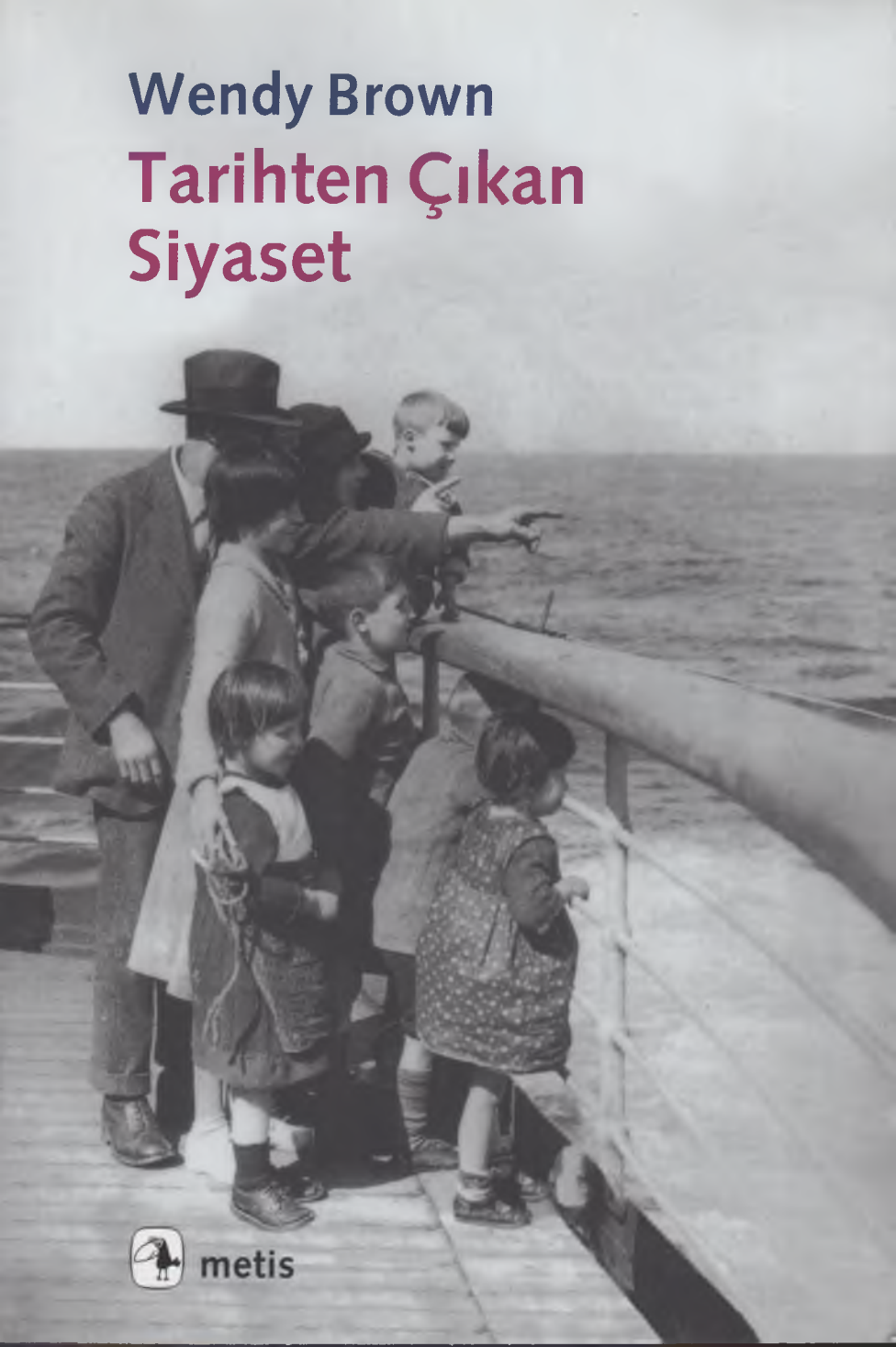
Wendy Brown

Tarihten Çıkan Siyaset



metis

Wendy Brown

Tarihten Çıkan Siyaset

Wendy Brown, Kaliforniya Üniversitesi'nde (Berkeley) Siyasetbilimi ve Kadın Araştırmaları profesörü. Yayımlanmış kitapları arasında *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Mağduriyet Halleri: Geç Modernlikte İktidar ve Özgürlük), *Manhood and Politics: A Feminist Reading in Political Theory* (Erkeklik ve Siyaset: Siyaset Teorisinde Feminist Bir Okuma) ve Janet Halley ile birlikte hazırladığı *Left Legalism / Left Critique* (Sol Yasalcılık / Sol Eleştiri) sayılabilir. *Walled States and Waning Sovereignty* (Duvarlarla Çevrili Devletler ve Zayıflayan Egemenlik, 2010) başlıklı kitabı da Metis yayın programında yer almaktadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Tarihten Çıkan Siyaset
Wendy Brown

İngilizce Basımı:
Politics Out of History
Princeton University Press, 2001

© Princeton University Press, 2001
Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2009
Çeviri Eser © Emine Ayhan, 2009

Bütün hakları saklıdır. Bu kitap yayımcının yazılı izni olmaksızın bütünüyle ya da kısmen herhangi bir biçim altında, ya da fotokopi ve kayıt araçları da dahil olmak üzere elektronik ya da mekanik herhangi bir araçla çoğaltılamaz, iletilemez, herhangi bir veri depolama sistemine kaydedilemez.

Birinci Basım: Aralık 2010

Yayıma Hazırlayanlar: Savaş Kılıç, Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Kapak Resmi: Gemiyle New York'a ulaşan
göçmen bir aile. 1800'lerin sonu.
Fotoğrafçı belirsiz.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-777-7

Wendy Brown

Tarihten Çıkan Siyaset

Çeviren:
Emine Ayhan



metis

Geçmişin gelecek üstündeki
hükmünü bozmak için
cesaret ve zekâsını bileyen
Judy'ye,
ve korkuya galebe çalmanın
hazzını bu erken yaşında tadan
büyük dalgıcım
Isaac'e.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 11

1 ▪ GİRİŞ
Tarihten Çıkan Siyaset 13

2 ▪ SEMPTOMLAR
Siyaset Karşıtı Ahlakçılık 31

3 ▪ ARZU
Cezalandırılma Arzusu:
Freud'un "'Bir Çocuk Dövülüyor'"u 61

4 ▪ İKTİDAR
Mantıksız İktidar, Marx'sız Mantık 81

5 ▪ SİYASET
Tırabzansız Siyaset:
Nietzsche ve Foucault'da Soykütüksel
Siyaset 115

6 ▪ DEMOKRASİ
Kendi Aleyhine Dönmüş Demokrasi:
Nietzsche'nin Meydan Okuması 150

7 ▪ GELECEKLER
Hayaletler ve Melekler:
Benjamin ve Derrida 171

Dizin 213

TEŞEKKÜR

BU KİTABIN bir veya birkaç bölümünü dikkatle okudukları için Judith Butler, Tom Dumm, Peter Euben, Gail Hershatter, Robert Meister, Helene Moglen, Gayle Rubin ve Joan W. Scott'a teşekkür borçluyum. William Connolly taslağı baştan sona okuyup geliştirmem için fevkalade önerilerde bulundu; çok kıymetli bir eleştirmen kendisi. Buradaki argümanların daha önceki birtakım versiyonları bazı vesilelerle muhataplarına ulaştı ve onların cömert yorumlarıyla zenginleşti, fakat ben buradaki malzemenin şu beş seminerde sunulmuş kabataslak versiyonları üstünde çalışan kişilere bilhassa minnettarım: (Beni ahlakçılığa karşı ahlak dersi verirken yakalayan) Pembroke Kadın Araştırmaları Merkezi'ndeki "Toplumsal Cinsiyetin Geleceği" başlıklı seminer; Kaliforniya Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü Araştırma Topluluğu'nun düzenlediği (Anne Norton'ın bizi tarihin şekli konusunda düşünmeye sevk ettiği, Saidiya Hartmann'ın da bana hakikatin somutluğu hususunda yeni bakış açıları sunduğu) "Feminizm ve İktidar Söylemleri" semineri; (Benjamin okumalarının yorumbilgisiyle kahramanca bir mücadeleye girmiş olan) Kaliforniya Üniversitesi (Santa Cruz) Kültürel İncelemeler Merkezi'nin düzenlediği "Uygarlık Üstüne Düşünceler" semineri ile (soykütüğünü siyasi bir yönelim olarak işleyişime yönelik amansız *ve* incelikli meydan okumalarla karşılaştığım) Kaliforniya Üniversitesi'nde (Berkeley) ve Frankfurt'taki Johann Goethe Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde verdiğim lisansüstü dersi.

Çeşitli aşamalarında bu projeye finansal destek verdikleri için Kaliforniya Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü, Kaliforniya Üniversitesi (Santa Cruz) Beşeri Bilimler Bölümü, Santa Cruz ve Berkeley Akademik Araştırma Senatosu Komiteleri'ne müteşekkirim. Hepsi son derece yetkin ve fevkalade sevecen kişiler olan Cat-

herine Newman, Lon Troyer ve Dean Mathiowetz'in araştırma ve teknik asistanlığından faydalandığım için kendimi fazlasıyla şanslı hissediyorum. Dean Mathiowetz ayrıca dizini hazırladı. Son olarak, metnim üzerinde yaptığı ustalıklı ve titiz çalışmadan ötürü Alice Falk'a minnettarım; bana göre eşi bulunmaz bir editör o.

Daha önce başka yerlerde yayımlanan, yeniden yayım izni alınmış materyaller şöyle:

"Logics of Power in Marx" (Marx'ta İktidar Mantığı), *Topoi, A Journal of Philosophy* 15 (1996), 4. Bölümün bir kısmı için yararlanıldı; "Genealogical Politics" (Soykütüksel Siyaset), *The Later Foucault*, Jeremy Moss (haz.) içinde, (Sage Books, 1998), 5. Bölümün bir kısmı için yararlanıldı; "Angels and Specters: Benjamin and Derrida on Politics without Progress" (Melekler ve Hayaletler: İlerleme Kavramından Arınmış Siyaset Üzerine Benjamin ve Derrida), *Vocations of Political Theory*, Jason Frank ve John Tambornino (haz.) içinde, (University of Minnesota Press, 2000), kitaptaki 7. Bölüm için gözden geçirildi; "Resisting Left Melancholia" (Sol Melankoliye Direnmek), *Boundary 2* 26, sayı 3 (Güz 1999) ve *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, Paul Gilroy, Lawrence Grossberg ve Angela McRobbie (haz.) içinde (Verso, 2000), kitaptaki 7. Bölümün küçük bir kısmı için faydalanıldı.

BİR

GİRİŞ

Tarihten Çıkan Siyaset

KURUCU NİTELİKTEKİ kültürel yahut siyasi anlatıların istikrarsızlaşması, anarşi ya da serbest düşüşten başka neye yardım ve yataklık etmiştir? Bir düzenin temel öncülleri aşınmaya yahut temel öncüller olarak teşhir edilmeye başladığında, buna tepki olarak ne gibi siyasal oluşumlar ortaya çıkar – ve bu oluşumlar ne gibi endişeler, gerilimler ve sıkıntılar barındırır? Bu kitapta okuyacağınız çalışmaların konusu, siyasal yön sapmasının yoğun biçimde yaşandığı bir çağın siyaset teorisi pratikleridir. Bu çalışmalarda, yaşadığımız çağda modernliğin ve bilhassa liberalizmin paramparça anlatıları arasında yolumuzu nasıl çizdiğimiz sorusu üstünde duruluyor. Son otuz-kırk sene içinde modernliğin canalıcı önemdeki belli kolektif hikâyelerinin altüst edildiği veya altının oyulduğu varsayımından yola çıkan bu çalışmalarda, bu türden hikâyelerin parçalanmış veya eski meşruluğunu yahut meşrulaştırıcılığını kaybetmiş halleriyle dahi yaşamımızı şekillendiren hikâyeler olmaktan çıkmadıkları varsayımına da yer veriliyor.

Modernliğin kurucu anlatılarını geride bıraktığımızı da, bu anlatıların başka anlatılar tarafından hükümsüz kılındığını da iddia etmiyorum. Aksine, modern rejimlerin canalıcı önemdeki belli özelliklerinin sorunlu ama bir o kadar da inatçı olduğu düşüncesinden hareketle, bunların sorunlu durumunun günümüz siyasal adalet pratikleri açısından önemli siyasi içerimler taşıdığını öne sürüyorum. Sözgelimi ilerleme fikrine ya da başka bir ereğe kitlenmiş tarihyazımına duyulan güven büyük oranda sarsılmış olduğu halde, nere-

den gelip nereye gittiğimize dair ilerlemeci anlayışların yerini dolduracak siyasi bir ikame bulmuş değiliz. Keza gerek egemenlik gerekse hak mefhumlarının modernlikteki doğalcı epistemolojik ve ontolojik temelleri ciddi bir erozyona uğramış olsa da, siyasi eylemliliğin kaynakları ve adalet taleplerinin mecraları olarak bunların yerine de henüz başka bir şey konmuş değil. Şahsi kanı ve siyasal hakikat, dayandıkları sağlam ve engebesiz epistemolojik zemini yitirmiş durumda; ancak siyasi motivasyonun kaynakları yahut kolektif bağlılık mecraları olarak bunlardan da kurtulmuş değiliz. Demek ki modern bireylik, devletlik ve kurumlara temel oluşturan kurucu öncüllerin birçoğuna inanmaktan vazgeçmiş olmamıza rağmen, siyasal faaliyette bulunurken sanki bu öncüller halen geçerliymiş, bunlara dayanan siyasi-kültürel anlatılar da değişmeden kalmış gibi davranmayı sürdürüyoruz. Bu temel modernist ilkelere –ilerleme, hak, egemenlik, özgür irade, ahlaki doğruluk, akıl ilkelerine– olan bağlılığımız Freud'un betimlediği şekliyle fetişin epistemolojik yapısını andırıyor sanki: "Biliyorum, ama yine de..."[1] Peki, bir siyasi düzenin harcını oluşturan inançlar fetişleştiği zaman ne olur?

Yaşadığımız çağda istikrarsızlaşan her anlatıdan –bunlar aşağıda daha ayrıntılı şekilde ele alınacak– kilit niteliğinde belli siyasi gösterenler doğuyor. Kitabın bölümleri de sırasıyla bu gösterenlerin sağladığı terimlere göre düzenlendi: (siyasi değer ve yargıların temeli olarak) ahlak, (amacı bakımından özgürlükçü potansiyel taşıyan) arzu, (düzenlenişi ve mekaniği bakımından mantıkçı olan) iktidar, (bilginin ve siyasal eylemin temeli olan) kanı ve (siyasi istikbalin temeli olan) ilerleme. Bu terimleri kullanmaktaki amacım, bunların reddini yahut ikamesini savunmaktan ibaret değil. Daha ziyade, bunların belli bir siyasi ve epistemolojik hikâyedeki birleştirici işlevine. hikâyenin kendisinin teklemeye, parçalanmaya başlamasıyla söz konusu işlevin nasıl sekteye uğrayacağına ve böyle bir sektenin ne gibi sıkıntı verici siyasal oluşumlara yol açabileceğine dair eleştirel bir anlayış geliştirmeyi amaçlıyorum.

1. Yani, Freud'un sözlerini değiştirerek söylersek, "Fetişleşmiş nesnenin aslında ona atfettiğim emsalsiz değere sahip olmadığının farkındayım, ama yine de onu sanki bu değere sahipmiş gibi görüyorum."

Bununla birlikte, burada sadece geçmişe dönük ve eleştirel bir işe girişilmiyor: Bu çalışmalarda, içinde bulunduğumuz zor durumdan ne gibi siyasal ve entelektüel olanakların yaratılabileceği de ele alınıyor. Çözülmekte olan bir siyasi yahut kültürel anlatının yerini doldurmanın olanaksızlığı hissedildiğinde, panik halinde gerici bir kenetlenme de kaçınılmaz oluyor; hissedilen bu yeri doldurulamazlık gerçekten kaybedilmiş bir anlatıya ya da oluşuma atıfta bulunduğunda ise, melankoli devreye giriyor. Dolayısıyla buradaki tahlillerde, istikrarsızlaşmış şeyin olası alternatifleri değerlendiriliyor ve bu yolla gerici ve melankolik tepkileri hafifletmenin peşine düşülüyor: İktidarı mantıktan başka terimlerle düşünüp tasarlamak, tarihsel siyasi bilinci ilerlemeden başka terimlerle geliştirmek, siyasi yatırımlarımıza teleoloji ve doğallaşmış arzu mefhumları olmadan ifade kazandırmak ve ahlakçılık ile kanıdan kopmuş bir siyasi yargı öne sürmek nasıl mümkün olabilir, bu sorulara cevap aranıyor.[2] Bu spekülasyonlar bizi öncekilerin yerini dolduracak kapsamlı veya değişmez spekülasyonlara ulaştırmıyor kuşkusuz. Siyasal dünyanın farklı bir şekilde iskân edilmesine hazırlık kabilinden, kısmi bir yönelimin alameti olan; farklı türden bir siyasi bilinç ve siyasi amacı resmeden spekülasyonlar bunlar daha ziyade. Nitekim söz konusu spekülasyonlar sadece tutarsızlığa çare bulma amacından kaynaklanmıyor; aksine, geç dönem modern hayattaki düşük rakımlı ümitsizlikten, tam da içinde bulunduğumuz durumu kavrama ve geleceğimize şekil verme kapasitemizle ilgili bu ümitsizlikten kurtulma ihtiyacının idrakinden doğan spekülasyonlar bunlar.

Tarihin (ve bugünün) ilerlemeci bir anlatıdan kurtulması ve siyasal ilke ve hakikatlerin sağlam epistemolojik ve ontolojik temellerden mahrum kalması görünüşte birbirine zıt olan iki sonucu beraberinde getirmiştir. Bir taraftan vaktiyle temelcilik ve metafiziğin çektiği setler sayesinde kuru kalmış bir siyasi alanın baştan başa bir güvensizlik, endişe ve ümitsizlik seline uğraması kaçınılmazdır. Bir

2. Söz konusu temel zeminlere yönelik meydan okumaya tepki olarak gelişen bir köktenciliğin kaçınılmaz gerici mahiyetine dair ayrıntılar için bkz. William Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), özellikle I. Bölüm; Wendy Brown, *States of Inquiry: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), özellikle 2. Bölüm.

taraftan da bu yekpare tarihyazımının ve yerleşik ilkeler zemininin parçalanmasından yeni siyasi ve epistemolojik olanaklar doğar. Geçmişin tek bir anlamlar ve sonuçlar kümesine öyle kolay kolay indirgenemez hale gelmesi, bugününse *bunca* tarih ve *bunca* tarihçenin arasında yolunu çizmek zorunda kalmasıyla, tarihin kendisi de hem hiç olmadığı kadar mühim, hem de belirlenimden uzak bir şekilde kendini gösterir. Böylece artık gelecek modernizmin terimleriyle ifade edilmiş gelecek'ten daha belirsiz, daha öngörülemez, hatta daha az vaatkâr görünmeye başlasa bile, aynı özellikler şimdi' de modernist varsayımların çizgileri dışına taşan geleceklere yol açabilecek bir gözenekliliği ve keşfedilmemiş bir potansiyeli çağrıştırır. Elinizdeki kitap işte bu paradokslar içinde yer buluyor kendine – hem kaybettiklerimiz konusunda duyduğumuz endişelerin boyutunu ölçüyor, hem de bu kayıpların bizi ne gibi düşünsel yüklerden kurtarabileceğine odaklanarak olanaklılığın fitilini ateşliyor.

• • • •

Modernliğin kurucu hikâyeleri sayıca çok ve karmaşık olmanın yanı sıra, zaman ve mekâna göre önemli ölçüde farklılık gösterir; bunlardan özgül olarak liberalizmin öğreti ve pratiklerine temel oluşturanlar da daha derli toplu değildir. Ne var ki siyasal olanın hem yapıtaşlarını, hem de zamansallığını oluşturması açısından gerek modernlik, gerekse liberalizm açısından canalıcı önem taşıyan birkaç hikâyeyi kabaca tanımlamak mümkündür.

Teleolojik ve İlerlemeci Tarih. Tarihin bir aklı, amacı ve yönü olduğu inancı modernliğin esasını oluşturur. Bu inancın zamansal bir boyutu vardır: Modernliğin kendisinin daha ilkel, dinsel, kast ve akrabalığa bağlı, eşitlikçilikten uzak, özgürleşmemiş, kanlı, aydınlanmamış ve devletsiz bir zamandan doğduğu düşünülür. Söz konusu inancın buna tekabül eden bir de coğrafi ve demografik boyutu vardır: Dünyanın başka kısımlarının (değişen ölçülerde) geri kaldığı, modernliğin kalbinin ise ilk Avrupa'da attığı varsayılır. Bu iki boyut olmaksızın modernlik de tıpkı liberalizm gibi, yani bu boyutların ikisini de temel nitelikte bir siyasi hakikat olarak işler kılan açık siyasal oluşum diye tanımlanabilecek liberalizm gibi, tutarsızdır.

Bununla beraber modernlik sadece daha karanlık çağ ve *yerlerden* doğmuş olma fikrine dayanmaz, "sürekli ilerleme" mefhumuyla da içeriden yapılandırılır. Aydınlanma'nın temel ilkelerinden biri olan insanlığın, düşe kalka ve ikircikli bir şekilde de olsa, adım adım daha büyük çapta bir özgürlük, eşitlik, refah, rasyonalite veya barışa doğru ilerlediği tezi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda birtakım açık ifadelerle öne sürülmüştür. Hegel'e göre dünya giderek daha rasyonel; Kant'a göre daha barışçıl; Paine'e göre doğal hukuk ilkelerine daha sadık; Tocqueville'e göre daha eşitlikçi; Mill'e göre daha özgür ve aklını kullanmaya daha yatkın; Marx'a göre ise, muhtemelen, bu saydıklarımızın hepsini kapsayan bir hal almaktaydı.[3] Gelgelelim bugün açıktan açığa ilerleme öncülüne başvuran bir düşünüre, siyasi lidere yahut sıradan vatandaşa rastlamak güçtür. Avrupa-Atlantik dünyasında, gerek sağ gerekse sol entelektüeller "tarihin sonu"nu ya da "tarih-sonrası" bir çağın başlangıcını ilan ediyor. Amerika'daki güncel siyasi retorik, büyük oranda teknolojide kaydedilen ilerlemenin getirileri ile ülkenin artan zenginliğinin verdiği sarhoşluğa kendini kaptırmış olsa bile –ekonomik, ahlaki ve toplumsal açıdan– kaybedilmiş zemine tekrar tekrar göndermede bulunuyor ve dönüp dolaşıp geçmişteki bir Altın Çağ'dan dem vuruyor. Hiçbir kesimin dilinden düşürmediği "ailevi değerler" lakırdısı, popüler kültürün yozluklarından, libidinal bencillikten, gayrimeşru çocuklardan ve çalışan annelerden azade, mutlu, ahlaklı ve kusursuz ailelerin olduğu muhayyel bir geçmişi imdada çağırıyor. Keza refah devletini savunan liberaller Amerika'nın giderek artan gelir eşitsizliğini ve yoksulluğun devlet eliyle ıslahı konusunda verilmiş yarım yüzyıllık taahhütlerden vazgeçişini bir zamanlar dokunulmaz addedilen ve tam da ilerlemenin emaresi sayılan ilkelerin terki olarak görüyor. Putkırıcı solcu eleştirmen Gore Vidal bile Amerika'nın "altın çağı"nı 1945-50 dönemi olarak tarihlendiriyor (Bob Dole da aşağı yukarı aynı dönemi Amerika'nın parlak bir ahlaki dokuya sahip ol-

3. Son üç yüzyılda, olup bitenler konusunda bu iyimser bakışı paylaşmayan –Rousseau, Nietzsche ve Benjamin gibi– düşünürler çıkmıştır. Fakat bu düşünürlerin ilerleme anlatısına yönelttikleri eleştiriler onların modernlik ve liberalizme yönelik eleştirileriyle atbaşı gider, bu yüzden de modernlik ile ilerlemenin üst üste binmesini olumlar niteliktedir.

duğu son dönem sayıyordu).[4] Vidal'e bakılırsa, savaş sonrası bu kısacık dönemde entelektüel hayat gelişmiş, sanat dalları serpilmiş, ekonomi atağa geçmiş ve, görünüşe göre, başarılı ve müreffeh bir politika uygulanmıştır. Bunu takip eden dönemde Kore Savaşı, Harry Truman'ın ulusal güvenlik devleti ile onun boynunun borcu olan McCarthycilik ve Amerikan vaadinin genel çözülmesi gelmiştir, ki bugün hayatımızın gidişatında hâlâ izleri olan bir çözülmedir bu.[5]

Vidal'in mitsel-tarihsel izahını yaşadığımız çağ için dikkat çekici kılan şey, bir zamanların büyük politikalarından birinin yozlaşmasını ve çöküşünü tasvir etmesidir. Bu yeni bir tema değildir elbette: Thukydides'in Peloponnessos Savaşları'na dair anlatımı, Machiavelli'nin antik Roma'nın yıkılışına ve on beşinci yüzyılın cumhuriyetçi Floransası'nın çöküşüne ilişkin izahı da bu çerçevededir. Fakat tarihin Aristoteles'in ve Vico'nun teorisinde açıkça "döngüsel" diye tanımlanan hareketine ilişkin bu modern-öncesi anlatı, modernlikte doğrudan doğruya *ilerlemeci* bir hikâyeye, insanlık durumunda sürekli gelişme olacağını vaat eden bir hikâyeye bırakmıştır yerini. Modernliğin kendisi bireysel mutluluktan bilgiye, özgürlüğe ve ulusal zenginliğe varıncaya kadar her şeyin elini kolunu bağlayan ortaçağdan kalma zincirlerin muhayyel kırılışına dayandırılmıştır. Esas itibariyle, sadece Burke, Rousseau, Nietzsche gibi modernliği eleştirenler (ki bunlar liberalizmi de eleştirmişlerdir) onun ileri doğru hareketini sorgulamış ya da bu harekete karşı çıkmıştır. Bugün entelektüeller ve siyasetçilerin daha iyi günler görmek için dönüp geriye bakıyor olmaları, ilerleme varsayımında ve kaynağını böyle bir varsayımdan alan talep ve umutlarda önemli bir istikrarsızlaşma olduğunu düşündürmektedir.

Tarihte ilerleme meselesinde ipin ucunu kaçırmış görünenler sadece liberal demokrasiler değil kuşkusuz. Komünizm sonrası toplumlarda, Batılı uzmanların 1989'da muştuladığı "liberalizmin zaferi" çok kısa ömürlü oldu; on sekiz ay içinde yaşanan yoğun top-

4. Bkz. Bob Dole'un 1996'da yaptığı "I Will Restore the Promise of America" (Amerika Vaadini Geri Getireceğim) başlıklı kongre konuşması, *Washington Post*, 16 Ağustos 1996, Bölüm A, s. 36.

5. Gore Vidal, *Palimpsest: A Memoir* (New York: Penguin, 1995); ayrıca bkz. Vidal'in tarihsel romanı *The Golden Age* (New York: Doubleday, 2000).

lumsal ve anayasal çatışmalar gösterdi ki, baş gösteren bu durum ne *liberalizmle* ne de *zaferle* açıklanabilirdi. Ayrıca faşizmin, II. Dünya Savaşı sonrası Balkanlaştırma siyasetinin ve kırk üç yıllık devlet komünizminin geçici olarak kesintiye uğrattığı bir modernleşme anlatısını kaldığı yerden devam ettirmek öyle kolay olamazdı. Beklentilerin bu şekilde boşa çıkmasının nedeni sadece eski Yugoslavya ve Çeçenistan'daki savaşlar olmadığı gibi, 1989'dan sonra Avrupa'da ırkçılığın, etnik çatışmanın ve antisemitizmin yükselişe geçmesi de değildi. Başka birçok neden vardı: Komünizm sonrası devletlerin Birinci Dünya uluslarının sefasını sürdüğü servete ortak olmasının bariz imkânsızlığı, Rusya'da Mafya gibi son derece yoz siyasal oluşumların ortaya çıkışı, refah devleti kurumlarının ve komünizm dönemindeki istihdam garantisinin ortadan kalkmasının (başta kadınlar olmak üzere) nüfusun çoğunluğu için yarattığı yıkıcı sonuçlar ve "liberalleşme" veya "demokratikleşme"nin bu gelişmelere karşılık vermekteki yetersizliği.

Günümüzde akademik dünyada modernist ilerleme anlatısı konusunda duyulan kuşku, siyasetçiler cephesinde ve genel kamusal düzeydeki benzer kuşkular gibi, siyasi yelpazenin çok farklı noktalarından dile getirilmektedir. Kimileri liberalizmin dünya çapında zafer kazanmasıyla birlikte tarihin uzun seyrinin sona erdiğini ileri sürerken, kimileri tarihin bu seyrinin zaten oldum olası bir kurgu olduğunu savunmaktadır; bir de tarih bu noktaya kadar kendini bir ilerleme içinde açımlamış olsa bile, "postmodernizm" denen şeyin ilerlemenin, bütünlüğün (*totality*) ve tutarlılığın sonunu haber verdiğinde diretenler vardır.[6] Bu görüşler arasındaki gerilim ilerleme anlatısının maruz kaldığı aşınmanın yaşamda karşılık bulduğu hali ile düşünceye yansıdığı hali arasındaki ilişkinin mahiyetiyle ilgili bir soru işaretine yol açar. Şüphesiz söz konusu ilişki her iki cihette de doğrudan doğruya nedensel olmadığı gibi, tümüyle olumsal da değildir. Bununla birlikte, en azından şurası açıktır ki, son dönemde dünya tarihinin mahiyetinde meydana gelen değişimler –küreselleşme adı altındaki bütün o seyahatler, devlet dışı önemli ulusal ve

6. Bu siyasi yelpazeyi teşkil eden isimlerden birkaçı: Francis Fukuyama, Jacques Derrida, Fredric Jameson, Gianni Vattimo, Hayden White, Robert R. Berkhofer Jr., Joan W. Scott, Jean Baudrillard.

uluslararası aktörlerin ortaya çıkışı, çift kutuplu uluslararası düzenin sona erişi ve kimlik temelli siyasal oluşumlar– popüler ve entelektüel tarihsel bilinç üzerinde katalizör etkisi yapmıştır. Şöyle söylemek de mümkün: İlerleme mefhumuna yönelik entelektüel ve siyasi meydan okumaların ortak kışkırtıcısı, başka şeylerin yanı sıra, kapitalizm ve liberalizmin güncel mahiyetlerinin de dahil olduğu belirli somut tarihsel fenomenlerdir. Son dönemde siyasal iktisat alanında yapılan çeşitli çalışmalar, yirminci yüzyılın son çeyreğinde kapitalizmin (kâr dürtüsü ve durmaksızın yeni meta ve toplumsal etkilerin ortaya çıkması gibi) eski biçimlerle belli süreklilikler gösterdiği halde, gene de niteliksel olarak farklı bir yöne saptığına işaret etmektedir. "Örgütlü" kapitalizmden "örgütsüz" kapitalizme geçiş şunları kapsamaktadır: sermayenin ulusal düzeyde dağılması ve bunun neticesinde üretimin yoğunlaşmayıp dağılması; kartel, sendika ve toplu sözleşmenin eski önemini yitirmesi; (imalat ve madencilik alanındaki kol işçileri olarak tanımlanan) işçi sınıfının mutlak ve göreli hacminde düşüş; ortalama imalathane hacminde düşüş; bankaların sanayiden giderek kopması; münferit servet sahiplerinin öneminin azalması ve sanayi kentleri ve sanayi odaklı servette gerileme.[7] Bu sayılanların hiçbiri sermayenin hâkimiyetinin ortadan kalktığı anlamına gelmez; aksine "küreselleşme" gibi esnek bir ad verilen bu fenomen dünya çapındaki kapitalist toplumsal ilişkilerin her yere yayıldığına ve sermayenin her kültürün neredeyse bütün çatlaklarından içeri sızdığına delalet etmektedir. Öte yandan servet, sermaye, finans ve üretimin son iki yüzyıldır kapitalizmi tanımlayan sabit coğrafi ve demografik yoğunlaşmaları daha parçalanmış, dağınık, çapraşık, süreksiz, hatta biraz gelgeç oluşumlara yerini bırakmış gibi görünmektedir. Öyle ki, Marx'ın sonunda kapitalizmi ortadan kaldıracak olan çelişkinin derinleşmesi açısından en önemli gördüğü koşul –"sınıf karşıtlıklarını ... bütün bir toplumu iki büyük düşman kampa, birbiriyle doğruca karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa ... her geçen gün daha fazla bölecek şekilde yalınlaştıran"[8] üretim ilişkileri– artık metafizik açıdan yabancı olduğu kadar, ampirik açıdan da uzaklarda kalmış gibidir.

7. Bkz. Scott Lash ve John Urry, *The End of Organized Capitalism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), s. 5-6.

Liberalizm de benzer bir dönüşüme uğramış, evrensel insan haklarının toplumsal adalet ve toplumsal değişimin sorgulanamaz dayanağı olduğu bir siyasi düzenden, hem evrenselcilik duruşunun hem de hakların özgürlükle olan ilişkisinin büyük ölçüde sorgulandığı bir siyasi düzene dönüşmüştür. Liberalizmin evrensellik statüsünde oluşan çatlağın ilerleme anlatısının nasıl altını oyduğunu anlamak için asimilasyon ve entegrasyona dayalı toplumsal değişim formülasyonlarının (büsbütün reddi olmasa da) genel anlamda sorgulanışına ve kimlik temelli adalet taleplerinin ve yerel milliyetçiliklerin benimsenişine bakmak yeterlidir.[9] Üstelik liberal düzenlerde ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsellik saflarına göre gerçekleştiği görülen katmanlaşma ve dışlamalar, adaletin temel ölçütü olarak eşitlikçi sivil ve siyasi hak sahipliğine meydan okumakla kalmıyor, liberalizmin formel eşitlik vaadinin (beyaz, burjuva, erkek, heteroseksüel olan) hegemonik bir özne karakteri tarafından ciddi bir şekilde gölgelendiğini de açığa vuruyor. Liberal evrenselciliğin bir dışlanmış ötekiler tarihi içermekle kalmayıp –heteroseksüel ve ataerkil aileler, sermaye ve "beyazlık vasfı" minvalli– kendine has normatif bir içeriğe de sahip olduğunun anlaşılmasıyla birlikte, liberalizmin, kendi özgürlük ve eşitlik alanını giderek genişlettiği, hak sahipliğinin ve soyut bireyliğin faydalarını gün geçtikçe daha fazla dünya halkını kapsayacak şekilde yaygınlaştırdığı yollu klasik hikâyesinin güvenilirliği sarsılmaktadır. Uzun sözün kısası, liberalizmin son otuz-kırk sene içinde kendi kurucu "dışarı"sı ve kurucu ötekileriyle yaşadığı çetin karşılaşma, evrenselci öncül ve vaatlerine sekte vur-

8. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satlıgan, *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar*, Hayri Erdoğan (haz.) içinde (İstanbul: Yordam, 2008), s. 22.

9. Asimilasyon ve entegrasyona yönelik meydan okuma ne özellikle kültürel ayrılıkçıların veya milliyetçilerin, ne de liberalizmi eleştiren solcu veya postyapısalcıların görüş alanıyla sınırlıdır. Son dönem liberal siyaset teorisinin liberalizmin kültürel normatifliği meselesine olan ilgisinin ve asimilasyon veya entegrasyonun üyelik stratejilerini hiç olmazsa tamamlayacak üyelik stratejileri formüle etme arayışının vardığı boyutları bir düşünün. Bkz. Michael Walzer, *Hoşgörü Üzerine*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1998); Charles Taylor ve diğ., *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası* (İstanbul: YKY, 2005); Will Kymlicka. *Çokkültürlü Yurttaşlık. Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1998).

maktadır – aynı zamanda, liberalizmin meşruiyetinin en büyük dayanağı olan özgürlükçü ve eşitlikçi ilerleme hikâyesini de altüst etmektedir.

Egemen Öznenin ve Hak Temelli Özgürlüğün Ortaya Çıkışı. Modernliğin başvurduğu özerk, akıl yürüten, irade ve hak sahibi özne kurgusu liberal demokratik anayasalarda ve başka birçok liberal kurumda açıkça ifade edilmiştir. Liberalizm egemen birey ve devletleri hem birer tahlil nesnesi, hem de eylemlilik mecrası sayar. Kendilerine has birtakım amaçlar güttükleri, eylemlerine yön verdikleri ve eylemlerinin sorumluluğunu aldıkları ölçüde bireyler özerk addedilir. Egemen devlet de, benzer şekilde, kendi kolektif iç işlerini yönetebildiği ve dış dünyada kendi çıkarlarını savunabildiği varsayılan devlettir; "halk"ın yönetimde olduğu söylenen bir düzende devleti teknik olarak haklı gösteren ve siyaseten meşrulaştıran işte bu kapasitelerdir.

Gerek devletin, gerekse bireyin egemenliği sabit sınırların, açıkça tanımlanabilir çıkar ve kimliklerin olmasını ve bizzat o kendilik (*entity*) çerçevesinde vücut bulup idare ediliyormuş gibi tasavvur edilen bir iktidarın bulunmasını gerektirir. Geç modern dönemde, küreselleşmiş bir ekonomik düzen, halkların önceden görülmedik bir şekilde ulusal sınırların bir tarafından öteki tarafına göçü ve kendi kendini var edip yöneten bir özne olarak birey ya da devlet anlayışının gittikçe daha fazla altını oyan görece yeni toplumsal iktidar biçimleri göz önünde tutulursa, bunların hiçbirinin öyle kolay kolay elde edilebilir koşullar olmadığı anlaşılır. Küresel ekonomi giderek bütünleşip karmaşıklaştıkça hem devletin hem de bireyin egemenlik tasavvurları denetimlerini, hatta çoğu kez idraklerini de aşan güçler tarafından boşa çıkarılmaktadır.[10] Bir ulus-aşırı aktörler, güçler ve hareketler kalabalığıyla karşılaştığımız yirminci yüzyıl sonunda bütünleşik, sürdürülebilir ulusal ekonomik çıkar fikri büyük ölçüde gülünçleşmiştir, hem de (çok kafa karıştırıcı bir biçim-

10. Bkz. William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (New York: Cornell University Press, 1991), s. 20-4 (Türkçesi: *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı, 1995).

de) ulusal ekonomiler siyasi ve ekonomik anlamda önemini kaybetmediği halde. Ayrıca halkların göçleri öyle boyutlara ulaşmış durumda ki, sözgelimi "gerçek Amerikalılar"ı ya da "Hawai yerlileri" ni yabancı ötekilerden ayırmak yolunda harcanan hukuki ve siyasi çabalar olsa olsa egemenliğin bu çözülüşünün, kenetlenmiş, birlik ve beraberliğini sağlamış ve egemen farz edilen bir devletin yahut halkın etrafını saran iç-dış sınırlarının bu aşınımının semptomlarından biri olarak okunabilir.[11]

Özellikle toplumsal iktidarın –Foucault'nun yaşadığımız çağda disipliner veya düzenleyici söylemlerin çoğalması olarak tanımladığı– dağınık ama giderek çetrefilleşen biçimleri egemenliği sıkıntıya sokuyor. Yalnızca konumumuzu tayin etmekle kalmayıp bizi şekillendiren çeşit çeşit, karmaşık söylemsel ve kurumsal pratikler arasında, kendi kendini var eden, özerk iradeye sahip egemen özne de yok olmaya yüz tutmuş durumda. Böylesi iktidarların ürünü olduğumuz bu kadar açıkken, hâlâ kendi amaçlarımızı belirleyip gerçekleştirmeye çalıştığımız inancını korumak nasıl mümkün olabilir? Keza birleşik, tutarlı ve eylemlilik gösteren devlet figürü nasıl olur da kendisine saldıran gözle görülür askeri, bürokratik, toplumsal güçlere, karşı-istihbarat, refah ve piyasa güçlerine ciddi tavizler vermiş gibi görünebilir? Çoğunlukla *devlet* söylemi olarak görülen şeyin, yani hukukun, tarihte eşine rastlanmadık yoğunluğu ve görece özerkliği bu devlet figürünü nasıl olur da yok etmez?

Liberal söylemde, egemen öznelere duyulan inancın mutat alternatifi, iktidarın –ister devletler isterse bireyler olsun– özneleri üreten ve onların konumunu tayin eden belli mantıklar doğrultusunda işlediği düşünülen bir sistemler çerçevesidir. Bu anlatının pek çok versiyonu vardır: Marksist, Parsoncu ve Habermasçı teoriler, uluslararası güç dengesi teorisi, psikanaliz, vb. Ne var ki egemenlik modelleri gibi, yasaya benzer davranışlar ve analitik bütünlük varsayımlarına dayanan sistem temelli iktidar formülasyonları da birçok cepheden topa tutulmuştur. Foucaultcu soykütükler, felsefi temelcilik karşıtları, post-Fordist kapitalizm teorileri ve hem ortodoks uluslararası ilişkiler teorisine hem de psikanalize yönelik yakın dö-

11. Fransa'dakilerden tutun eski Yugoslavya'dakilere başka birtakım etnik saflık hareketleri de böyle yorumlanabilir.

nemli meydan okumalar – bunların hepsi sistemlerin gerek ilkelerine gerekse kendilerine has içeriğine temel oluşturan bütünlük kurgusuna ve aksiyomatik hareket yasalarına karşı çıkar.

Egemenlik erozyona uğrayınca, öznelikten tutun devletliğe varıncaya dek birtakım egemen kendilikler bulunduğu önkabulüne dayalı hakların değişmeden kalması mümkün müdür? Bu haklar hangi değişmez, sınırlandırılmış kaynak tarafından bahşedilir? Hangi değişmez, sınırlandırılmış, kendisiyle özdeş özneler tarafından kullanılır? Hâlâ hangi bağımsız, özgürleştirici gücü taşıdıklarını iddia edebilirler? Fransız Devrimi'nden bu yana, liberal öğretinin vaat ettiği serbestiyet esasen haklarla tanımlanmış, hakların niceliğindeki artış ve haklar alanındaki genişleme de özgürlüğün genişlemesiyle bir tutulmuştur. Liberal anayasal düzenlerde hakların kapsamının evrensel farz edilmesi de haklardaki niceliksel artışın eşitlikte niteliksel bir büyüme yarattığı anlamına gelmiştir tarihsel olarak. Kurulan bu denklikler en az üç cihette bozulmuştur. Birincisi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında liberal demokrasilerde hakların çoğalması, siyasi yelpazenin farklı noktalarında duran birçok kimse tarafından özgürlükten ziyade, giderek güdümlü hale gelen bir toplumun –bürokratik aktörlerden kurulu bir toplumun ve yurttaşlıkla ilgili yaygın bir usulcülük ve müzakereciliğin– gelişmesi olarak düşünülmüştür. İkinci olarak, talep ettikleri haklar imtiyazsız azınlıklara tanındığında bunları özel hak ve himaye sayarak tepki gösterenler gibi, devletçilik karşıtı, liberter sağ da yakın zamanda haklar-olarak-özgürlük söylemine sahip çıkmıştır. Bu hak iddialarının ikisi de, liberaller ve solcular için hakların illaki daha fazla özgürlük ve eşitlikçiliğe götüreceği fikrini savunmayı fazlasıyla güçleştirmiştir. Üçüncü olarak, liberaller hakların daha önce ilk olarak Marksist hukukçular tarafından fark edilen bir veçhesinin önemini giderek daha iyi kavramışlardır: Haklar konusunda benimsenen bağlamdan kopuk biçimcilik, haklar tüm dünyaya yayılmış olsa bile, bireylerin eşitsiz konumlara sahip olduğu toplumlarda genellikle *daha büyük* eşitsizliklere yol açmaktadır. Haklar iktidarı yeni baştan bölüştürebileceği gibi, bazı durumlarda mevcut iktidarları güvenceye de alabilir.[12] Dolayısıyla yirminci yüzyılın son çeyreğinde hakların yalnızca ontolojik ve epistemolojik temeli değil, özgürlük ve eşitliği geliştirme yönündeki somut işlevi de önemli ölçüde eleştirilmiştir.

. . . .

Eşitlik ve özgürlüğün ilerleme, egemenlik ve yasal haklarla sağlandığını söyleyen anlatıların zora girmesiyle, liberalizmin kurucu öncülleri içeriden sarsılmaya başlamıştır. Öte yandan liberalizmin kurucu dışarısında da, yani onu tanımlayan ve meşrulaştıran dışsal unsurlarında da, bir sarsıntı yaşanmıştır. Yirminci yüzyılın büyük bir kısmında liberal meşruiyet, sadece toplumsal sözleşme söyleminin çeşitli unsurlarıyla değil, liberalizmin hayali karşıtlarından farklılaşması suretiyle de güvenceye alınmıştır. Liberalizm tarihsel olarak gerisinde kalan feodalizmin doğallaşmış eşitsizlikleriyle, yirminci yüzyılda yanı başında var olan devlet komünizminin katlanılmaz baskılarıyla, hatta gelecekteki kusursuz ütopyacı liberal düzen hayaliyle bağlantı içinde kavuşmuştur kimliğine. Ne var ki feodal düzenin günümüzdeki kalıntıları son otuz-kırk yıldır kendini daha açık göstermektedir: Bireysel egemenliğin (dolayısıyla, halkın egemenliğinin) inatçı bir hüsnükuruntu olduğu anlaşılmış; çağdaş devletin serbestleştirme iddiasında olduğu piyasa karşısında özerkliğini giderek kaybettiği görülmüş ve belki de en önemlisi, devletin ve liberal yurttaş siyaseti kültürünün sözde evrenselliğinin burjuva olmakla kalmayıp, amansız bir biçimde ırklı, toplumsal ve biyolojik anlamda cinsiyetli olduğu –katmanlaştırıcı ve özne üretici toplumsal güçlerle dolu olduğu– açığa vurulmuştur. Bireylere toplumsal vasıflarından bağımsız muamele etme amacı hem tabiyet ilişkilerini kuran güçler bakımından muğlak, hem de başarılması imkânsız bir amaç gibi göründüğü için de, bu açığa vurma liberalizmin soyut bireylik vaadini dahi sorunlu hale getirmektedir. Bu nedenle de liberalizmin feodalizmden gerçekleştirdiğini ilan ettiği radikal kopuş, ideolojik olarak doğallaşmış toplumsal gruplar arasındaki ide-

12. Marksist olmayanların hakların değişken etkilerini yeni yeni fark etmelerinin güncel bir örneği de, Amerikan anayasasında ifade özgürlüğünün korunmasına yönelik değiştirilmiş birinci maddenin, başka şeylerin yanı sıra, tabi öznelerin kırılganlığını artırdığını, toplumdaki hâkim özneleri koruduğunu, böylece mevcut toplumsal katmanlaşmayı pekiştirdiğini düşünerek "nefret söylemi" kanununun çıkmasını savunanlardır. Örn. bkz. Mari Matsuda ve diğ., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (Colorado: Westview Press, 1993).

olojik açıdan doğallaşmış katmanlaşmayı ortadan kaldırmasıyla gerçekleştiği varsayılan bu kopuş, bulanıklaşır.

Komünizmin 1980'lerin sonunda bütün dünyada çöküşü, çağdaş liberal özgürlüğün tasarlanmasını sağlayan karşıtlığı gerçek anlamda ortadan kaldırarak, liberalizmin kimliği açısından canalıcı önemde olan bir diğer mihenk taşını ortadan kaldırdı. Fakat liberalizmin geçtiğimiz çeyrek yüzyılda antikomünizmle olan bağlantı noktalarını kaybetmesine yol açan ikinci bir şey, çok daha incelikli sayılabilecek bir şey vardı. Aleni ve rutinleşmiş siyasi baskıyı bir kenara bırakırsak, yirminci yüzyıl komünist devletlerinin savunulabilirlikten uzak olan birçok unsuru son zamanlarda bizim devletlerimizde de kendini göstermiştir: Devletin çapı, gücü ve menzilindeki aşırı büyüme; içinden çıkılmaz bir hukuki mekanizmayla iç içe geçmiş, sıkıntılı idari aygıtlar; hizmet alanları sürekli yüzüstü bırakan pahalı ve kapsamlı sosyal güvenlik sistemleri; verimsiz ve denetimsiz ekonomiler; egemen bireysellik hissinin eksikliği; kentlerde yaşanan kronik konut sıkıntısı. Bunu söylerken, piyasa ekonomileri ile devletçi ekonomiler arasındaki veya tek parti yönetimi ile anayasal demokrasiler arasındaki önemli farkları hiçe sayıyor değilim. Fakat liberalizm ile komünizm arasındaki *karşıtlık* son yıllarda keskinliğini kaybetmiştir; bu durumun tek nedeni de komünist rejimlerin çöküşü değildir.

Tarihsel ve küresel konumunda, kendine ilişkin tarihsel anlayışında meydana gelen bu dönüşümlerin liberalizm üstündeki etkisi nedir? Liberalizmin çeperini oluşturan terimler değişime uğrayınca –liberalizmin, kurucu ötekilerinin yanında, kurucu geçmiş ve geleceği ile bugünkü kimliği arasındaki ayırt edici farklılık ortadan kalktığında– düzenleyici terimlerine ve meşruiyetine ne olur? Liberalizmi eşitlikçi olmayan, özgürleşmemiş bir *ancien régime* ile gerçekleştirilmiş bir vaat olarak evrensel bireylik ve hak temelli özgürlük ve eşitlik arasına konumlandıran bir ilerleme anlatısı olmadan, (on dokuzuncu yüzyıl) liberal adalet(i) nedir ki? Uğursuz karşıtı olarak karşısına aldığı komünizm olmadan, (yirminci yüzyıl) liberal demokrasi(si) nedir ki? Zaten bu tarihçeler olmadan, aslında, bildiğimiz haliyle tarih olmadan, yani bu belirli geçmiş-bugün-gelecek dönemselliğiyle ve ilerlemeci zamansallıkla tanımlanan bir tarih olmadan, liberalizm nedir ki?

Bu müşkül durum çok yenidir, onunla tanışıklığımız ise bu gibi sorulara eksiksiz cevaplar veremeyecek kadar az. Bu noktada, *Tarihten Çıkan Siyaset* esas itibariyle kendine daha ziyade tanı koyma görevini veriyor. Liberal demokrasinin meşruiyeti ilerleme, haklar ve egemenlik gibi belirli anlatılara ve birtakım temel önkabullere dayanıyorsa, bu anlatı ve önkabuller sorgulanmaya başladığında ya da [mevcut düzeni] meşrulaştırmaktan başka işe yaramadıkları açığa vurulduğunda ne olur? Kurucu anlatılar ve ayırt edici terimlerdeki bu istikrarsızlaşma ne gibi siyasi kültürler ortaya çıkarır? Bu anlatılar istikrarsızlaşmış ya da parçalanmış halleriyle ne tür siyasetler doğurur? Bu anlatıların çözülmesi, solun ve liberalizmin söylemini, siyasi amaçlarını, olanaklarını ve duyarlıklarını nasıl etkiler? Henüz yerlerini hiçbir şey almadığı halde, bu parçalanmış anlatılarla nasıl yaşıyoruz? Tarihsiz kalmış bir liberalizmin içinden nasıl oluyor da özgürlükçü bir gelecek çağırıyoruz? Liberal hayalin (evrensel) insanına dayandırılan (evrensel) adaletin kumaşı paçavraya dönmüş durumdaysa, neye tutunup da daha adil bir toplum umut edeceğiz? Liberalizmi bu yeniden formüle edilmiş amaç artık her neyse ona doğru götüren ilerlemeci tarih inancı olmayınca, söz konusu umutları gerçek kılacak tarihsel hareketin motoru ne olacaktır?

Mevcut eşitsizlik veya özgürlüksüzlük pratiklerine yönelik canalıcı önemdeki çarpıcı, ilerici siyasi meydan okumaları toptancı değil kısmi eleştiri ve siyasi amaçlar üzerine, binyılcı ve teleolojik değil duruma bağlı, stratejik siyasi düşünüş üzerine inşa etmek *mümkün* olduğu halde, şimdiye kadar teşhis edilmiş tarihsel ve metafizik kayıpların gölgesinde, hatta kimi zaman felç edici yön sapması içinde yaşamaya devam ediyoruz. Bunun sonucunda günümüzde, haklara dayalı adalet anlayışı konusunda her yerde rastlanan eleştiri ve endişelere rağmen, çoğu hukuk teorisyeni ve siyasi aktivist, faaliyetleriyle ilgili bu sorgulamaları dikkate almak ya da çürütmek yerine duymazdan gelerek, hak savunuculuğuna sımsıkı sarılmakta. Keza en radikal ve reformist aktörler dahi, güvenilirliğine gölge düşmüş olsa bile, siyasal umut adına ne varsa hepsinin ilerlemeci bir anlatıya bağlı olduğunu sandıklarından, ilerleme fikrine bağlı kalmaktadır. İstisnasız bütün öğrencilerim, "İlerleme fikri olmazsa, daha iyi bir dünya için çalışmanın ne anlamı olur ki?" diye soruyor. Walter Benjamin, Michel Foucault ve Jacques Derrida'nın biraz ileride ele

alınacak tartışmalarının da ortaya koyduğu üzere, tıpkı ilerleme eleştirisinin nihilizmle veya ümitsizlikle özdeşleştirilmesi gibi, ilerlemenin siyasi iyimserlikle özdeşleştirilmesi de son derece yanıltıcı olabilir. Benjamin selamet siyasetini ilerleme anlayışından koparmaya çabalarken, Derrida'daki Benjaminci damar kendisini genelde üst-tarihin, özeldeyse ilerlemenin ruhlarından farklı ruhlarla büyülenmiş bir zaman ve mekân düzenine eşit siyasi olanakların peşine düşmeye teşvik eder. Hatta Benjamin ve Derrida ilerlemeye olan bağlılığın, belli bir siyasi muhafazakârlığa (ilerlemeyi temsil eden tarihteki fatihlerle özdeşleşmeye) ve bütün siyasi olanakları içermeyen bir tarih akışından "kopma" noktasında belli bir başarısızlığa yol açtığını da ileri sürerler.

Şimdi, içinde bulunduğumuz siyasi çağın durumu ve olanakları hakkındaki (ilerlemeci olmayan) hikâyeme geçeyim. Sonraki bölümlerde ele alınacak konuların daha metodik bir özetini verecek olursak, "Siyaset Karşıtı Ahlakçılık" başlıklı 2. Bölümde, bugün içinde bulunduğumuz müşkül durumun son derece vahim bir semptomunu inceliyorum: günümüzün onca siyasi söyleminde bulunan ahlakçılık; ben bunu yukarıda tanımladığımız sorunlu anlatılardan kaynaklanan siyasi yön sapmasının ve siyasi iktidarsızlığın bir semptomu olarak sunuyorum. Bu bölümde ayrıca siyasi ahlakçılığın ortaya çıkardığı anti-entelektüalizm inceleniyor, bir taraftan da siyasal hayat ile entelektüel hayat arasında bir ayrım yapılmasının ikisini birden canlandıracağı savunuluyor. Entelektüel araştırma meselesi karşısında, siyasi kaygılarla şekillenmiş olmakla birlikte, belli siyasi gereklilikler konusunda sorumluluğu sırtından atmış bu arlanmaz ruhla devam ediyor kitabın geri kalanı. "Cezalandırılma Arzusu" başlıklı 3. Bölümde Freud'un mazoşizm teorisinin bir yorumu doğrultusunda, kimlikleri toplumsal bir mağduriyetten kaynaklanan ve o mağduriyetin telafisi için artık ilerlemenin sihrine güvenemeyecek olan öznelerin sahip olduğu siyasi arzular meselesi ele alınıyor. Bu bölümde tabiyet, acı ve dışlama yoluyla üretilmekle kalmayıp, aynı zamanda siyaseten o üretimle özdeşleştirilmiş olan ve ilerleme inancı taşımadıkları için o kimlikten kurtulmayı hayal edemeyen öznelerdeki özgürlük, eşitlik ve siyasi katılım arzusunun nasıl şekillenebildiği soruşturuluyor. "Mantıksız İktidar, Marx'sız Mantık" başlıklı 4. Bölümde toplumsal ve siyasi iktidarı egemenlik veya sistem-

ler gibi terimlerden farklı terimlerle kavrama meselesi ele alınıyor. Bu bölümde Marx'tan seçilen eserlerin yakın okumasından hareketle şu sorular üstünde duruluyor: Bilimcilik, diyalektik ve tarihin yasaları gibi mantıklar Marx'ın iktidar teorileştirmesinden çekip alınırsa ne olur? İktidar, bu mantıklara bağlı kalınmadan, post-temelci materyalist bir tarzda nasıl kavranabilir? Bu bölümde ayrıca zamansal mantıkların (ilerleme eleştirisi biçiminde) yeniden kavramlaştırılmasının mekânsal mantıkların (mantıksal zorunluluk ve nedensellik biçiminde) yeniden kavramlaştırılmasını nasıl olup da kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği soruşturuluyor. Foucault'nun iktidarı, zamansal terimlerden ziyade mekânsal terimlerle, iktidarın disipliner ve düzenleyici kipliklerinin vurgulanmasıyla sonuçlanan düşünme çabasında kendini belli etmekle birlikte, Marx'ın da mekânsal ve zamansal iktidara ilişkin sahip olduğu mantıkların iç içe geçişinde görülebilecek bir bağlantıdır bu.

"Tırabzansız Siyaset: Nietzsche ve Foucault'da Soykütüksel Siyaset" başlıklı 5. Bölümde, günümüz demokratik siyasetine yerleşmiş ilerlemeci ve teleolojik tarihyazımına soykütüksel bir alternatif geliştirmek üzere söz konusu iki filozoftan yararlanılıyor. Soykütük salt bir tarihsel soruşturma ve siyasi tahlil yöntemi olarak değil, yeni siyasi istikametler yaratma potansiyeli taşıyan entelektüel bir yönelim olarak da düşünülüyor. Teori ile demokrasi arasındaki gergin ilişkinin incelenmesiyle başlayan "Kendi Aleyhine Dönmüş Demokrasi" başlıklı 6. Bölümün devamında, demokrasiye ve genel olarak siyasete yönelttiği ağır eleştiriyi demokrasi pratiklerini güçlendirmek amacıyla kullanma olanağını değerlendirmek için Nietzsche'nin düşüncesine bir daha dönüyoruz. Eleştirel teori ile demokratik bir siyasi biçim arasındaki özel ilişkinin ne olabileceğinin ele alındığı bu bölümde günümüz demokrasilerinin 2. Bölümde tanımlanmış olan ahlakçı ve anti-entelektüel eğilimlerine karşı koyma stratejileri hakkında spekülasyonlara girişiliyor. "Hayaletler ve Melekler" başlıklı 7. Bölümde ise, Walter Benjamin ve Jacques Derrida tarafından geliştirilen post-Marksist ilerleme eleştirilerinden hareketle verimli bir tarihsel-siyasal bilinç biçimi oluşturulmaya çalışılıyor. "Tarihin sonu"nda, yani ilerlemeci modernlik anlayışının son bulduğu günümüzde, geleceği tasavvur etme meselesi bu bölümün odağında yer alıyor.

Bu bölümlerin hiçbiri modernliğin yok olmaya yüz tutan terim ve anlatılarının eksiksiz bir ikamesini önermiyor. Bunun yerine, her bölümde, genellikle anksiyete, felç ve tepkinin hüküm sürdüğü noktalarda düşünceye alan açma ve olanakların farkına varma çabasına girilerek, bu yok oluşun ortaya çıkardığı durum birkaç koldan inceleniyor. Her bölümde, içinde bulunduğumuz çağın verdiği kayıplardan bir potansiyel çekip çıkarmaya çalışırken, bu çabamıza etki eden kafa karışıklığının yanı sıra yas da açıkça kabul ediliyor. Ne büsbütün umutsuz, ne de çok umutlu olan bu bölümlerdeki incelemeler, metafiziğin ve üst-anlatıların ardından, nihayet kendimize ait olabilecek bir tarihin taşıdığı ağırlık ve umut halitasını barındırıyor.

İKİ

SEMPTOMLAR

Siyaset Karşıtı Ahlakçılık

GELENEKSEL OLARAK SOL, kendini liberal reformculardan siyasi vizyonunun draması ve kapsamıyla olduğu gibi, eleştiri nesnesiyle de ayırmıştır. Toplumsal düzendeki olumsal adaletsizlikler olarak gördüğü meselelerle ilgilenmek yerine, adaletsizliğin ve tahakkümün rejime içkin olduğunu düşündüğü daha temel dinamiklerini eleştirmiştir. Reformcular kapitalizm veya liberalizmin yapısındaki belli eşitsizlik ve zalimliklere yönelirken, sol çekilen acının kaynağında söz konusu düzenlemelerin kurucu öncüllerini, dolayısıyla bu düzenlemelerin bütününü görmüştür. Ayrıca sol bu bütünün yerine ekonomik hayatın radikal biçimde daha insani ve eşitlikçi bir düzenlemesinin geçirilmesi çağrısında bulunmuştu; bu düzenleme de siyasal hayatın bireycilikten, yabancılaşmadan ve toplumsal sorumsuzluktan daha uzak bir örgütlenişine tekabül edecekti.

Peki sol eleştirinin geleneksel nesneleri –liberalizm, kapitalizm ve devlet– bugünün ve geleceğin görünüşte her yerde hazır ve nazır kurumları olarak kendini gösterince bu gibi ayrımların akıbeti ne olur? Söz konusu nesneler alternatif ekonomik ve siyasi biçimlerle değiştirilebilir olmaktan çıkıp, dünya üzerinde belli birtakım kültürel ve tarihsel şekillere büründüğünde ne olur? Sol eleştirinin ve projenin sadece tarihsel zemini değil, siyasi ve felsefi temelleri de tanınmayacak kadar değişince, sol eleştiriye can veren ve sol siyasi projelere yakıt sağlayan arzulara ne olur?

Liberalizm ve kapitalizmin umut verici alternatiflerinin büyük oranda ortadan kalktığı bu durum, sadece Berlin Duvarı'nın yıkıl-

ması ve Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle ortaya çıkmış değildir. Neredeyse yarım yüzyıldan beri serpilip gelişen bir durumdur. Kruşçev'in dünyanın bilinçdışının Stalin'in gaddarlıkları hakkında zaten bildiği şeyleri ayrıntılarıyla anlattığı 1956 tarihli konuşması ve bundan yirmi sene sonra Çin'in "kültür devrimi" kâbusu hakkındaki benzer ifşaatın da belirli aralıklarla dikkat çektiği üzere, kültürel ve siyasi açıdan bastırılmış olmanın yanı sıra ekonomik açıdan da yoksullaşmış Doğu Avrupa ile birlikte, sosyalist özerklik konusunda hüsrana uğramış çeşitli Üçüncü Dünya deneylerinin de damgasını vurduğu bir dönemdir bu. Solun ABD'de neredeyse bütünüyle yok oluşu, Fransa'daki sosyalist olmayan sosyalizmi ile dikkat çeken François Mitterrand hükümeti, Batı Avrupa komünist partilerindeki çarpıcı küçülme, son olarak Sovyet bloğunun parçalanmasıyla birlikte bu tarih 1980'lerde doruğuna ermiştir. Stuart Hall'un (sağın "sağduyunun yeniden kuruluşu"ndan doğan yeni bir hegemonya oluştururken) solun yolunu büsbütün kaybettiği bir dönem diye nitelendirdiği Reagan-Thatcher dönemi belki de en iyi, solun çözülüşünün uzun tarihinin bir parçası olarak açıklanabilir: Marksizm geç modernliğin ihtiyaç, arzu ve kimlik oluşumu gibi canalıcı meselelerine eğilememiş; Marksist projeler de ekonomi, siyaset ve mutluluk ile ilgili neredeyse bütün kriterler bakımından hüsrana uğramıştır.[1] Kısacası, yirminci yüzyılın ikinci yarısında, liberalizm ile kapitalizmin kazanımlarını sessizce pekiştiriyor olmalarının nedeni, gerçek bir başarıya ulaşmış olmalarından ziyade, alternatiflerinin akamete uğramış olmasıdır. İstikrarlı, adil, çoğulcu düzenler sunup veya toplumsal ve siyasi anlamda hissedilen boşluğu, ekonomik köksüzleşmeyi ortadan kaldırıp, hangi ekonomik tabakadan olursa olsun neredeyse hiç kimsenin işini severek yapmaması durumunu değiştirip, –Herbert Marcuse'nin otuz sene önceki deyişiyle– "siparişleri teslim etmeyi"[2] her zaman başaramadıkları halde, bugün ikisi de gayet gürbüz ve halinden memnun, hatta muzaffer görünmektedir.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, liberal demokrasinin demokratik alternatiflerinin uygulanabilirliği de, liberalizme yönelik stan-

1. Stuart Hall, *The Hard Road to Thatcherism and the Crisis of the Left* (Londra: Verso, 1988), s. 8.

2. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1964), s. xiv (Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997).

dart sol eleştirilerin metafizik dayanakları da önemli ölçüde aşınmaya uğradıysa, sol esinini ve eleştiri araçlarını nereden alacaktır? Kendini sol dünya görüşüne yakın hissedenler geleneksel olarak solun kurtarıcı gelecek vaadini olduğu kadar tarihte toplumsal bütünlük ve anlam yakalama iddialarını da ikna edici bulmuşsa, bu arzu şimdi nerede yaşamaktadır ve, tatmin edilmediği aşikâr olduğuna göre, ne gibi toplumsal ifade biçimleri alabilecektir?

Bu sorunun cevaplarından birini gayet iyi biliyoruz. Günümüzde kültür siyaseti, kimlik siyaseti, kültürel çeşitlilik siyaseti, yeni toplumsal hareket siyaseti ya da yeni toplumsal karşıtlıklar siyaseti gibi adlarla etrafta dolaşan şey vaktiyle sosyalist solun kapladığı zemini büyük ölçüde devralmış durumda. Bir zamanlar tek Hareket'in olduğu yerde, şimdi özgürlük mücadelesi ve eşitlikçi protestonun çeşitli alanları ve tarzları cirit atıyor. Keza bir zamanlar siyasetin bugününe dair çeşitli stratejilerin merkezinde duran binyılcı, kurtarıcı veya ütopyacı bir projeden söz edilebilirken, bugün böylesi projeler bir yandan kültürel ve felsefi eleştiri tarafından büsbütün gözden düşürülmüş, bir yandan da siyaseten paramparça edilmiş bulunuyor. Ne var ki siyasi oluşumlar, siyasi tahliller ve bunlarla bağıntılı teorik ifadelerdeki değişimin bu tasviri, topyekûn eleştiri ve topyekûn dönüşüm *arzusu*'nun, bugünün yapılarını tümüyle mahkûm ederek, bütün umutları kökten dönüşmüş olacak bir geleceğin mutlak adaletine bağlama itkisinin akıbeti hakkında bir şey söylemez. Söz konusu arzu, güçlü bir alternatif bakıştan genelde yoksun olan yerel, sorun-odaklı veya kimlik temelli mücadelelere dağılınca nasıl bir şekil alır? Çağdaş siyasi aktivist ve düşünürlerin eserlerinde, başka bir siyasi, toplumsal ya da ekonomik dünya tasavvuruna duyulan tutkulu bağlılık yerini neye bırakmıştır? Topyekûn eleştiri terk edilip, topyekûn dönüşüm özlemleri yerle bir olunca, bu durum siyasal hayat için ne gibi ruhsal sonuçlar doğurur?[3]

Bu soruları sol bir duyarlılığın ve projenin akıbeti açısından sorarken bunların kimi liberalleri de bir ölçüde alakadar ettiğini gözden kaçırıyor değilim. Liberalizmin Batı'daki kalıcı hegemonyasına

3. Bu sorulardaki önkabul şudur: Sol proje epistemolojik ve ontolojik açıdan her ne kadar Aydınlanma'nın bilimsel söylemi tarafından *meşrulaştırılmış* olsa da, siyasi açıdan, *canlılığını* sahiden adil bir topluma dair ahlaki bir vizyondan almıştır.

rağmen, liberal projenin meşruiyetini ve iyimserliğini ayakta tutan kilit öncüller son otuz-kırk yılda derinden sarsılmıştır. Evrenselci ve ilerlemeci liberal ilkeler halihazırda pek çok siyasallaştırılmış "farklılık" oluşumunun –etnisite, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve ırkla öne çıkanlar da dahil– asimilasyon karşıtı talepleri tarafından reddedilmiş; bir yandan çoğulcu bir çıkar çatışması modeline, bir yandan da genel bir toplumsal uyum modeline karşıt biçimde, bu kültürel farklarla bağlantılı olarak *tartışmacı* toplumsal ilişkileri yürürlüğe koyan bir siyasi *ethos* ve, son olarak, liberal toplumların genel servet, mutluluk, eşitlikçilik ve barışçılık ortamında düzenli bir gelişim olacağını varsayan ilerlemeci dünya görüşünün bariz mitsel mahiyeti söz konusu ilkelerin derinden sorgulanmasına neden olmuştur. Liberalizmin gelecek bakışına temel oluşturan ve yirminci yüzyıl sonunda hem düşünsel hem de tarihsel olaylar tarafından baltalanmış olan eşitlikçi toplumsal bütün mefhumu, bugün gerek teorik gerekse pratik açılardan sorunlu görünmektedir.

Nasıl solcular topyekûn eleştiri ve topyekûn dönüşüme bağlanmaktan kurtulmuş değilse, liberaller de henüz ontolojik ve siyasi evrenselciliğe, dolayısıyla asimilasyonist siyasete bağlanmaktan kurtulmuş değiller. Ne solcular ne de liberaller tarihte ilerleme fikrinden kurtulabilmiş durumda. Ne solcular ne de liberaller özgürlük ve eşitliği haklar, egemenlik ve devlet kavramları olmadan, dolayısıyla egemen özne ve tarafsız devlet figürleri olmadan kavrayabilmektedir. Bu bağlılıkları yası tutulamayacak –bağlılıklar kadar bariz olmadıkları, dolayısıyla kayıp olarak nitelenemeyecekleri için yası tutulamaz– kayıplar şeklinde yaşamanın siyasi iktidarsızlık ve öfkenin yanı sıra teorik sonuçları da vardır ki, genellikle sitemkâr bir siyasi ahlakçılık olarak ifade edilen sonuçlardır bunlar. Başka bir ifadeyle, çok sayıda kişinin çağımızın ayırt edici siyasal söylemi olarak –sağın, merkezin ve solun bezdirici tonlaması ve esin vericilikten uzak ruhu olarak– tarif ettiği ahlakçılığı belli bir kaybın *semptomu* olarak anlamak mümkündür. Gelgelelim siyaset, semptomların eylem biçimlerine, ardından da siyasal oluşumlara dönüştüğü organik olmayan alan olduğu içindir –hiçbir şey *sadece* bir semptom olmadığı içindir– ki, bu fenomeni günümüz Kuzey Amerikası'nın her yerinde görülen bir siyasi ve entelektüel yaşam biçimi şeklinde de anlamak gerekir.

Bütünselleştirici ve diyalektik tarihin yerini soykütük, ilerlemeci değişim formülasyonlarının yerini ise hegemonya uğruna yaşanan çekişmeler alıp, böylelikle bugün ile gelecek arasında görece süreklilik oluşunca, son derece belirleyici bir tarihin ve dönüşüme uğramış bir geleceğin tahlilini artık yurt edinemeyecek olan radikal siyasi hoşnutsuzluk varlığını nerede sürdürecektir? Bu radikal hoşnutsuzluk siyasi dışavurumlar ve oluşumların oluşturduğu duygusal altyapı çerçevesinde nasıl bir biçim alacaktır? Şayet, Nietzsche'nin de fark ettiği gibi, iktidarsız öfke kaçınılmaz biçimde ahlakçı bir eyleme (tepkiye) yol açıyorsa, günümüz siyasal yaşamını bu farkındalıktan hareketle yeniden okumayı nasıl başarabiliriz? Bu yeniden okuma, sözgelimi günümüzün baskıyı tek tek bireylerde kişileştirme ve belli edimler ile sözcelerde şeyleştirme eğilimini, bireyleri ve eylemleri tarihten ve toplumsal ilişkilerden pekâlâ sorumlu tutulabilir –hatta dava edilebilir– sayma eğilimini anlamamıza yardımcı olabilir mi? Bu yeniden okuma, görünürde post-egemen ve post-birebirci (*post-literal*) olan bir rejimde –yani, gerek egemenliğin, gerekse birebirciliğin cisimleştirdikleri özne, iktidar ve dil modellerinden ötürü sorgulandığı bir söylemsel dönemde– hiper-egemenlik ve birebircilik siyasetine kaymaya yönelik paradoksal eğilimi anlamamıza katkıda bulunabilir mi? Bu doğrultudaki bir soruşturma, ahlakçı söylemin demokratik siyasi olanaklılıkla ve demokratik bir yönetim için gerekli olan sınırsız entelektüel sorgulamayla ilişkisi konusunda sorular sormak için elverişli bir zemin sunar. Ahlakçı söylemin yaygınlığı siyasal yaşamı, entelektüel yaşamı, en önemlisi de, bunların birbirine ilişkin karmaşık hak taleplerini –ve birbirlerine duydukları gereksinimi– nasıl etkilemektedir? Ahlakçı söylem neden bilhassa sol aktivist ve akademik hayatta yoğun hale gelmiştir, ayrıca "kültür siyaseti"ni sonuçta siyasetin özgürlükçü varsayılan amaçları açısından yıkıcı olan bu ahlakçı söyleme bilhassa elverişli kılan nedir?

• • • •

Ahlak da ahlakçılık da yönünü tayin ederken ve kimliğini inşa ederken bunu iktidar saydığı şeyle arasına mesafe koyarak yapmasına dolayısıyla siyasal yaşamda öyle rahat denebilecek bir konuma sa-

hip olmamasına rağmen, ahlak ile ahlakçılık aynı şey değildir. Öyleyse, burada siyasi ahlakçılık dediğim meseleyi daha eski ve tanıdık bir mesele olan siyasette ahlaktan ayırmakla başlayabiliriz işe. Böyle bir ayrım yapmaktaki maksadım, ahlakın siyasetteki yerinin her zaman için sorunsuz olduğunu, ahlakın hiçbir zaman ahlakçılığa dönüşme tehlikesi taşımadığını ya da ahlakın apaçık bir siyasi iyi, ahlakçılığın ise siyasi kötü olduğunu ileri sürmek değil. Bununla beraber başka bir yerde, esas itibariyle Nietzsche'nin (Yahudi-Hıristiyan) ahlaka ilişkin soykütüksel çalışmasının uyarlamalarına yaslanarak, ahlaki doğruların siyasi mücadelenin ikamesi haline gelmesi aleyhinde kalem oynatmıştım. Şimdi de harekete geçirici bir ahlaki vizyon ile sitemkâr bir ahlakçı duyarlılık arasındaki farka daha yakından bakmak suretiyle, hem daha önce yaptığım bu eleştirinin hem de Nietzsche'nin eleştirisinin bir veçhesi üstüne yeniden düşünmek istiyorum. Daha önce, siyasetteki belli güncel ahlaki hak taleplerinin –hem post-temelci bir çağda (iktidara karşı) Hakikate duyulan, hem de birbirine rakip sağ kalma hikâyelerinin yer aldığı bir siyasal alandaki mağduriyet olarak kavranan kimliğe duyulan– bağlılıkların bir birleşiminden kaynaklandığını öne sürmüştüm.[4] Burada ise ahlakileştirme siyasetini siyasi teleolojide yaşanan bir krizin emaresi şeklinde yorumluyorum. Bu tür siyaseti sadece hakikat ile âcizliğin eşitlenmesine inatla bağlı kalmanın bir işareti olarak ya da kendini mağdur hisseden bir iradenin dışavurumu olarak değil, henüz alternatifini bulmamış olduğumuz parçalanmış bir tarihsel anlatının semptomu olarak okumayı öneriyorum.

Oxford'un *İngilizce Sözlüğü*'nde *ahlak* (*morality*) için gözümüzün alışık olduğu bir dizi tanım öneriliyor: "etik bilgelik; ahlak biliminin bilgisi... ahlaki vasıflar veya nitelikler... ahlak konulu konuşma veya ders... davranış veya sorumlulukla ilgilenen öğreti veya sistem... ahlaki tutum." Ne var ki aynı sözlükte *ahlakçılık* (*moralism*) "ahlak taslama düşkünlüğü... salt ahlaki pratikten ibaret ya da ona indirgenmiş din; manevi değer kazanmamış ahlak" olarak tanımlanıyor. Nitekim sözlükteki örnek alıntılardan birinde, on dokuzuncu yüzyıl teoloğu Boyd Carpenter'ın da bu ikisi arasında ayrım

4. Bkz. Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 1.-3. bölümler.

yaparken belirttiği gibi, *ahlakçı*'nın *ahlaklı*'nın tam karşıtı olduğu öne sürülmektedir: "Böyle bir eylem, iyilik duygusu olmadığı için, ahlaklı olmaktan çok ahlakçıdır."[5]

Bu izahtan hareketle, ahlakçılık, bir yandan mirasına ve meşruiyetine sahip çıkarken, bir yandan da aslında duygu ve duyarlılığını tersine çevirdiği bir söylemin zamansal bir izi, bir kalıntısı gibi görünmektedir. En uç durumda ise ahlakçılık, ahlakın sadık yandaşlarının yıkıntılar arasından çekip çıkardığı bir tutum ya da duruş olarak görülebilir; bu nedenle ahlakçılık hem ahlaktan bir "düşüş", onun "tersine çevrilme"si, hem de ruhu besleyen bir ahlak vizyonunun içinin boşaltılmasının yerini tutan kısır bir ikame veya söz konusu içini boşaltmaya bir tepkidir. "Ahlak taslama düşkünlüğü" anlamındaki ahlakçılığın zorlamaya dayalı karakteri ile –benliği sahnelemekten çok üstü örtülü olarak ifade eden– ölçülü, ihtiyari ve yerine getirilmesi güç eylem arasında karşıtlık vardır. "Salt ahlaki pratiğe indirgenmiş din" olarak ahlakçılık ise, manevi teşviki ve çeşitlemeleri tarih içinde kaybedilmiş olan ve seküler anlamda sahnelenmesi artık törenselleşmiş –ve çoğunlukla cezalandırıcı, ki bu da hiç tesadüf sayılmaz– olan emir ve kınamaları içerir. Ahlakçılık, Nietzscheci anlamda, belli türden bir eylem veya güce bir tepki (ya da daha açık bir ifadeyle, zorlayıcı bir kınama), dolayısıyla eylemin yahut gücün temsil ettiği yaşam gücüne karşı bir suçlama izlenimi verdiği için, ceza unsuru ortaya çıkar. Kısacası Nietzscheci bir çizgiden devam etmek gerekirse, kötürümleşmiş yaşam güçlerinin bir etkisi ya da sonucu olarak değerlendirilen ahlakçılık kendisine boyun eğdiren veya tepeden bakan (ama gerçekte onu ortaya çıkarmış olan) şeye, yani yaşam güçlerinin veya gücün dışavurumlarına saldırır. Düş kırıklığı veya azat edişin kodlanması olarak kavranan ahlakçılık, kendi suretinde bir dünya kurmak peşindedir, bu yüzden de güç bulaşmış her şeyi ayıplar. Bu yolla, –bizatihi yaşama karşıt olan– tuhaf bir nihilizm kendi karşıtının, yani doğrucu siyasi ilkenin kılığına girerek gizlenir.

5. W. Boyd Carpenter'dan yapılan alıntı için bkz. *The Permanent Elements of Religion: Eight Lectures Preached before the University of Oxford in the Year 1887* (Londra: Macmillan, 1889), s. 211. Boyd 212. sayfada sözlerine şöyle devam ediyor: "İşte bu yüzden, iyiyle içsel bir yakınlığın olmadığı yerde, görünüşte bir ahlakçılık olsa bile, gerçek ahlaktan bahsedilemez."

Gelgelelim ahlakçılık ile ahlak arasındaki ayrım sözlüklerde net biçimde ortaya konabiliyor olsa da, siyaset söz konusu olduğunda bu ikisi arasında daha yakın bir ilişki kendini göstermektedir. Kuşkusuz ahlakın siyasetteki yeriyle ilgili köklü bir soruşturma geleneği mevcuttur. Batı'da bu geleneğin Thukydides, Sofistler ve Aristoteles'in Platon eleştirisinden başlayıp Machiavelli, Kant, Croce, E. H. Carr, Hans Morgenthau, Martin Luther King ve Gandhi'ye kadar uzandığı söylenebilir. Saydığımız son dört isim, siyasette ahlakın yeri meselesinin yirminci yüzyılda genellikle "ahlaki veya dini ilke"nin karşısına "reelpolitik" çıkarılarak düşünülmüş olduğunu anımsatmıştır bize. Yine de Machiavelli'nin Papalığı hem bir iktidar aracı hem de bir iktidar kültürü olarak acımasızca teşhir ederken de açıkça ortaya koyduğu gibi, bu formülasyon belli bir analitik hile de barındırmıyor değil. Ahlak sorunsalını konu eden felsefilikten olabildiğince uzak düşünme tarzlarında bile, siyasette ahlak sorunsalının genellikle ilke ile iktidar arasındaki karmaşık ilişkide ya da amaç, strateji, eylem ile sonuç arasındaki önemli aralıklarda yoğunlaştığı düşünülmüştür. Ahlak ve siyasete dair geleneksel soruşturmalarda hemen her zaman ilke ile iktidar arasındaki ilişkinin, ister "İktidar yozlaştırır" fikrinden isterse bunun başka bir yansıması olan "İlke iktidara karşıdır" fikrinden dolayı olsun, bütünüyle karşıtlığa dayalı olduğu varsayılır; her iki durumda da ilkeye mutlak iyilik potansiyeli, iktidara ise mutlak kötülük yüklenmiş olur. En cesurca Machiavelli'nin, en ustalıkla da Nietzsche'nin tersyüz ettiği varsayım da budur. İki düşünür de, ilkenin hilesini (yani amacını iktidarla uzaktan yakından ilgisi yokmuş gibi göstermesini) reddetme ve böylece ilkedeki, bilhassa Machiavelli için söyleyecek olursak, Hıristiyanlık ilkesindeki güç istencini açığa vurmak yoluyla, kendini savunmasızmış gibi gösteren ahlak ilkesinin ardında gizlenen iktidarı tanımlama amacı gütmüştür.[6]

Bu eleştiriye ve yakın dönemde Foucault tarafından geliştirilen inceltilmiş versiyonuna rağmen, siyaset ile ahlak arasındaki ilişkinin, bilhassa da şiddet konusunda "ilke *versus* iktidar"a indirgenmiş

6. Machiavelli'nin ve Nietzsche'nin düşüncesine dair bu genel nitelemeler için Machiavelli'nin *Hükümdar* ve *Söylevler*, Nietzsche'nin ise *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserlerinden yararlandım.

formülasyonu bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Ahlakın siyasetteki yeri üzerine kafa yoran öğrencilere sık sık yöneltilen bilmecemsi soruları bir düşünün: Ekonomik yaptırımların hangi kriterlere göre uluslararası saldırganlığın diğer biçimlerinden daha insani olduğu söylenebilir? İnsanlık tarihindeki yegâne ahlaksızlık nükleer savaş mıdır? Sivil itaatsizlik sırasında mala zarar verilmesi şiddetsiz protesto ilkeleriyle tutarlı mıdır? Savaş ne zaman meşrudur; barışçılık veya müdahalesizlik siyaseti hangi durumlarda ahlaksızlık sayılır? Kadınlar, ahlaken, kendi bedenlerinde taşıdıkları ceninin kaderini belirleme hakkına sahip midir? İnsanların ahlaken hayvanları öldürmeye hakkı var mıdır? Bu sorularda ortak olan ya da hepsinde rahatsız edici olan şey, bu tür soruların doğdukları özgül bağlamdan soyutlanmış bir ahlak meselesini formülleştirmelerinin yanı sıra, ortaya atıldıkları söylemsel çerçeveyi yok sayıyor olmalarıdır. Ahlak tam da bu yüzden eleştirel siyaset düşünürleri tarafından çoğunlukla sadece safdilli değil, aynı zamanda depolitize edici bir siyasi söylem biçimi addedilmiştir: Cinsel, ekonomik ve siyasi hayatın koşulları üstünde denetimin görece eksik olduğu, tarihsel olarak üretilmiş bir bağlamda –yani toplumsal cinsiyeti kuran ve düzenleyen güçlerin bulunduğu bir bağlamda– kadının çocuk konusunda neredeyse tam sorumluluğuna vurgu yapılınca kürtaj konusundaki "ahlaki" sorunun nasıl farklı bir kılığa büründüğüne dikkat edin.

Gene de ahlakın siyasetteki rolü, doğru eylem konusundaki görece soyut ikilemlerden veya iktidarın icrasına getirilecek ahlaki kısıtlamalardan ibaret değildir. Bütün siyasal oluşumlar dayanaklarını, tarihin belli bir ânında "ahlaksız" bir rejimle aralarındaki ahlaki karşıtlıklardan almıştır. ABD'de yurttaşlık hakları hareketinin kurucu ve destekleyici ilkesi liberal demokratik bir ülkede ırk ayrımının ahlaksızlığı idi; bu hareket esas itibariyle ve taktik açıdan her şeyi, görünüşte eşitlikçi bir düzende yurttaşlara yönelik ayrımcı muameleye bir ahlaksızlık olarak karşı çıkma fikri üzerine kuruyordu. Yurttaşlık hareketi –İngiliz sömürge yönetimine ve Hindistan'daki kast sistemine karşı düzenlediği kampanyalarda Gandhi'nin de yaptığı gibi– iktidarın *karşısına* ahlaki hakkı çıkarıyordu. Ne var ki bu hareketler aynı zamanda ilkeyi de açık ve ne olduğunu bilen, kendisini karşı çıktığı rejimin iktidar ve çıkarlarından üslup, içerik ve taktikleri bakımından ayırarak işleyen bir iktidar biçimine dönüştürüyordu.

İmtiyazsızların erdemli konumu ile tahakkümün kötülüğü arasında retorik bir karşıtlık kurulunca teolojik bir *pathos*'un yürürlüğe girdiği muhakkak. İktidara sırf iktidar olması hasebiyle yönelttiği genel itirazından dolayı, Nietzsche'nin köle ahlakı diye mahkûm ettiği *pathos*'tur bu. Gelgelelim bu noktada Nietzsche, tabiyete karşı verilen etkin ahlaki mücadeleler ile köle ahlakı adını verdiği şeyin sitemleri ve olmazlanmaları arasında gerekli ayrımı yapamamıştır. King ve Gandhi'nin önderlik ettiği hareketler, tabi kılınmışların, maruz kaldıkları mağduriyetlerin, toplumsal olarak yapılandırılmış tabiyetlerinin *üstesinden gelebileceklerini* ve –Nietzsche'nin köle ahlakının daima yaptığını söylediği gibi– "başkalarına da mağdurun çektiği gibi acı çektirmek için"[7] acılarını dünyaya yaymaktan ziyade, dünyada bir yere sahip çıkabildiklerini ifade edebildikleri, olumladıkları için, aktif ahlaki mücadelenin birer örneğidir şüphesiz.

Bu olumlayıcı ahlaki mücadelelerin kendilerini siyasi ahlakçılığın hayat verdiği projelerden de ayıran bazı ortak özellikleri vardır: Görece tartışmaya açık, demokratik mahiyetleri; savaştıkları kötülüğü kişilere, hatta toplumsal konumlara yüklemek yerine toplumsal düzenleme ve kurumlara hamletme eğilimleri; ilkelerinin görece soyutluğu – yani belli bir kültüre veya halka özgü olmayışı. Bu hareketler baskı yoluyla üretilmiş kimlik fenomeninden bütünüyle uzak durmadığı halde, dayanışmayı bu üretilmiş kimlik üstüne inşa etmemiş, ortak inançlara dayandırmıştır. Söz konusu hareketler tabi kılınmış kimlikleri, tabiyetin yarattığı *sonuçları* kültürel ya da siyasi bir fetiş haline getirmemiştir. Dahası, bu hareketler şahıslara (beyazlar veya İngilizler gibi) yönelik aşağılamalar veya ırkçılığa karşı yapılan dağınık kampanyalardan ziyade, kimliği açık açık belirtilmiş birtakım siyasi sistemlere veya –ayrımcılık, sömürgecilik veya kast toplumu gibi– toplumsal düzenlemelere muhalefetten güç almıştır. Kısacası, başta insanın evrensel değeri ve evrensel insan hakları olmak üzere, hümanist evrensel ilkeler geleneği içinde şekillenmiş olan hareketlerdi bunlar.

7. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum, 2001).

Ne var ki söz konusu hareketler, bilhassa kimliğe bağlı farklılık iddialarını beslemekten imtina etmeleri bakımından, bugün genellikle kültür siyaseti adıyla etrafta dolaşan şeyden belirgin bir biçimde ayrılıyor olsalar bile, tam da hümanizmle girdikleri düşünümsellikten yoksun alışverişlerinden –evrensel, hatta özselleştirilmiş bireyliği benimsemelerinden, kültürel farklılığa kayıtsız kalmalarından, siyasal yaşamın tarihsel açıdan olumsal ve bağlamsal mahiyetini nispeten es geçmelerinden– dolayı eleştirel bir gözle sorgulanabilirler. Bu noktada şu iki soru yöneltilebilir: Kapsama, dahil etme amaçlı bir hareket asimilasyonu düzenleyen normlara kayıtsız kaldığı için hangi noktadan itibaren asimilasyonculuğa düşer? Bir de, ahlaki ilkenin seferber ettiği bir hareket uğraşmak zorunda olduğu, bağlama özgü siyasi içerik ve kısıtlamalardan ötürü hangi noktada yanılgıya düşebilir? Siyasette ahlaka yapılan klasik vurgu evrenselciliğe katılımı beraberinde getirdikçe, sadece günümüzün hümanizm karşıtı veya post-hümanist eleştirmenlerini değil, Machiavelli ve Morgenthau'nun "gerçekçi" geleneğine mensup düşünürleri de siyasetin bu tür tümelleri/evrenselleri ile olumsallıkları arasındaki uygunluk konusunda şüpheye sürükler. Nitekim Machiavelli'nin ahlaklı siyasete yönelik en keskin eleştirisinin hedefinde, bu tür siyasetin insani güdüler veya insan doğası konusundaki safdilliği değil, en iyi niyetlerle gerçekleştirilen eylemlerin bile haddi hesabı olmayan trajedi ve acılara yol açmasına neden olan koşulların akışkanlığı ve iktidarın dinamikleri konusundaki safdilliği vardır. Machiavelli'nin insanı rahatsız eden düşüncesi de kaynağını buradan alır: "Hükümdarın kötü huyları yok da sadece erdemleri varsa ve hep bu erdemlere uygun davranıyorsa, zararlıdır o erdemler; ama erdemleri olmadığı halde varmış gibi davranıyorsa, işte o zaman faydalıdır o erdemler."[8] Siyasetin sahası irade ve niyetle düzenlenmeye yatkın bir alan değil de insani, tarihsel ve doğal güçlerin öngörülemez çarpışmalarından doğan niyetlenilmemiş sonuçların oluşturduğu karmaşık bir alan olduğundan, soyut ilkeye dayalı bir siyaset kendi hedeflerini ıskalama tehlikesiyle, hatta istenen netice-

8. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, 18. Böl., *The Chief Works and Others* içinde, çev. Allan Gilbert (Durham: Duke University Press, 1965), 1:66 (Türkçesi: *Prens*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak, 1999).

nin tam tersine yol açma tehlikesiyle karşı karşıyadır. "Bu nedenle [hükümdar] talihin rüzgârlarına ve değişen durumların gereklerine ayak uydurabilecek bir düşünce yapısına sahip olmalıdır; ... elinden geldiğince iyilikten uzaklaşmamalı, ama gerektiğinde kötüye başvurmayı da bilmelidir."[9] Ayrıca ahlak siyasetinin sınırlamaları canı gönülden bağlı oyuncuların malumu olunca, ahlaklı siyasetin ahlak taslayan bir siyasetin tuzaklarından bazılarını kaçınılmaz olarak kendi bünyesine katmaya başlaması pekâlâ mümkündür. Artık kendi ahlak anlayışlarıyla bağdaşan bir iyi niyetle *eyleyemez* hale gelmiş olanlar, bağlılıklarını alayla karşılayan dünyaya öfkeyle savururlar yumruklarını. Hayatı olumlayan ahlak tutkusu işte bu yolla hayatı olumsuzlayan ahlak taslayıcı bir hınca, Nietzsche'nin unutulmaz bir şekilde tanımladığı bir etkiye dönüşür: "üstü şiddetle örtülmüş... geri püskürtülmüş, bastırılmış, kendi içine kapatılmış, en nihayet sadece kendi kendine saldırıp hırsını kendinden çıkaran bu *özgürlük içgüdüsü*: Başlangıç aşamasındaki vicdan azabı bu, yalnızca budur."[10]

• • • •

Bugün esasen içine yerleştiğimiz siyasi veya teorik tarzdan ne saf ahlak siyaseti ne de reelpolitik bahseder. Dini aktivistler, kültürel feministler ve şiddetten kaçan barış emekçilerinin görece marjinal tarikatı hariç, çoğu solcu ve liberal gerek ahlak siyasetinin gerekse gerçekçilik siyasetinin bel bağladığı Hakikat-İktidar karşıtlığını paylaşmaz. Bir yanda doğruluk ile iyilik, diğer yanda iktidar ile baskı arasında kurulan geleneksel (Platoncu, Hıristiyan, Marksist ve liberal) denklik hem geç modern dönemde Hakikatin/Doğruluğun merkezsizleştirilmesi, çoğaltılması ve siyasallaştırılmasıyla, hem de iktidarı baskıcı, biçimsel açıdan metaya benzer eş veya hegemonik hakikat iddialarından bağımsız gösteren modernist formülasyonlara yönelik eleştirilerle sekteye uğratılmıştır. Bu eleştirilerin kabul edilmediği veya açıktan açığa reddedildiği –güçsüzlüğün ahlak ve hakikat içerme kapasitelerinin bu ortaklığın itibarını sarsmış olan

9. Machiavelli, *a.g.y.*; Türkçesi s. 143.
10. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 87.

her şeye karşı şiddetle yeniden öne sürüldüğü– noktalarda bile güçsüzlüğün hakikat üzerinde hak iddia etme girişimi ütopyacı veya binyılcı siyasi bakışların unufak olmasıyla sarsıntıya uğrar: Kökten farklı bir düzene yönelik net bir projenin ve bu yönde pek bir umudun olmadığı hesaba katılırsa, *bu* dünyada şehitlerin son derece hafif bir ahlaki-epistemolojik statüsü vardır. Şehitlik retorik bir güç unsuru barındırmasına rağmen, daha geniş bir kozmolojiye başvurmadığı sürece ahlaki olmaktan çok ahlakçı olur.[11]

Gelgelelim sağlam ahlaki konumun, hatta bizatihi ahlak için gerekli olan geleneksel epistemolojik zeminin kaybedilmesi ahlak itkisinin kendisini ortadan kaldırmaz. Bu noktada ilk başta sorduğumuz soruya farklı bir yoldan dönmüş oluyoruz: Söz konusu ahlak itkisi soyut bir ilkeye veya iyilik anlayışına dayanan konumunu kaybettiğinde... ahlaki hak talepleri de ahlak taslayan şikâyete indirgendiğinde bu itki nasıl bir şekil alır? İyilik *telos*'u kaybolup da ona yönelik arzu aynen kaldığında, görünen o ki ahlak siyasette ahlakçılığa dönüşüyor. Pek çok şeye karşı çıktıkları halde pek az şeyi savunan, ortada dört başı mamur bir ahlak aygıtı veya anlayışı olmadığı halde ahlaki yargının sözcülüğüne soyunan ahlak hocaları çıkıyor karşımıza. Bir başka tepki de ahlak hocasının teleolojik olanın kaybolduğunu kabul etmemesi ve gericileşmesidir: Ortada mantıklı bir neden olmaksızın çözülmekte olan anlatıda eline geçirdiği –çoğulculuk, işçi sınıfı, evrensel değerler, Hareket, bakış açısı epistemolojisi, Amerika'nın mozaik yapısı, kadının asli doğası gibi– son rahatlatıcı çerçeveye, doğru statüsünü, iyi statüsünü ve bu ikisi arasındaki bozulmamış ilişkiyi güvence altına alan her ne varsa ona sarılır. Bu da bir çeşit ahlakileştirmedir, ama tarihe tek tek kişiler, toplumsal oluşumlar, teoriler ve inanç yapıları üzerindeki etkilerini kişileştirmek ve şeyleştirmek yoluyla sitem etmek gibi acayip bir kılığa giren bir ahlakileştirmedir. Sözgelimi son zamanlarda bazı solcular, bu nedenle, evrensel siyasi kimliği ve evrensel bir ilerici siyasi ama-

11. Ahlakçı ile ahlaki arasındaki bu ayrım Rodney King figürünü bir şehitlik söylemi içinde sunmaya yönelik çeşitli girişimleri yorumlamak için de kullanılabilir. Yirminci yüzyılda ırkçı polis şiddetinin sorgulanamaz ikonu olan King hangi hayali mücadeleye veya radikal biçimde dönüşüme uğratılmış geleceğe istinaden kurban olarak değil de şehit olarak resmedilebilmiştir?

cı canlandırma çağrısında bulunmuş, bu iyi değerlerin kaybından ve son derece parçalı (ve kavgacı) siyasi talep ve amaçların çoğalmasından da "postmodernizm" veya "kimlik siyaseti" dedikleri şeyi sorumlu tutmuşlardır. Benzer bir mantıkla birçok kimse ezilenlerin ayrıcalıklı ontolojik ve epistemolojik statüsünü sorgulayan veya iyinin doğası hakkında herhangi bir saptamada bulunmayan teorik oluşumları ahlaken veya siyaseten iflas etmiş olmakla suçlamaktadır. Nitekim bir meslektaşım geçenlerde yeterlilik sınavındaki bir yüksek lisans öğrencisine şöyle bir soru sordu: "Postyapısalcı teori neye değer vereceğimizi ve ne uğruna savaşacağımızı bize anlatamıyorsa, siyasi düşünce açısından ne değeri olabilir?" Ancak bana öyle geldi ki, Marksist meslektaşımın yitip gittiğine üzüldüğü şey siyasi düşünce değil, temelleri şüpheli siyasi *doktrindi*. Onun ahlaken olumsuz saydığı şey de, görünüşe göre, demokratik açıdan tartışmaya açık, kısmi ve geçici siyasi yargılardı.

Neyin Doğru, Değerli veya Önemli olduğunu bilmek konusundaki haklı ısrarına rağmen, hegemonik bir siyasal ifade biçimi ve baskın bir siyasi duyarlılık olan ahlakçılık aslında hem analitik iktidarsızlığa hem de siyasi amaçsızlığa –bugün dünyayı düzenleyen siyasal mantığın yanlış teşhis edilmesine, bunun doğal bir sonucu olarak eylem için yönelim belirleme konusundaki başarısızlığa ve siyasi arzunun açık nesnesinin kaybolmuş olmasına– delalet eder.[12] Özellikle "Eylemde bulun" şeklindeki ahlakçı öğüt, siyasal eylemin akademik çevrelerce bir buyruk olarak formülleştirilmesi, radikal siyasi yön sapması karşısında yaşanan siyasi felcin semptomu olarak ve böylesi bir felce eşlik eden umutsuzluğu gizlemek için kullanılan bir tür histerik maske olarak yorumlanabilir. Tam da Nietzsche'nin "üstü şiddetle örtülmüş özgürlük içgüdüsünden" kaynaklandığını belirttiği dinamiktir bu. Örneğini gördüğümüz bu içgüdü dili her ne kadar bir maksada dönük olsa da, Nietzsche'nin kendi üstüne

12. Stuart Hall da benzer bir noktaya değinir: "Thatcherizm konusunda ('Thatcher dangalağın teki değil mi?' ifadesinde cisimleştiği gibi) ahlakçı davranmak bize daha kolay geliyor, onun mantığını siyasi bir strateji olarak kavramaksa daha zor... Bizdeki hizipçilik genellikle korkunun bir sonucu – değişen dünya, işaret levhaları olmayan yabancı ve tehdit edici bir yer gibi görünüyor gözümüze. [Sol] düşüncemizin belli bir tarihsel çentiğe takılıp kalmasından da belli bu" (*The Hard Road to Renewal*, s. 273).

kapanmış bir özgürlük arzusunu veya güç istencini barındıran dinamiğe ilişkin anlayışının ikna edici yanı, donuklaşarak dünya karşısında pasif ve felce uğramış bir duruşa dönüşen bir yaşam gücünün kendi aleyhine döndükçe yaşama da, özneyi kendi kendini aşmaya kışkırtan şeye de düşman kesildiği fikridir. Nitekim böyle bir felç basit bir hüsran deneyiminden çok daha fazlasına yol açar: Adı ister muhafazakârlık, ister gerici güçler, ister ırkçılık, isterse postmodernizm veya teori olsun, kendi ezeli düşmanında ahlaken olumsuzladığı şeyin ta kendisini, yani nihilizmi ve yaşam karşıtı tutumu, paradoksal biçimde sergileyen bir felçtir bu.

Ahlak taslayan söylem bir gelecek inşa etme konusundaki iktidarsızlık ve amaçsızlığın semptomu olmakla birlikte, tarihle tuhaf bir ilişkiye de delalet eder; tarihe sorumluluk yükleyen, hatta onu ahlaken kusurlu sayan, ama teleolojik bir güç olarak tarihe inanmayan bir tutumdur bu. Tarihsel güçlerin sürekliliği ve ileri doğru hareketine duyulan inanç, bu güçler adeta her şeyi belirleyici olabilecek denli kuvvetli görünürken bile, sarsılınca, tutkulu siyasi iradenin tarihin eşiğinde tatmin sağlamaya yönelik bütün çabaları hüsranla sonuçlanır: Bu eşikte ne bugüne dair bir izah, ne de bir gelecek yakalayabilir. Bu durum üçlü bir ters etki yaratır: Belirli olayları veya sözceleri mahkûm etme şekline bürünen bir tür tarih *karşıtı* ahlakçılık, tarihi tek tek şahıslarla kişileştirme ve üretici, dönüştürücü bir güç olarak tarihi inkâr etme. Bu üçlü etki ve bunların sağlam bir özgürlükçü siyasete getirdiği kısıtlamalar, günümüzde –kişinin kendisinin ve ötekilerin– "özne konumu"na atfedilen çoğunlukla aşırı önemden de anlaşılır. Tarihe inancını yitirmiş olan bizler onun *sonuçlarını* şeyleştiriyor ve mahkûm ediyoruz, hatta kendi karmaşıklığımızı ve eylemliliğimizi o yanlış adlandırılmış sonuçlara indirgerken dahi yapıyoruz bunu.

• • • •

Ahlak iktidara daima şüpheyle yaklaştığı için siyasal olanla gerilimli bir ilişki içindedir; siyasette doğruculuğun veya iyiliğin görünmeyen yüzünü araştırmaya pek istekli olmadığı için de entelektüel olanla ilişkisi biraz güdük kalır. Ahlakçılık ise müphemlikten çok daha uzaktır: Son derece tartışmacı bir siyasal ve entelektüel

hayata olabildiğince karşı olma eğilimindedir. Ahlakçılık iktidarın açık seçik tezahürlerinden öylesine nefret eder ki –eylem ile eylemlilik göstergeleri onun ontolojik ve epistemolojik öncülleri için öyle bir tehdit arz eder ki– ahlakçı iktidar ve hegemonya uğruna açık bir mücadele alanı olan siyasete karşı kaçınılmaz bir antipati duyar. Diğer taraftan ahlakçının kimliği benimsediği öncüllerin temellerini yerle bir edebilecek entelektüel sorgulamanın da tehdidi altındadır; açık uçlu entelektüel soruşturma pratiği ahlakçı kimliğinin bekası için bir tehlikedir. Liberalizm, Maoizm veya çokkültürcülük gibi kapsayıcı devrimci öğretilerin çoğunun ahlakçı bir tarzda kendi karşıtlarına –yani kırılgan, savunmacı ve hatta muhafazakâr kurum ve pratiklere– dönüşmesi de işte bu şekilde gerçekleşir. Şimdi bu duruma akademiden bir örnek verelim.

"Kültürel İncelemeler"in bugünü ve geleceği konusunda düzenlenen –ve bu amorf akademik birimin kadın çalışmaları, *queer* çalışmaları, etnik çalışmalardan, ayrıca Amerika ve başka yerlerde yapılmış belli türden saha çalışmalarını da içerdiği kabul edilen– bir atölye çalışmasında bir süredir siyasi kimliklerin akademik programlar şeklinde kurumlaştırılması konusundaki endişelerimi yüksek sesle düşünerek dile getirdim. Sunumumun odak noktası en iyi bildiğim alan olan kadın çalışmalarıydı. İşte sunumun ilk bölümü:

Son birkaç sene içinde, bazı kişilerle, Amerikan Komünist Partisi üyelerinin 50'li yıllarda birbirleriyle yaptığı kimi konuşmaları andıran birtakım görüşmeler yaptım. İşte tipik bir örnek: Hem feminist bir araştırmacı hem de kadın çalışmaları alanında çalışkan bir nefer olarak adını epeydir duyduğum biriyle tanıştım. Çalıştığı enstitüde kadın çalışmalarının gelişmesine katkıda bulunmuş, bu alanı da onu tehdit eden –siyasi, finansal ve içeriden– saldırılara karşı senelerdir savunmakta olan biri. Büyük ihtimalle bir ya da birkaç feminist derginin yayın kurulunda, ayrıca çeşitli mesleki ve siyasi feminist derneklerde de önemli görevler üstlenen biri. Akademinin gerek içinde gerekse dışında bunca senelik feminist çalışmanın yaralarını ve gururunu taşıyan biri.

Önceden tanışmasak da, eski solcular misali, başlıca çalışma alanımız ve bağlanımlarımız ortak olduğundan, biz de birbirimizi tanımaya bunlardan bahsederek başladık. Derken –neyin ne olacağı hiç belli olmaz– ikimiz de kadın çalışmalarıyla aramıza açıkça mesafe koymaya başladıkça, aramızda, iki hainin arasında olacak türden anlaşılması güç bir bağ kurulmaya başladı. Kadın çalışmaları konulu üniversite programlarına başkanlık edi-

yor, kamusal platformlarda kadın çalışmalarını savunuyor, bu alanda dersler veriyor, derslerimizin bir kısmını veya hepsini bu alana hasrediyor, bu davanın bize bir zamanlar hayat verdiği gibi şimdi de ekmeğimizi onun sayesinde kazandığımızı biliyor olabilirdik. Ama artık ya kendimizi bu davayla özdeşleştirmiyor, ona ihtiyaç duymuyor, onu çalışma alanımız saymıyor ya da, belki en sarsıcı olanı, artık ona inanmıyorduk.

Neden böyle konuşmalar oluyor ve bunların fayda sağlayacak şekilde umuma açılması nasıl mümkün olabilir? Bazı tanınmış feminist araştırmacılar neden böyle hisler taşıyor, genç araştırmacıların kadın çalışmalarına dikkat çekici biçimde uzak durmasının nedeni ne? Kaynağını olumsal toplumsal kimlikten alan bir programı kurumlaştırmakla amaçlanan nedir ve bizim kendi araştırmalarımız nasıl olup da bu kimliği içeriden çökertmiş ve olumsallığının pek çok yönünü açığa çıkarmıştır? Kadın çalışmalarının ayakta kalmak için artık benimsemek zorunda olduğu entelektüel konumun netice itibariyle endişe verici veya muhafazakâr olan mahiyeti nedir?

Bu meseleye yaklaşmanın bir yolu daha var. Çalıştığım üniversitedeki kadın çalışmaları bölümü yakınlarda müfredat değişikliği olarak bilinen o korkutucu kendi kendini masaya yatırma projesine girişti. Bizi bu noktaya getiren şey ilginç. Birkaç yıl boyunca, mezuniyet için yerine getirilmesi gereken, türsel ve siyasi bir dizi tuhaf gereklilik içinde bata çıka varlığımızı sürdürdük. *Türsel* gereklilik uyarınca öğrencilerin "Feminizme Giriş", "Feminist Teori" ve "Feminizmde Metodolojik Perspektif" gibi bir dizi dersi üç dönem boyunca alması gerekiyordu; feminist araştırmanın temelindeki kapsamlı teori anlayışına ve metodizm eleştirisine dudak uçuklatıcı bir biçimde aykırı olan ayrımlarla öne çıkan bir dizi dersti bunlar. *Siyasi* gerekliliğe gelince, içerikle ilgili olarak lisans derecesi için yerine getirilmesi gereken diğer tek şart, "ABD'de Siyah Kadınlar" başlıklı bir dersi almaktı. Müfredatla ilgili şartların bu tuhaf türsel birleşimi, öğrencilere, teori adı verilen şeyin salt entelektüel (ve ırksallaştırılmadığı varsayılan) mahiyette, ırkın ise salt (ve teorik olmadığı varsayılan) siyasi yönelimli şeyler olduğunu telkin ediyor ve feminist araştırma ve düşüncelerin hepsini birleştiren metot (uygulamalı teori?) diye bir şey olduğu gibi bir yanılsamaya kapılmalarına neden oluyordu. Bu durum, aynı zamanda, çoğu kadın çalışmaları öğrencisinin bu şartları katlanılacak bir şey saydığı ve bu bölümde okumanın mükâfatının başka alanlarda çiftdal yapmak olduğunu düşündüğü anlamına da geliyordu. Sonuç olarak, ki en rahatsız edicisi de bu, söz konusu şartların bir çalışma rotası olarak sınırlılığı ve tutarsızlığı, öğrencilerimizden bazılarının çok yetersiz bir eğitimle mezun olması anlamına geliyordu; oysa kadınlar zaten çok uzun süre yetersiz eğitim almışlardı.

Fakat sonunda müfredatı gözden geçirmek üzere işe koyulduğumuzda başımıza gelen şey, eski müfredatın semptomlarından çok daha ilginçti. Bir kadın çalışmaları bölümünün müfredatında ne olması gerektiği sorusu kar-

şısında afallayıp kalmıştık. Müfredat anlamında bir bütünlük sağlamaya çalışmanın yanı sıra, fakültenin sunduğu herhangi bir uzmanlık alanında anadal değişimiyle dahi mükâfatlandırılacak kadar iyi durumda olmayan öğrenciler konusunda fakültenin uğradığı düş kırıklığını da hesaba katmaya çalıştığımızdan, entelektüel tutarlılık taşıdığı gibi sağlam da olan bir programın nasıl oluşturulabileceği sorusu üstünde dikkatle durduk. Farklı birkaç olanak –sözgelimi, tematik açıdan düzenlenmiş bir müfredat, kabaca disiplinlerin içinden giden yollar– üzerinde spekülasyonda bulunduk, ama yakından bakınca bu olanakların hiçbiri bir sonuca bağlanmadı. Üstelik kendimizi bir de öğretim görevlileri ile program öğrencileri arasındaki tuhaf bir ihtilafın tam ortasında bulduk: Sayısı 200'den fazla olan üst sınıf öğrencilerimizin çoğu feminist sosyolojik veya psikolojik tahlilin –yaşantısal, ampirik ve pratik yönelimli– türlerinden biriyle ilgileniyordu. Bölümümüzde ise sosyoloji ve psikolojiyle ya da tarihdışı ampirik çalışmalarla ilgilenen tek bir kadrolu öğretim görevlisi yoktu.

Şayet önümüze koyduğumuz pratik proje akamete uğruyorduysa, önemli bir tarihsel-siyasi sorunun pençesinde olduğumuza şüphe yoktu. Peki uğruna böyle sıkı mücadele verilmiş, şimdi de akademik olarak kurumsallaşmış olan bu şeye yakından baktığımızda, "İşte buradayım," diyecek bir alan bulamamamızın nedeni neydi? Kadın çalışmaları ile feminist teori arasındaki çok tartışılan ayrımdan, etnik çalışmalar ile kadın çalışmaları arasında yapılan kurumsal ayrımdaki siyasi sinsilikten, yine rahatsız edici bir ayrım olan *queer* teori ile feminist çalışma arasındaki ayrımdan ya da görünüşte o kadar da kimlikçi olmayan kültürel çalışmaların bu sıkıntılı ayrımlara çare bulmayı vaat edişinden ibaret değildi karşı karşıya olduğumuz sorun. Ayrıca son yıllarda mahiyeti epeyce değişmiş olan disiplinlerin aslında –sırf içlerinde yer alıp karşı çıkmak için bile olsa– vazgeçemeyeğimiz disiplinler olması gibi bir paradokstan da ibaret değildi. Bir araştırma alanı olarak kadın çalışmalarının 1980'lerde yaşadığı kırılmadan –çağdaş feminist araştırmacılığın kitleyle diyalog içinde olmadığı, aksine, birbirleriyle ara sıra ilişkiye giren ayrı ayrı disiplinlerle veya teorilerle ilişki içinde olduğu gerçeğinden– de ibaret değildi. Toplumsal cinsiyet kategorisinin istikrarını sarsan teorik sorgulamalar ile toplumsal cinsiyetin, ırk, sınıf ve diğer keskin kimlik göstergelerinden ayrı bir söylem alanı olarak kurulmuş olmasına yöneltilen siyasi itirazların tutarı, bir araştırma sahası olarak kadın çalışmaları alanını neredeyse bütünüyle sorgulanması gereken bir alan haline getirmesi de değildi sadece. Kadın çalışmalarını teşvik etmiş olan itkilerin şimdilerde kendi içinde üretken bir biçimde, kadın çalışmalarının kendine ait olduğunu iddia ettiği sahaya derinlemesine meydan okuyacak şekilde dağılmış olması da değildi salt.

Bu meydan okumalardan biri değil, hepsi birden duruyordu karşımızda. Fakat bunları tek tek ele almak yerine, şunu söylemek istiyorum: Bun-

ların hepsi birden akademi içinde son derece önemli bir *siyasi* uğrağı (yani kadın hareketinin akademik araştırmada, müfredatta, kanonlarda ve pedagojilerde hâkim normları ve dışlamaları belirleyen yaygın kadın düşmanlığına, maskulinizme ve cinsiyetçiliğe meydan okuduğu uğrağı), müfredat, yöntem, alan, anadal veya lisans derecesi olarak *kurumsallaştırma* çabamızı açıklamaya çağırıyor bizi. Bu tür pratiklerin bir eleştirisi olarak Kadın Çalışmaları'nın siyaseten önemli, entelektüel açıdan da yaratıcı olduğu su götürmez. Ne var ki çağdaş bir kurum olarak Kadın Çalışmaları siyasi ve teorik açıdan tutarsız ve zımnen muhafazakâr olabilir. Tutarsızdır çünkü tanımı itibariyle çember içine alınamayacak bir inceleme nesnesi olan "kadınlar"ı çember içine alır. Muhafazakârdır çünkü sonuç olarak bu türden çember içine almalara yönelik her türlü itiraza direnmek durumundadır: Kadın çalışmalarını kasıp kavurduğu herkesçe bilinen bitmek bilmez teori, ırk, cinsiyet savaşlarının nedeni de budur. Kadın kategorisini istikrarsızlaştıran teori, bu kategorinin birliğini veya önceliğini sekteye uğratan ırksal oluşumlar ve aynı şekilde bu kategorinin ortaklığını bulanıklaştıran cinsellikler – alanın muhafazası için bunların hepsine karşı koyulması ya da, daha kötüsü, hepsinin sömürgeleştirilmesi gerekir. Hal böyle olunca, her biri başka bir yöne gitmek zorunda kalacaktır; bu durumda kadın çalışmaları da içeriden gelen meydan okumalar olmadığı için verimsizleşmiş, akademi içindeki yeni gettolaşmasından, bu defa bizzat feministler tarafından üretilen bu gettolaşmadan dolayı allak bullak olmuş halde bunlardan artakalanlarla kendini takviye edecektir. Meğer kadın çalışmaları diye bir şey yokmuş. Peki şimdi ne olacak?[13]

Kendileri üstüne eleştirel biçimde düşünmek üzere bir günlüğüne toplanan kültürel çalışmalardan meslektaşlarımın bu düşüncelere gösterdiği tepki, ezici bir ağırlıkla, sunumumun "gerici" ve "düşmanın işbirlikçisi" olduğuna yönelik, daha sonra koridorda fısıltılar halinde yükselen kınamalarla bozulacak tehditkâr bir sessizlik oldu. Ben kadın çalışmalarında bir krize yol açacağını tahmin ettiğim şeyi dile getirmeye çalışırken, canalıcı siyasi uğrakların akademi içinde ve dışında kurumsallaşmasını sorgulamak gibi bir tabuyu ihlal etmiştim. Bu ihlalin cezası en okkalısından bir ahlakçılıktı: Sorgulamayı da sorgulayanı da siyaseten menfur, entelektüel açıdan da değersiz sayarak kınamak.

13. Bu ifadelerin alındığı konuşmanın daha uzun bir deneme olarak yayımlanmış hali için bkz. "The Impossibility of Women's Studies", *Differences*'ın kadın çalışmalarının geleceği konusunda yayımlanmış özel sayısı içinde (9, sayı 3 [1997]: 79-101), haz. Joan Wallach Scott.

Henry Louis Gates nefret söylemi hakkındaki 1993 tarihli bir denemesinde, "Konuşmanın kodları olması, eleştiriyi öldürür," der.[14] Gates denemesinde esasen, nefret söylemiyle ilgili düzenlemelerin ve tartışmaların, hakaret kabilinden bağnazca sözlere yönelik esaslı bir *siyasi* tepkinin ortaya konabileceği söylemsel alanı ele geçirmesi halinde meydana gelenlerden bahsetmesine karşın, dikkat çektiği nokta belli birtakım siyasi pratikler veya kurumların içinden gelecek sorgulamalara yönelik yasaklar için de geçerlidir. Gelgelelim her türden konuşma kodunun yaptığı gibi siyasi soruları ahlaki sorulara çevirme işlemi, belli soruları yasaklamakla ve belli şeylere saygı gösterilmesini buyurmakla kalmaz, yasalaştırılmış ve yürürlüğe konmuş bir hakikatle girişilecek tartışmayı menettiği ölçüde siyasi hayata yönelik yoğun bir düşmanlığı da ifade eder. Açıktan açığa demokrat olmayan bu arzunun gerçekleştirilmesinin, özgürlükçü emelleri gerici emellere dönüştürmekten başka bir şeye yol açması mümkün değildir. Nitekim Weberci rasyonelleştirme ve bürokratikleştirme güçlerinin söz konusu emelleri başka bir yönden evcilleştirmesinin kuvvetle muhtemel olduğu noktada, bu arzu mahut emelleri sorgulama ediminden muaf tutar. Bu noktada da inatçı bir siyasi paradoks karşımıza çıkar: Eleştiri pratiklerinin yahut kuşatma altına alınmış her türlü kimliğin ahlakçı müdafaası perçinlemeye çalıştığı şeyi, tam da bu pratikleri içinden çıktıkları eleştirel soruşturmadan tecrit etmek suretiyle zayıflatır. Demek ki Gates, "Toplumsal eleştiriden doğan konuşma kodları eleştiriyi öldürür," deseydi de olurdu. Biz de bir eklemede bulunarak, toplumsal eleştiriden doğan kimlik temelli günümüz kurumlarının, kimlikleri özselleştirmek ve bir zamanlar tarihin belli bir ânındaki toplumsal güçlerin olumsal bir etkisi şeklinde anladıkları sınırları doğallaştırmak zorunda kaldıkça istisnasız bir biçimde muhafazakârlaştığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, belli türden söylem ve argümanlara yöneltilen ahlakçı kınamalar, sadece bunların yerine kimliğe bağlı mağduriyetlere karşı soyut hak argümanlarını koyarak değil; aynı zamanda siyasi adaletsizliği ve siyasi dürüstlüğü tarihsel, siyasi-ekonomik ve

14. Henry Louis Gates, Jr., "Truth or Consequences: Putting Limits on Limits", *The Limits of Power in American Intellectual Life* içinde, American Council of Learned Societies Occasional Paper No. 22 (New York: American Council of Learned Societies, 1993), s. 19.

kültürel iktidar oluşumlarıyla ilgili bir meseleden ziyade bir ifade, davranış ve söylem meselesi olarak yapılandırmak suretiyle de öldürür eleştiriyi. Bu kınamalarda adaletsizlik veya mağduriyet yaratan güçlere ilişkin analitik açıdan sağlam açıklamalar sunulmak yerine, bu güçlerin tek tek ifade veya olaylardaki tezahürü kınanır sadece. Birtakım sözceleri (resmi ya da gayriresmi biçimde) yasaklayıp birtakım başka sözceleri buyurma eğiliminde, daha anlamlı düzeylerde değişim yaratma konusunda duyulan umutsuzluğun semptomu olan bir retorik ve jest siyaseti söz konusudur. Sol ve liberal cenahta toplumda kimliğiyle öne çıkan bireylerin ne dediğini, nasıl temsil edildiğini veya her bir gruptan bireylerin kaçının belli kurumlarda yer aldığını veya çeşitli görevlere atandığını saptamaya büyük dikkat gösterilirken ırkçılık, yoksulluk, kadına yönelik şiddet ve başka toplumsal adaletsizlik unsurlarını yaratan kaynaklardan pek söz edilmemektedir. Bu kaynakları ele almak için hangi yolu tutacağımızı bilmiyoruz; fakat bu kaybolmuşluğu veya yön sapmasını irdelemek, iktidarsızlığımızın verdiği küçük düşme hissine katlanmak yerine, sözcükler ve adlar konusunda kopardığımız yaygarayla sanki hâlâ büyük ve üstün bir mücadele veriyormuşuz gibi davranıyoruz. Şu düstur bizi özetliyor sanki: Yas tutma, ahlak tasla.

Gelgelelim mesele siyasi tahlilin veya hissedilen iktidarsızlık karşısında yapılan telafi edici jestlerin yüzeyselliğinin çok ötesinde. Jestlere dayalı, ahlakçı bir siyaset genellikle gayriihtiyari olarak geriye dönük bir siyasete dönüşür. Ulusal Sanat Fonu'nun siyasi bakımdan radikal olan sanatlara fon sağlamamasının, ABD ordusunun veya Beyaz Saray'ın açık eşcinselliği benimsememe veya gey evliliğini onaylamamasının ahlak adına kınanması, hatta Ulusal Sağlık Enstitüleri'nin HIV'in hedefinde yer alan grupların (yani gey erkekler, fahişeler ve uyuşturucu bağımlılarının) hayatlarını siyasi bir öncelik olarak görmemesinin kınanması en iyi ihtimalle safdilce, en kötü ihtimalle ise açık bir biçimde allak bullak olmuş siyasi beklentilerin ifadesidir. Zira söz konusu kınama, örtük bir biçimde, devleti (ve önde gelen diğer kurumları) sanki kendine has siyasi veya ekonomik yatırımları yokmuş ve hâkim toplumsal güçlerin kodlaması değilmiş de, bütün çocuklarına eşit muamele etme sözünü bir an için unutuveren yanlış yola sapmış bir ebeveynmiş gibi gösterir. Bu tür ahlakçı infialler devleti zımnen son derece demokratik, şiddetten de

son derece uzak olan bir kurummuş gibi ya da öyle olabilecekmiş gibi gösterir. Radikal sanatı, radikal toplumsal hareketleri ve toplumun kıyısında kalan çeşitli grupları ise rejimin normlarına yönelik önemli bir siyasi meydan okumayı temsil ettikleri için sanki potansiyel olarak altüst edici değilmiş de, devlet açısından eşit ölçüde korunmaya, finanse edilmeye ve desteklenmeye elverişli, tehlikesiz şeylermiş gibi sunar. Bu noktada ahlakçılığın siyasete ilkenin değil iktidar ve tarihin alanı olduğu için karşı çıkması sinir bozucu olmakla kalmaz, sorunlu ve kafası karışık bir siyasi duruş da doğurur. Bu karşı çıkış iktidarın, devletin ve kapitalizmin mahiyeti konusunda olduğu gibi, baskıcı toplumsal güçlerin mahiyeti ve adalete yönelik ciddi tutkuların gerektirdiği dönüşüm projesinin kapsamı konusunda da yanıltır insanı. Ahlakçılar böyle bir bulanıklaştırmayı hedeflemese de, bu durum hissedildiği halde kabul edilmeyen bir iktidarsızlığın neticesi olan beklenmedik etkiler daha genel paketin bir parçasıdır bu bulanıklaşma. Daha kapsamlı dönüşümlerin gerçekleşmesi olasılığı konusundaki itiraf edilmeyen bir umutsuzluğun işaretidir.

* * * *

Peki entelektüel hayattaki ahlakçılık, akademi içinde ve dışında –yüksek düzeyde bir hakbilirlikle, savunmacılıkla ve, bunun doğal bir sonucu olarak, tam da sol ve liberal görüşte göklere çıkarılmasını bekleyeceğimiz cinsten entelektüel ve siyasi tartışmacılığın reddiyle öne çıkan– "siyaseten doğruculuk" denen şeyin temsil ettiği ahlakçılık hakkında ne söyleyeceğiz? Bilgi, sorgulama ve entelektüel derinliğe duyulan bağlılık nasıl olup da tarihsel olarak muhafazakârlarla özdeşleştirilen köktenciliğin gölgesine dönüşmüştür?[15] Entelektüel hayattaki ahlakçılığı akademi dışındaki siyasal felce –entelektüel hayatın suçluluk hisleriyle benimseyiverdiği ve kendi kendini cezalandırırcasına kendi aleyhine döndürdüğü bu felce– yönelik yersiz bir tepki saymak ne ölçüde mümkündür? Eylem konusunda yaşanan çaresizlik karşısında eylemin yerini bu anti-ente-

15. Söz konusu entelektüel köktencilik konusunda zihin açıcı bir tartışma için bkz. William Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), özellikle 1. Bölüm.

lektüel kendi kendini cezalandırma mı almıştır? Yoksa söz konusu ahlakçılık çağdaş entelektüel hayattaki amaçsızlığa –kimi entelektüellerin iktidarsızlık duygusunu iki misline çıkaran, bugünlerde ise hem siyasi hem de entelektüel alanlarda yaşanan siyasi ilgisizlik ve gayesizlik hissine– bir tepki midir? Çağdaş entelektüel hayatın kendine özgü ahlakçılığı tam olarak neyin semptomudur?

Sağlam bir ahlaki duruş ile onun tashih edilip acayip bir şekle büründürülmüş ahlakçı akrabası arasındaki karşıtlığa dönmek bu soruları geliştirmemize yardımcı olabilir. Hakkıyla kurulmuş bir siyasi veya entelektüel ahlak, kendisini izah etmeye ve iyilikle ilgili başka açıklamalar karşısında sınanmaya rıza göstermek zorunda olduğu sürece tartışılabilir bir mahiyet taşır.[16] Ayrıca böyle bir ahlak, felsefi ve manevi derinliğini kaybetmeden, kendini yasa veya hukuk olarak kodlayamaz – nitekim hem liberal hem sosyalist ahlak öğretisi mutlak hakikat olarak kodlandığında tam da böyle bir içerik boşalmasına uğramıştır. Ne var ki ahlakçılığa hayat veren, zımnen antidemokratik bir duygudur: Konuşmaktan ya da tartışmaktan ziyade, konuşmayı kendi yasakları ve kınamalarıyla yarıda kesmeye çabalar. Başka bir deyişle, siyasi ahlak en iyi ihtimalle belli bir siyasal oluşumu özendirmeyi amaçlayıp bir halkı sunduğu anlayışın himayesi altında bir araya getirme peşinde koşarken, ahlakçılık birtakım konumları benimser veya reddeder. Bu bakımdan, ahlakçılık, son derece yalıtılmış ve savunmasız öznelerin –kimliğe dayalı soyut bir cemaate üye olduğunu iddia eden ama gerçek dayanışma cemaatleri tarafından somut anlamda korunup kollandıklarını pek görmemiş öznelerin– tarihsel bakımdan özgül sonucu olarak anlaşılabilir. Keza ahlak sistemi geçerliliğini herkesin benimseyebilmesinden ve içinde yaşayabilmesinden alırken, çağdaş siyasi ahlakçılık kişileri inançlara iradecilikten tamamen uzak bir şekilde bağlar: Kişiler özne konumlarıyla, özne konumları kimliklerle, kimlikler de belli perspektifler ve değerlerle eşitlenir. Dolayısıyla nasıl ki bünyesinde "perspektif çeşitliliği" barındırmak, bir paneli, bir ders programını veya bir antolojiyi şeklen –ya da daha açık bir deyişle, fenotipik, fizyolojik veya davranış-

16. William Connolly son dönem eserlerinin çoğunda entelektüel ahlakta tartışılabilir olanla ilgili bu iddiayı dile getirir. Özellikle bkz. *The Ethos of Pluralization* ve *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1999).

sal olarak– "muhtelif" diye etiketlenmiş şeylerle doldurmakla aynı kefeye konuyorsa, beyaz bir kadın olmak da beyaz bir kadın *olarak* konuşmak veya düşünmekle eşitlenir.

Öyle görünüyor ki, istemeden de olsa, ahlakçı söylem ile günümüzün kültürel veya çokkültürlü siyaseti arasındaki ilişki meselesini gündeme getirmiş oldum. Bu tür siyaseti ahlakçı didaktizme daha elverişli kılan nedir? Yanılma riskini göze alarak, bu soruya kısa ve son derece spekülatif olan dört cevap vereceğim. Öncelikle, hegemonya karşıtı kültürel ve siyasi oluşumlar olan kültür siyasetleri resmi siyasi alanın dışında, o alanın iktidar ve çıkarla ilgili kaygılarıyla da söylemsel açıdan zıtlık içinde ortaya çıkar. Dolayısıyla söz konusu siyasal oluşumlar kendilerini genellikle yozlaştırıcı iktidar ve çıkar güçlerine pek bağlı olmayan –kısacası, gerek muhalefet farz ettikleri oluşumlarınkinden, gerekse aynı çıkar grubunda yer aldıkları akrabalarınınkinden daha yüksek bir ahlaki zemine sahip– daha doğru oluşumlar şeklinde görürler. Geleneksel siyasi düzenden ve de o düzen tarafından söylemsel olarak dışlanmaları da ahlakçılığın palazlanması için dört dörtlük bir zemin sağlayan, bir kereye mahsus olmayan bir mağduriyet teşkil eder (böylece ortaya çıkmalarına neden olan toplumsal mağduriyeti iki misline çıkarır).

İkinci olarak, her ne kadar sağ söz konusu siyasal oluşumları yekpare bir yapı olarak görse de, bunlar öylesine dağınık gruplar ve birbirleriyle yok denecek kadar az ilişkili olan öyle küçük hareketlerdir ki, istisnasız hepsi kuşatılmışlık zihniyetini benimseyip, hemen bütün iktidar biçimlerini kendi varlıklarına yönelik bir tehdit addederler. Mahut siyasal oluşumlar, kendi varlıklarını tehdit altında hissettikleri için, gittikçe kırılganlaşıp daha katı bir savunmacılık sergileyebilirler; söz konusu savunmacılık aynı zamanda bu oluşumların derin adaletsizlik kaynaklarına yönelmelerine engel olma, onun yerine sembolik ve jeste dayalı, daha genel düzeyde –yani ahlakçılığın kol gezdiği düzeyde– iş gören bir siyaseti körükleme eğilimi gösterir.

Üçüncü olarak, kimlik siyasetleri akademik programlar, parti yönetimleri veya başka siyasi örgütlenmelerle kurumsallaştırıldıkça liberal kurumların son derece depolitize edici mantığına maruz kalır: Tarihsel çatışmalar özsel çatışmalar şeklinde sunulur, sonuçlar nedenlere dönüşür; "kültür", "din", "etnisite" veya "cinsiyet" köklü

çıkarlar barındıran köklü farklılıklar halini alır. Fakat tam da iktidarın etkileri söylemsel olarak özselleştirilmiş kendiliklere (*entities*) dönüştürülmüş olduğu içindir ki, bu kendiliklerin çıkarlarını o söylem çerçevesinde ele almak mümkün değildir. Meseleyi başka türlü dile getirmek gerekirse, kimlikçi siyasi projeler tam da geç modern döneme özgü iktidar kipliklerinin reel etkileridir, fakat birer etki olarak iktidarın tabiatını bütünüyle dışavurmaz, dolayısıyla kendi durumlarını da yeterince açık bir şekilde ifade edemezler; bu etkiler acının, genel bir adaletsizlik veya tahakküm değil de kimlik şeklinde yaşanan –ama kimlikçi düzeyde çözülmesi olanaksız olan– acının maruz kaldığı belli bir parçalanmanın semptomlarıdır. Kuzey İrlanda, Ortadoğu veya Güney Afrika gibi yerlerdeki çatışmaları özselleştiren söylemlerde bu dinamiği görmek daha kolaydır. Bu bölgelerde birbiriyle çatışan kimliklerin birbirine karşıt mahiyetini kısmen iktidarın (yerleşimci sömürgecilik, kapitalizm, vb.) tarihsel faaliyetleri tarafından üretilip doğallaştırılmış olarak anlamak dururken, sorunu Katoliklere karşı Protestanlar, Araplara karşı Yahudiler yahut siyahlara karşı beyazlar şeklinde formülleştirmek açıkça tarihsellikten soyutlayıcı ve depolitize edici bir hamledir – etkili siyasi tahlil ve stratejilerden ziyade, ahlakçı sızlanmaya veya kınamaya yol açan, tarihsel çatışmayı bireyler, kastlar, dinler veya kabilelerle kişileştirmeye yol açan bir hamledir. Kuzey Amerika kıyılarından uzaktaki vakalarda bu mekanizmayı saptamak nispeten daha kolaydır; fakat iş ABD'deki "kültürel çeşitlilik" siyasetini değerlendirmeye geldiğinde –ki bu adın kendisinde depolitizasyon söz konusudur– büyük ölçüde liberal kurumların özselleştirici mantığından dolayı, böyle bir perspektifin benimsenmesi çok daha zordur.

Bir önceki meseleyle ilişkili olan dördüncü cevaba gelince, kültür ya da kimlik siyaseti adıyla etrafta dolaşan şey neo-Gramsci'cilerin yeni bir hegemonyacı proje dedikleri şeye pek de engel teşkil edecek mahiyette değil. Bunu söylerken kastım, Richard Rorty'nin ileri sürdüğü gibi "çokkültürlü siyaset"in adına yaraşır bir yurtseverlik hissinden yoksun olması değil,[17] genel olarak ırkçılık, homofobi veya cinsiyetçilikten kurtuluş konusunda bir görüşünün (aynı

17. Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998).

şekilde bu sorunların kapitalizmle, dolayısıyla sınıfla ilişkisine dair ciddi bir analizinin) olmamasıdır. Başka bir ifadeyle, "farklılık" siyasetiyle ilgili sorun, bu türden farklılıkları siyasi bakımdan önemsizleştirecek bir gelecek tasavvurundan, bu nedenle de olumlayıcı bir kolektif projeden yoksun olmasıdır. Bu tür siyasal oluşumların kimi zaman, içinde bulundukları mağduriyet koşullarına alternatif geliştirmekten çok, kendi varlıklarını haklı gösteren mağduriyetin kanıtlarını sürekli toplayıp alıntılamaya vakit ve emek harcıyor görünmesinin nedeni belki de budur (3. Bölümde söz konusu zaman ve emek yatırımını daha ayrıntılı inceleyeceğim). Sahiden de bir taraftan toplumsal cinsiyete dayalı ve etnik tabi kılma ve taciz kâbusu, diğer taraftan söz konusu mağduriyetlerin analitik açıdan yalıtılabilir olduğu sanısı olmasa kadın çalışmaları veya etnik çalışmalarla ilgili programların hali ne olurdu? Gelgelelim (kendi başlarına bir tür siyasi felce delalet eden) bu negatif siyasi yatırımlar, başka grupların mağduriyet ve acıları karşısında köpürttükçe köpürttükleri vicdan azabıyla da birleşince, ahlakçı siyasetin tam reçetesi ortaya çıkmış olur. Çoğu kişinin "küresel düşün, yerel hareket et" yollu post-Marksist buyruğun "küresel düşün" kısmı üstüne çektiği silgiden kalma acı ve utanç verici boşluğu ahlakçı tutum doldurmuş gibidir. Yaptığımız küresel analizler bizi şu an içinde bulunduğumuz müşkül durumu belirleyen güçlerin çok kuvvetli olduğunu kabul etmeye götürdükçe, bu kabul de bizi söz konusu müşkül durumdan Tanrı'nın ya da İlerleme'nin kurtaracağı yollu bir inanca bağlanmayınca, gerçekleştirdiğimiz yerel eylemler bu güçlerin yakın çevremizi boydan boya kat ederken bıraktığı izlere yönelik ahlakçı kınamalara indirgenir (ama bu izlerin dönüşümüne pek yol açmaz).

• • • •

Ahlakçı söylem her zaman için "pratik"le ilgili belli bir kaygı taşıyor olmakla birlikte, eylemin tuhaf bir ikamesi olarak da iş görür; Nietzsche'nin kendini eylem gibi gösteren "tepki" dediği şey budur. Ahlak taslamak ya belli şeyleri, sözcükleri veya fiilleri yasaklamayı ya da son derece kısıtlı bir dizi sözcük ve fiili mecbur tutmayı amaçlar – bu sonuncusu da şüphesiz bir çeşit yasaklamadır. Ahlak taslamanın işlevi, açmaktan ziyade sınırlandırmak, cesaretlendir-

mekten ziyade disiplin altına almaktır. Bu da ahlakçılığın anti-entelektüel gücünü akla getirir yine; entelektüel hayatın radikal demokrat pratikler açısından arz ettiği kendine has değere de bünyevi zenginliğine de karşı bir manevradır bu.

Stuart Hall bir yerde teori ile siyaset arasındaki ayrımı, anlamın potansiyel olarak sonsuz ölçüde açıldığı alan ile anlamın amaçlı ve stratejik olarak bloke edildiği alan arasındaki ayrım diye tanımlar.[18] Hall ısrarla teorinin görevinin "anlamı kaydırmak" olduğunu söylerken, siyasetin can damarının ise doğası gereği anlamın bu hareketini durdurma, anlamı hâkim olunmak istenen siyasi hakikat –değişmez ve tartışılmaz temsil– noktasında sabitlemeye çalışan hegemonyacı temsil girişimleri olduğunu belirtir. Böyle kaba bir ayrımın birçok şeyi yuttuğunu gözardı etmeden, ister akademi içinde ister dışında olsun, entelektüel araştırma son derece siyasallaştırılmış bir âna feda edildiğinde ne olduğunu soralım. Olanca iyi ve samimi niyetimizle siyaset ile teori, hegemonyacı hakikate yönelik siyasi girişimler ile entelektüel araştırma arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalıştığımızda ne olur? Bana kalırsa, bir entelektüel soruşturma programının öncülü olan belli siyasi hak taleplerini pekiştirmek için verimli bir gerilimi –siyaset ile teorinin birbirini fiilen sekteye uğratmasını– ortadan kaldırarak ne siyasete ne de entelektüel hayata iyilikte bulunmuş oluruz. Aslında kendi sınırlarını korumak ve koruduğu kimliği savunmak için barikatlar kurmak zorunda olan bir alanı siyasallaştırdıkça, bugün düşünmeye, anlamı kaydırmaya ayrılmış ve gün geçtikçe daralmakta olan alanı gasp ediyoruz. Böyle bir siyaseti entelektüel hayatın temeli diye kodlayarak kendi konumumuzu sabitledikçe, sonuçta görünürdeki muhalefetimizin gericiliğini yeniden üretmiş, dolayısıyla bizzat kendimizi gericileştirmiş oluyoruz. Belli demokratik siyasi hak taleplerinin zorunlu öncülünü pekiştirilmiş kimlik ve hakikat temsilleri oluşturuyor olsa bile, bu temsiller zengin demokrasi formülleştirmeleri için gerekli olan entelektüel hayatın temelindeki açıklığı ister istemez tahrip eder. Bu paradoksla yaşamamız mümkün mü?

Benedetto Croce 1930 tarihli, başlığıyla dikkat çeken *Politics*

18. Stuart Hall, "Identity in Question", Kaliforniya Üniversitesi'nde verilmiş halka açık konferans, Santa Cruz, 21 Mart 1991.

and Morals (Siyaset ve Ahlak) denemesinde siyasallaşmış teorik araştırma problematiğini şu şekilde ifade eder:

> Teori ile pratik, siyaset felsefesi ile siyaset arasındaki ayrıma üzerine basa basa ve özenle dikkat çekmemin nedeni neydi? Filozofları alçakgönüllü olmaya ve yerli yersiz, sağlam argümanlara dayanmayan felsefeleriyle zaten yeterince karışık olan siyasal yaşamı daha da karıştırmamaya davet etmek için mi? Öyle tabii... Ama her şeyden çok bunun tam tersi yöndeki arzunun beni derinden etkilediğini itiraf edeyim – yani tarihsel muhakemeyi pratik siyasetin kirliliğinden, hoşgörü ve hakkaniyetten mahrum bırakan bu kirlilikten, kurtarma arzusunun. Şayet siyaset biliminin babası Aristoteles'in aktif hayat ile tefekkür hayatı arasındaki zıtlık konusunda söylediği doğruysa –yani sadece olgulara yönelen eylemler pratikken, kökenini ve amacını kendisinden alan ve zihni eğiterek iyi işlere hazırlayan tefekkür ve düşünceler bunlardan bile daha pratik ise– söz konusu arzu aynı zamanda kendine has bir tarzda siyasete, derinlikli siyasete tekabül eder.[19]

Bu alıntıda Croce, bıraktığı izi, yani şu an siyasi ahlakçılığın yaşam karşıtı, siyaset karşıtı ve anti-entelektüel gücünü, acı verici bir şekilde deneyimlediğimiz ahlak sorunsalına ilgi çekici bir dönüş yapmamıza yardımcı olmaktadır. Fakat bugün siyasi projelerimizi ve bunların ahlaki içeriğini teleolojik veya kurtarıcı bir tarihe yaslanmadan, kökeni doğaya, fetişleştirilmiş akla, diyalektiğe veya kutsal olana dayanan ahlak sistemlerinde ya da başka ontolojik sistemlerde çare aramadan, açık bir şekilde *icat etmek* durumunda olduğumuz için, yaptığımız bu dönüş basit bir iyileşmeden ibaret değildir. Bugün biz düpedüz bir iktidar sorunu olarak tarih olgusuyla –dolayısıyla aynı zamanda da siyasi projelerimizi ortaya çıkaracak ve şekillendireçek siyasi gelecekler ve eylemlerle– karşı karşıya gelmiş bulunuyoruz. Bu durum da tarihsel üst-anlatıların tamamen kurgu olduğunun ifşa edildiği günümüzde su yüzüne çıkmıştır artık.

Croce'nin siyasi hayat ile entelektüel soruşturma arasında gerek düzanlamıyla gerekse mecaz anlamıyla bir ayrım yapılması gerektiği yönündeki savunusu hem derinlikli bir ahlaki siyaset yaklaşımının canlanması için, hem de çağdaş entelektüel ve siyasal oluşumların halihazırda birbirine hastalık bulaştırmasına yol açan ahlakçılığın yürürlükten kaldırılması için olanaklar sunar. Bu duruşun ente-

19. Benedetto Croce, *Politics and Morals*, çev. Salvatore J. Castiglione (Londra: Allen and Unwin, 1946), s. 43.

lektüellerin gözünde nasıl bir kılığa bürünebileceğini tasavvur etmek için, Foucault'nun bir söyleşide kendisine *Hazların Kullanımı* ve *Benlik Teknolojileri*'ni* "özgürleşme hareketi" için yazıp yazmadığını soran kişiye verdiği cevabı anımsayalım. Foucault bu soruyu dosdoğru şöyle yanıtlar: "Güncel bir durum için değil, ama güncel bir durum *çerçevesinde* yazdım."[20] Burada "için" ile "çerçevesinde" arasındaki fark çok önemlidir: Entelektüel hayatın mevcut siyasal söylemlere ve o söylemlerin ifade ettiği siyasi gereksinimlere boyun mu eğeceğini, yoksa siyasal hayat için entelektüel mesai *değerini* taşıyabilmesi için sahip olması gereken bağımsız tavrı mı takınacağını gösteren bir farktır bu. Foucault eserlerini mevcut siyasi harekete kayıtsız kalarak konumlandırmadığı gibi, düşüncesinin bu siyasi hareket tarafından belirlenmediğini veya bu alana dair beklentilerle ilgisiz olduğunu da iddia etmez. Asıl yaptığı şey, eleştirel düşünceyi konum alıştan, politika belirleyişten veya detaylı eylem projelerinden ayırmaktır.

Maurice Merleau-Ponty de filozoflar için siyasi bağlanımın makul ölçüsünün ne olduğu konusunda Jean-Paul Sartre'la tartışırken benzer bir iddiada bulunur:

> Siyaset hakkında yazmaktan hiç vazgeçmedim... Kore Savaşı'nın başlamasıyla, olaylar olurken kalem oynatmayı bırakma kararı aldım – ki bu tamamen farklı bir şey... Gerilim dönemlerinde, vuku bulan her olayda saf tutmak... bir "kötü niyet" sistemi haline geliyor. Bu dergide [*Les Temps modernes*] alelacele mevzi almak yerine kapsamlı çalışmalar sunmayı birçok kez önermemin nedeni de bu... Bu yöntem siyasete sizin sürekli bağlanım yönteminizden daha yakındır. Olayın tuzağını bertaraf etmek suretiyle olay ile ona ilişkin yargımız arasına bir mesafe koyması bakımından, kendi içinde siyaseti daha felsefileştiren bir yöntemdir bu.[21]

---

* Yazarı hafızası yanıltmış, anlaşılan. Foucault'nun bu başlıkla bir makalesi olmakla birlikte *Cinselliğin Tarihi*'nin 3. cildinin asıl başlığı "Benlik Kaygısı"dır. –*y.n.*

20. Michel Foucault, "The Concern for Truth", François Ewald'la söyleşi, çev. Alan Sheridan, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* içinde, haz. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), s. 263 (Türkçesi: "Hakikat Kaygısı", çev. Işık Ergüden, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar* içinde, haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000).

21. Maurice Merleau-Ponty, "Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture", *Magazine Littéraire*, sayı 320 (Nisan 1994): 74-6. Birebir çevirisi için Ivan Ascher'e teşekkür ederim.

Olayın tuzağı –bugün "mevcut söylemlerin tuzağı"nı da ekleyebiliriz buna– tam da siyasi hayat üzerine düşünmeyi ve ona katkıda bulunmayı amaçlayan entelektüellerin derhal üstünden atlaması gereken tuzaktır; benzer şekilde Foucault da (6. Bölümde ayrıntılı ele alınan bir ifadesinde) mevcut olayları ve siyasi iddiaları düzenleyen siyasal rasyonalitelerin bir eleştirisini, "olay"ın terimleri içinde de halihazırdaki siyasi konumlar ve özne konumları düzeni içinde de gerçekleşemeyecek bir eleştirisini yapma çağrısında bulunur. Ne var ki gerek Foucault gerekse Merleau-Ponty entelektüel ve siyasi hayat arasında ayrım yapmayı savunmanın bu ikisini birbirinden ayırmak anlamına gelmediğini üzerine basa basa belirtir. Burada asıl mesele siyasi entelektüelleri, aralarında dinamik bir mesafe ve gerilim bulunduğu takdirde entelektüel hayat ile siyasi hayat arasında mümkün hale gelen üretken, hatta tartışmacı konuşmayı takdir etmeye sevk etmektir. Üniversitelerin giderek "çıkar gözeten" şirketlerin, özel sermayenin ve devletin fonlarıyla finanse edilir hale geldiği bir dönemde başlı başına siyasi bir edime karşılık gelen bu anlayış, aynı zamanda, siyasi hayatı şu anda içinde bulunduğu ahlakçı umutsuzluktan, entelektüel hayatı da vicdan azabının pençesinden kurtarmak için olası bir rota sunmaktadır. Sol siyaseti zengin soykütüklerle, kavrayışlı kurumsal analizlerle ve ikna edici siyasi bakışlarla yeniden canlandırma çabasında birikimli, yaratıcı ve bağımsız entelektüeller önemli rol oynayabilir. Fakat akademideki muhalif düşünürler günümüzün siyasi yön sapmalarının kışkırttığı tarihsellikten çıkarıcı, depolitize edici ve entelektüel açıdan boğucu siyasi ahlakçılığın kapanına kısıldıkları takdirde, sol siyaseti yeniden canlandırma işine girişmemiz mümkün olmayacaktır. 7. Bölümde de ileri sürdüğüm gibi, bu ahlakçılığı ortaya çıkaran kayıpları kabullenmediğimiz takdirde, onu tekrar tekrar sahneye koyan bir melankolinin tutsağı olmaktan kurtulamayız. Bu yüzden de çağdaş siyasi hayatın, manevi çemberinde döndüğü o iflas etmiş yörüngelere alternatif oluşturma konusunda pek de katkı sunamayız. Bundan sonraki bölümlere de doğrudan siyasi çözümlere yönelik talepten, entelektüel hayatın siyasete katabileceği zenginlikleri daima feda eden bu talepten muaf bu soruşturma ruhu yön vermektedir.

ÜÇ

ARZU

Cezalandırılma Arzusu: Freud'un "'Bir Çocuk Dövülüyor'"u

> Vicdan ve ahlak Oidipus kompleksinin aşılmasından, kompleksin cinsel niteliğinden arındırılmasından doğar.
>
> – Freud, "Mazoşizmin Ekonomik Sorunu"

> ... dövülen aynı zamanda sevileni simgeler...
>
> – Freud, "Bir Çocuk Dövülüyor"

YAŞADIĞIMIZ ÇAĞDA, görünürdeki karşıtına, yani açık cezalandırma arzusuna dair soruşturmalarla kıyaslanınca cezalandırılma arzusunu ele almak anlaşılması zor ve keyfe keder bir iş gibi görünebilir. 1990'lı yılların başında Kaliforniya halkı uyuşturucu bulundurma suçundan üçüncü kez hüküm giyen suçluların otomatik olarak ömür boyu hapse mahkûm edilmesi lehinde oy vermişti. 1993'te genç bir Amerikalı grafitici vandalın Singapur'da falakaya yatırılması olayı, Kaliforniya Meclisi'nin "suçtan yaka silkmiş" birtakım üyelerine küçük çaplı vandallıktan suçlu bulunan Kaliforniyalı gençlerin herkesin önünde kıçlarına şaplak atılarak cezalandırılmasını öngören bir yasa tasarısı hazırlama fikrini esinlemişti. Yine 90'larda Kaliforniya meclis üyeleri eğitim, refah ve belediye bütçelerini eşi görülmedik, adeta insanlık dışı seviyelere düşürürken; *sadece* hapishanelere yapılan harcamaları artırmış, hapishane inşa etmek, personel kadrosu oluşturmak, güvenliği sağlamak ve mahkûmları yerleş-

tirmek için dudak uçuklatıcı meblağlar ayırmıştı. Amerika genelinde ise –idam mangası tarafından yapılan infazın tekrar yürürlüğe konulması da dahil– suçluların halka açık infazı lehinde koparılan yaygara tüm şiddetiyle sürmektedir. Cezalandırma konusunda, hele hele de cezalandırmanın teşhiri konusunda duyulan bu tür vahşice ihtiraslar Nietzsche'nin ifadesini akla getiriyor: "Bir topluluğun gücü ve kendine güveni arttıkça, ölüm cezası daima daha ılımlı hale gelir; gücü ve kendine güveni ne zaman azalsa veya tehlikeye girse, ölüm cezasının daha acımasız biçimleri devreye girer."[1] Aslında yurttaşlık açısından yaşanan gerilemenin suç oranındaki artıştan daha iyi bir göstergesi, çoğunluk adına siyasi veya ekonomik adalet sağlamaktan çok, kendi yurttaşlarının en marjinal olanlarını cezalandırmaya teşne olan bir halktır.

Burada yorumlanmaya müsait bir başka semptomdan da bahsedilebilir: Çetin özgürlük mücadelesinden –geçmişle olan dönüştürücü ilişkisi, iktidarla hesaplaşması ve denetlenemez bir gelecek kurma girişimi bakımından riskli olan bu mücadeleden– vazgeçiş. Demokrasiyi gerçekleştirme projesiyle ilişkili olan yurttaşlık tanımından geri adım atmak sadece başkalarını cezalandırma isteğini değil, aynı zamanda belli bir cezalandırılma isteğini, tabiyet ve ihlal sahnelerinden kurtulmaktan çok bunları yeniden sahnelemeye yönelik bu isteği de canlandırıyor olabilir pekâlâ.[2] Bu bölümde bu ikinci semptom, tarihsel özgüllüğe sahip cezalandırılma arzusu üzerinde durularak ele alınıyor – burada cezalandırılma arzusu derken, hukuki anlamda suç sayılan suçlardan dolayı değil de, cinsiyetçi, ırkçı ve homofobik bir toplumsal düzende, bu sıfatların beraberinde getirdiği adaletsizliklerin şiddetle bilincinde olan ve bu adaletsizliklere ilişkin karmaşık bir dizi eleştirel söylem geliştirmiş olan bir düzende kadın, zenci ya da *queer* olma gibi "toplumsal suçlar"dan dolayı cezalandırılmadan bahsediyorum. Soruşturmama yön vere-

1. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), s. 72.

2. Yurttaşlığın demokrasi içinde yaşama değil, demokrasiyi kurma projesi olarak ele alındığı bir tartışma için bkz. Sheldon Wolin, "Constitutional Order, Revolutionary Violence and Modern Power: An Essay of Juxtapositions", York Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümü tarafından yayımlanmış bir çalışma makalesi. Toronto. 1990.

cek sorular şunlar: Bu etiketlerden kaynaklanan tabiyet ve mağduriyet belli bir toplumsal konumlanış üreten bir siyasal baskı veya bastırma meselesinden ibaret olmayıp, süregiden bir özne oluşumunu da beraberinde getiriyorsa, bu süreç kendi öznelerinin de kınadığı mağdur edici ve cezalandırıcı toplumsal muamele arzusunun üretimini ne ölçüde içerir? Bu türden muameleler toplumsal ret veya tabiyet alanında yaratılan ruhsal ve siyasi kimlikte neyi tasdik eder, yatıştırır veya açığa çıkarır? Aksi takdirde tabi özne oluşumlarının yol açtığı mazoşist bir siyasi arzu addedilebileceği için kılığı değiştirilerek –bilhassa ötekilere kaydırılarak– sahnelenen bu tür cezalandırmalar nasıl alımlanmaktadır? Kimlik oluşumu ve siyasi taleplerle ilgili, tarihsel ve kültürel özgüllüğe sahip bu soruların yanı sıra daha genel bir kaygıyı yansıtan bir soru daha var: Arzu doğası gereği özgürlükçü değilse –yani çağdaş özne oluşumu anlayışları, arzulayan öznelere (salt acı çekmekten kurtulma arzusu da dahil) kendi özgürlük ve refahlarını arzulayan özneler olarak bakmamıza artık imkân tanımıyorsa– özgürlükçü gelecek hangi kaynaktan hasıl edilecektir?[3] Modernist öznenin daha iyi bir gelecek isteğinden kaynaklanan muhayyel eylemindeki özgürleşme arzusunun ontolojik tamamlayıcısı veya ikamesi ne olabilir?

Elbette modern özne vaat edilen topraklara doğru çıktığı yolculuklukta asla sadece arzuya bel bağlamamıştır. Modernliğin şafağında, Hobbes arzunun çıkarları yerle bir edebileceğini, arzunun ancak aklın denetimine sokulursa bizi dizginsiz tutkularımızın kışkırtmasıyla kendimize ve başkalarına zarar vermekten alıkoyabileceğini vurgulamıştır. Gelgelelim, bırakalım Locke ve Mill gibi daha mutedil liberalleri, Hobbes'ta bile boyun eğdirilmesi gereken aleni bir arzu fikri yoktur. Aksine, ilksel ihtirasımızın kaynağının istediğimizi yapma konusunda kendi kendimize verdiğimiz izin olduğu düşünülürse, yasaların yönetiminde ve emrinde olmanın yararlarına ikna olmak durumunda kalırız: Özgürlük ve kendini tatmine yönelik asli itkilerimizi hayatta kalma, mülkiyet ve güvenlik konusundaki uzun

3. Özneleşme/tabiyet ve özgürlüğü arzulama meselelerinin Freudcu ve Foucaultcu perspektiften bir değerlendirmesi için bkz. Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997; Türkçesi: *İktidarın Psişik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı, 2005).

vadeli çıkarlarımızı tatmin etmek uğruna feda etmeye razı olmamız gerekir. (Hobbes arzuyu akılla zaptetme ve düzenlemeye, devleti sözleşmeyle kurma projesine yönelik bir araç olarak *de-liberation** sözcüğü üstünde bu yüzden oynar.) Marx'tan Marcuse'ye uzanan sol gelenek içinde ise, doğuştan özgürlük tutkusuna sahip –emekle kendini gerçekleştiren ve toplumla kendini yasalaştıran– özne varsayımı, o özgürlüğe giden yol ne kadar zorlu olursa olsun sorgulanmadan bırakılmıştır. Nietzsche'den Weber'e uzanan ve Foucault'nun özneleşme/tabiyet teorisiyle zirvesine ulaşan düşünce çizgisi ise, özgürlük tutkusuna duyulan bu modernist güvenin karşıt bir paralelini sunar. Fakat biz bu paralelin, sözünü ettiğimiz ilerlemeci bakışın –liberal devletin rasyonalitesine veya modernist öznenin muhakeme kabiliyetlerine değil, liberal öznenin arzusunun doğasına dayanan liberal bakışın– önemli kaynaklarından birini kuruttuğu noktaya geldik mi?

Bu soru üzerine düşünürken, Freud'un 1919 tarihli "'Bir Çocuk Dövülüyor'" denemesine döneceğim. Bu metne dönmekle gayem siyasal hayatı doğrudan doğruya psikolojikleştirmek ya da cinsel hayatın hangi bakımlardan siyasal hayatla bağlantılı olduğu üzerine düşünmek değil, Freud'un inşa ettiği arzu ve ceza hikâyesi yoluyla tarihsel-siyasi bir meseleyi alegori biçiminde yorumlamaktır. Elbette Freud Oidipal bağlamda mazoşist arzunun tarihdışı, kültür-aşırı oluşumuyla ilgilenir; benim buradaki amacımsa sorunlu –hüsrana uğramış, gayrimeşru, öteki türlü yaşanması mümkün olmayan– bağlılıkların özgürlükçü pratikler üzerinde hangi açılardan tarihsel bakımdan özgül bir kısıtlama işlevi gördüğü üzerine fikir yürütmek. Bu odak farkı, Freud'un metnini siyasete uygulamayı zorlaştırıyor; gene de Freud'un analizindeki bazı unsurlar, çektikleri acıların kaynaklarının cezalarla teyit edilmesini savunan belli bir toplumsal kimlik oluşumunu anlamamıza yardımcı olabilir.

* * * *

* Hobbes *deliberation* sözcüğünü "mütalaa", "müzakere" anlamında kullanır. Sözcük *de-liberation* şeklindeki yazımıyla da "özgürleşmenin bozulması" anlamını çağrıştırır. *–ç.n.*

"'Bir Çocuk Dövülüyor'" denemesinde Freud, histeri veya saplantılı nevroz nedeniyle analize girenlerin denemenin başlığıyla aynı adı taşıyan fantaziden haz aldıklarını ne kadar sık itiraf ettikleri üzerine düşünmekle işe başlıyor. Freud'a bakılırsa, sıklığı dikkate alındığında, fantazinin açıkça hasta olmayan, bu nedenle de "fantazisini itiraf etmek mecburiyetinde kalmayan" diğer kişilerde de görülmesi muhtemeldir.[4] Freud başlangıç kabilinden birkaç gözlemde daha bulunur. Haz duygularını da beraberinde getiren fantazi cinsel doyum için tekrar tekrar yeniden üretilir. Gene de dile getirildiği dilbilgisel formun da açığa vurduğu gibi, fantazi, ilk sunuluşunda, açıkça tanımlanabilir bir özne veya nesneden yoksun, dikkat çekici bir biçimde muğlak ve anlaşılmazdır. Freud, buna ilaveten, fantazinin itirafına aşırı derecede yoğun –"bu bağlamda, büyük ihtimalle, cinsel hayatın başlangıcındaki anılara dair benzer izahlarda bulunulduğu zamanlarda olduğundan daha yoğun biçimde kışkırtılan"– bir utanç duygusunun eşlik ettiğini söyler (s. 132). Sonuç olarak, çocuk beş-altı yaşındayken biçim almaya başlayan diğer fantazi ve saplantılar gibi bu fantazi de, görünüşe göre, belirli bir travmadan değil, "tam da erken gelişmiş ve ileri atılmaya hazır olan cinsel bileşen için... bir saplantı vesilesi sağlayan", "sıradan" ve "kışkırtıcılıktan uzak" izlenimlerden kaynaklanır (s. 110). Kısacası bu fantazi, itiraf edilmesine eşlik eden aşırı utançla orantısızlık arz eden, Freud'un kendisinin atfettiği sapkınlık diline de aykırı düşen bir olağanlık ve sıklık sergiler.

Freud dört kadın hasta üstünde yaptığı analizden hareketle (erkeklerde rastlandığı haliyle bu fantazinin iki örneği denemenin sonuna kadar paranteze alınır) fantazinin ilk çocukluk döneminin birbirini izleyen üç aşaması boyunca sürdüğü sonucuna varır. İlk aşama belirsiz ve dolaylı bir ifade olan "Bir çocuk dövülüyor" ile belirtilir: Buradaki en önemli nokta, dövülen çocuğun söz konusu sahneyi düşleyen çocuk *olmamasıdır*. Öte yandan düş kuran çocuk döv-

4. Sigmund Freud, "'A Child is Being Beaten': A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversions", İng. çev. Alix ve James Strachey, *Sexuality and the Psychology of Love* içinde, haz. Philip Rieff (New York: Collier Books, 1963), s. 132. Metnin bundan sonraki kısmında parantez içinde atıfta bulunulacak.

me edimini gerçekleştiren de değildir, zira bu edim çocuğun babası olduğu ancak sonradan anlaşılan "bir yetişkin" tarafından gerçekleştiriliyordur (s. 113). Düş kuran çocuk dövme eyleminin ne faili ne de nesnesi olduğundan, en erken aşamasında fantazinin mazoşist ya da sadist bir nitelik taşımadığına, açıkça cinsel bile sayılamayacağına hükmeder Freud. Söz konusu aşamayı "Babam nefret ettiğim çocuğu dövüyor" şeklinde daha açık bir sözceyle temsil edilebilecek olan aleni bir kardeş kıskançlığı doyumunun yürürlüğe konuşu şeklinde yorumlar (s. 113). Ne var ki Freud fantazinin neden bu biçimde ortaya çıkmayıp da cezalandırıcı baba ve nefret edilen kardeşi soyutlayarak işlediği sorusunu sormaz. Bu soyutlama Freud'un açık formülasyonunun dışarıda bırakacağı hangi doyumu devreye sokmaktadır? Erotik ya da en azından haz veren askıya almaya nasıl bir önemli muğlaklık atfedilmektedir bu soyutlamada? Dahası bu soyutlama nasıl olup da sadece belli bir kardeşin belli bir ebeveynin sevgisinden mahrum edilmesine yönelik bir arzuyu değil de bir arzu ve öznelik *oluşumunu* temsil etmektedir?

Fantazinin ikinci aşaması açıkça düş kuran çocuğun dövülmesini betimler ve basitçe ifade edilir: "Babam tarafından dövülüyorum." Gelgelelim Freud'un "su götürmez bir şekilde mazoşist bir mahiyete" sahip olduğunu saptadığı bu aşama "hiçbir surette hatırlanmaz, hiçbir şekilde bilinç düzeyine çıkabilmiş değildir... Analizin bir kurgusudur" (s. 113-4).[5] Söz konusu aşama suçluluğun –birbiriyle ilintili olan– iki ayrı çökeltisinden kaynaklanır: Kardeşin dövülmesi arzusunun yarattığı suçluluk ile babaya yönelik ensest aşkın bastırılmasından doğan suçluluk. Gelgelelim Freud "sadizmi mazoşizme çeviren faktörün mutlak surette bir suçluluk hissi olduğu"nu vurgulasa da, tek başına suçluluğun "mazoşizmin bütün içeriği"ni meydana getirmediğini, "aşk itkisi"yle tamamlanması gerektiğini öne sürer. Böylece gayrimeşru "Babam beni (yalnız beni) seviyor" cümlesi, "Babam beni dövüyor"a dönüşür (geriler); öyle ki dövülmek "suçluluk ile cinsel aşkın buluştuğu bir orta nokta" hali-

5. Dorothy Allison otobiyografik düşüncelerinin ürünü olan *Two or Three Things I Know for Sure* (New York: Dutton, 1995) adlı kitabında olduğu gibi, *Karolina'nın Piçi* (çev. Zeynep Ertan, İstanbul: Karakutu, 2007) adlı güncel romanında da bu aşamanın aslında zaman zaman hatırlandığını ima eder.

ne gelir: "*[Dövülme] yasaklanmış genital ilişkinin cezalandırılması olmakla kalmaz, aynı zamanda onun geriye yönelik bir ikamesidir*, o andan itibaren terkisinde taşıyacağı libidinal uyarılmayı da bu ikinci kaynaktan sağlar... Mazoşizmin özünü ilk kez bu noktada anlarız" (s. 117-8). Freud bu "gerçekdışı" ikinci aşamaya dair okumasında kabul edilemez bir arzuya yönelik cezanın arzuyu kendine has bir tarzda tatmin ettiğini ileri sürer. Ceza aynı zamanda bir ikamesini, bağlılığın yaşanmış biçimi halini alan bir ikamesini sağlamak suretiyle kabul edilemez arzuyu sürdürür. Böylece mazoşizm suçluluk ve kendine kızma ile baş etmenin, bunları sırasıyla aşk ve arzuyla birleştirerek baş etmenin bir yolu olarak şekillenir; mazoşizm kabul edilemez bağlılıkları feda etmeden aşmanın bir yoludur.

Fantazinin üçüncü aşamasında, hem dövme ediminin failiyle, hem de nesnesiyle ilişkili birinci aşamadaki muğlaklığa dönülür. Öte yandan bir farklılık da barındıran bir geri dönüştür bu: Bu aşamada, artık bir grup çocuk (ki hepsi istisnasız erkektir) dövülüyordur ve dövülme başka türden ceza ve aşağılamalarla ikame edilebilir. Üstelik Freud özne ile nesnenin belirsizliğine rağmen, bu aşamanın "güçlü ve muğlaklıktan uzak bir cinsel heyecan" barındırdığını, "bu yüzden de kendi kendini tatminle elde edilen doyumun yöntemlerinden birini oluşturduğu"nu savunur (s. 114). Ben bu aşamanın dövülen öznelerle (çok sayıda başka çocukla) kurduğu dağınık özdeşleşmeden; öğretmenleri, müdürleri veya belirtilmemiş başka otoriteleri babanın yerine geçirmesinden; erkeklerin (toplumsal açıdan ikincil konumdaki) kızların gözü önünde küçük düşürülmesi sahnesinden ötürü, cezalandırma fantazisinde siyasi bakımdan gelişmiş bir uğrak arz ettiğini savunacağım.

Freud bu üçüncü aşamanın en aleni cinsel heyecanı barındırıyor olabileceğini, aynı zamanda yetişkinlikte de devam eden fantazi olabileceğini ileri sürerken, bunu ikinci, yani mazoşist aşamanın zirvesinden ziyade, o aşamayı gizlemeye yarayan bir örtü olarak görür. Nitekim Freud'a göre ikinci aşamanın arz ettiği azami önemin kanıtı, "kendisinin yerini alan aşamanın faaliyeti sırasında işlemeye devam etmesi"dir (s. 123). Freud üçüncü aşamadaki açık sadizmin dış görünüşüne göre değerlendirilmesi gerektiği kanısında da değildir:

"Babam öteki çocuğu dövüyor, sadece beni seviyor" ifadesinde ikinci tümcenin bastırılmasıyla birlikte vurgu tekrardan birinci tümceye kayıyormuş gibi görünür. Fakat bu fantazi sadece biçimi itibariyle sadist bir mahiyete sahiptir; bu fantaziden sağlanan doyum ise mazoşist bir mahiyet taşır. Bu fantazinin önemi, bastırılan ikinci tümcenin libidinal duygu yatırımının yanı sıra, içeriğinin barındırdığı suçluluk duygusunu da devralmasında yatar. Ne de olsa, öğretmen tarafından dövülmekte olan bir yığın kimliği belirsiz çocuğun hepsi çocuğun kendisinin ikamelerinden ibarettir. (s. 119)

Freud'un da anlattığı gibi, gerek mazoşist mahiyetteki fantaziyi peçelemek üzere devreye giren ikameler silsilesi, gerekse söz konusu fantaziyi teşvik eden aşk ve suçluluk muammaları son derece giriftir. Öteki çocuklar düş kuran çocuğu temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda bilinçdışı fantazi bilinçli bir fantaziyle, düş kuran kız da erkek çocuklarıyla ikame edilmiş olur. (Freud düş kuran kızların "cinsiyet değiştirdiklerinden" ve "birer oğlana dönüştüklerinden" bahseder [s. 124].) Başka bir yerde ise Freud, hastalarının ikisinde "mazoşist dövülme fantazisini aşacak şekilde gelişmiş" olan "hülyaların sanatsal üstyapısı"nı bu ikameler ile mukayese eder; söz konusu ikamelerin geçmişteki işlevi "kendi kendini tatmin ediminden geri durulmuş olsa bile, bir doyurulmuş uyarım hissini mümkün kılmak"tır (s. 118). Oysa artık mastürbasyon bile suçluluk duygusuyla yüklü arzunun gizleyici bir kılıfa duyduğu ihtiyacın hükmettiği ikamelere tabi olmuştur.

Freud'un dövülme fantazisine ilişkin analizi şöyle özetlenebilir: Erotik ya da haz verici olan "dövülen çocuk" fantazisi kıskanç bir aşk fantazisi şeklinde başlar, ama çok geçmeden bastırma ve gerilemenin bileşimi olan bir süreçten geçerek mazoşist ve cinsel bir yönelim kazanır. Söz konusu geçişin mekanizması kaynakları bakımından üst-belirlenime tabi olan suçluluk duygusudur. Freud fantazinin bu mazoşist uğrağını (sonradan bastırılması.ıa ve analiz edilen yetişkinin bilinçli zihni için genellikle erişilmez olmasına rağmen) en önemli uğrak sayarken, bu uğrağın da halihazırda başka bir bastırmayla –ensest arzusuyla– baş etmekle meşgul olduğu hatırlatmasında bulunur. Söz konusu mazoşizm, ki kendi sıkıntısını ve suçluluk duygusunu bizzat körükleyen bir mazoşizmdir bu, genellikle üçüncü bir aşama ortaya çıkarır. Nitekim yasak aşkı onaylamanın

ve korumanın bir yolu olarak mazoşist cezalandırılma arzusunun, pasif bir şekilde "seyirci kalıyor" görünmekle birlikte, özdeşleştiğimiz ötekiler arasında bölüştürüldüğü aşama budur. Üçüncü aşama ilk bakışta ikinci aşamadaki mazoşizmi bir kez daha sadizme dönüştürüyor gibi görünür. Ancak Freud böyle bir dönüşümün gerçekleştiğini iddia etmez; bu aşama, daha ziyade, yasak aşkın kalıcı mazoşist çözümüne yönelik "ustalıklı bir kılıf" olarak iş görür. Aslına bakılırsa, fantazinin görünüşte kendine özgü olan bütün aşamaları, bildik bir Freudcu hikâye, tek bir hikâye içinde eriyip birleşir. Oidipal çatışma aşkın yerine cezanın geçirilmesiyle yönetilir ve "sevgi *olarak* ceza" şeklinde yaşanır. Şimdi siyasete dönelim.

• • • •

Çağdaş siyasi hayatın birtakım unsurlarını araştırmak için mazoşizmi, özellikle de mazoşizmle ilgili bu hikâyeyi incelememizin nedeni ne? Freud'un metni iki nedenle dikkatimizi çekiyor. Birinci ve en önemli olanı, bu metnin başlangıçta mantığa aykırı bir deneyimle ilişkili olması: Düş kuran öznenin ya da öznenin akranlarının bir düşman –yetişkinlerin zalim, yola getirici, kadiri mutlak dünyası– tarafından cezalandırıldığı haz verici bir fantaziyle. Kişinin kendisiyle ve/veya vatandaşı olan başkalarıyla arasındaki bozulmuş dayanışmayı arzunun canevine yerleştirdiği için, bu fantazi özsaygı üzerinde, ittifak üzerinde ya da arzu arayış veya pratiğinin ifade ettiği özgürlük güdüsü üzerinde bulunan bir kısıtlamayı temsil eder. Şayet bu arzu şekillenimi ile geç modern dönemde siyasi özne oluşumu arasında bir paralellik varsa, bu paralelliği teşhis etmek ve ele almak faydalı olacaktır. Freud'un metnine yönelmemizin ikinci nedeni ise, bu metnin engellenmiş arzunun oyunundaki muğlaklığı ön plana çıkarmasıdır: Freud'un bu oyunu çeşitli aşamalara ayırarak düzenleme ve sistematikleştirme çabasına rağmen, cezalandırılma ve ötekileri cezalandırma arzusu değişmez bir arzu olmadığı gibi, birbirine karşıt iki arzu da değildir. "'Bir Çocuk Dövülüyor'" Freud'un cezalandırma ve cezalandırılma, tabi kılma ve kılınma, acı çektirme ve çekme minvalli karmaşık arzuların kaypak, belki de ("sadizm" ve "mazoşizm" gibi) yanlış adlar verilmiş şekillenimlerine dair en açık beyanlarından biridir.[6]

Şimdi, Freud'un özgül vaka ve amaçlarını bir kenara bırakıp, söz konusu denemede sunulan arzu çerçevesi içinde bir dizi siyasi olanağın kendini göstermesine fırsat tanımak istiyorum. Liberalizmin vaat ettiği adil, eşitlikçi bir yönetim ve toplumsal düzen ideali çağdaş kimlikçi oluşumlar kanalıyla siyasallaşmış geç modern özneler için yasak bir aşk nesnesi olarak değerlendirilirse ne olur? Söz konusu ideal, liberal bir özne umudunun ve o öznenin olanaklılığının kurucu çerçevesini arz ettiği için bir aşk mecrası olacak; kurucu çerçevenin yanlışlığı bir kez açığa vuruldu mu, bu ideal de meşruluğunu yitirecektir. İşte bu nedenle –söz konusu idealin altüst olduğu– siyasallaşma sürecinin Freud'un dövülme fantazilerinin temelinde yattığını üstüne basa basa söylediği şeyle, yani Oidipus kompleksiyle paralellik arz ettiği düşünülebilir. Toplumsal cinsiyet, cinsellik veya ırk saflarına göre ayrılıp yaftalanmış olanların, ait olduklarını varsaydıkları, başlangıçta bağlılık ve tutkularını yönelttikleri dünyanın gerçekte kendilerine hürmet göstermediğini keşfetmelerinde de böyle bir paralelliğe rastlamak mümkündür: Bu dünya onların aidiyet ve korunma beklentilerini hiçe saymış, dolayısıyla bağlılıklarına burun kıvırmıştır. Geç modern dönemin liberal düzenlerinde yaftalanmış özneler için kimlik bu türden bir keşfe tekabül ediyorsa, şayet siyasallaşmış kimlik liberal evrensel bireylik vaadinin (ve ona eşlik eden bütün iyi değerlerin) boş olduğunun anlaşıldığı noktada "beliriveriyor"sa, o halde bu tür kimlik için kurucu nitelikte olan mağduriyet sadece kıskançlık ve hüsranı değil, direngen ama

6. Saydığım nedenlerden ötürü, mazoşizm konusunda, Freud'un "Mazoşizmin Ekonomik Sorunu" ve "İçgüdüler ve Değişimleri" (sırasıyla 19. ve 14. ciltler, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. ve haz. James Strachey, Londra: Hogarth Press, 1974), Gilles Deleuze'ün "Soğukluk ve Vahşet"i (çev. Ulus Baker, bkz. http://korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,251,0,0,1,0) ve Leo Bersani'nin çeşitli metinlerindeki düşünceleri de dahil, (Freud veya diğerleri tarafından kaleme alınmış) başka metinlerden ziyade "'Bir Çocuk Dövülüyor'" üzerinde yoğunlaştım. Sözgelimi Deleuze, yazısında Sacher-Masoch'un eserlerinin edebi ve psikolojik konturlarını onarır, bunu yaparken nihai amacı ise mazoşist arzu ve kimlik ile sadist arzu ve kimlik arasında kesin bir ayrım yapmaktır. Öte yandan söz konusu kitapta sadizm ile mazoşizm birbirinin aynası olarak değil, birbirinden son derece farklı karakter oluşumları olarak sunulmaktadır. Şüphesiz bu çabanın hatalı bir tarafı yoktur; fakat "'Bir Çocuk Dövülüyor'"un aksine, bu yazı ilk bağlılıkların şekillendirdiği cezalandırma arzusundaki gitgelleri anlamamıza yardımcı olmaz.

engellenen arzuyu da barındırıyor olamaz mı? Böyle bir kıskançlık ve arzu da Freud'un dövülme fantazilerine ilişkin denemesinde haritasını çıkardığına benzer yollardan geçiyor olamaz mı?

Buradan hareketle, geç modern dönemin kimliğe dayalı siyasi bilincinin kendine has oluşumu ile o kimliği ırkçı, cinsiyetçi ve heteroseksist yönelimli cezalandırıcı toplumsal edimlerle yeniden öne sürmeye yönelik potansiyel arzu arasındaki ilişkiye dair muhtemel üç yorum üzerinde duralım. İlk olarak, mağduriyete dayalı kimliğin tek bir edimle veya tecrübeyle kazanılmayıp zaman içinde defalarca sahnelenmesi veya öne sürülmesi gerektiği yollu öncülle işe koyulalım. Aslında bu yoruma, görünürde karşıt örneğinden daha iyi bir kanıt olamaz herhalde: travmatik geçmişe dayalı kimlik. Sözgelimi ensest deneyiminin bir kimlik haline getirilmesi için, geçmişin öznel ve nesnel bir şimdi'ye tahvil edilmesi için, mağduriyetin söylemsel ve duygusal açıdan şimdi'de bedensel ve ruhsal bir travma şeklinde tekrarlanması gerekir. Yani mağduriyetin devam ettiğinin, travmanın yalnızca öznenin ruhsal ve bedensel sıkıntılarıyla değil, başkaları tarafından reddedilmesi ve hiçe sayılmasıyla da tekrarlandığının kanıtlanması gerekir. Daha sezgisel düzeyde ise, toplumsal cinsiyete veya ırksal mağduriyete dayalı kimlikler gerilerde kalmış acılarla dolu bir geçmişe bel bağlayamaz: Toplumsal cinsiyetin veya ırkın, sürekliliği olan kimlik kaynakları olabilmesi için şimdi'de ve öznenin içinde bulunduğu dolaysız bağlamda cinsiyetçilik ve ırkçılık edimlerinin tekrar tekrar gerçekleşmesi zorunludur.

Gene de kimlik için kurucu ve gerekli olan mağduriyeti kişinin bedeni ve ruhunda hissetmesi haz vericilikten uzak ve bariz biçimde acı vericidir. Kişinin kimliği buna bağlı olsa bile kim böyle bir şeyi bile bile ister ki? Bu acıdan kaçınmak için kişi söz konusu tekrarı kendisi dışına –ama yoğun biçimde kendisiyle özdeşleştirdiği kişilere– yerleştirebilir. Böylece "halkı"nın kurban edilişinin hayaletiyle sadist mahiyet taşımayan bir doyuma ulaşılmış olur. Nitekim istismar edilip sömürülmüş bir Linda Marchiano (1972 tarihli *Deep Throat* adlı porno filmdeki Linda Lovelace) figürü Catharine MacKinnon'ın feminizminde tam bu işlevi görüyor gibidir; daha genel anlamda ise, kadınların cinsel olarak kurbanlaştırılmasının MacKinnon'ın yazıp çizdiklerinde gördüğü iş budur: Yazar anlattığı tecavüz hikâyeleri ile kendisi ve okuru arasındaki çizgileri silerek

mükerrer bir retorik jest ortaya koyar. 1990'ların başlarında kamyonların arkasına yazılan popüler bir yazı olan "Her kadın bir Anita Hill'dir" için de benzer bir okuma yapılabilir – (bilhassa ABD'deki ırksal çetrefilliği geçiştirmesi bakımından) apaçık yanlış olan bu ifade kadının evrensel kurbanlaştırılmasının katartik yeniden olumlanmasına yaklaşır. Rodney King'in Los Angeles polisi tarafından vahşice dövülmesinin belli bir ikonografiyle sunulmasında ve bedenine üst üste savrulan darbelerin medyada bıkıp usanmadan tekrarlanmasında olduğu gibi, aynı darbelerin ona saldıranların beraat ettiği ilk duruşmadan sonra meydana gelen ayaklanmalarda –bu defa karşılıklı savrularak– tekrarlanmasını başka nasıl açıklayabiliriz? Ya da gey üniversite öğrencisi Matthew Shepard'ın 1998'de öldürülmesinin gey öğrenci kimliğini mazlum bir kimlik olarak pekiştirmedeki etkisini bir düşünün. *Words That Wound* (Yaralayan Sözcükler) adlı (ırkçı nefret söylemiyle ilgili düzenlemenin tartışıldığı) kitapta veya Catharine MacKinnon'ın *Only Words* (Sadece Sözcükler) kitabında yer alan birkaç makalenin anlatısal yapısı da yine aynı hamleye örnek oluşturur: Söz konusu metinlerin başında, belli bireylerin başına gelen belli mağduriyetler, hedef grupların üyeleri tarafından yaşanan genel tecrübeleri belagatli bir biçimde aktaracak şekilde kullanılır.[7]

Şayet benzerlerin cezalandırılması mağduriyete dayalı kimliği, özneyi o mağduriyetten doğrudan muzdarip etmeksizin teyit ediyorsa, o halde bu başkalarına yansıtma işlemi, büyük ihtimalle, aslında dindirilmesi veya bedeli ödenmesi gereken suçluluk duygusunu da kışkırtıyordur. Bu suçluluk aynı zamanda darbelere maruz kalan kişiyle kurulan özdeşliği bozacak, böylece yansıtmayı daha etkisiz kılacak ve olumlanması amaçlanan kimliğe ilişkin bir dizi yeni endişeye yol açacaktır. Üstelik, suçluluk duygusu acıya ve o acıya sebep olan dünyaya karşı yeni, kendine ait bir yükümlülük ve saldırganlık ekonomisi üretecektir.

Günümüz siyasal söyleminin hâkim kipliği olduğuna sıkça dikkat çekilen ve açıkça kurbanlaştırılmamış görünenleri dahi kurban

7. Mari Matsuda ve diğ., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* içinde (Colorado: Westview Press, 1993), özellikle bkz. 2. ve 3. Bölüm. Catharine A. MacKinnon, *Only Words* (Massachusetts: Harvard University Press, 1993) içinde, bkz. 1. Bölümün ilk paragrafları.

statüsü talebinde bulunmaya sevk eden bir eğilim olan "kurbanlaştırma" eğiliminin bir açıdan da postliberal kimlik oluşumları içinde kişinin kendisi yerine geçebilecek kendisi dışındaki kurbanları görmek ve tanık olarak zikretmek gibi girift bir ihtiyaçtan doğduğu söylenebilir. Söz konusu ihtiyaç "kurban olarak görün" şeklindeki suçluluk barındıran buyruğu ortaya çıkarsa da, o buyruğa yön veren suçluluğu ortadan kaldırmaz. Nitekim hedef grubun yaşayabileceği en ağır ızdıraptan kurtulmuş olmanın verdiği suçluluk duygusu, kendini cezalandırma arzusuna (Freud'un sadizmi mazoşizme çeviren şeyin *suçluluk* hissi olduğu konusundaki mükerrer ısrarını hatırlayın) olduğu gibi, kişinin kendini özdeşleştirmek ve dayanışma içinde olmak istediği kişilere yönelik –suçluluğun atası ve ürünü olan– öfkeye de yol açabilir. Söz konusu öfkenin kendisi daha fazla suçluluk yaratır. Nihai sonuç ise, kurbanlaştırma sahnelerinde üretim fazlası veren bir siyasi-ruhsal ekonomidir. Bu kurbanlaştırma oluşumları kolay kolay tazmin de edilemez: Bunlara yapılan ruhsal yatırım pürüzsüz bir dönüşümü engelleyecek denli yüksektir; ayrıca kurbanlaştırılmaya direnmek için gereken dayanışma önce başkalarına yansıtılan, sonra da kişinin kendi adına hınç ve suçlulukla devam ettirdiği acı tarafından bozulur.

Siyasallaşmış kimlik ile cezalandırılma arzusu arasındaki ilişkiye dair olası ikinci bir okuma bizi Freud'un denemesine daha çok yaklaştırır. Mağduriyet halinde oluşan kimlik kısmen travma dolayısıyla oluşmuş kimliğe tekabül ediyorsa, o halde mağduriyetin gerek kendi bedenlerimizde (mazoşizm olarak), gerekse başka bir bedende (Freud'un deyişiyle, "pasif bir şekilde seyirci kalırken" kendimizi özdeşleştirdiğimiz şeyden ayırmamıza imkân tanıyan yansıtılmış mazoşizm olarak) tekrarlanmasında belli bir güvence, hatta muhtemel bir erotik doyum da söz konusu olacaktır. Böyle bir tekrarlanma, siyasi veya kamusal çehresi travmatik oluşumu tarafından istikrarsızlaştırılacak bir kimliğe istikrar kazandırır; çatışan bilinçdışı arzulardan, siyaseten tutarlı, sürekliliği olan ve bilinçli bir kimlik üretir. Bunu yaparken de böyle bir cemaatin somut kuruluş, kurum ve siyasi pratiklerde süreksiz bir *hayat sürdüğü* bir çağda "bizden" olan başkalarıyla hayali bir cemaat içinde varlığımızı idame ettirir.

Sevgi ile ızdırabın, bağlılık ile acı çekmenin iç içe geçmiş olduğu travmanın tekrarı, mağdur bir kimliğin (evrensel vatandaşlık üye-

liğinden, formel eşitlikten, liberal bireylikten) "düştüğü" noktada, tam da böylesi bir kimliğin ortaya çıktığı alana tekabül eden bu noktada konumlanmış olan erotik oluşumu doyuma ulaştırır. Eşitsizliğin veya tabiyetin ilk idrak edildiği uğrak –bir taraftan kaybı, bir taraftan da evvelce adlandırılamaz olan bir acıdan kurtulmayı içermesiyle– kaçınılmaz olarak müphemdir. Bir zamanlar adil, iyi ve kendini olumlayan bir bilinçle dolup taştığı hayal edilen dünyanın kaybedilmesi sürecinde kişi bir kadın, zenci, lezbiyen olarak kimliğini siyasallaştırırken, bir yandan da o âna dek neden reddedilmekten veya görülmemekten muzdarip olduğu konusunda bilinçlenir, böylece o ızdırabı kişisel olmaktan çıkararak siyasallaştırabilir. Öte yandan acı çekme travmasının tekrarlanması ihtiyaç duyduğumuz veya sevdiğimiz şeyin –başlangıçta bizi incitmiş ya da yüzüstü bırakmış olsa da, fena halde bağlı kılındığımız ve bağlı kaldığımız toplumsal düzenin– değişmeden kalmasını garantiler. Sözün kısası, belli bir şeyin cezalandırılarak kabul edilmesi, bize sadece kendi yerimizin (kimliğimizin) değil, aynı zamanda o kimliğin oluşturulduğu ve bizim sapıkça bir minnettarlık duyduğumuz düzenin mevcudiyetinin de garantisini verir. Tekrarlanmada, mağdur olmuş bir sevgi, hem sevgiyi hem de mağduriyeti bünyesinde barındıran düzenin varlığının yeniden olumlanmasıyla doyuma ulaştırılır.

Kimlik ile cezalandırılma arzusu arasındaki ilişkiye dair üçüncü yorum ise, Freud'un sadizm ile mazoşizmin, saldırganlık ile suçluluğun, yara almış narsisizm ile yaralarını başkalarına bulaştırma arzusunun birbirinden ayrılmazlığını kavramamız için sunduğu kılavuza dikkatimizi çeker. Freud'un spekülasyonuna göre, "Bir çocuk dövülüyor" fantazisi sadizm ile mazoşizm, saldırganlık ile suçluluk arasında bir yerde, bir salınım noktasında ortaya çıkar. Freud'un iddiasına bakılırsa, fantazi kimi zaman bu iki duygu kutbunun hiçbirinde bulunmazken, kimi zaman ikisinde birden etkinlik gösterir. Spekülasyonu bir adım ileriye götürerek, cümlenin gramerinin, ki Freud anlaşılmaz olduğunu söyler, aslında sadece dövme ediminin failini ve nesnesini değil, bu ikisinin düş kuran çocukla ilişkisini de belirsizleştirmek yoluyla söz konusu salınımı (peçelerken bile) hayli açık bir şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Dövülen çocuk kimdir? Dövme edimini kim gerçekleştirmektedir? Bu sahnede doyum, kısmen de olsa, müphemlik –çözümü doyumu dışta bırakacak bir

müphemlik– barındıran tikellerden soyutlama yoluyla mı türetilir? Başka bir deyişle, yaftalanmış bir kimliğin toplumsal olarak cezalandırıldığı sahneler bir taraftan kimlik ile suçluluk, bir taraftan da kimlik ile saldırganlık arasında karmaşık ve büyük ölçüde deşifre edilmemiş bir ilişki kurulmasına mı aracılık eder? Ayrıca birbirine karşıt olan (ama birbirini kuran) bu itkiler cezalandırma ile cezalandırılma arasında, Freud'un "Çocuk dövülüyor" fantazisine dair üç aşamalı yorumunda öne sürülen salınımı *gerektiriyorsa*, bu ikili itkiler yaftalanmış kimliğe yapılan belli bir yatırımı diri tutuyorsa, bu onların aynı zamanda bir siyasi felç kaynağı, bir öznenin söz konusu yatırımdan vazgeçme konusundaki rızası üzerinde bir kısıtlama olduğu anlamına mı gelir? Eğer öyleyse, söz konusu itkiler cezalandırma sahnelerinin –soyut, müphem ve her şeyden önce salınımlı bir şekilde– sürekli tekrarını gerektirdiği için, kimliği oluşturan mağduriyetlerden kurtulma arzusunu da kısıtlar mı?

Bu konular üzerinde daha ayrıntılı düşünmek için, dövülme fantazisinin üç aşamasını tek tek yeniden değerlendirelim, bunu yaparken de söz konusu aşamaları fantazinin tedrici aşamaları olarak değil, fantazinin sahneleri olarak çerçeveleyelim. Belirsiz bir çocuğun belirsiz bir yetişkin tarafından dövüldüğü ve Freud'un ilk başta yetişkin fantazisinin en yaygın formülasyonuyla bağlantılandırdığı birinci aşama bize belli türden bir soyutlamanın ruhsal ve siyasi hayatta nasıl iş gördüğü üzerine düşünme imkânı verir. Siyasallaşmış kimliğin ele almakta olduğumuz kendine has oluşumunda, eylemlilik ve cezalandırmanın ikamelere bölünmesinde bir soyutlama edimi görülür. Fakat sonrasında, cezalandıran veya mağdur eden yapıların suçlanabilmelerini olanaklı kılacak şekilde kişileştirilmesiyle birlikte söz konusu soyutlamadan da geri çekilme gerçekleşir: Muzdarip olan mutlak surette soyut, fail ise mutlak surette somuttur. Aslında bu sahnenin grameri ve içeriği, başlangıçtaki mağduriyet alanında ve mağduriyet kaynağı yerine geçirilmiş kişileştirmeden soyutlanmanın nasıl tuhaf bir birebircilik meydana getirdiğine işaret eder: Cezalandırmaya vesile olan ilk baştaki (müphem) durum ruh tarafından belirsizleştirildiğinde, gerek sevginin gerekse rekabetin böyle bir cezalandırmayı kışkırtan kaynakları türsel cezalandırma sahnelerine karışıp kaybolduğunda bile, ruh müphem olmayan doyumun mümkün olduğu yeni bir suçluluk ve cezalandırma sahnesi icat

edecektir. Başka bir ifadeyle cezalandırma arzusu, Freud'un da iddia ettiği gibi, hissedilen âcizlikten veya itibarsızlıktan, suçluluk uyandıran veya karşılıksız olan sevgiden kaynaklanıyorsa, o halde cezalandırma arzusu beklenen şefkat ve ferahlığın alanında (görece iktidarsız) şiddeti tesis ettiği sürece doğası gereği müphem kalır. Ne var ki ilk baştaki bu bağlılık şiddet sahnesinin aynı anda hem soyut hem de çarpıcı bir şekilde yürürlüğe konması sayesinde muhafaza edilebilir: "Bir çocuk dövülüyor", "Bu ülkede her altı saniyede bir, bir kadın tecavüze uğruyor", "Senin bu paragrafı okuyup bitireceğin süre içinde on çocuk açlıktan ölecek," vesaire. Çarpıcı cezalandırma sahnesi söz konusu sevgiye ihanet eden sevgi nesnesine duyulan öfkeyi doyuma ulaştırırken, belirli nesneden –"bir çocuk"tan, "bir kadın" dan– soyutlanmış olma durumu o nesnenin kimliğini ve sevilen olma statüsünü muhafaza eder. Dahası belli kişiler veya –pornografi ya da nefret söylemi gibi– pratikler bir ızdırap alanının bütününden mesul tutulduğunda, aktarılmış olan birebircilik de belirsizleştirme etkisini tamamlar, böylece baştaki sevgiyi muhafaza etmiş olur.

İkinci aşamada, uygunsuz ve başka nesneleri dışlayıcı sevgi için duyulan suçluluk uyandırıcı arzunun tek makul çıkış noktasını cezalandırma arzusunda bulmasıyla, fantazi görünüşte açıkça mazoşist bir mahiyete bürünür. Bu aşamanın siyasi alegorikliği, artık hüsrana uğramış olan, direngen ama kabul edilmeyen toplumsal ve siyasi idealleştirmelerin, geçerli tek ifadesini idealleştirilmiş olan şey tarafından cezalandırılma arayışında bulabileceğini ima eder. Hatırlatalım ki, Freud açıkça mazoşist mahiyetteki bu aşamanın bilinç düzeyine pek çıkarılmayıp, genellikle üçüncü aşamadaki maskeleme stratejileriyle gizlendiğini iddia ederken, bir yandan da bu aşamayı sadece "yerine geçen aşama aracılığıyla iş görmeyi sürdürmesinden ötürü değil, karakter üzerinde doğrudan doğruya bu aşamanın bilinçdışı ortamından türeyen etkiler saptayabileceğimizden ötürü de" en önemli aşama saymaktadır (s. 123). Başka bir deyişle, sadece belirli bir cinsel şekillenimin değil, belirli bir kişilik oluşumunun da bu aşamaya kadar izini sürmek mümkündür.

Bu tür fantazileri olan kişiler baba kategorisine koyabilecekleri herkese karşı özel bir hassasiyet ve alınganlık geliştirir. Böyle kişiler bu türden bir kişi tarafından incitilmeye son derece müsaittir, hayali bir durum olarak babaları tarafından dövülmenin de ... bu şekilde farkına varırlar. Günün bi-

rinde, paranoyada rastlanan sanrı kaynaklı kavgacılığın temelinde de aynı fantazinin yattığı kanıtlanacak olursa hiç şaşırmam. (s. 123-4)

Peki Freud'un adlandırdığı ruhsal oluşumla paralellik arz eden belli bir toplumsal-siyasi oluşum varsa ne olacak? Ya evrensel liberal eşitlik ve özgürlük ilkeleri ideolojisini hedef alan eleştiriye dayalı bir siyasi bilinçte, gelişen siyasi kişiliği oluşturan şey söz konusu ilkelerin yalnızca eleştirisi değil, aynı zamanda yitirilmesiyse ne olacak? Irk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik gibi toplumsal yaftalardan dolayı liberal eşitlik ve özgürlük ilkelerinden mahrum edilmişler söz konusu olduğunda bu türden bir oluşum canalıcı iki unsura sahip olur: İlkelerin paramparça edilmiş idealleştirmeleri ve toplumda hâkim pozisyonda olanların –yani beyaz, erkek ve heteroseksüel olanların– paramparça edilmiş idealleştirmeleri. Bu iki unsur bir arada ele alındığında, Freud'un "baba kategorisi"ne sokulabilecek herkese yönelik "özel bir hassasiyet ve alınganlık" dediği şey yön değiştirerek, hâkim bir grupta yer alan *yahut* liberal idealizmi destekleyen herkese –özellikle her iki kriteri birden karşılayan grup veya kişiye– yönelebilir. Celgelelim burada önemli olan, söz konusu kişilik oluşumunun "incitilmeye son derece müsait" mahiyeti değil, aynı zamanda incinmenin cezalandırılmayı nasıl temsil ettiğidir – "incinme [sevgi nesnesi] tarafından dövülme şeklindeki hayali durumu" harekete geçirir, böylece yasak ve sorunlu arzu nesnesinin mevcudiyetinden emin kılar. Doğrusu hüsrana uğramışlığa veya aşağılanmışlığa dayalı bu bağlılık ekonomisi sadece cinsel oluşumun değil, siyasal kimlik oluşumunun da vuku bulduğu yerse şayet, bu durumda siyasal kimliğin kurulmasında böyle bir dizi idealleştirmeye duyulan ihtiyacın ne kadar altı çizilse azdır. Öte taraftan, bu muhtelif idealleştirme ve bağlılıklar konusunda duyulan suçluluğun yoğunluğunu ve bu kurucu uğrağın yol açtığı siyasi felci azımsamak da mümkün değil.

Bu noktada Freud'un hikâyesi bazı bakımlardan Nietzsche'nin "acı çekenlerin acı verici şeyleri keşfetme" ve "pis işler ve farazi saygısızlıklar üzerine kafa patlatma" konusundaki "heves ve yaratıcılıkları"na dair izahıyla örtüşür.[8] Bununla birlikte Freud bu türden

8. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), s. 127.

kavgacı zihniyetlerin kaynağını ezilenlerin yahut zayıfların türsel acısından ziyade, hüsrana uğramış veya imkânsız sevgide görmesiyle Nietzsche'den daha ileri gider. Freud'un analizi (burada "saldırgan" sözcük ya da eylemlerin sürekli fark edilmesi ve olumsuz yönde seferber edilmesi olarak tanımlanan) cezalandırılma arzusunu sevgiyi sürdürmenin bir aracı olarak nitelendirmesiyle de Nietzsche'nin analizinden ayrılır, zira Nietzsche söz konusu itkiyi zayıfın güçlüye karşı beslediği kinle açıklar. Freud'un nefretin ardındaki canlandırıcı sevgiye yaptığı vurgu ile Nietzsche'nin (hınç kaynaklı) nefreti şeyleştirmesi arasındaki fark, bilhassa kışkırttığı siyasi mazoşizmin pençesinden kurtulmak için bu dinamiğe nasıl müdahale etmek gerektiği sorusu göz önüne alınırsa, son derece önemli bir farktır. Freud'un analizini hatırda tutarsak, incinmedeki öfkeyi ateşleyen geri çevrilmiş sevgi ve idealleştirmeyi psikolojik açıdan dönüştürücü, siyaseten de seferber edici sayabiliriz. Söz konusu seferberlik ironik bir *ethos* olarak şekillenebileceği gibi radikal, eleştirel bir yurtseverlik ruhu şeklini de alabilir – henüz üzerine pek düşünülmediği için başka bir şekil alması da mümkün.

Üçüncü aşamanın siyasi çehresi büyük ihtimalle en tanıdık gelen çehresidir. Bu aşamada, cezalandırılma arzusu başkaları arasında pay edilir, öyle ki kişinin kendi arzusu gibi görünmekten çıkarak cezalandırılanın, yeryüzünün lanetlilerinin, mazlumların kaçınılmaz kaderi olarak anlaşılır. Fakat nesnenin amansız biçimde cezalandırıcı olarak sunulmasıyla, nesneye yönelik sevgi de bu noktada neredeyse bütünüyle kılık değiştirir. Bu tür hassasiyet yekpare, zalim ırkçılık veya cinsiyetçiliğe dair belli çağdaş anlatılarda karşımıza çıkar: O. J. Simpson olayının patlak verdiği sırada röportaj yapılan azımsanmayacak sayıda insan "üç siyah erkek ikonun, yani Michael Tyson, Michael Jackson ve O. J. Simpson'un, geçen sene yerin dibine sokulmasının bir tesadüf olamayacağını" beyan etmiştir. Amerika'daki belli sol-liberal yayınların devletin hayli alışılagelmiş ve öngörülebilir yolsuzlukları, kapitalizmin gaddarlıkları ve emperyalizmin zorbalıkları hakkındaki bitmek bilmez dırdırı da aynı kefeye konabilir. Mağdur edilen sadece bu tür anlatıları kaleme alan kişi değil, her biri onun yerine geçebilecek olan sayısız, çoğu zaman da isimsiz başkalarıdır. Bir o kadar önem taşıyan bir diğer nokta da anlatının, kınadığı toplumsal düzene gereksinim duymakla kalmayıp, ay-

nı zamanda ona sımsıkı bağlı olduğunun her vakada fark edilebilmesidir. Bir düşünün, her hafta hakkında ahlak dersi verdiği ve hakiki hiçbir çaresini sunmadığı siyasi skandallar, entrikalar ve hunharlıklar olmasa, *The Nation* dergisinin hali nice olurdu?

Freud'un üçüncü aşaması bildik bir siyasi çehreye sahip olmasının yanı sıra potansiyel olarak vaatkâr bir yönelim de barındırır – söyleyen kendisi olduğu halde Freud'u bile hayrete düşüren bir yönelimdir bu. Freud'a bakılırsa, bu aşamada düş kuran çocuklar ister erkek ister kız olsun, dövüldüğü düşlenen çocuk hep erkektir. Dövülen çocuklar "[düş kuran] çocuğun kendisinin ikamesinden başka bir şey olmadığı" için, Freud düş kuran kızların "cinsiyet değiştirdiği" ve "erkek çocuğuna dönüştüğü" sonucuna varır (s. 124). Ne cinsiyetler arası türsel rekabetle ne de başlangıçta nefret edilen kardeşin cinsiyetiyle açıklanabilen bu fenomen, "kızların durumunda bir komplikasyona işaret eder. Taşıdığı genital anlamla beraber babalarına duydukları ensest aşktan yüz çevirdiklerinde, kızlar kadınlık rollerinden de kolayca vazgeçerler. 'Erkeklik kompleks'lerini mahmuzlayarak ... etkin hale getirirler, o andan itibaren tek istedikleri erkek olmaktır. Bu nedenle onları temsil eden şamar oğlanları da erkektir" (s. 119).

Peki ya Freud "şamar oğlanları"nın daima ve sadece düş kuran kızların kendisini temsil ettiği yollu varsayımında yanılıyorsa? Ya fantazinin bu "aşama"sına herhangi bir sadizm –özünde sadece mazoşizmi barındırmayan sadist bir statü dahi– atfetmeyi reddederken atladığı bir şey varsa? Ya bu türden bir fantazi kızın babası tarafından cezalandırılmasını/sevilmesini anlatan sessiz bir sahne olmakla kalmıyor (ya da hiçbir şekilde böyle bir sahne arz etmiyor) da, aşağılanmış kadın ruhunun ister erkek kardeş, ister baba isterse –Freud'a göre, bu sahneler genellikle kitaplardan ve okuldan alındığından– okul arkadaşları veya öğretmenler olsun, erkeğin ayrıcalıklı konumuna yönelttiği öfkeli bir yanıta tekabül ediyorsa? Şayet söz konusu "cinsiyet değişimi" konusunda böyle bir yorum mümkünse, bu sahne Freud'un taslağını çizdiği görece kapalı suçluluk ve ceza ekonomisinden kesin bir kurtuluş sağlamaz mı? Hatta söz konusu ekonomi fantazinin arzulanan sevginin yerine cezanın geçtiği mazoşist aşamasını mahmuzlayan düş kırıklığının "siyasallaştırılması" ile belli bir ceza ertelemesi de sağlamaz mı? Alternatif olarak, böy-

le bir yorum acı çekenin bitmek bilmez intikam arayışı şeklinde özetlenebilecek Nietzscheci çerçeveye de yerleştirilebilir: Tabi kılınan kızlar kendi tabi kılınışlarının yetersiz bir intikamı olarak erkek çocuklarının dövüldüğünü hayal eder. Bu durumda fantazi, yine suçluluk duygusu uyandıran, hüsrana uğramış sevgiye verilen ceza karşılığının ekonomisine sıkışmış olacaktır. Fantazi cezalandırma arzusu ile cezalandırılma arzusu arasındaki kısır salınıma sıkışıp kalmış olacaktır ki, bu salınımda söz konusu iki arzudan hangisinin yerini ötekinin alacağını belirleyen suçluluk iken, istek ya da pratik olarak özgürlüğün esamisi okunmaz.

DÖRT

İKTİDAR

Mantıksız İktidar, Marx'sız Mantık

TARİHİN BU ÂNINDA Marx'ın iktidar konulu metinlerinin ayrıntılı eleştirel okumasına girişmek neden? Düşüncesinde iç uyuşmazlıklar ve değinilmemiş tematikler aramak neden? Bana öyle geliyor ki, günümüzün solcu entelektüelleri –Marksistler, post-Marksistler, demokrat sosyalistler, eleştirel ırk teorisyenleri ve feminist teorisyenler– iktidarın etkilerine kafa yorsalar dahi, doğasını nasıl ele almak gerektiği konusunda genellikle kararsız kalıyorlar. Bu entelektüeller arasında iktidarı hiyerarşik olarak örgütlenmiş, tahakküm ve tabiyet biçiminde düzenlenmiş, sömürüyle ölçülen bir şey olarak tanımlayan modernist sol formülasyonu bütünüyle bir kenara koyup da her yerde hazır ve nazır, mikrofiziksel ve yaygın bir mahiyete, döngüsel bir harekete ve özne üretici etkilere sahip olan Foucaultcu iktidar anlayışına sahip çıkan pek olmamıştır. İktidarın ampirik olarak temellendirilmiş somutluğuna yapılan onca yatırımın yerine tamamıyla söylemsel bir yorum koyanların, belli grupların elinde tuttuğu bir şey olarak iktidar anlayışını bırakıp da iktidarı toplumsal pozisyonlardan türeyen değil o pozisyonları üreten bir şey olarak görenlerin sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. İktidarın kendine has bir mantık uyarınca sistematik ve tutarlı bir biçimde işlediği yollu fikirden vazgeçmiş olanların sayısı ise daha azdır. Bunun yanı sıra post-Marksist iktidar açıklamalarından açık ya da örtük bir biçimde etkilenmiş oldukları için, çoğu solcunun çelişen iktidar anlayışları *arasında* yalpalayıp durduğu söylenebilir. O halde Marx'ı yeniden değerlendirmek için bir gerekçe de, gelişigüzel, kimi za-

man da tutarsız bir biçimde kullandığımız kimi iktidar anlayışları üstüne enine boyuna düşünmektir.

Günümüzde iktidar konusunda görülen bu bulanıklık sol cenahta postyapısalcılığın siyasal değerine ilişkin tartışmada da kendini göstermektedir. Tartışma büyük ölçüde zımnen iktidar meselesi –onun gerçekte nasıl işlediği, nerede konumlandığı, en iyi hangi teorik dille kavranabileceği soruları– etrafında döndüğü halde iktidarın doğrudan teorileştirildiğine pek rastlanmaz. Neo-Marksist saldırıların çoğu postyapısalcılığı ya siyasetten uzak olmakla ya da bilimsel olmamakla itham etmiştir; bu iki eleştiri postyapısalcılığın söylemdışı bir gerçeklik ve yasaya tabi değişmez olay akışları olduğu fikrine yönelttiği eleştirileri reddetmeleri bakımından birbirine yaklaşır. Epistemolojik nesnellik ve tarihsel üst-anlatılara yapılan postyapısalcı saldırılara karşı, neo-Marksistler hem yarı-ampirik olarak kavranabilecek bir toplum mantığı, hem de doğrudan doğruya bu mantıktan türeyen bir siyaset olduğunu savunurlar. Fakat bu iddiayı öne sürerken, postyapısalcılığın başını çektiği Marksist iktidar formülasyonlarına yönelik eleştirileri samimiyetle ele aldıkları söylenemez: Dolayısıyla, iktidarı neyin ürettiği, iktidarın kim tarafından elde tutulduğu ya da elde tutulup tutulmadığı ve nasıl hareket ettiği soruları cevapsız kalır. Söz konusu tartışmaları kendilerini düzenleyen terimlerle daha sıkı bağdaşır hale getirip, kınamanın yerine akıl yürütme ve kanıtlamayı koyma çabası açısından, Marx'ın düşüncesinde yer bulan iktidar mantığını yeniden ele almak faydalı olabilir.

Bu teorik çabanın ikinci bir saiki daha bulunmaktadır. Marx'ın Aydınlanma'nın ilerlemeci tarih anlayışından yaptığı kendine has uyarlama, kısmen tarihin devinimini neyin sağladığını –üretim tarzlarındaki gelişim, örgütlenme ve değişim dinamiklerini– böyle bir kesinlikle formülleştirmiş olmasından ötürü ikna edicidir. Gelgelelim Marx'ın tarihin mahiyetine ve toplumsal iktidarın mahiyetine ilişkin anlayışları bu şekilde iç içe geçmişse, o halde onun tarihyazımını sorgulamak, aynı zamanda bu tarihyazımının dayandığı ve ayakta tuttuğu iktidar mantığını sorgulamak anlamına gelir. Tersinden söylersek, Marx iktidarı kendisini gözlerden uzak tutan metafiziğin –idealist felsefe ve klasik siyasal iktisadın– kisvesi altında yakalamayı amaçlamış, ama kendi materyalist metafiziği ve tarihsel üst-anlatısıyla iktidarı yeni bir kisveye büründürmüştür. Muhalif bir

düşünür olarak Marx'ın dehası, başkalarının olumsallık ya da alınyazısı gördüğü yerde iktidarın izini sürmesi, fikirlerin yön verdiğine inanılan tarihin gizemini bozarak, yerine toplumsal ilişkileri etkileyebilen ve siyasi biçimler geliştirebilen belirli süreçlerin eklemlenişini koymasıdır. Gene de, bilindiği üzere –sınıf mücadelesinden üretim tarzını kaplayan zincirlere kadar– tarihin bu dinamiklerinde diyalektik, çelişkiler, ilerleme ve bütünsel güç ve amaçlar gibi Hegelci tarih mantığına ait birtakım unsurlar varlığını sürdürmüştür. Marx'ın idealist bir tarzda ifade edilmiş olan tarihi gizeminden arındırma projesi, bilimin seküler tonlamalarıyla çeşnilendirilmiş olmasına rağmen bu şekilde yeni bir gizeme öncülük eder. Bizzat Marx'ın gizeminden arındırma çabası kendisini estetikleştiren iktidar hakkında bir şey anlatmaktadır – bilimsel şeffaflık iddiasıyla, bilimin ideolojik olmadığı sanısıyla kılık değiştirmiş bir estetikleştirmedir bu.

Dolayısıyla bu bölümde Marx'ın iktidar söylemlerini gizeminden arındırma projesi genişletiliyor; bununla beraber söz konusu projenin, Marx'ın umduğu gibi, yeni, şeffaf ve nesnel bir söylem doğurmak yerine, ancak şeffaflık ve nesnellik iddiasında bulunan söylemlerdeki bazı hakikat işlemlerini açığa çıkarabileceği kabul ediliyor. Bu tahlilde Marx'ın iktidarın metafizik mantığına yönelttiği eleştiri Marx'taki iktidar mantığına yöneltilmektedir. Amaçlanan ise, kısmen iktidarın bir mi yoksa birden fazla mı mantığa sahip olduğunu sorgulamak, kısmen Marx'ın söz konusu mantıkları devam ettirip ettirmediğini veya bu mantıklar bir gün yalpalayacaklarsa bunun ne zaman olacağını sormak, kısmen de Marx'ın iktidar ile eleştiri arasında yapmaya çalıştığı ayrıma ulaşıp ulaşamadığını sorgulamaktır. Çelişki ve diyalektik söylemleriyle, sömürü ve perdeleme formülleriyle haritası çıkarılan mantıklara benzer mantıksal çizgileri mi takip eder iktidar? Bu mantıklar söylemsel çerçeve veya epistemelere mi, norm ve sapma düzenlerine mi tekabül eder; yoksa mantık yahut iktidar mefhumunun kendisi daha fiziksel, aslında nedensel bir şeyi mi ima etmektedir? Ayrıca iktidar mantıksal bir yapıya sahip değilse veya mantıksal silsileler uyarınca hareket etmiyorsa, farklı bir çehrede veya tarzda düşünülüp teorileştirilmesi nasıl mümkün olacaktır? Marx böyle bir farklılığı ima ediyor mu? Hangi noktada Marx'ın kendi düşüncesi, iktidarı bilimsel olarak haritası çıkarılabilir formüllerle kavrama çabasını aşıp böyle bir çabaya ters düşmek-

tedir? Son olarak, gizemlileştirmenin üretici güçleri nelerdir ve bu güçler Marx'ın düşüncesine nasıl sızmaktadır?

• • • •

Marx bütün eserlerinde devlet ve ideolojik iktidara ilişkin popüler ve akademik düşünceleri bırakıp, genellikle "toplumsal güçler" şeklinde tercüme edilen şeye odaklanmayı amaçlar. Bu nedenle Marx'ın iktidar için kullandığı akraba terimler arasında sadece (sonraki yazılarında karşılaştığımız) "emek" ve "sermaye" değil, (ilk yazılarında karşılaştığımız) "çoğalmış üretim güçleri", "gerçek maddi hayat" ve hatta "şeylerin gerçek doğası" da bulunur. Marx eşitlikçi düzenlerdeki bütün siyasi iktidar biçimlerini insanın "özsel güçleri"nin –yani toplumsal, daha açık bir deyişle, üretici güçlerinin– dolayımlar yoluyla temellük edilmesi olarak kavrar. Başka bir deyişle, Marx'a göre toplumsal iktidar ilksel ve kendi kendini üreten bir şey olarak görülürken, siyasi iktidar daima türev sayılır: "Devletin bünyesindeki bütün mücadeleler ... farklı sınıflar arasındaki birbiriyle iç içe geçmiş gerçek mücadelelerin büründüğü aldatıcı biçimlerden ibarettir."[1] Etienne Balibar'a göre buradan şöyle bir paradoks doğar: "Marx siyasette özerkliği yeniden tesis etmek için, ki halkın kendi kaderini tayin etmesi ve özgürlüğünü kazanması demektir bu, siyasal olanın özerkliğini reddetmek zorunda kalmıştır."[2] Marx'ın bu reddi, tarihsel olarak, ortodoks Marksist teorisyenleri radikal demokrasi veya komünizmle alakalı siyasi kurumlara gereken ilgiyi göstermekten alıkoymuştur. Şayet beşeri iktidarın bir tek biçimi varsa ve bütün beşeri ilişkileri o şekillendiriyorsa, iktidarın kaynakların-

1. Karl Marx, *The German Ideology*, *The Marx-Engels Reader*, haz. Robert C. Tucker, 2. Basım (New York: Norton, 1978), s. 161-2 (Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2004).

2. Etienne Balibar şöyle devam etmektedir: "Marx felsefe tarihinin en sağlam ve kapsayıcı 'heteronomik' siyaset teorisini inşa edecekti – bu da siyasetin kendi 'öteki'si ile kışkırtıcı ve materyalist bir özdeşleşmesine dayanan bir teoriydi: Ben buna 'politisizm'in ekonomik eleştirisi ile 'ekonomizm'in politik eleştirisinin eşzamanlı yapılmasıyla vuku bulan, 'siyaset'in ve 'ekonomi'nin *kısa devresi* diyorum." *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994), s. xi.

dan ziyade tezahürleriyle vakit kaybetmenin bir manası yoktur. Siyasi örgütlenmenin toplumsal veya maddi örgütlenmeyi takip ettiği kabul edilir. Marx'ın veciz formülasyonuyla ifade edersek, "üretim, ticaret ve tüketimdeki belirli gelişim aşamalarını düşünün, bu aşamaların her birine tekabül eden belirli bir toplumsal yapı, belirli bir aile, düzen veya sınıf örgütlenmesi; tek kelimeyle belirli bir sivil toplum çıkacaktır karşınıza. Belirli bir sivil toplumu düşünün, bu defa da karşınıza sivil toplumun resmi ifadesinden başka bir şey olmayan belirli siyasi koşullar çıkacaktır."[3]

Marx sivil toplum alanını, daha açık bir deyişle, maddi hayat alanını iktidarın faaliyet alanı addeder ve bu alana odaklanmayı iktidara odaklanmak olarak düşünür: "Sivil toplum bütün tarihin gerçek kaynağı ve sahnesidir."[4] Dolayısıyla sivil toplumun unsurlarını ve faaliyetlerini isabetli biçimde tasvir etmek, iktidarın unsurlarını ve faaliyetlerini tasvir etmek demektir. Sivil toplum iktidarın etki alanının, toplumsal olan da iktidarın tabanının adını koyar; beşeri üretim faaliyeti ise kaynağını oluşturur. Bu nedenle iktidarı kavramak için iki şey gereklidir: İktidarı hem gizleyip hem de mazur gösteren (Hegelci felsefenin yanı sıra, devlet merkezli siyasi reformlarda da tezahürüne rastlanan) idealizmin eleştirisi ve materyalist bilim.

Gelgelelim Marx, Hegel diyalektiğini rasyonalite ve devlet mecrasından maddesellik ve sivil toplum mecrasına aktarırken, idealizmin içeriğini reddetme amacı taşımakla birlikte yapısını olduğu gibi muhafaza eden bir iktidar metafiziği benimser. Bunun nedeni sadece Marx'ın ileriye doğru diyalektik devinime ya da olumsuzlama ve çelişkinin gücüne inanması değil, iktidarı mantıksal zorunluluk yoluyla üretilen ve mantık devrelerini boylu boyunca kateden bir şey olarak tasavvur etmesidir. Buna göre iktidar ne rastlantısal ne de tutarsızdır; ayrıca iktidarın oluşum mantığına bakarak etkilerinin izini sürmek mümkündür. Nitekim Marx'a bakılırsa iktidarın, malzemesi bakımından olmasa da, dinamik ve etkileri bakımından mantıksal zorunluluk barındırdığı söylenebilir. Emek-değer teorisinde belirtilen artıdeğer sağlama formülü, meta fetişizminde ifadesini

3. Karl Marx, "Society and Economy in History", *The Marx-Engels Reader* içinde, s. 136-7.

4. Karl Marx, *The German Ideology*, s. 163.

bulan emeğe yabancılaşma mantığı ve sınıflı toplumda ideolojinin esasını teşkil eden *camera obscura*'nın (karanlık kutu)* her şeyi baş aşağı gösteren mantığı için de aynı ölçüde geçerlidir bu. Öte taraftan, şayet iktidar mantıksal zorunluluktan doğuyorsa, o halde bizatihi mantık iktidarı üretmekte, böylece iktidarın "içeriği"ni tam da bu içeriğin öne sürüldüğü anda ve onu öne süren teori yoluyla sorgulamaktadır. Kaldı ki, iktidar mantıksal zorunluluktan doğuyorsa, bu durumda Marx'ın kendisi de eleştirisinin iktidarla ilgili içerimlerinden kaçamaz: Marx'ın eleştirisi mantıksal zorunluluk üstüne kuruludur, dolayısıyla bir iktidar zincirinin parçasını oluşturur ve Marx'ın üstüne basa basa demokratik olmayan bir şekilde paylaştırılmış iktidarın ayrılmaz bir boyutu olduğunu söylediği gizemlileştirme unsurlarıyla doludur. Başka bir ifadeyle, iktidar mantıksal zorunluluktan doğuyorsa, Marx'ın iktidarın kavranabilmesi için gündeme getirdiği mantıklar iktidarı yorumlamakla kalmıyor, aynı zamanda üretiyordur. Şayet mantık üretken ise, yani üretiyorsa, o halde hiçbir zaman salt betimlemekle kalmaz. Kaldı ki mantığın betimlemekten başka bir şey yapmadığı fikri, eleştiri ile nesnesi arasına mesafe koyma girişimi de dahil olmak üzere Marx'ın iktidarın bilimsel eleştirisi şeklindeki öncülünü baltalar. Bu durumda bilim iktidara dair dışarıdan getirilmiş bir izah olarak değil, dışarıdan izah süsü verilmiş bir iktidar söylemi olarak tezahür edecek ve böyle bir kılığa bürünürken hem kendisinin iktidarla iç içeliğini, hem de bizatihi iktidarı gizemlileştirecektir. Son kertede, bilim ve bilimin kurucu mantıkları gizemlileştirmeyi gidermekten ziyade, ona kaynaklık edecektir.

Peki ama, bir an için Marx'ı paranteze alarak sorarsak, ya iktidar mantıksal bir işleyişe sahip değilse veya onu üreten mantıkları aşıyor yahut onların görüş alanından kaçıyorsa? Hem sahi beşeri dünyada iktidarın malzemesinin neden mantık olması gereksin ki? Yani iktidarın neden mantıksal bir devinimi olması gereksin ki? Modern insanlar olarak, iktidarın mantıksal bir işleyişi olduğu fikrine ne tür bir yatırım yapmış durumdayız? Neden iktidarın ille de dü-

* Marx bu metaforu ideolojinin her şeyi baş aşağı, aslında olduğundan farklı gösterme, her şeyin görüntüsünü çarpıtma özelliğine dikkat çekmek için kullanır. *–ç.n.*

zenli olması yahut beşeri dünyaya anarşi yerine düzen getirmesi gereksin ki? İktidar potansiyel açıdan düzenlemeler ve sistemlerle, düzenlilikler ve hesaplanabilir etkiler üretmesiyle azamileştiriliyor olsa dahi, bu neden kendini azamileştirmenin iktidarın doğasında olduğu anlamına gelsin ki? Zaten iktidara bu hedefi ve kapasiteyi veren ne olacaktır? İktidarın belli doğal (fiziksel) devinim ve mekânsal tepki yasaları uyarınca işlemesini olanaklı kılan fizikselci bir boyutu olsa bile, ona teleolojik bir yön ya da zamansal bir mantık veren nedir? İktidarı tarihte bir amaç ve ereğe bağlayan nedir – gerçekten ona kendine has bir amaç ve erek katan ne olacaktır? Hepsinden de önemlisi, bu fizikselci (mekânsal) ve tarihsel (zamansal) boyutun ortak bir projede birleşmesini sağlayacak olan nedir? İktidara ontolojik bağımsızlık ve insanbiçimli bir ihtiras atfederken, gerek iktidarı gerekse tarihi beşeri bir zemine dayandırma çabasında olmasına rağmen, Marx'ın iktidara insandan bağımsız bir kaynak ve biçim –ulvi bir amaca bağlı olan doğal ya da fizikselci bir yapı– atfetmiş olması mümkün müdür? Yoksa Marx tarihin direksiyonunu insana doğru kırmaya çabalarken, iktidarın beşeri kaynağından ve nesnelerinden görece bağımsız olduğu yollu anlayışın şekillendirdiği üst-tarihsel bir içerik ve istikamet mi vermiştir iktidara?

• • • •

Bu soruların peşine düşmek için öncelikle Marx'ın modern toplumların esasını teşkil ettiğini belirttiği muhtelif iktidar mantıklarını ele almamız gerek.[5]

Marx'a bakılırsa, kapitalist birikimin sırrına erecek olanların, dikkatlerini, gerek klasik siyasal iktisatçıların gerekse popüler inancın odaklandığı mübadele alanından, üzerinde o kadar çalışılmamış ve görece erişilmez bir yer olan üretim alanına çevirmeleri gerekir.[6] Böylece Marx beşeri ilişkilerde görünüş ile gerçeklik arasında yapı-

5. Bundan sonraki kısımda, Marx'ın eserlerinde iktidarın şekli ve konumu konusundaki vurgu değişikliklerine aldırmadan, yer yer yanılma riskini göze alarak, "erken" ve "geç" dönem Marx arasında gidip geleceğim.

6. Karl Marx, *Capital*, çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, haz. Friedrich Engels, 3 Cilt (New York: International Publishers, 1967), 1: 176 (Türkçesi: *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1997).

lan kadim ayrımı onaylamış, ayrıca görünüş ve gerçekliğin sırasıyla yüzey ve derinliğe, yaygın kanı ve felsefi hakikate, erişilebilirlik ve görece bulanıklığa tekabül ettiğini de onaylamış olur. Gizledikleri hakikate ulaşmak için görünüşlerin altına inmenin önemine yapılan bu vurgu, aynı zamanda, hem Marx'ın felsefi eleştirisinin temel girişimini, hem de bu eleştirinin farazi bilimsel temelini dile getirir: "Şeylerin dış görünüşü ile özü arasında tam bir örtüşme olsaydı, bilime hiç lüzum kalmazdı."[7]

Marx meşrulaştırıcı söylemlerde "gerçek" addedilen alanları –yani devlet, fikirler, mübadele alanlarını– türemiş, ideolojik ve perdeleyici sayar. Oysa, Marx'a bakılırsa, teori ve yaygın kanı tarafından genellikle görmezden gelinen (ve siyasetle ilgisi olmadığı düşünülen) alanlar –yani sivil toplum, maddi düzen, üretim alanı– ise kökensel nitelikte, gerçek ve şeffaftır. Marx kabul edilmeyene önem atfetmekle kalmaz, değer verilmiş olanın bünyesindeki kabul etmeme aygıtını da keşfe çıkar. Klasik iktisat teorisi konusunda şöyle der: "Kaba ekonominin, ekonomik ilişkilerin yabancılaşmış dış görünüşlerini hiç mi hiç yadırgamaması ... ve bu ilişkilerin, kendi iç bağıntıları ekonomiden ne kadar iyi gizlenirse kendilerini o kadar açık gösteriyor olmaları bizi şaşırtmamalıdır."[8] Burada, Marx'ın analojik tahlile tabi tuttuğu (Hegel'den ve klasik siyasal iktisatçılardan devralınmış) devlet/sivil toplum, ideal/maddi, mübadele/üretim ikili yapılarını (yerinden ettiği söylenemese de) tersine çevirmesinde, ön-yapıbozumcu bir itki sezilebilir. Yaygın yoruma göre, her ikicilik sadece "şeylerin gerçek düzeni"ni değil, aynı zamanda o düzenin üretim koşullarını –iktidar dinamiğini– gizler ve varlığı bu gizlemeye dayanır. Toplumsal güçlerin görünür duruma gelmesini engelleyen, tam da devletin, fikirlerin ve mübadelenin önceliğine duyulan ilgi ve inançtır. Böylece, kapitalizm araştırmasında, "bu yüzden her şeyin yüzeyde ve herkesin gözü önünde olup bittiği bu patırtılı alandan bir müddet ayrılıyor ve üretimin, kapısında 'İşi Olmayan Giremez' yazısıyla burun buruna geleceğimiz saklı meskenine giriyoruz. Burada sermayenin sadece nasıl ürettiğini değil, nasıl üretildiğini de göreceğiz. *Kâr elde etmenin sırrına nihayet ereceğiz.*"[9] Marx'ın gerek aldatıcı görünüşlerin altında yatan asli bir haki-

7. *A.g.y.*, 3: 817. 8. *A.g.y.* 9. *A.g.y.*, 1: 176, vurgu bana ait.

kat şeklindeki tartışmalı felsefi sanıyı, gerekse böyle bir sanının ifade ettiği iktidar mantığını eleştirmeden kendine mal etmesi buradaki amaçlarımız açısından önem taşımaktadır. Marx'ın izahına göre, iktidar daima bir paravanın ardında iş görür ve daima dikkatimizi kendi meskeninden başka tarafa çeken "herkesin gözü önündeki" bir yüzeyi öne çıkarır; iktidar rastlantısal olmaktan çok, asli bir etki şeklinde üretir kendi gizemlileştirmesini – koca bir gizemlileştirme düzenini. Bu "gerçeklik saptırması", Marx'a göre, meta üretimi ve para dolaşımıyla öne çıkan bütün toplum biçimlerinde bulunur, fakat en eksiksiz ifadesini kapitalist üretim koşullarında bulur.[10] Demokratik olmayan bir şekilde bölüştürüldüğünde iktidar, ideoloji vasıtasıyla kendi kamuflajını ve meşrulaştırma yapısını ürettiğinden ve toplumu "birbiriyle karşı karşıya gelen iki büyük sınıfa"[11] bölen kapitalizm iktidarın demokratik olmayan bölüşümünün son haddini temsil ettiğinden, kapitalist iktidarın (kâr sağlamanın) "sırrı"nın iktidarın kendini peçelemek için kullandığı tersine çevirmeleri hükümsüz kılacak eleştirel bir tahlille "ele geçirilmesi" gerekmektedir. Bu süreç iktidarın gerek öznelerinin gerekse nesnelerinin doğal, verili veya rastlantısal değil, iktidarın mamulleri olarak kavranmasını gerektirir.

Gelgelelim Marx'a göre iktidarın özneleri ve nesneleri her durumda iktidarın neticesiyse, iktidarın haksız bölüşümü giderilip de iktidar siyasal iktisat özneleri tarafından elde tutulmak yerine bu özneler arasında paylaştırılınca, bu durum neden ortadan kalksın ki? Marx'a göre iktidarın gerçeği gizleme ihtiyacından kurtulup hem meşru hem de şeffaf hale geldiği tarihsel uğrak işte budur. Gerçek eşitlik koşullarında, toplumsal iktidar –iktidarın emeğe dayanan temeli ve toplumdaki bölüşümü– esrarlı niteliğini yitirir. İşte bu noktada özneler iktidarı önceleyen özsel bir doğayı ("türsel varlık") geri kazanırlar. Bu geri kazanılmış doğanın koşulu belli bir (kolektif ve radikal demokrat) iktidar örgütlenmesi olduğu halde, o iktidar örgütlenmesinin bizzat özneler için kurucu sayılmaması paradoksaldır. Öznelerin kendi toplumsal güçlerini tam olarak geri kazan-

10. *A.g.y.*, 3: 827.

11. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party", *The Marx-Engels Reader* içinde, s. 474.

mış göründüğü bu noktada, iktidar artık onları özne olarak üretmez ve örgütlemez. Özneler köklü bir karşılıklı bağlılık ve işbirliği içinde birbirleriyle yeniden birleştikleri anda gerçek doğalarına dönmüş olurlar – fakat bu dönüş ve yeniden birleşme sahiciliğin ve özgürlüğün (yabancılaşmamış türsel varlık ve gerçek insan özgürleşmesinin) iktidarı dışarıda bırakan veya kapı dışarı eden bir geri kazanımını beraberinde getirir. Böylece tarihin nihai biçiminde cennetten kovulmadan önceki ataların iktidarla ilişkileri yeniden kurulmuş olur. Marx bunu şu sözlerle ifade eder: "Çokyönlü bağımlılık, bireylerin dünya tarihindeki işbirliğinin bu doğal biçimi, komünist devrimle birlikte insanların birbiri üzerinde etkide bulunmasından doğan ve şimdiye kadar insanlara tümüyle yabancı güçler olarak onları sindirip hükmetmiş olan bu güçler üzerinde denetim ve bilinçli hâkimiyete dönüşecektir."[12]

Ne var ki tam olarak denetim altına alınmış, tamamen kolektif olarak idare edilen bir iktidar artık hükmeden bir iktidar değildir – şeffaflığı da insanların hayatını denetleme konusundaki aczi de bundan kaynaklanır. Şeffaf ve âciz kılınmış iktidar, artık sindirmeyen veya hükmetmeyen iktidar, iktidar olmayan bir iktidardır. Nitekim kolektif olarak ele geçirildiği, o tarihsel haksız bölüşümü ortadan kalktığı anda. iktidar buhar olup uçar. Böylece iktidarda eşit paya sahip oldukları andan itibaren özneler iktidar tarafından üretilmez, örgütlenmez, konumlandırılmaz ve, hepsinden önemlisi, gizemlileştirilmez. Gelgelelim iktidar ancak paylaşılmadığı zaman, dolayısıyla şeffaf olmadığı zaman iktidar ise, karşımızda iki olasılık var demektir. Marx, Foucault'nun ima ettiği gibi, ya iktidarın ötesinde ve dışında kalan bir özgürleşme sahnesi, ziyadesiyle öte dünyaya ait bir resim, Hegel'den koparken tam da reddetmeye çabaladığı dinsel mantığı akla getiren bir resim sunmaktadır bize. Ya da belki Marx'ın kolektifleşmiş iktidar formülleştirmesinin gerektirdiği bir koşul olarak mülkiyetin ve bireysel eylemliliğin bütünüyle ilgasında, tam da eşit bölüştürülmeye –bizatihi eşitliğe– direnç gösterdiği için iktidarın tam anlamıyla paylaşılamayacağı, demokrasinin olanaksız olduğu, komünizmin erişilemez bir ideal olduğu örtük bir şekilde itiraf edilmektedir. Her iki durumda da, Marx iktidarın paylaşıldığı

12. Marx, *The German Ideology*, s. 164.

zaman iktidar olmaktan çıkacağını, iktidarı kolektif olarak ele geçirmenin tek yolunun herkesi iktidardan mahrum etmek olduğunu fark etmiş gibidir.[13] (Bir zamanlar "reel komünizm" dediğimiz şeyin bu problemin, iktidarın insan toplumundan defedilebileceği sanısının, gadrine uğradığını –içimiz cız ederek– düşünebilir miyiz?)

Marx'a göre, kendisini yaratan emeğin biçimini aşan iktidar, doğası gereği gayri-demokratiktir (dolayısıyla da gerçek demokraside ortadan kalkar); böyle bir iktidar kendini daima kaçınılmaz bir biçimde başka bir kılığa soktuğu sürece bilinemez; söz konusu kılık da iktidarın gücünü oluşturan şeyin parçasıdır. Şimdi Marx'ın, sermayenin gerçek doğasını veya sırrını saklayan özel mülkiyeti ortadan kaldırmak suretiyle kavramayı vaat ettiği, daha önce alıntıladığımız pasajına dönelim. "Üretimin gizli meskeni"nde sadece "sermayenin nasıl ürettiğini değil, nasıl üretildiğini de" keşfetmeye çalışırken, Marx iktidarın ikili işleyişine işaret eder: İktidar aynı anda hem kendini bir özne veya fail olarak üretmekte, hem de kendisinin dışında kalan bir etki üretmektedir. Örneğin meta üretiminde emek sömürüsü sermaye üretmekle kalmaz, aynı zamanda sistemin bütün unsurlarını yeniden üreten kapitalizm sistemini de üretir. Marx'a bakılırsa, iktidar kendi yeniden üretim koşullarını, dolayısıyla kendi geleceğini üretir; üretimin her iki uğrağı da kaçınılmaz biçimde çelişkilerle dolu olsa da böyledir. Marx'ın *Kapital*'de de açıkladığı gibi, "Bütün selefleri gibi, kapitalist üretim süreci de belirli maddi koşullar uyarınca ilerler, ne var ki kendi hayatlarını yeniden üretirken bireylerin girdiği belli toplumsal ilişkilerin de taşıyıcılığını yapan koşullardır bunlar. Söz konusu koşullar, bu ilişkiler gibi, bir taraftan kapitalist üretim sürecinin önkoşulu, bir taraftan da neticesi ve eseridir; bu koşullar kapitalist üretim süreci tarafından hem üretilir hem de *yeniden* üretilir."[14] Fakat iktidar ilahi veya doğalcı boyutlara, metafizik bir yapıya ve teleolojik bir seyre sahip olmadan nasıl

13. Kuşkusuz Platon da iktidarın bu niteliğini fark etmiş, ama filozofların yönetime geçmesinin faydalarına dikkat çekerek herkesin iktidardan mahrum bırakılması durumunu onaylamıştır. Platon iktidarın yönetimle istikrarlı kılınacağı konusundaki anlayışıyla da –dolayısıyla iktidarın iktidarı istismar etmeye, hatta ona sahip olmaya meraklı olmadığı farz edilenlerin eline verilmesi yönündeki çözümüyle– Marx'tan ayrılır.

14. Marx, *Capital*, 3: 819.

böyle bir başarı –hem kendi için gerekli olan önkoşulları, hem de planlanmış etkilerini üretme başarısını– gösterir? İnsan ürünü olan iktidara bu vasıfları kazandıran nedir? İktidarı yaratanlar, onun tarafından üretilenler, onun içine bırakılmış olanlar iktidarın seyri hakkında büyük ölçüde bilgisizken, iktidar nereye gittiğini nasıl bilebilir ki? Tarihin bu sözde sekülerleşmesine Tanrı'nın öngörüsü ve insanın doğuştan cehaletinin hangi manevi tortusu şekil vermektedir? Aslında Marx insanın toplumsal ve tarihsel varoluşunu derin bir metafiziğe dayandırmakla kalmaz, zira insanlar kendi varoluşlarının denetimini kazandıkları anda, özgürlüğe ulaştıkları anda, buharlaşacak bir metafiziktir bu. Bu özgürlük metafizikten kurtulmayı da beraberinde getirdiğinden, tarihte metafiziğin üstlendiği şekillendirme işlevi yerini bizim özsel insanlığımıza –daha açık bir deyişle, melek gibi masum özümüze– bırakacaktır.[15]

• • • •

Marx'ın "üretimin gizli meskeni"nde keşfettiği sömürü ve birikim formülleri bilhassa emek-değer teorisinde ifade bulur, ama bu formüller meta fetişizmi mantığını ve yabancılaşmayı da ilgilendirir. Marx, Adam Smith'in emek-değer teorisini görece mütevazı bir genişletme ve gözden geçirmeye tabi tutsa da, onun teorisindeki "görünmeyen el" ile "serbest mübadele"yi alıp, yerine kapitalist biriki-

15. Marx'ın *Capital*'in 3. cildinde yer alan özgürlük ve zorunluluk hakkındaki meşhur tartışması bu anlamda yol göstericidir:

Nasıl vahşi insan gereksinmelerini karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için doğayla boğuşmak zorundaysa, uygar insan da aynı zorunluluk içerisindedir ve bunu da bütün toplumsal biçimlenişler içerisinde, akla gelen her türden üretim tarzı içinde yapmak durumundadır. İnsanın gelişmesiyle birlikte, duyduğu gereksinmeler artacağı için bu fiziksel gereksinmeler alanı da genişler, ama bu gereksinmeleri karşılayan üretici güçler de artar. Bu alanda özgürlük ancak doğanın kör güçlerinin önüne katılmak yerine, doğayla olan karşılıklı ilişkilerini rasyonel bir biçimde düzenleyen ve doğayı ortak bir denetim altına sokan toplumsal insan, ortaklaşa üreticiler tarafından gerçekleştirilebilir... Ama gene de bu, bir zorunluluk âlemi olmaya devam eder. Gerçek özgürlük âlemi, kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi, bunun ötesinde başlar; ama bu da ancak temelindeki bu zorunluluklar âlemi ile serpilip gelişebilir. (Türkçesi: *Kapital*, c. 3, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1990, s. 720; küçük değişikliklerle –*ç.n.*)

min canevinde duran sistemli sömürü ve eşitsizlikle ilgili bir teori koyar. Sermaye artı emekten, yani işçinin yeniden üretimi için gerekli olanı aşan emekten üretilir. Hem iş gününün (elde edilen emek gücü miktarını artıracak şekilde) uzatılmasıyla, hem de (işçinin yeniden üretimi için gereken emek oranını düşüren) teknolojik gelişmelerle sistematik olarak sağlanan artıdeğer metaların piyasada mübadele edilmesiyle "gerçekleşmiş" olur. "Sermaye üretim malzemesi ve üretilmiş üretim araçlarının toplamı değildir. Sermaye, sermayeye dönüştürülmüş üretim araçlarıdır."[16]

Üretme ve sermayeyi gerçekleştirme sürecine, işçileri yeniden üretmek şöyle dursun canlarına okuyacak düzeyde sömürüden, ücretlerin düşük tutulması yoluyla alım gücü ve yatırımın bastırılmasına varıncaya kadar birçok çelişki eşlik eder. Oysa Marx'ın izahında bu tür çelişkiler bizzat mantıkları olumlamaktan başka bir şeye hizmet etmez. Nitekim çelişkiler Marx'ın haritasını çıkardığı sürecin örgütlü ve sınırları çizilmiş doğasını açığa vurdukları ölçüde, o sürecin sistematik doğasının kanıtı olarak iş görürler. Nasıl ki tarihsel gelişimin diyalektik materyalizm tarafından izah edilen düzensizliği tarihte ilerleme düşüncesini baltalamaktan ziyade doğruluyorsa, kapitalist üretime ve sermayenin gerçekleşmesine eşlik eden çelişkiler de söz konusu süreci baltalamaktan ziyade doğrular.

Kapitalist siyasal iktisattaki –"sermayeyi ürettiği" gibi "sermaye tarafından üretilen"– özel güç, kuşkusuz, emek gücüne tahvil edilen emek, yani önce metalaştırılıp ardından sermaye tarafından satın alınan, kullanılan ve sömürülen emektir. Geçimini sağlama yeteneği ortadan kalkınca, sermayenin mutlak mevcudiyeti ve hâkimiyeti vasıtasıyla emek meta biçimine dönüştürülür. Bu dönüşüm, tarihsel olarak, işçileri üretim araçlarından mahrum bırakarak proleterleştiren arazi çitleme hareketleri ve başka toplumsal süreçlerle gerçekleştirilir. Zaten proleterleşmenin kendisi burjuvazinin ortaya çıktığı ve geç feodal üretimin zincirlerini zorladığı belli bir tarih mantığının sonucudur: Bu yeni sınıfın ortaya çıkışı, kendi ekonomik ve siyasi üstünlüğünün gerçekleşmesi için gerektiği şekilde yapılandırmıştır emeği. Bunun gerçekleşmesi ise Marx'ın, ironik bir edayla, geçimini sağlama yeteneğinden *mahrum olma* ve emek gücünü ser-

16. *A.g.y.*, s. 814.

best piyasada satmakta *serbest olma* –yani emek gücünün hareketi üstündeki feodal dönemin toplumsal veya siyasi kısıtlamalarından *muaf olma*– minvalli ikiz bir anlamda "özgür"* dediği bir sınıfın üretimini gerektirir. Bu ikiz özgürlüğe sahip olan bir sınıfın ve mülk sahibi bir burjuvazinin yaratılması içinse mülkiyetin de emeğin de serbestçe dolaşamadığı bir düzenin *siyasi olarak* dönüşüme uğratılması gerekir: Gerek (kişisel mülkiyet de dahil) evrensel mülkiyet haklarını, gerekse burjuva hareket serbestisini güvence altına alan bir çeşit liberal anayasal düzen vücuda getirilmek durumundadır. Bu nedenle de serbest emeğin sömürüsündeki kapitalist birikim mantığı böyle bir birikimin koşullarını doğuran Devrim Çağı'nı *gerektirir*.

Kapitalist üretimin başlıca unsurlarının bu kısa taslağı, Marx'ın siyasal iktisadının temelindeki iktidar mantıklarının, her unsurun zincirde başka bir hayati unsura karşılık gelen bir önkabule dayandığı, birbirine kenetli, son derece uzun bir zincir oluşturduğunu ima eder. "Sermaye ancak bir vampir misali canlı emeğin kanını emen ve ne kadar çok emerse o kadar uzun yaşayan ölü emektir"[17] düpedüz. Ne var ki ölünün diriyi sömürerek yaşamasını gerektiren bu paradoksal vampir mantığı, bir taraftan sermayenin feodal üretimdeki çelişkilerden doğduğu, bir taraftan da "kendi mezar kazıcıları"nı yarattığı karmaşık bir tarih mantığı içinde vuku bulabilir ancak. Siyasal iktisat sermayeyi, sınıfı, sömürüyü, metalaştırmayı, fetişizmi, vb. ortaya çıkaran *mekânsal* açıdan örgütlü ve içsel iktidar mantıklarına sahiptir. Bununla birlikte siyasal iktisat *çelişki, zincir* ve *gelişim* gibi terimlerle ifade bulan *zamansal* mantıklar, yani Marx'ın tarih felsefesini oluşturan mantıklar, tarafından da düzenlenir. "Sınıf mücadelesi" bu iki tür mantığın iç içe geçtiği bir kertedir: Sınıf mücadelesi siyasal iktisada zamansal açıdan hayat kazandırmanın yanı sıra –materyalizmin tarihin diyalektik ilerlemesine kattığı mekânsal boyutu taşıdığı için– Hegelci diyalektikteki saf zamansallığa da ka-

* Marx *Kapital*'in I. cildinde "özgürlük" anlamındaki Almanca *Freiheit* sözcüğünün "özgürlük/serbestiyet", "mahrumiyet" ve "muafiyet" şeklindeki anlamları arasında ironik bir kelime oyunu yaparak, serbest piyasanın sunduğu özgürlüğün, bir ayağının üretim araçlarından mahrumiyete dayanması bakımından su götürür bir özgürlük olduğuna dikkat çeker. *Freiheit* sözcüğünün bu çoklu anlamı sözcüğün İngilizce karşılığı olan *freedom* için de geçerli. –*ç.n.*

17. *A.g.y.*, 1: 233.

fa tutar. Mekânsal ve zamansal mantıklar aynı zamanda birbirini peşin peşin varsayar – iktidarın ifşasını amaçlarken işleyişini etkili bir şekilde peçeleyen bir önkabuldür bu. Başka bir deyişle, Marx'ın mantıksal zorunluluk şemalarında ilginç bir el çabukluğu oyunu iş başındadır: Birbiri peşi sıra gelen ve birbirini doğuran bir etkiler dizisinde, diziyi harekete geçiren dinamik neresidir? Yani iktidar neresidir? Marx'a göre iktidar maddi bir töz değil de toplumsal bir ilişki olduğu ve gizlenmeyi kısmen kendi doğasında barındırdığı için, onu materyalist bir analitik çerçevede tam manasıyla teşhir etmek kaçınılmaz olarak imkânsız mıdır? Yoksa bu başarısızlık iktidarı ele geçirilemezlik, ilişkisellik ve olumsallığın hüküm sürdüğü bir alandan veya mekanikten ziyade, mantığa ve mantığın döngüselliklerine dayandıran bir eleştirinin sonucu mudur?

Yabancılaşma sorunsalı bu soruları ele almaya olanak sağlamaktadır. Marx yabancılaşmayı Hegel'in vurguladığı gibi, (bir "dışsallaştırma" etkinliği şeklinde anlaşılan) birebir emeğin kendisinin bir sonucu olarak değil, emeğin ve ekonomik bölüşümün belli bir örgütleniş biçiminin sonucu olarak görür. Başka pek çok yerde olduğu gibi, burada da Marx, Hegel'in (ebedi) antropolojik hakikatini alıp, tarihin belli bir ânındaki üretim kılığına sokmaktadır. Kapitalist meta üretiminde, metalar toplumsal anlamda baskıcı bir varoluş kazanır; baskıcı ve sömürüye dayanan bir ekonomik ve toplumsal düzenin unsurlarına tekabül ederler: Hem bizzat sermayenin gücünden sağlanmış olan, hem de bu gücü tesis eden "insanların üstündeki ve aleyhindeki" bir iktidara sahip olurlar.

Marx'a göre yabancılaşma, emeğin, işçiye "yabancı" –işçinin ne entelektüel kavrayışıyla, ne idare ve denetimiyle üretilmiş– bir nesnede dondurulmuş halde karşımıza çıkmasının hikâyesidir: "Yabancılaşma sadece üretimin sonucunda değil, *üretim ediminde* de –yani *üretici etkinliğin* kendisinde– görülür."[18] Öte yandan Marx için yabancılaşma aynı zamanda insanın, içinde yaşadığı halde denetiminde olmayan bir beşeri dünyaya ruhsal yabancılığının hikâyesidir. Marx böylece yabancılaşmış emeğin birbirini koşullayan iki etkisi-

18. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. *The Marx-Engels Reader* içinde, s. 73 (Türkçesi: *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim, 2000, s. 78).

ne –yani toplumsal güçsüzlük ve ruhsal sahiciliğini yitirme (*deauthentication*), kişinin kendi faaliyetine ve yaşadığı dünyaya yabancılaşmasına– dikkat çekmek için yabancılaşma kavramını devreye sokar. Bunu yaparken, ekonomi ile ruh, üretim tarzı ile *habitus* arasında, maddi hayat ile bilincin ilişkisine dair formülasyonlarında genelde ifade ettiğinin ötesine geçen analitik bir ilişki kurmaya çabalar. Kapitalist meta üretiminde insanın emeğinin temellük edilmesinin (sadece kendi emeğinin tamamlayıcı ürününe değil) dünyaya yabancılaşma minvalli bir deneyim ortaya çıkardığını kabul etmek, ekonomik olanın özneyi sadece bir sınıfın nesnel bir üyesi olarak değil öznellik *olarak* da ürettiğini kabul etmek demektir. Marx'ın insanın zihninde birçok çağrışım uyandıran şu feryadı başka nasıl yorumlanabilir:

> Onun için işçi ancak çalışma dışında kendine gelir ve çalışırken kendisinin dışındadır. Çalışmadığı zaman kendindedir, çalışırken kendinde değildir... Dinde insan imgeleminin, insan beyninin, insan yüreğinin kendiliğinden etkinliği, nasıl bireyden bağımsız bir şekilde –yani yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik şeklinde– işliyorsa, işçinin etkinliği de onun kendiliğinden etkinliği değildir. Bir başkasına aittir; kendi benliğinin yitirilmesidir... Bütün bunların sonucunda insan yalnız hayvani işlevlerinde... serbestçe etkin olabilir; insani işlevlerinde ise iyice hayvanlaşmıştır. Hayvansı özellikleri insani, insani özellikleri hayvansı olmuştur.[19]

Bu pasajda emeğin hiçbir zaman emekten ve elle tutulur sonuçlarından ibaret olmadığı, maddi hayatın da maddi olmaktan ibaret olmadığı, gerçekten de deneyimlendiği için gayrimaddi, hissedilen, hatta töz-ötesine denk geldiği ima edilmektedir. Buradaki "ibaret olmadığı" ifadesi Marx'ın gerek *Alman İdeolojisi*'nde gerekse başka yerlerde ortaya koyduğu özgün argümanın, yani siyasal iktisadın doğrudan ekonomik diye tanımlanamayan –devletle ilgili, ailevi, devletlerarası, dini ve kültürel– birçok ilişki ve ortaklık meydana getirdiği yollu argümanının sınırlarını aşıyor gibi görünebilir.[20] Fakat buradaki örtük iktidar formülasyonu Marx'ın iktidarı tanımlamak için kullandığı söz dağarcığından paçayı kurtarmış gibi duruyor, çünkü Marx'ın ima ettiği ruhsal oluşum en az haritasını çıkardığı

19. *A.g.y.*, s. 74; Türkçesi: s. 78-9.
20. Karl Marx, *The German Ideology*, s. 150.

üretim süreci kadar karmaşıktır ve söz konusu oluşumun kendisi de üretim sürecine katılır, onu üretir.[21] Ne var ki böyle bir söz dağarcığına ulaşma imkânı olsaydı ya da bizzat böyle bir söz dağarcığı geliştirmiş olsaydı, Marx'ın ileri sürdüğü iktidar mantığı pekâlâ şunu da ortaya çıkarabilirdi: İktidarın ruh ile ekonomi *arasındaki* yankılanışı, genellikten ve düzenlilikten, dolayısıyla öngörülebilirlikten ve tedricilikten çok daha uzak bir şey üreterek, her türden mantıksal ilişkiyi hükümsüz kılabilirdi. Maddi anlamda emeklerine yabancılaşmış olan işçiler grev yapabilir, üretim aygıtını devirebilir, hatta ele geçirebilir, ama yabancılaşmış ruhları ne olacak? Harekete geçmeleri sorun çıkarmaları kadar olası değil midir? Hatta belki de daha cesaret kırıcı bir şey: Yabancılaşmış ruhların mekanizmaya çomak sokmak için onunla bir olması da ihtimal dahilinde değil midir?

Yine de şurası açık: Marx'ın terimleri çerçevesinde kalsak dahi üretim içindeki iktidara ilişkin modelini, Foucault'nun yaptığı gibi,[22] "ekonomik" veya "meta cinsinden" diye tanımlamak, onun metalaştırılmış, temellük edilmiş ve yabancılaşmış emeğin etkilerine ilişkin sahip olduğu anlayışın karmaşıklığını muazzam ölçüde azaltmak olur. Söz konusu süreçteki tetikleyici an emeğin emek gücü olarak metaya indirgenmesi, bu metanın da sahibine yabancılaş(tırıl)ması olduğu halde, bu ânı bile çok daha yoğun bir iktidar işleyişi oluşturur: Metalaşmanın kendisi yabancılaşma *yoluyla* gerçekleştirilmekte, yabancılaşma ise eşzamanlı ve birbirine bağlı bir şekilde hem fiziksel, hem de ruhsal bir mahiyet taşımaktadır. Yabancılaşma, meta fetişizmi ile emek gücünün sermayedar tarafından satın alınmasının koşulu olduğu sürece, meta üretiminin hem sonucu hem de koşuludur. Üstelik Marx'ın metanın işleyişinde izini sürdüğü iktidar mantığı, kendisinin de kabul ettiği üzere, elle tutulur değil, "duyularla hem algılanabilen hem de algılanamayan gizemli" bir mantıktır. Marx'ın *Kapital*'de ayrıntılı bir şekilde açıkladığı gibi, "şeylerin meta *olarak* var olmasının ve emeğin ürünleri arasındaki, kendileri-

21. Ruh ile ekonomi arasındaki ilişkinin bu karmaşıklığının deneysel bir tarzda incelendiği tek yer, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda Hegel'in *Fenomenoloji*'sine yönelik eleştirisidir.

22. Michel Foucault, "Two Lectures", çev. Allessandro Fontana ve Pasquale Pasquino, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (haz.) içinde (New York: Pantheon, 1980).

ne meta damgasını vuran değer ilişkisinin, sahip oldukları fiziksel özelliklerle ve bu özelliklerden doğan maddi ilişkilerle hiçbir bağı yoktur."[23] Kısacası Marx bu tür iktidarı bir meta olarak yahut maddi bir güç olarak ele almak yerine, ideoloji ya da burada fetişizm adını verdiği şey tarafından kurulmuş sayar. Foucault'dan devşirerek söylersek, Marx bu tür iktidarı bir meta olarak değil, tam da meta biçimi alan bir ilişki olarak tasvir eder – ki meta biçimi, bu nokta çok önemli, iktidarın doğasını gizlemek için kullanılan biçimdir.[24]

Marx'ın meta fetişizmi ve yabancılaşma tartışmasındaki gerçekten çarpıcı olan uğrak da budur işte: Meta fetişizmi kapitalist üretim tarzının kaçınılmaz bir özelliği, bu üretim tarzının bir sonucu, aynı zamanda bir önkoşuludur. Marx'a bakılırsa, metalar fetişleştirilmese kapitalist üretim mümkün olmazdı. "Emek ürünlerine üretildikleri anda yapışan, bu nedenle de *meta üretiminden ayrı tutulamayacak olan* şeye Fetişizm diyorum."[25] Kapitalist mübadele metaların birbiriyle mübadele edilebilmesini gerektirir – yani ancak bütün metalar fetişleştirildiği takdirde gerçekleşebilecek bir durum olarak evrensel vurgunun kullanım değeri yerine mübadele değeri üzerinde olmasını gerektirir. Ne üretim unsurları (emek), ne mübadele unsurları (metalar), ne de mübadele aracı (para) fetişleştirilmeden tedavüle sokulabilir. Bu bakımdan, gizemli bir fenomen olan fetiş maddi bir süreç olan kapitalist üretimin kaçınılmaz bir sonucu olmakla kalmaz, bu süreci aynı zamanda mümkün kılar. Hem neden hem sonuç, hem önkoşul hem etki olarak Marx'taki bu tuhaf fetiş mantığı, iktidarın işleyişine içkin *dalgalanmayı* "Biliyorum, ama yine de..." şeklindeki formülüyle anlatan psikanalizdeki benzerinden bile daha paradoksal görünür: İktidar varlığını sürdürmek için devinmek ve kendini başka türlü göstermek zorunda olduğundan, yapı ya da formülle kesin olarak kavranması mümkün değildir. Marx'a göre, fetiş ne çizgisel ne de sıralı olduğundan, ancak "dinsel evren'in sislerle kaplı bölgelerine başvurularak" kavranabilir.[26]

23. Marx, *Capital*, 1: 72.

24. Bu yanlış okumanın Foucault adına anlamı nedir? Yani Foucault'nun Marx'ın iktidar formülasyonuna yönelik okumasının tam da Marx'ın iktidar teorisinde eleştirdiği gizemlileştirmeden pay almış olması ne anlama gelir?

25. Marx, *Capital*, 1: 72, vurgu bana ait. 26. *A.g.y.*

Hatta Marx için, fetişin, iktidarla aynı biçimde gizemlileştirdiği ve cisimleştiği, cisimleşme için gizemlileştirmenin gerekli ve kaçınılmaz olduğunu belirginleştirdiği sürece iktidarın en kusursuz biçimi olduğu bile söylenebilir. Nitekim fetişizm bir ilişki olarak iktidarın şeyleşme yoluyla, nesne kılığına girerek gizlenmesi sürecine tekabül ediyorsa, o halde Marx'ın maddi hayat dediği şey, bütünüyle nesnel, elle tutulur ve somut mahiyetiyle zaten hep fetiş durumdadır. İktidarı hem maddi para, hem metanın hem de sermayenin gücü şeklinde üreten bir mekanizma olarak fetiş, gizemlileştirmeye gayet açık bir örnek teşkil eder. Fetiş bunların her ikisine dahil olduğu ve her ikisini de inşa ettiği halde, gerek eylemliliğe, gerekse fizikselliğe kafa tutan bir *işlemdir*. İktidarın bir işlem olarak vuku bulması, iktidarın *mekânsal* boyutuna, zamansal bir gelişim ve çelişki mantığının dışında üretiliyor oluşuna dikkat çektiği için, Marx'ın çizdiği geniş şema açısından canalıcı önemdedir. Bu fikir, Foucault'nun Marksizmin "ekonomik işlevsellik"e indirgenmiş bir iktidar teorisi olduğu yollu eleştirisinin ne kadar isabetsiz olduğunu bir kez daha gösterir.[27]

Meta fetişizmi kapitalizmde zorunlu ve kaçınılmaz bir duygusal-ruhsal figüre ve işleve denk gelir. Zorunlu, çünkü insanları kapitalist üretime bağlar ve hem üretimi hem de bu bağı gizemlileştirir. Kaçınılmaz, çünkü eşitlikçi olmayan ve yabancılaşmış bir düzende "toplumun yaşam süreci"nin –meta halinde donup kalmış olan ölü emeğin– üstü kendiliğinden örtülüdür. Marx'ın da belirttiği gibi, "Toplumun maddi üretim sürecine dayanan yaşam süreci, özgürce birleşmiş insanlar tarafından üretim muamelesi görmediği ve saptanmış bir plan uyarınca bilinçli bir biçimde düzenlenmediği müddetçe kendini saran gizemli örtüden sıyrılmaz."[28] Sözün kısası, meta fetişizminin mantığı, iktidarın kolektifleşmedikçe mutlak surette gizemlileştirildiği –ve kolektifleştiği anda da, gördüğümüz gibi, gizemli bir biçimde ortadan kaybolduğu– daha önceki bir mantığa yaslanır. Bu mantıksal zorunluluklar silsilesi sadece siyasal değil, aynı zamanda ontolojik bir yasadır. Bunu daha net anlamak için *Kapital*'den (geriye gidip) *Alman İdeolojisi*'ne ve "Yahudi Sorunu"na dönmemiz, ya-

27. Foucault, "Two Lectures", s. 88.
28. Marx, *Capital*, 1: 80.

ni fetişizm meselesinden *camera obscura* kavramına dönmemiz gerekir.[29]

• • • •

Marx *Alman İdeolojisi*'nde kendi bilinç felsefesi ile tarih felsefesini sıkı, çizgisel bir mantıkta birbirine bağlayan ideoloji biliminin ana hatlarını çizer. Bu bağların en açık ifadesi, Marx'ın insanların faaliyeti ile bilinci arasındaki ilişkiyi dile getirdiği ünlü pasajdır:

> Fikirlerin, tasavvurların, bilincin üretimi başlangıçta insanların maddi faaliyeti ve maddi ilişkileriyle, yani gerçek hayatın diliyle, doğrudan doğruya iç içe geçmiş durumdadır. Kavrama, düşünme, yani insanların zihinsel ilişkileri bu aşamada doğrudan doğruya maddi davranışlarından kaynaklanır. Siyasetin, hukukun, ahlakın, dinin, metafiziğin, vs. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. İnsanlar sahip oldukları tasavvurları, fikirleri, vs. kendileri üretir – sahip oldukları üretici güçlerin ve en ileri biçimlerine varıncaya kadar bu güçlere karşılık gelen ilişkilerin belli bir gelişim düzeyi tarafından koşullandırılan gerçek, etkin insanlardır bunlar. Bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz, insanların varoluşu da gerçek yaşam süreçleridir. Şayet bütün ideolojilerde insanlar ve içinde bulundukları koşullar sanki bir *camera obscura*'dan bakılıyormuş gibi baş aşağı görünüyorsa, nesnelerin retinaya düşen baş aşağı görüntüsünün insanların fiziksel yaşam sürecinden doğması gibi, bu fenomen de insanların tarihsel yaşam sürecinden doğar.[30]

Kendi gözlerimizle gördüğümüz şey, ne kadar çarpıtılmış olursa olsun, fiilen dünyada olan şeydir; bu yüzden Marx'a göre de, "bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz" – bilinç varoluşumuzun gerçekliğinden türer ve ona göndermede bulunur. Dolayısıyla "varoluş" görme yetisiyle kavranan görsel alanla aynı nesnel statüye sahiptir. Marx'ın savına göre, hayat bütünlüklü, yabancı-

29. Etienne Balibar *Marx'ın Felsefesi* adlı kitabında (çev. Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim, 2000) Marx'ın ideoloji kavramının *yerine* fetişizm kavramını *geçirdiğini* ileri sürer. Balibar'a göre, "fetişizm [ideolojinin] salt terminolojik bir değişkesini değil. reddedilemez felsefi içerimleri olan gerçek bir teorik alternatifini ifade eder." Bu iddiayı takip eden ilginç tahlile hak ettiği değeri vermekle birlikte, ben bu iki kavram arasında Balibar'ın iddia ettiğinden daha fazla süreklilik olduğunu savunacağım.

30. Marx, *The German Ideology*, s. 154.

laşmamış ve katmanlaşmamış olduğunda her türden bilincin maddi dayanağı şeffaftır; hayat yabancılaşmış, katmanlaşmış ve yabancı güçlerin denetiminde olduğunda ise, bilinç de bu etkilerden muzdarip olacaktır. Marx'ın *Kapital*'de hükmettiği gibi, "gerçek dünyanın dinsel yansıması... ancak o zaman, yani gündelik hayatın pratik ilişkileri insana, hemcinsleri ve Doğa ile tam anlamıyla anlaşılır ve makul ilişkiler sunduğu zaman... nihai biçimde ortadan kalkar."[31]

Gene de yabancılaşmış bilinç ile yabancılaşmış koşullarda sürdürülen hayat arasındaki ilişkinin amorf olmaması önemlidir: Marx *camera obscura* figürüyle hem bilincin gerçekliği baş aşağı edişine açıklama getirir, hem de bu baş aşağı olma durumuna potansiyel bir çözüm sunar; nitekim beynin retinaya düşen baş aşağı görüntüleri düzeltmesi örneğinde olduğu gibi, bütünüyle düzeltilebilir bir durumdur bu. Marx'a göre, ideolojinin gerçekliği tersyüz edişi tıpkı retinanın görülen şeyi baş aşağı edişi gibi mutlak, zorunlu ve kaçınılmazdır. Her iki durumda da, gerçeklik gelişigüzel bir biçimde çarpıtılmaz, tamamen baş aşağı çevrilir. Dahası, başlangıçta görüş ile bilinç arasında metaforik bir ilişki veya bir benzetme olarak karşımıza çıkan şey, Marx'ın tahlil ettiği iki süreç arasında bir kesintisizlik bulunmasıyla gitgide daralarak özdeşliğe dönüşür. İdeoloji, yalnızca görme süreciyle mukayese edilebilecek bir şey değil, bizzat görme biçimleriyle ilgili bir şeydir. Daha kesin bir ifadeyle, ideoloji dünyaya dair sistematik bir algı çarpıtması içerir: Orada nesnel olarak görülebilecek olanı *görmemeye* yol açar, zira söz konusu nesnel oradalık bilince baş aşağı görünür. İdeoloji gerçekliğin –gerek dinamikleriyle, gerekse etkileriyle– eşitsizliğe yol açacak biçimde *sistematik* tersyüz edilişi yahut gizlenişi ile tanımlanır. Marx'ın eleştiri bilimi, beynin retinadaki baş aşağı görüntüyü düzeltmesindeki kesinlikle bu tersyüz edilişi düzeltmeyi vaat eder. Böylelikle *camera obscura* mecazı (ve retinanın baş aşağı ettiği görüntüyü düzelten beyin mecazı) eşitlikçi olmayan düzenlerdeki çarpıtma üretimini ve zihnin söz konusu çarpıtmayı düzeltmesini ifade eden teknik bir formüle dönüşmektedir. Görmede, beyin retinanın baş aşağı döndürme işlemini tersine çevirir; ideolojide ise, gerekli düzeltmeyi yapabilmek için sosyal bilimin yardımına ihtiyaç duyar.

31. Marx, *Capital*, 1: 79.

Burada şeylerin mantıksal sırası konusunda neredeyse parodik denebilecek bir vurguyla ifade edilen şey, aslında (eşitsiz toplumsal ilişkilerin sistematik gizemlileştirmesine karşılık gelen) iktidar bilimine yönelik (sistematik tersyüz etme ve baş aşağı olma durumunun düzeltilmesi şeklindeki) bilimsel bir eleştirinin (retinal baş aşağı döndürmeye benzer bir ideolojik tersine çevirmeyle dile getirilen) bilimsel temelidir.

Ne var ki bu kesinlik, bu bilimcilik Marx tarafından devam ettirilemez. Zira ideolojinin gerçekliği tersyüz edişi son kertede bir öteleme üretmekle kalmaz, toplumsal dinamik ve etkilerin daha genel bir örtbas edilişini, gizemli figürlerin ve insandan başka faillerin icadını içeren bir örtbas edilişi beraberinde getirir. Nitekim, Adam Smith'in siyasal iktisadında bireysel çıkarlar ile kolektif çıkarları bir "görünmez el"in uzlaştırdığı söylenir; Hegel'in devlet felsefesinde ise, devlet *idea*'sı ile özgürlük *idea*'sı birbirini gerçekleştirerek, sivil toplumun özgürlüksüzlüğünü "aşar". Tersyüz edilişin ötesine geçen bu örtbas ediliş, Marx'ın anlayışında, görme ile bilinç arasındaki iki önemli farkla ilgilidir. Birincisi, bilinçte beyin çarpıtmayı düzeltmekle kalmaz, o çarpıtmaları bizzat üretir. İkincisi, bilinç sadece nesneleri değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliğin *dinamiklerini*, gerçekliğin hareketi ile istikametinin kaynağını ve mantığını kavrar (veya uydurur); bunlar da zaten görülebilecek şeyler değildir ve ancak nesnel dünyadan soyutlanarak algılanabilirler. Marx *Alman İdeolojisi*'nde bu iki unsuru şöyle tanımlar:

> Gökyüzünden yeryüzüne *inen* Alman felsefesinin tam aksine, biz burada yeryüzünden göğe *yükseliyoruz*. Bir başka deyişle, etten kemikten insanlara ulaşmak için ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından ne de anlatıya döküldüğü, hayal edildiği, kavrandığı haliyle insandan yola çıkıyoruz. Gerçek, etkin insanlardan yola çıkıyor ve gerçek yaşam süreçlerine dayanarak bu yaşam sürecinin yankılarının ve ideolojik yansımalarının gelişimini aydınlığa kavuşturuyoruz. Zaten *insan beyninin ürünü olan hayaletler* de, mutlak surette, insanların maddi yaşam süreçlerinin yüceltmeleridir, bu bakımdan da ampirik olarak doğrulanabilir ve maddi öncüllere bağlıdırlar.[32]

32. Marx, *The German Ideology*, s. 154, vurgu bana ait. Bu eserden yapılan alıntıların sayfa numaraları buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir.

Marx ideolojinin ilk üretimini kafa emeği ile kol emeği arasındaki tarihsel olarak tamamlanmış ayrıma yerleştirir – bilincin "mevcut pratiğin bilincinden başka bir şey olduğu zannına kapılmasına" (s. 159) imkân vermekle kalmayıp aynı zamanda sınıflı toplumu kuran toplumsal işbölümüne, dolayısıyla örgütlenmiş eşitsizliğin varoluşuna da işaret eden bir ayrımdır bu. Bu kurucu ânın niteliği ideolojinin hem gizemlileştirmeye yönelik mantıksal bir ihtiyaçtan –sömürü ve eşitsizliği meşrulaştırma ihtiyacından– hem de kendi mantıksal temelinden (düşünce maddi üretimden koparılmış ve bütünlüklü olan parçalanmıştır) doğduğunu ima eder. Bu bakımdan, gene, bizzat Marx'ın düşüncesinde iş başında olan dinsel bir mantık söz konusudur: "Başlangıçta... birdik, bütündük ve Hakikatın dünyasında yaşıyorduk..." Hakikat, komünizm, sahicilik ve şeffaflığın tarihin başlangıcında ve sonunda örtüştüğü tasavvur edilmektedir.

Kafa emeği ile kol emeğinin birbirinden ayrılmasıyla, ideoloji sadece zorunlu değil, olanaklı hale de gelir: Bilinci (gözün beyinden ayrılabilmesinde olduğu gibi) bedensel varoluş ve tecrübeden koparak cisimsizleştiren, böylece ideolojiye kendi içinden geçtiği süreci ve ürünlerini maddi varoluştan bağımsız şekilde tasavvur etme olanağı sağlayan, işte bu ayrılmadır. Nitekim Marx bu noktada kapitalizme has bir yabancılaşma değil neredeyse asli bir yabancılaşma koyutlar gibidir: İnsan, insan faaliyetinin bütününü kendi faaliyetinde deneyimlemediği, kendi faaliyeti daha büyük bir toplumsal düzenin mikrokozmosu değil de parçası olduğu içindir ki, dünyayı "sahici" ya da doğru bir şekilde deneyimlemez. Marx'ın "Toplumun yaşam sürecinin... özgürce birleşmiş insanlar tarafından üretim muamelesi görmediği ve saptanmış bir plan uyarınca bilinçli bir biçimde düzenlenmediği müddetçe kendini saran gizemli örtüden sıyrılmayacağı" yollu argümanının çıkış noktası budur.[33] İnsanın başlangıçtaki bütünlüğünün, artık diğer insanlarla olan rasyonel biçimde kazanılmış ve sürdürülmüş birliğiyle yeniden ele geçirilmesini mümkün kılan dinsel mantık, Marx'a iktidardaki (üretici) gizemlileştirme unsurunu alt etmeyi düşleme imkânını verir. Burada da yine şeffaf, kendi kendini ele veren, zararsız ve alanında bulunanların bütünüyle denetiminde olan bir iktidar imgesi –yani iktidarla zerre kadar il-

33. Marx, *Capital*, 1: 80.

gisi olmayan bir iktidar imgesi– karşımıza çıkmaktadır. Tarih mantığının doruğuna varıldığında, iktidarın kendisi zeval bulmakta, ideoloji de onunla aynı kaderi paylaşmaktadır. Olumsallık olarak tarih ve belirli niyetleri boşa çıkartan koşullar, önceden düşünülmüş bir plan uyarınca gerçekleştirilen bir hayata (fantastik bir hayat resmine) yol verir. Sadece siyasal iktisadın, ideolojinin ve dinin mantığı nihayete ermiş olduğundan dolayı değil, aynı zamanda hayatın çerçevesi artık onu yaşayan insanların dışında algılanmadığından dolayı tarihsel olmayan bir hayattır bu: Hayat koşulları ve hayatın kendisi üstünde potansiyel olarak mutlak bir denetimimiz vardır. Bu denetimin türsel varlığa ilişkin bir verilmişlikle ve söz konusu verilmişliğin komünizmde bu mutlak denetim imgesini tehlikeye atan gerçekleşmesiyle şekillenmiş olması gibi bir paradoksa rağmen böyledir bu. Tarihsel koşullar şeffaflaşmakla kalmamış, bizim olanaklarımız üzerindeki belirleyiciliğini de kaybetmiştir.[34]

Kafa emeği ve kol emeğinin ayrılması ideolojinin gerçekliği tersyüz ediş mantığını başka bir açıdan da destekler. Bizzat bu ayrılık fikri dünyayı maddi dünyadan –bilinci varoluştan– ayırır, böylece söz konusu ayrılığı sağduyuya uygun bir harcıâlem durum haline getirir. Kafa emeği ile kol emeğinin ayrılması, gördüğümüz gibi, bilinç, felsefe, din ve benzerlerinin bağımsız bir varoluşa sahip oldukları zannına kapıldıkları zemin haline gelir. Kısacası, söz konusu ayrılma "bağımsız" düşünsel hayatı –muhtemelen felsefe ve dinin yanı sıra, doğa ve toplum bilimlerini de içine alan bu hayatı– yaratacak olan bilincin maddi varoluştan kopuşunu *üretir*. Üstelik bu bölünmeyle ifade edilen ilişkideki tahakküm, kafa emeğinin özerkliğinin doğal görünmesi sayesinde ifade bulur. Böylece kafa emeği ile kol emeğinin birbirinden ayrılması eşitlikçi olmayan bir toplumsal düzenin ideolojik inşasının hem önkoşulu hem de daimi koşulu olarak iş görür. İdeoloji, işbölümüne katılımını ve o işbölümündeki mevkiini kavrayamayan kafa emeğinin perspektifini temsil eder; bu da bedendeki ve tarihteki yerini kavrayamayan zihne eşittir – ki

34. Marx aynı şeyi tersinden ifade eder: "Bizim denetimimizden çıkan, beklentilerimizin önüne set çeken, öngörülerimizi boşa çıkaran, bizi aşan nesnel bir güce kendi ellerimizle dönüştürdüğümüz şeyin bu şekilde perçinlenmesi, bugüne kadar tarihsel gelişime yön veren başlıca faktörlerden biridir" (*The German Ideology*, s. 160).

Marx'a göre, felsefi veya dinsel aklın durumu tam da böyledir. İşte bu yüzden Marx'ın yönelttiği ayrı ayrı eleştirilerde ideoloji ile felsefe, ideoloji ile din rastlantısal olmaktan çok, zorunlu bir biçimde örtüşür.

Kafa emeği kol emeğinden ayrılmışsa, zihnin toplumsal hayatın kurucu unsurlarına ve düzenine ilişkin idealist kurgusu, siyasi açıdan bakıldığında bütünüyle hatalı sayılmaz. Hâkim sınıf dünyayı, kendi bedeninden ayrılması –mensuplarının üretimin toplumsal gövdesinden olduğu gibi, kendi bedenlerinden de ayrılması– perspektifinden görür. Marx'ın bunun siyasal sonucuna ilişkin betimlemesi iyi bilinir: "Her dönemde hâkim fikirler hâkim sınıfın fikirleridir. Hâkim fikirler hâkim maddi ilişkilerin, fikirler şeklinde kavranan hâkim maddi ilişkilerin; yani bir sınıfı hâkim sınıf kılan ilişkilerin, dolayısıyla onun hâkimiyetine ilişkin fikirlerin ideal ifadelerinden başka bir şey değildir" (s. 175). Özetle, bedenden ayrılmış bilinç, toplumsal bir tahakküm konumu, idealist düşünce ile felsefenin üretimi birbiriyle tam olarak örtüşür. Gelgelelim, yine son derece önemli bir nokta, işbölümünün bir sonucu olan bu örtüşmenin aynı zamanda üretici bir mahiyeti vardır:

> Hâkim fikirler hâkim bireylerden, daha da önemlisi, üretim tarzının belirli bir aşamasından kaynaklanan ilişkilerden bir kez ayrıldı mı, böylece tarihin daima fikirlerin hükmü altında olduğu sonucuna ulaşıldı mı, "fikir"i, kavramı, vs. tarihteki hâkim kuvvet sayarak bu muhtelif fikirlerden soyutlamak, böylece bütün bu müstakil fikir ve kavramları tarih boyunca gelişen *belirli bir* kavramın "kendi kendini belirleme biçimleri" şeklinde anlamak işten bile değildir. (s. 174)

Fikirlerin kendine has bir dinamiği ve yörüngesi olduğu yollu inanç, maddi hayatın "gerçek" unsurlarının maskelendiği, bilincin tarihin bir sonucu olmaktan çok kaynağı sayıldığı bir düzenin kaçınılmaz sonucudur. "Onların muhayyilesinde, insanların ilişkileri, bütün yapıp ettikleri, zincirleri ve sınırlanmışlıkları sahip oldukları bilincin sonucudur" (s. 149).

İdealist felsefe kafa emeği ile kol emeğinin birbirinden ayrılmasın.n mantıksal bir sonucu olmakla kalmaz, devletin ideolojik bir formülasyonunu desteklediği ölçüde bu ayrılmanın ve onun devreye soktuğu eşitlikçi olmayan düzenin meşrulaştırılmasına da katkıda bulunur. Burada da yine başlangıçta sadece benzerliğe dayalıymış

gibi görünen bir ilişki, iktidar ilişkileri zinciri şeklinde karşımıza çıkar. Başka bir deyişle, Marx'ın, yapısal anlamda sivil toplumun yanında devlet (yeryüzünün yanında gökyüzü) ne ise, idealizmin de materyalizme nispetle o olduğu yollu argümanı benzerliğin yahut analojinin ötesine geçer: Marx'ın nazarında, devletin modernlikte siyasal hayat alanını istilası belirgin biçimde idealist bir kuruntudur. Özgürlük ve eşitlik fikir veya ilkelerinin, bu ilkelerin fiiliyata geçirildiği alana tekabül ettiği yanılsamasına dayanan bir kuruntudur bu. Anayasal devletin siyasal olanla eşitlenmesi de eşitlik ve özgürlük gibi değerlerin toplumsal hayatın somut boyutları ve faaliyetlerinden soyutlanarak, hayatın yaşanan tikelliğini oluşturan (maddi) düzenlerinden azledilerek güvence altına alındığı fikrine dayanır. "İnsan"a, "özgürlük"e vb. ilişkin savların ve devletin evrenselci menzili, böylece sınıflı toplumdaki kafa-kol emeği ayrımının sonucu olmakla kalmaz. bu ayrımı meşrulaştırır da. Söz konusu ayrım sonrasında, bilinç hem kendisinin bağımsız olduğu hem de evrensel bir statüye sahip olduğu hayaline kapılır – bunun bir nedeni, bilincin, kendi düşüncelerini her türlü bedenden, zamandan veya yaşanmış durumdan bağımsız tahayyül etmesi ise, bir nedeni de evrenselciliğin hegemonya uğruna mücadele eden bir sınıfın zorunlu siyasal talebi olmasıdır. "Kendini önceki hâkim sınıfın yerine koyan her yeni sınıf... kendi çıkarını ideal bir biçimde ifade ederek toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı gibi göstermek zorundadır: Kendi fikirlerine evrensellik görüntüsü vermek zorundadır" (s. 174).

Bununla beraber, kafa emeği ile kol emeğinin birbirinden ayrılması ve fikirlerin maddi hayattan kopması, bir başka açıdan da, devletin ve sivil toplumun ideolojik bir formülasyonuna hem uygun düşer, hem de bu formülasyonu *beraberinde getirir*. Marx *bizatihi* devletin eşitlikçi olmayan düzenlerde birey ile topluluk arasındaki çatışmanın bir ürünü olduğunu ileri sürer. Marx'ın Hegel eleştirisine bakılırsa, birey ile topluluk arasındaki çatışma, "Devlet evrenselliğin ve topluluğun temsilidir," şeklindeki ideolojik tasavvurla maskelenir – bu tasavvura göre, devlet özgürlük ve eşitlikle birlikte uyumun hüküm sürebileceği, sivil toplumdaki çatışmaların, kısıtlamaların ve eşitsizliğin giderilebileceği veya görece zararsız hale getirilebileceği bir alandır.

Tam da bireyin çıkarı ile topluluğun çıkarı arasındaki bu çelişkiden dolayı, topluluğun çıkarı bireyin ve topluluğun gerçek çıkarlarıyla ilişiğini keserek *Devlet* sıfatını alır ve aynı zamanda, bununla birlikte bağımsız bir biçime, her ailede ve her kabile oluşumunda daima var olan gerçek bağlara ... ve bu türden her gruplaşmanın diğerlerinden farklılaştığı ve aralarından birinin diğerlerine egemen olduğu ... sınıflara dayanan aldatıcı bir komünal hayat biçimine bürünür.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Devlet içindeki bütün mücadeleler... farklı sınıflar arasındaki birbiriyle iç içe geçmiş gerçek mücadelelerin büründüğü aldatıcı biçimlerden ibarettir. (s. 160)

Marx devleti gerek siyasetin gerekse topluluğun *aldatıcı* alanı şeklinde tasarlarken, devleti bunların gizemlileştirilmesinin basit bir aracından ibaret saymaz: Devlet aynı zamanda siyaset ile topluluğun yer değiştirdiği veya ertelendiği alandır. Devlet salt mevcudiyetiyle, topluluğun yokluğuna ve gruplar arasındaki "gerçek mücadelelerin" bu mücadeleleri hem çarpıtan hem de sınırlandıran bir alana, çözüme ulaştırılmalarının olanaksız olduğu bir alana taşınmasına işaret eder. Devlet bireyin çıkarları ile topluluğun çıkarları arasındaki eşitsiz toplumsal işbölümünün ürettiği çelişkiye cevaben doğar. Böylece her eşitsizlik durumunda belli bir devlet modeli hayat bulur ve siyasal hayatı örtbas eder. Bireyler ferdi ilişkilerini bireycilik ve çatışma dili uyarınca deneyimlerken, kapitalist üretim ilişkileri tarafından karşılıklı bağımlılık içerisinde konumlandırılırlar. Özneler aynı anda hem husumet hem de bağımlılıkla birbirine bağlanır; rekabetçi kişisel çıkarın kamu yararına tahviline hizmet eden, iktisattaki görünmez el teorileriyle, siyasetteki (çıkar grupları arasındaki) çıkar çatışması teorileriyle ve yararcılık felsefeleriyle ideolojik bakımdan pürüzsüzleştirilen bir çelişkidir bu. Gelgelelim Marx bu çelişkiyi sadece kapitalizme içkin bir şey olarak değil, aynı zamanda siyasi alanı topluluğun, eşitliğin ve özgürlüğün alanı şeklinde sunan ideolojinin kaynağında, sivil toplumda burjuva bireyciliğinin üretiminin kaynağında duran bir şey olarak görür. Devlet birbiriyle çatışan sivil çıkarların evrensel temsili ve çözüme ulaştırılması aldatmacasını temsil eder.

"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" ve "Yahudi Sorunu" makalelerinde Marx devleti gerekli kılan *tek şeyin* sivil toplumdaki çatışma olduğunu ileri sürer; devlet bu çatışmayı ortadan kaldır-

maktan veya çözüme ulaştırmaktan ziyade, peşin peşin varsayar. Bu çatışma olmasa devletin varoluş nedeni ortadan kalkar: "[Sivil bireyler arasındaki] fiili farklılıkları ortadan kaldırmak şöyle dursun, devlet ancak bu farklılıklar peşin peşin varsayıldığı takdirde var olur."[35] Devletin meşruiyeti ideolojinin söz konusu önkabulü tersine çeviren mantığına, devletin evrenselliğini sivil çatışmaya bağlı olmaktan ziyade, onu önceleyen bir şey olarak tasavvur eden bu mantığa dayanır. Öte yandan devlet iktidarını ve belli bir siyasal hayat biçimini doğuran da bu "yanılsama"nın kendisidir; bunlar da dayandıkları yanılsamanın sadece geçersizliğinin ortaya konmasıyla alt edilemeyecek olan bir iktidara ve biçime tekabül ederler. Zira meta fetişizmi ile yabancılaşma nasıl insanın kendi yapıp ettiklerinin sivil toplumda karşısına yabancı birer güç olarak dikilmesine neden oluyorsa,[36] devlet iktidarı da aynı biçimde sivil toplumdaki uzlaşmaz çatışmaların (sivil toplumdan devlete kaydırılarak) ilga edilmesine dayanır. Siyasetin evrenselcilik ile toplumun ertelenmesini beraberinde getiren bu ilgası geri çevrilemez. Tersine, devletin iktidar kurumlarını ve sivil toplumun "apolitikleştirilmiş" mahiyetini üreten odur. Kapitalizm meşruiyetini "siyaset-dışı" görünmesinden alır; devletin meşruiyeti ise kapitalizmle veya toplumsal çatışmanın başka araçlarıyla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünmesine dayanır. Kapitalizm de devlet de eşitlikçi olmayan düzenlerde ideolojinin esasını teşkil eden tersyüz etme mantığına –yani bizzat ideolojinin bir parçası olan iktidar mantığına– yaslanır. Kısacası Marx'ın materyalizmi sonuçta canalıcı bir iktidar işleyişini, ideolojinin salt gizemlileştirmeden, salt kelimelerden ibaret olduğunu ortaya koyarak maskesini düşürmeye çalıştığı alana yerleştirir.

• • • •

İdeolojinin buraya kadar izini sürdüğümüz mantığının varacağı yer, yabancılaşmış sivil toplumda devletin verdiği aldatıcı topluluk biçimi değil. Marx da devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkinin Hıris-

35. Karl Marx, "On the Jewish Question", *Marx-Engels Reader* içinde, s. 33 (Türkçesi: *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol, 1997).

36. Marx, *1844 Elyazmaları*, s. 74-8.

tiyanlıktaki gökyüzü ve yeryüzü formülleştirmelerini nasıl yansıttığını, gerektirdiğini ve yeniden ürettiğini göstermek, dolayısıyla Hıristiyanlığın modern devletin tarihsel olarak neden olumsal değil de zorunlu dini olduğunu ortaya koymak için büyük çaba harcamıştır. Devlet ile Hıristiyanlığın birbirinin aynadaki aksi olmasının en özlü izahı, Marx'ın "Yahudi Sorunu"nda liberal devletin yukarıda tartışılan asli mekanizmasına –devletin siyaseten ilga ederek üstesinden gelme iddiasında olduğu (mülkiyet, toplum mevki, vb.) toplumsal güçleri peşin peşin varsaymasına, kendi evrenselliğiyle aşma iddiasında olduğu belirli unsurları sivil toplumda perçinlemesine– ilişkin açıklamasının peşinden gelen bir pasajdır. İşte bu argümanın hemen ardından Marx şöyle der:

> Bu bencil yaşamın bütün önkabulleri siyasal alanın dışındaki *sivil toplumda*, sivil toplumun nitelikleri olarak var olmayı sürdürür. Siyasi devletin gelişiminin son aşamasına ulaşmış olduğu bu noktada, insan sadece düşüncede, bilinçte değil, aynı zamanda *gerçeklikte*, *hayatta* da –göksel ve yersel olmak üzere– ikili bir hayat sürdürür. Bir yandan kendisini *komünal bir varlık* addettiği *siyasi topluluk* içinde yaşarken, bir yandan da sadece *müstakil* bir birey olarak eylediği, diğer insanlara araç muamelesi yaptığı, kendisini salt bir araç rolüne indirgeyerek alçalttığı ve yabancı güçlerin elinde oyuncak haline geldiği *sivil toplumda* yaşar. Yeryüzüyle karşılaştırıldığında gökyüzü ne kadar ruhani ise, sivil toplumla karşılaştırıldığında siyasi devlet de ancak o kadar ruhanidir. Siyasi devlet ile sivil toplum, gökyüzü ile yeryüzü aynı karşıtlık içindedir ve tıpkı dinin dindışı dünyanın sınırlılığını alt etmesi gibi o da sivil toplumu alt eder, yani sivil toplum devleti hep tekrar tekrar tanımak, yeniden tesis etmek ve hükmedilmek üzere kendini onun kollarına bırakmak zorundadır.[37]

Burada da gene aynı soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Marx din ile modern siyasi düzenin yapısı arasında benzerliğe dayalı, analojik bir ilişki mi, yoksa nedensel bir ilişki mi öngörmektedir? Siyasi hayat belli bir dinsel oluşumu *gerçekleştirir* mi? Yoksa siyasi hayatı söz konusu oluşumun *meydana getirdiği* bir şey olarak düşününce daha doğru mu anlamış oluruz? Aslında burada Marx ideolojiyi maddi gerçekliğin tersyüz edilmesi şeklinde tanımlayan görece basit bir kavram olan *camera obscura*'yı bırakıp, metaforlaştırılması o kadar kolay olmayan, daha karmaşık bir anlayışın, ideolojinin din-

37. Marx, "On the Jewish Question", s. 34.

sel bilince karşılık gelen altkümesine geçmektedir. Zira din sadece maddi koşulları tersine çevirmekle kalmamakta, aynı zamanda bu koşulların, insanın "kendinden ve diğer insanlardan" kopuşu gibi unsurlarını da ifade etmektedir. Bu doğrultuda, Marx siyasal olarak dinden kurtulmayı (devletin ve yurttaşlığın formel sekülerliğini), dinin "devletin ruhu" olmaktan çıkıp "sivil toplumun ruhu, bencilliğin ve *bellum omnium contra omnes*'in (herkesin herkese karşı savaşı) mecrası" haline geldiği uğrak olarak tarif eder: "Din ... insanın *topluluktan*, kendisinden ve diğer insanlardan *ayrılmasının* bir ifadesidir."[38] Bu durumda din semptomatik anlamda içerik bakımından hem duygusal hem de fiziksel olan belli bir deneyimi *ifade eder,* bu yüzden de dışavurduğu semptomu dikkate alan bir okuma gerektirir. İdeolojinin Marx tarafından dikkat çekilen bu boyutuna ilişkin formülleştirmesinde Louis Althusser şöyle der: "İnsanlar, gerçekten de, kendi varlık koşullarıyla ilişkilerini değil, kendi varlık koşullarını yaşama *tarzlarını* ifade ederler: Bu da hem gerçek ilişkiyi, hem de 'yaşanan', 'hayali' ilişkiyi içerir... İdeolojide, gerçek ilişki kaçınılmaz olarak hayali ilişkinin içine girer."[39] İşte *camera obscura* kavramının yakalayamadığı şey de, "gerçek" ilişki ile "ilişkinin yaşanma tarzı" arasındaki bu geçiş, hayali ilişkinin gerçek olanı "taşıma", içerme biçimidir. İdeolojik ifade ve işleyişin beraberinde getirdiği dolayımların daha karmaşık, ama daha az sistematik bir formülleştirmesini gerektiren bir hatadır bu.

Marx'a göre, dinsel bilinç sadece mevcut koşullarla belirli bir ilişkiyi değil, aynı zamanda potansiyel olarak farklı bir düzene duyulan özlemleri ifade eder. Marx dinsel bilincin fantastik formülasyonlarını bir tür kitlesel ütopyacı siyaset teorisi gibi okur. Liberal devletin evrensellik, özgürlük ve eşitlik ideolojisinin bu gerçekleşmemiş değerlere duyulan arzuyu ifade etmesi gibi, insanların kardeşliği veya Tanrı önünde eşitlik gibi Hıristiyanlık kaideleri de gerçek topluluğa ve eşitliğe duyulan fark edilmemiş özlemi ifade etmektedir.[40] Din ve dinsel bilinç aynı zamanda büyülü veya fantastik

38. Marx, "On the Jewish Question", s. 35.

39. Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki, 2002), s. 284.

40. Marx, *a.g.y.*, s. 35, 46. 41. *A.g.y.*, s. 32.

kendiliklerin kendi insani güçlerimizin yerine geçmesini temsil eder: "Nasıl ki İsa insanın sahip olduğu bütün ilahiliği ve bütün dinsel *bağları* yüklediği aracı ise, devlet de insanın sahip olduğu bütün gayriilahiliği ve *insani özgürlüğü* teslim ettiği aracıdır."[41] İdeolojinin devlet ve İsa figürlerinde son derece somut biçimler aldığı ortaya konur: Salt fikirler veya bilince ait ilgilerden ibaret olmayan ideoloji, kilise ve devlet *kurumlarına*, sahip olmadıkları güçler –esasında, dolaylı olarak kiliseye ve devlete yatırılmış insani yetenekler ve etkiler– atfeder. Fakat bu atıf, nitelik yükleme, söz konusu kurumlara iktidar bahşeder, böylece iktidarı hiç olmazsa kısmen gerçek kılar. Aslında bu kurumların iktidarı, büyük ölçüde, barındırdıkları sistematik yanlış tanıma ve yanlış yatırım ilişkileri tarafından inşa edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Althusser'in, ideolojiyi çağırıcı işleviyle özneyi bizzat üreten bir güç olarak yorumlaması Marx'ın anlayışına genelde düşünüldüğünden çok daha yakındır.[42] "Yahudi Sorunu"ndaki şu pasaja bir göz atalım:

> Devletin idealizminin ifası aynı zamanda sivil toplumun materyalizminin de ifasıydı... *Siyasi devletin oluşumu* ve sivil toplumun, ilişkileri *hukuk* tarafından düzenlenen bağımsız *bireylere* bölünerek çözülüşü ... *birebir aynı* edimle gerçekleştirilmiştir. Sivil toplumun bir üyesi olarak insan –siyasi olmayan insan– zorunlu biçimde doğal insan olarak belirir... Bencil insan toplumun çözülüşünün edilgin, verili sonucudur.[43]

Burada Marx –"göksel" ve ideolojik bir kendilik olan– devletin insanı kendisi aleyhine bölme, sivil toplumun apolitikleştirilmesini sağlama (yani sivil toplumu kendi unsurlarına ayrıştırarak çözme), bu suretle tam da ideolojiyi iktidara dönüştüren siyasal düzeni ve siyasal özneyi ortaya çıkarma konusundaki başarısını itiraf etmektedir. Ne var ki aynı itiraf, iktidarın ancak en dar anlamda maddi biçimiyle yaratıcı olduğu anlayışının altını oyar. Aslında bu itiraf sivil toplumun tek başına "bütün tarihin sahnesi" olduğu yollu iddiayı da baltalar.[44]

42. Bkz. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde, çev. Ben Brewster (Londra: New Left Books, 1971; Türkçesi: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003)

43. Marx, "On the Jewish Question", s. 45-6.

44. Marx, *The German Ideology*, s. 163.

Bizzat Marx'a ait böyle bir sav olmasa da, devletin metalar kadar *fetişleştirildiği* ve benzer bir iktidar mantığı ve iktidara özgü maskeleme mantığı güttüğü söylenebilir. Zira devlet de "insanlar arasında, onların nazarında, şeyler arasındaki ilişkiye özgü fantastik biçimini alan belli bir toplumsal ilişki"yi cisimleştirir;[45] bu toplumsal ilişkide söz konusu olan şeyler yasalar, haklar ve parlamentolar gibi kurumlardır. Gelgelelim bu durumda devlet kurumları bünyesinde şeyleştirilen ve kırılmaya uğratılan şey insanın işgücü değil, siyasi potansiyeli ve arzularıdır. Nitekim bu unsurlar –siyasi potansiyel ve arzular– tam da gayrimaddi boyutlarından ve belirsiz niteliklerinden dolayı, emekle aynı biçimde metalaştırılamaz. Marx'ı alternatif bir ifade tarzına götüren şey de budur: Devlete "insan ile insani özgürlük arasındaki aracı", İsa'ya ise "insanın sahip olduğu bütün ilahiliği ve bütün dinsel bağlarını yüklediği aracı" şeklinde atıfta bulunan Marx, "devletin de insanın sahip olduğu bütün gayriilahiliği ve *insani özgürlüğü teslim ettiği* aracı" olduğu sonucuna varır.[46] Marx'ın burada kullandığı dil –"yüklemek" ve "teslim etmek" (Almanca karşılığı *verlegen* olan bu sözcük bir oyunda hatalı hamle yapmak veya taşı yanlış yere sürmek anlamında "vermek" fiiliyle karşılanır) fiillerini kullandığı bu dil– sömürme, (maden) çıkarma ve istimlak etme fiillerinin kullanıldığı dilden hayli farklıdır. İnsan kurumlara ve fantazilere özgürlük ve gayriilahilik yükleyip teslim ederken, kendi bağımsızlığı ve hareket alanının genişliği konusunda hatalı bir hamle yaparak kendi bedensel mutluluğundan ve özyönetim güçlerinden feragat etmiş olur. Bu, kuşkusuz, gönüllü bir feragat veya güçten vazgeçiş olmasa da, feragati teşvik eden ve ona yaslanan iktidar biçimlerinin (kilise, devlet ve ekonomi) güdümünde gerçekleşir. Ne var ki, nasıl tamamlanıyor olursa olsun, hatalı hamlenin kendisi muazzam sonuçlar doğuran bir iktidar, bir siyasi gerçek halini alır. Her fetiş gibi, devlet de nitelik yüklemeyle ve gerek ruhsal gerek toplumsal yatırımlarla kendini gerçek kılar ve eylemlilik kazanır. Söz konusu atıf yahut nitelik yükleme yalnızca saptırıcı değil, üreticidir de; bu atfın içerimlerini tam olarak kavrayamamış olmasına rağmen, Marx'ın tekrar tekrar kabul ettiği bir

45. Marx, *Capital*, 1: 72.
46. Marx, "On the Jewish Question", s. 32.

şeydir bu. İlk eserlerinde gizemlileştirme zımnen iktidarın altına saklandığı bir örtüden ibaret değil, iktidarın bir kaynağı, tarihin bir üreticisi olarak çıkar karşımıza.

Devlet, ideoloji, din ve sivil toplum arasındaki ilişkiye dair bu kısa açımlama, devlete ve dine uygun iktidarın mantığı gibi iktidar modelinin de Marx'ın eleştirel fetişizm analizini nüve halinde içerdiğini düşündürmektedir. Bu açımlama, *Kapital*'de ortaya konan iktidar modelinden farklılığıyla, Marx'ın ekonomiyi anlamak için öne sürdüğü sonraki modelin sınırlarını da çizer. Marx *Kapital*'in devlet ve ideoloji konularını ele almayı tasarladığı tamamlanmamış kısmında bu iki meseleye dönüş fırsatı bulabilmiş olsaydı, acaba iktidarı yine aynı ölçüde hesaba katar mıydı? Acaba *Kapital*'in bilimi bu dönüşten sağ çıkabilir miydi?

* * * *

Marx'ın iktidarı titiz bir materyalist iktidar izahı aracılığıyla *eleştirel bir tarzda* kuşatma çabasını boşa çıkaran, belli üretim tarzlarının yarattığı kurum ve fikirlerin (din, devlet ve ideolojinin) bizatihi –üretici, yaratıcı ve tarihi kurmaya muktedir olan– iktidar alanları olduğunu fark etmesidir. Marx'ın materyalist analiz yoluyla sınırlarını çizmek ve betimlemek –yani mantıklı, öngörülebilir ve akışkan kılmak– istediği iktidar, çalışmasının seyri boyunca böylesi bir sınırlamaya ve betimlemeye sürekli direnç gösterir. İktidar nasıl ki büründüğü belirli kurumsal biçimlerden ayrılamıyorsa, kendini sunuş biçiminden de ayırt edilemez artık. Marx'ın bunun aksini ortaya koyma yönünde gösterdiği üstün gayrete rağmen, iktidar ne değişmez bir şekle sahiptir, ne de tek bir kaynağa indirgenir. İktidar nedensel –çizgisel veya diyalektik– bir seyir izlememekte; bütün etkileri bakımından hesaplanamamakta; tözsel anlamda maddi niteliğini korumamaktadır. Nitekim düşüncesiyle iktidarın işleyişine ayak uydurma yönünde gösterdiği olağanüstü çaba sırasında kendisinin geliştirdiği mantık tarafından kavranılmaya iktidarın gösterdiği direnci ve dik başlılığı zımnen kavrayan da Marx'ın kendisidir. Marx'ın, iktidarı *normatif bir tarz* içinde kuşatma veya ehlileştirme çabası, iktidarın bölünemezliğini fark etmesiyle boşa çıkmıştır; söz konusu çaba, iktidarın tahakküm yeteneğinin bölüşülerek tamamen

hükümsüz kılındığı ve gizlenme ihtiyacı büyük ihtimalle yok olduğu için iktidarın çırılçıplak kendini gösterdiği bir düzen fantazisinde bulur ifadesini. Bu çabanın boşa çıkmasının bir nedeni de, Marx'ın gizemlileştirme ile fetişizmi iktidarın birer kipliği olarak değerlendirmesidir.

Marx'ta iktidarın mantıkları sürdürülmez. İktidarın mantıkları açıkça dinsel olmayınca, ya ustalıklı bir biçimde açığa çıkarıcıdır, ya da Marx'ın iktidarın zaptedilmez ve dağıtıcı eğilimlerine ilişkin sahip olduğu içgörülerle aşılır. Gelgelelim belirsizlik, olumsallık, amaçlanmayan sonuçlar ve sistematik olmayan tezahürlere yapılan post-temelci vurguyu değil de, nesnel, mantıksal, çizgisel (hatta çoklu-çizgisel) ve somut olduğu varsayılan bir materyalizmi tercih edenler günümüzde bu mantıklara dört elle sarılmış durumdadır. Bu mantıklardan bağımsız işleyebilecek bir eleştirinin ve normatif bakışın temeli nedir? Kuşkusuz bugün eleştirel teoriyi meşgul eden soru budur ve ne Marx'a yapılacak eleştirellikten uzak bir dönüşle, ne Marx'ın eleştiriye tabi tuttuğu idealist geleneğe yapılacak bir dönüşle, ne de Foucaultcu soykütüğe sımsıkı sarılan bir yaklaşımla cevaplanabilir – bu sonuncu yaklaşım zaten iktidarın özündeki mantıksal ama gizli işleyişe ilişkin olarak Marx'ta görülen bazı fikirleri barındırır. Sol düşüncenin geleceğinin bağlı olduğu bu soru ve sorunun ele alınışı, tarih felsefesiyle bütünleşmiş bir siyaset felsefesini gerektirmektedir. Böyle bir siyaset felsefesi de post-temelci düşünceyi iktidara ilişkin içgörülerini bırakıp, yerlerine iktidarın hükmedilemez boyutlarına ayak uydurmuş müzakereye dayalı demokratik bir sürecin yarattığı normatif değerleri koymaya zorlayan bir yaklaşıma karşılık gelmektedir.

BEŞ

■ ■ ■ ■

SİYASET

Tırabzansız Siyaset: Nietzsche ve Foucault'da Soykütüksel Siyaset

Şimdiye dek hiç yayımlamayıp kendime sakladığım... bir metafor var: tırabzansız düşünme. Almancası, *Denken ohne Gelander*. Yani merdivenlerden inip çıkarken, düşmemek için tırabzana tutunabilirsiniz. Ama biz artık o tırabzanı kaybettik...

[Totalitarizmde] sahip çıktıkları eski değerleri, şayet sunulmuşsa, birtakım yeni değerlerle değiştirmeye hazır olanlar, en başta sözümona eski değerlere hâlâ sıkı sıkıya bağlı olanlardı. Benim de korktuğum bu, çünkü birine birtakım yeni değerler –ya da şu malum "tırabzan"ı– sunduğunuz anda, bu değerleri başkalarıyla değiştirmenin an meselesi olduğunu düşünüyorum. Ve karşınızdakinin alıştığı tek şey, tutunacak bir "tırabzan"a ve birtakım değerlere sahip olmaktır, ki ikisi arasında bir fark yok. Şahsen on yedinci yüzyıldan bu yana içinde bulunduğumuz duruma nihai bir istikrar kazandıramayacağımız kanısındayım.

– Hannah Arendt, "Hannah Arendt on Hannah Arendt"
(Hannah Arendt Hannah Arendt'i Tartışıyor)

Hakikat için kanılar/inançlar yalanlardan daha tehlikeli düşmanlardır.

– Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*

1996 BAŞKANLIK SEÇİMİ kampanyasının son aylarında, siyaset erbabı Bill Clinton'ın konuşmalarının onu strateji düşkünü bir başkan olmaktan çıkarıp kanıları/inançları olan birine dönüştürdüğünü ile-

ri sürdü.[1] Kimilerine göre bu, Clinton'ın, tevazu ve çocuksuluğunun evvelce alıkoyduğu başkanlık otoritesini üstlenerek, başkan olacak olgunluğa kavuştuğunun belirtisiydi. Kimileri ise, bu durumu *First Lady* ile Michael Lerner'ın, Clinton'ın ilk başkanlık seçimi kampanyası sırasında girdikleri uğursuz işbirliğinin de muştulamış olduğu "anlam siyasetini" yaratma çabası şeklinde yorumladı. Gelgelelim kanının belli bir boşluğu doldurduğu konusunda herkes hemfikirdi: Bundan iki yıl önce meclisteki Cumhuriyetçi rüzgârın alıp götürdüğü bir eylem ve olanaklılık alanını dolduruyordu kanı. Demokrat bir başkanın herhangi bir konuda dişe dokunur bir şey *yapması* olanaksız olsa bile, yoksulluğun, suçun, parçalanmış ailelerin mahzurları hakkında beyanatta bulunabileceğine şüphe yoktu. Nitekim başkan Amerika'nın geleceği açısından okul üniformaları ve televizyon çipleri gibi "önemli" (!) meselelerde kararlı bir tutum sergileyebiliyordu. Clinton'ın, *New York Times*'taki bir başmakalede dendiği gibi, "kanıları/inançları olan bir adam" olarak sunuluşu tam da iktidarsızlığının göstergesiydi.

Kanılar her zaman eylemin yerine mi geçer, yoksa Clinton'ınki özel bir durum mudur? Kanının siyasetle nasıl bir ilişkisi vardır? Kanının ve siyasetin mahiyeti nedir? Nietzsche, Weber ve Yeats gibi hiçbir ortak yanı olmayan düşünürler bilhassa siyasal yaşamda kanıyı neden yerden yere vururlar? Her zaman eylemin basit bir ikamesi olmasa bile, kanı gene de eylemin tarihsel anlamda olumsal, ahlaken de öngörülemez mahiyetine direnç göstermez mi?

Geleneksel olarak siyasi erdemi çağrıştırmasına rağmen, Oxford' un *İngilizce Sözlüğü* bize *conviction* sözcüğünün büyük ölçüde sevimsiz bir sözcük olduğunu hatırlatmaktadır.* Anlamları, Aziz Pavlus'un ("günaha girmiş olmakla suçlanmak") tanımladığı gibi "güna-

1. Alison Mitchell, "Now, It's the Rhetorical Presidency", *New York Times*, 31 Mart 1996, 4. Bölüm, s. 1, 3.

* Lat. *convincere* (1. birinin suçlu olduğunu hukuken kanıtlamak, suçlu olduğuna hükmetmek/kanaat getirmek/inandırmak; 2. bir hatayı kınamak, mahkûm etmek, bir şeyin yanlış olduğuna hükmetmek; 3. birine karşı bir şeyi kanıtlayarak galip gelmek, bir şeyin doğruluğunu kabul ettirmek) kökünden gelen İng. *convince* (inandırmak, ikna etmek) ve *convict* (birinin suçlu olduğunu kanıtlamak, mahkûm etmek) fiilleriyle akraba (ve bu fiillerin isim biçimi) olan *conviction* sözcüğü "1. değişmez veya sağlam inanç, kanı, kanaat; 2. mahkûm etme, suçlu bulun-

ha girmek"ten, birinin bir suç veya kabahat işlemiş olduğunu kanıtlamaya (suçluyu mahkûm etmeye) veya birinin yanlış yolda olduğunu kanıtlamaya (tartışmada karşı tarafı suçlamaya, mahkûm etmeye) kadar uzanmaktadır. *To be under conviction* (inancın hükmüne girmek, ... inancını taşımak, inançlı olmak) deyimi ise "ikna olma, inandırılma" gibi veya "tatmin edici gerekçeler veya kanıtlara dayanarak güçlü bir inanca/kanıya sahip olmak" gibi seküler bir durumun ifadesi olduğunda bile dinsel bir boyut taşır, tıpkı yine Aziz Pavlus'un İsa tefsirinde olduğu gibi: "[inancın hükmüne girmek:] günah konusunda bilinci tetikte olmak, takva sahibi olmak". Modern Baptistlerin yüklediği anlamla *to be under conviction* deyimi hidayet yolunda olmayı, kişinin Tanrı'nın hakikatini diliyle ikrar edemese bile en azından duymaya tahammülü olmasını ifade etmektedir. Bu durumda, söz konusu kişi henüz diliyle ikrar edecek ve hayata geçirecek kadar benimsemediği bir hakikat tarafından ele geçirilmiştir. Suçla ilişkili "mahkûmiyet" anlamında olduğu gibi, bu türden bir kanı/inanç da mıhlanmış, kapana kıstırılmış, eyleme özgürlüğünü kaybetmiş olma durumunu belirtir.

Kanının ahlak öznesindeki görece atıl konumuna ilişkin alışılagelmiş varsayımların aksine, sözcüğün sözlük anlamlarının bu kısa değerlendirmesi kanının çekimine kapılmanın ısrarcı, saldırgan ama aynı zamanda felç edici bir duruma karşılık geldiğini ima eder. Saldırganlık ve felç kendi günah, suç ve gerekçe döngüsündeki müstakil bir öznenin kapalı devresine hapsedilebileceği gibi, başka özneler arasında da bölüştürülebilir. Bu açıdan bakıldığında, kanı, söylemsel tabiyetin, yani başkasının suçunun veya kişinin kendi vicdani durumunun açıkça saldırgan tartışmayla üretildiği eksiksiz edimsel sözün, güçlü bir aracı gibi görünmektedir. Bu kendine has özne oluşumunun (hiçbir zaman tam anlamıyla hakkından gelemediği) rakip güçlerin karşısına çıkarması gereken şüpheli bir başarıyı (sözgelimi, karşı gerekçeleri veya karşı arzuları) temsil ettiği ölçüde belirgin biçimde modern olan bir şeyden pay alıyor olması da muhte-

---

ma; 3. mahkûm olma; 4. ikna etme, inandırma; 5. ikna olma, inandırılma" anlamlarına gelmektedir. Yazar sözcüğün ve içinde geçtiği deyimin eski ve yeni anlamlarını siyasetteki "inanç, kanı" anlamıyla ilişkilendirmeye çalışıyor bu paragrafta. *–ç.n.*

meldir. Kanı/inanç sadece erdemin günaha karşı (daima kısmi olan) zaferini değil, aynı zamanda doğruluğun/hakikatin hata karşısındaki daima kısmi zaferini de –doğruluğun/hakikatin hata ve yanlışa sapmayla olan cezai ilişkisini, dolayısıyla modernlikte kendisiyle ilgili belirsizliğini– belirtir. Kanının/inancın beraberinde getirdiği saldırganlık ve felç, barındırdığı ısrarcılık ve endişe aydınlanmanın daima sinsice yayılan bir karanlıkla kuşatılmış olduğunu, modernlikte hakikatin hiçbir zaman kendinden tam olarak emin olmadığını bir kez daha anımsatır bize.

Günümüzde kanı, aydınlatıcı bir kararlılık sağlamak yerine, varsayımları bakımından bir kriz noktasına gelmiştir: Bir tanrı olarak akıl (*reason*) devrildiği anda kanının da dinsel olduğu ortaya çıkmıştır. Şayet kanı bir avuç gerekçeyle (*reason*) desteklenen inatçı bir iman meselesiyse, o halde aklın bu şekilde ifşasıyla birlikte kanıyı meydana getiren gövde bir tek inatçılık olabilir. Dolayısıyla "kişinin kanılarına sarılması" mecazı kanının kendisini ifade eder hale gelmiştir. Bu uğrakta da, *conviction* sözcüğünün Aydınlanma'nın çerçevesinde birbirine zıt görünen iki anlamı –yani bir tarafta iman anlamı (inanç), diğer tarafta akılla desteklenen bir konum ve doğruluk/hakikat anlamı (kanı)– birbiriyle tutarlı bir hal almıştır. Her iki anlam da, birbirinin üzerine kapanırken belirli bir güç kaybına uğramaktadır.

Burada gerçekten de dert edilecek bir şey yok. Kanı –Hakikat *ya da* ilke olarak kanı– demokratik bir yönetim çerçevesinde hiçbir zaman imanın doğru kipliği olmamıştır. Her türlü Hakikat siyaseti kaçınılmaz biçimde totaliterdir ve ilke anlamında kanı liberal demokrasilerde ahlaki mutlakiyetçiliğin bireyci çizgilerine kolaylıkla yaklaşır. Bu nedenle demokratik düşünceye aykırıdır. Dahası, kanı siyaseti –ilke siyasetine ya da Weber'in "mutlak amaçlar etiği" dediği şeye benzer şekilde– mecrası eylem, kurucu unsurları da dolayısıyla olumsallık, fırsat, icat ve ödün olan bir alana öyle kolay kolay oturmaz.[2] Tam anlamıyla *siyasal* olan soru –hem siyasetle alakalı hem

2. Max Weber, "Politics as a Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), s. 120-6 (Türkçesi: "Meslek Olarak Siyaset", *Sosyoloji Yazıları* içinde, çev. Mehmet Sert, Afşar Timuçin, İstanbul: Chiviyazıları, 2006).

de siyasi sorumluluk taşıyan bir sorudur bu– "neye inanıldığı" değil, "belli bir siyasi değerler bileşkesi, bir dizi umut veya amacın yanı sıra, tarih ve kültürde bulunduğumuz nokta veri alındığında, ne yapılacağı" sorusudur. İnanç tarihi, bağlamı veya sonucu ölçü almaz, oysa ne yapılacağı sorusu yalnız ve yalnız bu unsurları mesken tutar.

Siyasetin kalıcılığı olan amaçlar barmdıramayacağını söylemek istemiyorum; insandaki güç istencine aracılık etmekten ötesini yapmadığı takdirde, siyasete değer vermek için pek nedenimiz kalmaz. Siyasetin, düpedüz saldırganlığa dönüşmemek, bütünüyle kendi çıkarına hizmet eder hale gelmemek ve nihilist bir manasızlığa düşmemek için iktidar meselesinin ötesine geçmesi gerekir (halbuki siyasetin daima bu durumlar arasında gidip geldiği de bilmediğimiz bir şey değil). Yine de bu türden siyasi amaçların, içlerinden doğdukları ve müdahale ettikleri koşullardan tarihsel ve bağlamsal anlamda daha az olumsal olması gerekmez, zira bu amaçlar siyasal alanı öncelemez yahut aşmaz. Siyasette aşkın idealler –inançlar/kanılar– tam da tarihin ve olumsallığın siyasi hayatın mevcut boyut ve olanaklarının sınırlarını çizmesine cevaz vermenin reddidir. Bu bakımdan, söz konusu idealler kendilerini siyasetin kurtuluş kaynağı olarak sunduklarında bile siyasetin yadsınmasına temel teşkil ederler. Aslına bakılırsa, siyasette aşkın ideallerin önemine yapılan vurgunun, siyasal alanın ahlakla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir alan olarak tasavvur edilmesine meydan okumaktan ziyade, paradoksal biçimde bunu desteklediği söylenebilir. Aşkın ideallere yapılan bu vurguyla, idealist aktör siyasete belirli bir mesafede konumlandırılır. Böylece bu vurguya sahip çıkanlar o aktörün, idealleri hususundaki başarısızlığı veya bunlardan ödün vermesi nedeniyle kaçınılmaz bir hayal kırıklığı yaşar, hatta belki de siyasetten el etek çekmeye hazır hale gelir.

Bu bölümde Nietzsche'nin formüle ettiği, Foucault'nun da gözden geçirdiği soykütük anlayışının siyasi amaçlar oluşturmak için nasıl alternatif bir zemin (kanıdan farklı olarak, siyasi hayatın olumsal unsurlarını kapsadığı gibi, siyasi değerlerin görece keyfiliğiyle de açık açık yüzleşen bir zemin) işlevi görebileceği değerlendirilecek. Bu değerlendirmeyi yaparken, kanıdan kendini sıyırmış bir radikal demokrat siyasetin canalıcı iki unsuru olan soykütüksel bilginin yapıbozumcu ve tarihsel boyutlarına odaklanacağım. Bu iki bo-

yutun bir arada ele alınması, evrensel normlara da kanıya da başvurmayan, bugüne yönelik tarihsel farkındalık taşıyan bir eleştiri için teorik bir çerçeve çıkarmaya olanak sağlıyor.

NIETZSCHE

Soykütüğün bir temsilcisi olarak kaleme aldığı "Nietzsche, Soykütük, Tarih" başlıklı polemik yazısında, Foucault felsefi veya tarihsel eleştirinin diğer türlerinin aksine soykütüğün, içinde bulunduğumuz durumun kurucu terimlerini sorgulayacak tarzda incelenmesine olanak sağladığını öne sürer. Soykütük "şimdinin geçmişi"ne yönelik soruşturmasıyla, ki şimdiyi kuran kategorilerin bizatihi tarihsel olarak sunulduğu bir soruşturmadır bu, yaşarken kullandığımız terimlerin gücünü teşhir eder; bu terimlerin olağan düzenlenişini ve durumunu, dolayısıyla verilmişliğini bozar. Bu şekilde soykütük hem başlangıç noktası hem de nesnesi olan şimdi'yi, ayrıca şimdi'nin kurucusu olan siyasetin, ahlakın, hatta epistemolojinin terimlerini yeni bir gözle ele alarak yerinden etmiş olur.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabına yazdığı önsözde soykütüğün gücünü daha alegorik olsa da Foucault'nunkine yakın bir şekilde ifade eder. Nietzsche bu önsöze "Kendimizi bilmiyoruz, biz bilgi sahibi kişiler," beyanıyla başlar, zira insan deneyimini mesken tutmak, böylece onun hakkında bilgi sahibi olmak yerine, daima "bilgimizin kovanları etrafında" arılar gibi dönüp durmaktayızdır.[3] Nietzsche'nin Soykütük aracılığıyla gerçekleştirmek istediği proje, bildiğimizi sandığımız şeyi sarsarak, aşina olanı yadırgatarak, bize kendimizi yadırgatarak kendimiz ile bilgimiz arasında bir mesafe yaratmaktır. Bu da, başka şeylerin yanı sıra, insanlığın dışındaki bir yere veya kaynağa atfedilmiş olan insani pratiklerin bütün unsurlarını, *a priori* mefhumunu, en önemlisi de kötülüğün kaynağı olarak Tanrı'yı sorgulamayı gerektirir. "Kötülüğün kaynağını dünyanın dışında aramayı" (s. 17) bırakan Nietzsche, kötülüğü bu defa münferit ahlak oluşumlarının ve formülasyonlarının için-

3. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), s. 15. Bu eserden yapılan alıntılar buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir.

de bulacak, bu yolla hem belirli bir ahlaki kuralın verilmişliğini hem de geride bırakılmış bir şey olarak anlaşılan köken mefhumunu altüst edecektir.

Soykütüksel yadırgatma işi aynı zamanda değerlerin taşıdıkları iddiayı yerine mi getirdiği, yoksa *deşifre* edilmesi gereken bir amaca mı hizmet ettiği sorularını da beraberinde getirir. Bu soruşturmayı mümkün kılan üç soru şöyledir: "İnsan söz konusu değer yargılarını hangi koşullarda iyi, hangi koşullarda kötü saymıştır?"; "Bizatihi bu değer yargılarının değeri nedir?"; "Bunlar yaşam sıkıntısının, yoksullaşmasının ve yozlaşmasının bir belirtisi mi... yoksa yaşamın doluluğunun, kuvvetinin ve iradesinin ifadesi midir?" Nietzsche bu sorgulamadan olduğu gibi, üretkenliğinden de uzun uzadıya bahseder: "Verdiğim cevaplardan yeni yeni sorular, soruşturmalar, tahminler, ihtimaller doğdu – öyle ki sonunda varlığını kimsenin hayal bile edemediği bir gizli bahçe misali kendime ait bir ülke, kendime ait bir toprak, bütünüyle ayrıksı, büyüyüp serpilen bir dünyaya sahip oldum" (s. 17). Soykütüğün yaratmayı amaçladığı şey işte bu gizli bahçedir: Aşina olanı kavramanın bu öteki yolu, kendimizi, sorunlarımızı, zorunluluklarımızı düşünüp kavramamıza ortam oluşturan durumun bu radikal altüst edilişi. Soykütük içine gömüldüğümüzden farklı bir içerik ve yönelim barındıran bir dünya görüşü vaat eder. "Amaçlanan, işte ahlakın –gerçekten var olmuş, gerçekten yaşanmış olan ahlakın– bu kadar iyi gizlenmiş uzak ve devasa ülkesini, ilk defa *keşfetmek* için hiç sorulmamış sorularla, adeta yepyeni gözlerle bir uçtan bir uca katetmektir" (s. 21).

Soykütüğün vaadi, önsözde, Nietzsche'nin metnin ilk makalesinde ele alacağını söylediği meselenin, yani geleneksel ahlak meselesinin ana hatlarını çizdiği 6. Kısmında açıklanır:

> Bu merhamet *değeri* ve merhamet ahlakı meselesi ilk bakışta ... salt bağımsız bir şey, yalıtılmış bir soru işareti gibi görünüyor göze; gelgelelim her kim bu meselenin peşini bırakmaz ve burada sorulan soruları yöneltmeyi *öğrenirse* benim deneyimlediklerimi deneyimleyecek: Önünde yeni, muazzam bir ufuk açılacak, yeni bir olanak baş dönmesi misali çepeçevre saracak onu, güvensizliğin, şüphenin ve korkunun envai çeşidi yükselecek içinde ve ahlaka, her türlü ahlaka duyduğu inanç sarsılacak; sonunda yeni bir talep işitilecek. (s. 20)

Burada Nietzsche soykütüğün ustalıklı bir sorgulama biçimi, bilindik bir durum hakkında "Orada gerçekten ne oldu?" sorusunu sormanın bir yolu olduğunu ileri sürmektedir. Gelgelelim bu sorgulamanın soykütükçünün başlangıçta hesaba kattığından çok daha geniş bir inançlar kümesini altüst etmesi kaçınılmazdır. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de Nietzsche'nin, *Cinselliğin Tarihi*'nde veya *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault'nun gerçekleştirdiği projeleri ve bu iki düşünürün sadece belli inanç ve tarihleri değil, onların daha geniş çaplı toplumsal projedeki yapısı ve işlevini de soruşturma biçimini bir düşünün. Nietzsche de Foucault da bu eserlerinde kendimizi genellikle –ahlaken iyi, aydınlanmış, cinsel açıdan serbest, siyaseten insani olarak– "bilmemizi" sağlayan bir hikâyeden yola çıkarak, hem bu hikâyelerin "gerçekten doğru" olup olmadığını, hem de her sözde hakikatin iktidarın hangi işlevine hizmet ettiğini, her kurgunun neyi sakladığını, yerinden ettiğini, perçinlediğini ve seferber ettiğini sorgular. İki düşünür de çalışmalarında iktidar, özne oluşumu, vicdan, suçluluk, günah çıkarma/itiraf ve daha nicesinin modernlikte birbiriyle iç içe geçişini değerlendirmek amacıyla başlangıçta sordukları sorudan hayli uzaklara açılır. Soykütüğün yaratmayı amaçladığı baş dönmesi, tek bir bilgi konusunun soykütüksel soruşturma yoluyla dönüşüme uğratılmasından öte bir mana taşır; bilen kişinin de kendisi hakkında aynı şekilde yadırgatılması amaçlanır. Belli anlatı ve varsayımların, hizmet ettikleri çıkarlar ve sundukları rahatlık bakımından baş aşağı edilip irdelenmesiyle birlikte, soykütükçü –epistemolojik açıdan olduğu kadar, psikolojik ve fizyolojik açıdan da– üzerinde durduğu zeminin ayaklarının altından çekildiğini hisseder.

Nietzsche'nin söz konusu etkiyi yaratmaya muktedir saydığı sorgulama kendine has bir tür tarihsellik barındırır:

> Şimdi [merhamet ahlakının değerinin sorgulanmasıyla işitilir hale gelecek olan] bu yeni talebi açıkça ifade edelim: Ahlak değerlerinin bir eleştirisine ihtiyacımız var, evvela bizzat bu değerlerin değerinin sorgulanması gerekiyor – bunun için de *bu değerlerin ortaya çıktığı, değişip geliştiği koşul ve durumların bilgisine, henüz hiç var olmamış, hatta arzulanmamış türden bir bilgiye* ihtiyaç var. (s. 20, vurgu bana ait)

Harcıâlem bir şeyi (bu durumda, merhamet ahlakının değerini) sorgulamak yeni bir siyasi-teorik talebi (yani mevcut ahlakın eleşti-

risini) ortaya çıkarır. Bu talep de yeni bir bilgi türü (belli bir ahlak tarihi) ihtiyacını beraberinde getirir. Değerlerin siyasi bir eleştirisine girişmek, belli değerlerin değerini sorgulamak için, değerlerin hangi koşullarda ortaya çıktığını, değişim geçirdiğini ve tutunduğunu, bunların nasıl başka değerlerle çakıştığını veya ikame edildiğini, ortaya çıkışlarıyla neleri defettikleri, yücelttikleri ve nelere hizmet ettiklerini bilmek gerekir. Bilinmesi gereken, değerlerin evrensel ve tarih-üstü bir şekle büründürülerek doğallaştırılmasıyla üstü örtülen tarihtir. Bu, aynı zamanda, kanının *bünyesinde* iş gördüğü ve, meydan okumak şöyle dursun, dile bile getiremediği tarihtir.

Yukarıda alıntılanan pasaj hakkında dikkat çekilmesi gereken bir nokta daha var. Bu pasajda, bilgi ile siyaset, sorgulama ile talep arasında izi sürülen hareket, söz konusu terimleri birbirine indirgemeyen bir salınımdır: Sorgulama bir baş dönmesi yaşatır, baş dönmesi de talebi doğurur. Talep bildiğimiz türden siyasi bir talep olmaktan ziyade, yeni bilgiye –aydınlatmayı amaçladığı kültürün çerçevesi içinde geliştirilip icra edildiğinde baş döndürecek olan bilgiye– yönelik bir taleptir. Sorgulama, baş dönmesi, talep, bilgi ve siyasal altüst ediş, bunların hepsi birbirini harekete geçirir. Fakat hareket, bilginin doğrudan siyasallaştırılması ya da siyasetin sorgulamaya, saf eleştiriye indirgenmesiyle bozulacak olursa, bu zincirleme hareket de yarım kalır.

Önsözde yer alan bir sonraki pasajda Nietzsche soykütüğün tersine çevirme stratejisini ortaya koyar:

> Bu "değerler"in değeri şimdiye dek verili, olgusal, her türden sorgulamanın ötesinde sayılmış; genel anlamda insanın ilerlemesini ve refahını ileri bir noktaya götürmek açısından, "iyi insan"ın "kötü insan"dan daha değerli olmasından bugüne kadar en ufak kuşku duyulmamıştır... Oysa ya tersi doğruysa bunların? Ya "iyi" özünde bir gerileme semptomu barındırıyorsa? Ya şimdinin belki de geleceği feda etmek pahasına yaşanmasına aracılık etmiş benzer bir tehlike, bir ayartı, bir zehir, bir uyuşturucu varsa bu "iyi"de? Ya ahlakın ta kendisi tehlikelerin en büyüğü ise? (s. 20)

Burada soykütüğün tersine çevirme stratejisinin üç ayrı kertesini gözlemlemek mümkündür. Öncelikle, Nietzsche değiştirilemez varsayılan gündelik değerlere kafa tutar, böylece bunların verilmişliğini, o verilmişliğin taşıdığı ve peçelediği gücü açığa vurmak yoluyla tersine çevirir. "Olgusal, her türden sorgulamanın ötesinde"

kabul edilen her ne varsa, artık şüphe götürür, muhtemel birer kurgu şeklinde değerlendirilecektir. İkinci olarak, tersine çevirmeler bir tür sorgulama işlevi görmekle beraber, yöneltilen bu sorulara verilen hipotetik birer cevap olarak da karşımıza çıkar: Ahlaken iyi olan, kendini alışılagelmiş sunuş tarzının tersine, tehlikeli varsayılacaktır. Üçüncü ve son olarak, soykütük tarihin akışında bir tersine çevirmeyi de akla getirir; soykütük şimdi'nin geleceğin zeminini hazırlamak yerine, "belki de geleceği feda etmek pahasına" yaşanıyor olabileceğini ileri sürerken, karşısına çıkardığı gerileme imalarıyla ilerlemeci açıklama biçimine meydan okur.

Foucault'nun birazdan ele alacağımız kendine özgü soykütük formülasyonunda bu tersine çevirmelerin her biri ayrı önem taşır. Nietzsche'nin tarihsel tezahürlerin (sundukları yararlardan ziyade) hizmet ettikleri çıkarlar açısından izini sürmeye yaptığı vurgunun yanı sıra, söz konusu güç ve çıkarları görmekten bizi alıkoyanın "modern dünyadaki, her türden köken sorusuna yönelik demokratik önyargı" olduğu yollu kanısı da Foucault için aynı ölçüde önemlidir (s. 28). Gelgelelim Foucault Nietzsche'den geniş ölçüde faydalansa da, Nietzsche'nin arzuya ve ideallere, bilhassa da bunların tarihin belli bir ânındaki özneleri oluşturma ve tarihi imal etmedeki karşılıklı ilişkisine atfettiği kurucu konumu soykütük çalışmasından tasfiye eder. Fakat Nietzsche'nin Foucault tarafından defedilen "psikolojisi", onun soykütüğünde rastlantısal değil, asli bir role sahiptir: Arzu tarihe yalnızca hayat vermekle kalmaz, onun tarafından dönüşüme de uğratılır. Şayet soykütük, başka şeylerin yanı sıra, bizzat insanların tarihsel çeşitliliğinin de izini sürecekse, o halde arzu bu yoğrulabilirliğin hem kaynağı, hem de kendini gösterdiği yüzeydir.

Foucault'ya bakılırsa, beşeri tarihi devindiren ve insan öznelerini dönüşüme uğratan, güç istenci değil, daha geniş bir çerçevede ve dağınık halde kavranan iktidardır. Foucault'da soykütüksel soruşturmanın terimlerini arzu ve idealler değil, toplumsal iktidar ve bu iktidarın uzak akrabası olan bilgi oluşturur. Aslında Nietzsche'nin öznenin tarihine ilişkin idealist izahına Foucault'nun (Marksist olmayan) materyalist bir düzeltme önerisi getirdiği söylenebilir. Foucault'nun öznesi Nietzsche'ninkinden daha değişmez olmasa da, Foucaultcu öznenin konumlandırılışını ve öznelliğini dönüştüren şey, arzuyu ideallere dönüştüren kodlamalardan ziyade, iktidardır. Foucault'da,

değerlere şekil veren de, bilgiye yönelik belli türden tutkuları ve hegemonik bilgileri üreten de iktidardır. Arzular, değerler ve kültürel idealler iktidarın kaynağı değil, etkileri, sonuçlarıdır. Demek ki, Nietzsche'den Foucault'ya geçerken, yani soykütüğe ahlak felsefesinin sofuluklarını altüst etme işlevini yükleyen açıkça siyaset karşıtı ve psikolojik bir düşünürün soykütük formülasyonundan, geçersizleşmiş ilerici siyasi sloganların altını oyma işlevini yükleyen görece psikoloji karşıtı ve siyasi bir düşünürün yeniden işlediği bir soykütük formülasyonuna geçerken, soykütüğün geliştirilmekle kalmayıp dönüştürüldüğünü de görüyoruz.

FOUCAULT

Foucault soykütük konusundaki en ayrıntılı yazısı olan "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te soykütüğün ne olduğunu anlatmasa da, kendini neye karşıt biçimde tanımladığını, hangi tarih ve metafizik geleneklerine sekte vurmayı amaçladığını belirtir. Soykütüğün bu belirgin biçimde *dolambaçlı* dile getiriminin kendisi soykütük pratiğinin bir örneğini oluşturur. "Nietzsche, Soykütük, Tarih" sorunlu kurgular olan güncel değerlerin –bilhassa ilerlemeci tarihin ve metafizik eleştirinin– bir izahıdır; harcıâlem bilgilerimizin, bunların kurgusallığını, dolayısıyla kırılganlığını açığa vurmayı hedefleyen alternatif bir hikâyesidir. Yaşarken kullandığımız terimleri, parçalamak, alışılagelmiş düzenleniş ve durumlarını tahrif etmek yoluyla ifşa eden bir üretimdir bu yazı. Foucault'nun buradaki soykütük izahı, çatışma yoluyla ve birbiriyle mücadele halindeki –grupların, bireylerin veya kavramların değil– güçlerin izini sürerek kendini göstermesi bakımından da soykütük pratiğini yansıtır. Foucault kapsayabileceği herhangi bir tutarlı yöntemi sistematik biçimde dile getirerek soykütüğü açıklama çabasından kaçınır. Bunun yerine, soykütüğü savaş düzenine girmiş bir "zuhur" olarak –başarıya ulaşmak için kendine bir yer açması, daha açık bir deyişle, diğer tarih gelenekleri ni yerinden etmesi gereken bir şey olarak– tanımlar.

Foucault'ya göre soykütük bir taraftan ilerlemeci tarihyazımıyla, bir taraftan da metafizikle karşıtlık içinde ortaya çıkar. Bununla beraber, karşı çıktığı bu pratiklerden birinin diğerini nasıl içerdiğini

açığa vurdukça, onların soykütüksel bir eleştirisini de sunmuş olur: Soykütüğün ortaya çıkışı ilerlemeci tarihyazımındaki metafiziği ve her türden metafiziğin kendinin bilincinde olmayan tarihsel çerçevesini açığa vurur. Bu açığa vurma da sonuç olarak felsefi açıdan kendini bilen (başvurduğu tarihsel üst-anlatılarla bağlarını koparmış ya da en azından bunlardan faydalandığını açıkça ilan edebilen) bir tarihyazımının yanı sıra, kendinin tarihsel bilincine sahip bir felsefenin de geliştirilmesi gibi pozitif bir amaca hizmet eder. Nitekim bunların ikisi de (özbilinçli bir tarihyazımı ve tarihsel özbilince sahip bir felsefe) Foucault'nun soykütük vasıtasıyla erişmek istediği bir amaç olan siyasal alanın yeniden biçimlendirilmesine katkıda bulunur. Bu pozitif dönüşün temellerini anlamak için öncelikle soykütüğün negatif programını –sekte vurmayı amaçladığı temelciliği ve gerçekleştirme çabasında olduğu gayritabiileştirmeleri– ayrıntılı bir şekilde incelememiz gerekir.

• • • •

> Soykütükçü, kökenle ilgili kuruntuları defetmek için tarihe ihtiyaç duyar; sofu filozofun kendi ruhundaki karanlığı defetmek için bir doktora ihtiyaç duymasına az çok benzer bu durum.
>
> – Michel Foucault, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"

Foucault'nun Nietzsche okumasına bakılırsa, soykütüğü kökenlere ilişkin bir soruşturma ile karıştırmamak gerekir. Gene de soykütüğün "tarihteki değişmeleri erişilmez sayarak ihmal etmesi" ve Foucault'nun anlamlı bir şekilde yeniden adlandırarak "başlangıçlar" dediği meseleden bütünüyle uzak duracağı anlamına gelmez bu. Soykütük "her başlangıca eşlik eden ayrıntı ve rastlantıları işleyecek; bunların verdiği küçük zararlara dikkat kesilecek... zuhurlarını gözleyecek... 'derinleri kazmak'tan çekinmeyecektir."[4] Foucault soykütüğün bir rastlantı, benzemezlik, çatışma ve tesadüfilik alanı olarak başlangıçlara yaptığı vurgu ile geleneksel tarihin "köken [fikrinin içerdiği] uzak" veya saf ideallik arasında karşıtlık kurar. Başlangıç, zamansal açıdan kesinliksiz olmakla birlikte, değişken

ve geçirgen bir biçimde mekâna bağlıdır ve yönelimsel bir amaç taşımaz. Köken ise amaç taşıyan, teleolojik mahiyette bir olay veya oluşum hayal eder. Keza "bir gelişmenin somut bedeni" olarak kavranan tarih de saf ruhun yolculukları şeklindeki tarih anlayışının karşısına yerleştirilir. Soykütük Marksist olmayan, hatta ekonomik olmayan bir tarzda da olsa, son derece materyalisttir.

Soykütük, tarihi –"yoğunluk anları, tökezlemeleri, uzun süren hararetli çalkantı dönemleri ve bayılma nöbetleriyle"– beden şeklinde metaforlaştırdığı gibi, bedenin kendisini de kati surette tarihsel bir şey olarak ele alır. Beden "sürekli çözülme halindeki bir hacim" olmanın yanı sıra, "olayların nakşedildiği yüzeydir" aynı zamanda (s. 83). Fakat kökenlerin saflığına ve beraberindeki ilerlemeci gelişim anlayışlarına karşı çıkmadan, ne tarihin bedenselliğini ne de bedenin tarihselliğini ortaya çıkarmak mümkündür – zaten kökenlerin saflığını güvenceye alan şey, bedenin farazi değişmezliği ve tarihin farazi kavramsal devinimidir. Keza oluşum ve tarihselliğin birbirini kurduğu kavranmadıkça, tarihte bunlara yer vermeyen tarih-ötesi bakış soykütüksel analizle alt edilmedikçe, ne tarihin hangi ölçüde duygulardan, hissiyattan ve iktidardan müteşekkil olduğu, ne de duyguların, hissiyatın ve iktidarın tarihselliği –özsel olmayan, değişken mahiyetleri– anlaşılabilir. Dolayısıyla Foucault'nun yer yer "etkin (*effective*) tarih", yer yer de soykütük dediği şey, "değişmezlere yer vermemesiyle geleneksel tarihten ayrılır" (s. 87). Friedrich Jameson'ın "daima tarihselleştir" düsturu, Foucault'nun *her şeyi tarihselleştir* şeklinde özetlenebilecek olan soykütüksel ihtirasının yanında görece alçakgönüllü kalır. Peki ama ne menem bir tarihselleştirmedir bu?

• • • •

4. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, *The Foucault Reader,* Paul Rabinow (haz.) içinde (New York: Pantheon, 1984), s. 80; bu eserden yapılan alıntılar buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir. (Türkçesi: "Nietzsche, Soybilim, Tarih", çev. Işık Ergüden, *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2004.)

> Soykütük bir türün evrimine benzemediği gibi, bir halkın kaderinin haritasını da çıkarmaz.
>
> – Michel Foucault, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"

Gelişmeye değil, "soy"a veya "nesep"e (*Herkunft, provenance*) yönelik bir çalışma, tarihçilerin (geçmişte şimdi'yi aramak yerine şimdi'nin geçmişinin izini sürmek yoluyla) geleneksel olarak benimsediği yönü tersine çeviren bir çalışma olarak soykütük "benliğin çözülmesi, benliğin boş bir sentez olarak tanınması ve yerinden edilmesi" çağrısında bulunur (s. 81). Tarihteki çatışma ve rastlantı sahnelerini olumsal bir biçimde şimdi'yi kuran sahneler olarak ele almak amacıyla soykütük geleneksel tarih anlayışını tersine çevirirken, bedene ve benliğe ilişkin her türden değişmez ve özcü anlayışı yapıbozuma uğratmayı amaçlar; soykütük ister bireysel ister kolektif olsun tutarlı kimliklere/özdeşliklere sekte vurur. Foucault "var olmayı sürdüren ve bizim için hâlâ değer taşıyan şeyleri doğuran" birtakım "rastlantılar"a, "hatalar"a ve "yanlış hesaplamalar"a vurgu yapar. Bu vurgunun amacı, "hakikatin ya da varlığın bildiğimiz ya da olduğumuz şeyin kökeninde [yattığı]" görüşünün yerine, varoluşumuzun –sadece rastlantısal değil, kaçınılmaz da olan– olumsal özelliklerine ilişkin bir kavrayışı koymaktır (s. 81). Etrafımızdaki her şey iradeden veya tasarımdan ziyade, tarihsel rastlantının sonucudur. O halde bizler de göründüğümüzün aksine paradoksal bir biçimde hem kati surette daha tarihsel, hem de daha biçimlendirilebilir varlıklarızdır. Tarihin çökeltisi olsak da, kendi tarihlerimize müdahalede bulunmaya muktedirizdir – hem de insanların ve zamanın kimi unsurlarını doğada değişmez şekilde muhafaza eden tarihyazımların düşündüğünden daha muktedir. Foucault, "insandaki hiçbir şeyin başka insanları anlamada... zemin olacak kadar değişmez olmadığını" söyler (s. 87).

Soykütüğün en önemli amaçlarından biri, mevcut güç ve oluşumları gerek geleneksel tarihin gerekse metafizik eleştirinin yaptığından daha derinlemesine gayritabiileştirmektir – verili görüneni alıp, ona yalnızca bir tarih kazandırmak değil, onun nasıl olumsal bir şekilde ortaya çıktığını ve sağ kaldığını; önceden takdir edilmiş bir şey olmadığı gibi, değişmez bir anlama da sahip olmadığını açı-

ğa vuran bir tarih kazandırmaktır. Böyle bir tarih teleolojik tarihin tam karşıtıdır; aslında geçmişi kaçınılmaz şimdi'ye götüren güvenilir ve kaçınılmaz bir yol olarak görmektense, şimdi'yi olumsal geçmişin rastlantısal bir ürünü şeklinde ele aldığı sürece, teleolojik tarihle sürekli münakaşa içinde olan bir tarihtir bu. Üstelik soykütüğün izini sürdüğü miras bir "edinim" ya da "büyüyen ve katılaşan bir mülk" değil, "kırılgan mirasçıyı içten veya alttan tehdit eden bir hatalar, çatlaklar ve heterojen katmanlar kümesidir" (s. 82). Bu formülasyonda da yine evrimsel bir imgenin yerine jeolojik bir imge konmakta, çizgisel ya da safi zamansal bir işleyişe sahip olmayan bir şey olarak, zaman yoluyla değil mekânsal birikim –"heterojen katmanlar"– yoluyla ilerleyen bir kuvvet veya bir şey olarak kavranan tarihin önemi metaforik düzeyde yeniden belirlenir. Tarihe verilen bu önem, kısmen, "desteğini zamanın dışında bulan" tarih-ötesi bir perspektifin güdümündeki tarihçiye nazaran, soykütükçünün zamanı daha ciddiyetle ele almasından –mekândaki bir kuvvetler alanı olarak zamanın gücüne daha bir dikkatle yaklaşmasından– kaynaklanır (s. 87). Gelgelelim bu perspektifte zamanın önemi artsa bile, tutarsızlığı ve olumsallığı da açığa çıkarılmış olur: "Nesep arayışı ... evvelce değişmez sayılan şeyi altüst eder; bütünleşik olduğu düşünülen şeyi parçalar; kendi kendisiyle tutarlı tasavvur edilen şeyin heterojenliğini göz önüne serer" (s. 87). Tarihe ait "şeyler" soykütükçünün ince eleyip sık dokuyan bakışları altında parçalara ayrılır.

Tarihin gerek nesnelerinde, gerekse deviniminde gerçekleştirdiği bu dönüşümler aracılığıyla soykütük, tarihin siyasal olanaklılıkla ilişkisine yeni bir yönelim getirir: Mevcut siyasal olanaklılık alanı bu alana ilişkin tarihçeler tarafından kısıtlanıyor olmasına rağmen, bu tarihçeler beklenmedik, kesinliksiz ve sistematik olmayan zuhur edişleri anlatan masallar oldukları için altüst edilme olanağı barındırır. Tarihin yasalarınca öngörülen belirlenim çizgileri yerine soykütük, bir olanaklar –hatalar, yarıklar ve çatlaklar– alanı çıkarır karşımıza. İlerlemeci tarihin yaptığı gibi, belirli bir gelecek vaat etmek yerine, soykütük çeşitli geleceklerin peşine düşmeyi mümkün kılan olanaklara kapı aralamakla yetinir. Fay hatları boyunca beliren açıklıklar ve istikrarsızlaştırılmış (gayritabiileştirilmiş) "şimdi" şekillenimlerinin kışkırtmaları siyasal olanaklılığın zeminini oluşturur. Fakat bu açıklık ve kışkırtmalar siyasal olanaklılığın ne koşullarını

ne de yönünü tayin eder. Kaldı ki bunların ikisi de (Foucault'nun "şimdi'nin siyasi ontolojisi" dediği şey tarafından bizzat sınırlandırılmış olan) hayal gücü ve icada bağlıdır.

• • • •

> Kesintisiz bir süreklilik içinde nesep aramak yanlış olduğundan, zuhuru tarihsel bir gelişmenin nihai devresi olarak düşünmekten kaçınmamız gerekir.
>
> –Michel Foucault, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"

Ortaya çıkan fenomen veya oluşumların tarihleri nasıl ki çatışmaların, çakışmaların ve rastlantıların hikâyeleriyse, bu fenomen veya oluşumlar da soykütük tarafından birer "bitiş noktası" olarak değil, "epizot" olarak konumlandırılır. Geleneksel tarihlerin metafiziği, şimdi'nin ihtiyaçlarını kökene yerleştirdikleri için tarihin dinamiğini oluşturan boyun eğdirici güçleri kavramakta başarısız olur; bu tarihler "tahakkümlerin gelişigüzel oyununun" yerine "anlamın öngörü gücünü" koyar (s. 83). Soykütük aklın, anlamın ya da yüce amaçların tarihleri yerine, kirli tarihler, iktidar ve tabiyet tarihleri, hegemonya için bulunulmuş, kazanılmış veya hüsrana uğramış teşebbüslerin tarihlerini –"tahakkümlerin sonsuz kez tekrarlanan oyununu"– vaat eder (s. 85). Soykütük sürekli ama yine de kopuşların olduğu tarihlerin, istikameti de bir sonu da olmayan tarihlerin, muhtelif ve değişken tabiyet düzenlerinin tarihlerinin izini sürer. "İnsanlık evrensel karşılıklılığa erişene kadar tedricen savaştan savaşa ilerlemez; ... insanlık uyguladığı her türden şiddeti bir kurallar sistemi içinde düzenlemek suretiyle tahakkümden tahakküme geçer" (s. 85). "Etkin tarih"in içeriği, yaşanmış kipliği siyasettir. Tarihin devindirici gücü de genellikle dağınık, kimi zaman kurumsallaştırılmış, kimi zaman yüceltilmiş olan güç istencidir. Başka bir deyişle, soykütüksel tarihte gayrisiyasi uğraklar yoktur. Soykütük söz konusu olduğunda, artık tarihin "motor"undan bahsedemeyiz, zira soykütük tarihin ileriye doğru itilmediğine açıklık getirir. Soykütük tarihi ileri doğru götürmek yerine, zuhuru ortaya çıkaran çatışmaların geriye doğru bir kaydını sunar. Tarih artık "devindirilmiyor"dur, çünkü üretici süreçler barındırsa bile tarihin bir istikameti, amacı veya sonu

yoktur.[5] "Bir zuhurdan kimse sorumlu değildir; kimse bununla gururlanamaz, çünkü o daima yarıkta vuku bulur" (s. 85).

Böyle bir kirli tarihin mekânı, Nietzsche'nin de Foucault'nun da yer-olmayan bir yer, "saf bir mesafe/uzaklık", bir "karşılaşma mekânı" dediği yerdir (s. 85). Burası yer-olmayan bir yerdir, zira soykütüğün belgelemeyi hedeflediği karşılaşmada veya göğüs göğüse çarpışmada, zuhurun alanında, her ikisini de barındıran bir düzende karşılaşmaz rakipler birbirleriyle; her iki rakip de kendi hayalindeki düzeni (Foucault bazen talihsiz bir "sistem" diline başvurur) kurmak için mücadele eder. Tarihçinin teşhis ettiği bileşenleri içerecek olan "yer", mücadele (geçici olarak) kazanılana dek var olmaz; rakipler savaş (geçici olarak) sonlanana dek kimliklerini edinmez; yeni bir rejimin unsurları o rejim (geçici olarak) belirene dek, yeni bir anlam ve iktidar düzeni kurulana dek ortaya çıkmaz. Soykütük bireyleri, tarafları, hatta amaçları modernist terimlerle düpedüz fail ya da sorumlu olarak göstermeyi reddeder, zira Foucault şunun farkındadır: Geleneksel etiğin sorumlu tutacağı kendilik, hele hele böylesi bir etik söz konusu kendiliğin kendini ve eylemlerini gerekçelendirmesini talep ederken var olamaz. Bu nedenle, soykütük bir savaşın taraflarını tebarüz ettirmek yerine, "güçlerin sahneye çıkışını, ... fışkırıp çıkmasını, kulisten sahneye atlamasını" belgeler (s. 84). Dahası, bu güçlerin kendisi zaman içinde değişir: "Tezahürün farklı noktalarının yalıtılması, özdeş bir anlamın ardışık şekillenimlerine uymaz." Tarihsel güçleri özselleştiren bir anlatıyı altüst etme çabası, "ikamelerin, yerinden etmelerin, kılık değiştirmiş fetihlerin ve sistematik tersine çevirmelerin" belgelenmesi demektir. "Bir kökende saklı kalmış anlamın yavaş yavaş açığa çıkarılmasına" kendini adamış bir metafizik ancak o zaman tarih-ötesi bir perspektiften kaçınan bir kavrayışla alt edilebilir (s. 86). Kişilerin siyasi durumlardaki ahlaki sorumluluğuyla hayat bulmuş bir siyasetin yerine de ancak böyle bir kavrayışla *etkin bir siyaset* geçirilebilir: Ahlaki doğruluktan ziyade bir projeler ve stratejiler siyaseti; iktidara yönelik itirazlardan ziyade onu ele geçirme teşebbüsünün siyasetidir bu.

5. Michel Foucault, "Prison Talk", çev. Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, haz. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), s. 50.

....

> Tarih varlığımızın kendisine süreksizliği dahil ettiği –duygularımızı böldüğü, içgüdülerimizi dramatize ettiği, bedenimizi çoğalttığı ve onu kendine karşıt kıldığı ölçüde– "etkin" hale gelir. "Etkin" tarih benliği hayatın ve doğanın iç rahatlatıcı değişmezliğinden mahrum bırakacak, benlik de dilsiz bir inadın kendisini bin yıllık bir sona doğru sürüklemesine müsaade etmeyecektir.
>
> – Michel Foucault, "Nietzsche, Soykütük, Tarih"

Soykütüğün başarı ölçütü, kendimize –hissiyatımıza, bedenlerimize, kökenlerimize, geleceklerimize– dair alışılagelmiş izahlarımıza sekte vurmasıdır. Soykütük karşımıza yabancı bir "biz" koyarak, kendimizi tanıma alışkanlıklarımızı altüst eden bir hikâye anlatır. Soykütüğün bu sekteye uğratışları hem popüler anlatıların altüst edilmesiyle, hem de mikrokozmik bir düzeyde gerçekleşir. Soykütük anlatısal bir mantık veya süreklilik gördüğü yerde karşıt güçleri ve süreksizlik ifşaatını devreye sokarak, bunlara saldırır: "Olay","güçler ilişkisinin tersine çevrilmesi" olarak yapıbozuma uğratılır; "yazgı", "olayların tekil rastlantısallığma" yapılan vurguyla devre dışı bırakılır; "derindeki niyetler ve değişmez zorunluluklar", "bir yön tabelası ya da referans noktası olmadığı için kaybolmuş sayısız olay" ile ilişkiye sokulur; aklın retorik bir strateji olduğu ifşa edilirken, tarafsız (bilimsel) bilginin muazzam bir iktidar icrası olduğu açığa vurulur, eşsiz birey de karmakarışık bir tarihsel üretim olarak yeniden yazılır (s. 88-9).

Peki ama soykütüğün dik kafalılığı sadece sekteye uğratışlarıyla ve boşluk doldurmalarıyla mı sınırlıdır? Soykütük sadece olumsuzlamakla mı kalır? Foucault bilginin "kesip biçmek için" var olduğunda ısrar eder, soykütüksel bilginin kesip parçalara ayırdığı siyasal manzara da, soykütüğün sorulara dönüştürdüğü bir manzara olarak şimdi'nin yekpare anıtıdır. İktidarın yaşadığımız zamandaki ayırıcı özellikleri nelerdir? Bu zaman bizden ne tür özneler üretmiştir? Ya da Foucault'nun kendi deyişiyle, "Bugün ne olup bitmektedir? Şimdi ne olmaktadır? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğu

[gerçekten de öyle mi?] bu 'şimdi' neyin nesidir? Yazmakta olduğum bu ânı kim belirlemektedir?"

Foucault bu soruların alışılagelmiş tarihsel ve felsefi yaklaşımlarla cevaplanamayacağını üstüne basa basa belirtir.

Burada söz konusu olan bir hakikat analitiği değil; buradaki mesele şimdi' nin bir ontolojisi, kendimizin bir ontolojisi denebilecek şeydir ve bana göre bugün karşımızda duran felsefi yol ayrımı şudur: Ya kendini genel anlamda analitik bir hakikat felsefesi şeklinde sunacak eleştirel bir felsefe ya da bizim bir ontolojimiz, şimdi'nin bir ontolojisi şeklini alacak bir eleştirel düşünce seçilecektir; Hegel'den başlayarak Nietzsche ve Max Weber dolayımıyla Frankfurt Okulu'na kadar uzanan ve benim işlemeye çalıştığım düşünce biçimini kuran felsefe tarzı budur.[6]

Peki Foucault tuhaf bir felsefi-tarihsel ifade olan "şimdi'nin ontolojisi"yle neyi kastetmektedir? Foucault hem felsefenin görevine ilişkin bu formülasyonu, hem de bunun tersini, yani "bir hakikat analitiğinin" geliştirilmesini Kant'a atfeder.[7] İkincisinin metafizik kavrayışına karşıt olarak, şimdi'nin ontolojisi "Şimdimiz nedir? Mevcut olanaklı deneyim alanımız nedir?" sorularını sorar. Foucault'ya göre Kant'ın Aydınlanma hakkında ortaya attığı sorulardır bunlar ve Kant bu soruları sorarken o dönemin unsurlarını tanımlayarak değil, onu ortaya çıkaran unsurları, belirişinde etkili olan mücadeleleri ve kısmi başarıları kavrayarak yapmıştır bunu.[8] Foucault bunu daha ayrıntılı olarak şöyle ifade eder:

Kantçı "*Aydınlanma Nedir?*" sorusundan bu yana felsefi düşüncenin en önemli rollerinden birinin, felsefenin görevinin şimdi'nin ve "bizim şimdi-

6. Michel Foucault, "The Art of Telling the Truth", çev. Jeremy Harding, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* içinde, haz. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), s. 87, 95 (Türkçesi: "Doğruyu Söyleme Sanatı", çev. Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, sayı 11, İstanbul: Bağlam, 2000).

7. Michel Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", çev. Jeremy Harding, s. 36 ve "The Art of Telling the Truth", s. 95, *Politics, Philosophy, Culture* içinde.

8. "Aydınlanma Nedir?"de Kant şöyle der: "Bize 'Şimdi *aydınlanmış bir çağda* mı yaşıyoruz?' diye sorsalar, cevabı 'Hayır' olur, gelgelelim bir *aydınlanma çağında* yaşadığımız muhakkak. Mevcut durumda, dinsel meselelerde insanları kendi aklını kendinden emin ve dış yönlendirmeden bağımsız bir şekilde doğru olarak kullanmaktan, rahatlıkla kullanabilir hale gelmekten alıkoyan çok şey var. Fakat,

deki kendimizin" doğasını tanımlamak olduğu söylenebilir mi acaba? ... Şimdi'nin doğasına ilişkin her türden teşhisin işlevi ... bizim ne olduğumuzun basit bir tanımına değil, bunun yerine –şimdi'deki fay hatlarını izleyerek– *olan*'ın artık *olan* olmaktan neden ve nasıl çıktığının kavranabilmesine dayanır. Bu anlamda, yapılacak her tür tanımlama somut bir özgürlük alanı, yani olası dönüşüm alanı, şeklinde anlaşılan özgürlük alanını açan bu tür potansiyel yarıklara mutlaka uygun düşmelidir.[9]

Ontoloji, şimdi'nin doğasını tanımlamak ve *teşhis* terimlerini kolayca birbirinin yerine kullanabilen Focault, şimdi'nin ontolojisinin işlevini ve ana hatlarını ima etmiş olur. Şimdi'nin ontolojisi nesnellik taslamadan ve köken veya temel nedenler anlayışını benimsemeden, semptomun ötesine geçecek şekilde kendimizi "hasta" olarak kavramayı amaçlayacaktır. Hedef, kendi varlığımızın tarihsel terkibine ilişkin bir kavrayışa ulaşmaktır. Tarihin *ontoi*'yi üretme kapasitesinin idraki, tarihin *ve* insanın değişmezlerden yoksun olduğu vurgusu, yaşadığımız zamanın oluşturucu unsurlarını ve bizi var eden kurucu koşulları en azından kısmen kavramayı mümkün kılar. Bu nedenle, ontoloji kavramı belli bir nesnelciliğe işaret ediyor olsa bile, o nesnelcilik, bu ontolojinin gerçekleştirilmesine aracılık eden bütünselleştiricilikten uzak bir tarihsel stratejiyle kırılır hemen. Şimdi'yi verilmişliğinden ve kaçınılmazlığından çıkarmak amacıyla şimdi'nin çatlaklı ve olumsal tarihselliğine dair yeterli bir idrake ulaşmak amaçlanır. Foucault hiçbir zaman söz konusu tarihselliğin eksiksiz olduğu, hatta soykütüğün hedefinin –şimdi'nin ontolojisinin– tam anlamıyla gerçekleştirilebileceği iddiasında değildir, zaten böyle bir iddia söz konusu olamaz. Özlem hep bir özlem olarak kalır. Üstelik "şimdi"yle ve "kendimiz"le ilişkili olarak ulaşmayı arzuladığımız kavrayışın kendisi şimdi'deki bir şey tarafından güdülenecektir. Nitekim burada, kendimizden ayrılmaya yönelik bir çabaya girerken bile, kendimizden uzaklaştığımız gibi bir yanılsama söz konusu değildir.

---

diğer taraftan, insanların bu meseleleri özgürce ele alabileceği alanın bugün açılmış bulunduğuna dair açık göstergelere de sahibiz." *Foundations of the Metaphysics of Morals*, çev. Lewis White Beck, 2. baskı (New York: Macmillan/ Library of Liberal Arts, 1990), s. 88 (Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002).

9. Michel Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", s. 36.

Foucault'nun şimdi'nin bir "teşhisine" veya "ontolojisine" duyduğu arzu, felsefenin tarihle ve felsefe ile tarihin siyasetle ilişkisini yeniden şekillendirir. Felsefenin görevi ilginç biçimde tarihsel bir görev haline gelir: Şimdi'deki kendimizin doğasını kavrarken felsefe, tarihsel varlıklar olduğumuzun, yaşadığımız zamanın da tarih içinde bir zaman olduğunun ayırdına varır. Diğer taraftan, tarih de geleneksel anlamda felsefi bir soruya (yani "Bunların ötesine geçemez yahut dışına çıkamazken, yaşadığımız zamanı ve kendimizi nasıl bilebiliriz?" sorusuna) bağlandığı, keza akıldan ve yönelimden yoksun bırakılması gerektiği ölçüde, felsefi eleştiriye tabi tutulur. Foucault "Nietzsche, Soykütük, Tarih"te soykütüğün bu meseleyi çerçeveleyişinden bahseder: "Etkin tarih en yakında olanı araştırır, ama onu belli bir mesafeden kavramak için ani bir mülksüzleş(tir)meyle yapar bunu" (s. 89). Soykütüksel "tarihler" bile kaçınılmaz biçimde normlar ve amaçlarla çekimlendiğinden dolayı, söz konusu çekimlerin (*inflection*) izini sürmeye girişmek için felsefi özbilince ihtiyaç vardır. Fakat soykütük kendi inceleme nesnesinin terimlerini sorgulamak için felsefeye ihtiyaç duyarken, felsefe de aynını yapmak için soykütüğe –kendi terimlerinin radikal tarihselleştirilmesine– ihtiyaç duyar. Foucault bize "etkin tarihin ... değişmezlere yer vermemesiyle geleneksel tarihten ayrıldığı" hatırlatmasında bulunur. Etkin tarih "varlığımıza süreksizliği dahil ettiği ölçüde 'kendimizin yeniden keşfini' kati surette dışarıda bırakır ve 'etkin hale gelir'" (s. 87-8). Şimdi'nin bir ontolojisini üretme görevini üstlenmiş olan tarih, bu nedenle, felsefeye yüklenen, aşina olanı bir hastalık şeklinde ifşa etme diye tanımlayabileceğimiz Sokratik görevle bağdaşır: "Etkin tarihin görevi sağaltıcı bir bilim olmaktır" (s. 90).

Türlerin alışılmadık bir karışımını sunan soykütüğün "şimdi'nin bir ontolojisi"ni üretme çabası, felsefenin de tarihin de birbirini öztanımlarının genellikle dışında tutarken esas aldıkları öncülleri baltalar, ikisini de etkin bir biçimde çaprazlamasına keser. Ayrıca, teşhis amaçlı "Biz kimiz?" sorusunu yöneltirken, soykütük hem tarihe hem de felsefeye siyasi bir görev –kim olduğumuzu bilme, hasta bedenimizi ve bedenlerimizi tanıma görevini– yükler. Dolayısıyla Foucault sözgelimi çağdaş "yönetimselliğe/yönetme mantığına" ilişkin kendi soykütüğünde, bizi yönetmekle kalmayıp aynı zamanda üreten çağdaş siyasi rasyonaliteyi açığa çıkarmak amacıyla "pas-

toral iktidar" ile *raison d'état*'nın (hikmeti hükümet) beklenmedik biçimde iç içe geçişinin izini sürer: "Medeniyetimiz en karmaşık bilgi sistemini, en gelişkin iktidar yapılarını geliştirmiştir: Peki bu türden bilgi ve bu tarzda iktidar bizden ne yaratmıştır?"[10] Burada, bilginin ve iktidarın tarihe ve kültüre özgü şekillenimleri tarafından üretilen özneler anlayışı felsefe ile tarih arasında şimdiye dek çizilmiş sınırları bozar.

Gelgelelim şu nokta da önemli: Siyasal koşulların kavranmasıyla ilgilenirken soykütük, entelektüel soruşturmayı siyasallaştırmaz. Bunun yerine, soykütüğün felsefe ve tarihi yeniden şekillendirmesi kabına sığmayıp *siyasal olanın* hem geleneksel siyasallaştırma anlayışlarına, hem de yönetime doğrudan karşıt tarzda yeniden şekillendirilmesine uzanır.[11] Soykütük siyasi ilgilerle dolup taşıyor olsa da, "tarihin yasaları" yerine iktidar mekanizmalarının ve güçler ilişkisinin ifşasını koymayı görev biliyor olsa da, işlenebilirliğine ışık tutmak amacıyla şimdi'yi gayritabiileştirmek adına icra ediliyor olsa da, ne siyasi konumlar öngörmekte, ne de arzulanabilir gelecekler belirlemektedir. Aksine soykütük, belli gelecek görüşleri ve bakışlarını neden benimsediğimizi görünür kılmayı, özellikle bu gelecek görüşlerinin ne zaman ve nerede o eleştiriyor gibi göründükleri "siyasi rasyonalite" ile aynı söylem türü içinde iş gördüklerini açığa çıkarmayı amaçlar.

Küçümseyici bir tavırla Foucault "siyasallaştırmayı" "bütünselleştirme" ile ilişkilendirir ve kendi soykütük çalışmalarının açıklığı ile bütünselleştirici entelektüel ve siyasal kapanımlar arasında karşıtlık kurar. Bu Foucault'nun bizatihi siyasete karşı olduğu anlamına gelmediği gibi, safça entelektüel çabalarının siyasetten bağımsız olduğuna inandığı anlamına da gelmez. Doğrusu Foucault soruşturmasında belli siyasal hakikatleri ve bağlanımları masaya yatırmayı amaçlar:

> Bilhassa siyaseti sorgulama ve siyasal alanda olduğu gibi, tarihsel ve felsefi soruşturma alanında da, orada daha önce fark edilmemiş olan bazı

---

10. Michel Foucault, "Politics and Reason", *Politics, Philosophy, Culture* içinde, s. 71.

11. Colin Gordon, "Governmental Rationality: An Introduction", *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde, haz. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 10.

sorunları gün ışığına çıkarma amacı güttüm. Demek istediğim, sormaya çalıştığım soruların önceden kurulmuş bir siyasal bakışla belirlenmediği, belirli bir siyasi projeyi gerçekleştirme eğiliminde de olmadığıdır.

İnsanların beni etraflı bir teori sunmamakla itham ederken kastettikleri de bu kuşkusuz. Fakat ben siyasetin sunduğu bütünselleştirme biçimlerinin aslında daima çok sınırlı kaldığına inanıyorum. Tam aksine, aynı anda hem *soyut* hem de *sınırlayıcı* olacak her tür *bütünselleştirmeyi* bir kenara bırakıp, olabildiğince *somut* ve *genel* sorunları, siyasete arkadan yaklaşan ve toplumları çaprazlamasına kesen sorunları *tartışmaya açmaya* çalışıyorum.[12]

Foucault soykütüğe entelektüel soruşturmayı belli konum alışlardan kurtarma imkânını verirken ve (sözgelimi Marksizme, Maoizme, sosyal demokrasiye veya toplumsal kimlikle sınırlı özgürlükçü siyasete dayalı) belli geleneksel sol duruşları sorgulama görevini yüklerken, bu türden bir soruşturmayı yönetim meselelerinden ayrı tutmayı da aynı ölçüde dert edinir. "Pastoral iktidara" ilişkin soykütüğünde, hem yönetim bilimini hem de polis bilimini ifade eden bir terim olan *Polizeiwissenschaft*'ın ortaya çıkışını inceleyerek yönetimi kışkırtıcı bir şekilde polis faaliyetiyle (ve yönetim araştırmalarını polis devletinin amaçlarıyla) bağlantılandırır.[13] Bu soykütükle Foucault, yönetim işini –onu formülleştirmeyi, ona etkide bulunmayı ve bu konuda araştırma yapmayı– reformcu siyasetin (geleneksel sol eleştirinin) bir sınırlamasından çok, gündelik hayatın devlet tarafından idaresini hayli olağan kılan çağdaş siyasi rasyonalitenin bir semptomu olarak konumlandırır. Foucault *Polizeiwissenschaft* ile *raison d'état*'yı kaynaştıran siyasi rasyonaliteye ilişkin soykütüğünde, Colin Gordon'ın ifadesiyle, "hikmeti hükümetin ayrıntılı eylemleri sonsuz sayıdaki ... olumsal koşullara uygun biçimde hesaplaması sorunu"nun nasıl "bizzat devletin yönetilen gerçekliğe ilişkin son derece etraflı –(en azından gönülden arzusu budur) üyelerinin varoluşunu etkileyecek kadar etraflı– bir bilginin üretimiyle çözüldüğünü" gösterir. "Polis devleti aynı zamanda

12. Michel Foucault, "Politics and Ethics: An Interview", Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty ve Leo Lowenthal ile söyleşi, çev. Catherine Porter, *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow, s. 375 (Türkçesi: "Siyaset ve Etik", çev. Osman Akınhay, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2000).

13. Foucault, "Politics and Reason", s. 77-9.

'refah devleti' olarak adlandırılır. Refah veya mutluluk fikri, devleti tebaasıyla özdeş kılan ilkedir."[14] Demek ki, "yönetilen gerçekliğin fark gözetmeksizin kabullenilmesini, Leviathan'a özgü duyu sistemini tesis eden" politikaların çoğalması, hem disipliner toplumun hem de politikanın her yanına nüfuz ettiği bir toplumun temel özelliği olan, üstü örtülü ama mutlak surette denetim altına alınmış düzenle karmaşık bir biçimde bağlantılıdır.[15] Aslında disipliner toplum yönetime bağımlı toplumdur; kamu yönetimi devletine sahip bir toplumdur. Foucault'ya göre, "[on yedinci ve on sekizinci yüzyılın *Polizeiwissenschaft* yazarlarının] ... 'polis'ten anladığı, devlet bünyesinde işleyen bir kurum ya da mekanizma değil, devlete mahsus bir yönetim teknolojisidir; devletin müdahale ettiği alanlar, teknikler, hedeflerdir."[16] Söz konusu müdahaleler "hayat"la ilgili her şeyi –sağlığı, otoyolları, kamu güvenliğini, işyerlerini, yoksulluğu– kısacası, günümüzde "kamu yönetimi" başlığı altında toplanan her şeyi kapsar. Foucault bunu daha ayrıntılı olarak şöyle ifade eder:

> *Polis* her şeyi kapsar. Ama bütünüyle kendine özgü bir açıdan. İnsanlar ve şeyler ilişkilerine göre tasavvur edilir: insanların bir toprak parçasında bir arada var olması; mülkiyetle olan ilişkileri; ne ürettikleri; piyasada nelerin mübadele edildiği. Polis ayrıca nasıl yaşadıklarını, başlarına gelebilecek hastalık ve kazaları da hesaba katar. Polisin meşgul olduğu şey canlı, faal, üreten insandır.[17]

Yönetimi etkilemeye siyasi-entelektüel olarak odaklanmak, entelektüel hayatı *Polizeiwissenschaft*'ı kapsayan siyasi rasyonaliteye daha çok tabi kılıyor, hatta, bu rasyonaliteyi tam da onu "kesip parçalara ayırmak"ta kullanılabilecek vasıtayla ("bilgi kesip biçmek içindir...") –yani entelektüel eleştiriyle– cesaretlendiriyor gibidir. Bu nedenle, Foucault'nun yönetimle ilgili önerilerden veya entelektüel soruşturmayı yönetim reformu gerçekleştirmek için kullanmaktan yüz çevirmesi, entelektüel kayıtsızlıkla veya siyasi reformizme yönelik radikal bir horgörüyle açıklanamaz. Tersine, bu yüz çevirme, onun "Siyaset ve Akıl" ve "Yönetimsellik/Yönetim Mantığı" seminerlerinde sunduğu kendine has yönetimsellik/yönetim mantığı soykütüğüyle, soykütüğe yönelik normatif motivasyonla

14. Gordon, "Governmental Rationality", s. 10.
15. *A.g.y.*
16. Foucault, "Politics and Reason", s. 77.
17. *A.g.y.*, s. 79.

izah edilebilir. Soykütüğün amacı, yaşadığımız zamanı tesis eden söylemlerin ve siyasi rasyonalitelerin haritasını çıkarmaktır. Böylece bunların tarihsel, olumsal, dolayısıyla işlenebilir olduğu açığa çıkarılacak, "olan" için "olmayabilirdi" diye düşünülebilecektir. Soykütük kendimize ve olanaklarımıza dair farklı bir söylemsel anlayışın olanaklılığını göstermeyi amaçlar.

• • • •

Buraya kadar Foucault'nun siyasal olanı bir yandan siyasallaştırıp, bir yandan da yönetime karşıt konumlandırarak yeniden formülleştirmesinin; soykütüğün tarih ve felsefe geleneklerini ilgasının, bilhassa bunların birbiriyle alışılagelmiş özdeşleşmezliğini ilgasının sonucu olduğunu ileri sürdüm. Foucault'nun siyasalın ne olmadığına ilişkin argümanını değerlendirdiğimize göre, artık soykütük tarafından çekimlendiği haliyle "siyasal olana" ilişkin yeniden formülleştirmesinin üç veçhesine daha yakından bakabiliriz: tarihteki yarıklara yapılan vurgu, siyasi rasyonalite vurgusu ve tarihin mantığının çürütülmesiyle soykütüksel keşiflerin siyasi reçetelerden kopuşu.

Yarık

Foucault'ya göre soykütük şimdi'nin rastlantılarla, tesadüfi çatışmalarla ve son derece rastlantısal mahiyette ve "güçler ilişkisinin tersine çevrilmesi"nden ibaret olan birbiriyle ilintisiz olaylarla dolu bir tarihin sonucu olduğunu açığa vurur.[18] Foucault'nun bu konudaki fikrine dair sık karşılaşılan yanlış yorumların hilafına, tarihin rasgeleliği ve süreksizliği, şimdi'yi son derece karmaşık bir tarihin, ne zamansal ne de mekânsal mantığa uyan bir tarihin hükmüne soktuğundan dolayı, geçmişi *ve* şimdi'yi daha anlaşılır kılmaktan ziyade, anlaşılması daha güç hale getirir. "Bildiğimiz dünya olayların, asli özellikleri, nihai anlamları yahut baştaki ve sondaki değerleri vurgulansın diye indirgendiği, bu son derece basit biçimlenim değildir. Aksine birbiriyle iç içe geçmiş bir olaylar çokluğudur." Foucault

18. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 88.

sözlerine Nietzsche'den bir alıntıyla devam eder: "Şayet dünya bugün bize 'harikulade renkli, derin ve bütünüyle anlamlı' geliyorsa, esrarlı varlığını bir 'yığın hata ve hayal' yoluyla başlatmış ve sürdürüyor olmasındandır bu. Biz tarihçilerden şimdi'nin derin niyetlere ve değişmez zorunluluklara dayandığı yönündeki inancımızı doğrulamalarını istiyoruz. Gelgelelim gerçek tarih algısı, kaybolmuş sayısız olay arasındaki yön tabelalarından ya da referans noktalarından yoksun varoluşumuzu doğrular."[19]

Tarihin rastlantılardan ve birbiriyle ilintisiz olaylardan müteşekkil olması, siyasi düşünce açısından önem taşır; zira şimdi'nin görünürdeki bütünlüğü bu çizgisel olmayan, süreksiz tarihe tabi tutulur, şimdi de bu suretle parçalara ayrılmış olur. Soykütük bu yolla şimdi'deki siyaseten istifade edilebilecek çatlak ve yarıkları ifadelerine kavuşturur; birer siyasi kışkırtma veya alternatifler alanı olarak delikler ve aralıklar açar. Böylece soykütük ilerlemeci tarihin dayanaklarını ortadan kaldırırken, devinimin şimdi ile ilişkisiz yegâne kaynağı olarak *ilerlemeci tarihe duyulan siyasal gereksinimi* azaltır. Aynı şekilde soykütük, devrimin canalıcı nesnesi olan şimdi'yi "yekpare bütünlük" statüsünden mahrum bırakarak, topyekûn bir devrim olanağını ortadan kaldırırken, *topyekûn devrime duyulan siyasal gereksinimi* de azaltır. Foucault'nun şimdimizin doğasına ilişkin sorunun "ne olduğumuzun basitçe nitelendirilmesi"nden ibaret olmayıp, "şimdi'deki fay hatlarını takip ettiği"ni ısrarla belirtmesinin nedeni de budur. Tarihteki yarıklar şimdi'nin yapısındaki zayıflıkları veya açıklıkları belirttikleri oranda şimdi'deki olanaklılığın malzemesi haline gelirler – "fiili yarık[lar] ... özgürlük alanını açar."[20]

Foucault'ya göre, şimdi'yi böyle olmayabilecek bir şey şeklinde kurma projesi, entelektüel çalışmanın siyasal hayata yaptığı kendine özgü katkıyı oluşturur. Bu önerinin polemikten veya genel anlamda eleştiriden ziyade, neden –yapısındaki süreksizlik ve çatlakları açığa çıkarırken bu şekilde şimdi'nin bütünüyle kurgusal mahiyetini de açığa çıkarmayı hedefleyen– soykütükten geldiği artık açıklık kazanmış olmalıdır.[21] Başka bir deyişle, Foucault'nun sık sık dile getirdiği "evrensel" entelektüel yerine "özgül" entelektüel sa-

19. *A.g.y.*, s. 89.
20. Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", s. 36.

vunusu, bu noktada soykütüğün şimdi'nin canalıcı boyutlarını açığa çıkarmadaki eşsiz gücüne dayanan bir savunu olarak karşımıza çıkar. Böylece Foucault'nun yerel soykütüksel eleştiriden yana davranarak metafizik eleştiriyi saf dışı bırakması, metafizik eleştirinin tekrarladığı tahakkümlerden çok, bu eleştirinin kendi döneminin kurucu koşullarıyla arasına mesafe koymayı başaramamasına bir tepki gibi görünür. Unutmamak gerekir ki, Foucault'ya göre, siyasi etkililik "hakikati her tür iktidar sisteminden kurtarma meselesi değil (ki bir vehim olur bu...) *hakikatin gücünü*, şimdiki zamanda bünyesinde iş gördüğü toplumsal, ekonomik ve kültürel *hegemonya biçimlerinden ayırma* meselesidir."[22]

Siyasi Rasyonalite

Foucault'nun çalışmalarında karşımıza çıkan bu terim, önceki çalışmalarında "episteme", sonraki çalışmalarında da "söylem" dediği şeyle ilişkili olmakla birlikte, ikisinden de farklı bir işleve sahiptir yine de. Foucault'nun Weber'den alıp yeni bir biçim kazandırdığı haliyle *rasyonalite* her türden yönetimin başvurduğu meşrulaştırma yapısını anlatır; yönetimsel rasyonalite hükümetleri fiziksel şiddet kullanma zaruretinden kurtaran şeydir. Dolayısıyla siyasi rasyonalite, tıpkı Weber'de olduğu gibi, fiziksel şiddeti meşrulaştırmaz ya da "gizlemez", bir yönetim kipi olarak yeniden konumlandırır: Rasyonalitenin *kendisi* bir iktidar kipliğidir. "İnsanların insanlar tarafından yönetilmesi ... belli türden bir rasyonalite gerektirir. Araçsal şiddeti gerektirmez."[23] *Polizeiwissenschaft*'la ilgili tartışmada da gördüğümüz gibi, açık devlet şiddetinin bir örneği olarak anlaşılagelmiş olan "hükümet etme" ediminin kendisi, Foucault tarafından bir rasyonalite kipi olarak tanımlanır. *Polizeiwissenschaft* ayrıntılı bilginin belirli ilişkilere ayrıntılı biçimde uygulanması demektir ve

21. Michel Foucault, "Polemics, Politics, and Problematizations", çev. Lydia Davis, *The Foucault Reader* içinde, s. 381 (Türkçesi: "Polemik Siyaset ve Sorunsallaştırmalar", çev. Osman Akınhay, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar* içinde).

22. Michel Foucault, "Truth and Power", *Power/Knowledge* içinde, s. 133, vurgu bana ait. Foucault'nun "yerel" ya da "özgül" entelektüelden yana genel savunusu için bkz. s. 126-33.

23. Foucault, "Politics and Reason", s. 84.

polis copunun arz ettiği kaba tehditten epey farklı bir mahiyete sahiptir.

Foucault rasyonalite ve iktidarı kaba kuvvet ve şiddete karşıt konumlandırdığından, rasyonalizasyondan ziyade rasyonaliteden, yönetimden ziyade yönetimsellikten/yönetim mantığından bahseder: "İnsanlar bir şeyi rasyonelleştirmeye çalıştıklarında asıl mesele, rasyonalite ilkelerine uyup uymadıklarını soruşturmak değil, ne tür bir rasyonalite kullandıklarını keşfetmektir." Bu yüzden de, "akıl hastalarına veya delilere uygulanan iktidarın eleştirisi psikiyatri kurumlarıyla sınırlı kalamaz; keza cezalandırıcı iktidarı sorgulayanlar da hapishaneleri 'bütünsel kurumlar' diye eleştirmekle yetinemez. Soru şudur: Böylesi iktidar ilişkileri nasıl rasyonelleştirilmektedir?"[24]

Foucault akıl hastanelerinden okullara ve monarşilere kadar her türden iktidar rejimini meşrulaştıran söylem mantığına göndermede bulunmak için yer yer *siyasi rasyonalite* terimini kullansa da, "kendini ilk olarak pastoral iktidar fikrine, sonra da ... hikmeti hükümete dayandırmış olan" modern Batı'da hüküm süren yönetim biçimini anlatmak için de aynı terimi kullanır.[25] Daha ilginç olan bu ikinci kullanımda, siyasi rasyonalite eşzamanlı bireyselleştirme ve bütünselleştirme süreçlerini ortaya çıkaran, böylece Foucault'nun modernlik eleştirisine de bel veren yegâne siyasi biçimi adlandırır. Bu siyasi biçimin kökeni yeni yeni beliren devlet iktidarı ile pastoral iktidarın katmerlenişine dayanır: "Merkezileşmiş ve merkezileştirici bir iktidarın siyasi biçimi devletse, bireyselleştirici iktidara da pastorallik diyelim."[26] Bunları söylerken Foucault'nun derdi modern devlet iktidarını oluşturan bireyselleştirici ve bütünselleştirici tekniklerin birbiriyle zorlanmadan iç içe geçmiş olduğunu ileri sürmek değildir. Foucault modern iktidara ilişkin soykütüğünde, kısmen, devletin merkezileştirici güçlerinin evrimi ile "bireylere yönelen ve onlara sürekli ve değişmez bir biçimde hükmetmeyi amaçlayan iktidar tekniklerinin gelişimi" arasındaki başlangıçta karşıtlık arz eden ilişkiyi göstermeyi amaçlar. *Siyasi rasyonalite*, başlangıçtaki bu karşıtlığın hükümet etme edimi ve polis devleti şeklindeki yönetsel biçime bürünerek takviye edilişini anlatır: "Olgunlaşmamış haliyle devlet rasyonalitesine şöyle bir göz atmak, ilk hükümet etme proje-

24. *A.g.y.*, s. 59, 84. 25. *A.g.y.*, s. 85. 26. *A.g.y.*, s. 60.

sinin ne olduğuna şöyle bir bakmak bile devletin en başından bu yana hem bireyselleştirici hem de bütünselleştirici olduğunu açıkça ortaya koyar."[27]

Foucault'nun siyasi rasyonaliteyi özel isim olarak mı yoksa belirsiz bir isim olarak mı kullandığı sorusunu bir yana bırakırsak, bu kullanım şemaya bir bütün olarak saldırmak yerine, belli bir rasyonalitenin etkilerine saldırmakla yetinen her tür direnişin veya eleştirinin sınırlı bir etkililiğe sahip olacağına dikkat çeker. Bu bakımdan, siyasi rasyonalitenin siyasi düşüncedeki "sistem" mefhumunun, adaletsizliklerin temellerini eleştirmek için gölge adaletsizliklerin ötesine geçmeye çalışan bu mefhumun yerine geçtiği söylenebilir: "İktidar biçimlerinden birine karşı çıkan ya da direnenler salt şiddeti kınamak veya bir kurumu eleştirmekle yetinemez. Suçu genel anlamda akla atmak da yeterli olamaz. Asıl sorgulanması gereken, söz konusu rasyonalitenin biçimidir... Özgürleşme ancak ... siyasi rasyonalitenin köklerine saldırmakla gerçekleşebilir."[28] Foucault'nun siyasal olanı yeniden formülleştirmesinde önemli olan ve görünüşte temelci olan bu izahı gerçekten öyle olmaktan alıkoyan, kuşkusuz, "rasyonalite" ile "sistem" arasında yaptığı ayrımdır. Sınırları tutarlı bir biçimde çizilmiş, iç tutarlılığa (veya iç çelişkiye) sahip ve görece tarihdışı olan sistem figüründen farklı olarak, siyasi rasyonalite ampirik betimleme ya da soyut ilkeler aracılığıyla anlaşılamayacağı gibi, genel eleştiriyle de hükümsüz kılınamaz. Siyasi rasyonaliteler yönetim sistemleri değil, pratik düzenleri, söylem düzenleridir; onları siyasi eleştiriye tabi tutmak için olumsal mahiyetlerinin yanı sıra, bileşimlerini de kavrayabilmek gerekir. Aynı şekilde bir siyasi rasyonalitede kullanılabilecek zaaflar sistemik çelişkiler değil, parçalı tarihlerin etkileri, çatışan söylemler, nihai zafer elde etmeksizin var olmaya devam eden güçler, niyetlenilmemiş sonuçlar ve kendilerinden emin olmayan argümanlardır. Bu tür zaaflar, belli bir rasyonalitenin terimlerinin içinde kalan ya da bu terimlerin farkında olmayan felsefi eleştiriyle kullanılamaz. Soykütüksel eleştiri çeşitli rasyonaliteleri "içinde yaşadığımız çeşitli rasyonaliteler" şeklinde açığa vurmayı, belli rasyonalite biçimleri *olarak* dile getirmeyi amaçlar. Bu dile getirim bize siyasi tahlilin terimlerini

27. *A.g.y.*, s. 60, 84. 28. *A.g.y.*, s. 84-5.

bu terimlerin dışında kalan bir bakış açısıyla sorgulama olanağının yanı sıra, bu terimlerin yapısındaki tarihsel olarak üretilmiş çatlakları ayırt etme olanağı da verir. Foucault'nun şu sözleri işte böyle bir bakış açısının ürünüdür: "Çeşitli rasyonalite biçimlerinin tarihi, hakkında şüphe duymadığımız şeyleri ve dogmatizmimizi sarsmak konusunda soyut eleştiriden yer yer daha etkilidir."[29]

Soykütüğün Keşiflerini Siyasi Reçeteden Ayırmak

Modernist radikal siyasi eleştiri geleneklerinin sistemlere ve sistemlerin çelişkilerine yöneldiği noktada, Foucault şimdi'yi kuran siyasi rasyonalitelerin dile getirilmesini savunur. Keza modernist radikal siyasi normatiflik gelenekleri ya şimdi'ye yönelik alternatif fikirler (yani Foucault'nun küçümsemeyle "çözümler tarihi" dediği şeyi) bulmak ya da şimdi'yi ve geleceği belirleyen "tarih yasalarını" kavramak için tarihe başvururken, Foucault siyasi olanaklılığı –"özgürlük alanını"– "şimdi'nin fay hatlarına" bakarak kavramaktan yanadır. Tarihe ve siyasi hayata yönelik bütünleştirici mantıkları reddederken, tarih mantıklarını rastlantı, savaş ve gayriihtiyari örtüşme gibi mefhumlarla, siyasi sistemler mefhumunu da siyasi rasyonaliteler fikriyle ikame ederken, Foucault şimdi'nin tarihinin, mahiyetinin ve şimdi'deki siyasi olanakların birbirleriyle ilişkilerini yeniden tanımlar. Tarih geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan bir akıştan çok, karmakarışık ve dinamik bir patlamalar, güçler, belirişler ve kısmi oluşumlar alanı olarak kurulur. Tarihte yönelim yasalarının olmayışı ve süreksizlikler ön plana çıkartılırken, tarihin kendisi –kavramsal olarak zamansal düzenlenişten çekip alınarak– mekânsallaştırılır, şimdi'nin barındırdığı siyasi olanaklar da böylece genişletilir.

Foucault iktidarı zamandan ziyade mekâna (yeniden) konumlandırmaya çalışırken, hem mekânın bir savaş alanı olduğuna dikkat çekmiş, hem de mekânın örgütlenişinin bizatihi bir iktidar tekniği olduğuna vurgu yapmış olur – Foucault'nun bu konuda verdiği en iyi bilinen örnek Panoptikon'dur. Başka bir deyişle, Foucault zamanla ilgili söz dağarcığında gerçekleşen söylemsel dönüşümlere

29. *A.g.y.*, s. 83.

ilişkin analizlere (ve bu analizlerin, tarihi daima insan tekinin gelişim modeline göre insanbiçimcileştirmesine) iktidarın *coğrafyası* kavramıyla sekte vurma amacındadır.[30] "Söylem analizini salt zamansal süreklilik açısından tasavvur eden herkes, kaçınılmaz olarak, söylemlere münferit bir bilincin iç dönüşümüne benzer şekilde yaklaşma ve onları bu şekilde analiz etme yolunu tutacaktır. Bu da, olayların geçtiği yer olarak muazzam bir kolektif bilincin kurulmasıyla sonuçlanacaktır."[31] Zamansal sürekliliğe veya amaca bağımlı bir tarihyazımında, zamanın kendisi bir asal devindirici halini alır. Oysa "şeylerin yerleştirilme, sınırlarının çekilme, belirlenme biçimlerinin, alanların sıralanma ve örgütlenme tarzlarının izini sürmek ... –kuşkusuz tarihsel olan– iktidar süreçlerinin açığa vurulması anlamına gelir. Söylemsel gerçekliklerin mekânsallaştırılarak tasviri, birbiriyle ilişkili iktidar etkilerinin analizine açılır."[32]

Foucaultcu "şimdi'nin ontolojisinin", güncel pratiklere çerçeve oluşturan tarihsel koşulları tasarlamanın farklı bir yolu olmakla kalmayıp, söz konusu koşulları potansiyel siyasi keşif ve müdahalenin sahnesi olarak tasarlamanın da farklı bir yolu olduğu bu noktada açıklık kazanır. Şayet bir rotası yoksa, tarih geleceği de belirleyemez; tarihin "ağırlığı" ve konturları siyasi eylemin normlarını değil, sınırlarını tesis eder. Soykütüğün "gerçeği tasvir edişi veya gerçeğin adının konulması hiçbir zaman 'Bu böyle olduğu için, şu şöyle olacaktır' kabilinden kural koyucu bir değer taşımaz."[33] Şayet tarihin ileriye doğru hareket eden bir mantığı yoksa, o halde geleceğe yönelik mantıksal bir zorunluluk da taşımaz tarih; ne yapılacağı ya da neye değer verileceği konusunda tarihten hareketle hiçbir çıkarımda bulunulamaz. Tarihin metafizikten kurtarılıp kutsallığından köklü bir biçimde arındırılmasıyla, siyaset de açımlanan tarihsel şemalardan ve aşkın ideallerden ziyade fırsat, sınırlar ve yargıyla ilgili bir mesele haline gelir. İşte o zaman yeniden canlanmış bir sol siya-

30. Foucault'nun iktidarı mekânsallaştırma çabası için tabii ki bkz. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2000); ayrıca bkz. "Questions on Geography", s. 69-71 ve "The Eye of Power", s. 149-51, *Power/Knowledge* içinde.

31. Foucault, "Questions on Geography", s. 69. 32. *A.g.y.*, s. 70-1.

33. Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", s. 37.

set iktidar ve tarih mantıkları yerine, kısıtlamalar ve olanaklarla uğraşacak; bir taraftan rasyonalite rejimleri bünyesindeki belli politikalara, diğer yandan da doğrudan doğruya rasyonaliteye karşı çıkmak yerine belli rasyonalite rejimlerine karşı koyma stratejileri geliştirecektir.

Soykütük "kökenler" ile güncel hedef ve amaçlar arasındaki bağları kopardığı gibi, eleştiriyi de kural koyuculuktan koparmayı amaçlar.[34] "Ne yapmak istiyoruz?" sorusunu "ne tür özneleriz, bizi yöneten ve şekillendiren siyasi rasyonaliteler hangileri, bu durumun içinde ne tür siyasi olanaklar yakalayabiliriz?" sorularından ayırma girişimi, eleştirinin normlardan arındırılabileceği yollu modernist kuruntuyla eşdeğerli değildir. Soykütüğün yaşam gücünü siyasi kaygı ve sorunsallardan aldığını gördük. Fakat bu canlandırıcı itki, yine de, soykütüğün kendimizi kavrayışımızda gerçekleştirdiği altüst oluşları ne yapacağımız sorusundan ayrı tutulabilir. Soykütüğün siyasi değeri, şimdi'nin en çok doğallaştırılmış özelliklerini ve en çok üstü örtülmüş ilişkilerini sorgulayabilmesinde, genellikle kutsal, teleolojik veya doğa tarafından bahşedilmiş sayılan şeylerin iktidarın birer sonucu olduğunu ifşa edebilmesindedir. Yine de, bu ifşanın sonunda ortaya çıkan şey siyasi arzu, siyasi hayal gücü ve siyasi zamanlamayla ilgili bir şeydir. Foucault'nun ilgili soykütüklerinde ceza, cinsel düzenleme veya akıl hastalarının tedavisi konularında ne yapılması gerektiği hususundaki genel konuşma isteksizliğinin nedeni de budur. Başka bir deyişle, soykütüğün açtığı söylemsel siyasi alanda Machiavelli örnek siyasal eylem ve siyasi ittifak teorisyeni haline gelir. Machiavelli'ye göre, tarih bize siyasi olanakları nasıl fark edeceğimizi öğretir; fakat ne tür olanakların peşine düşüleceği ve bu olanaklarla ne yapılacağı bir mizaç, arzu, hayal gücü, beceri ve talih meselesidir.

• • • •

34. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de şöyle der: "Bir şeyin ortaya çıkış nedeni ve nihai yararı, bir amaçlar sistemi içindeki fiili kullanımı ve yeri birbirinden dünyalar kadar ayrıdır; var olan, şu veya bu şekilde vücut bulmuş her ne varsa yeni amaçlara yönelik olarak tekrar tekrar yeniden yorumlanır, devralınır, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir" (s. 77).

> Felsefi bir kavrayış ile bu kavrayışa başvuran kişinin takındığı somut siyasi tutum arasında incecik bir "analitik" bağ vardır; "en iyi" teoriler bile en feci siyasi tercihlere karşı çok etkili bir koruma sağlamaz.
>
> – Michel Foucault, "Siyaset ve Etik: Bir Söyleşi"

Foucault'nun "siyasetler"inin soykütüğün mümkün kıldığı siyasetler olduğunu ileri sürerken, onun (anarşist, özgürlükçü, muhafazakâr veya neoliberal gibi çok çeşitli şekillerde etiketlenen) siyasi eğilimleri ve (68 Mayısı, hapishane reformu, cinsel serbestleşme, Kamboçyalı mülteciler, İran devrimi gibi konularda duyduğu) coşkunun soykütük çalışmalarının veya soykütüksel bilincin zorunlu birer sonucu olduğu yollu görüşe karşı çıkıyorum. Soykütüksel bir siyaset zorunlu bir siyasi gereklilik barındırmaz: Aslında soykütüksel siyasetin siyasi düşünce, yargı ve müdahale için temin ettiği özel söylemsel alan tam da zorunlu gereklilikler anlayışından azade bir alandır. Bu ayırt edici özellik, meşru siyasi duruşların doğrudan doğruya "nesnel" veya "sistematik" siyasi eleştirilerin bitiş noktasından kaynaklanması gerektiğini öngören bir perspektiften bakıldığında, genellikle zaaf addedilir. Ne var ki soykütük bu hileyi reddederek, olumsal birtakım unsurlar olan arzu, bağlanım, yargı ve ittifakı doğrudan siyasi bağlanım ve duruşların bileşimsel unsurları sayar.

Soykütük böylece siyasi alanın özelliklerini geleneksel tarihi ve siyasi öncüllere yönelttiği eleştiriye paralel bir şekilde belirlemiş olur. Tarihe ilişkin ilerlemeci izahlara, tarihin bütünleştirici motorlarına ve tarihin özselleştirilmiş öznelerine metodolojik açıdan karşı olduğu gibi, ilerlemecilik, bütünleştiricilik ve kimlik sonrası bir siyasete yer açarken de yerlerine başka bir şeylerin konulmasını buyurmaz. Bunlara ahlaki veya siyasi gerekçelerle karşı çıkmak yerine (ki bu onların alternatiflerini gerektirecektir), sorgulanmaları için söylemsel bir siyasi alan yaratır. Soykütük çizgisel, ilerlemeci tarih anlatılarına karşı çıktığı sürece, soykütüksel siyaset şimdi'deki herhangi bir durumdan hareketle zorunlu perspektifler yahut geleceğe dair sonuçlar öngöremez. Şimdi ve şimdi'nin soykütüğü, aksine, siyasi müdahalenin ve keşfin düzenleyicileri değil, sınırlayıcı koşulları olarak kavranır. Nitekim soykütük tarihin bütünleşik akışı-

nın karşısına bir "rasgele çatışmalar" ve "birbiriyle iç içe geçmiş bir olaylar çokluğu" haritası çıkardığı sürece, soykütüksel siyaset siyasi muhalefet veya tasavvur için tek parti ve tek istikamet anlayışını bir kenara bırakır. Soykütük özselleştirilmiş duygular, hisler, bedenler ve özneleri sorunsallaştırdığından, bunların hepsini tarihin birer sonucu olarak ele aldığından, soykütüksel siyaset de belli kimliklerin üretimi ile belli siyasi duruşların veya değerlerin üretimi arasında kurulacak her türlü sıkı bağdan mutlak surette kaçınır. "Şimdi'nin ontolojisi" ontolojik olarak temellendirilmiş siyasetle karıştırmaz kendini. Nitekim şimdi'nin eleştirel bir ontolojisi, tam da çağdaş siyasi rasyonalitede kimlik inşası ile normatif siyasi iddiaların inşası arasındaki sıkı ilişkiyi üretken bir şekilde sekteye uğratan veya "kesip parçalara ayıran" şeydir.

Foucault'nun siyasi, felsefi ve soykütüksel külliyatının öngördüğü siyaset, bence, sahip olduğu açık siyasi değerler, görüşler veya bağlanımlarla ilişkilendirilemez veya bunlardan çıkarsanamaz. Zira Foucault'nun siyasi değer, görüş ve bağlanımları olumsal birer tercih meselesidir; felsefi düşüncesinin zemin hazırlayabileceği siyasi çalışma, yaptığı tercihlerden görece ayrı tutulabileceği gibi, başka tercihlere de bağlanabilir. Daha genel bir ifadeyle, Nietzsche ile Foucault'nun işlediği soykütük siyaseti en iyi ihtimalle belirlenimsiz olabilir. Soykütük güncel siyasi durumun koşullarını altüst etmeyi amaçlar, bunu da bir dizi normatif yatırımdan hareketle yapar. Fakat soykütük ne yapılması gerektiğini, hatta neye değer verilmesi gerektiğini söylemez bize. Soykütük tarihsel anlamda olumsal, söylemsel anlamda da kapsayıcı olduğunu ortaya koyduğu hakikat ve kanıların yerine yenilerini koymaz. Bunun yerine, hakikat ve kanıların eleştirel siyasi bilinç için doğru *ethosu* oluşturup oluşturmadığını soruşturur.

Bu meydan okumalar sol görüşlü entelektüeller için bir siyasi endişe kaynağı mıdır? Ben bu kanaatte değilim. Siyasi görüş ve yargıların radikal olumsallığı bir kere açıkça kabul edildi mi, teorik girişimi apolitikleştirmeksizin kısmi ve üretken bir şekilde siyasallıktan arındırmak mümkün olur. Belli bir teorinin sağladığı siyasi olanaklar, fiiliyata geçirilebilir siyasi kullanımları ve teorisyenin siyasi tutumları ile o teorinin belirli bir siyasi konuşlandırımı arasında ayrım yapmayı düşünmek mümkün olur. O zaman, *siyasi* hakikat

belli bir teori *dahilinde* aranmaz artık, bunun yerine siyasi alanda hegemonya kurmaya yönelik açık bir teşebbüs meydana getirir. Böylece teori de, başka şeylerin yanı sıra, söz konusu alanın bir muhatabı olarak en verimli, yaratıcı ve faydalı konumuna geri dönüş fırsatını yakalayabilir.

ALTI

DEMOKRASİ

Kendi Aleyhine Dönmüş Demokrasi: Nietzsche'nin Meydan Okuması

> Bakın şu iyilere ve adillere! Kimden nefret ederler en çok? Onların değer tablolarını bozandan, ihlalciden, kanuna karşı gelenden; gelin görün ki yaratan odur.
>
> – Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*

> Biz ahlak karşıtları erdeme zarar veriyor muyuz acaba? Ancak anarşistlerin hükümdarlara zarar verdiği kadar. Hükümdarlar ancak kendilerine ateş edildiğinde tahtlarına yeniden güvenle oturabilirler. Ahlak: *Nişan alınması gereken ahlaktır.*
>
> – Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*

BİZ GEÇ MODERNLERİN düşünürlerin siyasi değerini bağlı olduğumuz siyasi inançlara yakınlıklarıyla ölçmek gibi modernist bir alışkanlığımız var; siyasi ve entelektüel alanların talihsiz çöküşünden kaynaklanan bir eğilim bu. Söz konusu çöküşün kendisi ise bu iki alanın modernlikteki temelden sakat duruşundan ileri geliyor.[1] Bel-

1. Gerek siyasal gerekse teorik alanın özerkliği bir dizi güç tarafından aşındırılmış durumda – siyaset bürokrasi, siyasal iktisat, teknoloji, kitle iletişim araçları ve devletin özelleştirilmiş işlevleri tarafından aşındırılırken, teorinin etnografya, her türden sosyal bilim, gazetecilik ve çok yakın zamanda edebiyat eleştirisini de kapsayan bir dizi başka yorum pratiği tarafından aşındırılması söz konusu. Bu nedenle, teori ile siyaset arasındaki ilişki belli modernist gelenekler tarafından istikrarlı kılınmasına rağmen, ikisi de belirsiz ve kararsız bir hal almıştır.

li bir teorisyenin "siyaset"i, geleneksel olarak, ya açıkça savunduğu siyasi görüşleri ve girdiği ittifaklarla, yani siyasi biyografisiyle ya da teorisinde dile getirdiği (demokrasi, sosyalizm, bireysel özgürlük, topluluk gibi) siyasi değerlerle, yani siyasi ideolojiyle özdeşleştiriliyor.[2] Siyaset teorisinin kendisi de genellikle uygunluk, uygulanabilirlik veya erişilebilirlik ölçütleriyle değerlendiriliyor ya da –soyutlama, bilimsellik, evrensellik ve bizatihi teorileştirme gibi– değerli sayılan özellikler bağlamında tartışılıyor. Kısacası teorinin siyaset açısından taşıdığı değer, geleneksel olarak siyasi hayatı etkileme veya öngörme kapasitesine endeksleniyor ki, teorinin karşısında çoğu kez savunmacı bir tutum aldığı ve daima kifayetsiz kaldığı bir kapasitedir bu.

Teori–siyaset ilişkisi ve belli teori ve teorisyenlerin siyasi değeri konusunda farklı bir düşünüş tarzı geliştirebilmek için siyasetin direngen bir özelliği olan teorik olmamayı –siyasi hayatın teoriye karşı direncini– yadsımak yerine olumlamayı öneriyorum. Siyaset ile teori arasındaki karşılıklı ilişki ancak o zaman özdeşliğe veya uygulamaya dayalı bir ilişki olmaktan çıkıp daha verimli hale gelebilir. Şayet teori ile siyaset birbirinden hayli farklı, hatta birbiriyle çatışan göstergebilimsel itki ve amaçlar barındırıyorsa, o halde daha geleneksel olan karşılıklı suçlama, yetersizlik, bıktırma veya kınama ilişkilerinden kurtulmak için belki de ikisi arasında tartışmacılığa dayalı faydalı bir dinamik tasarlayabiliriz. Şimdi şu riskli hipotezi bir adım ileri götürelim: Ya –bütün siyasi biçimler arasında teoriden en uzak olan– demokratik siyaset paradoksal bir biçimde teoriye, gerek biçimi gerekse somut içeriğiyle kendisinin antitezi olarak teoriye gereksinim duyuyorsa, ya özgür ve eşitlikçi bir düzen kurma ihtirasını tatmin etmesi gerekiyorsa? Ya demokrasi, hem kendi başına bir amaç olmadığından, hem de Platon'un, Nietzsche'nin ve felsefi eleştiriler getiren başka filozofların kınadığı en melun özelliklerinden kurtulması için demokratik olmayan bir unsur şart olduğundan, kendi selameti için böyle bir unsura gereksinim duyu-

2. Çoğu zaman da, siyasi ideolojinin siyasi biyografiden çıkarsanabileceği düşünülüyor. Bu bütünleştirmeye ilişkin yakın tarihli bir analiz örneği için bkz. Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, çev. Patrick Camiller (Londra: Verso, 1992), 7. Bölüm.

yorsa? Ya demokrasinin teori karşıtı eğilimleri gerçekte demokrasi pratiği bünyesindeki kendine has kurucu bir ilişkiyi, demokrasi ile teori arasında –şayet demokrasi açısından yıpratıcı olmayacaksa– temalaştırılması ve doğrudan ele alınması gereken çiftdeğerli bir karşıtlık ve bağımlılık ilişkisini ifade ediyorsa?

Teori gündelik hayatı ve pratikleri hemen her zaman kısmi bir tarzda konu eder – tam bu jestiyle de söz konusu pratikleri gündelikliğinden çıkarır, yaşanmış ve pratik niteliğinden mahrum bırakır. Buradaki basit anlamıyla, birbirlerinden ayrı durmak, siyaset ile teori ilişkisinin doğasında vardır: Teori siyasi hayattan soyutlanır ve onu inceleme konusu yapar, bu nedenle de onunla özdeş olması, hatta onun tarafından yansıtılması bile söz konusu olamaz. Öte yandan siyasetin "teori-dışı", teorinin de "siyaset-dışı" olduğu başka bir anlam boyutu vardır. İnsan pratikleri içinde siyaset alışılmadık ölçüde teori-dışı bir mahiyet taşır, zira siyaseti oluşturan iktidar teşebbüsleri anlam kapıları aramaya, Stuart Hall'un deyişiyle "anlam kaydırmaya" yönelik teorik projeye ister istemez ters düşer.[3] Söylemsel iktidar kendi üretildiği koşulları, dolayısıyla kendi işlenebilirliğini ve olumsallığını gizleyerek iş görür; söylem anlamı doğallaştırarak sabitler, aksi takdirde söylem olarak hükmünü yitirir.[4] Anlamların bu sabitlenmesi veya doğallaştırılması siyasetin vuku bulması için zorunlu olan dildir. Yapıbozumcu yerinden etme siyaseti bile, en azından geçici olarak, bu türden bir normatiflik içerir. Saf yapıbozumcu eleştiri, teorik bir pratik olarak paha biçilemez bir değer taşısa da, eleştirinin içerimleri (kendileri de teorik yapıbozuma tabi olan) yeni anlamların siyasi olarak koyutlanması bakımından geliştirilmediği müddetçe ya da bu bakımdan geliştirilene dek siyasi açıdan kısıtlıdır.

Teori ise teorik niteliğini kaybetmeden, teoriye özgü dinamik eylemi feda etmeden, ampirizme, pozitivizme ya da doktrine düş-

3. Stuart Hall, "Identity in Question", Kaliforniya Üniversitesi, Santa Cruz' daki bir seminer, 21 Mart 1991.

4. Michel Foucault'nun deyişiyle, "iktidara ancak kendisini önemli ölçüde gizlemesi şartıyla tahammül edilebilir. İktidarın başarısı kendi mekanizmalarını saklama kapasitesiyle doğru orantılıdır." *The History of Sexuality*, 1. cilt, *An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), s. 86 (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003).

meden böyle siyasi bir tarzda sabitleyemez anlamı. Teorinin hayatta kalması için (ki sözcüğün Yunanca kökeninin de anımsattığı gibi, teorisyen "görmek için yolculuk yapar") sürekli hareket etmesi, nesnesinin terimlerine sürekli eleştirel bir mesafede durması, böylece onları sürekli iptal etmesi gerekir. Teori anlamı sabitlemeye yönelip, kendisinin kesin bir şekilde tanımlandığına ya da tam anlamıyla kaydedildiğine inanmaya başladığı anda, dünya *içinde* bir nesne yaratmış, kendisini de o nesneye bağlamış, böylece teori olmaktan çıkmış olur. Siyaset kurar, teori bozar – ama ikisinin birbirine ille de karşıt olması gerekmez. İkisi arasında bundan çok daha ilgi çekici bir ilişki de mümkündür.

Alexis de Tocqueville'in de fark ettiği gibi, demokraside teori ile siyaset arasındaki ilişki son derece sıkıntılıdır. Bir taraftan, demokrasi "sağduyu"ya olan bağlılığından ve seçkinci bilgiler konusundaki tedirginliğinden dolayı, teoriye diğer rejimlerin çoğundan daha karşıdır. Diğer taraftan, demokrat yurttaş "kamuoyunun giderek dünyanın efendisi haline" gelmesine yol açan "kitleye güvene" hevesli olduğu için, demokrasi teoriye diğer rejimlerin duyduğundan daha fazla gereksinim duyar.[5] Gene de demokrasinin, teoriyle ilişkisini iyice karmaşıklaştıran bir paradoksu daha vardır – Tocqueville'den Spinoza'ya dönünce hemen kendini belli eden bir paradokstur bu. Etienne Balibar'a göre, demokrasiyi, başka rejimlerde istikrar kazandırıcı asli bir unsur işlevi görse de, "kendi ilkesini bulmaktan âciz" diye betimleyen Spinoza'dır. Spinoza demokrasinin kendisini ancak "eksiksiz bir aristokrasi ... kendi içinde çelişkili bir kavram" olarak tanımlayabilmektedir.[6] Bu paradoks, Spinoza'nın devlet ile kitle (*imperium* ile *multitudo*) arasında varsaydığı, bütün rejimlerin özünde bulunan gerilimden kaynaklanır. Devlet ile kitle bir ve aynı olduğu sürece, saf demokrasi bu gerilimi barındırmadığı için kendini bir rejim olarak olumsuzlar.

5. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. George Lawrence, haz. J. P. Mayer ve Max Lerner, tek ciltte toplanmış 2 cilt (New York: Harper and Row, 1966), 2: 435 (Türkçesi: *Amerika'da Demokrasi*, çev. Taner Timur, İstanbul: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1962).

6. Etienne Balibar, "Spinoza, the Anti-Orwell", *Masses, Classes, Ideas: Studies in Philosophy Before and After Marx* içinde, çev. James Swenson (New York: Routledge, 1994), s. 24, 25.

Spinoza'nın demokrasinin demokrasi dışı rejimlerde istikrar kazandırıcı bir işlev gördüğüne ilişkin savı, devlet ile kitle arasındaki gerilimin bu ikisi arasında sağlanacak bir uyumla, tam da demokratik unsurun sunduğu uyumla giderilmesi gerektiği yollu kanısından kaynaklanır. Öyleyse, demokrasinin değeri, demokratik olmayan rejimlerdeki istikrar kazandırıcı gücünden ileri gelir; söz konusu rejimler devlet ile kitle arasında tedavülde olan enerji ve korku ekonomisiyle kendi kendilerine baş edemezler.[7] Balibar, Spinoza'nın demokrasinin gerçekleşebilirliğini reddettiğini söylememekle beraber, demokrasiyi bir rejim *olarak* tanımlayan, canlandıran ve bağlayan özel bir ilke bulamadığını belirtir; bu yüzden de Spinoza için demokrasinin teorileştirilmesi gerçek anlamda imkânsızdır. Balibar *Tractatus Politicus*'un yarım kalmışlığına ilişkin izahında şöyle der: "Sonuna geldiğimizde, [Spinoza'nın] 'doğal' bir yurttaşlık ilkesi arayışına saplanıp kaldığını görürüz ... ve, lafımı esirgemeden söyleyecek olursam, bu boş sayfanın karşısında can verişini izleriz."[8]

Şimdi Spinoza'nın devlet–kitle ilişkisiyle ilgili savının detaylarını da, ölümcül hastalığı ile siyaset konulu yarım kalmış eseri arasındaki ilişki meselesini de bir tarafa bırakıp, Spinoza'nın demokrasiyi teorileştirememesinin demokrasinin kendine has bir ilkeden, netice itibariyle teoriye *uygun* malzemeden yoksun oluşuna dayandığı yollu tezi inceleyelim. Ya demokrasi başka rejimlerin barındırdığı üstünlük, *raison d'état*, imparatorluk hakkı* yahut mülkiyet gibi ilkelerden hakikaten yoksunsa? Demokrasiye dışarıdan bir ilke veya amaç mı temin etmek gerek? Demokrasinin siyasi amaç taşıyan bir şeyden ziyade, şekilsiz ve amaçsız bir şeye dönüşmemesi –ayrıca içteki ayaklanmalar ve dıştan gelecek fetihler karşısında fena halde savunmasız kalmaması– için ona kendisinden başka bir ilke, hatta ilkeler mi raptetmek gerek?

Tocqueville'in meydan okuması yine Spinoza'nınkine paralel görünmektedir. Tocqueville, Amerika'nın "bireysel anlayışı" yüceltmesine ilişkin savından hareketle, bu eğilimin bir siyasi topluluk

* İmparatorluğun tabi devletler üzerindeki hakları. –*ç.n.*

7. Benedict de Spinoza, *The Political Works*, çev. ve haz. A. G. Wernham, (Oxford: Clarendon, 1958).

8. Balibar, "Spinoza, the Anti-Orwell", s. 26.

için arz ettiği sınırı ifade eder: "Ortak fikirler olmadan, ortak eylem mümkün değildir, ortak eylem olmadan insan yaşayabilir ama toplumsal gövde diye bir şey söz konusu olamaz."[9] Gene de demokrasiler birtakım toplumsal gövdeler barındırdığından, genel anlamda amaçsız, kırılgan, hatta bilhassa istikrarsız olmadığından ötürü, daha bilinçli olarak geliştirilip uygulanan başka bir ilkeden bahsedilemiyorsa, demokraside muhtemelen –milliyetçilik, yabancı düşmanlığı, kültür şovenizmi, piyasa değerleri, Hıristiyanlık, emperyalizm, bireycilik, amaç olarak haklar, vb.– tarihsel anlamda elverişli bir ilkeyle doldurulması kaçınılmaz bir boşluk vardır. Modern demokrasinin kazara bağlandığı ilkeler özü itibariyle tehlikeli ve nahoş olmasa bile, demokrasilerdeki hem popüler kendini abartma eğilimi hem de haklar ile piyasanın şekillendirdiği araçsalcı duyarlılık eğilimi göz önünde tutulursa, üzerinde düşünerek formülleştirilmedikleri takdirde bu ilkelerin gerçekten böyle tehlikeli ve nahoş olmaları ihtimali yüksektir. Bu ilkelerin kapitalizmle iç içe geçmesi geç modern dönem liberal demokrasilerini narsisistik yozlaşmaya, bürokratik tahakküme ve teknokrasiye son derece meyilli kılmış, bu saydıklarım demokratik olmadıkları aşikâr olan birtakım güçleri birbirinden çok farklı şekillerde bu demokrasilerin bağrına sokmuştur. Demokrasiyi üretecek (kapitalist) güçlere belirli bir ad koymaktan âciz olduğu halde, Tocqueville'in Amerika incelemesinin sonunda demokrasinin geleceğini karanlık görmesine neden olan koşul budur tastamam:

> ... Birbirine benzer ve eşit insanlardan oluşmuş hesaba sığmayacak bir insan kalabalığı görüyorum, ruhlarını tıka basa doldurdukları küçük ve bayağı hazların peşinde koşup duruyorlar. Hepsi kendi içine çekilmiş, diğerlerinin kaderinden adeta habersiz. Ona göre, insanlık kendi çocuklarından ve arkadaşlarından ibaret... Kendi başına ve kendisi için yaşıyor... Bu insanların tepesinde, hazlarını güvence altına almak ve kaderlerini gözetmekten tek başına sorumlu olan koruyucu bir güç duruyor. Mutlak, cömert ve babacan bir güç... Seve seve onların mutluluğu için çalışıyor, ama bu mutluluğun tek faili ve hâkimi olmak istiyor... Koskoca toplumsal hayatı hem çok ayrıntılı hem de yeknesak olan küçük, karmaşık bir kurallar ağıyla sarıp sarmalıyor... İnsanların iradesini hiçe saymıyor, ama yumuşatıyor, yola getiriyor ve ona rehberlik ediyor... Zorbalıkla zerre kadar ilgisi yok

9. Tocqueville, *Democracy in America*, 2: 433-4.

belki ama, öyle bir köstekliyor, kısıtlıyor, güçten düşürüyor, boğuyor ve çıkmaza sokuyor ki, sonunda her ulus hükümetin çobanlık ettiği ürkek ve çalışkan bir hayvan sürüsü olup çıkıyor.[10]

Demokrasinin demokratik olmayan ilkelere görece otomatik şekilde yatırım yapmasını engellemek için kullanılabilir teorik özbilinç; söz konusu yatırım hakkında bir aydınlanma sağlayabileceği gibi, alternatif ilkelerin doğabileceği bir kaynak da temin edebilir. Böylece tarihsel özbilince sahip bir teori demokrasinin kendini feda etmeden, kendi aleyhine dönmeden kendi üstesinden gelmesini sağlayacak bir vasıta işlevi görebilir. Gene de teorinin bu kullanımının, Spinoza ve Tocqueville'in formülleştirdiği demokrasinin temel paradoksunu çözüme ulaştırabileceğini düşünmek yanlış olur. Şayet demokrasi özü itibariyle kendine has bir ilkeden yoksunsa, o halde ona getirilecek *her türden* ilke kaçınılmaz surette antidemokratik olur: Şayet demokrasi ile ilke birbirine aykırıysa, demokrasi doğası itibariyle kendine ait bir ilkeden yoksunsa, o halde demokrasinin kendine ekleyeceği her tür ilkenin demokrasiye kısmen ters düşmesi kaçınılmazdır. Öyleyse, görünen o ki, demokrasinin yozlaştırıcı eğilimleri homeopatiktir*; demokrasinin kalbine başka bir antidemokratik unsurun yerleştirilmesini gerektirir. Demokraside, teori ile siyaseti özgül bir ilişkiye sokan da bu paradokstur; Nietzsche'nin siyasal olana yönelttiği genel eleştirinin yanı sıra, demokrasi eleştirisinden de en çok bu paradoks bağlamında faydalanılabilir.

O halde bu bölümde Nietzsche'nin demokratik siyaset açısından taşıdığı değer kavranırken, birbiriyle ilişkili iki tema etrafında dolaşılacak: Antidemokratik eleştirinin demokrasi açısından değeri ve teorinin siyaset açısından uygulama, yöntem, ideoloji ya da eleştiri dışında taşıdığı değer. Tam anlamıyla siyasete karşı ve demokratlıktan çok uzak bir düşünür olan Nietzsche vasıtasıyla modeller, konumlar veya nedenler yahut kökenlere ilişkin bir açıklama kaynağından ziyade, bir teşhis, tahammül edilemez eleştiri ve erişilemez idealler kaynağı olarak teorinin siyaset açısından taşıdığı değer hak-

* Homeopati bir hastalığın yol açtığı hastalık belirtilerinin, aynı belirtileri sağlam bir insanda ortaya çıkarabilecek ilaçların çok düşük dozlarda verilmesiyle ortadan kaldırılabileceği ilkesine dayanan tedavi yöntemidir. –*ç.n.*

10. *A.g.y.*, 2: 692-3.

kında spekülasyonda bulunabiliriz. Bunu yaparken de siyasetin mahiyeti ile teorinin mahiyeti arasında yapılmış önemli bir ayrımı sürdürmek durumundayız. Böyle bir ayrımı kabul etmek, siyasette hiçbir teorik uğrağın, teoride de siyasetin olmadığını ima etmek anlamına gelmez. Aksine, bu ayrım, siyasete de teoriye de fayda getirecek bir ilişki ihtimalinin ikisinin kuşkusuz değişken olan ayrı ayrı kimliklerinin, iç içe geçtiklerinde bile, görece ayrı ve özerk tutulmasına bağlı olabileceğini öne sürmemize olanak sağlar.

• • • •

Nietzsche'nin siyasetini konumlandırmak için başvurulan alışılagelmiş yaklaşımlar onun düşüncesinin Nazi doktriniyle çakışmasının; her türlü adalet talebini hasede indirgeyişinin; kadın düşmanlığı, antisemitizmi ve ırkçılığının; savunduğu kahramanlık etiğinin ve Atina kültürüne gösterdiği saygının; kitlelere, demokrasiye, sosyalizme ve bilhassa modernliğin dokunulmaz kurumu olan siyasi eşitliğe yönelttiği ağır suçlamaların incelenmesini içerir. Nietzsche farklı açılardan siyaset karşıtı, apolitik ve bir "yücelme (*transfiguration*) siyasetine" bağlı sayılmıştır. Siyaset için öldürücü, siyasi düşünce ve siyasi hayat için "vicdan azabı" gibi görülmüş; liberal bir ironizm, ahlaki-siyasi sorumluluğun yeniden kazanılması ve tartışmacı bir liberal radikalizm için bir *ethos* sunduğu düşünülmüş ve yirminci yüzyılda Marksizm, fenomenoloji ve varoluşçuluktan bir "çıkış yolu" sayılmıştır.[11] Nietzsche'ye siyasi açıdan daha anlayışlı yaklaşanlar ise, kendisinde demokrasi pratiği adına çıkarılabilecek pek fazla şey olmadığını kabul etseler bile, düşüncesinden bir siyaset çıkarma yönünde bir çaba içindedirler. Peki ama ya Nietzsche'nin düşüncesi daha ziyade siyasi hayatı oluşturan ideal ve pratikleri kapsa-

11. Tracy Strong, *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration* (Berkeley: University of California Press, 1979); Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (New York: Cornell University Press, 1993); William Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev. F. Lekesizalın (İstanbul: Ayrıntı, 1995), *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis: University of Minesota Press, 1999); Michel Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", çev. Jeremy Harding, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* içinde, haz. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988).

yan şeye çevrilmiş bir silah olarak algılanırsa? Ya Nietzsche'nin düşüncesi kılavuzluk etmek yerine sadece kışkırtıyor, ifşa ediyor, meydan okuyor ve demokrasi kültürünü bu yolla pekiştirme işlevi görüyorsa? Belki de Nietzscheci eleştiri ve soykütükler, siyasi oluşumlara uygulanmak, onlarla kaynaştırılmak veya özdeşleştirilmekten ziyade, onları üretken bir biçimde sekteye uğratmak, ihlal etmek veya bozmak yoluyla siyasetle *kesişiyordur*. Demokrasinin demokratik olmayan unsurları kaçınılmaz biçimde bünyesinde barındırdığı, ayrıca Spinoza'nın demokrasinin –merkezinin boş olduğu tespitini kavramak ve düzeltmek için gereken teorik özbilinç de dahil olmak üzere– teoriye de düşman olduğu yollu iddiam göz önünde tutulursa, bu inceleme demokratik siyaset açısından çok önemli görünecektir.

Bahsettiğim bu olanakların peşine düşmek için, evvela adalet, eşitlik veya Hıristiyan ahlakı gibi değerlerin tarihsel-psikolojik inşasını derinlemesine incelemek amacıyla spekülatif soykütükleri devreye sokan soykütüksel psikolog ve düşünür Nietzsche'yi hatırlayabiliriz önceki bölümden. Nietzsche'nin teşhis edici tavrı ve soykütüksel yaklaşımı teorinin siyasetle olan ilişkisini yeniden kavramak bakımından nasıl bir önem taşır? Bu soru önceki bölümde ortaya atılan şu sorularla buluşur: Soykütük entelektüel olan ile siyasal olan arasındaki ilişkiyi nasıl yeniden şekillendirmektedir? Soykütüğün felsefe ile tarih arasında köprü kurması siyasal şimdi'ye bizatihi siyasetin yerini almadan nasıl kapı aralamaktadır?

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserine şu sözlerle başlar: "Kendimizi bilmiyoruz, biz bilgi sahibi kişiler, bunun da pekâlâ bir nedeni var. Hiç aramadık ki kendimizi."[12] Nietzsche'nin eşitlik, liberal adalet ve devlet gibi ahlaki ve siyasi oluşumlarda somutlaşan arzuların (sadece dolayımsız güç istencinin değil, haset, hınç, kıskançlık ve intikam gibi engellenmiş biçimlerinin de) soykütüksel izini sürerken gidermeye çalıştığı şey işte bu cehalettir. Nietzsche'nin *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası Üzerine* adlı eserinde betimlenen diğer felsefi ya da tarihsel eleştiri türlerinden farklı olan soykütük, içinde bulunduğumuz durumun koşullarını ve inşasını

12. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), s. 15.

soruşturan bir incelemeye olanak sağlar. Soykütük bu koşullar ve insanın olağan düzenlenişini ve durumunu bozmak suretiyle içinde yaşadığımız koşulları açığa çıkartır. Önceki bölümde belirtildiği gibi, bu yolla soykütük paradoksal bir biçimde hem kendi kalkış noktası hem de nesnesi olan şeyi, yani şimdi'yi yerinden etmeyi amaçlar. Bu süreçte de, siyaset geleneklerini, ahlakı ve şimdi'yi inşa eden epistemolojiyi altüst etmiş olur. Soykütüğün başarısı, kimliklerimize, değerlerimize, kökenlerimize ve geleceklerimize ilişkin geleneksel izahlara sekte vurmasıyla ölçülür. Bir zamanın veya şeyin kaçınılmazlığı, doğallığı ve direngenliğini yapıbozuma uğratma projesi böylece geçmişin ilerleyişinin vardığı son nokta olan şimdi'yi yapıbozuma uğratma projesiyle olduğu gibi, iktidarın bu belirli şimdi'yi muhafaza etme işlevinin ifşa edilmesiyle de çakışır. Soykütüğün gerçekleştirdiği bu faaliyetlerin hiçbiri siyasetle eşdeğerli değildir; hatta alternatif kodlar veya kurumlar önermeksizin anlamı istikrarsızlaştırdıkları takdirde bunların siyaset karşıtı olduğu bile ileri sürülebilir. Yine de bu faaliyetlerin hepsi mevcut demokratik rejimi canlandırarak idame ettirme konusunda önemli bir rol oynayabilir. Zira soykütüğün yaratmayı hedeflediği baş dönmesi, kolektif veya bireysel kimliğin, yok etmeden sekteye uğratmak ve başka bir hikâyeye dönüşme olanağı sunmak üzere ne ölçüde çözündürülebileceği sorusuna kadar uzanabilir.

Peki, demokrasilerde neden etkin bir biçimde kimlikleri çözündürme veya istikrarsızlaştırma arayışına girilsin ki? Spinoza ve Tocqueville'in düşüncelerinin de gösterdiği gibi, demokrasiler demokrasiye aykırı ilkelere yatırım yapma eğilimindeyse, bu ilkelerin ve hayat verdikleri siyasi oluşumların eleştirel bir gözle incelenmesi demokrasinin yeniden kurulması veya geri kazanılması açısından büyük önem taşır. Machiavelli'nin "bir cumhuriyetin kendi başlangıcına dönmesi"[13] diye nitelendirdiği şey, burada hem bir yönetim tarzının kurucu ilke ve güçlerini, hem de bu yönetim tarzının o günden bugüne iç içe geçmiş olduğu ilke ve güçleri sürekli inceleyip ye-

13. Niccolò Machiavelli, *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, 3. Kitap, 1. Bölüm, *The Chief Works and Others* içinde, çev. Allan Gilbert (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1965), 3: 419 (Türkçesi: *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, İstanbul: Say, 2009).

niden işleyen bir teorik çabayla –yani soykütükle– tamamlanabilir. Dolayısıyla teorik anlamda gerçekleştirilen kimlik çözülmesi, bizim olmak istediğimiz kişi veya şey olup olmadığımız sorusunu sormayı, kendimizi düzenlememize aracılık eden ilkeleri değerlendirmeye tabi tutmayı –kısacası, demokrasideki, hiç düşünmeden demokratik olmayan ilke veya pratiklere bağlanma ve demokratik olmayan güçler tarafından istila edilme eğiliminin önüne geçmeyi– sağlayan bir araçtır. Soykütüğün kimliğe yönelik meydan okumasının siyasi ayrışmayla eşdeğerli olmaması önemlidir: Soykütük belirli bir kolektif kimlik oluşumunu yok etmeden veya yasaklamadan sorgular. Keza soykütük siyaset değil, siyaset üzerine bir düşünme tarzıdır; yarattığı etki, kendi başına siyasal bir alan talep etmekten veya siyasal oluşumlar yaratmaktan ziyade, siyasal alanı ve siyasal oluşumları altüst etmek olur. Tarih, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkileri yeniden şekillendirirken, soykütük teori ile siyasetin buluşmasını karşılıklı bir teşvik veya kışkırtma deneyimi olarak şekillendirir.

Nietzsche'nin soykütüksel soruşturması siyasetin kendi kendini irdeleme ve tartışma projesine görece kolay yanaşır, ama bir de felsefe ile siyaseti birbirini düpedüz reddedecek şekilde konumlandıran ve ikisini de hiç hoş olmayan sözlerle tarif eden daha tanıdık bir Nietzsche vardır. *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche filozofları ve felsefeyi yaşam karşıtı sayar. Sokrates ile Platon'un felsefi soruşturmaları Yunan hayatında "yozlaşmanın veya çürümenin semptomları" diye mahkûm edilir, zira sadece "yaşamın değeri konusunda yargıda bulunmak" bile yaşamın olumsuzlanması demektir.[14] Diyalektik, yoksullara özgü bir adap –"ayaktakımının intikamı"– ve aldatıcı düşünce olarak nitelendirilir: "Hilesiz şeyler ... gerekçelerini bu şekilde açığa vurmaz" (s. 31). Daha genel bir ifadeyle, Sokratik felsefe hasımlarının yaşam hevesini kaçıran bir *hıncın* dışavurumu olarak resmedilir. "Yaşam *yükselişte* olduğu müddetçe, mutluluk içgüdülere denktir"; oysa felsefe duyuları, bedeni, içgüdüleri ve tarihi insanı "gerçek dünyadan" saptıran aldatıcı şeyler sayarak kı-

14. Friedrich Nietzsche, *Twilight of Idols*, çev. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1968), s. 29; bu eserden yapılan alıntılar buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir (Türkçesi: *Putların Batışı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005).

nar – felsefeye göre, bunlar bizi oluşun dünyasına, görünüşlerin dünyasına çeker (s. 33, 34). Yunan felsefesinin yaşama yönelik bu kınaması, Nietzsche'ye göre, Atina'nın çöküşüne eşlik eden "içgüdüler anarşisine" marazi bir tepkidir:

> İnsan, Sokrates'in yarattığı gibi, *akıldan* bir zorba yaratmak zorunda kalıyorsa, başka bir şeyin zorbalık taslaması gibi ufak denemeyecek bir tehlike söz konusu demektir... Koca Yunan düşüncesinin kendini rasyonalitenin kucağına atarkenki fanatizmi bir olağanüstü hal durumunu ele verir... Platon'dan itibaren Yunan filozoflarının ahlakçılığı patolojik bir biçimde koşullanmıştır... Akıl=erdem=mutluluk denkliği şundan başka bir anlam taşımaz: Kişinin Sokrates'e öykünüp, daimi bir *günışığı* –aklın günışığını– üreterek karanlık arzulara karşı gelmesi gerekir. (s. 32-3)

Nietzsche'ye göre, Yunan filozoflarının aşırı rasyonellik şeklinde ifade bulan dekadansı Yunan yüceliğinin çöküşünün bir *semptomudur*: "Filozoflar Helenizmin, yani eskiye, soylu beğeniye (acı içgüdüsüne, *polise*, soyun değerine, geleneğin otoritesine) karşı başlatılan hareketin dekadanlarıdır" (s. 108). Nietzsche Atina'nın çöküşünde felsefenin daha genel intikam ve hınç eğilimini, karşısında kendini küçük ve aşağılanmış hissettiği şeye saldırısını görür. Felsefe ortak hayat yahut kültür karşısında yaşadığı iktidarsızlık veya mağduriyet deneyiminden dolayı bunlara katılmak yerine kendini bunların yerine koyma, bunları yerlerinden edip değiştirme arayışına girer. Nietzsche bu savına Platon'u örnek gösterir.

Bizatihi felsefenin yaşam karşıtı olduğunu vurgulamak için bu felsefe tasvirinden hareketle sık sık genellemelere varsa da, genelde alegori veya psikolojik vecizeler kılığında karşımıza çıkan Nietzscheci felsefe aynı zamanda insanlığı olumlayan "aşma" ruhunu kışkırtmayı amaçlar. Bu nedenle, Nietzsche'nin felsefeyle giriştiği fikir savaşı başka türlü bir felsefe için çağrı niteliği de taşır. Nietzsche'nin felsefe eleştirisinin merkezinde, felsefedeki özbilinçsiz güç istenci yer alır, ki felsefenin nesnesine –insana– hükmetme çabasıyla o nesneyi potansiyel olarak alt eden bir güç istencidir bu. Öte yandan söz konusu güç istenci felsefeyi başka değerlerin etkili bir vasıtası haline de getirir; nitekim Nietzsche'nin eleştirdiği filozoflara karşı hamlelerine hayat veren de bu güç istencidir.

Nietzsche "yaşam adına" felsefeye karşı çiftdeğerli bir tavır takınsa bile, eşitlik gibi ahlaki doktrinleri, devlet ve siyasi partiler, si-

yaset esnafı, doğru tavır alma ve politika oluşturma gibi kurumları barındıran siyasete karşı güttüğü açık düşmanlıkta böyle bir muğlaklık söz konusu değildir. Nietzsche'nin –başta liberalizminki olmak üzere– ahlaki siyaset doktrinine karşı çıkması kıskanç, içten pazarlıklı ve zehirli doğasıyla bir kültürde güç adına her şeyi baltaladığını düşündüğü ayaktakımına ve "küçük insanlara" yönelik mahut horgörüsünü de içerir.[15] Nietzsche'nin "adaletsizliğe" getirilen siyasi çözümlere ve tahakküm karşıtı diğer ahlakçı iddialara yöneltiği eleştiri en özlü şekilde şu samimi iddiasında karşımıza çıkar: "'İnsanlar eşit değildir.' ... Yaşam tırmanmak ve tırmanırken kendini aşmak ister."[16] Şayet liberal doktrin köle ahlakından payına düşeni bu şekilde kaçınılmaz biçimde alıyorsa, söz konusu eleştiri, Nietzsche'nin –"herkesin ağır ağır intihar edişine yaşam adı verilen yerdeki ... bütün canavarların en soğuğu"[17] diye tanımladığı– devlete olan nefretiyle birleşince, ister sosyalist, ister demokratik, isterse totaliter olsun modern devlet merkezli her türden siyasi oluşum, "yaşama" ve kültüre felsefeden çok daha düşman görünür. Nietzsche bu savını şu sözlerle destekler: "Devlet ne kadar iyi kurulmuşsa, insanlık o kadar ölgün olur."[18]

Bu eleştiriler Nietzsche'nin siyaset düşmanlığının derinlerine inmiyor olsa bile, köle ahlakı eleştirisine kök salmış, genellikle estetik veya kültürel bir düşmanlık diye tanımlanan şeyi, yoğun bir kurumsalcılık karşıtlığı şeklinde anlamak daha doğru olur. Nietzsche'ye göre, demokratik çağlarda "güç istencinden" öylesine nefret edilir ki, "bu çağların psikolojisi bütünüyle güç istencinin horgörülmesine ve karalanmasına yönelmiş gibidir."[19] Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda demokratik kurumların kitleleştirilmiş, birey-

15. Bu horgörü *Putların Alacakaranlığı*'nda "liberalizm: daha basit bir ifadeyle, *sürü hayvanına indirgenme*" sözleriyle ifade edilir (s. 92). Aynı horgörü *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te de "Pazaryerindeki Sinekler Üzerine" meselinde yakalanır (1. Kısım, 12. Bölüm); bkz. *The Portable Nietzsche*, çev. ve haz. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1954).

16. Nietzsche, *Thus Spoke Zarahustra*, s. 213. 17. *A.g.y.*, s. 160, 162.

18. Friedrich Nietzsche, "Notes" (1875), *The Portable Nietzsche* içinde, s. 50.

19. Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, Oscar Levy (haz.) içinde, 15 cilt (Edinburgh: T. N Foulis, 1913), s. 205 (Türkçesi: *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey, 2002).

sellikten çıkarıcı mahiyetini, bu kurumların sözümona "sıradan insanı" korumak için tasarlanmış bir rejimde "insanı" nasıl ziyan ettiğini vurgular: "'Eşitlik' ... esasen çöküşe aittir: İnsanla insan, sınıfla sınıf, çeşit çeşit tipler arasındaki dar boğazda, bütün *güçlü* çağlar kişinin kendi olma, direnme iradesi –ki ben buna *uzaklık pathosu* diyorum– ile tanımlanır. Uçlar arasındaki gerilim, mesafe bugün giderek azalmaktadır – uçların kendisi aynılık noktasına gelinceye dek aşındırılmaktadır" (s. 91). Salt hiyerarşiye karşılık gelmeyen mesafenin kültürel anlamda canlandırıcı bir şey olarak kavranması, Nietzsche'nin "bizi birbirimizden ayıran mesafeleri muhafaza eden öz-sorumluluk istenci" şeklindeki özgürlük tanımında da karşımıza çıkar (s. 92).

Foucault gibi Nietzsche de modern siyaseti insan ilişkilerini aşırı derecede örgütlemek ve kurumsallaştırmakla itham eder. Bu kurumsalcılık bizi "bireyler" olarak üretse bile, diğerlerinden farklılığımızı, ayrılığımızı ortadan kaldırır; etkin, yaratıcı, dolayısıyla özgür olma kapasitemizin sesini boğarak bizi yakınlığın kucağına atar; özgür mahlukların ve aslında dışarıvurumculuğun (*expressivism*) enerjisini homojenleştirici bir usulcülüğe feda eder. Rousseau gibi Nietzsche de kitlesel düzeydeki toplumsal ilişkiyi ve bu ilişkiyi idame ettiren kurumları idrak sahibi duyarlılık ve değerlere düşman sayar. Böylelikle demokrasinin en çok gurur duyduğu erdemlerinden biri olan hoşgörü, avamiliğinin bir semptomu gibi görünür. "İnsanlara hoşgörü göstermek, gönül kapılarını açık tutmak liberal bir tutumdur – ne bir eksik, ne bir fazla. Şu da bilinir ki, *soylu* misafirperverliğe açık gönüller perdelerini kapatmış, panjurlarını indirmiş olanlardır: Onlar en güzel odalarını boş tutar... çünkü hoşgörü göstermek zorunda olmadıkları misafirlerini beklemektedirler" (s. 82). Nietzsche'ye göre, fark gözetmeden herkesi önemsemek, herkese eşit ölçüde saygıya layıkmış gibi davranmak, yüce gönüllülükten veya eşitlikçi bir duyarlılıktan çok, neyin veya kimin kıymetli olduğuna karar verememe beceriksizliğinin bir emaresidir.

Kısacası Nietzsche siyasi hayatı, bilhassa modern siyasi hayatı, bireysel *ve* kolektif iştiyakı, yaratıcılığı, farklılığı ve kültürel kazanımı altüst eden ve yıldıran değer ve kurumların üreticisi olarak görür. Devlet "örgütlenmiş *ahlaksızlık*"tır, "bireyi bastıran", yerine de herkesin birimlere indirgendiği mekanik bir bireyciliği koyan "de-

vasa bir mekanizma"dır.[20] Siyasi partiler ise, düşünme kabiliyetinden yoksun müritler içindir –"çok düşünen kişi bir parti üyesi olmaya elverişli değildir: Zamanından evvel, kendisinin partinin ilerisinde olduğunu düşünür."[21] Ayrıca modern siyasi doktrinler de çoğunlukla güçlü karşısında zayıfı yahut Diyonisosçu olan karşısında rasyoneli haklı çıkarmaya hizmet eder – ki iki durumda da kaynakları *hınçtır*.[22]

Nietzsche'nin siyaset eleştirisini aynı zamanda onun insanın kurtuluşu için kullandığı seçilmiş gösterenle, yani kültürle, ilişki içinde yorumlamak gerekir. Siyaset "yücelik"ten pay aldığı takdirde (ki Nietzsche bu noktada sık sık müphem bir biçimde Perikles dönemi Atinası'na atıfta bulunur) siyaset ile kültür arasında potansiyel olarak sinerjik bir ilişki olduğunu kabul etse de, Nietzsche siyaseti çoğunlukla kültürün açık düşmanı şeklinde konumlandırır. Modern adalet taleplerinin hasetten veya köle ahlakının diğer unsurlarından doğduğunu, milliyetçilikle anarşinin ise en azından arzunun takdire şayan seferber edilişine dayandığını vurgulayan Nietzsche, savaşı siyasi hayatın kolektif ruh açısından potansiyel olarak soylulaştırıcı yegâne unsuru sayarak metheder.[23] Nietzsche'ye bakılırsa, siyasetin kültüre düşmanlığı sadece siyasetin sürü ahlakını geliştirmesinden değil, aynı zamanda zayıflatıcı kurumlarla sürü ahlakının alanını sabitleme veya istikrarlı kılma eğiliminden doğar:

> Örgütlü olan her siyasi iktidar gibi Yunan *polisi* de kültürün kendi yurttaşları arasında gelişmesini küçümseyerek hiçe saymış ve buna kuşkuyla yaklaşmıştır; Yunan *polisinin* kuvvetli doğal itkisi, kültürü kösteklemek ve engellemek dışında neredeyse hiçbir şey yapmamak yönündedir. *Polis* kültürün herhangi bir tarihi veya evrimi olmasına müsaade etmek istememiştir; ülkenin kanunu tarafından belirlenen eğitimin bütün nesilleri birbirine bağlaması ve aynı düzeyde tutması amaçlanmıştır... Öyleyse kültür *polise rağmen* gelişmiştir.[24]

20. Nietzsche, *Will to Power*, s. 184, 227.

21. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, çev. Marion Faber ve Stephen Lehmann (Lincoln: University of Nebraska Press, 1984), s. 246 (Türkçesi: *İnsanca, Pek İnsanca*, 2 cilt, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2004).

22. Nietzsche, *Twilight of Idols*, s. 108-10.

23. Nietzsche, *Human, All Too Human*, s. 230. 24. *A.g.y.*, s. 227.

Nietzsche'nin –yirminci yüzyıldaki öğrencisi Foucault'nunkine benzer şekilde– kurumlara olumsuz bakışı, genellikle kurumların kendi tebaasına aşırı denetim ve güçsüzleştirme yoluyla hükmederek hayatı kontrol altına alıp kısıtladığı yolundaki görüşüyle bağlantılandırılır. Max Weber'in rutinleşmiş karizmaya ilişkin açıklamasına ve Sheldon Wolin'in kurumsallaşmış demokrasi eleştirisine[25] benzer biçimde, Nietzsche kurumların baki kalma, güvence altına alma ve rutinleştirme hedefinin kurumları kültürel yaratıcılık, mücadele ve aşma ethosuna aykırı kıldığını ortaya koyan bir yaklaşım önerir. Nietzsche bunu şakayla karışık bir biçimde ifade eder: "İnançlar alaşağı edilir edilmez kurumlar yıkılmaz; yeni inançlar, konut yetersizliğinden dolayı, muhafaza ettikleri seleflerinin boş ve tekinsiz evinde yaşar uzun süre."[26] Nietzsche'ye göre, modern siyasi kurumlar kaçınılmaz biçimde sabitleme ve istikrarlı kılma amacı taşır; bu kurumlar statik bir çeşit tahakküm –aslında değişimin önünün alınması yoluyla gerçekleştirilen bir tahakküm– sağlamanın yanı sıra, dünyayı haset ve güç kınamasının şekillendirdiği adalet hıncıyla donatırlar. Kültür ise yenileme, iştiyak ve yaratıcı çaba olasılığını temsil eder. Teori gibi, kültür de tırmanır, sessizce kaybolur ve anlamı, geleneksel pratikleri, en önemlisi de, kurumları bozmaya hizmet eder. Kültür salt yücelik bakışını değil, Nietzsche'nin nazarında, siyasi hayatın asla sunamayacağı bir özgürlük ruhunu da barındırır.

• • • •

25. Bkz. Sheldon Wolin, "Fugitive Democracy", *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Seyla Benhabib (haz.) içinde (Princeton: Princeton University Press, 1996; Türkçesi: *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı, 1999).

26. Nietzsche, *Human, All Too Human*, s. 221. Bu noktada gey ve lezbiyen evliliği adına sürdürülen mücadeleyi düşünmemek elde değil, zira bu mücadelede, potansiyel olarak isyankâr bir aşk ve evlilik pratiği tam da böyle bir isyanı yasaklamak üzere örgütlenmiş bir kurumun içinde kendine barınacak bir yer aramaktadır.

Şimdi, çoğu demokratın, radikalin veya liberalin –anlaşılır biçimde– âdet edindiği gibi, Nietzsche'nin eleştirileri karşısında siyaset ve demokrasiyi savunmak yerine, bu eleştirileri kısmi ve geçici birer hakikat –demokratik olmayan, rahatsız edici birer hakikat– olarak ele alıp, bunların demokratik siyasi projeleri nasıl zenginleştirebileceğini kavramaya çalışsak nasıl olur? "Beni öldürmeyen güçlendirir,"[27] sözleriyle meydan okuyan Nietzsche, belki de eleştirinin nesnesini yok etmekten ziyade nasıl canlandırabileceğinin ipucunu vermektedir.

Meseleyi başka bir açıdan ortaya koyarsak, teori-siyaset ilişkisi üzerine düşünmenin, "yaşam" veya kültür denen şey adına teoriye de siyasete de düşman olan bir filozof açısından ne yararı vardır? Nietzsche'nin gerek teorinin gerekse siyasetin kısıtlayıcı gücü konusundaki ısrarı, ikisi arasındaki üretken ilişkinin –Nietzsche'nin kışkırtıcı özdeyişlerinden birinde olduğu gibi "gebeliğin bir hastalık olması" gibi– bir hastalık yaratmasının önüne geçmez.[28] Nietzsche'nin amaçları dışında kalsa da, düşüncesinde, bilhassa demokrasilerde –ki demokrasilerin özü itibariyle bağlayıcı bir ilkeden yoksun ve teori karşıtı olduğunu ileri sürmüştüm– teori ile siyaset arasında tartışmaya dayalı bir konuşma için gerekli olan temelleri bulabiliriz. Siyaset ile teorinin birbirine cevap vermek zorunda kalmadan –özdeş, hatta birbirinden sorumlu hale gelmeden– birbirini sorgulaması mümkündür.[29] Daha da ileri giderek şunu ileri süreceğim: Anlamları durmaksızın sabitleyen ve kurumlar içinde pekiştirilmelerini sağlayan siyaset, teorinin gerçekleştirdiği bu anlam ve kurumlardan siyaset karşıtı kopuşlara gereksinim duyar. Nitekim siyasetin her daim bir tehdit olarak barındırdığı şeye, yani insan toplumsallığı denen karabasana, iktidar simsarlığına ve söylemsel bayağılığa dönüşmemesi için gereklidir bu. Siyaset alanının hem erdemlerinin özendirilmesi, hem de teknokratik bir çağda, tarihte eşi görülmemiş

27. Nietzsche, *Twilight of Idols*, s. 23.

28. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 11.

29. "Hiç *kimse* var olmaktan veya olduğu gibi olmaktan hiçbir surette mesul değildir... 'Amaç' kavramını biz icat ettik: Gerçekte amaç diye bir şey *yoktur*... Tanrı'yı reddediyoruz; Tanrı'yı reddederken, mesuliyeti de reddediyoruz: dünyayı ancak *böyle* kurtarabiliriz" (Nietzsche, *Twilight of Idols*, s. 54).

bir tahakküm makinesine doğru kaymasının önlenmesi için, karşıt güçler tarafından çaprazlamasına katedilmesi gerekmektedir.

Nietzscheci dostluk modeline dayanarak teori ile siyaset arasında üretken bir ilişki tasarlanabilir. "İnsan dostunda düşmanını da onurlandırmalıdır. Düşmanının safına geçmeden yaklaşman mümkün mü dostuna? Ona karşı direnirken ona kalben en yakın sen olmalısın."[30] Teori ile siyasetin böyle bir sevgi ilişkisi kurması mümkün müdür? İkisinin görece özerkliği, değeri ve gücünün olumlanmasını, ikisine de *inanç* duyulmasını ve içlerindeki iyi niyetin onarılıp yeniden ortaya çıkarılmasını gerektirir bu. Böyle bir ilişki aynı zamanda demokrasiden kolay kolay beklenemeyecek olan şeyi de çekip çıkarır – yani demokrasiyi kendi aleyhine dönmekten kurtarabilecek çareyi de sunan kendi kendini aşma *çabasını*, mücadelesini. Demokrasideki ilke yokluğu, "zor olan" hiçbir şey barındırmama riski taşıdığı anlamına gelir; nitekim Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te üstüne basa basa belirttiği gibi, ruh için en zor olan şey, ruhun *gücünün* talep ettiği şeydir.[31] Bu, demokrasinin güçlü bir ruha sahip olmak için kendi bağrında zor bir ilkeyi barındırması gerektiği anlamına değil, demokratik ve demokrasi karşıtı itkiler arasındaki –siyasi kısıtlar, zorunluluklar ile demokrasi karşıtı teorik bozulmalar arasındaki, eşitlikçi olan ve olmayan arzular arasındaki, güce yönelik olumlamalar ile ona getirilen kısıtlamalar arasındaki– mücadelenin, şayet o mücadeleyi bastırmak için adalet yanlısı klişeler ve tutumlar devreye sokulmamışsa, demokrasi açısından tehlike arz etmekten çok üzerinde canlandırıcı bir etki yapabileceği anlamına gelir.

Nietzsche'nin demokrasiye getirdiği eleştiriler, onun sunduğu biçimiyle büyük ölçüde hayata geçirilemeyecek eleştirilerdir. Nasıl olursa olsun –ister sosyalist, ister liberal, isterse komüniter– devletli toplumlardaki modern demokratik hayat insanlığın büyük kısmını hiçe sayan panjurları indirilmiş odalarla ve aristokratik pratiklerle yürütülemez. Modern demokratik hayat ne çokluğa yönelik horgörüyle, ne de her türlü eşitlikçi doktrinin haset ve hınca indirgenmesiyle ayakta tutulabilir. Hal böyleyken Nietzsche'nin bu eleştirisini bağrımıza basmak yerine, ona bir kışkırtma, bir cesaretlendirme iş-

30. Nietzsche, *Thus Spoke Zarahustra*, s. 168. 31. *A.g.y.*, s. 137.

levi yüklememiz mümkün müdür? Demokratik kurum ve pratiklere, Nietzsche'nin soylu bir duyarlılık dediği, yüceliği arzulayıp küçük hırslardan ve mağduriyetten sakınan, ayırt etmeyi bilen o kavrayışlı duyarlılıkla üretken bir şekilde meydan okunamaz mı? Sahiden demokrasi nasıl böylesine açıkça demokrasi karşıtı olan değerleri sadece bir hoşgörü pratiği şeklinde barındırmaz, aynı zamanda kendisinin bir yandan teknokrasiye, bir yandan da avami bağlılıklar veya ilkelere kaymasını engellemenin bir aracı olarak besleyip büyütebilir? Bu soruyu farklı bir şekilde sormak gerekirse, "siyaset karşıtı" olan teorinin içten içe çürümüş, kendi içindeki aşırı kurumsallaştırmadan dolayı bozulmuş, belki de köle ruhu tarafından bizim kabul etmek istemeyeceğimiz kadar ele geçirilmiş bulunan demokratik siyasi hayatı yenileme *gücü* ne olabilir?

Nietzsche'nin eleştirisi demokratik yenilenmeye bambaşka bir şekilde kaynaklık edebilir. Soykütük belli bir demokrasinin demokratik olmayan ilkelere olan tarihsel bağlılıklarını ve bu ilkelerle iç içe geçişini aydınlatmak için biçilmiş kaftandır. Soykütük saflık kuruntularına meydan okur: Bu yolla birtakım demokrasilerin, emperyalizm, kölelik, soykırım, sınıfsal tahakküm veya cezanın tarihiyle sarılıp sarmalanmış, tepeden tırnağa bu mirasa bulanmış olduğu ifşa edilir. Bu bakımdan soykütük hem halk iktidarının cılızlaşmasını *hem de* demokrasi karşıtı popülist değerlerin kaynaşmasını beraberinde getirdiği sürece, aslında demokrasinin kurumsallaşmasına kafa tutarak demokrasi kurumlarını hesap vermeye çağırır. Nietzsche'nin yaşam karşıtı, özellikle de özgürlük karşıtı sayarak yerden yere vurduğu, başkalarının da halkın daimi egemenliği ve kesintisiz özgürlük pratiği olarak anlaşılan demokrasiyle bağdaşmaz sayıp eleştirel bir soruşturmaya tabi tuttuğu şey de işte bu kurumsallaşmadır.[32]

Nietzsche'nin demokrasiye yönelik teorik meydan okumaları bizzat demokratik değerlere kafa tutma işlevi görmeleriyle bir başka anlamda da önemli hale gelmektedir. Bilhassa geç modernlikte, yani denenmiş ve başarısız olunmuş rejimler tarihinde ayakta kalanın yalnız çağdaş kapitalizmin verdiği o kendine has şekliyle liberal

32. Rousseau, Arendt, Foucault ve Wolin gibi birbirinden çok farklı siyaset düşünürleri kurumsallaşmanın demokrasiyi nasıl etkilediğini soran bu perspektife katkıda bulunmaktadır.

demokrasi olduğu bu dönemde, bu liberal demokrasi gerek teori karşıtı mahiyetinden, gerekse dışarıdan herhangi bir ideolojik meydan okumayla karşılaşmadığından dolayı "zor olanı" yapmaktan kaçınarak özlü ve halinden memnun olma riskini her zamankinden daha fazla taşımaktadır. Demokrasi bünyesindeki birçok paradoksu kendi potansiyel yaşam gücü, potansiyel yüceliği sayarak bunlar uğruna mücadele etmeksizin yaşamaktadır. Liberal demokrasinin bu türden meydan okumaları demokrasi karşıtı ilan edip hiçe saymadan kendi içinde taşıdığı başlıca değerler olan kitlesel eşitliği ve hoşgörüyü sorgulamaya tabi tuttuğu pek görülmez. Keza, liberal demokrasi hayatın bütün unsurlarını piyasa tahakkümüne ve siyasi eşitlikçiliğine tabi kılmak yönündeki eğilimine yöneltilen eleştirilere de pek kulak asmaz. Sonuç olarak, biz büyük ölçüde erişilebilir olan çağdaş teknolojilerimizi ve kültürel üretimlerimizi hayran hayran seyrederken bile, Nietzsche'nin "kültürün demokratik duyarlılığa antipatisi" diye tanımladığı şeyin, demokrasiyi tam da Nietzsche'nin kültürün tek amacı olduğunu üstüne basa basa söylediği "tırmanmaya" yöneltebilecek meydan okumayı sağlayarak, demokrasi için faydalı bir muhatap haline getirilip getirilemeyeceğini aklımızdan dahi geçirmiyor; geçmiş yüzyılların seçkinleri tarafından üretilmiş dev kültürel başyapıtlarla aramızdaki görünüşte kapatılamaz olan uçuruma yan gözle bakıyoruz. Bu noktada meseleler karmaşık bir hal alıyor: Siyasi eşitlikçiliğin bugünkü gücü belli türden bir toplumsal benzeşme ve hükümet yönetimi üretirken, (Nietzsche'nin pek de dikkate almadığı) piyasanın gücü radikal toplumsal eşitsizliğin yanı sıra, Nietzsche'nin yücelik ve mücadeleyle ilişkilendirdiği kültürle hiç alakası olmayan bir "kültür" biçimi de ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche'nin kültür konusundaki meydan okumasının çağdaş demokrasiye faydalı kılınabilmesi için bir dönüşüme uğratılması gerekecektir: Nietzscheci kültür anlayışı, hem liberal demokratik değerlere hem de piyasa değerlerine kafa tutabilecek, böylece gerek demokraside gerekse kültürde günümüzde liberalizm ve kapitalizm tarafından kuşatılmış olandan daha zengin bir pratiği teşvik edebilecek neleri barındırmaktadır?

Nietzsche'nin düşüncesini demokrasiye musallat olmuş hayaletlerden biri olarak yorumlayan bu yaklaşım çerçevesinde, şimdi de bu bölümün başında Tocqueville ve Balibar'ın Spinoza okumasıyla

gündeme getirilmiş olan bir temaya dönelim. Demokrasi halkın idaresi olsa ve siyasi bir kitle olarak halk devletin karşıtı şeklinde düşünülse bile, hiçbir modern demokrasi devlet biçimi olmaksızın ayakta kalamaz: Nietzscheci felsefe tam da bu paradoksu siyasi kuşatılmışlıktan ziyade siyasi olanaklılık olarak düzenlememize katkıda bulunmaktadır belki de. Demokrasiyi hem tesis eden hem de ondaki çözülmenin en büyük kaynaklarından birini oluşturan devlete karşı sürekli direniş, demokrasiyi idame ettirmenin bir vasıtası haline gelir.[33] Halk ancak devlet vasıtasıyla halk olarak inşa edilir ve ancak devlete direnerek halk olarak kalır. Öyleyse, demokrasinin demokratik kalmak için demokrasi karşıtı eleştiriye gereksinim duyması gibi, demokratik devlet de demokrasinin cenazesine dönüşmemek için sadakatten çok demokratik direnişe gereksinim duyuyor olabilir. Aynı şekilde demokrasi, teorinin hayata geçirilemez eleştiriler ve erişilemez idealler tedarik etmesine de ihtiyaç duyuyor olabilir. Bütünüyle gayri-demokratikleşmemek için, kendi kendine temin edemeyeceği, ayrıca kendini kaybetmeden hayata geçiremeyeceği çaba, ilke ve hedeflere yönelik dışarıdan bir teşvike de muhtaçtır. Şayet Nietzsche'nin demokratik iştiyaklara sunduğu karışık çiçek demeti bu güç paradokslar listesiyse, o halde demokrasinin yaşamak için muhtaç olduğu demokrasi karşıtı düşünür Nietzsche'dir herhalde.

33. Demokrasi karşıtı sıkışmışlık ve buna devletten ziyade anayasacılığa odaklanan demokratik bir karşılık verme olanağı konusunda bir değerlendirme için bkz. Sheldon Wolin, "Constitutional Order, Revolutionary Violence, and Modern Power: An Essay of Juxtapositions", York Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, 1990 ve "Fugitive Democracy" başlıklı makalesi (*a.g.y.*).

YEDİ

GELECEKLER

Hayaletler ve Melekler: Benjamin ve Derrida

Klee'nin "Angelus Novus" adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek. Ama Cennet'ten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır.

– Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"

Benjamin'in kuşağı "kapitalizmin eceliyle ölmeyeceğini" öğrenmek zorunda kaldıysa, bizim kuşağımızın da buna ilaveten kapitalizmin yakın gelecekte hiçbir surette ölmeyeceği dersini çıkarmış olması gerekir.

– Irving Wohlfarth, "The Measure of the Possible, The Weight of the Real, and the Heat of the Moment" (Olanaklının Ölçüsü, Gerçeğin Ağırlığı ve Ânın Harareti)

ÇAĞDAŞ toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi değişimin görülmemiş bir hıza ulaştığı, güncel söylemin bütün alanlarından bildiğimiz bir şey. Teknoloji daha üretildiği anda demode oluyor; göçlerle birlikte insan yaşamlarının her yerde köklerinden kopması alışılagelmiş bir durum halini aldı; boşanma oranları evlenme oranlarıyla

neredeyse aynı düzeye geldi; dünün bilançosu tarihse, bugün denen dev tüzel kişilik de geleceğin çözülmüş veya başkalarıyla kaynaşmış kimliğinin hammaddesidir. Geçtiğimiz yüzyılda katı olan her şey buharlaştıysa, bugünün ekonomik, toplumsal ve teknolojik dönüşümleri de öyle bir hızla gerçekleşiyor ki, başka bir şeye dönüşmeden önce çoğu zaman katılaşma fırsatı bile bulamıyor. Bunlar aşağı yukarı bildiğimiz ve birbirimize sürekli anlattığımız şeyler. Fakat bu değişim hızının ne kendisini şekillendirip sınırlandıran tarihle, ne de muştuladığı gelecekle ilişkisi hakkında malumatımız var. Gündelik hayatımızda, insan tarihinin bu en hızlı çağının hem son derece belirsiz, hem de şimdi'de yaşayanların kavrayışının epeyce ötesinde kalan bir geleceği barındırması gibi bir paradoksla karşı karşıyayız. Denetim veya öngörülebilirlik hissinden mahrum bir halde böyle bir hızda ilerleyen bizler, geçmişi de geleceği de hayret ve endişeyle karşılıyoruz. Netice itibariyle, büyüsü kökten bozulmuş bir dünyanın mirasçıları olarak, daha önce hiç olmadığı kadar insan gücüyle –amaçsız, sınırsız, hedefsiz/uçsuz bucaksız bir güçle– dolu olan bir küresel düzende yaşıyor olsak bile, biz insanoğlunun belki daha önce hiç hissetmediği kadar büyük bir siyasi iktidarsızlık hissiyle malulüz.

Herhalde Benjamin'in meleği, içinde bulunduğumuz zor durumun hiç bu kadar iç burkucu bir göstereni olmamıştı daha önce. Hedeflerden ve kuvvetli bir eylemlilik hissinden yoksun biçimde, insani buluş ve müdahalenin ötesinde ve dışındaki bir tarihe, hem çarpıcı hem de kavranması güç bir özgürlüksüzlüğün tarihine denk gelen tek bir felakette enkaz üst üste yığıldıkça, bizler sırtımız dönük geleceğe doğru sürüklenmekteyiz. Fırtınanın karşısında kanatlarımızı kapayamıyor, kımıldayamıyoruz – bu gibi konularda gücümüz bizzat çağdaş tarih tarafından elimizden alınmış durumda. Sermayenin (modernliğin bu en güçlü devindirici kuvvetinin) izlediği seyre ve geniş çaplı etkilerine müdahalede bulunma gücümüz, bir zamanlar hangi boyutlara varmış olursa olsun, şimdilik tükenmiş gibi. Dolayısıyla tarih dalga dalga yayılıyor, ama geçmişte çekilmiş acıların bedelinin ödeneceğine dair hiç umut vermiyor, dünya çapında, hatta yerel boyutta dahi nihai bir özgürleşme, refah, irfan ya da acıdan kurtuluş vaat etmiyor. *Nihilist* terimi böylesi durumları tasvir etmek için hayli kifayetsiz kalıyor.

İçinde bulunduğumuz bu durumu nasıl düzelteceğiz – yani üstümüze hücum eden, zorlayıcı bir amaçsızlıkla dolu bir şimdi ve gelecek karşısındaki iktidarsızlığımızı nasıl düzelteceğiz? Bunun cevabı, şimdi'nin gelecekle ilişkisini nasıl yeniden şekillendireceğimizde, artık ilerlemeci bir anlatıyla kavranamaz hale gelmiş olan geçmişin şimdi'deki kütlesine ve gücüne nasıl ifade kazandıracağımızda yatıyor kısmen. Burada üzerinde düşünülmesi gereken iki soru var: Çağdaş siyasi eleştiri ve analiz için nasıl bir tarihsel bilinç mümkün ve elverişlidir? Daha adil, özgürlükçü veya isabetli bir gelecek düzeni kurmak için eylemlilik nasıl üretilebilir? Bu iki soruya nasıl ivedilikle cevap verilmesi gerektiğini görmek için, tarihsel siyasi düşünüş hususunda günümüzde yaşanan endişe ve kafa karışıklığının iki örneğini ele alabiliriz. Bu örneklerden biri siyasal alandan, biri de akademik tartışmalardan seçildi.

Çağdaş siyaset dilinde, şimdi'nin geçmişle ilişkisi genellikle bir yandan belli dönem ve bireylerin idealleştirilmesi ve şeytanlaştırılması yoluyla, bir yandan da geçmişte yapılmış hataların telafisi ve gerekçelendirilmesi yoluyla şekillendiriliyor. Bilhassa ikinci durumla ilişkili olarak, söz konusu şekillendirmenin şimdi'de nelerin üstünü örttüğünü, neleri ertelediğini veya nelerin semptomu olduğunu sorabiliriz. Şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkinin bu şekillendirilişi geçmişin şimdi üzerindeki etkisiyle ilgili cevaplanması en güç soruları nasıl atlamaktadır? Almanların 1930'larda yağmalanan Yahudi mülklerini geri vermesi, Beyaz Saray'ın köle yapılan veya kötü muamele gören Afrika kökenli Amerikalılardan özür dilemesi, II. Dünya Savaşı sırasında Kaliforniya'dan toplama kampına gönderilen Japon kökenli Amerikalılara devlet eliyle tazminat ödenmesi, ellerinden alınan araziler ve bozulan antlaşmalar için Amerikan Yerlilerine tazminat ödenmesi gibi konularda görülen davalar, 1930'larda uyguladığı vahşet için yazılı olarak özür dilememesinden ötürü Çin'in Japonya'ya duyduğu kin, hatta cinayet davalarından haksız yere hüküm giymiş kişilerin aileleri tarafından açılan davalar. Peki ama tarihsel travmayı suç, mağduriyet, daha da önemlisi telafi ve özür terimleriyle düşünmek nasıl bir anlam taşımaktadır? Suç kanıtlanıp, mağduriyet bir ölçüde özür ya da maddi tazminat yoluyla tescil edilince, söz konusu tarihsel olayın sona erdiği, "olmuş bitmiş" diye mühürlendiği, "tatlıya bağlandığı" veya "kapandığı" mı varsa-

yılmaktadır? Borçlar hukukuna ve borç-alacak ekonomisine yapılan bu atıf, geçmişi gerçekten "olmuş bitmiş" diye adlandırmanın ve şimdi'yi geçmişten kurtarmanın bir yolu mudur? Geçmiş travmaları söylemsel bir hata, borç ve alacak yapısı aracılığıyla çözüme ulaştırmaya dönük bu tür itkiler, söz konusu geçmiş travmaların şimdi'de nasıl *yaşadığı* konusunda ne gibi bir endişeye işaret ediyor?

Tarihin şimdi üzerindeki etkisi konusunda duyulan güncel endişenin bir diğer göstergesi de, tarihte maddesellik ve nesnelliğin statüsüne yönelik postyapısalcı meydan okumalara yöneltilen eleştiride karşımıza çıkıyor. Kaba olgusallık anlayışlarına kafa tutan, daha genel anlamda tarihe dair nesnelci veya pozitivist açıklamaları sorgulayan formülleştirmelere cevap verirken, bu eleştirileri dile getirenlerin çoğu şu tür beyanlarda bulunuyor: "Ama Yahudi Soykırımı gerçekten oldu! Kitlesel tehcire, katliamlara ve cemaatlerin, mülklerin, yapıtların ve arşivlerin tahrip edilmesine yol açtı." Tarihte bir şey "oldu" şeklindeki cevapta yanıtlanmayı bekleyen iki önemli siyasi soru bulunmaktadır: Birincisi, bu olayın en doğru izahı hangisidir ve neden? İkincisi, bu tarihsel olay şimdi'deki siyasi ve kültürel hayat açısından ne gibi anlamlar taşımaktadır? Burada bizi ilgilendiren soru ikincisi. Yahudi Soykırımı kuşkusuz yaşandı, fakat yol açtığı yıkımın ayrıntılı dökümü, altmış sene sonra, soykırımın ardından gelen tarihsel dönemde, dünyanın farklı yerlerinde, farklı şekillerde yaşayan insanlar için bu soykırımın ne anlama geldiği hakkında hiçbir şey anlatmaz bize. Bu nedenle, Yahudi Soykırımının maddeselliğine veya olgusallığına yapılan vurgu, Yahudi Soykırımının şimdi'de nasıl yaşadığı sorusu için, bu vurgunun karşıtı olduğu iddia edilen görüş kadar şüpheli bir konumdadır. Siyasi şimdi açısından önem taşıyan tarihe ilişkin sorular, on dokuzuncu yüzyılda Kuzey Amerika'daki köle ticaretine dair olgusal kesinlik taşıyan izahlarla ya da 1930'lu ve 40'lı yıllarda Avrupalı faşistler tarafından öldürülmüş eşcinsellerin, Çingenelerin, Yahudilerin ve komünistlerin listelenmesiyle cevaplanamaz. Daha doğrusu, bugün tarihyazımında yaşanan krizin ve ilerlemeci bir tarihsel üst-anlatının çöküşünün ortaya çıkardığı siyasi sorular şunlardır: Kuzey Amerika ve Avrupa'da yaşanan kölelik, sömürgecilik veya Nazizm tarihleri çağdaş siyasi, toplumsal ve kültürel hayatın hatlarını nasıl belirlemektedir? Bu tarihler şimdi'yi ne şekilde sınırlamakta, üretmekte veya işgal et-

mektedir? Hiçbir ampirik veya maddeci tarih bu sorulara yanıt veremez, ama bu türden tarihler gerek kendi doğruluk iddialarında, gerekse ampirik açıdan "doğru" bir izahın olanaklılığını sorgulayan diğer tarihlere yönelik kınamalarında tam da bu başarısızlığa karşı savaş vermektedir. Geçmişin şimdi ile, bu ikisinin de gelecek ile ilişkisi karmaşık bir *siyasi* mesele olduğundan, ne olgularla ne de doğrulukla çözümlenebilir. Sömürgeci tarihler post-sömürgeci şimdi'yi açıktan açığa kapladığı için, post-sömürgeci çizgideki araştırmacılar bunu pekâlâ kavrıyor olmakla birlikte, metropollerin hegemonyacı tarihyazımının, nesnelliği hâlâ tarihsel ve siyasi bir kurtuluş biçimi olarak sunması hayli ironiktir.

Dolayısıyla bu bölümün çerçevesini belirleyen meselelerden ilki, geleneksel tarihyazımlarının şimdi'de tarihsel bilinç taşıyan bir siyasi yönelim geliştirmek için kullanışlı haritalar sağlamak konusundaki başarısızlığı; ikincisi ise, belki de en özlü biçimde Hannah Arendt'in "dünya sevgisi"[1] diye adlandırdığı şeyde yaşanan kriz diye nitelendirilebilecek olan, siyasi motivasyonun şimdi'deki temeli. İnsani bağlar, ihtiyaçlar veya kapasitelere aldırmaksızın geleceğe doğru savrulan bir şimdi bizimkisi. Geçmişi eşi görülmedik bir hız ve kayıtsızlıkla silerek lekeleyen bir şimdi. Yakın geçmişi anakronik, yetersiz bir hayatta kalma *tekhnē*'siyle bir tutan bir şimdi. Vukuflu bir siyasetçi olmanın bir siyasal tarih okurluğundan ziyade, sürekli hükümet etme üzerine kafa yormayla ölçüldüğü bir şimdi. Yaşayanların siyasi bilincinde öncelikle o kaçınılmaz ve hızlı gölgelenmesiyle yer eden bir şimdi. Böyle bir şimdi nasıl sevilebilir – sevilemezse, olumsuz yanlarını ele almak için nasıl bir donanımımız var? Böyle aralıksız ve hızlı dönüşümler geçiren bir dünyanın bağlanılacak nesi var? Böyle bir zaman, geleneksel olarak yaşam boyu, nesiller boyu yaşatılan bağlar ve değerlerle beslenmiş nasıl bir duygu derinliğiyle aynı anda hem kucaklanıp (sevgi ve bağlılık için gerekli zemini sunar), hem de reddedilebilir (siyasi aktivizm için gerekli zemini sunar)? Şayet elimizde bu türden süreklilik kaynakları yoksa, içinde yaşadığımız zamanı olumlamak, ikilemlerimizi kurmak, mecburiyetlerimizi tanımlamak için hangi başlangıç

1. Bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982).

noktasından yola çıkıyoruz? Acılarımızı uyandıran, umutlarımızı yeşerten ne?

Sheldon Wolin, aralıksız değişimlerin görüldüğü zamanların bir yandan kayıplarla dolu zamanlar olduğu hatırlatmasında bulunur. Wolin "yakarışı" siyaset teorisi ve teorisyenleri için potansiyel değer taşıyan bir figür olarak ele aldığı değerlendirmesinde, antik Roma'da yakarışın "ölmüş bir tanrıya yalvarma", yani kaybedilmiş bir şeyi yerine koymaya yönelik bir çaba olduğunu anımsatır. Öyleyse, "yakarmanın" bir pratik olarak "belleği de kapsadığı ve tazmin etme arzusunu yansıttığı söylenebilir".[2] Hem modernist ilerleme idealini yıkan, hem de akıl sır ermez iktidar ve kayıplar barındıran başka bir dönemde, bundan yarım yüzyıl önce kalem oynatan Walter Benjamin geçmişin siyasi düşüncedeki mevcudiyetini yeniden düşünmek için bir meleğe yakarışta bulunmuştu. Benjamin'in meleği belleğin ve tazminin yanı sıra ümitsizliği, umudu ve insanın acı çekişindeki gizli anlamı, dolayısıyla bu acının kısmi bir telafisini ifade ediyordu. Daha yakın zamanda ise Jacques Derrida, geçmişin ve geleceğin hayalet ve hortlakları tarafından mesken tutulmuş bir "şimdi" imgesi geliştirmek için Marx'ın metinlerine dönmüştür. Tanrılar, melekler, hayaletler ve hortlaklar... Geçmiş ve gelecekle ilişkimizi kavramaya, bilhassa post-temelci bir adalet formülleştirmesine yönelik umutları dillendirmeye çalışan radikal yirminci yüzyıl düşünürlerinin kalemlerinden çıkmış bu mahluklarla ne yapacağız? Radikal bir demokratı tanrılardan, Marksist bir edebiyat eleştirmenini meleklerden, postyapısalcı bir dil filozofunu ise hayaletlerden bahsetmeye ve bir "musallat bilimi" (*hauntology*) pratiğini savunmaya sevk eden nedir? Belli seküler, ilerici düşünce çizgilerinde, bu türden düşünceye geleneksel anlamda aykırı olan, bu düşünce tarafından tahtından indirilmiş yarı-teolojik figürlerin değerli, hatta zaruri gösterilmesi için neyin tükenmiş olması gerekir?

Bu bölümde Derrida ile Benjamin'in tarihsel bilinç meselelerine –geçmişin şimdi ile, bellek ile, yitirme ile, dolayısıyla gelecek ile ilişkisine– dair düşüncelerinden yola çıkılarak, yukarıdaki sorular

2. Sheldon Wolin, "Political Theory: From Vocation to Invocation", *Vocations of Political Theory* içinde, haz. Jason Frank ve John Tambornino (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), s. 5.

dolaylı olarak açımlanacak. Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx' tan seçtiği metinlerin yaratıcı bir okumasını, bu okuma yoluyla da Marx'ın güncel meşruiyeti konusundaki alışılagelmiş anlayışların bir eleştirisini yapar. Bu okumadan hareketle Derrida, aynı zamanda tarihin şimdi üzerindeki baskısını yeniden kavramaya çaba gösterir – Nietzsche ve Foucault'nun geliştirdiği soykütüğe nazaran ilerlemeci tarihyazımından çok daha radikal bir kopuş arz edebilecek bir çabadır bu. Derrida hayaletleri, hayalet basmasını ve ruh çağırmayı içeren gözenekli hayaletlik şemasında, sistematikliğe, dönemselliğe, gelişim yasalarına veya sınırları belli, tutarlı bir geçmiş ve şimdi'ye dayalı gözden düşmüş anlatılara başvurmayan bir tarihsel bilinç tarzını deneylemeye girişir. Aynı zamanda siyasi yargı ve siyasi umut meselelerine de dikkat gösterir ve bunlardan birini bir ilerleme anlatısı içine yerleştirmeden ya da metafizik öncüllerle kurmadan, ikisi için ortak bir alan tesis etmeye çabalar.

Benjamin ise, "Tarih Kavramı Üzerine" yazısında ve tarihsel bilinci konu aldığı diğer yazılarında bir ilerleme eleştirisi sunar, bu eleştiri yoluyla tarihsel materyalizmin anlamını yeniden işler ve devrimci siyasi eylem için dayanaklar sunar – ya da en azından, devrimci siyasi eylemin olanaklılığına tutunacak bir dal verir veya kapı aralar. Fakat Benjamin ilerleme, materyalist metafizik gibi modernist siyasi teamülleri eleştiren bir düşünürden ibaret değildir; aynı zamanda tam da kazı yaptığı ümitsizlik alanından eşsiz bir umut filizi çekip çıkaran dört dörtlük bir siyasi ümitsizlik teorisyen-şairidir. Dolayısıyla, Benjamin hızın, eşi görülmedik boyutlardaki dizginlenmemiş iktidarın, tarihsel gidişattaki amaçsızlığın ve bunların bir sonucu olan yukarıda bahsettiğimiz iktidarsızlığın birleşimiyle tanımlanan güncel siyasi felç ve acımıza dönüştürücü bir yönelim vaat eder. Benjamin'in tarihsel bilinci "kültürel yas çalışması çerçevesine" yerleştirmesi, tarihsel kayıpları telafi ederek onlardan kurtulmaya imkân tanır – söz konusu kayıplara geleneksel olarak duyulan melankolik bağlılıkların köstekleyeceği bir kurtuluştur bu.[3] Söz konusu kurtuluşun Benjamin'in geçmişin "etkinleştirilmesi" dediği şey aracılığıyla gerçekleştirilmesi şimdi'de de yeni olanaklara kapı

3. Michael P. Steinberg, *Walter Benjamin and the Demands of History*'ye önsöz, haz. Michael P. Steinberg (New York: Cornell University Press, 1996), s. 15.

aralar. Derrida ile Benjamin'in tarih konulu eserleri birlikte ele alınınca, ilerleme kavramının terk edildiği sarsıcı ve sarsılmış zamanda sorumluluk sahibi siyasi bilinç ve eylemliliği yeniden şekillendirmek için birtakım kısmi stratejiler sunar.

DERRIDA: *MARX'IN HAYALETLERİ*

(Modern) tarihin sonunda, yani tarihin ilerlediği varsayımının epistemolojik açıdan teolojik bir mahiyet taşıdığının ortaya konmuş, pratik açıdan da zalim bir şaka gibi yaşanmış olduğu bir dönemde, tarihi nasıl tasavvur edeceğiz? Tarihin post-ilerlemeci şekli, ağırlığı, gücü nedir ve bu parametreler en iyi hangi dille ifade edilebilir? Ne tür bir tarihsel söylem ilerlemecilik karşıtı (kimi zaman soykütük için de söylendiği gibi "tersten ilerlemeci tarih") olmakla kalmayıp, tarihsel anlamı başka bir mekân ve dile taşıyarak ilerlemeci anlatıya sekte vurur? Yani hangi tarihsel söylem geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi kavramanın bir yolunu, ama bu ilişkinin kerterizlerini bir ilerleme söylemi dolayımıyla veya ona karşıt biçimde belirlemeden kavramanın bir yolunu sunar? Derrida'ya bakılırsa, bu sorular Marx'a ilişkin tarihsel özgüllüğe sahip bir soruyla dolayımlanır: Marksizmin ilerlemeci çizgideki tarihi gerçek anlamda son bulmuşken, siyasi bir olanak ve siyasi bir zorunluluk olarak Marksizm (ki Derrida'nın da Marx'ın düşüncesinin siyasi bağlanmışlık açısından bundan daha geri olan hiçbir versiyonuna tahammülü yoktur) on sene önce ortadan kalkmışken, Marx'ın gerek düşüncesini, gerekse ilerlemeci tarihyazımının dışında kalan meşruiyetini nasıl tasavvur edebiliriz? Derrida'nın geleneksel Marksist tarihyazımına karşı çıkan Marx okuması, bu nedenle, hem Marksizme karşıt, hem de Marksizmin ölümünü davul zurnayla karşılayan günümüz anti-Marksistlerine karşıt bir Marx okumasıdır. Derrida şimdi'yi Marksizm karşısında zafer kazandığı hissinden, Marksizmle işinin bittiği hissinden –Derrida'ya göre, Marksizmin kendi tarihyazımıyla, tercihini ilerlemeden yana yapmış olmasıyla gizliden gizliye katkıda bulunmuş olduğu bu histen– mahrum bırakmayı hedefler.

Filozofun metninde fazla vurgulamaksızın yönelttiği bir soruyla başlayalım: Hayaletler ve ruhlar bir şeyin –bir çağın, arzunun,

bağlılığın, inancın, mecazın veya anlatının– sona ermesiyle ve ölümüyle kaçınılmaz biçimde zuhur eden şeyler midir? Biz tarihin sözümona sonuna vardığımızda, tarih bir hortlak biçiminde yeniden karşımıza çıkarsa, şaşırmamız mı gerekiyor? Başka bir deyişle, tarihi yasalar, dürtüler, gelişim veya mantık terimleriyle tasavvur etmekten vazgeçtiğimiz zaman, geriye bir tek hayaletler mi kalır? Peki bu "geriye kalan"ın doğası ve içeriği tam olarak nedir? Derrida'nın soruşturmasının temeli ancak kısmen –bastırma, baskılama ve yas mantığının bilince hükmettiği yollu varsayım bakımından– psikanalitik bir mahiyet taşır. Aslında bu soruşturmanın kaynağı aynı zamanda Derrida'nın ölüm konusundaki –ölümün yaşayanları nasıl etkilediği, ölülerin diriler arasında nasıl yaşadığı, geçmişin şimdi'yi belirlemekten ziyade düzensiz bir biçimde kaplayıp şekillendirerek nasıl şimdi'de dolaylı biçimde var olduğu konusundaki– spekülatif felsefi düşüncelerine dayanır. Derrida'ya göre, "hayaletler dili", sırf böyle bir dilimizin olması bile, ölülerin yaşadığını itirafımızdır; ölümle yaşam arasındaki çizgiyi bozan hayaletler, yaşayanlar için ölümün katiyetini ihlal eder.

Derrida bu metne şöyle başlar: "İçimizden biri, siz ya da ben, bir adım öne çıkıp: Yaşamayı öğrenmek istiyorum artık, der."[4] Yaşamayı öğrenmenin öncelikle yaşamın ve ölümün birbirine karşıt olmadığını kabul etmeyi gerektirdiğini üstüne basa basa söyler; bu karşıt olmama durumu geleneksel olarak hayaletlerle, ölülerin ölümden sonra bir şekilde yaşadıklarını düşündüren bu canlı figürlerle temsil edilir. Öyleyse yaşamayı öğrenirken, ki ölümün yaşama karşıt olmadığını kabul etmeyi gerektirir bu, "ruhları öğrenmek gerekecektir" (s. 11). Yani ruhların ne zaman, nasıl ve hangi nedenle kendilerini gösterdiğini ve onları nasıl çağıracağımızı ya da onlara nasıl yakaracağımızı öğrenmek gerekecektir. Söz konusu karşıt olmama durumunu olumlamak, aynı zamanda temeller, kökenler ve ilerleme gibi kuruntulara, özellikle gerçek ile kurgusal, ideal ile maddi, geçmiş ile şimdi arasında yapılan kesin ayrımlara başvurmadan yaşamayı da gerektirir. O halde bütün bu dayanaklar olmaksızın yaşa-

4. Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 9. Bu eserden yapılan alıntılar buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir.

mayı öğrenmek, olumsal, öngörülemez, tam anlamıyla bilinemez olan ve ne dış güçler, ne de iç mantıklar... ikisi tarafından da yönetilmeyen bir dünyada, etik davranışı hayata geçirmeyi ve siyasi adaleti gözetmeyi de öğrenmek demektir. Derrida'nın bu pratik için önerdiği mecaz, yine, hortlaklar veya hayaletlerle –şimdi'yi şekillendiren, şimdi'yi daima "başka bir yer" tarafından ama süreksiz, gelip geçici, dolayısıyla tam anlamıyla haritası çıkarılamayacak şekilde nüfuz edilen bir şey haline getiren şeylerle– birlikte yaşamayı öğrenmektir.

Demek ki hayaletler metafizik sonrası bir yaşam biçimini, bizim denetimimizde olmayan, ayrıca akıl, gelişme, ilerleme yahut yapı gibi projelerin hizmetine koşulamayan unsurlarla –"somut koşullar" diyebilir miyiz bunlara?– dolu bir yaşam biçimini simgelemektedir. Hayaletler, ister bilgi isterse eylem yoluyla, geçmişe veya şimdi'ye hükmetmenin imkânsızlığını ifade eder. Geçmişin şimdi için ifade ettiği içerimleri (birtakım yapılar, aksiyomlar, yasalar veya belirlenim hatları olarak değil) salt birtakım izler veya etkiler olarak kavrama, ayrıca bunların da değişken olduğunu kavrama gereğini temsil eder hayaletler. "Artık yaşamayı öğrenmek" geçmişin şimdi üzerindeki etkisinin bu hükmedilemez, kategorileştirilemez ve indirgenemez mahiyetiyle, dolayısıyla şimdi'nin de hükmedilemez ve indirgenemez mahiyetiyle birlikte yaşamayı öğrenmek demektir. Yaşamayı öğrenmek demek, sistematikleştirmeden, tutarlılık kuruntularına kapılmadan, tutarlı ve bütün bir resim olmadan ve geçmiş ile şimdi arasına net bir çizgi çekmeden yaşamak demektir. Hayaletlerle birlikte, onların etkinliğinin yapıbozumcu bir araç olmasına olanak sağlayarak, hatta onlardan bu şekilde faydalanarak yaşamak demek dünyamızı tutarlı kılan –maddi ile ideal, geçmiş ile şimdi, gerçek ile kurgusal, doğru ile yanlış arasındaki– alışılageldik karşıtlıkların sürekli parçalanmasıyla birlikte yaşamak demektir. Materyalizm, dönemsellik ve nesnellik kendi savunulamaz yüklemlerinin ifşası aracılığıyla tek tek katledildikten sonra, bunlardan doğan şey hayaletlerdir. Biz bu hayaletlerle tartıştığımız gibi, aralarından biriyle de onlar hakkında –şekilleri, anlamları, önemleri, yaşam süreleri hakkında– da tartışırız. Bu tartışmaların ikisi de hayaletlerin varlığını olumlayıp üretir. Diğer taraftan, geçmişin şimdi için taşıdığı anlamı sabit kılmaz ikisi de.

"Artık yaşamayı öğrenmenin" ne anlama geleceğini sorarken, Derrida'nın niyeti yalnızca geçerli bir post-temelci epistemolojik yönelim ve bireysel etik duruş hakkında değil, aynı zamanda siyasi yönelim, bilhassa adalet meseleleri hakkında da soru sormaktır.

"Yaşamayı öğrenme" zamanı, vekâletinin devredilebileceği bir şimdiki zamanı olmayan bir zaman şuraya sürükleyecek bizleri...: hayaletlerin ticaretsiz alışverişinde, söyleşilerinde, dostluklarında ya da yoldaşlıklarında hayaletler ile birlikte yaşamayı öğrenmek. Başka türlü ve daha iyi yaşamak. Daha iyi değil de, daha adilce. Ama onlarla. Genel olarak *ile-olmayı* bizim için her zamankinden daha da gizemli kılan şu *ile* olmaksızın öteki *ile-olmak* da olamaz, *socius* da olamaz. Ve bu hayaletler ile-olmak, yalnızca belleğin, mirasın ve kuşakların siyasetine indirgenemese de, aynı zamanda bunların bir siyasetidir.

[....]

Tüm canlı şimdi'nin ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri karşısında ... herhangi bir sorumluluk ilkesi olmazsa ... adalet de olanaksız gibidir. Canlı şimdi'nin bu kendi kendisinin çağdaşı-olamama durumu olmazsa, canlı şimdi'nin gizliden gizliye ayarını bozan şey olmazsa, orada olmayanlar için, artık mevcut olmayan ve yaşamayanlar ya da henüz mevcut olmayan ve yaşamayanlar için adalete duyulan bu saygı ve sorumluluk olmazsa "Nereye?", "Yarın nereye?", "Ne tarafa?" sorusunu sormanın ne anlamı olacaktır ki? (s. 11, 12)

Derrida'nın buradaki adalet formülleştirmesi siyaset teorisindeki alışılageldik geleneklerden bir kopuş sergiler. Burada bahsedilen adaletin bölüşümsel adalet tanımıyla pek ilgisi olmadığı gibi, usul yönüne ağırlık veren, hak yönelimli, hukuka bağlı, hatta katılım ölçütlerine veya iktidar paylaşımına dayalı bir adalet de söz konusu değildir. Bu metindeki adalet kurumsal veya mekânsal olmaktan çok, zamansal bir mahiyet taşır; neredeyse bütünüyle kuşaklar arasında sorumluluğa dayalı bir ilişkiler pratiğiyle ilişkilidir.[5] Adalet

5. Derrida "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" başlığını taşıyan ve yapıbozumcu bir Benjamin okuması içeren adalet konulu yazısında *Marx'ın Hayaletleri*'ndekinden (açıkça bağdaşmaz olmamakla birlikte) hayli farklı bir dizi vurguya yer vermektedir. Bkz. *Cardozo Law Review* 11 (1990): 919-1045; Türkçesi: "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Aykut Çelebi (haz.) içinde (İstanbul: Metis, 2010), s. 43-133.

sadece geçmişe olan borcumuzla değil, aynı zamanda geçmişin şimdi'deki mirasıyla ilgilidir; adalet bize sadece geleceğe karşı yükümlülüğümüzü değil, o gelecekteki (hayaletimsi) mevcudiyetimize karşı sorumluluğumuzu da bildirir: "Adalet yaşamı şimdiki yaşamın veya onun fiili orada oluşunun ötesine taşır" (s. 14). Adalet bizden siyasi kimliklerimizi, miras aldığımız şey ile henüz doğmamış olan arasında, hayal etmekle sınırlı kaldığımız şey ile o hayal gücünün sınırlarını çekip onu şekillendiren tarihler arasına konumlandırmamızı ister. Burada sabit toplumsal koordinatlar, özellikle de topluluk yakınlıkları ile şekillenmiş bir kimliğe hayli aykırı düşen bir siyasi kimlik anlayışı söz konusudur. Derrida adaletin tarihsizleştirilmiş, gelecekle ilişkisi koparılmış yahut kendiyle özdeş bir şimdi'ye hapsedilmiş olduğunda tam anlamıyla tutarsız olduğunu savunur. Fakat burada söz konusu olan sadece adaletin gelecek zamana sahip olması gerekliliği değildir; geleceğin şimdi ile ilişkisini ürettiği, şimdiki çaba ve amaçların "yaşamaya devam etmesini" sağladığı sürece, gelecek zamanı *kuran* da adalettir. Adalet şimdiki kuşağın sürekliliği sağlama sorumluluğunun yanı sıra, o sorumluluğun ve sürekliliğin sınırlarını da ustaca işlemesini gerektirir.

Daha bildik ahlak hilelerine ve tarihyazımı numaralarına yaslanmadan, bu sürekliliğin gerekliliği nasıl savunulabilir? İşte Derrida'nın hayaletli siyasi projesinin argümanı budur: Yani siyasi sorumluluğun temeli olarak yeni bir zamansallık tarzı, *Geist*'a (tin) (ya da başka bir tarih mantığına) başvurmadan geçmişi onurlandıran ve kurtaran, aynı zamanda da muhayyel gelecek kuşaklara karşı sorumluluk duyan, hatta ilişkilerini düzenleyebileceği iddiasında bulunmadan onlara belli bir vaat ve teminat sunan bir zamansallık tasavvur etmek. Bütün modernist tarih ve siyasi değişim mantıkları hayaletle selamı sabahı kestikten sonradır ki, Derrida bu tuhaf ve anlaşılmaz hayalet tasavvurunu tarihsel bilincin ve siyasi eylemliliğin yenileneceği alan olarak önerir.

Bir hayalet gibi anlaşıldığında, şimdi-geçmiş ilişkisi yalnızca geçmişin şimdi'deki ağırlığı ve gücünü değil, siyasi şimdi'nin hayati unsurlarını da yeniden tayin eder. İleride göreceğimiz gibi, Derrida sabit bir şimdi anlayışına bağlı olan geleneksel siyasi eleştiri ve siyasi değer biçimlerini destekleyen belli modernist ontoloji, teoloji, epistemoloji ve teleoloji formülasyonlarını sekteye uğratmak için

hayaletin "aradalık" niteliğinden istifade eder. "Oluş halindeki beden" olarak kavranan hayalet sabitlik olarak kavranan ontolojiye meydan okuduğu gibi, maddi boyut ile kavram arasındaki ayrıma da kafa tutar. "Ruhun cismani biçimi" olan hayalet hem öte-dünyaya dayalı hem de idealist olan bir teoloji ve özne formülleştirmesine sekte vurur; aynı zamanda da geleneksel olarak bedenle özdeşleştirilen maddiliği geçersiz kılar. "Ne ruh ne beden, hem ruh hem beden" olan (s. 23) hayalet maddiliği ve maddiliğin sözde karşıtını bertaraf eder. Derrida bu hususları ayrıntılandırmak için, Marx'ın "Komünist Manifesto"da –Marx'ın hem tarihte belli bir konumdan doğan, hem de tarih içinde dünyayı dolaşan bu en "gerçek ve somut" eserinde– hayalete seslenişinin paradoksal boyutunu devreye sokar. "Komünist Manifesto", yazılı bir metin olarak ancak Kitabı Mukaddes'le karşılaştırılabilir; gelgelelim Marx ve Engels'in kendi nazarında bile, kendini çabucak hükümsüz kılmış bir metindir bu aynı zamanda. Belli bir yerde ve belli bir zamanda yazılmış olması, bu zamansal ve mekânsal özgüllüğü açığa vuran göndermelerle dolup taşması nedeniyle "Komünist Manifesto", ancak tarihsel anlamda olumsal, kültürel anlamda da yerel ve yeri saptanmış olan okumalarla aşkın ve evrensel bir hayat üstlenir.

Derrida'ya bakılırsa, Marx "Manifesto"ya bir erk ve eylemlilik figürü olan hayaletle başlayarak, "şu ilk baba karakterine, yani gerçekdışı olduğu kadar güçlü de olan, hiç düşünülmeden canlı bir mevcudiyet denen şeylerden daha gerçek olan bir halüsinasyona veya simülakruma" seslenir (s. 32). Doğaüstü olmakla birlikte, gerçek dünyada nüfuz sahibi de olan hayalet, "Manifesto"nun ilk paragrafında modern Avrupa'yı birleştiren büyük projenin vasıtası olarak iş görür: "Papası ve Çarı, Metternich'i ve Guizot'su, Fransız Radikalleri ve Alman polis ajanlarıyla yaşlı Avrupa'nın bütün güçleri bu hayaleti defetmek için kutsal bir ittifaka girmişlerdir."[6] Bu geleceğin hayaleti, gayri-maddi olduğu tartışmasız olan bu figür, modern Avrupa tarihindeki en muazzam ittifaklardan birini de başlatmıştır. Bu nedenle, Derrida "Manifesto"nun başlangıcının, metnin laytmotifi ola-

6. Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Manifesto", çev. Nail Satlıgan. *Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar* içinde, haz. Hayri Erdoğan (İstanbul: Yordam, 2008), s. 21.

cak olan elle tutulur materyalizmin elverişsizliğini açığa vurduğunu savunur. İşte Derrida, Marx'ın eserindeki bu gerilimden faydalanır: Marksist materyalizme Marx'ın devreye soktuğu hayalet, Marx'ın kendisinin çağırdığı ama aynı zamanda da defetmeye çalıştığı (fakat başaramadığı) hayalet, musallat olmuştur (ve bozmuştur onu).

Derrida'nın hayaletin "hayalet bakışımsızlığı" dediği şey –yani hayaletin hissedilen ama görülmeyen mevcudiyetini, gözlerini bize çevirmiş olanı görmekteki kifayetsizliğimiz– her türden geleneksel karşılıklı görünürlüğü (*specularity*) sekteye uğratır; böylece ampirizmin epistemolojisini, bilhassa ampirik iktidar izahlarını altüst eder (s. 23-4). Hayalet bakışımsızlığı hem Derrida'nın hayaletin –görülmeden görme yeteneğini anlatan– "siperlik etkisi" dediği şey aracılığıyla, hem de "hayaletlerin alışverişi" adını verdiği görünüşlerinin çoklu mahiyeti ve süreksizliği aracılığıyla gerçekleşir. Bu bakışımsızlıktan dolayı hayaletin gücü ampirik olarak gözlemlenemez olmakla birlikte, görünmezliği bir yana, hissedilir bir şeydir – nitekim bakışın gücünü hissederiz. Öyleyse ölmüş olanlar ile henüz doğmamış olanlar, tarihsel bir boyutta, kendi sınırlarını ve taleplerini şaşmaz ama görünmez bir güçle, bizim geleneksel fail formülleştirmelerimizin de ötesine geçen bir güçle dayatırlar belli aralıklarla. Karşılıklı görünürlüğe, yani hem iktidarın somutluğuna, hem de fail ile üzerinde etkide bulunulan şeyin birbirini görebilmesine yönelik bu meydan okuma, gerek iktidarı gerekse tarihi, özellikle tarihsel olanın şimdi üzerindeki nüfuzunu kavramaya yönelik ampirik ve sistematik çabaları altüst eder. "Hayaletin musallat oluşu tarihsel olsa da... bir tarihte başlamış değildir, bir takvimin yerleşik düzeni uyarınca... şimdiler silsilesi içinde uysallıkla tarihlenmez hiç. Zamansızdır: ... günlerden bir gün vuku bulmaz, gelmez Avrupa'nın başına" (s. 21).

Derrida'nın hayaletin tarihteki ve tarih kurmadaki rolünü analiz eden "musallat bilimi" dediği şey hem bir eskatoloji hem de bir teleoloji barındırır – ama "kavranamaz bir şekilde": yani tarihin şimdiyle ilişkisine dair kapsayıcı bir izah doğurmayacak tarzda. Hayalet, tarih'i köken olarak (ve şimdi'yi kökenin teleolojik semeresi olarak) kavrayan alışılageldik anlayışı, hep bir hayalet, bir geri geliş olması sayesinde tersine çevirir. Hayalet geri gelerek, kendini tekrar ederek, şimdi'de nüksederek vücut bulur. İzi sürülerek bir kökene

veya kurucu bir olaya götürülemez, nesnel veya "kapsayıcı" bir tarihi yoktur, yine de bir *kuvvet* olarak iş görür. Ayrıca Derrida hayaletlerin geliş gidişlerini denetleyemeyeceğimizi söyler ısrarla, zira doğaları gereği "kaçak ve zamansız"dır hayaletler, tıpkı adaletin şimdi'nin altüst edilişini, şimdi'nin atalarımıza varıncaya kadar geriye ve henüz doğmamış olanlara varıncaya kadar da ileriye havale edilmesini gerektirmesi gibi, "zamanı altüst ederler". Bu nedenle, Derrida hayaletli bilinç siyasetini aynı zamanda asi bir "bellek, miras ve kuşaklar siyaseti"ne tekabül eden bir hayaletler "ile-olma" olarak niteler (s. 11). Bu bilince sahip olmak demek, geçmişin ve geleceğin hayaletleriyle, geçmişin katlanılır ve katlanılmaz hatıralarıyla ve doğmamış olanlara karşı yükümlülüğün ağırlığıyla etkin bir biçimde yaşamasını öğrenmek, aslında bunları siyaseten etkinleştirmek demektir. Derrida geçmişin nasıl hatırlandığı veya reddedildiğine ilişkin kalıcı bir sorun olarak tarihin siyasi yüzünü ısrarla vurgulamak suretiyle (tıpkı Benjamin gibi) tarihi bellekten ayırma amaçlı her türden saf kategoriyi olanaksız kılar. Bizler ölülerden "gerçekten başlarına gelmiş olan şeyleri" değil, başlarına gelen bu şeylerden sonra yaşamayı sürdüren, medet umulan şeyi, geçmiş kuşakların ve olayların şimdi'nin güç alanlarını zaptetme biçimini, bu kuşak ve olayların bizim üzerimizde hak talep etme biçimini, gelecek hayallerimiz ve bakışlarımıza musallat olma, bulaşma ve hayat verme biçimlerini miras alırız.

• • • •

Bu noktaya kadar, Derrida'nın geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisini yeniden tayin etmek, böylece çizgisel, ilerlemeci, nedensel ve tahmini zamanı parçalamak, dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek bölümlemesinin gerektirdiği dönemselliği altüst etmek amacıyla hayalet tasavvurunu devreye sokması üzerinde durdum. Fakat böyle olunca geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bölümleme ortadan kalkmaz. Tersine hayalet tasavvuru, geçmiş parçalarının davetsiz bir şekilde şimdi'nin kapısına dayanmasına işaret etmek yoluyla, bu üç unsur arasındaki ilişkinin ağırlığını vurgular. Hayalet tasavvuru, geleceğin zaten daima geçmişten türetilmiş belli olanaklarla dolu olduğuna, geleceğin geçmiş tarafından sınırlandırıldığına, kuşaklı-

ğına ve yazıldığına; geleceğin biz daha onu kurmadan ve içine girmeden tasalluta uğradığına delalet eder. Geçmişin şimdi ve gelecek zamandaki ağır ama belirsiz tezahürünün bu şekilde formülleştirilmesi, bize haritası çıkartılabilir veya öngörülebilir olmadığı halde nüfuz sahibi olan yeni bir tarihsel belirlenimcilik bahşetmekle kalmaz; aynı zamanda tarihin şimdi'deki yeriyle bağlantılı yeni bir fail türü, "ruh çağırma" (*conjuration*) mefhumuyla göze çarpan bir faili mümkün kılar.

Hayaletler "kaçak ve zamansız" olsalar da, canlarının istediği gibi gidip gelseler de, çağrılmaları ve defedilmeleri –ısrarla davet edilmeleri, ayartılmaları, yakarılmaları, azledilmeleri– ve, bu yolla da, şimdi'de yaşamalarının veya geleceğe yönelik hem olanakları hem de kısıtlamaları şekillendirecek bir tarzda şimdi'yi terk etmelerinin sağlanması mümkündür. Daima bilinçli ve bilinçdışı unsurların bir karışımı olan ruh çağırma, aynı zamanda paradoksal bir biçimde saf umutla da birleşen açık ve kasıtlı bir etkinliktir. Henüz-gerçek-olmayanı –sözgelimi, yeniden doğacak ölüyü ya da hayali bir zaferi– gerçek kılma çabasıyla çağırırız. Derrida sadece Marx'ın Fransız devrimcilerini Romalı kılığında sunuşunu değil, aynı zamanda onun *1844 Elyazmaları*'nda kâğıdın altın'a, altın'ın kişisel, toplumsal ve siyasi iktidara dönüşümüne ilişkin (kısmen Shakespeare'in *Atinalı Timon*'undan türetilmiş) formülleştirmesini *ruh çağırma* terimi ile yorumlar (s. 75). Ruh çağırma aynı zamanda siyasi aktörlerin mağlup etmek zorunda oldukları hayaletlere karşı yaptıkları şeydir: Birtakım tarihsel hayaletleri çağırdığımız gibi, birtakım başka tarihsel hayaletleri de kovarız. Öyleyse musallat bilimi olarak kavranan tarihyazımı geçmişin mevcudiyetini, geçmişin tarifsiz ve ele geçirilemez gücünü ifade etmenin yeni bir yolundan ibaret değildir. Bu tarihyazımı geleceğe yönelik olanaklar için geçmişle savaşmanın kapısını da aralar. Geçmişi şimdi'de "canlı" olarak tasavvur eden ruh çağırma eylemi, geçmişe başvurmaya ve onu ortadan kaldırmaya yönelik, geçmişin sahnedeki mevcudiyetini talep etmeye veya onu sahneden uzaklaştırıp kulise gönderme girişiminde bulunmaya yönelik belli bir kudrete delalet eder. Kuşkusuz, ruh çağırma hiçbir zaman tam manasıyla ve sadece bizim elimizde değildir; ama Tanrı'nın, tarihsel olgusallığın veya metafizik aksiyomların da kudreti dahilinde değildir.

Geçmişin şimdi'ye musallat olmuş ve şimdi'de çağrılabilir olan bir şey olarak nitelenmesi, sadece çizgisel tarihe değil, ilerlemeci tarihe de meydan okur. Derrida'nın yeniden formülleştirmesinde tarih devindiren, yönlendiren veya açımlayan şey olmaktan ziyade, gölgeleyen ve sınırlandıran, kışkırtan veya engelleyen şey olarak çıkar karşımıza. Hayaletsi bir fenomen olarak tarih ileriye doğru devinmez – hatta ilerlemez bile. Tersine, tarih gelir ve gider, belirir ve geri çekilir, katılaşır ve buharlaşır, iddialarını ortaya atar ve onlardan vazgeçer. Ayrıca şekil değiştirir: Aynı olay ya da oluşum zaman ve mekânda hep aynı şekilde görünmez. Geleceğin açımlanması olarak kavranan ilerleme mefhumu Derrida'nın geçmişin ve geleceğin hayaletlerinin zaman zaman davet edilmeden göründüğü, zaman zaman da geçmişe dair belli yorumlar veya belirli geçmişe biat iddiaları karşısında belirli gelecekler için çatışanlar tarafından özellikle geri çağrıldığı bir sahne olarak kavranan siyasi hayat imgesiyle iptal edilir.

Ne var ki Derrida'nın hayaletle ilgili çalışması sadece (belki de katiyen) genel bir tarihyazımı olacak şekilde tasarlanmamıştır. Bu çalışma, aksine, tarihin belli bir ânına özgü, tarihsel deva bulmaya yönelik bir girişimdir. Derrida'nın bu çalışmanın başında hayaleti bir şeyin sonunda, ölüm ya da kayıp ânında ortaya çıkan şey olarak kabul ettiğini anımsayalım. Tarihe dair bir figür olarak hayalet böylece Derrida'nın içinde yaşadığımız zamanı hem tarihin sonunun musallat olduğu bir zaman, hem de kendisiyle çatışan, kendi içinde parçalara ayrılmış, "çığrından çıkmış" bir zaman olarak teşhis etmesiyle bağlantılıdır. Bu koyutlamaları tek tek ele alacağız.

"Tarihin sonu ertesinde ruh *geri dönerek* (hayalet olarak) gelir, hem geri gelen (dirilen) bir ölüyü hem de beklenen geri dönüşü tekrar tekrar yinelenen bir hayaleti oynar" (s. 29). Tarihin son bulduğu an aynı zamanda tarihin hayaletinin, artık inanmadığımız o şeyin bize musallat olduğu andır, zira son bulan şey belli bir tarih kavramıdır – bize musallat olmaya devam edecek olan bir kavramdır (s. 36). Temel bir kavramın son buluşunun ardından hayalet kılığında geri dönüşünün kaçınılmazlığı, kısmen Derrida'nın tasallut mantığı dediği şeye tekabül eder, ki bu mantık uyarınca şimdi sadece geçmişte vuku bulmuş şeylerin değil, aynı zamanda geçmişte karıştırılmış veya yanlış adlandırılmış olan, anlam itibariyle belirsiz kalmış

şeylerin de tasallutuna uğrar. Tasalluta uğramak, aynı anda hem geçmişten gelen bir şeyin derinliğini yahut önemini yaşayarak öğrenmek, hem de o şeyin ne olduğunu bilmemek demektir. "Neden bilmiyorum ama, bana dün söylediği şey bir türlü aklımdan çıkmıyor," dediğimizde, tasallutun bir olayın, bir sözün, bir davranışın anlamına ilişkin belirsizlik noktasında vuku bulduğunu onaylamış oluruz. Bir fenomen tam da anlam itibariyle açık uçlu ve muğlak oldukça, şimdi tarafından yorumlanıp tartışılmaya devam ettikçe ve şimdi'deki yerleşik anlamları bozdukça geçmişe doğru geri çekilmeyi kabul etmeyerek canlı kalır. Bir şeyin tasallutuna uğramak demek, o şeyin meydan okumasını adlandıramıyor veya alt edemiyor olsak bile, kendimizi onun tarafından huzursuz edilmiş veya yolumuzdan saptırılmış hissetmek demektir. Dolayısıyla tasallut mantığı anlamda kalıcı bir açık uçluluğun bulunduğu, hâkimiyetin ise sınırlı olduğu bir mantıktır. Tasallutun bu özelliklerinin son kertede entelektüel ve siyasi eylemliliğin "musallat bilimi" bünyesindeki alanını oluşturması paradoksaldır.

Geçmişteki bir söz, bir olay ya da figür şimdinin etrafında dolanıp duruyor, böylece geçmiş ile şimdi arasındaki çizgiyi bozuyorsa, tasalluta uğrama dediğimiz şey tedirgin edici bir nitelik de gösterir. Tasalluta uğrama, genellikle rafa kaldırılmış veya unutulmaya çalışılmış bir şeyin temasını veya istilasını beraberinde getirir. Tasalluta uğrama geçmişte şimdi'yi zapteden, rengi veya anlamı itibariyle kavrayışımızın ötesinde kalan bir şeyin olduğunu fark etmektir. Dolayısıyla tasalluta uğrama tarih ile bellek arasında vuku bulur; o hem belleğin bir başarısı, hem de onun önemli bir tarihsel etkiyle bağlantılı başarısızlığıdır. Bir başarı olarak tasalluta uğrama, fenomeni canlı ve etkili tutar; başarısızlık olarak ise, tam anlamıyla geri çağıramadığı veya hükmedemediği bir tarihi belirtir veya işaret eder. Reddedildiği takdirde, tasalluta uğrama kendi mantığı uyarınca işlediği için şimdi'yi iptal eder. Ne var ki kabul edildiği takdirde de, anlamlarının ve etkilerinin ne olduğunu tam anlamıyla belli etmez. Musallat biliminin tarihyazımı olduğunu söylediğimiz zaman karşımıza çıkan muamma budur işte.

Derrida'nın şimdi'nin "çığrından çıkmışlığı" teşhisini anlamak için, zamanımıza koşutluk arz eden bir zaman olarak Hamlet'in zamanına başvurmasına dönelim. "*Zaman çığrından çıkmış.*" Derrida

Hamlet'ten alınan bu dizeyi, hayaletliğin muştuladığı adalete yönelik yeniden formülleştirilmiş bir zamansallık vaadiyle birleştirmek amacıyla yorumlar, yeni baştan ve hatta aşırı yorumlar. Derrida bu ifadenin "zamanın ta kendisi, zamanın zamansallığı" anlamında zamanı mı, "yoksa zamanın olanaklı kıldığı şeyi (tarih olarak zamanı, ... şeylerin belli bir zamanda olma biçimini...) mi, yoksa, netice itibariyle, *monde*'u, yani dünyayı... bugünkü dünyamızı, bugünümüzü, güncelliğin ta kendisini" mi yürürlüğe koyduğunu sorar (s. 41). Söz konusu ifadenin bu üç zamanın hepsine birden göndermede bulunma ihtimali üzerinde durur. Ardından, Shakespeare'in tümcesinin arz ettiği farklı zamansallık ve merkezsizleşmişlik boyutları üzerinde düşünmek için, bu tümcenin –menteşesinden çıkmış, zıvanadan çıkmış, neşesi kaçmış, tersine dönmüş, çarpık çurpuk olmuş zaman şeklindeki– muhtelif Fransızca çevirilerinden yararlanır. Derrida, Gide'in ("Onurunu yitirmiş bir çağ bu" şeklindeki) çevirisi üstünde durur özellikle, zira güçlü bir ahlaki ve siyasi anlam –ahlaki dekadans, yolsuzluk ve usulsüzlükler, geleneklerin çözülmesi veya çarpıtılması– ile işlerin olması gerektiği gibi gitmediği yönündeki daha genel gözlemi birleştiren bir çeviridir bu (s. 42). Derrida'nın yaşadığımız zamanın adaletsizliğine ilişkin okumasında Shakespeare'i Marx'la birleştiren teşhis ânı olarak değerlendirdiği durum, tam da kendi değerlerimize uymama anlamında bu içten parçalanmış (dağılmış) olma durumudur. Derrida bu ânın farklı bir adalet düzenine, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında sürekliliğe işaret etse bile mevcut düzenle ilişiğini kesmiş bir adaleti gerektirdiğini vurgular. Öte yandan, Derrida'nın zamanın çığrından çıkmışlığı dediği şey, "kriz" halindeki zaman anlayışından ayırt edilir, ki bu da son derece önemlidir. Zira zamanın çığrından çıkmışlığı, krizde olmasından daha yıpratıcı bir durumu belirtir; fena halde aşınmış bir zamanı ifade eder: Dilleri içeriksizleşmiş veya riyakârlaşmış, pratikleri beyhudeleşmiş, idealleri ne gerçekleştirilebilen ne de artık zamana uygun düşen bir zamandır bu.

Normalde zamanı yoluna koyan yasadır; fakat Derrida'nın izahında yasanın intikamla, hatta kan davasıyla olan geleneksel bağı zamanların çığrından çıkmışlığını sürgit kılmaktan başka işe yaramaz, zira bu haliyle yasa olsa olsa zamanın semptomlarına hitap eder. (Görünüşe bakılırsa, şimdiki zamanda hüküm süren hudutsuz

kavgacılık, bilhassa tarihsel-siyasi baskı taleplerinin haklara veya yasal tazminat taleplerine dönüşümü Derrida'nın bu iddiasını güçlendirmektedir.) Yasal olarak düzenlenmiş adalet mevcut adalet düzeninin temel ilke ve pratiklerini yineler, böylece bizi içinde yaşadığımız zamanın çığrından çıkmışlığına mahkûm eder. Bu çığrından çıkmışlığı düzelteceği tasarlanan bir adalet formülleştirmesinin yasadan farklı bir şeye dayanması gerekir; Derrida'ya bakılırsa, böyle bir adalet formülleştirmesinin hakkın, borcun, hesaplamanın ve intikamın ötesinde olması gerekir –"Aksi halde adalet, bir kere daha, kaçınılmaz bir bütünselleştirici ufuk içinde, hukuki-ahlaki kurallara, normlara yahut tasarımlara indirgenme tehlikesine düşer" (s. 55). Derrida adalet için çağdaş olmayan bir ifade, çığrından çıkmışlığı adalete yönelik bir dürtü ve bütünselliğinden arınmış bir adalet durumunun kipi olarak kabul eden bir ifade arayışındadır. Bütünselliğinden arınmış bir adalet ister istemez Derrida'nın "eklem bağı çözülmüş" dediği bir halde olacaktır: Hayaletlerin bitmez alışverişiyle, geçmişin ve geçmişin şimdiyle ilişkisinin belirsizliğiyle uzlaştırılmış bir adalettir bu. Bu da ölüleri onurlandırıp, henüz doğmamış olanları gözeterek, adaleti geçmişin ve geleceğin hayaletlerinden imal etmeye –ve bütün bunları hayali metafizik veya epistemolojik temellere asgari bir bağlılıkla gerçekleştirmeye– davet eder bizi.

Hiç kuşkusuz kısmi olan ve kendi amacına hizmet eden bu Marx okumasında, Derrida yapıbozumu Marx'la bağdaştırmakla kalmaz, Marx'ın kaçınılmaz bir mirasçısı haline getirir.[7] Geleneğe açıkça ters düşen Marx okuması, Derrida'nın Marx'ın kabul etmediğini bildiği hayaletleri ön plana çıkarır – "Marx hayaletlerden hazzetmez... onlara inanmak istemez. Ama kafasından da başka bir şey geçmez." Bu okuma, bir Marx çalışması olarak, Marx'ın materyalizmine mu-

7. Mark Poster *Marx'ın Hayaletleri*'ne ilişkin tahlilinde Derrida'nın (ve yapıbozumun) Marx'a layık mirasçılar olma iddiası üzerinde epeyce durur: "Derrida hiç çekinmeden Marx'ı yaptığı ilavelerle daha ileri bir noktaya taşıdığını, 'yapıbozumculuk öncesi' kısıtlamasını gidererek onu 'radikalleştirdiğini' ileri sürer ve 'gelecek yüzyıl için yeni bir Aydınlanma' başlatacak olan 'yeni bir Enternasyonal' çağrısında bulunur." Poster, "Textual Agents: History at 'The End of History'", *"Culture" and the Problem of Disciplines* içinde, haz. John Carlos Rowe (New York: Columbia University Press, 1998), s. 217.

sallat olan gayri-maddiliğe, ampirizmine musallat olan ruha ve seküler gerçekçiliğine musallat olan simya büyüsüne işaret etmesiyle, benim 4. Bölümde sunduğum okumaya yaklaşır. Gelgelelim Derrida, buna ek olarak, ilerleme sonrası zamanda tarihsel-siyasi sorumluluğa yönelik bir tarihyazımının deneme kabilinden ilk adımlarını da sunar. Derrida ilerlemeci tarihyazımına da daha genel anlamda tarihsel belirlenimciliğe de dayanmayan bir tarihsel bilinç geliştirmeye yönelik stratejiler, geçmiş ve gelecekle ilişkimizi kavramaya –yani bu ilişkiyi, belirsizlikten eylem sorumluluğu ve eylem olanakları türetecek şekilde kavramaya– yönelik stratejiler sunar. Farklı yorumlara daima açık olan, geçmişin belli efsunları uğruna ve belli efsunlara karşı mücadele etmemiz için bizi cesaretlendirirken tartışmaya açık tarihleri siyasi hayatımızın aleni bir özelliği kılan bir tarihyazımıdır bu. Hiçbir şekilde tarihsel soruları tüketme ya da karara bağlama iddiası taşımayan bir tarihyazımıdır. Böylece tarih, içinde ikamet ettiğimiz, bizi ileri iten veya belirleyen şey olmaktan gitgide uzaklaşarak, uğruna mücadele ettiğimiz ve adalet pratiklerimizle onurlandırmayı arzuladığımız şey haline gelir.

BENJAMIN: "TARİH KAVRAMI ÜZERİNE"

> Düşünme sadece düşüncelerin akıp gitmesi değil, aynı zamanda akışın durdurulup düşüncelere el konmasıdır. Düşünce birdenbire gerilimlerle yüklü bir kümelenmede durduğunda, onu şiddetle sarsar, kendisi de bu sarsıntıyla kristalize olur, bir monada dönüşür. Tarihsel maddeci, ancak karşısına bir monad olarak çıkan tarih konularını ele alabilir. Bu yapı içinde, olup bitenin Mesiyanik bir müdahaleyle durduruluşunun işaretini yakalar. Başka bir deyişle, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadele için bir başarı imkânı görür. Belli bir dönemi tarihin homojen akışından koparıp almak için değerlendirir bu imkânı; böylece o dönemden belli bir hayatı, tüm bir ömürden de bir yapıtı çekip çıkartır. Bu yöntem sayesinde yapıtın içinde tüm bir ömür, ömrün içinde dönem, dönemin içinde tüm tarih akışı hem korunmuş hem de yadsınarak aşılmış olur. Tarihsel kavrayışla olgunlaşan besleyici meyvenin içinde nadide ama tatsız bir tohumdur zaman.
>
> – Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"

Walter Benjamin'e göre modern tarihin en büyük muamması, bir *telos*'u olmadan ileriye doğru yaptığı fırtınalı harekettir. Öte yandan siyasal eylemin (siyaseten Marx'a bağlanırken, tarihyazımı açısından ona karşıt konumlandırılan) en büyük muamması, başka bir olanak –Benjamin'in sevdiği ifadeyle "fiili durum" (*Aktualität*)– yaratmak için tarihin bu akışını kırma veya tarihsel süreci kesintiye uğratma ya da ona el koyma ihtiyacında yatar. Almanca *Aktualität* terimi hem olanağın gerçekleştirilmesini veya fiiliyata dökülmesini, hem de bir şimdi kurmayı, şimdi'nin kendisinde fiile çıkarılan şey yoluyla maddileştirilmesini, hatta üretimini ifade eder. Benjamin'in kullanımında, gerçekleştirilen şey aynı anda hem icat edilmiş hem de icat kabiliyeti olan bir şey olarak kavranır.[8] Böylece Marx'ın Hegel'in izinden giderek dünya-tarihsel olay dediği şey, Benjamin için tarihin görevini yerine getiremez, hatta haritasını bile çıkartamaz: Söz konusu olaylar, tersine, tarihsel süreçleri altüst eder, tarihin rotasını değiştirir, hatta geçmişin bazı unsurlarını şimdi'de birer olanak olarak "fiile çıkarmak" suretiyle tarihi yeniden başlatırlar.

Benjamin ilerleme kavramına ilişkin –ki felsefenin ve siyasi hayatın bütün modern ifadelerinin bu kavrama dayandığı görüşündedir– eleştirel değerlendirmesinde tarihsel süreci veya tarihsel kuvveti katiyen reddedip bir kenara atmaz. Aksine, bakışı geriye çevrilmiş tarih meleği tarihin korkunç baskısını –"yıkıntıları durmadan üst üste yığan tek bir felaket"i, bir daha kapamasına müsaade etmeyecek bir şiddetle kanatlarını yakalayan fırtınayı– görür, hisseder ama onu durdurmak için elinden bir şey gelmez.[9] Aslında bu kuvveti sekteye uğratmak, şimdi'deki anlara birer eylem olanağı olarak el koymak meleğin değil, eğreti tanımlanmış bir "biz"in görevidir. Bu nedenle, Benjamin "tarihin sürekliliğini parçalama bilincinin, ey-

8. Irving Wohlfarth'a göre, "fiili durum, Nietzsche'nin tanımının aksine, aynı *olmayanın* bengi dönüşüdür." Wohlfarth, "The Measure of the Possible, the Weight of the Real, and the Heat of the Moment: Benjamin's Actuality Today", *New Formations*, "The Actuality of Walter Benjamin" başlıklı özel sayı, sayı 20 (Yaz 1993): 4.

9. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, haz. Nurdan Gürbilek, çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis, 1993), s. 43. Bu eserden yapılan alıntılar buradan itibaren metin içinde parantezle belirtilecektir.

lem ânındaki devrimci sınıflara özgü" olduğunu savunur (s. 47). Benjamin, büyük devrimlerin daima yeni takvimleri yürürlüğe koyduğunu, böylece hem tarihin akışının kesildiğini, hem de başka türlü bir akışın başlatıldığını –tam da siyasetin zamansallığının kesintiye uğratılış ve dönüşümünü, tarihselcilerin hiç kavrayamadığı bir kesinti ve dönüşümü– meydana koyar.

Benjamin "kesintiye uğratma"yı sadece devrimci siyasetin değil, güncel siyasetin de ruhu ve metaforu olarak konumlandırmaya çalışır. Kesintiye uğratma veya "tarihin sürekliliğinin parçalanması" gerek ilerleme kavramıyla, gerekse fırsatın veya olanağın tarihsel biçimlenimleriyle sımsıkı ilişkili olsa bile, ilerlemenin yakın akrabası olan "olgunlaşmış" devrim koşullarıyla ilişiğini kesmiş kalıcı bir devrimci siyasi yönelim halini alır. Devrimin gerçekleştirdiği tarihe "el koyma" edimi, (devrimin tarihsel sürecin teleolojik bir sonucu olduğu yollu ilerlemeci anlayışa karşıt biçimde) tarihin seyrini yeni bir yöne çevirmekle kalmaz, ilerlemenin temel bir öncülünü, yani daha yoksul çağların yerini zamanla daha adil ve mutlu çağlara bıraktığı yollu öncülü de sanık sandalyesine oturtur. Benjamin'e göre, geçmiş şimdi'nin daha aşağı bir biçimi değil, hem travmatik hem de ütopik sahneler saklayan istifade edilebilecek bir gizli mahzendir. Demek ki, Benjamin'in bütün devrimci umutların özünde bulunduğuna inandığı teolojik an, geride bırakılmış olan iyi yaşamın birtakım imgesel hatıralar şeklinde saklanmış, canlı tutulmuş izlerine bağlıdır. Bunlar devrimci eyleme hayat verecek olan izlerdir ve bunları gözden ırak tutan da ilerleme ideolojisinin ta kendisidir. Dolayısıyla Benjamin'in geçmişe yapılacak devrimci-tarihsel "kaplan sıçrayışı" dediği şey, bastırılmış özgürlükçü umut ve deneyimleri ilerlemenin sözümona ileri doğru attığı adımların altında kalmış mezarlarından çıkarmaya yönelik –hem siyasi hem de entelektüel mahiyet taşıyan– büyük devrimci harekete tekabül eder. Lutz Niethammer'in ifadesiyle, "Benjamin'in umudu... zamanı sekteye uğratmanın, ... insan eyleminin kılavuzu olarak... iyi yaşama ilişkin türsel belleği desteklemek amacıyla en katlanılmaz koşulların ötesine geçmenin olanaklı olduğu yönündedir. Gerçekleştirdiği kaplan sıçrayışlarıyla, tarihçinin umutlardan yana saf tutması ve ilerlemeye göre ayarlanmış geçmişi parçalayarak bastırılmış umutları onun içinden çekip çıkarması gerekir."[10]

Ne var ki bu "kaplan sıçrayışı" karmaşık bir sıçrayıştır, zira Benjamin sıçrayışın, "kurallarını hâkim sınıfın koyduğu bir arenada gerçekleştiği"ni belirtir (s. 47); yapılması gereken, tarihin kesintiye uğratılması işini burjuva saflarının cenderesinden kurtarmaktır. Benjamin "aynı [sıçrama], tarihin geniş ufkunda diyalektik bir nitelik kazanır. İşte Marx devrimden bunu anlıyordu," (s. 47) diye eklemede bulunurken, devrimci ve burjuva güçler arasındaki mücadeleyi şimdi uğruna olduğu kadar tarihin anlamı uğruna da verilen bir mücadele olarak tanımlamaktadır. Kesintiye uğratılmış tarih bereketli bir tarihsel andır ama garantisi yoktur, sonucu kesin değildir ve mücadelesiz olmaz. İşte bu yüzden Benjamin bu ânı "baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci mücadele için bir *başarı imkânı*" olarak niteler (s. 48, vurgu bana ait).

Fakat Benjamin'in geliştirdiği, eylem için hazır bulundurulan tarihselleştirilmiş siyasi bilinç anlayışı ne kadar da paradoksaldır! Tarihin sunduğu ve tarih içinde yaratılabilecek olanaklarla son derece uyumlu olan bu anlayış, aynı zamanda tarihin parçalanmakla kalmayıp "güle oynaya elden çıkarıldığı"[11] bir "unutuş"a da bağlanır. Böylece, Benjamin'in bir an için siyasi olanak olarak geliştirdiği tarihsel bellek, bir başka anda devrimci eylem tarafından tam anlamıyla infilak ettirilir. Tarih devrimci eylem yoluyla gerçekleştirilmekle kalmaz, aynı zamanda onun tarafından icat edilir, yeniden devreye sokulur, hatta yerle bir edilir. Bu nedenle, Benjamin'in siyasal eylemin kaynağı sayarak bağrına bastığı tarih, aynı zamanda vazgeçilebilir bir şey, kayıtsız bir tavırla pek gözümüzde büyütmeden ele almamız gereken bir tarihtir.

Söz konusu paradoksa ve enerjisini yine tarihsel bilinçten alan "tarih sonrası" bir siyaset geliştirmedeki önemine ilişkin daha net bir görüş edinmek için Benjamin'in esrarengiz meleğine dönelim şimdi. Benjamin'in tarih felsefesi üzerine dokuzuncu tezinde yer alan melek figürü ilerleme eleştirisini (bütün yönleriyle olmasa da)

10. Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, çev. Patrick Camiller (Londra: Verso, 1992), s. 119-20.

11. Walter Benjamin, "N: [Re The Theory of Knowledge, Theory of Progress]" (*Pasajlar Projesi*'nden Seçilmiş Bir Pasaj), *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics* içinde, haz. Gary Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1989), s. 55.

tamamlar, böylece *tarih sonrası* çağda siyasi bilgi ve siyasi eylem meselesinin yeni bir çerçeveye yerleştirilmesine katkıda bulunur.[12] Niethammer'in dokuzuncu teze ilişkin yorumu gibi, Gershom Scholem'in Benjamin'in (Klee'nin *Angelus Novus*'unun yanı sıra, başka kaynaklardan ödünç aldığı) bu figürü işleyişine ilişkin soykütüğü de bu anlamda son derece yararlıdır. Scholem evvela (Yunanca *angelos*'tan gelen) *angel* (melek) sözcüğünün İbranice karşılığı olan *mal'āk*'ın aynı zamanda "elçi" anlamına geldiğini belirtir. Scholem, buna ek olarak, Yahudi geleneğinin bir koluna göre her birimizin gizli benliğimizi, sorunlu bir biçimde de olsa, temsil eden bize özel bir meleği olduğuna işaret eder: Bu melek bağlı olduğu kişiyle zıtlaşabilir, onunla gerilim yaşayabilir.[13] Buna göre, Benjamin'in tarihin gizli anlamını elinde tutan tarih elçisi birdenbire trajik bir konuma yerleştirir tarihi: Kendi kendisi için bilinmez ve kendisiyle gerilim içinde olan tarih, sırtını dönmüş olduğu ve felaketin şahidi olmaktan başka anlamı olmayan bir geleceğe doğru sürüklenmektedir. Tarihin gizli hakikati, en iyi ihtimalle, bu belli belirsiz tanımlanmış felaketi merkez alan olumsuz bir hakikattir; ama belki daha önemlisi şudur: Tarihin "sırrı" tarihsel hareketin özünde hiçbir anlam barındırmamasıdır. Tarihin elçisi ayrıca paradoksal bir suskunluk içindedir: Gelecek tarihi içeriyor olsa bile tarih gelecekle konuşamaz. Yani ancak Cennetten kopup gelen fırtına geleceğe doğru estiği sürece, tarih gelecek üstünde etkide bulunur (s. 43). Ne var ki melek oraya bakamadığı, konuşamadığı gibi, kendisini sürekli geriye doğru sürükleyen fırtınaya da müdahale edemez. Geri geri sürüklenmekte olan bedenin suskunluğu ve aczi –ne gözler ve eller meleğin gittiği yere uyum sağlayabilmekte, ne de bunlardan biri bedenin deneyiminin kavranmasında veya şekillendirilmesinde bir işe yaramaktadır– tarihin anlamının oynayacağı rolü aşağı yukarı bir hiç olarak ifade eder.

Scholem, Benjamin okumasında cennetin insanlığın ilksel geçmişi olmanın yanı sıra, gelecekteki kurtuluşumuzun ütopik imgesi-

12. Benjamin'in eleştirisi genellikle Theodor Adorno'nun "İlerleme" yazısında ona verdiği cevap üzerinden (yanlış) yorumlanmıştır. Bkz. Smith, *Benjamin*.

13. Gershom Scholem, "Walter Benjamin and His Angel", *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections* içinde, haz. Gary Smith (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988), s. 65.

ni de temsil ettiğini ileri sürer. Benjamin, hem köken hem de hedef olarak kavranan Cennet figürünü Karl Kraus'dan ödünç alır.[14] Ne var ki fırtına, meleği –tarihin anlamını– burada önerilen kurtarma görevinden alıkoymaktadır. Benjamin meleğin bunu arzuladığını söylese de, melek "kal[amamakta], ölüleri hayata döndür[ememekte], kırık parçaları yeniden birleştir[ememektedir]" (s. 43). Zira tarihin ileri doğru (ama ilerici olmayan bir) baskısı söz konusudur, melekse güçsüz ve suskundur. Melek gözünü çevirmediği, çeviremediği bir geleceğe doğru sürüklenmekte, ama gidemediği yetmiyormuş gibi, bir de çok istese de kurtaramadığı bir geçmişe gözlerini dikmiş bakmaktadır. Gelgelelim, melek tarihi "tek bir felaket", gerçekleşmemiş özgürlüğün enkazı olarak görür.

Lutz Niethammer ise Benjamin'in meleğini teolojik anlamda, ama farklı bir açıdan değerlendirir. Niethammer'in sorusu şudur: Bir yandan tarihçiler kendilerine çoğunlukla yüce varlık olarak ilham perisini seçerken, diğer yandan Kitabı Mukaddes'te veya Yahudi geleneğinde melekler, genellikle etrafında ya da tepesinde dolandıkları tarihle değil de, daha çok Tanrı'yla veya insanlıkla bağdaştırılırken, Benjamin neden elimize bir tarih *meleği* tutuşturmaktadır? Niethammer Tevrat'ta geçmişin bilindiğini, bu bilginin de "genelde yüzün dikkatle yöneldiği şeye atıfta bulunan sözcükle belirtildiğini; gelecek anlamında kullanılan sözcüğün ise aynı zamanda birinin arkasında saklanan şey anlamına geldiğini" ileri sürer. Niethammer'in buradan hareketle vardığı sonuç, "fırtınaya kapılmış yeni (ya da halen genç) meleğin konumunun ve bakış açısının bu nedenle, tıpkı fırtına gibi, dini geleneği çağrıştırdığı" yönündedir.[15] Dolayısıyla meleğin dini bakış açısı, Aydınlanma'nın temelinde yer alan seküler ilerleme dinamiği ve akılla tam bir aykırılık içindedir. Sahip olduğu Cennet bilgisini –yine hem arkaik hem de ütopik olan bir bilgiyi– ya da insanoğlunun umut ve hayallerini devreye sokan bir bakıştır bu. Gelgelelim ilerleme ile rasyonalitenin idealleştirilmesinin sonucu olan büyü bozumu bu geleneğin içgörülerini ve kışkırtmalarını bitap düşürür – aslında tıpkı bir fırtına gibi, Mesiyanik umutlar ve hayaller de dahil her şeyi yıkıp geçen bir fırtına gibi istila eder bunları. Benjamin'in meleği dini kurtuluş (dolayısıyla dini esin) geleneği-

14. *A.g.y.*, s. 83. 15. Niethammer, *Posthistoire*, s. 111.

nin ideolojik sekülarizm tarafından bitap düşürülmesinin boyutlarını imliyor galiba: "[İlerlemeci tarihin] kurbanları dini kurtuluşun gücüne ulaşamıyor artık; zira büyü bozumunun şiddetli rüzgârıyla ayakları yerden kesilen melek çok uzaklara sürüklendi."[16] Nitekim ilerlemenin hegemonyasında, ilahi elçi eylem kudretini yitirmiş, kurtarıcı siyaset ise olanaksızlaşmıştır. Teolojinin siyasi bakımdan üretken unsurlarının umut, hayal ve ütopya tutkusunun kurtarıcı güçlerine siyaset ve tarih sahnesinde yer açarak tarihe dönüş yapması, ancak ilerlemeci ideolojinin parçalanmasıyla, tarihsel sürece "el konması"yla mümkündür. Tarih ancak, Şimdi'den farklı bir gelecek türetildikten sonra yeniden yazılabilir. Ne var ki bu betimleme, tarihin ve ilerlemeci ideolojinin parçalanmasının siyasi kavrayış ve eylem için hem teolojik hem de seküler bir olanak teşkil ettiğini düşündürür aynı zamanda. İlerlemeci tarihyazımı ve siyasetin ortadan kaldırdığı şeyler için, yani gerek Mesiyanik hayaller *gerekse* insan mahareti için, açık bir kapıdır bu. Böylece post-temelcilik, potansiyel olarak, hem manevi hem de tarihsel bir nitelik kazanır: Post-temelciliğin tarihsel otomatizme meydan okuması, bu otomatizmin sürgün ettiği figürleri –bilinçli ve bilinçdışı hatıraları, umutları ve özlemleri– yeniden etkinleştirir.

Bir arada ele alınınca Scholem'in ve Niethammer'in okumaları, ilerlemenin, bir kuruntu olmasına rağmen, hem geçmişin cennetsi unsurlarını hem de bunların varoluşuna ilişkin belleği ortadan kaldıran güçlü bir ideoloji işlevi gördüğünü düşündürüyor. İlerleme, "yıkıntıları üst üste yığan" bir fırtınanın gücüyle, dünyada teolojik arzuları iktidarsızlaştırmıştır. İşte bu arzuları temsil eden ve Aydınlanma perspektifinin kısıtlamalarını idrak eden melek tarihin bu akışının beraberinde getirdiği yıkıntıyı görür; ne var ki içgörüsünü ifade edecek mecali olmayan meleğin kendisi de tarihin rüzgârlarına kapılmış pasif bir kar tanesinden başka bir şey değildir. Gene de bu melankolik mecaz, Benjamin'in kurtuluş ve devrim projesinden vazgeçtiği anlamına gelmez. Tersine, Benjamin'in çoğu Marksistin kabul edemeyeceği denli Mesiyanik ve edebi mecazlarla yüklü, yeni baştan formüle edilmiş diyalektik materyalizmi tarihin sürekliliğini kesintiye uğratırken geçmişi kurtarma umudunu ortaya koyar.

16. *A.g.y.*

Devrim ve kurtuluş birlikte ve birbirleri sayesinde gerçekleştirilir – bunun Benjamin'in insanı ümitsizliğe düşüren bakışından çıkması beklenecek en makul umut ânı olduğu söylenemez. Bu umut ânının inanılırlığını artırmak için dokuzuncu tezi bir yana bırakıp Benjamin'in ilerleme eleştirisini ve diyalektik formülleştirmesini daha ayrıntılı incelememiz gerekir. On üçüncü tezde Benjamin kendi yaşadığı dönemde sosyal demokrasi teorisinin sunduğu ilerleme kavrayışının üç aşamalı, kısa ve özlü bir eleştirisini yapar. Benjamin Sosyal Demokratların ilerlemeyi "öncelikle, insanlığın kendisinin ilerlemesi; ... ikinci olarak, ... insanlığın sonsuz yetkinleşme gücüne denk düşen, sonu olmayan bir şey; ... üçüncü olarak da, ... kendi dinamiğiyle çizgisel ya da sarmal bir yol izleyen ... karşı konulamaz bir şey" addettiğini ileri sürer (s. 46). Benjamin "bunların hepsinin tartışmalı, eleştiriye açık iddialar" olduğunu belirtir. Bununla beraber, Benjamin'in eleştirisi ilerlemenin çeşitli öncüllerinin mesnetsizliğine işaret etmekle sınırlı kalmayıp, "hepsinde ortak olan" şeye yönelmeyi amaçlar. "Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramına yönelik her eleştiriye temel oluşturmak zorundadır" (s. 46).

Benjamin'in "homojen ve boş bir zaman" dediği şey, tarihsel zamanın tam karşıtıdır. Benjamin zamanın daima "şimdi'nin zamanının doldurduğu bir zaman" olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, zaman daima zamanın belli bir anlamını sunan belli bir içeriğe sahiptir, bunun tersi söz konusu değildir. Kendisini sorularla, anlamla veya projelerle donatan belirli şimdi'nin ("şimdi'nin zamanı"nın) dışında aşkın bir statüsü yoktur zamanın. Öyleyse her türden tarihsel ilerleme anlayışının temel sorunu, yanlış bir aşkıncılıkla üst üste binmesidir – ilerleme kaçınılmaz biçimde insan bilincinin, faaliyetinin ve insani kaygıların ötesinde vuku bulur. İlerlemeci bir üst-anlatı içinde, zaman ilerleme dışında herhangi bir şey tarafından koşullandırılmaz. bu üst-anlatının çerçevelediği tarihsel bellek veya bilinç de kendini şimdi tarafından koşullandırılmamış, dolayısıyla şimdi tarafından konumlandırılmamış ve doldurulmamış olarak tahayyül eder. Dolayısıyla Benjamin'in ilerlemeci tarihyazımına yönelik itirazı mesnetsizliğiyle sınırlı kalmaz, tarihsel yönelimli bir siyasi bilinci tahrip edişini de işin içine katar. İlerleme bu siyasi bilin-

ci şimdi'nin parametrelerine odaklamak, tarihsel belleği etkinleştirmek veya yaratmak için şimdi ile ilişki kurmak yerine, geçmişi, geleceği ve bu ikisinin birbiriyle ilişkisini verili varsayarak, bilinci zamanın ve mekânın dışına çıkarır.

Tarihsel olarak şekillendirilmiş olanağa yönelen bir siyasi bilinç geliştirme meselesi, Benjamin'in tarih meleğine başvurduğu tezin hemen öncesinde yer alan sekizinci tezde daha bir aydınlığa kavuşturulur:

> Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız. Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hâlâ" nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış *değildir*. Bu şaşkınlık bizi, herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar bir tarafı olmadığı. (s. 43)

Benjamin de Derrida gibi yirminci yüzyılda "son bulanın" tarih değil, belli bir tarih anlayışı, hayaletsi haliyle bile "şaşkınlık" ve tam anlamıyla bir sersemleme yaratarak siyasi düşünce ve tepkiye her şeye rağmen hükmetmeye devam eden bir tarih anlayışı olduğunu vurgular. Benjamin radikaller ve reformcular tarafından sıklıkla bir siyasi umut kaynağı gibi görülen ilerlemenin bunun tam tersi bir işlev gördüğüne dikkat çeker. İlerleme, yandaşlarını siyasi oluşum ve olaylara dair kaçınılmaz (hatta kaderci) ve gayriihtiyari bir biçimde normatif bir izaha razı edip bağlar. İlerlemeci tarih bakışının sunduğu iyimserlik, mevcut şimdi ile bağını koparabilecek veya "tarihin sürekliliğini parçalayabilecek" bir "olağanüstü hal" yaratmaya kendini adamış bir siyasetin önünü alan, hem kuruntuya dayalı hem de eninde sonunda muhafazakâr bir iyimserliktir (s. 47). Dahası, ilerlemeci vaade en sıkı sarılanlar genellikle ezilenler olduğu halde, Benjamin ilerlemenin daima hâkim sınıfın durumunu ölçü aldığını ve onun tahakkümünü doğal kılan ideolojinin parçası olduğunu savunur.[17] İlerlemeci tarihyazımı, mağlupların veya ezilenlerin duru-

17. "Kendini önceki hâkim sınıfın yerine koyan her yeni sınıf ... çıkarını ideal bir biçimde ifade ederek toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı gibi gösterme

munu tarihsel otomatizm adına, yani faili, güçleri, en önemlisi de kurbanları olmayan –ya da en azından hiç kimsenin veya hiçbir şeyin hesap sorulabilir olmadığı– bir süreç adına silen bir ideolojiyi üstü örtülü şekilde dile getirmek suretiyle burjuvazinin hâkimiyetini onaylar.

Benjamin'in alternatif tarihsel imgeler ve yeni siyasi olanaklılık alanları aracılığıyla altüst etmeyi amaçladığı şey de, "boş zamanın" –diyalektik materyalizmin bir versiyonu tarafından desteklenirken, Benjaminci versiyon tarafından karşı çıkılan– bu yekpare tarihsel anlatısıdır.

> Tarihsel materyalizm tarihteki epik unsurdan vazgeçmek zorundadır. Tarihsel materyalizm çağı şeyleştirilmiş "tarihin sürekliliğinden" patlatıp çıkarır. Ama aynı zamanda bu çağın homojenliğini de parçalar. Tarihi dinamitle, yani şimdi ile doldurur...
>
> Materyalist tarihyazımındaki tahrip edici veya eleştirel dürtü tarihsel sürekliliğin, tarihsel nesneye kendini inşa etme olanağı veren bu parçalanışında devreye girer... Materyalist tarihyazımı kendi nesnelerini rasgele seçmez. Onları tarihsel süreçten cımbızla seçip almaz, o süreci parçalamak suretiyle çekip çıkarır. Tarihsel materyalizmin önlemleri daha kapsamlı, vakaları ise daha esaslıdır.[18]

Benjamin'in tarihsel materyalistin görevi diye tanımladığı "patlatma" veya "parçalama" ne nesnel olarak ulaşılan, ne de rasgele gerçekleştirilen bir edimdir. Tersine, bakışı itibariyle tarihsel olumsallığı onaylayan, bu olumsal niteliğin bir sonucu olan icat unsurunu kabul eden, gene de şimdi'de bir an için gördüğü ve betimlediği geçmişin maddi olduğunda direten son derece özgül bir yorumlama işidir. Başka bir deyişle, bu edim geçmişin maddi açımlanışını vurgular, ama bir taraftan da bu maddi açımlanışı geçmişin şimdi üzerindeki etkisinden ve şimdi'deki geçmişe ilişkin kavrayışımızdan ayırt eder.

Benjamin altıncı tezde şöyle der: "Geçmişi tarihsel olarak kurmak, 'onu gerçekten olmuş olduğu gibi' tanımak (*Ranke*) değil, ... tehlike ânında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde

---

zorundadır; ... fikirlerine evrensellik biçimi katmak zorundadır," diyen Marx da ilerlemenin mahiyetine ilişkin olarak benzer bir noktaya parmak basar. *The German Ideology*, *The Marx-Engels Reader* içinde, s. 174.

18. Benjamin, "N", s. 65, 66.

beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır" (s. 41). Uçucu, parlak ama gelip geçici imgeler şeklinde beliriveren ve bir tehlike ânına (sömürgeleştirilme tehlikesine, gerek yorumcunun gerekse geçmişin Benjamin'in "hâkim sınıfların aracı" dediği şeye dönüştürülmesi tehlikesine) hem el koyan hem de işaret eden bir şey olarak şimdi'nin tarihinin bu şekilde formülleştirilmesi, Benjamin'in metninde birkaç kez tekrarlanır. Bu formülleştirme şimdi'nin kaçınılmazlığını veya verilmişliğini hükümsüz kılmak için tarihsel bellekten faydalanma projesine karşılık gelir doğrudan doğruya. Benjamin'in başvurduğu parçalama edimi şimdi'deki, onun "bu belirli Şimdi" dediği şeydeki açık olanakları, şu halde "fiiliyata geçirilmiş" olan olanakları hem aydınlığa kavuşturur hem de harekete geçirir. Irving Wohlfarth'a göre, Benjamin'de "olanaklı" olan paradoksal bir biçimde "hem bir ölçü hem de bir armağandır" – şimdi'nin hatlarının ve içeriğinin bir ölçüsü, aynı zamanda farklı bir şimdi kurmayı arzulayan devrimciye verilmiş bir armağandır. Wohlfarth "gerçekten fiili olan durumun" zamansız ama tarihsel biçimde konumlandırılmış olduğunu da ekler – o kendi zamanının hem "içinde", hem de "karşısında" durur, bu nedenle fiili durumun "bereketsiz satıhlardan 'elde edilmesi' gerekir."[19] Benjamin'in "gerçekten fiili" dediği şeyler, fiile çıkarılması yahut gerçekleştirilmesi ancak siyasal dönüşümle mümkün olan başka bir gerçekliğin imalarıdır; bu imalar da "en tuhaf ve en darmadağın fenomenler"de bulunur ama "şimdi'nin kalbinden onun ötesini işaret eder." Burada yine devrim olanağı ilk ve son olarak olgunlaşmak yerine, belirli bir zamanda belirli bir şekil alır ve bu şekli ona, en azından kısmen, devrimci aktörler ve tarihçiler verir. "Böyle anlaşıldığında, fiili durum bu belirli şimdi'nin belirli potansiyelini fiile çıkarma meselesidir."[20]

Bu noktada, Benjamin'in devrimci tarih bilinci ile teolojik çalışma arasında kurduğu bir diğer zorlayıcı bağlantıyı anlamaya hazırız. "Tarih Kavramı Üzerine"nin Ek A bölümünde şöyle diyor Benjamin:

> Historisizm [tarihselcilik], tarihin çeşitli anları arasında bir nedensellik ilişkisi kurmakla yetinir. Ama hiçbir olgu sırf bir neden oluşturduğu için ta-

19. Wohlfarth, "The Measure of the Possible", s. 2, 4. 20. *A.g.y.*, s. 5, 2.

rihsel sayılmaz. Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tespih çeker gibi peş peşe sıralamaktan vazgeçecektir. Bunun yerine, yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyanik zaman kırıntılarının uçuştuğu "şimdi'nin zamanı"dır. (s. 49)

Yaşadığımız dönemin daha önceki bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varmak, (seçilmiş unsurlarıyla) geçmiş ile şimdi'nin birbirini ateşleme, birbirine benzeme, birbirine eklemlenme, birbirinin anlamını oluşturma ölçüsünü kavramayı getirir. Bu kavrayış geçmişin şimdi'deki olanakları aydınlatmasına, bilhassa da şimdi'de umut kapıları açmasına imkân sağlar. Böyle kapıların açılması da şimdi'nin kurtuluşun –yani şimdi'deki belli bir siyasi amaç ile geçmişteki belli bir baskı oluşumu arasında bağlantı kurmanın– mümkün olduğu zaman şeklinde tezahür etmesine olanak sağlar. Geçmişin ve şimdi'nin bu eklemlenişi, tarih'i bir anda topyekûn değil de parça parça kurtaran "Mesiyanik zaman kırıntılarını" oluşturur. Benjamin'in yeniden formülleştirdiği diyalektik materyalizm, on dokuzuncu yüzyıl diyalektiğinin güttüğü kurtarma amacını gözden çıkarmasa da, bütünselleştirilmiş projesini bir kenara bırakır.

Modern tarihyazımının Benjamin'in eleştirisine hedef olan unsurlarını bir kere daha gözümüzün önüne getirelim. "Tarihselcilik", "boş zaman", "ebediyet" – bunlar Benjamin'in hem geçmişin kurucu güçlerini hem de farklı bir geleceğe kapı aralayan olanakları yanlış betimleyen tarih anlayışları için kullandığı yerici isimlerdir. Fakat yanlış betimlemelerden ibaret olmayan bu anlayışlar, kimi zaman tehlikeli de olabilen siyasi yozlaşma veya yön sapması alanları meydana getirir. Benjamin'in "Alman işçi sınıfını akıntıyla birlikte hareket ettiği kanısı kadar yozlaştıran hiçbir şey olmadı" yollu iddiasını hatırlayalım. Benjamin bu akıntıya "boş zaman" der, zira "bu belirli Şimdi" ile, mevcut halinden farklı olabilecek bir şimdi'yi oluşturan çeşitli unsurlarla bağını koparmış bir akıntıdır bu (s. 44). Derrida'nın Marksist tarihyazımının hayaletsi mahiyetini vurgularken yaptığı gibi, Benjamin de burada Marx'tan kopmak yerine onu yorumlamak ve canlandırmak için bir yol önerdiği iddiasındadır. Benjamin'in Marksizmden devralıp köklü bir şekilde yeniden işlediği diyalektik, tarihin devinme sürecini ifade etmez. Benjamin'in

diyalektiği geçmiş ile şimdi'nin geçmiş *imgesinde* bir "parlama" olarak vuku bulan kendine has buluşmasını yakalamayı hedefler. Benjamin *Pasajlar*'da bunun nedenini açıklamaya çalışır:

> Geçmişin şimdi'ye ışık tutması ya da şimdi'nin geçmişe ışık tutması söz konusu değildir: Aksine, imge *O zaman* ile *Şimdi*'nin şimşek çakması misali bir küme halinde oluşturduğu şeydir. Zira şimdi'nin geçmişle ilişkisi bütünüyle zamansal, sürekli bir ilişkiyken, *O zaman*'ın *Şimdi* ile ilişkisi diyalektiktir – ileriye sıçrama yapan gelişme değil, imgedir. Ancak diyalektik imgeler gerçek imgelerdir; onlarla karşılaştığımız yer de dildir.[21]

Benjamin'e göre, diyalektik geçmiş ile şimdi'nin karşılaşmasıyla gerçekleşen dönüşümü tanımlar, imgeler de bu karşılaşmanın donmuş ifadesidir. Benjamin yer yer "gerçek tarihsel materyalizm" dediği şeyle "tarihin parçalanarak hikâyelere değil, imgelere dönüştüğünü"[22] ileri sürer: "Gerçek" diyalektik materyalizm tarafından el konması gerektiğini vurguladığı ilerleme kavramının içkin eleştirisini, diyalektik materyalizmin diğer versiyonlarına *karşı* yapılan bu eleştiriyi oluşturan tam da hikâyelerin imgelere dönüşümüdür. Benjamin'in materyalizmi geçmişin ampirik hakikatine dair bir değerlendirmeyi beraberinde getirir; öte yandan diyalektik, geçmişin şimdi'deki oyununun seçili, yorumlanmış ve imgesel olduğunu kabul ederek bu hakikati çetrefilleştirir. Keza, Benjamin'in diyalektik materyalizmi Marksistlerin eylemlerin maddi koşulları dediği şeyle örtüşse de, bu koşulları geçmişin şimdi üzerinde baskı kurmasından ayırır. Benjamin Marksistler tarafından genellikle tek bir unsura indirgenmiş üç unsuru birbirinden ayırır: Geçmişin maddiliği (geçmişte ne olduğu sorusu), şimdi'nin maddiliği (güncel siyasi olanaklılığı hangi tarihsel koşulların şekillendirdiği sorusu) ve geçmiş ile şimdi'nin çağdaş siyasi bilinçte birbirlerinin şeklini alması (bellek ve bilince ilişkin bir sorun). Benjamin'in yorumunda diyalektik, geçmişin herhangi bir unsurunun şimdi'de yaşatıldığı, şimdi tarafından ateşlendiği ve bu parıltıyla şimdi ile geçmişi dönüştürdüğü sürecin adlarından biri olarak işlev görür. Geçmiş bellek olmaksızın vuku bulmuş olabilir, ama şimdi'de bellek olmaksızın yaşaması mümkün değildir. Tarihsel belleğin anlatı yoluyla taşındığında dahi imgesel olarak nakledilmesi önemlidir. Benjamin'in bu iddiası, Max Hork-

21. Benjamin, "N", s. 49. 22. *A.g.y.*, s. 67.

heimer'dan gelen bir kınamaya verilmiş sert bir cevap niteliğindedir. Horkheimer şöyle der: "[tarihin] tamamlanmamışlığı iddiası, şayet içinde tamamlanmışlığı taşımıyorsa, idealist bir iddiadır. Geçmişteki adaletsizlik olup bitmiştir. Katledilenler gerçekten katledilmiştir... Tamamlanmamışlık bütünüyle ciddiye alınacak olsa, bu, mahşer gününün varlığına inanmayı gerektirir... Belki de tamamlanmamışlık hususunda pozitif ile negatif arasında bir ayrım söz konusudur, şöyle ki sadece geçmişteki adaletsizlik, dehşet ve ızdırabın telafisi yoktur." Benjamin buna şöyle cevap verir:

> Bu düşünce çizgisi, tarihin sadece bir bilim değil, aynı zamanda bir hatırlama biçimi olduğu düşüncesi ile düzeltilebilir. (*Eine Form des Eingedenkens* – Bir Hatırlama Biçimi). Bilimin "tesis ettiği" şeyi, hatırlama değiştirebilir. Hatırlama tamamlanmamış (mutluluğu) tamamlanmış bir şeye, tamamlanmış (ızdırabı) tamamlanmamış bir şeye çevirebilir. Bu teolojidir; fakat her ne kadar tarihi bütünüyle teolojik kavramlar doğrultusunda yazmaya kalkışmasak da, bizi tarihi baştan başa teoloji-dışı algılamaktan men eden deneyimi (*Erfahrung*) keşfederiz hatırlamada.[23]

Tarihin şimdi'ye musallat olduğunu söyleyen Derrida'nın anlayışında olduğu gibi, birtakım imgeler olarak anlaşılan tarih de hiçbir zaman tutarlı bir bütünlük sergilemez, tersine daima "tamamlanmamış" bir nitelik taşır. Bugünde "parıldayan" ve geçmişle geleceğe ve ikisinin ilişkisine dair geleneksel anlayışı potansiyel olarak parçalayan diyalektik imgeler, geçmişin şimdi'yi etkileyen parçalarını hatırlatır. Derrida ile Benjamin parçalı ve tamamlanmamış bir tarihyazımı adına tarihsel bütünselleştirmeyi retlerinde ortaklaşır ve ikisi de bunu, biraz ters bir biçimde de olsa, Marx adına yapar. Aslına bakılırsa, Benjamin tarihsel tanımanın imgesel boyutuna yaptığı vurguda af diler gibi bir tavır sergilemez – tarihin imgesel boyutunun doğruluk değeri onun gelip geçici, kısmi ve olumsal mahiyetinde, yerleşik hikâyeleri altüst edişinde yatar. Benjamin *Pasajlar*'da yöntem konusunda aldığı notlarda "tarihin materyalist sunumunun geleneksel tarihyazımından daha yüksek bir anlamda imgesel olduğunu" gösterme niyeti güttüğünü belirtir.[24] Ayrıca Benjamin tarihin materyalist sunumunun geçmişin şimdi ile bağının ifadesini bir imgede, bireysel ve kolektif belleğin ve deneyimin vasıtası olan imge-

23. *A.g.y.*, s. 61. 24. *A.g.y.*, s. 51.

de, geliştirdiği takdirde Gerçeğe –paradoksal bir biçimde– daha uygun düştüğünü vurgular.

Tarihsel imgelerin hatırlanmasına yapılan bu vurgu, diyalektiği Marx'ınkinden çok daha öznel bir çerçeveye yerleştirse de, son derece kendine has bir öznelliktir bu. Benjamin'in nazarında diyalektiğin dünyada nesnel bir gelişim sürecini temsil etmediğini, bunun yerine tarihin şimdi'deki oyunu, geçmiş ile şimdi'nin belirli bir siyasi andaki oyunu, geçmiş ile şimdi'yi karşılıklı bir aydınlatma biçimi olarak "O zaman" ile "Şimdi"ye dönüştüren bu oyun için kullanılan bir isim olduğunu gördük. Fazlasıyla belleğe bağımlı olan bu oyun, aynı zamanda geçmişte verilmiş belli kayıplar ve şimdi'de yerinden olma konusunda, dolayısıyla bir gelecek kurma kudreti konusunda duyulan endişeden beslenmektedir. Öte yandan imgesel tarih öznel bir nitelik taşısa da, bu öznellik biçiminin bireysel olmadığını kaydetmek gerek. Tarih belleğe sadece yaklaşmakla kalmaz, onu üretir de (ve Benjamin, tarihin bu yolla "yıkım"a kalkıştığını da ekler); "kendilerinin ötesine geçmeyi arzulayan kişiye bir tutamak sağlayan o çentik ve çatlaklar" ile ilgilenmek suretiyle geçmişi "canalıcı bir konum"a oturtan fenomendir bu.[25] Bu noktada, kaçınılmaz olarak Foucault'nun –başka şeylerin yanı sıra– şimdi'nin alternatif tarihlerini anlatmak ve tarihsel bir ontolojisini –şimdi'nin üretimindeki yarık ve çatlakları açığa vuran, böylece eksiksiz mimarisine imkân veren eksiksiz geçmiş anlatısını sekteye uğratan bir ontolojisini– üretmek yoluyla şimdi'deki siyasi olanakları dile getirmeyi amaçlayan soykütükleri geliyor aklımıza. Belleği verili değil üretilmiş bir şey saymak, onu "baskı altına alınmış geçmiş uğruna verilen mücadeleye" bağlanan stratejik bir güç olarak etkinleştirmek, belleğin kılavuzluğunda belleğin olanaklarını ilerletmek suretiyle "Mesih'in açıp girebileceği dar kapı"yı açmış oluruz (s. 49).[26] Geleceği kurmaya dönük bir projede hem geçmişte çekilen acının selamete

25. *A.g.y.*, s. 60, 64.

26. Bu ifadenin alındığı uzun pasaj aydınlatıcıdır: "Yahudilere kehanetin yasaklandığı bilinir. Buna karşılık Tora [Eski Ahit'in ilk beş kitabı] ve dualar onlara hatırlamayı öğretir. Kâhinlerden bilgi umanların kapıldığı gelecek büyüsü onlar için bozulmuştur. Ama bu, geleceği Yahudiler için homojen ve boş bir zaman haline getirmez. Çünkü onlar için zamanın her saniyesi, Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır." ("Tarih Kavramı Üzerine", s. 49).

erdirilmesi hem de geçmiş olanakların geri kazanılması olanaklı hale gelir.

• • • •

Artık Benjamin'in şimdi'nin verilmişliğini altüst etmek için tarihsel belleği işletmesi ile siyasi şimdiyle kurulan melankolik ilişkiye yönelttiği eleştiriyi birbirine bağlayacak durumdayız. Benjamin geçmişteki kaybedilmiş anların üzüntü verici ve telafisi olmayan veya ilerleme ile aşılmış şeyler olarak ele alınmak yerine, şimdi'deki *kışkırtmalar* olarak işlenebilmesinin bir yolunu bulma arayışındadır. Benjamin'in taraflı bir biçimde "sol melankoli" dediği şey, kaçırılmış olanaklar veya kaybedilmiş siyasi oluşumların daimi ve telafisiz olarak deneyimlendiği bir ilerleme anlayışına bağlanmanın yarattığı bir durumdur. Demek ki sol melankoli şimdi'nin belirli durumuyla uzlaşmanın reddini ifade eder: Tarihi "boş zaman"dan yahut ilerlemeden farklı bir şey olarak anlama konusundaki başarısızlıktır bu. Sol melankoli ayrıca kişinin siyasi seferberliğe, ittifaka veya dönüşüme yönelik her türlü güncel yatırımı çerçeveleyen geçmişteki siyasi bağlılıkları ve kimliğiyle ilişkili olarak belli bir narsisizmi de belirtir.[27] Gelgelelim, şayet tarih bir hedefe doğru ilerlemiyor ve bir plan doğrultusunda açımlanmıyorsa, o halde, Wohlfarth'ın da belirttiği gibi, –"olanakların ciddi ölçüde daraltıldığı anlar da dahil– her tarihsel an kendi devrimci fırsatını içinde barındırır."[28]

Melankolinin ironik tarafı, kuşkusuz, ızdırap verici kaybın nesnesine olan bağlılığın bu kaybı telafi etme, şimdi'de ondan azade biçimde yaşama, yükünden kurtulma arzusunu hükümsüz kılmasıdır. Melankoliyi ölüm ya da kayıp karşısında verilmiş geçici bir tepkiden ziyade, direngen bir durum, bir hal, doğrusu tam anlamıyla bir arzu yapısı kılan da işte bu hükümsüz kılıştır. Freud 1917'de kaleme aldığı melankoli konulu bir yazısında bize melankolinin kendine has ikinci bir özelliğini anımsatır: Melankoli "[yasa nazaran] daha ideal bir kaybı [gerektirir]. Nesne belki gerçekten ölmemiş ama bir sevgi

27. Benjamin'in "Geçmiş" ve "Bugün" ile yaklaşılması mümkün olmayan siyasi terimler olarak "O Zaman" ve "Şimdi"ye ilişkin büyüleyici formülleştirmesi için bkz. "N", özellikle s. 49, 51-2, 80.

28. Wohlfarth, "The Measure of the Possible", s. 2.

nesnesi olarak yitirilmiştir."[29] Üstelik Freud melankolik kişinin genellikle o nesnede sevilen ve yitirilenin ne olduğunu tam anlamıyla bilemeyeceğini ileri sürer – "bu da şu anlama gelir ki, melankoli bir biçimde, yitirilenle ilgili bilinçdışı hiçbir şeyin olmadığı yasın tersine, bilinçten geri çekilmiş bir nesne kaybıyla ilişkilidir."[30] Melankoliye yol açan kayıp çoğu zaman dillendirilmez, dillendirilemez. Freud ayrıca –özsaygısı az, ümitsiz, hatta intihar eğilimli olan– melankolik öznenin evvelce sevilen nesneye (sevilenin idealleştirmeye layık olmadığından ötürü) yönelttiği suçlamayı kendine yönelttiğini, böylece söz konusu sevginin kaybı melankolik şekilde deneyimlenirken bile nesneye yönelik sevgi veya idealleştirmenin korunduğunu ileri sürer.

Peki Benjamin soldaki ve sola dair belli bir oluşumdan bahsetmek için neden *melankoli* terimine ve bu terimin temsil ettiği duygu ekonomisine başvurmuştur? Benjamin sol melankolinin kesin bir formülleştirmesini sunmaz. Bunun yerine, sol melankoliyi şimdi' deki siyasi dönüşüm olanaklarından çok, uzun süre benimsenmiş belli duygu ve nesnelere minnet duyanlar için yerici bir terim olarak kullanır. Benjamin melankoliğin şey benzeri bir biçim kazanan "şeylere", "düsturlara" veya hikâyelere yaptığı yatırıma yöneltir dikkatini özellikle. *Trauerspiel*'de (Yas Oyunu) melankoliğin bağlılık duygusunun sevdiğine duyduğu vefayı ("her sadık yemini veya hatıra"yı) bir şeye tahvil ettiğini –doğrusu, bilgiye şey benzeri bir nitelik yüklediğini– ileri süren Benjamin, "melankolinin bilgi uğruna dünyaya ihanet ettiğini" savlar. Bu formülleştirmenin bir diğer versiyonu şöyledir: "o inatçı kendi içine kapanışıyla [melankoli], ölü nesneleri tefekkürüne buyur eder." Daha sade bir ifadeyle, melankoli "şeyler dünyasına" sadıktır,[31] –fetişist arzunun içerimlediği bütün

29. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, çev. ve haz. James Strachey, 14. cilt (Londra: Hogarth Press, 1957), s. 245.

30. *A.g.y.* Melankoli ile yas arasında yapılan bu kesin ayrım Freud'un kendine has bir abartması olabilir. Kuşkusuz yas genellikle açıkça kaybedilmiş nesneyle ancak dolaylı olarak ilişkili olan bir dizi bilinçdışı kaybı tetiklediği gibi, kayba ve bağlılığa dair bilinçdışı boyutlar da içerir.

31. Walter Benjamin, *The Source of German Tragic Drama*, çev. John Osborne (Londra: Verso, 1977), s. 156-7.

muhafazakârlıktan ve insan ilişkilerinden geri çekilmesiyle– melankolik mantık dahilinde işleyen belli bir fetişist mantığı ima eder. Benjamin "sol melankoli" terimini ilk kez kullandığı Erich Kastner' in şiiriyle ilgili eleştirisinde, sol melankolik için bizzat duygularının birer şey haline geldiğini ileri sürer; "burjuvazi nasıl maddi mallarıyla böbürleniyorsa", sol melankolik de aynı şekilde "eski manevi mallardan kalanlarla böbürlenir".[32] Sol tutkularımıza ve gerekçelerimize, sol tahlillerimize ve kanılarımıza, bu terimler vasıtasıyla muhtemelen değiştirmeyi amaçladığımız mevcut dünyaya yahut yine bu terimlerle hizaya sokulacak olan geleceğe duyduğumuz sadakatten daha çok sadakat gösteririz. Sözün kısası, Benjamin sol melankoli terimini eleştirmenin kalbinde fetiş haline gelmiş ve donmuş nesnelere duyulan yaslı, muhafazakâr, geçmişe dönük bağlılığı ifade etmek için kullanır. Bu noktada Freud'dan faydalı bir ekleme yapmak gerekirse, bu durum muhtemelen nedeni anlaşılmamış bir kayıptan, dile getirilemeyecek kadar parçalanmış bir idealden –tam da zaman tarafından öldürülmüş, zaman içinde kaybedilmiş, telafisi olanaksız sayıldığı sürece Şimdi'nin zamanından ziyade, boş zamanda yaşayan bir idealden– kaynaklanır.

Sol melankoliğin duruşu, "olanaklı olan sola bütünüyle bağlı kalmak"tır, zira o şimdi'deki siyasi dönüşüm beklentilerini geliştirme veya ele geçirme hususunda belli bir tahlili –bu tahlilin belgelediği kayıplar üstüne kara kara düşünmeyi– tercih eder. Bu "vasat devrimci"nin duruşudur ve "olanaklı olanın çerçevesi içinde sola bağlı kalan" düşünür-aktivistin duruşuyla karşıtlık oluşturur.[33] Benjamin'in buradaki eleştirisini şimdi'nin koşullarıyla uzlaşmaya varmayı veya tarihsel belleğin şimdi'deki olanakları şekillendirmedeki rolünü reddetmeyi savunan bir argüman saymak yanlış olur. Tersine, burada da Benjamin'in tarihin siyasi şimdi üzerindeki etkisine ilişkin formülleştirmesindeki içinden çıkılması en güç paradoksla karşılaşmaktayız yine: "Geçmişten mutlu mesut kopma"nın[34] bir

32. Walter Benjamin, "Left Wing Melancholy", çev. Ben Brewster, *The Weimar Republic Sourcebook*, Anton Kaes, Martin Jay ve Edward Dimendberg (haz.) içinde (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 305.

33. Wohlfarth, "The Measure of the Possible", s. 3.

34. Benjamin, "N", s. 55.

yolunu bulurken, bir yandan da belleği geliştirmemiz gerektiği konusundaki ısrarından kaynaklanan paradoksla. Şayet melankoliye boyun eğmeyip, yas çalışmasını yerine getireceksek, kendi geçmişimizden kopmaya razı olmak durumundayızdır – Benjamin burada Marx'tan ve Nietzsche'den alıntı yapar–, zira melankoliye boyun eğmek, bizi şimdi'ye kayıtsız kılıp bir şeyler koleksiyonu, bir bilme biçimi olarak kavranan geçmişe bağlar. Diğer taraftan, geçmişten kopmak, onu unutmak anlamına gelmez; daha doğrusu, Benjamin' in "aklına gelme" (*mindfulness*) dediği, tarihi Norbert Bolz ile Willen van Reijen'ın "şimdi'yi ihlal" dediği şeye dönüştürmeyi hedefleyen belli bir hatırlama biçimini içerir. Bolz ve van Reijen şöyle der:

> Çağdaş olan, şimdi'yi tarihsel anlamda canalıcı bir şey, bir kriz olarak vurgular. Bir bilim olarak değil, ancak "bir tür aklına gelme/getirme" olarak tarih, şimdi'ye hak ettiği değeri verebilir. Aklına gelme unutma ile esnetilmiş hatırlama anlamına gelir; burada unutmayı hatırlamama değil, karşıhatırlama diye anlamak gerekir. Aklına gelmede, deneyimlenmiş olan şey sabit bir şekilde konumlandırılmaz, kendi tarih öncesine ve tarih sonrasına açılır. Fakat bu aynı zamanda geçmişte çekilmiş acının, "aklına gelme" aracılığıyla sona ermemiş bir şey olarak deneyimlenmesi demektir.[35]

Henüz sona ermemiş bir acı sadece çekilmesi gereken bir acıya değil, aynı zamanda telafisi hâlâ mümkün olan bir acıya karşılık gelir: güncel pratiklerle başka bir boyut kazanacak olan bir acıdır bu. Tarihsel bir olayı veya oluşumu güncel kılmak, onu "şimdi'nin bir ihlali"ne dönüştürmek, böylece hem hatırlanma biçimini hem de tarihsel bilinçte "geçmiş" olarak konumlandırılma biçimini bozmak yahut yeniden işlemek, söz konusu fenomeni (bugün tarihsel siyasi düşünüşümüzün en yaygın biçimi olan) tazmin veya özür yoluyla "kapatma"nın tam tersidir. İlk seçenek geçmişin belirli ve güncel bir adalet pratiğiyle selamete erdirilmesini gerektirir; oysa ikincisi tarihi şimdi ile bağıntısız şekilde ya da en iyi ihtimalle şimdi'deki sitemkâr bir talep ya da sızlanma olarak kurmaya çalışırken dahi geçmişe acz içinde bakakalır. Benjamin'in hem "geçmişin etkinleştirilmesi" hem de şimdi üzerinde bir talepte bulunma çağrısı, tarihi hem şimdi'ye yönelik bir suçlama hem de sabit ve geleneksel geçmiş an-

35. Norbert Bolz ve Willem van Reijen, *Walter Benjamin*, çev. Lamberta Mazzarins (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1991), s. 19

layışlarına bir meydan okuma olarak kavrayışı kaynağını buradan alır. Şimdi'deki devrimci eylem yoluyla geçmişi kurtarma (dolayısıyla geçmişi bilfiil dönüştürme) olanağına yaptığı vurgunun kaynağı da yine budur.

• • • •

Benjamin'in tarihsel kavrayış ile siyasi bilincin bağlantı noktasına konumlandırdığı hatırlama, bireysel ya da kolektif olmadığı gibi, "gerçekten vuku bulmuş olana" ilişkin kolektif anıya da karşılık gelmez; tersine, geçmişin bir geri çağrılma biçiminin gücünün bir diğerinin gücüyle karşılaştığı dinamik, olgusal, etkin ve imgesel bir hatırlama biçimidir bu. Söz konusu hatırlama aynı anda hem kayıplarımızı kabullenme hem de onların kurtarılışıdır; bu da geçmiş ile şimdi'nin yeniden eklemlenişinde kayıpların farklı bir biçimde anlamlandırılmasıyla gerçekleştirilir. O halde Benjamin (tarihçilere) tarih yazmanın bir yolundan ziyade, (siyasi aktörlere) tarihsel düşünmenin bir yolunu, çağdaş siyasi hayatın tarihsel anlamda değiştirilmiş olan inşasına dair siyasi bir bilinç geliştirmenin ve oradaki açık kapıları veya olanakları kavramanın yahut şekillendirmenin bir yolunu önermektedir. Benjamin ayrıca bir gelecek kurarken tarihin nasıl ele alınacağının yolunu da göstermektedir – böylece sadece geçmişe başvurmanın değil, geçmişi kurtarıp dönüştürmenin de bir yöntemini, dolayısıyla bilinçli ve istemli biçimde başvurulduğu anda siyasi ruhlarımız üzerindeki etkisini paradoksal olarak kaybeden geçmişi yeniden ele geçirmenin bir yolunu da sunmuş olmaktadır.

Benjamin'in kendine has ve tamamlanmamış diyalektik materyalizmi ile Derrida'nın "musallat bilimi"nin, geçmişin şimdi'yi nasıl etkilediğini saptamak için bilimsel, sistematik yahut ampirik kesinlik taşıyan formüller arayanları tatmin etmeyeceği açıktır. *Tarih-sonrası*'nın tarihe karşı sorumluluk taşımadığımız ve tarih tarafından sahiplenilmemiş olduğumuz –tarihten bağımsız bir biçimde, dilediğimiz gibi anlamlar ve olanaklar çıkarabileceğimiz bir şimdi'ye doğduğumuz– anlamına geldiği kanısına sarılanları da tatmin etmeyecek düşünürlerdir bunlar. Bu iki düşünür, kendini yeniden kurmayı becerememiş liberalleri de tatmin etmez, çünkü liberallere göre,

vazgeçmedikleri ilerleme iddiası ve iradenin özerkliğine duydukları inanç, travma veya ihtişam olayları –yani korkulacak veya imrenilecek olaylar– dışında tarihi öyle bir hale getirir ki, siyasi hayatla uzaktan yakından ilgisi kalmaz. Tarihi son derece kuvvetli ve belirleyici addeden, tarihin şimdi'deki olanakların alanını radikal bir şekilde inşa ettiğini düşünen ve geleceğin ne olması gerektiğini tarihin demir yasalarının açığa vurduğunu savunan kendilerini yeniden yapılandırmamış Marksistler için de tatmin edicilikten uzaktır. Gelgelelim Benjamin ile Derrida'nın düşünceleri, tarih belirgin bir biçim ve gidişattan yoksun göründüğünde, siyasi eylem için tarihe eğilen ve onu seferber eden bir zemin sağlamayı arzulayanlara kalkış noktası oluşturabilecek kimi görüşler sunabilir. Tarihsel veriden çok, dille ve imgeyle iş gören post-materyalistler, Marksist projeyi Marx'ın ortaya atmakla birlikte açıkça dillendirmemiş olduğu tasavvurlarla genişletmek, yeniden canlandırmak ve yaşatmak arzusundaki post-Marksistler tarafından sunulan olanak budur. Derrida ile Benjamin'in düşünceleri bir arada ele alındığında, bu iki düşünür yeni bir tarihsel gelişme kavrayışı değil, tarihe boyun eğmek, onu gerçekleştirmek, ehlileştirmek ya da defetmek yerine, seferber edip etkinleştirecek bir siyasi bilincin yeni mihenk taşlarını sunar bize. Aynı anda hem geçmişi ateşlemeyi hem de ondan kopmak için bir yol açmayı hedefleyen, daha adil bir geleceğin kurulması için bir yandan geçmişin gücünün önceden belirlenmiş her türlü içerimine karşı koyarken, bir yandan da bu gücü geri çağıran bir bilinçtir bu. Özgürlük pratiği için birtakım yeni alçakgönüllü olanaklar sunan bir siyasi bilince bile karşılık gelebilecek bir bilinç.

—

DİZİN

1844 Elyazmaları (Marx), 97n, 186

adalet, 13-4, 21, 27, 188-90
Ahlak Metafiziğinin Temelleri (Kant), 134n
ahlak ve ahlakçılık, 34-46, 51-60
"ailevi değerler", 17
Alman İdeolojisi (Marx), 96, 99-100, 102
Althusser, Louis, 110-1
anti-entelektüalizm, 28
antisemitizm, 19, 157
Arendt, Hannah, 115, 168n, 175
Aristoteles, 18, 38, 58
Atina, 157, 161, 164
Aydınlanma, 17, 33n, 82, 118, 133, 190n, 196
Aziz Pavlus, 116-7

Balibar, Etienne, 84, 100n, 153-4, 169
beden olarak metaforlaştırılan tarih, 127
Benjamin, Walter, 27-8
  ve diyalektik, 194, 197-8, 200-3
  melek figürü, 171-2
  Pasajlar, 203
  "sol melankoli", 206-8
  "Tarih Kavramı Üzerine", 177-8, 191-202
  Trauerspiel (Yas Oyunu), 207
  ve zaman, 198-206
Benlik Teknolojileri (Foucault), 59
bilimcilik, Marx'ta, 29, 102
"Bir Çocuk Dövülüyor" (Freud), 64-80
Bolz, Norbert, 209
burjuvazi, 93-4, 200, 208
Burke, Edmund, 18
bürokratikleştirme, 23-4, 50, 155

camera obscura, 86, 100-1, 109-10; *ayrıca bkz.* Marx, Karl
Carr, E. H., 38
Cinselliğin Tarihi (Foucault), 122
Clinton, Bill, 115-6
Clinton, Hillary, 116
Connolly, William, 53
Croce, Benedetto, 38, 57-8

Çeçenistan, 19
çıkarlar, 22, 54-5, 63-4, 102, 107, 124
çokkültürcülük, 46, 54, 55

Deep Throat (film), 71
Deleuze, Giles, 70n
Derrida, Jacques, 19n, 28, 176-91, 202, 204, 210-1
diyalektik, 29, 58, 83, 85, 160, 198, 202-3, 205

egemenlik, 14, 25
entelektüel, özgül ve evrensel, 141
epistemoloji, 14-6, 182, 184
etnik çatışma, 19
etnisite, 34
evlilik, gey ve lezbiyen, 51, 165n
  ayrıca bkz. "ailevi değerler"
evrenselcilik, 21, 34, 41, 106, 108
eylemlilik, 14, 46, 112

feminizm, 47-9, 71
fetişizm, 4, 100
  Freud'da, 14
  meta fetişizmi, 85, 92, 97-9, 108
Foucault, Michel, 23, 29, 38, 59-60, 63n, 64, 81, 90, 97, 98n, 99, 114, 120, 122, 124-49, 152n, 163, 165, 168n, 177, 205
Frankfurt Okulu, 133
Fransız Devrimi, 24
Freud, Sigmund, 14, 61-80, 206-7

Gandhi, 39-40
Gide, André, 189

Habermas, Jürgen, 23
habitus, 96
Hamlet (Shakespeare), 188-9
Hapishanenin Doğuşu (Foucault), 122
hayaletler, 175-86
Hegel, 17, 83, 85, 88, 90, 95, 97n, 102, 106, 133, 192
  diyalektiği, 85, 94
  ayrıca bkz. ikicilik
"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" (Marx), 107
hınç, 160-1
Hıristiyanlık, 38, 109, 155
Hobbes, Thomas, 63-4
Horkheimer, Max, 204
hümanizm, 41

idealizm, 106, 111
ideoloji, 89, 98, 100-11
ikicilik, Marx ve Hegel'de, 88
ilerleme, 13-5, 17, 27-9
İnsanca, Pek İnsanca (Nietzsche), 91,
işçi sınıfı, 20, 43

Jackson, Michael, 78

Kant, Immanuel, 17, 38, 133-4
  Ahlak Metafiziğinin Temelleri, 134n
  "Aydınlanma Nedir?", 133-4
Kapital (Marx), 91, 92n, 94n, 97, 99, 101, 113
kapitalizmde değişimler, 20
  çağdaş kapitalizm, 20, 24, 30, 168
Kastner, Eric, 208
kimlik, 20-2, 25, 32, 33, 36, 40, 44, 47-57, 63, 70-77, 128, 137, 147-8, 159-60, 182
King, Martin Luther, 38, 40
kitle, devlet ve, 153
Klee, Paul, "Angelus Novus", 171, 195
"Komünist Manifesto" (Marx), 183
konuşmanın kodları, 50
kökenler, 126-7, 132
Kraus, Karl, 196
Kruşçev, Nikolay, 32
küreselleşme, 19-20, 56

liberalizm, 13, 16-22, 25-7, 31-4, 46, 70, 162, 169
Locke, John, 63

Machiavelli, Niccolò, 18, 38, 41, 146, 159
Maoizm, 137
Marcuse, Herbert, 32
Marx, Karl, 17, 20, 81-114, 176-91, 192, 194, 200n, 202, 204, 205, 209, 211
Marx'ın Hayaletleri (Derrida), 178-91
mazoşizm, 61-79
melankoli, 15, 60, 206-7
  ve yas, 206-7
  ayrıca bkz. Benjamin, "sol melankoli"
Merleau-Ponty, Maurice, 59-60
Mesihçilik, 205n
metafizik, 15, 30
  ve tarihyazımı, 126
Mill, J. S., 63
milliyetçilik, 21
modernizm, 16
modernlik, 17-8
  anlatıları, 13-4
Morgenthau, Hans, 38, 41
muhafazakârlık, 45

nefret söylemi, 25n, 50n, 72, 76
Nietzsche, Friedrich, 17n, 35, 36, 37, 38n, 40, 42, 44, 56, 62, 64, 77-8, 80, 115-25, 150-70, 177, 192n, 209
nihilizm, 28, 37, 45

ontoloji, 14, 183
  şimdi'nin ontolojisi, 133-4, 145-8
özgür irade, 14

Panoptikon, 145
Platon, 38, 91n, 160, 161
polis, Yunan, 164
Polizeiwissenschaft, 137-8, 141
pornografi, 76
postmodernizm, 44
postyapısalcılık, 44, 82, 174
pozitivizm, 174

rasyonalite, siyasi, 141-4
rasyonelleştirme, Weberci, 50, 142
Rorty, Richard, 55
Rousseau, Jean-Jacques, 17n, 163, 168n
Rusya, 19

sağ, 17, 24, 32, 54
Sartre, Jean-Paul, 59
sermaye, 20, 88, 91, 93-4, 172
  ayrıca bkz. kapitalizm, Marx
Shakespeare, 186, 189
Simpson, O. J., 78
sınıf mücadelesi, 94
sivil toplum, 85, 106-13
"siyaseten doğruculuk", 52
siyasi doktrin, 44
Smith, Adam, 92, 102
Sofistler, 38
sol, 24, 27, 30-5, 51, 60, 114, 137, 146, 207
  ayrıca bkz. Benjamin, "sol melankoli"
sömürgecilik, 39-40
söylem, 23
Spinoza, Benedict de, 153-4, 156, 158-9, 169
Stalin, Joseph, 52

tarihyazımı, 14-6, 29, 125-6, 128, 175, 177-8, 186-91, 200-4
teleoloji, 16, 27, 36, 184
temelcilik karşıtlığı, 23
temelcilik, 15, 23, 126
Thukydides, 18, 38
Tocqueville, Alexis de, 17, 153-6, 159, 169
toplumsal cinsiyet, 39, 48, 71, 77
toplumsal sözleşme, 25

üretim, 20, 91-100
üst-anlatılar, ifşası, 58

Vico, Giambattista, 18
Vidal, Gore, 17-8

Weber, Max, 50, 64, 116, 118, 133, 141, 165

yabancılaşma, 31, 95-8, 101, 103
"Yahudi Sorunu" (Marx), 99, 107-9, 111
Yahudi Soykırımı,174
Yahudiler, 174, 205n
yargı, 43, 59
"Yasanın Gücü" (Derrida), 181n,
Yeats, William Butler, 116
yönetimsellik, 136, 138, 142
Yugoslavya, 19, 23n
yurtseverlik, 55, 78
yurttaşlık hakları, 39
yurttaşlık, 62

Wendy Brown

Tarihten Çıkan Siyaset

Tarihten Çıkan Siyaset, bir kriz durumunun ve bu krizi gereğince kavrayıp değerlendirememenin sol siyaseti içine sürüklediği problemleri inceliyor. Krizle kastedilen, tarihin "çığrından çıkması"; belli bir amacı ve doğrultusu olan, "içinde ikamet ettiğimiz, bizi ileri iten veya belirleyen şey olmaktan" çıkması. Modernliğin geleneksel pusulalarının, en başta da aşamacı ilerleme kavramının içinin boşluğunun gittikçe daha fazla hissedilmesi. Felsefede ilk kez Nietzsche'nin, Sol'da ise Walter Benjamin'in saptadığı bu tarihsellik krizi, uzun yıllar böyle bir sorun yokmuş gibi davranan sol siyasetler tarafından bile ağır bir biçimde hissediliyor artık. Brown işte bu görmezden gelme tavrının siyasi tahayyülde yarattığı felç edici semptomları araştırıyor: "Sol melankoli", siyasetin ahlakçılıkla ikame edilmesi, kendi etkisizliğinin nedenleriyle hesaplaşamamaktan gelen derin vicdan azabı, siyasetin aktörlerini "kurban" veya mağdur rollerinin ötesinde tasavvur edememe aczi, alternatif geliştirmekte beceriksizlik, "fetiş haline gelmiş ve donmuş nesnelere duyulan yaslı, muhafazakâr bağlılık", teori ve siyaset arasında, her ikisinin özerkliklerine de hakkını veren yaratıcı ilişkiler kurmakta başarısızlık...

Ama hepsi bu değil: Brown, siyasetin önünü açacak alternatif bir tarih anlayışı da geliştiriyor. Nietzsche ve Foucault'nun "soykütüksel tarih" anlayışlarını, Derrida'nın hayalet ve adalet kavramları etrafında geliştirdiği tarihsellik stratejilerini ve Benjamin'in geçmişteki kayıpları şimdi'nin siyasi kışkırtmaları olarak gören heterodoks tarih kavrayışını işleyerek, bambaşka bir tarih tasavvurunun ve böyle bir tarihten çıkan etkili bir sol siyasetin imkânlarını gösteriyor.

Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-777-7





Metis Yayınları
www.metiskitap.com