Ernesto Laclau

Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme



Birikim Kitapları

Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme

Birikim Yayınları

ERNESTO LACLAU 1935 yılında Buenos Aires'te doğdu. Arjantin üniversitelerinde ders verdikten sonra, Essex Üniversitesi'ne geçti. Burada İdeoloji ve Söylem Analizi Programı'nın ve Teorik Çalışmalar Merkezi'nin başkanlığını yürütmekte. Chantal Mouffe ile beraber yazdıkları *Hegemony and Socialist Strategy* (Verso, 1985 [Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Birikim, 1992]) adlı kitapta geliştirdikleri radikal demokrasi kuramı, siyasal/sosyal teorideki tartışmalara damgasını vurdu. Laclau'nun, derlediği *The Making of Political Identities* (Verso, 1994) dışında *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (NLB, 1977 [Türkçesi: *İdeoloji ve Politika*, Belge, 1985)] ve *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Verso, 1990) başlıklı iki kitabı daha vardır.

Emancipation(s)
© 1996 Ernesto Laclau

Birikim Yayınları 21
ISBN-13: 978-975-516-020-7
© 2000 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1-2. BASKI 2000-2003, İstanbul
3. BASKI 2012, İstanbul

EDİTÖR Asena Günal
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK RESMİ Johannes Vermeer, "The Astronomer", 1668
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Kerem Ünüvar
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

Birikim Yayınları · SERTİFİKA NO. 11248
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr • web: www.birikimdergisi.com.tr

ERNESTO LACLAU

Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme

Emancipation(s)

ÇEVİREN *Ertuğrul Başer*

Birikim Yayınları

İÇİNDEKİLER

"Tikelci Evrensellik" Mümkün mü? / AHMET İNSEL *7*

Türkçe Baskıya Önsöz / ERNESTO LACLAU *15*

Önsöz *17*

Kitabı Oluşturan Makaleler Hakkında *20*

1. **Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti** *21*
2. **Özgürleşimin Ötesi** *47*
3. **Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu** *73*
4. **Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir?** *95*
5. **"Zaman Çığırından Çıktı"** *111*
6. **İktidar ve Temsil** *135*
7. **Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı** *163*

"Tikelci Evrensellik" Mümkün mü?

AHMET İNSEL

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe'la birlikte yazdıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de (Verso, 1985 [Türkçesi: Birikim, 1992]), hegemonya kavramı etrafında bir sosyalist iktidar stratejisinin nasıl tasarlanabileceğini araştırıyordu. Kitap yayımlandıktan kısa bir süre sonra Sovyetler Birliği çöktü ve modern dünyada bir dönem kapandı. Eric Hobsbawm, 1789-1914 arasını "uzun 19. yüzyıl", "1914-1991" arasını ise "kısa 20. yüzyıl" olarak tanımlar. Sosyalist bir iktidarı mümkün kılan koşulları yaratan I. Dünya Savaşı'yla açılan yeni siyasal dönem, o sosyalist iktidarın çökmesiyle kapandı. Hobsbawm, 1991'den sonra insanlık tarihi için yeni bir sayfa açıldığını iddia eder. İçinde yaşanılan tarihî dönemin, bütün insanlık tarihi içinde değerlendirmesini yapmak, biraz fazla acele edip, yanılma olasılığını arttırsa da, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün en azından modern tarihte bir dönüm noktası olduğu kesin. Laclau'nun *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme (Emancipation[s])* başlıklı bu kitabında yer alan yazılar, biri dışında (o da 1989'da), 1991 ve sonrasında yazıldı. Laclau, bu yazıların, Hobsbawm'ın söz

ettiği yeni dönemde, siyaset kuramının klasik kategorileri ve kavramlarını sorgulayarak, günümüz siyasetini belirleyen değişimleri kuramsal planda tanımlama çabaları olduğunu belirtiyor.

En az iki yüzyıldan beri, siyasal mücadelenin birinci hedefi, kurtuluştu: Halkların kurtuluşu, sınıfların kurtuluşu, bireylerin kurtuluşu, kadınların kurtuluşu... Kurtuluşun hedefi ise, özgürleşmekti. Kolonyal hâkimiyetten kurtulmak, sınıf tahakkümünden kurtulmak, toplum veya devlet baskısından kurtulmak, erkek egemenliğinden kurtulmak, cinsel baskılardan kurtulmak gibi toplumsal/bireysel talepler, özgürleşmek hedefi içinde anlamlandırılıyordu. "Uzun 19. yüzyıl" ve "kısa 20. yüzyıl" arasında siyasal planda sürekliliği sağlayan olgulardan birisi, siyasal eylemin bütün öznelerinin özgürleşme arzu ve iddiasıyla hareket etmeleriydi. Ona farklı içerikler verseler, farklı anlamlar yükleseler de, tüm siyasal öznelerin eylemlerinin ufuk çizgisinde özgürlük yer alıyordu. Özgürlük hedefinin telaffuz edilmesi, siyasal eyleme evrensel bir meşrûiyet kazandırıyordu.

Özgürlük, tek başına ve mutlak biçimde ifade edildiğinde muğlak bir kavramdır. Özgürlük kavramını modern dünyada ve siyasal mücadele içinde somutluğa kavuşturan ilkelerin arasında, eşitlik en ön sırada yer alır. Özgürlük talebi ve ideali, eşitlik talebi ve ideali ile birlikte kendini ifade ederken ortaya çıkan ikili, modern dönemde evrenselliğin mihenk taşı oldu. Sonuçları çok farklı tezahür etse de, Amerikan, Fransız ve Sovyet devrimlerinin ortak paydaları, meşrûiyetlerini özgürlük ve eşitlik temeli üzerine kurmuş olmalarıydı. Bu ikiliyi tamamlayan diğer şiarlarda ayrılıyorlardı.

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren egemen olmaya başlayan siyasal söylemde, eşitlik farklılıkların önüne geçti. Örneğin geleneksel sol söylem, farklılıkların ötesinde yer alan bir eşitlik kavramı üzerine inşâ edildi. Rousseau'da

açık ifadeleri bulunan bu demokrasi-eşitlik denklemi, Marksizmde evrensel biçimde özgürleştirici sınıf kavramı üzerinden kendini ifade etti. Bu çerçevede, demokrasi eşitliğin evrensel olarak tanınmasına dayalı bir düzen olarak tahayyül edildi. Toplumsal hareketlerin ufuklarının odak noktası, temelinde evrensel eşitlik ilkesi olan demokrasi anlayışıydı.

Farklılıklara indirgenemez, özgül bir değer atfetmek, bu evrenselci eşitlikçilikle çelişiyordu. Bir yanda evrensel değerler ve bu değerlerin taşıyıcısı insanların eşitliğine dayalı soyut bir insanlık kategorisi, diğer yanda ise, tikel değerler ve tikelliğe dayalı hakların kadim üstünlüğünü öne çıkaran bir somut cemaatler kategorisi. Modernliğin 1970'lerden itibaren öne çıkan eleştirisinde, örneğin Lyotard'da olduğu gibi, hiçbir ortak paydada eşdeğerlenemez bir mutlak "farklılık", eşitliğin önüne geçmeye başladı. Siyasal planda ise, kendi iç çelişkilerinde yıpranan, cazibe gücünü yitiren evrensel eşitliğe dayalı özgürlük anlayışının yerini "kimlikler savaşı" almaya başladı. Kültürel kimlikler, cinsel kimlikler, etnik kimlikler, siyasetin önde gelen simgeleri oldular. Tikellik evrenselliğin önüne geçti. Kimi yerde çokkültürlülük, kimi yerde kozmopolitizme karşı mücadele, kimi yerde ise yabancı düşmanlığı veya benmerkezli bir kültürel-etnik duruş biçiminde tezahür eden tikellik, evrensel eşitlikçiliğin karşısına hemen her yerde kültürel kimliğin üstünlüğü fikrini öne çıkardı. Kimlik politikaları, yeni dönemin siyasal çekim merkezi olmaya başladılar.

Laclau bu kitabı oluşturan yazılarında, oluşumu devam etmekte olan bu yeni dönemin siyasal simgelerini ve bunların yansıttığı toplumsal beklentileri sorgulayarak, solun geleneksel siyasal hedeflerinin yerini alabilecek yeni siyasal hedefler tanımlamaya çalışıyor. Evrensellik, kurtuluş, tikellik, iktidar, ideoloji gibi kavramları, tavizsiz biçimde yeni-

den değerlendirip, bunların ışığında genel bir siyaset kuramı oluşturmayı amaçlıyor. Bu siyaset kuramının ekseninde, hegemonya kavramı yer alıyor.

Laclau'nun hegemonya kavramı, toplumsal alanın esas olarak bir söylem alanı olduğu varsayımından hareket eder. Söylem, yalnız söz ve yazıyı kapsamaz. Kelimelerle eylem arasındaki ilişkiyi de içerir. Bu bağlamda, Laclau'nun söylem kavramı, Wittgenstein'in dil oyunlarında olduğu gibi, bütünsel anlamlar yaratan kelime/simge ve eylem ilişkisine dayanır. Söylem alanının, toplumsal alan olarak, çelişkiler içerdiğini kabul eder. Bu çelişkiler, toplumu biçimlendirir, toplumsal yapılanmayı belirler. Ama bu çelişkilerin yansıttığı/temsil ettiği toplumsal ilişkilerin kendileri nesnel değildir. Kendileri nesnel olmamakla beraber, toplumsal nesnelliğin eğilimsel sınırını oluşturur. Biçim ve anlam verdikleri toplumun nesnellik anahtarlarıdır. Laclau, toplumun bölünmüş olmasını ve iç çelişkilerini, ortadan kaldırılamaz olgular olarak kabul eder. Bunun mantıki sonucu, bütün toplumsal nesnelliklerin kaynağının aradaki farkların ortaya çıkmasını sağlayan, o farklara anlam kazandıran bir tür sınır çizimine dayandığını kabul etmektir. Hegemonya girişimi, işte bu sınırların yerinden oynatılması girişimidir.

Hegemonya bir yandan farklılık diğer yandan eşdeğerlilik mantıklarına dayanır. Birinci mantık, faklılıklardan kaynaklanan kimliklenmedir. İkincisi ise, toplumsal alanda farklılıkların, birbirleriyle kısmî veya bütünüyle ikamesini mümkün kılar. Farklılıkların mutlaklaşmasını engeller. Farklılıkların olmadığı yerde veya farklılıkların mutlak, indirgenemez ve ikame edilemez olduklarında, eşdeğerlik ilkesi anlamını yitirir. Eşitlik ilkesi ise, farklılıkların ortadan kalkmasını veya bunların ortak paydada eşitlenmesini içerir. Ortak paydada eşitlemek, o ortak payda dışında kalan konularda büyük bir eşitsizliğin kılıfı olabilir. Örneğin, "her seçmenin

bir oyu vardır, dolayısıyla seçmenler eşittirler" türünden bir çıkarsama, sadece seçmen eşitliğini, -o da kısmen- doğrular. Bu çıkarsamadan hareketle, insanlar eşittir diyemeyiz.

Eşitlik ve eşdeğerlilik ilkelerinin çatışması, sol tahayyül dünyasının modern dönemde içinde barındırdığı önemli bir gerginliği yansıtır. Solun geleneksel söyleminde egemen unsur eşitliktir. Ama diğer yandan solun özgürlükler dünyası ütopyası, herkesin aynı değil, herkesin istediği gibi, dolayısıyla farklı da olabilmesi üzerine kuruludur. 20. yüzyıl sosyalist iktidar pratiklerinde ise, bu iki kavramın tanımlarının ve bu tanımlardan türeyen politikaların bütünüyle siyasal iktidara tâbi olmalarına şahit olduk. Salt iktidar aracı konumuna indirgenmiş "eşitlik" (örneğin Çin) veya "farklılık" (örneğin SSCB) politikalarının, nasıl eşitsizlik veya tekdüzelik üretebileceklerini gördük.

Laclau, bundan böyle demokrasiyi düşünmenin eşitlikten değil, çoğulluğun ve farklılıkların kabulünden geçtiğini iddia ediyor. Çoğul ve farklı olanlar üzerine siyaset nasıl inşâ edilir? Toplu anlamların yitirildiği veya güçlerini kaybettikleri bir dünyada, örneğin toplumsal sınıf kavramının yeri ne olacaktır? Laclau, toplumsal aktörlerin üretim süreci içinde konumlanışının, bu aktörlerin kimliklerini tanımlamakta merkezî bir yer işgâl etmeye devam ettiğini belirtir. Ama bu konumlanış, artık öznelerin kimliklerini sistematik biçimde belirlememektedir. Öznelerin kimlikleri dağılmakta, çoğullaşmakta, kimi yerde çakışırken, birçok yerde de farklılaşmaktadır.

Postmodern söylem, bu dağılmayı mutlaklaştırarak, öznelerin evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını iddia eder. Evrensel, tarihte kalmıştır. Modern sonrası dönemde, toplumsal aktörler, kimliklerini tikellikleri üzerine kurmaktadır. Laclau ise, "evrensel/tikel karşıtlığının kurucu anlamı, hâlâ geçerliğini koruyor mu?" sorusunu sor-

mayı daha doğru bulur. Sorun evrenselle tikel arasında bir seçim yapmak değil, evrenselle tikeli birbirine eklemlendirmektir. Modern siyasal düşünün bu geleneksel iki kutbunun birbirlerini mutlak biçimde reddetmediklerini, birinin diğerine kaçınılmaz olarak "bulaştığını" kabul eder. Tikelin varlığı evrensele bulaşırken, evrensel de tikele saflığını kaybettirir. Sonuç olarak ortada, iki zıt ve katıksız kimlik kutbu değil, *melez kimlikler* vardır. Fakat Laclau, soyut aklı yüceleştiren sanal bir evrenselliği reddederken, aynı zamanda onu, postmodern söylemin ele aldığı gibi, "demode bir totaliter hülya" olarak tanımlamaktan kaçınır. Evrensellik, klasik siyaset felsefesinin tekil doğrularına indirgenmeden, demokratik siyasal alanın çoğul bakış açıları, çoğul değerleri alanıdır. Çokkültürlülük savunusunun farklılık talebi üzerine kurulu söylemi, onları reddettikleri evrenselliğe çeker. Gerçekten de, tüm topluluk veya grupların sadece kendi tikelliklerini tanımaları ilkesinin hayat bulabilmesi için, bu toplulukların aslında eşit oldukları varsayımının önceden kabul edilmesi gerekir. Bu durumda, farklılıkların indirgenemezliği üzerine kurulu beraberliğin öncül kavramı, eşitlik yani evrenselci bir ilke olacaktır. Bu çelişkinin, mutlak tikelci yönde aşılması ancak "apartheid"la, yani toplulukların mutlak biçimde birbirlerinden ayrılmasıyla mümkündür. "Apartheid", farklılığı mutlaklaştırarak, farklılıkların beraberliği sorununu ortadan kaldırır. Farklılıklar veya kimlikler siyasetinin, toplumsal demokrasi ilkeleriyle çelişmeye başladığı uç sınırlardır bunlar.

Laclau, toplumsal parçalanmanın alternatifi olarak, geleneksel evrensellik ilkelerine dönüşün artık mümkün ve uygun olmadığını iddia ederken, çokkültürlülük mücadelelerinin temeline tikelciliğin yerleşmesinin demokrasi ilkeleri açısından sınırlarını ve zararlarını göstermeye çalışır. Laclau için, tikelin sorunu, kimlik politikalarının sorunudur.

Her ikisi de, bir özgül grubun üyelerinin kendi içlerinde benzer veya aynı olduklarını varsayar. "Siyahlar", "kadınlar" veya "eşcinseller" gibi benzerlikler üzerine inşâ edilen kimlik politikaları, aslında farklılıkların reddi olarak da ele alınabilir. Gerçekten de, farklılıkların mutlaklaşması, onların iç bütünlüklerinin, "Bir"liklerinin ön plana gelmesini getirmeyecek midir?

Laclau, demokrasiyi boğmayan veya kenara itmeyen bir çokkültürlülüğün, evrenselliğin yeniden tanımlanmasıyla mümkün olacağını savunur. Evrensel, aynı demokrasi gibi, hiçbir şekilde mutlak biçimde işgâl edilememelidir. Evrensel ne tek ve değişmez bir ilkeye, ne tek bir anlama, ne de tek ve mutlak bir niteliğe indirgenemediği zaman; yani hiçbir kültür, hiçbir kimlik tarafından tek başına belirlenemediği zaman, tikelin yaşam alanı olur. Evrenselin özü olmamalıdır. Bu tür bir evrensele verilebilecek en anlamlı karşı örnek, evrenselci dinler veya Avrupa-merkezli "evrenselcilik"tir. Kendini "evrensel bir medenileşme misyonunun" öznesi olarak görerek varılan nokta, evrensel bir tahakküm olacaktır. Aynı şey, tüm kendi-merkezli evrenselci iddialar için, örneğin Hıristiyanlık veya İslâm için geçerlidir.

Evrensel ve tikelin, demokratik çoğulluğu mümkün kılan ilişkisini, Laclau hegemonya kavramıyla düşünmeye çalışır. Hegemonya, ortak bir öze ulaşılması veya tüm farklılıkların aşılmasıyla evrenselle tikelin ilişkisinin son bulmadığı, çatışmalı bir siyasal ilişki sürecidir. Farklı toplumsal gruplar, evrenseli temsil etme konumunu bir an için kendi tikelliklerine kazandırmak için mücadele ederler. Ama bu "evrensel", siyasal mücadeleler sonucu her an değişmesi mümkün olan, özü olmayan simgeler alanıdır. Evrenselin simgelerinin içi boş olmasını, evrenselin demokratik bir mücadelenin, hegemonya mücadelesinin alanı olabilmesi için gerekli olduğunu belirten Laclau'ya göre, demokrasiyle uyumlu

olarak düşünülebilecek yegâne evrensellik, "hegemonik evrensellik"tir.

İçinde taşıdığı "bir"e evrilme eğilimleri törpülenmiş olan, Alain Caillé'nin tabiriyle, "tikelci evrensellik" mümkün müdür? Laclau'nun bu kitapta topladığı yazılar, en azından bunun düşünülmesi için gerekli koşulları tutarlı bir biçimde düşünmemizi sağlıyor.

Türkçe Baskıya Önsöz

ERNESTO LACLAU

Elinizdeki kitabın yayımlandığı tarihten (1996) bu yana, burada işaret edilen çeşitli karanlık eğilimler iyice ortaya çıktı. Sabık Yugoslavya toprakları üzerinde patlak veren ve Kosova trajedisiyle doruğa varan yabancı düşmanlığı, Avrupa'da daha birkaç yıl önce düşünülmesi imkânsız bir barbarlık düzeyine ulaştı. Ama bu, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki demokratik değerlerin temellerini de oyan dip akıntıların, örtük eğilimlerin çıplak iadesinden başka bir şey değildi. Göçmenlere -Fransa'da Kuzey Afrikalılar, İngiltere'de Hintliler, Almanya'da Türkler- yönelik ırkçı nefret, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda tesis edilmiş demokratik konsensusu ciddi bir şekilde sarsan sağcı popülist hareketlere yol açarken, sabık Sovyetler Birliği topraklarında yaşanan toplumsal ve ideolojik çözülme, zaten yeterince kasvetli bir manzaraya düşülmüş birkaç tatsız hatırlatmadan başka bir şey değil.

Geriye dönüp baktığımızda, Batı'da yaklaşık 1973'te başlayan bunalımın -ki Savaş sonrası oluşan konsensusun ve klasik formuyla refah devletini sonunu hazırlayacaktır-, 1950-1970 yıllarının müreffeh toplumlarına ve dünya kapi-

talizmine dönüş bahsinin kapanışını işaretlediğini söyleyebiliriz. Batı'nın istikrarsızlaşmasına net bir katkı sağlayan Sovyet sistemindeki çözülme, aynı sürecin bir başka veçhesiydi: Toplumsal ve iktisadî düzeylerdeki bu merkezkaç kuvvetlerle birlikte ideolojik bir bunalım patlak verdi. Bu bunalımın baskın karakteri, klasik özgürleşim fikrinin temelinde yer alan evrenselciliğin aşınmasıydı. Kitabın orijinal "Önsöz"ünde de tartışıldığı gibi, Soğuk Savaş'ın sonu, paradoksal bir şekilde, Aydınlanma'dan beri anlaşılageldiği şekliyle, ırk, etnisite, cinsiyet ya da milliyet sınırlarının ötesinde küresel bir ideal olarak özgürleşimin de sonuydu. Bu evrensellik açığının yarattığı boşlukta, bin bir çeşit tikelcilik boy verdi.

Bu kitaba ana motifini ve temel tefekkür konusunu veren şeydir bu. Geçmişinden kat kat daha fazla parçalanmış bir toplumsal ve iktisadî temelden hareketle yeni bir özgürleşim projesi devreye sokulabilir mi? Yoksa insanın özgürleşimi, şu yabancı düşmanlığı kölelik ve tikelci hoşgörüsüzlüğün sularında boğulup gidecek eski bir rüyadan mı ibaret? Bu soruların cevabı, sadece tarihin sınavında belirebilir. Bununla birlikte elinizdeki kitap, bu seçeneklerden ilkinin hâlâ fiilî bir imkân olduğu umuduyla ve bu imkâna daha açık bir zihinsel profil kazandırma yönünde bir katkı olarak yazıldı. Bu görevin üstesinden ne kadar gelindiği ise, okurun takdirine.

Londra, Ağustos 1999

Önsöz

1989 yılında yazılmış "İktidar ve Temsil"in dışında, kitabı oluşturan tüm makaleler 1991-95 yılları arasında yazılmış ve yayımlanmışlardır. Bu dönem dünya sahnesinde önemli değişikliklere tanık oldu: Doğu Bloku'nun çökmesiyle birlikte dünya düzeninin yeniden yapılanışı; önceki adıyla Yugoslavya'da iç savaş; Batı Avrupa'da, esas olarak Güney Avrupalı ve Kuzey Afrikalı göçmenlere karşı ırkçı bir politika yürüten popülist sağın yükselişi; Kuzey Amerika'da çokkültürlü protesto hareketlerinin yayılması; Güney Afrika'da ırk ayrımcılığının son bulması..

Benden 1990'ların ilk yarısının ayırdedici özelliklerini kısaca belirtmem istenseydi, hiç düşünmeden, bunların önceki onyıllar boyunca siyasetin ufkuna damgasını vurmuş bütüncülleştirici ideolojilere karşı çeşitli -etnik, ırksal, milli ve cinsel- tikelciliklerin isyanında bulunabileceklerini söylerdim. Bir açıdan, Soğuk Savaş -iki kahramanının ideolojilerinde- Aydınlanmanın son boy gösterisiydi: karşımızda, tarihsel arenadaki kuvvetler kümesini iki karşıt kamp olarak düşünen ve kendi amaçlarını genel insanî özgürleşimin

amaçlarıyla özdeşleştiren ideolojiler vardı. Hem "hür dünya" hem de "komünist toplum", taraftarlarının gözünde, içinde ayrım çizgileri ya da bölmeler barındırmayan toplum projeleriydi.

Şimdi bunalımda olan, işte bu projelerin "küreselliği"dir. Ufukta el çırpan yeni siyaset vizyonunun simgesi ne tür bir şey olursa olsun, şurası açık ki, onun temel boyutlarından bir tanesi, evrensellik ile tikelcilik arasındaki mevcut ilişkinin yeniden tanımlanması olacaktır. Topluluğun birliği -tabiî, istediğimiz oranda- nasıl tasarlanacaktır; daha doğrusu, işe, her durumda, geçmiştekinden sadece daha güçlü değil, aynı zamanda grupların merkezî tahayyül dünyasını da oluşturan toplumsal ve kültürel tikelciliklerden başlamak zorunda olduğunu gören bir yaklaşım, bu birliği nasıl bir şey olarak tasavvur edecektir? Bu tahayyül, herhangi bir şekilde, daha evrensel insanî değerlerle özdeşleşmeyi dışlamaz mı? Ve, diğer yakadan baktığımızda, antagonizmaların çoğalması -bizzat kültürel grup ve küresel cemaat arasında tam bir örtüşmenin bulunmadığını gösteren bir olgu-, ister istemez şu tartışma konusu evrenselciliğe başvuracak bir "haklar" diline ihtiyaç yaratmaz mı?

Bu denemeler, evrenselcilik ve tikelciliğin, siyasal kimliklerin inşâsında tasfiye edilemez iki boyut olduğu inancıyla kaleme alındı, ama küçük bir ilavesi de var -aralarındaki eklemlenme bariz bir olgu olmaktan ziyadesiyle uzaktır. Denemelerden bazıları bu eklemlenmenin didiklenmesindeki önemli tarihsel evreleri özetlemeye çalışıyor. Bu konuda günümüzdeki hâkim eğilimlerin iki yaklaşım etrafında kutuplaştığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri evrenselciliği tek yanlı bir şekilde ayrıcalıklı bir yere oturtur ve onda, diyalojik bir süreçte tüm tikelcilikleri aşan bir konsensusa ulaşma yolunu görür (Habermas); kendini soy tikelcilik ve bağlamsalcılığın kutlanmasına adamış diğeri, yüksek sesle

evrenselin (bazı postmodernizm biçimlerinde olduğu gibi) öldüğünü ilân eder. Kitaptaki denemelerde ayrıntılı bir şekilde sunduğum gerekçelerle, bu kutupların ikisi de bana kabul edilebilir görünmüyor. Ama burada tespit edilmesi gereken temel husus, ikisi arasındaki muhtemel dolayımın mantığıdır. Denemelerin ana iddiası, bu tür bir dolayımın ancak (boş bir yer olarak evrenselciliğe müracaat etmeyi gerektiren) hegemonik bir dolayım olabileceği ve, yerine getirdiği işlevle, hem tikel hem de evrensel kimlikleri değişikliğe uğrattığıdır. Böyle bir yaklaşımla ne kadar yol alınabildiği artık okurun yargısına kalmıştır.

Denemelerin yazılmasına vesile olan olaylarla ilgili son bir söz. Denemeler, her durumda, somut bir olay civarında boy gösteren, durumsal müdahalelerdir. Bunlar, gözlerimizin önünde olup biten dönüşümlerle ilgili tartışmalara müdahale etmek gibi etik ve siyasal bir yükümlülüğün mahsulleri ya da dört başı mamur teorik çalışmalardan çok, geçici keşif notları olarak görülmelidir. *Ad hoc* (rastlantısal) karakterleri, kaçınılmaz tekrarları ve boşlukları da bundandır. Neyse, yine de, günümüzün artık kapıya dayanmış kimi siyasal sorunlarını bir parça aydınlatmada yararlı olacaklarını umuyorum.

Princeton, Ekim 1995

Kitabı Oluşturan Makaleler Hakkında

1. **Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti (Subject of Politics, Politics of the Subject)** ilk kez, 9-23 Ocak 1995 tarihinde East-West Centre'le birlikte Hawaii Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün sponsorluğunda Honolulu'da düzenlenen 'Democracy and Justice: A Philosophical Exploration' konulu Yedinci Doğu-Batı Felsefecileri Konferansı'nda sunuldu ve *Differences*, 7.1, Bahar 1995, içinde yayımlandı.

2. **Özgürleşimin Ötesi (Beyond Emancipation)** ilk kez, 30-31 Ocak 1991 tarihinde Hague'daki Toplumsal Araştırmalar Kurumu'nda düzenlenen bir konferansta sunuldu ve *Emancipations, Modern and Postmodern*, (der.) Jan Nederveen Pieterse, Londra, Sage 1992, içinde yayımlandı.

3. **Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu (Universalism, Particularism and the Question of Identity)** ilk kez, 16-17 Kasım 1991 tarihinde City University'de (New York) düzenlenen bir sempozyumda sunuldu, (der.) John Rajchman, *The Identity in Question*, New York ve Londra, Routledge 1995, içinde yayımlandı.

4. **Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir? (Why do Empty Signifiers Matter to Politics)** ilk kez, (der.) Jeffrey Weeks, *The Lesser Evil and the Greater Good. The Theory and Politics of Social Diversity*, Londra, Rivers Oram Press 1994, içinde yayımlandı.

5. **Zaman Çığırından Çıktı (The Time is Out of Joint)** Leeds Üniversitesi ve Galler Üniversitesi (Cardiff), Eleştirel ve Kültürel Teori Merkezi tarafından 9 Eylül 1995 tarihinde Leeds'de düzenlenen 'Hortlaklar' konferansında ana konuşma olarak sunuldu ve *Diacritics*, Cilt 25, Sayı 2, Yaz 1995, içinde yayımlandı.

6. **İktidar ve Temsil (Power and Representation)** ilk kez,1989'da Kaliforniya Üniversitesi (Irvine) Eleştirel Teori Ensitüsü'nde düzenlenen bir etkinlikte sunuldu. Kitaptaki biçimi, (der.) Mark Poster, *Politics, Theory and Contemporary Culture*, New York, Columbia University Press 1993, içinde yayınlanmış metnin daha da geliştirilmiş bir halidir.

7. **Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı (Community and its Paradoxes: Richard Rorty's "Liberal Utopia")** ilk kez, (der.) Miami Theory Collective, *Community at Loose Ends*, Minnesota University Press 1991, içinde yayımlandı.

1. Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti

Evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki ilişki sorunu (tamamlayıcılık? gerilim? karşılıklı dışlama?), siyasal ve teorik gündemimizde merkezî bir yer işgâl ediyor. Evrensel değerlerin ya öldüğü ya da -en iyi ihtimalle- tehdit altında olduğu söyleniyor. Daha da önemlisi o değerlerin pozitif bir anlam taşıdığı da artık pek kabul edilmiyor. Bir yanda, çokkültürcülük sancağı altında Aydınlanmanın klasik değerleri ateş altında - bunlara Batı emperyalizminin kültürel konservesinden daha fazla bir kıymet biçilmiyor. Diğer yanda, modernliğin sonu üzerine kopan büyük tartışma, temelciliğin (foundationalism) çeşitli biçimlerine yönelik şiddetli saldırı; tarihin ve toplumun zemini gibi modası geçmiş bir kavram ile, Aydınlanmadan bu yana bu zemin rolünü üstlenmiş *fiili içerikler* arasında özsel bir bağ tesis etmeye yöneliyor. Ancak burada, bu iki tartışmanın simetrik güzergâhlarda ilerlemediğini, tartışma stratejilerinin beklenmedik biçimler altında birinden diğerine kayma eğilimi gösterdiğini ve göründüğü kadarıyla paradoksal birçok bileşimin mümkün olduğunu fark etmek son derece önemli. Örneğin

şu postmodern yaklaşımlar, Batı Aydınlanmasının emperyalist temelciliğini zayıflatan ve daha demokratik bir kültürel çoğulculuğun önünü açan girişimler olarak görülebilir; ama bunlar, bir "yerlilik (authenticity) politikası" için elzem güçlü kültürel bağlarla bağdaşmaz bir "zayıf" kimlik kavramına arka çıkan yaklaşımlar olarak da anlaşılabilir. Ve evrensel değerler, "Batı etnisi"nin (Husserl'in son çalışmalarında olduğu gibi) güçlü bir savunması olarak görülebileceği gibi, kültürel farklılıklara karşı saygılı ve hoşgörülü bir tutumu -en azından eğilimsel olarak- besleyen bir kanal olarak da görülebilir.

"Evrensel" ve "tikel" gibi kavramların her iki tartışmada da tamı tamına aynı anlamlara geldiğini düşünmek kuşkusuz büyük bir hata olur; ama iki tartışmanın bu kesintisiz alışveriş içinde birbirlerinin ana kategorilerini etkilemediklerini söylemek de bir o kadar yanlıştır. Bu etkileşim, bence, *belli bir siyasal üretkenliğe kaynaklık eden* çeşitli anlam kaymalarına ve muğlaklıklara kapı araladı. Bu denemede ele almak istediğim konu, işte bu etkileşimler ve yerinden çıkmalardır (displacement). En yalın ifadeyle, benim cevap aradığım soru şu: çağdaş siyaseti biçimlendiren dil oyunlarında iki önemli araç haline gelmeleriyle birlikte şu "evrensel" ve "tikel" kategorilerinde neler olup bitti? Ne işe yarıyorlar? Onların güncel siyasal üretkenliklerinin kökünde ne tür anlam kaymaları yatıyor?

Çokkültürcülük

İki tartışmayı peşpeşe ele alarak hangi noktalarda birbirlerinin merkezî kategorilerini kestiklerini görelim. Önce çokkültürcülük. burada sorun şöyle formüle edilebilir: soy bir farklılık kültürü mümkün müdür, her türlü evrensel ilkeyi bir tarafa bırakmış soy bir tikelcilik mümkün müdür? Evet

cevabını kuşkuyla karşılamak için birçok neden var. Bir kere, tümüyle ayrı ve farklı bir kimlik iddiasında bulunmak demek, bu kimliğin kültürel çoğulculuk ve farklılık *üzerinden* kurulduğunu öne sürmek demektir. Daha geniş bir cemaat içinde yaşayan somut/tikel bir grubun monadik bir varoluş sürdürebilmesine imkân ve ihtimal yoktur - aksine, diğer gruplarla karmaşık ve incelikli bir ilişkiler sisteminin tesisi, bizzat onun kimlik tarifinin bir parçasını oluşturur. Ve bu ilişkiler, *herhangi* bir grubun tikelciliğine aşkın birtakım norm ve ilkeler vasıtasıyla düzenlenmek zorundadır. Örneğin, tüm etnik gruplar için kültürel özerklik hakkını savunmak, ancak evrensel gerekçelerle doğrulanabilecek bir iddiayı tartışmaya açmak demektir. Kendi adına tikellik iddiasında bulunabilmek için, o tikelliğe aşkın bir şeylere başvurmak icap eder. Bir grup ne kadar fazla tikelse, bağrında faaliyet gösterdiği genel cemaatsel alanı kontrol gücü de o ölçüde azalacak ve iddialarının doğruluğunu, daha evrensel bir düzlemde gerekçelendirmek zorunda kalacaktır.

Soy bir farklılık politikasının niçin kendi kuyusunu kazacağını düşünmek için başka bir neden daha var. *Farklı* kimlik iddiasında bulunmak, yukarıda da söylediğimiz gibi, ötekinin, kendimizi ayrı tuttuğumuz ötekinin bu kimliğe dahil edilmesini gerektirir. Ama, dört dörtlük bir başarıyla kurulmuş farklı bir kimliğin, gruplar arası ilişkilerdeki mevcut statükoyu tasdik anlamına geleceği kolayca görülebilir. Çünkü diğer gruplardan tümüyle farklı bir kimlik, aynı zamanda, ötekinin de kendine ait bir kimliği olduğunu iddia etmek zorundadır ve sonuçta, bu diğer gruplara oranla herhangi bir kimlik iddiasında bulunamaz. Diyelim ki, bir grubun bu tür iddiaları var -örneğin çalışma ve eğitimde fırsat eşitliği talebi ya da, hattâ, kendi özel okullarına (grubun kendi inançlarını öğreten) sahip olma hakkı. Bu iddialar, cemaatin bir üyesi sıfatıyla tüm diğer gruplarla birlikte

paylaştığım birtakım haklar olarak sunuldukları ölçüde, benim diğer gruplardan sadece farklı değil, aynı zamanda, çok önemli kimi bakımlardan da onlarla eşit olduğumu önvarsayar. Yok eğer, tüm tikel grupların kendi tikelliklerini koruma ve kollama hakkı vardır deniyorsa, bu da yine, onların, bazı açılardan birbirlerine eşit olduğu anlamına gelir. Sadece, bütün grupların birbirinden farklı olduğu ve hiçbir grubun hiçbir şekilde olduğundan daha başka bir şey olmak istemediği bir durumda, ancak böyle bir durumda, gruplar arası ilişkilerde istisnai bir şekilde soy bir farklılık mantığı geçerli olabilir. Tüm diğer senaryolarda farklılık mantığı, bir eşdeğerlik ve eşitlik mantığının müdahalesiyle karşılaşacaktır. Irk ayrımcılığının (*apartheid*) köklerinde soy bir farklılık mantığını -ayrı gelişme kavramını- bulmamız boşuna değildir.

Hasmane bir ortamda kimlik mücadelesi veren *herhangi* bir grubun, daima, rizikolu ve olumsal birtakım arayolcu girişimlerden başka hiçbir mantıksal çözümü, hiçbir çaresi bulunmayan iki zıt ama simetrik tehditle karşı karşıya kalmasının nedeni budur. Eğer kimliğini, *o momentte, olduğu gibi* savunmaya çalışırsa, grubun topluluk içindeki yeri hâkim grupların dayattığı bir dışlama sistemi tarafından tanımlandığı için, grup, kendini, ebediyyen marijinalleşmiş ve gettolaşmış bir varoluşa mahkûm edecektir. Kültürel değerleri, kurulu düzen tarafından kolaylıkla "folklor" olarak "düzeltilecektir". Yok eğer, topluluk içerisindeki yerini değiştirmek, itildiği marijinallik halinden kurtulmak için mücadele ederse, onu halihazır kimliğini tanımlayan sınırların ötesine taşıyacak birçok siyasal inisyatifle uğraşmak -örneğin, mevcut kurumlar dahilinde çeşitli mücadelelere girmek- zorunda kalacaktır. Ancak bu kurumlar ideolojik ve kültürel olarak hâkim gruplar tarafından yoğurulduğu için, bu kez de belli bir farklılık üzerine kurduğu kimliğini yitir-

me tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Mücadeleci yeni grupların kurumları dönüştürüp dönüştüremeyeceği ya da kurumların mantığının bu grupların kimliğini -hâkim grupların bu yöndeki bir tercihi ile- sulandırıp sulandıramayacağı, kuşkusuz, önceden karar verilemeyecek bir şeydir ve hegemonya mücadelesine bağlıdır. Her neyse, ama bir şey kesindir: hiçbir büyük tarihsel değişim anı yoktur ki, içindeki müdahil kuvvetlerin kimlikleri *istisnasız bir şekilde* dönüşüme uğramamış olsun. *Atadan miras* bir kültürel otantiklik cinsinden ve onun adına yazılacak herhangi bir zafer ihtimali yoktur. Güncel tartışmalarda "melezleşme" kavramının merkezî bir yer tutması ancak bu konuda gitgide büyüyen bir farkındalıkla izah edilebilir.

Bunun Avrupa tarihindeki ilk örneklerinden biri, Birinci Dünya Savaşı'nı önceleyen onyıllarda sosyal demokratlar ile devrimci sendikacılar arasındaki zıtlaşmadır. İşçi sınıfının tikelciliği ile sosyalist dönüşümün evrenselliği arasındaki orantısızlık sorununa klasik Marksist çözüm, kapitalist toplum koşullarında sosyal yapının giderek artan boyutlarda basitleştiği yolunda bir varsayım olmuştu: sonuçta işçi sınıfı, homojen bir özne olarak, nüfusun büyük bir kısmını kapsayacak ve evrensel dönüşüm görevini yerine getirecekti. Bu teşhis yüzyılın başlarında gözden düştüğünde, geriye iki ihtimal kalıyordu: ya, yarı-korporatif bir işçi sınıfı tarafından, ancak çalakalem birleştirilen dağınık demokratik mücadeleleri kabul etmek, ya da, devrimci şiddet vasıtasıyla birleştirilmiş bir işçi sınıfı eliyle soy bir kimlik politikasını beslemek. Birinci yol sosyal demokrat bütünleşme diye anlatılan şeye çıktı: işçi sınıfı, yönetimine katıldığı, ama mekanizmalarına hükmedemediği bir devlet tarafından üyeliğe kabul edildi (coopted). İkinci yol, demokratik kurumlara her türlü katılımın reddi ve şiddet vasıtasıyla işçi sınıfı ayrımcılığına (segregationism) çıktı. Bu noktada Sorel'de genel grev miti-

nin sadece, devrimci bir zaferin şartı olarak görülen soy bir işçi sınıfı kimliğinin korunmasında bir araç olmadığını fark etmek önemlidir. Çünkü devrimci grev, gerçekte yaşanabilecek bir olaydan çok, düzenleyici bir fikirdi, iktidarın ele geçirilmesine yönelik gerçek bir strateji değildi: tüm işlevi, ayrı işçi sınıfı kimliğini ebediyyen yaratan ve yeniden yaratan bir mekanizma olmaktan ibaretti. Kimlik politikasının sürdürülmesi ve gruplar arasındaki güç ilişkilerinin dönüştürülmesi gibi iki tercihli bu tabloda Sorelcilik, ilk tercihin had safhada tekyanlılaştırılmış bir biçimi olarak görülebilir.

Ancak, tekyanlı bir çözümden vazgeçecek olursak, söz konusu iki uç arasındaki gerilimin artık hiçbir şekilde giderilemeyeceğini fark ederiz: o hep oradadır ve stratejik hesaplar ancak bunlar arasında birtakım pragmatik anlaşmalar tasarlayabilir, o kadar. Melezleşme bugün marjinal bir olay filan değil, çağdaş siyasal kimliklerin inşâ edildiği alanın ta kendisidir. Sadece, son zamanlarda çok kullanılan "stratejik özcülük" gibi bir formülü ele alalım. Birçok nedenden dolayı bu konuda tümüyle ikna olmuş değilim, ama bu formülün, bahis konusu antinomik alternatifleri ve bunlar arasında siyasal olarak karara bağlanacak bir denge ihtiyacını öne çıkarmak gibi bir avantajı var. "Özcülük", güçlü bir kimlik siyasasını çağrıştırır, o yoksa siyasal hesap ve eylemlerimiz için herhangi bir üs de yoktur. Ama bu özcülük sadece stratejiktir - yani, ta kuruluş momentinde, kendi olumsallığına ve kendi sınırlarına işaret eder.

Bu olumsallık, çağdaş siyasetin belki de en belirgin özelliğini -tarihsel eyleyicilerinin sınırlı ve parçalı karakterine dair dört dörtlük bir bilinç- anlamamızda merkezî önemdedir. Modernlik, bir tamlığı, kusursuz bir şekilde kurumlandırılmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir, sınırsız bir tarihsel eyleyici hayaliyle yola çıktı. Bu tamlığa giden yol nasıl bir şey olursa olsun -dağınık bireysel iradeler ço-

ğulluğunu bir arada tutacak bir "görünmez el" ya da saydam ve akılcı bir toplumsal ilişkiler sistemi kuracak bir evrensel sınıf-, her zaman, bu tarihsel dönüşümün faillerinin her türlü tikelciliğin ve her türlü kısıtlamanın üstesinden gelebileceğini, ve kendisiyle barışık bir toplum dünyaya getirebileceğini imâ etti. Modernliğin gözünde, gerçek evrensellik bu anlama geliyordu. Oysa çağdaş sosyal ve siyasal mücadelelerin çıkış noktası, güçlü bir şekilde kendi tikelliklerini öne sürmektir, hiçbirinin, kendi başına, toplumun tamlığını gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönünde güçlü bir inançtır. Ama, daha önce de gördüğümüz gibi, tam da bundan dolayı, bu tikellik salt bir "farklılık siyasası" aracılığıyla inşâ edilemez, kendi iddiasının gerçek bir şartı olarak, evrensel ilkelere başvurmak zorundadır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: bu evrensellik modernliğin evrenselliğiyle ne ölçüde çakışır, toplumun tamlığı düşüncesi bu değişmiş siyasal ve entellektüel iklimde ne ölçüde radikal ve - aynı zamanda evrensel ve tikele yapılan çifte göndermeyi de muhafaza ederek- onların eklemlenme mantığını tümüyle dönüştüren bir evrim geçirmektedir? Ancak, bu soruya cevap vermeden önce, şu temelciliğin eleştirisiyle ilgili ikinci tartışmaya uğramak zorundayız.

Bağlamlar ve Temelciliğin Eleştirisi

Tartışmamızı epeyce yaygın bir önermeyle açalım: bağlamdan bağımsız hiçbir doğru veya değer yoktur, herhangi bir cümlenin geçerliliği yalnızca bağlamsal olarak belirlenir. Kuşkusuz, bir anlamda bu, tartışmasız bir önermedir ve temelciliğin eleştirisinin zorunlu bir sonucudur. Ondan bağlamların kıyaslanamazlığına geçmek, oradan da kültürel çoğulculuk lehine bir argüman çıkarmak, bana basit bir mantıksal hamleymiş gibi geliyor ve bundan daha farklı bir ar-

güman geliştirilebileceğini de hiç sanmıyorum. Ancak tüm bu akıl yürütmede dikkate alınmayan bir güçlük var: bir bağlamın sınırları nasıl belirlenir? Tüm kimliklerin farklı bir kimlik olduğunu varsayalım. buradan iki sonuç çıkar: (1) Saussurecü bir *sistemde* olduğu gibi, her kimlik, kendi neliğini yalnızca tüm diğer kimliklerden farklı olduğu yönler vasıtasıyla kazanır; (2) bağlam, kapalı bir bağlam olmak zorundadır - eğer tüm kimlikler bir farksal *sisteme* bağlıysa, bu sistem kendi sınırlarını çizmedikçe hiçbir kimlik nihai olarak kurulamaz. Ama -mantıksal açıdan-, bu sınırları tanımlamaktan daha zor bir iş de düşünemiyorum. Temelci bir yaklaşıma sahip olsaydık, tüm farklılıklara analık eden nihai bir zeminden bahsedebilirdik; ama eğer gerçek bir farklılıklar selinin peşindeysek, eğer farklılıklar *kurucu* bir anlam taşıyorsa, bağlamı tanımlayan sistematik sınırlar arayışında farkların kendilerinden öteye geçemeyiz. Bu durumda bağlamı belli bir sınırla tanımlamanın yegâne yolu, söylediğimiz gibi, o sınırların ötesinde kalanı göstermektir. Ama bu sınırların ötesinde yalnızca başka farklılıklar olabilir ve demek ki -tüm farklılıklar kurucu bir karakter taşıdığına göre-, bu yeni farklılıkların söz konusu bağlama dahil mi hariç mi olduğuna karar vermek imkânsızdır. Bir sınır ve, *ergo*, bir bağlam belirleme imkânı, sonuçta, tehlikededir.

Başka bir çalışmamda (bkz. Bölüm 3) tartıştığım gibi, bu güçlükten sıyırmanın tek yolu, diğerlerine ilave yeni bir farklılık filan olmayan, aksine bağlam dahilindeki tüm farklılıkları tehdit eden (onları olumsuzlayan) bir öte koyutlamaktır veya daha iyi bir ifadeyle, bağlamın, yabancı bir şeyi, radikal bir ötekiliği dışlama eylemi üzerinden kendini bir bağlam olarak kurduğunu koyutlamaktır. Bu imkândan, tartışmamız açısından çok önemli üç sonuç çıkarılabilir:

1. Antagonizma ve dışlama tüm kimlikler için kurucudur. Sayesinde bir (diyalektik-olmayan) olumsuzluk inşâ ettiği-

miz belli bir sınır yoksa, karşımızda sadece sınırsız bir şekilde dağılmış farklılıklar vardır ve bu durum, yani farklılıkların sistematik sınırlardan yoksunluğu, farka dayalı (differential) herhangi bir kimlik inşâsını imkânsız hale getirecektir. Ama tam da bu işlev, yani farklı kimlikleri antagonistik sınırlar vasıtasıyla kurma işlevi, aynı zamanda, o farklılıkları kararsızlaştıran ve yıkan şeydir de. Çünkü eğer sınır tüm farklılıklara aynı tehdidi yöneltiyorsa, demek ki, onların hepsini, sınır söz konusu olduğu sürece, birbirine eşdeğer kılmaktadır, birbiriyle değiştirilebilir aynılar haline getirmektedir. Bu daha şimdiden, eşdeğersel mantıklar vasıtasıyla göreli bir evrenselleştirme imkânını haber vermektedir; bu göreli evrenselleştirme, farka dayalı bir tikelcilikle bağdaşmaz değildir, aksine bizzat onun mantığının gerektirdiği bir şeydir.

2. Sistem, farksal kimliklerin kurulması için elzem olan şeydir ama, sistemi kurabilecek ve dolayısıyla da söz konusu kimlikleri mümkün kılacak yegâne şey -dışlama-, aynı zamanda onu yıkmaya çalışan şeydir. (Yapıçözümcü terimlerle: sistemi imkân dahiline sokan şartlar aynı zamanda onun imkânsızlık şartlarıdır.) Bağlam, imkân dahiline girebilmek için içerden yıkılmalıdır. Sistem (Jacques Lacan'ın *petit a* nesnesindeki gibi), bizzat bağlamın mantığının gerektirdiği ama, buna rağmen imkânsız olan şeydir. İsterseniz şöyle diyelim, o yokluğuyla vardır. Bu iki manaya gelir. İlki, her türlü farksal kimlik kurucu olarak yarılmıştır; bu yarılma, farklılık mantığı ile eşdeğerlik mantığı arasındaki geçiş noktasıdır. Kimliğe radikal bir karar-verilemezlik boca edecektir. İkincisi, tam ve evrensel bir toplum ulaşılmaz bir hedef ise de, ona duyulan ihtiyaç asla kaybolmaz: o hep yokluğunun varlığıyla kendini hissettirir. Yine burada da, evrensel ile tikel arasında, ikincinin birincisi altında sınıflandırılmasıyla geçiştirilemeyecek, mahrem (intimate) bir ilişkinin yüze vurduğunu görüyoruz.

3. Son olarak, eğer bu imkânsız nesnenin -sistem- temsili mümkün değilse, ama buna rağmen o, kendini, temsil alanında göstermek ihtiyacındaysa, demek ki, bu temsilin araçları kurucu olarak elverişsizdir. Ve bu araçlar sadece tikellerden oluşur. Sonuç olarak sistemin sistematikliği, onun imkânsız bütüncülleşme uğrağı, olumsal olarak bu tür bir temsil işlevi üstlenen tikeller tarafından sembolize edilecektir. Bu iki anlama gelir. İlki, tikelin tikelliği, bu evrenseli temsil işlevi tarafından yıkılır; ikincisi, ama, belli bir tikel, kendi tikelliğini evrensel bir temsilin imgesel bedenine çevirerek, -bir bütün olarak farklılıklar sistemi bünyesinde- hegemonik bir rol üstlenmeye başlar. Bu bize varacağımız ana sonucu müjdeliyor: tamlığa -evrensellik uğrağı- ulaşması mümkün olmayan bir toplumda (bu, nihayette, *herhangi* bir toplum demektir), evrensel ve tikel arasındaki ilişki, hegemonik bir ilişkidir.

Bu ilişkinin mantığını daha derinlemesine irdelemeye çalışalım. Örnek olarak, 1960 ve 1970'lerde Arjantin'de Peronizmin popüler sembollerinin "evreselleştirilmesini" alacağım. Peroncu rejime son veren 1955 darbesinin ardından Arjantin, yirmi yılı aşkın kurumsal bir istikrarsızlık dönemine girdi. Peroncu ve diğer popüler kuruluşlar yasaklandı. Birbiri ardına başa geçen gerek askerî hükümetler gerekse güya sivil rejimler, mevcut kurumsal kanallarla kitlelerin popüler taleplerini karşılamakta açıkça yetersiz kalıyordu. O nedenle her hükümet değişikliğinde rejimin temsil gücü daha da zayıflarken, karşılanmamış demokratik talepler biriktikçe birikiyordu. Bu talepler kuşkusuz tikel taleplerdi ve çok farklı gruplar tarafından dile getiriliyordu. Hâkim rejimler tarafından hepsinin de reddedilmiş olması, aralarında gitgide büyüyen bir eşdeğerlik ilişkisi tesis etti. Bu eşdeğerliğin *a priori*, özsel bir birliği göstermediğini hemen kaydedelim. Aksine, yegâne gerekçesi, hepsinin de birbirini

izleyen gelen rejimler tarafından reddedilmiş olmalarıydı. Önceki terminolojimizle ifade edecek olursak, söz konusu taleplerin bir farklılıklar bağlamı veya sistemi altında birleşmesi, hepsinin hâkim kesimler tarafından tavizsiz bir şekilde karşı kutba itilmesinin yalın bir sonucuydu.

Şimdi, yukarıda da gördüğümüz gibi, bir farklılıklar sisteminin bağlamsal birliği, ancak sürece göreli bir evrensellik boyutu kazandıran bir eşdeğerlik mantığının işleyişiyle ve bu sayede salt farka dayalı kimliklerin zayıflaması pahasına gerçekleşebilir. Örneğimizde insanlar, taleplerinin farka dayalı tikelliği -konut, sendikal haklar, ücret seviyeleri, milli sanayiin korunması, vesaire- vasıtasıyla hepsinde eşit ölçüde var olan bir şeyin ifade edildiğini hissettiler: rejime muhalefet. burada bu evrensellik boyutunun taleplerin -ya da, hattâ, eşdeğerlik ilişkisine giren grupların- tikelci karakteriyle çatışmadığını, aksine ondan beslendiğini kaydetmek önemli. Tikel taleplerin daha geniş ve popüler bir direniş diline bindirilmesiyle birlikte daha evrensel bir perspektif ortaya çıktı; bu, eşdeğerlik mantığının genleşmesinin bir ürünüydü. Grupların talepleri açısından, eşdeğerlik mantığından tümüyle kurtulmuş salt bir tikelcilik, ancak rejimin, somut/tikel taleplerle ayrı ayrı uğraşmayı becermesi ve onları "dönüştürücü" bir tarzda soğurması halinde mümkün olabilirdi. Ama bir hegemonyanın yitiriliş sürecinde bu tür dönüştürücü bir soğurma imkânsız hale gelir ve eşdeğerlik mantığı müstakil demokratik taleplerin soy tikelciliğini kesintiye uğratır.

Fark edileceği gibi, eşdeğerlik vasıtasıyla ulaşılan bu evrensellik boyutu herhangi bir temel özün ya da koşulsuz *a priori* bir ilkenin eseri bir evrensellikten çok farklıdır. O, -deneysel menzilin dışında ama su götürmez teleolojik bir içeriğe sahip- düzenleyici bir fikir de değildir, çünkü çıkış aldığı eşdeğerler sisteminden ayrı, onun dışında varolamaz.

buradan, evrenselliğin içerik ve işlevine dair önemli sonuçlar devşirilebilir. Cemaatin bütüncülleşme veya evrenselleşme uğrağının -tamlık momenti- imkânsız bir hedef/nesne olduğunu, ancak bu tamlığı temsil etmek adına kendi tikelliğini feda eden (boşaltan) tikel/somut bir içerik aracılığıyla söylemsel bir mevcudiyet kazanabileceğini daha önce görmüştük. Tekrar Arjantin örneğimize dönersek, 1960 ve 1970'lerde Peronculuğun popüler sembolleri, tamı tamına böyle bir rol oynadı. Yukarıda da söylediğim gibi ülke kurumsal açıdan hızlı bir dağılma sürecine girmişti ve bu ortamda eşdeğerlik mantıkları serbestçe işliyordu. Peroncu hareket gerçek bir örgütlülükten yoksundu, daha çok, çeşitli siyasal inisyatifleri birleştiren gevşek bir dil ve bir dizi sembolde ifade buluyordu. Nihayetinde Peron'un kendisi Madrid'de sürgündeydi ve hizipler arasında net bir taraf olmamaya özen göstererek kendi hareketinin eylemlerine sadece uzaktan birtakım müdahalelerde bulunuyordu. Böyle bir ortamda Peron, popüler kampı birleştiren eşdeğerlikler zinciriyle evrensellik uğrağını tecessüm ettiren bir "boş gösteren" haline gelebilmek için ideal şartlara sahipti. Ve Peronculuğun 1970'lerde geldiği nokta, tüm hegemonik süreçlere içkin özsel muğlaklığı açıkça gösterir: bir yanda, somut bir grubun sembollerinin kimi dönemlerde evrensel temsil işlevini üstlenmesi, net bir şekilde bu gruba hegemonik bir güç verir; ama, diğer yanda, bu evrensel temsil işlevinin özgün kimliğin farka dayalı tikelciliğinin zayıflaması pahasına kazanılmış olması, mukadder bir sonuca, bu hegemonyanın kararsız ve tehditlere açık hale gelmesi sonucuna yol açar. Eşdeğersel zincirleri yayarak evrensel gösterenleri boşaltmanın vahşi mantığı, gösteren altında toplanmış gösterilenlerin yer değiştirme konusunda hiçbir sabitleme ya da somut sınırlandırma girişiminin sürgit güvencede olamayacağı anlamına gelir. Peronculann 1973 seçim zaferinden ve Peron'un

Arjantin'e dönüşünden sonra olan buydu. Peron artık boş bir gösteren değil, ülkenin cumhurbaşkanıydı, somut siyaset yapacak bir kişiydi. Ama hareketinin farklı hizipleri tarafından inşâ edilmiş eşdeğerlikler zinciri tümüyle kontrol dışına çıkmıştı - Peron'un bile yapacak bir şeyi yoktu. Sonuç 1976'da diktatörlükle noktalanacak kanlı süreçti.

Evrenselliğin Diyalektiği

Tüm bunlar bizi şöyle bir sonuca götürüyor: -tüm farka dayalı kimliklerin tamamlanmamışlığından beslenen- evrensellik boyutu, toplum baştan ayağa homojen olmadıkça ortadan kaldırılamaz (toplum homojen *olsaydı*, sadece evrensellik değil, şu evrensellik/tikellik ayrımının kendisi de ortadan kalkardı). Ancak bu boyut, bir eşdeğer talepler kümesini birleştiren boş bir yerden başka bir şey değildir. Bu yerin doğasını, gerek işlevi gerekse içerikleri itibariyle ortaya çıkarmaya çalışalım. İçerikten başlayacak olursak, bu yerin kendine ait bir içeriği yoktur, ancak eşdeğersel taleplerin geçici bir eklemlenişi tarafından biçilmiş bir içeriğe sahiptir. Evrensel ilkelerin formüle edilişinde örtük bir paradoks vardır, bu tür ilkelerin hepsi de kendilerini istisnasız bir şekilde geçerli ifadeler olarak sunmak zorundadır, oysa söz konusu evrensellik, kendi içinde bile kolayca sorgulanabilir ve fiiliyatta hiçbir zaman korunamaz. Ulusların kaderlerini tayin hakkı gibi evrensel bir ilkeyi alalım. Evrensel bir hak olarak, her türlü kayıt ve şart altında geçerli olmak iddiasındadır. Şimdi de bir ulus içinde soykırım amaçlı katliamlar yapıldığını varsayalım: burada uluslararası toplumun müdahale hakkı var mıdır yoksa kendi kaderini tayin hakkı kayıtsız şartsız geçerli midir? Paradoks şurada: hem ilke evrensel geçerliliğe sahip bir ilke olarak formüle edilmek zorundadır, hem de her zaman bu evrensel geçerliliğin istisna-

ları olacaktır. Ama belki de paradoks bu evrenselliğin, kendine ait, mantıksal sonuçları analitik olarak çıkarsanabilir bir içeriği olduğu inancından; onun işlevinin -somut bir dil oyunu dahilinde-, söylemsel olarak bir eşdeğersel etkiler zincirini mümkün kılmak olduğunun fark edilmemesinden; bu evrenselliğin kendi doğuş bağlamının ötesinde de iş görebileceği zehabından kaynaklanıyor. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı ilkesinin belli bir tarihsel deneyimi bütüncülleştirme ve evrenselleştirme hususunda tümüyle geçerli bir yol olarak belirdiği sayısız bağlam vardır.

Oysa daima, ta başından, hiçbir evrenselleştirmenin önüne koyduğu görevin altından kalkamayacağını, beklentileri daima boşa çıkaracağını biliyorsak, şu eşdeğersel toplam niçin hâlâ kendini bir evrensel vasıtasıyla ifade etmek zorunda? Cevap, yukarıda bu toplamın bağlı olduğu formel yapı hakkında söylediklerimizde bulunabilir. Eşdeğersel zincirin tüm terimleri tarafından paylaşılan şu "özdeş bir şey" -şu, eşdeğerliği mümkün kılan şey-, pozitif bir şey (yani farklar arasında kendi tikelliğiyle tanımlanabilecek yeni bir fark) olamaz; o, dış tehdidin, kendi haline konsa tam manasıyla heterojen bir küme olarak kalacak bir farklılıklar (tikellikler) manzumesine yönelttiği birleştirici etkilerden sökün eden bir şeydir. "Özdeş bir şey" ancak toplumun somsoyut, olmayan tamlığı olabilir, bu tamlık, gördüğümüz gibi, herhangi bir dolaysız temsil biçiminden yoksundur ve kendini farka dayalı terimlerin eşdeğerliği aracılığıyla ifade eder. Ama bu durumda eşdeğerler zincirinin açık kalması şarttır: kapansaydı, bu kapanış ancak, kendi tikelliği cinsinden tanımlanabilir diğer bir farklılığın eseri olabilirdi ve o zaman, zaten bir yokluk olarak toplumun tamlığı gibi bir sorunumuz da olmazdı. Zincirin açık karakteri, onun aracılığıyla ifade edilen şeyin bir tikel değil, bir evrensel olması gerektiği anlamına geliyor. Şimdi, bu evrensellik -ifade bulmak

için-, kendisiyle özsel manada kıyaslanamaz bir şeyde vücut bulacaktır: bir tikellikte (örneğimizde, kendi kaderini tayin hakkı). Tüm şu meşhur "evrensel" ilkeleri kuşatan gerilim ve muğlaklıkların kaynağıdır bu: hepsi de kendilerine aşkın bir evrenselliği ifade eden sınırsız ilkeler olarak formüle edilmek *zorundadır*: ama hepsi de, özsel birtakım nedenlerden dolayı, er ya da geç kendi bağlamsal tikelciliklerine yakalanır ve evrensel işlevlerini yerine getirmekten acizdir.

Gelelim "evrensel"in işlevine (içerikten farklı bir boyut olarak). Bunun ne tür bir şey olduğuna dair yeterince şey söyledik: bu, aksi halde salt farka dayalı bir devinimle başbaşa kalacak bir dünyaya eşdeğerlik zincirleri boca etmekten ibarettir. Bu, hegemonik toplanma ve eklemlenme uğrağıdır ve iki şekilde işleyebilir. İlki, tikel/somut kimlik ve talepleri daha geniş bir eşdeğerlikler zinciri içerisine oturtmak ve bu arada her birine "göreli" bir evrensellik kazandırmak şeklinde. Örneğin feminist talepler, başka taleplerle, zenci grupların, etnik azınlıkların, sivil haklar hareketinin, vb.'nin talepleriyle bir eşdeğerlik zinciri içine girdiğinde, kendi tikelciliğine kapanmış feminist bir bakış açısından daha genel, daha geniş bir bakış açısına çıkar. İkincisi, somut bir talebe evrensel bir temsil işlevi yüklemek şeklinde - yani onu, hem eşdeğerlikler zincirine tutarlı bir yapı kazandıran, hem de bu zinciri sınırsız bir şekilde açık tutan bir ufuk makamına oturtmak şeklinde. Birkaç örnek verecek olursak: üretim araçlarının toplumsallaştırılması, ekonomiyle ilgili dar bir talep olarak değil, tüm bir toplumun üzerine boca edilen binbir çeşit eşdeğersel etkinin "adı" olarak görülüyordu. Piyasa ekonomisine geçiş, 1989 sonrasında Doğu Avrupa'da benzer bir rol oynadı. Arjantin örneğimizde Peron'un dönüşü, 1970 başlarında çok daha kapsamlı bir tarihsel dönüşümün girizgahı olarak kavranıyor-

du. Hangi somut talebin, veya talepler kümesinin, bu evrensel temsil işlevini üstleneceği, *a priori* belirlenemeyecek bir şeydir (eğer belirleyebilseydik, bu, talebin tikelliği bünyesinde onu ta baştan bu rolü oynamaya mahkûm etmiş bir şey olduğu anlamına gelirdi, bu ise argümanımızla tümüyle çelişik bir şey olurdu).

Şimdi artık tüm bu tefekkürümüzün çıkış noktasını oluşturan iki tartışmaya dönebiliriz. Fark edileceği gibi, bunların karşılıklı alışverişe girdiği, belli paralellikler gösteren birkaç nokta var. Tikelciliğin sınırlarını netleştirmek amacıyla yürüttüğümüz tartışmada çokkültürcülük hakkında zaten yeterince şey söyledik. *Soy* tikelci bir yaklaşım kendi kendini yalanlayan bir duruştur, çünkü farklılıkların birer farklılık *olarak* kurulabilmesi için bir zemin bulmak zorundadır ve bu cins bir zemin olsa olsa özcü bir evrenselciliğin yeni bir türü olabilir. (Elimizde A/B/C, vb., elemanlarından oluşan bir farklılıklar *sistemi* varsa, bu sistem-olma boyutunun açıklanması icap eder, bu ise bizi dosdoğru zemin söylemine götürür. Yok, A/B/C, vb., gibi birbirinden *ayrı*, yani herhangi bir sistem oluşturmayan bir elemanlar çoğulluğu söz konusuysa, bu kez de bu ayrılığın açıklanması icap eder -ayrı olmak da nesneler arasındaki ilişki biçimlerinden biridir- ve yine, Leibniz'in çok iyi bildiği gibi, bir zemin önermek durumuyla karşı karşıya kalırız. Monadların ezeli uyumu, Spinozacı bütünlük kadar özsel bir zemindir.) O nedenle bu dilemmadan tek çıkış yolu, bir yandan evrensellik boyutunu muhafaza ederken bir yandan da onun tikelle eklemlenişi konusunda farklı bir biçim ortaya koymaktır. Önceki sayfalarda evrensel kavramını boş ama sökülüp atılamaz bir yer şeklinde tariflerken yapmaya çalıştığımız şey budur.

Ancak, çağdaş temelcilik eleştirisinin kimi önemli tespitlerini bu tabloya dahil etmedikçe, bu tip bir eklemlenişin

teorik olarak tasavvur edilemez bir şey olduğunu kaydetmek gerekiyor (evet tasavvur edilemez, örneğin Habermasçı bir bakış açısıyla). Eğer anlam, ister güçlü bir manada, radikal bir zemin tarafından (bugün giderek daha az kişinin savunduğu bir yaklaşım), isterse daha zayıf bir manada, düzenleyici bir çarpıtılmamış iletişim ilkesi aracılığıyla önceden sabitlenmişse; söz konusu zeminin çeşitli toplumsal güçler tarafından siyasal ve olumsal olarak doldurulacak boş bir yer olarak kavranma imkânı tümüyle ortadan kalkar. Bu durumda farklılıklar kurucu olamaz, çünkü farklılıklar oyunundan *önce* bir şey, onların muhtemel çoğalma, çeşitlenme sınırlarını sabitlemiş ve onları *yargılayacak* dış bir makam ihdas etmiştir. Sadece tüm özsel boyutları bir mevcudiyet metafiziği tarafından çizilmiş bir evrensellik eleştirisi, sadece bu tür bir eleştiri, şu irdelemeye çalıştığımız "eklemlenme" nosyonunun teorik temellüküne (onunla hiçbir şekilde bağdaşmayan birtakım kavramlar aracılığıyla kurulmuş bir söylem çerçevesinde, salt izlenimci temellükünden farklı) giden yolu açabilir. (Pascal'ın, inançlarımızı değiştirmeyi aklımızdan geçirdiğimiz anda, çoktan inançlarımızdan dönmüşüz demektir, diyenlere yönelttiği eleştiriyi hiç unutmayalım.)

Ama çokkültürcülük tartışması eğer çağdaş temelcilik eleştirisinden (genel olarak, "postmodernizm" ve "postkurucuculuk" gibi etiketlerle anılan çeşitli entellektüel hamleler) yararlanmasını bilir ve ordan net bir kazançla çıkabilirse, bu kazançlar tersi bir doğrultuda da işe yarayacaktır. Çünkü kültürel farklılıkların giderek daha da çoğalmasıyla uyumlu bir evrensellik anlayışı üzerine kurulu bir siyasetin gerekleri, postmodernizmin bazı türleriyle -özellikle de temelcilik eleştirisinden tüm anlamın buharlaştığı ve bir "simulasyon" (Baudrillard) dünyasına girildiği sonucunu çıkaran türleriyle- açık bir bağdaşmazlık sergiler. buradan

böyle bir sonucun çıkarılabileceğini hiç sanmıyorum. Daha önce de tartıştığımız gibi evrensel bir zeminin imkânsızlığı, ona duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz: zemini, çeşitli biçimlerde kısmen doldurulabilecek boş bir yer haline dönüştürür yalnızca (siyaset işte bu doldurma işiyle ilgili stratejilerle uğraşır). Şimdi bir süre için tekrar şu bağlamsallaştırma sorununa dönelim. Eğer "doymuş" bir bağlama sahip olabilseydik, aslında, aralarında karar verecek herhangi bir makamın bulunmadığı bir kıyaslanamaz uzaylar çoğulluğu ile yüz yüze gelirdik. Ama, gördüğümüz gibi bu tür doymuş bir bağlam imkânsızdır. Ancak bu sağlamadan çıkartılacak sonuç, en küçük bir göreli eklemlenmenin bile mümkün olmadığı şekilsiz bir anlam dağılması değil, daha çok, bu tür eklemlendirici bir role soyunmuş şeyin, o her ne ise, söz konusu dağılma biçimi tarafından önceden bu role yazgılı kılınmadığıdır. Bu, ilk olarak, tüm eklemlendirme işleminin olumsal ve, ikinci olarak, adına layık bir eklemlendirme uğrağının her zaman boş bir yer olacağıdır - buraya yönelik çeşitli doldurma girişimleri geçicidir ve mücadele konusudur. Sonuç olarak belli bir toplumda, belli bir tarihsel momentte, farklılıkların ne tür bir dağılım göstereceği çelişik bir bağlamsallaştırma ve bağlamsızlaştırma süreci tarafından belirlenir. Örneğin bir bağlamı belli ilke veya değerler etrafında kapatmaya yönelik söylemler, bağlamın kapanmasına sınır koymaya çalışan çeşitli *hak* söylemleriyle yüz yüze gelecek ve sınırlandırılacaktır. McIntyre gibi çağdaş yeni-Aristocuların girişimlerini (sadece bağlamsallaştırıcı boyutu kabul eder ve toplumu tözel bir ortak iyilik ufku etrafında kapatmaya çalışırlar) son derece inandırıcılıktan yoksun kılan şeydir bu. Çağdaş sosyal ve siyasal mücadeler, bence, bu ortak iyilik denilen boş yeri doldurma stratejilerini eyleme döküyorlar. Bu "doldurma" stratejilerine eşlik eden düşüncenin ontolojik sonuçları da, bu kez, te-

melcilik-karşıtı eleştiri tarafından açılmış imkânlar ufkunu aydınlatıyor. Denememin geri kalan kısmını ayırmak istediğim konu, işte bu stratejik mantıklardır.

Yönetme ve Evrensellik: Dört Uğrak

Yukarıda evrenselin statüsüyle ilgili olarak verdiğimiz analizden kolayca çıkarılabilecek bazı sonuçlarla işe başlayabiliriz. İlki, eğer evrenselin yeri boş bir yerse ve *herhangi* bir içerik tarafından doldurulmamak için hiçbir *a priori* sebep yoksa, eğer bu boşluğu dolduracak güçler savundukları somut politikalar ile bu politikaların bahis konusu boş yeri doldurma kabiliyetleri arasında kurucu olarak ikiye yarılmışlarsa, kurumsal yapısı şu veya bu ölçüde sarsılmış ya da tehdit altına girmiş herhangi bir toplumun siyasal dili de yarılacaktır. İzninizle sadece "düzen" (toplumsal düzen) gibi bir terimi almak istiyorum. Bu terimin evrenselleşme koşulu nedir? Çok basit. Radikal bir düzensizlik deneyiminin, "bu düzensizliğin sürüp gitmesindense *herhangi* bir düzen yeğdir" denilmesini sağlamasıdır. Toplumsal ilişkilerdeki bir noksanlık, olmayan bir tamlık, "düzen"i olmayan bir tamlık gösterenine dönüştürür. Bu, sözünü ettiğimiz yarılmayı da açıklıyor: herhangi bir somut politika, eğer toplumsal düzeni sağlamaya yetenekli ise, sadece soyut bir düzeyde, şartlardan bağımsız olarak, sahip olduğu meziyetlere göre değil, aynı zamanda ve esas olarak, şu "düzen" -toplumun olmayan tamlığına verilen bir ad- getirme yeteneği cinsinden de değerlendirilecektir. ("Değişim", "devrim", "halkın birliği" ve sair terimler, tarihsel olarak aynı rolü oynamış diğer gösterenlerdir.) Yukarıda zikrettiğimiz özsel nedenlerden dolayı toplumun bu tamlık hali menzil dışı, erişilemez olduğu için, siyasal eyleyicilerin kimliğindeki yarılma mutlak anlamda kurucu bir "ontolojik fark"tır - Heidegger'in bu teri-

me yüklediği anlamla tümüyle ilgisiz sayılamayacak bir anlamda. Evrensel hiç tereddütsüz boştur ve ancak farklı bağlamlarda somut tikellerle doldurulabilir. Ama aynı zamanda, ne türde olursa olsun her cins siyasal etkileşim için mutlak anlamda elzemdir, çünkü evrensel bir referans yoksa hiçbir *siyasal* etkileşim de yoktur: bu durumda yalnızca farkların birbirini tamamlayıcılığı söz konusu olabilir, ama bu, ya bir zerre bile antagonizma barındırmayan bir tamamlayıcılıktır ya da tepeden tırnağa antagonist -ikinci halde, farklar arasında hiçbir ortak ölçen yoktur ve yegâne çözüm yolu hasımların karşılıklı birbirini yok etmesidir.

Benim kanaatim o ki, antik dönemden beri siyasal-felsefi düşünce bu kurucu yarılmanın büyük ölçüde farkındadır ve çeşitli yollardan onunla başa çıkmaya çalışmıştır. Bu yollar yukarıdaki çözümlemelerimizde işaret ettiğimiz mantıksal ihtimallerden biri veya diğeri üzerinden gider. Bunun nasıl olup bittiğini gösterme niyetiyle, Batı siyasal-felsefi geleneğindeki -evrensellik ve tikelliği çeşitli biçimlerde birleştiren belli hükümdar imgelerinin uç verdiği- dört uğrağı kısaca ele alacağız. Sırasıyla Plato'nun filozof-kralına, Hobbes'un Leviathan'ına,* Hegel'in tahtı babadan devralan kralına ve Gramsci'nin hegemonik sınıfına başvuracağız.

Plato'da durum gayet açıktır. Evrensel ile tikel arasında muhtemel herhangi bir gerilim veya uzlaşmaz karşıtlık yoktur. Evrensel, bırakın boş bir yer olmayı, inadına mümkün tüm anlamların mekânıdır ve tikeli soğurmuş, tümüyle kendi bünyesine dahil etmiştir. Plato'ya göre tikellikler *tek bir* şekilde, toplumun özsel formunu kuvveden fiile çıkaran yegâne bir biçim altında eklemlenebilir. Evrensel dışarıdan bir şeyle "doldurulmaz", köken itibariyle bir tamlıktır ve

(*) Leviathan: Hobbes'un toplumun siyasal kuruluşunu ele aldığı felsefi çalışmasıdır (1651) ve orada bahsedilen hükümdar, adını Tevrat'ta geçen dev bir su canavarından alır - ç.n.

toplumsal kuruluşun tüm veçhelerinde kendini dışavurur. Burada, toplumun tamlığı ile fiiliyattaki siyasî ve sosyal düzenlemeleri arasında "ontolojik fark" olamaz. Toplumla -bir "toplum" son kertede her ne ise, onunla- bağdaşan sadece *tek bir* çeşit toplumsal düzenleniş vardır -ve kendini toplumsal hayatın en uzak, en derin veçhelerine kadar yayar. Gerçekte kuşkusuz başka toplumsal kuruluş biçimleri de vardır, ama bunlar şartlara göre aralarından birini seçebileceğimiz alternatif formlar değildir; zihnin şaşkınlığından türeyen bozuk formlardır, varlığın yozlaşması. Gerçek bilgi söz konusu olduğu sürece, sadece tek bir somut toplumsal kuruluş biçimi evrenseli gerçekleştirebilir. Ve yönetmek bir basiret meselesi değil bir bilgi meselesiyse, yalnızca bu bilgiyi taşıyan, filozof, yönetmek hakkına sahiptir. *Ergo*: bir filozof-kral.

Hobbes, göründüğü kadarıyla Plato'yla taban taban zıt bir yerde durur. Leviathan'ın her türlü siyasal karardan önce toplumun ne olduğunu bilen mutlak hükümdarla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur, aksine onun kararları toplumsal düzenin yegâne kaynağı olarak zuhur eder. Hobbes bizim "ontolojik fark" dediğimiz şeyin gayet farkındadır. Doğa halinin anarşisi toplumu radikal bir düzensizlik kıskacına ittiği oranda, toplumun iradesinin hükümdarın iradesinde (veya daha doğrusu, toplumun sahip olabileceği yegâne birleşik irade olarak hükümdarın iradesinde) birleşmesi, sonuçta içeriği ne olursa olsun topluma belli bir düzen verebildiği ölçüde, itibar görecektir. Herhangi bir düzen radikal bir düzensizliğe yeğlenecektir. Burada hükümdarın dayattığı toplumsal düzenin *içeriğine* karşı neredeyse nihai bir kayıtsızlık, ve tüm enerjinin yalnızca ve yalnızca hükümdarın *işlevine* kilitlenmesi gibi bir durum söz konusudur: düzen olarak düzenin taşıyıcısıdır o. "Düzen" tereddütsüz bir şekilde boş bir yer haline gelmiştir; ama Hobbes'da bu yerin

geçici doldurulma biçimleriyle ilgili herhangi bir hegemonya teorisi yoktur: Leviathan, "ölümlü Tanrı", ilk ve son kez bu yeri doldurur.

O nedenle ilk bakışta Plato ve Hobbes teorik yelpazede taban tabana zıt iki konumu temsil eder. Plato'da evrensel, *yegâne* dolu/tam yerdir; Hobbes'da ise, hükümdarın iradesiyle doldurulması gereken mutlak manada boş bir yer. Ama daha yakından bakıldığında, aralarındaki bu farkın bilfiil paylaştıkları bir şey tarafından geri plana itildiğini fark ederiz: ikisi de tikele, şu dolu/boş yer yani evrensel karşısında kendine has bir dinamik atfetmekten kaçınırlar. İlkinde tikel, kendi cismi içinde, ona aşkın bir evrenselliği kuvveden fiile taşımak zorundadır; ikincisinde, tikel, birtakım yapay vasıtalarla da olsa, aynı şekilde, kendini tikellikler alanından ayırarak toplumun sual olunmaz yasası haline gelir.

Hegel'de mesele farklı terimlerle konur. Çünkü ona göre toplumsal kuruluşun her evresi, kendi tikelliği içinde, yüksek düzeyde bir *aufgehoben*dır [aşılmış], gerçekte tikel içerik ile evrensel işlev/görev arasında herhangi bir kıyaslanamazlık sorunu yaşanmaz. Ama boş yer sorunu bu kez de, toplumun kendini bir bütünlük olarak *anlamlandırmak* istediği uğrakta boy gösterir - bu onun *bireysellik* uğrağıdır. Bu anlamlandırma, bilindiği gibi, fiziksel cismi onunla en küçük bir benzerliği olmayan akılcı bir bütünlüğü temsil eden anayasal kralda ifade bulur. (Hegel'de, kendine ait hiçbir içeriği olmayan bir şeyin onun tam aksi başka bir şey aracılığıyla temsili, Slavoj Zizek tarafından sık sık vurgulanır; Zizek, bu türde, örneğin *Tinin Fenomenolojisi*'nden, "Tin bir kemiktir" gibi, başka örnekleri de gün ışığına çıkarmıştır.) Ama fiziksel bir içeriğin temsil edebileceği bu ilişki, bu son içerik, her türlü tinsel içeriğe nihai yabancılaşmışlığıyla, tümüyle, kendi aleminde -kısmi içeriklerini birbiri ardına tasfiye ederek- mümkün en yüksek aklîlik

formuna ulaşmış topluma bağlıdır. Çünkü bu tür tepeden tırnağa aklî bir topluma ilave edilebilecek hiçbir içerik yoktur, o, artık, nihai tamamlanmışlığı gereği, söz konusu işlevsel *aklîlik anıtının anlamlandırması* olarak kalacaktır. Bu nedenledir ki, akılcı kral seçimle işbaşına gelmez: krallığı babadan devralacaktır. Seçim söz konusu olsaydı, bunun *gerekçelendirilmesi* gerekecekti ve bu gerekçelendirme süreci, toplumun aklîliğinin kraldan bağımsız olarak gerçekleştirilmiş olmayabileceği ve kralın, orada, salt törensel temsil işlevinden daha büyük bir rol oynamış olabileceği anlamına gelecekti.

Gelelim Gramsci'ye. Hegemonik sınıf ancak tikel bir içeriği ona aşkın bir evrensellikle birleştirerek hegemonik bir sınıf haline gelebilir. İtalyan işçi sınıfının görevi, İtalyan halkının Machiavelli döneminden beri dert ettiği ulusal birliği sağlamak ve bir bakıma, *Risorgimento*'nun tarihsel projesini tamamlamaktır dediğimizde -Gramsci'nin dediği gibi-, burada iki katlı bir gönderme söz konusudur. Bir tarafta, diğer siyasal güçlerin siyasal programlarından farklı somut bir siyasal programdan -işçi sınıfına ait- bahsedilmekte; ama, diğer tarafta, bu program -belli talepler, siyasal önermeler demeti-, ona aşkın bir görevin tarihsel aracı olarak sunulmaktadır: İtalyan ulusunun birliği. Şimdi, bu "İtalyan ulusunun birliği" somut bir içerik olsaydı; somut/tikel bir bağlam dahilinde belirlenebilir bir şey olarak bu birlik, yüzyıllar boyu gündemden düşmeyen ve farklı tarihsel güçlerin başarabileceği bir şey olamazdı. Ama, eğer böyle *olabiliyorsa*, bunun nedeni "İtalyan ulusunun birliği"nin bir noksanlığın adı ya da sembolünden başka bir şey olmamasındandır. Ve açıkça bunun *kurucu* bir noksanlık olması dolayısıyla da, *a priori* onu gidermeye, doldurmaya yazgılı hernangi bir içerik yoktur; tasavvur edebileceğimiz hür türlü eklemlenmeye açıktır. Ama bu da demek oluyor ki, evrensel görev ile somut tarih-

sel güçler arasındaki bağı nihayet tesis edecek "iyi" bir eklemlenme asla bulunamaz, tüm kısmi zaferlerin fonunda, daima, nihai ve aşılmaz bir imkânsızlık duvarı yükselir.

Bu açıdan bakıldığında Gramsci'nin projesi, Hegel ve Hobbes'a nazaran çifte bir kayma olarak görülebilir. Bir anlamda Hegel'den çok Hobbescudur; çünkü toplum ve Devlet, burada, Hegel'dekine oranla daha zayıf bir kendi kendini yapılandırma yeteneği sergilediğinden, toplumsal birliğin temsili ile bu birliğin inşâsının içiçe geçtiği bir siyasal kuruluş boyutuna ihtiyaç duyarlar. Söz konusu birliğin (birlik = Hegel'deki bireysellik) temsili ile giderilemeyecek bir artık vardır: tikellik artığı. Hegemonik ilişkiye özgünlük kazandıran işte bu artıktır. Hegemonik sınıf Hegelci kral ile Leviathan arasında bir yerde durur. Ama diğer bir anlamda Gramsci'nin, eşit ölçüde, Hobbes'tan çok Hegelci olduğu da söylenebilir; çünkü Gramsci'de siyasal uğrak, radikallik dozu Hobbes'takinden kat kat zayıf bir toplumsal bunalım imgesi önvarsayar. Toplumsal yapılandırma gücü itibariyle, Gramsci'nin "organik bunalım"ı Hobbes'un doğa hali yanında yaya kalır. Birbirini takip eden hegemonik rejimler, bir bakıma, bir "kısmi sözleşmeler" serisi olarak bile görülebilir - kısmi, çünkü toplum Hobbes'takine oranla daha oturmuş bir yapıdadır, dolayısıyla da insanların siyasal sözleşme imkânları daha fazladır; evet kısmi, ama bir nedenden dolayı daha: bu imkânın bir ürünü olarak insanların, hükümdarı değiştirmek için daha çok nedenleri vardır.

Şimdi bu son tespitler ışığında yeniden baştaki, çağdaş tikelci mücadelelerle ilgili tartışmamıza dönebilir ve onu siyasal-felsefi gelenek içine oturtabiliriz. Nasıl Gramsci'nin sorunsalını onun Hobbes ve Hegel'de sembolize ettiğimiz iki yaklaşıma oranla devreye soktuğu kaymalar aracılığıyla ortaya koyduysak, burada da çokkültürlü mücadelelere açık alternatif siyaset tarzlarını, onların Gramsci'nin yakla-

şımına oranla devreye soktuğu benzer kaymalar aracılığıyla ortaya koyabiliriz. İlk ve en bariz kayma, daha tikelci, parçalanmış ve, birleşik hegemonik eklemlenmelere girme konusunda Gramsci'nin düşündüğünden daha mesuliyetsiz (amenable) bir toplum telakkisidir. İkincisi, eklemlenmeye yataklık eden mahallerin -Gramsci'de bunlar, Parti ya da geniş anlamıyla Devlet gibi yerlerdir- daha da çoğullaşma yolunda olması ve bütüncülleştirici bir etkiler zinciri yaratma ihtimallerinin zayıflamasıdır. Her türlü hegemonik merkeziyete içkin tikelcilik artığı olarak adlandırdığımız şey gitgide kabardığı gibi çoğullaşır da. Demokratik siyaset açısından bu, karışık sonuçlar doğurur. Jakoben bir senaryo düşünelim. Kamusal alan tektir, iktidar makamı tek ama boştur, ve iktidara talip birçok siyasal güç vardır. Bir anlamda bu tablonun demokrasi için ideal bir durum oluşturduğunu söyleyebiliriz, çünkü iktidar makamı boştur ve demokratik süreç, burada toplumun boş evrenselliği ile onu tecessüm ettirecek geçici siyasal güçlerin tikelcilikleri arasında kısmi bir eklemlenme olarak düşünülebilir. Bu doğrudur ama, evrensel makam, doğrudan doğruya boş olmasından dolayı, hiç de demokratik olması gerekmeyen herhangi bir güç tarafından doldurulabilir. Gayet iyi bilindiği gibi, çağdaş totalitarizmin köklerinden biridir bu (Lefort).

Senaryoyu değiştirelim. İktidar makamı tek değildir. O durumda, yukarıda söylediğimiz gibi, tikelcilik artığı gitgide ağırlaşacak ve, cemaatleri çaprazlama kateden bir eşdeğersel etkiler zinciri üzerinden ortak bir kamusal alan yaratma ihtimali açıkça azalacaktır. Bunun sonuçları karışıktır. Bir yandan, cemaatler, Jakoben bir totalitarizm ihtimalinin zayıflaması sayesinde ve o anlamda, kesinlikle daha büyük bir korumaya kavuşur. Ama bir yandan da, daha önce bahsettiğimiz nedenlerden dolayı bu, statükonun sürdürülmesine çanak tutan bir durum yaratır. Bu şartlarda, gayet rahat, yasa-

nın kendi özel alanlarında cemaatlere -bireyler artık hesapta yoktur- saygı gösterdiği ama bir bütün olarak toplumun geleceğine dair temel kararların bir yeni-Leviathan'ın, örneğin güya-kadir-i-mutlak bir teknokrasinin tasarrufunda olduğu biraz değişik ama her şeyiyle Hobbescu bir senaryo da tahayyül edebiliriz. Bu hiç de gerçekçi bir senaryo değil diyorsanız, Samuel Huntington'u ve, daha genelde, günümüz korporatist yaklaşımlarını aklınıza getirin yeter.

Diğer alternatif daha karmaşıktır ama, bence, gerçek bir demokratik siyaset ile bağdaşabilecek yegâne yaklaşımdır. Bu yaklaşım çağdaş toplumların çoğul ve parçalı yapısını tümüyle kabul eder ama, bu tikelci uğrakta takılıp kalmak yerine, bu çoğulluğu yeni kamusal alanların inşâsını mümkün kılacak eşdeğersel mantıklar içine oturtmaya çalışır. Farklılık ve tikelcilikler zorunlu çıkış noktasıdır ama, buradan hareketle, popüler bir hegemonya için temel teşkil edebilecek bir göreli evrenselleştirmeye -değerlerin göreli evrenselleştirilmesi- çıkılabilir. Bu evrenselleştirme ve onun açık karakteri hiç kuşkusuz tüm kimlikleri mukadder bir melezleşmeye mahkûm eder, ama melezleşme illa da bir yitiriş, kimlik kaybı, düşüş anlamına gelmez: aynı zamanda yeni imkânların perdesini açmak, mevcut kimlikleri yeniliklere muktedir kılmak anlamına da gelir. Yalnızca tutucu, kendi içine kapanmış bir kimlik melezleşmeyi bir yitiriş olarak yaşayabilir. Ama bu demokratik-hegemonik imkân, kendi kuruluşunun o kurucu bağlamsallaştırılmış/bağlamsızlaştırılmış alanını kavramak ve bu karar verilemezliğin açtığı siyasal imkânların tüm avantajlarından yararlanmak zorundadır.

Tüm söylediğimiz, sonuç itibariyle, tikelin ancak, evrenselle ilişkisini sürekli açık tutarak, sürekli yeniden tanımlayarak kendisini tümüyle gerçekleştirebileceği manasına gelir.

2. Özgürleşimin Ötesi

Bence 'özgürleşim'* -asırlardır siyasal tahayyülümüzün bir parçası olan ve bugün çözülüşüne tanık olduğumuz bir kavram- altı belirgin boyut çevresinde örgütleniyor. İlkini *ikilik boyutu* olarak adlandırabiliriz: özgürleşim uğrağıyla onu önceleyen toplumsal düzen arasında mutlak bir uçurum, radikal bir kopukluk vardır. İkincisi *bütüncü boyut* olarak düşünülebilir: özgürleşim toplumsal hayatın tüm alanlarını etkiler ve özgürleşimin farklı alanlarda kazandığı çeşitli içerikler arasında özsel bir ilişki gözlenir; bu içerikler kiremitler gibi birbirleri üstüne binerler. Üçüncü boyutsa *saydamlık boyutu* olarak adlandırılabilir: eğer yabancılaşma çeşitli görünümleriyle -dinsel, politik, ekonomik, vs.-

(*) Metin, 'emancipation' ile 'freedom' arasında bir ayrım yapılmasını gerektiriyordu. İki sözcüğün İngilizce'de ifade ettikleri ayrımı ifade ettiğini düşünerek ilkini 'özgürleşim' ve 'serbestleşme' gibi sözcüklerle, ikincisini 'özgürlük' ile karşıladık. İngilizce'de 'emancipation', serbestliğini elde etme, azad olma, kölelikten kurtulma, ... bağlarından ya da . . . . . baskısından kurtulma, ikinci sınıflıktan çıkma gibi anlamlara gelir ve tonlamasında görece bir 'dış'a göre tarif ediliş, yani görece bir edilgenlik vardır. 'Freedom' ise, yine benzeri anlamlara gelmekle birlikte, deyim yerindeyse bir 'kendindelik'e, etkin bir duruma gönderme yapar. Laclau'nun kendi açıklaması için bkz. Dipnot 2 - ç.n.

radikal bir biçimde ortadan kaldırılırsa, geriye yalnızca insanın kendi özüyle mutlak birliği kalır, orada artık ne bir güç ne de bir temsil ilişkisine yer vardır. Özgürleşim, iktidarın ortadan kaldırılmasını, nesne/özne ayrımının sona ermesini ve topluluk işlerinin toplumsal bütünün bakış açısıyla özdeşleşmiş toplumsal eyleyicilerce sevk ve idaresini -herhangi bir saydamsızlık ya da aracılık olmaksızın- varsayar. İşte bu bağlamda Marksizmde, örneğin devletin sönmesi ve komünizm, mantıksal olarak birbirlerini gerektirir. Dördüncü boyut şöyle ifade edilebilir; kurtulması gereken, özgürleşim hareketinden *önce vardır*. Baskı olmaksızın herhangi bir özgürleşim olamaz, baskıcı güçler tarafından özgür gelişimi engellenen bir şeyin varlığı olmadan da herhangi bir baskı yoktur. Özgürleşim bu anlamda, bir *yaratı* eylemi değil, özgürleşme eyleminden önce gelen bir şeyin özgürleşmesi, serbestliğe kavuşmasıdır. Beşinci olarak, her türlü radikal özgürleşim projesinin içinde var olan bir *zemin boyutu*ndan söz edilebilir. Eğer özgürleşim eylemi gerçekten radikalse, eğer kendinden önceki her şeyi gerçekten geride bırakacaksa, toplumsalın 'zemini' düzeyinde olup bitmelidir. Eğer hiçbir zemin yoksa ve eğer devrimci hareket geride kurtarıcı praksisin dönüştürme kapasitesinin başedemediği bir tortu bırakıyorsa, bizzat *radikal* özgürleşim fikrinin kendisi çelişkili bir fikir haline gelecektir. Son olarak *aklîlik boyutu*ndan bahsedebiliriz. Laik eskatolojilere özgü özgürleşim söylemlerinin, dinsel olanlarla ayrıldığı nokta burasıdır. Dinsel eskatolojiler açısından, gerçeğin total bir temsil/tasvir sistemi içinde masedilmesi için, diğerindeki gibi bir aklîliğe ihtiyaç yoktur: Tanrı'nın hikmetlerinin bizlere vahiy yoluyla aktarılması yeterlidir. Ancak laik bir eskatolojide bu olanaklı değildir. Gerçeğin mutlak olarak temsil/tasvir edilebilirliği düşüncesi, gerçeğin kendisinden başka hiçbir makama başvuramayacağından, ancak mutlak

bir eşlik ilkesiyle uyuşabilir. Dolayısıyla eksiksiz özgürleşim, gerçeğin bize karşı koyan nüfuz edilemez bir pozitiflik olmaktan çıktığı ve bu pozitiflikle aklî arasındaki uzaklığın nihayet ortadan kaldırıldığı uğraktan başka bir şey değildir.

Bu altı boyut ne ölçüde mantıksal bir bütünlük oluşturmaktadır? Bunlar tutarlı bir teorik yapı oluştururlar mı? Böyle olmadıklarını ve çeşitli biçimler altında kullanılagelen klasik özgürleşim nosyonunun, yanyana barınması mümkün olmayan çeşitli mantıksal iddialara kaynaklık ettiğini göstermeye çalışacağım. Ancak, bu bizleri özgürleşim mantığını hemen terketmeye götürmemeli. Tam tersine, ona özgü bu mantıksal tutarsızlıklar sisteminin içerisinde oynayarak, klasik özgürleşim kavramının varıp dayandığı çatışkılar ve çıkmaz sokaklar tarafından artık engellenmeyen yeni özgürleşim söylemlerinin yolunu açabiliriz.

Ikilik boyutuyla başlayalım. Burada karşılaştığımız ikilik çok özel bir türde. Bu, eşzamanlı ya da ardarda birlikte var olan ve böylece birbirlerinin farklı bir kimlik oluşturmasına katkıda bulunan iki öge ya da aşama arasındaki basit bir farklılık değildir. Eğer *gerçek* özgürleşimden söz ediyorsak, kurtulmuş kimliğin karşısındaki 'öteki', tümüyle olumlu ya da yansız bir öteki olamaz, ilk ögenin kimliğinin tam olarak kurulmasını önleyen bir 'öteki' olabilir ancak. Bu bağlamda, özgürleşim eyleminin zorunlu bir parçası olan bu ikilik, dördüncü boyutumuzla -serbestliğe kavuşacak kimliğin serbestleşme eyleminden önce varolması- mantıksal bir dayanışma ilişkisi içindedir. Bunun nedenini anlamak kolay: bu önce-varoluş olmaksızın baskı altına alınacak ya da tam olarak gelişmesi önlenecek bir kimlik olmayacak ve özgürleşim kavramının kendisi anlamsızlaşacaktır. Şimdi, buradan kaçınılmaz bir sonuç çıkıyor ortaya: *tam* bir özgürleşim gerçek bir 'öteki'ni gerektirir - yani, herhangi bir 'aynı' figürüne indirgenemeyecek bir 'öteki'ni. Ama, bu durumda,

serbestliğe kavuşacak kimlikle ona karşı duran 'öteki' arasında, ikiliğin her iki kutbunun da kimliklerini kuran ve bu kimliklerin temelinde yatan olumlu bir nesnellik olamaz.

Çok basit bir çözümleme bu noktanın açıklanmasına yardımcı olabilir. Bir an için, ikiliğin iki yanına da anlam kazandıran daha derin nesnel bir süreç olduğunu varsayalım. Eğer öyleyse, ikiliği oluşturan uçurum radikal karakterini yitirir. Eğer ikilik kurucu değil de olumlu bir sürecin *ifadesi* ise, 'öteki' *gerçek* bir öteki olamaz: ikilik temel esaslarıyla nesnel bir zorunluluğa dayandığına göre, hasımlaşma boyutu da zorunludur ve bu açıdan, birbirinin karşısına dikilen iki gücün kimliklerinin bir parçasıdır. Ve öteki, ancak zahiren radikal bir öteki olarak algılanabilir. Eğer bir taş başka bir taşla çarpıştığında kırılıyorsa, ikinci taşın ilkinin kimliğini inkâr ettiğini söylemek saçma olacaktır - tam tersine, belirli durumlarda kırılmak, koşullar farklı olsaydı taşın kimliğinin/özdeşliğinin değişmeden kalacağını ifade eder. Nesnel bir sürecin özelliği, sahip olduğu kurucu momentler bütünlüğünü kendi mantığına tâbiyete zorlaması, boyun eğdirmesidir. burada 'öteki', ancak 'aynı' olanın içsel bir farklılaşmasının sonucu olabilir, yani, sonuç itibariyle, tümüyle 'aynı' olanın tabiyetindedir. Ama bu, kurtarıcı eylem uçurumunun, onda temsil edilen hissiyat farklılığının gerektirdiği ötekilik değildir. Eğer özgürleşime esas olan eylem yalnızca baskıcı sistemin içsel bir farklılaşmasının ürünüyse, ortada bir kopuş, gerçek bir özgürleşim da yoktur.

Bu, biraz farklı bir şekilde şöyle de ifade edilebilir: eğer özgürleşim gerçek bir özgürleşimse, hiçbir 'nesnel' açıklamaya gelmez. Hiç tereddütsüz, baskıcı bir sistemin ortaya çıkmasını *olanaklı kılan* belirli koşulları açıklayabilirim. Bu sistemle uzlaşmaz güçlerin *nasıl* oluştuğunu ve geliştiğini de açıklayabilirim. Ancak ikisinin karşı karşıya geldiği kesin an, *eğer uçurum radikalse*, herhangi bir nesnel açıklama-

ya karşı direnecektir. Her biri bizzat taraf oldukları bir antagonizmanın kutbunu oluşturan bağdaşmaz iki söylem arasında ortak bir ölçen yoktur ve söz konusu hasım güçlerle baskıcı düzen arasındaki kesin çatışma uğrağı nesnel terimlerle açıklanamaz. Fakat hasımlaşma uğrağını tam anlamıyla zahiri bir düzlemde alır ve toplumsal güçler arasındaki bir çatışmayı iki taşın çarpışması gibi doğal bir sürece çevirirseniz, elbette açıklarsınız. Ancak bu, söylediğimiz gibi, temellendirici özgürleşim eyleminin gerektirdiği ötekilikle bağdaşmaz.

Eğer ikilik boyutu, fırlatılıp atılması şart olan bir geçmişin radikal ötekiliğini gerektiriyorsa, demektir ki bu boyut, bizim klasik özgürleşim kavramının kurucu boyutları olarak sunduğumuz öteki boyutların çoğuyla bağdaş(tırıla)maz. Öncelikle, ikiliğe içkin radikallik ile radikal zemin bağdaş(tırıla)maz. Gördüğümüz üzere, özgürleşim mantığının şart koştuğu radikal uçurum, reddedilen baskıcı sistemin indirgenemez ötekiliğidir. Ancak bu durumda *hem* reddedilen düzeni *hem* de özgürleşimle başlayan düzeni açıklayan ortak bir zemin kalmaz. Alternatifler çok açık: *ya* özgürleşim radikaldir, ki bu durumda kendi kendinin zemini olmak ve dışladığı şeyi kötülük veya akıldışılık tarafından kurulmuş radikal bir ötekiliğe mahkûm etmek zorundadır; *ya da* özgürleşim-öncesi düzenle yeni 'kurtulmuş' düzen arasındaki akılcı bağlantıları tesis eden ve birinden diğerine geçişi sağlayan daha derin bir zemin vardır - ki bu durumda da özgürleşim gerçek bir *radikal* temel(e oturma) olarak değerlendirilemez. Aydınlanma düşünürleri, akılcı bir toplum eğer geçmişten radikal bir kopuştan doğan her şeyiyle kanatlanmaya hazır bir düzen ise, bu kopuştan önceki herhangi bir örgütlenmenin ancak insanın cehalet ve budalalığının ürünü -yani, herhangi bir aklîlikten yoksun- olarak algılanabileceğini öne sürerken tamamen bu görüşü paylaş-

maktadırlar. Ancak burada bir zorluk başgösterir: gerçekten akılcı bir toplumun kurulma eylemi, eğer geçmişin akıldışı güçleri -yeni muzaffer toplumsal düzenle hiçbir ortak ölçeni olmayan güçler- üzerindeki zafer olarak algılanıyorsa, bu kurucu eylemin kendisi akılcı olamaz, tamamen olumsaldır ve bir güç ilişkisine dayanır. Bu durumda kurtulmuş toplumsal düzen de tümüyle olumsal bir düzen olacak ve hiçbir şekilde insanın gerçek özünün serbest kalması olarak düşünülemeyecektir. Yine önceki gibi bir ikilemdeyiz: eğer kurmakta olduğumuz yeni toplumsal düzenin akılcı ve kalıcı olduğunu iddia etmek istiyorsak, bu akılcılığı kurma eyleminin kendisine ve nihayet, devrilecek olan toplumsal düzene dek uzatmamız gerekir - ancak, bu durumda ikilik boyutunun radikalliği kaybolur. Yok tersine, bu radikalizmi savunacak olursak, hem kurucu eylem, hem de onun hasıl edeceği toplumsal düzen tamamiyle olumsallaşır - yani, kalıcı ve kurucu bir dış görünüşün koşulları yaratılmasına yaratılmıştır ama, klasik özgürleşim nosyonunun zemin boyutu da kaybolmuştur.

Özgürleşim söylemindeki ikilik boyutu ile zemin boyutu arasındaki bu bağdaşmazlık, tüm diğer boyutların çevresinde biçimlendiği iki temel matris yaratır. Daha önce de söylediğimiz gibi, ezilenin baskıcı güçten önce varolma özelliği, ikilik boyutunun gerektirdiği uçurumun radikalliğinin bir sonucudur - eğer ezilen, baskıcı sistemin öncesinde ortada yoktuysa o sistemin bir sonucu olabilir ancak, bu durumda da uçurum kurucu olmayacaktır. (Farklı bir sorun da bu uçurumun ezenin varlığını önvarsayan çeşitli kimlik biçimleri aracılığıyla, ezilen tarafından temsil edilip edilmediği konusudur. Bu noktaya daha sonra döneceğiz.) Ancak tüm diğer boyutlar mantıksal olarak olumlu bir zeminin varlığına ihtiyaç duyar ve sonuçta ikilik boyutunun gerektirdiği uçurumun kuruculuğuyla bağdaşmaz. Toplumsalda-

ki kısmi süreçlerde dışavuran çeşitlilik -antagonizma ve ikilikler dahil-, toplumsala ait olumlu bir zemin tarafından kendi kendine yeten bir bütün içinde birleştirilmediği sürece bütüncülük imkânsızdır. Ancak bu durumda uçurum, toplumsal düzeni onun dışındaki bir şeyden ayıran bölücü bir hat değil, toplumsal düzenin içinde yer alan bir şey olmak zorundadır. Saydamlık, eksiksiz tasvir/temsil edilebilirliği gerektirir, fakat eğer şu radikal ötekiliğe içkin saydamsızlık toplumsal ilişkilerin kurucu bir ögesiyse, bu saydamlığa erişmenin hiçbir olanağı yoktur. Son olarak, gördüğümüz üzere, laik eskatolojilerde eksiksiz tasvir/temsil edilebilirlik eksiksiz, tam bilgiye -gerçeğin akılcı olana dört dörtlük çevrilmesi olarak anlaşılan bir bilgi- eşittir; bu ise ancak öteki'nin aynı'ya indirgenmesi halinde mümkündür.

Böylelikle, özgürleşim söylemlerinin tarihsel olarak iki bağdaşmaz düşünce çizgisinin biraraya getirilmesiyle kurulduğunu görebiliyoruz: biri toplumsalın nesnelliğini ve kusursuz tasvir/temsil edilebilirliğini önvarsayarken, ötekinin tüm davası herhangi bir toplumsal nesnelliği eninde sonunda imkânsız kılan bir uçurum olduğunu göstermeye dayanır. Burada önemle belirtilmesi gereken nokta şu: bu iki karşıt düşünce dizgesi basit analitik hatalar değildir ve birini ya da ötekini seçerek mantıksal tutarsızlıklardan arınmış bir özgürleşim söylemi formüle edilemez(di). Sorun çok daha karmaşık, çünkü iki düşünce çizgisi de, bir özgürleşim söylemi oluşturmakta eşit derecede gerekli. Özgürleşim kavramı ancak ikisinin birden savunulmasıyla anlam kazanıyor. Özgürleşim *aynı anda* hem radikal temel(e oturma) hem de radikal dışlama anlamına geliyor - yani aynı anda hem toplumsalın bir ana zemini olduğunu, hem de bunun imkânsızlığını koyutluyor. Devamındakilere bakalım: kurtulmuş toplum kendine karşı tümüyle saydamdır, fakat aynı zamanda bu saydamlık onun özsel bir saydam-

sızlıktan ayrılmasıyla kurulur - demek ki, buradan çıkan sonuç, ayrım çizgisi saydamlık yakasından kavranamaz ve böylece, saydamlığın kendisi bir saydamsızlığa dönüşmüş olur. Bir diğeri: akılcı bir toplum sahip olduğu kısmi süreçlerin tümünü kendine bağımlı kılan kendine-kapanmış bir bütünselliktir; ancak bu bütüncü tertiplenişin sınırları -ki bu sınırlar yoksa ortada bütüncü bir tertipleniş filan da yoktur- ancak onun, akıldışı ve şekilsiz bir dışarıdan ayırdedilmesi suretiyle kurulabilir. Sonuç olarak, iki düşüncenin mantıksal açıdan bağdaşmaz olduğunu, ancak birbirine de gereksindiğini söylemek zorundayız: ikisi birden yoksa tüm özgürleşim kavramı çökecektir.

Peki, bu mantıksal bağdaşmazlıktan ortaya çıkan ne? Özgürleşim kavramı bunun sonucu olarak ne anlamda yıkılıyor? Açıkça görünüyor ki yıkılış yalnızca *mantıksal* planda, fakat buradan kalkarak, onu *toplumsal* planda kütükten düşmek için elde yeterli delil var sonucuna asla çıkamayız - şüphesiz bir şartla: toplumsal alanın mantıksal olarak yapılandığını ve çelişik önermelerin toplumsal işlerliğinin olamayacağını söyleyen saçma varsayımı reddediyoruzdur. Bu noktada çok farklı iki iddiayı titizlikle birbirinden ayırmak zorundayız. İlki çelişki ilkesinin toplumda geçerli olmadığını ve bunun sonucu olarak da bir kişinin belli bir yerde aynı anda hem olup hem de olmadığının, ya da aynı yasa maddesinin yürürlüğe hem konup, hem de konmadığının vs. söylenebileceğini hatırlatan iddiadır. Kimsenin bu tür bir önerme formüle etmeye kalkışabileceğini düşünmüyorum. Ancak toplumsal pratiklerin, içsel işleyiş itibariyle bağdaşmaz mantıkların işletilmesine dayanan çeşitli kavram ve kurumlar inşâ ettiğini söylemek, bambaşka bir iddiadır. Ve burada çelişki ilkesinin reddi kesinlikle yoktur, çünkü bunun aksini söylemek, çelişik önermeler üretmenin mantıksal açıdan çelişik olduğunu iddia etmek olur ki,

bu açıkça yanlıştır. Şimdi, eğer çelişkili mantıkların işletilmesi pekâlâ birçok kurumun ve toplumsal pratiğin kökeninde yatıyorsa, sorun bu işleyişin ne dereceye kadar mümkün olduğudur. Acaba bağdaşmaz mantıklar toplumun içerisinde işliyor, ancak toplumun bütününe yaygınlaştırılamıyor mu; yani, kimi durumlarda çelişik önermeler üretmek toplumun tümden çelişik olmaması için mantıksal bir ihtiyaç mıdır? Bu noktada Hegel'in aklın kurnazlığı dediği şeye yaklaşıyoruz. Ancak açık ki, burada *mantıksal* bir gereklilikle değil, *ontolojik* bir hipotezle uğraşıyoruz. Ve bu ontolojik hipotez, daha önce tartıştığımız 'zemin boyutu'nun yeni bir formülasyonundan başka bir şey değil.

Peki ya hipotezin kendisi? Acaba o mantıksal olarak kusursuz da bizim yegâne işimiz onun doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemek mi? Herhalde değil, çünkü zemin mantığı ve beraberinde getirdiği boyutlar -saydamlık, bütüncülük vs.- hakkında daha önce söylediğimiz her şey burada da geçerlidir. Saydamlık, daha önce de gördüğümüz üzere, saydamsızlığı dışlamak yoluyla kendisini bir alan olarak kurar. Ama ya dışlama eyleminin kendisi, ya saydamsızlıkla saydamlık arasındaki kurucu *farklılık*: saydam mıdır, mat mı? Açıkça görünüyor ki cevabın ne olduğuna karar verilemez ve eşit ölçüde mümkün iki mantıksal hamle -ya saydamı mat ya da matı saydam kılacak- net bir cevabın hatlarını bulanıklaştırıyor.

Konudan ayrılıp toplumdaki mantıksal çelişkilerin statüsü üzerine ettiğimiz bunca söz, bizim, özgürleşim mantığı içinde de oynanması mümkün dil oyunlarıyla uğraşırken hesaba katılması gereken iki veçhenin farkına varmamızı sağlaması açısından önemli. İlki, eğer 'özgürleşim' teriminin anlamlı bir terim olarak kalması isteniyorsa, sözü geçen iki bağdaşmaz yanın herhangi birinden vazgeçmek imkânsızdır. Onun yerine, somutlaştırılması şart çeşitli biçimlerde

birini ötekine karşı oynamak gerekir. İkinci veçhe ise şu: bu çifte ve çelişkili gereklilik, basitçe, özgürleşimin işe yarar bir politik terim olarak kalabilmesi için savunmak zorunda olduğumuz bir şey filan değildir. Eğer tüm sorun bu olsaydı, hemen özgürleşimin geçerli bir kavram olduğunu inkâr ederek ve iki mantıktan -ayrı ayrı ele alındığında- birinin geçerli olduğunu savunarak bu sorundan kurtulabilirdik. Ama işte olanak dışı olan tam da budur: çözümlememizin önümüze koyduğu sonuç, birbirinin varlığına ve aynı zamanda da dışlanmasına ihtiyaç gösteren şeyin bizzat çelişkili tarafların kendisi olduğudur: her biri diğerinin hem mümkünlük hem de imkânsızlık şartıdır. Yani, mantıksal bir çelişkiyle değil, daha çok iki taraf arasındaki gerçek bir *karar verilemezlik*le uğraşıyoruz. Bu bize özgürleşim mantığına nasıl yaklaşmak zorunda olduğumuzu da gösteriyor: bağdaşmaz yanlardan her birinin diğeri tarafından tahrip edilmesini izleyen sonuçlara bakmamız gerekir. Bu çözümlemenin olanaklılığı daha önce söylediklerimizden çıkıyor ortaya: iki bağdaşmaz mantığın toplumsal işleyişi onların kendi başlarına yarattığı etkilerin/sonuçların bildik ve kusursuz bir iptali şeklinde değil, karşılıklı yarattıkları belirli deformasyonlar şeklinde oluyor. Tahripten anladığımız şey işte tam da bu. Adeta iki bağdaşmaz mantıktan her biri ötekinin inkâr ettiği tam bir işleyiş varsaymaktadır ve bu inkâr ediş, adeta her birinin içsel yapısında tanımlanabilir bir tahribata yol açmaktadır. Ayrıca şurası da açık ki, bu tahripkâr etkileri incelerken her iki mantığı da geride bırakan tümüyle yeni bir şeyin doğuşuna tanık olmuyoruz, gördüğümüz şey daha çok, kendi başlarına kalsalar kusursuz bir işleyiş sergileyebilecekleri bir halden emrivaki bir uzaklaşmadır.

Ancak, bu uzaklaşmanın, bu sürüklenişin genel modelini tanımlamaya girişmeden önce, klasik özgürleşim söylemlerinin şu bizim temelden bağdaşmaz dediğimiz boyutlarını -

ki elbette bütün bütüne fark edilmeden sürüp gelmiş filan değillerdir- ele alış tarzları üzerine kafa yormak durumundayız. Radikal bir özgürleşim söylemi ilk kez Hıristiyanlıkla ortaya çıktı ve somut biçimi '*selâmet*'ti (salvation). Kısmen Yahudi Vahiylerinden miras ögelerle birlikte, Hıristiyanlık, içinden tüm kötülüğün silineceği bir müstakbel İnsanlığın - ya da İnsanlık-Ötesinin- somut örneğini sunacaktı. Burada hem ikilik, hem de zemin boyutunu buluruz: dünya tarihi azizlerle şer güçler arasında sürekli bir çekişmedir ve aralarında hiçbir ortak zemin yoktur; müstakbel toplum herhangi bir içsel bölünmüşlük, saydamsızlık ya da yabancılaşma barındırmayan kusursuz bir toplum olacaktır; şer güçlere karşı savaşımın çeşitli yolları ve Tanrı'nın nihai zaferi bizlere ancak vahiy yoluyla malûm olmaktadır. Şimdi, tüm dünyayı kucaklayan bu resmin içerisinde, aslında bizim iki bağdaşmaz boyutumuzun ilahiyat düzleminde fark edilmesinden başka bir şey olmayan teolojik bir zorluğun belirdiğini görüyoruz. Tanrı her şeye kadir ve mutlak iyiliktir. Var olan her şeyin *yoktan* yaratıcısı olarak, tüm yaratıkların mutlak kaynağı ve zeminidir. Bu durumda, kötülüğün dünyadaki varlığını nasıl açıklayacağız? Seçenekler belli: ya Tanrı her şeye kadirdir ve var olan her şeyin kaynağıdır - ki bu durumda mutlak iyilik olamaz, çünkü dünyadaki kötülüğün varlığından o sorumludur; ya da kötülükten sorumlu değildir ve bu nedenle de her şeye kadir değildir. Bu noktada, teolojik olmayan terimlerle sunduğumuz aynı sorunun ortaya çıktığını görüyoruz: iyi ile kötüyü ayrı saflara iten ikilik, ya iki kutup arasında ortak bir zemin barındırmayan radikal bir ikiliktir; ya da böyle bir zemin vardır, ki bu durumda da iyi ile kötü arasındaki karşıtlığın radikalliği bulanıklaşmaktadır. Bu seçeneklerle yüzyüze gelen Hıristiyan düşünce, bir yanda Tanrı'nın hikmetlerinin akıl sır ermezliğini ve söz konusu ikilemin insan aklının sınırlarının bir sonu-

cu olduğunu savunan -öyle ki sorun çözümlenmeden bir tarafa bırakılmıştır-, diğer yanda, eğer bir şekilde tutarlı bir çözüm olacaksa, her şeyin mutlak kaynağı olarak Tanrı düşüncesini ancak şu ya da bu yoldan kötülüğün zorunlu olduğunu savunarak sürdürebilecek bir çözüm arayan iki kanat arasında gidip geldi. Eriugena, Karolenj rönesansında, Tanrı'nın mükemmelliğe sınırlılık, olumsallık ve kötülük barındıran zorunlu aşamalar katederek ulaştığını öne sürerek bir gelenek başlattı; bu gelenek Kuzey mistisizminden, Nicholas Cusanus'tan ve Spinoza'dan geçerek Hegel ve Marx'ta doruğa ulaşacaktı.

Hıristiyan tarih görüşü, başka bir sorunla daha -bu kez çelişkisiz- karşı karşıya geldi: yerine getirilecek görevin evrenselliği ile bu görevi yüklenen fani eyleyicilerin sınırlı halleri arasında var olan kıyaslanamazlık. Tecessüm et(tir)me/vücut bul(dur)ma (incarnation) kategorisi bu iki kıyaslanamaz gerçeklik arasında aracılık etmek üzere tasarlanmıştı. Tüm tecessüm düşüncesinin paradigmatik örneği kuşkusuz, İsa'nın dünyaya gelişidir; ancak dünya tarihindeki evrensel uğraklardan her biri de, fani bedenleri, bu bedenlerin o somut sınırlılıklarıyla hiçbir şekilde yazgılı olmadıkları çeşitli evrensel görevleri üstlenmek zorunda bırakan ilahi müdahalelerle belirlenir. Tecessüm diyalektiği insan biçiminde vücut bulan bedenle insanî sorumluluk biçiminde zuhur eden görev arasında sonsuz bir uzaklık bulunduğunu önvarsayar. Bu ikisi arasında köprü kuran, insan aklının erişemeyeceği yönlendirici güçler söz konusu olduğu için, yalnızca Tanrı'nın aracılığıdır. Tartışageldiğimiz özgürleşim düşüncesindeki çeşitli boyutlara dönecek olursak, Hıristiyan söyleminde saydamlığın *bilgi* düzeyinde değil de, *tasvir/temsil* düzeyinde güvenceye alındığını söyleyebiliriz. Vahiy bize tarihsel bütünlüğün bir tasvirini vermekle birlikte, bu öyküde kendini ifade eden aklîlik bizden

hep kaçacaktır. Akılcılık boyutunun teolojik özgürleşim yorumları içinde yer almaması bundan.

Modern eskatolojilerin köprü kurmaya çalıştığı yer, tasvir/temsil ile aklîlik arasındaki bu uçurumdur. Tanrı artık tümel tasvir/temsil edilebilirliğin bir kefili olarak ön planda olmadığından, zemin, bilfiil kuşatıyor olduklarından hareketle, aradaki sonsuz uzaklığa hiç itiraz etmeksizin geçmiş ve geleceği kuşatan yeteneklerini göstermek durumundadır. Onun için tümel tasvir ancak tümel bir aklîlik olarak mümkün olabilir. Bu modern dönemecin ilk sonucu, Hıristiyanlığın panteist ve yarı-panteist uyarlamalarında örtük bir şekilde ifade edilen hamlenin, artık mantıksal sonuçlarına götürülmesidir. Eğer insanlık tarihinin kendini tümüyle akılcı -ve dolayısıyla da, kendine tamamen saydam- olarak gösterdiği bir zemin varsa, kötülük, saydamsızlık, ötekilik yalnızca kısmi ve çarpıtılmış temsillerin sonucu olabilir. Zemin boyutu kendisini daha fazla dayattıkça, ikilik boyutuna içkin uçurumun telafi edilemez ötekileştiriciliği giderek daha fazla, yanlış bilinç olarak kapı dışarı edilmek zorunda olacaktır. Daha önce Hegelci 'aklın kurnazlığı'ndan söz etmiştik. Ama aynı ilkenin Marksist uyarlamaları da pek uzakta değil. Antagonist toplumların ortaya çıkış ve gelişimi konusunda verilen açıklamaları hatırlamak yeterli: ilkel komünizm insanlığın üretici güçlerini geliştirmek için çözülmek zorundaydı; üretici güçlerin gelişmesi için -tarihsel ve mantıksal koşul olarak- ardarda gelen sömürü rejimleri cehenneminden geçmek gerekiyordu; ve ancak bu sürecin sonunda, yani tarih, üretici güçlerin daha ileri bir gelişim düzeyini temsil eden yeni bir komünizmle doruğa ulaştığında, nihayet tüm geçmiş acıların anlamı ve aklîliği görülür. Hegel'in belirttiği gibi evrensel tarih mutluluk kıtası değildir. Her şey -kölelik, cehalet şakşakçılığı, terör, sömürü, Auschwitz- evrensel tarih açısından bakıldığında, onun

akılcı tözünü açığa vurur. Radikal reddediş, antagonizma, etik bağdaşmazlıklar -kısacası, ikilik boyutuna bağlı her şey- üstyapılar alanına, toplumsal aktörlerin kendi gerçek yaşam koşullarıyla ilişkilerini algılayış tarzına (çarpıtılmış biçimde) aittir. Meşhur bir metinde savunulduğu gibi:

> İktisadî temeldeki değişme, er ya da geç kocaman üstyapıyı dönüştürür. Bu gibi dönüşümlerin incelenmesinde, daima, iktisadî üretim koşullarının maddî dönüşümüyle -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukukî, siyasî, dinî, artistik ya da felsefî biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırdetmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir dönüşüm dönemi hakkında da , bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi gözönünde tutularak bir hükme varılamaz; tam tersine bu değerlendirmeleri maddî hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir.[1]

Böylelikle, bu okumada ikilik boyutu zemin boyutunun bir 'üstyapısı' olmakta, özgürleşim de tümüyle farklı biçimde anlaşılması gereken aslî bir sürecin alt tarafı retorik bir süsü haline gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak, bu özcü yönelişin ikinci mantıksal gereksinimi gündeme girer: tecessüm diyalektiğinden tümüyle vazgeçmenin zorunluluğu. Gördüğümüz üzere tecessüm, iki öge arasında onlara dışsal olan bir üçüncü ögenin dolayımı üzerinden bağlantıya ihtiyaç gösterir, öyle ki, kendi başlarına bırakıldıklarında, söz konusu iki öge arasında kapatılamaz bir mesafe vardır - ya-

1 Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* , Londra, Lawrence and Wishart, 1971, s.24 (Türkçesi: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Sol Yayınları).

ni, üçüncü öge olmadığında aralarında hiçbir bağlantı olmayacaktır. Yani tecessüm, *açıklayıcı terimler* arasında Tanrı bulunduğu sürece mümkündü, o geri durduğunda, dünyaya inmiş evrensellikle onu cisimlendirecek beden arasındaki bağlantı imkânsızlaşır. Yani, tümüyle akılcı ve laik bir eskatoloji bize, tikellik ve evrensellik arasındaki çelişkinin üstünde bir aktörün olanaklılığını, ya da daha çok, taşıdığı tikellikte, hiçbir aracılık sistemi olmaksızın, doğrudan doğruya insanın katıksız ve evrensel özünü ifade eden bir aktör göstermek zorundadır. Bu aktör, Marx için, tikelliği böyle dolaysız bir tarzda evrensellik ifadesi olan proletaryadır ki, onun ortaya çıkışı herhangi bir tasvir/temsil süreci ihtiyacının da sonu olarak algılanır. Burada hiçbir tecessüme ihtiyaç yoktur. Ancak konuya yakından bakarsak, gerçek bir özgürleşim sürecini yürütecek yegâne özne olarak sunulan bu aktör için, 'özgürleşim'in açıkça anlamsız bir terim haline geldiğini görebiliriz. Bu aktörün kimliğini nasıl inşâ edeceğiz? Gördüğümüz üzere, özgürleşimin eyleyicisi, kimlik oluşumu/gelişimi baskıcı bir rejim tarafından engellenen bir eyleyici olmalıdır. Ancak eğer bu rejimin çözülme süreci ile 'kurtarıcı' aktörün oluşum süreçleri aynıysa, bu aktörün tam da onu kuran rejim tarafından baskı altında tutulduğunu söylemek çok zorlaşır. Elbette, proletaryanın kapitalist gelişmenin ürünü olduğunu hiç tereddütsüz iddia edebiliriz, çünkü dolaysız üretici ile üretim araçlarının mülkiyetinin birbirinden ayrılması yalnızca kapitalist gelişmenin ürünüdür; ancak bu yalnızca proletaryanın kapitalist toplum içerisinde belirli bir bağıl konum olarak ortaya çıkışını açıklar, kurtarıcı bir özne olarak ortaya çıkışını değil. İkincisini elde etmek için, kapitalistin işçide kapitalizmin doğrudan ürünü olmayan bir şeyi inkâr ettiğini göstermemiz gerekir. Kendi terminolojimizle: tek bir zemine indirgenemeyen antagonist bir ikilik bulunduğunu göstermemiz ge-

rekir; yani, gerçek özgürleşimin şartını, ki bu da, daha önce bahsettiğimiz gibi, hiçbir ortak zemine oturtma çabasının kökünden söküp atamayacağı kurucu bir saydamsızlıktır. Bu demektir ki, modernitenin politik söylemini kuran iki kapatma manevrası tekrar başladığı yere dönmek zorundadır. Bir yandan, eğer modernite temsil/tasvir edilebilirliği bilgiye sımsıkı bağlayarak işe başladıysa, özgürleşim diyalektiğinden ortaya çıkan kurucu saydamsızlık, sadece toplumun bilgi karşısında hiç de saydam olmadığı sonucuna değil, aynı zamanda, -Tanrı artık bilgiyi vahiyle ikame etmek üzere ortalıkta olmadığından- her türlü temsilin zorunlu olarak kısmi olacağı ve özsel bir tasvir/temsil edilemezlik arkaplanı üzerinde gerçekleşeceği sonucuna da yolaçar. Öte yandan, eğer artık evrenselin kendini doğrudan aracısız bir biçimde göstereceği saydam bir toplum yoksa, bu kurucu saydamsızlık tecessüm diyalektiğinin ötesine geçmeyi sağlamış olan zemini piyasadan kaldıracaktır. Fakat, insan aklının ermediği evrensel bir kaderin bilgisini kelamıyla güvenceye alan Tanrı yine ortalıkta olmadığından, saydamsızlık tecessüm diyalektiğinin yeniden kurulmasına giden yolu da açamaz. Zeminin ölümü, evrenselin ölümüne ve toplumsal mücadelelerin katıksız bir tikelcilik halinde çözülmesine çıkıyor gibidir. Bu, özgürleşim mantığının daha önce vurguladığımız öteki boyutudur: eğer radikal özgürleşimin koşulu zeminin yokluğuysa, şekillendirici özgürleşim eyleminin radikalliği, bir zemine oturtma eyleminden başka bir şey olarak algılanamaz.

Yani, öyle görünüyor ki, hangi yöne gidersek gidelim, özgürleşim imkânsızlaşmaktadır. Ve, bununla birlikte, ölüm belgesini çıkarma konusunda da şüphedeyiz. Çünkü, her iki seçeneğin kendi başlarına vardığı mantıksal sonuçları incelememize rağmen, bu simetrik imkânsızlıkların toplumsal etkileşiminden türeyebilecek sonuçlar üzerine hâlâ hiçbir

şey söylemedik. Konuyu dikkatle ele alalım. Özgürleşim evrenselin kaderiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. İster zemin boyutu galebe çalıyor olsun, ister özgürleşim gerçek bir radikal temellendirme eylemi oluyor olsun, özgürleşim pratiği tikelci bir toplumsal eyleyicinin işi olamaz. Bu iki boyutun -zemin ve radikal uçurum- aslında bağdaşmadığını, ancak iki seçeneğin de eşit ölçüde evrenselin varlığını gereksindiğini görmüştük. Evrensel olan, tarihsel alanın içerisinde zuhur etmediği takdirde, özgürleşim olanaksızlaşır. Gördüğümüz üzere teolojik düşüncede evrenselin varlığı, tikelci sınırlılık ile evrensel görev arasında aracılık eden tecessüm mantığıyla güvenceye alınıyordu. Laik eskatolojilerde de evrensel, herhangi bir aracılık olmadan belirmek durumundaydı: Marx'daki 'evrensel sınıf' kurtarıcı görevini yerine getirebiliyordu, çünkü, kesin olarak, her türlü tikelci aidiyeti terk eden katıksız insan özü haline gelmişti. Şimdi, gerek gerçekten radikal bir uçurumun, gerekse özgürleşimin bir tür 'aklın kurnazlığı' içinde çözülmesinin nihai mantıksal olanaksızlığı, herhangi bir bütünleştirici etki imkânını ortadan kaldırıyor gözükmektedir. Böylece, göründüğü kadarıyla, evrenselin ortaya çıkabileceği yegâne alan da -yani, toplumsal bütünlük- yokolmuştur. Peki, bunun anlamı ne? Evrenselin ölümü ve onun zorunlu bir sonucu olarak özgürleşimin imkânsızlığı bizi, içerisinde toplumsal aktörlerin yalnızca sınırlı amaçlar güttüğü tümüyle tikelci bir dünyaya terk etmiştir mi diyeceğiz? Bir an durup düşünmek bile bize bunun uygun bir çıkarsama olmadığını göstermeye yeter. 'Tikelcilik' özü itibariyle bağıntısal bir kavramdır: bir şey diğer tikel hususiyetlere bağlı olarak tikeldir ve tikellikler korosu toplumsal bir bütünlüğü önvarsayar - ki her bir tikeli bizzat kuran bütünlüktür bu. Onun için, eğer bizzat toplumsal bütünlük nosyonu masaya yatırılıyorsa, 'tikel' kimlikler nosyonu da eşit ölçüde tehdit altındadır. Bütünlük ka-

tegorisi tam da yokluğundan türeyen etkiler yoluyla Demokles'in kılıcı gibi tepemizde sallanır durur.

Bu son söylediğimiz şey bize evrenselcilikle tikelcilik arasındaki ilişkiyi yeni bir tarzda algılama yolunu açar. Hem birinin diğeri suretinde vücut bulmasından, hem de aralarındaki farkın silinmesinden daha farklı bir temele oturan bir algılama biçimidir bu ve gerçekte yeni özgürleşim söylemleri kurma imkânını aralar. Bu söylemler, şüphesiz, özgürleşimin ötesine uzanır, ama onun ürettiği alternatif sistem içinde gerçekleşen hareketler tarafından oluşturulacaktır. Analizimize herhangi bir toplumsal antagonizmayı inceleyerek başlayabiliriz; örneğin, otoriter bir devlet tarafından baskı altında tutulan ulusal bir azınlığı ele alalım. Burada, bu ikisi arasında bir uçurum vardır ve bildiğimiz üzere tüm uçurumlarda, ayırıcı çizginin iki yandan hangisine ait olduğu konusunda temel bir kararsızlık söz konusudur. Diyelim ki, belli bir noktada, başka antagonist güçler -diyelim dış istila, hasım ekonomik güçlerin harekete geçmesi, vs.- işe karışıyor. Ulusal azınlık tüm antagonist güçleri kendi kimliğine karşı *eşdeğer* tehditler olarak görecektir. Şimdi, bir eşdeğerlik varsa, bu demektir ki, birbirinden çok farklı tüm bu antagonist güçler aracılığıyla, onların hepsinde de eşit derecede var olan bir şey ifade edilmektedir. Ancak bu ortak öge olumlu bir şey olamaz, çünkü bu güçlerin hepsi de, taşıdıkları somut olumlu nitelikler düzleminden bakıldığında, birbirinden farklıdır. Öyleyse, bu tümüyle olumsuz bir şey olmalıdır: herbirinin ulusal kimliğe yönelttiği tehdit. Sonuç şu ki, bir eşdeğerlik ilişkisi içinde, eşdeğer ögelerin herbiri gerçek anlamda bir olumsuzluk sembolü olarak, söz konusu kimliğe nüfuz etmiş belirli, evrensel bir imkânsızlık sembolü olarak işler. Meseleyi başka biçimde anlatmak gerekirse: antagonist bir ilişkide belli bir kimliğin olumsuz kutbu olarak işleyen şey, kurucu olarak yarılmıştır. İçeriğini oluş-

turan tüm ögeler kendilerini aşan genel bir olumsuzluğu ifade eder. Ama işte bu nedenden ötürü, 'olumlu' kutup da kendi somut içeriklerine çevrilemez/indirgenemez: eğer onlara karşı koyan gerçek anlamda evrensel bir olumsuzluk formuysa, bu içerikler kendi eşdeğerlik ilişkileri yoluyla evrensel bir tamlık ya da kimlik formunu ifade etmek zorundadırlar. Burada Hegelci anlamda 'belir(lenim)li olumsuzlama'dan söz etmiyoruz: 'belir(lenim)li olumsuzlama' somutun zahiri olumluluğundan ileri gelir ve her zaman belirli olan içerikler aracılığıyla 'aynı çember üzerinde döner', oysa bizim olumsuzluk kavramımız, her türlü belirlenimin kurulmasındaki başarısızlığa dayanmaktadır.

Bu kurucu yarılma bize, evrenselin tikel içinde nasıl belirdiğini gösterir. Ancak aynı zamanda, tikelle evrensel arasındaki ilişkinin temelde kararsız ve karar verilemez olduğunu da. Oysa hangi tikel içeriğin evrensellik biçiminde vücut bulacağı, Hıristiyan eskatolojilerinde Tanrı'nın kararına bağlıdır ve sonuç olarak tamamen sabit ve önceden belirlenmiştir. Yine, kendine karşı saydam evrensellik tikelin akılcı öz-gelişiminin bir uğrağı olduğundan, hangi tikel aktörün evrenselle arasındaki uzaklığı ortadan kaldıracağı, Hegelci/Marksist tarih görüşünde, özsel belirlenimler tarafından cevaplanmış eşit ölçüde sabit bir şeydir. Ancak eğer evrensel kurucu bir yarılmadan doğuyorsa ve bu yarılma içinde tikel bir kimliğin inkârı o kimliği gerçek anlamda bir kimlik ve tamlık sembolüne dönüştürüyorsa, buradan şu sonuca çıkmak durumundayız: a) evrenselin kendisine ait hiçbir içeriği yoktur, ama yine de, ortada görünmeyen bir tamlıktır o ya da daha çok, gerçek anlamda tamlığın, bizzat tamlık düşüncesinin gösterenidir; b) evrensel ancak tikelden sökün edebilir, çünkü tikel bir içeriği ona aşkın bir evrensellik sembolüne dönüştüren yalnızca o *tikel* içeriğin inkârıdır; c) ancak, evrensel -kendi içinde ele alındığında-

boş bir gösteren olduğu için, onu *ne tür* bir tikel içeriğin sembolleştireceği ne tikelin ne de evrenselin kendi başına çözümlenmesiyle belirlenemeyecek bir şeydir. İkisi arasındaki ilişki, antagonizmanın bağlamına bağlıdır ve kelimenin tam anlamıyla hegemonik bir işlemdir. İkiliğin iki kutbunu ayıran o karar verilemez çizgi, adeta, kendi karar verilemez etkilerini kutupların içlerine, evrensellikle tikellik arasındaki ilişkinin ta kendisine yaymış gibidir.

Şimdi bu sonuçlar ışığında, ilk başta yola çıktığımız özgürleşim nosyonunun altı boyutuna ne olduğuna bakalım. Zemin boyutunun özgürleşimle bağdaşmaz olduğunu ve ayrıca bizi üstesinden gelinemeyecek çeşitli mantıksal çıkmazlara sürüklediğini göstermiştik. Peki, bu, 'zemin' kavramı ile yapacak bir işimiz kalmadığı ve artık onu bir tarafa bırakmamız gerektiği anlamına mı geliyor? Elbette hayır, çünkü her şey bir yana, dağılma ve tikelcilik -ki yegâne mümkün alternatifi oluşturmaktadır- inkâr ettikleri şeyi, zemin kavramını, aynı zamanda, önvarsayarlar. Ancak, bu bağdaşmaz mantıkların karşılıklı etkileşimini belli bir siyasal bereket kaynağı olarak okumak mümkün. Tikellik, bütünlüğü -yani, zemini- hem inkâr eder hem de gereksinir. Bu çelişik hareketler kendilerini bizim her türlü somut kimliğin kurucu yarılması adını verdiğimiz şeyde ifade ederler. Bütünlük imkânsızdır ve aynı zamanda da tikelin olmazsa olmazıdır: bu bağlamda bütünlük tikelin içinde yokluğuyla vardır; tikeli sürekli olarak kendisinden fazla bir şey olmaya, ancak istikrarsız ve kapanmamış bir rol olarak gerçekleşebilecek evrensel bir rol üstlenmeye zorlayan kurucu bir eksiklik olarak vardır. İşte bu sayededir ki, demokratik politika yapabiliriz: kendilerini aşan evrensel görevlere soyunmuş fani, sınırlı ve tikel kimlikler silsilesi; ancak bunlar, sonuç olarak, görevle kimlik arasındaki mesafeyi hiçbir zaman kapatmayı beceremezler ve her zaman yer-

lerini alternatif gruplar alabilir. Noksanlık ve geçicilik demokrasinin özünde vardır.

Bütüncü boyutun zemin boyutuyla aynı kaderi paylaştığını sanırım söylemeye gerek yok: aslında, ikisi de farklı açılardan görülen bir ve aynı boyuttur. Aklîlik boyutuna gelince; burada modernitenin laik dönemecinin, hem tarihin anlamı tarih dışında bulunamaz, var olan her şeyin esas kaynağı olarak işleyen doğaüstü bir güç yoktur diyen bir iddiayı; hem de bundan çok farklı ve, bu tümüyle dünyevi olaylar silsilesi insanoğlunun entellektüel olarak hakkından gelebileceği tamamen akılcı bir süreçtir diyen başka bir iddiayı barındırdığını hesaba katmamız gerekir. Böylelikle akıl, Hıristiyanlığın Tanrı'ya atfettiği alanı yeniden ele geçirmektedir. Ancak zeminin karanlığa gömülmesi, aklı o her şeyi kucaklayan yeteneklerinden yoksun bırakır ve geriye kalan yalnızca ilk iddiadır (daha doğrusu ilk taahhüt) - tüm açıklamaların dünya-içi özelliği. Akıl gereklidir, ama aynı zamanda imkânsızdır da. Yokluğunun varlığı, fani/sınırlı toplumsal eyleyicilerin dünyayı 'rasyonalize' etmek, aklîleştirmek için yürüttüğü çeşitli çabalarda dışavurur. Bu çabaların kaderinin istikrarsızlık ve nihai başarısızlık (eğer başarıyı eski akılcı bir standartla ölçmeyi sürdürürsek) olacağı muhakkak, ancak bu başarısızlık kanalıyla belki de yitirmekte olduğumuz kesinlikten daha değerli bir şey kazanıyoruz: bizleri karşı konulmaz bir mantığın ağına hapsetmeye gücü yetmeyen değişik kimlik biçimleri karşısında belirli bir özgürlük. Aynı şey saydamlık boyutu için de geçerli: bütünsel tasvir/temsil ed(il)ebilirlik artık bir imkân olarak ortada yok, ama bu onun gerekliliğinin ortadan kalktığı anlamına gelmiyor. Mümkünlük ve zorunluluk arasındaki bu kapatılamaz uçurum dosdoğru Nietzsche'nin 'yorumlar savaşı' olarak adlandırdığı şeye çıkar. Eğer sınırlı ve fani varlıklar bilmeye, dünyayı kendileri için saydam kıl-

maya çalışırlarsa, bu sınırlılık ve faniliğin onların entellektüel faaliyet ve ürünlerine taşınmaması olanaksızdır. Bu bağlamda, şu yüce 'mutlak' bilgiye ulaşma hedefinin bir kenara bırakılmasının insana heyecan veren sonuçları var: bir yandan, insanlar kendilerini artık ezelden kurulmuş bir yapının pasif alıcıları olarak değil de gerçek yaratıcılar olarak görebilirler; öte yandan, bütün toplumsal eyleyiciler kendi somut faniliklerini tanımak zorunda olduklarından, hiç kimse dünyanın gerçek bilincini üstlenmeye talip olamaz. Bu, çeşitli bakış açıları arasında sonsuz etkileşim demektir ve herhangi bir totaliter rüyayı her zamankinden daha çok menzil dışına iter.

Peki şu zemin boyutuyla bağdaşmaz olan yönler ile diğer ona dayanan yönler? Gördüğümüz üzere, ikilik boyutu belli bir zeminin kurucu yerini önvarsayar ve aynı zamanda onu düşünülemez kılar. İkiliği kuran uçurum, ancak bu uçurumun toplumsalın zemini düzeyinde meydana gelmesi halinde ve o zeminin *bulunduğu yerden* bakıldığında radikaldir; ama ikiliğin yürüttüğü işlem -özgürleşimin bütünüyle yabancı bir geçmişten *ayrılması*- mantıksal olarak, böylesi bir kurucu yer nosyonuyla bağdaşmaz. Şimdi, tıpkı diğer boyutlarda olduğu gibi, zeminin kendini ortaya süren ve geri çeken bu çifte hareketinden kaynaklanan bazı olumlu sonuçlar var. En önemlisi, bir yandan eğer hiçbir ikilik mutlak değilse, tümüyle devrimci temele dayanan hiçbir eylem olamaz; ama öte yandan, eğer bu ikilikleşme radikal bir ötekiliğin yok edilmesinin değil de, tersine, tam da onun tümüyle sökülüp atılmasının imkânsızlığının bir sonucu ise, bu demektir ki, kısmi ve istikrarsız ikilikler toplumsal dokunun kurucu vazgeçilmezlerindendir. Toplumsal bölünmeyi oluşturan cephelerin bu istikrarsızlığı ve tamamlanamazlığı, güncel bir imkânın ta en temelinde yatıyor: toplumsal mücadelelerin hepsini -diğer adıyla, yeni toplumsal hareketleri-

toplumsal bölünmenin yegâne kaynağı olacak tek bir cepheye tâbi kılmak yerine, bu mücadelelerin genel olarak özerkleştirilmesi imkânı. Son olarak, serbestliğe kavuşacak kimliğin baskıcı güçlerden *önce varoluşu* diye tariflediğimiz düşünce de sarsılır ve diğer boyutların başına gelen aynı çelişik harekete teslim olur. Hatırlanacağı gibi klasik söylemlerde, özgürleşime konu kimlikler, onlara muhalefet eden güçler karşısındaki radikal ötekiliklerinin bir sonucu olarak, kurtulma eyleminden önce varolmak zorundaydılar. Bunun her türlü antagonist savaşımda kaçınılmaz olduğu doğrudur; ancak, eğer ikilikleşme, aynı zamanda, gerçekten radikal değilse -ki tam da olamayacağını gördük- bu durumda baskıcı güçlerin kimliği, özgürleşim arayan diğer kimliğe bir biçimde nakşedilmiş olmalıdır. Bu çelişkili durum, ezenin ezilene göre içsel mi yoksa dışsal mı olduğuna karar verilemezlikte ifade edilir: baskı altında olmak kurtulma mücadelesi veren bir özne olarak benim kimliğimin bir parçasıdır, beni baskı altında tutan olmasaydı kimliğim de farklı olacaktı. Benim kimliğimin kuruluşu öteki'nin varlığını aynı anda hem gerektirir, hem de reddeder.

Günümüzdeki toplumsal mücadeleler, gerek dinsel gerekse modern laik eskatolojilerin özgürleşim söylemlerinin gizleyip bastırdığı bu çelişkili hareketi öne çıkarıyor. Şimdi artık kendi sınırlılığımıza ve bunun açtığı politik imkânlara razı oluyoruz. Postmodern çağımızın potansiyel olarak özgürleştirici (liberatory) söylemlerinin yola çıkması gereken noktadır bu. Belki de şöyle söylemeliyiz: bugün özgürleşimin sonunda, özgürlüğün başlangıcındayız.[2]

---

2 Denemenin ilk kez yayınlandığı 1992'den beri, bu son cümle etrafında bir dizi yanlış anlama olduğu ortaya çıktı. Özgürlüğün başında olmamız, denemede iddia edilen her şeyin reddi anlamına mı geliyordu? Özgürlük eğer kendi kaderini tayin etmek demekse, bu özgürlük klasik özgürleşim kavramında koyutlanan özgürlükten ne anlamda farklıydı? Bu yanlış anlamayı gidermek zorunlu hale geldi. Benim özgürlükle demek istediğim, pozitif ve silme bir tamlık değil,

özü itibariyle muğlak bir şey. Bu noktayı tam bir açıklığa kavuşturmak için, David Howarth ve Aletta Norval'ın benimle *Angelaki* dergisi için geçenlerde yaptıkları bir görüşmenin son sorusunu, verdiğim cevapla birlikte buraya almak istiyorum ('Negotiating the Paradoxes of Contemporary Politics. An Interview with Ernesto Laclau', *Angelaki*, Oxford, 1994, 1:3, s.43-50).

D.H. ve A.N.: Çalışmalarımızda, yerinden çıkma kategorisi gitgide daha merkezî bir rol oynamaya başladı. Bu, özellikle, "yerinden çıkma, özgürlüğün kaynağıdır" şeklindeki iddianız için geçerli. burada gerek yerinden çıkma ve özgürlük ilişkisi, gerekse özgürlüğün doğası hakkında bir dizi soru gündeme geliyor. Bizim özellikle üzerinde durmak istediğimiz husus, 'yerinden çıkma'dan "özgürlüğe" doğru gidişin doğası. Özgürlüğün "kurucu bir hata" olduğunu söylüyor, "pozitif kimliğe sahip bir öznenin özgürlüğü"ne (*New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso 1990, s.60) vurgu yapan yaklaşımlardan net bir şekilde ayrılıyorsunuz. burada özgürlüğün hiçbir pozitif içeriği kalmıyor, "sadece bir ihtimal" haline geliyor. Ancak yerinden çıkma dediğiniz yerden bakıldığında, artık o kadarı da kalmıyor. Yapının özneyi tam olarak kurmakta uğradığı başarısızlık, özneyi özne olmaya, karar vermeye, eyleme, yeni bir kimliğe zorluyor. Demek ki özgür değiliz, sadece el mecbur tepki veriyoruz. O nedenle, yerinden-çıkma/özgürlük ilişkisi, mümkünlük ve imkânsızlık boyutu öne çıkarılarak daha verimli bir şekilde tartışılabilirmiş gibi görünüyor. Yani, Sartrecı anlamda seçmekte, eylemekte özgür olmaktan çok, özgürlük ve imkân uğrağı, eş zamanlı olarak, benim en büyük tahditle, gayri-özgürlükle karşılaştığım uğraktır. Bu son boyutu dikkate aldığımızda -tekrar güncel duruma dönecek olursak-, yerinden çıkma deneyiminin, otomatikman pozitif ve kutlanacak bir şey olmadığını daha kolay söyleyebiliyoruz. Diğer bir deyişle, ağır bir 'yerinden-çıkma'dan sökün eden imkânların muhasebesini yaparken terör ve kuvveti/zoru özgürlüğün kalbinde bir öge olarak buraya dahil etmemiz gerektiğine katılıyor musunuz?

E.L.: Ne eksik ne fazla, tamı tamına katılıyorum. Haklı olarak işaret ettiğiniz gibi, yerinden-çıkma deneyimi otomatikman "pozitif ve kutlanacak bir şey" değildir. Ama bu, aynı zamanda şu anlama da gelir: yerinden çıkma ve özgürlük eğer benim dediğim türde bir ilişki içindeyseler -anladığım kadarıyla bunu siz de kabul ediyorsunuz-, bizzat özgürlük deneyiminin kendisi muğlaktır. Bu nedenle, vardığınız sonuca tümüyle katılıyorum desem de, argümanınızın ara aşamalarından birine katılamayacağım, şu, yapının başarısızlığının "özneyi özne olmaya zorladığı"nı, tepki vermek zorunda kaldığımızda ise, adı üstünde, artık özgür olmadığımızı söylediğiniz bölümüne katılamıyorum. Dediğiniz gibi olsaydı, hiç şüphe yok ki tüm mümkün dünyalar arasında en iyisinde olurduk: o durumda "yerinden çıkma" parçanın ihaneti (villain) olacak, "özgürlük"ü de, bütün tahditlerin kalkışı olarak, lekesiz, pozitif bir değer olarak bağrımıza basacaktık. Ama sizin de kabul ettiğiniz gibi, böyle kusursuz bir çözüm imkânsızdır: özgürlük ve 'yerinden çıkma'yı bu şekilde birbirinden ayıramazsınız. Bir taraftan, 'yerinden çıkma'nın seçmeye zorlamadığı bir öz-

gürlük, benim özgürlüğüm değil, beni bir özne olarak inşâ etmiş yapının özgürlüğü olacaktır. Öte taraftan, benim özgürlüğüm olan bir özgürlük, gerek zorunluluğun tanınması şeklindeki Spinozacı özgürlük tuzağına, gerekse elinde seçimini dayandıracağı hiçbir zemin olmadan seçim yapma şeklindeki Sartrecı özgürlük tuzağına düşmeyen bir özgürlük, kurucu bir hatanın, yani 'yerinden-çıkma'nın özgürlüğünden başka bir şey olamaz. Ama o durumda, hemen görülebileceği gibi, 'yerinden çıkma'nın muğlaklığı (sizin "özgürlüğün kalbindeki terör ve kuvvet/zor" dediğiniz şey), özgürlüğü lekeler. Özgürlük hem özgürleştirici hem de köleleştiricidir, hem heyecan vericidir hem de travmatik, hem güç aşılar, hem de yıkıcıdır. Parçalı ve heterojen bir toplumda özgürlük alanları tabiî ki çoğalır ama bu tepeden tırnağa pozitif bir olay değildir, çünkü bu çoğalma, aynı zamanda, söz konusu alanlara da özgürlüğün muğlaklığını aşılar. Sonuçta, geçmişte tanık olduklarımızdan çok daha radikal çeşitli özgürlükten kaçış çabaları ihtimal dahiline girer. Özgürlük ve yerindençıkma birbirine denk düşüyorsa, genelleşmiş bir özgürlük alanında çağdaş totolitarizm gibi çeşitli deneyimler mümkün hale gelir. Durum böyleyse, bu demektir ki, öznenin mutlak özgürlük arayışı sınırsız bir yerinden çıkma arayışından ve toplumsal dokunun tümüyle, tel tel dağılması talebinden başka bir şey değildir. Yine bu demektir ki demokratik bir toplum, yaşama kabiliyetine haiz bir toplumsal düzen olarak, tamamen özgür bir toplum değil, özgürlük/özgürlüksüzlük ikiliğini görüşmeye açmış, belli bir karara bağlamış bir toplumdur.

3. Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu

Bugünlerde toplumsal, etnik, ulusal ve siyasal kimlikler üzerine pek çok şey duyuyoruz. "Öznenin ölümü"nün gururla *urbi et orbi* (cümle aleme) ilânının daha dumanı üstündeyken, şimdi de dört bir yanda harıl harıl günümüz dünyasında uç veren, bereketli bir çoğul kimliklerden bahsediliyor. Ancak bu iki akım, ilk bakışta göründüğü kadar tam ve keskin bir karşıtlık içinde değil. Özne'nin (büyük Ö ile) ölümü, öznel(l)ik sorununa bu yeni ilginin temel önkoşuluydu belki. Belki de karşılaştığımız binbir türlü öznel(l)iğin somut ve sonlu ifadelerini, artık, aşkın bir merkeze atfetmenin imkânsızlığı, dikkatimizi bu çoğulluk, bu binbir türlülük üzerinde yoğunlaştırmamızı sağlıyor. Bugün de zihnimizi meşgul eden çeşitli teorik ve politik keşifleri mümkün kılan 1960'ların temel jestleri hâlâ bizimle.

Ancak, eğer teorik olarak düşünülebilir kıvama getirilmiş olan ile bilfiil başarılmış olan arasında bu tür bir zaman aralığı ortaya çıktıysa, bunun nedeni, solun entellektüel tahayyül gücünün bir süre ikinci ve daha ince bir tahrike kapılmış olmasıdır: aşkın özneyi onun simetrik öte-

ki'siyle değiştirmek, yani zengin, başıboş öznel(l)ik biçimlerini nesnel bir bütünlüğün içine oturtmak. Bundan yola çıkılarak yakın ön-tarihimizde büyük revaç bulacak bir kavram üretildi: "özne konumları". Ancak bu, (bir yokluk olarak aklımızdan çıkmayan ve o nedenle de gerçekte ziyadesiyle mevcut olan) bir aşkın öznel(l)ik sorunsalının gerçekten aşılması değildi elbette. "Tarih öznesi olmayan bir süreçtir". Belki. Ama bunu nereden bileceğiz? Böyle bir iddiada bulunabilmek için tam da kaçınmaya çalıştığımız bir şeyi varsaymak gibi bir bedel ödemiyor muyuz? Eğer bir bütünlük olarak tarih deneyim ve söylemin mümkün bir nesnesiyse, böylesi bir deneyimin öznesi, şu mutlak bilgiye sahip özneden başka kim olabilir? Şimdi, bu tuzağa düşmez ve iddiayı anlamlı kılan alanı yadsımaya çalışırsak, bu kez bizzat "özne konumu" kavramının kendisi sorun haline gelir.

Böylesi bir konum, bütünlüğün içerisinde özel bir yerden ve o bütünlük de, ancak mutlak bir öznenin deneyimleyebileceği bir nesneden başka ne olabilir? Mutlak öznel(l)ik alanının çöküverdiğini hissettiğimiz aynı anda, mutlak bir nesnenin *mümkünlüğü* de çöküverir. Spinoza ve Hegel arasında gerçek bir alternatif yoktur. Ama bu bizi çok farklı bir alana taşır: burada artık, özne/nesne ayrımının mümkünlüğü, doğrudan, onun iki teriminden birini tek başına kurabilme imkânsızlığının bir ürünüdür. Ben bir özneyim *çünkü* mutlak bir bilinç olamam, çünkü her zaman kurucu olarak bana yabancı bir şeyle karşı karşıyayım; dahası, nesneyle aramdaki bu yabancılıktan dolayı, ona benim (öznenin) izlerimi aktaran bu yabancılaşmadan/saydamsızlıktan dolayı saf nesne diye bir şey olamaz. Diyeceğim, nesnellik bir "epistemolojik engel" olarak bir kez ortadan kalkınca, artık "öznenin ölümü"nün tüm içermeleri de sonuna kadar geliştirilebilirdi. Bu noktada "öznenin ölümü" içindeki gizli

zehiri kustu, yani ikinci kez ölme ihtimalini: "öznenin ölümünün ölümü"; öznenin kendi küllerinden, kendi ölümünden yeniden doğuşu; gücünü tâbi olduğu kısıtlardan alan somut faniliklerin çoğalışı; "Özne"nin köprü kurmaya çalıştığı uçuruma aslında köprü kurulamayacağından ötürü, "özneler"in olabileceğinin anlaşılması.

Bu soyut bir beyin jimnastiği değil; aksine tarihin bizi atıverdiği bir alanın önümüze serdiği entellektüel bir yol: evrensel öznelerin konuştuğu yerlerin çöküşüyle birlikte yeni -ve pek de yeni olmayan- kimliklerin çoğalışı (Doğu Avrupa'da ve eski SSCB topraklarında etnik ve ulusal kimliklerin patlaması, Batı Avrupa'daki göçmen gruplarının mücadeleleri, ABD'deki yeni çok-kültürlü protesto biçimleri ve kimlik mücadeleleri ve, mutlaka belirtilmesi gereken, tüm renkleriyle yeni toplumsal hareketlere eşlik eden muhalefet biçimleri). Hemen bir soru: Bu çoğalış *salt* bir çoğalma olarak, yani sadece sergilediği çoğulluk cinsinden düşünülebilir mi? En basit ifadesiyle: tikelcilik *salt* tikelcilik olarak, mücadelesini verdiği fark(lılık) boyutundan hareketle düşünülebilir mi? Evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki ilişkiler karşılıklı bir dışlama ilişkisi midir? Yoksa, meseleye tersi bir açıdan bakacak olursak: "evrensel" kartını oynamamıza imkân veren dil oyunları tayfı, özsel nesnelcilik ve aşkın öznelcilik alternatiflerinden mi ibarettir?

Ele alacağım temel sorular bunlar. Ne sorgulamanın *yerinin* soruların doğasını etkilemediğini, ne de soruların doğasının muhtemel cevapları ön-belirlemediğini iddia edeceğim. Bütün yollar Roma'ya çıkmaz. Ancak müdahalemin taraflı olduğunu itirafla, okuyucuya, verebileceğim yegâne özgürlüğü veriyorum: benim söylemimin dışına çıkma ve ondan farklı, onunla hiçbir şekilde kıyaslanamaz bir söylem çerçevesinde onun geçerliliğini reddetme özgürlüğü. O halde, size cevaplardan çok *soruların* formüle edilebileceği

bazı düzlemler teklif ederek bir güç savaşımına girişiyorum; adı: hegemonya.

Evrensellik ve tikellik ilişkisinin tarih içinde hangi biçimler altında düşünüldüğünü ele alarak başlayalım. İlk yaklaşımlardan biri, (a) evrenselle tikel arasında lekesiz bir ayrım çizgisi olduğunu ve (b) evrensellik kutbunun akılla tamamen kavranabileceğini savunur. Bu durumda evrensellikle tikellik arasında hiçbir dolayım ihtimali yoktur: tikel, evrenseli *yozlaştırabilir* ancak. Burada klasik Antik felsefenin alanındayız. Tikel, ya kendi içinde evrenseli gerçekleştirir - yani kendi tikelliğini siler ve kendini evrenselliğin at koşturduğu saydam bir ortama dönüştürür; ya da tavizsiz bir şekilde kendi tikelliğini savunarak evrenseli reddeder/olumsuzlar (ancak bu ikinci durum tümüyle akıldışı bir tutum olduğundan, onun kendine ait hiçbir varlık iddiası yoktur, en fazla, varlığın bir yozlaşması olarak varolabilir). burada hemen akla gelen soru, evrensellikle tikelliği ayıran sınırın doğasıdır: bu sınır evrensel mi yoksa tikel midir? Eğer ikincisiyse, evrensellik kendini sınırsız bir dışlama olarak tanımlayan bir tikellik olabilir ancak; yok ilkiyse, bu kez tikellik evrenselin bir parçası haline gelir ve ayrım çizgisi gene bulanıklaşır. Ancak bu son sorunun formüle edilebilmesi için, evrensellik *formunun*, eğer evrenselliği hakediyorsa, ona eşlik eden fiili *içeriklerden* net bir şekilde ayrıştırılmış, ondan farklı bir şey olarak vazedilmiş olması şarttır. Oysa Antik felsefede böyle bir düşünce yoktur.

Evrensellik/tikellik ilişkisi, ikinci olarak, Hıristiyanlıktaki gibi ele alınabilir. Hıristiyanlıkta, bütünlüğe hâkim bir bakış açısı vardır, ama bu bize değil Tanrı'ya aittir, insan aklının menzili dışındadır. *Credo quia absurdum* [İnanıyorum, çünkü saçma]. Yani evrensel; eskatolojik bir sıra dahilinde olup bitendir, saf olaydır, bize sadece vahiy yoluyla kendini eleverir. Bu, tikellik/evrensellik ilişkisinin tümüyle farklı bir

kavranışını getirir. Ayrım çizgisi Antik düşüncede olduğu gibi, akılcılık ve akıldışılık arasında, *varlığın içinde* biri derin öteki yapay iki katman arasında değil, iki olay dizisi arasındadır: bir yanda sonlu, fânî ve olumsal bir sıralama, diğer yanda eskatolojik. Tanrı'nın planlarının hikmetinden sual olunamayacağına göre, derin katman -Antik felsefedeki gibi- aklî formların zamandışı dünyası olamaz, insan aklının nüfuz edemediği önemli olayların zaman içindeki sıralanışı olabilir ancak; ve bu evrensel uğrakların herbiri, kendisini, onlarla hiçbir ortak ölçeni bulunmayan fânî bir dünyada gerçekleştirmek zorunda olduğundan, iki düzen arasındaki ilişki de mat, nüfuz edilemez ve akılla kavranamaz bir ilişki olmak zorundadır. Bu tip ilişkiye tecessüm et(tir)me, vücut bul(dur)ma adı verilir, ayırdedici özelliği evrensel ile onu tecessüm ettiren beden arasında, ne türde ya da hangi isim altında olursa olsun, herhangi bir aklî bağlantının bulunmamasıdır. Bu ikisi arasında dolayımı sağlayan yegâne ve mutlak güç Tanrıdır. Entellektüel geleneğimizde derin bir etki yaratacak o sinsi mantık işte böyle başlıyordu: *Tarihin ayrıcalıklı faili*, tikel/somut bedeninde onu aşan bir evrenselliği ifade eden fail. Modern "evrensel sınıf" düşüncesi ve çeşitli Avrupa-merkezcilik biçimleri, bu tecessüm mantığının uzak tarihsel etkilerinden başka bir şey değildir.

Ama, belki o kadar da değil. Çünkü modernlik, zirvesindeyken, büyük ölçüde, bu tecessüm mantığını durdurmaya yönelik bir girişimi temsil ediyordu. Tanrı'nın (var olan her şeyin mutlak kaynağı) evrensel kefalet işlevinin yerine Akıl konmuş, ama ilahi müdahaleden de çok farklı, kendine has bir mantığa sahip *aklî* bir zemin/temel ve kaynak tesis edilmişti -burada temel farklılık, aklî temellendirmenin eserlerinin insan aklının menzili dahilinde kalması, tam manasıyla saydam olması şartında yatar. Oysa bu şart, tecessüm mantığıyla hiçbir şekilde bağdaşmaz; eğer her şey akıl kar-

şısında saydam olmak durumundaysa, evrensel ile onun büründüğü beden arasındaki ilişki de öyle olmak zorundadır; o durumda ise, tecessüm ettirilecek evrensel ile onu tecessüm ettirecek beden arasındaki kıyaslanamazlığın ortadan kaldırılması şarttır. Kendinde ve kendisi için evrensel olan bir beden koyutlamak gerekir.

Bu potansiyel içermelerin tam olarak su yüzüne vurması birkaç yüzyıl aldı. Descartes bir ikilik koyutladı, burada kusursuz aklîlik ideali, toplumsal ve siyasal dünyayı yeniden düzenleyecek bir ilke olmayı hâlâ reddediyordu; ancak Aydınlanmanın ana akımları, geçmiş (insanın hata ve ahmaklık içinde yüzdüğü alan) ile akılcı gelecek (mutlak bir kurma eyleminin eseri olabilirdi ancak) arasına keskin bir sınır çekti. Bu akılcı hegemonyanın kuruluşundaki son aşama, aklî ile akıldışı arasındaki uçurumun kapatılmasıydı; bu aşılmaz gibi duran uçurum, onun iptalini getiren eylemi, aklın kendi gelişmesindeki zorunlu bir uğrak olarak temsil/tasavvur etmek suretiyle doldurulacaktı: bu iş, gerçeğin akıl karşısında, mutlak bilgi şeklinde, tam bir saydamlık gösterdiğini iddia eden Hegel ve Marx'a düştü. Proletarya kendi dışındaki bir evrenselliğin vücut bulacağı tikel bir beden değildi artık: aksine, tikellik ve evrensellik arasındaki farkın silindiği ve sonuçta, herhangi bir tecessüm ihtiyacının kesinkes ortadan kalktığı bir bedendi.

Ancak, bu noktada toplumsal gerçekliğin evrensel akılcılığa direnmekten vazgeçmediği görüldü. Ortada ciddi bir mesele vardı. Evrensel, bedenini bulmasına bulmuştu, ama bu hâlâ belli bir tikelliğin -19. yüzyıl Avrupa kültürü- bedeniydi. Nitekim Avrupa kültürü hem tikel bir kültür, hem de, aynı zamanda, evrensel insan özünün de -artık tecessümü değil- ifadesi kabul edilmişti (SSCB'nin sonraları sosyalizmin "anayurdu" olarak görülmesi gibi). Buradaki hayati mesele şuydu: Avrupa evrenselciliği kendi kimliğini açıkça

şu tecessüm mantığını iptal ederek, dolayısıyla da, kendi tikelciliğini evrenselleştirerek inşâ ettiği için, Avrupa tikelciliği ile onun tecessüm ettireceği evrensel işlevleri birbirinden ayıracak herhangi bir entellektüel araç yoktu. O nedenle Avrupa'nın emperyalist yayılışı, ister istemez, evrensel bir uygarlaş(tır)ma işlevi cinsinden, modernleşme, vs., olarak sunulmak zorundaydı. Diğer kültürlerin direnişleri, sonuçta, farklı tikel kimlik ve kültürlerin çatışması olarak değil, evrensellikle tikellikler arasında, amansız ve yeni bir çağı haber veren bir çatışma olarak sunuldu -tarihsiz halklar kavramı onların, evrenseli temsil bahsinde hiçbir şansları olmadığını ifade ediyordu.

Bu argüman, sosyal-Darwinciliğin çeşitli biçimlerinde olduğu gibi, açıktan açığa ırkçı bir çerçeveye oturtulabileceği gibi, Avrupa'nın uygarlaştırıcı misyonunun küresel boyutlarda evrensel olarak özgür bir toplumun kuruluşuyla nihayet bulacağından bahisle, -İkinci Enternasyonal'in bazı kesimlerinde olduğu gibi- görece "ilerici" bir şekle de sokulabilirdi. Diyeceğim, bu bağlamda, tecessüm mantığı yeniden piyasaya çıktı - Avrupa belli bir süre evrensel insanî çıkarları temsil edecekti. Marksizmde de, tecessüm mantığı benzer bir biçimde yeniden gündeme geldi. İşçi sınıfının görevlerinin evrensel karakteri ile somut taleplerinin tikelliği arasında, proletaryanın tarihsel çıkarlarının temsilcisi sıfatıyla Parti tarafından kapatılması elzem, giderek derinleşen bir uçurum yaratıldı. Kendinde sınıf ile kendisi-için sınıf arasındaki uçurum bir dizi ikâmeye yolaçtı: Sınıfın yerini Parti, Partinin yerini otokrat, vb., aldı. Ancak evrenselin onu tecessüm ettiren bir dizi beden arasında bu meşhur göçü ile Hıristiyanlıktaki tecessüm süreci arasında hayati bir fark vardı. Hıristiyanlıkta, gerek evrensel olayın gelip çatmasından gerekse onu tecessüm ettirecek bedenden, doğaüstü bir güç sorumluydu. İnsanlar hepsine aşkın bu güç karşısında

eşit konumdaydılar. Oysa laik eskatolojide, evrenselin kaynağı artık dünyanın dışında değil içinde olduğu için, evrensel, ancak, toplumsal faillerin nesnel konumları arasında *özsel* bir eşitsizlik kurulması şartıyla kendini gösterebilirdi. Bazı failler, olumsal güç ilişkilerinin bir ürünü olarak değil, evrenselin tecessüm ettiği beden oldukları için tarihsel değişimin ayrıcalıklı failleri haline geliyordu. Böylece Avrupamerkezcilikte kol gezen mantığın bir benzeri, proletaryanın ontolojik ayrıcalığını kurdu.

Bu ontolojik ayrıcalık, baştan ayağa aklî kabul edilen bir sürecin eseri olması nedeniyle, ikinci ve epistemolojik bir ayrıcalıkla da taçlandırıldı: proletaryanın bakış açısı özne/nesne karşıtlığını aşar. Sınıfsız bir toplumda toplumsal ilişkiler nihayet tam manasıyla saydamlaşacaktır. Kapitalist toplum, yapı itibariyle, Marx'ın öngördüğü biçimde giderek daha yalın bir biçime -yani nüfusun ezici bir çoğunluğunun proleterleştiği iki sınıflı bir toplum şekline- bürünmüş olsaydı, bu yaklaşım illa da otoriter sonuçlar doğurmak zorunda değildi, katılıyorum, çünkü o durumda, -toplumsal bütünlüğün bakış açısını temsil eden- proletaryanın konumu ile nüfusun ezici çoğunluğunun konumları çakışıyor olacaktı. Ancak süreç aksi yönde gelişirse -ki böyle oldu- evrensel sınıfın bakış açısını cisimlendiren bedenler, her beden değişikliğinde, ister istemez giderek daralan bir toplumsal tabana oturacaktı. Öncü parti, somut bir tikellik olarak, her türlü olayın "nesnel anlamı"na vakıf, "nesnel bilgi"sine sahip olduğunu iddia etmeli ve diğer somut/tikel toplumsal güçlerin bakış açıları yanlış bilinç olarak dışlanmalıydı. Bu noktadan sonra, otoriterliğe yöneliş kaçınılmazdı.

Bütün bu hikâye, bizi, açıkça, kaçınılmaz bir sonuca götürüyor: evrenselle tikel arasındaki uçurum kapatılamaz - bu, evrenselin belli bir uğrakta hâkimiyet kurmuş bir tikellikten başka bir şey olmadığını, barışık, uzlaşmış bir toplu-

ma asla ulaşılamayacağını söylemekle aynı şeydir. Ve 1990'ların fiili durumuna baktığımızda da görünen o ki, evrenselliğin bakış açısı gitgide modası geçmiş totaliter bir hülya olarak bir kenara atılırken, yeni toplumsal ve siyasal mücadeleler, daha önce de bahsettiğimiz gibi, bir tikellik patlaması şeklinde sahne alıyor. Ne var ki ben, gene de, saf tikellik çağrısının günümüz toplumlarında karşımıza çıkan sorunlara herhangi bir çözüm olmadığını savunacağım. Gerekçelerimden ilki şöyle ifade edilebilir: herhangi bir içerikten bağımsız ve aşkın herhangi bir evrenselliğe tenezzül etmeyen saf bir tikelcilik iddiası, kendi kendini yalanlayan bir girişimdir. Çünkü tikelciliği yegâne normatif ilke olarak kabul ettiğimizde çözümlenmesi imkânsız bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Tikelcilik adına cinsel, ırksal ve ulusal azınlıkların haklarını savunabilirim; ancak eğer tikellik geçerli yegâne ilkeyse, toplum-karşıtı faaliyetler yürüten her türlü reaksiyoner grubun kendi kaderini tayin hakkını da kabul etmem gerekir. Hattâ daha da fazlası: çeşitli grupların talepleri zorunlu olarak birbiriyle çatışacağından, ister istemez, bu çatışmaları düzenleyici mahiyette -belli bir ezelden kurulmuş uyum koyutlanmadığına göre- daha genel birtakım ilkelere başvurmak gerekecektir. Gerçekte, kendi öz kimliğinin kurulmasında böyle ilkelere başvurmayan bir tikelcilik yoktur. Bu ilkeler, bizim değerlendirme ölçütlerimize bağlı olarak, ilerici -halkların kendi kaderlerini tayin hakkı gibi- ya da gerici -sosyal-Darwinizm ya da *Lebensraum** hakkı gibi- olabilir, ama her zaman ve özsel birtakım nedenlerden dolayı hep vardırlar.

Saf tikelciliğin kendi kendini çürüten bir iddia olmasının belki daha önemli ikinci bir nedeni daha var. Tartışmanın selâmeti açısından, yukarıda söz ettiğimiz türde bir ezelden

(*) Hayat sahası. Hitler'in Almanya'nın emperyalist yayılma hedefini tanımlamak için kullandığı terim - ç.n.

kurulmuş uyum bulunduğunu kabul edelim. Bu durumda, çeşitli tikelcilikler birbirleriyle antagonist bir ilişki içinde değil, aksine, tutarlı bir bütün halinde yan yana varolacaklardır. Bu hipotez saf tikelciliği savunan bir argümanın niçin had safhada tutarsız bir argüman olduğunu açıkça gösterir. Çünkü eğer kimlikler birbirleriyle farka dayalı, antagonist olmayan bir ilişki içindelerse, bu, her bir kimliğin aynı şekilde farka dayalı ve bağıntısal olduğu anlamına gelir; bu ise, belli bir kimliğin yalnızca tüm diğer kimliklerin varlığını değil, aynı zamanda, farklılıkların farklılıklar olarak kurulmasını sağlayan bir bütünsel zeminin varlığını da önvarsayması anlamına gelir. Üstüne üstlük, gruplar arası ilişkilerin güç ilişkileri şeklinde kurulması gibi gayet iyi bilinen bir mesele var -örneğin, her bir grup yalnızca diğerlerinden farklı olmakla kalmaz, pek çok durumda bu farklılığı diğer grupların dışlanması ve ezilmesi temeli üzerinde kurar. Bu durumda tikellik kendini, öbürleriyle salt farka dayalı bir ilişki içinde, katıksız bir tikellik olarak öne sürüyorsa, gruplar arasındaki statükoyu, mevcut güç ilişkisinin yapısını onaylıyor demektir. Bu tamı tamına, *apartheid*'da formüle edilen her ırkın "ayrı gelişmesi" nosyonudur: sadece farka dayalı boyut öne çıkarılırken, onun temelinde yatan güç ilişkileri sistematik olarak gözardı edilir.

Bu son örnek önemli, çünkü, tartıştığımız yeni tikelci hareketlerin söylemlerine oldukça zıt bir söylemsel evrenden - Güney Afrika *apartheid*'ı- geliyor ve, buna rağmen, her türlü farkın kurulmasında karşılaştığımız aynı ikircikli hali ifşa ediyor; dahası, böylece, tikelcilik/evrenselcilik ilişkisinin genellikle gözardı edilmiş bir boyutunu görme imkânı da veriyor. burada temel nokta şu: farka dayalı bir kimliği, onu belli bir bağlamdan ayırmadan savunamam, ama bu ayırma sürecinde, aynı zamanda, bağlamı da savunuyorumdur. Bunun aksi de doğru: bir bağlamı parçalamak, yıkmak istediğimde,

bu yıkma işini gerçekleştiren tikel öznenin kimliğini de yıkmadan bu işi başaramam. Çok iyi bildiğimiz tarihsel bir olgudur; kimliği belli bir güç/iktidar sistemi içerisinde teşekkül etmiş muhalif bir kuvvet, bu sistem karşısında ikircikli bir konumdadır; çünkü iktidar sistemi, söz konusu kimliğin oluşumunu engelleyen şey olmakla birlikte, aynı zamanda onun varoluş koşuludur da. Ve sisteme karşı kazanılmış her zafer, muzaffer kuvvetin kimliğini de kararsızlaştırır.

Bu argümanın önemli bir sonucu şöyle ifade edilebilir: nihai bir başarıyla kurulmuş, yani katıksız bir fark(lılık), eğer, her tür kimlik için kurucu bir boyut olarak antagonistik boyutu safdışı bırakıyorsa, bu boyutu sürdürme imkânı, tam da farka dayalı kimlik inşâsının nihai bir başarı elde etmemesine bağlıdır. İşte "evrensel"in sahneye çıktığı nokta. Diyelim ki, etnik bir azınlığın kimlik mücadelesini inceliyoruz. Daha önce de söylediğimiz gibi, eğer bu mücadele nihai bir başarıya ulaşır ve tam bir farka dayalı kimlik ayağa dikilebilir ise, bu ancak bir bağlam içerisinde -egemen ulus-devlet- başarılabilir ve *bu bağlam içerisinde* kazanılacak topyekûn bir zaferin bedeli, tümüyle o bağlamla bütünleşmektir. Yok, tam bir bütünleşme *ortaya çıkmadıysa*, mücadele başarıya ulaşmamış, kimlik tam manasıyla gerçekleştirilememiş demektir -örneğin eğitim, işsizlik, ihtiyaç maddeleri, vb., gibi konularda öne sürülen belli talepler cevapsız kalmıştır. Bu talepler farklılık -etnik kimlik- esasında değil, etnik azınlığın toplumun diğer kesimleriyle paylaştığı bazı evrensel ilkeler esasında ortaya konabilir: herkesin iyi okullara girebilme, doğru dürüst bir hayat kurma ya da yurttaş olarak kamu alanına katılma hakkı gibi.

Demek ki, kurucu bir eksikliğin işgâlinde olduğum sürece, yani farka dayalı kimlik mücadelem başarısızlığa uğradığı sürece, evrensel, benim kimliğimin bir parçasıdır. Evrensel, tikelden sökün eder, ama tikelliği açıklayan ve onun

altında yatan bir ilke olarak değil, yerinden çık(arıl)mış somut bir kimliği bir yere tutturan, diken, eksik, tamamlanmamış bir ufuk olarak. Bu, evrensel/tikel ilişkisinin kavranmasında, daha önce keşfettiklerimizden daha değişik bir yola işaret ediyor. Tecessüm mantığında evrensel ve tikel eksiksiz bir şekilde kurulmuş ancak tamamen ayrı kimliklerdi; aralarındaki bağlantı insan aklının nüfuz edemediği ilahi bir müdahaleyle sağlanıyordu. Laik eskatolojide tikelin, baştan sona lağvedilmesi gerekiyordu: öyle ya, evrensel sınıf tüm farklılıkların silinmesi demekti. Fanatik tikelcilikte evrensel beden diye bir şeyin esamesi bile okunmuyordu - birbiriyle antagonist bir ilişki içinde olmayan çeşitli tikellikler vardı ve bunlar toplu halde, ilk ve son kez toplumsal bütün nosyonuna anlamını veriyor, dolayısıyla da klasik evrensel nosyonu zerre olsun sorgulanmıyordu. (İçsel eklemlenmelerle farklılaşmış homojen bir alan olarak kavranan bir evrensel ile, birleşik bir küme oluşturan bir farklılıklar sistemi, tamı tamını aynı şeylerdir.) Demek ki biz, dördüncü bir alternatif vermiş oluyoruz: evrensel, eksik bir tamlığın sembolüdür ve tikel, ancak çelişik bir hareket halinde varolabilir, bir yandan farka dayalı bir kimlik mücadelesi verirken, aynı anda onu farka dayalı olmayan bir ortama tâbi kılarak, yani onu iptal ederek varolabilir.

Yazının geri kalan bölümünü bu dördüncü alternatiften çıkarılabilecek üç önemli politik sonucu tartışmaya ayıracağım. İlki, farka dayalı kimlikleri dışarıya karşı külli bir kapanma temelinde inşâ etmek, sağlıklı ya da ilerici bir politik alternatif değildir. Bugün Batı Avrupa'da örneğin Kuzey Afrika ve Jamaikalı göçmenleri, farklı bir kültürel kimliğe sahip oldukları ve Batı kurumlarının onları pek de ilgilendirmediği gerekçesiyle, bu kurumlara katılmaktan alıkoymak, gerici bir politika olurdu. Bu şekilde, katıksız kimlikleri muhafaza etmek bahanesiyle, her türlü boyun eğdirme

ve dışlama biçimi pekiştirilmiş olur. *Apartheid* mantığı sadece hâkim gruplara ait bir söylem değildir; daha önce de belirttiğimiz gibi, ezilenlerin kimliklerine de nüfuz edebilmektedir. En uç haliyle, *sırf* fark(lılık) cinsinden konduğunda, ezenin söylemi ile ezilenin söylemini birbirinden ayırdetmek mümkün değildir. Bunun nedenini daha önce belirtmiştik: eğer ezilen, ezenden farklılığıyla tanımlanıyorsa, böylesi bir farklılık ezilenin kimliğinin özsel bir bileşenidir. Ama bu durumda ezilen, ezenin kimliğini de savunmadıkça kendininkini savunamaz:

> Saf, benzerlikle bağı kopmuş, olumsuzdan bağımsız hale gelmiş farklılıklara başvurmak hayli tehlikelidir. En büyük tehlike sadece uzlaşabilir, birleşikleşebilir, kanlı mücadelelerden ırak durabilir farklılıklardan söz eden safdilce tasvirlerin içine düşmektir. Safdil der ki: farklıyız ama karşıt değiliz.[1]

Diyalektik çelişki nosyonuna içkin "olumsuzluk" düşüncesi, bizi, bu tutucu katıksız farklılık mantığının ötesine geçiremez. Olumsuz, ki olumlu bir içeriğin belirlenmesinde pay sahibidir, olumlunun ayrılmaz bir parçasıdır. burada Hegel'in *Mantık*'ının iki yüzünü ayırdediyoruz: bir yanda, bu spekülatif önermeyi tanımlayan tersine çevirme, yüklemin özne haline gelmesi demektir ve tüm tikel belirlenimleri aşan bir evrenselliğin, bu tikel belirlenimler aracılığıyla "dolaşması" anlamına gelir, öte yanda, bu dolaşım, tikel belirlenimlerin hareketinin dikte ettiği bir doğrultuda cereyan eder ve tümüyle bu harekete indirgenmiştir. Diyalektik olumsuzluk, kimlik mantığını (katıksız farklılık mantığı) zerre olsun dert etmez.

Bu, tüm radikal muhalefet biçimlerine içkin ikircikliği ele-

1 Gilles Deleuze, *Difference et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France 1989, s.2.

verir: muhalefet, radikal olabilmek için hem iddiasını, hem de dışladığını ortak bir zemine oturtmak zorundadır, ta ki dışlama, iddianın belirli bir biçimi haline gelsin. Ama bu demektir ki bir tikelcilik, kendini gerçek bir değişime adamış tikelci bir hareket, bu değişimi ancak, hem kendi kimliğini hem de onu inkâr edeni reddederek başarabilir. Bu paradoksun -bir yandan bir iktidar/güç sistemini radikal biçimde inkâr ederken bir yandan da ona gizli bir bağımlılık içinde kalmak- net bir çözümü yoktur. Ziyadesiyle bilinen bir vakadır, belirli iktidar biçimlerine muhalefet ederken, ister istemez, bu muhalefetin yürütüldüğü yerlerle/makamlarla özdeşleşmek gerekir; ancak bu yerler, muhalefet edilen sistemin içinde yer aldıklarından, *her türlü* muhalefette içkin belli bir tutuculuk vardır. Bu kaçınılmazdır çünkü, *tüm* antagonistik ilişkilerde tanık olduğumuz ikircikli hali, içkin muğlaklığı tartışmaya açabiliriz ama hiçbir zaman bilfiil aşamayız - bu muğlaklığın iki yanıyla da oynayabilir, onlardan birinin nihai bir zafer kazanmasını engelleyerek çeşitli sonuçlar üretebiliriz, ama bu muğlaklığı, muğlaklık olarak muğlaklığı, layıkıyla *gideremeyiz*. Bir muğlaklığı, çift anlamlılığı aşmak onun kutuplarının ikisinin de ötesine geçmeyi gerektirir, bu ise, bir kimliğin korunmasında basit bir politika önerilemeyeceği anlamına gelir. Örneğin ırksal ya da etnik bir azınlık yeni toplumsal şartlar altında bir kimlik iddiasında bulunacaksa, bu kimliği kaçınılmaz bir dönüşüme uğratacak yeni durum ve şartları gözönüne almak zorundadır. Bu ise, hemen fark edileceği gibi, radikal bir tersine çevirme (reversal) olarak olumsuzlama/yadsıma düşüncesinden uzaklaşmak demektir.[2] Bundan çıkan temel sonuç şu-

2 Son çalışmamda radikal antagonizma düşüncesini -ki hâlâ radikal bir temsil edilebilirlik ihtimalini gündemde tutar-, her türlü antagonistik temsili önceleyen bir yerinden çıkma nosyonuyla tamamlamaya çalıştığım nokta işte tam da budur. Bu ikiliğin boyutları Boby Sayyid ve Lilian Zac tarafından, Aralık

dur: farklılık politikası eğer, hep bir *öteki* olarak kalmak suretiyle farklılığın sürdürülmesiyse, ötekinin reddi hiçbir şekilde radikal bir yok ediş olamaz, olsa olsa, onun mevcudiyet biçimlerinin sürekli yeniden ve yeniden tartışmaya açılması olabilir. Aletta J. Norval geçenlerde ırk ayrımcılığının son bulduğu bir toplumda kimlikler meselesini tartışırken kendi kendine şöyle soruyordu:

> Ufukta beliren soru şudur: *apartheid*'ın artık tarihe karıştığı bir ortamda, ötekinin kimliğinin kendi benliğimin kurucusu olduğunu fark etmek ne anlama geliyor? Yani, apartheid-sonrası toplumsal ve politik kimlikler nasıl bir şey olacak?

Ve,

> Şu apartheidin kendi anlamını kazandığı hareketin içinde, ötekini, eğer, sırf redetmekle, toptan dışlamakla yetinirsek, yaptığımız, önü sonu, düzeni tersine çevirmek olacaktır, fakat o düzen, *apartheid*'ın şekillendirdiği ve hüküm sürdüğü alanda aynen yürürlükte kalacaktır....

şeklinde bir iddiadan sonra, daha farklı bir ihtimali gündeme getirir:

> *Apartheid*'ın bir öteki olarak hatırlanması yoluyla, *apartheid*-sonrası, kimliklerin nihai bir kapanıştan, nihai bir eklemlenişten korunduğu bir mevzi haline gelebilir. Demek ki post-*apartheid* bir toplum, paradoksal bir şekilde, ancak *apartheid*'ı bir öteki olarak kendi içinde barındırdığı sürece radikal bir şekilde onun ötesine geçebilir. burada *apartheid*, ebediyyen sahneden çekilmek yerine, ötekiyle ilişkiyi açık tutan, nihai bir birlik yaratma iddiasındaki her türlü

1990'da Essex Üniversitesi'nde, İdeoloji ve Söylem Analizi üzerine verdikleri doktora seminerinde kısaca tartışılmıştır.

söyleme karşı bekçilik hizmeti veren bir öge olarak işlev görecektir.[3]

Bu argüman genelleştirilebilir. Her şey, ikisi de baskının, zulmün ortadan kaldırılmasına çıkan, eşit ölçüde mümkün iki hareketten hangisinin devreye sokulacağına bağlıdır. İkisi de "öteki"ne müracaattan kaçınamaz, ancak bunu tümüyle farklı iki yoldan gerçekleştirirler. Eğer baskı/ezme ilişkisini basitçe tersine çevirirsek, ötekini (yani bir önceki ezeni, baskı yapanı) aynen ama bu kez ezilen ve sindirilen halinde muhafaza etmiş oluruz; öte yandan, *içeriklerin* bu şekilde tersine çevrilmesi, baskı/zulüm formunu olduğu gibi yerinde bırakır. Ve henüz özgürlüğüne kavuşmuş gruplar, grup kimliklerini, eski hâkim grupların reddi vasıtasıyla kazandıklarından, söz konusu hâkim gruplar onların kimliklerini şekillendirmeye devam eder. Tersine çevirme işlemi tümüyle eski *resmî* güç sistemi içerisinde olup biter. Ancak her türlü politik kimlik içsel olarak yarılmıştır, çünkü daha önce de gördüğümüz gibi hiçbir tikellik, kendi içinde belli bir evrensellik bağı (şu, bir eksiklik olarak zuhur eden evrensellik) olmadan kurulamaz. Ancak bu durumda baskıcı grubun kimliği de aynı ölçüde yarılmış olacaktır: bir yandan somut/tikel bir baskı sistemini temsil ederken, bir yandan da gerçek anlamıyla baskı *formunu* sembolize edecektir. Bu, Norval'ın metninde önerilen ikinci hamlenin devreye sokulabilme imkânını aralar: tikel bir baskı/kapanma ilişkisini, taşıdığı somut tikelliğe doğru tersine çevirmek yerine, taşıdığı evrenselliğe doğru tersine çevirmek: gerçek anlamıyla baskı ve kapanma *formuna* doğru. Burada da öteki'ne müracaat vardır, ama tersine çevirme -baskıcı sistemin somut içerikleri yerine- evrenselle bağlantı düzeyinde gerçekleştiğin-

3 Aletta J. Norval, 'Letter to Ernesto', E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, içinde, Londra 1990, s.157.

den, *hem* ezenlerin, *hem* de ezilenlerin kimlikleri radikal biçimde değişir. Benzeri bir argüman, Sorel'in siyasî grev ve proletarya grevi ayrımına atıfla, Walter Benjamin tarafından geliştirilmişti: siyasî grev, bir güç/iktidar sistemini değiştirecek somut reformları amaçlar ve bu mücadele sırasında yeni bir güç/iktidar inşâ eder; oysa proletarya grevi bu iktidar olarak iktidarı, bizzat iktidar formunu yıkmayı amaçlar ve bu anlamda herhangi somut/tikel bir amacı yoktur.[4]

Bu tespitler, günümüzde çokkültürcülük adına verilen mücadelelerin izleyebileceği değişik harekat tarzlarına bir parça olsun ışık tutmamıza elveriyor. Mümkün yollardan biri, tümüyle ve yalın bir biçimde, çeşitli kültürel ve etnik grupların kendi farklılıkları için mücadele etme ve kendi alemlerinde (yani ayrı) gelişimlerini sürdürme haklarını onaylamaktır. Bu kendi-*apartheid*'ını kurmaya giden güzergâhtır ve kimi zaman Batılı kültürel değer ve kurumların beyaz, erkek Avrupalıların ya da Anglo-Amerikanların muhafızlığını yaptığı, aynı ülkede yaşayan diğer grupların kimlikleriyle hiçbir ilişkilerinin olmadığı şeklinde bir iddia refakatinde ortaya gelir. Bu yolla savunulan şey külli bir parçalanmışlıktır, topu topu bir tikelciliğin karşısında diğer bir tikelcilik, hepsi o kadar. Tamam, herhangi bir tikel kimliğin varoluş iddiası, bu iddianın boyutlarından biri olarak, ayrı varoluş hakkının tanınmasını gerektirir, doğrudur. Ancak tam da bu noktada belalı sorular uç vermeye başlar, çünkü ayrılma -ya da daha doğrusu, farklılık- hakkı, genel bir topluluk dahilinde, yani bu tikel grubun öteki gruplarla ortak bir varoluş sürdürmek zorunda olduğu bir alanda kullanılacaktır. Peki, belli ortak evrensel değerler yoksa, söz konusu tikel gruplardan daha bü-

4 Krş. Walter Benjamin, 'Zur Kritik der Gewalt', Gesemmelte Schriften içinde, der. R. Tiedemann ve H. Schweppenhauser, 1977, s.179. Ayrıca bkz. Benjamin'in metni üzerine yorumlarıyla, 'Afformative Strike', Werner Hamacher, *Cardozo Law Review*, Cilt 13, Sayı 4, Aralık 1991.

yük bir topluluğa aidiyet duygusu yoksa, bu ortak varoluş nasıl mümkün olabilir? Bu noktada hemen, bu tür herhangi bir anlaşmanın *müzakereler*, pazarlıklar yoluyla oluşturulması gerektiğinden bahsedilir. Ancak müzakere/pazarlık, son derece farklı anlamlara gelebilen muğlak bir terimdir. Örneğin, sonucu yalnızca hasım gruplar arasındaki güç dengelerine bağlı bir karşılıklı baskılar ve tavizler süreci olabilir. Bu tarz bir müzakereyle, açıktır ki, herhangi bir cemaat duygusu oluşturmak mümkün değildir. Gruplar arası ilişki olsa olsa potansiyel bir savaş durumu olabilir. *Vis pacis para bellum* [Savaş yoluyla kurulan barışın gücü]. Bu tarz bir yaklaşım, Leninist sınıf ittifakları kavramında zımnen var olan yaklaşımdan pek farklı değildir: anlaşma sadece koşulların getirdiği sorunlarla sınırlıdır ve müzakereye katılan güçlerin kimlikleri bu süreçten hiçbir şekilde etkilenmez. Kültürel alana tercüme edildiğinde, fanatik ayrılıkçılığın (yukarıda bahsettiğimiz) onaylanması, burjuva ve proleter bilimleri arasında keskin bir ayrımla noktalanacaktır. Gramsci, hegemonik bir kimliğin kuruluşuna katılan toplumsal güçlerin olağanüstü çeşitliliğine rağmen, bu tür bir müzakere ve ittifak anlayışıyla ne bir kollektif iradeye ne de bir topluluk duygusuna çıkılamayacağını gayet iyi biliyordu. Fanatik tikelcilik taraftarlarının ikilemi, siyasal faaliyetlerinin daimi bir tutarsızlıkla malûl olmasıdır. Bir taraftan farklılık hakkını evrensel bir hak olarak savunur, ister istemez kanunların değiştirilmesine, kanun önünde azınlıkların korunmasına yönelik ya da yurttaşlık haklarının ihlaline, vb., karşı çeşitli mücadelelere girer, kısaca, var olan kurumsal ortamı kendi içinde reforma uğratmak için savaşırlar. Bir yandan da, bu ortamın köklerinin Batı'nın geleneksel hâkim zümrelerinin kültürel ve politik değerlerine dayandığını ve *kendilerinin bu gelenekle hiçbir ilgileri olmadığını* belirterek, taleplerinin bu sistemi düzeltecek daha geniş çaplı hegemonik bir hareketle eklemlen(diril)ebil-

mesinin önünü tıkarlar. Bu onları, mevcut kurumlarla ikircikli, marijinal bir ilişkiye mahkûm eder - siyasal açıdan ancak felcedici etkiler üreten bir ilişkidir bu.

Ne var ki, tikelci hareketlerin önündeki tek yol bu değildir - bu da çıkardığımız ikinci sonuç. Daha önce de gördüğümüz gibi, bir baskı (yani kapanma) sistemi ile iki şekilde savaşılabilir: ya yeni bir kapanma yaratan bir tersine çevirme hareketiyle, ya da bu sistemin içinde onun evrensel boyutunun -gerçek anlamıyla kapanma ilkesinin- inkârıyla. Batı'nın evrenselci değerlerinin geleneksel Batılı hâkim grupların muhafızlığını yaptığını söylemek başka bir şeydir; bu ikisi arasındaki tarihsel bağın bir vaka, ama siyasal ve toplumsal mücadelelerle değiştirilebilecek olumsal ve kabul edilemez bir vaka olduğunu söylemek bambaşka. Mary Wollstonecraft, Fransız Devrimi'nin ilk günlerinde kadın haklarını savunurken, kadınların insan ve vatandaşlık hakları beyannamesinin dışında bırakılmasını bu hakların içsel yapı itibariyle erkek hakları olduklarının bir kanıtı olarak sunmuyordu: aksine, nüfusun belirli kesimlerine mahsus bir evrensel haklar platformu oluşturmanın tutarsızlığını göstererek demokratik devrimi derinleştirmeye çalışıyordu. Günümüz toplumlarında demokratik süreç, eğer, geleneksel olarak bu sürecin dışında bırakılmış büyük nüfus kesimlerinin -azınlıklar, etnik gruplar, vb.- taleplerine açık hale getirilebilirse, önemli bir derinlik ve genişlik kazanabilir. Liberal demokratik teori ve kurumlar bu anlamda yapıçözüme uğratılmalıdır. Bunlar günümüz toplumlarından çok daha homojen toplumlar için düşünülmüş şeylerdir, dolayısıyla da mevcut durumda artık geçerliliğini kaybetmiş bir yığın gizli varsayım içerirler. Günümüzün toplumsal ve siyasal mücadeleleri, bir karar verilemezlik alanında olup biten bir karar oyununu iyice öne çıkararak yeni demokratik pratikler vadeden bir yöne doğru ilerlememize, mevcut şartlara

uyarlanmış yepyeni bir demokratik teori kurabilmemize yardımcı olabilir. Siyasal katılımın siyasal ve toplumsal bütünleşmeye yolaçtığı tabiî ki doğru, ancak daha önce anlattığımız nedenlerle, siyasal ve kültürel parçalanma da tamamen aynı sonuca çıkabilir. Gene de, Batılı devletlerin bütünleştirme yeteneklerinin zayıflaması siyasal konformizm ihtimalini epeyce azaltıyor. Neyse ben, evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki şu çözümlenmemiş gerilimin, Batı'nın sistematik merkezsizleştirilmesi olarak adlandıracağım bir süreç içerisinde, Batı Avrupa-merkezcilikten uzaklaşan bir harekete kapı aralayabileceğini savunuyorum. Gördüğümüz üzere Avrupa-merkezcilik, Batı'nın savunduğu evrensel değerler ile bu değerleri tecessüm ettiren somut toplumsal faaliler arasında fark gözetmeyen bir söylemin eseridir. Ancak, artık bu iki yönü birbirinden ayırabilecek durumdayız. Yeni toplumsal eyleyicilerin verdiği toplumsal mücadeleler, eğer, toplumumuzun somut pratiklerinin, bir şekilde, siyasal ideallerimizin evrenselliğini toplumun belirli kesimleriyle sınırlı tuttuğunu gösteriyorsa, o zaman, uygulama alanlarını genişleterek bu evrensel boyutu alıkoymak mümkün hale gelir; -ki bu genişletme de, sonuçta, bu tür bir evrenselliğin somut içeriklerini tanımlayacaktır. Bu süreç sayesinde evrenselcilik, artık herhangi bir somut/tikel içerikle zorunlu bir bağı kalmayacağı için, bir ufuk olarak da genişletilmiş olacaktır. Aksi bir hareket tarzı -yani evrenselciliğin, Batı 'etni'sinin tikel içeriği olduğu gerekçesiyle toptan reddi- siyasal bir çıkmaz sokaktan başka bir şey değildir.

Ne var ki, bu bizi belirgin bir paradoksla karşı karşıya bırakıyor - çıkaracağım son sonuç da bu paradoksun çözümlenmesi olacak. Evrenselin, gördüğümüz gibi, kendine ait (kendi üzerine kapatacağı) somut bir içeriği yoktur; evrensel, sınırsız sayıda, uzayıp giden bir eşdeğer talepler zincirine bağlı olarak, bu zincir nedeniyle, sürekli uzaklaşan bir

ufuktur. Sonuç olarak, görünen o ki evrensellik herhangi bir tikellik ile kıyaslanamaz, ancak, tikelden ayrı bir biçimde de varolamaz. Daha önce verdiğimiz analizin terimleriyle: evrenseli, eğer, belli bir uğrakta, yalnızca tikel aktörler ya da bu tür bir aktörler kümesi fiile aktarabiliyorsa, bu demektir ki, tahakküm-sonrası topluma -yani, bizzat tahakküm formunun kendisini aşmaya çalışan bir topluma- içkin bir kapanmama (nonclosure) ihtimalini gözle görünür elle tutulur kılma imkânı, evrensel ile tikel arasındaki asimetriyi daim kılmaya bağlıdır. Evrensel, tikelle kıyaslanamaz, ancak tikellik olmadan da varolamaz. Bu ilişki nasıl mümkün olabilir? Benim cevabım bu paradoksun çözülemeyeceği, ancak bu çözümsüzlüğün tam da demokrasinin önşartı olduğudur. Paradoksun çözümü vardır demek, bedenler arasında evrenselin *gerçek* bedeni olmaya layık, ayrıcalıklı, tikel bir beden vardır demeye gelir. Oysa o durumda evrensel, olması gereken, yani zorunlu yerini bulmuş, demokrasi de imkânsız hale gelmiş olur. Eğer demokrasi mümkünse, bu, evrenselin zorunlu hiçbir bedeni ve zorunlu hiçbir içeriği bulunmamasındandır; farklı gruplar kendi tikelciliklerine geçici de olsa evrensel bir temsil işlevini yüklemek için kıyasıya yarışırlar. Toplum, boş gösterenlerden oluşan koca bir söz dağarı üretir - bunların nasıl bir gösterilene/anlama kavuşacağı siyasal rekabet konusudur. Evrensel ve tikel arasındaki mesafeyi kapatılamaz bir uçurum haline sokan ve sonuçta, somut toplumsal faillerin omuzuna demokratik etkileşim gibi imkânsız bir görev yükleyen, nihai bir başarısızlıktır, şu, toplumun, kendini bir toplum olarak kurmaktaki -ya da farkı(lılığı) fark(lılık) olarak kurmaktaki, çünkü aynı şeylerdir- nihai başarısızlığı.

4. Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir?

"Boş Gösterenler"in Toplumsal Üretimi

Boş gösteren, tamı tamına, gösterileni olmayan bir gösterendir. Ancak bu tanım, aynı anda bir sorunun da ilânıdır. Bir gösteren hem herhangi bir gösterilene iliştirilmiş olmayacak, hem de bir anlamlandırma sisteminin ayrılmaz bir parçası olacak, mümkün mü bu? Boş bir gösteren her durumda bir ses dizisi ise, ve eğer bu dizi herhangi bir anlamlandırma işlevinden yoksunsa, "gösteren" teriminin kendisi de fuzuli hale gelecektir. Öyleyse geriye tek bir ihtimal kalır: bir ses zinciri, belli bir gösterileni olmadığı halde hâlâ bir gösteren olarak kalabiliyorsa, boş bir gösteren olanağının yol açtığı yıkım sırasında, yani göstergenin yıkımı sırasında, bizzat anlamlandırma süreci bünyesinde özgün bir iş başarıyor olmalıdır. Nedir bu ihtimal?

Birtakım sözde cevaplar kolayca bertaraf edilebilir. Örneğin aynı gösterenin, farklı bağlamlarda farklı gösterilenlere bağlanabileceği (simgeleyen ile simgelenen arasındaki ilişkinin keyfîliğine bağlı olarak) iddia edilebilir. Ama açıktır

ki bu durumda gösteren boş değil çift anlamlı olacaktır: anlamlandırma işlevi söz konusu her bağlam altında tümüyle gerçekleştirilecektir. İkinci bir ihtimal, gösterenin çift anlamlı değil muğlak olmasıdır: gösterilenin maruz kaldığı bir üst ya da alt belirlenme, onu tam manasıyla sabitleştirilmekten alıkoymaktadır. Ancak gösterenin bu yüzergezerliği, serseriliği onu yine de boş bir gösteren yapmaz. Bu yüzer gezerlik bizi uygun bir cevaba bir adım yaklaştırmakla birlikte, durumu "boş" terimiyle adlandırmak hâlâ mümkün değildir. burada bizi alakadar eden, anlamlandırmada bir fazlalık veya kusur değil, bizzat anlamlandırma sürecinin içinden onun kendi sınırlarının söylemsel mevcudiyetine işaret eden bir şeyin katıksız, teorik mümkünlüğüdür.

Boş bir gösteren, sonuç itibariyle, ancak, bizzat anlamlandırmanın kendi bünyesinde kurucu bir imkânsızlık varsa, ve ancak, bu imkânsızlık, kendisini, göstergenin yapısında bir kesinti (yıkım, bozulma, vb.) olarak anlamlandırabiliyorsa, sökün edebilir. Yani, anlamlandırmanın sınırları, kendilerini ancak, bu sınırlar dahilindekileri gerçekleştirebilmenin imkânsızlığı olarak faş edebilirler; eğer bu sınırlar dolaysız bir yoldan anlamlandırılabilseydi, bunlar anlamlandırma dahilinde kalacak, *ergo*, artık sınır filan da olmayacaklardı.

Hemen dile getirilebilecek ve tümüyle formel bir hatırlatma bu noktayı aydınlatmamızda yardımcı olabilir. Saussure'den biliyoruz ki dil (ve demek ki tüm anlamlandırma sistemleri) bir farklar sistemidir, dilsel kimlikler -değerler- tümüyle bağıntısaldır ve, sonuç olarak, her tekil anlamlandırma eyleminde, ayrılmaz bir şekilde dilin tamamı iş başındadır. Demek ki bütünlük, burada, özsel bir gerekliliktir - eğer farklar bir sistem oluşturmasaydı, hiçbir anlamlandırma mümkün olmayacaktı. Anlamlandırmanın mümkünlüğü sistemde, sistemin mümkünlüğü de kendi sınırlarında

yatar, işte bütün mesele. Hegel'le birlikte, bir şeyin sınırlarını düşünmek, bu sınırların ötesini düşünmekle aynı şeydir diyebiliriz. Ama söz konusu olan bir *anlamlandırma sisteminin* sınırlarıysa, söylemeye bile gerek yok ki, bu sınırlar kendi kendilerini anlamlandıramazlar, kendilerini, ancak, anlamlandırma sürecinde bir kesinti ya da bozulma olarak gösterebilirler. Böylece paradoksal bir durumla karşı karşıya gelmiş oluyoruz: bir anlamlandırma sisteminin mümkünlük şartı -onun sınırları-, aynı zamanda, onun imkânsızlık şartını oluşturur; anlamlandırma sürecini tıkayan, onun sürekli genişlemesine taş koyan bir engel.

Bunun ilk ve en önemli sonucu şudur: sınır demeyi hakeden bir sınır hiçbir zaman nötr olamaz ve her zaman bir dışlamayı önvarsayar. Nötr bir sınır, özü itibariyle, ayırdığı iki yanla bir süreklilik arzeder ve yanlar birbirinden farklıdır, o kadar. Oysa bir anlamlandırma bütünlüğü katıksız bir farklar sistemidir, yani her iki yan da aynı sistemin bir parçasıdır ve aralarındaki sınırlar, sistemin sınırları olamaz. Sistemin sınırları, yani gerçek sınır, bir dışlama durumunda ortaya çıkar, çünkü dışlayıcı sınırın ötesindekini fiile aktarmak, sınırın bu tarafının imkânsızlığına yol açacaktır. Gerçek sınırlar her zaman antagonistiktir. Ama dışlayıcı sınırlar mantığının işleyişi, ister istemez, sınırların her iki tarafında da yayılan ve bizi dosdoğru boş gösterenler doğumhanesine götüren bir dizi etki üretir:

1. Bunlardan ilki, bu dışlayıcı sınırın, kendine has çeşitli sınırlarla örülmüş farklar sistemi bünyesinde özsel bir kararsızlık doğurmasıdır. Bir yandan sistemin her bir ögesi ancak diğer ögelerden farklı olduğu oranda bir kimlik kazanır: fark = kimlik. Bir yandan da, tüm farklar, dışlama sınırının bu tarafına ait oldukları oranda ve o ölçüde, birbirlerine eşdeğerdirler. Ama bu sefer, her ögenin kimliği/özdeşliği, kurucu olarak yarılmıştır: bir yanda her fark kendini bir

fark *olarak* ifade ederken, bir yandan da, sistemin tüm diğer farklarıyla girdiği eşdeğerlik ilişkisi içinde, bir fark olarak kendini *iptal eder*. Ve, bir sistem ancak radikal bir dışlamayla mümkün olduğuna göre, bu yarılma veya kararsızlık her türlü sistemik kimliğin kurucu bileşenidir. Bir sistem için tüm dışlamalardan azade saf bir mevcudiyet, radikal bir imkânsızlıktır, ama yalnızca bu imkânsızlık sayesinde, böyle bir imkânsızlık bulunduğu için fiili *sistemler* (terimin çoğul hali) varolabilir. Eğer sistemin sistematikliği, doğrudan doğruya dışlayıcı sınırın eseri ise, sistemi bir sistem olarak temellendiren bu dışlamadan başka bir şey olamaz. Burası son derece önemli, çünkü gerisinde, sistemin pozitif bir temele sahip olamayacağı ve sonuçta, kendini pozitif bir gösterilen cinsinden anlamlandıramayacağı olgusu yatıyor. Bir an sistematik kümenin, hepsi de ortak bir pozitif özellik (örneğin hepsi de bölgesel bir kategoriye ait) taşıyan birtakım ögelerden oluştuğunu farzedelim. O durumda bu pozitif özellik, diğer farka dayalı pozitif özelliklerden farklı olacak ve ögeler, birlikte alındığında, daha derin bir sistematik kümeye, taşıdıkları farklılıkların birer fark olarak düşünüleceği daha öte bir kümeye davetiye çıkaracaklardır. Ama radikal dışlama aracılığıyla kurulmuş bir sistem farklılık mantığının bu oyununu kesintiye uğratır: sistemden dışlanan, pozitif bir şeyin de ötesinde, temel pozitiflik ilkesidir - saf varlık. Bu daha şimdiden bir boş gösteren imkânını haber veriyor -yani tüm farkın soy iptalini resmeden bir göstereni.

2. Bu işlemin mümkünlük şartı, şüphesiz, dışlama sınırı ötesindekinin salt negatifliğe, yani ötedekinin sisteme yönelttiği (ve onu bu şekilde kurduğu) salt tehdide indirgenmesidir. Dışlayıcı boyut kaldırıldığında, hattâ zayıflatıldığında, "öte"nin farksal karakteri kendini dayatacak ve sonuçta sistemin sınırları bulanıklaşacaktır. Sadece öte, salt

tehdidin, salt negatifliğin, şu dışlanmışın göstereni haline gelebilirse, ancak bu takdirde sistem (yani nesnel bir düzen) ve sınırları vardır. Ama çeşitli dışlanmış kategoriler, tam da dışlanmışın (veya, daha basiti, dışlayışın) gösterenleri olabilmek için, sistemin kendini anlamlandırmak amacıyla lanetledikleriyle bir eşdeğerler zinciri oluşturarak, kendi farklılıklarını lağvetmek zorundadırlar. Yine burada da, farklılıkların eşdeğerlik zincirleri içine devrildiği bu mantık aracılığıyla kendini haber veren bir boş gösteren imkânıyla karşılaşıyoruz.

3. Ama, diyebiliriz, sistemin bu saf varlığı ya da sistematikliği, veya -tersten- dışlanmışın salt negatifliği, niçin kendi kendini anlamlandırabilmek için birtakım boş gösterenlere ihtiyaç duysun? Cevap: Anlamlandırmanın -veya isterseniz, Lacancı anlamıyla, gerçeğin- sınırlarını anlamlandırmaya çalışıyoruz ve bunun, anlamlandırma sürecinin kendisini yıkmaktan başka doğrudan bir yolu yoktur. Psikanaliz sayesinde, doğrudan temsil edilemeyenin -bilinçaltı-, temsil imkânına nasıl anlamlandırma sürecini yıkmakta (bozmakta) kavuştuğunu biliyoruz. Her gösteren, somut bir gösterilene ilişerek, anlamlandırma süreci içerisinde kendisini bir fark suretinde ayırt ederek bir gösterge oluşturur. Ama bir farkı değil, tam tersine, tüm farklılıkların temeli ve şartı radikal bir dışlamayı anlamlandırmaya çalışıyorsak, *bir fark daha* yaratmak hiçbir işe yaramayacaktır. Ancak, tüm temsil vasıtaları doğası itibariyle farka ilişkin olduğundan, ancak anlamlandırma birimlerinin farksal doğası yıkılabilirse, ancak gösterenler kendilerini somut gösterilenlerle olan bağlarından kurtarır ve sistemin saf varlığını -veya, daha doğrusu, saf Varlık olarak sistemi- temsil rolüne soyunabilirlerse, ancak o zaman bu tür bir anlamlandırma mümkündür. Bu tür bir yıkım ya da bozmanın ontolojik zemini nedir, bunu imkân dahiline sokan nedir? Ce-

vap: İçinde hem farklılık hem de eşdeğerlik mantığının faaliyet gösterdiği ve sistemin karar verilemez bir mevki (locus) olarak inşâ etmek zorunda olduğu yarılma, tek tek bütün anlamlandırma birimlerinin yarılması. Eşdeğerlik boyutu sistemin farksal doğasının nerdeyse tümüyle lağvolduğu -yani sistemin farksal bir doğadan arındırıldığı- bir noktaya kadar götürülebilirse, işte ancak o zaman sistem kendisini bir bütünlük olarak anlamlandırır.

Burada iki nokta önemlidir. İlki, boş gösterenlerle temsil edilen sistemin varlığı veya sistematikliği henüz *bilfiil* gerçekleştirilememiş bir varlık filan değil, kurucu olarak erişilemez bir varlıktır, çünkü ortaya çıkan sistematik etkiler ne türde olursa olsun, bunlar, daha önce de gördüğümüz gibi, eşdeğerlik ve farklılık arasındaki kararsız uzlaşmanın ürünleri olacaktır. Yani, kurucu bir noksanlıkla karşı karşıyayız, imkânsız bir nesneyle, Kant'taki gibi kendini uygun bir temsilinin imkânsızlığıyla gösteren bir nesneyle karşı karşıyayız. Şimdi ilk sorumuza tam bir cevap verebiliriz: anlamlandırma alanında boş gösterenler olabilir, çünkü her anlamlandırma sistemi, üretilmesi imkânsız ama, bir yandan da, sistemin sistematikliği için elzem bir nesnenin kaynaklık ettiği boş bir alan etrafında yapılandırılmıştır. O nedenle bahis konusu şey, mantıksal çelişkilerde olduğu gibi yeri yurdu olmayan bir imkânsızlık değil, *pozitif* bir imkânsızlıktır, boş gösterene ait *x*'in işaret ettiği *gerçek* bir imkânsızlıktır.

Bununla birlikte eğer bu imkânsız nesne, kendisini uygun ya da dolaysız bir şekilde temsil edecek bir vasıtadan yoksunsa, temsil işlevini üstlenmek için boşaltılmış gösteren de daima kurucu olarak eksik, yetersiz olacaktır. Peki bu durumda, farklı ortamlarda, söz konusu anlamlandırma işlevi şu değil de bu gösterenin üstlenmesini belirleyen şey nedir? Artık, bu denemenin ana temasına geçmek zorundayız: boş gösterenler ve siyaset arasındaki ilişki.

Hegemonya

Hegemonya ve Sosyalist Strateji'de[1] derinlemesine tartıştığımız bir örneğe tekrar dönmeme izin verin: Rosa Luxemburg'da, uzun zamana yayılmış kısmi mücadelelerin üst-belirlemesi aracılığıyla işçi sınıfının birliğinin kuruluşu. Luxemburg'un temel argümanı şudur: sınıfın birliği, siyasal ya da ekonomik mücadelenin önceliği konusunda yapılmış *a priori* tespitlere bağlı değildir, söz konusu birlik tüm kısmi mücadelelerin içsel yarılmalarından türeyen toplam etkiler tarafından belirlenir. Konumuz açısından bu argümanın anlamı yaklaşık şöyle bir şeydir: olağanüstü bir baskı ortamında kısmi bir hedef için mücadele, sadece mücadelenin somut talep veya hedefleriyle bağlantılı olarak değil, sisteme karşı bir muhalefet hareketi olarak da anlaşılacaktır. Bu son olgu, bir dizi somut ya da kısmi mücadele veya hareketlilik arasındaki bağı tesis eden şeydir -tüm bu mücadeleler somut hedefleri derinden derine bağlantılı olduğu için değil, baskıcı bir rejime karşı koyma bakımından eşdeğer olarak görüldükleri için birbirleriyle bağlantılıdır. Sonuç olarak onların birliğini sağlayan hepsinde ortak pozitif bir şey değil, negatif bir şeydir: ortak bir düşmana karşı koyma. Luxemburg'un argümanı, devrimci bir kitlenin kimliğinin, tüm bir tarihsel dönem boyunca, bir münferit mücadeleler çoğulluğunun üstbelirlemesi aracılığıyla tesis edildiğini ifade eder. Bu tarih içerisinde oluşmuş gelenekler, devrim uğrağında kopuşsal bir potada birleşir.

Önceki kategorilerimizi bu duruma uygulamaya çalışalım. Tüm somut mücadelelerin anlamı (gösterilen), ta başından beri içsel olarak bölünmüştür. Mücadelenin somut hedefi,

1 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso 1985. (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992).

tüm somutluğuyla önümüzde duran hedef değildir; o ayrıca, sisteme muhalefet anlamına da gelir. İlk gösterilen, bu talep veya mücadelenin tüm diğer talep veya mücadeleler karşısındaki farksal karakterini oluşturur. İkinci gösterilen, sisteme muhalefetleri bakımından tüm bu taleplerin eşdeğerliğini oluşturur. Hemen fark edebileceğimiz gibi, herhangi bir somut mücadele, kendi tikelliğini aynı anda savunan ve lağveden çelişik bir hareketin boyunduruğu altındadır. Sistemi bir bütünlük olarak temsil işlevi, sonuç olarak, net bir şekilde farksal işlevi hükümsüz kılan bir eşdeğersel işlev imkânına bağlıdır; ama bu imkân, yine gayet açık bir şekilde, her zaman ve ta doğuşundan itibaren kurucu bir muğlaklığın nüfuz ettiği ayrı ve somut mücadelelerin bir sonucudur.

Burada, yukarda da tespit ettiğimiz gibi, farksal gösterenlerin işlevi eğer, adına layık bir cemaatsel uzayın salt eşdeğersel kimliğini temsil etmek adına kendi farksal kimliğinden vazgeçmekse, onların bu eşdeğersel kimliği farksal bir düzene ait bir şey olarak inşâ edemeyeceklerini görmek önemli. Örnek: Nüfusun çeşitli kesimleri üzerine uyguladığı çeşitli baskı türlerini bir bir sıralayarak (canımızın çektiği uzunlukta bir liste halinde) Çarlık rejimini baskıcı bir düzen olarak temsil edebiliriz; ama bu tür bir sıralama bize, baskıcı uğrağın özgüllüğünü, o, kendilikler (entities) arasındaki baskıcı bir ilişkiye ait özgül boyutu -olumsuzlanmasında- kuran şeyi vermeyecektir. Çünkü bu tür bir ilişkide baskıcı iktidarın her örneklenmesi, yalnızca bastırılan kesimin kimliğini olumsuzlayan, inkâr eden bir şey olarak, salt bu yanıyla görünür. Şimdi, bastırma eyleminin farksal kimliği eğer böylece, kendini, başka bir kendiliğin inkârını tecessüm ettiren bir bedene dönüştürerek kendinden "uzaklaştırıyor"sa, açıktır ki bu inkâr/olumsuzlama ve onun kendini ifade ettiği beden arasında herhangi zorunlu bir ilişki yoktur; çünkü hiçbir şey, belli bir somut bedenin o olumsuzla-

mayı bu şekilde tecessüm ettirmeye yazgılı bir beden olacağını ön(ceden)belirleyemez.

Eşdeğerlik ilişkisini mümkün kılan da açıkça budur: farklı somut, tikel mücadeleler, aynı şekilde, hepsinde ortak bir şeyi, baskıcı iktidara muhalefeti tecessüm ettirebilen çeşitli bedenlerdir. Bu çifte bir harekete yol açar. Bir yanda, eşdeğerler zinciri ne kadar genişlerse, tikel somut mücadelelerin kendilerini farksal bir ben'e (onu, yalnızca ona ait bir fark aracılığıyla tüm diğer farksal kimliklerden ayıran şeye) kapanmış bir vaziyette tutabilme güçleri o kadar azalır. Ya da tersinden, eşdeğerlik ilişkisi bu farksal kimliklerin, hepsinde eşit ölçüde mevcut bir şeyi tecessüm ettiren farksız bedenlerden başka bir şey olmadıklarını gösterdikçe, bu "eşit ölçüde mevcut şey", somutluğunu daha fazla yitirir. Örneğin uç durumda, tüm somut tezahürlerinden bağımsız salt cemaatsel varlık olacaktır. Ve, öte yanda, cemaatsel uzayı sınırlandıran dışlamanın ötesindeki -baskıcı iktidar-, somut, farklı baskılar üreten bir aygıt olarak taşıdığı anlamı gitgide yitirecek ve salt anti-cemaat, salt kötülük ve olumsuzlamayı ifade etmeye başlayacaktır. Bu eşdeğersel genişleme tarafından yaratılan cemaat, böylece, salt ve olmayan (baskıcı iktidarın mevcudiyetinden dolayı olamayan) bir cemaatsel tamlık idesi haline dönüşecektir.

Ama bu noktada ikinci hareket devreye girer. Kendini tüm farklı kimliklerin çökmesi aracılığıyla gösteren bir olmayan tamlığı temsile soyunmuş bu salt eşdeğersel işlevin, kendisine ait bir göstereni olamaz; olmuş olsaydı, "tüm farklılıkların ötesinde" diye ifade edeceğimiz bu gösterilen, tüm farklı kimliklerin eşdeğersel çökmesinin bir ürünü filan değil, farklılıklar kümesine ilave yeni bir farklılık olurdu. Cemaat sıfatına layık bir cemaat, nesnel bir kimliğin tümüyle farksal uzayı değil, olmayan bir tamlık olduğu için, kendisini herhangi bir biçimde temsil edemez; bunu eşde-

ğersel uzay bünyesinde oluşturulmuş belli bir kendilikten ödünç almak zorundadır; tıpkı altının, aynı zamanda genel değeri temsil etme görevini de üstlenmiş somut bir kullanım değeri olması gibi. İşte "boş" gösterenlerin, olmayan bir bütünlüğün, bir noksanlığın gösterenleri suretinde boy göstermesini mümkün kılan şey, yukarıda da gördüğümüz gibi, belli bir gösterenin kendi özel, farka dayalı gösterilenlerinden arındırılmasıdır. Ama bu bizi dosdoğru, önceki bölümde kapattığımız bir soruya götürür: eğer -örneğimizde- farklılık için verilen tüm bu mücadeleler, bu farka dayalı kimliklerin ötesinde kalanı, cemaatin olmayan tamlığını eşit ölçüde ifade etmeye muktedir ise; eğer eşdeğersel işleyiş tüm farklı konumları bu eşdeğersel temsil karşısında aynı şekilde farksızlaştırıyorsa; ve bunlardan hiçbiri ta başında *per se* bu role yazgılı değilse; belli bir tarihsel dönemde bu evrensel işlevin özellikle bu değil de şu mücadele tarafından tecessüm ettirileceğini ne belirlemektedir?

Cevap: toplumsalın eşitsizliği. Çünkü, eşdeğersel mantık tüm farka dayalı yerlerin meşrû varlık iddialarını kestirip atmaya yöneliyorsa, bu sadece eğilimsel bir harekettir ve her zaman, özü itibariyle eşitlikçi-olmayan bir farklılık mantığının direnciyle karşılaşır. (Hobbes'un -ki dört dörtlük bir eşdeğerlik mantığının cemaati imkânsız hale getireceğini göstermeyi amaçlar- doğa hali modelinin, insanlar arasında kökensel ve özsel bir eşitlik önvarsaymak zorunda kalması hiç de şaşırtıcı değildir.) Toplumdaki her konum, her mücadele, kendi içeriklerini, onu boş bir gösteren haline çevirecek bir dönüm noktasına doğru dönüştürme konusunda eş kabiliyette değildir. Peki bu, toplumsal güçlerin tarihsel etkililiği konusunda, bunlardan hangisinin bütüncülleştirici etkilere kaynaklık edeceği hususunun, onların kurucu yerlerine içkin bir eşitsizlik tarafından belirlendiğini öne süren, geleneksel yaklaşıma geri dönmek değil mi? Hayır, çünkü, bu eşitsiz

kurucu yerler -ki bazılarında ciddi bir güç/iktidar yoğunlaşması söz konusudur-, bizzat, içinde farklılık ve eşdeğerlik mantıklarının birbirlerini üstbelirlediği çeşitli süreçlerin ürünüdür. Bu, farklı kurucu yerlerin mantığının tarihsel etkililiğini inkâr etmek demek değildir, daha çok, onlara, bir bütün olarak, kendi dışında, toplumun hareket yasalarını belirleyecek bir altyapılık vasfı vermeyi inkâr etmek demektir.

Eğer bu doğruysa, hangi somut farklılığın eşdeğersel etkiler mahali (locus) haline geleceğini, salt *formel* farklılık/eşdeğerlik analizi düzeyinde tayin etmek imkânsızdır - bunun için somut konjonktürün incelenmesi şarttır, çünkü, belli ki, eşdeğersel etkiler her zaman gereklidir, ama eşdeğerlik/farklılık ilişkisi, içsel olarak ya da doğası itibariyle herhangi bir somut, farksal içerikle bağlantılı değildir. Sayesinde özel bir içeriğin olmayan bir cemaatsel tamlık göstereni haline geldiği bu ilişki, tamı tamına şu *hegemonik ilişki* diye adlandırdığımız şeydir. Boş gösterenlerin mevcudiyeti -yukarıda tanımladığımız anlamda- hegemonyanın gerçek şartıdır. Gramsci'ninki de dahil olmak üzere, hegemonyayı konu alan teorileştirme girişimlerinin çoğunda nükseden meşhur bir güçlüğü ele alacak olursak, bu kolayca görülebilir. Bir sınıf veya grup, dar bir korporatist perspektife kapanıp kalmadığı ve kendisini, geniş nüfus kesimleri için özgürleşim, özgürleşme ve düzen vaadeden daha kapsamlı birtakım amaçların gerçekleştiricisi olarak sunabildiğinde, hegemonik bir sınıf veya grup olarak kabul edilir. Ama burada, şu "daha kapsamlı amaçlar", "daha geniş kesimler" gibi terimlerin neye işaret ettiğini net bir şekilde belirlemediğimiz sürece, ciddi bir güçlükle karşı karşıya kalırız. İki ihtimal vardır: ilki, toplum, her biri kendi özgül amaçlarıyla malul, sürekli birbiriyle kafa kafaya gelen somut grupların toplamıdır. Bu durumda "daha kapsamlı" ve "geniş", olsa olsa, hepsi de kendi kimlik ve amaçlarıyla malul -ve birbi-

riyle çatışan- kimlik ve amaçlarını muhafaza eden çeşitli gruplar arasında, müzakere ürünü bir anlaşmayla sağlanmış rizikolu bir denge anlamına gelebilir. Ama "hegemonya" açıkça, bu tür bir anlaşmanın çağrıştırdığından daha güçlü bir cemaatsel birliğe işaret ediyor. İkincisi, toplumun önceden-kurulmuş bir tür özü vardır, öyle ki "daha kapsamlı" ve "geniş" terimlerinin, somut grupların iradesinden bağımsız, kendine ait içerikleri vardır ve, bu durumda, "hegemonya", bu tür bir özün gerçekleşmesi anlamına gelecektir. Ama bu açıklama, hegemonik işleyişe her daim eşlik eden bir olumsallık boyutunu saf dışı bıraktığı gibi, "hegemonya"nın uylaşımsal karakteriyle de bağdaşmaz: hegemonik düzen, burada, gruplar arasındaki siyasal etkileşimden sökün eden bir şey değil, önceden-verili bir örgütsel ilkenin *dayatılması* olacaktır. Oysa meseleyi, boş gösterenlerin toplumsal üretimi perspektifinden ele aldığımızda böyle bir sorun ortadan kalkar. Çünkü bu bakış açısıyla hegemonik müdahaleler, bir grubun kendi özgüllüğünü, bu boş gösterenin, bir yokluk, bir gerçekleştirilmemiş gerçeklik olarak cemaat düzenine işaret eden boş gösterenin tecessümü şeklinde takdim etmesi anlamına gelecektir.

Bu mekanizma nasıl çalışır? Uç bir örnekle, toplumsal dokunun radikal bir şekilde bozulduğu bir durum düşünelim. Böyle bir durumda -Hobbes'un doğa halinden çok da farklı olmayan bir durum- insanlar *bir* düzene ihtiyaç duyar, düzenin fiili içeriği ikincil bir mesele haline gelir. "Düzen"in, "düzen"lik sıfatıyla herhangi bir içeriği yoktur, çünkü "düzen", sadece bilfiil gerçeklik kazandığı çeşitli biçimler altında varolur, ama radikal bir düzensizlik durumunda, olmayan bir şey olarak mevcuttur; bu yokluğun göstereni olarak boş bir gösteren haline gelmiştir. Bu anlamda çeşitli siyasal güçler kendi özgül amaçlarını söz konusu noksanlığı dolduracak amaçlar olarak sunma yarışına girişebilirler.

Hegemonya kurmak, tamı tamına bu doldurma işlevini gerçekleştirmektir. (Örneğimizde "düzen"den bahsediyoruz ama "birlik", "özgürleşme", "devrim" ve benzeri terimler de aynı cinsten şeylerdir. Herhangi bir terim belirli bir siyasal bağlam içinde noksanlığın göstereni haline gelebilir, aynı rolü oynayabilir. Siyaset, sadece ve sadece toplumun kurucu imkânsızlığı kendisini çeşitli boş gösterenler üreterek temsil edebildiği için mümkündür.)

Bu, herhangi bir hegemonyanın niçin daima kararsız ve kurucu bir muğlaklıkla duçar olduğunu da açıklar. Bir işçi hareketinin kendi amaçlarını genel olarak "özgürleşme"nin bir göstereni olarak sunma başarısını gösterdiğini düşünelim. (Bu başarı, yukarıda gördüğümüz gibi, bir baskı rejimi altında ortaya çıkan işçi hareketinin, aynı zamanda sistem karşıtı bir mücadele hareketi olarak görülmesinden dolayı mümkün olmuştur.) Bu, bir anlamda hegemonik bir zaferdir, çünkü belli bir grubun amaçları koca bir toplumla özdeşleştirilmiştir. Ama başka bir anlamda tehlikeli bir zaferdir. "İşçi" mücadelesi eğer özgürleşme olarak özgürleşmenin göstereni haline gelirse, bu demektir ki, aynı zamanda *tüm* özgürlük mücadelelerinin ifade edileceği bir kabartmanın yüzeyi haline gelecektir; öyle ki bu gösteren etrafında birleştirilmiş eşdeğerler katarı onu boşaltmaya ve doğuşunda ona atfedilen fiili içerikle bağlantısını bulanıklaştırmaya başlayacaktır. Ve böylece bizzat kazandığı zaferin bir sonucu olarak, hegemonik müdahale, başlangıçta ondan beslenen ve onu besleyen o özgün kuvvetle olan bağlarını koparmaya yönelecektir.

Hegemonya ve Demokrasi

Boş gösterenler, hegemonya ve demokrasi ilişkisi üzerine bazı tespitlerle makaleyi kapatalım.

Bir an modern siyasal düşünün doğuşunda toplumsal

gösterenlerin rolünü aklınıza getirin -bunu derken ben, aslında, Hobbes'un eserlerini düşünüyorum. Yukarıda da gördüğümüz gibi Hobbes, doğa halini, müesses bir düzenin/toplumun radikal zıttı, tümüyle negatif terimlerle tanımlanmış bir durum olarak sunar. Ama tam da bu betimlemenin bir sonucu olarak, hükümdarın koyduğu düzen, sahip olabileceği içkin bir değerden dolayı değil, sadece *bir* düzen olduğu için ve alternatifi radikal bir kargaşa olduğu için kabul edilmelidir. Ancak bu şemanın tutarlı olabilmesi için, doğa halinde bireylerin güç itibariyle eşit olduğunun koyutlanması şarttır; aksi halde, yani bireyler güç bakımından eşit olmadıklarında, düzen, yalın bir boyun eğdirmeyle güvence altına alınabilir. O nedenle güç/iktidar, iki kez piyasadan düşülür: doğa halinde tüm bireylerce eşit ölçüde paylaşıldığı için ve cumhuriyette tümüyle hükümdarın ellerinde toplandığı için. (Bütüncül bir iktidar ya da topluluğun tüm üyeleri arasında eşit ölçüde dağı[tı]lmış bir iktidar, aynı şekilde, artık bir iktidar filan değildir.) Onun için, Hobbes, içten içe "düzen olarak düzen" boş göstereni ile hükümdarın dayattığı fiili düzen arasındaki yarılmayı fark etmekle beraber, bunlardan ilkini -sözleşme aracılığıyla- ikincisine indirgerken, bu ikisi arasında şu ya da bu türde herhangi bir diyalektik veya hegemonik oyun düşünemez.

Oysa gücü/iktidarı bu sahneye yeniden dahil ettiğimizde, yani toplumsal ilişkilerde gücün/iktidarın eşitsiz bir yapı gösterdiğini kabul ettiğimizde, her şey değişir. O durumda sivil toplum kısmen yapılandırılmış kısmen de yapılandırılmamış bir şey olarak görülecek ve sonuçta, iktidarın tümüyle hükümdarın ellerinde toplanması mantıksal bir gereklilik olmaktan çıkacaktır. Öte yandan, artık, hükümdarın bütüncül güç/iktidar iddiasının itimat sebepleri de çok daha tartışmalı hale gelecektir. Eğer toplumda kısmi bir düzen varsa, boş gösterenin (düzen) meşrû bir şekilde hü-

kümdarın iradesiyle özdeşleştirilebilmesi için ek bir şartın, bu iradenin toplumun *zaten* olduğu bir şeyle çatışmaması şartının sağlanmasına ihtiyaç vardır. Toplum zaman içinde değiştiğine göre, bu özdeşleştirme süreci de her zaman istikrarsız ve tersine çevrilebilir olacak ve, özdeşleştirme artık otomatiğe bağlanmadığı için de, olmayan toplumun boş gösterenleri üzerinde hegemonya kurmaya çalışan çeşitli proje ve iradeler olacaktır. Bu boşluğun kurucu doğasını ve onun siyasal kurumlandır(ıl)masını anlamak, modern demokrasinin başlangıç noktasıdır.

5. "Zaman Çığırından Çıktı"

> Siyasalın tekil sonu mutlak yaşayan bir gerçekliğin doğum refleksine karşılık gelir, demek ki siyasal iradenin özünde hep gereksiz bir figür olacağını, özden yoksun bir hayalet barınacağını düşünmek için bir nedenimiz daha var.
>
> Jacques Derrida, *Spectres of Marx*

Spectres of Marx'ın (*SM*) ortalarında Derrida, üretim kavramı ile travma kavramı arasında bağ kurar ve "her türlü *tekhne*'de faaliyet gösteren bir hayaletsi ruhsallaştırma"dan bahseder (*SM*, s.97). Hemen ardından bu iddiasını Freud'un, merkezsizleşmiş insanın narsisizmini felce uğratan üç travmayla ilgili açıklamalarıyla birleştirir: bilinçaltının psikanalitik keşfinden kaynaklanan psikolojik travma, Darwin'in insanın kökenine dair bulgularından kaynaklanan biyolojik travma, Kopernik devriminden kaynaklanan kozmolojik travma. Derrida bunlara bir de Marksizmden kaynaklanan merkezsizleştirici etkileri ilave eder, ona göre Marksizm diğer üç travmayı toplar, bir araya getirir:

> "Marksizm" yüzyılı yeryüzünün, jeopolitiğin, onto-teolojik kimliği veya genetik özellikleri itibariyle *anthropos*'un [insan], *ego cogito*'nun [düşünen özne], narsisizm kavramının tekno-bilimsel ve etkin bir şekilde merkezsizleş(tiril)diği yüzyıl olacaktır -ve, hızla ilerlemek ve bir yığın atıftan kurtulmak için kısaca belirtirsek, yapıçözümün başlıca teması, işte bu yüzyılın tereddütleri, çıkmazlarıdır (*SM*, s.98).

Öyleyse yapıçözüm kendini, Marksizmin de ait olduğu dünyevi, merkezsizleştirici bir hareket içine oturtur. Derrida aslında, *SM*'nin birçok yerinde, yapıçözümün, belli bir Marksizm geleneğine ya da ruhuna bağlanmadığı sürece ya tümüyle anlaşılmaz ya da fuzuli bir şey haline geleceğini ısrarla belirtir. Yine de yapıçözüm *salt* Marksizm demek değildir: Marksizm bünyesindeki belli bir operasyondur, Marx'ın metinlerinde, Derrida'nın deyişiyle sınırları ruh ve hayalet, *varlıkbilim* (ontology) ve *hayaletbilim* (hauntology) zıtlığıyla çizilmiş bir karar verilemezlik alanının saptanmasıdır. Bu yapıçözüm operasyonu -kitabın son iki bölümü ona ayrılmıştır- salt akademik bir alıştırma filan değildir: burada bizzat adalet -ve aynı zamanda siyaset- imkânı bahis konusudur. Tüm hayaletbilimde kol gezen -ve varlıkbilimin gizlemeye çalıştığı- kurucu yerinden-çıkma olmasa siyaset de olmazdı, ortada sadece programlı, önceden-kararlaştırılmış bir öteki'nin aynıya indirgenmesi kalırdı:

> Ayarsızdan (disadjusted) hakkaniyetsize (unjust) kolayca geçilebilir. İşte bizim sıkıntımız: bu geçişi, bir ayarsızlıktan (şu, bir mevcudiyeti etkileyen oldukça tekno-varlıkbilimsel değer yüklü bir durumdan), artık herhangi varlıkbilimsel bir statüye sahip olmayan bir adaletsizliğe geçişi nasıl doğrulayabiliriz? Peki ya bu ayarsızlık, aksine, adaletin bir şartı ise? Ve bu çifte kayıthane kendi gizemini, haklı olarak (*justement*), şu, Hamlet'in, ona korkunç bir kuvvet veren sö-

zünde topladıysa ve olağanüstü gücünü bir ateş topu gibi ona gömdüyse: "Zaman çığırından çıktı"? (*SM*, s.19-20).

Marx'ın eserlerinde, Marksist metinlerde, teorinin imkân verdiği ama kavramsal olarak kontrol etmekte, inandırıcı bir senteze ulaştırmakta yetersiz kaldığı çifte bir mantık bulmak, çifte bir duruş tespit etmek: hepsi de oldukça bildik şeyler gibi görünüyor. Marx'ın eserlerine derin bir şekilde yerleşmiş bu ikilik, 19. yüzyılın sonlarından itibaren sayısız incelemenin konusu oldu. Ekonomik belirlenimcilik ve sosyalizmin etik duruşu arasındaki, ekonomizm ile siyasetin birincilliği arasındaki, hattâ teorinin "bilimsel" ve "ideolojik" ögeleri arasındaki karşıtlıklar ya da bunlarda ifade bulan ikilik sadece Marksist tartışmaların nükseden temaları olmakla kalmadı, aynı zamanda bir Marksizm tarihini mümkün kılan gerçek meseleler de oldular. Ancak pek çok kimsenin fark ettiği bir ikiciliğin terimleri biteviye yeniden ve yeniden formüle edilirken görülmesi gereken şey, bu vazıh formülasyonlardan hiçbirinin diğerinin aynısı olmadığıdır. burada bahis konusu olan salt adcı bir yeniden adlandırma işlemi değildir: formülasyonların harekete geçirdiği kaymalar, ima ettiği toplumsal mantıklar ve hepsinden önemlisi, imkân verdiği siyasal stratejiler radikal bir şekilde farklıdır.

Derrida, Marksist metinlerde müdahalesinin soykütüğünü kovalamıyor. Bu kötü, çünkü, diğer şeyleri bir yana bıraksak bile, müdahalesinin özgünlüğü, yenilikleri ve potansiyelleri yeterince ortaya çıkmıyor. Aşağıda bu müdahalenin diğer benzeri girişimlere kıyasla kimi özgün yönlerini ve getirdiği yenilikleri saptamaya çalışacağım. Bu niyetle, Derrida'nın kitabının merkezî teorik tespitleri olarak gördüğüm iki noktayı tartışacağım: hayalet mantığı (hayaletbilim) ve mesihcilik.

> Hayalet paradoksal bir bileşimdir, bir bedenleşme, ruhun bir tür gör(üngü)sel ve tensel biçimi. Daha çok, adlandırması güç bir "şey"dir: ne ruh ne beden, hem ruh hem beden. Çünkü *hortlağın* gelişinde ya da hayaletin dönüşünde ruha hayalet görüntüsü veren, ama aynı zamanda, hayalette derhal kaybolan şey ten ve gör(üngü)selliktir. Hayaletin kendisinde kaybolan, ayrılan bir şey vardır -ama ayrılanın yeniden hortlayışı olarak (*SM*, s.6).

Anakronizm, hayaletsilik için vazgeçilmezdir: hortlak, tüm ayna-gibiliği (specularity) kesintiye uğratarak, zamanın ayarını bozar. Hayaletsiliğin özü bu ten ve ruh arasındaki karar verilemezlikte yatar: saf beden değildir -olsaydı, ortada hayaletsilik filan kalmazdı; saf ruh da değildir, çünkü ten suretinde beliriş de eşit ölçüde vazgeçilmezdir:

> Görünmez bir görünürlük uzayında tenin hiç olmazsa bir görünüşü, bir görüntünün gözden yitmesi gibi şöyle bir görünüşü yoksa, ne hayalet vardır ne de ruhun hayaletleşmesi. Orda bir hortlak olması için, bir bedene dönüş olmalıdır, ama her zamankinden daha soyut bir bedene. O nedenle hayaletleşme süreci paradoksal bir *bileşime* tekabül eder. Fikirler ya da düşünceler (*Gedanke*) temel katmandan bir kere ayrılmayagörsün, hemen *onlara bir beden bahşedilerek* bir tür hayalet vücuda getirilir (*SM*, s.126).

Derrida bu noktadan itibaren klasik yapıçözümcü bir hamle yapar: hayalet iki uç arasında, beden ve ruh arasında bir karar verilemezlik hali ise, bu uçların kendileri de aynı karar verilemezlik illetine yakalanacaktır. Bu düzlemde Marx'ın meta, mübadele değeri analizinin nasıl bir hayalet mantığına dayandığını gösterdikten sonra, bu mantığın as-

lında kullanım değerinde de hazır ve nazır olduğu sonucuna varır:

> Söz konusu sıradan duyusal şeyin söz konusu kullanım değeri, kısaca *hule*, tahta masanın ahşabı, Marx'ın henüz "dans etmeye" başlamadığını söylediği şey, onun gerçek formu, *hule*sine form kazandıran form, aslını ararsanız, ona en azından bir tekrarlanabilirlik, bir ötekiyle değiştirilebilme, mübadele, değer vaat etmiş olmalıdır; ona mümkün tüm tekrarlanışları boyunca "aynı!" teşhisini koyabilmemizi sağlayan bir idealleştirme sürecine doğru, ne kadar küçük olursa olsun, zaten bir adım atmış olmalıdır, ve saire. Tıpkı saf kullanım, saf yarar olmadığı gibi, bir tedavül ve alış veriş ... ihtimalinin önceden *kullanım-dışı*na kazınmadığı bir kullanım-değeri de yoktur - yararsıza indirgenemeyecek bir anlamlandırma fazlası (*SM*, s.160).

Aynı şekilde ruh, eğer, görünebilirliğini görünmezliğinden devşirmek zorunda olan bir şeyse, eğer ruhun kuruluşu, bizzat, görünmezin görünebilirliğini gerektiriyorsa, ruh ile hayalet arasında net bir ayrıma gitmekten daha zor bir şey yoktur. Bu noktaya ulaşıldıktan sonra gerisi gelir. Marx'ta bir hayaletbilim buluruz, toplumsal bağın kuruluşunun tam kalbinde hayaletsilik üzerine bir argüman. Zaman "çığırından çıkmışken", yerinden-çıkma herhangi bir şimdinin kendisiyle özdeşliğini bozarken her türlü özdeşliğin/kimliğin köklerinde kurucu bir anakronizm vardır. Her türlü "hayat" daha temel bir hayat/ölüm ikiliğinden sökün eder -herhangi bir mevcudiyetin/şimdiliğin koşulu, lekesiz bir mevcudiyet/şimdilik olarak "hayat" değil, sağ kalma'dır, *survie*'dir. Bununla birlikte Marx, hayaletbilimselin eleştirisini, varlıkbilimsel bir perspektiften yapmaya çalışmıştır. Burjuva toplumunda hayalet, eğer, toplumsal bağın köklerine yerleşmişse, burjuva toplumunun aşılması, artık

"çığırından çıkmamış" bir zamana varış, o tümüyle kendisiyle barışık toplumun inşâsı, demek ki, "ideolojinin sonu"na giden yolu açacaktır -yani, o mutlu proletarya çağının da başarıyla geride bırakılmasıyla, hayaletbilimi bir geçmiş olarak yadedecek tepeden tırnağa "varlıkbilimsel" bir topluma açılan yolu. Ve hayaletbilim, siyasete içkin bir şey olduğundan, varlık ve görünüş arasındaki yarılmanın aşılması, siyasetin sonu anlamına gelecektir. (Argüman aslında Saint-Simoncu terimlerle de konabilirdi: insanın yönetiminden şeylerin yönetimine geçiş.) Ancak, yapıçözümcü okumanın da gösterdiği gibi, zaman, eğer, kurucu olarak "çığırından çıkmış"sa ve hayalet herhangi bir şimdi imkânının bir şartıysa, o zaman, siyaset de toplumsal bağ için kurucudur. Groucho Marx'ın seks hakkında söylediği bir sözü aynen hayalet için de söyleyebiliriz: o bir müddet bizimle kalacak.

Mevcudiyetin/şimdinin hayalet illetine yakalanması, çifte bir iyelik eki gerektiren iki farklı açıdan ele alınabilir. İlki, Marx'ın -komünizm simgesi- , kendisinin, bugün, "muzaffer" kapitalist "demokrasiler" tarafından (burada esas kastım Fukuyama'yadır) bir daha dönmemek üzere defedilme ihtimalini tıkayan bir ufuk olarak aramızda kol gezmesi ölçüsünde, Marx hayaletleri. İkincisi, Marx'ı ziyaret etmiş ve onun hayaletlerin-gezmediği bir varlık bilim kurmasını engellemiş hayaletler, Marx'ın hayaletleri. Sonuçta ulaştığımız zemin -yani kendisiyle asla özdeş olmayan bir şimdi-, işte bu, siyaset adını verdiğimiz hayaletimsi (fantazmatik), özden-yoksun (anessential) pratiğin saltanat sahasıdır.

Bu Derridacı muhakeme zinciri hakkında ne söylenebilir? Bir ilk -hem zamansal hem de mantıksal açıdan ilk- kayıt olarak: ne diyebilirim, hiçbir itirazım yok. Yapıçözücü operasyon kusursuz, açtığı ufuklar göz alabildiğine ve katettiği metinlerarası alan son derece aydınlatıcı. Ancak adı-

na layık herhangi bir yapıçözümde, hamle yapılabilecek birden çok istikamet vardır ve bu çoğulluğu irdelemek için bir an burada durmak istiyorum. Benim kendi çalışmalarım da büyük ölçüde Maksist metinlerin yapıçözümüne odaklanmıştır ve *prima facie* hegemonik mantık[1] adını verdiğim şeyi; ki sessiz sedasız Marksist kategorileri çözer, ayrıştırır- Derrida'nın hayalet mantığı olarak adlandırdığı şeyle ilişkilendirebilirim. Nitekim son zamanlarda başka yazarlar da "hegemonya" ve "yapıçözüm" arasında bağ kurmuşlardır, örneğin Simon Critchley şu iddiada bulunur:

> Marx'ın "varlıkbilim"inde rastladığımız o belalı eğilime, siyasalı sosyo-ekonomik'e tâbi kılma eğilimine karşı ... Derrida'nın Marksizm bünyesinde tespit ettiği hayalet mantığına ilişkin tartışması, siyasalın -çökelmiş sosyo-ekonomik anlamlara karşı koyma uğrağı olarak anlaşılan bir siyasalın- indirgenemezliği iddiasına bağlananabilir. Ernesto Laclau'nun Gramsci'yi radikalleştirme girişimini göz önüne alırsak, hayalet mantığı da hegemonya mantığına bağlanabilir; yani, kapitalizmin kaçınılmaz bir devrimle sonuçlanacak ekonomik çelişkilerine dair komünist eskatolojik "teselli"den vazgeçtiğimizde -ki vazgeçmek zorundayız-, siyaset ve siyasal-kültürel-ideolojik hegemonya, radikal bir değişimin vazgeçilmez şartı olarak sahneye girer.

Öyleyse bu, göründüğü kadarıyla apaçık bağlantıyı hilafsız tasdik mi etmeli? Evet ama yine de kuşkuluyum. Hayalet mantığının geldiği nokta itibariyle onunla hegemonya mantığı arasında hiçbir bağdaşmazlık yok; ama hegemonya

---

1 Hegemonya kavramıyla ilgili temel formülasyon için bkz. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Bölüm 3 ve 4, Laclau ve Mouffe (Çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992). Bu kavramın ana boyutlarını, onunla "yerinden-çıkma" kategorisi arasında sıkı bir bağ kurarak, *New Reflections on the Revolution of Our Time*'da yeniden formüle ettim.

mantığı onun ötesine geçen ve Derrida'nın arka çıkacağından emin olmadığım iki adım daha önvarsayar:

1. Hayaletsilik, yukarıda da gördüğümüz gibi ruh ve ten arasında karar verilemez -ve aynı illeti bu iki kutba da bulaştıran- bir ilişki önvarsayar. Bu anlamda, zayıf bir vücutbulma, zayıf bir tecessüm önvarsayar. Zayıf, çünkü tam bir tecessüm -örneğin Hıristiyan inancındaki gibi- vakasında, ten, tümüyle saydam bir aracıya dönüşür, öyle ki bu aracıda biz, kendi mücessem bedeniyle hiçbir bağlantısı olmayan, *tepeden tırnağa* ruhsal bir gerçeklik görebiliriz. Ten ve ruh arasındaki bağlantıyı kuran, her ikisinden de sonsuz uzaklıktaki Tanrı'nın şefaatidir/aracılığıdır. O nedenle, teni, ruhun kendini gösterdiği ortama dönüştüren şey, kutuplar arasında doğal bağlantı eksikliğidir. Ancak kutupların, daha doğrusu kutuplarda temsil edilen vasıfların birbirine bulaşmasını engelleyen de yine aynı eksikliktir. Kuşkusuz bu Hıristiyan kutupsallığı da yapıçözüme uğratılabilir, ama burada önemli olan nokta, bu yapıçözümün ruh ile hayalet arasındaki sınırı çökertmek suretiyle yapılamayacağıdır. Çünkü hayalette, ruh ile ten arasındaki ilişki son derece mahremdir: iki kutbun özsel heterojenliğine hem izin veren hem de onun üstüne çıkan ilahi bir aracılık/şefaat yoktur. Şimdi, hegemonik bir ilişki, belli bir bedenin, kendini, belli bir ruhun tecessümü olarak sunduğu bir ilişkidir. Hegemonik ilişki hiç tereddütsüz hayaletimsi bir yapı arzeder: belli bir beden kendi somut özelliklerini, onun tikelliğine aşkın bir şeyin ifadesi olarak sunmaktadır. Beden, içinde evrensellik ve tikelliğin birbirine karıştığı karar verilemez bir noktadır, ama öteki bedenlerin de aynı tecessüm iddiasında, aynı "ruh"un alternatif maddileşme biçimleri iddiasında olmaları, "ruh"a bir tür özerklik tanındığını akla getirir, ki bu tek başına saf bir hayaletsilik mantığıyla açıklanamaz.

2. Peki ne tür bir özerkleş(tir)medir bu? Bu da ikinci adımımız. Hayaletsilik mantığından dışarı doğru atılacak herhangi bir adımın bu hayaletsilikle çelişik olamayacağını, tersine ister istemez onu önvarsayacağını hatırlayalım. Eğer ruhun "özerkleş(tiril)mesi" hayaletsilik dahilinde olup bitmek durumundaysa, "özerklik", o zaman, bir kendisiyle özdeşlik, kendi kendini temsil anlamına gelemez, çünkü böyle olsaydı, "ruh" ile "hayalet" arasındaki bildik sınır açıkça, sağlam bir şekilde yeniden tesis edilmiş olurdu. Ama özerklik bir önşart olarak tam özdeşlik gerektirmez: o, her zaman eksik/yetersiz bir biçimde temsil edilebilen kurucu bir imkânsızlıktan, mutlak bir sınırdan da doğabilir. Genelleşmiş bir toplumsal kargaşa hali düşünelim: böyle bir durumda "düzen", olmayan bir tamlığın adı haline gelir ve bu tamlık, eğer, kurucu olarak erişilmez bir şey ise, onun kendine ait bir içeriği, herhangi bir kendi kendini temsil biçimi olamaz. Böylece "düzen", her tür somut toplumsal düzenin menzili dışında bir tamlığın adı olması ölçüsünde, tüm somut/tikel düzenler karşısında özerk hale gelir (aynı şey aynı terimlerle "devrim", "halkın birliği", vesaire, için de söylenebilir). Ancak bu tamlık; eksik, olmayan ve sonuçta bir şekilde temsil edilmesi gereken bir şey olarak vardır. Az önce de söylediğimiz gibi onun muhtemel temsil vasıtaları kurucu olarak yetersizdir, elverişsizdir, çünkü, topluluğun imkânsız evrenselliğini temsil görevini, belli şartlarda, ancak somut/tikel içerikler üstlenebilir. Bu ilişki, belirli tikel bir içeriğin kendi tikel içeriğinden taşarak toplumun olmayan tamlığının tecessümü haline gelmesini sağlayan bu ilişki, işte, benim hegemonik diye adlandırdığım ilişkidir. Fark edileceği gibi o bir hayalet mantığı önvarsayar: "ruh"un tamlığı, kendisine ait hiçbir içeriği olmadığından, ancak belli tikel bir bedene parazit gibi yapışarak varolabilir; ve o arada söz konusu beden, bu tamlığın cisim-

leşmesi haline geldikçe, kendi tikelliğini kaybetmek, yıkmak gibi bir bedel öder. Yani, diğer bir deyişle, Marx'ın işaret, Derrida'nın analiz ettiği devrimlerin anakronistik dili kaçınılmazdır: eski devrim yeni devrimde mevcuttur -tikelliğiyle değil, *bir* devrim olmakla bir zamanlar üstlendiği evrensel işleviyle, bizzat devrimci ilkenin bir tecessümü olarak oradadır. "İçerik"in "ifade tarzı"na üstün geldiği, yalnızca mevcudu/şimdiyi ifade eden bir devrimci dil özlemi, bu Marksçı iştiyak, som bir imkânsızlıktır. Eğer devrimin tamlığı -tüm tamlıklar gibi- erişilemez bir şey ise, devrimci içerik hiçbir zaman tam ve saf bir devrimci kuruluş olamaz, aralarında hep bir ayrılık vardır -hayaletsilik mantığını ve "içerik" ile "ifade tarzı" arasındaki yarılmayı tarihsiz bir şekilde yeniden üretecek bir ayrılık.

Hayaletsilik mantığından dışarı doğru ne cins bir hamle yapılabileceğini göstermeye çalışıyorum. Ama, söylediğim gibi bu, yapılabilecek yegâne hamle değildir. Bizi hayaletsilik mantığından hegemonik bir mantığa götüren adımlar kesinlikle bu mantıklardan ilkinin imkân dahiline soktuğu adımlar olmakla birlikte ondan türetilebilecek zorunlu sonuçlar değildir.

Peki Derrida'nın kendisi, Marx'ın metinlerine uyguladığı bu yapıçözümden ne tür siyasal sonuçlar çıkarıyor? Bunların kitapta tam olarak geliştirildiklerini söylemek zor, ikinci konumuzda, mesihcilik sorununda da belli bir mesafe alırsak, Derrida'nın tuttuğu istikamete dair genel bir ipucu yakalayabileceğimizi sanıyorum.

Mesihcilik Sorunu

Yine bir alıntıyla başlayalım. Derrida, Marksizm ve dinin, mesihci bir eskatolojiye özgü aynı formel yapıyı paylaştıklarına işaretle şöyle söyler:

> İçerik dışında, her ikisinde de ortak olmakla birlikte ... bu eskatolojinin formel vaat yapısının da onları öncelediği veya aştığı da söylenmelidir. Demek ki burada, her türlü yapıçözüme direnen, bizzat yapıçözüm imkânının kendisi kadar ayrıştırılması, yapıçözüme tâbi tutulması imkânsız bir şey kalır, yani, belki de, belli bir özgürleşimci vaad deneyimi; hattâ bu belki de, kurucu bir mesihciliğin formel gövdesidir, dinle alaveresi olmayan bir mesihcilik, hattâ mesihcilikle alaveresi olmayan bir mesihci öge, bir adalet idesi -yasadan, haktan ve hattâ insan haklarından ayrı bir yere konmuş bir adalet fikri- ve bir demokrasi idesi -güncel demokrasi kavramından ve onun bugünkü dörtbaşı mamur sıfatlarından ayrı bir yere konmuş bir demokrasi fikri (*SM*, s.59).

Derrida burada "Yasanın Kuvveti"nde sonuna kadar geliştirdiği temaları özetlemektedir. Ancak bu tema ve kavramların, yeniden, doğuş anlarında formüle edildikleri çeşitli söylemsel bağlamlara oturtulmaları gerekir. Bu şarttır çünkü, ilk olarak, bu bağlamlar kendi aralarında ciddi bir farklılık gösterirler ve ikincisi, kullanılan bazı kategorilerin -örneğin mesihci- sahip olduğu yüksek metafor gücü bizi, bunların, yaygın bir tutumla uygulanageldikleri belli somut tarihsel olayları çağrıştırması, hep onlarla birlikte düşünülmesi gibi yanlış bir noktaya sürükleyebilir. Ancak bu tür sınırlı bir incelemede böyle bir işi layıkıyla yapabileceğimi sanmıyorum, ama hiç olmazsa, izin verirseniz, birkaç tespitte bulunmak istiyorum. "Mesihci" terimiyle gerçek mesihci hareketlerle -geçmiş veya günümüzdeki- *doğrudan* ilişkili bir şey değil, deneyimin genel yapısına ait bir şey anlamak gerekir. "Vaat" fikriyle bağlantılıdır. Tabiî ki bu "vaat", şu ya da öteki somut vaat anlamına gelmiyor, daha çok, "öteki"ne, öngörülemeyene, herhangi bir *a priori* söylemle

hüküm altına alınamayan saf olaya doğru o ilk açılışa gömülü vaat anlamına geliyor. Bu tür bir olay dünyanın normal seyrinde bir kesintidir, radikal bir yerinden-çıkmadır. Bu durum, yasanın genelliğiyle soğurulamayacak mutlak tekilliğe bağlı bir "adalet" nosyonuna yol açar. Yasa ve adalet arasındaki uçurum kapanmayacak cinstendir. Yapıçözümü imkân dahiline sokan da zaten bu tür bir uçurumun varlığıdır. Yapıçözüm ve adalet -ya da daha doğrusu, adalet olarak yapıçözüm-, işte yapıçözüme tâbi tutulamayan şey. Yasa -nihayetinde siyasetin konusudur-, deneyimin bu yapısından dolayı, yani mesihci öge, vaat ve adaleti karşılıklı birbirini ima eden bir ilişki içinde tutan yapısından dolayı yapıçözüme tâbi tutulabilir.

Bu öncüllerden hareketle Derrida, kendi eseri bir kavramı, "gelecek demokrasi" (*democratie à venir*) kavramını irdeler. Bu "*à venir*"in -düzenleyici bir fikrin sahip olduğu türde sınırlı bir anlamda dahi- teleolojik bir yanı yoktur, ötekiyle ilişkiyi açık tutma konusunda bitmeyen bir taahhüt, daima *à venir* olan bir açılıştır, çünkü, kendimizi açtığımız öteki hiçbir zaman, önsel bir hesapla ortaya konmuş, önceden verilmiş değildir. Özetle: sözünü ettiğimiz mesihcilik, demek ki, eskatolojisi olmayan, ezelden vaat edilmiş bir toprağı olmayan, belirlenimli bir içeriği olmayan bir mesihciliktir. O, her türlü deneyime içkin bir vaat yapısıdır, o kadar; ve onun içerikten yoksun olması -ki olaya, ötekine radikal açılıştan kaynaklanır- adaleti imkân dahiline sokan şeydir ve anlamı sadece şu gelecek demokraside kendini eleverir. Adalet sahası olarak tekillik, her türlü kararı mümkün kılan radikal bir karar verilemezliğe yol açar:

> O, demek ki, başka bir tarihsellik düşünebilme meselesidir ... başka bir olay-lık (event-ness) açılışını, insana vazgeçmeme imkânı veren, hattâ inadına, mesihci ve özgürleşim-

ci vaadi olumlayıcı bir ruhla, bir vaat olarak tasavvur şansı veren bir tarihsellik olarak düşünebilme meselesi: onto-teolojik ya da teleo-eskatolojik bir program veya proje olarak değil, evet çıplak vaat olarak...

Ama belli bir noktada vaat ve karar, yani sorumluluk, tüm mümkünlüklerini, daima onların bir şartı olarak kalacak şu karar verilemezlik belasına borçludur (*SM*, s.59).

Derrida'nın bu kavramsal binadan hareketle uygulamaya geçtiği çeşitli teorik operasyonlar hakkında neler söylenebilir? Sanıyorum burada üç farklı düzey söz konusu. İlki, dinsel gelenekten olduğu kadar Marksist gelenekten de devraldığımız mesihcilik kavramının yapıçözümüyle uğraşır. Bu yapıçözüm, mesihci somut tarihsel akım ve hareketler çevresinde vücut bulmuş eklemlenmelerin olumsal karakterini göstererek ilerler. burada teleolojik ve eskatolojik boyutları kesip atabiliriz, hattâ mesihci tarihsel hareketlerin tüm fiili içeriklerini de kesip atabiliriz, ama hiçbir şekilde kesip atamayacağımız bir şey vardır: "vaat", çünkü o her türlü deneyimin yapısında hazır ve nazırdır, orada yuvalanmıştır. Bu, yukarıda da gördüğümüz gibi, somut bir vaat değildir; herhangi bir mevcudiyetin/şimdi-liğin kendi çevresine kapanıp kalmasını önleyen bir şey anlamında ve o ölçüde, bir tür "varoluşsal" vaattir. Bu vaadi yasa/adalet, karar-verilemezlik/karar bağıntılarıyla birleştirdiğimizde, Derrida'nın teoriksiyasal müdahalesinin genel hareketi ortaya çıkar: tarihsel-siyasal formları geriye doğru, şu radikal heterojenliğe açıldıkları temel sahaya kadar sürmek. Bu kurucu karar verilemezliğin saltanat sahasıdır, paradoksal bir şekilde sorumluluk, karar, yasa ve -son olarak- bizzat mesihcinin somut tarihsel formlar içinde gerçekleşmesini mümkün kılan bir imkânsızlık deneyiminin saltanat sahasıdır. Şöyle bir baktığımda bunlarla tümüyle hemfikir olduğumu görüyorum.

Ancak Derrida'nın argümanı burada durmaz. Bu ilk hareketi takiben (birazdan ortaya çıkacak nedenlerden dolayı bu "takiben"i bilerek muğlak, yani sırf zamansal bir takip ediş ile mantıksal bir çıkarsama arasında bir yerde bırakıyorum), daha önce zikredilen tüm boyutları bir gelecek demokrasi projesinde buluşturan -klasik "özgürleşim" nosyonuna bağladığı-, bir tür etik-siyasal buyruğa geçer. Derrida bu "özgürleşim" nosyonunu hiçbir şekilde sorgulamamakta kararlıdır. Ama biz bu tür bir duruşun anlamı konusunda son derece dikkatli olmalıyız, çünkü bu nosyon, nihayetinde, onun bizzat yapıçözüme tâbi tutmaya çalıştığı eskatolojik mesihciliğin diğer bir adından başka bir şey değildir.

Bu noktada çeşitli veçheleri birbirinden ayırmak şart. Derrida'nın klasik özgürleşim nosyonunu yeniden gündeme getirmesi, eğer, mesihciliğin özel bir formatta bir kere daha -yani mesihciliğe özgü tüm teleo-ontolojik teçhizatı kesip atarak ve sıkı sıkıya şu "vaat" uğrağına sarılarak- ortaya konmasından öte bir anlam taşımıyorsa, tümüyle onunla aynı fikirdeyim; ama bu durumda klasik özgürleşim düşüncesi, nihai bir yapıçözümlenemezlik uğrağını ondan esirgesek bile, derin bir dönüşüme uğrar. O nedenle bu operasyonu klasik özgürleşim nosyonunun bir savunusu olarak görmeyi oldukça yanıltıcı buluyorum. Ama -bu da ikinci veçhe- klasik özgürleşim nosyonu, vaadin formel yapısından daha fazla bir şeydir. O aynı zamanda, ekonomik sömürünün ve tüm ayrımcılık biçimlerinin kaldırılması, insan hakları, vatandaşlık hakları ve siyasal özgürlüklerin sağlamlaştırılması gibi bir dizi içeriğin sentezi ve kristalleşmesidir. Derrida, haklı olarak, bu mirastan vazgeçmek istemiyor ve bu konuda ona katılmamak elde değil. Ama zorluk şurda ki, klasik özgürleşim nosyonunda yukarıda sözü geçen tüm içeriklerin savunulması ve temellendirilmesi, Derrida'nın yapıçözüme tâbi tutmaya çalıştığı teleolojik es-

katolojiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. O nedenle eğer, hem yaptığı yapıçözümün sonuçlarını alıkoymak hem de bahis konusu içerikleri savunmak istiyorsa, artık bu içerikler eskatolojik bir eklemleniş üzerinde temellendirilemeyeceğinden, önünde iki yol vardır: ya bu içeriklerin deneyimin genel bir yapısı olarak "vaat"ten çıkarsanabileceğini göstermek, ya da onların bu tür bir genel yapıdan daha zayıf bir şeyde temellendiğini ispatlamak -ki bu (ikinci) durumda "vaat", bu içeriklerin somut doğalarına karşı kayıtsız kalıyor olmalıdır.

Sözü edilmesi gereken üçüncü -ve son- bir veçhe daha var. Önceki ayrımlar, Derrida'nın *Spectres of Marx*'ta yürüttüğü tartışmanın gerçek hedefine kıyasla, bu hedefin arkaplanı üzerinde konumlandırılmalıdır: yani, komünist rejimlerin çöküşünü insanlığın nihai varış noktası, tüm insanî ihtiyaçların karşılanacağı ve mesihle taçlanacak zaman beklentilerinin son bulacağı nihai aşama olarak gören hâkim sağduyunun gerçek yüzünün ifşa edilmesi (ki Derrida bunu, yaptığı parlak Fukuyama eleştirisiyle çok güzel örnekler) hedefine göre. Derrida deneysel düzeyde tarihsel gerçeklik ile kapitalist Batı'nın halinden memnun öz-imgesi arasındaki boşluğu, ve teorik düzeyde, tarihin sonu nosyonunun tutarsızlığını göstererek, bu yeni hâkim mutabakata ve onun Hegelo-Kojéveci temellendirilmesine karşı çıkar. Marx hayaletlerinin ebedi dönüşü hakkındaki tüm söylem, fondaki bu polemik dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Sonuç olarak burada Derrida'nın söylediği şudur: münferit talepler, şikâyetler, adaletsizlikler ve benzeri sıkıntılar, özsel boyutları itibariyle küllen geride bırakılmış tarihsel bir aşamanın fiziki kalıntıları filan değil, tam tersine, çağdaş toplumların içinde bulunduğu temel bir çıkmazın -bu münferit talepleri, yeni siyasal gruplaşma biçimleriyle sonuçlanacak bir tür fantazmatik eklemlenmeye iten bir çıkmazın- semptomlarıdır. Yeni

siyasal gruplaşma biçimleri hakkında Derrida, "parti" biçiminin tarihsel sınırları ve oluşum halindeki "Yeni Uluslararası"na dair geçerken sarf ettiği birkaç söz dışında pek bir şey söylemez. Ancak şurası açık ki, bir siyasal yeni-gruplaşmalar teorisinde mesafe katetmek, her şeyden önce, deneyimin genel yapısı -vaat- ile klasik özgürleşimci proje içerikleri arasındaki geçişin nasıl kavrandığına bağlıdır.

Spectres of Marx'taki argümanın ele alınabileceği üçüncü düzey budur: bu argümanın (post-)aşkın ya da (post-)ontolojik bir zemin(-olmayan) olarak vaat ile bir özgürleşim projesinin etik ve siyasal içeriği arasında kurduğu bağ. *Spectres*'ın argümanını en zayıf bulduğum düzeydir bu. Çünkü burada kolaylıkla gayrimeşrû mantıksal bir geçiş yapılabilir. Derrida'nın bu tür bir geçiş yaptığını iddia etmiyorum ama, şu veya bu oranda, birçok yapıçözüm taraftarının sık sık başvurduğu ve Derridacı metinlerin müphem yapısının belli bir destek verdiği bir geçiştir bu. burada gayrimeşrû olan, kendi içine kapanmış bir mevcudiyetin/şimdi-liğin imkânsızlığından, olaya, hetorejene, radikal(-bir şekilde) ötekine açıklığın kurucu bir öge olduğu "ontolojik" bir durumdan, böyle bir öncülden, zorunlu olarak, bir tür etik bir buyruk (injunction) çıkarmak, sorumlu ol ve kendini öteki'nin hetorejenliğine açık tut diyen etik bir yükümlülük çıktığını düşünmektir. Bu geçiş iki nedenden dolayı gayrimeşrûdur. İlki, eğer vaat, her türlü deneyimin "varoluşsal", kurucu bir ögesiyse, bu demektir ki, o her zaman ordaydı, her türlü buyruktan önce orada duruyordu. (Ortega y Gasset'in eleştirdiği iradeci argümana benziyor: bu argüman bir taraftan hayatın kurucu bir güvensizlik olduğunu iddia eder; bir taraftan da *Vivere pericolosamente* yükümlülüğünü getirir, sanki onu yerine getirip getirmemek bir tercih sorunuymuş gibi.) İkincisi ve daha önemlisi, nihai kapanma ve mevcudiyetin/şimdi-liğin im-

kânsızlığı öncülünden, söz konusu açıklığı "geliştirme" yönünde bir yükümlülük ya da, bundan daha da zor olmak üzere, demokratik bir toplum yönünde bir kararlılık bulunduğu sonucu çıkmaz. Bence bu son söylediğimiz yapıçözümcü bir perspektiften rahatça savunulabilir ama bu savunma kurucu açıklık öncülünden mantıksal olarak çıkartılamaz - argümana daha fazla bir şeyler eklenmesi gerekir. Tam da kurucu açıklığa içkin karar verilemezlikten dolayı, "gelecek" demokrasiden farklı, hattâ onun tam tersi yönünde çeşitli etik-siyasal hamleler yapılabilir - örneğin, nihai karar verilemezlik bulunduğu için ve dolayısıyla yapı, kapanma ya da tam mevcudiyet/şimdi-lik yönünde herhangi bir içkin eğilim taşımadığı için, kapanmanın suni *olarak* dışarıdan meydana getirilmesinin şart olduğu düşüncesini besleyen bir hamle. Bu şekilde, yapıçözümcü öncüllerden hareketle rahatça bir totalitarizm vakası resmedilebilir. Kuşkusuz bu totalitarizm argümanı, demokrasi lehine verilebilecek bir argüman kadar mantıksız olurdu: kurucu karar verilemezlik esas alındığında her iki istikamet de eşit ölçüde mübahtır.

Karar verilemezlik ile etik yükümlülük arasındaki bağlantısızlığı, şu ana kadar "ontoloji" yakasından hareketle tartışmaya çalıştık. Ama "normlar" yakasına geçtiğimizde de sonuç pek değişmez. Haydi bir an, öteki'nin heterojenliğine açıklığın *etik* bir yükümlülük olduğunu kabul edelim. Bu önermeyi yumuşak manasıyla aldığımızda, ötekini, nasıl bir heterojenlik taşıyor olursa olsun, sadece farklı olduğu *için* farklı kabul etmek zorunda olduğumuz sonucuna varırız. Ama bu, etik bir yükümlülükten çok etik bir nihilizmi andırır. Argümanı yeniden formüle ederek, ötekine açıklığın illa da onun edilgen kabulü anlamına gelmediği, daha çok, eleştirmek, saldırmak, hattâ öldürmek gibi onunla etkin bir mücadeleye işaret ettiği söylenecek olursa,

tüm argüman iyice anlamsızlaşmaya başlar: insanların hayatta etik bir buyruğa ihtiyaç duymadıkları başka ne tür işler var acaba?

Ancak tüm bunlara rağmen yapıçözümün gerek etik gerekse siyasal açıdan önemli sonuçları *vardır*. Ama bu sonuçlar onun kendi radikalizmini sonuna kadar götürebilme ve Levinascı etiğin (bu etiğin yüksek sesle telaffuz ettiği amaç, etiği bir *ilk* felsefe olarak gündeme sürmek, ta başından beri tüm yapıçözümcüler tarafından kuşkuyla karşılanmış olmalıdır) sorunlarına boğulup kalmaktan kaçınabilme kabiliyetine bağlıdır. Ben meseleyi böyle görüyorum. Karar verilemezlik harfi harfine, kendisinden zorunlu olarak hiçbir eylem güzergâhı çıkarılamayacak bir durum olarak anlaşılmalıdır. Yani onu etik veya siyasal alanda *hiçbir* somut kararın zorunlu kaynağı gibi görmemek gerek. Yapıçözüm, ilk harekette, karar verilemezliği -ki kararı zorunlu kılan şeydir-, toplumsal ilişkiler alanının dört bir yanına ve derinliklerine doğru yaygınlaştırır. Bu açıdan bakıldığında onun rolü, *çökelmiş* toplumsal ilişkiler kümesinin altında yatan karar uğrağını *yeniden harekete geçirmektir*. Bu ilk hareketin siyasal ve etik anlamı, onun, kurucu karar verilemezlik alanını daha da genişletirken aynı anda sorumluluk -yani karar- alanını da genişletmesidir. (Derridacı terimlerle: adaletin şartları, yasaya nazaran daha karmaşık ve çokyönlü hale gelir.)

Ama bu ilk hareket hemen, ters işaretli -ve yapıçözüm için aynı ölçüde vazgeçilmez- başka bir hareketle dengelenir. Karar verilemezliği, kendine-yeterli her cins "mevcudiyetin/şimdi-liğin" altında yatan dipsiz bir uçurum olarak düşünmek, "zemin/temel" tahayyülünden, hâlâ, pek çok şeyi muhafaza etmek demektir. Karar-verilemezlik/karar ikiliği, şimdi, her tür kurucu düzenlemenin mantığında bulunan bir şeydir. Bu anlamda, temelsizleştirme de temellen-

dirme işleminin bir parçasıdır, bir şey dışında: bu temellendirme artık belli bir şeyi, tekrardan, bir türetme ilkesi olarak davranacak belli bir temele göndermez, onun yerine, bu söz konusu şeyi, yeniden, onun doğuşunu mümkün kılan karar verilemezlikler alanına (tekrar, yeniden belirtme, farklılık vs.) oturtur. O nedenle, esas meselemize dönecek olursak, bizimki, artık, kendisinden etik bir yükümlülük türetilecek bir temel bulma meselesi değildir (hele, karar verilemezliğin kendisini bu tür bir temel haline getirmek hiç değildir). Bizler, *yaptakçılar* (bricoleurs) olarak çoğul bir dünyada yaşarız, belli kurallardan oluşan ama tamamlanmamış çeşitli sistemler dahilinde karar vermek zorundayız (burada tamamlanmamışlık, karar verilemezlik demektir) ve bu kurallardan bazıları da etik kurallardır, o kadar. Bu kurucu eksiklikten dolayıdır ki bizler karar vermek zorundayızdır, ama karşı karşıya kaldığımız şey külli bir yoksunluk değil bir eksiklik olduğu için de, *bütüncül* bir etik - ister öteki'nin ötekiliğine açılma ilkesi isterse benzeri bir metafizik ilke aracılığıyla- temellendirme sorunu hiçbir zaman ortaya çıkmaz. "Zaman çığırından çıktı" ama, tam da o nedenle, zamanın başı -ya da sonu- yoktur. Demokrasinin radikal bir şekilde temellendirilmesi gerekmez; ve temellendirilemez. Yalnızca çeşitli demokratikleşme hareketleri yardımıyla daha demokratik bir topluma doğru gidebiliriz. Mükemmel zamana -Derrida'nın da çok iyi bildiği gibi- asla varılamaz. Düzenleyici bir fikir olarak bile.

Ama bu, eşiğimize bir sorun bırakır: bu çerçevede özgürleşimi nasıl anlamak gerekir? Klasik özgürleşimci modelin eskatolojik boyutundan uzaklaştığımızda, ne tür bir kollektif yeniden-gruplaşma imkânı kalıyor bize? Tartışacağım son nokta bu. Ve meseleyi, Derrida'nın müdahalesini Marksizmin yeniden formülasyonu ve eleştiri geleneği içinde yerine oturtarak ele alacağım:

Gelenek Sorunu

Derrida son derece inandırıcı bir şekilde, insanın ancak bir gelenek dahilinde, bir gelenekten hareketle düşünebileceğini öne sürer ve bu düşünme eyleminin ancak insanın bu geçmişle ilişkisini eleştirel bir temellük (reception) olarak kavraması halinde mümkün olabileceğini gösterir. Şimdi, Marksizmin temellükü, yüzyıl başından beri, bence, iki temel ve içiçe geçmiş meselenin tartışılması etrafında gerçekleşti: (1) Marx'ın düşüncesinin, Derrida'nın terimleriyle, "ontoloji" ve "fantazma" alanlarını ilişkiye geçiren, birbiriyle çelişik çeşitli veçheleri nasıl bağdaştırılabilir -tabiî, eğer böyle bir şey mümkünse-; (2) işçi sınıfı ile kurtarıcı özne arasında kurulan şu tartışmasız özdeşliğin çözülmeye başladığı bir çağda, çeşitli siyasal irade ve toplumsal talepleri bir araya getiren yenigruplaşma biçimleri hakkında neler söylenebilir? Benim kanaatim o ki, yapıçözümcü müdahale her iki konuda da hayati bir dönemeci temsil ediyor. Bunu göz önüne sermek için, izin verirseniz, Marksizmi yeniden formüle etme yönündeki başlıca klasik girişimleri ana hatlarıyla özetlemek istiyorum:

1. Birinci eğilim Marx'ın düşüncesinin ontolojik boyutunu (Derridacı anlamıyla) öne çıkarır. Kendisiyle mutlak barış içindeki bir topluma, çarpık temsil/tasavvur biçimlerinin tümüyle ortadan kaldırılması sonucunda varılacaktır. Bu çarpık temsil/tasavvur biçimlerinin ortadan kaldırılması ise bir proleter devriminin eseri olacaktır. Bu eğilim kaba maddeci bir biçim altında (örneğin Plekhanov) bulunabileceği gibi, "yanlış bilinç" nosyonunu esas alan (örneğin Lukacs) daha "üstyapıcı" bir biçim altında da bulunabilir. Burada kollektif iradelerin yeniden-gruplaşması diye bir şey söz konusu değildir (çünkü devrimci özne işçi sınıfıdır) ve insanın özgürleşimi, içerikleri itibariyle, tam yetkili bir eskatoloji tarafından ilk ve son kez belirlenmiştir.

2. Çeşitli "etik" sosyalizm biçimleri Bernstein'de ve Avusturya-Marksizmi bünyesindeki bazı akımlarda bulunabilir. Bunların ortak özelliği, yeniden Kantçı ikiliğe dönüştür. Ontolojik boyut zayıflamıştır: "tarihin zorunlu yasaları" daha düzensiz bir hal alır, özgürleşimin öznesi daha olumsal ve belir(lenim)siz hale gelmiş ve Endziel [nihaî hedef] eskatolojik netliğinin büyük bir kısmını kaybetmiştir. Ancak nesnel tarih düzleminde kaybolan belirlenimlilik, etik düzenleyici fikir düzleminde tekrar baş köşeye oturtulmuştur. Siyasal karar uğrağı, Marksist ortodokside olduğu gibi, yine yoktur.

3. Sorelci-Gramscici gelenek; fantazmatik boyut nihayet burada en önemli makama terfi etmiştir. Toplumsal temsilleri/tasavvurları nesnel bir tarihin ontolojik alt katmanına demirleme geleneği çözülmeye başlar. Sınıfın birliği, Sorel'in gözünde, mitik bir birliktir. Gramsci'de kollektifin birliği organik bir ideolojinin kurucu bir rol oynadığı bir süreçte sağlanacaktır. Tarih, artık altta, derinlerde yatan bir gerçekliği yansıtmayan, daha açık ve olumsal bir süreç haline gelir. burada bizim açımızdan önemli iki veçhe var: (a) Klasik Marksist şemada somut maddi güçler ile onlara atfedilen işlev arasındaki bağ gevşemeye ve kararsızlaşmaya başlar. "Kollektif irade", "organik ideoloji", "hegemonik grup" ve benzeri kavramlar, akla gelebilecek her türlü siyasal ve toplumsal içerikle doldurulabilecek boş formlar haline gelir. Bunlar sıkı sıkıya bir özgürleşim diyalektiğine bağlanmasına bağlanmıştır ama, özgürleşim herhangi bir somut içeriğe mahkûm edilmediği için, tarihsel yaşamın "varoluşsal" boyutu gibi bir şey haline gelmiş ve artık somut bir olayın ilânı olmaktan çıkmıştır. Peki bu, eskatolojik mesihçiliğin yapıçözümüne benzer bir şey değil mi: yani mesihci vaadin "bilfiil var olan" mesihci akımlar çerçevesinde yüklendiği içeriklerden ayrışmasını andırmıyor mu? (b) Etik ve siyasal arasındaki sınır bulanıklaşır. Etik-siyasal uğrak bir

birlik olarak takdim edilir. Bu, kuşkusuz, Hegelci bir tarzda yorumlanabilir ama benim iddiam, toplumsal bağın tesisine yönelik eylemlerin güç ilişkilerinin varlığını önvarsayan olumsal karar verme eylemleri olmaları ölçüsünde, Gramsci'nin müdahalesinde gerçekten bahis konusu olan şey, etiğin siyasallaştırılmasıdır. Siyasete ve -her türlü siyasal müdahalenin tâbi olduğu bir mantık olarak- "hegemonya"ya "ontolojik" öncelik kazandıran şeydir bu.

Yapıçözümün, eğer, bir yandan kendisini Marksist gelenek içine oturmak bir yandan da bu geleneğin bir dönüm noktası/derinleştirilmesi/geride bırakılması olmak gibi bir niyeti varsa, bunu ancak, bence, bu son eğilimi daha da yaygınlaştıran, radikalleştiren bir işlev üstlenerek başarabilir. Bu konuda zaten yeterince şey söyledim. Benim iyimser *Spectres of Marx* okumama göre, bu eser söz konusu işlevin gerçekleştirilmesi yolunda bir adımı temsil ediyor. Bu yolda yapıçözümün önündeki en büyük engel -en azından Derrida söz konusu olduğunda-, hâlâ Derrida'nın metinlerinde gezinip duran bir tereddüttür -kararın radikalleştirilme sahası olarak karar verilemezlik ile etik yükümlülüğün kaynağı olarak karar verilemezlik arasında gidip gelen bir tereddüt. Ancak bu tereddüt, bu belirsizlik halledildiği anda, yapıçözüm, eldeki en güçlü stratejik düşünme araçlarından birisi haline gelebilir.

Siyasetin böyle yapıçözümcü bir tarzda yeniden tartışmaya açılması (eğer Marksist gelenekten yola çıkıyorsak), üç tür sonuç doğurabilir. İlki, eğer Marksizm bünyesindeki üçüncü eğilim çerçevesinde düşünce üretiyorsak, bu eğilimin kategori sistemini yeniden düzenleyebilir ve onu, Sorel ve Gramsci'nin başvurduğu entellektüel araçların fersah fersah ötelerine kadar yayabiliriz. *Différance* mantığı çerçevesinde yapılacak bir yeniden formülasyon önümüze çok daha rafine stratejik düşünme biçimlerine gebe bir alan açabilir.

İkincisi, hegemonik yeniden-gruplaşma mantıkları, bugünün dünyasında, Gramsci'nin yüz yüze geldiklerinden çok daha ciddi meydan okumalarla karşılaşacaktır. Günümüz toplumları, Marksçı modelin formüle edildiği toplumlarla kıyas götürmez bir heterojenliktedir ve kollektif iradelerin, yine *-inter alia* [diğerlerinin yanında], kitle iletişim araçlarının gelişmesinin bir sonucu olarak- kıyas götürmez karmaşıklıkta güç ilişkilerinin kol gezdiği çeşitli alanlarda ayağa dikilmesi gerekecektir. Mevcudiyet/şimdilik metafiziğinin çözülmesi sırf entellektüel bir operasyon değildir; son onyılların tüm deneyimine simiş, derinden derine olup biten şeydir o. Yapıçözüm, sonuç olarak, Marksist modeli, günümüz toplumunun bu karmaşık deneyim dünyasına yeniden oturtmak gibi zor bir görevle karşı karşıyadır.

Son olarak, Marx'ın metinleri arasında yapıçözümcü bir tarzda ilerlemek, üçüncü ve hayati öneme sahip bir görevin gerçekleştirilmesine katkıda bulunabilir: Marksizmin kendisini ve söylemsel ögelerinin her birini, birer kısmi uğrak olarak, yeniden, daha geniş bir özgürleşimci söylemler tarihi içerisine oturtmak. Derrida, bugün Marksist gelenekte hüküm süren hafıza kaybıyla savaşma arzusunda son derece haklıdır. Ama bunun tersi bir hataya düşüp, Marksizmin tarihinin özgürleşimci projelerin tarihiyle çakıştığını filan düşünmeyelim. Marx hayaletlerinden başka daha pek çok hortlak bizi sürekli, bilfiil, ziyarete geliyor. Benjamin'in meleği, bize durup dinlenmeden şu karmaşık ve çok-katmanlı geleneğimizi hatırlatan bir göstergehaline çevrilmelidir. Çocukluğumda, Arjantin'de, devamlı film gösteren sinemalarda duyduğum bir anonsu hatırlıyorum: "Gösteri siz geldiğinizde başlar". "Özgürleşim"de bunun tam tersinin geçerli olduğunu düşünüyorum: o, hep geç kaldığımız ve bizi kendi mitik ve imkânsız kökenleri hakkında sancılı tahminler

yürütmeye zorlayan bir gösteridir. Ancak kendimizi bu imkânsız göreve koşmak zorundayız, başka şeylerle birlikte, yapıçözüme anlamını veren şeydir bu.

KAYNAKÇA

Critchley, Simon. 'On Derrida's Spectres of Marx', Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Seattle, Ekim 1994. *Philosophy and Social Criticism* içinde.

Derrida, Jacques. 'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"', *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, (der.) Drucilla Cornell ve diğerleri, New York, Routledge 1992.

— *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, (çev.) Peggy Kamuf, New York, Routledge 1994.

Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra, Verso 1990.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso 1985 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992).

6. İktidar ve Temsil

Bu denemenin amacı, şu bizim "postmodern hal"imizden -gerek siyasal teori gerekse siyasal eylem açısından- çıkarılabilecek kimi sonuçları ortaya koymaktır. Günümüzde, modernliğin büyük anlatılarının tükendiği, kamu alanlarının sınırlarının bulanıklaştığı, kollektif eylemin tüm anlamını boşaltan karar verilemezlik mantıklarının kol gezdiği ve tüm bunların siyasaldan genel bir kaçışa yol açtığı yönünde yaygın bir hissiyat var. Bu iddiayı ayrıntılı bir şekilde incelemek istiyorum; çıkış noktası olarak modern siyaset anlayışının bazı temel varsayımlarını masaya yatıracağım. Kaydadeğer herhangi bir siyasal müdahalenin *anlamı* açısından düşünüldüğünde modernlikte, bu müdahalenin toplumsalın *zemini* düzeyinde olup bitmesi gerektiği yönünde genel bir kanaat vardı - yani siyaset, toplumsalın *radikal dönüşümünü* sağlayacak araçlara sahipti; ve bu dönüşümün ister kurucu bir devrimci eylem şeklinde, ister aydınlanmış bir elitin uygulamaya soktuğu bir dizi bürokratik düzenleme şeklinde, isterse bir kere düğmesine basıldığında "toplum etkisi" üretmeye muktedir mekanizmaları harekete ge-

çiren tek bir eylem şeklinde olması önemli değildi. Bir de bu tür bir siyasal müdahalenin kavramsal temellüküne izin verecek *çerçeve* meselesi vardı. Ve bu, *toplumsal bütünlük* nosyonu ve ondan zorunlu olarak çıkan bir dizi nedensel bağlantıyla sağlanıyordu. Daha önce başka yazarlarca da işaret edildiği gibi,[1] Machiavelli ve Hobbes'u modern siyaset anlayışı içerisinde iki kutup olarak alırsak -ilki analizini, toplumsal *dahilinde* stratejik hesap teorisi üzerinde odaklarken diğeri bir bütünlük olarak toplumu üreten mekanizmalar üzerinde odaklar-, modern siyaset teorisinin ana akımını oluşturan yaklaşım Hobbes'unkidir. Bu bizi, modern çağın kavradığı şekliyle siyasal eylemin üçüncü bir özelliğine götürür: radikal *temsil edilebilirlik*. Zaten başka türlü de olamazdı; eğer toplumsalın bir zemini varsa -ki onun anlaşılabilirliğinin bir şartıdır bu- ve eğer toplum, sonuç olarak, yalnızca düzgün bir etkiler dizisi yani bir bütünlük olarak ele alınabiliyorsa, o zaman, anlamını bu tür bir zemin ve bu tür bir bütünlükten türeten bir eylem kendisine karşı tümüyle saydam ve, dolayısıyla da, sınırsız bir temsil edilebilirliği haiz olmalıdır. Ayrıca bu saydamlık ve temsil edilebilirlik, zorunlu olarak, tarihsel dönüşümün *failine* de nakledilmelidir. Sınırlı bir tarihsel eyleyici ancak, eyleminin anlamına vakıf olma ihtimali reddedildiği ölçüde, bilinci "yanlış" bir bilinç olduğu ölçüde, ancak bu şartla evrensel bir görev üstlenebilirdi. Ama gerek Hegel gerekse Marx, kendi temsilinin aynasından mahrum bir toplumsal bütünlüğün eksik kalacağını, dolayısıyla da hiç de bir toplumsal bütünlük olamayacağını çok iyi biliyordu. Aklî ve gerçek arasındaki mesafeyi sadece töz ve özne arasında, varlık ve bilgi arasında sağlanacak kusursuz bir barış ortadan kaldırabilir. Ama bu durumda da temsil, bütünlüğün öz-kurulu-

1 S.R. Clegg, *Frameworks of Power*, Londra, Sage 1989, Bölüm 2.

şunun zorunlu bir uğrağıdır ve bu kuruluş ancak eylem ve temsil arasındaki mesafenin lağvedilmesi ölçüsünde başarılabilir. Yalnızca evrensel bir eyleyici -"evrensel bir sınıf"- bu lağvı gerçek kılabilir. Bu çifte hareket, yani bir yanda zeminin, temsil biçimlerindeki her türlü "yabancılaşma"yı lağveden evrensel bir sınıf aracılığıyla özne haline gelmesi ve diğer yanda öznenin, nesne tarafından konmuş tüm dışsal sınırlamaları lağvederek zemin haline gelmesi, modern tarih ve toplum anlayışının merkezinde yer alır.

Bu dört özellik, belki de modern siyaset anlayışının gerçek ufku olarak görülebilecek beşinci bir özellikte buluşur: siyasetin son temelinin tümüyle görünür kılınmasıyla birlikte iktidar da tam anlamıyla hayali (apparientiał) bir fenomen haline gelir. Bu dönüşümün nedenleri açıktır: eğer bir toplumsal grup diğeri üzerinde iktidar kurmuşsa, bu iktidar ikinci grup tarafından akıldışı olarak algılanacaktır; ama eğer tarih tümüyle aklî bir süreç ise, bu akıldışı iktidar tümüyle hayali (apparientiał) olmalıdır. Bu gibi bir durumda; ya tarihsel aklîlik hâkim grupların söylemine aittir -ve ezilen kesimlerin iddiaları daha yüksek bir aklîliğin zorunlu ama çarpık (ve kendi mümkünlük şartı olarak bir saydamsızlık alanı üreten) ifadesinden başka bir şey değildir - ya da ezilen kesimlerin söylemleri daha yüksek bir aklîliğin tohumlarını içeren söylemlerdir; bu durumda bunların serpilip gelişmesi, tüm hatlarıyla gerçekleşebilmesi için her türlü saydamsızlığın (ve dolayısıyla da her türlü iktidarın) bertaraf edilmesi gerekir. İlk ihtimalde gerçek bir baskı ve saydamsızlık söz konusudur; ama hâkim grubun iktidarının tepeden tırnağa aklî olması nedeniyle, iktidara karşı dışarıdan değil içeriden direniş gösterilebilir; o durumda baskı ve saydamsızlık, tahakkümün çıplak gerçekliği ancak, iktidarın aklîliğinin büründüğü zorunlu, hayali biçimler olabilir. Bir hâkimiyet sistemi aklî ise, açıktır ki onun bas-

kıcı karakteri olsa olsa hayali olabilir. Bu durumda iki alternatif vardır: ya hâkim sınıfın dik bakışları tümüyle aklîdir, ki bu grubun sınırsız bir tarihsel eyleyici olduğunu gösterir, ya da hem hâkim hem de hükmedilen grupların dik bakışları kısmi ve sınırlıdır, ki bu durumda kusursuz aklîlik vasıfları otomatikman tarihsel analizciye geçecektir. Burada önemli nokta, her iki halde de, iktidarın gerçekliği ile tarihin temsil edilebilirliği arasındaki ilişkinin ters orantılı olmasıdır.

Modernliğin bu ayırdedici özellikleri, mutad toplum ve tarih anlayışlarımıza öylesine derin kazınmıştır ki, son dönemlerde bu özellikleri sorgulama niyetiyle yürütülen çalışmalar (son derece genel konuşursak, "postmodernlik"), bunları (içeriklerini doğrudan olumsuzlamak suretiyle) som bir yoklukla değiştiren bir eğilimin doğmasına yol açtı. Söz konusu pozitif özelliklerin çizdiği entellektüel alanda ikamet etmeyi sürdüren bir olumsuzlamadır bu. Örneğin, "Tüm toplumsal içeriklerin net bir anlam kazanmasını sağlayan bir zemin vardır" iddiası olumsuzlandığında, kolaylıkla "Toplum tümüyle anlamsızdır" şeklinde bir iddiaya dönüşebilmekte; tarihsel dönüşümün faillerine atfedilen evrenselliğin sorgulanması, sık sık, "tüm tarihsel müdahaleler eşit ölçüde ve çaresiz bir şekilde sınırlıdır" önermesine çıkabilmekte; ve temsil sürecinin saydamsızlığını göstermek, genellikle, "temsil imkânsızdır" şeklinde bir reddiye işlemi olarak düşünülebilmektedir. Bu nihilist yaklaşımların bizzat, kurtulmak istedikleri entellektüel alanda ikamete devam ettikleri -asli bir anlamda-, kuşkusuz, kolayca gösterilebilir. Örneğin bir şeyin anlamsız olduğu iddiasında, son derece klasik bir anlam düşüncesi beyan edilmektedir -sadece onun (anlamın) olmadığı eklenmiştir, o kadar. Ama daha da önemlisi, bu sözümona radikal tersine-çevirmelerin, taşıdıkları inandırıcılık gücünü -her ne kadarsa-, tümüyle (net bir

şekilde ortaya konabilir) bir tutarsızlığa borçlu olduklarını göstermek de mümkün. Saf temsil ilişkisi mümkün değildir, çünkü temsilcinin temsil edilenin kimliğine katkıda bulunma zorunluluğu her türlü temsil sürecinin özüdür, şeklinde -bu metnin sonunda yapacağım- bir tespit, tutarsızlığa düşmeden, "temsil" terk edilmesi gereken bir kavramdır şeklinde bir önermeye dönüştürülemez. Çünkü öyle bir durumda, ortada, temsil eden ve edilenin kendine-yeterli, çıplak kimliklerinden başka bir şey kalmayacaktır; bu ise temsil nosyonuna yönelik tüm eleştirinin dert ettiği, sorgulamakta olduğu varsayımın ta kendisidir. Aynı şekilde, evrensel fail düşüncesinde örtük olarak mevcut "evrensellik" nosyonunun eleştirisinden, tutup, tüm faillerin eşit ölçüde sınırlı olduğu iddiasına çıkılamaz - çünkü o durumda insana "neye göre sınırlı" sorusunu sorarlar. Yegâne cevap şöyle bir şey olabilir: *tüm* failleri eşit ölçüde sınırlayan ve bu anlamda gerçek bir evrensellik rolü üstlenmiş bir yapıya göre. Son olarak bir şey, radikal bir şekilde anlamsız olabilmek için, dört başı mamur bir anlamın tam tersi bir mevcudiyeti gerektirir, bu söz konusu anlamsızlığın mümkünlük şartıdır. Anlamsızlık anlamdan sökün eder ya da, daha önce harfi harfine aynı şeyi ifade eden bir önermede denildiği gibi, anlam, anlam-dışından (non-meaning) sökün eder.

Modernliğin asli prensiplerini tersyüz etse de, tam da bu nedenle modernlik alanı dahilinde kalan bu düşünsel hamlelere karşı, alternatif bir strateji önermek istiyorum: modernliğin içeriklerini tersyüz etmek yerine, bu alanı, alternatif bir modernliği/postmodernliği mümkün kılacak şekilde *yapıçözüme* tâbi tutmak. Yani tercihleri baştan ayağa modernliğin temel kategorilerine tâbi bir kutuplaşma çerçevesinde dönüp durmak yerine, bu kategorilerin esas itibariyle yekpare bir blok oluşturmadığını, daha çok bir dizi olumsal eklemlenişin bir sonucu, bir çökeltisi olduğunu göstermek. Bu eklemle-

nişlerin olumsal bir karakter taşıdığı sezgisini yeniden harekete geçirmek, farklı -ve hepsi de eşit ölçüde olumsal- eklemlenişlerin biz de ihtimal dahilindeyiz diyebilmeleri ölçüsünde, ister istemez ufkumuzu genişletecektir. Bu, bir yandan, modernliğe karşı yeni bir tutuma yol açacaktır: ondan radikal bir kopuş değil, onun temalarının yeniden düzenlenmesi; onun temel prensiplerinin terki değil, bu prensiplerin farklı bir bakış açısından hegemonya altına alınması. Bu, bir yandan da, siyaset alanının daralmak yerine daha da genişlemesine yol açacaktır -bize siyasal karar alanının büyümesine giden yolu aralayacak bir kurucu karar verilemezlik alanının genişlemesi. İşte bu aşamada "yapıçözüm" ve "hegemonya"nın, tek bir operasyonun birbirini tamamlayan iki yanı oldukları görülebilir. Şimdi bu iki yanı tartışmak istiyorum.

Yapıçözümün ilk özgün metinlerinden birini ziyaretle işe başlayalım: Derrida'nın *Speech and Phenomena*'da verdiği şekliyle, Husserl'de anlam ve bilgi ilişkisi analizi (yaklaşımının "biçimci" ve "sezgici" yanları). Husserl ilk etapta, anlamı, bir nesnenin sezgisiyle doldurma zorunluluğundan kurtarır. Yani anlamı bilgiden azat eder. Örneğin "dört köşeli daire" türünde bir ifadenin de bir anlamı vardır: onun imkânsız bir nesneye işaret ettiğini söylememi sağlayan bir anlamdır bu. Anlam ve bir nesne yükleme, o nedenle, zorunlu olarak birbirlerini gerektirmezler. Dahası, eğer der Derrida, anlam kesin hatlarla bilgiden ayrılabiliyorsa, anlamın özü, bu tür bir nesne yüklemesi yapılmadığı bir durumda çok daha iyi gösterilebilir. Ama Husserl, ikinci etapta, bilgi ve anlam arasındaki bu gediğin açtığı ihtimalleri daha teri soğumadan kapatır:

> Diğer bir deyişle, hakiki ve adına layık bir anlam, hakikati söyleme iradesidir. Bu ince kayma, *eidos*'u *telos*'a, dili bilgiye dahil eder. Bir söz, yanlış olduğunda da, gayet güzel,

söz olmanın özüne uygun kalabilir; ama bireysel doruğuna ancak doğru olduğunda ulaşır. Biri "Daire dört köşelidir" şeklinde bir söz sarfederek *konuşabilir*; ancak bir diğeri de, rahatça, "Hayır değildir" şeklinde bir söz sarfederek konuşabilir. Birinci önermede kuşkusuz bir anlam vardır, ama buradan, anlamın *hakikat beklentisi olmadığı* sonucunu çıkarmak yanlıştır. Ancak bu beklenti, hakikat umudu içinde bir bekleyiş değildir; daha çok, anlamın, bir hakikat müjdesi olarak ondan (hakikatten) önce gelmesidir. *Hakikatte*, o "daha sonra"ya vaat edilmiş muradı, gerçekleşmeyi haber veren telos, zaten, öncesinden, anlamın perdesini, nesneyle bir ilişki olarak aralamıştır.[2]

Burada önemli olan nokta -Derrida'nın analizinin yapıçözümcü uğrağı-, eğer "anlam" ve "nesne sezgisi" birbirine teleolojik bir şekilde bağlı değillerse, bu demektir ki -anlam yakasından bakıldığında-, anlamın bilgiye tâbi kılınıp kılınamayacağı karar verilemez bir meseledir. Bu bakımdan Joyce'un tuttuğu yol, Derrida'nın işaret ettiği gibi, Husserl'inkinden çok farklıdır. Ama Husserl, eğer, anlamı bilgiye tâbi kıldıysa, ve bu tabiyet, anlamın özünün gerektirdiği bir şey değil ise, bu, olsa olsa, anlam nezdinde olumsal bir müdahalenin eseri olabilir. Evet, Derrida'nın Husserl'e atfettiği bir "etik-teorik karar"ın ürünüdür bu. Kurucu karar verilemezlik alanında yapıçözümcü müdahalenin yol açtığı genişlemenin, aynı zamanda, şu kararlarla doldurulacak alanı da nasıl genişlettiğini görebiliyoruz. Bir karar verilemezlik alanında gerçekleşen olumsal bir müdahale, tamı tamına, bizim *hegemonik* müdahale adını verdiğimiz şeydir.[3]

---

2 Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press, s.98.

3 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso 1985 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992).

Yapıçözüm ve hegemonya arasındaki bu karşılıklı içerme ilişkisi üzerinde biraz daha ayrıntıya girmek istiyorum. Yapıçözümcü hamlenin gösterdiği şey, anlam ve bilginin fiili *ayrılığı* değildir, çünkü bu ikisi Husserl'in metninde sıkı sıkıya birbirine bağlanmıştır -aslında çifte bir ihtiyaçtan dolayı, anlamın hem bilgiye *tâbi kılınma* hem de ondan *farklılaştırılma* gereğinden dolayı, bu iki gerekliliğin bir ürünü olarak bunların birliği söz konusudur. O yüzden, yapıçözümcü hamle, ilk olarak, bağlantının *olumsallığını* ve, ikinci olarak, *bağlantının* olumsallığını gösterir. Tartışmamız açısından bunun önemli sonuçları vardır. Sadece olumsallık boyutu vurgulandığında, topu topu, iki kimlik arasındaki, her biri tepeden tırnağa kendi içinde kurulmuş ve bu tür bir kuruluş için kendi dışında hiçbir şey gerektirmeyen iki kimlik arasındaki bağlantının yapay karakterini belirtmiş oluruz, o kadar. Tam bir dağılmışlık halinin hüküm sürdüğü bir alandayızdır, ve bu, özcülüğün yeni ve çelişik bir biçiminden başka bir şey değildir: çünkü, her bir monadik kimliğin kendi içinde ve kendisi için tanımlanması gerekmektedir (birinci uç) ve dağılmışlık hali, her şeye rağmen nesneler arasında bir *ilişki* biçimi olduğuna göre, bir zemin olarak ya da bu dağınıklığın mümkünlük şartı olarak işleyecek bir alana ihtiyaç duyacaktır (ikinci uç) - ki bu durumda kimliklerin artık monadik olma şansları yoktur. O nedenle herhangi bir kimliğin kuruluşunda, başka bir şeyle bağlantı mutlak bir zorunluluktur ve bu bağlantı, doğası itibariyle olumsal olmalıdır. Bu bizi şu tür sonuçlara götürür. Eğer, ilineklere sahip olma, bir tözün özsel bir özelliğiyse -ya da, olumsallık, eğer, zorunluluğun özsel bir parçasıysa-, bu demektir ki her türlü yapıda, ona gömülmüş, zorunlu bir karar verilemezlik vardır ("yapı"yla, bir uğraklar çoğulluğu tarafından kurulmuş karmaşık bir kimliği kastediyorum). Çünkü yapı, kendi kimliğinin/özdeşliğinin zo-

runlu bir parçası olarak, olumsal bağlantılara ihtiyaç duyar, ama bu bağlantılar -açıkça olumsal doğalarından dolayı-, yapı dahilindeki herhangi bir noktadan mantıksal olarak çıkarsanamazlar. O yüzden, mümkün yollardan sadece bir tanesi tutulabilir, mümkün olumsal bağlantılardan sadece bir tanesi gerçekleş(tirile)bilir gibi bir önermeye, yapı dahilinde veya yapıdan hareketle karar verilemez. Yapının "kuruculuğu", bir dizi olumsal bağlantının gerçekleş(tiril)me ihtimalini temsil ediyorsa, bu demektir ki bu bağlantıların kaynağı yapının kendi bünyesinde olamaz. İşte bu nedenledir ki Derrida'nın analizinde Husserl'in etik-teorik *kararı*, anlamı bilgiye tâbi kılabilmek için, özsel bir öge olarak tabloya dahil edilmelidir. Belli bir kurucu bağlantılar kümesinin kurulmasına imkân veren *dış* bir kaynak: biz buna *kuvvet* diyeceğiz.[4]

Burası tamıtamına yapıçözüm ve hegemonyanın kesiştiği noktadır. Çünkü yapıçözüm, yapının karar verilemezliğinden sökün eden kararın rolünü keşfediyorsa, hegemonya da, karar verilemezlik alanında bir karar oluşturma teorisi olarak, yapıçözümden bu alandaki bağlantıların olumsal karakterini her yönüyle ortaya koymasını bekleyecektir. Hegemonya kategorisi, klasik Marksist "hâkim sınıf" telakkisinin çöküşüne tanık olmuş teorik bir arenada, toplumsal ilişkilerin siyasal karakteri üzerine düşünebilme ihtiyacından doğmuştur -klasik yaklaşımda "hâkim sınıf", dört dörtlük kurulmuş bir yapının zorunlu ve içkin etkisi olarak anlaşılıyordu. Oysa hegemonik eklemlenmeler ta başından itibaren olumsal, kararsız ve pragmatik inşaatlar olarak görüldü. Gramsci'nin, hegemonik faillerin yapı içindeki nesnel toplumsal konumlarıyla özdeşleştirilmesini kırmak için onca gayret göstermesinin nedeni budur. "Kollektif irade"

4 Bu, bir bakıma, 'Force and Signification' adlı denemesinde yöneldiği istikamettir, bkz. *Writing and Difference*, Chicago, University of Chicago Press 1978.

nosyonuyla açıkça bu amacı gerçekleştirmeyi amaçlar; burada kollektif iradeler, bir toplumsal kimlik ve ilişkiler çoğulluğunun olumsal eklemlenişleriyle kurulan, sınırları belirsiz ve sürekli yeniden tanımlanan, kararsız toplumsal failler olarak görülür. Hegemonik müdahale iki asli özellik taşır: hegemonik eklemlenmelerin, bu anlamda, *olumsal* karakteri ve -toplumsal ilişkileri herhangi *bir a priori* toplumsal aklîliğe bağlı olmaksızın, asli bir anlamda kurmaları anlamında- kurucu karakteri.

Ancak bu karşımıza iki sorun çıkartır. İlki, kararın üretildiği dış kerte. Bu, yeni bir özcülüğün bu kez de özne aracılığıyla tekrar piyasaya sürülmesi değil mi? Bu, nesnel bir kapanmanın (yapıya ait) yerine, failin müdahalesi aracılığıyla, öznel bir kapanmayı geçirmek değil mi? İkincisi, yapının olumsallığının gözle görülür elle tutulur olabilme şartları. Az sonra anlaşılacağı gibi, bu iki sorun, verdiğimiz sıra dahilinde çözümlenmelidir.

Söylemeye bile gerek yok ki, birinci mesele, yerinden çıkmış bir yapının dağınık ögelerini kendi projesi etrafında toplayan bir öznenin işi bitirdiği şeklindeki bir iddiayla geçiştirilemez. Özne ile yapı arasında, bu safdirik hegemonik eklemlenme yorumunun anlattığından kat kat daha karmaşık bir ilişki vardır. Çünkü hemen bariz bir soru gündeme gelir: özne kimdir ve hangi alanda kurulmaktadır? Hemen akla gelen *deus ex machina** çözümlerine prim vermek istemiyorsak, bu soru layıkıyla cevaplanmalıdır. Cevaplardan biri terbiyeli ve "aydınlanmış" Marksizmin terimleriyle verilebilir: toplumsal faillerin kurulduğu biri asli -üretim ilişkileri alanı-, diğeri tali -hegemonya altına alınacak dağınık ögelerin faaliyet gösterdiği alan- olmak üzere iki alan vardır. Böylece gökte ararken yerde bulduğumuz iki dünyaya

(*) Zor bir durumda beklenmedik ve mekanik bir şekilde devreye giren tanrı, yardım - ç.n.

kavuşuruz: artık demode bir öznelliğe düşmeden, failin eklemlendirme işindeki tüm rolünü bir güzel ortaya koyabilir; toplumsal hayatın zenginlik ve çok-biçimliliğinden vazgeçmeksizin, ısrarla tarihsel değişimin asli faili nosyonundan bahsedebilir; tarihsel olumsallığın karmaşık, şaşırtıcı oyunlarının -onları gerisin geriye ("son kertede") kurucu tahditlerin haşin dünyasına gönderecek disipliner araçlara sahip olduğumuzdan emin- özgürce saltanat sürmesine izin verebiliriz. Tanrım, bir dirhem bir çekirdek, ne güzel bir dünya! Bu tablonun kuşkusuz küçük bir kusuru vardır: eğer iki düzeyi birbirinden ayırmanın haklı bir yanı varsa, bu ayrımın içinde vücut bulduğu bir bütünlük vazetmek zorundayız; ve eğer böyle bir bütünlük varsa da, o zaman, olumsallık gerçek bir olumsallık olamaz. Çünkü olumsalın *sınırları* zorunlu sınırlar ise, bunlar, olumsal kimliğin/özdeşliğin zorunlu parçalarıdırlar. Tersinden, zorunlu sınırlar olumsal değişikliğin sınırları olduğuna göre, söz konusu sınırların varolabilmesi için bu değişiklik mutlak bir zorunluluktur ve o durumda da, daha önce de bahsettiğimiz gibi olumsallık zorunlu hale gelir. Dünya, her şeyden önce, bizim *bien pensant** Marksistlerimizin muntazam planlarından daha vahşi ve sürprizlerle doludur.

O nedenle kağıtları iyice karıp oyuna yeniden başlamayı öneriyorum. Hegemonik özne, ait olduğu yapıdan farklı bir kuruluş alanına sahip olamaz. Ancak özne, eğer, yapı içerisinde bir konumdan (öznelik konumu) ibaret olsaydı, ister istemez tümüyle kapanmış olacak ve olumsallığın esamesi bile okunmayacaktı -ve tabiî, herhangi bir hegemonyaya da gerek kalmayacaktı. Esas mesele şu terimlerle konabilir: hegemonya *olumsal* eklemlenme demektir; olumsallık, eklemlendirici kuvvetin eklemlendirilen ögelere *dışsallığı* demek-

(*) Kurulu düzene uygun düşünceler taşıyan kimse - ç.n.

tir, ve bu dışsallık, dört dörtlük kurulmuş bir bütünlük dahilinde çeşitli düzeylerin bilfiil ayrılması şeklinde düşünülemez, çünkü bu, dışsallık filan olmaz da ondan. Öyleyse yapı dahilinde ortaya çıkan, ama onun kurucu düzeyleri arasındaki pozitif bir farklılaşmanın eseri de olmayan bir dışsallık açıklaması şarttır, peki nasıl yapacağız bunu? Tek bir şekilde. Yapı tepeden tırnağa kendisiyle barışık değilse, bünyesinde orijinal bir eksiklik, -çeşitli karar eylemleriyle sürekli aşılması gereken- radikal bir karar verilemezlik taşıyorsa mümkündür bu. *Özneyi*, sadece yapıya aşkın bir irade olarak varolabilen özneyi kuran, işte bu eylemlerdir. Bu iradenin yapının dışında bir kuruluş yeri olmadığı için, ama bir yandan da yapının kendini kurmakta uğradığı bir başarısızlığın ürünü olduğu için, çeşitli özdeşleşme/kimlik-belirleme eylemleriyle oluşturulabilir ancak. Eğer bir şeyle özdeşleşme ihtiyacı duyuyorsam, bu, ilk etapta, tam bir kimliğe sahip olmadığımdandır. Bu özdeşleşme/kimlik-belirleme eylemleri ancak yapı bünyesindeki bir eksikliğin sonucu olarak düşünülebilir ve bu eksikliğin ebedi damgasını taşır. Olumsallık da bu şekilde gösterilebilir: yani, yapının kendinden içkin uzaklığı olarak. (Doğrusunu söylemek gerekirse, her türlü temsilin ve her türlü görünürlüğün matrisidir bu: böyle bir uzaklık yoksa görüş diye bir şey de yoktur.)

Bu bizi ikinci sorunumuza götürür: yapının olumsallığı hangi şartlarda görünür hale gelir? Aslında soruyu kısmen cevaplandırdık: Ta başından bu kurucu boşluğu doldurmaya *yazgılı* belli bir içerik olmaması ölçüsünde, yapının olumsallığını görünür kılacak şey, bu doldurma işine talip çeşitli içerikler arasında ortaya çıkan çatışmalardır. Ama buradan, argümanımız açısından çok daha önemli başka bir sonuç çıkar. Yapıyı kapatan içeriğin olumsal karakterinin görünür hale gelebilmesi için, onun kurucu boşluk karşısında özel bir mahareti olmayan ve, bu anlamda, diğer

mümkün içeriklere eşdeğer bir içerik olarak görülmesi şarttır. Bu demektir ki somut içerik ile onun dolgu maddesi olarak üstlendiği rol arasındaki ilişki tam manasıyla dışsaldır; işte olumsallık burada yatıyor. Ama o durumda, doldurma işlemini gerçekleştiren somut içerik de kurucu bir yarılmaya uğrayacaktır: bir yandan, kendi lafzi içeriğini temsil edecek; bir yandan da, -bu içeriğe göre olumsal bir işlevi yerine getirdiği ölçüde- her türlü somut içerikten bağımsız genel bir doldurma işlevini temsil edecektir. Bunlardan ikincisi başka bir metinde genel tamlık formu diye adlandırdığım işlevdir.[5] Dolayısıyla ikinci sorunun tam cevabı, yapının olumsallığının görünür hale gelebilmesi, genel tamlık formu ile onu tecessüm ettiren somut içerik arasındaki boşluğun görünür hale gelmesine bağlıdır, şeklinde olacaktır. Büyük bir kargaşa ortamında, düzen ihtiyacı onun somut içeriğinden daha acil hale gelir; ve kargaşa ne kadar yaygınlaşırsa, iki boyut arasındaki mesafe de o kadar artar ve insanlar, ortalığa belli bir çekidüzen verecek siyasal biçimlerin somut içeriğine karşı o kadar kayıtsız hale gelir.[6]

Artık bu yarılmadan bazı genel sonuçlar çıkarabiliriz. Yapı nihai bir şekilde kapatılabilmiş olsaydı, hemen fark edileceği gibi, yarılma bir sorun olmaktan çıkardı; çünkü, külli bir kapanmada genel tamlık formu, doğal olarak, yapıya içkin hale gelir ve onu yapının somut -lafzi- içeriğinden ayrıştırmak imkânsızlaşırdı. Tamlığın yalnızca yapıda eksik bir şey olarak anlaşılması halinde söz konusu genel form ve somut içerik birbirinden ayrılabilir. Bu durumda, göründüğü kadarıyla, yalın bir ikilikle karşı karşıyayızdır: bir yanda (kısmen yapısızlaşmış) yapı, diğer yanda, kurucu boşlukla-

5 *New Reflections on the Revolution of Our Time*'daki ilk deneme, Londra, Verso 1990.

6 Bu argüman temelinde, Plato ve Hobbes arasında bir karşıtlık kurmaya çalıştım, bkz. *age.* s.68-72.

rı doldurmaya, yeniden yapılandırıcı mahiyette taze söylem ve pratikler geliştirmeye çalışan çeşitli ve -daha önce de bahsettiğimiz gibi- kısmen eşdeğer girişimler söz konusudur. Ancak, meseleyi böyle koyduğumuzda, özsel öneme sahip bir nokta kaşla göz arasında kaybolur. Dikkatle ilerlemeye çalışalım. Tüm mesele, kurucu boşluğu doldurmaya talip çeşitli söylemler arasındaki ilişkinin bir boyutunu karakterize etme niyetiyle geliştirdiğimiz şu "eşdeğerlik" kategorisinin statüsü etrafında dönüyor. Bu tür bir eşdeğerliğin mümkünlük şartı nedir? Meşhur bir örneği, bir çağlayan civarında oturan insanların durumunu ele alalım. Bu insanlar tüm hayatları boyunca kulaklarında bir çağlayan gürültüsüyle yaşarlar - yani ses, onların normalde farkına varmadıkları daimi bir fon oluşturur. O nedenle *gerçekte* bu gürültüyü duymazlar. Ama çağlayan birgün herhangi bir nedenle aniden kesildiğinde, kelimenin gerçek anlamında işitilemeyeni işitmeye başlarlar: sessizlik. Bir şeyin yokluğu böylece tam bir mevcudiyet kazanmıştır. Şimdi bu sessizliğin, ara ara, kaynakları farklı ama çağlayanın daha önce çıkardığı türden seslerle kesildiğini düşünelim. Tüm bu seslerin yarılmış bir kimliği/özdeşliği olacaktır: bir yanda bunlar *belli*, *somut* seslerdir; diğer yanda, hepsi de sessizliği *bozmak* gibi eşdeğer bir kimliğe sahiptir. Tüm bu sesler yalnızca sessizlik varolduğu için eşdeğerdir; ama sessizlik, ancak, önceki bir tamlığın eksikliğinden dolayı işitilebilir.

Ancak bu örnek, yine de, cemaatsal eksikliğin bir boyutunu ıskalar: çağlayan sesinin varlık ya da yokluğuna kayıtsız kalabilirim, ama cemaatsal eksiklik bir mahrumiyet olarak yaşanır. Bu nedenledir ki, toplumsal eksiklik ister istemez bir kargaşa, bir düzensizlik olarak algılanacak ve çeşitli özdeşleşme/kimlik-belirleme eylemleri aracılığıyla onu aşma girişimleri gündeme gelecektir. Ama eğer toplumsal ilişkiler söylemsel ilişkiler ise, anlamlandırma süreçleri aracılı-

ğıyla kurulan sembolik ilişkiler ise, demek ki bu kuruluş sürecinin başarısızlığı da, yapı bünyesinde yuvalanmış eksiklik de anlamlandırılmalıdır. Öyleyse şimdiki sorumuz şu: eksikliğin mevcudiyetini gösteren belli söylem biçimleri var mıdır? Somut içerik ile genel tamlık formu arasındaki bu yarılma, kendini gösterecek belli yollar bulmakta mıdır? Evet. Ve ben, genel tamlık formunun, kendisini söylem düzeyinde, kurucu olarak bu işe elverişli, yani olumsal anlam belirsizliklerinin değil, doğrudan eksikliği (yapı bünyesindeki olmayan tamlığı) anlamlandırma ihtiyacının ürünü yüzer gezer (floating) gösterenler aracılığıyla gösterdiğine inanıyorum. "İşçi Partisi, *İngiliz halkının birliğinin* sağlanmasında, Muhafazakâr Parti'den daha yeteneklidir" gibi bir iddiada bulunan siyasal bir söylem düşünelim. Siyasal tartışmalarda oldukça yaygın bu tür bir önermede, diğer iki varlıktan -İşçi Partisi ve Muhafazakâr Parti- nitelikçe farklı bir varlık vardır -"İngiliz halkının birliği". Bir kere bu birlik, başarılacak bir şeydir, öyle ki, diğer iki varlığın aksine o, bilfiil var olan bir şey değil, olmayan bir tamlığın adıdır. Ama, ikincisi, İşçi Partisi ve Muhafazakâr Parti'nin kuracağı siyasal birlikler, adı üstünde, önemli bir farklılık gösterecektir, öyle ki eğer *birlik* terimi, iki siyasal güçle aynı somutlukta bir varlık anlamına gelseydi, önerme hemen hemen totolojik bir önerme olacaktı -"İşçi Partisi, İngiliz halkına İşçi Partisi'ne has bir birlik kazandırmada Muhafazakârlardan daha yeteneklidir" gibi bir şey. Ama açıkça görünüyor ki önermenin demek istediği *bu* değil. O yüzden bir yanda, çeşitli siyasal güçler, kendilerine göre, onsuz birlik diye bir şeyin varolamayacağı somut birlik tarifleri yapıyorlar, ama, diğer yanda, bu somut alternatif içeriklerin bir türlü tümüyle tüketemediği bir birlik daha var. "Birlik" burada yüzer gezer bir gösterendir, çünkü onun gösterilenleri, yalnızca antagonist güçler tarafından sağlanan somut içe-

riklerle sabitlenir; ama bu yüzer gezerlik, aynı zamanda, tümüyle olumsal ve şartlara bağlı da değildir, çünkü onun yokluğunda siyasal tartışmalar imkânsızlaşacak ve siyasal yaşam, havada yalnızca kıyaslanamaz önermelerin uçuştuğu, bir sağırlar diyaloğuna dönüşecekti. Yukarıda bahsettiğimiz temel yarılma, böylece, kendisine, genel tamlık formunu temsil eden boş gösterenler üreterek, söylemsel mevcudiyet kazanır. Başka bir makalede[7] gösterdiğim gibi, "komünistlerin yapamadığı devrimi faşistler yaptı" gibi bir söz, eğer, 1920'ler İtalya'sında bir mana ifade ettiyse, bunun nedeni, "devrim" göstereninin, Risorgimento'ya dayalı eski düzenin ıskartaya çıktığı ve İtalyan devletinin radikal bir şekilde yeniden kurulması gerektiği yolundaki genel hissiyatı temsil eden boş bir gösteren olmasıydı.

Son bir örnek daha. Birkaç yıl önce yayınlanmış bir makalesinde[8] Quentin Skinner, meseleyi, Stuart Hampshire'ın bir liberal ile bir Marsist arasında geçirdiği hayali bir diyalog temelinde inceler.[9] Hampshire'a göre anlaşmazlık, *siyasal* teriminin anlamındadır: Marksistler terime geniş bir kullanım alanı atfederken, liberaller onu çok daha sınırlı bir alanda kullanırlar. Ancak Skinner'e göre, bir terime atfedilmiş kıyaslanamaz anlamların, bunlardan birini diğerine tercih etmemizi sağlayacak bir ölçüt olarak iş görmesinin nedeni hiç de açık olmadığından, anlaşmazlık söz konusu terimin anlamından çok daha ötelerdedir. Ve şöyle bir sonuca çıkar:

> Eğer Marksist, Liberali, bazı siyasal öngörüleri paylaşmaya ya da en azından kabule sahiden ikna etmek istiyorsa, aslında iki noktayı göstermesi gerekir. Biri, kuşkusuz, siyasal

7 Bkz. Bölüm 7.

8 Quentin Skinner, 'Language and Social Change', (der.) J. Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Londra, Polity Press 1988, s.125-6.

9 Stuart Hampshire, *Thought and Action*, Londra, Chatto and Windus 1959, s.97.

teriminin, Liberalin aklından bile geçirmediği birtakım eylemlere layıkıyla uygulanabileceğini göstermek. İkincisi (ki biraz farklıdır ve terimin kullanım şekli Liberale ters gelecektir) bunun, terimin anlamı üzerindeki bir anlaşmazlıktan değil, daha çok, Liberalin, at gözlüklü bir siyasal duyarlılık ve farkındalık taşıyan bir kişi olmasından ileri geldiğini göstermek.[10]

Her iki noktada da Skinner'e katılıyorum ama, iki ikna çabasının gerektirdiği diyalojik süreç konusunda bir not düşmek istiyorum. Liberali siyasal teriminin, daha önce kapsamadığı bir dizi eyleme de uygulanabileceğine ikna etmek, Skinner'in de ifade ettiği gibi, ancak Marksistin belli bir inandırıcılıkla terimi *ortak kabul görmüş* anlamına binaen kullandığını savunabilmesi halinde başarılı olabilir.[11] Şimdi liberal, eğer, genel kabul görmüş anlamın Marksistin işaret ettiği durumu kapsadığını anlayamıyorsa, bu iki nedenden olabilir: ya *mantıksal* bir hatadan dolayı ya da, daha muhtemel olanı, "at gözlüklü bir siyasal duyarlılık ve farkındalık"tan dolayı. O nedenle Skinner'in zikrettiği iki durum birbirinden pek de farklı değil; bir terimi, genel kabul görmüş anlamı esasında yeni bir eylem yelpazesine uygulamak, *sine quo non* bir şart olarak, belli bir durumun, at gözlüklü siyasal duyarlılığa son verecek şekilde *yeniden betimlenmesini* gerektirir. Ama bu da o kadar önemli değil. Yeni bir betimleme niye kabul edilsin ki? Eğer bir insan bir A betimlemesinde gayet mutlu ve her şey yerli yerinde ise, diğer bir B betimlemesine geçmek için ne tür bir nedeni olabilir ki? Bu açmazdan kurtulmanın yegâne yolu, B'nin o dört dörtlük A'nın yerine geçmeye kalkmak yerine, eski paradigma çerçevesinde betimlenmesi gitgide imkânsızlaşmış

10 Skinner, 'Language and Social Change', s.126.

11 *Age.*

bir duruma belli bir betimleme getirmesidir. Yani ikna süreci ancak, bir iknadan, bir kanaatten diğerine geçerek değil, tereddütlü, eksik bir iknadan normal, tam bir iknaya geçerek işleyebilir. Yani yeni dilin işlevi bir boşluğu doldurmaktır. O nedenle Hampshire, iki ayrı düşünce dünyası arasında hiçbir seçim imkânı olmadığını düşünürken haklıdır; ama, anlaşmazlığın sadece terimin anlamı üzerinde değil, aynı zamanda daha öte yeni-betimlemeler düzeyinde de hüküm sürdüğünü söylerken Skinner de haklıdır. Eğer, başarılı bir yeniden-betimlemenin sadece eski betimlemeyi değiştirmekle yetinemeyeceği, ayrıca belli bir durumun genel betimlenebilirlik halinde açık kalmış bir boşluğu da doldurması gerektiği konusunda mutabıksak, bu, adına layık her türlü yeni-betimlemenin yarılmış bir kimliğe sahip olduğu anlamına gelir: o, hem kendi özgül içeriği olmak, hem de bir ilke olarak betimlenebilirlik ilkesini, yani şu genel tamlık formu diye adlandırdığımız şeyi cisimlendirmek durumundadır. Bu ikinci kademe anlamlandırma yoksa, somut bir betimleme yardımıyla şu genel betimlenebilirlik formunun hegemonya altına alınması yoksa, Hampshire'ın "ayrı düşünce dünyaları"na mahkûmiyet vardır, siyasal söylemler arasında alışveriş imkânsızdır.

Bu tespitler ışığında tekrar ilk ve temel sorumuza dönebiliriz: ya modernlik ya postmodernlik tuzağına düşmeden, üstelik ikinci kutbun tümüyle negatif içeriklerinin birinci kutbun rakipsiz hüküm sürmesi anlamına geldiği bir ortamda, modernliğin ufku nasıl aşılabilir? Mantığı, tam da sorgulamak istediği şeyi yeniden üreten bir nihilizmin ötesine nasıl geçilebilir? Bu konuda, ilk olarak, önceki sayfalarda tartıştığımız kurucu karar verilemezliğin, tüm radikal sonuçlarıyla kabul edilmesi şartıyla, gerek modernliğin gerekse onun nihilist tersyüzünün ötesine geçme imkânı verdiğini; ikinci olarak, bu aşmanın modernliğin tüm içeriklerinin ter-

kine tekabül etmediğini, daha çok onun ufuk boyutunun kaybı (açıklamam gereken bir kategori) anlamına geldiğini savunacağız. İlk noktayı çağdaş toplumlarda temsil ve iktidar mantıklarının işleyişi bağlamında tartışacak ve ardından temel modernlik ufkunun bunalımı meselesine gireceğim.

Önce temsil: bir temsil sürecinde neler gündemdedir? Esas olarak bir kişinin, fiziksel olarak mevcut olmadığı bir yerde mevcut olduğu *fictio iuris*'i [hayalî salâhiyeti]. Temsil, bir kişinin (temsilci), başka birine (temsil edilen) "vekalet" ettiği ve aynı zamanda onu "temsil" ettiği, "cisimlendirdiği" süreçtir. Öyle görünüyor ki temsil, temsil edilenin iradesinin doğrudan devredildiği, temsil eyleminin bu irade nazarında tam bir saydamlık arzettiği bir süreç olarak yaşanıyorsa kusursuzdur. Kusursuz temsil, iradenin tam manasıyla kurulmuş bulunduğunu ve temsilcinin rolünün aracılık işleviyle başlayıp orda bittiğini önvarsayar. Dolayısıyla herhangi bir vekalet veya temsilde/cisimlendirmede içkin saydamsızlık asgari düzeye indirilmelidir; tecessümün vuku bulduğu beden mümkünse görünmez olmalıdır. Ancak burada birtakım güçlükler çıkmaya başlar. Kusursuz bir temsilin koşulları, ne temsilci ne de temsil edilen yakasında sağlanabilir -ve bu, maddi veya deneysel koşulların değil, bizzat temsil sürecine içkin bir mantığın yol açtığı bir durumdur. Temsil edilen yakasına bakalım. Birinin, herhangi bir şekilde, temsil edilmesi gerektiğinde, buna yol açan şöyle bir durum vardır: söz konusu şahsın temel kimliği A gibi bir yerde kurulmuştur ve bu kimliği etkileyecek kararlar B gibi bir yerde alınacaktır. Ama bu durumda şahsın kimliği eksik bir kimliktir ve temsil ilişkisi -bırakın dört dörtlük, tamamlanmış bir kimliğe işaret etmeyi-, onun kurulması için zorunlu bir *ilavedir*. burada hayati sorun, bu ilavenin doğrudan, temsil edilenin esas kimliğinin kurulduğu A'dan *çıkarsanıp çıkarsanamayacağını* ya da onun tepeden tırnağa

yeni bir ilave olup olmadığını belirlemektir. Ben her zaman ikincisinin geçerli olduğunu düşünüyorum, yani söz konusu ilave her zaman *yeni* bir şeydir ve temsil süreci aracılığıyla, temsil edilenin kimliğini dönüştürür ve genişletir. Temsil edilecek "menfaat"in kuruluşuna temsilcinin katkısının en alt derecede göründüğü basit bir örnek alalım: tarım ürünleri fiyatlarının korunması gibi ortak bir menfaat etrafında toplanmış bir grup çiftçiyi temsil eden bir vekil. Bu tür bir vakada bile temsilcinin rolü, önceden-oluşturulmuş bir menfaatin basit naklînden kat kat öteye geçer. Çünkü bu menfaatin temsil edileceği yer ulusal politika alanıdır, burada onun dışında pek çok öge bulunmaktadır, tarımsal ürün fiyatlarının korunması gibi göründüğü kadarıyla basit bir mesele bile, A'da düşünülebilecek ya da A'dan çıkarsanabilecek şeylerin fersah fersah ötesinde, pek çok güç ve sorunun müdahil olduğu çeşitli görüşme ve eklemlen(dir)me süreçlerinin işletilmesini gerektirir. O nedenle temsilci, bir menfaati, onun başlangıçta formüle edildiği yerden farklı, karmaşık bir gerçekliğin içine *yerleştirir* ve böylece, söz konusu menfaati ayağa diker ve dönüştürür. Hattâ bu kadarla da kalmaz, temsil edilenin kimliğini de dönüşüme uğratır. Temsil edilenin kimliğindeki -temsil sürecinin getireceği bir ilaveyle doldurulması gereken- orijinal boşluk, iki doğrultuda, kurucu ve indirgenemez, karar verilemez bir hareket başlatır. Temsil sürecinde, onun aynı anda hem mümkünlük hem de imkânsızlık şartını oluşturan bir saydamsızlık, özsel bir katışıklık vardır. Temsilcinin "bedeni", özsel birtakım nedenlere binaen indirgenemez, başka bir şeye çevrilemez. Saydam bir ortamda kusursuz bir sorumluluk ve aktarma durumunda herhangi bir temsil de olmazdı.

O nedenle kusursuz temsil düşüncesi, mantıksal bir imkânsızlık içerir -ama bu demek değildir ki temsil *bütün bütüne* imkânsızdır. Mesele daha çok, şöyle ifade edilebilir:

Temsil, bir dizi toplumsal ilişkiyi düzenleyen karar verilemez bir oyunun adıdır, ama bu oyunun işleyişi ebediyyen tek anlamlı bir mekanizma altında sabitlenemediği gibi, akılcı bir düzlemde kavranamaz da. Demokratik teoride temsil mekanizması, demokratik bir toplum açısından vazgeçilmez addedilen sorumluluk meselesinde karşımıza çıkardığı güçlükler nedeniyle sık sık eleştirilir. Ama bu eleştirilerin büyük bir kısmı yanlış temellendirilmiştir. Tehlikeyi sadece, seçmenin iradesinin gözardı edilebileceği veya kötüye kullanılabileceği ihtimalinde görmek, tek taraflı bir tutumdur. Kuşkusuz bu iradenin gözardı edildiği, hattâ sistematik bir şekilde çarpıtıldığı birçok vaka vardır. Ama bu eleştiri de, bu tür bir iradenin kuruluşunda temsilcinin rolünü gözardı eder. Eğer, daha önce de belirttiğim gibi, temsil edilenin kimliğinde, temsil sürecinin doldurması gereken bir boşluk varsa, toplumsal bölgelerin temsilcilik mekanizmasına uygun bir şekilde daraltılmasıyla ister istemez daha demokratik bir biçimde yönetilen toplumlara varılacağı iddiası doğru olamaz. Toplumsal faillerin temel kimliklerinin kurulduğu yer olarak tek ya da asli bir düzey göstermekte giderek daha da zorlandığımız toplumlarda yaşıyoruz. Yani bir yanda toplumsal failler, gevşekçe birleştirilmiş kararsız kimliklere sahip, her gün biraz daha fazla "çoğul benlikler" haline gelirken; diğer yanda, onların hayatlarına dair karar üretme noktaları sürekli çoğalıyor. Sonuç olarak "boşlukları doldurma" ihtiyacı, artık, failin kimliğinin temel kuruluş alanına eklenecek bir "ilave" olmadığı gibi, *asli* bir mücadele alanı haline geliyor. İradenin oluşumunda temsilin -görece daha yerleşik topumlarda kısmen gizlenmiş- kurucu rolü şimdi tümüyle görünür hale geliyor. Örneğin ulusal politikalar düzeyi, çeşitli temsilcilerin kendine has söylemlerle, aksi halde parçalanmış olarak kalacak kimlikler arasında belli eklemlenme ve birlik biçimleri önerdiği

bir alan olarak işleyebiliyor. Demek istediğim, bu temsil süreçleri ağından kaçamayız; temsil mekanizmasının kapsam ve faaliyet alanını daraltmaya çalışmak yerine, onun işleyebileceği ya da beslenebileceği noktaları çoğaltan demokratik alternatifler inşâ edilmelidir.

Temsilcinin söyleminin temsil edilenin kimliğindeki boşluğu doldurması gerektiği bir durumda neler olup bittiğini görmüştük: bu söylem çifte bir rol üstlenecektir, hem somut/tikel bir dolgu maddesi olma, hem de doldurma işlevini sembolize etme. Ama bu demek oluyor ki bu ikiliğin terimleri arasındaki boşluk günümüz toplumlarında zorunlu olarak büyüyecek ve "temsilciler"in rolü her zamankinden daha merkezî ve kurucu bir rol haline gelecektir. Bu gerçekten kötü bir şey mi? Yoksa, bu gitgide büyüyen boşluk sayesinde, demokratik bir toplumda yaşama ihtimalinden gitgide uzaklaşıyor muyuz? Sanmıyorum. Daha çok, aksine bir durum söz konusu. Somut içerik ve genel tamlık formunun ayrıştırılamadığı bir durumda -yani hiçbir temsilin gerekli olmadığı kapalı bir evrende-, hiçbir demokratik rekabet mümkün değildir. Orda, tam-manasıyla-kazanılmış, yani eksiksiz bir kimliğin saydamlığı, tüm kararların otomatik kaynağı haline gelir. Bu, Homerosçu kahramanların dünyasıdır. Ama toplumsal eyleyicilerin kimliğinde bir boşluk varsa, bu boşluğun doldurulması, ister istemez, dolgu içeriği ile doldurma işlevi arasında bir yarılmayı beraberinde getirecektir; çünkü ikincisinin göbekten bağlı olduğu herhangi somut bir içerik yoktur ve çeşitli içerikler arasında, tamlık formunu tecessüm ettirmeye yönelik bir rekabet söz konusudur. Demokratik bir toplum, "en iyi" içeriğin rakipsiz hüküm sürdüğü bir toplum değil, dah çok, hiçbir şeyin nihai anlamda kazanılmadığı ve her zaman bir rakip, bir meydan okuma ihtimalinin bulunduğu bir toplumdur. Örneğin günümüz Doğu Avrupa'sında milliyetçiliğin ve her

türden etnik kimliğin yeniden dirilişini göz önüne aldığımızda, burada demokrasiye yönelik tehdidin, bu grupların dört başı mamur kimlikler etrafında kapanmasında yattığı, ve bu kapanmanın sadece onların en reaksiyoner eğilimlerini takviye etmekten ve diğer gruplarla kalıcı bir husumet ortamı üretmekten başka bir işe yaramayacağı kolayca görülebilir. Öte yandan, bu ulusların daha geniş kümeler halinde bütünleşmesi -örneğin Avrupa Birliği-, demokratik gelişme zeminlerini besleyebilir, onları yarılmaya, kendilerinden uzaklaşmaya zorlayabilir, onlara, adına layık bir benlik olabilmek için kendileri dışında temsil edilme ihtiyacını duyurabilir. Demokrasi, yerinden çıkmış bir kimlik pozitif bir değer kabul ediliyorsa vardır ancak. Homi Bhabha ve başka yazarlar tarafından gayet haklı olarak önerilen *melezleşme* terimi buraya cuk oturur. O halde demokratik bir toplumun şartı, -hiç kuşkusuz, nihai bir temellendirmeyi de imkânsız hale getiren- kurucu tamamlanmamışlıktır. Fark edileceği gibi, o şaşkın ve steril modernlik/nihilizm ikiliğine düşmeyen bir temelsizleş(tir)medir bu: bizi bir zeminin varlık/yokluk alternatifiyle değil, kendi imkânsızlığına pozitif değer yükleyecek bir şeyin sonsuz arayışıyla başbaşa bırakır.

Gelelim iktidara. burada da durum aynıdır. Geleneksel kurtulmuş toplum nosyonu, iktidarın tümüyle ortadan kaldırıldığı tepeden tırnağa akılcı bir toplumdur. Ama gördüğümüz gibi, özgürleşim nosyonunun dayandırıldığı akılcı toplum telakkisi açısından iktidar, tümüyle hayali (appariential) olmalıdır. Bu karşıtanlamlı bir durumun terimleriyle karşımıza çıkar. Eğer özgürleşim, *gerçek* bir olay olarak vuku bulacaksa -yani, sadece insanların yanlış bilincinin canlı içeriği değil, ontolojik bir statüye sahip olacaksa-, iktidar da gerçek olmalıdır. Ama iktidar gerçek olduğunda, iktidar ile ondan kendini kurtaracak arasındaki ilişki radikal bir

dışsallık ilişkisi olmalıdır -aksi takdirde iktidardan özgürleşime uzanan aklî bir bağlantı vardır ve o durumda da özgürleşim gerçek anlamda bir özgürleşim olamaz. burada sıkıntı, iki kuvvet arasındaki radikal dışsallık ilişkisinin *olumsal* bir ilişki olmasında ve, sonuç olarak, özgürleşimin, olumsal bir mücadele süreci içinde iktidarı ortadan kaldırdığında bu kez kendisinin bir iktidar haline geleceği olgusunda yatar. Ama, özgürleşim bir kere iktidarı parçaladığında, iktidarın artık iktidar olmaktan çıktığı söylenemez mi? Hayır, çünkü, olumsal bir iktidar fiiline içkin saydamsızlıktan, mantıksal olarak, kusursuz bir saydamlık ve aklîlik çıkmaz. Yalnızca, iktidarın devrilmesi onu (yani bu devrilmeyi) *zorunlu* bir evreye dönüştüren daha yüksek bir aklîliğin bir ifadesi olsaydı, özgürleşim, tepeden tırnağa aklî olabilirdi. Ama o durumda da, gördüğümüz gibi, artık, bir özgürleşim olmaktan çıkardı. O halde özgürleşimin mümkünlük şartı -onun iktidardan radikal kopuşu-, bizzat, onu imkânsız kılan şeydir, çünkü özgürleşim, gerçekleştiğinde, iktidardan ayırdedilemez hale gelir. Ama buradan çıkarılacak sonuç, özgürleşim imkânsızdır, yalnızca iktidar vardır şeklinde nihilist bir sonuç değildir, çünkü bizim vardığımız sonuç, sadece iktidarın özgürleşimin gerçek bir şartı olduğunu söylüyor. Eğer tüm özgürleşimler kendini bir iktidar olarak kurmak zorundaysa, bu demektir ki, her zaman iktidar*lar* vardır; ve dolayısıyla da, olumsal ve kısmî özgürleşim*ler*. Makyavelci bir durumdur bu: toplumsalın kaynağı, kuruluş zemini haline gelecek, radikal bir yeniden temellendirme hareketi değil, toplumsal *dahilinde* yürütülen mücadeleler söz konusudur. İktidarın tasfiyesi ile özgürleşimi eşanlamlı hale getiren radikal bir ikiliğe, mantıksal olarak imkânsız bir düşünceye yol veriyoruz. Tıpkı temsil sürecine içkin katışıklıkta olduğu gibi, her türlü toplumsal kimlik için kurucu ve kökünden sökülüp atılamaz iktidar bo-

yutu da bir yük değil, yeni bir tarihsel iyimserliğin kaynağı olarak görülmelidir. Çünkü iktidarı kökünden söküp atmak mümkün olsaydı, toplumsal ilişkiler tümüyle saydamlaşacak, fark imkânsızlaşacak ve *özgürlük* fuzuli bir terim haline gelecekti. Yani bilfiil tarihin sonuna varacaktık.

Bu da beni tartışmak istediğim son noktaya getiriyor. Çağdaş deneyimin ifşa ettiği şey, bir ufuk olarak modernliğin sonudur, ama bu, çaresiz, onun içeriğini oluşturan somut/tikel talep ve amaçların da sonu anlamına gelmez. Mümkün herhangi bir hedefin/nesnenin, bir ve aynı zamanda, hem sınırlarını hem de kuruluş alanını vazeden ve böylece, herhangi bir "öte"yi imkânsızlaştıran şeye *ufuk* diyoruz. Aydınlanma için akıl, pozitivizm için ilerleme, Marksizm için komünist toplum, bir ufuk dahilindeki belli hedefler değil, bizzat ufkun kendisidir. Bu anlamda, denemenin başlarında işaret ettiğim modern siyaset telakkisinin başlıca özellikleri, temel bir ufuk olarak anlaşılan bir modernliğin ana boyutlarında kök salmıştır. O halde argümanımın temel sonuçlarını genelleştirerek, bu ufkun yıllardır söylenegelen bunalımının, bırakın toplumsalın genel, içeri doğru çöküşüne ve kamusal alanlardan kaçışa yol açmayı, tarihte ilk kez, radikal bir siyasal toplum telakkisi imkânı yarattığını söyleyebilirim. Tekrar yukarıda zikrettiğimiz beş özelliğe dönerek, "postmodern" virajın, siyaseti, kısıtlayıcı modern bağlardan kurtarma konusunda ne tür katkılarda bulunduğunu görmeye çalışalım.

Önce radikal dönüşüm: bu dönüşüm, eğer toplumsalın akılcı bir şekilde kavranmaya müsait zemininde olup biten bir şey olarak görülüyorsa, ne diyelim, o bizim değil aklın işidir. Ne olup biteceğini tümüyle, bize aşkın bir aklîlik belirliyordur, bize kalan yegâne özgürlük, zorunluluğun bilincinde olmaktır. Bu açıdan bakıldığında evrensel sınıf, özne/nesne ikiliğini lağveden sınırsız bir tarihsel eyleyici ola-

bilir ancak. Ama, eğer, toplumsalın herhangi bir zemini yoksa, her tür tarihsel müdahale, sınırlı toplumsal eyleyicilerin eseri olacaktır. Fakat bu sınırlılık, toplumsal eyleyicilerin kendi dünyalarının yaratıcıları haline gelmekle kazandığı yeni bir özgürlükle ziyadesiyle telafi edilir. Sonuçta, radikal dönüşüm nosyonu değişikliğe uğrar: o, radikal karakterini, artık, asli zemin düzeyindeki işleyişiyle değil, yol açtığı kısmi değişimlerin üstbelirleyiciliği ile kazanacaktır. Bu, modern siyaset anlayışında bulduğumuz ikinci ve dördüncü özelliğin niçin değiştirilmesi gerektiğini de açıklar. "Toplumsal bütünlük" kategorisi tabiî ki terk edilemez, tüm toplumsal eylemlerin üstbelirlenmiş bir mücadele alanında olup bitmesi oranında o, toplumsal ilişkileri şu veya bu ölçüde "bütüncülleştirir"; ama bütünlük, artık, bir zeminin değil, bir ufkun adı haline gelmiştir. Ve aynı nedenle toplumsal eyleyiciler, maruz kaldıkları sınırlamaları aşmaya çalışır, ama, sınırsız tarihsel eyleyici nosyonunun terk edilmesine bağlı olarak ve o oranda, bu aşma, pragmatik bir inşâ süreci olabilir ancak -ziyadesiyle üstbelirlenmiş toplumsal kimliklerin inşâ edildiği pragmatik bir süreç. Peki ya temsil/tasvir edilebilirlik? Eğer toplumsala nihai, akılcı bir zemin biçilemiyorsa, açıktır ki, tam bir temsil/tasvir imkânsızdır. Ama, kendi sınırları içinde, az ya da çok, uygun dünya resimleri veren "kısmi" temsillerden bahsedebiliriz. Eğer zeminin varoluş alanı artık radikal olumsallığın işgâli altındaysa, bu demektir ki her türlü toplumsal anlam, "kendinde" şeylerin, daha doğrusu "kendinde" şeylerin ne'liğinin zihinsel bir yansıması değil, toplumsal bir imalattır. Bu "yorumlar savaşı"nda iktidar, küllen hayali (apparitential) bir şey olmadığı gibi, üstüne üstlük, toplumsal nesnelliğin kurucusu haline gelir.

Tüm bunlardan üç önemli sonuç çıkıyor. İlki siyaset, bir üstyapıyla sınırlı olmadığı gibi, üstüne üstlük, *toplumsalın*

ontolojisi diyebileceğimiz bir rol üstlenir. Siyaset, eğer, karar verilemez bir mücadele alanında -iktidarın kurucu bir rol oynadığı bir alandır bu- alınan kararların toplamı ise, toplumsal, olsa olsa, kendi olumsallığının izlerini kapatmaya çalışan bir iktidarın çökelmiş biçimlerinden oluşabilir. İkincisi, modernlikten postmodernliğe yürüyüş eğer onların entellektüel ve toplumsal ufukları düzeyinde ve onlar dahilinde vuku buluyorsa, bu yürüyüş, modernlik ufku içerisinde kalan tüm amaç ve değerlerin çöküşüne yol açmaz, onların farklı bir bakış açısından yeniden formüle edilmesini getirir. Örneğin Aydınlanmanın evrensel değerlerini terk etmek yerine, onları birer toplumsal imalat olarak sunabilmek gerekir ve aklın zorunlu icapları olmadıklarını gösterebilmek. Son olarak, yukarıdaki tespitler, bence, postmodern bir toplumsal tahayyül inşâsının yöneleceği istikameti de eleveriyor: tarihsel faillerin sınırlılıklarından, toplumsal ilişkilerin olumsallıklarından ve, toplumun kendi imkânsızlığını sevk ve idare niyetiyle oluşturduğu siyasal düzenlemelerden sökün eden pozitif cemaatsel değerleri göstermek.

7. Cemaat ve Paradoksları: Richard Rorty'nin "Liberal Ütopya"sı

Temelcilik-karşıtı akım şimdiye dek birçok entellektüel ve kültürel etki yaratmakla birlikte bunlardan sadece birkaçı siyaset alanına ilişkin olmuştur. Richard Rorty'nin eserlerinin teslim edilmesi gereken meziyetlerinden biri, canlı ve inandırıcı bir şekilde bu tür bir bağlantıyı tesis etmeye girişmiş olmasıdır. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press 1989) [Türkçesi: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı Yayınları 1995] adlı kitabında, Batı'nın son iki yüzyıl boyunca geçirdiği entellektüel dönüşümün mükemmel bir tasvirini veriyor ve bu temelde, "liberal ütopya" adını verdiği bir toplumsal ve siyasal düzenlemenin ana hatlarını ortaya koyuyor. Rorty'nin, kendi (post-) felsefi yaklaşımını bu siyasal teklifin teorik gerekçesi olarak sunmak gibi bir gayreti yok -şu yitik temele ait alanı temelcilik-karşıtı bir söylemle "yeniden işgâl etmek"ten başka bir işe yaramayacak bir girişim olurdu bu (ki Rorty reddeder). Daha çok, temelcilik-karşıtı bir yaklaşımın, diğer birçok anlatı ve kültürel müdahaleyle birlikte, belli toplumsal ve siyasal düzenlemeleri tasavvur

dünyamıza açan entellektüel bir iklim yaratışına tanık oluyoruz.

Bu denemede -Rorty'nin felsefi argüman ve yaklaşımlarının büyük bir kısmına canı gönülden katılmakla birlikte- onun "liberal ütopya" nosyonunun, ancak bu ütopyanın liberal özelliklerinin şu "radikal demokrasi" diye adlandırdığımız daha geniş bir çerçeveye oturtulması halinde giderilebilecek bir dizi kusuru bulunduğunu göstermeye çalışacağım.[1]

I

Önce Rorty'nin argümanının ana hatları. Kitabın başında Rorty, temel tezini şu terimlerle ortaya koyar:

> Bu kitap, kamusal ve özeli birleştiren bir teori talebini bir yana bırakarak, kendini-yaratma ve insanî dayanışma taleplerini eşit ölçüde geçerli ama ebediyen kıyaslanamaz, ortak ölçene gelmez iki talep olarak görmekle yetindiğimizde ortaya nasıl bir tablo çıkacağını göstermeye çalışıyor. Elinizdeki kitap, benim "liberal ironist" dediğim bir simanın genel hatlarını veriyor. Kullandığım "liberal" tanımını, liberaller, bir insanın yapabileceği en kötü şeyin zalimlik olduğuna inanan insanlardır diyen Judith Shklar'dan ödünç alıyorum. "İronist" sözcüğünü, en temel inanç ve arzularının olumsallığını metanetle karşılayan bir insanı adlandırmakta kullanıyorum -şu en temel inanç ve arzuların, gerilerde, zaman ve şansın menzili dışında bir şeye dayandığı düşüncesini terk edecek kadar, yani yeterince tarihselci ve adcı bir kişi. Liberal ironistler, bu temellendi-

1 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Verso 1985 (Türkçesi: *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. Ahmet Kardam - Doğan Şahiner, Birikim Yayınları, İstanbul 1992).

rilmesi imkânsız arzular ortasında, ıstırabın azaltılabileceği, insanın insan tarafından aşağılanmasının son bulabileceği umudunu taşıyan insanlardır.[2]

Bu amaçların ulaşılabilir hale geldiği ortam, postmetafizik bir kültürdür.

Cemaatin olumsallığıyla ilgili özel siyasal argümandan önce, onun arkaplanı mahiyetinde, "dilin olumsallığı" ve "benliğin olumsallığı"nı konu alan iki bölüm gelir. Rorty iki yüzyıl önce Avrupa entellektüel yaşamında iki önemli değişiklik meydana geldiğini belirtir: giderek daha fazla, hakikatin aranıp bulunan değil imal edilen bir şey olduğunun fark edilmesi -ki bu toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirme hülyasını, ütopyacı siyaseti mümkün kılacaktır- ve sanatın gerçekliğin bir taklîdinden çok bir öz-yaratım olarak görülmesine yol açan Romantik devrim. Bu değişimler biraraya gelip zamanla kültürel bir hegemonya elde ettiler. Bu dönüşümden entellektüel sonuçlar devşiren ilk girişim Alman idealizmiydi ama, hiçbir şeyin temsil/tasavvur edilecek içsel bir doğası olmadığı düşüncesi ile ondan çok farklı, uzay-zamansal dünyanın insan aklının eseri olduğu düşüncesini birbirine karıştırınca nihai bir başarısızlığa uğradı. Romantik döneme ait bu bulanık sezgilerin ardında, aslına bakılırsa, gerçeğin kendine içkin herhangi bir doğası bulunmadığı, tasvir edildiği dile bağlı olarak farklı görüneceği ve rakip birinci-kademe diller arasında seçim yapmamıza imkân verecek herhangi bir meta-dil veya nötr dil bulunmadığının git gide daha açık fark edilmiş olması yatıyordu. Felsefi argüman, belli bir sözdağarıyla sunulmuş bir tezin içsel yapısının çözülmesi

2 Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük - Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s.17. (Bu kitaptan yapılan alıntıları kısmen değiştirdim - ç.n).

şeklinde bir yol izlemez, daha çok, rakip bir sözdağarı sunarak ilerler:

> Kaydadeğer, ilginç felsefe, ancak nadiren, bir tezin leh ve aleyhindeki delillerle uğraşır. O, genellikle, artık sıkıntı kaynağı haline gelmiş muhkem bir sözdağarı ile, müphem ve büyük şeyler vaat eden yeniyetme, taze bir sözdağarı arasında örtük veya açık bir çekişmeyi temsil eder.[3]

Bu noktada Rorty, yöntemine sadakatle, eski dil telakkisini bir yana bırakarak, Donald Davidson'un dil felsefesi yardımıyla yeni bir betimleme işlemine girişir. Davidson'la birlikte, dilin bir temsil ya da ifade ortamı oluşturduğu düşüncesini reddetmekte ve "alternatif sözdağarları alternatif araçlar demektir" şeklindeki Wittgensteinci görüşe katılmaktadır. Ayrıca Marry Hesse'den "metaforik yeniden-betimlemeler" ve Harold Bloom'dan "sıkı şair" nosyonlarını da bu bağlamda tabloya dahil eder.

Dilin olumsallığını gösterdikten sonra Rorty, benlik meselesine döner. burada ana kahramanları Nietzche ve (özellikle de) Freud'dur. Nietzsche'ye göre benliğin olumsallığını sadece şair tam olarak anlamıştır:

> ... Batı geleneği insan hayatını zaman, görünüş ve özel kanaat dünyasını zorla başka bir dünyaya, ebedi hakikat dünyasına soktuğu oranda başarılı kabul eder. Oysa Nietzche, burada aşılması gereken çıtanın zamanı zaman dışı hakikatten ayıran sınır değil, eskiyi yeniden ayıran sınır olduğunu düşünür. Bir hayatı, onun varoluşuna ait olumsallıkları resmeden geçmişten miras betimlemelerden kurtulabildiği ve yeni betimlemeler bulabildiği oranda başarılı kabul eder. Hakikat istemi ve kendini-altetme istemi arasındaki farktır bu. Özgürleşimi, insanın kendisinden daha

3 *Age.*, s.31.

büyük ve daha dayanıklı bir şeyle temasa geçmesinde bulmakla, Nietzsche'nin betimlemesiyle "tüm geçmiş zaman kiplerini, tüm '...idi'leri bir 'ben böyle istedim' halinde yeniden yaratmak"ta bulmak arasındaki fark.[4]

Ama, benliğin kudsiyetten arındırılması sürecinde en önemli aşama Freud'dur. Freud, vicdanımızın tüm özelliklerinin nasıl aldığımız terbiyeye, yetişme tarzımızın olumsallıklarına bağlanabileceğini göstermiştir:

> [Freud] ahlâk duyusunu, tıpkı şairin buluşları gibi hususi, kişiye has bir şey haline çevirerek evrensellikten arındırır. Böylece ahlâkî bilincin, siyasal ve estetik bilinç kadar tarihsel koşullarca belirlenmiş, zaman ve şansa bağlı bir şey olduğunu görmemizi sağlar.[5]

Aralarında birçok ortak nokta bulunmasına rağmen, Rorty'ye göre Freud, Nietzsche'den daha yararlıdır, çünkü Freud, örneğin konformist burjuvaların psikanaliz öncesindeki alık, kalın kafalı hallerinin sadece bir görünüş olduğunu gösterirken, Nietzsche "insanların ezici bir çoğunluğunu nesli tükenen hayvanlar sınıfına" havale eder.[6]

Nihayet denememizin ana konusuyla ilgili, o nedenle de daha ayrıntılı tartışacağımız cemaatin olumsallığı meselesine geldik. Rorty burada temel bir güçlük tespit eder: kendisi hem liberal demokrasiye hem de temelcilik-karşıtı akıma bağlıdır, ama bunlardan ilki esas olarak Aydınlanmacı akılcılığın söz dağarıyla ifade edilmiştir. Bu bağlamda sonraki iki bölüm boyunca savunacağı tez, bu söz dağarının, liberal demokrasinin ilk safhalarında vazgeçilmez olmakla birlikte, bugün onun geliştirilmesinde, daha da sağlamlaştırılmasında bir engel haline geldiğidir. Bu tez uyarınca, demokratik

4 *Age.*, s.58.
5 *Age.*, s.60.
6 *Age.*, s.67.

ideali akılcı-olmayan ve evrenselci-olmayan bir tarzda yeniden formüle etmeye girişir.

Rorty muhtemel görececilik ve irrasyonalizm suçlamalarını etkisiz hale getirmekle işe başlar. "Kendi kanaatlerinin göreli bir geçerliliğe sahip olduğunu bilmek ama yine de yılmadan onların arkasında durmak, işte uygar bir insanı barbardan ayıran nokta" diyen Schumpeter'i; ve bu parça üzerine yaptığı, "Bundan daha fazlasını istemek muhtemelen derin ve iflah olmaz bir metafizik ihtiyaçtır: ama bunun, insanın pratik yaşamını belirlemesine izin vermek eşit ölçüde derin ve ondan da tehlikeli bir ahlâkî ve siyasî hamlık belirtisidir" şeklindeki yorumuyla Isaiah Berlin'i zikreder.[7] Sonra bu iddialara karşı Michael Sandel'i sahneye çağırır: "Eğer insanın kanaatleri sadece göreli olarak geçerli ise, yılmaz bir şekilde bunların arkasında durmak niye?"[8] Böylece görececilik tartışması kendi klasik terimleriyle açılmış olur. Rorty, göreliliği mesele olmaktan çıkarmaya çalışarak bu tartışmaya dahil olur. İki mutlak geçerlilik nosyonunu ıskartaya yazarak işe başlar: biri, mutlak geçerliliği her yerde ve herkes için geçerli olmakla özdeşleştiren görüş -ıskartaya çıkarır çünkü, o durumda, mutlak geçerli olduğu söylenebilecek ilginç herhangi bir önerme bulamazdık; diğeri, mutlak geçerliliği, tüm yozlaşmamış, baştan çıkmamış insanlar nezdinde doğrulanabilir önermelerle özdeşleştiren görüş- bunu da ıskartaya çıkarır, çünkü insan doğasında liberalizmle eninde sonunda bağdaştırılamayacak bir ayrım (ilahi/hayvani) önvarsayar. Geriye tek alternatif kalır: akılcı ve akıldışı ikna biçimleri arasındaki karşıtlığı; inancın sebeplerini/gerekçelerini inancın nedenlerinden -ki bunlar aklî değildir- ayırabilme imkânı bulduğumuz bir dil oyununun sınırları ile sınırlamak. Ancak bu,

7 *Age.*, s.81.
8 *Age.*

söz dağarı kaymalarının aklîliği sorusunu açık bırakır ve, bunlar arasında karar vermemizi sağlayacak nötr bir zemin olmadığına göre, adeta, paradigma, metafor ya da söz dağarlarında tanık olduğumuz tüm önemli kaymaların nedenleri vardır ama sebepleri hayır, demeye gelir. Ama o durumda Hıristiyanlık, Galileci bilim ya da Aydınlanma gibi tüm büyük entellektüel hareketlerin kökenlerinin akıldışı olduğunu söylememiz gerekir. Rorty işte bu noktada, akılcı/akıldışı karşıtlığı çerçevesinde yapılmış bir betimlemenin, artık hiçbir yararı kalmadığına karar verir. Rorty'nin bu aşamada alıntı yaptığı Davidson'a göre, akılcılık nosyonu içsel tutarlılıkla sınırlandırıldığında, eğer terimin kullanımını da sınırlandırmaz isek, kendimizi bir anda saygı duyduğumuz birçok şeye "akıldışı" derken buluruz (örneğin belli bir arzuyu bastırma kararı, arzu yakasından akıldışı görünecektir). Eğer Davidson ve Hesse haklıysa, inanç değişikliklerinde metaforlar sebep değil neden konumundadır ama bu onları "akıldışı" yapmaz; öyleyse sorgulanması gereken bizzat akıldışılık nosyonunun kendisidir. Sonuç: geçerlilik sorusu özsel manada açık ve müzakereye-bağlıdır (conversational). Sadece, konu düzenine katı sınırlamalar getiren, dokunulmaz bir tabular sistemi kuran ve bunları herkese kabul ettiren bir toplum, geçerliliğin müzakereye-bağlı doğasından kaçabilir; ama bu toplumun, liberalizmle hiçbir alakası yoktur:

> Hareket yerine söz, kuvvet yerine ikna tercih edildiği sürece her şey mübahtır prensibi liberal toplum fikri açısından merkezî önemdedir. Bu açık fikirlilik ne Kitabı Mukaddes'in buyurduğu gibi, Hakikat büyük ve er geç galip geleceği için ne de Milton'un söylediği gibi, özgür ve açık bir karşılaşmada her zaman Hakikat kazanacağı için teşvik edilmeli. O, kendi başına bir değer olduğu için teşvik

edilmelidir. *Liberal bir toplum, bu tür karşılaşmalarda ortaya çıkan sonucu, her ne olursa olsun, "doğru" olarak adlandırmakta beis görmeyen bir toplumdur.* Bu nedenledir ki liberal topluma "felsefi temel" kazandırmaya çalışan her girişim ona kötülük eder. Çünkü bu tür girişimler, eski ve yeni söz dağarları arasındaki karşılaşmalardan önce gelen ve bu karşılaşmaların sonuçlarını hükümsüz kılan doğal bir konu ve argümanlar düzeni bulunduğunu önvarsayar.[9]

Rorty, temelcilik (akılcılık) ve liberalizm ilişkisini incelemeye, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin güçlü bir eleştirisiyle başlar. Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanmanın harekete geçirdiği kuvvetlerin Aydınlanmanın kendi inanç ve kanaatlerinin altını oyduğu görüşüne katılır ama buradan çıkardıkları, mevcut liberalizm entellektüel ve ahlâkî olarak iflas etmiştir sonucuna katılmaz. Rorty'e göre tarihsel süreç veya entellektüel hareketlerin ortaya çıkışında amil olan söz dağarları, bunların olgunluk çağlarında hiçbir zaman aynen benimsenmezler; bu bağlamda kemale ermiş bir liberal toplum için ironik düşünce, akılcılıktan kat kat daha uygundur.

Şair ve ütopyacı devrimci (Rorty'nin gözünde iki asli tarihsel eyleyici), "bizzat toplum adına, onun öz-imgesine aykırı veçheleri protesto etme" işini üstlenir. Ve son derece önemli bir pasajda şöyle devam eder:

> Bu vekalet (yabancılaşmış insanların protestosunun devrimci ve şair tarafından yükseltilmesi), devrimci ve reformcu arasındaki farkı tümüyle siliyor gibidir. Ama *ideal* liberal toplum da, bu farkın tümüyle iptal edildiği bir toplum olarak tanımlanabilir. Liberal toplum, idealleri kuv-

9 *Age.*, s.88

vet yerine iknayla, devrim yerine reformla, mevcut dilsel ve diğer pratikler ile yeni teklif ve pratikler arasındaki özgür ve açık karşılaşmalarla gerçekleştirilebilen bir toplumdur. Ama bu, ideal bir liberal toplumun, özgürlükten başka bir amacı, dört gözle bu tür karşılaşmaların nasıl yaşanacağı, nasıl bir sonuca bağlanacağını bekleme iştahından başka bir hedefi olmayan bir toplum olduğu manasına gelir. Onun şair ve devrimcilerin hayatını kolaylaştırmaktan başka hiçbir amacı yoktur, ama onların başkaları için hayatı zorlaştırmasını -fakat işle, hareketle değil, sadece sözcüklerle zorlaştırmasını- sağlama sorumluluğunu unutmadan. Kahramanları sıkı şair ve devrimci olan bir toplumdur, çünkü o, onu olduğu gibi kabul eder, taşıdığı gibi bir ahlâk taşır, konuştuğu gibi konuşur, Tanrının niyetine ya da insanın doğasına yaklaştığını düşündüğü için değil, geçmişte bazı şair ve devrimcilerin de, tıpkı onun gibi, konuştukları gibi konuşmuş olduklarını bildiği için.[10]

Rorty, liberal ironist figürünü, onu Foucault (liberal olmayan bir ironist) ve Habermas (ironist olmayan bir liberal) ile kıyaslayarak mercek altına tutar. Foucault'da kendini-gerçekleştirmeye, kendinden-hoşnutluğa olağanüstü bir önem atfedilir. Foucault liberal toplumların üstünlükleri, kaydettiği gelişmeler konusunda ağırdan alır, çünkü tüm dikkatini söz konusu kendini-gerçekleştirme sürecinin bu toplumlarda halihazırda nasıl yaşandığına, ne tür biçimler altında olup bittiğine vermiştir. Bu toplumların, birçok bakımdan, üyeleri üzerinde, modern öncesi toplumlarda bilinmeyen, daha gelişmiş bir denetim mekanizması kurduğunu kaydeder. Rorty'nin Foucault ile ters düştüğü en önemli nokta, ona göre, yeni bir "biz"in yaratılmasının ge-

10 *Age.*, s.99-100.

rekli olmadığıdır; "biz liberaller" yeterlidir. İronist figürü ile Habermas kıyaslamasında ise durum tersinedir. Habermas'a göre demokratik bir toplumun öz-imgesinde, tahakkümcü-olmayan bir iletişim süreci aracılığıyla varılacak evrenselci bir öge barındırması elzemdir. Habermas, bu bağlamda, Aydınlanmanın akılcı temeli ile bağlantıyı -radikal bir yeniden şekillendirme gerekmiş olsa bile- muhafaza etmeye çalışır. O nedenle Rorty'nin Foucault ile anlaşmazlığı siyasal iken, Habermas'la tümüyle felsefidir.

Denememizin kaygıları bakımından son olarak, Rorty'nin liberal ütopyasına yöneltilebilecek -zaten onun da cevaplamaya çalıştığı- iki itirazı ele alacağız. İlki, liberal toplumların metafizik temellendirilmesine yönelik çabaların terkinin, onları, özgür kurumların devamı için vazgeçilmez bir toplumsal çimentodan mahrum bırakacağıdır. İkincisi, insanın doğasına dair belli metafizik inançlara sahip olmadan bir liberal ironist olunamayacağıdır (psikolojik bir bakış açısından). Rorty'nin ilk itiraza cevabı, toplumun herhangi bir felsefi temellendirme ile değil ortak söz dağarları ve ortak umutlar tarafından bir arada tutulduğudur. Geçmişte kitlelerin dinî inançlarını kaybetmesinin yol açacağı ağır toplumsal sonuçlar konusunda da aynı itiraz yapılmış ama, bilindiği gibi, kehanet tutmamıştır. İronistler esas itibariyle seçkinci olmuş ve cemaatin gelişmesine büyük bir katkıda bulunmamışlardır. Uğraştıkları yeniden betimlemeler sık sık insanların en saygın değerlerine saldırılmasına ve onların aşağılanmasına yol açar. Hepsinden önemlisi, metafizikçiler de yeniden betimlemelerle uğraşsalar da, onların, ironistler karşısında, halka neyin doğası itibariyle doğru olduğunu göstermek, iman edebilecekleri yeni bir inanç taşımak gibi bir avantajları vardır. Ama bu noktada Rorty, esas güçlüğün insanların ironist filozoflardan felsefenin veremeyeceği bir şeyi istemelerinde yattığını söyler: "Niçin zalim

olmamak gerekir?" ya da "Niçin iyi kalpli olmak gerekir?" gibisinden soruların cevaplandırılması. *Teorik* bir cevap bulunabileceği beklentisi metafizik bir avarelikten ibarettir. Post-felsefi çağda bu tür değerleri yaratma görevini anlatılar (narrative) üstlenir:

> İronist bir kültürde ... bir işe atfedilen özel ve kendine has yanların içten ve yoğun bir şekilde betimlenmesinde uzmanlaşmış disiplinler olacaktır. Özellikle, ortak bir insan doğasının gösterilmesinden beklediğimiz işi, insanı kendi dilimizi konuşmayan insanların acılarına karşı duyarlı kılan romanlar ve etnolojik metinler yapmalıdır.[11]

II

Pragmatizmi ve çağdaş teoride neler olup bittiğine dair verdiği açıklama başta olmak üzere, Rorty'nin analizine büyük ölçüde katılıyorum. Toplumsal düzenin her tür metafizik temellendirilmesine karşı çıkışına ve yaptığı Habermas eleştirisine harfi harfine evet diyorum. Son olarak, liberal demokratik çerçeveyi savunmasına da aynen katılıyorum. Ancak "liberal ütopya"sında gitmeyen bir şey var. Ve bunun bir teferruat ya da eksiklik değil, Rorty'nin "ideal toplum"unun içsel bir tutarsızlığı olduğunu düşünüyorum.

İknanın kuvvetin yerini aldığı bir toplumsal düzenleme tipi olarak nitelediği liberal toplum düşüncesiyle başlayalım. Burada benim esas sıkıntım bu ikisi arasında Rorty kadar keskin bir ayrım yapamayışım. Ayrım kuşkusuz bir anlamda açık: iknada bir uylaşma ögesi varken, kuvvette bu yoktur. Ama burada açık kalan soru şu: iknada/uylaşmada nereye kadar herhangi bir kuvvet bileşeni olmadığından söz

11 *Age.*

edilebilir? İkna etmek nedir? Bir şeyi bir kimseye algoritmik bir şekilde kanıtladığımız uç durumlar dışında, ortada herhangi nihai bir akılcı temel bulunmaksızın, bir kimsenin fikrini değiştirmesine yol açan bir işlemdir yaptığımız. Rorty, akıl alanını belli, somut bir dil oyununun iç bölgesiyle sınırlarken gayet haklıdır ama güçlük aynen devam eder, çünkü, dil oyunları mutlak anlamda kapalı evrenler değildir ve, dolayısıyla, onlar dahilinde, oyunun yapısını tanımlayan kurallar sistemiyle verilmesi mümkün olmayan (yani bir karar verilemezlik halinin bulunduğu bir ortamda) birtakım kararlar verilmek zorundadır. Bu olguyu kabul etmek, kararın akıldışı diye nitelenebileceğini göstermez ve şu muazzam akılcı/akıldışı ayrımının çok az bir yararı vardır; tamam bütün bunlarda Rorty'ye/Davidson'a katılıyorum. Ama benim dediğim farklı bir şey: bu şartlar altında verilen bir karar kaçınılmaz bir şekilde belli bir kuvvet ögesi içerecektir. Davidson'un örneğini alalım. Bir kişi kendini yenilemek ve belli bir arzusunu baskı altına almak istiyor - örneğin içkiden kurtulmaya karar vermiş bir alkolik. Arzu yakasından bakıldığında sadece bastırma vardır - yani kuvvet. Ve bu argüman genelleştirilebilir. Bunun gibi çeşitli durumlar düşünelim:

Durum A

Birkaç muhtemel devam yolundan birini seçmek ihtiyacı duyuyorum ve oynadığım dil oyunu hepsine de aynı mesafede duruyor. Durumu değerlendirdikten sonra, karar verebileceğim bariz bir aday olmadığı, çaresiz içlerinden *birini* seçeceğim sonucuna vardım. Böyle bir durumda açık ki, alternatif devam yollarını bastırdım.

Durum B

Birini fikrini değiştirmeye ikna etmek istiyorum. Onun kafasına sokmak istediğim inanç, onun bilfiil sahip olduğu inancın Hegelci doğrusu olmadığı için, aslında onun inancını *geliştirmek* değil, *tümden kafasından söküp atmak* istiyorum. Bakın yine kuvvet. Çabamın başarılı olduğunu düşünelim. O benim inancıma *dönmüştür*. Ama kuvvet ögesi hep ordadır. Tüm yaptığım, arkadaşımı, kendi inancını yok ederek benim müttefikim haline geldiğine inandırmaktır. İkna, demek ki, kurucu olarak kuvvete bulaşır.

Durum C

Önümde iki seçenek var ve insanlar ikiye ayrılmış, her biri bir seçeneğe talip. Durumun yapısı bakımından her iki seçenek de eşit ölçüde ihtimal dahilinde olduğuna göre, différend ancak kuvvetle çözülebilir. Bu kuvvet ögesi, kuşkusuz, birçok farklı şekillerde hayata geçirilecektir: bir grup diğerini ikna edebilir (bu bizi tekrar B durumuna götürür); her iki tarafça kabul edilmiş bir kurallar sistemi aracılığıyla *différend* halledilir (örneğin oylamayla); ya da *ultima ratio* [son sözü söyleyen irade] ile. Her neyse, ama tüm durumlarda kuvvet ögesi orada olacaktır.

Rorty'nin tercih ettiği toplum türünde, belli ki, C durumunun üçüncü tip çözümü dışlanmaktadır. Ama bunun da çeşitli güçlükleri vardır. Bir kere, ikna *bir* kuvvet biçimi olduğunda, kuvvet ile iknayı karşı karşıya koymak mümkün değildir. Böylece tartışma başka bir yöne kayar: toplumda kuvvetin örgütlenme biçimleri ve liberal bir toplum için kabul edilebilir kuvvet tiplerinin çözümlenmesi. İkincisi, fiziksel kuvvet ögesi, düşünebileceğimiz en özgür toplumlarda bile ortadan kaldırılamaz. Rorty, bir tecavüzcüyle başa

çıkmada iknanın uygun bir yol olduğunu savunabilir mi, bilemiyorum. Ve özgür bir toplumda gayet meşrû eylemler olan grevler ya da oturma eylemleri amaçlarına sadece ikna yardımıyla değil, hasımlarını zora boyun eğmeye zorlayarak da ulaşmaya çalışırlar. Kuşkusuz bu örneklere kıyasla daha ara durumlar da vardır.

Aynı nedenlerle, reform ve devrim ayrımını Rorty'den farklı bir tarzda ele alma taraftarıyım. Benim görüşüme göre sorun, ayrımı mümkün kılan alanı değiştirmektir. Çünkü klasik ideal Devrim tablosunda sadece Rorty'nin vurguladığı şiddet boyutu yoktur, aynı zamanda bu şiddetin son derece özgül bir hedefe, toplumsal düzene *yeni bir temel* kazandıracak bir hedefe yöneltilmesi gerektiği düşüncesi de vardır. Şimdi bu bakış açısından ben bir reformistim, ama toplumsal amaçlarım sınırlı olduğu için değil, doğrudan, toplumun bu tür temel gibi bir şeye sahip olduğuna inanmadığım için. Rorty'nin de bu konuda benimle aynı düşündüğünden hiç kuşkum yok. Hattâ geçmişte devrim olarak *adlandırılmış* olaylar bile, toplumun pek çok veçhesini kapsamakla birlikte asla bunların tamamını kuşatmayan bir reformlar çoğulluğunun üst belirlemesinden başka bir şey değildi. Tüm toplumu baş aşağı çevirmek düşüncesinin hiçbir anlamı yoktur. (Tabiî bu, böyle imkânsız bir işi gerçekleştirmek için birçok çirkin şeyin yapılmadığı anlamına gelmez.) Fakat, devrimi yeniden reformun içine oturtmayı ne kadar istiyorsam, en az o kadar da şiddet/zor boyutunu yeniden reformun içerisine oturtmak istiyorum. Doğrusu, reformun zora başvurmadan olup bittiği bir dünyada yaşamak da istemem. Ya her reformun nüfusun tamamınca desteklendiği ya da tüm kararların nüfusun tamamını arkasına almış bir toplum mühendisleri ordusu tarafından alındığı nihai manada tek boyutlu bir toplum olurdu bu. Her reform statükoda değişiklik ve çoğu kez, kimi yer-

leşik çıkarların bozulması demektir. Reform süreci sessiz sedasız ve ufak ufak yürütülen bir mühendislik süreci değil, bir mücadeleler sürecidir. Ve bunda hayıflanacak bir şey yok. İnsanî yetenekler -yeni dil oyunları- işte bu aktif mücadele süreci içerisinde kazanılır. Örneğin işçilerin sanayi toplumlarının ilk evrelerinde giriştikleri mücadeleler olmasaydı, bir işçi sınıfı kimliğinden söz edebilir miydik? Bu mücadeleler olmasaydı, hiç kuşku yok ki işçi sınıfının Batı toplumlarının demokratikleşme süreci açısından vazgeçilmez birçok yeteneği de gelişmeyecekti. Ve aynı şey tereddütsüz tüm diğer toplumsal güçler için de söylenebilir. O nedenle, Rorty'nin liberal ütopyasının karşısına koyacağım radikal demokratik "ütopya", toplumsal bölünme ve antagonizmaları dışlamadığı gibi, aksine, onları toplumsalın kurucu ögeleri olarak görür.

O yüzden Rorty'nin argümanı, bence, basit olduğu kadar da tutarsız birtakım kutupsallıklar -ikna/kuvvet, reform/şiddet-devrim- üzerine kurulmuş; tutarsız çünkü iyilerin rolü, kendi içinde, kötülerin varlığını önvarsayar. Ve demokratik bir toplumda iktidarı/zoru konu alan herhangi bir teori, iktidarın/zorun yok edilmesiyle değil, demokrasiyle bağdaştırılması mümkün iktidar/zor biçimleriyle uğraşan bir teori olmak zorundadır. Ve bunun nedeni, belli bir tahakküm biçiminin inatçı varlığı filan değil, toplumun, Rorty'nin de çok iyi bildiği gibi, bir yap boz gibi yapılanmamış olması ve, sonuçta, farklı talep ve dil oyunlarını birbiriyle çarpışmaktan alıkoymanın imkânsızlığıdır. Son zamanlarda Amerika'da patlak veren pornografi tartışmasını düşünelim. Çeşitli feminist gruplar, pornografinin kadınlara saldırı olduğunu savundular -bu kadarına katıldığım bir görüş. Ama bazı gruplar işi daha da ileri götürerek, bir kadının pornografik malzeme, ilân ya da reklam yayınlayanlar hakkında mahkemeye başvurabilmesini hükme bağla-

yan bir kanun çıkarılmasını istediler. Bu itirazlara neden oldu, bunun, basın özgürlüğünü zedeleyecek bir gözdağı ortamı yaratacağı söylendi - ki buna da katılıyorum. Örneğin pornografi ile sanatsal ifade arasındaki çizgiyi nereden çekmek gerekiyordu?

Açıkça görünen o ki, antagonist talepler arasında bir denge oluşturulmalıdır. Ama burada, bu dengenin, talepleri birbirine uyumlu hale getirecek bir nokta bulunarak sağlanamayacağı özellikle belirtilmelidir - çünkü bu bizi gerisin geri yap boz teorisine götürür. Hayır, iki talep arasındaki antagonizma, bu bağlamda, kökten çözümlenemez ve burada denge, belli bir toplumsal dengeye -akılcı bir uyum kurma işinden çok farklı bir şey- çıkacak şekilde her iki talebin etkilerinin de sınırlanmasından ibarettir. Ama bu durumda antagonizma, her ne kadar toplumsal olarak ayarlanmış ve kontrol altına alınmış olsa da, "mevzi savaşı" olarak adlandırılabilecek bir biçim altında varlığını sürdürecektir. Çatışmanın her iki tarafının da belli bir iktidarı olacaktır ve her bir kutup diğeri üzerinde belli bir şiddet uygulayacaktır. Bu çıkarsamanın paradoksal bir sonucu, şiddet/zor ve antagonizmaların bizzat özgür bir toplumun şartı olduğudur. Antagonizmalar, toplumsalın eseridir çünkü toplumsal önceden tayin edilmiş bir merkezden yayılan bir etkiler çoğulluğu değil, birçok çıkış noktasından hareketle pragmatik olarak inşâ edilmiş bir şeydir. Ama tam da bundan dolayı, tam da ontolojik bir çatışma ve eşitsizlik ihtimalinden dolayı biz, özgürlükten söz edebiliriz. Bir an, klasik özgürleşim nosyonunda tanık olduğumuz karşıt-hipoteze evet deyip, şiddet/zor ve antagonizmalardan *bütün bütüne* arındırılmış bir toplum düşünelim. Bu toplumda bize kalan olsa olsa, zorunluluğun bilincinde Spinozacı bir özgürlükle avunmaktır. İşte özgür bir cemaatin ilk paradoksu: onun imkânsızlık şartını oluşturan şey (şiddet/zor), ay-

nı zamanda onun mümkünlük şartıdır. Belli, tikel baskı biçimleri yok edilebilir ama özgürlük, ancak, külli bir özgürlük halinin hep ilerde, hep uzaklaşan bir ufuk olarak kalması şartıyla, ancak o oranda varolabilir. Bütün bütüne özgür bir toplum ile bütün bütüne belirlenmiş bir toplum arasında, başka bir çalışmamda da tartıştığım gibi, zerre fark yoktur. Rorty'nin bu çatışkıları tam olarak fark edememesinin nedeni, sanıyorum, "ikna" nosyonuyla ilgili tartışmasının teorik yetersizliği ve "ikna" ile "kuvvet" arasında kurduğu nihai karşıtlıktır.

III

İkna nosyonu, özü itibariyle katışık bir nosyondur. İkna'nın ötekisi yani kuvvet olmadan ikna edemezsiniz. İkna kuvvetinden bahsedebiliriz ama, asla, Pisagor teoreminin doğruluğuna "ikna oldum" demeyiz. Bu ikincisinde herhangi bir ikna söz konusu değildir, o sadece gösterilir, o kadar. Ama tutup iknanın kuvvete *indirgenebileceğini* de söyleyemeyiz. İkna, Derrida'nın "izdivaç" diyeceği şeyin alanıdır. Bir inancın "sebepleri", "gerekçeleri" ile onun "nedenleri"nin ayrılmaz bir bütün oluşturduğu noktadır. Kuhncu bir çerçevede yeni bir paradigmanın benimsenmesi, kastettiğim şeyin gayet güzel bir örneğidir. Teorik güçlüklerden bilimsel araştırma araçlarındaki teknik gelişmelere kadar geniş bir yelpaze oluşturan irili ufaklı birçok sebep/neden, normal bilimden devrimci bilime geçiş sürecinde birbirini üst belirler. Ve daha önce açıkladığım -ve Kuhn'da da şu veya bu şekilde açıkça görülebilen- sebepler nedeniyle, bu geçiş kayıtsız ve ağrısız bir terk değil, diğer ihtimallerin bastırılmasını gerektiren bir süreçtir, bir mücadelenin ürünüdür. Siyasal-ideolojik alana baktığımızda bu çok daha bariz bir şekilde görünür. *Hegemonya ve Sosyalist*

Strateji'de Chantal Mouffe'la birlikte tartıştığımız gibi, siyasal geleneğimizde bu ikna ismindeki ve ancak zorlu karşıtını kendi bünyesine dahil ederek kurulabilen istisnai işlemin bir adı vardır: "hegemonya".

Rus sosyal demokratlarından Gramsci'ye hegemonya kavramının soy kütüğüyle ilgili tüm veçheler, kavramın kurucu özellikleri ve radikal bir demokrasi projesi altında teorik eklemlenme biçimleri konusunda adı geçen çalışmamıza bakılabilir. burada sadece tartışmamız açısından önemli birkaç noktayı vurgulamak istiyorum. Bunlardan en önemlisi, "hegemonya"nın, Marksizm tarihinde temelciliğin çözülmeye başladığı söylemsel alan olmasıdır. O zamana kadar üretim güçlerinin gelişmesi ile mevcut üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin belirlediği bir içsel gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak sunulan şeyler, Lenin'den Gramsci'ye adım adım, salt bağıntısal kimliklerin devindiği açık bir kümede olup biten olumsal bir siyasal eklemlenme sürecinin sonucu olarak görülmeye başlandı. Yani şu Tarih (büyük T), meşrû bir söylem nesnesi değildi, çünkü *a priori* bileşik bir nesneye tekabül etmiyordu. Karşımızda topu topu, birtakım hegemonik bloklar ve bunların akılcı bir düzlemde kavranabilir herhangi -teleolojik, diyalektik ya da nedensel- bir mantıktan yoksun, kesintili, ardardalığı vardı, o kadar. Tıpkı Davidson'un örneğinde bastırmak istediğim arzu ile onu bastırma kararı arasındaki ilişkide olduğu gibi, hiçbir içsel bağlantı söz konusu değildi. Öte yandan burada zorunluluk ile olumsallık arasında kaydedilmesi gereken önemli bir diyalektik de vardır. Eğer hegemonik bloğa müdahil ögelerden her birinin kendine ait ayrı bir kimliği varsa, belli bir kimliğin diğerleriyle ilişkisi sırf olumsal olacaktır; yok eğer, ögelerin kimliği, diğer ögelerle ilişkilerine bağlıysa, onlar tarafından belirleniyorsa, o zaman bu ilişkiler, tabiî belli bir kimlik sahibi olmak ve bunu

sürdürmek gibi bir kaygı varsa, mutlak manada zorunlu olacaktır.

Şimdi tartışacağımız konu, ikna sürecinin altında yatan hegemonik işleyişin içsel mantığı. Konuyu, çağdaş teoride olup biten belli dönüşümler sayesinde tasavvur dünyamıza girmiş çeşitli araçları analizimize dahil ederek ele alacağız. Wittgenstein'ın sayısal bir dizide geçerli kurallarla ilgili örneğinden başlayalım. "Bir, iki, üç, dört" dedikten sonra durup, karşımdakinden devam etmesini istediğimde, kendiliğinden "beş, altı, yedi, sekiz, vs." gibi bir cevap gelecektir. Ama ben, aklımdaki dizinin o değil, "bir, iki, üç, dört, dokuz, on, onbir, oniki, vb." olduğunu söyleyebilirim. Arkadaşım "tamam anladım" diyerek buna uygun yeni bir dizi verebilir, ama ben bir kez daha, aklımdaki dizinin ondan farklı bir dizi olduğunu söyleyebilirim, vesaire. Dizide geçerli kural sonsuzca değiştirilebilir. Her şey, Lewis Carrol'un söyleyebileceği gibi, kimin komuta ettiğine bağlıdır. Örneğimizden biraz değişik bir oyun tasarlayalım: İlk oyuncu, A, bir dizi söyleyecek, diğer oyuncu, B, istediği şekilde o diziyi devam ettirecek, tek şart arada görünür, belli bir düzenlilik olması. Sıranın kendisine geldiği her seferinde A, B'nin kaldığı noktayı başlangıç noktası yaparak yeni bir kural bulmak zorundadır ve böyle devam eder. Sonunda, işin iyice sarpa sardığını ve artık yeni bir kural tahayyül edemediğini söyleyen taraf oyunu kaybedecektir. Bu örnekten şöyle sonuçlar çıkarılabilir: (a) nihai kural diye bir şey yoktur: bu tür bir kural her zaman alaşağı edilebilir; (b) oyuna sayısız miktarda oyuncu katıldığında, dizide geçerli kural özsel bir tehdit altına girer -Rorty'nin ifadesiyle, artık, *radikal bir şekilde olumsaldır*; (c) dizideki bireysel figürlerin kimliği tümüyle bağıntısaldır, bu kimlik yalnızca figürün, dizide hegemonya kurmuş kural çerçevesinde işgâl ettiği kurucu konumla kazanılır ve, ister istemez, yeni bir kuralın

konmasıyla birlikte değişecektir. Bunun önemli olduğunu düşünüyorum çünkü ikna süreci sık sık bir A inancına sahip birinin bir B inancıyla karşılaşması ve birinden diğerine geçmesi şeklinde tarif edilir. İşler hiçbir zaman böyle olup bitmez. Gerçekte olan şudur: birtakım yeni ögeler sahneye çıkar, eski kural onları hegemonya altına alamamaktadır - tıpkı, örneğin, yukarıdaki oyunumuzda olduğu gibi, göründüğü kadarıyla kaotik bir sayısal dizi ortaya atılmıştır ve bu yeni sayısal diziye (yeni olgu durumuna) uygun tutarlı bir kuralın sancısı duyulmaktadır. Pek çok kere yeni kural, kendi içinde değerli bulunduğu, hoşa gittiği için değil, bir kural olduğu için, bariz bir kaosa belli bir tutarlılık ve anlaşılabilirlik ilkesi getirdiği için kabul edilir. Karışık 1920 öncesi İtalyası'nda birçok liberal, Faşizmi, ondan özellikle hoşlandığı için değil, geleneksel siyasal sistem çerçevesinde ne izahı ne de halli mümkün, patlamaya hazır bir toplumsal durumun paniğiyle, ve Faşizm, bu yeni kaotik olayların altından kalkabilecek *yegâne* tutarlı söylem gibi göründüğü için seçti. Ve eğer liberalizm bu yeni ögeleri eklemlendirecek alternatif bir hegemonik söylem olarak ortaya çıkmak isteseydi -ki istemedi-, bunu ancak kendisini dönüştürerek başarabilirdi. 1905'lerin liberalizmi ile 1922'nin liberalizmi arasında sadece birtakım "ailevi benzerlikler" vardır. Çünkü, diğer birçok nedenle beraber, ikincisi anti-faşist olmak zorundaydı ve bu, söylemsel alanı radikal bir dönüşüme uğratmış bir dizi yeni sorunla uğraşmak demekti. O nedenle Rorty'nin "bizim, *sadece* liberaller olmamız yeterlidir" iddiasına; "biz"in artık daha öte bir dönüşüme ihtiyaç bırakmayan bir noktaya ulaştığı iddiasına, katılmıyorum. Liberalliğe devam desek bile, istesek de istemesek de her zaman ondan daha fazla bir şey olmak zorunda kalacağız. Liberalizm bu eklemlenme sürecinde ancak hegemonik bir girişim olarak varolabilir -çünkü tüm kimlikler radikal bir şe-

kilde bağıntısaldır. Bence bu noktada Rorty, yeteri kadar tarihselci değil.

Burası, Wittgenstein'dan Derrida'ya geçecek olursak, bir siyaset teorisi açısından yapıçözümün merkezî önem kazandığı noktadır. Derrida tüm bağlamların özsel kırılganlığını şu sözlerle dile getirir:

> Dilsel ya da değil, sözel ya da yazılı (bu karşıtlığın haldeki anlamında), ufak ya da büyük bir birime ait her gösterge *alıntılanabilir*, tırnak içine alınabilir; demek ki , mutlak bir sınırsızlık içinde sonsuz yeni bağlamlar hasıl ederek tüm bağlamlardan kopabilir. Ama bu, işaretin, belli bir bağlam dışında geçerli olduğu anlamına gelmez, aksine, eğer herhangi bir mutlak bağlantı (*anchrage*) merkezinden yoksun bir şeyden söz edilecekse, bunun sadece bağlamlar olduğu anlamına gelir. Göstergeye has bu alıntılanabilirlik, bu kopyalanabilirlik ya da ikiyüzlülük, bu tekrarlanabilirlik ne arızi ne da sapkın bir durumdur, bu, onun yokluğunda, göstergenin şu "normal" işlevini dahi yerine getiremeyeceği bir durumdur (normal/anormal). Ya gösterge alıntılanamayacak bir şey olsaydı? Ya da kökenleri yol boyunca kaybolmayan bir şey?[12]

Burada, kör parmağım gözüne, tüm bağlamların özsel olarak kırılgan ve açık olduğu, ihtimallerden birini veya diğerini seçmenin tümüyle *olumsal* bir şey olduğu söyleniyor. Eğer seçim, yapı tarafından belirlenmiyorsa, demek ki tepeden tırnağa hegemonik bir işlemdir, özsel olarak *siyasal* bir karardır.

Bu ayrımı aklımızda tutarak yeniden Rorty'nin metnine dönelim. Liberal ütopyada ele alacağım ilk veçhe, özel ve

12 Jacques Derrida, 'Signature Event Context', *Limited Inc.* içinde, Evanston, Northwestern University Press 1988, s.12.

kamusal arasında yaptığı keskin ayrım. Bunları toptan kucaklayacak bir "büyük teori"ye dönmek gibi bir niyetim yok kuşkusuz. İtirazım tam aksi yönden: Rorty, bence radikal bir şekilde kopuk, sadece olumsal eklemlenmelerle bir arada tutulan çeşitli ögeleri zorunlu olarak birleşikmiş gibi görüyor. Kişilerin kendini-gerçekleştirme alanı sahiden özel bir alan mıdır? Eğer bu kendini-gerçekleştirme, bireylerin hiçbir engelle karşılaşmaksızın kendi hedeflerini kovaladığı nötr bir ortamda olup bitseydi, belki. Ama bu tür bir ortam bir mitten başka bir şey değildir. Kendini gerçekleştirmeye çalışan bir kadın, *kişisel* hayallerini ve imkânlarını sınırlayan, erkek egemen kurallar biçiminde çeşitli engellerle karşılaşacaktır. Bu kuralları değiştirmeye yönelik feminist mücadeleler, şu soyut kamusal yurttaşlık "biz"inden *farklı* bir kollektif "biz"in kurulmasını sağlayacak, ama, bu mücadelelerin yarattığı mekân -"kişisel olan politiktir" sloganını hatırlayın-, şu siyasal partilerin at oynattığı ve seçim savaşlarının sürdüğü mekândan hiç de daha az cemaatsel ve kamusal olmayacaktır. Aynı şey, hiç kuşkusuz, bireylerin kendini gerçekleştirmesinin önünde dikilen çeşitli toplumsal normlara, önyargılara, kanuni düzenlemelere, vb., karşı verilen mücadeleler için de söylenebilir. Ben demokratik toplumun *gücünü*, bu kamusal alanların çoğalmasında ve bunların çoğulluk ve özerkliğinin tanınması *şartında* buluyorum. Bu tanıma, toplumsal mekânlar arasındaki özsel *süreksizliğe* dayanır ve bu süreksizliklerin özsel karakteri onun taban tabana zıtı bir durumu imkân dahiline çevirir: bunlar arasında olumsal-hegemonik bir eklemlenme, genel bir cemaat duygusu, belli bir demokratik sağduyu diye adlandırılabilecek bir eklemlenme. İşte burada cemaatin ikinci paradoksuyla karşılaşırız: cemaat, pragmatik olarak mümkün olabilmek için özü itibariyle imkânsız olmalıdır. Peki, özel hakkında ne denebilir? O bir kalın-

tı kategoridir, insanî faaliyetin belli veçhelerine atıfta bulunan, amaçlarımızın herhangi bir kurucu toplumsal engellemeye maruz kalmadığı, gerçekleştirilmelerinin herhangi bir cemaat-için mücadeleye, bir "biz"in ayağa dikilmesine bağlı olmadığı bir alanla sınırlı bir kategoridir. O nedenle, fark edileceği gibi, sorunun klasik çerçevesini değiştiriyoruz: eğer bireysel amaçların gerçekleşebilmesi için kamusal alanlar ayağa dikmek gerekiyorsa, meseleyi artık, kamu alanının bireylere ait özel alanlara tecavüz etmesini engellemek şeklinde koyamayız. Demokratik bir toplumun şartı, kamusal alanların çoğulluğudur: artık hiç tereddütsüz söyleyebiliriz ki demokratik bir toplum *tek* bir kamusal alanla bağdaşmaz. Yani ihtiyacımız olan şey çoğul bir "yurttaş cumhuriyetçiliği"dir.

Fark edildiği gibi benim demokratik toplum anlayışım, temel hatları itibariyle Rorty'nin liberal ütopyasından farklıdır. Rorty'nin ütopyası asgari işlevlerle -tüm iyi liberallere hitap eden- sınırlı bir kamu alanı ile bireysel faillerin kendi hedeflerini kovaladığı bir özel alandan oluşur. Bu sistem kuşkusuz değiştirilebilir, reforma uğratılabilir ama insan, bu reformların belli mücadelelerle değil de sanki bir makinenin tasarlanan daha iyi bir modele doğru geliştirilmesine benzer bir şekilde yapılabileceği hissine kapılıyor. Antagonizma ve şiddet/zor ne pozitif ne de negatif bir rol oynuyor, çünkü tabloda hiç yoklar. Bence radikal demokratik bir toplum, somut talep ve meseleler etrafında oluşturulmuş, birbirinden kesinkes özerk çeşitli kamusal alanların kendi üyelerine ince ince bir yurttaşlık duygusu üflediği bir toplumdur -onların bir birey olarak taşıdıkları kimliklerin asli bir bileşenidir bu duygu. Bu kamusal mekânların çoğulluğuna rağmen ya da, daha doğrusu, bunun bir sonucu olarak, cemaate özgün kimliğini kazandıran yaygın bir demokratik kültür yaratılır. Bu cemaatte liberal kurumlar -

parlamento, seçimler, kuvvetler ayrılığı- muhafaza edilir ama bunlar *yegâne* kamusal alanı değil, diğerleri arasında bir kamusal alan oluşturur. Antagonizma, bırakın demokratik bir toplumdan dışlanmayı, bizzat onun varoluş şartıdır.

Rorty'nin gözünde şu üç kelimeli "burjuva liberal demokrasisi" bölünmez bir bütün oluşturur; benim gözümde bunlar arasında sadece olumsal bir eklemlenme söz konusudur. Bir sosyalist olarak liberal kurumların hegemonyası için kapitalizme karşı mücadeleye hazırım ve liberal kurumlara inanan bir kişi olarak, onların tüm demokratik kamusal alanlarda işler hale gelmesi için elimden geleni yapmaya da hazırım, ama bu işlerliğin ta başından ihsan edilmiş bir durum değil, hegemonik bir inşânın eseri olabileceğini düşünüyorum. 20. yüzyıl tarihinin büyük bir kısmı, sanıyorum, az önce zikrettiğimiz üç bileşenli eklemlenmedeki çeşitli yerinden çıkmalarla açıklanabilir. Liberal kurumlar (kapitalizmi bir yana bıraksak bile) Üçüncü Dünya ülkelerinde ve sosyalizmle demokrasiyi eklemlendirmeye çalışan (eh, kendi çaplarında) Doğu Bloku ülkelerinde berbat şeyler yaşadı, kayıtlar dehşet verici. Tercihim liberal-demokratik-sosyalist bir toplumdan yana olmakla birlikte, bu üçlüden birini seçmek zorunda kalsam, hiç düşünmeden demokrasi derim. (Örneğin, bir Üçüncü Dünya ülkesinde, seçimlerin kitlelerden yoksun, yanaşma çetelerce yönlendirilen bir maskaralığa çevrildiği, yozlaşmış, baskıcı bir liberal rejim ile, birtakım sosyal reformlar yapmak isteyen ve kitlelerin örgütlenmesine göz yuman milliyetçi bir askerî rejim arasında seçim yapmak zorunda kalsaydım, ikincisini tercih ederdim. Tüm deneyimlerim gösteriyor ki, ikinci tip rejimler -birçok güçlüğe rağmen- kurumların gitgide daha da liberalleşmesine yol açabilirken, birinci tip rejimlerde tersine bir süreç pek yaşanmıyor: bunlar çıkmaz bir sokaktır, o kadar.)

IV

Son olarak Rorty'nin argümanına yöneltilebilecek iki itirazı (yukarıya bkz.) ve onun bunlara verdiği cevapları ele almak istiyorum. İlk itiraza cevabında Rorty tümüyle haklı ve benim ilave edebileceğim bir şey yok. Ama ikinci itiraz konusunda Rorty'nin gereksiz bir şekilde savunmaya geçtiğini düşünüyorum, oysa çok daha iyi bir cevabi argüman verilebilir. Şöyle ki: hatırlarsak burada soru, evrenselciliğin terkinin, demokratik bir toplumun temelini göçertip göçertmeyeceğiydi. Benim cevabım evet, göçertir. Bir tür evrenselcilik -örneğin insan hakları fikri- yoksa, sahiden demokratik bir toplum imkânsızdır. Ama bunu söyleyebilmek için Aydınlanmanın akılcılığını ya da Habermas'ın "tahakkümden-arınmış iletişim"ini ha gayret piyasaya sürmek hiç de şart değil. Evrenselciliğin, toplumsal failler tarafından bir yerlerde inşâ edilmiş, kültür ve değerlerimizin günbegün daha merkezî bir parçası haline gelmiş söz dağarlarından, dil oyunlarından biri olduğunu kaydederek, demokrasinin evrenselciliğe ihtiyacı olduğunu kabul etmek yeterlidir. O *olumsal* bir tarihsel üründür. Dinsel söylemlerden doğmuş - Tanrı katında bütün insanlar eşittir-, Aydınlanma tarafından yeryüzüne indirilmiş, iki yüzyıllık demokratik bir devrimle gitgide daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağına yayılmıştır.

Tarihsel bir bakış açısıyla yeniden formüle edilmiş bir evrenselciliğin diğer metafizik evrenselcilik karşısında bence, iki önemli üstünlüğü var ve bunlar onu bırakın zaafa uğratmayı, güçlendiriyor ve radikalleştiriyor. İlki, bu tarihselci-evrenselciğin özgürleştirici bir etkisi var: insanlar kendilerini günbegün daha fazla, kendi dünyalarının yegâne yaratıcıları olarak görmeye başlayacaktır. Varlığın tarihselliği daha görünür hale gelecektir. Dünyayı olduğu gibi Tanrının

ya da doğanın eseri olarak gören bir insan, kendi kaderinin de kaçınılmaz olduğunu düşünmeye yatkındır. Ama ikamet ettiği dünyanın tümüyle olumsal söylem ve söz dağarlarının eseri olduğunu gören bir insan, kaderine o kadar kolay razı olmayacak ve politik bir "sıkı şair" haline gelmek gibi daha iyi bir hayat ihtimaline oynayacaktır. İkinci üstünlük, evrenselci değerlerin olumsal karakterinin idraki, bizi, onları zayıflatabilecek ya da hepten çökertebilecek tehlikelere her zamankinden çok daha uyanık kılacaktır. Sonuçta söz konusu değerlere inanıyorsak, bunların tarihsel olduğunu bilmek bizi onlara karşı daha kayıtsız yapmayacak, tersine, belki de, onları savunmaya her an hazır daha sorumlu yurttaşlar haline gelmemizi sağlayacaktır. Bu değerlere inananlar için tarihselciliğin yardımı olabilir. Ama onlara inanmayanlar için, en ağırından akılcı bir argüman bile zaten zerre kâr etmeyecektir.

Bu beni belirtmem gereken son bir noktaya götürüyor. Bu çifte etki -insanî kapasiteleri hakkında daha iddialı bir imge sunarak insanların daha da özgürleşmesini sağlama; varlığın tarihselliği bilinci yardımıyla toplumsal sorumluluğu arttırma-, çağdaş düşüncenin önümüze açtığı en önemli imkândır -radikal politik bir imkân. Batı metafizik söylemi artık ömrünü doldururken felsefe, yaşadığı bu akşam alacasında, yüzyılın büyük isimleri aracılığıyla bize son bir hizmet daha sunuyor: kendi savaş alanının yapıçözümü ve kendi imkânsızlık şartlarının yaratılması. Örneğin Derrida'nın karar verilemezlerini düşünelim. Karar verilemezlik temelin/zeminin kendisine ulaştığında, hegemonik bir kararla -hegemonik, çünkü nesnel olarak belirlenmemiştir, çünkü farklı bir karar hep mümkündür- belli bir kamp kurulduğunda, felsefenin saltanatı sona erer, siyasetin saltanatı başlar. Bu saltanat sahasında, dünyayı radikal bir karar verilemezlik zemininde inşâ etmek isteyen farklı tipte bir söylem, Rorty'nin

"anlatılar"ı türünden farlı söylemler hüküm sürecektir. Ama ben bu politik sıkı şaire koyulan "ironist" adından pek hazzetmiyorum - her türden oyun ve oyuncu imgelerini çağrıştırıyor. Auschwitz'i yaşamış ve dinsel ve akılcı mitlerin kanatları altına sığınmak yerine, kendi inançlarının olumsallığını kabul edecek kadar büyük bir manevi olgunluk göstermiş biri bence, aksine, silme kahraman ve trajik bir figürdür. Kültürümüzün henüz tam olarak yaratamadığı ama, eğer çağımızın o son derece radikal ve baş döndürücü imkânlarına yaraşır bir hayat sürecek ise mutlak yaratmak zorunda olduğu yeni tip bir kahramandır o.