cogito

FREDRIC JAMESON

jameson jameson'ı anlatıyor

kültürel marksizm üzerine söyleşiler

Hazırlayan: **Ian Buchanan**

Çeviren: Şeyda Öztürk

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Fredric Jameson'ın
YKY'deki kitapları

Postmodernizm *(1994)*
Marksizm ve Biçim *(1997)*
Brecht ve Yöntem *(1998)*
Dil Hapishanesi *(2002)*
Jameson Jameson'ı Anlatıyor *(2016)*

FREDRIC JAMESON

Jameson Jameson'ı Anlatıyor

Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler

Yayına hazırlayan
Ian Buchanan

Çeviren
Şeyda Öztürk

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 4744
Cogito - 222

Jameson Jameson'ı Anlatıyor / Fredric Jameson
Yayına hazırlayan: **Ian Buchanan**
Özgün adı: **Jameson on Jameson**
Çeviren: **Şeyda Öztürk**

Kitap editörü: **Dürrin Tunç**
Düzelti: **Ömer Şişman**

Kitap tasarımı: **Mehmet Ulusel**
Grafik uygulama: **Gülçin Erol Kemahlıoğlu**

Baskı: Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi, No: 26, Acar Binası
34524, Haramidere - Beylikdüzü / İstanbul
Tel: (0 212) 422 18 34 Faks: (0 212) 422 18 04
www.acarbasim.com
Sertifika No: 11957

Çevriye temel alınan baskı: Duke University Press, Londra, 2007
1. baskı: İstanbul, Kasım 2016
ISBN 978-975-08-3854-5

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş., 2012
Sertifika No: 12334
© 2007, Duke University Press

Jameson, Fredric, Leonard Green, Jonathan Culler ve Richard Klein. "Interview with Fredric Jameson." diacritics 12:3 (1982), 72-91. © 1982 The Johns Hopkins University Press. Johns Hopkins University Press izni ile çevrilmiş ve yayımlanmıştır.

Jameson, Fredric ve Xudong Zhang. "Marxism and the Historicity of Theory: An Interview with Fredric Jameson." New Literary History 29:3 (1998), 353-383. © 1998 New Literary History, The University of Virginia. Johns Hopkins University Press izni ile çevrilmiş ve yayımlanmıştır.

Bu kitabın telif hakları AnatoliaLit Ajansı aracılığıyla alınmıştır.

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3 Karaköy 34425 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: **ykykultur@ykykultur.com.tr**
İnternet satış adresi: **http://alisveris.yapikredi.com.tr**

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık
PEN International Publishers Circle üyesidir.

Öğrencilerim için

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 9

Giriş: Söyleşi Vermeme (İlkesi) Üzerine • 19

Leonard Green, Jonathan Culler ve Richard Klein'la Söyleşi • 29

Anders Stephanson'la Söyleşi • 66

Paik Nak-Chung'la Söyleşi • 99

Sabry Hafez, Abbas Al-Tonsi ve Mona Abousenna ile Söyleşi • 126

Stuart Hall'la Şöyleşi • 142

Michael Speaks'le Söyleşi • 153

Horacio Machin'le Söyleşi • 165

Sara Danius ve Stefan Jonsson'la Söyleşi • 182

Xudong Zhang'la Söyleşi • 204

Srinivas Aravamudan ve Ranjana Khanna'yla Söyleşi • 239

Bibliyografya • 281

Yazarlar Hakkında • 309

Dizin • 311

Önsöz

> Eseri yargılamaktansa bir bütün olarak ele almak, dallanıp budaklandığı, çıkmaza sürüklendiği, ilerlediği, çıkış yaptığı noktaları izlemek; onu bir bütün olarak kabul edip karşılamak gerekir. Aksi takdirde eser hiç anlaşılmaz.
> —Gilles Deleuze, *Müzakereler*

Terry Eagleton'ın "Fredric Jameson önemli bütün edebiyat eserlerini okumuş gibi görünüyor" esprisi, Jameson'ın bir karşılaştırmacı olarak başarılarını sadece kısmen teslim ediyor; buna, önemli her filmi izlemiş, her müzik parçasını dinlemiş, bütün önemli şehirlere gitmiş ve bütün önemli binaları görmüş gibi göründüğünü de eklemeli.[1] Jameson'a uygun düşen tek iltifatı eden, onun "kültürel olan hiçbir şeye" yabancı olmadığını söyleyen Colin MacCabe'dir, diyebiliriz.[2]

Ancak Jameson'ın bir karşılaştırmacı olarak nitelenmesi, öncelikle bir tarihsel materyalist olduğunun, sanat, sinema ve edebiyat alanındaki karşılaştırmalı çalışmalarının da tarihsel değişimin haritasını çıkarmak için başvurduğu araçlar olduğunun anlaşılmasıyla anlam kazanır. Değişimin izini sürmek için başvurduğu yollar, sıklıkla sanıldığının aksine, bugün muazzam bir üretkenlik gösteren küresel kültürün sürekli ifraz ettiği yeni şeyleri dur durak bilmeden kataloglamaktan ibaret değildir. Bununla birlikte, yürürlükteki kültürel üretimin ne kadar geniş bir sahaya yayıldığının bu kadar farkında olan ya da ona karşı bu kadar duyarlı olan biri daha yok.

---

1 Terry Eagleton, "Making a Break", *London Review of Books*, 9 Mart 2006, s. 25-26. Jameson'ın film izleme kapasitesi gerçekten de bir tür algısal atletizm olarak görülebilir. *South Atlantic Quarterly*'nin Spor sayısının (C. 95, S. 2, 1996) editörlerinin, sayıya katkıda bulunan yazarların sportif bir faaliyet sırasında tasvir edildiği özel galeride Jameson'ı "film maratoncusu" olarak sunması da bu savın esprili bir ifadesidir.

2 Colin MacCabe, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Fredric Jameson kitabına önsöz (Londra: British Film Institute, 1992), s. ix.

Dile ve eyleme dökülenlerin her örneğini üst üste yığmak tarihi anlamayı sağlamaz; kategorilerinde neyin kapsanıp kapsanmadığını analitik açıdan faydalı bir şekilde ayırt etmeye elvermeyen, toplama yoluyla üretilmiş bir betimleme sunar sadece. Yeni olan her şey postmodernse ya da postmodernizmin bir simgesiyse, bu dönemselleştirici kategori de fiilen iptal olur. Bunun sonucunda, Jameson'ın özellikle kaçınmamızı ikaz ettiği, bir ayakkabı yığınından daha okunur olmayan bir "fragmanlar öbeği" çıkar ortaya. Jameson bunun yerine, eksik olanı, daha kesin ifadesiyle, bir şekilde ve açıkça belirtilmemiş nedenlerden tarihe ayak uyduramadığı için zamanımızda söylenememiş, yazılamamış, resme dökülememiş, heykele dönüştürülememiş veya filme çekilememiş olanı nirengi kabul etmektedir. Yani Jameson metinleri *okumaktan* çok *tanılar.*

Ben Jameson'ın en büyük başarısının, geliştirdiği diyalektik eleştiri yöntemi olduğunu iddia ediyorum.[3] Diyalektiğin "geçmişte kalmış bir şey olmadığını" vurgular, "daha çok, henüz gerçekleşmemiş bir geleceğin düşüncesinin spekülatif bir izahıdır: Tam da *Habermas'tan beklenecek bir ifadeyle, tamamlanmamış bir projedir*; karşılık geldiği somut toplumsal hayat biçimi henüz gerçekleşmediği için, henüz kolektif bir alışkanlık haline gelmemiş, durumları ve olayları kavrama biçimidir."[4] Diyalektik eleştirinin iki yönlü amacı, Jameson'ın tanımıyla, şimdi neredeyse tamamen küreselleşmiş olan kültürün, bir yandan geleceğe dair düşünceleri canlı tutarken, aynı zamanda kendi stratejik çıkarlarını gözlerden saklama yollarını ortaya çıkarmaktır. Pratik düzeyinde, imgelemin iki hatasının acilen izini sürme ve tanılama gereksinimi olarak nitelendirilebilir bu ödev: bu hataların ilki, şimdinin faydalı bir temsilini, kısıtları kadar sağlam yönlerini de görmemizi, daha da önemlisi çok derinde yer etmiş sistemsel doğasını algılamamızı sağlayacak bir temsil geliştirememiş olmaktır. İkincisi, şimdinin geleceğe temdit edilmesi veya bir kıyamet sonucunda yok olması dışında bir gelecek tahayyül edememiş olmasıdır.

Diyalektik eleştirinin tek –ya da nihai– bir biçimi yoktur. "Dolayısıyla, diyalektik terminoloji, analitik ya da Kartezyen terminoloji

3 Bkz. benim *Fredric Jameson: Live Theory* (New York: Continuum, 2006) adlı kitabım.
4 Fredric Jameson, "Persistencies of the Dialectic: Three Sites," *Science and Society* 62:3 (1998), s. 359.

gibi sabit değildir: diyalektik metni kendi kullanımlarını temel alıp üzerine ekleme yaparak geliştirir, başlangıçtaki geçici formülleştirmelerini ya bir kenara atılacak ya da metnin daha sonraki 'uğraklarında' altımıza sürülecek bir merdiven olarak kullanır."[5] Jameson "Marksizm sistematik değil, eleştirel bir felsefedir" der; her zaman "başka konumların ıslahı" ya da "önceden var olan olguların diyalektik bir şekilde düzeltilmesidir", dolayısıyla kendi kendine yeten veya skolastik bir öğreti biçimi alması beklenemez. "Yani, Marx'ın materyalizmi, neye *karşı* öne sürüldüğü, neyi *ıslah etmek* için tasarlandığı anlaşılmadan gerçekten anlaşılamaz ve materyalist diyalektiğin bir değil, iki felsefi düşmanı olduğunu belirtmek gereklidir" – bu düşmanlar, klasik ya da felsefi anlamıyla, idealizm (öngörme yöntemi olarak tarih) ve gerçekçiliktir (sağduyu).[6] Bu iki düşman tıpkı virüsler gibi, ortama hemen uyum sağlar ve saldırılara karşı dirençlidir: "O zaman mesele bu iki felsefi tutumdan hangisinin orta sınıfların esas ideolojik aygıtı olduğunu, hangisinin gizemlileştirmenin kaynağı olduğunu kararlaştırmak ve onu belirgin bir Marksist eleştirinin konusu haline getirmektir" (s. 366). Jameson şu sonuca varır: "Batı ülkelerinin baskın ideolojisi, her tür diyalektik düşüncenin bir tehdit teşkil ettiği ve esas misyonu toplumsal bilinci denetim altında tutmak olan Anglo-Amerikan ampirik gerçekçiliğidir: ekonomik sorulara hukuki ve etik yanıtlar verilmesini sağlar, ekonomik eşitsizliğin dilinin yerine siyasal eşitlik dilini, özgürlük mülahazalarının yerine kapitalizme dair şüpheleri getirir" (s. 367).

Otuz yıl önceki bu beyanların bugün karşı karşıya kaldığımız siyasal durumu olağanüstü bir isabetle tarif ettiği açıkça görülüyor. Böyle bir durumda, "içle dışı, varoluşu ve tarihi kıyaslamayı sürdürme, şimdiki zamanda hayatın soyut bir nitelik aldığını kesin bir dille belirtme ve somut bir gelecek fikrini canlı tutma" (s. 416) görevini edebiyat ve kültür eleştirisinin üstlenmesi gerektiği görüşünü benimsemek bugün, en az o gün olduğu kadar zorunludur. Jameson'ın çalışmalarının bu kadar önem kazanmış olmasının nedeni budur. "İnsanların diyalektik düşüncenin ne

5 Fredric Jameson, bu kitapta Leonard Green vd. söyleşi, s. 29.

6 Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), s. 366.

olduğunu veya diyalektiğin neden ortaya çıktığını artık anlayamadığı, diyalektiği çok daha az tatminkâr olan Nietzscheci konumlar için terk ettiği" bir çağda yaşamaya devam ediyoruz gibi görünüyor.[7]

Daha yakın bir geçmişte, çağdaş teoride diyalektiğin yazgısı üzerine şunları yazdı Jameson: "Ben diyalektiği üç farklı şekilde nitelendirmenin faydasını gördüm, bunlar diğer olanakları tüketmez ama en azından tartışmayı netleştirir ve bir yandan da olası kafa karışıklıklarına veya kategori hatalarına ya da bunların birbirine karıştığı noktalara karşı uyarır."[8] Diyalektiği nitelendirmenin üç yolu vardır: 1) kişinin çözümleme aygıtının terim ve kavramlarını sorgulamasını veya tekrar gözden geçirmesini gerektiren düşünüm açısından; 2) nedensellik ve tarihsel anlatının sorunsallaştırılması açısından ve 3) çelişki üretimi açısından. Sonuncusu Jameson'ın çalışmasında daha çok öne çıkar ve "üstyorum" adını verdiği şeyin izahında en ince ifadesini bulur; üstyorum Jameson'ın bir yöntem sunmaya en yaklaştığı noktadır (fakat o da, eldeki konunun gerektirdiği şekilde uyarlanıp değiştirilen bir yöntemdir). Diyalektik kurmanın bu üç yolu tabii ki birbirini dışlamaz. Daha çok, bir üçgenin üç kenarı olarak görülebilirler.

Jameson'ın diyalektik eleştiri şablonu sunmaya en çok yaklaştığı yer, 1971'deki Modern Language Association konferansında sunduğu ve William Riley Parker Ödülüne layık görülen "Metacommentary" [Üstyorum] makalesidir. Bu makalede tipik yaklaşımını terk etmez ve eldeki genel teorik sorunu, güncel bir yanlış problemle hesaplaşarak ele alır; söz konusu yanlış problem günümüzde yorumun sonunun geldiğinin varsayılmasıdır; yorum, Susan Sontag'ın 1965 tarihli ünlü makalesi "Yoruma Karşı"da ele alınan içerik meselesine bağlı olduğundan, daha spesifik olarak içeriğin sonunun geldiğinin varsayılmasıdır. Jameson'ın işaret ettiği üzere, Sontag'ın yazısı, eleştirideki bu dönüşün sadece son adımıdır. Mantıksal pozitivizmden pragmatizme ve varoluşçuluğa, Rus biçimciliğinden yapılsalcılığa kadar 20. yüzyıl edebiyat ve felsefe düşüncesini

7 Fredric Jameson, "Interview with Fredric Jameson", Eve Corredor, *Lukács After Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals* (Durham, NC: Duke University Press, 1997), s. 93.

8 Jameson, "Persistencies of the Dialectic", s. 360.

şekillendiren bütün büyük düşünce okulları ortak bir tutumla *içerikten* vazgeçer, bunların hepsi kendilerini gerçekleştirme olanağını "biçimcilikte, töze ve insan doğasına ilişkin bütün önkabullerin reddinde ve metafizik sistemin yerine yöntemin geçirilmesinde" bulur.[9]

Jameson bu tartışmalara üçlü bir tersine çevirme işlemiyle yanıt verir:

1. Yerel düzeyde, yani rutine bağlanmış bir pratik olan metin yorumlama konusunda Jameson metinleri yorumlamaya ihtiyaç olmadığını savunur (bunun nedeni, metni yorumlamanın imkânsız olması değildir) çünkü metin bize zaten yorumlanmış haliyle ulaşır.

2. Metinleri yorumlarken nasıl bir yol izlenmesi gerektiği ve daha da önemlisi bunun olanaklı olup olmadığına yanıt aranan daha kapsamlı düzeyde Jameson bu sorunun eleştiri tarzının mantığı içinde peşinen kararlaştırılmış olduğunu savunur. Dolayısıyla esas mesele bir metnin nasıl yorumlanacağı değil bunu yapmaya neden girişildiğidir.

3. Söylem ya da toplumsallık düzeyinde bu iki sorunun tarihsel zorunlulukları açısından tekrar değerlendirilmesi gerektiğini savunur – bir başka deyişle, bir eleştiri pratiğinin, bir başka eleştiri pratiğine üstün gelmiş olmasının nedeni nedir?

Bu üç önerme Jameson'ın geçici olarak üstyorum adını verdiği yöntemin temel mimarisini oluşturur. İlk önermesini, yani metinlerin, halihazırda yorumlanmış olduğu için yoruma ihtiyaç duymamasını şöyle savunur: metinlerin genelde içerik adıyla anılan hammaddesi "başlangıçta asla biçimsiz değildir, asla diğer sanatların şekillenmemiş tözleri gibi başlangıçta olumsal değildir; daha çok, başlangıçtan beri anlamlıdır, kendi somut toplumsal yaşamımızın bileşenlerinin –sözcükler, düşünceler, nesneler, arzular, insanlar, yerler, etkinlikler– ta kendisidir."[10] Sanat yapıtı bunları anlamlı kılmaz –zaten anlamlıdırlar– daha çok, anlamlarını dönüştürür, bunu yapamıyorsa, onları anlamlılıklarını artıracak ve

9 Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory: Essays, 1971-1986*, C. 1, *Situations of Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 3 (Türkçesi: *Modernizm İdeolojisi, Edebiyat Yazıları*, çev. Kemal Atakay, Tuncay Birkan, Metis, 2005, s. 33)

10 *Age.*, s. 14 (s. 48).

pekiştirecek şekilde yeniden düzenler. Bu keyfi bir süreç değildir, soyutlanabilecek, yani metinden bağımsız olarak üzerine düşünülüp değerlendirilecek bir iç mantık uyarınca ilerler. Jameson işte bu mantığın kendi içinde tutarlı ve içten içe hissedilen bazı şeyleri söylemeyip onların yerine başka şeyler söyleme gereksinimi olduğunu, dolayısıyla bir iç sansür şeklini aldığını söyler.

Bu açıdan, Jameson'ın teslim ettiği üzere üstyorum "Freud'un yorumbilgisini andıran bir modeli (elbette Freud'daki özgül içeriğinden, bilinçdışının topolojisi, libidonun doğası vb.'den arındırılmış bir modeli) imler: Semptom ile bastırılmış düşünce arasındaki, belirtik içerik ile örtük içerik arasındaki, gizleme ile gizlenmiş ileti arasındaki ayrıma dayalı bir modeldir bu."[11] Bastırılmış içeriği yeniden kazanmanın değil, bu bastırmanın mantığını ortaya çıkarmanın amaçlandığı netleştirildiği sürece, bu imge üstyorumun neye yaradığının bir formülü görevi görebilir. Slavoj Žižek'in hatırlattığı üzere, Freud'un yorumlayıcı modeli genel kanının aksine ikili değil üçlü bir yapıdır: üç işler unsuru 1) belirtik içerik; 2) örtük içerik; ve 3) bilinçdışı arzudur:

> Bu arzu rüyaya bağlanır, kendini örtük düşünceyle belirtik içerik arasındaki boşluğa yerleştirir; dolayısıyla, örtük içerik karşısında "daha gizli, daha derin" değildir, kesinlikle "daha yüzeydedir", gösterenin mekanizmalarından, örtük içeriğin gördüğü muameleden ibarettir. Bir başka deyişle, sadece "rüyanın" *biçiminde* kendine yer bulabilir: rüyanın gerçek konusu (yani bilinçdışı arzu) rüya çalışmasında, "örtük içeriğinin" ayrıntılandırılmasıyla sarihleşir.[12]

Sadece belirtik içerik değil, örtük içerik de anlamlıdır – aslında, böyle olmasaydı Freud'un yorumbilgisi bütünüyle sakatlanırdı.

Dolayısıyla, esas diyalektik soru yazma sürecinde neyin bastırıldığı (ki bu mühim bir sorudur) ya da neden bastırıldığı (bu da mühim bir sorudur) değil, bu bastırmanın nasıl işlediğidir. "Siyasal bilinçdışı", "*pensée sauvage*" ya da daha sonra gelen "kültürel mantık" gibi akraba kavramlar aslen bu süreci işaret eder ki, bunların metnin içinde gizli bir anlam deposunu işaret etmediklerini

11 *Age.*, s. 13 (s. 48).
12 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso, 1989), s. 13.

özellikle belirtmeli. Jameson "neden" sorusunun yanıtını ararken Freud'un 1908 tarihli kısa makalesi "Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşleri"nden bayağı bir faydalanır.[13] Freud bu yazısında, başkalarının fantezilerinin –fetişler ve takıntılar da dâhil olmak üzere– ham halleriyle iletildiğinde sıkıcı hatta biraz tiksindirici olduğunu savunur (işi genelde tam da bu sıkıcı ve tiksindirici öyküleri dinlemekten ibaret olan psikanalist için bile böyledir). Yazar biz okurları soğutmak istemiyorsa –bir başka deyişle, okurlarını olması gerektiği gibi dikkate alıyorsa– fetişlerini gizleyerek onlara farklı biçim vermenin bir yolunu bulmalıdır. Freud'a göre estetiğin başlıca görevi budur ve okuma hazzının esas kaynağı, yazarın metninde can sıkıcı kişisel unsurlardan sakınırken hayal gücünün tamamını erişimimize açma yeteneğidir.

Bu görevi tatmin edici bir şekilde yerine getirmek için bastırılmış iletinin doğasını da belirlememiz gereklidir, Jameson'a göre burada söz konusu olan şahsi fanteziler ve fetişler değil, yaşanan deneyimin yapısı ve niteliği karşısında duyulan kamusal –yani kolektif– kaygıdır, Jameson'ın bütün eserlerinde *tarih* bu deneyimi işaret eden bir kısayol görevi görür. Şahsi fantezi ve fetişler, yukarıda üretim tarzı olarak betimlenen ve cinsel işlev bozukluğunun psikopatolojileri üzerinden değil tarihin yol açtığı mahrumiyetler üzerinden yorumlanması gereken daha derin gerçekliklere verilen semptomal tepkilerdir. Daha açık ifadesiyle, belirli doyumların sunulduğu, ahlakileştiren evrenimizin yasaklarına tabi olunmayan ve bu anlamda ütopyacı denebilecek farklı bir hayat özlemini kendi sapkın yöntemleriyle dile getirirler:

Ancak böyle bir deneyimin içeriği peşinen kararlaştırılamaz ve bilincin uzmanlaşabileceği en yüce eylemlerden en ince ve sınırlı duygu ve algılara kadar değişiklik gösterir. Bu olguyu negatif olarak, deneyim fikrinin her zaman kendi karşıtını yani rutinlerden, boşluktan ve zamanın geçişinden ibaret kupkuru bir yaşamı varsaydığını söyleyerek ifade etmek daha kolaydır.[14]

---

13 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Londra: Routledge, 1981), s. 175; Jameson, *Ideologies of Theory*, s. 76-77; Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Londra: Verso, 2005), s. 45-47.

14 *Ideologies of Theory*, s. 16

Sanat eseri temel içeriğini oluşturan yaşanmış deneyim temsilini, biçimini oluşturan anlamlı bir "deneyim" olanağını sorgulayan örtük soruyla yan yana getirir:

> Bu yolla sanat yapıtı ikili bir itkiye boyun eğer. Bir yandan öznenin sahici yaşamla kurduğu kesintili teması korur ve çok kıymet verdiği bu sakatlanmış deneyim fragmanının korunduğu yer işlevi görür. Mekanizmaları bir sansürleme işlevi görür ve özneyi bunun sonucunda oluşan yoksullaşmanın bilincine varmaktan korurken bir yandan da bu yoksullaşmayla sakatlanma ve toplumsal sistem arasında bağlantı kurmasını engeller.[15]

Burada nihai muzırlık, kendisiyle hesaplaşmanın yollarını bulmamız gereken tarihtir ama tipik tarih kitaplarında karşılaştığımız türden, "olgular" ve suni anlatıların kuru ve atıl kataloğu şeklindeki tarih değildir bu. Jameson'a göre tarih canlı bir şeydir ve eleştirmenlere düşen, tarihin atan kalbinin *bütün* kültürel üretim biçimlerine nasıl can verdiğini göstermektir. Tarihin kültürel metinleri okurken başvurulması gereken bağlam olduğunu savunan gerici fikre kapılmamaya dikkat edilmesi gerekir.

Siyasal Bilinçdışı'nın meşhur ilk cümlesi "her zaman tarihselleştir", genelde kanının aksine, metinleri tarihi bağlamları içinde okumaktan daha fazlasını işaret eder. Jameson'ın niyeti, Stephen Greenblatt ve Walter Benn Michaels ve diğerlerinin başlattığı Yeni Tarihselcilik projesiyle kıyaslanamaz ve onunla uyumlu değildir ama ilk bakışta aralarında aşikâr benzerlikler varmış gibi görünür.[16] Aralarındaki fark, ki çok büyük bir farktır, iki tarafın tarih kavrayışının birbirine tamamen zıt olmasıdır. Yeni Tarihselcilik özne-merkezli bir tarih görüşüne sadıktır. Tarihteki özgül hayatların ilginç dokusunu ele alır. Uzak bir geçmişin nesne ve belgelerini, kamu arşivlerini ve özel anı yazılarını deşerek bulduğu ayrıntıları, bir "içeride olma" yanılsaması yaratan bir "montaj"da (Jameson'ın ifadesi) bir araya getirir; bu haliyle tıpkı sinema gibi, o insan olmanın nasıl bir şey

15 *Age.*

16 Jameson *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, NC: Duke University Press, 1991) kitabında Yeni Tarihselciliğe etraflı bir yanıt verir, s. 181–217.

olduğunun duygusunu verir. Ama bu bir halüsinasyondur. Herhangi bir tarihi figürün, mesela bir Shakespeare'in veya Marlowe'un gündelik hayatta etrafını çevreleyen, rutinleşmiş bir halde kullandığı ya da üzerine düşündüğü maddeleri bir araya getiren tarihçinin gözü, öznenin Ben'ini taklit ediyormuş gibi görünür ve böylece yanılsama oluşur. "Onların" dünyasını tıpkı onlar gibi görüyormuş gibi hissederiz, bunun sonucunda, her zaman beklediğimizden çok daha modern görünürler gözümüze.

Buna karşın Jameson, Marksizmde toplumsal ölçekte refah üretme ve dağıtmanın yollarını işaret eden üretim tarzının yol açtığı dramatik durumlarla sürekli karşı karşıya kalarak sürdürülen özel hayatları inceleyen nesne-merkezli bir tarih görüşüne sadıktır. Toplumsal ve kültürel değişimin fenomenolojik olarak, tekil bir bireyin açısından kavranabileceğine inanan tarihleri (Yeni Tarihselcilik buna inanır) reddeder ve her zaman dışarıdan dayatılan ve duyumsanamayan bir biçim alan toplumsal ve kültürel değişim "skandalı" adını verdiği şeyin esaslarını ele alabilecek bir tarih felsefesini savunur.[17] Jameson'a göre böyle bir talebi karşılayabilecek tek tarih felsefesi Marksizmdir.

Tarihin heryerdeliğinden, toplumsalın amansız etkisinden korunaklı bir özgürlük alanının –ister bir metnin sözcüklerini mikroskobik düzeyde deneyimleme şeklinde olsun isterse çeşitli özel dinlerin vecd ve yoğunluklarının sunduğu şekilde– var olduğunu hayal etmek bireyin salt bireysel, sadece psikolojik bir kurtuluş projesi arayışında sığınmaya çalıştığı kör alanlar üzerindeki zorunluluk denetimini daha da güçlendirir. Bu kısıtlardan etkili bir şekilde bağımsızlaşmak, toplumsal ve tarihsel olmayan hiçbir şey olmadığını idrak etmekle başlar – yani, nihayetinde her şeyin "son tahlilde" siyasal olduğunu. (s. 20)

"Sadece Marksizm" diye yazar, "kültürel geçmişin temel *gizeminin* uygun bir izahını sunabilir, kanı içen Tiresias'ın bir anlığına yaşama ve sıcaklığa kavuşarak konuşma izni alması ve uzun zaman önce unutulmuş olan mesajını, ona tamamen yabancı bir ortamda iletmesine benzer" (s. 19).[18] O halde, çalışmasının birincil polemik

17 Jameson, *Political Unconscious*, s. 26.
18 Aynı imge şurada da kullanılmıştır: Jameson, *Ideologies of Theory*, s. 158.

amacı "Marksgil yorumlayıcı çerçevenin önceliğini savunmaktır" (s. 10) ancak bunu beklendiği gibi diğer yorumlayıcı çerçevelere karşı kavgacı bir ruh haline bürünüp onları nakavt ederek mücadele dışına atmak amacıyla yapmaz (ancak bu da, tam da bunu yapmadığı, yani diğer yorumlayıcı çerçevelere karşı argümanlar ileri sürmediği anlamına gelmez, sadece birincil amacı ya da stratejisi bu değildir). Daha cesur, hatta daha kavgacı bir strateji benimser. Jameson diğer bütün yorumlayıcı çerçeveleri, tek bir "aşılamaz ufuk" altında, Marksizmin ufku altında toplamayı önerir (s. 10). *Marksizm ve Biçim*'de gösterdiği üzere, şunu demek ister: "Marksizm diğerleri arasında herhangi bir teori değil, aksine bu tür tarih teorilerinin 'sonu' ya da 'ilgası'dır."[19]

—Ian Buchanan

19 Jameson, *Marxism and Form*, s. 321.

Giriş:
Söyleşi Vermeme (İlkesi) Üzerine

Bu kitaptaki söyleşilere dair karmaşık duygularımın onların niteliğiyle hemen hiç ilişkisi yok. Hatta bazılarında, sadece söylediklerimi değil, söyleşinin vesilesini ve bana yöneltilen soruyu bile unutmuş olduğumdan yanıtlarımı büyük bir keyifle okuyorum. Çoğu zaman da, söyleşiyi yapan kişinin, en az konuşulan konu kadar söyleşenlerin de öne çıkmasını sağlayan özel strateji ve taktiklerle dolu mahir ve titiz yaklaşımına hayranlık duyuyorum: en iyi haliyle, merak ve açıklamanın bir kontrpuan içinde ilerlediği, tesadüfi mutabakatın coşkusunu, her iki tarafın inatla kendi konumunu savunurken bir yandan da incelikle sözlerini rötuşlamasını, düşüncelerini gözden geçirerek sunmasını, belli formülleştirmelerin verdiği tatmini ve genel olarak fikir teatisinin temposundaki canlı çeşitlemeleri sunan iki sesli bir çalışma buluyorum karşımda.

Söyleşi veren kişi bu tür durumlarda çalışmalarının bütünündeki karşılıklı ilişkilerin veya bir düşünce veya ilgisiyle bir diğeri arasındaki, sıklıkla unutulmuş ya da örtük bağlantıların tasdik edildiğini görmekten büyük haz alabilir. Erken döneminde benimsediği tutumlar veya ilgi alanlarıyla çok daha sonrakiler arasındaki yakınlığı keşfetmek ise o kadar tatmin edici değildir elbette: sanki o ilk dönemde bulunduğunuz noktadan gıdım ilerlememiş ya da sürekli oraya dönmüş gibi hissedersiniz. Örneğin, Jean-Paul Sartre'ın felsefesiyle başlayan formasyonum, o dönem edindiğim alışkanlıkların sık sık geri dönüşüyle bugün çok daha dayatmacı bir hal almış durumda; bu figürün çeşitli nedenlerden dolayı –hümanizm, feminizm, Marksizm, elitizm, bütünleşme– fazlasıyla şaibeli bulunduğu bir tarihsel dönemde, belki de bir utanç kaynağıdır bu. Buna karşın ben de, varoluşçu felsefenin, özellikle çağdaş felsefede unutulmuş ya da ihmal edilmiş meselelere yaptığı vurgular sayesinde büyük ölçüde üretken kaldığını kendime ve başkalarına telkin edebilirim elbette.

Ama, bu tür meselelere farklı bir şekilde yaklaşmanın ve böyle bir sistemle ilişkiyi, sistemin ilkelerini ya da dilini öğrenmek olarak ele almanın en iyisi olacağını düşünüyorum. Bu ilişkiyi salt tesiri üzerinden ele almanın onun hakkında konuşmanın daha aptalca yollarından biri olduğu muhakkak; tersyüz edilerek ihtiyaç açısından, hatta yeni bir dile olan ihtiyaç açısından tasvir edilmeli daha çok. Bir felsefenin bizi derinden etkilemesinin nedeni, birdenbire, sorularımıza yanıt verdiğini, sorunlarımıza çözüm sunduğunu görmemizdir: ancak bir yandan da en önemsiz nedenlerden biridir bu çünkü yanıtlar ve çözümler bir çırpıda eskir. Bizi heyecanlandıran, bunlardan çok, bu ihtiyacın –soruların ve sorunların– aniden görünür hale gelmesidir. Bu yeni dilin sentaksı, yeni düşünceleri düşünmeyi ve tümüyle yeni bir durumun görünümünü algılamayı mümkün kılar, eski klişelerin sisi hızla dağılmaya başlar adeta. Demek istediğim, yeni öğrendiğimiz Almanca esas yabancı dilimiz olan Fransızcayı silmediği gibi, büyük bir tutkuyla öğrendiğimiz ilk kavramsal dil de, üzerine eklediğimiz yeni diller tarafından yerinden edilemez – en fazla, Almancayı Fransız aksanıyla konuşmaya başlar, İngilizceye döndüğünüzde bile yabancı bir kabilenin dilini konuşuyormuş gibi hissedersiniz.

Bu, filozofların işini kolaylaştırması muhtemel bir pozisyon değil çünkü, esasen kavramsal değil de temsili olan bir sistemin felsefi terminolojisinin duruma göre biçimlendirdiği muazzam bir sözöncesi *In-der-Welt-sein* (dünyada-olmak) durumunu varsayıyor. Bu felsefi terminoloji kümelenimleri, optisyenlerin değişimli olarak gözün görüş alanına yerleştirdiği mercekler gibi, orada görülmesi gereken (ve bizzat inşa ettikleri söylenebilecek) şeyleri bütüncül bölgeler olarak odağa alır, sonra da odak dışı bırakırlar; bir dilin sözdizin dünyası temelden bellenmiş olsa da o dilde ifade edilemeyen bir şeyin, başka bir dilde ifade edilebilmesine benzer bu.

Peki bu, bütün kavramsallığın figüratif olduğu ya da felsefenin bir edebiyat türü olduğu anlamına mı gelir? Görünürde değersizleştirici ve indirgemeci olan bu düşünceyi, değişmeceye içkin kavramsallığı "edebiyatın" kendisinin bizim gerçeklik üzerinde uyguladığımız bir işlem olduğunu ve tıpkı filozofların ya da daha çok tercih edilen ifadesiyle teorisyenlerin terim ve kavramları gibi gerçekliği oluşturduğunu ısrarla vurgulayarak tamamlarsanız du-

rum tam da budur. Evet, bu durumda edebiyat da en az felsefi metin kadar teoridir: ancak bu basılı metinleri, dünyayı kayda geçerken bir yandan da onu inşa eden makineler olarak kavrayabilmek için gerçekten sıkı bir incelemeden geçirmemiz gerekir.

Gelgelelim, filozoflar arası münakaşaların genel konusu olan farklılıklara oldukça kayıtsız kalmama yol açan bir tutum benimki. Zeki ve titiz bir düşünürün ve bir yazarın –müritlere özgü bir polemik tutkusu ya da uzmanlara özgü bıktırıcı bir soğukkanlılıkla– berikinin idealizmiyle ötekinin materyalizmi arasındaki uyumsuzlukların bir envanterini çıkarması elbette her zaman yararlı bir şeydir. Ama benim gözümde bu envanter verili bir sistemin yapısal ve algısal gücünü ve zayıflıklarını ölçmemizi sağladığı için değerlidir her şeyden önce. Hepimiz idealist, hepimiz materyalistiz; hakkımızdaki nihai yargı veya yafta ise aslında bir ideoloji ya da tercihen bir siyasal yükümlülükle ilişkili.

Bana gelirsek, başlangıçtaki Sartrecılık (ve elbette Poundculuk) sonrası benimsediğim diller oldukça uzun bir liste teşkil ediyor: yapısalcılık, Greimasçı semiyotik, Frankfurt Okulunun diyalektiği ve önermeleri (ama elbette Proustvari önermeler de), Heideggercilik, Deleuzecülük, (Mallarmé vasıtasıyla) Lacancılık ... Bunların her birinin başlı başına bir üslup olmadığı açık: Algirdas Greimas'ın önermeleri zihni şekillendirmeye yaramadı (belki, zihni görsel diyagramlara tercüme ettiği söylenebilir); Claude Lévi-Strauss iyi bir yazar ama artık kimsenin taklit etmeyi istemediği eski moda bir yazın türünün yazarı. Ama bu liste, görünürde öyle olmasına rağmen, ilkesiz bir çoğulculuk da sergilemiyor: başka kavramsal dillere yönelik tükenmez bir hoşgörüm yok ve esasen Frankofon-Alman etkisi altında gibi. Britanya ampirizmi ya da Wittgensteincılık gibi Anglo-Amerikan diller ise benim çizgiyi çektiğim noktayı teşkil ediyor: Marksizm ve / veya siyaset konusu daha temel bir sınır çektiğim konu; Alain Badiou'nun dört hakikat koşulunu (Mutlağa erişimin dört yolu) ise siyaset, sanat, aşk (cinsellik, toplumsal cinsiyet ve psikanaliz anlamında) ve bilim (matematik) –bilim kısmını hariç bırakmak koşuluyla!– kesinlikle paylaşıyorum.

Yine de bunlar arasındaki devamlılıkların hâlâ keşfedilmesi gerekiyor: örneğin, bu kadar çok Sartrecının Greimasçı semiyotiğe dönmüş olmasının nedeni nedir? Bu gizemli akrabalığın, Greimasçı

analizin (örneğin semiyotik kare) bileşenlerine ve mekanizmalarına ayırmayı vaat ettiği ideolojinin heryerdeliğinin saptanacağı alanı fenomenolojinin sunmasıyla ilişkisi olduğu açık. Şaşırtıcı biçimde farklı olan bu diller üzerinden bu diyalektiğin izini sürüp cazibelerinin ve (bana göre) onları güçlendirici, üretici ve kullanışlı kılan veçhelerinin, bu diyalektiğin gizli işleyişiyle ilişkili olup olmadığını görmek de gayet verimli olacaktır.

O halde bu söyleşiler benim açımdan bütün bu ilgi alanları arasında, ister entelektüel veya estetik flörtleşmeler düzeyinde olsun ister daha derin tutkular ve bağlılıklar düzeyinde, içsel bir birliğin izini sürmemi sağladıkları ölçüde ilginçler (Bazen bu türden ilişkiler o kadar derinde yer etmiş oluyor ki, kendi başınıza onların farkına varmanız zorlaşıyor: Doug Kellner bir keresinde Karl Korsch'un *Marksizm ve Biçim*'deki derin etkisini işaret etmişti. Bunun çok aşikâr olduğunu düşündüğüm için bahsetmeye gerek görmemiş olmalıyım; aynısı *Siyasal Bilinçdışı*'ndaki Fernand Braudel için de geçerli).

Ama bu da başlı başına bir sorun teşkil edebilir: Mussolini'nin Pound'a sorduğu üzere: "Perché vuol mettere I suoi idée in ordine?" (Neden düşüncelerinizi düzene sokmak istiyorsunuz?). İlgi alanlarınızın temelindeki birlikten alınan bu haz, Fourier'nin kelebek mizacının hâkim olacağı dönemde gözetmemize gerek kalmayacak kişisel özdeşlik ve birleşmiş öznelliğin işareti ve olumlaması değildir de nedir? Çoklu özne konumları, parsellere ayırma, (ideal tipteki) şizofren parçalanma – bunların hepsi, vurguyu özdeşlikten farklılığa kaydırıyor ve eskiden peşine düştüğümüz tematik veya kavramsal birliğe şüphe düşürüyor gibi görünüyor. Ben bu meseleyi estetik açısından, biçembilimsel çeşitlilik açısından ele almayı tercih ediyorum: "Her sayfada yenecek ve içilecek bir şey olmalı" demişti Gustave Flaubert; olabildiğince ahenksizlik ve heterojenlik sağlamak için mükemmel bir kural. Belki Fourier insanların bir aktiviteye iki saatten uzun süre odaklanamadıklarını söylerken haklıydı: bu günümüzde filmlerin standart uzunluğunu da (en azından sesli filme geçildiğinden beri) açıklar; dersler, belki söyleşiler ve röportajlarda da süre elli veya altmış dakikaya indirilmiştir.

Şimdi de söyleşilerin yapısal kusuru (buna çelişkisi demek

konusunda çekincelerim var) olarak gördüğüm şeye geleyim. Bu kusur, kavramların kanılara dönüşmesiyle, *episteme*'nin *doxa* (Platon'un diliyle) olarak işleme alınmasıyla, entelektüel bağlılıkların, pul veya beyzbol kartı gibi değiş tokuş edebileceğiniz ya da en sevdiğiniz giyim tarzı veya saç tarzı gibi hararetle savunabileceğiniz aynı türden başkalarıyla kıyaslanabilen veya karşılaştırılabilen bir sürü ihtiyari düşünceye veya "fikre" dönüşmesiyle alakalı. Gerçekten de, eski günlerde bir öğretmenin ya da haber yorumcusunun veya kültür yorumcusunun en önemli niteliği her durumda açıkça beyan edilebilecek ve öğrenci, tüketici ya da kamunun gözünü korkutacak derecede kuvvetle öne sürülebilecek güçlü fikirlere sahip olmaktı. Böyle insanların her şeyi bildiğini ya da biliyormuş gibi yaptığını söylemek yanlış olur; ama her şey hakkında bir kanıları vardı ve hiçbir zaman ne yapacağını bilmez durumda değillerdi. Ben akademik dünyada bunun modasının geçtiğini ve bu gazetecilik türünün de ortadan kalktığını düşünüyorum ama bu tarz, kanıların hayranlıkla karşılandığı sohbet programlarında hâlâ capacanlı.

Peki kanının karşıtı nedir? Platon kanının karşıtının hakikat olduğunu düşünüyordu ama günümüzde salt kanıların eleştirmenleri de, "hakikatin" sıklıkla bir başka dogmatik kanı muamelesi gördüğü bu postmodern dönemde Platon'un izinden gitmekten sakınacaktır muhtemelen. Biraz önce tartışmayı ertelemek adına "entelektüel bağlılıklardan" bahsederken bu soruya değinmekten kaçındım: şimdi, salt kanıdan daha derinde kökenlenmiş (belki de tamamen farklı bir toprak ya da kaynaktan beslenen) şeyin ne olduğunu söylemeye çalışmalıyım. Pragmatistler ona inanç adını verir ama bu da soruyu farklı bir şekilde ertelemenin bir yolu gibi görünüyor; eşit derecede mahir bir alternatif olan "ideoloji" ise bizi daha çok, kanılar düzenine değilse de, hatalar düzenine ait olan bir şeye geri götürür – altyapısı bilinçdışında bulunan kanılar düzenine (bu bağlamda, gömme ve derinlik imgeleri kaçınılmazdır). Ama daha önce bu tür kanaatlere "ilgi" adını verirken aklımda *Dr. Faustus*'ta Zeitblom'un Adrian'a aşktan daha güçlü bir şey bilip bilmediğini sorduğu ve "Evet, ilgi" yanıtını aldığı sahne vardı. Bu dikkat ve merak duygusundaki ilgi çağrışımları ve bunlara yapılan zaman ve hayati enerji yatırımı bizi "asli projenin" daha tatmin

edici varoluşsal izahlarına götürecektir belki de: yani bu "hakikat" veya Platoncu "bilgi" meselesini eylem yönüne, köklenmişlik imgesi ya da bilinçdışı imgesini bizzat Varlıkla bir ilişki yönüne çeviren varolma ve bağlılık tercihime götürecektir. Buna görecilik denebilir ama, kanıların ya da hatta ideolojik semptomların değil mutlakların ve ontolojik bağlılıkların göreciliğidir bu.

Her durumda, söyleşi biçimi itibarıyla sonuncuyu ilkine dönüştürür ve ilgileri ve bağlılıkları aralıklı olarak ilgi çekici (ya da sıkıcı) düşünceler akışına tesviye eder. Söyleşinin başlı başına bir biçim olduğu kesin ve maharetle kotarılmış bir söyleşi (Aristotelesçilere özgü ifadesiyle) kendine has hazlar sunar ama bunlar pratik ve projeden çok merak ve dedikoduya yakın hazlardır. Bunu sadece açıkça belirtmek ve farklılaştırmak amacıyla söylüyorum, ahlak dersi vermek için değil, Martin Heidegger'in, benim (Marcel Proust'tan bahsederken) ütopyacı olarak nitelendirecek kadar ileri gittiğim dedikoduyu ele alışına benzer bir yaklaşım olur bu. En azından kolektif olduğu kesin.

Ancak bu hafif hazların bedeli bizzat dilde bozulmayla ödenir, ki bence bu, *episteme*'nin *doxa*'ya dönüşümünde olan bitenlerden çok daha ciddidir ki, (acelesi olanlar) ikisinin aynı kapıya çıktığını söyleyebilir. Bu, bir şiara nihai halini verme sürecindeki sabitleşmedir tam da: kanı-metanın herhangi bir bağlamda başvurulabilecek ve somut bir yıpranmaya falan yol açmadan tekrar tekrar kullanılabilecek bir meşhur sözde billurlaşmasındaki sabitleşme. Tekil söyleşide bu süreç galip gelir, içinden belirli bir şeyin ortaya çıktığı halis bir keşif süreci. Ne yazık ki, bunun pek çok versiyonundan sonra, keşif yorucu bir tekrara dönüşür ve en iyi haliyle bizi orijinal üretim anına geri götürürken, en kötü haliyle budalaca bir kişisel tatminin semptomu olur.

Söyleşiyi veren kişi içinse bu biçimsel mecburiyet kötü alışkanlıkları teşvik eder ve zihni, düşüncenin, kurtulacaksa bile ancak çok yavaş kurtulabileceği, yoğunlaşmış formülasyonlara döndürür. Üslupsal *trouvaille*, modern olanla ve modernizmle ilişkileri sıklıkla kayda geçilmiş olan metalaşma ve modayla aynı mantığı güder kuşkusuz. Ancak bunun da ötesinde, eski bir fikrin bir fikir-nesneye veya aslında bir sözcüğe ya da temaya, Ludwig Wittgenstein'ın hakikat için söylediği, durma noktası kabul ettiğimiz o nihai ifadeye

dönüştürüldüğü bir tür şeyleşmedir – daha güncel ifadesiyle, bir tür tematikleştirmedir.

Maalesef entelektüel şeyleşme ritimleri, fikirler adıyla andığı bu tür simgelerin sürekli dolaşımda olmasını talep eden kamusal alanla ahenk içindedir. Fikirlerden kaçınmak amacıyla tasarlanmış bir söyleşi vermenin ne anlamı var? Adı koyulmuş bir fikir, paranın çeşitli biçimleri gibi, kamusal alanın zaruri dolaşım birimidir; bu kamusal alan bitmek tükenmek bilmeyen pedagoji tartışmalarının dönüp dolaşıp öğrencileri "düşündürtme" sorununa, yani ilk etapta tam da temalaştırılmış kanaatleri ve kalıpyargıları, içselleştirilmiş önyargıları ve klişeleri engellemeye bağlandığı eğitim kurumlarını da içerir. Bu, asla çözülemeyecek bir gerilim –daldan dala konan zihin ile üslupsal ya da dilsel sabitleşmiş görüntü arasında sonsuz bir değişim– olarak ele alınırsa, alışılagelmiş çözüm arayışları, bu değişimin kendisini sürekli kılma ve bütün süreci sürdürme yöntemine, en azından bu toplumda hiç feshedemeyeceğimiz için akıllı bir şekilde kullanmamız gereken bir şeye dönüştürülebilir.

Çünkü temalaştırılmamış fikirlere anonim öznelerin karşılık geldiği düşünülür: entelektüel özel mülkiyetin ilgası sayesinde olduğu kadar, kamusal alanın müstakil bir alan olarak sönmesi ve tekrar katıksız bir içkinliğe massedilmesi sayesinde de hayata geçirilmiş bir entelektüel Ütopyadır bu. Ancak ben bu meseleyi, yani bunun entelektüellerin iştah ve hazla hayalini kuracağı bir ihtimal olup olmadığı sorusunu, tam da entelektüellere yönelik hazırlanmış bu derlemede yanıtsız bırakıyorum, entelektüalizm karşıtı veya popülist yaklaşım bu derlemede yakışıksız kaçardı.

Bu söyleşilerin içeriğindeki dalgalanmalar bana kendi çalışmalarımdaki ya da en azından çalışmalarımın daha yakın tarihli okumalarındaki (bu okumalar çalışmalarımın Marksizmine yönelik ilgiyle, sadece daha sonraki aşamalarda betimlemeye başlanan postmodernite fenomeni hakkında merak arasında değişiklik gösteriyor) bazı belirsizlikler hakkında da bir şeyler söylüyor. Jonathan Culler ve *Diacritics*'teki arkadaşlarının yaptığı ilk söyleşi Marksizme, Marksist edebiyat eleştirisinin imkânlarına, metodolojiye katkılarına ve benim Marksizm versiyonumun içerir gibi göründüğü siyaset türüne dair bir söyleşi. Bu konular daha sonra sadece Batılı olmayan kişilerle Paik Nak-chung, Sabry Hafez

ve arkadaşları Abbas Al-Tonsi ve Mona Abousenna'yla yaptığım söyleşilerde tam bir kuvvetle tekrar ele alınıyor ve bu da standart Batı ortamında köhneleşmiş olan imkânların bu ortamlarda açıkça hissediliyor olduğunu işaret ediyor. Çin ve Brezilya ise, çalışmalarımın çok büyük ilgi gördüğü (ve beni gerçekten memnun eden) iki yer; "alternatif moderniteler" kavramının reddedildiği *A Singular Modernity*'nin (2002, Tekil Modernlik) yayımlanışından sonra Çin ve Brezilya'daki okurlarımın beni dünyanın geri kalanına vaaz veren ve Batılı teorileri dayatmaya uğraşan bir Batılı ya da birinci dünyalı bir teorisyen olarak görüp beni bıraktıklarını da üzülerek bildirmek durumundayım. Ne yazık ki, bugün bize açık olan tek "alternatif modernitenin" sosyalizm olduğunu ve bu farklılık biçimlerinin salt kültürel versiyonlarının yeterli olmadığını düşünüyorum hâlâ. Ama belki de eleştirmenlerin esas canını sıkan şey, Batılı düşüncemi onlara dayatma girişiminden çok, onların biz Batılıları harekete geçirecek alternatifler üretmesi yolundaki beklentimdi: karşılanması oldukça zor bir beklenti.

Kültürel alternatifler konusundaki temel pozisyonların ise, entelektüel cömertliğine minnettar kaldığım ve bu meseleleri özgül ulusal durumlara göre konumlandırma ısrarını takdir ettiğim Stuart Hall'la söyleşimde muhteşem bir şekilde dramatikleştirildiğini söyleyebilirim. Bu temel angajman, Sabry Hafez'le söyleşimde beceriksizce açıklamaya çalıştığım ekonomi ve siyaset karşıtlığında çok farklı bir biçimde ele alınıyor: Bu "açıklamayı" başka bir yerde tekrar ele almak ve netleştirmek niyetindeyim. Sara Danius ve Stefan Jonsson söyleşisi de, söyleşiden on yıl sonra hâlâ yarım kalmış olduğunu düşündüğüm bir işin gündemini belirliyor: bilişsel harita çıkarma, anlatı ve alegori fikirleri. Postmodernizm ve postmodernite konularının en kapsamlı soruşturmaları, bekleneceği üzere sanat ve sanat meseleleri bağlamında gerçekleşiyor: Anders Stephanson'la uluslararası bir görsel sanatlar dergisi olan *Flash Art* için yaptığımız söyleşide ve Michael Speaks'le seçkin mimari dergisi *Assemblage* için yaptığımız söyleşide. Ben bu soruların, bazı çevrelerdeki postmodernizmin bittiği (ya da 11 Eylül'le birlikte sonlandığı) yolundaki anlamsız fikir birliğine rağmen, kesinlikle tam olarak tüketilmediğini düşünüyorum. Ama benim teorimde postmodernizmin doğrudan üslupsal özellikleriyle, kültürün ko-

numu ve estetiğin rolü gibi çeşitli toplumsal olguların tanınmaz hale gelecek şekilde değiştirildiği postmodern durumun nitelikleri arasında bir ayrıma gidilir. Sonuncusunun, farklı bir kapitalizm biçimi gelmeden (ya da ekonomik altyapı tamamen farklı bir şekilde düzenlenmeden) son bulacağını düşünmek zor. Bir sanat hareketi ya da âhı olarak postmodernizm söz konusu olduğunda, bundan yirmi yıl önce sıraladığım özelliklerin ilga edildiğini falan düşünmüyorum. Her durumda, eski moda modernizm gibi bir şeyin, bir simulakrum biçiminde olmadığı sürece geri döneceğini kabul etmiyorum; ama bu söyleşilerin büyük bölümünden sonra yayımlanan *A Singular Modernity*'de bu konuya dair bir konum belirledim ve o konumu hâlâ uygun buluyorum.

Xudong Zhang'la yaptığımız kapsamlı söyleşide Marksizm ve postmodernizm konusuna geri dönüyoruz; bu konu postmodernizmde yüksek kültür ile kitle kültürünün bir araya gelişini ve Marksizmin bağlam ve tarihe bağlılığını teslim eden "kültürel çalışmalar" kavramında özetleniyor. Şimdi, ABD'de bir üniversite disiplini olarak kurumsallaşmış olan bu kültürel çalışmalar biçiminin yetkili sözcüsü olduğum yolunda bir izlenim var ve ben bu yanlışı düzeltmek isterim. Söyleşilere olduğu gibi disipliner kurumsallaştırmalara da şüpheyle yaklaşıyorum: her ikisi de bana göre fazlasıyla şeyleştirici bir veçheye sahip. Yine de, bir iktidar ve meşrulaştırma kaynağı olan bu kurumlar olmadan iş görmek imkânsız. Akademinin massettiği her şeye yapıp ettiklerinden yakınmanın bir başka yolu bu elbette; bununla birlikte, kültürel çalışmalar meselesi, genel olarak eleştirel düşüncenin geleceğine dair çözümlenmemiş kaygıları olduğu kadar edebiyatın ve etkileyiciliğinin yakın geleceğine dair bir kaygı da içeriyor.

Srinivas Aravamudan ve Ranjana Khanna'yla yaptığımız son söyleşide –kitabın yayımlanışıyla hemen hemen aynı tarihte yapılan tek söyleşi– bu fikir alışverişlerindeki eski izlekleri, yeni küreselleşme durumu açısından ele alma fırsatını severek kullandım, şimdi baktığımda, bu küreselleşmenin postmoderniteyle aynı şey olduğunu ya da onun altyapısının yüzü olduğunu düşünüyorum. Küreselleşme olgusu –yeni patlayıcı güçleri ortaya çıkarması, Amerikan gücünü ve kapitalizmini berbat bir netlikle göstermesi, eski "kültür ve toplum" ve hatta "Batı uygarlığı" teorilerini yeniden

düşünmeyi talep etmesi– bizi bir dizi heyecan verici entelektüel ödevle karşı karşıya bırakırken bir yandan da entelektüellerin görevinin yeniden keşfedilmesini gerekli kılıyor. Son noktayı geçici olarak böyle heyecan verici bir beklentiyle koymuş olmanın iyi olduğunu düşünüyorum.

Bu çok eski metinleri derleme ve düzeltme çabalarından dolayı Ian Buchanan'a müteşekkirim; onun şevki ve adanmışlığı olmadan bu kitabı hayata geçiremezdim. Ayrıca yardımları ve teşvikleri için Roland Boer, Peter Fitting, Koonyong Kim, Reynolds Smith, Ranjana Khanna ve Srinivas Aravamudan'a ve tüm söyleşi yapanlara da teşekkür ediyorum.

Durham, North Carolina
Mart 2006

Leonard Green, Jonathan Culler ve Richard Klein'la Söyleşi

Green: Fables of Aggression [*Saldırganlık Fabllları*] *ve* The Political Unconscious [*Siyasal Bilinçdışı*] *gibi kitaplarınızın siyasi açıdan önemini nasıl açıklarsınız? Bir Marksist olarak bu çalışmaların esasen eleştirel ve yorumsal bir işlevi olduğunu mu düşünüyorsunuz? Bunu sorarken aklımda Marx'ın Feuerbach üzerine 11. tezi var: "Filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindi; oysa esas mesele onu değiştirmektir." Bir de Terry Eagleton'ın son makalesindeki şu tespiti: "Jameson'ın Marksist okurunun kaçınılmaz olarak karşı karşıya kaldığı esas soru şudur: Balzac'ın ikincil bir romanının Marksist-yapısalcı çözümlemesinin, kapitalizmin temellerini sarsmaya ne gibi bir katkısı olabilir?"*

Jameson: Dikkatli okurlar Terry'nin bu sorusunun benim yapıtıma yöneltilmiş bir eleştiriden çok, Marksist kültürel çalışmalar yapan herkesin, özellikle de geçmişi çalışanların beslediği kaygının bir ifadesi olduğunu görecektir. Bu yabana atılacak bir kaygı değil ve daha ayrıntılı incelenmesi gerekiyor.

Şimdi, estetik üzerine geleneksel Marksist tartışmalarda Balzac'ın bütün yazarlardan daha imtiyazlı ve simgesel bir konumda olduğunu söylersek bu iltifata gayet yüzeysel (ama doğruluk payı da olan) bir yanıt vermiş oluruz: gerçekten de yeni bir Balzac okuması önermek *bu* tartışmaları değiştirmekle aynı kapıya çıkacaktır (bu tartışmaların Marksizmde sembolik bir biçimde merkezi bir öneme sahip oluşunun, ikinci sorunuzu yanıtlarken daha ayrıntılı ele alacağım siyasal ve epistemolojik sonuçları var). O halde, böyle bir Balzac çözümlemesinin siyasal sonuçlarından biri, Marksizmi yeniden tanımlama, kendini nasıl tanımladığını inceleme gibi Marksizme içkin bir meselenin bir parçasıdır ama bunun okurlarınızı özellikle ilgilendireceğini zannetmiyorum.

Buna karşın, bu tür "klasik" metin çalışmalarının standart üniversite öğreniminde "kanon" adı verilen şeye –Althusser'in çok

verimli kavramına başvuralım– bir *müdahale* olarak ele alınması gerekir. Mesele bu noktada çok daha genel bir sorun olan Marksist pedagojiyi de kapsayacak şekilde genişler. Marksist pedagoji konusundaki tutumumu pratik bir çifte standart aracılığıyla, lisansüstü ve lisans eğitiminin işlevleri arasında kaba bir ayrıma giderek tasvir etmek isterim. Lisansüstü eğitimde, kültürel dinamikler laboratuvar deneylerine benzer yöntemlerle incelenir ve bu inceleme genel hatlarıyla "bilimsel araştırmalarla" benzeştiği ölçüde hemen ve doğrudan "önemli" olduğunun doğrulanmasına gerek yoktur (ama isterseniz bu çalışma türünü daha sonra da ele alabiliriz). Böyle bir lisansüstü araştırmayı (fazla ayrıntıya inmeden), lisans öğrenimindeki içerik odaklı yönelimin karşıtı olan biçim pedagojisi olarak tasvir edebiliriz.

Bunu kısaca şöyle açıklayayım: söz konusu karşıtlık, teori ile pratik eleştiri arasındaki beylik karşıtlık değildir. Aksine, lisans çalışmaları "metin" ile gerçek bir yüzleşmeyi gerektirmez; çalışmanın esas amacı metnin *yorumlanmasıdır* ve lisans eğitimi verenlerin pedagojik mücadelesi yorumlar üzerinden ilerler. Burada, lisans öğrencilerinin –daha naif veya daha az düşünümsel okurlar olarak (ki bizler *de* çoğunlukla böyleyizdir)– bir metnin maddi yeniliğini asla bütünüyle ele alamayacağı varsayılır; daha çok, kendilerine önerilen metinleri okurken yararlandıkları, önceden oluşturulmuş ve kültürel olarak onaylanmış yorumsal şemaları, farkında bile olmadan metne dayatırlar. Bu özellikle bireye dair bir mesele falan değil ve bu yorumlamalı kalıpyargıların öğrencinin zihninden mi, genel kültürel atmosferden mi yoksa metnin kendisinden mi kaynaklandığının, önceki okumaların ve kurumsal yorumlar yığınının bir tortusu olup olmadığının bir önemi yok: yapılması gereken, bunları şeffaflık sağlayan yorumlardan ziyade bir nesne, bir engel olarak görünür kılmak ve böylece öğrencinin geleneğimizde *ideoloji* adı verilen bu habersizce işletilen şemaların nasıl işlediğine dair bir özbilinç geliştirmesini teşvik etmek. Dolayısıyla, bir öğrencinin bir klasik metinle –*Karanlığın Yüreği*'yle, Jane Austen'la, Vonnegut'la veya Hemingway'le– ilk karşılaşmasında hiçbir zaman dolaysız bir temas söz konusu değildir; olsa olsa, yorumlama seçenekleri yelpazesiyle sınırlı bir temas yanılsaması söz konusudur, bu yelpaze varoluşçu yorumlamadan (insanlık durumunun absürtlüğü), mit

eleştirisine, psikolojiden (benliğin entegrasyonu) etiğe (tercihler ve değerler, başkahramanın olgunlaşması, iyinin ve kötünün sınanması) kadar uzanır. Bu liberal ideolojilerin hepsi de (elbette bu alan sadece onlarla sınırlı da değil) toplumsal ve tarihsel olanın bastırılması ve insan hayatına ve toplumsal ilişkilere zamandışı ve tarihdışı bakışın ebedileştirilmesi işlevini üstlenir. Dolayısıyla, onlara meydan okumak gayet üretken bir siyasal edimdir. Elbette ki roman okumak uzmanlık gerektiren, hatta seçkin bir eylemdir; ancak önemli olan, insanlara roman okuma ve yorumlama terbiyesi veren ideolojilerin hiç de uzman falan olmaması, aksine toplumun kavramsal düzeyde meşrulaştırılmasına yarayan tutum ve biçimlerden ibaret olmasıdır. Bu ideolojiler, daha özgül siyasal (ya da iktisadi) durumlarda da keşfedilebilir elbette; ama görünürde siyasetten bu kadar uzak ve ona karşı bağışık olan kültür öğretimi alanında da en az bu kadar etkili bir biçimde tespit edilebilir ve tartışmaya açılabilirler.

Geçmişin edebiyat ve kültür klasiklerini öğretme ve öğrenme alanına yapılacak bir müdahalenin siyasal kullanımlarının kaba bir tanımını ve savunmasını vermiş olduk. Ben de esasen bununla uğraşıyor olsaydım, Anglo-Amerikan bir okur kitlesi için Balzac gayet kötü bir seçim olurdu – okullarda öğretilen klasiklerin ya da kanona dâhil edilmiş örneklerin çok daha önemli bir stratejik alan teşkil edeceğine şüphe yok. Ancak şeyleşme ve uzmanlaşmanın dilinden konuşacak olursak, ben Fransızcadayım ve İngilizce bölümlerinin misyonuna müdahale, ne kadar önemli olduğu bir yana, beni kişisel olarak diğerleri kadar ilgilendirmiyor. Bu yanıt şimdiden gereğinden fazla uzadı ama bu diğerlerinin ne olduğunu kısaca açıklayayım.

Bu ülkede sosyal demokrat bir hareketi başlatma yönünde asgari bir ilk adım atılmadıkça gerçek bir sistemsel değişimin mümkün olamayacağını düşünüyorum; ve bence bu ilk adım da iki önkoşul (ki bunların ikisi esasında aynı şey) yerine getirilmeden atılamaz: Marksist bir entelektüel kesimin ve Marksist bir kültürün üretilmesi, Marksist bir entelektüel varlığın oluşturulması, yani (dünyadaki diğer birçok ülkenin aksine) Marksizmi hiç bu açıdan görmemiş bir ülkede Marksist bir söylemin "gerçekçi" bir toplumsal ve siyasal alternatif olarak meşrulaştırılması. Ben kendi çabalarımın bu

perspektiften anlaşılmasını istiyorum ve sanırım böyle bir gelişmeye bireysel katkım aslen Marksizmin "burjuva" düşüncesinin ve teorisinin en gelişmiş akımlarını ele alma kapasitesini göstermek olacaktır; ama bu önümüzdeki pek çok ödevden sadece biri.

"Kanon" meselesi üzerine son bir şey söyleyeyim: Avrupalı radikaller, bilhassa 1960'ların ortalarında "devletin ideolojik aygıtlarından biri" olan üniversiteye verilen önemin artışıyla, başlı başına bir kurum olarak edebiyatın eleştiriye uygun bir hedef ve bir bilinçlendirme fırsatı olarak görüldüğü bir siyasal müdahale görüşü geliştirdiler. Bu görüş burada da kısmen geliştirildi ama daha sonra anti-entelektüalizmi ya da hiç-bilmeme yaklaşımını benimseyen o eski Amerikan geleneği içinde eritildi ki, paradoksal bir biçimde aslında hiçbir zaman gerçekten sol falan değildi, sadece bir işletme toplumunun genel tutumunu kültürün geneline kopyalıyordu. Klasik ulus devlet çerçevesinde, kültürün ve ulusal "kanon"un meşrulaştırıcı bir rol üstlendiğini, ama özünde sömürgecilik sonrası bir toplum olan süper devlette bu rolün tam bir karşılık bulamayacağını işaret etmek önemlidir. Amerikan edebiyatı hiçbir zaman o anlamda bir ulusal edebiyat olmamıştır çünkü en yoğun anlarında, bir Amerikan kültürünün ne olabileceğine ve "Amerikan" olmanın ne anlama geldiğine dair o cefalı sorunun etrafında dolanıp durmuştur hep – bunlar bir Avrupalının ulus devlet bağlamında öne sürmeyi aklına bile getirmeyeceği sorulardır. Dolayısıyla, bizim "klasiklerle" ve genel olarak kültürel kurumlarla eleştirel ilişkimiz Avrupa solunun çeşitli akımlarla kurduğu ilişkiyle aynı olamaz ve yeni bir düşünme biçimi gerektirir; bu düşünme biçimi Avrupa solunun kendi seçkinci ulusal kültürünü ele alırken koruduğu eleştirel mesafeyi tekrar üretmekle yetinemez.

Yine de bunların hepsi, bu tartışmanın başında ifade ettiğim ve bence en temel meselenin, geçmişle kurulan ilişki meselesinin bir parçası. Biz Amerikalıların geçmişle kurduğu ilişkinin, ulusal tarihlerini çağdaş siyasal ve ideolojik mücadelelerde yaşatmaya devam eden Avrupalılarınkinden (örneğin, Fransa'da hâlâ hayati önemde olan Büyük Devrim miti ya da Paris Komünü veya "İngiliz işçi sınıfının oluşumu" gibi tarihsel bir ânın şimdiki zamanda hâlâ yakıcı önemde olması) çok daha farklı ve daha güç olması gerektiğini söylemiştim. Amerikan geçmişinin genel olarak tuhaf

bir biçimde ortadan kaybolmuş olduğunu, hiç gerçekçi olmayan kostümlerle ve nostalji sanatının yapay imgeleriyle karşımıza çıktığını, bu geçmişte Franklin D. Roosevelt'in bir George Washington ya da bir Cotton Mather kadar ölü ve gerçekdışı kaldığını söyleyebiliriz. Bunun, Amerikan geçmişinin ve bilhassa o geçmişin büyük radikal geleneklerinin hemen her nesilde sistematik bir biçimde ve başarıyla kökünün kazınmış olmasıyla alakası var: 1930'lar, her kolektif bilinçten kökü kazınmış en yakın tarihli büyük militanlık dönemidir (bunun sonucunda, 1960'ların militanları da hâlâ canlı olan bir radikal gelenek anlayışından etkin bir biçimde mahrum bırakılmış oldular).

Ancak tartışmanın bu noktasında sözünü etmemiz gereken bir başka rahatsız edici faktör de var: bu da, sermayenin –tüketim toplumu, medya toplumu, çokuluslu toplum, sanayi sonrası toplumu, "gösteri toplumu" gibi adlarla anılan– en son uğrağının benzersiz dinamiği; belirleyici niteliği tarihsel amnezi olan, hem geçmişin hem de tahayyül edilebilecek her türden *geleceğin* insan tarihindeki herhangi bir toplumsal oluşumda hiç olmadığı kadar yoğun bir biçimde bastırıldığı bir dinamik bu. Bu durumda, radikallerin geçmişin kültürel yapıntıları –örneğin Balzac ama aynı zamanda Hawthorne veya Dickens da– üzerine çalışmaları etkisiz kalıyorsa, bunun bizim kişisel hatamız ya da sorunumuz değil de sistemsel bir hata ve çağdaş toplumun patolojik bir niteliği olması da mümkün.

Bu noktada, bizzat hedefte olduğuma göre, *Siyasal Bilinçdışı*'nın, çalışmalarımın oldukça eksik bir tablosunu sunduğunu söyleyebilirim; benim çalışmalarımda ölü klasiklerin arkeolojik çözümlemesi, bu kitaptaki örneklerin gösterdiğinden çok daha önemsiz bir rol oynar. Lewis kitabının (*Saldırganlık Fabları*) proto-faşizm üzerine olması gayet güncel bir konu hakkında yazılmış olduğunu düşündürtebilir; ancak Wyndham Lewis'in (çağdaşlarından bazılarının aksine) günümüz kültüründe hâlâ etkili olan bir figür olduğu da söylenemez ve ben de, nedendir bilinmez, Lewis'e yönelik coşkumu neredeyse *hiç kimseye* bulaştıramadım.

Ama sadece bu kitapları okuyanlar, çalışmalarımın çağdaş kültürel değerlendirmeleri giderek daha da merkeze aldığının ve medya, film, kitle kültürü, bilimkurgu ve ütopyacı anlatılar ve postmodernizm gibi konulara yöneldiğinin farkında olmayabi-

lirler – bunların hepsi, çağdaş kapitalizmin kültürel ve ideolojik temellerinin unsurlarıdır, onları çözümleme yoluyla sarsıp sarsamayacağımız ise bir başka mesele.

Green: *Bu söylediklerinize benzer bir yaklaşımla şunları yazmıştınız: "Toplumsal sınıf gibi kategorilere inanmaya devam etmek istiyorsak, onları zayıf ve dipsiz kültürel ve kolektif düşlem âleminde arayarak ortaya çıkarmak zorundayız... Bunu yaptıktan sonra, siyasetin önceliğini vurgulamak isteyen vurgulasın: bu toplumda kültürün heryerdeliği belli belirsiz de olsa hissedilmeden, günümüzde siyasal praksisin doğası ve işlevi üzerine gerçekçi kavrayışların çerçevesini çizmek çok zordur." Böyle bir formülleştirmenin tehlikeli bir tarafı yok mu sizce? Daha kesin bir ifadeyle: Böyle bir teorik tutumun "siyasal" hakkındaki tartışmayı sonsuza değin erteleme imkânı vereceğine katılır mısınız? Akademik çevrelerde, en çok profesyonel entelektüellerce okunabilecek çalışmalarınızda birincil önceliğinizin okurlarınıza "kültürlerin heryerdeliğine" dair farkındalık kazandırmak olduğuna mı inanıyorsunuz? Ben tam tersine, en büyük direnişin, Marksçı anlamıyla "siyasal" olanın heryerdeliğini kabul etme istekliliğinde yattığını düşünüyorum.*

Jameson: Bu ve bir önceki soruyu, yanlış yönlendirilmiş olduğunu düşündüğüm önvarsayımlara dayandıkları için sorunlu buluyorum. Her iki soruda da, "Marksçı siyasallık anlayışı" şöyle dursun belli bir siyasallık ve siyasal eylem kavrayışı olağan kabul ediliyor; ki bunlar benim açımdan o kadar da olağan ve aşikâr değil, son sorunuzda ise tam da alıntıladığınız pasajın sorgulamaya uğraştığı bir kültür mefhumu kullanılıyor. "Siyasal olan"a gelince, siyasal olanın tek atımlık, tek işlevli her tanımı yanlış olmaktan da beter, tamamen felç edici. Nihayetinde bizler parçalı varlıklarız, birbirinden ayrı gerçeklik alanları içinde eşzamanlı olarak yaşıyoruz; bunların *her birinde* belli tür bir siyaset mümkün ve yeterli enerjimiz olsaydı, bütün bu siyasal eylem biçimlerini yürütmek arzu edilirdi. O halde "metafizik" soru şu: Siyaset nedir – iktidarı ele geçirmek mi? Sokağa çıkmak mı? Örgütlenmek mi? Sosyalizm üzerine konuşmak mı? Hiyerarşiye ve otoriteye direnmek mi? Silahsızlanmak ya da mahallesini korumak için protesto gösterisi yapmak mı? Belediyeyle mücadele etmek mi? – bu sorunun tek faydası, olası bütün seçenekleri sayıp dökmeye yönlendirmesi,

tekil büyük stratejik fikir hayalini kovalamaya ayarttığı anda ise bir faydası yok. Yine de, bütün bu siyasal müdahale biçimlerinin her biri hakkında ayrı ayrı konuşmamız gerekiyor ki çok önemli bir yanlış anlamanın önüne geçebilelim: birisinin –örneğin üniversitedeki entelektüellerin iştigal edebileceği türde– belirli bir siyasal eylem biçimini mütevazı bir biçimde ana hatlarıyla açıklamasının, bu kişinin, bu "program"ın izlenmesi gereken *tek* siyaset yapma türü olduğunu işaret ettiği gibi bir yanlış anlama var. Biraz önceki edebiyat öğretimine siyasal müdahale önerimin, yapmamız gereken tek şeyin bu olduğunu ima ettiği düşünülmesin. Öte yandan, o büyük tek-işlevli siyasal "hat" veya strateji hayalinin gücünün kaynağını soruşturmamız da faydalı olacaktır. Ve özellikle entelektüeller açısından, bu hayalin dolayımlanmış olana, uzun vadeli olana karşı sabırsızlıktan kaynaklandığını düşünüyorum; doğrudan sonuç alma, bir ego tatmini yaşama, hemen şimdi somut bir işaret bırakma arzusundan (işletme toplumuna gayet uygun bir arzudan) alıyor gücünü. Bu tatmin edici bir lüks, harika bir tatmin ama bize göre değil.

Siyaset üzerine tek sesli (ya da teolojiye meyleden solun ifadesiyle, tektanrıcı) düşünme yatkınlığı o zaman kendini başka bir yerde de tekrar üretir, *kültür* kelimesinin peşinen atanmış sabit bir anlamı olduğu duygusunda mesela. Ama alıntılanan pasajın kültüre ve onun bu toplumdaki yerine veya işlevine dair yeni bir kavrayış geliştirme ihtiyacını ortaya koymayı amaçladığını söylemek isterim. Daha mütevazı ifadesiyle, edebiyat çalışmalarındaki insanlar açısından, araştırma alanımıza "edebiyat" değil de "kültür" adını vermenin zaten yıkıcı ve özgürleştirici bir yer değiştirme olacağını hissediyordum: sadece yüksek kültürün değil kitle kültürünün de başyapıtları, sadece basılı veya sözlü metinler değil, genel olarak kültürel üretim ve nihayetinde bu türden bir kültürel üretimin sadece biçimsel nitelikleri değil, bir bütün olarak toplumsal üretimle ilişkisi. Raymond Williams bu tikel hamleyi, bu tikel yer değiştirmeyi sistematik olarak savunmuştur ve ben bunun, "kültürün" bir kavram olarak Britanya'da sahip olduğu meşruluğa sahip olmadığı ABD'de daha da yankı uyandıracağını düşünüyorum. Öte yandan, *kültür* terimi böyle bir kaymayı iletmek konusunda başarısız olursa, bu terminolojik ikamenin etkileri ko-

nusunda hatalıysam, sizin okumanız insanların büyük bölümünün yazdıklarıma verdiği tepkinin özelliklerini taşıyorsa, belki de bu sloganın hedefini bulamadığı, bunların hepsinin başka bir şekilde ifade edilmesi gerektiği ve *kültür* kelimesini tamamen bir kenara bırakıp daha keskin başka bir formülleştirme bulmamız gerektiği sonucuna varmak gerekir.

Ancak bu terime biraz kafa yorarsak, etkililiğinin tam da çiftanlamlılığından (ya da "çokanlamlılığından") ileri geldiğini söyleyebiliriz. Kültür teriminin üç farklı anlamını bir çırpıda sayabiliriz ki, muhtemelen bir sürü başka anlamı da vardır: 1) Özgül ve sistemsel bir kültürel düzenlemenin (bir "örüntünün", bir "tarz"ın ve / veya karakterolojik bir konfigürasyonun) belirli bir toplumsal oluşumun çeşitli unsurlarını kaynaştırma ve pratik düzeyde karşılıklı ilişki içine sokma işlevi üstlendiği antropolojik kültür kavramı. Bu kavram genelde daha ilkel, kapitalizm öncesi veya organik toplumlar ya da kabile toplumları için kullanılır ama birtakım yozlaşmış kalıntılarının "gelişmiş" toplumlara da uygulandığını görüyoruz – Alman veya Rus ulusal karakteri, günümüz Amerika'sının "narsisizm kültürü" ve benzeri mefhumlar bunun örnekleri. Ancak, toplumun iktisadi belirlenimi sorunu sözde ilkel toplumlar bağlamında belirli bir kuvvetle öne çıktığından ve bu toplumlarda "kültür", dini hemen her zaman merkezinde bulundurduğundan, bu kültür kavrayışı, kültürel oluşumun modern toplumlardan farklı olarak her yeri kuşattığı ve toplumsal üretimin merkezi mekanizması kabul edildiği sistemsel bir kavrayıştır.

2) *Kültürel* teriminin, Sovyet geleneği başta olmak üzere Marksist gelenek içindeki özgül kullanımı: burada *kültür* genel olarak günlük hayatı ve pratikleri (ya da genel olarak "üstyapıyı") belirler. Bu elbette her devrim-sonrası toplum için doğrudan merkezi bir siyasal alandır çünkü belli bir kolektif bilinç düzeyini, eğitim ve toplumsal üretim meselelerini ve bilhassa ideolojik tutumlar adını vermeye meylettiğimiz şeyleri tanımlar: okuryazarlık, çiftçinin sınai ve teknolojik olgularla ilişkisi, o zamana kadar tahakküme uğramış sınıfların otorite imgeleriyle ilişkisi, aile de dâhil olmak üzere cinsel politikalar ve toplumsal cinsiyet tutumları vs. Bu kısacık liste bile Lenin ve diğerlerinin şu ya da bu sorunu "kültürel bir mesele" olarak ele alırken onu tecrit etme veya önemsizleştirme

derdinde olmadığını, aksine sorunu, siyasal çalışma ve kolektif tekrar eğitimin daha kapsamlı bir şekilde kavranmasını gerektiren hayati önemde bir alan olarak tayin etme amacında olduğunu göstermeye yeter. Gramsci'nin *hegemonya* mücadelesi anlayışının, daha doğrusu, karşı-hegemonya inşası için mücadele anlayışının tam da bu alanı işaret ettiği açıktır; bu sorunsal günümüzde toplumsal bir devrimi önceleyerek gerekli koşulları hazırlaması gereken "kültürel" mücadeleleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir; Çin'in "kültürel devrim" kavrayışı da doğrudan bu gelenek içinde gelişmiştir ama şimdi bu konuyu tartışmak (ve onu tüm özgünlüğüyle, devrimci Çin'deki sınırlı tarihsel deneyimden farkıyla açıklamak) için yeterli zamanımız yok.

3) Son olarak en dar *kültür* kavrayışını, [Georg Bernard] Shaw'un karakterinin şu beyanına (ve korkarım sizin sorunuza da) sirayet etmiş haliyle ifade edebiliriz: "Hayat oyundan ve şiirden ibaret değil, Octavius." Diğer Marksist geleneklerin (Marx ve Engels'in, Tolstoy'a hayran olan Lenin'in, Lukács'ın, Mao Zedong'un ve hatta *a contrario* bir yaklaşımla, kültürü denetim altında tutmak ya da bastırmak için her çareye başvuran Stalin'in) bir işletme toplumunda yaşayan bizlerin kesinlikle sahip olmadığımız en dar anlamıyla kültüre bile belli bir değer atfettikleri tarihi bir gerçektir. Ancak, alıntıladığınız pasajlarda, Marksçılığın eskiden seçkinci veya yüksek kültüre beslediği "saygı"yı nostaljik bir yaklaşımla canlandırma gibi bir çaba kesinlikle yok; ben orada daha çok, kültürde ve kültürün günümüz toplumundaki yerinde köklü bir tarihsel ve sistemsel dönüşüm imkânına işaret etmek istemiştim. Bu nispeten soyut veya dogmatik şemanın "tarihselci" veya "teleolojik" (aşağıya bakınız) olarak nitelendirilmeyi hak ettiğini teslim etmekle birlikte, modern sermayenin aşamaları kavrayışını ve özellikle birinci dünya toplumunun güncel örgütlenme biçiminin kapitalizmin yeni ve orijinal bir uğrağı (geleneksel olarak "klasik" kapitalizm veya piyasa kapitalizmi ve "emperyalizm çağı" ya da kapitalizmin tekelci aşaması olarak tayin edilenlerin ötesinde bir üçüncü uğrak) olarak düşünülmesi gerektiğini ısrarla vurgulamanın faydasını gördüğümü belirteyim. Ernest Mandel'in *Late Capitalism*'i gibi çalışmalar, bu tartışmaya ayrıntılı olarak girişmeden, modern veya post-çağdaş toplumun sermayenin klasik yasalarına, üretime, toplumsal sınıflar

ve mücadelelerine vb. artık uymadığını savunan dönemselleştirici bir kavrayışı Marksizme karşı yeniden sahiplenmenin mümkün olabileceğini savunurlar ("refah toplumu", Daniel Bell'in "sanayi sonrası toplumu" gibi kavramlar, medya toplumu, bilgi toplumu gibi mefhumlar, hatta sözde varoluşçu olmakla birlikte Marksçılıktan da ödün vermeyen, Debord'un gösteri toplumu gibi kavramlar bu son girişime verilebilecek örnekler). Mandel gibileri, sermayenin bu yeni veya üçüncü uğrağının, Marx'ın *Kapital*'deki çözümlemelerinden kuramlaştırılmamış bir sapma olarak görülemeyeceğini, tam tersine o çözümlemelerin katışıksız şekilde hayata geçirildiği, Marksçı dinamiklerin daha küreselleştiği ve daha önceki aşamalardan çok daha klasik bir şekilde iş gördüğü bir uğrak olarak kuramlaştırılabileceğini göstermişlerdir.

Bu durumun kültür alanındaki etkileri, iki ayrı formülleştirmeyle tasvir edilebilir. Frankfurt Okulu'nun başlangıç dönemindeki "Kültür Endüstrisi" izahının izinden giderek, sermayenin zihnin en ücra kısmını –estetik kısmını– , geleneksel olarak sermayenin mantığına direndiği görülen (klasik estetiğin bize öğrettiği üzere, "amaçsız amaçlılığın" hüküm sürdüğü) kısmını sömürgeleştirme sürecinde olduğunu söyleyebiliriz: o halde, Mandel'e göre, tüketim toplumu zihnin bu alanına –buna ister kültür deyin, ister bilinçdışı– tüm gücüyle hücum eder, orada sağ kalmış kapitalist olmayan ya da kapitalizm öncesine özgü kapalı bölgeye yönelik rasyonelleştirici, modernleştirici, sanayileştirici, metalaştırıcı, sömürgeleştirici nihai bir saldırı düzenler.

Ancak bu da kültürün "sonu" anlamına gelmez; aksine, kültürün ve geleneksel alan ve araçlarının sermaye tarafından fethedilmiş olmasının, tam da kültürde muazzam bir genişlemeyi azmettirdiği de gayet makul bir biçimde savunulabilir –eski yarı özerkliğini kaybetmiş kültürün yalıtılmışlığı (Kant'ın söylediğine göre, ne praksis ne bilgi oluşu) geçmişte kaldığından artık toplumsal alanın bütünüyle hemhuduttur ve bu anlamda her şey "kültürel"dir– siyaset, ekonomi, hukuk, ideoloji, din, günlük hayat, cinsellik, beden, uzam, vs, vs.

Sizin sorgulanabileceğini düşündüğünüz bu beyanlarda ben, sermayenin bu güncel uğrağının yapısını hesaba katmayı istemeyen *herhangi bir* siyasetin, yani eski siyaset ve kültür modellerimizin

artık amaca uygun olmadığı olasılığını hesaba katmak konusunda gönülsüz olan bir siyasetin nasıl tasarlanacağını ya da tartışılacağını kestirmenin ne kadar zor olduğunu işaret ediyordum aslında. Daha yeni bir kültürel siyaset modeli için bastırıyor falan değilim, ancak bugün kültürün değişen konumu ve işlevini hesaba katmadan etkili bir kültür politikası yürütmenin çok zor olacağını düşünüyorum. Bütün bu meseleyi daha dar bir bakış açısından ele alarak günümüzde toplumdaki sınıf bilincinin zayıflamasına yazıklanmak için çok erken olduğunu öne sürüyordum. Bu bir sınıf toplumu, dolayısıyla "tanımı gereği" sınıf mücadelesi, o upuzun "tarih kâbusu" boyunca olduğu gibi her yerde ve her anda devam ediyor. O halde sorun, sınıf bilincini yanlış yerde (Diogenes gibi fıçıların altında) arıyor olmamız: oysa sınıf bilincini kanlı canlı bulacağımız yer kolektif düşlem, insanların kendilerine tarih hakkında anlattıkları hikâyeler ve görüntüler, anlatılarındaki gelecek ve geçmiş kaygısıdır. Sınıflı toplumun şahdamarı, hep yanlış yerde aradığımız o damar, ihmal edilmiş ama merkezi önemde olan bu mücadele alanıdır.

Green: *Louis Althusser yazılarınıza kuramsal etkisini teslim ettiğiniz çok sayıda figürden biri. En çok okunan makalelerinizden biri olan "Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject"te* [Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu] *merkezi bir rol oynuyor. Hatta Althusser'in "Gerçek", "tarihsel üstbelirlenim, yoğunlaşma ve yer değiştirme" ve "ideoloji" kavramları, "siyasal bilinçdışı" teorisinin tohumlarını da içeriyor gibi. Althusser'in Amerikan okurlar nazarında diğer önde gelen çağdaş Fransız teorisyenler kadar ilgi gördüğünü düşünüyor musunuz?*

Althusser sorumu daha sarih bir biçimde şöyle ifade edebilirim belki. Althusser, Essays in Self Criticism *[1976] kitabında formülleştirdiği "tarih öznesi veya hedef(ler)i olmayan bir süreçtir" tutumuyla öznel mevcudiyet ve teleolojik diyalektik gibi antropolojik ve hümanist kategorileri sorgular. Althusser çalışmalarının erken bir döneminde, psikanalizin üstbelirlenim, yoğunlaşma ve yer değiştirme kavramlarından açıkça faydalanarak tarihi eklemlenmiş bir metin olarak okumanın yolunu açmıştı. "Yapısal nedensellik" fikri bir*

toplumu sosyal bir yapı olarak imleyen farklılıkların eklemlenişini vurgular. Althusser'in düşüncesindeki merkezsizleştirme, katmanlaştırma faaliyeti ışığında, Siyasal Bilinçdışı*'nda benimsediğiniz konumu Althusser'den keskin bir ayrılış olarak görüyor musunuz? Tarihsel anlatının "tek bir büyük kolektif hikâye" olduğu vurgusuyla, çalışmanızı teleolojik olma eleştirisine –Althusser'i kullanarak önlenebilecek bir eleştiriye– karşı savunmasız hale getirmiyor musunuz?*

Jameson: Aynı soru Lukács başta olmak üzere başka figürler için de sorulabilir. Ama ben (çoğunluğu kıta felsefesi yapan) bu teorisyenlerle ilişkilerimizin yürütüldüğü şartların bende yarattığı bıkkınlık hissini ifade ederek başlayayım yanıtıma. Amerikalının Avrupa'nın kuramsal ürünlerine beslediği dar görüşlü hayranlığı bir kenara bırakalım; görünüşe göre şimdi onlar da Amerikalı, Kaliforniyalı vb. olgulara benzer bir hayranlıkla yaklaşıyor, öyleyse şimdi okyanus aşırı konuşmalarımızı, uygun çarpıtma aynaları (Lacancı ayna evresinin sandık odasından ödünç aldığımız aynalar) üzerinden yürütebiliriz. Marksist gelenek söz konusu olduğunda benim canımı sıkan şey, bu düşünürlerin –sadece Althusser veya Lukács değil, Gramsci, Benjamin, Brecht, Williams, Thompson vs. vs. de– özerk felsefi sistemlerin marka isimlerine dönüştürülmüş olmaları. Bu konuda Marksist geleneğin kendisine de genel meta kültürünün mantığı bulaşmış durumda: tüketimin marka isimler etrafında örgütlenmesi din değiştirmeye benzer bir dönüşümü ortaya çıkarıyor, önce din değiştirir gibi hepsi aykırı olan büyük modern sanatçılara –Proust'a veya D.H. Lawrence'a veya Faulkner'a ya da Sartre'a vs.– dönüyorsunuz; daha ileri bir aşamada teorisyenlere, Heidegger'e veya Ricoeur'e veya Derrida'ya veya Wayne Booth'a veya Gadamer'e ya da de Man'a dönülüyor. Şimdi, bu "bağlılıkların" toplumsal içeriği sıradan meta tüketiminde olduğundan belki biraz daha belirgin ve sadece bir ideoloji değil bir gerçeklik: yani, belli bir otomobil markasına olan libidinal bağlılığınız, sizi o aracın diğer tüketicileriyle gerçek bir kolektif dayanışma içine sokmaz ama bir teorisyene olan kültürel bağlılığınız küçük bir grupla duygusal yakınlığınızın nişanı haline gelir; işte bu noktada, siyasal olanın içine sızdığı bir toplumsal dinamiğe temas ediyoruz. Bu türden özelleşmiş ve atomlaşmış bir toplulukta, (inanç, fanatizm, püritenlik, teorik çilecilik, çeşitli

düşmanlara karşı polemik öz-tanımlar vb. fenomenler eşliğinde) küçük grup oluşumu, kolektifin çekimini hissetmenin çok cazip bir yolunu sunuyor ve monad'ın yalıtılmışlığından kurtuluşu vaat ediyor. Son zamanlarda solun zafer gösterilerine en meraklı ve en agresif küçük-grup oluşumlarından biri olan Althusser ekolü bu cazibenin en net örneğini sunar (tabii *Tel Quel*'i, *Screen*'i ve diğer başarılı küçük grup oluşumlarını da unutmayalım; bu ülkede ise, bu dürtülerin esasen daha geleneksel sekter küçük gruplara, Troçkizme, Maoculuğa vs. gömüldüğünü görüyoruz).

Şimdi, sorunuzun yanıtına gelecek olursak, bu Althusser fenomenini bu niteliğiyle hiçbir zaman cazip bulmadım ama zaten 1968-1969 civarında pratik amaçlar açısından tükenmiş olduğu söylenebilir. Benim için bir anlam ifade eden Althusser, küçük bir "kaynaşmış grubu" veya teorik bir gerilla çetesini birleştiren nokta olmadığı gibi, kendi çapında bütünüyle yeni bir teorinin marka adı olan Althusser de değildi; daha çok Marx üzerine gayet ilginç, fragmanlar halinde, düzensiz yorumlar yapan Althusser'di beni çeken. Yayımlanmış eserlerinin hiçbiri tam anlamıyla sistematik değildir; çoğu *ad hoc* müdahalelerden ya da seminerlerdeki çalışmaların özetlerinden ibarettir ki bu çalışmalar düşüncesini ifade etmek için seçtiği esas formmuş gibi görünüyor. Dolayısıyla elimizde titiz bir felsefi (kelimenin hiçbir anlamıyla) "sistem" yok; Althusser'in çalışmasına Marx üzerinden, bazıları çok önemli bazıları daha tartışmalı pek çok katkı sunduğu Marksist gelenek üzerinden yaklaşmak gerekiyor. Ancak Althusser'e başlı başına bir filozof olarak, yani yeni bir felsefi sistemin kurucusu olarak yaklaşma çabası, Freud'a hiç temas etmeden Lacan'ı ele almaya benzer: sonuçta elde edeceğiniz şey grotesk ve aldatıcı sözde sistemlerdir, entelektüel varlıkları gereksiz yere çoğaltmış olursunuz. Bununla beraber, Althusser'in –"yüksek yapısalcığın" büyük temalarının ve meşgalelerinin büyük bölümünü çarpıcı bir sentezde bir araya getiren– çalışmalarının burada ihmal edilmiş olmasının nedeni, Marksist geleneği yer yer gayet katı bir tutumla ön plana almış olmasıdır. Lacan'a dair kesintili bir pratik geliştirmekle oyalanacak kadar Freudculukla temas edebiliyoruz (gerçi Lacan'ın metinleri de, fragmanlar halinde olduklarından veya sözel yapılarından ötürü daha da büyük zorluklar çıkarır okura); ancak herhangi bir Mark-

sist geleneğin yokluğunda, Althusser'i meşgul eden konular insana gayet uzak kalır. Burada ayrıntılarına giremeyiz ama Althusser'in ve ekolünün en ilginç katkılarından bazıları toplumsal hayatın "düzeyleri" arasındaki ilişkiye (bazen "yapısal nedensellik" veya "egemen yapı" adı verilen) yönelik incelemesi, (önemli ölçüde Lacan'dan faydalandığı) tamamen yeni bir ideoloji teorisi, toplumsal kurumlar ve ideoloji arasındaki ilişki (yani "devletin ideolojik aygıtları") üzerine derin düşünümü, "müdahale" ve "sorunsal" gibi mefhumları içeren yeni bir kavramsallık ve son olarak, Marksoloji alanında, erken dönem Marx'la geç dönem Marx arasındaki ilişkiye dair provokatif kavrayışıdır – bu kavrayış ("hümanizm" adını verdiği, yani "insan doğasına" ilişkin bir önvarsayım içeren bir antropoloji olarak) ideoloji ile (ideolojik önvarsayımları, hatta özne konumlarını dışlayacak biçimde örgütlenmiş –bu *Kapital*'in de ele aldığı bir meseledir– bir söylem olan) "bilim" arasında karmaşık ama çok önemli bir ayrımı temel alır; burada da "bilim" kavramının, Lacan'ın konu üzerine zengin düşünceleriyle pek çok ortak noktası olduğunu ekleyelim. Althusser'in bilim tarihinin (özellikle önde gelen modern Fransız bilim tarihçilerinin) materyalini gayet çarpıcı bir biçimde kullandığını da belirtelim: ancak bana göre bu, Althusser'in mirasının en şaibeli bölümüdür ve Althusserci epistemolojiyi bütünüyle ("teorik pratik", "bilginin üretimi" vb) sorunlu ve yetersiz buluyorum.

Bir yandan da, bunun gibi bir düşüncenin külliyen *reddedilemeyeceğini* (E. P. Thompson *Teorinin Sefaleti*'nde bunu yapmış, "Althusserciliği" tekrar bir sisteme dönüştürmüş ve bu süreçte onu uğursuz bir prestijle donatmıştır), ancak onu öteki uçtan dışarı çıkacak şekilde baştan sona kat etmek zorunda olduğumuzu düşünecek kadar da Hegelciyim. Eğer "Althussercilik" diye bir sistem olsaydı, benim izlediğim prosedür de eklektik olmakla suçlanabilirdi. Ama eğer ("düşman kardeşleri", örneğin bir Lukács'ın veya varoluşçu Marksizmin çalışmaları gibi) Marksizmin bir uğrağıysa, daha seçici bir yaklaşım benimseme yetkimiz olabilir.

Belki sorunu başka bir şekilde ifade edebilir, Marksizmde tamamıyla özerk bir "fikirler tarihi" ya da "felsefe tarihi" olmadığını söyleyebiliriz. Kavramsal çalışmalar zımnen, somut durumlara ve konjonktüre verilmiş yanıtlardır ve ulusal durum, içinde

bulunduğumuz çokuluslu ortamda bile, bunun gayet önemli bir çerçevesi olarak kalır. Dolayısıyla, Althusser'i anlamak öncelikle onun 1960'lar Fransa'sındaki kavramsal hamlelerinin anlamını ve işlevini anlamak demektir; ama bu yapıldığında da, şimdi duruma bağlı yanıtlar haline gelmiş bu önceki düşüncelerin bizimki gibi başka ulusal durumlara, 1980'ler ABD'sine nakledilmesi zor, gayet sorunlu bir projedir. Bu da sonraki sorunuza geçmek için iyi bir vesile aslında.

Evet, "tek bir büyük kolektif hikâye"den bahsetmiş olabilirim, ancak konjonktürün önceliğine, tarihsel durumun somut benzersizliğine yapılan vurgu korunmazsa bu hikâye oldukça mitik bir mefhuma dönüşür – tarihsel durumun somut benzersizliği ise "Tarih"i bir dizi süreksiz âna bölümlüyor gibi görünür. Bana göre bu soruna daha iyi odaklanmak için onu şu veya bu (temsili ya da anlatısal) tarih vizyonundan çok diyalektik açıdan ele almalıyız. Esasında en iyisi bu sorunu diyalektik bir dille tartışmak, böylece özdeşlik kadar farklılığı da kayıt altına alabilmek için terminolojiyi esnetme girişiminde bulunmaktır. Toplumsal sınıf terminolojisi bunun en basit örneğidir: Marksizmde toplumsal sınıfların katı anlamıyla görüldüğü tek bir toplumsal oluşum vardır (kapitalizm) ve yine bu fazlasıyla katı anlamda, aslında sadece iki toplumsal sınıf vardır, burjuvazi ve proletarya. Başka üretim şekillerinde sıklıkla toplumsal sınıf addedilen şeyler –örneğin feodalizmdeki aristokrasi ve köylü sınıfı– gerçekte *kastlara* daha yakındır. Oysa *Manifesto* tarihin bütünüyle *sınıf* mücadelesi olduğunu beyan eder: öyleyse, bu terminolojik kaymanın amacı diğer üretim biçimlerinin benzer dinamiğini teslim ederken bir yandan da modern toplumda terimi farklı bir tarihsel temelde tekrar tanımlamak için alan açmaktır. Dolayısıyla, diyalektik terminoloji o eski analitik veya Kartezyen anlamıyla asla sabit değildir: diyalektik metnin gelişim sürecinde kendi kullanımlarına yenilerini ekleyerek gelişir, başlangıçtaki geçici formülleştirmelerini bir kenara fırlatılabilecek ya da metnin daha sonraki "uğraklarında" ayağın altına sürülecek bir merdiven olarak kullanır. Bu şekilde ele alındığında, tarihin diyalektik "anlatısı" benim şiarımın işaret ettiğinden çok daha karmaşık ve dönüşlüdür.

Green: *Peki ya teleoloji?*

Jameson: Ah, evet, dönem(sel) Althusserciliğin o ilginç özelliğini unutmuşum – ideolojik Yeni Yıl Dileği adını verebileceğimiz o katı, yarı-dindar *examen de conscience* ("Kendimdeki bütün teleoloji, tarihselcilik, hümanizm, temsili düşünce vs. vs. kalıntılarını kökünden kazıyacağıma, özellikle de başka insanlarda bunlardan birini gözlemlediğimde onları ifşa edeceğime ant içerim"). Teleoloji meselesi bence tarihselcilik meselesiyle çok yakından bağlantılı; ve pek çok şey hedefin ne kadar dar bir çerçevede tahlil edildiğine bağlı. Bu görüş açısından, tarihselcilik, eğer doğru anladıysam, her tür inancı, kendisi de genelde kaçınılmaz olarak Darwinci artanlamlar veya altanlamlara sahip bir şey olarak kavranan tarihi "aşamalar" teorisi bağlamında belirleme amacı taşıyor. Bu konudaki düşüncelerimi uzun uzadıya açıklamıştım ve burada tekrarlamayacağım, sadece "aşamalar" teorisinin ima ettiği, tarihsel anlar arasındaki niteliksel ve sistemsel farklılıkların aşikâr olduğunu söyleyeceğim (bir başka deyişle, *ben de* bir tarihselciyim). Buna ek olarak, bir aşamalar teorisine (özellikle, bazen "üretim biçimleri"nin teorisi olarak da anılan Marksçı teoriye) bariz bir siyasal avantaj sağlamıyor, yani radikal biçimde farklı bir toplumsal oluşumun nasıl olacağını tahayyül etmeye teşvik etmiyor olsaydı, eyleme geçebilmek için durumun böyle olduğunu unutmaya çalışmak gerektiğini söylerdim: yokluğu siyasal eylemi imkânsız kılan bu hayal etme çabasına ben Marcuse ve Bloch'un izinden giderek, Ütopyacı itki adını verdim (ve günümüzde soldaki Ütopyacı tahayyül eksikliğini, insanların mümkün veya arzulanan bir "sosyalizm" ya da "komünizm"in doğasının ne olduğuna dair soruya hiç değinmemelerine neden olan ürkekliği, gerçekten de büyük bir başarısızlık olarak gördüğümü de eklemeliyim).

Ancak, "Marksist tarihselcilik"le, insanlığın geçmişini ve insan kültürlerinin muazzam çeşitliliğini (kütüphanelerinin sınırları içerisinde) canlı ve canlandırıcı bir perspektif olarak ele alan eski idealist ve Alman tarihselciliğini birbirine benzetmenin önüne geçmek için başka bir şey de eklemek gerekli. Marksizme göre tarih, Joyce'un ifadesiyle, uzun bir "kâbus"tur ve geçmişle –bilhassa, bütün ideolojik döküntüleriyle birlikte metinsel ve arşivsel geçmişle– tiksinti duymadan yüzleşmek mümkün değildir. "Kültürel"

geçmiş (burada terimi dar estetik anlamıyla ele alıyorum) bu duygulanımsal bileşenin iyice zayıflatıldığı bir alımlama için uygundur olsa olsa; bunu en güçlü şekilde idrak etmenin yolu arkaik siyasal sistemlerin "vizyonları" ve "değerleri"ndeki ideolojik temditleriyle birlikte ölü hukuki sistemlerin kalıntıları üzerine düşünmektir belki de. Ancak geçmişin tabutlarının kapağını araladığımızda içimizi bir tür "küllenmiş dehşetle" "kavuran" bu ölüm kokusundan kendi sistemimizin geçmişi de muaf değildir ve (burjuvazinin Aydınlanması da dâhil olmak üzere) bu türden siyasal vizyonların evrenselleştirici artanlamlarıyla, bu sloganları "fikirler" olarak değil de dışlanmanın ve otoritenin boş simgeleri, sınır hatları, "izinsiz girilmez" uyarıları olarak gören insan kitleleri arasındaki devasa uçurumla da ilişkili olduğu barizdir. Bu insanlar –dünya üzerinde yaşamış insanların ezici çoğunluğu– için, bu türden "fikirler" yanlış bilinç anlamında ideolojidir: bu çok dar ve negatif ideoloji kavrayışının bile olumlu bir tarafı olduğunu vurgulamakta fayda var; tam da ölü dillere yönelik tiksinti, Gramsci'nin ifadesiyle herkesin tam anlamıyla bir "entelektüel" olacağı, herkesin "fikirlerin" "üretiminin" merkezinde olacağı, herkesin bu fikirlerin hitap etmeye veya çözümlemeye giriştiği durumlar üzerinde belli bir denetime ve üretken güce sahip olduğunu hissedeceği sahih bir insancıl toplumda yaşayan fikirlerin ve söylemin ne olabileceğine dair belli bir vizyon içerir.

Teleolojiye gelirsek, sanıyorum ki genel olarak ya tarihsel öngörülebilirliğe (Popper bunu yasaklar) ya da bununla aynı kapıya çıkan, tarihsel kaçınılmazlığa duyulan inanca işaret eden bir kavram olarak anlaşılmakta. Aslında kimsenin böyle şeylere inanmadığını, bunun ideolojik korkuluk ya da umacı işlevi gördüğünü düşündüğümü de belirteyim. (Hegelcilik geçmişin, olaydan sonra "kaçınılmaz" addedildiği olağandışı bir işlem içerir içermesine ama bu aslında tarihyazımını bir çerçeve içine oturtmanın bir yoludur). Marksistler de duruma göre ya iyimser bir tutum takınmışlardır ya da kötümser ama onlara böyle tuhaf bir "inançlılık" atfetmek de, son derece yanıltıcı bir serap dâhilinde bir Başkalık düşüncesini onlara yansıtmaktır. Yetkili ağızdan bir alıntıya başvurarak *Manifesto*'nun kapanışındaki "sınıf mücadeleleri olarak tarih" tasviri üzerine kafa yormak faydalı olabilir: "Ya bütün toplumun

devrimci bir dönüşümüyle *ya da mücadele eden sınıfların hep birlikte çöküşüyle* sonuçlanmış, bazen gizli, bazen açık sürdürülen kesintisiz mücadele." Marksizmin "teleolojik" veçhesi aslında şu bakımdan "antiteleolojik" olarak belirlenebilir: kaçınılmaz olan, (bugünlerde kimsenin ne olabileceğine dair net bir fikre sahip olmadığı sonucuna vardığımız) "sosyalizmin" muzaffer bir biçimde kapitalizmden çıkması değildir, daha çok, kapitalizmin (ve ondan önceki üretim biçimlerinin) iç çelişkileri nedeniyle kendini kendini imha etmesidir. Birçok insan buna "inanmaktadır" ve bunların hepsinin Marksist olmadığı da açık (aslında, büyük bölümü iş adamıdır). Ancak bu noktada, Althusserciliğin en zayıf unsurunu tam olarak saptamamıza yardımcı olsun diye çelişki kavramıyla ilgili bir görüşümü de dile getirmek istiyorum. Hegelci diyalektiğin ıskartaya çıkarılmasının, materyalist diyalektiği de görünürde itibarsızlaştırmak gibi şaibeli bir sonucu olduğundan Althusser'in pek çok takipçisi doğrudan post-Marksizme geçiş yaptı. Althusser asla (örneğin, Lucio Colletti gibi) "çelişki" kavramının temelden idealist olduğu sonucuna varacak kadar ileri gitmedi ama kişisel tanıklıklar bu yönde ilerlediğini gösteriyor. Dolayısıyla, çelişki kavramı olmadan (yani diyalektik bir kavrayış olmadan) Marksizm mümkün olmayacağı gibi, radikal biçimde farklı bir gelecek vizyonu olmadan da Marksizmin mümkün olmayacağı hissimi burada kayda geçirmek isterim.

Ancak şimdi, Balteyamusçu ya da skolastik anlaşılmazlıklar riskini de göze alarak sorunuza bir de üçüncü bir yoldan yanıt vermek istiyorum; amacım Marksçı "tarih vizyonu" gibi bir "makro anlatı"nın uygun kullanımını göstermek ve Jung'un ya da Frye'ın "arketiplerinden" ayırmak. Bu bağlamda, üretim biçimi çözümlemeleri başta olmak üzere bütün çözümlemelerin düzene sokularak eklemlendiği diyakronik bir çerçeveyle (yani, bir "evrensel tarih" anlatısıyla), bu tür "anlatı" kategorilerinin senkronik örtüşme, gerilim, çelişki vb. biçimlerle kullanıma sokulduğu *senkronik* metin çözümlemeleri arasında bir ayrımı gerekli görüyorum. Eğer işlemin bu iki uğrağı arasında bir ayrıma gitmezsek, esas meşgalemizin bir metni uygun bir kompartımana ya da tarihsel "aşamaya" tayin etmekten ibaret olduğu bir tipoloji çıkarma ve sınıflandırma işinin içinde buluruz kendimizi: bu benim hiç ilgimi çekmiyor

ve "tarihselcilik"ten kasıt buysa tarihselciliğin iç ferahlığıyla terk edilebileceğini düşünüyorum.

Klein: Siyasal Bilinçdışı'*nın ilk bölümü olan "Yorum Üzerine"de şöyle yazmışsınız: "Tarihin heryerdeliğinden ve toplumsalın amansız etkisinden korunaklı bir özgürlük alanı –bu ister bir metindeki kelimelerin yaşattığı o mikroskobik deneyimin alanı olsun, ister çeşitli özel dinlerin sunduğu esrimeler ve yoğunluklar– hayal etmek aslında, tümüyle kişisel, psikolojik bir selamet projesi arayışındaki tekil öznenin sığındığı bütün kör alanlar üzerinde Zorunluluğun boyunduruğunu artırmaktır." Bir önceki sayfada ise, bir dipnotta, zorunluluk üzerine, "doğanın kör kuvvetleri"nin alanı üzerine uzunca bir Marx alıntısı var ve son cümlesi de şu: "Bu alanın (hem doğayı hem de insanın doğayı toplumla takasını içeren o zorunluluk alanının) ötesinde, gerçek özgürlük alanının, yani kendi başına bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi başlar, ancak bu alan da ancak bu zorunluluk alanının zemininde yeşerebilir."*

1) *Marx'ın "kendi başına bir amaç olan" bir "gerçek özgürlük alanı" tasavvurunun, normalde sizin burjuvalara özgü bireyci körlükle özdeşleştirdiğiniz estetik doktrinlerle ilişkilendirilen türden bir özerklik ve bağımsızlığı beraberinde getirdiği sonucuna nasıl vardınız?*

2) "Ayırdığı *kadar* ilişkilendirmesi *de gereken" yapısal aşamaların "yarı-özerkliği"yle ne demek istiyorsunuz?*

3) ***Anlamlı nedenselliğin** organik sürekliliğine karşı bir sav geliştirmenin tek yolu, Althusser'in izinden giderek, toplumsal bir oluşumun bütün unsurlarının unsurları arasında bir karşılıklı ilişki (birbiriyle bağlantılı olma durumu) koyutlamak ki, bunun da bir özdeşlik ya da benzeşlik değil, bir farklılık bağlantısı olması gerekiyor. "Burada farklılık, ilişkisiz bir çeşitliliğin durağan envanterinden çok ilişkisel bir kavram olarak ele alınıyor." O zaman farklılık, tam da kendine içkin ayrılık, tarafsızlık ve bağımsızlık zayıflatılmadan nasıl düşünülebilir?*

Jameson: Bu tartışmayı "tekil özne" etrafında çerçevelemenin yanlış olacağını düşünüyorum. Son zamanlarda iki ayrı tekil özne kavrayışının bütün olasılıkları tükettiği bir çifte açmaza sürüklendik: bu kavrayışlardan biri, Frankfurt Okulunun özerk özne mefhumu, yani (son dönem kapitalizminde yabancılaşmış ve şeyleşmiş olmakla beraber, klasik kapitalizmde tahminen gayet iyi durumda

bulunan) güçlü ego veya kişilik, diğeri de postyapısalcılığın merkezsizleşmiş özne ideali, yani "niteliksiz adam" (Musil), Reich'ın "karakter zırhı"nı çıkarmış öznesi, Deleuze'ün şizofren öznesi. Uygun şartlarda bunlardan birine meyledebilir, birinden de tiksintiyle kaçınabilirsiniz ancak üçüncü bir terim sunulduğunda, öznenin sağaltım yoluyla başkaları tarafından "merkezinden edildiği" ancak insanlar için yepyeni bir varlık kipi içeren hakiki bir kolektif hayat yeniden keşfedildiğinde işler değişir. Söz konusu alıntıda Marx'ın tayin ettiği özgürlük alanı topluluğun bir bütün halinde "zorunluluğa" hükmedebildiği ve kendi kolektif önceliklerini belirleyebildiği bir kolektif âlemdir.

Ben izninizle biraz daha ileri gidip Marx'ta rastlamadığımız ama kendimi yakın hissettiğim çağdaş Marksist düşünürlerin (özellikle, Raymond Williams ve Ernst Bloch ve farklı şekillerde olsa da çalışmalarının belirli veçheleriyle Sartre) ruhuna uygun olduğunu düşündüğüm felsefi (ve dolayısıyla ideolojik) bir önermede bulunayım: Şu günlerde hiç de revaçta olmayan ve açıkça damgalanan "ontoloji" üzerinden konuşacağım. Tekil özne salt bireysel ilişkilerden grupların, kolektiflerin ve cemaatlerin farklı dinamiğine kaydığında meydana gelen özgün *varlık* dönüşümü açısından düşünmenin çok verimli olacağını düşünüyorum. Sartre *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde bu istikamette ilerlemiş ancak vardığı spekülatif sonucun tam bir tanımını sunamamıştı. Oysa varlığın dönüşümü ampirik düzeyde, herhangi bir grup pratiğine katılarak deneyimlenebilir ("doğrulanabilir" demekten imtina ediyorum) – günümüzde 1960'lar öncesindeki kadar olmasa da hâlâ özgün bir ontolojik şoka yol açacak kadar nadir olan bu deneyim tekil öznenin monadlaşmış varoluşuna hükmeden özel kaygıların (bu toplumda insanların baskın deneyimidir bunlar) geçici olarak yeniden yapılandırılması ve tamamen yeni bir perspektife oturtulması deneyimidir. Sartre gibi benim de (ama ondan bir bakıma farklı nedenlerle) bu yeni grup varoluşu biçimini (hâlâ analitik bir kategori olan) toplumsal sınıf kategorisine özümleme konusunda çekincelerim var; ama kolektifi hiç değilse sağ kanadın el koyduğu bednam biçimlerinden kurtarmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Ancak, (farklılık odaklı) bu soru, bir önceki sorudan farklı olarak estetikle yakından ilişkili, bir başka deyişle, buna en iyi

estetik üzerinden, özellikle kurucu niteliklerinden biri farklılıklar üzerinden ilişkilendirmek olan postmodernist estetik üzerinden yanıt verebilirim. Bu açıklama, üçüncü sorunun bizzat kendini yanıtladığını da görmemizi sağlıyor; bu soruda özetlenen nitelikler böylelikle şu buyruğa dönüşüyor: "Farklılığı, ayrılığı zayıflatmadan ilişkisel bir şekilde düşün veya algıla". Bunun sürdürmesi zor, istikrarsız bir tutum olduğu açık: bir yandan yüksek modernist bir yaklaşımla yüzeydeki farklılığın temeldeki özdeşliğe belli belirsiz özümletilmesinden kaçınmak gerekiyor, bir yandan da "ilişkisel farklılığın" gevşeyerek basit bir durağan farklılaşmaya ve gelişigüzel bir ayrışıklığa dönüşmesini engellemek gerekiyor. Bir önceki soruda damgalanan kavramlar listesine *bütünlük* ve *bütünselleştirme* kelimelerini eklemeyi unuttuk; eski bütünselleştirme veya bütünlük kavrayışlarında (örneğin Lukács'ınkilerde) oldukça yüksek modernist bir yaklaşımla tamamen ayrı bir alanın birleştirilmesinin hedeflendiği savunulabilir. Bizzat Lukács'ta hedef tam olarak bu değildi muhtemelen ama her durumda, bizim zamanımızda tamamen farklı bir bütünlük kavrayışı olduğu (örneğin Althusser'de "yapısal bütünlük" adını alır) ve ayırt edici özelliğinin şeyleşme ve parçalanmanın aşılması olduğu kuvvetle savunulabilir, ancak bu aşma, parçalanmanın bir üslup olarak geçersiz kılınmasıyla değil fragmanları, radikal farklılıklarını koruyarak, tek bir zihinsel edimde bir arada tutabilen kavramsal ve estetik bir gerilim aracılığıyla başarılabilir. Buna üç örnek verilebilir; ilki, alegoriye yönelik güncel ilgidir, "sembolün" organik bütünlüğüyle birlikte bariz biçimde yadsınması ve radikal süreksizlikleri ve eşölçülemezlikleri, tam da bu "farklılıkları" iptal etmeden bir arada tutabilecek bir biçimin belirlenmesi arayışı vardır. Whitney Müzesindeki Nam June Paik retrospektifinde kendi "özerk" görüntülerini oynatan "süreksiz" bir yığın televizyondan oluşan kapalı çerçevelerin eşzamanlı olarak açıldığı enstalasyon böyle bir sürecin daha çizgesel bir sunumudur. Bu türden "metinler" imkânsız bir yeni algıyı yansıtıyor: söz konusu enstalasyonda tek bir video görüntüsünü takip edip diğerlerini görmezden gelemeyeceğiniz gibi, (*The Man Who Fell to Earth*'deki David Bowie gibi) hepsini aynı anda izlemeniz de mümkün değil –metin bizden bu iki perspektifin imkânsız sentezini gerçekleştirmemizi talep ettiği gibi onu bizden esirger

ki bu "Farklılık ilişkilendirir" mottosuna gayet uygun bir alegorik simgedir. Aklıma gelen üçüncü örnek, solun mikro-siyaset ve ittifak siyaseti gibi pratik bir siyasal mesele; eskiye özgü birleşik bir siyasal "hat" altında toplanamayan ama enerjilerin birleşmesi için uğraşan ve gönülden bağlı oldukları açıkça hissedilen, birbirinden radikal biçimde farklı dertler ve sloganlar etrafında örgütlenmiş bir gruplar arasındaki farklılık ilişkisi meselesi.

Bu bazı okurlarda güncel postmodernist biçimleri modaya uyarak onayladığım gibi bir izlenim bırakabilir, dolayısıyla meseleyi bunu oldukça farklı bir dile başvurarak, Heidegger'in her zaman çok önemsediğim makalesi "Sanat Eserinin Kökenleri" üzerinden açıklamak da isterim. Heidegger bu makalede "sahici" sanat eserinin etki ve işlevini Dünya ve Yeryüzü arasında bir yarığın açılışıyla açıklar – diğer dilde bunu bir yanda Tarih ve toplumsal proje boyutları, diğer yanda coğrafi veya ekolojik kısıtlardan bireyin bedenine kadar her şeyi kapsayan Doğa veya madde arasındaki yarılma olarak ifade edebiliriz. Heidegger'in bu tarifini güçlü kılan, bu iki boyut arasındaki açıklığın korunma biçimidir: hepimizin uzlaştırılamaz bir eşzamanlılık içinde iki boyutta birden yaşadığımızı ima eder (ben de bu ayrımının "kamu" ve "özel (alan)" gibi daha geleneksel kategorileri hem içerdiğini hem de büyük oranda aştığını düşünüyorum). Biz her an hem tarihin hem maddenin içindeyiz; aynı anda hem tarihsel varlıklarız hem "doğal" varlıklar, hem tarihi projenin bahşettiği anlam hem de organik yaşamın anlamsızlığı içinde, bu ikisi arasında nihai bir "sentez"in asla mümkün veya kavranabilir olmayacağını bilerek yaşıyoruz. Dolayısıyla, Heideggerci formül öncelikle tarih ile doğa arasında sentezin mümkün olduğu kavrayışını reddederken bir yandan da tarihin doğayı ya da tam tersi, doğanın tarihi bastırdığı bir simgesel çerçevede bu ikisini birleştirmeyi amaçlayan bir sanat eseri fikrini de reddeder. Sanat eseri bu temel "mesafe"yi asla iyileştiremez ancak daha iyi bir şey yapabilir – bu iki boyut arasındaki gerilimi sunuş biçimiyle, bizi o gerilimin *içinde* yaşamaya ve gerçekliğini teslim etmeye zorlayabilir. Bana göre bu, fevkalade anlamlı ve fikir verici bir başlangıç mahiyetindeki "şiirsel" edim kavrayışıdır, Heidegger devamında bu şiirsel edimi felsefi edimle (Varlığın üzerinin açılması) ve siyasal devrim edimiyle (yeni bir toplumun başlangıcı, radikal biçimde yeni

toplumsal ilişkilerin üretimi veya icadı) benzeştirir. Heidegger'in makalede verdiği örnekler (Yunan tapınağı, Mörike'nin şiiri, Van Gogh'un tablosu) gelenekseldir ama, düşmüş bir toplumda hiç beklenmedik modern muadillerinin bulunması da mümkündür: bizim büyük Amerika şiirimiz, William Carlos Williams'ın şanlı Amerikan şiiri *Paterson* Heideggerci projeyi negatif haliyle hayata geçirir; Amerika'nın ilk epiğini yazmanın imkânsızlığını sistematik bir biçimde göstererek bu epiğin "kavramını üretir". Nihayetinde bunun, bu kavramın, farklılığın da ilişkilenebileceği daha ufuk açıcı ve *imkân verici* sonuçlarını kavramak açısından daha faydalı bir çerçeve olduğunu düşünüyorum.

Green: *Sizin tarihsel anlatıda hissettiğiniz birlik ve tekliğe şüpheyle yaklaşanlar eleştirel şemanızın bir başka merkezi kategorisi olan "Gerçek" karşısında da aynı tutumu takınabilir. Bu kategorinin düşünceniz açısından gerekliliği ve öneminden bahsedebilir misiniz? Gerçek'i maddi bir kategori olarak düşünme ısrarınızda Lacan ve Althusser merkezi bir rol oynuyor gibi.*

(1) Gerçek'e yöneltilen en açık eleştirilerden birinin hareket noktası aşkın gösterilenlere yönelik şüphe. Gerçek, "simgelenmeye kesinlikle direnen" ve metinsel etkileri *üzerinden idrak edilmesi gereken bir "olmayan neden" olsa da, şeylerin düpedüz oldukları haliyle, kendi içinde şeyler olarak varolduğu bir döneme, metinden önceki tarihe, bir bütünlük olarak tarihe duyulan nostaljinin bir parçası olduğu eleştirisine açık değil.*

(2) Gerçekle metinsel olanı, tarihi ve anlatılarını üst üste bindirmeniz de bir başka çevrenin eleştirilerini üzerine çekti. "Gerçek"i "olmayan neden" olarak yedekte saklamanın fazlasıyla elverişli bir yanı yok mu? Aslında, tarihsel bir "gönderge" olan "Gerçek"in böyle ertelenmesi, maddi "Gerçek"i yedekte tutarken bir yandan da en yakın tarihli retorik eleştirinin çetrefilliğine imkân tanımıyor mu?

Jameson: Bu iki soru birbirini geçersiz kılıyor gibi. İlki bana klasik postyapısalcı bir itirazla ("gönderge" aslında yok) karşı çıkarken ikincisi de beni tam da bu postyapısalcı tutumun sağladığı tehlikeli kayıtsızlığa kapılmakla suçluyor. Aslında burada, terminolojinin Lacan'daki kaynağından da hareketle analitik ortam model alındı. "Gerçek", analizanın içinde bulunduğu durumun acılı ve

istenmeyen hakikatine yaklaştığı hakikat uğrağı, kaygı uğrağıdır – analizan hakikati birdenbire, tümüyle temsili bir halde görmez ya da "keşfetmez", savunmalarının, karakter zırhının, *mauvaise foi*'nın, rasyonalizasyonun ve benzerlerinin aşama aşama zayıfladığı bir süreç söz konusudur. Bu sürecin siyasal alandaki muadili, bir konjonktürün (en aşırı haliyle bir kutuplaşmanın, devrimsel bir durumun), (genelde liberal eğilimli) ideolojik savunma sistemlerinin yıkımına yol açarak bizi tercih ve bağlanma kaygısıyla karşı karşıya bırakmasıdır. "Gerçeğe asimptotik yaklaşım"da dilin noksanlığından kasıt da bu süreçtir; analistin gerçeği soyut bir biçimde (veya "bilimsel" olarak) tarif etmesi gibi, kavramsal veya soyut stenografi ile sürecin *deneyimi* arasında büyük bir açıklık olduğunun (ve elbette, soyut analizin yanlış veya eksik olabileceğinin) anlaşılmış olması şartıyla, tarihçi veya siyaset analisti de bunu yapabilir.

Green: *Bir başka merkezi temanızla, Ütopyacı olanla ilgili bir soru sorayım. Küçük harfle tarihin Tarih olarak, "şeffaflık", "şifa" ve "tamlık" olarak geri kazanımı fikrinin görünürdeki aşkıncılığını, gayet haklı olarak sorgulayanlara ne yanıt veriyorsunuz? Ütopyacı olan, bir başka aşkın vizyon mu, materyalist heterojenliğin, kolektif birliğin ve* ***öz-şeffaflığın*** *bulunduğu yere dair bir başka aşkın tasavvur mu? Kökenlerin veya onları yansıtan gerçekleştirimlerin güvenirliğine yönelik teorik güvensizlik dikkate alındığında, Ütopyacı olan neden çalışmalarınızda bu kadar hayati bir tema teşkil ediyor? Nasıl bir ivedi ihtiyacı karşılıyor?*

> 1) *Bu soruyu biraz farklı bir açıdan geliştirmek istiyorum. Althusser'in bilim ve ideoloji ayrımına şüpheyle yaklaşıyor gibisiniz. Ama bir yandan Althusser'in bilim kavrayışını eleştirirken bir yandan da Ütopya adı altında kendi epistemolojik dayanak noktanızı bir tür epistemolojik güvence olarak sunuyor olabilir misiniz? "Siyasal bilinçdışı doktrininin işlevi ve gerekliliği, bu kesintisiz anlatının izlerini tespit etme, temel tarihin bastırılmış ve gömülmüş gerçekliğini tekrar metnin yüzeyine getirmektir."*
>
> 2) *Belki daha pratik bir açıdan, Ütopyacı birlik kültürel farklılıklar için nasıl bir alan bırakır? Irksal, cinsel ve etnik çeşitliliğin bütünleşmiş bir vizyonunda nasıl bir hoşgörü olabilir?*

Ve bizim dönemimizin, yıkımlarla dolu, Stalin ve Pol Pot gibi adlarla anılan bu dönemin tarihinden sonra, devrimin ütopyacı bir veçhesi varsa bile, kendi negatifinde, ölüm içgüdüsü ve tahakküm istencinde gayet güçlü bir biçimde muhafaza edildiği gayet makul bir biçimde savunulabilir. Sizin Ütopyanın romansına inanma istencinizi muhafaza etmenize yardımcı olan şey nedir? Bu açıdan bakıldığında, Marksizmin imkânsız bir siyasetin kalıntısı olduğu, "üretim tarzı" ve "sınıf çatışması" gibi kategorilerin birliğine artık inanamayacağımızı savunanlar olacaktır.

Jameson: Bir önceki yanıtımda bu soruyu yanıtlamaya başlamıştım aslında. Konuyu daha programlı bir biçimde özetlemek adına, günümüzün gözde sloganı "Marksizm öldü"nün yanıltıcı olduğunu söyleyeyim. "Bilim" ya da "ideoloji" dilini Althusserci anlamıyla kullanmak beni rahatsız etmez (gerçi, Althusser'in "bilim" izahının, "ideoloji" izahı kadar güçlü veya ikna edici olmadığını düşündüğüm de vakidir). Konuya bu noktadan girmemin nedeni, genel görüşün aksine ("üretim tarzı" ve "sınıf çatışması" gibi kategorilerin geçerliliğine dair şüpheleri dile getiren sorunuzun yansıttığı genel görüş de buna dâhil), Marksizmin "bilimsellik" düzeyinde bundan daha verimli veya üretken olduğu bir dönem olmadı. "Bilimsel" terimiyle, olaydan sonra, mevcut veya geçmişteki konjonktürleri çözümlemeyi kastediyorum; Marksizmin bir çözümleme (özellikle "sınıf çözümlemesi") aracı olarak ne kadar etkili olduğunu gösterir ve dünya çapında ve ulusal ekonomik krizin hüküm sürdüğü, bir ideoloji olarak liberalizmin neredeyse tamamen çöküşe geçtiği günümüzde, bu öneriyi zahmetle savunmaya da zaten gerek kalmamış gibidir. Bugün çok daha fazla insanın örneğin on yıl öncesine göre bilhassa Marx'ın güncel krize dair açıklamaları üzerine düşünmeye istekli olduğunu sanıyorum. Sorunuzla ilgili bir örnek vermek gerekirse, hem Stalinciliğe hem de Kamboçya veya Afganistan'daki gibi zamanından önce gerçekleşmiş veya sonuç alınamamış devrimlere dair tam da *Marksist* çözümlemeler var. (İlki için Charles Bettelheim'ın Sovyet devriminin tarihi üzerine kitabını tavsiye ederim). Bunlar bütün liberal çözümlemelerden daha güçlü çünkü Lord Acton'ın görüşünü, insan doğasının günahkârlığına dair teolojik kavrayışları ya da "iktidar" veya "bürokrasi" gibi ol-

guların şeyleşmelerini temel almıyorlar, daha çok, bir bütün olarak toplumsal oluşumlardaki *bütünselleştirme* modelini, Stalinciliğin kötülüklerinin nesnel *imkân koşullarını* iktisadi temelde buluyorlar. Dolayısıyla "Marksizmin krizi" çözümleme araçlarının ve eşsiz açıklama gücünün kaybını veya itibarsızlaşmasını değil, Marksist *ideolojideki* bir krizi, radikal biçimde farklı bir toplumun nasıl olması gerektiği ve böyle bir sistemde tasavvur edilebilecek yeni toplumsal ilişkilerin yapısına dair Ütopyacı kavrayışta bir krizi işaret ediyor.

Ben Ütopyacı terimini Marx ve Engels'teki esas anlamında, yani putları alaşağı etme anlamında değil, toplumsal hayatın alternatif biçimlerini münazara etme çabası gibi gayet Marksist bir anlamda kullanıyorum – feministler veya çevreci hareket bunu bizden çok daha iyi başardı çünkü biz, diğer pek çok nedenin yanı sıra, "hayata geçirilmiş sosyalizmden" aşırı derecede ürktük ve Gulag sanayi ve genel olarak post-Marksizm karşısında yılgınlığa kapıldık. Öte yandan, *Ütopyacı* terimi yanıltıcıysa, yerine başka bir şey koyalım. Ancak sorunuzda kullandığınız bazı terimler, bu gibi bir "Ütopyacı düşünmenin" halihazırda denenmiş olduğunu ve örneğin "ırksal, cinsel veya etnik çeşitlilik" gibi alanlara hiç uymadığını ispatlamak için gizli bir şablona başvurabileceğimizi ima ediyor. Maalesef elimizde böyle bir şablon yok ve bu meselelerin gündemin ilk sırasında olduğu da açık. Tam bu noktada, herkesin malumu olan konulardan bahsetme gereği duyuyorum, yani az gelişmiş ülkelerdeki devrimlerin (Rudolph Bahro'nun "hayata geçirilmiş sosyalizm" adını verdiği şeyle sonuçlanmış devrimlerin), (bu türden devrimleri hiç olmamış) gelişmiş sanayi toplumları için tasavvur edilenden çok daha farklı çelişkiler içereceği açık; bunun yanı sıra, devrimci hareketlerdeki şiddet tarihsel olarak her zaman, ister içeriden olsun, ister dışarıdan, yani bu devrimci kapalı bölgeleri çevreleyen dünya sisteminden gelen, karşıdevrim şiddetine bir yanıt olarak patlak vermiştir (bu büyük burjuva devrimleri için olduğu kadar modern sosyalist devrimler için de geçerlidir). Ama belki de bu konuda daha fazlasını söylemeye gerek yok.

Ben burada sonuç niyetine, pek fazla ilgi çekmediğini düşündüğüm bir şeyi, günümüz toplumunda yeterince sık görülen (ve hatta oldukça anlaşılır olan) bir Ütopya korkusu veya kaygısını

vurgulamak istiyorum. Ütopyaya yönelik güncel saldırıları (burada "güncel" bir nezaket ifadesi çünkü bütün bunlar kavramsal olarak 1950'lerin, hatta daha öncelerin Soğuk Savaş edebiyatına kadar gider) teorik bir argüman olarak değil de –bu tutumlar, her durumda, düşünmeden çok birer *doxa* ve devralınmış kanı halini almıştır– temelden radikal bir değişim veya dönüşüm karşısında herkesin kaçınılmaz olarak karşı karşıya kaldığı daha derinlerdeki bir dehşetin ifadesi ve semptomu olarak görüyorum. Şimdi sadece kişisel deneyimlerimden yola çıkarak, bütün alışkanlıklarımızın ve değerlerimizin, bireyin bu kısıtlamalara direnmeyi dert edindiği zaman bile, belki de bilhassa bu gibi durumlarda, *bu* toplumun neden olduğu kısıtlamalar ve yabancılaşmalar dâhilinde oluştuğunu söyleyebilirim. Aslında kaygılarımız bizi sandığımızdan çok daha mutlak surette şekillendirip tanımlıyor: bireysel veya özel varoluşumuzun en değerli yanları da dâhil olmak üzere bütün hayatımızın dokusunu onlar oluşturuyor (ve bu gayet belirli bir biçimde, "özel" veya "kişisel" ve "deneyim" *kategorilerini* de içeriyor). Bu durumu bütün habisliği içinde kavramak için, Benjamin'in kent hayatının neden olduğu duyusal şokla Baudelaire'in modernizmi arasındaki ilişki üzerine çözümlemesine benzer çözümlemeleri derinleştirmemiz gerekiyor; bunun yanı sıra, geç kapitalizmde yıkıcı veya negatif uyaranla bunun kültürel düzeyde "hazza" veya "heyecan"a dönüştürülmesinin her yerde ortakyaşamasının da bizi daha çok tedirgin etmesi gerekmektedir – bu ortakyaşarlık, insan organizmasının tehditkâr bir insanlık dışı ortamda sağ kalmayı ve onu yaşanır hale getirmeyi başarmak için başvurduğu esas yola dönüşüyor giderek. Dolayısıyla, bu ortamı ortadan kaldırmak, geç dönem kapitalizm öznelerinin kendi "kimliğini / özdeşliğini" tanımlamak için başvurmayı alışkanlık haline getirdiği bir dizi yoğunluk ve tatmini ortadan kaldırmaktır.

Bütün bu kaygılardan kurtulmak, imgelemi korkutucu bir durgunlukla karşı karşıya bırakır –*News from Nowhere* kitabını gayet manidar *An Epoch of Rest* altbaşlığıyla yayımlayan William Morris'in de tam da bu noktaya parmak bastığını düşünüyorum. Böyle bir durumda şimdiki tutkularımızdan geriye ne kalacağını tahayyül etmek gerçekten zor – para, işsizlik, barınma ve tıbbi bakım gibi maddi kaygıların ortadan kalkmasından, meta biçiminin

birdenbire ve izah edilemez biçimde yok olmasına, "kamusal" ve "özel" (ve "çalışma" ve "boş zaman") arasındaki ayrımın ilga edilmesine ve elbette bedenin libidinal dönüşümüne kadar, birbirinden radikal biçimde farklı bir dizi tutku söz konusu.

Dolayısıyla, "Ütopya" özelleştirilmiş tekil özne için gerçekten büyük bir kaygı kaynağıdır: bu kaygının, sadece günümüzün ütopya karşıtı ideolojilerini değerlendirirken değil, ilerici siyasal eylem gibi daha pratik meselelerde de kesinlikle hesaba katılması gerektiğini düşünüyorum.

Green: *"Şeyleşme" çalışmanızın vazgeçilmez bir teması.* Estetik ve Siyaset'*in sonsözünde şeyleşmeyi şöyle tanımlıyorsunuz: "[T]ekil öznenin kolektiviteye girişini tasarlamak ve modellemek için başvurduğu harita çıkarma işlevinin yol açtığı bir hastalık... Geç kapitalizmde şeyleşme –insan ilişkilerinin, şeyler arasındaki ilişki görünümünü alması– toplumu donuklaştırır: ideolojinin temelinde bulunan, tahakkümü ve sömürgeyi meşru kılan bütün gizemlileştirmelerin canlı kaynağıdır şeyleşme." Eğer şeyleşme bir hastalıksa, ideolojinin donuklaşmasının arkasındaki hastalıksa, şifası nedir? İdeolojiyi kuvvetsizleştiren, gerçeği, tarihi ve hakikati şeffaflık içinde sahiplenmesini imkânsızlaştıran tam da kaçınılmaz olarak temsili bir yapıda olması değil mi?*

Bu sorumla gelmek istediğim nokta şu: Şu iki pasajda ne demek istediğinizi netleştirebilir misiniz? "Bütünlük temsile açık olmadığı gibi bir nihai hakikat (ya da mutlak Tinin bir uğrağı) biçimini aldığında da erişime açık değildir." Ve şu: "Eğer bu teşhis isabetliyse, sınıf bilincinin yoğunlaştırmaları tek bir sınıfın popülist veya ouvrierist *[işçici] yüceltiminden çok, bir bütünlük olarak toplum anlayışının cebren tekrar erişime açılması, toplumsal fenomenlerin tekrar şeffaflaşmasını, sınıflar arasındaki mücadelenin uğrakları olarak görülmesini sağlayan bilişsel ve algısal olanakların yeniden icat edilmesi meselesidir."*

Jameson: *Şeyleşme* kelimesini epey özgün bir anlamda kullandığım yeterince açık değil sanırım. Bu terim genelde Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'yle ilişkilendirilir ve bence Marx'taki haliyle tayin ettiği kategoriden (toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler olarak hissedilmeye başlaması) çok daha kapsamlı bir kategori olarak; özellikle, Lukács'ın Weberci mirası ile özgün Marksizm mirası

arasında bir tür sentezin yeri olarak yorumlanabilir. En azından ben bu kelimeyi bu anlamda kullanıyorum, bende esasen toplumsal ve ruhsal parçalanmayı, uzmanlaşmayı, işbölümünü, bizzat emek sürecindeki fragmantasyonu (Taylorcılık, Fordizm) işaret ediyor ama bir o kadar da, Kartezyen kaplamın ağını, Kartezyen uzam soyutlamasını ve bu sonuncusuna eşlik eden her tür algısal uzmanlaşmayı, ayrıca ruhun ve onunla birlikte bedenin ve duyu merkezinin parsellenmesini, yepyeni bir kavramsal soyutlama boyutunu ifade ediyor (bunların hepsine, Foucault'nun sonsuza dek bölünebilen iktidar ağı gibi, bu genel süreçle gayet uyumlu olan ve ona dair anlayışımızı şu ya bu şekilde zenginleştiren tanımlar da eklenebilir).

Olumlu terimlerle tarif ettiğim bu süreç aynı zamanda negatif ve şiddetli bir süreçtir, komünal mekânın yıkımı ve özel mülkiyetin ortaya çıkışı, (köyler başta olmak üzere) eski kolektif hayat biçimlerinin ortadan kalkışı ve kendilerini piyasanın içinde bulan insanların atomlaşmasını da beraberinde getirir. Bu, ikili bir tarif olduğu ölçüde, (Weber ve Lukács'ta etkili olmuş) o eski *Gemeinschaft / Gesellschaft* [cemaat / cemiyet] ayrımına tekabül eder, dolayısıyla kötü anlamda nostaljik veya ütopyacı gelebilir (aslında burada, önceki soruda ele alınan bir konuyu daha somut bir biçimde ele alıyorum). Mesele iki üretim tarzından, yani kapitalizmin ve ondan önce gelen (ve genelde kapitalizm öncesi üretim tarzları terimiyle bir kefede toplanan) üretim tarzının bütünselliğinden ibaret olsaydı durum böyle olurdu. Ancak, üretim tarzı kavramı, hepsi birbirinden farklı olan ve Ütopyaya belli bir öncelik tanımayan bütün kapitalizm öncesi üretim biçimlerini tayin ettiğinden gayet kullanışlıdır. Bütün bu üretim tarzlarına bakarak kendi özgül yabancılaşmamız ve şeyleşmemiz hakkında, kolektif kaybımız hakkında bir şeyler öğrenebiliriz; öte yandan, kapitalizm öncesi üretim tarzlarının her çeşidi, düpedüz fiziksel sömürü ve baskı içeriyordu ve tecritten emperyalizme ve ileri teknoloji yardımıyla işkenceye kadar bir dizi özgün dehşet biçimi barındıran kapitalizme kıyasla çok daha doğrudan şiddetliydi. Dolayısıyla, daha genel "şeyleşme" kategorisi bence o nostaljik refleksi muhakkak tetiklemez.

Sorunuzun amacını doğru anladıysam, "temsilin" ideolojinin kilit noktası ve en büyük ideolojik günah olduğunu düşünmü-

yorum. (Ancak bunu tüm ayrıntılarıyla tartışmak için bir başka meseleyi, alışıldık postyapısalcı "temsil eleştirisini" dillendirenlerin aklındaki "anlatı" meselesini de işin içine sokmamız gerekiyor.) Yani mesele temsilin tehlikeli olup olmadığı değil, hangi koşullar altında *mümkün* olabileceği: alıntıladığınız pasajlarda ele almaya çalıştığım mesele de buydu. Şeyleşme –yani toplumsal ilişkilerin, mekânın, bilincin (ve bilinçdışının) sınırsızca bölünmesi sonucu parçalanma– tarafından sömürgeleştirilmiş bir toplumda, şeyleşme biçiminin diyalektik olarak yoğunlaştığı, medya görüntülerinin ve simulakrların dünyasında tamamen yeni bir seviyeye çıkarıldığı bir toplumda bilişsel olarak ya da imgelem düzeyinde *bütünleştirme* girişimi, sadece estetik üretimin veya teorik çözümlemenin değil, *siyasal* eylemin de önkoşullarından biridir. Bu girişim, temsilin belirli biçimlerinin tekrar fethedilmesini de içerir şüphesiz; öte yandan, yukarıda "farklılık" üzerine söylediklerim, genel kanının aksine, eski moda bir Lukácsçı gerçekçiliğe dönüşü önermediğimi göstermiş olsa gerek.

Green: Saldırganlık Fabları *ve* Siyasal Bilinçdışı *gibi kitaplarınızın üslubundaki çetin yoğunluk ister istemez göze çarpıyor, sanırım bu gözleme başkaları da katılacaktır. Bunun yanı sıra, çalışmalarınızda neredeyse ansiklopedik bir bilgi birikimiyle karşı karşıya kalıyor okur. Bunların birleşiminden gayet tatminkâr olmakla birlikte çok zorlayıcı bir okuma deneyimi çıkıyor ortaya. Yazma tarzınızın çalışmalarınızı madden destekleyen kurumlarla ilişkiniz hakkında ne tür ipuçları verdiğini düşünüyorsunuz? Ayrıca, okur kitleniz hakkında neler söylüyor bu tarz? Aslında böylelikle çalışmalarınızın siyasal veçhesine yönelik ilk soruya dönerken bir yandan da, bu çalışmaları mümkün kılan kurumların içinde bulunduğu siyasal uzamı da içerecek şekilde sorunun kapsamını genişletmiş oluyoruz.*

Jameson: Kendi çalışmalarımın zorluğuna değer biçecek ya da üslubumun niteliklerini savunacak durumda değilim çünkü zaman geçip çalışmalar arttıkça en karmaşık düşünceler bile erişime daha açık hale gelmiş olabilir. Çetrefilliği *a priori* savunmak (şahsen arada bir yaptığım bir şey) vurdumduymazlığa meşum bir mazeret üretmek olarak görülebilir. Ancak bu konuda genel olarak (ve kendimi dışarıda bırakarak) şunu söyleyebilirim, başka

disiplinlerde çalışan bu kadar çok insanın kültürel meseleleri edebi bir mesele gibi ele almalarını ve bu meselelerin bol resimli ve göz alıcı dergilere özgü aylak bir zarafetle ele alınabileceğini varsaymalarını (bunun, nadiren rastladığımız kaliteli kültürel gazeteciliğe yönelik bir hakaret olarak algılanmaması lazım) hep çok şaşırtıcı bulmuşumdur – nükleer fizik, dilbilim, sembolik mantık veya kentçilik konusunda asla benimsenmeyecek bir yaklaşımdır bu. Ancak kültürel teorinin sorunlarının –söz gelimi, bilinç ve temsil, bilinçdışı, anlatı, toplumsal matris, sembolik sentaks ve sembolik sermaye arasındaki ilişki gibi sorunların– örneğin biyokimyanın sorunlarından daha az karmaşık olduğunu düşünmek için iyi bir neden var mı? Daha önce de söylediğim gibi, benim bu konudaki düşüncem lisans öğretimiyle yüksek lisans öğretimi arasındaki ayrım biçiminde bir çifte standardı temel alıyor; belki sizin (mutat "akademik olma" serzenişinden daha nazik bir ifadeyle) kurumun rolü derken kastettiğiniz bu. Benim "içerik"i öğretme adını verdiğim şeyin yanı sıra formel "laboratuvar deneyleri" veya teorik araştırma benzeri yaklaşımlar için de yer açılabileceğini düşünüyorum. Bu türden araştırmaları kapsayan metinlerin kendi özgül okur kitleleri var ve bunların genel ilgiye dair olması gerektiğini varsaymak için bir neden yok.

Bir de, bugün "teori" adını verdiğimiz şey meselesi var: göz ardı edilmesi mümkün olmayan ve şu ya da bu şekilde ele alınması gereken birbirinden çok farklı ve uzmanlık gerektiren kodların patlaması. Bu kodlardan tek biriyle yetinen biri bu uzmanlaşmış özel dile asgari düzeyde aşina olduğunu söyleyebilir: ancak bunların birkaçını ele almak zorunda kalırsanız, referans sorunları öyle bir artar ki insan kendini, ya da ben kendimi, bir teoriyi açımlayarak o teori konusunda belli bir merak ve heves uyanmasına neden olma, ama daha sonra onunla arama polemik ve eleştirel bir mesafe koyma gibi bazen komik sonuçlara yol açabilen bir durumda bulabilir. Buna –burada gevşekçe "diyalektik" olarak nitelediğimiz– benim kendi kodumun gayet olumsuz bir biçimde hemen her şey arasında bağlantı kurduğu ve bunun sonucunda peşinen her şeyi söylemeden tek bir laf edilemeyeceği gibi makus bir zihinsel alışkanlığın geliştiği gerçeğini ekleyin. Ancak diyalektik, şeyler üzerine düşünmenin farklı bir yolu*dur* ve sorunları, diğer uzmanlık

kodlarında (semiyotik, fenomenoloji vs) olduğu gibi uzman bir sözlüğü öğrenmeye indirgenemez. Biraz önce şeyleşmeden ve parçalanmadan bahsettik: *bunun* yoğunluğu o zaman yine bağlantılar kurmanın zorluğunun ölçüsü haline gelir.

Kendime dönecek olursam, başarılı olup olmadığına bizzat hükmedemeyeceğim daha popüler yazılarım ve konuşmalarım oldu. Ancak popüler pedagoji ve gazetecilik çok yetenek gerektiren bir iş ve herkesin bu özel yeteneğe sahip olması gerekmiyor bence. Günümüzde eleştirinin ve teorinin eskinin yaratıcı yazarlığı kadar "yaratıcı" olması gerektiği yolundaki geniş kabul gören ve kendine hizmet eden görüşü paylaşmamakla birlikte, bu metinleri yazmanın verdiği kişisel hazzı da teslim etmeliyim; "zor" üslubumun (eğer böyle adlandırabilirsek) özellikleriyle ilişkili bir haz bu. Bana asgari bir tatmin sunmasalardı onları yazmazdım ve soyut teori yazımında bile eskiden el becerisi tatmini adı verilen şeye hâlâ küçük de olsa bir yer ayıracak kadar yabancılaşmadığımızı veya araçsallaşmadığımızı umut ediyorum. Benimki gibi "teorik" metinlerin toplumsal açıdan nahoş yanı, onlara içkin zorluktan çok, yüksek öğrenimin simgesi olmaları, etraflarına sınıfsal imtiyaz sinyalleri yaymaları.

Green: *Günümüzde Amerikan üniversitelerindeki Marksistler açısından "alan" nasıl görünüyor? İş var mı? Genç Marksistler kadrolu olabiliyor mu? Amerika'da Marksist akademisyenler "cemaati" gibi bir şey olduğuna inanıyor musunuz?*

Jameson: Marksist veya radikal akademisyenlerin güncel durumunu, onları doğrudan etkileyen mali kriz ve bütçe krizi dışında, üç parametre üzerinden tarif edebiliriz. İlki, Vietnam Savaşı fiyaskosundan sonra, gerçek bir McCarthyci tasfiye atmosferinin tekrar canlandırılamamış olmasıdır (bunun hep imkânsız olacağı anlamına gelmez tabii bu). İkincisi, üniversite yönetimlerinin görünürde, bilinçli ya da bilinçsiz tek bir dertleri olması: 1960'ların (herkesin malumu olan bütün referanslarıyla birlikte) bir daha asla geri gelmemesini sağlamak. Oysa 1960'lar sürecinde, geleneksel ideolojik belirteçlerin ("üye misin ya da geçmişte üye olmuş muydun?" vs) eski ideolojik kurumlarla herhangi bir bağlantısı ya da onlara yönelik ilgisi olmayan radikal asilerin kampüslerdeki "yıkıcı"

eylemleriyle bütün bağı kopmuştu: bu durumun günümüzde tam bir müphemliğe yol açması, eski McCarthyci çözüme başvurmanın neden işe yaramayacağını da kısmen açıklıyor. İstenmeyen kişiler çeşitli idari nedenlerle işten çıkarılabilir ve bunun ardındaki siyasal maksadı hukuken kanıtlamak gayet zordur. Üçüncü parametre ise Marksizme yönelik ilginin bütün araştırma alanlarında, en azından lisansüstü seviyesinde canlanmış olması: bu durum aslında pek çok alanda bir yandan biçimciliğe yönelik bir sabırsızlığı ve tükenmişliği yansıtıyor, bir yandan da New Deal'dan bu yana başımızda olan baskın liberal ideolojinin çözülmekte olduğunu gösteriyor. Çok sayıda akademik bölüm öğrencilerin bu yöndeki taleplerinin baskısını hissediyor üzerinde (sonuçta, meşhur akademik piyasadan bahsediyoruz!) ve başvurdukları çözüm yolu, öğrencilerin ilgisini karşılamak için genç profesörleri işe alıp kadrolu olma zamanı geldiğinde işten çıkartmak; bunun mali açıdan da cazip bir çözüm olduğu açık.

Şimdiye kadar hep hegemonyacı olmuş ideolojimizin, yani liberalizmin "meşruluk krizinden" bahsetmiştim (bu, Keynesçiliğin tükenişinden New Deal koalisyonundaki siyasal kargaşaya kadar uzanan ve şimdiye kadar incelenmemiş önvarsayımları ve değerleri kendiyle birlikte alaşağı eden bir kriz). Bu kriz her türden sağcı ideolojinin etkin bir biçimde serpilebileceği bir alan açtı ve bu alanda yeniden canlandırılmış bir korporatizmin ortaya çıkması mümkün: bununla birlikte, bu krizin Marksizme de çok önemli bir alan açtığını unutmayalım. Ancak liberalizm eleştirisini liberal müttefiklere ve eskiden "orta sınıfların ilerlemeci unsurları" adı verilen unsurlara saldırıdan ayırt etmek de önemli: tarihsel bir duraklama söz konusu ve silahsızlanma veya nükleer karşıtı hareketler, feminizm, Amerikan ordusunun dış ülkelere müdahalesini protesto vb hâlâ hayati önem taşıyan her tür halk cephesi ittifakında açıkça görüldüğü üzere, bu ülkede yaşayan insanlar –hükümet görevlilerinden oy kullanan Demokratlara kadar herkes– hâlâ büyük ölçüde New Deal geleneğinin idealleri tarafından biçimlendirilmiş durumda. Bu tür ideallerin istikrarını işaret etmedeki amaç bunların "yanlış" ve ideolojik, küçük burjuvaziye özgü vb idealler olduğunu göstermek değil, çok daha farklı bir şeyi, çokuluslu kapitalizm içinde *tanınmaz bir hal aldıkları* gerçeğini ortaya çıkarmak.

Bununla birlikte, Amerikan üniversite sisteminde Marksizmin yerini (başka koşullarda takdire değer nitelikleri olan) liberal hoşgörü ve çoğulculuk temelinde savunmanın bir hata olacağını düşünüyorum. Marksizmin düşünsel rolünü gerekçelendirmenin çok daha güçlü ve etkili bir yolu var ve bu yol söyleşinin başlarında ele aldığımız şeyleşmeyle, yani disiplinlerin giderek daha çok uzmanlaşması ve parçalara ayrılmasıyla ilgili. Pek çok entelektüel artık tersine çevrilmesi mümkün olmayan bu gelişmeden, boyutları giderek küçülen gerçeklik kesimlerinin uzmanlaşmış kodların ya da özel dillerin yetki alanına sokulmasından şikâyetçi (bu kodların ya da dillerin jargonu veya söz dağarı,. meslekten olmayan hemen hiç kimsenin öğrenmek için vakit ayıramayacağı ciltler dolusu disipliner geleneğin –hem esas metinler hem de esas *sorunların* tarihi– içlerinde tortulaşmış olduğu gerçeği kadar ürkütücü olmayabilir). Anaakım akademinin bu krize bulduğu "çözüm", hangi sloganla sunulmuş olursa olsun, "disiplinlerarası" programlar mefhumu oldu, bu programlardan alınan sonuçların yarattığı hüsran herkesin malumu. Buna karşılık, eskinin bol departmanlı kurumsal yapılarının ötesine geçerek görünürde birbirinden ayrı olan iktisadi, siyasi, kültürel, psikanalitik vb. araştırmalara zemin oluşturan evrensel bir inceleme konusu olgusunu tekrar yürürlüğe sokacak bir "disipliner" alanların birleştirilmesi ve bilginin birliği kavrayışı sunan *tek* canlı felsefenin Marksizm olduğu gerçeğini önemle vurgulamak gerektiğini düşünüyorum. Bu dogmatik bir kanı değil, düpedüz ampirik bir olgu: orta sınıf düşüncesi bilginin birliğine dair, daha iyi demeyelim de, düpedüz *başka* bir canlı ideal tasarlayabiliyorsa buyursun, tasarlasın: ama bunu yapmadı ve tarihte bu yöndeki girişimleri –pozitivizm bunlardan biriydi, Amerikan pragmatizmi bir başkası, semiyotik de bu dizideki en son girişimdir– pek etkileyici olmadı. Stephen Toulmin bundan birkaç yıl önce *New York Review of Books*'ta yayımlanan bir makalesinde, Lev Vygotsky ve başka Sovyet bilimcilerin kitaplarındaki "Marksist" pasajların estetik bir müdahaleyle İngilizce çevirilerden çıkarılışına hayıflanıyordu: bu pasajların rejime ideolojik bir sahte bağlılıktan ibaret olmadığını, bilimsel metnin tamamlayıcı birer parçası olduğunu yazmıştı. Daha sonra da, şu anki tartışma açısından çok önemli olduğunu düşündüğüm bir gözlemde bulunuyordu: istesek de istemesek de, Marksizmin, bilim insanla-

rına Batı genelinde mevcut olanlardan çok daha iyi bir ideolojik ve kavramsal çerçeve sunduğu ihtimalini hesaba katmak zorundayız. Her durumda, Marksizmin üniversitedeki önemini savunurken, hayırseverlik, hoşgörü veya suçluluğa çağrıda bulunan bir çerçevedense, bunun gibi çok daha güçlü ve daha az savunmacı bir çerçeve dâhilinde pozisyon almanın daha faydalı olduğunu düşünüyorum.

Marksist entelektüeller "camiası" üzerine sorunuzun hem ulusal hem de uluslararası bir boyutu var; bence bunun yanıtı burada böyle bir camianın, sadece ikisini zikredeceğim pek çok nedenden dolayı henüz var olmadığı.

Birincisi, kendini Marksist olarak tanımlayan entelektüeller ekseriyetle radikallerden oluşan camianın bütününün sadece küçük bir parçasını oluşturuyor ve bu iki kategori arasındaki gerilim de azımsanacak gibi değil, bunun önemsiz olmayan nedenlerinden biri de 1960'larda "Marksizm" ve "Marksizm-Leninizm" denince akla gelenler. İkincisi, Marksist akademisyenler de departman bazında uzmanlaşmalar karşısında diğer herkes kadar ve belki de daha fazla parçalanmış ve kırılganlaşmış halde: insan bilimlerine karşı toplum bilimleri; dilsel bağlamlar bir yana, Latin Amerika bağlamına karşı Kuzey Amerika bağlamı, Avrupalı bağlama karşı sömürgecilik sonrası bağlam vs öyle ki, bir başka disiplini kavramanın giderek zorlaşmasının ötesinde, disipliner bir rekabet veya anlayışsızlık iş başında ve bu rekabet veya anlayışsızlık da, en ağır darbeyi "kültüre" indiriyor ve ister siyasal ister bir başka açıdan, "disiplinler"in en anlamsızı olduğu genel kabul gören bir işletme toplumu kültürü ortaya çıkıyor...

Culler: *Edebiyat eleştirmenliğinin siyasal açıdan en etkili akımının feminist akım olduğu söylenebilir; yeni bir edebi kanon oluşturma, çok çeşitli eğitim kurumlarında yeni tür –örneğin, kadın yazarlar üzerine– dersler yaratma konusunda gayet başarılı oldu ve böylece araştırma üniversitelerindeki uzmanların düşüncelerinin ötesine geçerek düşünmeye etki etti. Üç soru:*

1) *Feminist edebiyat eleştirisinin fiili ve olası etkisi konusunda ne düşünüyorsunuz?*

2) *Siyasal açıdan etkili olmak isteyen diğer eleştiri türleri buradan nasıl bir ders çıkarmalı? Feminist eleştiri, teorik söylemlerinde aşırı bir*

heterojenlik gösteriyor. Bunun kurumsal başarıyla bir ilişkisi var mı?
3) Feminist eleştiriyi, içinde olduğu kurumlara etki eden Ütopyacı boyutuyla eleştirel düşüncenin örneği kabul edersek, sizin eleştiri biçiminizin benzer biçimde başarılı olası etkileri olduğunu düşünüyor musunuz?

Jameson: Feminizmden çok şey öğrendiğimiz açık ama feminist hareketlerin ortaya çıkmasına zemin oluşturan toplumsal hararetteki iniş çıkışlar insanlarda da büyük değişimlere yol açtığından bunu tasnif etmek çok zor. Feminizmin siyasal gücünün büyük bölümünü kolektif boyutundan, gerçek bir toplumsal grubun ideolojisi ve kültürü olma konumundan aldığını söylemeliyim; günümüz mikro-grup ya da küçük grup siyaseti dinamiklerinin ortaya çıkardığı siyasal sorunlar da bununla ilişkili. Marksist entelektüel kesimin bu kolektif gerçeklikler karşısındaki sönüklüğü, "tanım gereği" hiçbir gruba mensup olmayan veya başlangıçtaki grup bağlantısını kaybetmiş biri olarak tanımlanan o meşhur "boşta salınan" entelektüelin klasik acizliğidir. Belki bunu heteroseksüel beyaz erkek entelektüelin hangi organik toplumsal grubun mensubu olduğunu sorarak daha programatik bir biçimde ifade edebilirim: bu niteliklerinden herhangi biri değiştiğinde elde kalan asgari nitelik bir entelektüel olma olasılığı *ve* bir grup kimliğine (eşcinsel veya siyahi veya kadın veya etnik) sahip olmaktır – gerçi bu da "entelektüel"in kadim kırgınlığını uzun vadede iyileştirmez. Her durumda, bir ideolojinin (veya felsefenin veya yöntemin vb.) etkililiği veya gücü meselesi hiçbir zaman kolektif dinamikleri ve temelleri meselesinden ayrı ele alınamaz (Bu entelektüeller için diğer aşikâr çözüm de, kayıp "bilinebilir camia"yı *ikame eden,* ideolojik "hatlar" etrafından örgütlenmiş küçük sekter gruplar oluşturmaktır.)

Çeşitli feminizmlerin öngördüğü yeni kültürel tarih paradigmalarıyla özellikle ilgileniyorum; aynı zamanda, Marksizmle bu feminizmlerden bazıları arasındaki oldukça gergin "diyalogun", "gerçek" nihai belirleyici etkenin ne olduğu (sınıf mı, cinsiyet mi?) üzerine kısır bir tartışmaya yozlaşmasını dert ediyorum. Örneğin tamamen eril bir ters tepkiyle ve içgüdüsel bir imtiyaz savunusuyla, yani feminizm korkusuyla, bu toplumsal tehdide karşı çeşitli ("kadının yerinin" ne olması gerektiğine ve kadınların bu yere yer-

leştirilmekten neden mutlu olmaları gerektiğine dair yeni ve daha cazip imgeler de içeren) yeni ideolojik savunmaların üretilmesinin kültürel tarihin belirli uğraklarını kısmen de olsa belirlemiş olduğu açıklaması bana gayet makul geliyor. Bu türden tarihsel paradigmalar halihazırda bize, daha önce görmediğimiz (ya da, bu "biz" zamirini erkeklerle sınırlandırırsak, görmek istemediğimiz) kültürel geçmiş (ve şimdi) hakkında pek çok şey gösterdi. Ben buna sadece, bunların tek atımlık veya tek nedenli modeller olmasının zorunlu olmadığı uyarısını eklemek isterim (Althusserci bir üstbelirlenim!). Verili bir anda kültürel üretimdeki toplumsal cinsiyet imtiyazlarının kaybına dair bir kaygının hâkim olması ne kadar mümkün görünüyorsa, böyle bir kaygının –bütün fantezileri, temsilleri, simgesel ifadeleri veya takıntıları vb ile– başka pek çok kaygının da eşit derecede ifade imkânı bulduğu çokamaçlı bir "aygıt" olarak kavranması da mümkündür; bu kaygılar da sınıf kaygısını, gelecek kaygısını, sınıf mücadelesinin bilinçdışı "idaresini" vb içermeye devam edecektir. Bu kaygı yatırımları arasındaki hiyerarşi, başka tarihsel anlarda tamamen farklı bir biçimde düzenlenebilir; böyle anlarda, sınıf temsillerinde bir aşırı belirlenime gidilerek, baskın bir grubun da açıkça hissettiği ve o dönemde daha zayıf olan toplumsal cinsiyet (veya ırk) kaygılarının da bu temsillere eklemlenmesi beklenebilir. Benim bazen "siyasal bilinçdışı" dediğim şey şu veya bu tarihsel konjonktürde, bütün bu çoklu belirlenimlerin keşfedilmesini talep eder; bunlardan herhangi birinin (örneğin toplumsal cinsiyetin veya ırkın) dışlanması ya da keşiflerin toplumsal sınıf tematiğiyle sınırlandırılması amaçlanmaz (bilmem bunu gerçekten söylememe gerek var mıydı?) Dolayısıyla, gelecekteki ütopyacı bir topluluk vizyonunu hayata geçirmiş olma konusunda olmasa bile en azından bunu geliştirme zorunluluğunda birleştiğimiz sürece, feminizmin temalarının alternatif bir yorumlayıcı kod olarak ele alınmasına gerek yoktur.

Anders Stephanson'la Söyleşi

Stephanson: *Postmodernizm argümanınız iki düzeyde ilerliyor: bir yandan, postmodernizmin esas niteliklerinin envanteri çıkarılırken, diğer yandan bu niteliklerin ifade ettiği varsayılan çok daha kapsamlı bir gerçeklik izah ediliyor.*[1]

Jameson: Burada maksat, dolayım sağlayan bir kavram üretmek, bir dizi farklı kültürel olguda ifade bulan ve bu olguları tarif edecek bir model inşa etmek. Sonra bu birlik ya da sistem geç kapitalizmin altyapısal gerçekliğiyle ilişkilendiriliyor. Bir başka ifadeyle, hedef iki yöne birden bakabilen bir şey sunmak: kültürel metinlerin çözümlemesi için belirlenen ilke bir yandan da bu niteliklerin bütününün genel ideolojik işlevini gösteren bir çalışma sistemi sunacak. Kendi çözümlememin esas noktaların hepsini kapsadığını söyleyemem ama görsel olanla başlayıp zamansal olana, oradan da yeni bir mekân kavrayışına dönerek bir dizi farklı nitelikli şeyi ele almaya çalıştım.

İlk postmodernizm kavramlarımız hep olumsuz olmaya meylettiğinden (örn. Postmodernizm bu değildir, şu değildir, modernizmde olan pek çok şey değildir), modernizm ile postmodernizmi kıyaslamakla başladım işe. Ancak amacımız nihayetinde pozitif bir tarif sunmak, postmodernizmi "modernizm"den daha iyi gösterecek bir değer yargısı üretmekten çok onu salt bir tepkiden ibaret olmayan, özünde yeni bir kültürel mantık olarak kavramak. Tarihsel açıdan postmodernizmin modernizmin üniversitelerde, müzelerde ve konser salonlarında kurumsallaşmasına ve belli bir mimari türün kutsanmasına bir tepki olarak başladığı doğru. 1960'larda yetişmiş kuşak bu tahkimatı doğal olarak baskıcı bir gelişme olarak deneyimlemiş ve gayet anlaşılır bir şekilde, modernist değerleri sistematik bir biçimde reddederek kendine soluklanabileceği bir

1 Bkz. Fredric Jameson, "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism" *New Left Review* 146 (1984), s. 52-92. 1991'de Duke University Press tarafından yayımlanan aynı adlı kitabın ilk bölümü bu makalenin genişletilmiş versiyonudur.

alan açmaya uğraşmıştır. Edebiyat bağlamında reddedilen değerler dilde karmaşıklık ve müphemlik, ironi, somut evrensel, karmaşık simgesel sistemlerin inşasıydı. Başka sanatsal alanlarda ise biraz daha farklı özgül nitelikler söz konusuydu elbette.

Stephanson: *İncelemenize resimde derinlik ve yüzey çözümlemesiyle başlıyorsunuz.*

Jameson: Modernist resmin tablonun yüzeyini yeniden fethetme tarzıyla karıştırılmaması gereken yassılığa, monotonluğa [*flatness*] odaklanmak istedim. Durumu belli bir derinliğin ortadan kalkışı üzerinden tasvir ettim ve *derinlik* sözcüğüne kasten müphem bir işlev yükledim. Sadece görsel derinliğin kayboluşunu kastetmiyorum – modern resim sanatında zaten olan bir şeydi bu; nesnenin gizemlerinin yoğunluğu nedeniyle büyüleyici olduğu, bu gizemlerin de ancak yorum yoluyla deşifre edilebildiği yorumsal derinliğin de kaybolmuş olduğunu işaret ediyorum. Bunlar şimdi ortadan kayboluyor. Benzer biçimde, yorumsal derinlik fikri sanatta postmodernizm ile çağdaş teoride postmodernizm arasındaki ilişkinin bir alt teması olduğundan, *felsefi* derinlik mefhumlarına, yani bir görünüşün önce altında yatan gerçeklik üzerinden yorumlandığı, sonra da bu gerçekliğin şifresinin çözüldüğü çeşitli yorumbilgisi yöntemlerine artık gerek duymayan bir kavramsallaştırmayla bu durumun uyum içinde olduğunu göstermeye çalıştım. Son olarak, eskiden tarih bilinci ya da geçmişin anlamlandırılması adını verdiğimiz tarihselliğin ve tarihsel derinliğin de ortadan kaldırıldığını görüyoruz. Uzun lafın kısası, nesneler dünyaya düşerek dekorasyona dönüşüyor; görsel derinlik ve yorumlama sistemleri silinip gidiyor ve tarihsel zamana olağandışı bir şeyler oluyor.

Buna psikolojik *duygulanımın* derinliğinin dönüşümü eşlik ediyor, dünyaya verilen belirli bir fenomenolojik ya da duygusal tepki ortadan kalkıyor. Modernizmin baskın duygusu ya da duygulanımı olan kaygıdan farklı bir sisteme, şizofreni ya da uyuşturucu dilinin kilit mefhumunu teşkil ettiği bir sisteme geçiş bu dönüşümün bir belirtisi. Burada Fransızların düşük ve yüksek keyif *yoğunlukları* adını verdiği şeye atıfta bulunuyorum. Bu yoğunlukların anlama dair bazı ipuçları sunan "duygularla" hiçbir ilişkisi yok, oysa kaygı bunu sunuyordu. Kaygı yorumbilgisel bir duygulanımdır ve temel-

deki gerçekliğin, dünyanın kâbus gibi olma halinin bir ifadesidir; buna karşın yüksek ve düşük keyif yoğunlukları dünya hakkında herhangi bir şey anlatmazlar çünkü herhangi bir durumda hissedilebilirler. Artık bilişsel değillerdir.

Stephanson: *Bu noktada "histerik yüce"den ve "parıltılı yüzeyin coşkusu"ndan bahsediyorsunuz. "Modern kültürün sadece kendine gönderme yapıyor olmasının diyalektik yoğunlaşması" karşısında aşırı yoğunlaşma anlarının kısa süreliğine deldiği tam bir duygulanım eksikliğiyle karşı karşıyayız.*

Jameson: Diyalektik olarak, bilinçli yücede sınıra temas eden şey, benliktir; burada ise kendi sınırlarına temas eden, kendinin dışına çıkma veya kendini kaybetme raddesinde "buharlaşan" şey, bu imgeleri deneyimleyen beden. Zaman bütün bunların çok yoğun şekilde nihai olarak deneyimlendiği tek bir ana indirgeniyor ama bu deneyim, Alplerin karşısında durup tekil öznenin ve insan egosunun sınırlarını kavrayan kişideki o eski öznelliği içermiyor artık. Aksine, ötesine geçerseniz çözüleceğiniz sınırların hiç insanca olmayan bir biçimde deneyimlenmesi söz konusu.

Stephanson: *Buradan da zamansallık veçhesine geliyoruz.*

Jameson: Evet. Görsel metaforik derinliğin yerini, örneğin John Cage'in müziğinde cisimleştiği haliyle zamansal kopuş ve parçalanmanın tasviri alıyor. Seste ve zamanda süreksizlik de tarihle ve geçmişle kurulan belirli ilişkilerin ortadan kaybolmasının simgesi olarak görülüyor. Benzer biçimde, bugün bir metni daha kapsamlı bir birleştirici biçim olmadan süreksiz cümlelerle üretilen bir şey olarak tanımlamamızla da ilişkili bu durum. Bir eserin şu ya da bu biçime göre düzenlenmiş bir çalışma olarak ele alındığı eski tanımların yerini bir metinler retoriği alıyor. Aslında, tam da biçimin dili ortadan kayboluyor.

Stephanson: *1960'larda sıradan bir otuz saniyelik reklamda ortalama bir kamera hareketinin –görüş açısını değiştirme, zum yapma, kaydırma– 7,5 saniyede birin altına düşmediğini söylemişti birisi; bunun nedeni de, bunun insanın algısının başa çıkabileceği optimum süre olmasıymış. Şimdiyse 3,5 saniyeye, hatta onun da altına kadar*

indi bu süre. Ben de reklamları zaman tutarak izledim ve gerçekten de görüntünün iki saniyede bir değiştiğini, toplam otuz saniyede on beş değişikliğin yer aldığını gördüm.

Jameson: Bu alanda bir algıda bilinç eşiği mantığına yaklaşıyoruz, örneğiniz de bizi programa bağlayan bu yeni farklılık mantığını gayet etkili bir biçimle gösteriyor – bunlar giderek daha fazla maruz kaldığımız hızlı ve boş zaman kırılmaları. Hızlandırılan tempoya alıştırılmamız bir şeyden diğerine kaymanın doğal olduğu duygusuna da alışmamızı sağlıyor.

Stephanson: *Sizin de söylediğiniz gibi Nam June Paik'in video sanatı, bu meselenin irdelenebileceği önemli bir postmodern alan açıyor.*

Jameson: Yeni bir farklılık mantığı içinde yeni bir eğitim olarak. Farklılığı algılamanın yeni yollarını gösteren boş bir formel eğitim ya da programlama.

Stephanson: *Farklılığı algılamanın bu yeni yolu nedir tam olarak?*

Jameson: Ben bunu "farklılık ilişkilendirir" sloganıyla ifade etmeye çalıştım. Kırılmaların ve farkın algısı kendi içinde bir anlama dönüşüyor; ancak bu, içeriği olan bir anlam değil, anlamlı gibi görünen yeni bir birlik biçimi. Bu görüş, "Bu şeyleri nasıl ilişkilendiriyoruz, onları nasıl tekrar sürekliliğe ya da benzerliğe geri yerleştiriyoruz?" sorusunu gündeme getirmez. Sadece "Farklılığı kaydettiğinizde zihninizde pozitif bir şey meydana gelir" der. Bu da içerikten kurtulmanın bir yoludur.

Stephanson: *Zamansallığa dair bu teşhisten mekânsal olana geçiyorsunuz.*

Jameson: Sonra da bu iki nitelik kümesini (yüzey ve parçalanma) zamanın mekânsallaştırılması açısından birbiriyle ilişkilendiriyorum. Zaman sürekli bir şimdiye dönüşmek suretiyle kaçınılmaz olarak mekânsallaştı. Şimdi geçmişle mekânsal bir ilişkimiz var.

Stephanson: *Neden kaçınılmaz olarak mekânsallaştı?*

Jameson: Modernizmde dil –örneğin Marcel Proust'un veya Thomas Mann'ın dili– zamansal tasvirler içerir. "Derin zaman", Bergsoncu zaman mefhumu, daimi bir mekânsal şimdi deneyimin-

den ibaret olan çağdaş deneyimimiz açısından tamamen önemsiz artık. *Teorik* kategorilerimiz de mekânsallaşma eğiliminde: mekânsal olarak ilişkili şeylerin eşzamanlı çeşitliliğinin çizelgelerini içeren yapısal çözümlemeler (diyalektiğin ve zamansal uğraklarının tam karşıtıdır bunlar) veya Foucault'nunki gibi boş bir kesme, sıralama ve dönüştürme retoriği olan diller, veriyi, çeşitli biçimlerde ince ince kesilebilecek büyük bir blok olarak örgütlediğiniz bir tür mekânsal dil. Ben Foucault'yu bu şekilde, müritlerini muhtemelen hiddetlendirecek sınırlamalarla "kullanıyorum". Foucault'nun teorisinin büyük bölümü zaten tanıdıktı: merkezle çeper arasındaki ikili karşıtlık halihazırda Sartre'ın *Aziz Genet*'sinde geliştirilmişti; iktidar kavramları diğer pek çok yerde, bilhassa anarşist gelenekte öne çıkmıştı; kullandığı çeşitli şemalardaki bütünselleştirici stratejilerin benzerlerinin de Weber'den sonra öne sürüldüğünü görüyoruz. Ben Foucault'yu daha çok iktidarın *bilişsel haritasını çıkarma*, mekânsal görsel modeller inşa etme ve toplumsal iktidarın ve bütün biçimlerinin kavramlarını güçlü mekânsal betilere nakletme üzerinden ele almayı öneriyorum. Ama o zaman da Foucault'nun kendi betileri –örneğin, ağ– tamamen göreceleşir ve başlı başına birer teori olmaktan çıkar.

Stephanson: *"Hiperuzam" bu mekânsal argümana hangi noktada dâhil oluyor?*

Jameson: Normal mekân şeylerden oluşur ya da şeyler tarafından düzenlenir. Biz ise şeylerin çözülmesinden bahsediyoruz. Bu nihai anda, artık bileşenlerden bahsedilemez. Eskiden bunları özne-nesne diyalektiği üzerinden ele alıyorduk; ama özne ve nesnelerin çözüldüğü bir durumda, hiperuzam nesne kutbunun, yoğunluk da özne kutbunun nihai noktasıdır, artık elimizde özne ve nesne olmasa da böyledir.

Her halükârda, zamansallaşmanın yerini mekânsallaşmanın almasıyla mimariye ve yeni mekân deneyimlerine dönüyoruz ki ben bu deneyimlerin önceki deneyimlerden, örneğin kent mekânı deneyiminin eski uğraklarından epey farklı olduğunu düşünüyorum. Örneğin Paris'in çevresindeki yeni kentsel topluluklarının en çarpıcı tarafı, *kesinlikle bir perspektifin olmayışı*. Sokaklar ortadan kalkmakla kalmadı (bu modernizmin göreviydi zaten) bütün pro-

filler de ortadan kalktı. Bu çok sersemletici bir gelişme ve ben de *kendimizi bu mekânda konumlama ve onun bilişsel haritasını çıkarma* yeteneğini kaybedişimize dair nihai bir teşhiste bulunmak için bu yeni postmodern mekânda yaşanan varoluşsal hayretten faydalanıyorum. Sonra bunu merkezini kaybetmiş, görselleştirilemeyen küresel, çokuluslu kültürün, kişinin kendini içinde konumlandıramadığı bir kültürün ortaya çıkışına geri yansıtıyorum. Vardığım sonuç bu.

Stephanson: *Daha somut bir örnekle, John Portman'ın Los Angeles'taki Bonaventure Otelini gayet zarif bir şekilde bunun bir örneği olarak inceliyorsunuz: aynalı bir cephe, insanın kendi konumunu saptamasını imkânsız kılan, kendi içine kapalı bir yapı. Buna karşın, Rodeo Drive etrafındaki yeni ticari mekânlar da sizin tarif ettiğiniz şeyin tam karşıtı: tuhaf ve hoş meydanlar, gayet belli ve alışıldık biçimlerde alışveriş yapılabilen görünür mekânlar.*

Jameson: Ama bu da postmodern mimarinin Disney versiyonu, eski meydanların ya da piazza'ların Disneyland pastişi. Ben bu şekilde çözümlenebilecek her şeyi değil, sadece çok sembolik örnekleri kullandım. Bu diğer örnekler hiperuzamı temsil etmiyor ama simulakrların üretimini örnekledikleri şüphesiz. Disney'nin EPCOT'u bir başka mükemmel örnek.

Stephanson: *Bir başka deyişle, (Disney'nin) dünyanın sıkıştırılmış bir versiyonunu ürettiğini söylüyorsunuz: çok kısa sürede yönünüzü bulabileceğiniz küçük oyuncak kasabalar.*

Jameson: Sanırım yönünüzü bulabilmenizin nedeni içine yürüme yolları konmuş olması. Ama esas sorun aslında nerede olduğunuz çünkü aslında Florida'nın bataklıklar bölgesinde olabilirsiniz ama bu durumda, sadece bir bataklıkta değil, tamamıyla farklı bir coğrafi kompleksin simulakrumundasınız. Bütünüyle baktığınızda, Disneyland bu yer değiştiren ve çözülen mekânsal düzeylere dair fevkalade kehanetçi ve paradigmatik bir model.

Stephanson: *Çözümlemenizde postmodernizmin ortaya çıkışı madden Amerikan sermayesinin küresel çapta yükselişe geçtiği 1950'ler sonu, 1960'lar başına denk gelen dönemle ilişkilendiriliyor. Ancak*

Amerika Birleşik Devletleri'nin savaş sonrası elde ettiği üstünlük o dönemde görece gerilemeye başlamıştı: başka ulusların ekonomisi yeniden canlanıyordu, üçüncü dünya ülkelerindeki özgürlük hareketleri birdenbire yükselişe geçmişti, birinci dünya ülkelerinde ise derinlik modeline göre şekillenmiş muhalif ideolojilerin (örneğin Marksizmin) dönüşü söz konusuydu.

Jameson: Kültür ve ekonomide süreksizlik mefhumları bunu kısmen izah etmemize yardımcı olabilir. Amerikan iktidarının kurulmasıyla bu iktidarı hem yansıtan hem de sürdüren bir kültürün gelişmesi bambaşka şeyler. O eski kültür sayfasının yüzeyinin iyice temizlenmesi gerekiyordu ve bunun Avrupa yerine Amerika'da gerçekleşmiş olmasının nedeni kalıcı bir *ancien régime*'in görece eksikliğidir. Modernizmin yıkılmasından sonra, ABD'de geleneksel kültürel biçimlerin eksikliği tamamıyla yeni bir kültürel üretime alan açtı. Avrupa'da tek tek şeylerin öncülüğü yapılabiliyordu ama başlı başına bir kültürel sistem ancak Amerika'nın sunduğu bu imkândan doğabilirdi. Amerika'nın gücü sorgulanmaya başladığı anda, onu takviye etmek için yeni bir kültürel aygıt zorunlu hale geldi. Postmodernizm sistemi de daha önce gereksinim duyulmamış yeni bir ideolojik hegemonyanın aracı olarak sahneye girdi.

Stephanson: *Bu, dolaysız bir işlevselciliğe veya araçsalcılığa yaklaşan bir görüş değil mi?*

Jameson: Hem evet hem hayır. Bu sistemin –Amerikan televizyon şovlarının dünyaya ihraç edilmesinden sözde yüksek kültürel değerlere, özellikle de "Amerikan" tüketiminin mantığı ve uygulanışına kadar her şeyin– apolitikleştirmede bir zamanlar dinin olduğu kadar etkili bir araç işlevi gördüğü doğru. İletişim sistemleri, televizyonlar, bilgisayarlar vd tarafından devreye sokulan aktarım kanalları olması gerekiyordu. Bu da, dünya çapında ancak 1960'larda mümkün oldu. Bir iktidar elitinin şu kadarını söylemesi yeterliydi: "Bu durumda, insanların hayatlarında baş gösteren değişikliklere karşılık gelen ve bir tür içerik sunan bir kültürel sisteme ihtiyacımız var." Postmodernizmde cisimleşen yeni hayat deneyiminin çok güçlü olmasının nedeni tam da varoluşsal sorunlara bir çözüm getirirmiş gibi görünen çok sayıda içeriğe sahip olması.

Başka birçok süreksiz sistem de iş başında burada. Amerikan hegemonyasının toplumsal etkilerinin bir kısmı –örneğin, tarımcılıktaki Yeşil Devrim– 1960'lara kadar hissedilmedi, dolayısıyla, bunu salt siyasal iktidar bağlamında görmek de yanlış olur. 1960'ların toplumsal direnişinin büyük bölümü insanların –örneğin, çiftçilerin– yeni-sömürgeci sistemlerin, daha önce de sömürülen ama görece işler halde bırakılan yaşam biçimlerine yapıp ettiklerinin farkına varmasıyla başlamıştır. Direnişin ortaya çıkması, Amerikan etkisinin püskürtülmesi anlamına gelmez mutlaka; bu etkinin siyasal hayattan çok toplumsal hayatın derin katmanları üzerindeki çözücü gücünün bir belirtisi de olabilir.

Stephanson: *Van Gogh'un köylü ayakkabılarının dünyasının ve Heidegger'in kırsaldaki patikasının kapitalist imhasını tarif ederken, Tafuri'nin mimarideki modernist projeyi izah ederken kullandığı tabirlerden yararlanıyorsunuz: geleceğin hiçbir sürpriz içermemesini sağlama hedefi, gelecekteki riskleri planlama ve bertaraf etme fikri. Bu geçerli bir yaklaşım gibi görünüyor. Ancak, Marksizmin modernleşmeci niteliklerini –bunun sonuçlarını Sovyet tipi toplumlarda çevrenin düşüncesizce tahrip edilmesinde gayet net gördük– neredeyse hiç dikkate almıyorsunuz. Gelecekteki felaketlere zemin hazırlayan bir aşırı planlama söz konusu orada. Dolayısıyla, Heidegger'in patikasının tahribi de her modernleşmeci etiğin ayrılmaz bir niteliği olarak görülebilir.*

Jameson: Açıkçası, gelişmiş bir toplumda, muhaliflik adına ilk hamlemiz teknolojik ilerlemeyi dizginleme bahsini açmak oluyor. Ama fakir toplumların böyle bir seçeneği olduğunu zannetmiyorum. Bahsettiğiniz niteliklerden bazıları, örneğin Moskova gibi şehirlerde olup bitenler, kültürel borç krizi adını verebileceğimiz şeyin bir parçası aslında. Sovyetlerin dünya sisteminin içine çekildiği ve ülkeye turist gelmesinin, dolayısıyla büyük oteller inşa etmenin zorunlu olduğuna inanmaya başladıkları 60'ları ve 70'leri hatırlayalım. Prometheusçu senaryoyla –doğayla mücadele– Sovyetlerin aslında bizden devraldığı ya da sayısız şekilde taklit ettiği metalaştırma türleri arasında bir ayrım yapmak gerekli.

Stephanson: *Ama Stalin de Amerikan teknolojisinin ve Taylorcı randımanın hayranıydı. Sovyetlerin böyle bir tahribe kalkışmış olması*

sadece Batı'ya ayak uydurma arzusu ya da Batı'yla rekabet etme zorunluluğundan kaynaklanmıyor, Marksist teorinin belirli bir türüne de içkin. Bu sorunsalı sırf kapitalist bir alanda betimleyerek, doğayı fethetmenin ve eski "mantıkların" gayet güçlü bir damarının hem Marksist hem de kapitalist düşüncede var olduğu yolundaki itiraza açık kapı bırakıyorsunuz. Marcuse'nin Sovyet teorisi çözümlemesi bu noktada yeterince açıktır. Eğer sizin savınız kısaca, dünyanın sermayenin metalaştırma mantığına göre insafsızca düzenlendiği fikrini temel alıyorsa, bazı Marksizm türlerinin hiç o kadar masum olmadığı da açık olmalı.

Jameson: Katılıyorum. Ancak, üretime, verimliliğe ve kapitalizme ayak uydurmaya verilen önem, bu azgelişmiş ülkelerin kapitalizm eliyle tuzağına düştüğü rekabetin bir parçası: ayak uydurmak zorundalar. Dolayısıyla, bu toplumların, örneğin silahlanma gibi pek çok zorlayıcı nedenden dolayı modernleşmeyi sağlamak amacıyla kendine yeterliği ya da otarşiyi aşmayı zorunlu buldukları gayet incelikli bir diyalektik süreçle karşı karşıyayız.

Stephanson: *Evet ama modernite kavramı da başından beri bu resmin içinde.*

Jameson: Gerçekten ideolojik bir kavrayış bu ve tekrar düşünülmesi gerektiğine de şüphe yok.

Stephanson: *Modeliniz orada burada tasnif edilmiş muhtelif şeylerin mikro düzeyinden Mandel'in geç kapitalizm kavramının temsil ettiği makro düzeye doğru ilerliyor. Sermayenin üç uğrağıyla kültürel gelişimin üç uğrağı (realizm, modernizm ve postmodernizm) arasındaki bu "homolojiler" [benzeşmeler] sizin konumunuzu hiç gözden geçirilmemiş bir Lukácsçılık olarak tanımlayanları da haklı çıkarıyor. Diğer şeylerin yanı sıra bu tekabüliyet de dışavurumcu bir nedensellik vakasıyla karşı karşıya olduğumuz izlenimini bırakıyor. Ancak, postyapısalcılığın katıksız olumsallık ve bağlantısızlık fantezileri benimsendiğinde, tutarlı bir siyasal bağlılığın nasıl korunabileceğini anlamak zor. Uzun lafın kısası, bir miktar indirgemecilik de gerekli. Dolayısıyla, kapitalizmin üç aşaması kavramına yönelik itirazlar bir yana, bence bu tür bir model fikri çok uygun. Ancak, dolayım sağlayan örneklerde, şaşırtıcı biçimde çok ufak şeylerden küresel olana geçtiğinizde birtakım sorunlar baş gösteriyor.*

Jameson: Ama Lukács modernizm karşısında ne tarihsel ne de diyalektik olan, ahlakçı bir tutum takınır. Modernizmin, irade çabasıyla bertaraf edilebilecek, esasen ahlaki olarak yanlış bir şey olduğunu düşünür. Onun bu tutumu, benim, ahlaki açıdan *çok daha* korkunç görünen bir şeyi, yani postmodernizmi sunuşumdan çok farklı. Dışavurumcu nedenselliğe gelirsek, bir şeyin süreksiz ve diyalektik modelinin, bir *telos* içeren idealist bir süreklilik olduğu için eleştirilmesini de gayet paradoksal buluyorum. Bu uğraklardan her biri diyalektik olarak birbirinden farklı, hepsinin farklı çalışma yasaları ve tarzları var. Ben üstbelirlenime de yer açıyorum; yani, bazı şeyler kültürel alandaki belli gelişmelerle mümkün oluyor ve bu gelişmeler de belli konjonktürlerdeki başka gelişmelere bağlanıyor. "Zamanın Ruhu" modeliyle bunun yapılacağını pek sanmıyorum. Örneğin, hegemonya mefhumunun Hegelci bir mefhum olduğu düşünülmez normalde. Ben kültürel hegemonyanın belirli bir türünden bahsederken, muhalif direnişe ya da direniş adacıklarına, yani küresel modelle bütünleşmemiş ve zorunlu olarak onunla karşıtlık içinde tanımlanan her tür şeye yer açtım. Sizin yaptığınız türden bir nitelendirmenin gayet gevşek ve genel anlamda yapılabileceğini görüyorum ve bu, aynı gevşek ve genel anlamıyla beni rahatsız etmiyor. Ancak, ayrıntılarına inecek olursak, "dışavurumcu nedenselliğin" ben onu benimsemeden önce ne rezil şeylere yol açtığını kesinlikle bilmek isterim. Öte yandan, sizin de dediğiniz gibi, sistematik olma yolunda her girişim, bu eleştirileri üzerine çekme potansiyeli taşıyor çünkü burada esas mesele öncelikle bir indirgemede bulunmak.

Stephanson: *Sizin postmodernizm kavrayışınızı diğerlerinden farklı kılan, postmodernizmi üsluba dair bir kip olarak değil* bir kültürel başat unsur *olarak belirlemeniz. Bu bakımdan, Tafuri'den Lyotard'a hemen herkesin fikirlerinden ayrı düşüyorsunuz.*

Jameson: Burada iki nokta üzerinde durmamız gerekiyor. Birincisi, bu başat mefhumunun direniş biçimlerini dışarıda bırakmadığı. Aslına bakarsanız, benim bu çözümlemeye girişmemin esas amacı, baskın güçlerin ne olduğunu bilmeden direnişin etkililiğini ölçmenin mümkün olmayacağı düşüncesiydi. Benim postmodernizm kavrayışım yekpare olmayı değil, bu sistem içinde başka

akımların da değerlendirmelerine yer vermeyi amaçlıyor – ki bu da, sistemin ne olduğu bilinmeden ölçülemez.

İkincisi, postmodernizmi ne aşırı ciddiyet eksikliği nedeniyle gayri ahlaki, havai ve ayıplanacak bir şey olarak ne de McLuhancı bir yaklaşımla kutlanması gereken, muhteşem bir yeni ütopyanın ortaya çıkışı şeklinde iyi bir şey olarak gördüğümüz, diyalektik bir görüş açısı sunmak istiyorum. İkisinin de özellikleri aynı anda devam ediyor. Postmodernizmin belirli veçheleri görece olumlu görünebilir, örneğin, modernizmde üretilen şiirsel romanlardan hikâye anlatıcılığına dönüş. Başka veçhelerininse olumsuz olduğu açık (örneğin, tarih duygusunun kaybı). Ama sonuçta bu gelişmelerin ahlaki açıdan esef edilecek ya da düpedüz kutlanacak bir şeyden çok tarihsel bir durum olarak ele alınması gerekir.

Stephanson: *Ahlaki yaklaşım bir yana, postmodernizm Marksist açıdan da ağırlıklı olarak olumsuz değil mi?*

Jameson: Popülerliğini ve çeşitli postmodernist biçimlerdeki görece demokratikleştirmeyi bir düşünün. Bu, insanların eski modernist dillerden çok daha kolay erişebildiği bir kültür deneyimi. Bunun tamamıyla kötü bir şey olamayacağı açık. Çok geniş bir cephede yaşanan kültürelleşme, modernizmi çok sofistike bir dil olarak gören ve ona ancak kendini geliştirerek ulaşılabileceğini düşünen insanlar tarafından hor görülebilir; bu insanlar postmodernizmin bu çok sofistike dilin yozlaştırılması ve bayağılaştırması olduğunu düşünür. Ancak bunun sol bakış açısından neden lanetlenmesi gerektiği benim için net değil.

Stephanson: *Bu anlamda öyle değil tabii ama sizin de vurguladığınız üzere, parçalanma ve heterojenliği kutlamak adına bütünlüğe karşı basit muhalefet yürütmek de eleştiri düşüncesini çok zorlaştırıyor.*

Jameson: Ama heterojenlik bile olumlu bir şeydir: farklılıkların toplumsal retoriği bu heterojenliğin içine yansır ki bu da kesinlikle kötü bir şey değil. Burada esas mesele, görünürde olumsuz olan bu niteliklerin büyük bölümünün, tarihsel bir perspektiften bakıldığında olumlu olabilmesi. Ama sadece postmodern sanatı savunmak için öne sürülen maddeler olarak ele alındıklarında farklı görünürler. Postmodern mimari, açıkça gösterilebileceği

üzere, demokratikleşmenin, kültürle insanlar arasında yeni bir ilişkinin belirtisi ama bu postmodernistlerin binalarının salt popülist yapılar oldukları için savunulabileceği ya da göklere çıkarılacağı anlamına gelmez.

Stephanson: *Yine de postmodernist söylemin bütün hakkında herhangi bir şey söylemeyi zorlaştırdığı açık.*

Jameson: Bunu kültürel alanın yapısındaki bir dönüşüm olarak da tarif edebiliriz: kültürün özerkliğinin kayboluşu veya kültürün dünyaya düşmesi. Sizin de dediğiniz gibi, kültürel sistemler hakkında konuşmayı ve onları birbirinden bağımsız olarak değerlendirmeyi zorlaştırıyor. Bu esnada tamamıyla yeni bir teorik sorunla karşı karşıya kalıyoruz. Bunu aynı anda hem olumlu hem olumsuz anlamda düşünmek de bir başlangıçtır ama aslında yeni bir söz dağarına ihtiyaç var. Geçmişte kültür ve siyaset hakkında konuşurken kullandığımız diller bu tarihsel an için uygun değil gibi.

Stephanson: *Ama yine de klasik Marksist paradigmayı muhafaza ediyorsunuz: bu yeni söz dağarı arayışının altındaki büyük anlatı çok geleneksel.*

Jameson: Bir bakıma geleneksel evet ama Marx'ta olmayan bir şeyi, kapitalizmin üçüncü aşamasını işaret ediyor.

Stephanson: *İkinci Enternasyonel'de icat edilen ve Üçüncü Enternasyonel'in, gayet kötü sonuçlara yol açacak şekilde hiç eleştirmeden benimsediği "tekelci kapitalizm" aşaması da Marx'ta yok ama.*

Jameson: Marksist çerçevede değişikliğe gidilmesinin değil, çerçevenin genişletilmesinin talep edildiği bu yeni tarihsel bağlamı anlamak için Marksist çerçeve hâlâ vazgeçilmez bir yere sahip.

Stephanson: *Bu niye apaçık bir durum?*

Jameson: Çağdaş Marksist ekonomi ve sosyal bilim 19. yüzyıl Marksizmini tekrar yazmaktan ibaret değil. Bu durum, Mandel'in izinden giderek, şöyle açıklanabilir: Gerçekliğin evrim geçirerek Marx'ın modelinden uzaklaştığı veya bu kapitalizmin Marx'ın çözümlediği kapitalizmle aynı olmadığı doğru değil; aksine, bu kapitalizm o modelin çok daha katıksız bir versiyonu; Hegel'in

ifadesiyle, bugün gerçeklik kendi kavramına çok daha fazla yaklaşmış durumda. Bu üçüncü aşamanın bir özelliği de kapitalizm öncesi adacıklara da sistematik olarak nüfuz edilmiş olması, bu bölgelerin de metalaştırılmış ve sistemin dinamiklerine asimile edilmiş olması. Marksizmin asli araçlarının işe yaramamasının nedeni Marksizmin yanlış olması değil, şimdi, Marx'ın zamanında olduğundan çok daha doğru olmasıdır. Dolayısıyla, bu araçların yerine yenilerini koymaktan çok onları genişletmeye ihtiyaç var.

Stephanson: *Lukácsçı hakikat ve yanlış bilinç modeli sanırım bu yolda verilen kayıplardan biri.*

Jameson: Aslına bakarsanız, Lukács'ın yapıtının daha ilginç bölümlerinde benimsenen model bu değil. Bunu daha nesnel bir şekilde ifade etmeliyim. Elbette ki yanlış bilinç diye bir şey var, insanın bazı şeyleri yanlış bilincin daniskası olduğunu söyleyerek reddetmek istediği anlar var; bu esasında siyasal bir karar ve sürdürülmesi gereken bir mücadelenin bir parçası. Öte yandan, ideolojik çözümlemede, sanat yapıtlarını yanlış bilinci cisimleştirmekle suçlamak ancak işçi sınıfının bir ulus içinde ayrı bir ulus teşkil ettiği ve burjuva kültürü tüketmediği, daha heterojen bir sınıf durumunda mümkündü. Bu koşullarda belli bir tavır alırsanız belli nesnelerin –örneğin, Proust'un yazılarının–, deneyimin veya sanatsal biçimin çalışan insanlara bir anlam ifade etmediği için yozlaşmış olduğu görüşü benimsenebilir. Bu görüş açısından, Proust'un hiç kuşkusuz vücuda getirdiği yozlaşmışlığı ve yanlış bilinci suçlayabilirsiniz. Ama şimdi, bu sınıf farklılıklarının toplumsal yalıtılmışlıkla pekiştirilmediği ve kitlesel bir demokratik kültürelleşmenin devam ettiği bir ortamda, solun işgal edebileceği bir dış alan kalmadı. Dolayısıyla ben günümüz sanat yapıtlarının ideolojik çözümlemesinde, onları dışarıdan suçlayan bir tutumu benimsemiyorum. Onların yanlış bilincini eleştirmek için bunu içeriden yapmak zorundasınız ve bunun bir yandan da bir *öz-eleştiri* olması gerekiyor. Yanlış bilinç artık yok demiyorum –hatta, belki de her yerde– ama onu farklı bir şekilde ele almalıyız diyorum.

Stephanson: *O halde postmodernizmdeki "hakikat anını" muhafaza etmeyi öneriyorsunuz. Bu nedir tam olarak?*

Jameson: Orada çağdaş Almancanın Hegelcilik-sonrası dilini kullanıyorum. Bu bakış açısından ideolojik çözümleme, hakikat anı ve hakikatsizlik anı hakkında konuşmak demek ve ben de, postmodernizm çokuluslu kapitalizmi gerçekten ifade ettiği ölçüde, bir bilişsel içeriği vardır, demek istiyorum. Olmakta olan bir şeyi ifade ediyor postmodernizm. Eğer özne onun içinde kaybolmuşsa ve toplumsal hayatta geç kapitalizm psişik özneyi merkezsizleştirmişse, bu sanat da bunu gerçeğe uygun ve otantik bir biçimde kaydediyor. Bu sanatın hakikat anı budur.

Stephanson: *Modernizmin ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğu kitle kültürüyle aynı anda ortaya çıktığını savunuyorsunuz. O zaman postmodernizm de bu ikisinin tekrar birbiriyle iç içe geçmesi olarak görülebilir. Terry Eagleton bu durumu tarihsel avangarda yapılmış kötü bir şaka olarak formülleştirdi, avangardın sanatla toplumsal hayat arasındaki sınırları yıkma girişimi birdenbire reaksiyoner bir içe çökmeye dönüştü.*

Jameson: Mesele buna dönüşmesi değil, buna dönüştüğünün *ifşa edilmesi.* Bu izahın benim çok ikna edici bulduğum bir başka versiyonu da Tafuri'nin mimariyle bağlantılı olarak söyledikleri. Tafuri, ilkin Schiller'in serimlediği protopolitik estetik devrimi –yani, "estetik deneyimimizi yükselterek bilincimizi dönüştürmeliyiz; bu da kendi içinde, siyasi devrimi (ve terörü) gereksiz kılacak bir devrim olur"– Le Corbusier'nin resmen kelimesi kelimesine devraldığını göstermeye çalışır: "İçinde yaşadığımız mekânı değiştirirsek siyasi bir devrime ihtiyaç kalmaz". Tafuri'ye göre modernizmin protopolitik itkisi kaçınılmaz olarak dışlama üzerine kuruludur çünkü modern şeyin radikal yeni mekânının başlangıç noktası, devrimleştirilmesi gereken o eski düşmüş mekânı dışarı atma jesti olmalıdır. Buna bu yeni mekânın eski mekâna yayılarak onu dönüştüreceği inancı içkindir. Oysa gerçekte sadece içine kapalı bir mekân olarak kalır; varoluşsal ve kültürel mekân devrimi dışarıda kalan bu çökmüş dünyayı ele geçiremezse, bina ya da sanat eseri, kendi kısırlığına veya etkisizliğine tanıklık eden yalıtılmış bir anıta dönüşür. Devrimci bir jest olmaktan çıkar. Yani, Eagleton'ın alay ettiği şey, Tafuri'nin izahına göre, ilk modernizmlerde zaten mevcuttur.

Stephanson: *Sizin Tafuri okumanızın yanlış bir okumasına göre, "gerçek bir Gramscici mimari" çağrısıyla aslında temizlenmiş bir direniş bölgesi çağrısında bulunuyorsunuz; ama sizin savınızın bununla pek ilgisi yok gibi.*

Jameson: Gramscici mimari çağrımda Lefebvre'i de anmıştım. Orada esas meselem başlı başına mimari pratiği değil, yeni gerçekliğimizin ve onunla yüzleşirken başvurulacak kültürel siyasetin yerinin mekân olduğuna dair bir farkındalık yaratmaktı. İşte bu nedenle kültür siyasetini mekân ve mekân mücadelesi bağlamında düşünmeliyiz. Bu şekilde eski eleştirel mesafe kategorisiyle değil de, özünde modernist olan ve reddedilmiş alt üst etme ve olumsuzlama dilinin farklı bir biçimde kavrandığı bir şekilde düşünmeye başlarız. Tafuri'nin argümanı kültürel terimlerle ifade edilmiştir ama bir kenti dönüştürme planının suya düşmesinde ya da başarılı olmasında rol oynayan unsurlar siyasi iktidar, spekülasyon ve arazi değeri üzerinde denetim ve benzer şeylerdir. Bu, altyapıya dair çok sağlıklı bir farkındalıktır.

Stephanson: *Bunun geleneksel siyasetten farkı ne peki?*

Jameson: Burada fark, siyasallığın en az iki düzeye yansıtılması: bu yer, bu bölge ve bu direnişler gibi pratik meseleler düzeyi ve bunun daha da ötesinde, belirli bir adacığın ya da kapalı bölgenin özgül bir figürünü teşkil ettiği ütopik mekâna dair kültürel vizyon düzeyi. Bunların hepsi daha kabaca, her yerde (her üç dünyada) karşımıza çıkan sosyalizm kavramının çürümesi üzerinden de ifade edilebilir. Mesele o kavramı, salt kavramın yıpranmış adını tekrarlayarak değil, güçlü bir kültürel ve toplumsal vizyon olarak yeniden icat etmek. Ama bu da iki düzeyde uygulanacak bir strateji: özgül mekân veya yer *ve* bu mekânın veya yerin sadece belirli bir tezahürünü ya da yerel icrasını teşkil ettiği küresel vizyon. Buna, yeni küresel sistemsel mekân olgusunu ve sorununu da eklersek, siyasal imgelemden tarihsel açıdan eşi benzeri olmayan bir talepte bulunmuş oluruz. Şu şekilde ifade edeyim: Bugün evrensel düzeyde işleyen bir kapitalist ya da geç kapitalist kültür iş başında ve biz buna, şimdi açıkça görüldüğü üzere, postmodernizm diyoruz. Bu, yerçekimine benzer bir çekim gücüne ve yayılma kabiliyetine sahip olan ve kültürel emperyalizm diye bilinen, ya da eskiden öyle bili-

nen, muazzam derecede güçlü bir kuvvet. Bunun karşısında ondan ayrı bir muhalif güç ve tarz olarak duracak küresel bir sosyalist kültür diye bir şey de yok. Öte yandan, böyle bir siyasal projeyi ilgili taraflardan bazılarına önerdiğinizde, haklı olarak, genelde sosyalist devrimlerde çok güçlü bir rol oynamış olan ulusal durum ve kültürün çözülmesinden kaygılanıyorlar. Dolayısıyla, burada arzulanan şey, küresel kültürel tarzla somut yerel veya ulusal durumun özgüllüğü ve talepleri arasında yeni bir ilişki kurulmasıdır.

Stephanson: *Mekânsal veçhe, Avrupalı sosyal demokratların uzun zamandan beri üzerinde durdukları ve bazen başarı elde ettikleri bir alan değil mi aslında?*

Jameson: Sosyal demokrat hükümetlerin sorunu, ekonomik gerçekliği uluslararası piyasanın kontrolünde olan bir ulus devlette iktidara gelmiş olmaları. Dolayısıyla kendi ulusal mekânlarının denetimini ellerinde bulundurmuyorlar. Ben de nihayetinde ne soyut ne de spekülatif olan bir küresel mekândan bahsediyorum. Birinci dünya proletaryasının artık üçüncü dünyada olduğu ve üretimin Pasifik havzasında, ulusal sınırların ötesinde gerçekleştiği gerçeğinden bahsediyorum. Bunlar pratik gerçeklikler ve ulusal mekânın denetimi, çokulusluluk durumunda modası geçmiş bir fikir olabilir.

Stephanson: *Gerçekten de, makroanaliziniz, birinci dünyanın radikal entelektüellerinin asıl ödevinin "üçüncü dünyacılık" yapmak olduğu şeklinde de anlaşılabilir. Bence bu, 1960'ların "rüşvetçilik teorilerini" anımsatıyor –bizden daha az uyuşuk olan başka kıtalara saplantılı ilgi Batılı işçi sınıfındaki hareketsizlikle gerekçelendiriliyordu. Bu tutum zamanla bir kenara atıldı, iyi de oldu.*

Jameson: Bir ideoloji olarak "üçüncü dünyacılık"ın cazibesi tam da üçüncü dünyanın durumuna göre iner veya çıkar ama bugün siyasal hareket –görüldüğü şekliyle– Nikaragua ve Güney Afrika gibi yerlerde devam ediyor. O halde tabii ki üçüncü dünya bir olasılık olarak hâlâ gayet canlı. Burada mesele, üçüncü dünya ülkelerine devrimlerini yapmaları için tezahürat etmek değil; bu alanlara müdahil olduğumuzu, onları bastırmakla meşgul olduğumuzu ve kendi iktidar ilişkilerimizin bir parçası olduklarını görmek.

Stephanson: *Ama bu da önünde sonunda ahlakçılığa çıkıyor: "Üçüncü dünyada şunları şunları yapmalı, şunları yapmamalıyız." İnsan bunu fark ettikten sonra, yapılacak ne var? Birinci dünya söz konusu olduğu sürece, belirli bir siyaset ortaya çıkmıyor. Burada ister istemez, yapılacak tek şeyin üçüncü dünyaya müdahaleleri engellemek olduğunu savunan Paul Sweezy'nin tutumunu benimsemek olduğunu düşünüyor insan. Bu da bana açıkçası biraz kısır geliyor.*

Jameson: Peki alternatifleri ne bunun? Kültürden bahsediyoruz ve kültür bir farkındalık meselesidir; biz süper devlettekilerin üçüncü dünya gerçekliklerindeki sürekli mevcudiyetimize, refah ve gücümüzle onlara bir şeyler yapma sürecinde olduğumuza dair bir farkındalığa yol açmak hiç de fena olmaz. Bu farkındalığın Amerikan kültüründe aldığı biçim sadece dış politikayla değil, Amerika Birleşik Devletleri'nin de işsizlik, üretimsizlik, fabrikaların ülke dışına kaçması vb nedeniyle bir üçüncü dünya ülkesi olmasıyla alakalı.

Stephanson: *Bu bizi neden bir üçüncü dünya ülkesi yapar? Bu daha çok bir birinci dünya ülkesi tanımına benziyor.*

Jameson: Eğer üçüncü dünya, bazen yapılageldiği gibi, azgelişmişliğin gelişmesi olarak tanımlanırsa, kendimize de aynısını yapmaya başladığımız açıkça görülebilir. Her durumda, artık gerçek üretimin altyapısına ya da "temeline" dayanmayan, baş döndürücü kredi ve bono mabetleri olan bir finans kapitalizmine görünürde dönmüş olmamız mevcut (postyapısalcı) teoriyle ilginç bir benzerlik gösteriyor. Burada birinci dünyanın –üçüncü dünya gerçekliklerine dönüşmese bile– beklenmedik ve gayet olağandışı bir diyalektik tersine çevirmeyle, üçüncü dünya deneyimlerinin bazı yönlerine temas etmeye başladığını söyleyelim: üçüncü dünya kültürünün son zamanlarda tutkuyla ilgilendiğimiz bir konu olmasının bir başka nedeni belki de budur.

Stephanson: *Kınama ve kutlama karşıtı argümanlarınızla postmodernizmi bir nevi "homeopatik" yolla kat ederek inceleyen bir eleştiriyi teşvik ediyor gibisiniz.*

Jameson: Postmodernizmi homeopatik yollardan, postmodernizmin yöntemlerini kullanarak feshetmeyi: pastişin bütün

araçlarını kullanarak pastişi çözmeye çalışmayı, tarihin ikameleri adını verdiğim şeyin araçlarını kullanarak sahici bir tarihsel anlamı tekrar elde etmeyi teşvik ediyorum.

Stephanson: *Bu "homeopatik" operasyon daha özgül bir biçimde nasıl anlaşılabilir?*

Jameson: Buradaki homeopatik tıp mecazı, kültürün sadece bu şekilde işlediğini ima etmez ama sıklıkla böyle işlediğini de biliyoruz. Örneğin modernizm, şeyleşmeye karşı, şeyleşme aracılığıyla ve onun terimlerini kullanarak mücadele veren, başlangıç evresinde olan bir metalaştırma deneyimiydi. Modernizmin kendisi de devasa bir şeyleşme süreciydi ve bu kuvveti ele geçirme, ona hâkim olmanın ve elde edilen sonucu, dış gerçeklikte edilgen biçimde boyun eğilen şeyleşmenin karşısına çıkarmanın homeopatik yolu olarak içselleştirilmişti. Postmodernizmin bazı olumlu özelliklerinin de bunu başarıp başaramayacağını merak ediyorum: bu şeyleri seçip sınırlarına kadar zorlayarak onlara hâkim olma girişiminde başarılı olabilir mi? Muhalif sanat akımı adı verilen bir dizi sanat akımı, ister punk yazını isterse video sanatı şeklinde olsun, postmodernizmi kat ederek aşmak amacıyla gerçekten de postmodern teknikler –ki bilinen nedenlerden dolayı, *teknik* kelimesinden hazzetmem– kullanıyor. Çağdaş eğilimler listesini madde madde tarayıp tipik solcu bir yaklaşımla hangilerinin yasaklı hangilerinin ilerlemeci olduğunu bulmaya çalışmak kesinlikle yanlış olur. Bu mekân krizinden çıkmanın tek yolu, yeni bir mekân icat etmektir.

Stephanson: *Postmodernizmde, tarih duygusunun ortadan kalkışına rağmen, tarihsel unsurlardan yana bir eksiklik hissedilmiyor.*

Jameson: Tarihin kaybı derken, tarihin imgelerinin de yok olduğunu kastetmedim, örneğin nostaljik filmleri ele alalım. Geçmişi konu edinen ve sayıları giderek artan filmler artık tarihsel değil. Bunlar daha çok geçmişin imgeleri, simulakrları, pastişleri. Tarihsellik özlemini tatmin etmenin etkili bir yolu bu filmler, tarihselliği ikame ederken bir yandan da bloke eden ürünler.

Stephanson: *Ama tarihsel imgeler de, bir bakıma her zaman ikame özelliği taşımıştır.*

Jameson: Lukács, doğma aşamasındaki tarihsel romanı böyle çözümlememiş; onu bir bilgi edinme yaklaşımı olarak ele almış. Ben de bilimkurgu gibi bir şeyin tarihi yeni bir şekilde yarıp geçmenin bir yolu olarak görülebileceğini öne sürebilirim; geçmişten değil de gelecekten yararlanarak özgün bir tarihsel bilinç elde etme yolu; ve şimdiki zamanımızı, kahramanlıklarla dolu ulusal geçmişin geleceği olarak değil de (bu Lukács'ın geleneksel tarihsel romanıdır) beklenmeyen bir geleceğin geçmişi olarak kavramak. Oysa nostalji sanatı, geçmişteki muhtelif nesillerin imgelerini zamanın başka anlarıyla hiçbir belirleyici ideolojik ilişki içinde bulunmayan model imgeler olarak sunar: bunlar ne herhangi bir şeyin sonucu ne de şimdiki zamanımızın öncülleridir; sadece birer imgedirler. Ben de onları, tarihsel bilincin özgül yeni biçimleri olarak değil de herhangi bir özgün tarihsel bilincin ikameleri olarak tanımlıyorum.

Stephanson: *Bu üslupların yağmalanması da bu "tarihselliğin" önemli bir parçası değil mi?*

Jameson: Mimarların tarihsellik dedikleri de bu, ölü dillerin eklektik kullanımı.

Stephanson: *Benim bunun ilk kez farkına varışım moda bağlamında oldu; birkaç sene önce, 1950'ler, bütün ideolojik yönelimleriyle birlikte yeraltından çekilip çıkarıldı: Eisenhower döneminin bayağı ürünleri, o dönemin televizyon dizilerine hayranlık duyulması vs. Şimdi de, bunlar tüketildikten sonra, 1960'lar gün yüzüne çıkarılmaya başladı, ama politikleşmiş 1960'lar değil de, go-go girls 1960'ları. Macy's alışveriş merkezinin East Village bölgesinin modasını hemen ticari bir değere dönüştürmesi gibi, militan 1960'ların da üslupçu bir yenilik amacıyla kullanılabileceği tasavvur edilebilir.*

Jameson: Belki de bu nostaljilerin bir tarihi yazılabilir. Siyasetten yorgun düşüldüğü bir dönemde nostalji filmlerinin yağmalayarak bize sunduğu imgelerin, depolitize edilmiş bir büyük döneme ait olduğunu söylenebilir. O zaman, bilinçdışı siyasal dürtüler tekrar uyanmaya başladığında da, politikleşmiş bir dönemin imgeleri sunularak kapsanıyor bu dürtüler. Hepimiz *Kızıllar* gibi bir film olduğu için mutluyuz ama o da bir nostalji filmi değil mi?

Stephanson: *Olabilir, ama geçmişe dair popüler tasvirlerde nostaljiden kaçınmak da kolay değil.*

Jameson: Burada tarihsel bir durum söz konusu ve postmodernizmin tarihselliğin önüne çektiği bu set, salt özeleştirel bir özbilinçle ortadan kaldırılamaz. Geçmişle aramızdaki radikal fark üzerine düşünmenin gerçekten çok zor olduğu doğruysa, bu zorluk bir iradi edimle ya da bunun doğru bir tarih olmadığına ve daha iyisini yapmamız gerektiğine karar vermekle aşılamaz. Bence Doctorow'un *Ragtime*'ı gibi romanlara beslenen hayranlığın nedeni de bu. Radikal solcu bir yazar, toplumsal realizmin eski bir biçimini diriltmek yerine (ki bu da, kendi içinde bir başka pastiş olurdu) nostalji sanatı, pastiş ve postmodernizm aygıtına el koyup onları kat ederek aşma girişiminde bulunuyor. Doctorow'unki izlenecek tek yol değil ama, postmodernizmi "homeopatik" yollardan, kendi yöntemlerini kullanarak çökertme yolunda ilgi çekici bir girişim olduğunu düşünüyorum: pastişin bütün araçlarını kullanarak pastişi çözme ve tarihin ikameleri adını verdiğim şeyin araçlarını kullanarak özgün bir tarihsel anlayış elde etme girişimi bu.

Bu sizin teriminizle, kültürel bağlamda "üçüncü dünyacılığın" bir başka versiyonu olabilir. Böylece alternatif bir yer aramaya devam ediyoruz, bu alternatif yer, birinci dünyanın geçmişi, yani büyük modernizm ânı olmadığı gibi, onun şimdisi, yani şizofren bir metinsellik de değil.

Stephanson: *Ama tanımı gereği yüzeysel olan bir kültürel ifade kipinde derin yapılar hakkında bir şeyler söylemek nasıl mümkün olabilir? Nihayetinde, Marksimin özünde, "gerçek olana" dair bir şeyleri ortaya çıkarmak var.*

Jameson: Doctorow hâlâ elimdeki en iyi örnek çünkü geçmişi bariz bir simulakruma dönüştürerek elimizde geçmişe dair tek imgenin bu olduğunun birden farkına varmamızı sağlıyor; aslında, Platon'un mağarasının duvarlarındaki bir yansımadır bu. Bir başka ifadeyle, negatif diyalektik veya negatif teolojidir, orada olmayan bir şeyi gayet canlı bir şeymiş gibi sunan unsurun yavanlığı ve derinlik yoksunluğunu vurgulamaktır. Bunu göz ardı edemeyiz. İnsanın daha derin bir tarihsel anlama sahip sağlıklı bir dönem fantezisi kurabileceği bir geçmiş anlayışının yeniden icadı değil

bu: bu sınırlı araçların sınırlarını gözler önüne sermek için onları kullanmaktır. Ve ironik değildir.

Stephanson: Ama bu farklılık algısı başka bir yere varmak için nasıl kullanılır? Homolojiye sığınırsanız, Doctorow'un yapıtında değil de, *Kızıllar* filminde eleştirdiğiniz şeyin aynısını yapmış olursunuz temelde.

Jameson: Homolojilerin sorunu (ve düzeyler arasındaki bu koşutlukların ya da benzeşimlerin tatmin edici olmayan yapısı) benim daimi teorik dertlerimden biri oldu. Birbirinden ayrı yarı-özerk alanlar arasında ilişki kurma girişiminde homoloji gibi şeylerden kaçınmak zor. Ben de alternatif kavramlarla oynadım: Sartre'ın *analogon* mefhumu ve Peirce'in *interpretant* [yorumlayan] kavramı. Bunların ikisinde de benzeşimleri ontolojik olarak, dünyadaki "gerçeklikler" olarak keşfetmek yerine onları alegorik nesneden hareket ederek okuma işlemi öne çıkar. Buna ek olarak, ikisi de, bilişsel harita çıkarma adını verdiğim sürece, temsil veya tasavvur edilemeyen başka bir şeyi zihinsel olarak kavramak amacıyla başka bir özne ve gerçekliği kullanmanın yollarını icat etme sürecine biraz katkıda bulunur. Bu sürecin simgesi, biliminsanlarının kocaman eldivenler kullanarak araçları dışarıdan kontrol ettiği aşırı-sterilize laboratuvar odalarıdır. Burada, normal beden bir şey yapar ama sonuçlar tamamen başka bir mekânda ve başka boyutlara, parametrelere göre meydana gelir. Muzu tümdengelimci yöntemle ya da çıkarım yoluyla edinmek bir laboratuvar maymunu için ne kadar zorsa, bunlar da bizim normal beden hareketlerimizin bir o kadar yabancı olduğu, bir dizi sersemletici görev. Ama bunlar mümkün olsaydı, burada talep edilen türden yeni temsili süreçler hakkında bir fikir verebilirdi.

Stephanson: *Modernizme özgü kişisel "üslup", size göre postmodernizmde salt bir koda dönüşmüş durumda.*

Jameson: Bu da yine ilk olarak postyapısalcılık tarafından keşfedilmiş bir özellik, eski kişisel öznenin ve egonun gölgede kalması. Modernizm, dâhi özne, karizmatik özne ya da süper-özneye maledilebilecek özgün bir kişisel üsluba ulaşılmasına dayandırılmıştı. O özne ortadan kaybolunca onunla ilişkilendirilmiş üsluplar da artık

mümkün değil. Dolayısıyla, bunların hepsine belli bir kişisizleşme biçimi içkin: modernizmin kendisi bir pastişe tabi tutulduğunda bile, ortaya çıkan şey, başlı başına bir üsluptan çok bir üslubun taklidi.

Ben yine de eski burjuva egosuyla günümüz örgütlenme-toplumunun şizofren öznesinin ötesinde üçüncü bir olasılıkta ısrar ediyorum: merkezi kaydırılmış ama şizofren olmayan bir kolektif özne. Bu, üçüncü dünya edebiyatında, tanıklık edebiyatında, dedikodu ve söylentide ve benzeri şeylerde rastladığımız hikâye anlatıcılığı biçimlerinde ortaya çıkıyor.[2] Ne modernist anlamda kişisel ne de şizofren metnin patolojik anlamında kişisizleşmiş bir hikâye anlatıcılığı. Merkezsizleşmiş çünkü bireysel bir özne olarak anlattığınız hikâyeler size ait değil; egemen öznenin ya da modernizmin yaptığı gibi onları kontrol edemiyorsunuz. Ama günümüz birinci dünya öznesinin şizofren yalıtılmışlığında onların acısını da çekmiyorsunuz. Bunların hiçbiri eski anlamıyla üslubu tekrar icat etmiyor.

Stephanson: *Bundan birkaç yıl önce, tamamen farklı bir bağlamda, fırça darbesinin modern dâhinin esas işareti olduğunu söylemiş, özellikle de Kooning'in dev fırça darbelerinin bireyselleşmiş sanatın son soluğu olduğunu işaret etmiştiniz.*[3] *Ancak, hemen sonra yenidışavurumculuk dev fırça darbesini büyük bir şiddetle geri getirdi. Bunun da eski bir modernizmin sağ kalmış bir unsuru değil de bir pastiş olduğunu söyler misiniz?*

Jameson: Bir bölümü, modernist öznelliğin bir pastişinden ibaret.

Stephanson: *Öte yandan, bu ressamların bazıları, örneğin Immendorf belirgin bir biçimde politikti ve anlatacak çok ilginç öyküleri vardı.*

---

2 Bkz. Fredric Jameson "Modernism and Imperialism", *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Terry Eagleton, Jameson, ve Edward W. Said (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 43-66; Fredric Jameson, "On Literary and Cultural Import-Substitutions in the Third World: The Case of the Testimonio," *Margins* 1 (1991), s. 11-34; Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text* 15 (1986), s. 65-88.

3 Bkz. Fredric Jameson, "Towards a Libidinal Economy of Three Modern Painters," *Social Text* 1 (1979), s. 189-99.

Jameson: Onların birçoğu ya Avrupalı ya da Amerika'nın merkezinin yarı-periferisinden (örneğin Kanada'dan) geliyor. Örneğin, yeni-dışavurumculuk İtalya'da ya da Almanya'da, yani faşizmin tarihi "kırılmasını" deneyimlemiş iki Batılı ülkede ortaya çıktı. Burada, yeni-dışavurumculuğun Alman versiyonunun gerici olduğunu düşünen Habermas'la hemfikir olabilirim. Öte yandan, belki biz de, bunu başka yollardan, Alman geleneğinde zaten lekelenmiş bir öznelliği tekrar icat etme yolunda marazi bir girişim olarak sınıflandırmadan kullanabiliriz.

Stephanson: *Şimdi de minimalizmin, boş yüzeylerin ve bana daha çok 1960'ları ve 1970'lerin ilk yıllarını anımsatan "neo-geo" formların dönüşünü görüyoruz. Üslupların çalınıp çırpılması belli ki "hızlanmış" durumda ve muhtemelen kendi kuyruğunu ısırma gibi öfkeli, baş döndürücü bir edimle sonlanacak.*

Siz Tafuri'nin katı anti-Ütopyacılığıyla –Adornocu sayılabilecek mimari negatif diyalektiğiyle– Venturi'nin Las Vegas'ı methetmesi arasında ilginç bir bağlantı olduğunu işaret ediyorsunuz: ikisi için de sistem, esasen değiştirilemeyen her şeyi kapsayan muazzam bir sistem. Aralarındaki fark, Tafuri'nin bunu stoacı bir tavırla reddetmesi, Venturi'nin ise, bunun içinde "gevşeme" yolları icat etmesi.

Jameson: Tafuri'ye göre Venturi, diğer kutbunu Mies van der Rohe'nin oluşturduğu muhalefetin bir parçasıdır. Bir çözüm, Mallarméci mutlak saflık ve sessizliktir; bir diğeri de negatif saflık elde etme girişimini bir kenara bırakarak dünyaya geri düşmek. Venturi'nin mimarisinin veya "çözümünün" sorunu –günümüz postyapısalcılığının büyük bölümüne özgü olan– ironiye başvurmasıdır ki bu da aslında modernist bir çözümdür. Las Vegas'ın yerel dilini kullanmak istiyor ama sanatsal ve estetik angajmanı nedeniyle onunla arasına asgari bir mesafe de koymak zorunda. Bütün bu sanat, Tafuri'nin de söylediği gibi, mesafeyi temel alır ve mesafe her zaman bir başarısızlıktır: değiştirmek istediği şeyle arasına mesafe koyduğu için, onu değiştiremez.

Stephanson: *Bu bana Lyotard'ın postmodernizm kavramına getirdiğiniz eleştiriyi hatırlattı: büyük anlatıları saf dışı bıraktığını iddia eder ama onları sonra tekrar, el altından içeri sokar.*

Jameson: Lyotard postmodernizm üzerine en ünlü beyanında, büyük modernizmlerin dönüşünü hazırlayacağını söylüyordu. Şimdi bu büyük anlatıların da geri döneceği anlamına mı geliyor? Burada bir tür nostalji mi söz konusu? Öte yandan, anlatıların reddi sürekli bir şimdiki zamanın, Feyerabend'in terimiyle anarşist bilimin (paradigmaların rastgele kırılması vs) yeri olarak görüldüğü sürece, postmodernizmin tam içindeyiz demektir.

Stephanson: *Yani büyük anlatılar bu anlamda ölmüş falan değil.*

Jameson: Tüm yapmanız gereken ister İran'da veya kurtuluş teolojisinde isterse Amerikan köktenciliğinde olsun, dini paradigmaların tekrar ortaya çıkışına bakmak. Artık anlatıların ötesine geçmiş olması gereken bu dünyada her türden büyük anlatı var.

Stephanson: *Amerika Birleşik Devletleri'nde modernizmin benimsenmesi, Avrupa'daki öncüllerinden çok farklı bir biçimde gerçekleşti. Kendi içinde depolitize bir sanat olmasına rağmen, savaş sonrası modernizm burada yine de gayet araçsal yollardan işe koşuldu.*

Jameson: Bu nakil sürecinde "orijinal modernizm"in tarihsel tezahüründe rol oynayan siyasal unsurlar dışarıda bırakıldı, böylece çeşitli modernizmler öznelliğe ve içe dönüklüğe vurgu yapan modernizmler olarak okundu. Okullarda taklit edilen büyük anıtlardan ve geleneklerden söz edilirken, modern mimarinin bütün o ütopik ve estetik-siyasal unsuru, örneğin Le Corbusier, artık eskisi gibi öne çıkarılmıyor. Aynı zamanda, bu modernizmin artık üretilmediğini de söylemeliyiz: farklı bir şekilde teşvik edilebilecek canlı bir modernizm yoktu.

Stephanson: *Bir yerde, Habermas'ın yüksek modernizmin, tamamına ermek üzere geri döneceği savından bahsediyorsunuz ve bunun, Batı Almanya'da hâlâ anti-modernist sayılan bir siyasal gericiliğe karşı bir savunma gibi göründüğünü işaret ediyorsunuz. Bu ülkede ise durum tam tersi, değil mi? Burada Hilton Kramer'lerin radikalizmi savunmadığı açık. Öte yandan, postmodernizm savunusu da –akla hemen Tom Wolfe geliyor– sağ siyasetle ilişkilendirilebilir.*

Jameson: Hilton Kramer'in dönmek istediği modernizm, 1950'lerin öznelleştirici modernizmi; kirletilmiş, saflığını kaybet-

miş, dolayısıyla kurtarılması gereken modernizm okuması, tamamen Amerika'ya özgü. Ancak, Habermas'ın modernizmi (ona hakiki modernizm deme konusunda çekincelerim var) 1910'un bağlamında ele alınır, dolayısıyla çok farklı bir şeydir. Modernizm başka yerlerde doğal yollardan ölmüştür, dolayısıyla artık mevcut değildir; ama Almanya'da modernizm elbette Nazizm tarafından kesintiye uğratılmıştır; dolayısıyla Habermas gibi birinin tekrar ele alabileceği yarıda kalmış bir proje olarak görülebilir. Ama bu seçenek bizim için geçerli değil.

Stephanson: *Sizin de özetlediğiniz gibi, baskın olandaki* coupure *[kopuş] 1950'lerin sonunda veya 1960'ların başında meydana geldi. Sanat tümüyle kendi alanının ekonomi politiği tarafından sarmalandı ki, o da zaten daha kapsamlı bir ekonomik sistemin bir parçası haline gelmiş durumda. Burada görsel sanatçılar arasında Warhol sembolik bir konumda; siz onu başlangıçta yaptığınız modernizm/postmodernizm tarifinde Van Gogh'la karşı karşıya getiriyorsunuz. Warhol belki de fazlasıyla aşikâr bir örnek. Onun çağdaşlarından olan Rauschenberg'i nereye koyabiliriz?*

Jameson: Rauschenberg geçiş dönemi sanatçısı, soyut dışavurumculuğun en sonunda ortaya çıkıyor, ama son dönem çalışmalarında postmodernizm yapmanın her tür yolunu deniyor ve geliştiriyor. Yeni işlerinin hepsi fotoğraf imgelerinden oluşan kolaj yüzeyler ve semptomatik olarak hem modernist hem postmodernist imgeler içeriyor. Rauschenberg'in bir başka özelliği de bu fotoğrafları çok fazla çalıştığı üçüncü dünya ülkelerinde çekmiş olması.

Postmodernizmi ele alırken, çığır açıcı katkılarda bulunmuş insanlar ayrı tutulabilir ama bu katkıların büyüklüğü üzerine estetik sorular –modernizmi ele alırken gayet meşru bir şekilde öne sürebileceğiniz sorulardır bunlar– anlamsız kalıyor. Rauschenberg muhteşem bir sanatçı mı, onu bilmem ama Çin'de harika bir sergisini gezdim, bu sergide her tür postmodern deneyimi sunan bir dizi parıltılı şey vardı. Ama böyle şeyler bittiğinde, tam anlamıyla bitmiş olur. Bir başka deyişle, metinsel nesne bir sanat eseri değildir, modernist anıt gibi bir başyapıt falan değildir. Yapıtın takdir edilmesi, modernist ressam veya yazarların yapıtlarında olduğu gibi kalıcı bir değerlendirmenin yapıta iliştirilmesini gerektirmez

ve bu anlamda, benim bazen kullanıp atılabilir metin adını verdiğim şeye benzer. Bir Rauschenberg sergisine girdiğinizde gayet ustaca ve yaratıcı yollardan uygulanmış bir süreci deneyimlersiniz, sergiden çıktığınızda da olay bitmiş olur.

Stephanson: *Çinli seyircinin tepkisi nasıldı?*

Jameson: Hayranlık ve şaşkınlık. Çinli öğrencilerime postmodernizmi açıklamaya çalıştım ama genel Çinli izleyici için postmodernizm sadece "Batılı sanat". Ama bizim tarihsel bağlamımız içinde anlaşılması gerekiyor: sadece genel olarak modern sanat değil de, onun özgül bir uğrağı diyelim.[4]

Stephanson: *Şu sıralar Çin'de cereyan eden büyük toplumsal dönüşümler bağlamında sanatı idrak etmenin geleneksel yolları nasıl bir değişimden geçiyor? Modernist yaratıcılık mefhumlarını canlandırma, geleneğin yerine Batı öznelliğini koyma yolunda bir girişim var mı?*

Jameson: Hayır, orada gelenek bu şekilde değiştirilmiyor. Hatırı sayılır miktarda Batılı çoksatarın yanı sıra yüksek kültür eserleri de Çinceye çevriliyor; Faulkner'ın *Ses ve Öfke*'si ve Alice Walker'ın *Mor Renk*'inin yanı sıra Arthur Hailey'nin birçok kitabı da. Belki bunu teori bağlamında şöyle açıklayabilirim: Çinliler şimdi iki tür teoriyle ilgileniyor: Batılı teori ve radikal Çin teorisi. Bunların ikisinin de, onları 1950'lerdeki eğitim modelinin özünü oluşturan Sovyet kültürel teorisinden kurtarabilecek bir kaldıraç işlevi göreceği düşünülüyor. En ilginç Çinli yazarlardan biri olan Deng You-mei'nin bana dediği gibi: "Haddizatında Batılı modernizmle ilgilenmiyoruz aslında. Öykü anlatmayan romanlar bizi sıkıyor." Bir başka deyişle, James Joyce ya da Virginia Woolf'taki ince sembolizm onlara bir şey ifade etmiyor. Dörtlü Çetenin çöküşünden hemen sonra, unutulmuş olanların bir kısmını telafi etmek önem kazandı ama ben 1985'te oraya Kafka'yla ilgili yepyeni haberler götürdüğümü düşünürken, bunları zaten bildiklerini söylediler bana; 1970'lerin sonunda ilgilerini çekmişti ama artık çekmiyordu. Dong You-mei şöyle dedi: "Bizim için realizmin de Batılı olduğunu anlamalısınız. Bizim realizmlerimiz Batılı geleneklerden gelir,

4 Bu açıklamalar 1986'da yapılmıştı.

1950'lerin baskın realizmiyse elbette Sovyet realizmiydi. Biz hem modernizmden hem de realizmden farklı bir şeyin var olduğunu düşünüyoruz, o da geleneksel Çin öykücülüğü."

Burada realizme gevşek bir şekilde asimile edilmiş olan bütün o postyapısalcı temsil tartışmasına üçüncü dünyanın katkısıdır bu: eğer temsil ve realizm söz konusuysa, kötüdür ve merkezsizleşmiş özne vs aracılığıyla parçalanması gerekir. Ama Çinlilerin tefrika anlatı dizileri bu çerçevenin dışında kalıyor. Bunlar, hem Batılı olmayan kültürlerin kendi öykücülüklerini keşfinde hem de postmodernizmin belli bir biçiminde karşılaştığımız öykücülüğün bir örneği. Yani Çin bağlamında realizm ve temsil sorusu üzerine tekrar düşünmek gerekiyor. Burada ünlü damla taş mağaralarını gezdim. Modern sanattan nefret eden bur juva bir halk tahayyül edin, burada da, elinde küçük bir projektörle gezen bir tur rehberi "Şu kayalara bakın. Yaşlı bir adam, üç çocuk, bir tanrıça vb" gibi şeyler söylüyor. Siz de, bu bizim Batı'da temsil diye karaladığımız şeyin en ilkel biçimi, bu şekilde düşünen bir halk var, diye düşünüyorsunuz. Ama Çin'de, bu popüler realist veya temsili algının yanı sıra yazılı karakterlerin evrimi sürecinde çok farklı bir mekânsal algı türü de gelişmiş. Dolayısıyla, Çin'de muhalif bir kültür, şeyleri görmenin popüler biçimlerinin canlandırılması şeklinde gelişebilir ve bu görme biçimlerinin bizim için aynı toplumsal anlamı taşıması gerekmez.

Stephanson: *Burada alegori hakkında neler söyleyebilirsiniz? Hem üçüncü dünya romanında hem de postmodernizm bağlamında alegoriden bahsetmiştiniz.*

Jameson: Üçüncü dünya kültürlerinin bizimkinden radikal farkını kuramlaştırma yolunda bir girişimdi o. Hegemonyacı olmayan ortamlarda ya da ekonomik veya kültürel madunluğun söz konusu olduğu yerlerde, süper-devletin baskın kültüründe mümkün olmayacak şekillerde her yerde hissedilen ulusal duruma atıfta bulunma eğilimi söz konusudur. Ama bu çözümlemenin hedefi, bunu sanat için bir program haline getirmek, hemen şimdi alegorik eserler yazmaya başlamamız gerektiğini söylemek değildi.

Stephanson: *Daha önce bahsettiğiniz Çin mağarası bir "hiperuzam" olarak tasvir edilemez.*

Jameson: Radikal bir kültürel farkın emaresi de değil o mağara. Amerikalı bir turistin Louisville, Kentucky'deki mağaralarda yapacağı şey tam da budur. Bunlara bakanın devrimci köylüler mi yoksa Amerikalı bir turist mi olduğunun bu kavrayış açısından bir ehemmiyeti yok. Eğer, Bourdieu'nün teşhis ettiği üzere, insanların estetik işlemi meşrulaştırmak için, yani biraz sanat eğitiminin işe yarayacağını, toplumsal imtiyazın bir işareti olduğunu hissetmeleri için kurumsal bir nedenleri yoksa, bunu yapmak için başka bir nedenleri olması gerekir ve bu neden de nihayetinde sanat eserinde benzerlikleri görmektir. Öykünme anlamında benzerlik görmek, halkı ve popüler olanı işaret etmez, kültürü toplumsal açıdan belirleyici bir özellik veya nitelik olarak görmeyen insanların kültürle kurduğu ilişkinin gayet ilginç bir göstergesidir.

Öte yandan, postmodernizmde herkes kültürü televizyon ve diğer kitle iletişim araçları aracılığıyla tüketmeyi öğrendi, yani artık mantıklı bir gerekçe sunmaya falan ihtiyaç yok. Reklam panolarına ve kolajlara bakarsınız çünkü orada, dış gerçekliğin içindeler. Kültür tüketimi için harcanan zamanı gerekçelendirme meselesi tamamıyla ortadan kalkar: artık tükettiğinizin bile farkında değilsinizdir. Her şey kültürdür, meta kültürüdür. Bu, postmodernizmin çok önemli bir niteliğidir ve eskiden estetik adını verdiğimiz şeye (ve yüksek kültür kavramlarına) dair geleneksel teorilerin, gerekçelendirmelerin ve rasyonalizasyonların ortadan kaybolmasını açıklar.

Stephanson: *Postmodern sanat bir anlamıyla tek kullanımlık metinlerden ibaret olabilir ama parasal değerinin tek kullanımlık ve kalımsız olmadığı açık. Warhol'un bu modelde geleneksel anlamıyla bir yaratıcı olarak yer almadığını da özellikle vurgulamak gerek. Sizin konunuz kültürün sistemi, çağdaş sanatçının değerlendirilmesi değil.*

Jameson: Sistemsel olanı kuramlaştırmaya çalışırken bunların belirli bir bölümünü alegori olarak kullandım. Bu açıdan bakıldığında, tek tek trendleri bulmaya çalışmanın bir anlamı olmuyor ve tek tek sanatçılar da sadece, bir bütün olarak sisteme ya da sistemin bir sınırına temas eden bir uğrak söz konusu olduğunda ilgi çekici. Burada değerlendirmeyi işin içine sokmadım çünkü postmodernizmi tam anlamıyla örneklemeyen postmodernist bir

sergiyi ele aldığımızda, ressamın Rauschenberg kadar iyi olmadığını söylemek zorunda kalırız. Ama bu estetik aksiyolojik değerlendirmenin eski kullanımıyla aynı şey değildir, yani modernizmi ele alanların, örneğin Mann'la Proust'u kıyaslayan tespitlerde bulunurken yapabildikleri şeyi biz yapamayız.

Bütün büyük modernistler modernizmi kendi meşreplerince icat etmiştir. Benzer biçimde, tek bir postmodernistin bize postmodernizmi sunamayacağı da açık çünkü bu sistem bir dizi şey barındırır. Warhol postmodernizmin bir özelliğinin simgesidir, aynısı Paik için de geçerli. İki sanatçıda da çözümleme yoluyla kısmi bir şeyi tespit edebilirsiniz ve eylemlerinin bu anlamda çok orijinal olduğuna şüphe yok: yapılabilecek bir dizi şey belirlemiş ve bu yeni uzamı kolonileştirmek için harekete geçmişlerdir. Ancak bu orijinallik, modernizmdeki büyük yaratıcının dünya tarihi bağlamındaki orijinalliğiyle aynı şey değil. Eğer bir sanatçı bütün bunları cisimleştirmiş olsa, örneğin Laurie Anderson, onun postmodernizmi aşan biri olarak görüleceği açık. Ama Wagner modernizmin kilit anlarından birinde *Gesamtkunstwerk*'iyle benzer bir şeyi gerçekleştirmişken, Laurie Anderson'ın *Gesamtkunstwerk*'i sistematikleştirilemeyen, bütünselleştirilemeyen bir sistem için aynısını yapamaz.

Stephanson: *Bu yaklaşım, tekil yapıtların eleştirisi için pek bir alan bırakmıyor. Parça bütünle ilişkilendirildikten sonra yerine getirilmesi gereken ödev ne peki?*

Jameson: Bir başka deyişle, yapıt artık *yapıt* olmaktan çıktığında. Bu, genelde yığın halinde izlenen videolar için özellikle geçerli. Bu soruyla postmodernizm eleştirisinin temel metodolojik sorununa parmak bastınız. Çünkü bu postmodernist metinlerden herhangi biri hakkında konuşmak onu şeyleştirmek, artık olmadığı sanat eserine dönüştürmek, yok etmeyi görev edindiği bir kalıcılık ve anıtsallıkla donatmaktır. Böylece, tekil metinleri çözümlemesi gereken eleştirmen aşılması çok zor bir sorunla karşı karşıya bulur kendini: bir video sanat eseri çözümlendiği anda ona şiddet uygulanmış olur; geçiciliğinin ve anonimliğinin bir kısmı ortadan kaldırılır ve bir başyapıta değilse bile tekrar imtiyazlı bir metne dönüştürülür. Bunu trendler bağlamında ele almak çok daha kolay:

"İşte burada (falan şekilde tarif edilen) yeni bir trend var ve burada da bir başka trend." Ama bütün bu trend dili eski modernizmin diyalektiğine aittir.

Stephanson: *Burada yeniden değerlendirme sorununa dönüyoruz.*

Jameson: Farklı bir sistemleri olan Kübalılar, değer anlayışımızın, hem iyi hem kötü anlamda, bize sanat piyasası tarafından verildiğini söylüyor. Bunun olası karşıtlarından biri sadece az sayıda üsluba izin verilen bir durumdur – onların argümanlarından yola çıkarak söylüyorum bunu. Ancak, Küba gibi sanat piyasası olmayan ama sosyalist gerçekçilikten pop art'a ve soyut dışavurumculuğa kadar her şeyin bulunduğu, kültürel açıdan fazlasıyla çoğulcu bir ülkede, bir şeyin bir diğerine kıyasla gelişmişliğini tespit edecek herhangi bir mekanizma yok. O zaman da, sanat piyasasının bizim için neredeyse dini-ontolojik bir işlevi olduğunu hissetmeye başlıyor insan. "Her şeye kabul" tutumunun bir sonucu olan radikal üslup çoğulculuğuyla yüzleşmek zorunda değiliz çünkü etrafta her zaman "Bu bundan daha yeni ve biraz daha yenilikçi" diyecek birileri var. Ya da daha değerli, çünkü bana göre değer sistemimiz, piyasa mekanizmasının aktarılmasına, yayılmasına bağlı.

Stephanson: *Peki, Kübalılar nasıl değerlendirmede bulunuyor?*

Jameson: Bu gerçek bir sorun; bilmiyorlar. Değerin ölümüyle (Nietzsche'deki haliyle, Tanrının ölümüyle) bizden çok daha yoğun bir biçimde yüzleşiyorlar. Biz, şeyleri seçip düzenlemeye yarayan o hayret verici teolojik mekanizmalarla çalışıyoruz hâlâ. Onlarsa, Nietzscheci anlamıyla tam bir özgürlük ortamında sanatın değerinin ne olacağı gibi çok daha ilginç bir problemle uğraşıyor: yani, istediğinizi yapma özgürlüğü. Bu durumda değer de, yine Nietzscheci bir krize giriyor. Ama bir piyasanın olduğu ya da sadece birkaç üsluba izin verildiği ve paradigmaya karşı çıkan herkesin tespit edilebileceği bir ortamda durum farklı. Öyle bir ortamda, değer açısından nerede durduğunuzu biliyorsunuz.

Stephanson: *Bir yerde, Marcuse'nin atıfta bulunduğu diyalektik imgelemin köreldiğini söylemiştiniz. Ama bir yandan da kitle kültürünün*

kurucu unsurlarından birinin, tüketicideki çok derin bir ütopyacı itkiyi tatmin etmesi olduğunu söylediniz. Ütopyacı imgelem körleştiyse, ütopyacı itki de körleşmemiş midir?

Jameson: Marcuse, ironik bir biçimde, kültürün özerkliğinin büyük teorisyeniydi. Buradaki sorun, Marcuse'nin Adorno'nun modernizminin özerkliğine estetik düzeyinde ve çok daha basit bir şekilde geri dönmüş olmasıdır. Ancak, Adorno'nun muhteşem estetiği –estetiği yazmak imkânsızken yazılan estetiktir onunki– zamanı, ölümü ve tarihi içerir: deneyim tarihseldir ve bir anlamda ölüme mahkûmdur. Marcuse'nin kavramı nihayetinde Adorno'nun bu çetrefilliğini basitleştirmiş, artık herhangi bir faydası olmayan modernist bir modeli benimsemiştir. Ütopyacı itki mefhumu ise farklı bir mesele. Bu konudaki itirazım, sanatın özerkliğinin ütopyacı itkinin eksiksiz bir şekilde ifade edilmesine izin verdiği bir tutuma geri dönüşüne yönelik, benim reddettiğim bu.

Stephanson: *Sizin izahınızda Adorno'nun negatif diyalektiği sistemin geneline karşı bir direnişe yer tanımadığı için eleştiriliyor. Görünüşe göre, artık yapılacak hiçbir şey kalmadı. Siz bununla, sistemi kendi sistematikliği içinde tamamlanmış ve tamamıyla değiştirilemez olarak gören postyapısalcı eğilim (sanırım buna bazen Foucault'yu ve diğerlerini de katabiliriz) arasındaki benzerliklere dikkat çekiyorsunuz. Bunun sonucu kötümserlik oluyor ve ilk modelin diyalektik, ikincisininse heterojenlik ve olumsallık modeli olmasının artık bir önemi kalmıyor. Ancak üstünkörü bir Fredric Jameson okuması da insanda gayet belirgin bir kötümserlik tortusu bırakıyor.*

Jameson: Postmodernizmde gelecek duygusunun kaybolmasının can alıcı noktası, hiçbir şeyin değişmeyeceği ve herhangi bir umut olmadığı anlayışını da içermesi. Öte yandan, saf bir iyimserlik de faydalı değil.

Stephanson: *Postyapısalcığı ve postmodernizmi "baştan sona kat ederken" ve onun hakikat anını muhafaza ederken bazen çok sert ve negatif bir tutum takınıyor ve gayet haklı olarak siyaset açısından nahoş sonuçlarını vurguluyorsunuz.*

Jameson: O noktada bir ayrım yapılabilir. Bu gerçekliğe dair ideolojilerin üretimi ile bu gerçekliğin kendisi arasında bir fark

var. Bunlar kaçınılmaz olarak iki farklı yanıt talep ediyor. Postmodernizme dair kötümserlik ve iyimserlik konusunu ele almaya istekli değilim çünkü aslında burada kapitalizmin kendisinden bahsediyoruz: en kötüsünü bilmek ve sonra ne yapılabileceğine bakmak gerekli. Postmodernist *teoriler* konusuna ise çok daha polemik bir yaklaşımım var. Onu yücelten ya da ahlaki yollardan ele alan teoriler üretken değil ve ben işte *bu konuda* bir şeyler söylenebileceğine inanıyorum.

Stephanson: *Bu noktada, mekân duygusunun yeniden fethedilmesi, yeni bir kartografyanın elde edilmesi öncelikle sola yöneltilmiş bir çağrı. Büyük bir siyasal pratikten bahsetmiyoruz, Deleuze ve Guattari'den derinden etkilenmiş 1.500 kişiyle birlikte tartışıyoruz, radikal itikatlarını ilan etmiş entelektüellerin büyük bölümünün kendilerini postyapısalcı ideolojilerden çok etkilenmiş kişiler olarak tanımlayacaklarına şüphe yok.*

Jameson: Bütün bunların nereden çıktığına dair sistemli bir anlayış geliştirmek işte bu yüzden önemli, böylece bize nelerin etki ettiğini ve onlar hakkında ne yapacağımızı görebiliriz. Teorik söylemlerdeki çoğalma sağlıklıydı çünkü siyasal sonuçlarına dair belli bir farkındalığa yol açtı. Ekonomik kriz ya da yabancı topraklara müdahale dönemlerinde insanlar mevcut bir teorinin ne yaptığını ya da neleri yapmalarını sağladığını daha net bir biçimde görürler. Bu, kendi hakkında teorik ve tarihsel bir bilgiye sahip olma meselesidir ve ben de aslında teori içindeki bir mücadeleyi ele alıyorum. Video yapan biri olsaydım bu konuda farklı bir şekilde konuşurdum.

Stephanson: *Bu bakımdan, sizinki "bütünselleştirici" modeller inşa etmeye yönelik sistematik bir proje ve hafifleterek söylemek gerekirse, geçtiğimiz on yılda Batılı entelektüeller tarafından az rağbet görmüş bir şey. Yoksa insanlar "model inşa etme"ye şimdi daha mı açık?*

Jameson: Onun tarihsel niteliklerine, tarihsel açıdan düşünme fikrine daha açıklar. Bu tarihsel soruşturmanın Marksist versiyonuna muhakkak daha açık olmaları gerekmiyor ama belki de bunu bile süpermarket-çoğulculuğu temelinde ele almaya daha istekliler.

Stephanson: *Tarihsel boyut postmodernizmin şimdiye dalma haline, tarihsellikten çıkaran ya da tarihsel olmayan projesine karşıt geliyor. Bu bakımdan postmodern paradigmanın dışına çıkıyor.*

Jameson: Bu esasında benim retorik hile ya da çözüm bulma girişimimle aynı: tarihsel olmayan bir şeyi kararlılıkla sistemleştirerek, ona tarihsel bir düşünme biçimini dayatmanın mümkün olup olmadığını görmek istiyorum. Ve tarihsel olmayanın arkasından dolanmanın, ona üstünlük sağlamanın mümkün olduğuna dair bazı emareler var.

Paik Nak-Chung'la Söyleşi*

Paik: *Bu Kore'ye ilk gelişiniz ama yaklaşık bir haftadır Seul'dasınız; dilerseniz Kore hakkındaki izlenimleriniz ve düşüncelerinizle başlayalım.*

Jameson: Kentin fiziki yapısına dair izlenimlerimi duymak ister misiniz bilmem ama kentin doğası nefesimi kesti diyebilirim, tam mevsiminde gelmişim. Yılın bu zamanında Kore'ye özgü gingko ağaçlarını, kenti çevreleyen dağları görmek bile insanı heyecanlandırıyor. Her şey çok etkileyici. Bu seyahatimde çok şey öğrendiğimi düşünüyorum, üzerine düşünüp analiz edeceğim pek çok malzeme topladım. Her şeyden önce, Kore'nin –özellikle ABD'de ve birinci dünya ülkelerinde– bastırılarak siyasal bilinçten uzaklaştırıldığını çok daha net bir şekilde gördüm. Hindistan ve Vietnam olaylarındaki kabahatlerimizin farkındayız; bazılarımız da Ortadoğu ve bir dereceye kadar İrlanda'daki kabahatlerimizin farkında – en azından Britanyalı yoldaşlarımızın bunun farkında olduğunu ya da farkında olmaları gerektiğini düşünüyorum. Bunlar gözle görülür siyasal yaralar. Buna karşın, geçmişte Kore'de olanları hatırlamadığımız gibi, ABD'nin Soğuk Savaş'ta bu ülkedeki bütün hayata nasıl müdahil olduğunu da hatırlamıyoruz. Çok sayıda üçüncü dünya ülkesine gittim ama burası, diğerlerinden farklı; benim görebildiğim kadarıyla burada üretkenlik öyle bir seviyede ki, iki Kore birleşse her bakımdan herhangi bir Avrupa ulus devletinden çok daha güçlü olur, zaten sizin tarihiniz bizimkinden çok daha eski. Ama asıl şaşırtıcı olan, bu muazzam sınai refah ve üretkenliğe rağmen ülkeye hâlâ çok siyasal bir atmosferin hâkim olması. Nikaragua'dan Filipinler'e ve Filistin'e kadar, ziyaret ettiğim üçüncü dünya ülkelerinin hepsi çok yoksul ve vahim durumdaydı, buna karşın refah içindeki birinci dünya ülkelerinin aşamalı olarak apolitikleştiğini,

* 28 Ekim 1989'da Seul'da Paik Nak-chung'la gerçekleştirilen söyleşinin ilk yayımlandığı yer: Rob Wilson ve Wimal Dissanayake (ed.), *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* Durham, NC: Duke University Press, 1996, s. 348-71.

klasik anlamda siyasallığı bıraktığını düşünürüz. Herkesin siyaseten bedel ödediği ve siyasal bilinç sahibi olduğu canlı, müreffeh bir sanayi ülkesi görmek çok tuhaf. Dolayısıyla, benim üzerine düşünmek istediğim ve bu seyahatimden çıkardığım ders, Kore'nin bu açıdan bir sapma ya da bir istisna teşkil etmediği, bu durumun siyasetin işleyişine dair klasik bir örnek olduğu ve bazı açılardan asıl istisnayı diğer birinci ve üçüncü dünya ülkelerinin teşkil ettiği.

Paik: *Kore'nin görünürde istisnai olmakla birlikte aslında tipik ya da klasik bir örnek olduğu meselesine daha sonra döneceğim. Ondan önce, katıldığınız "Uluslararası Marksizm ve Yeni Küresel Toplum Konferansı" hakkındaki izlenimlerinizi sormak istiyorum.*

Jameson: Marksist entelektüel ve akademisyenlerin katıldığı dünya çapında konferans sayısı çok az. Benim burada olmam da biraz tuhaf aslında çünkü ben Marksist sosyoloji veya iktisat değil, Marksist felsefe ve kültürel çalışmalar alanından geliyorum, bununla birlikte, Marksist akademisyenlerin tıpkı burjuva akademisyenler gibi bu bölümlenmeyi kabul ederek çok yanlış yaptıklarını düşünüyorum – Marksist iktisatçılar kültürün ne kadar önemli olduğunun kesinlikle farkında değil, Marksist kültürel eleştirmenlerse iktisatla hiç ilgilenmiyor vb. Burada fikir alışverişi açısından çok daha verimli bir atmosfer oluştuğunu gördüm ama bir yandan da konferansın birbiriyle doğrudan ilişkili olmayan iki farklı yöne saptığını düşünüyorum – biri, bugün komünist rejimlerde veya komünist partilerde olan biteni gözden geçirme mecburiyeti, diğeri de Marksist teorinin bugünkü gelişimi ve bu meselelerle başa çıkma yöntemi. Burada bir yandan Marksizmin öldüğünü ispat etmeye çalışanlarla, Marksist teorinin aslında hâlâ ne kadar canlı olduğunu göstermeye çalışan bizler arasında bir nevi çekişme vardı. Benim için en önemlisi, öğrencilerin bu çekişmeden neler çıkaracağı ve sempozyum tebliğleri Korece ve İngilizce yayımlandığında ne tür yeni yaklaşımların ya da alanların açılacağı. Sovyet grubu tarafından daha canlı bir katılım olmasını beklemiştim. Belki de hâlâ düşüncelerini tasnif etme aşamasındalardır. Sovyetlerden birinin söylediğiyle hemfikirim, bence de önünde sonunda bir gün Sovyetlerden çok ilginç ve yeni Marx yorumları çıkacak; henüz böyle bir şeyin söz konusu olmaması da çok şaşırtıcı değil aslında.

Ama belki, benim farkında bile olmadığım bir geçmiş nedeni de vardır bunun, belki de Sovyet grubunun Kore'deki deneyimleri bu bağlamda belirleyicidir. Buraya ne sıklıkta geldiklerini bilmiyorum dolayısıyla burada, siz ve onlar için, benim farkında bile olmadığım çok önemli bir alan açıldığını düşünüyorum.

Paik: *Siz "Postmodernizm ve Piyasa" başlıklı bir tebliğ sundunuz. Ağırlıklı olarak ekonomistlerden, sosyologlardan vb oluşan katılımcılar esasen sosyalist ekonomilerde piyasa mekanizmasının uygulanmaya başlamasıyla ilgileniyor gibiydi; dolayısıyla, onlar planlamanın modasının geçtiğini ve hepimizin serbest piyasa sistemini benimsememiz gerektiğini savunurken siz piyasa ideolojisine odaklandınız ve gayet sağlam argümanlarla bunun Marksizmle, sosyalizmle veya halkların kendi yazgılarını denetlediği herhangi bir tasavvurla uyuşmadığını gösterdiniz. Bence piyasa ideolojisini "kuzu postu giymiş Leviathan" olarak nitelemeniz, tatmin ediciliği bir yana, "diyalektik imge" yakıştırmasını da sonuna kadar hak ediyordu. Ama korkarım katılımcıların büyük bölümü ne demek istediğinizi anlamadı.*

Jameson: Bence benim yaklaşımımla diğerlerininki arasında iki esas fark vardı. Geçmişimden ve eğitimimden de öngörülebileceği üzere, ideolojiyi, kültürü ve çağdaş siyasette piyasa imgesinin rolünü vurguladım, biz kültürel çalışmalar alanında çalışanlar bugünkü medya toplumunda bu imgelerin ve *ideologeme*'lerin [ideoloji birimi] çok tesirli nesnel siyasal güçler olduğunun, bunların muhakkak ele alınması gerektiğinin fazlasıyla farkındayız. Buna karşın, sosyal bilimlerdeki arkadaşlarım genelde daha naif yaklaşımlı, eski moda felsefi gerçekçiler çünkü gerçekliğin dışarıda, el altında olduğunu, ya piyasadan ya da planlamadan bahsedilmesi gerektiğini düşünüyorlar; oysa piyasanın veya planlamanın kendisinden tamamen farklı bir güce sahip olmakla birlikte en az onun kadar önemli bir piyasa fikri ya da planlama fikri olduğunu kavrayamıyorlar. İkinci fark ise, birkaç istisna dışında –ki böyle istisnalar kesinlikle var, örneğin bugün faal olan en ilginç ekonomistlerden biri olduğunu düşündüğüm arkadaşım Alain Liepietz– bütün Marksist akademisyenlerin, böyle bir konferansta sosyalist siyaset meselesini bir perspektif olarak tamamen dışarıda bırakan bir nesnel araştırma kavrayışını benimsemiş olması. Bu benim yapabileceğim bir şey

değil ve tebliğimde de bu şartlar altında sosyalist veya sol siyasete gelecekte ne tür katkılar yapılabileceğini ele aldım. Dolayısıyla, bu perspektifi paylaşmayan katılımcılar ya benim önerilerimle ne yapacaklarını bilemediler ya da (sosyalizm karşıtı olanlar) piyasa ideolojisinin zaferini tarif etmemi hoşnutlukla karşıladılar.

Paik: *Sizi son birkaç yıldır epey meşgul etmiş gibi görünen bir konuya, postmodernizme gelelim. Çalışmalarınıza çok aşina olmamakla birlikte devam eden tartışmaya katkıda bulunabilecek Koreli okurlara postmodernizm anlayışınızı kısaca açıklayabilir misiniz?*

Jameson: Evet, anladığım kadarıyla tarih yaklaşımım ve kapitalizmin mevcut durumunun postmodern olduğunu savunmam konumumun net bir şekilde anlaşılmasını zorlaştırıyor. Postmodernizm aslında kültürel bir sözcük ve genelde, öncelikle çağdaş mimarinin belirli formlarında benimsenen üslubu, sonra da imge üretiminin ve başka kültürel ürünlerin belirli türlerini karşılamak için kullanılsa da –ki ben de bu kültürel değişimlerin önemli olduğuna, temeldeki esas meseleye dair çok önemli semptomlar ve ipuçları sunduğuna inanıyorum– *postmodern* ibaresini, kapitalizmin önceki iki aşamasından keskin bir çizgiyle ayırdığım mevcut aşamasında gerçekleşen mutasyonu veya dönüşümü belirtmek için kullanıyorum. Bu ayrımı çok kabaca şöyle açıklayalım: Orta sınıfların zaferinden sonra ulusal kapitalizmin birinci aşaması yaşandı, bu aşamada mübadele ve üretim ilerlemiş tekil ülkelerin sınırları içinde gerçekleşiyordu; 19. yüzyılın sonlarına doğru ikinci aşamaya geçildi (bu aşama, ikisi aynı anda ortaya çıktığı için, Lenin ve diğerlerinin tekelcilik aşaması ya da emperyalizm aşaması adını verdikleri aşamadır); bu aşamada işletmeler büyük ulusal tekellere dönüştü ve dünya klasik sömürgeci güçlerin denetimi altındaki etki alanlarından oluşan kümelere taksim edildi. Bu aşamaların her birine belirli kültürel biçimler ve bilinç biçimleri tekabül eder. Kabaca tasnif edersek, birinci ulusal kapitalizm aşaması edebiyatta ve kültürde realizm uğrağı adı verilebilecek olan, formların ve sanat dilinin esas itibarıyla realist olduğu ve elbette felsefi kavramların ortak akılda ağır bastığı bir uğrağa tekabül eder. Tekel kapitalizmi veya emperyalist kapitalizm uğrağı ise, bildiğimiz haliyle modernizmin tezahür ettiği uğraktır ve bir edebiyat eleştirmeni olarak

bu uğrağı özellikle ilgi çekici buluyorum; ama çalışmalarımda bu aşamanın muhtemelen İkinci Dünya Savaşı ertesindeki yapılanma çalışmalarının tamamlanmasından sonra son bulduğu varsayımından yola çıkıyorum. Bunun böyle olduğuna işaret eden ve artık eski emperyalist tarzda sömürgeleştirme yerine sömürgecilikten çıkarma ve yeni-sömürgecilikle, yani büyük çokuluslu şirketlerin ortaya çıkışıyla, işletmelerin o ana kadar üçüncü dünya olarak tasavvur edilen yerlerdeki bölgelere açılmasıyla (Pasifik / Doğu Asya ülkeleri kapitalizmin uluslararasılaşmasının en bilinen örneğini teşkil eder) ve bununla birlikte bir dizi kültürel formun da dönüşerek modernlikten çıkmasıyla nitelenen, bütünüyle yeni bir uğrağın tezahürünü önceden haber veren çok sayıda ekonomik ve kültürel semptom ortaya çıktı. Şimdi, bu bağlamda muhakkak bahsedilmesi gereken bir başka veçhe de, kültürel olduğu kadar ekonomik ve sınai, teknolojik de olan medya ve televizyon. Terminoloji düzeyinde bir medya toplumundan veya çokuluslu toplumdan bahsedilebilir – bunların hepsi, postmodern yerine kullanılan çeşitli sözcüklerdir. Daniel Bell'in meşhur "sanayi-sonrası toplum"u da bir diğer kavram – burada da sınıf mücadelesinin bittiğini ve yeni "üretim tarzımızın" kârdan çok bilginin denetiminde olduğunu savunan bir kavrayış söz konusu; elbette bu, gazeteleri takip eden biri için çok makul bir tanım değil; bununla birlikte, klasik, ikinci aşamaya özgü sanayi üretimine benzemeyen, bilgisayarları, bilgiyi, bilimsel araştırmaları temel alan yeni bir sanayi üretimine girdiğimizden yola çıkıyor: otomasyon ve sibernetiğin dâhil olduğu sanayi-sonrası üretim. McLuhancılıkta gazeteler kapitalizmin ilk veya ulusal aşamasıyla, radyo ve film ise –muhtemelen özellikle sessiz film– ikinci aşamayla eşleştirilirdi – bizim de televizyonumuz ve internetimiz var. Yani benim temel önermem şu: kapitalizmin bu yeni üçüncü uğrağını hem kültürel hem altyapısal olarak, toplumsal ve ekonomik açıdan keşfetmemiz gerekiyor. Bu üçüncü aşamanın eli kulağında olduğunu düşünen bizler haklıysak, bu da siyasetin, estetiğin olduğu kadar psikolojinin ve daha bir sürü şeyin klasik biçimlerinin büyük bölümünün artık geçerli olmadığı ve geleneksel olmayan yeni biçimlere ihtiyacımız olduğu anlamına gelir. Bu, bazılarının iddia ettiği gibi, Marksizmin bittiği anlamına gelmez ama Marksist geleneğin bu dönüşüme (ki ben bunun Mark-

sist teoriye içkin bir dönüşüm olduğunu düşünüyorum) canlı bir yanıt vermesi gerektiğine şüphe yok. Bu noktada kaynak aldığım Ernst Mandel'in *Late Capitalism* [Geç Kapitalizm] kitabı şu konumu savunuyor: Herkes Marx'ın *Kapital*'inin kapitalizmin eski bir biçimini tarif ettiğini, bugün her şeyin çok farklı olduğunu ve onun bunları öngöremeyeceğini vs vs söylüyor: hayır, diyor Mandel, tam tersine bugün kapitalizm, Marx'ın betimlediği düzensiz durumdan çok daha katıksız bir kapitalizm, dolayısıyla *Kapital*'in ideal modeli bizim durumumuza 19. yüzyılın Britanya ve kıta kapitalizminden daha fazla tekabül ediyor.

Paik: *Katıldığınız paneldeki tartışmacılardan biri olarak temas etmeye çalıştığım konulardan biri de şuydu: esas teziniz doğruysa –ki örnek gösterdiğiniz olguların büyük bölümü çağın en ileri toplumlarından uzakta yaşayan birinin bile aşina olduğu şeyler– gerek duyulan yeni yanıtın bir parçası olan bir dizi çok eski soruyu da tekrar öne çıkarıyor. Sizin yeterince hakkını vermediğiniz "doğa" ve "insan doğası" gibi kavramlara yepyeni bir anlam yükleniyor. Örneğin, bu postmodern çağda "doğanın silinmesinden" bahsediyorsunuz. Öncelikle bununla tam olarak ne demek istediğinizi, bunun bir abartı mı olduğunu, doğanın gerçekten silinebilir bir şey olup olmadığını sormak istiyorum. İkincisi, bu iptal etme süreci tehlikeli bir aşamaya geldiyse, bu bizim "doğa", "insan doğası" vb eski kategorilere karşı yeni bir tutum takınmamızı gerektirir mi?*

Jameson: Öncelikle, doğanın gözden kaybolması konusundaki meramımı netleştireyim. Doğanın silinmesinden bahsedenler, daha derin bir pratik meseleyi, geleneksel tarımın sonunu işaret ediyor – yani tarımın sanayileşmesi ve köylülerin veya çiftçilerin tarım işçilerine dönüştürülmesini. Yeşil Devrim'in esası bu; bütün geleneksel özütleme yöntemlerinin yanı sıra köy ve çiftçilik hayatına eşlik eden bütün biçimlerin çöpe atılması ve bir sanayi birimi olan toprağa kimyasal gübrelerin uygulanmasına başlanması. Bence doğanın lağvedilmesinin en temel biçimidir bu. Çevre kirliliği, çok korkunç ve tehlikeli olmakla birlikte, doğayla kurulan bu yeni ilişkinin bir yan etkisi belki de. Konferansta ekoloji ve ekoloji politikaları üzerine birkaç bildiri sunuldu ve bence bu hepimizin azami ilgi göstermesi gereken bir konu, ancak Batı'da durum –be-

nim görebildiğim kadarıyla– şöyle deneyimleniyor: ekolojik siyaset burjuva siyasetine meyletliyor, aşağı sınıflar da bazen ekolojiyle uyumsuz olan başka meselelerle ilgileniyor. Bence ekolojik olarak pek çok şey başarılabilir ama bunların daha kapsamlı bir kolektif siyasal projenin parçası olması lazım ve bu henüz başarılamadı. Bu, büyük işletmelerin denetimini de içermeli; kapitalist bir ülke, kirlilikle, fabrika bacalarından yayılan kimyasallarla ilgili bazı düzenlemeler getirse bile, bunları toptan denetlemek için gerekli bürokrasiyi oluşturmak konusunda çok isteksiz davranacaktır. Ya bunu madden karşılayamaz ya da gerçekten istemiyordur. Ayrıca bana göre, Sovyetler Birliğinin şimdiye kadarki sicili nasıl olursa olsun, bu türden denetimler sosyalist bir sistemde çok daha kolay yapılabilir.

Bence doğa bir yerde daha var, o da bilinçdışı. Yani, bütün bu meselelerin kökeni olan klasik Alman estetiği –Lukács (ve yakın zamanlarda Terry Eagleton da) Marksizmin bir bakıma Schiller'in estetiğinden çıktığını savunurdu–; çünkü bu estetik sanat veya kültür bilgi üretiminin veya meta üretiminin sömürgeleştiremediği tek alan olarak kabul ediliyordu; bence, Freud'un bilinçdışına dair bütün betimlemeleri de bu görüşe dâhil edilebilir. Yani, insanın doğasında estetiği, arzu alanlarını ve daha derin kişiliği vs içeren ve eski kapitalizm biçimlerinin ya da bizzat toplumsal sistemin güçlerinin eriminin dışında kalan bir bölge var. Bence bugün postmodernizmin esas niteliklerinden biri de bilinçdışına bu şekilde nüfuz edilmesi ve onun sömürgeleştirilmesidir. Sanat metalaştı ve bilinçdışı da medya ve reklam güçleri tarafından metalaştırıldı, dolayısıyla doğanın belli bir türü yok oldu. Şimdi, zamanında Kore'de de çok etkili olmuş Sartre daha muhafazakâr veya nostaljik doğa savunularıyla hep alay ederdi ve bence Sartrecılık da, doğa karşısında kazanılan zafere, insan hayatının geleneksel sınırlarından kurtulacağına ve böylelikle insanların kendilerini ve yazgılarını inşa edeceğine yönelik iyimser inancın bir başka versiyonu. Bu minvaldeki görüşlerin bu yönünü, yani, insan doğasının geleneksel biçimlerinin getirdiği sınırlamalardan kurtulmanın da belli bir özgürlük içerdiğini vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum. İnsan doğası hakkında görüşlerim ise biraz daha ikircikli sanırım; tartışmalı bir insan doğası tasarımının siyasal açıdan çok değerli

olduğunu, insan doğasına dair tasarımların tartışmalı olması gerektiğini düşünüyorum. Baskın ve normatif hale gelmiş bir insan doğası tasarımına daha şüpheli yaklaşmak lazım. Öte yandan, bu tasarımların yerini ruhsal parçalanmalar, şizofreni vs retoriği ile doldurmaktansa kolektif ilişki tasarımlarına, geleneksel değil, yepyeni kolektivitelere dönmeyi öneririm – insanların eskiden bildiğimiz içe yönelik kişiliğin yok oluşuna, açgözlü bireyin, merkezini bulmuş öznenin ve tüm bunların ortadan kalkışına ağıtlar yaktığı postmodern döneme gayet uygun bir öneri olur bu. Bana göre bu insan doğasını toplumsal bir şey olarak görmenin yollarından biridir ve hem toplumsal ve kültürel açıdan hem de siyasal açıdan en verimli yöntem olduğuna inanıyorum.

Paik: *Kavrama dair kararsızlığınızı paylaşıyorum, hatta bu kararsızlığı korumanın önemini vurgulamak gerektiğini düşünüyorum ancak Sartre gibi kavramı tamamıyla reddetmek de başka bir şey – Marx'ın tutumundan da tamamen farklı. Ben şahsen Norman Geras'ın* Marx and Human Nature *[Marx ve İnsan Doğası] kitabında öne sürdüğü argümanı oldukça ikna edici buluyorum, Marx'ın insan doğası diye bir şey olmadığını hiç söylemediğini, sadece muhalifliğin insan doğasına dair mevcut kavramlara saldırmayı gerektirdiği bir dönemde yaşadığını savunuyordu Geras. Ama şimdi, tam da atıfta bulunduğunuz olgular nedeniyle muhalif tutumun bu insan doğası mefhumunu –elbette, yepyeni bir şekilde– tekrar öne çıkarmayı gerektirdiği bir dönemde olduğumuzu iddia ediyorum. İnsan evreninin neredeyse tamamının metalaştırılması ve ilhakıyla birlikte, piyasanın veya medyanın buyurduğu her şeyin insan doğası için de geçerli olması gibi bir tehlike var ve bir yerde ayağa kalkıp insanın aslında hiç de böyle olmadığını, bunların hepsinin "insan doğasına aykırı" olduğunu, ilhak edilmiş piyasanın harekete geçirdiği arzuların yanlış arzular, sahte arzular vb olduğunu söylemek gerekiyor. Bahsettiğimiz ekoloji oturumunda da kullanım değerlerini ekonomi politik eleştirisine tekrar dâhil etme ihtiyacı üzerine konuşuyorduk. Kullanım değeri kavramını gündeme getirirken bir yandan da ekonomi politik eleştirisine dair bilimsel bir çalışma yapabilmek için kullanım değerlerini niceleştirmenin bir yolunu bulmanız gerekir ve bu değerlerden faydalanan varlıklar belirli bir "doğa"ya (değişken*

olduğu su götürmeyen ama sadece belirli bir şekilde değişen bir doğaya) sahip olmadıkça bunu yapamazsınız.

Jameson: Evet, bu tam da Marcuse'nin postmodern dönemin başında benimsediği ve ayıplandığı tutumdur. Çok sayıda popülist solcu, Marcuse'nin sahte arzular, sahte tatmin biçimleri hatta sahte mutluluklar olduğu görüşünü hiç tutmadı çünkü filozof kralın, çok sayıda emekçinin sadece televizyon seyrederek mutlu olduğunu zannettiğini ama aslında mutlu falan olmadıklarına karar verebileceğini düşündürüyordu. Ama Marcuse'nin düşünme biçiminin pek çok güçlü veçhesi olduğunu düşünüyorum ben. Sadece benim yaklaşımım, onunkinden biraz farklı. Ne demek istediğinizi kesinlikle anlıyorum ama bence bunların hepsinin temelinde, zaman içinde kaybedilmiş bir fikir var (ve bu fikir başlangıçta sözünü ettiğim siyasal perspektifle ilişkili) – sadece sosyalizmin bir vizyonunun değil, sosyalistlerin en önemli parçalarından biri olan insanların dönüşümü vizyonunun da kayboluşu söz konusu. Bana göre bu, esasen modern, modernist bir meseleydi; muhtelif modernlerin ve bütün büyük klasik sosyalizmlerin gelecekteki bir toplumda insanların geçireceği dönüşüme –hem kendiliğin hem de sosyal dünyanın ütopyacı dönüşümü– dair bir vizyonları vardı, dolayısıyla insan doğasını da gelecekteki yeni insanlık imkânları üzerinden kavrıyorlardı. Genç Marx'ta da bu vardır ama Marx bu konuları telaffuz ederken çok temkinlidir. Ama insanların radikal biçimde farklı koşullarda ortaya çıkacak gizilgüçlerine yapılan bu anıştırma – *bunu* yeniden yakalama konusunda başarılı olunabilse, o zaman Frankfurt Okulu'nun kültürün alçalması dediği şey hakkında, metalaşma, baskı, Gramscici madunluk ve benzeri şeyler hakkında varılacak yargıların dayanacağı bir gücül insan doğasının doğru koordinatlarını belirleyebilirdik. Doğadan yola çıkarak şimdi ve burada varolan, çağdaş toplumda şu veya bu şekilde metalaştırılan ya da bayağılaştırılan statik bir insan doğasına varmak yerine doğanın Ütopyayla ve geleceğin zamanıyla diyalektik bir ilişki içinde bulunduğu bir anlayış zorunlu.

Paik: *Dönemselleştirme meselesine geçelim – realizmden modernizme, oradan da, sizin Mandel'in kapitalizm şemasına dayandırdığınız postmodernizme geçiş. Bence bu dönemselleştirmenin sorunlu tarafı,*

örneğin Lukács gibi birine göre kritik bir şekilde farklı olan iki dönemi "realizm" adı altında aynı kefeye koyması. Sizin de bildiğiniz gibi Lukács bütün büyük realistleri 1848 öncesine tarihlendirir – ki 1848 onun için esas dönüm noktasıdır. Elbette Tolstoy gibi daha sonra gelenler de vardır ama o da zaten Rus'tur vs. Sizin dönemselleştirmenizde ise, Lukács'ın sahih realizmle natüralizm arasına koymak istediği kesin ayrım ortadan kaybolur.

Jameson: Lukács benim için her zaman çok önemli oldu, özellikle de bu konular üzerine düşünürken. Lukács, diyalektik bir bakışla natüralizmin ve sembolizmin zirvesi olarak gördüğü moderne karşı son derece düşmanca bir tutum takınır takınmasına ama modernizme dair gayet ilginç ve açıklayıcı betimlemeler sunar. Bunları Lukács'ın tikel değer yargılarını devre dışı bırakarak başka şekillerde kullanmak mümkündür. Şimdi, 1848'i ideolojik ve siyasal açıdan önemli bulur çünkü olası bir işçi sınıfı kültürünün ilk kez kendini gösterdiği, dolayısıyla burjuva evrenselciliğinin ya kendi sınıfının sınırlarını ve sınıf suçluluğunu tanıma ya da, Marx'ta olduğu gibi o diğer kültüre geçme zorunluluğuyla yüzleştiği ilk andır. Balzac ile Flaubert arasındaki farka dair kritik önemdeki izahı bu açıdan çok önemlidir. Lukács'ın bu yönü her zaman çok güçlü olmuştur zaten. Ancak, Tolstoy örneğinin de işaret ettiği üzere, buna farklı ulusal durumların eşit oranda ivme kazanmamasına ve bir de, sadece ivme eşitsizliğine değil, üzerine eklenen gelişmelere dair bir mesele olarak yaklaşmalı, öyle ki realist bir sanat eseri eski kapitalizme karşılık gelen koşullarıyla birlikte, daha sonraki bir iktisadi örgütlenme ve kültür ortamının tam orta yerinde hayatta kalabiliyor, tıpkı bugün (benim Lukács'a eklediğim aşamaya, yani postmodernizme dönecek olursak) üçüncü dünyada bile postmodern bir görünümle ve postmodern üretimin belli biçimleriyle karşılaştığımız gibi. Ancak burada da verimlilik ve üretkenlik bakidir, bir yandan da eski üretim tarzlarının hâkim olduğu adacıklar bulunmaktadır, bunlar ekonomi ve kültür düzeylerinde bir arada var olmaya devam eder. İşte bunun, Lukács'ın şemasını karmaşıklaştırdığını ve mutlaklığını ve yargılayıcı tonunu azalttığını düşünüyorum. Mesela Tolstoy'u ele alır ama bir diğer büyük gerçekçi yazarı –Lukács'a göre natüralizmi nedeniyle saflığı bozulmuş olsa da bana göre neredeyse en büyük gerçekçi yaza-

rı–, 1880'lerden 1920'lere kadar yazmış İspanyol Pérez Galdós'u dikkate almaz. Bu katı yaklaşımı hafifleterek bu fazla yüklemeleri, süreksizlikleri ve kesişmeleri de yeni koşullara uydurabiliriz.

Ben natüralizmi tekrar düşünmemiz gerektiğine inanıyorum. Şimdiye kadar tatmin edici bir natüralizm teorisi çıkmadı karşıma. ABD'de, çok uzun bir ihmal döneminin ardından bazı natüralist yazarlara dönüş var. Bana göre Dreiser realisttir mesela, öte yandan gayet tuhaf natüralistler de var, örneğin Norris. Bazı son dönem yazarlar natüralizmi ilginç bir toplumsal semptom ve aynı zamanda ruhsal-formel bir semptom olarak görmeye başladılar: Gilles Deleuze sinema üzerine yeni kitaplarında sinema natüralistlerini (Bunuel ve Stroheim) çok güzel tanımlıyor, bu sinemacıların derin psişik bilinçdışı olgular fetişizmiyle toplumsalın belirli alanlarına odaklanmış dikkati birleştirdiklerini söyler, ben bu tanımın Zola için de çok açıklayıcı olduğunu düşünüyorum. Natüralizm hakkında diğer önemli bulduğum husus şu –yanılıyorsam, söyleyin lütfen: Batı romanının diğer ülkelere ihraç edilmesi, Doğu'ya ya da genel olarak üçüncü dünyaya gidişi söz konusu olduğunda Lukács'ın realizmi değil de Zola ve natüralizm zikrediliyormuş gibi bir intiba var bende. Natüralist roman, en az otomobil ya da sinema kadar güçlü bir Batılı icadı, hatta bir Fransız icadı ve ihraç malzemesidir. Dolayısıyla, natüralizmle uzlaşmak, Lukács'ın yapmaya hazır olduğundan çok daha fazlasını yapmayı içerebilir. Lukács'ın natüralizme bu kadar sert saldırmış olmasının nedenlerinden biri de, 1930'larda Moskova'da yaşamış olmayı sosyalist realizmin göbeğinde yaşamış olmakla eş tutmasıdır, yani natüralizm saldırısı Batı'dan çok Sovyetler Birliği'nin içinde bulunduğu durumda anlamlıdır çünkü o dönemde Batı edebiyatı natüralizmi çoktan geride bırakmıştı.

Paik: *Benim gibi çok yetersiz bir şekilde olsa da İngiliz edebiyatı çalışan biri için, 1848 yılı Lukács için olduğundan çok daha önemsiz; aynı zamanda D.H. Lawrence, T.S. Eliot ve diğer modernlere hayran bir okur olarak, Lukács'ın getirdiği keskin ayrımlara kesinlikle karşıyım – aynısını bazı felsefi tartışmalar için de söyleyebilirim. Yine de Lukács'ın, sizin bütünselleştirici bir vizyon adını verdiğiniz şeye bağlı kalan realist eserlerle –ya da* Siyasal Bilinçdışı*'ndaki gözleminizi*

tekrarlayacak olursak, modernist "kapsama stratejisinin" iş başında olmadığı "ayrıcalıklı anlatı biçimleri" üretmede başarılı olan eserlerle– bağlı kalmayan eserler arasında bir ayrıma gitme girişiminin önemli olduğunu düşünüyorum. Natüralist eserlerin, Batılı roman geleneğine aşina olmayan üçüncü dünya ülkelerine sunulduğunda en büyük etkiyi yarattıklarını söylerken haklısınız, ancak bana göre bu durum Lukács'ın temel savını geçersiz kılmıyor. Bir kere, natüralist eserlerin bu büyük etkisinin nedeni, tam da bu bütüncül soruları, ulusun siyasal yazgısı da dâhil olmak üzere okurun yazgısının tamamına dair büyük soruları ele alan eserler olarak algılanmaları. Bu bağlamda, Richard Wright'ın otobiyografisindeki bir cümle geliyor aklıma hemen; Dreiser, Norris, Sinclair Lewis vb yazarların eserlerinden çok etkilendiğini çünkü bunların kendisinin hayat deneyimine doğrudan hitap ettiklerini hissettiğini söylüyordu – Wright'ın hayatının bir üçüncü dünya vatandaşınınkiyle pek çok ortak noktası olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka nokta da, Lukács'ın realizminin yalınlaştırılmış bir versiyonu olan natüralizmin, Batı romanıyla ilk temas söz konusu olduğunda daha rahat erişilir olması.

Jameson: Bütünlük kategorisini ısrarla vurgulamakta haklısınız. Bence Lukács'ın bir yazın biçimi olarak roman çalışmalarına en önemli katkısıdır ama bu kategoriyi farklı şekillerde de kullanabiliriz. Modern klasiklerden bazılarına, örneğin *Ulysses*'e baktığımızda toplumsal bütünlüğün bir imgesini sunma yolundaki en önemli girişimlerden biri olduğunu görüyoruz. O halde, bazen Lukács'ı Lukács'a karşı da kullanabiliriz. Benim yapmak istediğim de bu. Yani, (kabaca konuşursak) bir bütünlük modeli, hele de bütünlüğün bir temsilini üretmek, öznelerin toplumsal bütünlüğü algılamasını engelleyen verili sınırlara karşı çalışmaktır her zaman. Bir toplum giderek daha da karmaşıklaşır ve kapitalizm geliştikçe toplumsal bütünlük görünüşüne erişim de giderek zorlaşır; bu diyalektik uyarınca sanat dönüşüm geçirir. Realist dönemde daha basit bir toplumsal tabloyla karşı karşıyayız, görece daha erişilir olan anlatı dizileri ve yapılarıyla bir bütünlük görünüşü sunmak mümkün; oysa modernist dönemde –ki modernizmin belirleyici niteliklerinden biri de tam da temsil meselesinin asli mesele olarak öne sürülmesidir– bütünlüğü temsil etme imkânında bir kriz baş gösteriyor; şeylerin nasıl iç içe geçtiğini göstermenin giderek zor-

laştığı bir emperyalist dünya sisteminde, tam da bunu tekrar icat etmek için ortaya çıkıyor modernist biçem girişimleri. Şimdi içinde bulunduğumuz küresel sistemde üçüncü bir zorluk alanıyla karşı karşıya kaldığımız söylenebilir; postmodernizmin mevcut biçimleri hakkında varılacak en önemli siyasal yargı, artık bu girişimlerden tamamıyla vazgeçilmiş olduğudur – yani şimdi temsilin imkânsız olduğu, bütünlük diye bir şeyin olmadığı ve bunun sonucunda, realizmin ve modernizmin kendi özgül durumlarındaki gerilim ve tutkularını ortaya çıkaran şeyin artık var olmadığı kararlaştırılmış durumda. Bunun kesinlikle kalıcı bir durum olduğunu düşünmüyorum ben; siyasal postmodernizmler de ortaya çıkacaktır elbette. Küresel bir sistem modeli çıkarma ya da küresel sistem vizyonu oluşturma ödevini bir kez daha bir şekilde üstlenecek postmodernizmler de olacağına şüphe yok; ben de "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" makalemin sonunda, "bilişsel harita çıkarma" adını verdiğim bir mefhum önermiştim – sözcüğün belli bir geçerliliği vardı ama kavramın tutup tutmadığını bilmiyorum; bu mefhumun amacı, bu yeni küresel bütünlüğün temsilini tekrar kazanma ya da onu yeniden icat etmenin günümüz sanatçı veya eleştirmenlerinin vb ödevi olduğunu telkin etmekti.

Paik: *Lukács, sizin "yüksek modernistler" adını verdiğiniz modernist yazarların, bu toplumsal bütünlüğü yeniden elde etme çabasından çoktan vazgeçtikleri sonucuna varmıştı. Bu insanların çoğuna haksızlık ettiği konusunda mutabıkız, ama, sizin de gösterdiğiniz üzere, bu söylediği, yüksek modernistlerden çok postmodernist yazarlar için geçerli. O halde, sizin sözünüz –"postmodernizm bir bakıma modernizmden daha moderndir" diyecek kadar ileri gitmiştiniz sanıyorum– farklı bir ifadeyle bir adım ileri taşınabilir ve Mandel'in geç kapitalizmin daha öncekilerden daha katışıksız bir kapitalizm biçimi olduğu savına benzer bir savla, postmodernizmin yüksek modernizmin daha katışıksız bir biçimi olduğu söylenebilir.*

Jameson: Evet, bu Lukács'ı kısmen tekrar yazmamıza da olanak tanıyan cazip bir formül çünkü bu sayede normalde asla katılmayacağımız modernizm eleştirilerinin büyük bölümünü kendi alanımıza naklederek bunların postmodernizme dair kehanetvari eleştiriler olduklarını söyleyebiliriz. Lukács bu modernist yazarlara

vaaz veriyormuş, onları tek çözümün partiye katılmak olduğuna ya da en azından, (Thomas Mann gibi) partiye sempati beslemenin kurtuluşun koşulu olduğuna ikna etmeye çalışıyormuş izlenimi bırakır hep. Güncel durumda yazarlara nasıl bir tavsiyemiz olur bilemem ama, bu teşhis şu tespiti de içeriyor bana kalırsa: siyasal ve ekonomik krize dair keskin bir anlayışa sahip olmayan postmodern sanatçı bu bütünlük imgesini sunmayı başaramaz çünkü artık bunun bir anlamı kalmamıştır ya da bu yönde bir motivasyonu yoktur. Yani, bu bilişsel harita çıkarma biçimi esasen, estetik olduğu kadar tamamen siyasal bir saik de içeriyor.

Paik: *Bence bu görüşü bu şekilde formüle etmenin esas faydası, Lukács'ın ana fikrini, yani "realizme" karşı "modernizm" meselesinin, kapitalist dönemin başlangıcından çöküşüne kadar sürecek merkezi mücadele olduğu fikrini kurtarması. Bu biz Koreli yazarların büyük bölümü için özellikle cazip bir fikir çünkü burada modern ve postmodern deneyimler aynı anda, ya da neredeyse aynı anda ve özellikle yeni-sömürgeci kültürel istila biçiminde üzerimize boca ediliyor. Sadece eski geleneksel biçimlere dönerek veya 19. yüzyıla özgü realizm biçimleri gibi, Batılı sanat ve edebiyatın eski biçimlerini benimseyerek bu durumla başa çıkamayacağımızın farkındayız ancak bu bütünselleştirici vizyonu canlı tutmak adına, bütün bu yeni akımları, onlara tamamen teslim olmadan kat edecek bir realizm oluşturma amacına derinden bağlıyız. Bu bakımdan, postmodern realizm adını verebileceğimiz bir şeyin peşindeyiz – ancak, hem yüksek modernizmin hem de postmodernizmin ötesine geçmek istediğimizi göstermek için terimin yazılışını biraz değiştiriyoruz. Belki de yepyeni bir ada ihtiyaç var ama bu konu üzerine çalışırken, Lukács-Brecht tartışması üzerine muhteşem makalenizde bir şeye rastladım. İzninizle* Estetik ve Siyaset *kitabınızdan alıntılayayım: "Bu koşullarda, modernizmin nihai yenilenişinin, algıdaki devrimin estetiğinin artık otomatikleşmiş olan temayüllerinin diyalektik olarak nihai bir biçimde altüst edilişinin aslında realizmin ta kendisi olup olmadığı konusunda şüpheler var! ... Beklenmedik bir manevrayla (dénouement) bugün bu meseleye geçici de olsa son noktayı koyacak kişi –1930'larda ne kadar haksız olmuş olursa olsun– Lukács'ın ta kendisi olabilir." Bence bu pasaj çok ilginç.*

Jameson: Tabii ben bunu postmodernizm bir gerçeklik ve bir kavram olarak ortaya çıkmadan önce yazmıştım, yani durum şimdi biraz daha karmaşık olabilir. Benim anladığıma göre –Kore edebiyatı üzerine herhangi bir şekilde konuşabilmeyi isterdim ve mevcut çeviriler elverdiğince bu eksikliği gidermeyi umuyorum ki, daha fazla çeviriye ihtiyaç olduğuna şüphe yok– öncelikle, bugün bir sanatçı için çok boyutlu bir üçüncü dünya toplumsal gerçekliği, giderek tek boyutlulaşan bir birinci dünyadan çok daha ilginçtir. Bu da –durumun Kore'de böyle olup olmadığını bilmiyorum, ancak Çin'de ve dünyanın başka yerlerinde kesinlikle böyle– günümüzde en etkileyici roman biçiminin Latin Amerikalıların, özellikle de Garcia Marquez'in elinde çıktığı yolundaki gözlemimi açıklıyor. Şimdi buna –ki bunu kesinlikle şovenizmden falan değil, önemli olduğu için söylüyorum– Garcia Marquez'in de Faulkner'dan çıktığını, dolayısıyla Faulkner'ın pek çok nedenden dolayı yeni anlatı imkânları ve belirli realizm türleri sunduğunu ve bunun natüralistlerden sonra belki de en belirleyici küresel etkiyi teşkil ettiğini ekleyebilirim. Birkaç sene önce Çin'de, o dönemde "kökenler" hareketi adını verdikleri yeni bir deneysel roman türüyle uğraşan Çinli yazarlarla konuşurken dile getirdiğim fikirdir bu. Orada gördüklerimden, Çin'deki önceki toplumsal realizm biçimlerinin toplumsal yüzeye dair statik formlar olduğu, Kültür Devrimi'nin başarılarından birinin de tarihe ve tarihsel yaralara ve dönüşümlere dair yoğun, derin bir anlayış getirdiği sonucuna vardım ki, Lukács'ın 18. ve 19. yüzyıl betimlemeleriyle gayet uyumludur bu; dolayısıyla Faulkner'da ve daha sonra Garcia Marquez'de, yazarın hem toplumsal yüzeyi kaydetmesini, hem de bir sismograf gibi bu daha derin tarihin süregiden etkisini tespit etmesini sağlayan yeni bir anlatı aygıtı bulmuşlardı. Sizin tarihinizin bundan daha feci ve travmatik olduğu açık ve bunun Lukács'ın tezini doğruladığını düşünüyorum: Lukács İngilizlerin 18. yüzyılda toplumun yüzeyini algılayış biçiminden Scott'ın ve Balzac'ın daha derindeki tarihi keşfine ve bunun romana nasıl yedirildiğine geçer. Bu, burada çok daha geniş bir ölçekte tekrarlandığını gördüğümüz şey, yani ülkenizde kadim dönemlerin köy gerçeklikleri ve aradaki bütün aşamaların postmodern gerçekliklerle bir arada var olması. Burada Lukácsçı bir gerçeklik bu sebeple çok daha çetrefil bir hal alırdı.

Paik: *Kesinlikle. Bizimkisi daha çok Ernst Bloch'un "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen"ının (eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı) bir başka örneği ve bunun tek boyutlu küresel topluma uyum sağlamadan önceki geçici bir uğrak olma ihtimali olsa da, praksise cidden adanmış olan hiç kimse böyle bir yenilgiyi peşinen kabul etmez. Yani ben, artık birinci dünyanın elinde olmayan nadir bir tarihsel fırsatımız olduğunu düşünüyorum, bütünselleştirici bir vizyon elde etme ve onu muhafaza etme fırsatı.* New Left Review'*ın son sayısında*[1] *eleştirmenlere verdiğiniz yanıtta "üretim tarzları" ayarında bir kavram üretecek bütünselleştirici bir vizyonun imkânının koşullarından bahsediyorsunuz ve Garcia Marquez'in Latin Amerika'sı, hatta geri kalmış bir bölgeden gelen Faulkner birçok bakımdan...*

Jameson: Evet, ABD'nin geri kalmış bir bölgesi, ABD'nin üçüncü dünyası...

Paik: *Bunlar, makalenizde bahsettiğiniz, İskoç Aydınlanması ya da devrim öncesi Fransa gibi konjonktürlere bazı açılardan çok yakın.*

Jameson: Kesinlikle, buna katılıyorum.

Paik: *Bizim konjonktürde de, ulusal mücadele, ulusallık meselesi ve bir ulusal edebiyat kavrayışı bizim için büyük önem taşıyor. Ancak ben bunların Batılı pek çok entelektüel için pek bir şey ifade etmediğini düşünüyorum. Elbette, illa eski halleriyle bir anlamları olması gerekmiyor ama sizin buna tepkiniz nedir?*

Jameson: Kore'de bu beni çok şaşırttı ki, bu da üzerine daha çok düşünmem gereken konulardan biri. Benim pozitif bir milliyetçilik kavrayışı için esas referans çerçevem, Filistinlilerinki gibi, milliyetçiliğin aşikâr biçimde ilerici olduğu çetrefil durumlar olurdu; ancak devrim sonrası durum açısından, beni en çok etkileyen Küba'da milliyetçiliğin rolü olmuştur; bir Küba milliyetçiliğinin, bir Küba istisnacılığının sosyalizmle el ele ilerlerken yabancı düşmanlığına kaymaması, misal Kübalılara Latin Amerika'nın bir parçası olma hissi vermesi, çoklu kişilikler tertip edilebilmesi olmuştur; kendilerinden çok farklı olan Karayipler'in bir parçası

1 Fredric Jameson, "Marxism and Postmodernism," *New Left Review* 176 (1989), s. 31-46; tekrar basıldığı yer: "*The Cultural Turn*" (Verso, 1998), s. 33-48.

olduklarını, Afrika'yla bağlantılı bir siyahi ülke olduklarını ve son sömürgecileri olduğumuzdan biz Kuzey Amerikalara çok yakın olduklarını düşünüyorlar. Dolayısıyla, bence ulusal durumda güçlü bir birlik duygusu illa yabancı düşmanlığına ya da dar görüşlülüğe yol açacak diye bir şey yok, hem siyasal praksis hem de çok zinde kültürel ifade türlerine bir açılış imkânı da olabilir, Kore de bunun gibi gayet özgül bir durumda gördüğüm kadarıyla. Birinci dünya bunu anlamıyorsa –tuhaf Japonya örneği bir yana, ABD'nin süper devletinde ya da bu yeni Avrupa'da böyle bir şeye yer olmamasının nedeni gayet açık–, o zaman yazık onlara demek istiyorum: yani, üzerine daha fazla düşünmesi gereken gerçeklikler var ve bunlar onun kör noktalarının ve bastırmalarının, dışarıdaki dünyada olan biten hakkında bilmek istemediği şeylerin dizgesini oluşturuyor.

Paik: *Bu meselenin ikinci dünya açısından önemi hakkında bir yorumda bulunmak ister misiniz? Küba'yı ele aldınız mesela, ama o da ikinci dünyadan ziyade üçüncü dünya ülkesi.*

Jameson: Sovyetler Birliği'nin bu konuları farklı bir yaklaşımla ele alması gereken bir federasyon olduğu açık. Ama bir de Alman örneğiyle kıyaslamak lazım – Almanya'nın ulusal olmayan devletler geleneği var, Prusya bir ulus devlet değildi, yani sosyalist Doğu Almanya'nın, Alman Demokratik Cumhuriyeti'nin dirimliliği açısından bakarsak, Alman tarihinde dünyanın başka bölgelerinde gerçekte var olmayan bazı ulusal-olmayan oluşumlar var.

Paik: *Bence Almanya örneğiyle Kore arasındaki esas farklardan biri bu, çünkü biz, 1945'teki bölünmeden önce uzun yüzyıllar boyunca birlikte bir ulus olarak yaşadık. Bir başka önemli fark da, Almanya'nın bölünmesinin en azından bir meşruiyeti veya tarihsel bir mantığı olması, yani güçlü bir saldırgan güce verilmiş bir ceza ve bir bakıma aynı trajedinin tekrar etmesini önlemenin bir yoluydu bu bölünme. Kore ise Japon saldırganlığının kurbanıydı.*

Jameson: Jon Halliday, Japonya'nın başına gelen işgal ve bölünmenin size aktarılmış olduğu yorumuyla daha güçlü ifade etmişti bunu.

Paik: *Evet. Yani Kore'de tekrar birleşmeye yönelik güçlü bir talep var; hem Kuzey hem Güney tarafında çok sayıda Koreli adına böyle bir hissimiz olduğunu söyleyebilirim. Ama elbette böyle bir hissi olmak buna giden yolu görmekle ya da bunu gerçekleştirecek bir teoriye sahip olmakla aynı şey değil. Şimdi, buradaki zorluklardan biri ülkenin neredeyse yarım yüzyıldır ve iki Almanya'dakinden çok daha şiddetli ve katı bir biçimde bölünmüş olması, bunun sonucunda birbirinden çok farklı iki toplumsal oluşum, belki de, çok güçlü bir müşterek milliyetçiliğe rağmen, çok farklı milliyetçilik türleri var. Ama ben bunun, belli bir miktar yabancı düşmanlığı içermekle birlikte, ilerlemeci bir milliyetçilik olduğunu düşünüyorum.*

Her durumda, Kore milliyetçiliğinin ilerlemeci olması gerekiyor çünkü, bir kere, ülkenin birleşmesini istemeyen hegemonyacı güçlere karşı durması gerekiyor. Aynı zamanda, bir Koreliyi, her türlü *birleşmenin arzu edilir olduğuna ikna etmek imkânsız. Bu Kore'de şimdiye kadar yeterince açıkça tartışılmamış bir konu ama pek çok Güney Korelinin Kuzey Kore'nin şartlarını, kendilerine açıklandığı şekliyle kabul ederek birleşmeye yanaşmayacağı da açık, Kuzey Korelilerin de bizim "Kuzeye ilerle ve ülkeyi birleştir" sloganımızın hayata geçirilmesine karşı çıkacağına şüphe yok. Dolayısıyla, bir çözüm bulmamız, Kore halkının gerçek çıkarlarına, yani Kuzey ve Güney'de nüfusun ezici çoğunluğunun gerçek çıkarlarına hizmet edecek pratik bir yanıt bulmamız gerekiyor. Buradaki sorun, pek çok bakımdan, tarihte çok uzun bir süre bir arada yaşamış ve o tarihe dair çok güçlü hisleri olan tek bir ulus olmamıza rağmen, kırk yıldan uzun bir süredir resmen iki ulus-devlet halinde, daha doğrusu, birbirine taban tabana zıt toplumsal sistemleri olan, dolayısıyla farklı bireysel ve kolektif deneyimleri olan yarı-ulusal devletler halinde yaşıyor olmamız. Bu durumda, hem müşterek hem de kaçınılmaz olarak heterojen özlemleri karşılayacak, bir yandan da pratik olmayı başaran bir çözüme nasıl ulaşılabilir? Bu durum, Kore meselesini oldukça istisnai kılıyor ama bence bir yandan da sizin görüşünüzü onaylar nitelikte, yani Kore'nin görünürde bir istisna teşkil etmesi, aslında daha tipik oluşunun bir göstergesi, aslında biz bu zorlukları çözmeye çalışırken bugün bütün dünyanın karşı karşıya olduğu türden sorunlarla karşı karşıyayız.*

Jameson: Sanki toplumsal dönüşüm için iki farklı fırsatınız olmuş, adeta aynı anda iki farklı hayat yaşamak Kore'nin yapısında

varmış gibi ki böyle bir hayat çok zengin bir imkânlar yelpazesi de sunabilir.

Paik: *Kore'nin bir klasik örnek olarak aslında bir anomali teşkil etmediğine dair esas beyanınızı biraz açmak ister misiniz?*

Jameson: Ben kendi gelişim ya da "aşamalar" teorimde bu aşamaların bir arada var olduğunu, birbiriyle kesiştiğini ve bunların ayrı ayrı şeyler olarak düşünülmemesi gerektiğini her fırsatta netleştirmeye çalıştım. Ancak aşamalara dair teorilerin büyük bölümü, bu aşamalara özgü farklı siyaset biçimleri koyutlar: ulusal bağımsızlık savaşları ve görece milliyetçi mücadeleler sömürgecilikten çıkarma aşamasına tekabül eder; sosyalist devrimler başka bir türdür; belki şimdi, yine bunlardan farklı, tamamen postmodern bir tahakküm ya da küreselleşme aygıtına karşı mücadeleleri öngörebiliriz. Böylece, dünyanın gidişatına şöyle bir bakınca yoksul üçüncü dünya ülkelerinde milliyetçiliğin baskın olduğu bir ulusal bağımsızlık savaşına, daha gelişmiş ülkelerde emek mücadeleleri ve sınıf tahakkümü meselelerine meyledildiğini görüyoruz. Ancak Güney Kore'de bunların hepsi aynı toplumsal uzamda yer alıyormuş gibi görünse de pek çok yerde birbirinden ayrı gibidir. Hem gelişmiş bir ülke hem de bir üçüncü dünya ülkesi burası, tıpkı Küba ve Çin gibi yerlerin hem ikinci hem üçüncü dünya ülkesi olması gibi. Bence bu çok ilginç ve bana oldukça istisnai geliyor.

Paik: *Kore her şeyden önce bölünmüş bir ülke olduğu için istisnai ve bu bölünme...*

Jameson: Sizin hem birinci hem ikinci *hem de* üçüncü dünya ülkesi olmanıza yol açan bölünme...

Paik: *Evet, evet tam da bu. Bütün bu dünyaların sorunları burada yoğunlaşmış biçimde. Size Kore'nin istisnacılığı ve tipikliğini gösteren bir örnek vereyim. Eleştirmenlere yanıtınızda "yerel mücadeleler ve meseleler sadece zaruri değil, kaçınılmaz da; ama ... aynı zamanda sadece daha kapsamlı bir sistemsel dönüşümün alegorileri olmaya devam ettikleri sürece etkililer" diyorsunuz. İster sadece Güney Kore toplumunun seviyesini ele alın ister her iki Kore'nin, birleşmek için verilen ulusal mücadele kaçınılmaz, belki de* esas *kaçınılmaz yerel*

meselemiz ancak bu tekil ulusal mücadele bir yandan da eski milliyetçi yollardan başarılı olmasını imkânsız kılan güvenceler barındırıyor içinde – sırf birden fazla milliyetçilik olması bile başarıyı imkânsız kılıyor (belki de iki milliyetçilik değil de, bir buçuk milliyetçilik söz konusu).

Böylelikle milliyetçilik ya da milliyetçiliklerin toplumsal içeriği, "daha az istisnai" bir ulusal mücadelede ya da bir sömürgecilikten çıkma mücadelesinde olduğundan daha önemli hale geliyor. Aynı zamanda, daha büyük dünya meseleleriyle irtibatın da kaçınılmaz olduğu zamanla anlaşılıyor – örneğin, dünya sisteminin iki karşıt bloğa bölünmüş olmasının yol açtığı sorular, iki Kore'nin farklı ideolojik bloklarda olması gibi yerel bir meselenin üzerine ekleniyor. Hal böyle olunca, somut bir durumu somut bir ölçütle düşünmeniz gerektiğinde sadece ulusal sınırlar içindeki topluma ve bir bütün olarak dünya sistemine değil, ikisinin tam arasındaki bölgesel yapılanmaya da bakmanız gerekiyor. Bizim durumumuzda bu sonuncusu Japonya, Çin ve Sovyetler Birliği ve kaçınılmaz olarak ABD'yi içeriyor.

Jameson: Evet, kaçınılmaz olarak!

Paik: *Yani, bölgesel seviyede bile, dünya sahnesindeki bütün asıl faillerin neredeyse her biri var. Bölünme sorusuna dönmek gerekirse, bizim durumumuzda bölgesel durumun yanı sıra yarımadanın konfigürasyonun da hesaba katılması gerekiyor – aslında burada bir konfigürasyondan çok, şiddetli bir mücadele içinde olmakla birlikte bazen birbiriyle gizlice anlaşan iki devlet aygıtından oluşan bir sistem söz konusu. Yani, hem parçanın (Güney Kore) hem bütünün (somut haliyle çağdaş dünya) düşünülebilmesi ve aynı zamanda Kore yarımadasının hem bir hem iki parçadan ibaret olarak düşünülmesi gerekiyor – sanırım sizin çok isabetli çağrınızdaki gibi bir yerel mücadelenin yürütebilmesi için bugün dünyadaki herkesin edinmesi gereken diyalektik bir beceri bu.*

Jameson: Evet. Daha sonra bu konuda bir şeyler daha söylemek isterim ama öncelikle geçen gün sanayileşme ve Konfüçyüsçülük üzerine söylediklerinizi tekrarlamanızı rica ediyorum – yani burada veya Tayvan'da, Singapur'da vs Protestan etiğinin bir ikamesi olarak Konfüçyüsçülük Doğu Asya'nın bu bölgelerindeki muazzam sanayi atılımını açıklamaya yeter mi?

Paik: *Hayır, bunun yeterli bir açıklama olduğuna inanmıyorum ama Asyalı NIC'lerin ["newly industrialized countries" – yeni sanayileşmiş ülkeler] kaydettiği ekonomik başarının Konfüçyüsçülükle bir bakıma ilişkili olduğuna katılıyorum. Ancak burada tuhaf olan, Konfüçyüs etiğini gelişmenin esas anahtarı olarak pazarlayan simsarların büyük bölümünün, bundan on yirmi yıl önce Doğu Asya'nın –Avrupa gibi feodal bir sistemi olan Japonya hariç– başarılı bir şekilde sanayileşememesini Konfüçyüs ideolojisine bağlayan ve tek çözümü olabildiğince hızla Hıristiyanlaşmakta gören kişiler olması. Ama, dediğim gibi, Konfüçyüsçülüğün bilhassa ulusal entegrasyonun oldukça yüksek bir seviyeye gelmesinde ve bu toplumlarda nüfusun eğitimini sağlama konusunda önemli bir faktör olduğuna katılıyorum. Ancak burada küresel sermaye stratejisinin daha da önemli bir rol oynadığını düşünüyorum ve bu bağlamda, Deng Xiaoping'in gelişim stratejisini eleştiren William Hinton'ın çok ilginç bir gözlemi geliyor aklıma; Hinton'a göre bu strateji komünist parti denetimini feda etmeden Güney Kore'yi taklit etme girişimidir ve bu girişimin başarılı olamayacağını çünkü Güney Kore'nin başarısının esas nedeninin Çin'in sosyalist olması olduğunu söyler; Hinton'a göre Brezilya sosyalist bir ülke olsaydı, Panama da şimdi bir ekonomik güç olurdu.*

Jameson: Çok tuhaf bir gözlem!

Paik: *Elbette mübalağa ediyor ama zaten Hinton'ın niyeti de bu; Panama'nın yeni bir Tayvan ya da bir Güney Kore olmasını sağlayacak bir altyapısı olduğunu sanmıyorum. Ancak haklı olduğu bir nokta da var: Brezilya'nın ya da Meksika'nın ekonomilerinin güç kazanması ABD için Güney Kore'nin ekonomisinin güç kazanması gibi stratejik bir risk içermiyor; bunun yanı sıra, ABD ya da bir başka egemen çokuluslu sermaye Brezilya'nın gerçekten başarılı bir ulusal ekonomisi olmasından daha çok rahatsız olacaktır.*

Jameson: Evet, ve bence bölünmenin Güney Kore'de veya Tayvan'da çok önemli sonuçlara yol açtığını, belki de başkaları için bir tehlike teşkil edecek bir güce sahip bir mucize ulus haline gelmesini engellediğini ısrarla vurguluyorsunuz...

Paik: *Doğru. Bir yandan, dünya sermayesi bu ülkelerde baş gösterecek bir ekonomik felaketle* baş edemeyeceğini *biliyor – gerçi Brezilya*

veya Meksika'da baş gösterecek bir felaketle de baş edemez ama en azından oralardaki çok daha aşikâr başarısızlıklarla baş edebilir– öte yandan, bölünme sonucunda ülkelerin yerleşik bir özelliği haline gelen askeri ve siyasal bağımlılık söz konusuyken, ekonomik başarıya bir hayli göz yumulabilir.

Jameson: Bütün bunlar hakkında öncelikle şunu söylemek isterim, ben genel olarak postmodernizmi, bu uğrağı betimlerken, modernizmde zaman veya zamansallığa verilen öneme karşılık mekâna verilen yeni önemi esas ayırt edici özellik olarak öne çıkarıyorum. Şu sıralar ortaya çıkan yeni Marksizm biçimlerinin en ilginçlerinden biri radikal coğrafyacılarınki, benim mekânsal Marksizm adını vereceğim bu versiyon hem kentsel mekânı hem de coğrafya ve jeopolitikayı çözümlüyor. Bence böyle bir mekânsal çözümlemenin geliştirilmesi gerekiyor ve bu çözümleme sizin burada çağrıda bulunduğunuz şeyle doğrudan aynı hatta ilerliyor çünkü Kore'nin durumunu açıklama biçiminiz de bu yeni mekânsal diyalektikle uyumlu.

Paik: *Bu çok ilginç, mekânsal Marksizmin benim için yepyeni bir alan olduğunu itiraf edeyim. Şimdiye kadar, yüksek modernizmde zamanın önemine karşı postmodernizmde mekânın ve mekânsallığın öne çıkarılması bahsini sıkıntılı buluyordum çünkü kapitalizmin ana eğilimlerinden biri de mekânı feshedip her şeyi zamana döndürmek – nihayetinde her değerin bir zamansallık meselesi olduğunu savunan Marksgil anlamıyla böyle. Yani, mekân vurgusu ancak bu genel eğilimle karşıtlık içinde olduğunda, kapitalizmin ortadan kaldırdığı mekânın somutluğunu tekrar elde etme girişimi şeklini aldığında önem kazanabilir.*

Jameson: Evet, ben de tam olarak bunu söylemeye çalışıyordum. Bu kaymanın özelliklerinden biri de, postmodernizmde uluslararasıcılıkla bölgeselcilik arasında yeni tür bir diyalektiğin baş göstermesi; ve bence bu hem ikisi arasında yeni bir bağlantı hem de bir karşıtlık, yani bölgeye bağlılık sıklıkla gerici bir siyaset olarak görülürken artık öyle görülmeyebilir ve aslında o uluslararası boyuta dair sezgiyle yakından ilişkili olabilir. Yeni mekânsal düşüncenin bazı faydalarını işaret eden bir fikir bu.

Paik: *Bu fikir, tartıştığımız konuyla, sadece ekonomik gelişme değil milliyetçilik hakkında söylediklerimizle de ilişkili. Bizde oldukça yoğun tartışmalara sahne olmuş bir meseleye, "ulusal edebiyat" meselesine daha ayrıntılı eğilebiliriz şimdi. Ulusal edebiyat taraftarları (ben de onlardan biriyim) uluslararasıcılıkla oldukça uyumlu olduğunu, hatta herhangi bir makbul dünya edebiyatı kavrayışı açısından zorunlu olduğunu düşünüyor. Kore bağlamında bu kavramın nasıl işlediğini henüz çok iyi bilmediğinizi biliyorum ama yine de bu konu hakkındaki düşüncelerinizi sormak istiyorum.*

Jameson: İlerlemeci bir sol kültürün çokuluslu kapitalizme ve onun küresel ilişkiler örgütlenmesine karşı öne süreceği muadilinin de kaçınılmaz olarak bir uluslararasılaştırma işlemi olduğu bir dönemdeyiz. Daha önce de belirttiğim gibi, Goethe "dünya edebiyatı" tanımıyla esasen yeni medya organlarını, örneğin çeşitli Avrupa ülkelerinin entelektüelleri arasında iletişimi sağlayan dergileri işaret eder, bu sayede *Edinburgh Review*'u ya da *Revue des deux mondes*'u okuyup diğer ulusal ortamlardaki entelektüellerle ilişki kurabiliyordu. O dönemde onun için "dünya edebiyatı" bu ilişkiler kümesiydi, sadece büyük dünya klasiklerinin ortaya çıkmasından ibaret değildi.[2] Böyle bir hayal mümkünse eğer, tam da biraz önce bahsettiğimiz yerel ve uluslararası arasındaki diyalektik ruhuyla bir yandan ulusal durumun önceliğine saygı gösterirken bir yandan da uluslararası bir entelektüeller ve kültürler şebekesini hayata geçirmenin bir yolunu sunar. Bugün güçlü bir ulusal kültür inşa etmek için uluslararası ortamdan geri durmak yerine uluslararasıcılığa göre hareket etmek gerektiği doğru olabilir. Bir başka yerde "ulusal durumların uluslararasılığı" sözünü öne çıkartmaya çalışmıştım, birbirimizle entelektüel ve kültürel ilişkilerimizin, onlardan önce gelen daha kapsamlı ulusal durumu, somut bölgesel durumu *kat ettiğini* ve birbirimizi, diğerinin anayapıtlarını elden geçirerek kurulan zamandışı ilişki aracılığıyla değil, bu durumlar aracılığıyla anlayacağımızı savlayan bir söz bu. Yani, Kore projesi bir "ulusal edebiyat" üretme projesiyse, bu edebiyatın daha önce var olmadığını, yeni anlamıyla bir ulusal

2 Fredric Jameson, "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text* 15 (1986), s. 65-88.

edebiyat üretmenin, anlamlı öncülleri olmayan tamamıyla yeni bir süreç olduğunu ve ulusal kültürün eski biçimlerinin değil, tamamıyla yeni bir küresel durumda tamamıyla yeni bir edebiyatın söz konusu olduğunu, bu yeni küresel durumda bu edimin özel bir paradigmatik değeri olacağını düşünmek atılacak en önemli adım olabilir.

Paik: *Böyle bir projenin bir başarı ölçütü olması için, küresel sermaye adı verilen şeyin ne derece küresel olduğunu ve nerelerde henüz küreselleşmediğini daha kesin bir şekilde kavramamız gerekmez mi?*

Jameson: Bu bir "eşit dağılmama" meselesi, bana Sartre'ın halklarla ilgili bir lafını hatırlatan "eşzamanlı olmayanın eşzamanlılığı" meselesi. (İnsanlara daha doğrudan ulaşan film alanında, çeşitli kültürleri alımlamaya hazır, daha incelikli bir uluslararası kamu oluşumuna doğru ilerliyoruz, ama dil ve çeviri sorunu nedeniyle edebiyatta bunu başarmak daha zor). Bununla birlikte, Sartre *Edebiyat Nedir?*'de yazarın aynı anda iki veya daha çok kamuya seslenmesinin daha iyi olduğunu söyler: tek bir kamuya seslenirseniz onların neleri bildiğini bilirsiniz ve fazladan bir şeylere gayret etmenize gerek kalmaz; ama birden çok kamuya hitap ettiğinizde, zımni olmayan şeyleri bile açıklamak ve kamuların yabancısı olduğu toplumsal anlamları aktarmak için çabalamanız gerekir. Yani, belirmekte olan küresel kültür kamusunun tam da farklı ulusal ortamlardaki yazarlar için böyle bir fırsat sunduğu şeklinde bir yorum da getirilebilir buna. Bugün 1989'da, insanların hâlâ 1920'ler, hatta 19. yüzyıl koşullarına sahip ortamlarda yaşadığı görece geleneksel bir ücra köydeki yaşam deneyimini hayal edebiliyorum. Eski dönemlerde yaşamış yazarların, bu köy hayatını kaydetmekten fazlasını amaçlamasalar bile onun gerçekliklerini, onları köy hayatının çoktan silinip gittiği bir dünyada aktarmaya çalışan günümüz yazarından çok farklı tanımlayacağını görebiliyorum. Yani küresel perspektif bu daha eski ve daha geleneksel gerçekliklerin temsilini değiştirdi. Bir başka deyişle, yeni realizmin gelişimi sadece yazma tekniği ve içerikte değişime bağlı değil, içeriğin yeni küresel sistemlerimizin içine gömülü olduğu yeni bir perspektife kayışı da beraberinde getiriyor.

Paik: *Bir başka deyişle "bilişsel harita çıkarma" burada büyük önem kazanıyor.*

Jameson: Evet, bu görüşümden vazgeçmedim.

Paik: *Şimdi de, kadim "Ne Yapmalı?" sorusuna gelelim. Elbette, bilişsel harita çıkarmadan daha önce bahsetmiştiniz,* New Left Review'*da yayımlanan yanıtınızda bunun "sınıf bilinci" olarak da tercüme edilebileceğini açıkça kabul etmeniz ilgimi çekti...*

Jameson: Ama yeni bir küresel ölçekte, henüz kategorilere taksim etmediğimiz sınıf bilinci.

Paik: *Evet. Ama sizin çalışmalarınızın somut siyasal pratikle yeterince ilişkili olmadığını düşünen eleştirmenlerin de varlığından haberdarsınızdır. Örneğin Neil Larsen, toplu eserlerinizin baskısına* (The Ideologies of Theory) *yazdığı çok ilginç giriş yazısında, ideoloji mefhumunuz ne kadar verimli olsa da, kanonik "müdahale" mefhumunu dışarıda bıraktığını ya da ihmal ettiğini ve böylece çalışmanızın pratik önemini sınırlandırdığını söylüyor. Buna bir yanıt vermek ister misiniz?*

Jameson: Bakınız, siyasetten bahsederken her zaman çoklu siyasetlerin söz konusu olduğu –bunların pek çoğuyla iştigal ediyoruz– ve ne yapmalı meselesinin gerçekten tatmin edici tek bir yanıtı olmadığı unutulmamalı. Dolayısıyla, konferansta da söylediğim gibi, yeni küresel duruma uygun bir sosyalizm kavrayışını yeniden icat etme çabasına katkıda bulunmayı bir seviyede çok önemsiyorum. Uluslararacılık seviyesinde, tam da şimdi yaptığımız gibi yepyeni bir entelektüeller şebekesi oluşturmak, dünya çapında bir entelektüeller şebekesi oluşturmak – bu benim için elzem. Larsen'in itirazının beni şaşırtmasının nedeni, kötü anlamıyla ideolojinin, klasik damgasıyla yanlış bilincin hâlâ varolduğunu sıklıkla dile getirmiş olmam. Birinci dünyanın medya kültürü ortamının içinden seslenerek ütopyanın ve sembolik siyasal itkilerin medyada ifade ediliş yollarını biraz daha fazla vurgulamaya çalıştım. Belki de, bu şeylerin Ütopyacı boyutlarını zaten bu kadar çok vurgulamışken, daha klasik gizemlileştirme ve yanlış bilinç vb boyutlarına daha çok vurgu yapılması gerekiyordu. Solun orijinal medya araştırmaları esasen bu perspektiften gelişmiştir çünkü

Batı'da işçi sınıfının gerekli devrimci bilinci geliştirip iktidarı ele geçirme konusundaki başarısızlığının en temel nedeninin medya olduğu düşünülüyordu. Yani, Batı Marksizminde kültür ve bilinç çalışmaları esasen siyasal kitle hareketlerinin başarısızlığını ve elbette faşizmin gelişini açıklama çabasıyla başladı. Bence bunları bütünüyle postmodernizme aktaramayız ama bunlardaki o negatif ve eleştirel boyutun kaybolmasını hiç istemem. Ancak –şimdi ABD'den bahsediyorum– insanların bu eleştirileri yapmasına aracı olacak bir siyasal kitle hareketi potansiyelinin gerçekten olmadığı bir durumda yanlış bilince tavizsiz bir negatif eleştiri getirmek çok daha zor. Bu durum ABD'deki entelektüellerin yapabileceklerini koşullandırıyor ama biz birinci dünyadakilerin kesinlikle koruması gereken bütün bir kültür eleştirisi boyutu da var ve bu da bir diğer önemli görev.

Son olarak, ben bunun, yine eleştirmenlerin, sanatçılara doğrudan tavsiyede bulunmasalar bile, en azından yeni bir sanatın oluşmasına katkıda bulunabilecekleri bir an olduğunu düşünüyordum – mesela ben görsel sanatlar konusunda ve ahbabımdan, arkadaşlarımdan bilimkurgu yazarlarından bilimkurgu konusunda bir şeyler öğreniyorum. Stalincilik ve sonuçları uzun bir süre bizi sanatçılara tavsiyede bulunmaktan alıkoydu; bu türden bir işbirliğinin tekrar mümkün olduğu bir dönem olabilir bu, farklı türde kültür politikalarına dair hipotetik projelerde olduğu gibi. Bir yandan da, özellikle bu tartışma bağlamında, tam da küresel kültürel üretime –ABD yazınına olduğu kadar örneğin Nikaragua şiirine, kıta Avrupası'nın ve Batı Avrupa'nın geleneğine olduğu kadar modern Kore geleneğine de– yapılacak yeni vurgunun, ona karşı sergilenen yeni açıklığın da siyasal bir işlev üstlenmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz, bu işlev asgari düzeyde okuru ABD'nin bu yerlerde oynadığı role karşı duyarlılaştırmayı ve Kuzey Amerika'nın müdahaleciliğinin militan muhalifi olan okur kitleleri oluşturmayı içermelidir. Yakın bir zamanda Paul Sweezy, oldukça kasvetli bir ruh haliyle, bugünlerde ABD solunun en fazla müdahaleyi engelleme ve başka ülkelerdeki özgürleşme hareketlerini destekleme umuduyla hareket edebileceğini söylemişti: Umarım bundan fazlası da vardır ama üçüncü dünya edebiyatı öğrenim ve araştırmalarının bu kadarında bile çok önemli bir rol oynayacağını

düşünüyorum. Son olarak, felsefi açıdan bakarsak, baskın pozitivizme ya da tek boyutlu bir teknolojik düşünceye karşı, şeyler üzerine düşünmenin diyalektik bir yolunu geliştirme ve korumanın da çok önemli olduğunu düşünüyorum.

Paik: *Doğrudan kişisel bir soruyla bitirelim. Diyalektik düşünce tarzını koruma projesi sizin yakın çevrenizde ne durumda? Eskiye göre daha mı iyi, yoksa ilhak edilmiş bir evrende bu projeye de giderek daha da çok el konduğunu mu düşünüyorsunuz?*

Jameson: Kişinin koşullarının olumsuzlaştığı ve azınlıkta kaldığı bir durumda daha sık, daha kuvvetli beyanlarda bulunmaya cesaretleneceğini umut etmenin diyalektik bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Yakınlarda tekrar Frankfurt Okulu çalışmaya başladım ve Adorno üzerine bir kitap okudum, hakkında geçmişte olduğundan çok daha olumlu şeyler düşünüyorum ve bu benim belli tür bir diyalektiğe dönerek onu tarif etme yolunda ilk girişimim. Şu sıralar Marx'ın *Grundrisse*'sini öğretiyorum, bir yandan da Marx'ın yazılarını ve Hegel'i tekrar çalışmaya başladım. Yani, mevcut çalışmalarımın beni tekrar diyalektiğe ve onu düşünmenin yeni yollarına yönlendireceğini umut ediyorum ve sanırım diyalektik, deyim yerindeyse, tükenme tehlikesi altında bir tür olmasaydı, bunu yapmazdım.

Sabry Hafez, Abbas Al-Tonsi ve Mona Abousenna ile Söyleşi*

Hafez: Marksizm ve Biçim'*de "Hegelci Marksizm" adını verdiğiniz şeyin İngilizce eleştirel araştırmaların başını çektiği yeni eleştirel söylem üzerindeki etkisi nedir? Bu Hegelci Marksizmin günümüz ana akım eleştirisi tarafından özümsenmiş, bir başka ifadeyle, yerleşik eleştirel kanona dâhil edilmiş doktrinlerinden bazılarını tanımlayabilir misiniz?*

Jameson: "Hegelci" ifadesinde muhakkak ısrar etmek gerektiğini düşünmüyorum. Bilinç ve kültür olgularına yaptığı vurguyla sözde "Sovyet Marksizmi"nden ya da "diyalektik materyalizm"den farklılığı üzerinden tanımlanan "Batı Marksizmi" için başka pek çok terim de kullanılıyor. Batılı Marksistlerin bu vurgusunun sayısız nedeni arasından en aşikâr olanı, devrimin Batı'da 1920'lerden sonra fiyaskoyla sonuçlanmış olmasına ve kültürel aygıtların, örneğin günümüzde televizyon ve medyanın işçi sınıfı mensuplarının ideolojik denetiminde giderek artan rolüne açıklama getirme isteğidir.

Ben yine de bu *Hegelci* terimiyle ilgili bir iki laf edeyim. Sözcüğün anlamı Hegel'e dair kalıpyargılara göre değişiklik gösterecektir. Louis Althusser'in 1960'larda yürüttüğü Hegel karşıtı polemiğin pek çok nedenden dolayı bizim için bir önemi olmadığını düşünüyorum. Zaten Althusser'in Hegel'den kastı idealizmdi ve benim idealizme dönüşü desteklemediğim de ortada. Ancak Marx metinlerinin yakından incelendiği bazı araştırmalarda bunların sanıldığından çok daha derin bir anlamda diyalektik metinler olduğu, dolayısıyla Marx üzerindeki Hegel etkisini gözler önüne sermekten

* Bu söyleşi 1989 sonbaharında yapıldı. İlk yayımlandığı yer: Sabry Hafez, Abbas Al-Tonsi, Mona Abousenna, "On Contemporary Marxist Theory: An Interview with Fredric Jameson", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 10 (1990): s. 114-31. Kahire Amerikan Üniversitesi, İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nün izniyle burada yayımlanmaktadır.

ziyade, Hegel'in kısaca göz attığı meselelerin gelişimini yepyeni biçimlerde meydana çıkardıkları gösterildi.

Hegelci yaklaşımla Hegelci olmayan yaklaşım arasındaki farka dair düşüncelerimi kısaca aktarayım. Burjuva felsefesi kendi dilinin dünyayı doğrudan şekillendirme gücü olduğuna inandığından gerçekliğin yapısını ve doğasını açık ve kesin bir biçimde belirtmeye uğraşır. Hegel'de ise dış dünyaya hiçbir zaman doğrudan temas edemediğimiz, bu temasın her zaman, kendi mantıkları ve tarihleri olan kavramlarımız aracılığıyla dolayımlandığı anlayışı hakimdir. Dolayısıyla felsefeye düşen, gerçekliği doğrudan kayıt altına alıp temsil etmek gibi tek boyutlu bir görevden çok iki ayrı yolu eşzamanlı olarak kat etmektir. Felsefe dış dünyayı, bu durumda geç kapitalizmin yapısını nitelendirmeye çalışmalı, bir yandan da bu uğraşta kullandığımız kavramların sınırlarını anlamaya uğraşmalıdır, elbette bu sınırlar kısmen ideolojiktir ve tam da anlamaya çalıştığımız toplumsal dünya içindeki oluşumumuz tarafından biçimlendirilmiştir.

Dolayısıyla, bu Hegelcilik sloganını savunmak gerekirse –belli ki siz bunu yapmam gerektiğini düşünüyorsunuz– bu yaklaşımın bizi kendi bilincimizin ideolojik sınırlarını ve entelektüel kategorilerini kavramaya mecbur bırakırken bir yandan da dışımızda kalan ve gerçekliğimizi oluşturan toplumsal ve tarihsel dünyayı anlamaya uğraştığı söylenebilir.

Son olarak, Althusserci dönem ertesinde, Marx'ı Hegel üzerinden okumanın yepyeni bir yolunun ortaya çıkacağına dair emareler var. Bunun bir kısmı bizatihi Althusserciliğe ve bir de daha yakın tarihli Britanyalı analitik Marksizm ekolüne karşı bir tepki olarak görülebilir. Bir kısmı Frankfurt Okulundan ve Almanya ve başka yerlerdeki Capitalogic grubundan geliyor ve sanırım Arjantinli filozof Enrique Dussell'in Marx'ın *Grundrisse*'si ve yayımlanmamış elyazmaları üzerine çalışmaları daha geniş bir kitleye ulaştığında bu girişim çok büyük bir yeni güç kazanacak.

Hafez: *Perestroyka Marksizmin önündeki psikolojik engellerin bazılarını alaşağı etti; bu engellerin kalkması, büyük bölümü muhafazakâr olan İngilizce konuşulan ülkelerdeki eleştirel metodolojinin gelişimine nasıl etki etti sizce? Marksist edebiyat kanonu üzerinde, Rus*

Formalistler veya Frankfurt Okulu'nun neden olduğuna benzer bir dönüşüme yol açar mı bu durum – bir başka deyişle, Marksist edebiyat kanonunda Batı'nın modernist kültürüne dair daha yaygın bir farkındalığa ve daha incelikli bir faydacı anlayışa yol verecek radikal bir değişim öngörüyor musunuz?

Jameson: Bence perestroyka sosyalizme veya komünizme yönelik siyasal itirazların çoğunu ortadan kaldırdı. Bir düşünce tarzı olarak Marksizm bağlamında sorunuzun yeterince diyalektik olmadığını düşünüyorum. Hegemonyacı değerler kümesine verilmiş bir tepki olarak daha radikal bir Marksist düşüncenin, tam da bu muhafazakâr, İngilizce konuşulan dünyada yeşermesi gerekliydi. Rus kültürünün, Rus geleneklerinin ve Sovyet entelektüellerinin uluslararası entelektüel hayata katılımından muazzam sonuçlar bekliyoruz ama bunların Marksist çalışmalara özgün bir katkıda bulunabilmeleri için aradan biraz zaman geçmesi gerektiğini düşünüyorum. Önünde sonunda özgün bir katkıda bulunacaklarından şüphem yok. Bakhtin, Sovyet entelektüellerinin yararlanacağı muazzam bir anıt ve kaynaktır elbette. Benim gözlemlerime göre şimdilik Batıdaki entelektüel eğilimleri özümsemekle meşguller ve bugün esas kritik mesele yakın gelecekte bu Rus entelektüellerin Marksizme katkıda bulunmak bir yana, ona ilgi duyup duymayacakları sorusudur.

Ayrıca, Doğu Avrupa'daki güncel olaylar ışığında, Alman Demokratik Cumhuriyeti başta olmak üzere pek çok Doğu Avrupa ülkesi için iki olası akıbet söz konusu ama gazetelerde bunların sadece birine değiniliyor – bu da elbette öncelikle piyasaya dönüş ve ulusallaşmış sanayilerin özel teşebbüslere satılması meselesi, bir de çok daha seyrek de olsa dillendirilen özellikle 1992'den sonra Doğu Avrupa'nın ucuz işgücünün Batı Avrupa'daki büyük işletmelere geçmesi.

Bahsedilmeyen diğer olası akıbet, özellikle iki Almanya'da, sosyalizmin doğası üzerine keskin ideolojik tartışmanın tekrar alevlenmesi. Şiddet ve baskı duvarının yıkılmasından sonra, genelde verimsiz ve kâr etmeyen, durgun ve Batı'daki özel teşebbüslerin teknolojik seviyesinden yoksun şekilde karikatürize edilen sosyalizmin faydalarını özellikle Almanların olumlu bir biçimde tarif etmelerinin tam zamanı olduğunu düşünüyorum. Tam istihdam,

ücretsiz tıbbi bakım ve eğitim ve yurttaşlara beşikten mezara kadar güvenlik sağlama gibi imtiyaz tercihleri hakkında henüz söylenmemiş çok şey olduğuna şüphe yok.

Hafez: *Sizin "genetik / türeyimsel" olarak tanımladığınız eski Marksist eleştiri, sanatın tarih içinde ritüellerden ve dinlerden evrildiğini vurgular. Latin Amerika ve bazı üçüncü dünya ülkelerinin edebiyatında net bir biçimde ortaya konduğu haliyle sözlü geleneğin ve halk fantezilerinin çeşitli biçimlerine ve diyalektiğe ağırlık veren Marksist eleştiri, nasıl yeni bir eleştiri kavrayışı önerebilir?*

Jameson: Bu çok ilginç bir soru. Türeyimsel eleştiriye yöneltilen itirazın esas nedeninin ilk sözlü şarkıların yerini çok daha karmaşık gerçeklik taklidine bıraktığını savunan, kabaca evrimci denebilecek perspektif olduğu açık. Arnold Hauser gibi sanat eleştirmenlerinde ve hatta öğretmenim Erich Auerbach gibi Marksist olmayan yazarlarda karşımıza çıkan bir perspektif bu. Sözlü geleneklerin ve basit bulunan biçimlerin aslında bizim burjuva biçimlerimizden çok daha karmaşık ve ilginç olduğunu anladığımız bu yeni postmodern dönemde evrimciliğin bu biçimine dönmek isteyeceğimizi hiç zannetmiyorum. Her halükârda, bu durum sosyalist gelenekte başka pek çok kişinin yanı sıra Ernst Bloch'un da "*Erbe*", yani "gelenek" ya da "miras" meselesi olarak nitelendirdiği önemli meseleyi karşımıza çıkarıyor: İleri endüstriyel üretimin kaçınılmaz sonucu olan yeni bir sosyalist kültür, geçmişin ve başka üretim biçimlerinin kültürlerini özümsemenin ve bu süreçte hakiki bir dünya kültürüne dönüşmenin yolunu nasıl bulacak? Lukács tabii ki sosyalist kültürün realizmin ve daha eski, orta sınıf kültürünün klasiklerini içermesi gerektiğini düşünüyordu. Postmodern dönemde orta sınıf kültürünün klasiklerini ilgi çekici bulmayan Batılı, ve elbette Doğulu pek çok insana göre bu gereksiz bir gelenekçilik olagelmiştir. Bloch'un çok daha geniş vizyonu ise, postmodern dönemde bize çok daha ilgi çekici geleceğini düşündüğüm, tüm insanlığın kültürel üretim biçimlerinden oluşan yeni tür bir panteon içeriyordu.

Hafez: *Yapısalcılardan Marksistlere modern eleştirel söylemin bütün yorumcularının üçüncü dünya edebiyatına giderek daha çok ilgi göstermesini nasıl açıklarsınız? Bu ilgi edebi yapının ayrıntılarına yük-*

lenen aşırı öneme verilen bir tepki ve değer kavramına dönüş olarak görülebilir mi? Yoksa, Batı edebiyatlarındaki görece durağanlığın bir sonucu mudur? Ya da "üçüncü dünya"yla hiçbir ilişkisi olmayan bir gelişme, Batılı modern eleştirel teorinin canlanma sürecinin bir parçası olarak görülebilir mi? Egemen "birinci dünyanın" bizzat türettiği sosyoekonomik sınırları, dayatma ve yerinden etme tehlikesine yol açmaksızın edebiyat alanına aktarmak mümkün mü? "Üçüncü dünya" edebiyatı terimi bir tarif midir yoksa normatif mi? Ve onu diğer edebiyatlardan farklı kılan nedir?

Jameson: Bana göre, üçüncü dünyanın kültürüne olduğu kadar edebiyatına da gösterilen yeni ilgi postmodernizmle eşzamanlı olarak ortaya çıktı. Dünyanın her tarafından çok zengin örneklerin katıldığı ve kendi gerçekçi ve modernist aşamalarını geride bırakmış gibi görünen söz konusu edebiyatın ve kültürün gelişiminin de bu ilgide payı var elbette. Birinci dünyanın tektipleşmiş medya toplumu eliyle yoksullaştırılmış olan kültürünün kendini sürekli yenilemeye ve canlı bir dış kültürü içine katarak canlılığını korumaya yönelmesiyle de ilişkili. Postmodernizmle bu durum arasındaki pek çok koşutluktan da bahsedilebilir ki bunların da ekonomik durumun dünyanın her yerinde eşzamanlı işlemesiyle ilişkisi var ancak bu koşutlukların gayet paradoksal olduğunu ve kesinlikle birbirinden çok farklı bu iki hareket arasında bir kavuşma gibi anlaşılmaması gerektiğini düşünüyorum. Hikâye anlatıcılığının geri dönüşü bunlardan biridir. Söz gelimi, "merkezini bulmuş" ya da antropomorfik karakterlerin ortadan kaybolması da bir başkası. Genelde metinsellik adı verilen şey bugün, medya metinleri de dâhil olmak üzere her tür metnin bir niteliği. Öyle ki, bir yandan çok sayıda çağdaş üçüncü dünya yazarının ve kültür üreticisinin kendi geçmişinden radikal bir biçimde koptuğu savunulabileceği gibi, birinci dünyada gelişen biçemlerle kurulan analojiler lehine de güçlü argümanlar sunulabilir. Sanırım bütün bunda dilin önemini de vurgulamak gerekiyor. Edebiyatın Batı postmodernizminin en az öneme sahip üretim alanı olduğunu ve bunun dillerimizin medya aracılığıyla tektipleştirilmesiyle ilişkili olduğunu düşünüyorum. Pek çok üçüncü dünya geleneğinde (genelleştirme yapmak istemediğim açık olsa gerek), dilin, eski anlamıyla belagatin, haddizatında sözcüğün, Batının geç dönem

kapitalizminde kaybettiği bir prestiji ve gücü olduğunu, üçüncü dünya yazarlarının elinin altındaki dilsel malzemenin çok daha verimli olduğunu sezinliyorum.

Batılı eleştirel teorinin üçüncü dünyaya ya da onun bağlamına nakledilmesi konusunda bir endişem yok. Üçüncü dünya eleştirmenleri faydalanılacak, dönüştürülecek ya da reddedilecek yaklaşımları ayırt etme konusunda gayet ehiller – hatta, bizim Avrupa'dan gelen her şeyi dönüştürmüş olmamız gibi onların da bütün bunları hiç durmadan dönüştürmeleri zorunlu. Ya da, Kuzey Amerikalıların da benzer bir argüman sunabileceğini söyleyelim, ki tarihlerinin önceki dönemlerinde, teorinin Avrupa'dan ithal edilmesi konusunda tam da bunu yapmışlardır – buradan konuyu Roma İmparatorluğunun eklektikliğiyle analoji kurma yoluyla dışarıdan ithal paradigmasına genişletebiliriz. Aslında ben, önceki üçüncü dünyadan giderek artan oranda teorik üretim ve yeni kavramsallık aldığımızı ve alacağımızı düşünüyorum – tıpkı bizim geçmişte Avrupa'dan aldığımız gibi. Yani bu noktada, üçüncü dünya teorisi gerçekten de üçüncü dünya teorisi *olacak*.

Hepimizin kendi ulusal durumumuzda hapis kaldığını bu kadar önemle vurgulamanın bir şekilde kötürüm edici olduğunu düşünüyorum. Bu çok sağlıklı bir farkına varma olabilir – geçmişte bazı eleştirmenlerin yabancı teori konusunda girdiği ateşli tartışmaların bazen entelektüeller, insanlar, kendi işlevlerine başka grupların el koyduğunu düşünen gruplar arasındaki bir mücadeleyi de açık ettiğini düşünüyorum ve elbette bu mücadelelerin hafife alınmaması gerekir. Öte yandan, birbirimize söyleyeceğimiz çok şey var ve antagonizmalardan ve gerilimlerden azade olmayan ama birlikte konuşmamızı sağlayacak, yeni bir küresel kültürel ağ üretmek de ödevlerimizden biri. Dolayısıyla, eleştirel fikirlerimizin sadece kendi gerçekliklerimizi yansıtma oranını, kültürel olarak veya başka şekillerde bizden önce gelen bir başka dış gerçekliği kavrama konusundaki yetersizliğinin derecesini abartmak akıllıca olmaz.

Al-tonsi: *"Tarihi" veya "tarihselciliği" nasıl kavradığınızı, bu kavrayışın "bütünlük" görüşünüzle ilişkisini tanımlayabilir misiniz? Sizin "tarihsel" kavramınız özne-nesne ve birey-toplum ikilikleriyle nasıl ilişkileniyor? Terry Eagleton, bu meseleleri yazılarınızda ele alışınız-*

dan yola çıkarak sizin Marksizminizi Hegelci bir Marksizm olarak nitelendirmişti. Eagleton'ın bu görüşünü onaylar mısınız?

Jameson: Hegel sorusuna yanıtımda tarihselcilik ve bütünlük hakkında zımnen bir şeyler söylemiştim ama meseleyi biraz daha farklı bir biçimde ifade edip bir önceki soruyla ilişkilendirmek faydalı olabilir çünkü insanın kendi düşünce ve yorumlarını duruma uyarlamanın yolu herhangi bir etnosantrizm teşhisinde takılıp kalmaktan çok kendi tarihsel durumunun ayırdına varmak ve bu durumun kişinin görüş açısını göreceleştirdiğinin demeyelim de, en azından ona damgasını vurduğunun farkında olmaktır. Dolayısıyla, yabancı teori meselesini tarihselci bir yaklaşımla ele almanın çok daha faydalı olacağını düşünüyorum. Bu yaklaşım, önce dönüp belirli teorilerin ortaya çıktığı dönemde yurtiçindeki ulusal sosyoekonomik duruma bakmayı gerektirecektir (bunu özellikle 1960'ların Fransız teorilerini düşünerek söylüyorum ama incelenmesi gereken daha pek çok teori ve ülke var elbette). Daha sonra, söz konusu teorinin başka ulusal durumları kat etme ve bunlarda bir rol oynamış olma ihtimali için gerekli koşullar analiz edilebilir. Bence bu yaklaşım, bu teorilerin değerini –sözcüğün bayağı anlamıyla– göreceleştirmeyecektir. Onları güç ve geçerliliklerinden eksiltmeden sağlam halde bırakacak ama öte yandan, yerel değerinde düşüşe yol açacaktır – tıpkı Einstein'ın görecelik teorisinin Newton'ın genel yasalarını, çok daha büyük bir evrenin küçük bir köşesindeki yerel yasalara dönüştürmüş olması gibi. Bu türden bir tarihselleştirmenin bence sağaltıcı bir etkisi var ve entelektüellerin, başkalarının somut durumuna dışarıdan bakmadan önce kendi somut durumlarına dair yenilenmiş bir bilinç edinmelerinin çok uygun bir yolu olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, bu tarihselcilik meselesini kuvvetle destekliyorum. Bence Althusser'in tarihselciliğe saldırısının esas nedeni, tarihsel durumun göreceliği hüküm sürerse, Marx'ın ve Marksizmin nihayetinde bilimsel değerinden kaybedeceği gibi gereksiz bir kaygıydı. Bana göre bu çok düşük bir ihtimal. Marksizmin klasik figürlerinden bir bölümü –Lukács kadar Gramsci de– kendi paradoksal anlatımlarından Marksizmin kapitalizmin teorisi olduğu ve kapitalizm sonlanıp başka bir şeye yer açtığında Marksizmin de geçerliliğini veya "hakikatini" kaybedeceği sonucunun çıktığının gayet farkındaydılar.

Bu tarihselleştirme ve göreceleştirme biçimini şahsen onaylamakla birlikte, Marksizmin bugünkü geçerliliğine etki edeceğini hiç sanmıyorum. Hegel'in özbilinç, düşünüm ve düşünümsellik mefhumlarına giderek daha şüpheyle yaklaşıyoruz ve ben de bu şüpheleri kısmen paylaşıyorum ama bunları istemiyorsak özeleştirel mesafenin başka bir yolunu bulmak zorundayız ve bence bunun tek yolu, şimdiki zamanımızı tarihin bir parçası olarak tarihselci bir bakışla ele almaktır. Kişinin kendisinin veya başka insanların mevcut durumunun doğasını kavramanın yüce aygıtı olduğu ölçüde, bütünlük de bunda bir rol oynar. İnsanın kültürel eleştirileri ve toplumsal teşhisleri, her şeyi birbirine bağlama ve bütün bunları büyük bir sürecin bir parçası olarak görme minvalinde düzenleyici bir bütünlük fikrinin güdümünde değilse, elde edilecek sonucun kanılardan veya gazeteci izlenimlerinden daha fazlası olması da olası değildir. Bu bütünlük görüşünü son zamanlarda birkaç yerde savundum çünkü açıkçası bunların günümüzde unutulmuş değil, aksine kesinlikle bastırılmış hakikatler olduğunu düşünüyorum. Frankfurt Okulunun esas ibretlerinden biridir – bugün toplumsal bütünlük hiç olmadığı kadar bütüncüldür, yani geç kapitalizmin mantığı, her yere nüfuz etmek ve her şeyle bağlantı kurmak isteyen, mutlak biçimde bütünselleştirici bir mantıktır. Dolayısıyla, bizi bu bütünlük düşüncesine sevk eden şey ona beslediğimiz muhabbet değil, nesnenin ve bizzat sistemin doğasıdır. Bu elbette, bütünlüğü daha da derinden kapsama görevinin farkında olan ve bunun için sabırsızlanan çeşitli disiplinler için de geçerli. Ne yazık ki, tabiri caizse postmodern disiplinlerde ya da postmodern dönemdeki pek çok disiplinde, disipliner sınırları aşma çabası genelde basit bir yeniden kodlama, şunu veya bunu ödünç alma, bir alandaki bir kavramın bir başka alana dönüşümü, başka alanların dilinin metaforik veya metinlerarası kullanımı vb biçimler alıyor. Bunun nedeni, disiplinlerüzeri nesnenin ya da bütünselleştirici bir toplumsal bütünlük kavrayışının çok az sayıda modeli olması; ayrıca, Marksizmin çağdaş dünyada hâlâ geçerli ve canlı kalan tek disiplin olduğunu söylemeye cüret ediyorum.

Al-tonsi: *İsterseniz şimdi de yansıtma teorisinde ve üstyapı-altyapı ilişkisinde örneklendiği haliyle Marksist edebiyat teorisinin içinde bu-*

*lunduğu krizi ele alalım. Dolayım(lar) kavramı nihayetinde döngüsel, yani sorunsala nüfuz etme gücü olmayan bir kavram değil midir? Bu tür kavramsal inşaların (dolayım **sıfatıyla**), tam da algının (ki bunu kolektif bir algı olarak nitelendirmek yeterli gelmez) nesneyle karıştırıldığı yer olan idealizmin esasıyla birleştiğini görebiliyor musunuz? Düalizme odaklanan ve her üstyapıda ve temelde homojen, tesviye edilmiş bir bütünlük önvarsayan yansıtma kavramının Marksist diyalektiğin yanlış bir okuması olduğuna katılır mısınız?*

Jameson: Evet, yansıtma veya mütekabiliyet mefhumunun en modern Marksist yaklaşımlar tarafından uzun zaman önce tarumar edilmiş olduğunu düşünüyorum. Benim bu konudaki ustalarım Frankfurt Okulu yazarları, özellikle de, bir eserin tarihselliğinin ve toplumsal bağlamla daha derin ilişkisinin ipuçlarının metnin içeriğinden çok biçeminde ve onun içerdiği jenerik yenilikte aranması gerektiğini savunan Adorno'dur. Öte yandan, bu ve benzeri konularda kendini modernleştirmiş ve eski yansıtma ve mütekabiliyet öğretilerini bir kenara atmış Marksist eleştirinin bugün kimliğini tamamen kaybedip diğer yaklaşımlar arasında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu da düşünüyorum. Marksist eleştirinin, olabildiğince ayrıntılı ve karmaşık modern ve postmodern yollardan olsa bile ideolojik çözümleme kavrayışına sadık kalması gerektiğini düşünüyorum, bir yandan da metin ya da kültürel yapıntının daha kapsamlı durumuyla bağlantısı minvalindeki bağlam sorununa sadakatini de sürdürmeli. Bu yaklaşımın, sizin haklı olarak dikkat çektiğiniz düalizme kaymasının nasıl engelleneceği ise elbette bir temel sorun ve ben bu soruna, biraz önce bahsettiğim dinamik biçem aracılığıyla yaklaşmayı tercih ederim.

Al-tonsi: *Ben yolunuzun Marksizm ve Marksist eleştiriyle nasıl kavuştuğunu sormak istiyorum. Kendi Marksist eleştiri kavramınızı ve görüşünüzü de detaylandırabilir misiniz?*

Jameson: Bağımsız entelektüel hayatımın hemen başlarında, daha sonra *Marksizm ve Biçim* kitabımın mottosu olarak da kullanacağım bir Mallarmé cümlesinin beni adeta büyülediğini hatırlıyorum. Şöyle bir şeydi: "il n'existe d'ouvert à la recherche mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, à savoir, l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique" [Bütün ihti-

yaçlarımız sadece iki ana hatta ayrılır: estetik ve ekonomi politik]. Yüzeysel bir okumada bu cümle ihtiyaçların bedensel ve zihinsel ya da ruhsal ihtiyaçlar veya, daha az menfur ifadesiyle, iş ve boş zaman olarak – ki bu iki alan da sırasıyla ekonomi ve kültürün yönetimindedir– "çatallaşması" şeklinde okunabilir. Ama ben bu cümlede daha fazlasını gördüm ve Mallarmé'nin bu düşüncesiyle benim kendi Marksizm kavrayışım olduğunu keşfettiğim şey arasındaki ilişkinin izini sürmenin bir "rahatına düşkünlük" olarak (en azından katıksız bir rahatına düşkünlük hali olarak) kalmayacağından emin oldum (Mallarmé'nin yargısının gayet paradoksal bir biçimde teyit edildiği bir alandır bu çünkü, Perry Anderson'ın da gözlemlediği üzere, Marksist araştırmaların ve Marksist düşüncenin yakın geçmişte en çarpıcı ve önemli ürünlerini tam da bu iki karşıt alanda, iktisat ve estetik alanlarında verdiğini görüyoruz).

Bu, etik konusundaki değerlendirmelerim üzerine düşünmenin de vesilesi olsun; bu değerlendirmelerim genel olarak teessüfle karşılanmıştı; örneğin Cornel West etiğin pratik siyasetteki ağırlığını gayet uygun bir dille hatırlattı, Jonathan Arac ise etik olanı siyasal olandan keskin bir sınırla ayırma girişimimin, Marksizmin "ahlakdışı" olduğu kalıpyargısından kaynaklanan korkuları teyit edeceği gibi çok bilge bir gözlemde bulundu. Benim böyle radikal bir ayrıma gitmekteki amacım kolektif düşünce ve mantığın, etik teorilerde ağır basan katıksız bireycilikten daha kıymetli olduğunu göstermekti; bu çabanın bireyciliğin sonunu ve öznenin ölümünü savunan her tür yaklaşımla aynı türden olduğunu (bunun yanı sıra, etik olarak nitelendirmeyi yanlış bulduğum ve özsaygının, hatta merkezi öznenin kaybıyla ilişkili olduğunu düşündüğüm belirli teolojik geleneklere yaklaştığını) ve son olarak, (neredeyse ontolojik bir yaklaşımla bireysel olandan ayırmaya meylettiğim) kolektif eylemin orijinalliğinin görece ihmal edilmesiyle ilişkili olduğunu düşünüyordum.

Şimdi bu duruşumu, sonuçlarını hiç beklenmedik doğrultularda daha netleştirecek şekilde genişleterek tekrar ortaya koymak istiyorum. Çünkü, mesele kendimi insanlara daha net ifade etmekse –*etik* sözcüğünden keskin hatlarla ayırmaya çalıştığım– *siyasal* sözcüğünün etkisiz olmakla kalmayıp amaca zarar veren bir sözcük olduğunu çok geç anladım. Marksist güruh için *siyasal* sözcüğü

haddizatında pratikle ve uzun vadeyle kısa vadenin burada açıklanamayacak kadar karmaşık ve benzersiz bir biçimde eşgüdüm içinde olduğu ve bana göre (Marksizmin özgül praksis kavrayışını temel alan) özgül bir Marksgil siyaset kavrayışı talebini meşru kılan eylem biçimleriyle ilişkiliydi. Oysa çoğu kişinin gözünde siyasetin iki alt kademe anlama ayrıldığını sanıyorum, bunların ilki kurumlara karşı düzenlenen grup eylemleriyle, ikincisi ise siyaset felsefesiyle ilişkili.

Ben burada ikinci anlam üzerinde durmak istiyorum, bunun Marksizmi bir siyasal düşünüm geleneğine sahip olmamakla, hatta haddizatında siyaseti bastırmakla itham edenler başta olmak üzere Marksizme yöneltilen eski kalıpyargı itirazları tekrar canlandırma gibi bir sonucu olacaktır. Bu kalıpyargının sadece meşru olmakla kalmadığını, ölçülü bir biçimde öne çıkarılmayı da hak ettiğini düşünüyorum. Aslında, siyaset felsefesi uzmanlarının ve yorumcularının meşakkatli kılavuzlarının değil de, siyaset felsefesinin kendisinin tam bir "halis kanılar" alanı, bir başka deyişle, oldukça negatif bir anlamda, ideoloji alanı olduğunu düşünüyorum. Ben kanının düşünce veya ifadenin en az ilgi çekici türü olduğunu düşünürüm; bu elbette benim bir kanımdan fazlası değildir ama bir yandan da arkasında onu daha başka ve daha özlü bir şeye dönüştürmüş olan Hegel'in desteği var. Her durumda, tamamen olmasa da kısmen inançlarının salt kanıdan daha derin bir yerde, bilinçli tercihlerin dışında kalan gerçeklikler tarafından şekillendiği inancı insanı Marksizme götürür – bunlar, bazen (tam olarak bu görüşlerin veya inançların bilinçli etkilerini işaret etmek amacıyla kullanılmadığında) *ideoloji* sözcüğüyle belirtilen toplumsal sınıf ve bilinçdışı gerçeklikleridir ve bu ikilik de, salt geleneksel ideoloji kavramının değil, ikame ve transkodlama aracılığıyla aynı alanın üzerini örtmeye çalışan diğer her şeyin potansiyel olarak istikrarsız tarafını nitelemenin bir başka yoludur.

Ancak, kanının –ve bütün istikrarsız, bilinçli, gölge olgusal (epifenomenal) biçimleriyle katıksız ideolojinin– kaynağı, gerçekle kurulan bu daha derin ontolojik ilişkide yatıyorsa (radikal yenilikte sınıf deneyimleri ortaya çıktığında ideolojik bir evirtimle değiştirilip dönüştürülebilecek bir ilişkidir bu), yüzeydeki bu ideolojik etki ve kanılar oyunu, gayet reel pratik sonuçlarına rağmen

yetersiz kalır ve bir teorinin ya da bir pratiğin dayandırılacağı bir temel olamaz. Genelde bu kanıların siyasal olduğu düşünülür: bunların erimi, argümanın (yani esasında rasyonelleştirmenin) iki kipini tayin eden ders kitaplarındaki prosedürler ve tarzlarda –kararcılık, sonuççuluk, teleolojicilik– ya da, kendi karşıtlarıyla (bize sonlu sayıda olduğu söylenen ve sonra bir satranç tahtasında yapılacak hamleye karar verir gibi kendi irademizle ve isteğe bağlı olarak benimsediğimiz bir dizi kombinasyona genişleyen Weltanschauung'lar ya da dünya görüşleriyle) tuhaf bir benzerlik sergileyen "pozisyonlarda" eşit ölçüde ifadesini bulur. Dünya görüşlerinin (idealizm, realizm, materyalizm) veya siyaset felsefelerinin (liberterlik, küçük burjuva radikalizmi) salt kanı olarak imlenmesinin nedeni işte bu tercihe bağlı oluş özelliğidir: insanların onları önceden bir bildirimde bulunmaksızın değiştirmeleri istenebileceği anlamında değil de, ilksel fenomen olmayışları, farklı türde bir tözün arızi unsurları olmaları anlamında. Bunlar etki olarak ele alındığında, yeni bir zihinsel faaliyet kaynağı teşkil ederler, zihin kendi kanılarını incelemeye alma yetisine sahiptir ve bazen varlığının farkında bile olmadığı kanıların farkına varabilir ya da kanılarını melezleyerek yeni ideoloji türleri oluşturabilir ya da önyargılı yaklaştığı eski özelliklerden taze kombinasyonlar oluşturabilir. "Kendini ifade"nin bu muazzam çeşitliliği üzerine çalışmak, onu basitleştirmek ve kolaylıkla kavranabilen karşıtlıklara veya kombinasyonlara göre düzenlemek gerçekten de çok ilginç bir uğraştır; ancak (siyasal ya da başka tür bir) "felsefe"den çok bir tipoloji olarak anılmalıdır ve insan düşüncesinin ve kanılarının çeşitliliğine yönelik geleneksel antropolojik hayreti deneyimlemekle ilgilenmeyen biri için kendi başına pek bir içeriği yoktur.

Benim bu "kanım" iki sonuca götürür: birincisi, Marksizmin bu tür bir siyaset felsefesi olmadığı ve hiçbir şekilde muhafazakârlıkla, liberalizmle, radikalizmle ve popülizmle vb benzer olmadığıdır. (Yukarıda da atıfta bulunulan) bir Marksist siyaset pratiği vardır ancak Marksizmde siyasal düşünce, bu şekilde pratik olmadığında, sadece toplumun iktisadi örgütlenmesiyle ve insanların üretimi örgütlemek için nasıl işbirliğine gittiğiyle ilişkilidir. Bu da "sosyalizmin" tam olarak bir siyasal fikir olmadığı ya da belirli bir siyasal düşüncenin sonunu gerektirdiği anlamına gelir. Bundan başka,

burjuva düşünürler arasında homologlarımızın olduğu ve bunların (bu anlamdaki düşünce biçimiyle hemen hiç ilişkisi olmayan ve her durumda tarihsel olarak nesli tükenmiş olan) faşistler değil, neoliberaller ve piyasa insanları olduğu anlamına gelir: onlara göre de siyaset değersizdir (en azından, Marksistlerin, yani o kolektivist düşmanın argümanları, savuşturulduğu andan itibaren değersizdir) ve "siyaset" artık sadece iktisadi aygıtın (bu durumda, kolektif olarak sahip olunan ve örgütlenen üretim tarzlarından çok piyasanın) bakımı ve beslenmesi anlamına gelir. Aslında, neoliberallerle pek çok ortak noktamız olduğu önermesini daha sonra ele alacağım; daha doğrusu, esaslar hariç hemen her şeyimiz ortaktır.

Ancak bu çıkarsamalar beni şimdi, uzun süre etkisi altında kaldığım Mallarmé cümlesinin ikinci ve bence daha ilginç bir yorumuna getiriyor: bu yorum, biçimin içerik tarafından belirlenmesi (ve böylece bir bakıma bizzat diyalektik) üzerine. Benim etik düşüncenin veya siyasal *Weltanschauung*'ların kabul edilemez bir biçimde tercihe bağlı olması adını verdiğim şeyi şimdi başka bir şekilde ifade edebilir; bunların her birinin, kendi içeriği tarafından daha derin bir belirlenime tabi kılınmamış, tarihsel durumun getirdiği kısıtlar ya da bizzat meselenin içindeki direnç noktaları hakkında hiçbir fikri yokmuş gibi görünen bir kavramlar oyunu içerdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, biçim ve içerik öğretisi aktif terimin yaratıcılığını ve imkânlarını, icadını, durağan terimin ya da temel durumun sınırlayıcı faktörleri ışığında okuyarak eylemi ve tarihi (ya da bir başka paradigmada, altyapıyı ve üstyapıyı) koordine eder. Burada sadece belirli sayıda proje ve sonuç mümkündür ve eğer Marksizmin bir ontolojisi varsa, bu ontolojide praksis ve onun belirli başarısızlıkları aracılığıyla bizatihi Varlığın doğası (Varlığın tarihsel ve değişen, evrilen bir süreç olarak kavranması koşuluyla) sorgulanır. Ne bir etik ne de bir siyaset olan Marksizmin perspektifinden, etik ve siyaset, ideolojik adanmada, toplumsal sınıfta, tarihsel deneyimde bulunabilecek çok daha derin bir içerik tarafından belirlenir. Bunların her biri, kendi koşullarına göre ve yarı-özerk alanların sınırları içinden ele alınarak, bu sınırı, görünür olmayan ve analizin dışında kalan o daha derin içeriği tesis etmeye çabalamıştır. Etik ve siyaset işte bu yüzden yapay "bilimler"dir ve onları her biri içeriğin dramatik özellikleri ve sınırların deneyimiy-

le, biçimlerin imkânsızlığı ve tarihsel gelişimin kısıtlarıyla işaretlenmiş olan ekonomi politikle ve estetikle karşıtlaştıran Mallarmé de işte bu nedenle haklıdır. Bu iki "bilim", bu anlamda son derece türdeştir çünkü ikisi de gerçekliğin biçimiyle "kavram" ve onun maddi unsurlarıyla toplumsal-tarihsel türetmeleri arasında sabit ve diyalektik bir mekik dokuma hareketini zorunlu kılar. Bu yapısal benzerlik daha sonra her birinin, bu diyalektiği ve içeriğin bu biçimini tek başına ve ilk kez ortaya çıkaran ve kuramlaştıran Marksizmde tamamına erdirilmesiyle teyit edilir. (Elbette bunlar, Mallarmé'nin önerdiğini gördüğümüz üzere sadece bu türden "bilimler" olmakla kalmaz: en azından asgari düzeyde onun öngöremeyeceği bir bilimin, psikanalizin ve belki antropolojinin de içerilmesi istenebilir).

Abousenna: *Ben karşılaştırmalı edebiyatla, kültür ve felsefenin edebiyatla ilişkisiyle ilgileniyorum. Çalışmalarımda bu konuları, uygarlaşma teorisini temel alan ve şimdiki kültürel gelişmelerde, özellikle de evrensel bir fenomen olarak kültürel yaratıcılık alanında vuku bulan entegrasyon süreçlerini benimseyen daha geniş bir Marksist perspektiften ele aldım. Bu küresel, evrensel perspektifte kültürel değerler, onları üreten uygarlığın sınırlarının ötesinde de önemlerinden kaybetmiyorlar ve daha ileri aşamadaki kültürel gelişim için temel işlevi görüyorlar. Ben bu yaklaşıma uygarlaşmacı perspektif adını verdim. Arap ve Avrupa edebiyatlarını karşılaştırdığım çalışmalarımda, Aydınlanma kültürünü, kültürler arasında gelecek uygarlıklar için eşitlik ve üretkenlik temelinde diyalog kurmayı hedefleyen bir uygarlaşmacı perspektife oturttum.*

Sorum şu: Mülkiyet iyeliğine ve hem ulusal hem uluslararası seviyede sömürü üzerine kurulmuş, sınıflara bölünmüş bir toplumun sonucu olan toplumsal ve ideolojik çelişkileri küresel bir perspektif nasıl aşabilir?

Jameson: Bence bu sorunun tersyüz edilmesi gerekiyor; sizin formülleştirdiğiniz haliyle, oldukça eskimiş bir liberal dünya vizyonunu işaret ediyor çünkü – bu vizyonda (elbette ki İkinci Dünya Savaşı sonrasında) küresel perspektif gayet iyicil bir halde, işbirliğine ve savaşların ve şiddetin sonlanmasına taraftarken, ulusal perspektif (şu ya da bu milliyetçiliğinin içerdiği şiddet bir tarafa)

sınıf gerilimi ve antagonizması içeriyor. Ben bu perspektifi tersine çevirmemiz gerektiğini düşünüyorum: ulus devlet içindeki mücadeleler –şu ya da bu şekilde boğulmaz ya da gizlenmezlerse– sahici mücadelelerdir ve ancak sonuna kadar sürdürülerek çözülebilirler. Buna karşın küresel düzeyde, yeni dünya sisteminde olan bitenler esas negatif unsurlardır, yerel ve ulusal özerklikleri imkânsız kılar ve halkları üzerinde hiçbir denetimlerinin olmadığı bir iktisadi makineye bağlarlar. Aslında bir sonraki soruyu da öngörerek şunu söyleyebilirim, bizim (birinci dünyanın) edebiyat ve kültürümüzdeki canlılık eksikliğinin esas nedeni de süper-devlet içinde sınıflar arası gerilimin üzerinin kapatılmasıdır. Ancak yeni dünya sistemi de olsa olsa on veya yirmi yıldır var (ya da en azından görünür hale geldi); dolayısıyla, diğer zımni soru, yani ulusal seviyede siyasetle bir bütün olarak küresel sistem düzeyinde siyaset arasında nasıl bir ilişki koyutlanabileceği sorusu henüz yanıtlanamaz. Sınıfların küresel ölçekte devasa ve düşünülemez boyutlarda tekrar yapılandığı bir dönemdeyiz, birinci ve üçüncü dünya iyelikleri, sanayii, işgücü, vs öngörülmesi mümkün olmayan yeni şekillerde dönüştürülüyor, bunlar siyaseti şimdilik sorunlu bir hale getirmekle birlikte, kültür siyasetini de sorunsallaştırıyor. Bir yandan ulusal kültürün dünya iktisadi sistemine tabiyetinin giderek arttığı ve entelektüellerin ve sanatçıların gayet açık seçik gördüğü üzere, bir kısıtlama ve tahakküm olarak deneyimlendiği bir ortamda onun kendi içindeki özgüllüğüne saygı duyabileceğimi daha büyük bir dünya kültürel alanına –ben buna "ulusal durumların uluslararasılaştırılması" adını vermiştim– götürecek yolu el yordamıyla bulmalıyız. Yeni küresel kültürel perspektif ulusal durumun ve onun diğer ulusal durumlarla benzeşimlerinin içinden geçmeli; bir anda evrensel ya da bir tür eski moda "dünya edebiyatı"na sıçramaya çalışmamalı.

Nasr: *Batılı edebiyat bilginleri üçüncü dünya metinlerine teorik anlamda uyum sağlamak için ne gibi adımlar atıyorlar?*

Jameson: Aslında bu soruyu, Batı'da üçüncü dünya edebiyatının statüsünü, benim gördüğüm kadarıyla tartışırken yanıtlamaya başlamıştım. Bu meselenin (bundan tamamıyla ayrı bir konu olmayan postmodernizm konusuyla birlikte) daha "ileri seviye" Batılı teorisyenler arasında en ateşli tartışmalara konu olduğunu gördüğümü

söyleyeyim. Bu sorunun ivediliği sadece kanonun çözülmesinden değil, (en azından Latin Amerika edebiyatının "çıkış yapmasından" itibaren) kendi gündemini oluşturmaya başlayan üçüncü dünya kültürü ve edebiyatının muazzam boyutundan da kaynaklanıyor.

(Emperyalizm gerçeğinin Batı edebiyatı üzerindeki biçimsel etkilerini incelemeye çalışan) postkolonyal söylem adı verilen alanda ve çoğumuzun kendine mal etmeyi umut dahi edemeyeceği ama bu kültürlerde merkezi önemde birer olgu ve problem teşkil eden daha yakın tarihli üçüncü dünya edebiyatı metinlerini klasik Batı-dışı dillerin engelini aşarak inceleyen postkolonyal edebiyat alanında pek çok çalışma yapılıyor. Ben şahsen birinci dünya ya da geç-kapitalizmin üç büyük bölgesinin (Avrupa, ABD, Japonya) kültürlerinin görece sterilliğinin teslim edileceği, dolayısıyla, diğer alanlardaki daha canlı kültürel üretimin bize kendi edebiyatımızın sunmadığı çözümleme imkânları sunacağı bir perspektiften konuşuyorum. Örneğin, tam anlamıyla Batılı olan modernizm teorisinin üçüncü dünyadaki modernleşme deneyimi ışığında tekrar gözden geçirilmesi gerekiyor. Bunun küresel düzeyde, eskiden "karşılaştırmalı edebiyat" adı verilen şeyle hiçbir ortak noktası olmayan ama onun yerini alacak yeni bir kültürel karşılaştırmacılık döneminde yapılması gerekiyor. Hemen akabinde medyayı da içermesi (ve "kültürel emperyalizm" adı verilen şeyin yerine başka bir şey koyması) ve çelişkili, çeşitli milliyetçiliklere karşı eleştirel bir sempati beslemesi, dine ve dilsel devrimlere karşı özenli olması, ABD tarzı bir liberalizme kuşkuyla yaklaşması ve "üçüncü dünya", "birinci dünya" içinde azınlıklar, etnik gruplar, göçmen işçiler ve benzerleri şeklinde varolduğunda (bu üç süpergücün hepsinde olduğu gibi) ortaya çıkacak paradokslara karşı uyanık olması gerekmektedir.

Stuart Hall'la Söyleşi*

Hall: *Şimdi postmodern kültür adını verdiğimiz şeyi betimlediğiniz* Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'nda kapitalizmle kültür arasında doğrudan bir karşılıklılık ilişkisi olduğunu savunuyorsunuz: "Burjuva kültürü örgütlü kapitalizm dönemine karşılık geliyordu – yani Lenin'in 'emperyalizm' adını verdiği döneme." Şimdi yeni bir çağa geçmekte olduğumuzu, "postmodern kültür" adı verilen şeyin "geç kapitalizme" karşılık geldiğini söylüyorsunuz. Hâlâ bu görüşte misiniz?*

Jameson: "Burjuva kültürü" bahsi, bu çağ değişimi bağlamında başka birçok şeyin yanı sıra bizzat burjuva kültürünün de imha ediliyor olduğu tespiti nedeniyle sıkıntılı bir hal alıyor. Bu kültürün egemen sınıfları hakkında olduğu kadar diğer meseleler hakkında da eskisi gibi konuşmanın zorlaştığı, görece anonim bir sistemsel kültür var şimdi elimizde. Bu konular hakkında konuşmak hâlâ faydalı olabilir ama önce bütün itirazlara yanıt vermek gerekir.

Postmodernizmi ele alırken "klasik modernizm" ve "yüksek modernizm"in tam olarak ne olduğu sorusunu daha çok öne çıkarmak lazım. Modernizmin, Batı'nın takribi 19. yüzyılın ortaları ve sonlarından İkinci Dünya Savaşı'na kadar süren dönemde modernleşmesine verilmiş bir tepki olduğu fikrini araştırmanın faydasını gördüm. Tamamlanmamış bir modernleştirmeye verilen bir tepkiydi bu, çünkü modernleştirilmiş kapalı bölgeler ve modernleşme güçleri hâlâ, eski sınıf durumları, eski ziraat biçimleri, hatta Avrupa'nın bazı bölgelerinde İkinci Dünya Savaşı'na kadar tam olarak çözülmemiş eski aristokratik tabakaların arkaplanını oluşturduğu bir ortamda onlara karşı mücadele veriyordu.

* Bu söyleşinin ilk yayımlandığı yer: Stuart Hall ve Fredric Jameson, "Clinging to the Wreckage: A Conversation with Stuart Hall", *Marxism Today* 34 (1990), s. 28-31. Democratic Left'in izniyle burada tekrar yayımlanmıştır.

Dolayısıyla, postmodernizmle modernizmin asıl farkı postmodernizmin, bu eski kalıntıların temizlendiği, tamamlanmaya meyleden bir modernleşme durumu olması.

Hall: *Sizin "tamamlanmaya meyleden modernleşme" adını verdiğiniz şeyin bir göstergesi de daha önce oldukça seçkin bir "yüksek modernizm"le ilişkilendirilen pek çok şeyin gündelik yaşama, popüler kültüre, tüketime nüfuz etmesi mi?*

Jameson: Kesinlikle. Bunu kültürün alt-tabakalara inmesi (*plebianization*) diye de özetleyebiliriz: kamunun çok daha geniş kesimlerinin kültürü düzenli olarak tüketmesi ve eskisinden farklı olarak kültürün içinde yaşama fırsatı bulması. Bu, postmodernizmin belirsizliğini iyice öne çıkaran, önemli bir parçası. Kültürün demokratikleşmesine karşı çıkılamaz elbette ama diğer özelliklere karşı çıkılmalı. Bu karmaşık duyguların her postmodernizm çözümlemenizde muhafaza edilmesi gerekir.

Hall: *Postmodernizmin daha sistemsel olduğunu söylediniz. Eski anlamıyla bir "sınıf kültüründen" bahsedilebilir mi hâlâ?*

Jameson: Ancak dışarıdan, Batılı olmayan perspektiften bakan eski anlamıyla bir "sınıf kültürü" olabilir. Ama kullandığımız terimler de çok önemli, örneğin *kültür emperyalizmi*, ki *postmodernizm* aslında bununla aynı anlama gelir. Medya teknolojisi vb aracılığıyla ihraç edilip aşılanan bir Kuzey Amerika kültürü söz konusu burada. Diğer perspektiften baktığınızda, bunun doğrudan bir sınıf meselesi olmasa bile bir tahakküm meselesi olduğu nettir.

Ama içeriden bakıldığında bu tahakküm kolay kolay görülemez çünkü sistemselliğini herhangi bir faile borçlu değildir. Yukarıdan kültürünü gizlice bize dayatan bir hâkim sınıf yok artık. Bu kültür onlara da dayatılıyor. Ve çok sayıda insanın postmodernizmin dayatılmasını o kadar da nahoş bulmadığı görülüyor. Çok şık bir şey nihayetinde. Denetim ve tahakküm gibi eski ideolojik mefhumlar aracılığıyla üzerine düşünülemiyor.

Hall: *Modernizmin, İkinci Dünya Savaşı'na kadar süren emperyalizm döneminde sermayeyi tekrar yapılandırma, tekrar şekillendirme sürecine verilen bir tepki olduğunu söylediniz. Ancak postmodernizmi*

bir tepki olarak görmek zor çünkü böyle bir tepki eleştirel bir mesafe, geriye bakarak düşünme ve meydan okuma yetisi gerektirir. Modernizm itiraz etti. Şoke etti, skandallara yol açtı, Viktorya ve Edward dönemi burjuvazisinin zevklerine meydan okudu. Ama şimdi postmodernizm bunu yapmıyor. Ekonomik ve siyasal sistemde olan bitenlerle postmodernizm arasında düşünümsel bir eleştirel mesafe yok. Sisteme tamamen entegre olmuş, onun ayrılmaz bir parçası haline gelmiş gibi. Böyle mi gerçekten?

Jameson: Bu kesinlikle doğru. Sanatın özerkliğini talep eden, bir deha ideolojisi üreten vs modernizm, belirli girişim imkânlarının hâlâ var olduğu bir durumu yansıtıyordu. Muhalif ya da eleştirel kültürel biçimler ancak ekonominin henüz tam olarak standartlaşmadığı ve hem bireysel girişimcilerin hem de benzer faillerin kültür bağlamında kendine bir yer bulabildiği bir ortamda ortaya çıkar.

Artık durum hiç de böyle değil. İnsanların hayatlarının ekonomik ve toplumsal yelpazenin iki ucundan birinde gayet özgün biçimlerde kolektifleştiği bir dönemdeyiz şimdi: bir yanda büyük çokuluslu şirketler, öte yanda bütün muhalif grupların oluşturduğu kolektifler. Dolayısıyla, topluma tek başına meydan okuyan "yalnız asi" gibi bir Kuzey Amerikan mefhumu geçerli değil artık. "Yalnız asiler" artık yok çünkü hepsi şu ya da bu şekilde örgütlenmiş durumda. Artık bu figürlerin üyesi olduğu posta listeleri var, kendi "yalnız asiler" cemaatleri var. Bu da kültürel üretimin hissedilişinde bir fark yaratıyor ve ekonomiyle karşıtlık içinde üretilmek yerine onun tarafından bu şekilde ifraz edilmiş olmak da görece anonimliğe ve sistematik niteliklere yol veriyor.

Hall: *Bence burada Amerikan / Amerikan olmayan arasında bir vurgu farklılığı da olabilir. Bu görünür kolektifleşme ve kaynaşma (incorporation) biçimlerinden –postmodern kültürün korporatif niteliği– bahsediyorsunuz. Buna karşın Britanya'da, belki de onun çeperinde olduğumuzdan, geçiş biraz daha farklı hissediliyor. Elbette bütün ekonomik ve kültürel sistemin çok daha organize, çok daha gözetimli, çok daha fazla düzenli ve denetimli olduğu, çok daha fazla rasyonelleştirildiği gerçeği de göz ardı edilemez. Sadece geç dönem kapitalizmin korporatif mantığının üretebileceği bu biçimlere herkes bir seviyede bağlanmış durumda.*

Ama paradoksal bir biçimde, bu da yeni tür bir bireycilik üretmiş gibi görünüyor. Örneğin, üslup açısından baktığımızda, sıradan "girişimci birey" ilk kez bir fark yaratabilecekmiş gibi görünüyor. Şirketlerin de bu bireyi çok dikkatle izlemesi gerekiyor çünkü bu şirketler modern tüketim tarzlarının akıcı ritimlerini yakalayamayacak kadar büyük ve hantal. Sokakta olan bitenlere hızla yanıt vermeleri gerekiyor.

Jameson: Müzikten bahsediyorsunuz.

Hall: *Müzik ve tarz ve giyim. Tam da sıradan insanların, adını muhakkak bilmeleri gerekmeden postmoderni yaşamaları. Belki sistemde bu açılmaları üretenin ne olduğuna ya da kendilerinin ne kadar sınırlandırılmış olduklarına dair pek bir fikirleri yok. Özgürlük olarak deneyimlenen ve ideolojik yapılandırılmış şeyin mutlaka özgürlük olması gerekmiyor elbette. Ama en azından bir farklılık duygusuna yol açıyor. Sanki kitle üretimi ve kitle kültürü dönemi artık standardizasyona değil de farklılığın, başkalığın yaygınlaşmasına teslim olmuş gibi görünüyor. Şirketler artık bir kitle kamusuna reklam yapmıyor. Artık niş reklamcılık yapılıyor – kültürel parçalanmayı sömürerek bir tüketici topluluğuyla diğeri arasındaki zımni farklılaşmaya hitap ediyor bu tür. Bunun mümkün olması için belirli bir kitleleşme aşamasına gelmek gerektiği açık. Bu, 19. yüzyıl bireyciliğinden farklı olarak kitleleşmeden sonra gelen farklılık. İşte, postmodernizmin bireyciliğin ve farklılığın dönüşünü getirmesi, en az kolektifleşme, anonimlik ve sistemsel olma nitelikleri kadar etkileyici geliyor insanlara.*

Jameson: Bunların bu büyük değişimin bir parçası olduğu kesin. Ancak, kitleleşmenin, "Fordizmin" ve standartlaşmış ürünlerin de "asi bireye" eşlik ettiğini unutmamalıyız. İsyan edilmesine olduğu kadar olumlu anlamda modern olanla ilişkilendirdiğimiz bütün diğer ideolojilere, sahicilik ve benzerlerine yol açan da buydu. Sizin tanımladığınız şey ekonomik sistemin post-Fordist bir farklılaşma makinesi haline gelmiş olması. Kuzey Amerika bu yeni uğrağın en saf haliyle ortaya çıktığı yer oldu çünkü gelenek ve direniş güçleri açısından çok daha zayıftı ve tahrip edilecek geçmiş ise daha azdı.

Bu farklılık kavramının dil açısından sorunlu bir tarafı da var. Farklılığın kavramlaştırılması gerçek farklılığın söz konusu olduğu

durumlarda mümkün olamazdı. Sömürgeleştirilmiş halkların metropollerde yaşayan derebeylerinden radikal biçimde farklı olduğu bir imparatorluk sisteminde, bu farklılığı olumlamak siyasal bir fazilet değildir. Siyasal, kültürel farklılık kavramı paradoksal bir biçimde, toplumsal altgruplar arasında belli bir eşitlik ve özdeşliğe ulaşılması temelinde ortaya çıkar. Farklılığın daha azaldığı ana kadar ortaya çıkması mümkün değildi.

Hall: *Yani farklılık dilinin, gayet dengesiz ve eşitliksiz bir biçimde olsa da hepimiz aynı düzeyde iş gördüğümüzde mi çok daha yaygınlaşmaya başladığını söylüyorsunuz? Üçüncü dünyada, Londra'da, Paris'te, Bonn'da ya da New York'taki güç dengesi hep aynı değil. Ama bunlar da artık ayrı dünyalar değil – hiç öyle oldular mı, o da kesin değil. Hepsi de giderek küreselleşen kültüre ait.*

Jameson: Evet öyle ama öte yandan, küresel farklılık meselesini, ulus devlet gibi bir siyasal birimin içinde olan bitenlerden ayırmak, salt sorunları ayrı tutmak amacıyla faydalı olabilir. Postmodernizmin kültürel hayatta ve üniversitede, bizim üçüncü dünya edebiyatı, sömürgecilik sonrası edebiyatlar adını verdiğimiz şeye yönelik yeni ilgiyle neredeyse aynı zamanda ortaya çıkmasını çok ilginç buluyorum. Bu şeyler arasında gerçekten bir uyum var ve bu da küresel standartlaştırmanın belli bir türüyle ilişkili. Tekrar söylemek gerekirse, standartlaştırma hem iyi hem kötü bir şey. Ve farklılık çağrısının ne oranda yanılsama içerdiğini merak ediyorum, sistemin mantığı farklılaştırma olsa bile, farklılık üretirken bir yandan da yeni bir standartlaştırma biçimi üretiyor. Aslında postmodernizmin bütün mantığı şu: özdeşliği, eski bir dönemde üzerine çok iyi düşünemeyeceğimiz ya da ifade edemeyeceğimiz bir farklılık olarak görmenin yeni yolu.

Hall: *Daha önce postmodernizmle özdeşleştirdiğimiz kültürel demokratikleşmenin hem olumlu hem olumsuz olduğunu söylediniz. Şimdi de aynı şeyi küresel standartlaşma için söylüyorsunuz. Ama bu tam da "postmodern siyasetin" yol açtığı bir sorun değil mi: olumsuz taraflarının olumlu taraflarına ağır basıp basmadığını kestirmeye çalışmak? Postmodernizmde olan biteni, kendi tahakküm mantığının bir parçası olarak işaretlenmiş bir farklılaşma üreten tahakkümcü bir sistemle mi,*

yoksa marjinalleştirilmiş veya tabi kılınmış kültür ve halkların, sizin daha önce gerçek farklılık olarak nitelediğiniz şeyi hayata geçirme gücünü temsil eden bir kaymayla mı açıklayacağımızı kararlaştırmak için bahis tutuşmaktan başka bir yolumuz yok. Eğer sistem bu farklılaşmayı kendi mantığının bir parçası olarak üretiyorsa, klasik Marksist anlamıyla "tarih mantığı" hâlâ iş başında ama çığır açan değişimlerinden birini geçiriyor demektir. Öte yandan, pek çok insan –sizin de bildiğiniz üzere– bu değişiklikleri, "tarih mantığı"nın askıya alınışının temsili olarak – klasik Marksizm meta anlatısının sonu olarak görüyor. Hâlâ aynı tür bir oyunun içerisinde miyiz?

Jameson: Bu konuda konuşurken karşıma çıkan sorunların bazıları, benim titizlikle korumaya çalıştığım aşamalar mefhumundan kaynaklanıyor. Ancak bu sorunların bizim diyalektik adını verdiğimiz şeyle de ilişkili olduğunu ve bunların Marx'ın *Komünist Manifesto*'nun başında sermayeyi tanımlama biçiminde de mevcut olduğunu düşünüyorum. Hem mutlak biçimde olumlu hem de mutlak biçimde olumsuz bir tanım ve onu anlayabilmek için bu ikisini bir arada düşünebilmemiz, ya da bir şekilde, tek bir cümlede ikisini de ifade edebilmemiz gerekir. Ama bunu yapamadığımızdan, olumlu şeyleri tarif etme ve sonra da olumsuz şeyleri hatırlama arasında gidip geliyoruz. Sizin tarif ettiğiniz şeyin siyasal açıdan olumlu veçhesi, altgrupların, daha önce gerçekten sahip olmadıkları bir kolektif varoluşu elde edebilmiş olmaları. Bu, şimdi yeni bir altpiyasa edinmiş olan ve onun için yeni şeyler üreten sanayiler tarafından bir tür kültürel metalaşmaya net bir şekilde uyuyor. Ama burada esas önemli olan bu kültürel farklılık nişanları değil, kolektivite olgusudur.

Hall: *Ama bu ikisi –kültürel farklılık ve toplumsal dayanışma– birbirine karşı çalışmıyor mu? Bir kolektif kategori –kadınlar– ve onların kolektif olarak ötekileştirilme ve ikincil kılınma deneyimleri adına öne çıkan feminizmi ele alalım. Bir dişil deneyimle diğeri, bir kadın kategorisiyle diğeri arasındaki farklılıklar kadın hareketini büyük bir hızla böldü.*

Diasporalar konusunda da tam olarak aynı şey oldu. Britanya'da siyahi terimi bu insanları bir noktada, kültürel farklılıkları üzerinden birleştirmişti. Ama şimdi kültürel farklılıklar tekrar su yüzüne

çıkmaya başladı ve bu da siyah siyasetini çok karmaşıklaştırdı. Bizim solda faillik anlayışımız her zaman bir şekilde bir araya gelmeye dayanmıştır: sadece "yalnız asi" birey değil, dayanışma. Ancak postmodern döneme hakim olan bu yeni "farklılık" mantığı da tam olarak bu bütünlük, kolektif eylem ve dayanışma anlayışlarını zayıflattı.

Jameson: Benim, eski moda bulabileceğiniz siyaset hissiyatım, gruplar arasında temel bir birlik yeniden inşa edilmeden hiçbir şeyin olmayacağıdır. Benim bu anlayışım çok kötümser olabilir ama bir dayanışma siyasetinin perspektifinden, kültür siyasetin bir ikamesi olamaz. Daha çok ona müdahale etmeyi tercih eder. Çeşitli altgruplar kendi ayrılıklarına dair güçlü kültürel simgeler icat ederlerse, tekrar bir araya gelmeleri daha da zorlaşır. Olmak istediğimden çok daha kötümserim katışıksız bir kültürel siyaset konusunda.

Hall: *Ama bugünlerde, bu dayanışmaların etrafında örgütlenebileceği ortak bir programı belirleme konusunda bir sorun baş göstermedi mi? Bizim tarif ettiğimiz şey bir toplumdaki pek çok aktif siyasetin yürütüldüğü bir mekân; ancak eski siyasal partiler ve daha eski bir siyasal ve kültürel mekânda takılıp kalmış programları arasında uyuşmazlık ya da uçurum var. Bu programlar ortaya çıkmakta olan toplumsal güçlerin hayat deneyimlerini, kültürlerini ve antagonizma noktalarını yansıtmıyor. Toplumsal güçlerin kendileri de farklı projeler etrafında öylesine bölünmüş durumda ki, onları birleştirebilecek tek bir kapsayıcı program görmek mümkün değil. Postmodern dönemde hegemonya sorunu budur. Ayrıca bu yeni toplumsal öznelerin, onları harekete ve eyleme sevk eden şeylerin hepsini, bunları zamanla kendi içinde boğup unutacak daha büyük bir programa dâhil etme konusunda ciddi şüpheleri var.*

Jameson: Kimse işe yepyeni bir program icat ederek başlayamaz ama gruplar arasındaki dayanışmanın ilk adımı, birbirlerinden ne kadar farklı olsalar ve ne kadar farklı biçimlerde adaletsizliğe uğramış olsalar da, hepsinin, eskiden hâkim sınıf adı verilen şey tarafından dayatılan bir ortak durumla karşı karşıya olduğu hissidir. Artık buna devlet demek lazım; ben "korporatif şirket" (*the corporate*) sözcüğünün –hem çokulusluluk hem de işletme anlamında– bu durumu çok daha iyi karşılayacağını düşünüyorum çünkü bireysel failliğin gelişimi açısından, korporatif şirket eskinin

egemen sınıfıyla aynı değil. Ancak gruplar arasından bir ittifak yaratmaya başlamak için ortak düşmanı belirlemek...

Hall: *Baskıya vasıta olan "egemen sınıf" ya da "devlet" gibi birleşik bir failliğin ortadan kalkması da kendi zorluklarını beraberinde getiriyor ama. Bu "korporatif şirket" gücünün işleyişini sunacak çok daha zengin bir tablo üretmemizi gerektiriyor. İnsanları kurbana dönüştüren şeyin ne olduğu konusunda bir rastgeleleşme var gibi, herhangi bir düşmanın ya da güç kaynağının yıkılması, iktidar merkezlerini çoğalması, hepsi olabilir. Eskiden "düşman" adı verilen şeyin bir sistemin bütününe dağılması ortak bir muhalif siyaset oluşturmanın zorlaşmasına yol açıyor.*

Jameson: Diğer büyük zorluk da, artık "korporatif şirket"in kültürle tam bir uyum içinde olması, öyle ki, oradaymış gibi görünmeyen bu faili tespit etmek kültürün dolayımının içinden gerçekten geçmeyi gerektiriyor. Bu benim için, bütün bu postmodernizm ve onun eleştirel çözümlemesi meselesini dramatikleştiriyor. Postmoderni üniter bir mantık olarak tespit etmek, görünmez olan ve "korporatif şirketin" içinde bir yerlerde parçalanmış halde duran bu failliğin yerini tespit etmeye çalışma sürecinin bir parçası. Dolayısıyla, "korporatif şirket"le boy ölçüşmek isteyen bir siyasetin de postmodernizmle ve onun şirket kültürüyle uğraşması gerekir. Bu çok karmaşık bir iştir ve genelde tutucu veya aşırı basitleştirilmiş bir girişim olarak algılanır çünkü bütün postmoderni yozlaşmanın ve egemen sınıf kültürünün bir biçimi olarak reddediyor gibi görünürsünüz, oysa postmodern, içinde pek çok yeni şey üretilen, çok daha değişken bir şeydir.

Hall: *Ben bütün bunları Doğu Avrupa'da olan bitenler bağlamında ele almak istiyorum. 1992 yılının sizin tanımlamaya çalıştığınız sistemin gerçekleştiği yıl olduğu söylenebilir. Ve muhtemelen 1989 da herkesin bu sistemin ağına düşmesinin yolunu açmıştır. İkinci dünya da ağa alınacak; üçüncü dünya halihazırda öyle; postmodern kültür her yerde olacak. Sermayenin kültürel düzeyde küreselleşmesi gibi yeni bir aşama olacak.*

Bunların hepsi gelecekte Doğu Avrupa'da olabilir. Ancak Doğu Avrupa'daki bu infilakın kendisi neyle ilgili? Kendi yerel, tarihsel özgüllüğü

var ve bu tarihin içinde, değişimin en büyük itici gücünün "demokratikleşme" olmasının paradoksal bir yanı var: Batı'da artık neredeyse kaybolmuş bir demokrasi fikri bu. Batı'da demokrasi liberal demokrasi ve liberal kapitalizme o denli asimile oldu ki artık bu konuda heyecanlanmakta bile zorlanıyoruz. Şeyleri değiştirmekten ziyade muhafaza ediyor gibi. Ama Doğu'da demokrasi insanları gerçekten çok heyecanlandırdı.

Şimdilik, 1989 devrimlerini tanımlamanın tek yolu, "sivil toplum"un demokratikleşmesi demek ya da benzer bir terminolojiye başvurmak gibi. Öyleyse, hem postmodernizmde hem de Doğu Avrupa'daki infilaklarda, alttan altta "toplumun demokratikleşmesi" yönünde bir eğilim ortaya çıkıyor gibi. 1989'daki olaylar bağlamında bu konu üzerine düşündünüz mü?

Jameson: *Demokratikleşme* sözcüğünü kullanmaya çekiniyorum çünkü henüz gerçekleşmemiş bir zaferi işaret ediyor. Batı'da da olmadı bu. Demokrasi, siyasal müzakereden daha fazlasını içermeli. Ekonomik demokrasi ve halk denetiminin başka şekillerde uygulanan biçimleri olmalı – bunların bazıları, işçilerin kendi kendilerini yönetmesi gibi sorunlu olsa da. Bu başarılamadı, dolayısıyla kültürün demokratikleşmesini gerçek halk denetiminin başarılmasından ayırmak lazım. Yüzeysel değişimlerle ortadan kaybolmayan kalıcı siyasal açmazlar var. Şimdi, Doğu'da bu durumu 1848 devrimiyle karşılaştırmak abes kaçmaz çünkü orada da esas mesele ekonomik değil ulusal durumdu.

Bir de şu var: 1989 gerçekten de Doğu ülkelerinin, giderek görünür hale gelen ve son on - on beş yılda örgütlenen tamamıyla yeni bir dünya sistemine geçmelerinin bir sonucuydu.[1] Sosyalizmin bir fiyasko olduğunu söylemek yanlış olur. Bu ülkelerde, tam bir modernleşme stratejisi olarak başarılı oldu. Her zaman Leninizmin itici gücü olmuş bu modernleşme projesi neredeyse tamamlanmış olmasaydı bu durumda olmazlardı. Bu Leninci modernleşme anının genel Marksizm ruhuna karşılık gelip gelmediği hakkında çok farklı görüşler olabilir. Ama sosyalizm, bir başka deyişle, modernleşme başarılı olmasaydı, bu yeni aşamaya da geçilemezdi.

---

1 Doğu Avrupa'da sosyalizmin yıkılışına dair daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Fredric Jameson, "Conversations on the New World Order", *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. Robin Blackburn (Londra: Verso, 1991), s. 255-68.

Bir grup ülkenin dünya finans piyasası –ticaret, vs– karşısında etksinin azaltıldığı Varşova Paktının getirdiği eski koşullarda, randıman meseleleri sıklıkla siyasal meselelerdi. Ancak, bu küresel kapitalizm kabuk değiştirip çok daha güçlü ve sistemsel bir küresel biçimde örgütlendiği anda, birdenbire bu ülkeler ve eski sistemde oldukça iyi işleyen ve ulusal planları ve yaşam biçimleri radikal bir dönüşüme uğradı. Dünya piyasasının bir parçası olmak isterken birdenbire fabrikalarının ve para birimlerinin beş para etmediğini öğrendiler. Bunun diyalektiği, kısmen kendi başarıları yüzünden kısmen de şimdi, bu görece eski moda sosyalizm ve komünizm biçimlerinin uyumlu olmadığı çok daha kapsamlı bir sistemin bir bileşeni olmalarıdır.

Hall: *Hem Batı'da olanlara, sizin tanımınızla geç dönem kapitalizme, hem de Doğu Avrupa'daki bununla çelişkili gelişmelere dair çözümlemeniz çok iddialı, pek çok muammalı parçayı yepyeni bir şekilde bir araya getiriyor. Postmodernizme oldukça esnek, karmaşık bir yanıtınız var. Ancak bunun altında da klasik Marksizmin mantığına yönelik kesinlikle sorgulanmamış bir sadakat yatıyor. Bu ikisini eşzamanlı olarak nasıl sürdürebiliyorsunuz? Tarihin o belirli büyük anlatısına olan güvenin, tarif ettiğimiz pek çok şey tarafından zayıflatıldığına şüphe yok. Pek çok şeyin, bu mantığın geçmişte yansıttığından oldukça farklı bir biçimde gelişmiş olması, artık ona bel bağlayamayacağımızın sıklıkla dile getirilmesine yol açtı.*

Argümanınız tam da, bu kadar farklı bir hikâye anlatan metinlerde temellenirken –Komünist Manifesto *ve* Grundrisse'*deki kapitalizmin devrimci doğası, kendi olumsuzlamasını üretmesi bağlamındaki diyalektik niteliği, proletarya– bir yandan da yeni durumları verimli ve yenilikçi bir biçimde ele almayı nasıl başarıyorsunuz?*

Jameson: Bu, bireysel bir inanç temelinde cevaplaması oldukça zor bir soru ama yanıtımın, bunun hâlâ klasik anlamda kapitalizm olduğuna dair sarsılmaz görüşümü de yansıtması gerekiyor. Postmodernizmin tuhaf bir çifte standardı var, kapitalizmin muzaffer olduğuna ikna oluyorsunuz – bir yanda piyasa var, herkes daha iyi durumda ve herkes kendi işine bakıyor, öte yandan, bu toplumlarda inanılmaz bir sefalet olduğuna, iyileşmek bir yana, giderek kötüleştiklerine, insanların daha da zenginleşmediklerine de bir

o kadar kaniyiz. Ve bunların ikisinin de doğru olduğunu ama birbirleriyle uyumlu olmadıklarını biliyoruz.

Hall: *Toplumsal doku çözüldü.*

Jameson: Kesinlikle, yeni küresel refah ve yeni küresel yoksullaştırma eşzamanlı olarak ilerliyor ancak bir şekilde bunları bir araya getiremiyoruz. Bir büyük anlatı olan Marksizm bireylerin biyolojik yaşam sürelerinin tarihsel ritme tekabül etmeyişini telafi eder. Daha büyük tarihsel hareketler her zaman hayret verici ve beklenmediktir ama yine de daha büyük bir sistemsel perspektiften, olaydan sonra bakıldığında, kapitalizmin tarihinin nasıl işlediğine dair bilgilerimiz ışığında anlaşılır olur. Bu yeni postmodern küresel kapitalizmin yeni bir sınıf mantığı olacağına inanıyorum ama o sınıf henüz tam olarak ortaya çıkmadı çünkü emek henüz küresel çapta tekrar inşa edilemedi, dolayısıyla sınıflar ve sınıf bilincinin ne olduğu konusunda bir kriz var. Sol tarafında failliğin eski biçimleriyle görünür olmadığı açık ama Marksist anlatı bir tür failliğin kendini yeniden kuracağına bizi inandırıyor ve ben de hâlâ Marksist mantığa bağlıyım.

Michael Speaks'le Söyleşi

Speaks: *Modern dönemin mekân-zaman düzenlemesinde zamansal unsurların ağır bastığını, postmodern dönemde ise bu üstünlüğün mekâna geçtiğini söylediniz. Bu tespitinizi, çoğu mimari modelinden önemli ölçüde farklılık gösteren postmodernizm modelinizi göz önünde tutarak, çağdaş mimari bağlamında değerlendirebilir misiniz?*

Jameson: Bir yandan postmodern dönemin mekânsallaşmasından bahsedip hemen ardından mimari her daim mekânsal olduğu için bu tespiti mimariye uygulamaya uğraşmak bir paradoksa yol açıyor. Eskinin henüz tamamıyla modernleşmemiş toplumunun –yani farklı hayat tarzlarının, örneğin tarıma dayalı hayat tarzının ya da köylü hayat tarzının vb hüküm sürdüğü adacıklardan oluşan bir toplumun–ve bu toplumun ürettiği modernizmin zamansal dinamiğinin çok daha çarpıcı olacağından yola çıkmıştım. Gerçekten de modern olan, zaman deneyimi aracılığıyla kavranır. Yüksek modernist mimarinin zamansallığını, eski bir kentin içinden geçerken birden geleceği temsil eden ve eski kent dokusundan radikal biçimde farklı bir şeyle karşılaşmakla örnekleyebiliriz. Bir mimari türünü zamansal olarak ele alırken diğerini daha homojen bir şekilde, mekânsal olarak ele almanın yol açtığı paradoksu böyle açıklayabiliriz.

Benim postmodern üzerine düşüncemde, her şeyden önce bu dönemin estetiğinin ve bu estetikte öngörülen formların yalnızca herhangi bir tarz olarak ele alınamayacağı, bunların bütün bir üretim tarzı üzerinden görülmesi gerekliliği öne çıkıyor: bu da, tamamlanmaya daha yakın bir modernleşme sürecini ve eskinin tarıma dayalı hayatına, eski hayat tarzlarına tekabül eden, tarihsel olarak farklı adacıkların bertaraf edilmesini içeren bir üretim tarzıdır. Henri Lefebvre'in *The Production of Space*'teki [Mekânın Üretimi] ifadesiyle, küresel gerçekliğin kentleşmesi söz konusu: her şey, kentlilikle ilişki içinde düşünülmesi gereken bir şeye dönüşüyor. Örneğin, artık tarımla değil tarımsal işletmeyle uğraşıyoruz;

toplumsal açıdan, metropol ve taşra gibi kategoriler artık geçerli değil: her şeyin bir şekilde standartlaşması söz konusu. Homojen bir mekân, her anlamda kendini dayatıyor gibi. Dolayısıyla, öne çıkan soru sadece üsluba dair bir soru değil –ki üslup da çok önemli tabii– ama belli bir anıt ya da binanın homojen bir kent alanında kendini nasıl hissettirebileceği. Örneğin Tokyo'yu, kent projelerinin büyük bölümünde öngörülen türden bir klasik kente dönüştürecek şekilde tekrar düzenlemenin veya inşa etmenin bir yolunu bulmak çok zor; her biri diğerinden farklı yapıların sersemletici, uçsuz bucaksız bir hatta sıralandığı bir dokuda belli bir binanın nasıl öne çıkacağını kestirmek de öyle.[1] Böyle bir durumda bazı algılama ilkeleri kadar, benzersiz ya da unutulmaz bir yapı inşa etme uğraşının da ortadan kalktığını düşünüyorum. Ama, Isozaki gibi seçkin mimarların işleri ya da bir Kenzo Tangai'nin "mega-yapıları" göz önüne alındığında bunun paradoksal bir tahmin olduğu açık.

Bu, şu anlama geliyor: Modern dönemde ya da modern harekette varlığını sürdüren iki ihtiras bu gelişigüzel metinsellik içinde kayboluyor. Bu ihtiraslardan ilki, Haussmann'dan başlayıp Le Corbusier'ye kadar süren kentsel üretimle, diğeri de başlı başına modernist yapının üretimiyle, yani kendi ifadesiyle Venturi'nin anıtsal "ördek"iyle ilişkilidir. Ama bu uçsuz bucaksız metinsel dokuda bunlardan hiçbirinin bir önemi kalmamış gibi göründüğünden meseleyi daha çok adacıklar açısından düşünmeyi öneriyorum. Yani, şu veya bu şekilde postmodern olarak nitelenebilecek (ki postmodern gerçekten her anlama gelebilir) ilginç yeni yapıların, bütün bu projelerin büyük bölümü, müze kompleksleri ya da üniversite kampüsleri gibi adacıklar etrafındaymış gibi görünüyor; yalıtılmış bir binayla planlanmış bir kent ortamı arasında kalan bir üçüncü terim teşkil etmeseler de, bu ikisinin şimdi karşı karşıya olduğu sorunları geçici bir biçimde askıya alma imkânı sunuyorlar.

1 Bu sorunsalın daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, s. 145–59; Fredric Jameson, *The Cultural Turn*, s. 136-89. Ayrıca bkz. Fredric Jameson, "Tadao Ando and the Enclosure of Modernism", *Architecture New York* 6 (1994), s. 28-33.

Speaks: *Postmodernizm ve mekân modeliniz, David Harvey'nin* The Condition of Postmodernity*'de [Postmodernliğin Durumu] atıfta bulunduğu zaman-mekân tartışmasının yerine geçiyor. Yani, Wyndham Lewis'le Henri Bergson arasındaki modernist tartışmayı gölgede bırakıyor gibi.*

Jameson: Bence de öyle. Bu iki terimi –*zaman* ve *mekân*– bu bağlamların her birinde kullanmaya devam etsek de, birbirleriyle ilişkileri sürekli değişiyor. Aslında örneğin MTV'nin ve genel olarak postmodern müziğin mekânsallığını vurgulamak bu durumu net bir şekilde gözler önüne serer. Bunun mekânın programlanmasından ayrı düşünülemeyeceği kavranırsa, postmodern dönemde zaman-mekân ilişkisi üzerine düşünmenin yeni bir yolu bulunmuş olur: zaman ve mekân, etik veya metafizik bir ikilik içinde birbirine zıt değildir, aksine birbirini yiyerek beslenir ve yaygın ve ucube sembiyozlar üretirler.

Speaks: *Bunun kültürel üretimin mekânsal olmayan biçimleri, örneğin, edebiyat üzerindeki etkisi nedir?*

Jameson: Artık bunların çözümlemesine de mekânsal bir boyut eklemek durumundayız. Örneğin, televizyonun bir ev aleti olması, belirli yerlerde bir başımıza televizyon izliyor oluşumuza kayıtsız kalamayız; aynı şekilde, edebiyatın güç bir dönemden geçmesinin esas nedeninin daha geniş anlamıyla, mekânsal mevzilenişi olması kayıtsız kalınacak bir şey değildir – bu mekânsal mevzilenmenin tek nedeni büyük yayınevi tekellerinin ortaya çıkışı değil, kütüphanelerde ve kitap depolamada yaşanan kriz ve bilgi sistemlerine geçiş de burada önemli bir rol oynuyor. Yani, kendinizi bütün bu sorunlardan düşünsel olarak yalıttığınız bir ortamda kitabınızı okuyabilirsiniz ama bir yandan da günümüzde sözsel biçimlere dair her formel tartışmada, bu biçimlerin alımlanmasının ve üretiminin gerçekleştiği ortamın çok daha akut mekânsallığı üzerine de bir o kadar düşünülmesi gerekir.

Speaks: *Yakınlarda mimaride derinlik yoksunluğunu, [G. W. F.] Hegel'in sivil toplum adını verdiği şeyin tasfiyesi olarak tespit ettiğiniz felsefi ve siyasal sorunsala bağladınız. Mimar Rem Koolhaas'ın son işlerinin,* Bladerunner*'ın ve Tokyo'daki biçimsiz ve gelişigüzel kentsel*

genişlemenin işaret ettiğini düşündüğünüz kamusal/özel ayrımının ortadan kalkışı bu yeni mekânsal örgütlenmenin en dramatik simgeleri.

Jameson: Koolhaas'ın işlerinin beni en etkileyen özelliği, plansız programsız olmakla birlikte farklılaştırılmış olan her tür eylem için devasa bir zarf görevi görmeleri. Niklas Luhmann'ın, modernitenin farklılaşmayla nitelendiği yolundaki fikrini kabul edersek ve benim gibi, bu farklılaşmanın ritminde belli düzlüklerin de bulunduğunu varsayarsak –bir başka deyişle, postmodern küresel bilgi toplumunun farklılaşmasının, eski "modern" toplumun farklılaşmasından oldukça farklı olacağını varsayarsak– Koolhaas'ın işlerini bunun bir örneği olarak yorumlayabiliriz. Ama Koolhaas'ın (hem teorisyen hem mimar olarak) orijinalliği, farklılaşmayı alışıldık çoğulcu ideolojik biçimde kutlamakla kalmamasıdır: bunun yerine bu gelişigüzellik ve özgürlükle, etrafında (*Delirious New York*'ta, binanın içinde, asansörde ve tam da kentsel bağlamın içinde, yani Manhattan'ın ızgara planında) olan bitenin farklılaşmasına imkân sağlayan, katı, insan olmayan, farklılaşmamış bir formun varlığı arasında ilişki kurmakta ısrar eder. Koolhaas burada katı ve deyim yerindeyse, zorunlu olmayan veya anlamsız bir yapısal formun, bir asansör gibi kendi başına içsel bir anlamı olmayan, ama kendi dışında ve etrafında doğaçlamanın ve farklılaşmanın devam etmesine izin vermek gibi bir işlevi olan bir formun farklılaşmasının dayatılışının bir resmini sunar. Böylece çerçevenin katılığı bağımsız mekânları harekete geçirir. Bir içeriği olmayan belli bir düzenin formel gerekliliklerinin birleşimi, aradaki küçük boşluklarda her tür özgürlük veya düzensizlik formuna yer açtığından bu neredeyse siyasal bir paradigmadır.

Bence Koolhaas'ın çalışmalarının en parlak özelliği, binalarının şüphe götürmez çarpıcılığının yanı sıra, toplumsal hayatın diğer düzlemleri için de –sadece diğer sanat dalları için değil, siyasal, hatta etik ve psikanalitik düzlemler için de– ilginç bir paradigma sunmasıdır. Bu programın kayıtsız şartsız desteklenmesi ve bu yapıların elde ettiği başarıdan bir siyaset ya da etik programı çıkarılması gerektiğini söylemiyorum elbette ama mevcut dönemin ayırt edici niteliği olan yasa ve özgürlük birleşimini yansıtmalarını çok ilgi çekici buluyorum. Bir başka deyişle, bu ilginç birleşim bir ideal olarak, eskinin –sol ya da sağ olarak algılanan ve Uluslararası

Üslupta ya da Frank Lloyd Wright'ın çalışmalarında cisimlendiği söylenebilecek– korporatif şirketlerinden ya da planlı toplumunun otoriter rejiminden çok farklı. Aynı zamanda, bütün yapıları çözmek ve her vesilede veya her anda kendi yapılarını tekrar icat edecek bir esneklik için alan açmak isteyen bir anarşizmin fantezilerinden de çok farklı. Bence Koolhaas'ın projeleri, sadece bu katı ve anlamsız içsel yapının koşullarında belli bir esneklik sunuyor ve başka ne olursa olsun, eski bir otoriter rejime ve bugünlerde eski tür anarşist liberteryenliğe bir tepki gibi görünen çağdaş entelektüel soruna da çok çarpıcı bir çözüm sunar.

Speaks: *Yakınlarda Japonya ziyaretinizde Arata Isozaki'nin bazı işlerini gördüğünüzü biliyorum. Isozaki'nin binaları ya da genel olarak Tokyo, bazı yorumcuların iddia ettiği gibi, Batı'nın hareket ettiği yönde bir gelecek-şimdiki zamanın alameti mi? Yoksa Koolhaas, Isozaki, hatta Portman'ın işleri eski doğrusal kısıtları bir tarafa atmış içkin bir düğüm noktası mı teşkil ediyor?*

Jameson: Burada öncelikle anlaşılması gereken mesele (sadece bana göre değil, anladığım kadarıyla Koolhaas'a göre de) geleceğin asıl formunu teşkil eden ABD'den bahsetmeden Avrupa veya Japonya hakkında bir şeyler söylenemeyeceği: Koolhaas'ın çarpıcı ifadesiyle "yoğunluk kültürü", yani mekânı, yasayı ve düzeni eski Avrupa'da ve Japonya'da yapılandırılmış halinden çok daha farklı bir şekilde yaşayan bir "kültür" bu. Bence Japon kentleriyle ilgili anlaşılması gereken şey, bu muazzam yığında varolmak isteyen öznelerden muazzam bir disiplin talep edildiğidir ve bu da Japonya'yı ABD'den gayet keskin bir biçimde ayırır. Yani, denetim ve gelenek-görenek hissini çok güçlü bir şekilde içselleştirmiş, içe dönük insanlardan bahsediyoruz. Dolayısıyla, Tokyo bir geleceği temsil ediyorsa, Japon karakter bunun tam zıddını, ABD'de hâkim olan diğerine-dönük ya da tüketici uğrağın, hem iş ahlakı hem de hukuk ve göreneklerle ilişki açısından çoktan geride bıraktığı bir geçmişi temsil ediyor gibi görünüyor. Dolayısıyla, Japonya'nın bütünü doğrudan kendi geleceğimize yansıtılamaz çünkü "içe dönüklüğe" geri dönmediğimiz açık.[2] Koolhaas'ın Avrupa konusunda söylemeye

2 David Riesman'ın *The Lonely Crowd*'da öne sürdüğü bir terim.

çalıştığı şey (ki Japonya için de aynısı söylenebilir) sanırım şu: yeni Avrupa –bütün bu ulus devletlerin bir araya geldiği, sadece para birimiyle değil, muhtemelen gelecekte de ortaklaşan, bunların yanı sıra siyaset kurumlarıyla, iletişim hızının giderek artmasıyla, sınırlarını aşarak vb birleşen Avrupa– Amerikan tarzı tıkanmaya doğru meylediyor; bu değişiklik hem bir dil sınırını aşarken, genelde oldukça katı olan toplumsal geleneklerinde olduğundan çok daha özgür hissettikleri görünen yurttaşlarının karakterolojik yapısında hem de bütün bu farklı ulusal geleneklerin Amerikan modelini kırmaya meyletmelerini sağlayacak şekilde kaynaşmasında gerçekleşiyor.

Japonya'ya gelirsek, bu tüketim akını sona erdikten, "Protestan ahlakı" bittikten sonra, hatta imparatorluk sisteminin terk edilmesi durumunda ülkenin neye benzeyeceğine dair vahim öngörüler dile getirilmiş olsa da burada benzer bir şeyin olması ihtimali tabii ki daha düşük. Dolayısıyla, Koolhaas'ın işlerinin en azından toplumsal düzeyde ve mekânsal düzlemde bu türden bir geleceğe hitap etmeye çalıştığını söyleyebilirim. Isozaki ise hiç böyle değil; onu kıyaslanabilecek bir figür olarak görmüyorum. Isozaki'nin Japonya'daki rolünü tartışacak değilim elbette ama orada çok etkili ve kayda değer bir sanatçı figürü olduğunu ve şüphesiz dünyanın en büyük mimarlarından biri olduğunu söyleyebilirim. Ama gördüğüm yapılardan ilginç bulduklarım esasen fazlasıyla zarif, kapalı yapılar, örneğin Mito Sanat Kulesi, Koolhaas'ın uğraştığı sıkışıklık sorunlarını gündemine almayan yapılar bunlar. Aslına bakarsanız, sanırım Tokyo'da Isozaki'nin bir binasını görmedim, dolayısıyla çalışmalarının böyle bir gelecek kenti sorununa nasıl hitap ettiğini, tabii ediyorsa, bilemem.

Speaks: *Los Angeles'taki Bonaventura Oteli'nde çözümlediğiniz mekânla bu Koolhaas projelerinin ve binalarının mekânları arasında, geliştirdiğiniz yeni post-sivil toplum bağlamında bir karşılaştırma yapabilir misiniz?*

Jameson: Evet, bu oldukça ilginç bir karşılaştırma ve bu şeyleri yan yana getirip aralarındaki farkı kestirmek de çok doğru bir yaklaşım. Bu sivil toplumun sonunun gelmesi konusuyla varmaya çalıştığım şey, esas itibarıyla burada da bir şekilde söz konusu. Me-

sele, otelin hâlâ özel mülk olması. Kalabalık bir grup olarak içinde boş boş dolanmak için içine girebiliriz ama hâlâ özel mülkün otoritesine tabi oluruz. Dolayısıyla, tuhaf bir karışım söz konusu – özel bir mülkün kamuya açık bir şekilde konuşlanması için kullanılan bir özel mekân. Şimdi, sivil toplumun sonunun can alıcı noktası, eskiden kamusal olanın tekrar özelleştirilmiş olması, hükümetin ve dolayısıyla kamunun işaretlediği mekânlar veya yerlerin bir şekilde özel denetimin yüzü olmayan biçimlerine dönmüş olması. Bunun sonucunda, ne kişinin özel hayatının yeri ne de kolektif güçlerin anıtsallaşmasını içeren, yeni tür bir şey ortaya çıkıyor. Bu Hannah Arendt'in, yaşadığımız dönemde kamusalın ve siyasal olanın kişiselleştiği, insanların siyaset figürlerinin politikalarından çok kişilikleriyle ilgilenmesi anlamında tekrar özelleştiği iddiasıyla ilişkili olabilir (ama bence ondan biraz daha farklı). Onunki psikolojik bir tanıdır, benim görüşümce bu gelişmenin mülkiyetin hukuki biçimlerinin geçirdiği mutasyonlarla, önceki kategorilerin kapsamadığı yeni biçimlerin ortaya çıkmasıyla alakalı.

Şimdi, Koolhaas'ın, bilhassa Zeebrugge Maritime Terminal projesinin can alıcı tarafı, birbirinin içine geçecek şekilde yayılan ülkeler arasında bir araalan teşkil etmesi. Kanaldan geçen gemilerin kesişme ya da varış noktası olan bu terminal hem yeni bir biçimde kamusal hem de işin içindeki ulus devletlerin kamusal alanlarının bir şekilde dışında kalıyor. Sanki Koolhaas, oradan geçen nüfusların hızla birbirine karıştığı bu yeni "sıkışıklık kültürünü" gözeterek bu duruma aşinalığı olmayan Avrupa için bu kültürü yaratacak bir makine sunuyor gibi. Gelecekteki tarihsel gelişim açısından, kamusal ve özel kategorilerinin geçireceği değişiklikler açısından, kolluk gücü ve öngörülebilir davranış kategorileriyle çok daha geleneksel bir bina olan Bonaventure otelinden çok daha ilginç geliyor bu bana. Bonaventure bu gelişmelerin bir semptomu olmaya devam edebilir; Koolhaas'ın işi ise çok güçlü bir biçimsel ve kültürel tepki: hem bu gelişmeleri kaydetme ve bir şekilde onlar hakkında bir şey söyleme hem de potansiyel olarak onları benimseme girişimi.

Speaks: *Daha önce Koolhaas projelerinin, özellikle de Zeebrugge Maritime Terminal'ın bir tür zarf olarak görülebileceğini söylediniz. Dolayısıyla bir içerisi ve bir dışarısı var. Tokyo'da ise bir içerisi ve dı-*

şarısı yok gibi: Dışarısı olmayan bir içerisi var. Ama bu Koolhaas için de geçerli olabilir. Japonya ortamının bir ifadesi olarak İsozaki'nin, Koolhaas'tan daha küresel çapta bir mimar olarak tarif edilebilir mi? Koolhaas'ın projelerinin zarflara benzediği öneriniz ışığında öyle gibi.

Jameson: Bu içerisi ve dışarısı meselesi için bu sözcükleri kullanıyor olsak da, bu yeni durumun yenilikçi tarafının artık bu karşıtlığın geçerli olmaması olduğunu netleştirmek çok önemli. Yani, sizin de gayet haklı bir biçimde söylediğiniz üzere, dışarısı olmayan bir içerisi bu ama *zarf* gibi bir kelime aslında bunu ima ediyor gibi. Zeeburge terminalinin ve Tokyo'nun bütününün kıyas kaldırmasının nedeni de bu. Bunlar makrokozmoslar. Kesinlikle içerisi gibi hissediliyorlar. Bir içeri mefhumu ortadan kalkmadı; güçlendirildi. Ama bunun işaret ettiği bir başka şey de bütün bunların bina ölçeğinde olduğu kadar kentsel bütünlüğün muazzam ölçeğinde anlaşılması gerektiği – Koolhaas da şimdi, bu ölçeklerde, bir binanın dışının içeride olan biten her şeyden çok uzak olduğunu, bunun da bu ikisini ilişkilendirme yolundaki girişimlerin eski modalığını ve anlamsızlığını gösterdiğini söylerken bundan bahsediyor aslında.

Söylediğim gibi, Isozaki'yle hemfikir değilim, Disney ya da Mito Art Tower örneğindeki adacık müessesesi, bir bütün olarak kent ya da Zeebrugge terminali gibi makrokozmoslar arasındaki mutlak tekabüliyette yapamayacağınız şeylere imkân tanır. Farklı bir boyutta olduğumuzu ve farklı bir janrla uğraştığımızı düşünüyorum: mimari sözcüğünü ikisini kapsayacak şekilde kullanamayız çünkü tamamen farklı seviyelerde işliyorlar. Isozaki'nin binalarının dışı iç mekânda hüküm süren havayı azametle ifade ediyor, yani elimizde diğerlerinde olan bitenden çok farklı türde bir mimari var. Aradaki fark, Isozaki'nin işinin, şirket toplumunun binalar için açtığı mekâna tekabül etmesi olabilir: bu kapalı alanlar esasen şirket sözleşmelerinin mekânları. Ama Bibliotheque de France veya Zeebrugge Maritime Terminal'dan bahsederken artık şirket seviyesinde olmadığımız gibi, görünüşe göre modası geçmiş devlet seviyesinde de değiliz – çünkü bu ikisini kent veya devlet merkezindeki ofis binaları veya anıtlar olarak ele alamayız, bunlar tamamen başka şeyler.

Benim için sorunuzun ilgi çekici tarafı sanırım sadece mimariye

özgü bir mesele değil, janr veya jenerik eleştirisinin dinamiklerini, nesnel durumun belirli janrlara yol açarken diğerlerini bloke ettiğini işaret ediyorsunuz. Çok farklı türde binalar ve tam da bir eylem olarak bina inşa etme olanaklarının, genel durum ve korporatif küresel gücün yapısı tarafından belirlenmesindeki sorunların bir parçasıdır bence bu durum.

Speaks: *Koolhaas'ın son dönem işlerini tanımlamak için başka dillerin yanı sıra "kirli realizm"in dilini kullanıyorsunuz.*[3] *Bu terimi Bill Buford'nın Amerikan kısa öyküsünü tarifinden ödünç alan Liane Lefaivre'den ödünç aldığınızı belirtiyorsunuz. Buford'un, Lefaivre'nin ve sizin bu terimi kullanışınız arasındaki farklar nelerdir ve bunları, her üçüyle güçlü bir ilişkisi olan eleştirel bölgesellikten ayırabilir misiniz?*

Jameson: Lefaivre'nin alıntıladığı Amerikan kısa öyküleri üzerine orijinal metne baktığımızda, Buford'un tasvirinde oldukça güçlü bir bölgeselci itki olduğunu görüyoruz; yazarların tasvir edildiği bölümde, standartlaşmanın kenar mahallelere ve kırsal bölgeye ve eskiden kentsel olduğu düşünülen unsurlarla eski bir doğanın kalıntılarının bir birleşimine yayılmasında ortaya çıkıyor bu itki. Bence bu terim, mimariye nakledildiğinde aynı etkiye yol açmıyor; artık bu yerel ruhtan eser kalmadığı açık ve Koolhaas ve *Blade Runner* da ABD'nin eskiden kırsal olan bölgelerinde hâlâ karşılaşabileceğimiz bir kır ve kent bileşiminin kalıntı biçimlerinden çok, şimdiki ya da gelecekteki anonim kentleşmenin güçlü biçimlerini ifade ediyorlar. Yani, bu terimin kullanımında bir kayma oldu. Ben *kirli realizm*i daha kapsamlı bir birleşim şemasının bir parçası olarak kullanıyorum; bu şema, postmodernizmi bir üslup olarak görmek (Charles Moore veya Michael Graves'in önde gelen uygulayıcıları olduğu kısıtlı üsluptan bahsediyorum) çok cazip geldiğinden, postmodern mefhumuna oturtması giderek zorlaşan yakın zamanlı mimari işlerin çeşitliliğini anlaşılır kılıyor. Bu kısıtlı üslup son zamanların sayısız mimari formundan sadece birisi. Bence ortaya çıkan şey bunun, (postmodernizm apolojistlerinin sıklıkla ve muhabbetle zikrettiği) her şeyin kabul gördüğü apaçık

3 Bkz. *The Seeds of Time*, s. 145-50.

bir çoğulculuk değil de, içsel olarak pek çok sorunla ve nitelikle sınırlanmış olan bir üretim olduğu hissidir.

Bu anlaşılırsa, benim "postmodernin kısıtları" adını verdiğim şey, yani bu son dönem mimari üretimin ardında yine bir sistemin işbaşında oluşu ayrıntılı olarak gösterilebilir. Ben bunu, çağdaş mimarinin kendini yüksek modern dönemin geçmişiyle karşıtlık içinde tanımlarken izlediği iki ekseni üst üste yerleştirerek göstermeye çalıştım. Bu eksenlerden birinde bütün, kendi parçaları, unsurları veya kurucu gösterenlerine karşı ele alınıyor. Diğerinde, yeni ve tekrarlanan, kopyalanan unsurlar veya yenilik ve tekrar/kopya meselesi, yani geniş anlamıyla çağdaş, postmodern çalışmaların pastişten ve üzerinde oynayabileceği o eski dillerin dönüşünden aldığı zevkle, radikal biçimde yeni bir sanat, radikal biçimde yeni bir mekân üretme gibi üstün bir meziyeti olan modern arasındaki radikal karşıtlık meselesi ele alınıyor. Bu dört terim (bütünlük/parçalar, yenilik / kopya) bize anlamlı gibi görünen birkaç kombinasyon sunuyor. Eisenman'dan henüz bahsetmedik bile ya da, neredeyse Mallarméci bir saflığa yönelik derin bir estetik itki barındırdığı ölçüde, parçaların veya katmanların vb. kombinasyonu ya da permutasyonuna bağlılıkla bir arada bulunan bir yenilik mefhumu barındıran yapısöküm adı verilen şeyden de bahsetmedik.

Böylece postmodernizmin daha merkezi ya da karakteristik bir biçimini, yeniliğin terkini, tekrara ve kopyaya rıza ve her tür ölü geleneğe dönüş içeren biçimini ve onun parçalarla, unsurlarla ya da gösterenlerle kombinasyonunu görebiliyoruz. Bu, Graves ve Moore gibi mimarların işlerinin yüzeyinde süzülen geçmiş mimari belleğini işaret eder. Elbette buradaki güçlü kombinasyon modernist yenilik ve bütünlük idealidir. Ama, bence, *kirli realizm* ya da isterseniz Koolhaas, tekrar ve kopyaya –en azından, bireysel mikrokozmosun makrokozmosu tekrar etme biçimine– belli bir rızanın gösterildiği, ama, aynı zamanda bütünlüğe, her şeyi kapsama durumuna yönelik bir isteğin de söz konusu olduğu bir terimdir. Ve bana göre, bütün bu sıkışmışlık kültürünü kapsamak isteyen bu "kirli realizm" biçimi, diğer üçünden ayrı bir formdur. Şimdi, postmodernden bu terimler açısından bahsetmeye devam etmeli mi? Koolhaas'ın söylediklerinden bu terimi ve bu fikri reddetmek istediği açıkça görülüyor. Öte yandan, bütün bu mimari üretimi

döneme özgü semptomlar kümesi olarak ele alıp onlarda kendi tarihsel anımızın ayrıksı, özgül ve farklı taraflarını bulmak isteyenler, en azından başlangıç aşamasında hepsini yan yana koymalı ve hepimizin karşı karşıya olduğu bu yeni ve orijinal duruma ne şekilde tekabül ettiklerini görmeye çalışmalı.

Speaks: *1988 tarihli MOMA sergisinde Koolhaas ve OMA "yapıbozumcular" başlığı altında bir araya getirilmişti. Tekrar ve kopya yapıbozumun sunmadığı neyi sunar? Mimari realizmle ve temsille ilişkili bir şey sunuyor sanırım?*

Jameson: Evet, bu *bütünlük* kelimesinin buradaki rolünden kaynaklanıyor . Bunların herhangi biri için *realizm* terimini kullanmak istemem. Ama, öykünme üzerinden konuşursak, *Learning from Las Vegas*'ın bütününde kentsel dokunun bir parçasına öykünme olması, buna karşın Koolhaas'ın binalarının bütün makrokozmosa öykünmeyi temsil etmek istemesi anlamında temel bir fark görebiliriz. Bu binaların, daha önce de işaret ettiğim üzere, belirli siyasal mesajlar taşıyabilmesi ya da siyasal ve toplumsal modeller içerebilmesinin nedeni budur, çünkü toplumsalın bütünlüğüyle uğraşma gibi bir hırs söz konusudur.

Speaks: *Manfredo Tafuri'nin* Mimari ve Ütopya'sı *üzerine 1985 tarihli makalenizin sonunda, Tafuri'nin kötümserliğini ve Venturi'nin havailiğini reddediyor, tam anlamıyla Gramscici bir mimarinin de bir şekilde savunulabileceğini iddia ediyorsunuz. Bu bugün de hâlâ geçerli mi sizce?*

Jameson: Bugün, benim tasvir ettiğim haliyle Gramscici bir mimarinin sorunu, dünya sisteminin dışında kalan mekânlar bulunabileceğini ima etmesi ve bu anlamda, sizin bahsini ettiğiniz kağıt mimarinin bu yöndeki girişimini ve bunun imkânsızlığını yansıtmasıdır. Yani, bir alternatifin yansıtılabileceği tek yerin hayali bir mekân olması, gerçek mekân ve gerçek imkânlar üzerine önemli bir şeyleri dile getirir. Bugün dünya sisteminin gücü karşısında bu alternatif ya da ütopyacı mekânı somut olarak tahayyül etmek giderek zorlaşıyor. Tahayyül edilebilecek çeşitli adacıklar (örneğin, adacıkların Isozaki'nin mimarisine bahşettiği muazzam güçten bahsettik) sistemin bir parçasıdır ve bu halleriyle korporatiftir. Bugün bu dünya

sisteminden geri çekilebilecek ya da ondan ayrı bir bağımsızlığı sürdürebilecek iktisadi birimleri tahayyül etmek daha da zor ve bu ölçüde, bu iyimser Gramscici strateji giderek daha sorunlu bir hal alıyor. Bu strateji bir de eleştirel bölgeselcilik biçiminde karşımıza çıkıyor. Bunu bir değer ve imkân olarak canlı tutmanın önemine inansam da, burada da dünya sisteminin gelişim yapısı itibarıyla bölgeyi de beklenmedik biçimde içine alıyor – farklı kültürlerin özerk dillerinin, dünya sisteminin kendini yeniden üretmek ve ekonomik standartlaştırma biçimini yaymak için başvurduğu turistik mekanizmalara dönmüş olduğu günümüzde durum tam da bu.

Yani, bu çeşitli bölgelerdeki üslupsal özerklik mücadelesinin gerçekten de bir özerklik mücadelesi mi olduğu, yoksa postmodern pazarlama ve uluslararası ihracat, turistik işletmeler vb. biçimleriyle sistemin mükemmel bir biçimde kendiyle uzlaştırabileceği, hatta bunu şevkle yaptığı bir çoğulculuk biçimi mi olduğu hâlâ net değil.

Speaks: *Daha önceki bir söyleşide Gramscici bir mimari çağrınızın başlı başına mimari pratiğinden çok, "yeni bir gerçekliğin mahallini ayırt etmekle ve bu mahallin yüzleştirilmesi gereken kültürel siyasetin mekân siyaseti olduğunu anlamakla" ilişkili olduğunu söylediniz. Mimari, siyasetin artık mekânsal olduğu fikrini geliştirmede bir rol oynuyor mu?*

Jameson: Evet, sanırım bu doğru ama paradoksal bir biçimde, Tafuri'nin benimsediği konumuna geri dönüyor, bu konuma göre binalara dair ideolojik bir eleştiri yapamayız çünkü eleştiriler tam da sistemin üretmesi gereken şeyler. İdeolojik eleştiri, bina teorisi, manifestolar ve bu şeylerin analiz ve düşünce ve programlar alanındaki kısıtları seviyesinde işler. Bütün bunların kültürel ve siyasal eleştiriye sunduğu çok önemli bir imkân var, o da mimari tartışmalarıyla ilgili her şeyin artık siyasal olması; bunun yanı sıra, siyasal tartışmaları, mimariye, yani genel olarak mekâna, kentsel alanın şimdiki örgütlenişine ve jeopolitikanın örgütlenişine atıfta bulunmadan yürütmek bir bakıma imkânsızdır. Bu, şeylerin yeni mekânsal boyutu. O halde, ilk sorunuza geri dönerek şunu söyleyebiliriz, postmodernin mekânsal veçhesi, mevcut duruma dair teorilerin, ister kültüre ister siyasete dair olsunlar, analiz nesnelerini birbiriyle eşleştirmek için mekânsal olanın kodundan geçmeleri gereklidir.

Horacio Machin'le Söyleşi*

Machin: *Kapsamlı bir kültürel tezahür olarak geniş bir çerçevede ele aldığınız postmodernizm kavramının üretim tarzıyla ilişkisini açıklayabilir misiniz?*

Jameson: Üretim tarzı kavramı ve kültürel kavramlarla bağlantısını ısrarla vurgulama gerekliliği, bu kavramın yokluğunda çare olarak ya entelektüel tarihe veya bir tür antropolojiye ya da kültür ve uygarlık tarihine başvurmak zorunda kalışımızdan ileri geliyor. Tarih, bilim dallarında, sanat üsluplarında bir dizi değişikliğe sahne oldu ama bunları toplumsal yapıdaki dönüşüme dair özel bir kavrayışla ilişkilendirmediğimiz sürece, olayların herhangi bir mantık uyarınca vuku bulmadığı bir tipoloji ya da Batı uygarlığı veya Barok gibi genel kategorilerin kullanıldığı bir tür antropoloji veya uygarlıklar tarihinden fazlasını elde edemeyiz. Bu iki yaklaşımın da idealist bir tarih yolunda ilerlediğini ve modern tarihyazımının kaydettiği gelişmeleri temsil etmediğini düşünüyorum.

Son olarak, –sadece kültürel değil, toplumsal pratikler ve hatta ekonomi açısından da oldukça yoğun bir değişimi imleyen– postmodernizm kavramı, üretim tarzındaki dönüşümlerle bir şekilde ilişkilendirilmeden uygun biçimde inşa edilemez ya da açıklanamaz.

Şimdi, buradaki kritik sorun, bu değişimlere dair çeşitli çelişkili versiyonlar olması. Postmodern benzeri bir şeye dair teorilerin ilk olarak solda değil sağda belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz. 1950'lerin liberal siyaset teorisyenleri ve sağ kanat tarafından öne sürülen "ideolojinin sonu" mefhumu, bu kişiler için –Eisenhower döneminde– esas ideoloji ve değişim vizyonu olan Marksizmin sonu anlamına geliyordu her şeyden önce. Ama bu mefhumun bir yandan da, postmodernin bazı niteliklerini bir şekilde öngördüğü

* Bu söyleşi ilk olarak İspanyolca yayımlandı (çeviren Santiago Colas), *Nuevo texto crítico* 4:7 (1991), s. 3-18. İngilizce gerçekleştirilen söyleşi daha önce İngilizce yayımlanmamıştı ve İngilizce versiyonun transkripsiyonu bulunamadığından, İspanyolca metin İngilizceye çevrildi.

söylenebilir, örneğin soyut düşüncenin, ideolojinin, değerin vs –Adorno'nun pozitivizm olmakla suçladığı şeye dönüşerek– ortadan kalkması, yani düşüncenin aşkın niteliklerinin karanlığa bürünmesi en belirgin örnektir. Dolayısıyla, bu sağcı ideologlar, henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde bu gelişmenin kokusunu almış gibiler ama bunu kendi siyasal amaçları için kullandıkları da malumunuz.

Daha sonra, Daniel Bell bütün bunları "sanayicilik sonrası toplum" adını verdiği bütüncül bir teoride ayrıntılandırdı çünkü eski bir Troçkist olarak, radikal bir toplumsal dönüşüm koyutlamadan düşünce ve kültür tarzlarının temelinde meydana gelen bir değişimden bahsetmenin idealist bir yaklaşım olacağını gayet iyi görüyordu. Söz konusu radikal toplumsal değişim kapitalizmin sonu ve Bell'in sanayicilik sonrası toplum adını verdiği yeni şeyin ortaya çıkmasıydı – bu toplum muhtemelen teknokratların ve biliminsanlarının başını çektiği bir bilim ve teknoloji üstünlüğü temelinde yükselecekti. Bana göre bu da arzulanan teori değil ama izinden gidilmesi gereken bir örnek olduğuna şüphe yok. Bir başka deyişle, modern toplumda entelektüel ve kültürel değişimin teorisini üretim tarzındaki bir değişimle bir şekilde ilişkilendirerek kurmak zorunlu. Şimdi, daha geleneksel Marksizmde kapitalizmin iki aşaması kavrayışı zaten vardı: birini Marx bizzat geliştirmişti ama aslında sistemin eğilimlerini tanımlamaktan fazlasını yapmamıştı; Lenin ise, emperyalizm üzerine risalesinde tekelcilik dönemi ve 1890'ların emperyalist sistemini birbiriyle ilişkilendirerek bunların etrafında ikinci bir uğrak teorileştirdi. Klasik Leninciliğe göre, kapitalizmin bu ikinci uğrakta yeniden yapılandırıldığı söylenebilir.

Marksist gelenek bu ikisinden sonra kendi "tarihin sonu" versiyonunu beyan etmiş gibi görünüyor ve Marksistler genel olarak kapitalizmin üçüncü bir aşaması olduğunu kabul etmek istemezler çünkü Lenin ikinci aşamanın "en yüksek" ve sonuncu aşama olduğunu varsayar. Üçüncü bir aşama üretme zorunluluğu endişe vericiydi. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle toplumun sibernetik iletişim araçları üretmesi ve 1885 Berlin Konferansında eski ulus devletlerin emperyalist sisteminin devreye sokulmasıyla birlikte her yerde dekolonizasyonun başlaması incelenmesi gereken yeni bir olgular ve özellikler kümesi çıkarıyor karşımıza, 1960'ların

ve 70'lerin gündelik hayatında ve pratiklerinde baş gösteren değişimler de bu izlenimi pekiştiriyor. Yani, bütün bunlar, bir yandan bir dizi yoğun kültürel dönüşümün meydana geldiğini, öte yandan, kapitalizmin üçüncü bir uğrağını teorileştirmenin arzulanabilir olacağını işaret eder. Dolayısıyla, insanlar yeni kültürel oluşumu adlandırmaya giriştiklerinde ve *postmodernizm* sözcüğü dolaşıma girdiğinde bunu yeni bir üretim tarzına değil de (çünkü bu sosyalizm değil, doğuya özgü yeni bir despotluk ya da federalizm de değil, hâlâ tamamıyla kapitalizmdir), altyapısal olarak kapitalizmin diğer iki aşamasından türetilmiş ama üstyapı ve kültürel olarak onlardan farklı olan bir üçüncü aşamasına bağlamak mantıklı ve makul bulundu.

Şimdi, elbette benim icat etmediğim, Ernest Mandel'in bazı dillere gayet münasip bir biçimde *Kapitalizmin Üçüncü Aşaması* olarak tercüme edilen *Geç Kapitalizm* kitabından türetilmiş olan aşamalar mefhumunun izi nihayetinde *Grundrisse*'nin Marx'ına kadar sürülebilir. Marx orada kapitalizmin daha sonra aşıp olumsuzlayabileceği ve yerine daha geniş erimli olanlarını getireceği sınırlar belirleme zorunluluğu olduğunu varsayar (kâr oranı düşer, emek sömürüsü artık eskisi kadar verimli değildir, piyasa doymuştur, vs). Ancak bu sınırlar krizinde olup biten, yeni bir teknolojik yenilikler dizisinin genişletilmiş bir kapitalizmin hizmetine sokulması ve sürecin başa sarmaya hazır hale gelmesinden ibarettir, bu sayede kapitalizmin her uğrağı genişlemeyle olduğu kadar yeni üretim teknolojileriyle özdeşleştirilebilir. Bu, Marx'ın birinci aşamada tasvir ettiği ulusal kapitalizm uğrağının, klasik emperyalizm, çeşitli metropoller ve onların sömürgeci sistemleriyle birlikte küresel ölçekte genişlemesi sırasında olanlarla tamamen aynıdır. İkinci Dünya Savaşı sonunda bu sistem tükenmiş, yepyeni bir teknoloji ortaya çıkmıştır – Mandel'e göre sibernetik, bilgisayar bilimi ve nükleer enerji; öncekinin tamamıyla yeniden yapılandırılmasına ve çok daha geniş, hatta küresel çapta entegrasyona ve iktisadi örgütlenmeye doğru genişlemesine imkân tanıyan bir teknolojidir bu. O halde buna çokuluslu aşama adını verebiliriz. Yani ben bu aşamalar mefhumunun *Grundrisse*'nin Marx'ında olduğunu ve kültürdeki dönüşümler için bir hipotez oluşturmamıza ve böylelikle onu, ruhsallığın yapısı, gündelik hayat pratikleri ve toplumda kültürün rolünden sanat

biçimlerine, felsefe teorilerine vs. kadar uzanan daha geniş bir anlamda ele almaya imkân tanıdığını düşünüyorum.

Benim kurmak istediğim bağlantılar bunlar ve bizim postmodernitemizin birçok özelliğinin –zamansallığındaki şizofrenik veçhelerin, öznenin merkezsizleşmesinin, kültürün muazzam oranda genişlemesinin, yeni bilgi ve tanıtım sistemlerinde imgelere tanınan önceliğin vs– tam da bir üçüncü aşama mefhumuna bağlanabileceğini düşünüyorum.

Machin: *Postmodernizm siyasetle kültür arasında yeni bir eklemlenmeyi, siyasetin yer değiştirerek kültüre doğru ilerlemesini imliyor. Bu Marksizmin ya da post-Marksizmin yeni bir biçimiyle ilişkilendirilebilir mi?*

Jameson: Bana göre –bu Marksizmin yeni bir biçimi olsa da olmasa da (Mandel'in özellikle aykırı bir teorisyen olduğunu düşünmüyorum ve tabii kendimi de öyle görmüyorum)– bütün bu yeni kültürel fenomenleri muhakkak eski kategorilere başvurarak yazmaktan çok, bu kategorilerin kendilerinin de tarihsel olduğunu idrak etmek gerekli. İkinci Enternasyonal'in klasik dönemine karşılık gelen bir Marksizm vardı. Batı Marksizmi adını verdiğimiz, modernizme ve emperyalist aşamaya karşılık gelen bir Marksizm vardı ve şimdi de yeni veya üçüncü aşama için bir Marksizm gerekli bence. Ama bana göre bu da Marx'la kesinlikle uyumlu; Mandel, kapitalizmin üçüncü aşamasının Marx'ın *Kapital*'in tamamlanmamış versiyonunda sunduğu orijinal sermaye kavramından bir sapma değil; daha çok, Marx'ın tasvir ettiğinden daha katışıksız bir kapitalizm aşaması olduğunu gösterir. Yani, çalışmamın, klasik Marksist teoriyle bugün kültürümüzde olup bitenler arasında çok daha yoğun bir karşılıklılık olduğunu gösterme çabası gibi bir işlevi de var.

Machin: *Olası negatif nitelemelere karşın, kültürel bir fenomen olarak postmodernizm pozitif sayılabilecek bir tanıma imkân tanıyan bir nitelik de içeriyor: o da tarihsel yeniden yapılandırma. Ya da, şimdiyi tarih olarak kavramaya çalışan bir tarihsel vizyon ve diyalektik diyelim. Bu yeni aşamanın bu şekilde dönemselleştirilmesiyle ilgileniyor musunuz ve bu bilişsel harita çıkarma girişimindeki iz sürme süreciyle nasıl ilişkilendirilebilir?*

Jameson: Fukuyamacı anlamda bir tarihin sonu meselesinden çok tarihin yeniden yapılandırılması ya da küresel şehir plancılığı ve mekânsallaştırmayı da hesaba katan yeni bir tarih olacağını düşünüyorum bunun. Bu soru üretim tarzı mefhumunun önemini vurguladığından birinci soruyla ilişkili. Üretim tarzı kavramında tarihsel değişim anlayışı da korunur ama doğrusal bir değişim değildir bu: yine de, madem evrimden bahsettiniz, bugünlerde evrimci düşüncenin yeniden canlandığından, Stephen Jay Gould ve diğerlerinin Darwin'i yeniden incelediğinden bahsetmek lazım (Althusser'in Marx için veya Lacan'ın Freud için yapmaya çalıştığını bu çalışma da Darwin için yapabilir) ki Darwin'i bu düşünce biçiminin günah keçisi olarak kullanmanın isabetli olacağını sanmıyorum çünkü şimdi görüyoruz ki Darwin'in teorisi de "doğrusal" değilmiş.

Her durumda, üretim tarzı mefhumu bir tarih vizyonu sunmaya devam ediyor. Yani, bir üretim tarzının diğerine dönüşümü olasılığı olduğunu varsayıyor ve bu da tarihte devrimci değişimin temel biçimidir. Bundan dolayı, tarihin sonundan bahsederken aslında pek çok insanın bunun ötesinde bir toplumsal sistem tahayyül etme konusunda çektiği zorluktan bahsediyoruz. Ütopyacı vizyon artık işe yaramıyor, oysa 1960'larda Sovyet modelinden çok farklı alternatif toplumlara dair güçlü bir anlayış vardı. Buradaki ironi, Sovyet modelini reddeden bütün Solun, Sovyet modelinin başarısızlığından sonra onun ötesinde bir şey üretme ya da hayal etme yetisinin olmadığını görmesi.

Yine de, tarihin yeni aşamalarını hayal etmeye çabalama imkânını tekrar elde etmenin yolu, bu imkânın yokluğunu bizzat tarihsel bir fenomen olarak ele almaktır. Dolayısıyla benim postmodernizm teorim, postmodernizmi, sosyalizm olması zorunlu olmayan başka aşamaların takip edeceği bir aşama yapısında ele alma ısrarıyla işlerlik kazanmaktadır en azından. Bunu gelişmekte olan bir aşama olarak, sınırlarına dayanan, çeşitli krizlerden geçen ve çelişkiler içeren, ardından farklı bir yapının geldiği bir aşama olarak düşünürsek, tarihsel bir perspektifi muhafaza edebiliriz. J.-F. Lyotard'ın *grand récit*'sine gelirsek, –kendim de bu terimi kullanmış olmama rağmen– Marx'ın üretim tarzları serisinin anlatısal bir anlamda bir *récit* olduğunu düşünmüyorum artık. Bu seri tarihsel bir aksiyom, bir soyut terimler dizisi ve bir kombinasyon şemasıdır

ama anlatı ya bunların her birinin içinde ya da bunlar arasındaki tuhaf geçişlerde devreye girer.

Freud'da, bilinçdışı anlatının bilgimiz dışında, şu veya bu ilksel fantezide hep işbaşında olması gibi, tarih söz konusu olduğunda bu geçişlerin genel gizeminin bilmeden üzerine düşündüğümüz en derin şey olduğunu düşünmüşümdür hep. Sarsıcı kopuşların jeolojik, sismolojik ve felaketlere özgü bir dille iletildiği *Şeylerin Düzeni*'nin Foucault'sunda gayet açık görürüz bunu, insan zihni böyle sistematik bir değişimin hiç kavranamayan tarafını Kantçı diyebileceğimiz bir karşılaşmada görür adeta. Çünkü, zorunlu olarak bir sistemin içinden düşünüyorsak bir başka sistemi tasavvur etmek zordur. Bu, Marksist gelenekte geçiş sorunu adı altında, özellikle feodalizmden kapitalizme geçiş üzerinden incelenen çok derin bir gizemdir. Marksist anlatı ve haddizatında tarihsel anlatı üzerine düşünmek isteyeceğimiz yer burasıdır. Dolayısıyla ben tarihin sonunu getiren postmodern teorileri kabul etmiyorum, tam tersine postmodernizm teorisini, daha büyük ölçekli bir tarih mefhumu icat etmenin yolu olarak görüyorum. Şu şekilde de ifade edebiliriz: bir postmodernite teorisinin postmodern olma zorunluluğu yoktur – her durumda benim burada vurgulamak istediğim ayrım işte bu.

Machin: *Bir önceki soru bağlamında devam edersek, temsil mefhumuna nasıl bir rol düşüyor?*

Jameson: Temsil hakkında ilk söylenmesi gereken şey, bu terimin pek çok anlamı olabileceği. Tarihi sonlu bir süreç olarak düşünme imkânı anlamına gelebilir ve bu konuda daha ayrıntılı konuşmak istersek –ki sanırım bir diğer sorunuzda öyle yapacağız– tarihin temsilinde örtük halde bulunan ütopyacı itki meselesi hakkında da konuşmamız gerekecek.

Temsil mefhumunun kritik bir rol oynadığı iki konu daha var benim açımdan. Biri, temsiller aracılığıyla toplumun yeniden üretilmesi – yani, gösteri toplumu, imge toplumu veya iletişim ya da bilgi toplumu. Burada temsil başka bir anlamda önem kazanıyor ve imkânsız olmak bir yana, her yerde karşımıza çıkıyor – temsiller içinde boğuluyoruz adeta. Hegel'in düşünce üzerine şahane bir yorumu vardır; modern felsefenin başlangıcını ele aldığı bir pasajda, bizle Yunanlar arasındaki esas farkın, soyutlama kendilerine miras

kalmamış Yunanların soyut olanı bin bir zahmetle, deneysel ve algısal araçlarla elde etmesi olduğu gözleminde bulunur. Biz modernler ise, soyutluk içinde boğulduğumuzdan, (Marx'ın ifadesiyle) soyuttan somuta yükselmemiz gerekmektedir – bu, *pensée sauvage*'a dönüş yapmadan soyut olanı ele almanın diyalektik yoludur.

Temsil alanında da bunu andıran bir durumla karşılaşıyoruz. Aslında imgeler ve temsiller içinde boğuluyoruz. Temsillerden kaçıp kurtulmanın pek çok yolu var. Örneğin Baudrillard bunun bir yolunu sunmuştu ki, Susan Sontag'ın onayladığı bir yoldur bu – 1960 ve 70'lerde, yani kültür devrimi günlerinde Çin devrimine odaklanarak devrimci bir püritenlik üzerine düşünen Sontag imgelerden kaçıp kurtulmanın bir reçetesini sunmuştu aslında: imge perhizi yapma, bir imgeler ekolojisi oluşturma, imgeleri azaltma, daha az sayıda reklamın ya da imgenin saldırısına maruz kaldığımız bir dünya kurma. Ancak ben bunun nostaljik ve regresif bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Daha ileri gitmemiz ve imgelerle yaşamanın bir yolunu bulmamız gerekiyor, elli ya da yetmiş beş yıl önce, toplumun imge ve temsillerden yana daha yoksul olduğu bir dönemde insanların tasavvur etmek zorunda kaldıklarından ibaret olmayan bir yol olmalı bu.

Dolayısıyla, postmodern hakkında konuşmanın bir yolu da, Kant veya Descartes'ın daha eski modernizmleri şöyle dursun, sonraki modernistlerin bile maruz kalmadığı bir imge bombardımanına uyum sağlamak zorunda olduğumuz yeni bir durum olarak ele almaktır onu.

Son olarak, temsili tam da modernizm ve postmodernizm açısından, daha dar edebi anlamıyla ele almak isterim. Burada kesinlikle yapılması gereken bir ayrım var: postmoderni temsil krizi olarak niteledik ama modernizme yeni bir bakış, onun da yoğun bir temsil kriziyle nitelendiğini gösterecektir. Bu açıklamayı aşmamıza yetecek sayıda anlamlı benzerlik söz konusu ve tam da bu noktada temsil mefhumunun bütünlük fikriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü, *temsil* terimini yüceltilmiş, teorik anlamıyla kullandığımızda aslında bütünlüğün temsilinden bahsediyoruz. Ulusal kapitalizmin ve görece küçük kentlerin hüküm sürdüğü, dolayısıyla daha az karmaşıklığın söz konusu olduğu realist dönemde insanların toplumsal düzenin örgütlenişine dair bir görüşü olabiliyordu. Hatta, kapitalizm öncesine gidecek olursak, hemen Malinowski'nin meşhur

sorusu gelir akla: Yeni Gine'li birine akrabalık sistemi hakkında soru sorduğunda karşısındaki "Bir dakika, çok karmaşık bir sistem, durun göstereyim" diyerek eline bir sopa almış ve kum üzerinde kabilesinin akrabalık sisteminin şemasını çıkarmıştı. İşte bu halis muhlis bir bilişsel haritadır, toplumun bütünlük imgesini, kozmosla bağlantısı içinde üretmektir.

Realist dönemde insanlar ulus devletin ne olduğunu, kolektivitenin ne olduğunu, düşmanın kim olduğunu, toplumsal sınıflarda kimin en üstte kimin en altta olduğunu vs. bildiklerini düşünüyorlardı, dolayısıyla toplumsal bütünlüğün temsili meselesi onlara göre çözümü olan bir sorundu. Ama emperyalist dönemde sorun birdenbire çetrefilleşti. Toplumun ulusal sınırlarının ötesine genişlediği ve içerinin, sömürgeler gibi dışarıda kalan parçaları da içermeye başladığı andır emperyalist dönem. Bu anda, emperyalist bir metropolde yaşayan öznelerin onları belirleyen ve bir anlamda tanımlayan diğerlerini anlamaları çok daha zorlaşmıştır. Klasik modernizm teorimi bir emperyalizm teorisiyle ilişkilendirmek istememin nedeni de bu işte çünkü toplumsal bütünlüğü temsil olanağındaki ilk kriz olan modernizmin en önemli niteliğini açıklayacak olan şey, emperyalizmin doğuşudur.[1]

Böyle bir kriz kavramı da modernist dönemi yorumlamak için çok faydalı bir araçtır çünkü büyük modernistler bu krizin çözülemeyeceğini anlayamadılar ama onu çözmek için çok uğraştılar ki bu sayede Joyce'un *Ulysses*'i gibi projeler çıktı ortaya. Bütün modernizmler dilin bu tür şeyleri ifade edemeyeceği –ve nihayetinde insan ruhsallığının da çok karmaşık olduğu, toplumun haritasının çıkarılamayacağı, bireysel bir hayatın dışında konum alarak yukarıdan bütünlüğe bakılamayacağı– öncülünden yola çıkar ama bu aslında tam da Joyce'un yapmaya çalıştığı şeydir. O halde onunki, gerekli bir başarısızlıktır ama sahiciliği, bu bütünlüğü temsil etme yolundaki imkânsız girişimin aciliyetinden ileri gelir. Lukács'ın *Roman Kuramı*'nın bunun ilk adımını teşkil ettiğine inanıyorum. Ama görünüşe göre bütün büyük modernist başarıların merkezinde –müzikte, mimaride ve diğer alanlarda– temsilin imkânsızlığını

1 Bkz. Fredric Jameson, "Modernism and Imperialism", *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Terry Eagleton, Jameson, Edward W. Said (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 43-66.

aşma ve her şeyi, tam bir temsilini sunacak şekilde temsil etme gibi ümitsiz bir çaba var.

Bu, bütünlüğün temsili kriziyle modernizm arasındaki bağlantıdır. Şimdi, söylediğim gibi bu kriz modernist sanatçının bütün varlığı ve tutkusuyla yatırım yaptığı çaresiz bir durumdur. Ama postmodernizmde olup bitenlere baktığımızda, postmodernlerin modernlerden ders aldığını, bütünlüğün temsilinin imkânsız olduğunu bildiklerini görüyoruz. Bu durumda, bütünlüğün artık gerekli olmadığı düşünülüyor ve bana kalırsa postmodern sanat bu minvalde bir anıtsallığı falan hedeflemiyor bile; temsilin imkânsızlığı onun için hayatın sonu değil çünkü bütünlük artık tamamen görüş alanının dışında; onu temsil etmeye gerek yok. Yani postmodernde, tam da bu toplumsal bütünlüğü temsil etme çabasından vazgeçmenin verdiği bir gevşeklik var. Öte yandan, bunu diyalektik bir yaklaşımla ele alarak bütünün kendisinin değiştiğini söylemek gerek. İlk ya da ulusal dönemde, tek bir klasik başkenti olan bir ulus devlet var. İkinci (emperyalist) dönemde, kendi sömürge sistemlerine sahip, birbirleriyle rekabet eden bir grup merkez metropol var. Ancak bunlar, hâlâ kavramsallaştırılabilen bir dizi kümelenme teşkil ediyor. Şimdiyse bunların hepsi birdenbire patladı – artık iktidar merkezleri olmayan bütünüyle postmodern bir dünyamız var. Britanya İmparatorluğu'yla çokuluslu bir şirketi kıyasladığınızı hayal edin. Britanya İmparatorluğu muazzam ve anıtsal olmaya, bir şekilde görünür olmaya devam ediyor; çokuluslu şirket ise bilgisayarın çekirdeği gibi: her şey ona bağlı ama onu temsili bir biçimde kavrayamıyorsunuz.

Bu durum, modern dönemde bütünün temsili sorunundan yapılan kuantum sıçramasını olduğu kadar postmodern sanatın varlık nedenini de açıklar; postmodern sanat, postmodern felsefe ve ardındaki teoriyle birlikte, şimdi nafile olduğu anlaşılmış olan bu şeyi yapma çabasından vazgeçmiştir. Modern dönemde Hegelci ve post-Hegelci bir sistem kurma yolundaki muazzam girişimlerden de bahsedelim, bana göre Heidegger'i, Sartre ve varoluşçularla birlikte bunların son örneklerinden biri olarak göstermek lazım; o halde Adorno da, estetik teorisi ve felsefesiyle, modernin imkânsızlığının son modernist tanığıdır. Burada mesele postmoderni kötülemek değil, daha çok, bunun bizzat içinde bulunduğumuz ve çalışmamız gereken bir dönem olduğunu, boğuştuğumuz yeni sorunların

modernistlerin karşı karşıya kaldığı o takdire şayan açmazlar olmadığını göstermektir. Modernizm muhteşem bir şeydi; bana göre, Tang Hanedanlığı ya da altıncı yüzyıl Atina'sı kadar görkemli bir kültürel andı ama yok oldu gitti ve artık geri dönemez.

Machin: *İdeoloji kavrayışınız daha klasik konumlara, özellikle Althusserci kavrama bazı değişiklikler getiriyor. Bu yaklaşım, teorik söylemin durumu, "bilişsel harita çıkarma" işleminin bilişsel niteliği ve toplumsal sınıf açısından ne tür kazanımlar getiriyor?*

Jameson: 1970'lerde, insanlar pek çok nedenden dolayı ideoloji kavramından duydukları memnuniyetsizliği dile getirmeye başladılar ve onu ikame edecek yeni kavramlar düşünmeye çabaladılar. O dönem pek çok öneri getirildi – sanırım burada hepsini bir bir saymaya gerek yok. Esas itibariyle, "pratikler" öne çıkan önerilerden biriydi, "söylem analizi" de bir başkası ve bunların psikanalitik versiyonları da vardı. Şimdi insanların ideoloji kavramına neden kızdıkları, ondan neden bıktıkları açık, en klasik neden –Ernesto Laclau'nun sınıfın indirgemeci tarafı adını verdiği– ideolojik çözümlemenin dünyaya dair bir dizi vizyon sıralayıp onları çeşitli toplumsal sınıflara iliştirmekten ibaret olduğu fikri.

Ben her zaman ideolojinin psikanalizle ilişkilendirilmesi gerektiğini düşündüm – ama ben siyaset ve felsefe hayatına bir sonraki nesilde dâhil oldum ve bu ideoloji mefhumunu karmaşıklaştırmaktan endişe eden Batılı Marksistlerle ve Sartre'la başladım işe. İdeoloji sorunu sadece havada asılı duran ve sonra toplumsal sınıfa iliştirilen bir soyut düşünce meselesi değildi, daima bunlar arasındaki çok karmaşık dolayımlarla ilgili olmuştu. İdeolojik bir çözümleme yapmak her zaman bir sorun ortaya koymaktı, bir çözüm değil; ideolojik çözümleme mevzubahis olduğunda, bir düşüncenin ya da kültürel ürünün toplumsal deneyime, aile geçmişine, ekonomiye ve diğer her şeye nasıl bağlı olduğunu farklı bir şekilde dramatize edecek yeni bir model icat etme yükümlülüğünüz vardı. İdeolojik çözümlemenin ve eski ideoloji kavramının bir grup sabit ve değişmez kategoriden oluştuğunu düşünenlerin bundan tatmin olmaması anlaşılır. Ama bana göre, en verimli ideoloji mefhumu, Althusser'in yaptığı gibi bireysel öznelliğe dair soruları toplumsallık ve grup fantezisi gibi daha kapsamlı meselelere bağlayanıdır.

Onun modelinin de tamamen tatmin edici olmadığı açık ama, herhangi bir ideoloji teorisinin tatmin edici olması için birbiriyle ilişkilendirilmesi gereken bir dizi şeyi bir araya getirmeye çalışıyor bence. Ayrıca, *ideoloji* sözcüğünü terk edip başka bir şeye yönelen teorisyenlerin sonunda büyük bağlantıları gözden kaybettiğini ve bu hattı izleyen teori ve çözümlemelerin, çoğunluğu gayet heyecan verici olsa da (örneğin, [Pierre] Bourdieu'nün çalışmaları) nihayetinde klasik kavramın bir model iletmekten ibaret olan o nihai işlevini yerine getiremediklerini düşünüyorum. Bunu ifade ettikten sonra, bir şey daha eklememiz lazım. Benim postmodernizm teorimde kültürün doğasının, toplumsal hayattaki yerinin de dönüşüme uğradığı ima ediliyor. 19. yüzyılda kültür toplumsal hayatın görece sınırlı bir parçasıydı. Bugün ise kültür neredeyse her yerde ve bu da kültürel üretimin işlevinin bu iki dönemde birbirinden çok farklı olduğu anlamına gelir. Bu toplumda soyutlamanın, kanaatin ve soyut değerlerin yeri, 19. yüzyıldakinden radikal biçimde farklı. 19. yüzyılda, yeni rejimlerin –örneğin Fransa'daki Üçüncü Cumhuriyet– ideologlar tarafından meşrulaştırılması gerekiyordu; "profesörler cumhuriyeti" olarak anılmasının nedeni tam da yeni bir seküler devlet teorisi icat etmeleri ve onu felsefeyle meşru kılmaları için pozitivistlere, filozoflara ve sosyologlara başvurulmasıydı.

Bizim toplumumuzun artık bu tür bir meşruiyet verilmesine ihtiyacı yok. Bu ödevi yerine getirmesi için soyutlamaya başvurulmuyor artık. Artık filozoflarımızın böyle bir işlevi yok, bu da bizzat soyut düşüncenin rolünün, bu toplumda soyut düşüncenin işlevinin farklı, ve söylemeden edemeyeceğim, fazlasıyla indirgenmiş olduğu anlamına gelir. Adorno'nun pozitivistler hakkında söylediği çoğu şey, bizim toplumumuzda çok dönüştürülmüş bir anlamda olsa da geçerliliğini koruyor. O halde, toplumumuzun işlemesini sağlayan nedir? Onu meşru kılan nedir? Bana göre felsefi gerekçelendirme ya da soyut anlamıyla ideolojik gerekçelendirme değil; bu toplumun insanları tatmin ettiği minvalinde basit bir maddi neden de öne sürülemez, çünkü bu dünyadaki, hatta bu toplumdaki pek çok insanı tatmin etmiyor.

İşte bu nedenle, ideoloji olmaya, ama farklı türden bir ideolojik mekanizma olmaya devam eden üçüncü bir şey olması gerekiyor; kimileri bunun düpedüz tüketimin ta kendisi olduğunu savundu.

Gerçekten de, pratik bir olgu olarak tüketim ideolojisi bu topluma meşruiyet veren şeydir. Toplumumuzun temel ideolojilerini başka şekillerde de ele alabiliriz ama esas ideolojik mekanizmanın, meşrulaştırma mekanizmasının tüketim olduğunu söyleyip tüketimi de bir pratik olarak görmek, burjuvazinin değerlerinden –özgürlük, eşitlik, kardeşlik– bahsetmekten çok farklı bir şeydir. Dolayısıyla, tam o anda, ideolojik çözümlemenin toplumsal pratiklerde ve bizzat mekânda tecelli eden ideoloji biçimlerini tanzim edebilecek şekilde yeniden yapılandırılması gerekir.

İdeolojinin yerine başka bir şey koymaya ya da eski ideoloji kavramını bir başkasıyla değiştirmeye çalışan teorilerin çoğu bunu çözmeye çalışır ve postmodernizmde klasik ideolojinin değişerek pratiğe, gündelik hayata, tüketime, imgelere uyum gösteren yeni türlere dönüştüğüne dikkat çekerler. Felsefenin rolünde de bir dönüşüm olmalı o zaman. Bu değişimlerin bazılarını biliyoruz çünkü filozoflar bunları açıkladı: artık bir hakikat kavramımız yok; bir sistem istemiyoruz, vs. Çağdaş felsefe pek çok şekilde metinselleşti ve Descartes'tan varoluşçulara kadar ayakta kalmış olan sistem türünde bir şey yaratmak istemiyor. Çağdaş filozofların hiçbiri yapmıyor bunu. Dolayısıyla, şimdi olanı felsefe değil de teori olarak anmayı öneriyorum; gerçi *teori* kelimesini sevmiyorum çünkü düşünmenin yazmanın bir yoluna dönüştüğü bir anda hâlâ bir düşünme biçimini işaret ediyor.

Bundan dolayı, felsefenin yerini almış bu yeni şeye "teorik söylem" adını vermek istiyorum. Bu da, somutlaştırması gayet zor bir yazma türünü işaret etme amaçlı. Ve şunun gibi bir durumu işaret ediyor: hakikat artık yok ama hata hâlâ ayakta. Dolayısıyla, bir filozof olarak yazılarınızda artık hakikati ifade edemezsiniz –ve aslında, ifade de artık bir kategori olarak yok– ama bunun yerine bir hatayı ifşa edebilirsiniz. O zaman teorik söylemin işi, felsefi konumları pozitif bir şekilde olumlamayan ve sürekli, hataları ya da mugalataları ifşa etme, alıkoyma, yapıbozuma uğratma mücadelesi veren cümleler yazmak. Bunlar çok karmaşık yazma biçimleri ve belli ki hiçbir zaman işe yaramıyorlar. Bir konum ya da sistem istemiyor olabilirsiniz ama sanki nihayetinde etrafınızda bir sistem oluşmaya başlıyor öyle ki bütün felsefelerini bir sistem kurmama üzerine inşa etmiş olan ama anahtar terimleri hep bir sistemi işaret eden filozoflar var.

Bugünün sloganları "temeldencilik karşıtlığı" ve "özcülük karşıtlığı". Her şey buna indirgeniyor, temelci ilkeler istenmiyor, nihai önvarsayımlar istenmiyor, bir sistem ya da hakikat istenmiyor, dolayısıyla düşünceniz de bir metinselleştirmeye, bir yazma sürecine dönüşüyor. Fakat metin bir konumlar oyununda katılaşıyor ve adınız bir marka gibi ona yapışıp kalıyor; yani size rağmen bir sisteme dönüşüyor. Dolayısıyla, çağdaş felsefede, çağdaş sistemde zorunlu hatalar var ve epey uzun bir zaman önce, etrafımızın geleneksel kavramlarla çevrili olduğu ve kavramsallığın parçalarına ayrılarak dağıldığı bir sistemin içinde bulunduğumuz için yeni düşünme biçimleri ve yeni kavramlar icat edemeyeceğimizi söyleyen Derrida'nın durumumuzun imkânsız, trajik veçhesini ifade ettiğini düşünüyorum (hâlâ böyle düşünüp düşünmediğini bilmiyorum gerçi). Ama elimizde de sadece bu kavramlar var ve yeni sözcükler ve yeni bir dil icat edemiyoruz; yapmamız gereken, sistem bütünüyle dönüşüme uğrayana kadar "silinmekte olan" kavramları kullanmaya devam etmek; dönüşüm gerçekleştiği anda taze kavramsal *d*iller ve felsefi hakikatin ve yaratıcılığın yeni biçimleri tekrar mümkün olacak.

Ben bu fikrin, yani, belirli bir üretim tarzında, yöneten sınıfın hegemonyacı görüş açısının baskın düşünce olacağı ve yeni şeylerin ancak sistemde bir dönüşüm gerçekleştiğinde dolaşıma girip verimli olabileceği fikrinin Marksizmle uyumlu olduğunu düşünüyorum. Şimdiki belirsizlik hali, kapitalizmin bu yeni aşamasının pek çok insana tamamıyla yeni bir sistem gibi görünmesinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla, postmodernizmin kişiye yeni yollardan yeni düşüncelere ulaşma olanağı sunduğu düşünülüyor ve buna birazdan değineceğim. Ama bana göre postmodern üzerine, eskiden postyapısalcılık adıyla anılan ve benim şimdi teorik söylem adını verdiğim postmodern felsefe üzerine tartışmanın da bu noktadan başlaması gerekiyor; teori işte bu anlamda, kültürel fenomenlerin diğer türleri gibi postmodernizmin kültürel ifadesi.

Postyapısalcılığın oldukça mücadeleci, gayet faydalı bir biçimde negatif, yerel ve kısıtlı biçimlerde siyasal olan bazı unsurları vardı; yapıbozum pek çok yerde bu şekilde iş görebilir elbette – insanın kendi yerel siyasetine vurgu yapan Foucault da tabii. Bunların yanı sıra, çağdaş teorik söylemin çeşitli dallarında siyasal hedefler ve

vurgular öne çıkıyor. Ancak ben bunların çok azının sistemin dönüşümünü bütünüyle öngörme kapasitesi olduğunu düşünüyorum. Ve benim siyasetim bu öngörüyü içeriyorsa, bu çağdaş felsefelerin siyasal açıdan artık verimli olmadığını görür ve bir entelektüelin ödevinin, sistematik değişimin artık mümkün olmadığının düşünüldüğü bir dönemde bunun nasıl mümkün olacağı üzerine düşünmek olduğunu savunurum. Bana göre bu felsefe ve teori için, yerel direniş biçimleri misyonundan çok daha yüce bir misyondur.

Öte yandan, direnişin de devam etmesi gerektiğine şüphe yok. Benim burada, felsefe ve yerel siyaset konusunda vurgulamaya çalıştığım nokta bu – kimsenin mücadelenin ve yerel direnişin bütün biçimlerini terk etmekten bahsettiği yok. Ancak insanlar Nietzscheci bir ebedi dönüşle, hiçbir yere varmayan daimi bir mücadeleyle karşılaştıklarında bu direnişler de kuvvetinden kaybetmeye meyletmiyor. Genelde bu mücadeleler bütüncül bir değişim vizyonunu ideal bellemiş gibi görünse de, bu vizyon onlarda ampirik olarak mevcut değil, sadece içerikleriyle alegorik bir ilişkisi var. Kuzey Amerika'daki bazı siyasal girişimlerde bu vizyonla karşılaşmak beni çok etkiledi. Örneğin, Michael Harrington yakın zamanda, bıkıp usanmadan bütün ülkeyi gezdi, yılda en az iki yüz konuşma yaptı ve sosyalizmden ve sistemde değişim gereksiniminden bahsetti. Demek ki sahici bir siyaset için iki düzeyde –ampirik düzeyde ve sistem düzeyinde– eylem olması gerekiyor.

Sistemin bütün boyutlarıyla değişemeyeceği, sadece sevilmeyen parçaları değiştirmeye kalkışılabileceği fikrine teslim olmuş insanların gerçek anlamıyla siyasal düşündüklerine inanmıyorum. Toplumsal sınıflar meselesi, bilişsel harita çıkarma meselesi, dünyanın çok karmaşıklaştığı, buna karşın toplumsal iktidarın kılcal damarlarının çok daraldığı, dolayısıyla insanların bu bütünlük içinde sınıfsal özneler olarak önünü görebilmesinin çok zorlaştığı bir dönemde olmamızla ilişkili. Sınıfların başlı başına ortadan kaybolduğuna bir anlığına bile olsa inanmam. Bunun sanayi sonrası toplum değil de hâlâ kapitalizm olduğuna dair bir kanıt istiyorsanız, çokuluslu şirketlerin ve diğer bütün ticari girişimlerin hâlâ kâra ve kârlılığa odaklanması yeter de artar bile. Yeni ve farklı araç ve amaçları olan yeni örgütlenme biçimleri ortaya çıkmadı. Bunun yanı sıra, ABD'de üretimin ne kadar azaldığı benim içim önemli

değil; şeyler başka yerlerde üretilmeye devam ediyor, üreticiler tarafından üretiliyorlar ve bundan dolayı da, o meşhur "kendi içinde sınıflar" ve "kendileri için sınıflar" ayrımının her zaman akılda tutulması kaydıyla ikili sınıflar sistemine ihtiyaç var. Bu tür bir toplumda kendi içinde sınıfların kendi içinde varolmaya devam ettiği, sınıf pozisyonlarının devam ettiği çok açık.

Öte yandan, bu sınıf pozisyonlarında bulunan insanların hepsi kendi sınıflarının bilincinde değil, klasik işçi sendikalarına ve endüstriyel üretimin klasik biçimlerine eşlik eden "kendi için sınıf" mefhumunda da açıkça bir kriz yaşadı. Marx'ın proleterleşme derken kastettiği ücretli emek küresel bir gelişmedir ve küreselleşmeye içkin bir eğilimdir. Ancak yeni küresel emek bölüşümüne ve yeni küresel duruma karşılık gelen sınıf bilinci biçimleri henüz ortaya çıkmadı çünkü çok yeniler. Bu nedenle, bir sınıf bilinci biçimi olarak bilişsel harita çıkarmanın ikili bir amacı var, kültürel olduğu kadar epistemolojik, ütopyacı olduğu kadar eleştirel bir amaç.

Epistemolojik düzeyde öncelikle bu muazzam küresel gerçeklik içinde kendi sınıf konumumuzu görme konusundaki zorlukları vurgulamak gerekli ve bu bilince ulaşmanın zorluklarını etrafımızdaki bütün özneler için de doğrulamalı. Sınıf mefhumu temelli bir sosyoloji de bunu araştırmak – çeşitli toplumsal öznelerin kendi dünyalarını, neleri dışarıda bıraktıklarını, neyi göremediklerini görmek isteyecektir. Örneğin, eğer çalışan sınıfların ortadan kalktığına ve bugün sadece orta sınıfın kaldığına inanıyorlarsa, bu ne tür bir haritaya karşılık gelir? Ve bu sınırları belirleyen nedenler nelerdir? Demek ki, Soğuk Savaş'ın görünürde bittiği bir ortamda ya da en azından, insanların, devrimci hareketlerin artık var olmadığını, dolayısıyla dünya görüşlerini yeniden duruma uyarlamaları gerektiğini hayal ettikleri bir ortamda dünyaya dair noksan ve çarpık imgeler oluşturmaya devam edişimizi inceleyecek bir ampirik araştırmaya girişilmesi gerekiyor.

Öte yandan, bu öznelerin hepsinin sınıfsal özneler olmaya devam ettiği doğruysa, bütün bu imgelerin ardında –şeylerin sınıfsal olmayan vizyonlarına odaklanabilen, milliyetçilik ya da yeni-milliyetçilik şeklini alabilen ya da çeşitli popülizmler veya köktendincilik kılığına girebilen imgelerdir bunlar–kendi içinde sınıflar olgusu var olmaya devam ediyor demektir. Dolayısıyla belki de

sınıf bilincinin imkânını diğer bilinç biçimleri içinde tespit etmek de mümkün olabilir. O sınıf bilinci de sonra dünyanın diğer haritalarının içindeki o ütopyacı unsur olur; ve –entelektüellerin– kültürümüzün ve toplumsal vizyonumuzun dünyanın hangi imgelerini yansıttığını görmeye çalışma sürecinin yanı sıra, bir anlamda bunların kendi içlerinde başka ne imkânlar ve radikal alternatifler taşıdıklarını düşünmeye çalışma sürecinin de aktif ve siyasal bir yönü varmış gibi görünüyor.

Ve bu noktada postmodernizm siyasal olabilir mi, çokuluslu medya sisteminin suç ortağı mı sorusuna dönüyoruz. İnsanların sanatta, modernizmde aforoz edilen didaktik unsurlara karşı daha hoşgörülü olmaya meyletmesinin günümüz sanatının sağlıklı yönlerinden biri olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, postmodern sanatın insanlara dünyanın yapısı hakkında bir şeyler öğretmesi akla hayale sığmaz bir durum değil. Örneğin Hans Haacke günümüz sanatının homeopatik olduğunu söylüyor ve bu imgeler kültüründe imgelerden gına geldiyse, zehri kasten yutma, onu bir estetik olarak görme gibi homeopatik bir stratejiye başvurulmasını tavsiye ediyor. Sonra da, örneğin sergisinin olduğu müzenin içini dışına çevirmek gibi bir girişimde bulunuyor – böylece müze, sanat eserinin bir parçasına dönüşüyor. Guggenheim ona bir eser ısmarladığında, Guggenheim'ın sahiplerinin ve bağışçılarının adlarını ve bu insanların kişisel ve kurumsal seviyede nelerden mesul olduğunu (örneğin Vietnam savaşından) sıralayan bir listeyi eser diye teslim etmişti. Bir kurumsal yapı içindeki bu küçücük sanat eseri böylece kurumu yutar ve günümüzde dünyanın çokuluslu boyutuna dair bir ders işlevi görür. Yani ben bir anlamda didaktik olan siyasal sanat için elimizde yepyeni bir dizi olanak bulunduğunu düşünüyorum. Bunlar, postmodernizmin mekânsallığıyla gayet yoğun bir ilişki içindeler.

Bunun yarı sıra, imgenin, televizyonun, hatta müziğin de mekânsallaşması anlamında hep mekânın içindeyiz– postmodernizmde rock müziğin çok önemli bir yeri olduğuna katılırım ama mekânsal bir müzik şimdiki, yani kulağınızın içindeki bir şeyden iletiliyor ya da bir kulüpte, ışıklar altında kaydediliyor ya da MTv kanalında, videonun anlatı mekânının içinden geliyor. Yani, demek ki müzik de mekânın himayesinde. Bu durumun esas kaybede-

ni ise dil ve dil sanatlarıyla birlikte geleneksel felsefe. Dil, standartlaşmış bir araçlar sistemi eliyle nesnel bir ilksel tahrife maruz kaldı. Bunun sonucunda dil sanatı ve yapabilecekleri çok daha önemsizleşti. Şimdi, dar kültürel açıdan mekânın önem kazanması böyle gerçekleşti. Bilişsel harita çıkarma mefhumunun bir tesadüf eseri ortaya çıkmadığı açık çünkü geniş siyasal perspektiften bakıldığında, küresel mekân, emperyalist dönemde hiç olmadığı kadar belirleyici bir konumda görünüyor. İngiltere'deki Süveyş Kanalını ve Hindistan'a bağlantıyı elde bulundurmak çok önemliydi, dünyanın diğer yerlerinin eskisi kadar önemi yoktu. Ama şimdi postmodern sistemle, çok uluslu sistemle bir olan ve hem kültürün hem de siyaset teorisinin gündemini sabitleyen yeni ve eşzamanlı bir jeopolitika doğuyor, bunun sonucunda en iyi çağdaş coğrafyacılardan David Harvey'nin, postmodernizm fenomeninin kendi konusu olduğunu görerek postmodernizm üzerine en önemli kitaplardan birini kaleme alması tesadüf değil. Yani, postmodernizm, eski üretim tarzları için geçerli olmayan bir özelliğe sahip, çok yoğun bir coğrafya bağlantısı var.

Machin: *Perry Anderson Batı Marksizmi modelinde estetiğin her zaman toplumsal teorinin laboratuvarı işlevi gördüğünü söylüyor. Sizin hem bu konudaki hem de estetik ve siyaset ilişkisi konusundaki görüşünüz nedir?*

Jameson: Bence Anderson çok yerinde bir yorumda bulunmuş çünkü ben de Marx'ın ve diyalektiğin büyük bölümünün [Friedrich] Schiller'in estetiğinin bir ürünü olduğunu düşünüyorum – bunu tam anlamıyla doğrulayan kişi Lukács olmuştur. Lukács'ı ve ondan sonra Walter Benjamin'i de kapsayan Marksist gelenek için geçerlidir bu; bir başka biçimde Sartre için de, Adorno için de vs. Ama, klasik estetik ortadan kalktıktan sonra artık o kadar uygun olmayabilir: elinizde bir estetik yoksa, onun sunduğu türden, çalışacak ya da içinden çıkacak bir laboratuvardan da mahrum kalmışsınız demektir. Dolayısıyla ben dönemin tarihi önemini o dönemle sınırlayarak yeni laboratuvarları nelerin teşkil edeceğini sormak isterim.

Sara Danius ve Stefan Jonsson'la Söyleşi

Danius: *Jacques Derrida birkaç hafta önce Duke Üniversitesinde verdiği bir derste, son kitabı* Marx'ın Hayaletleri*'nden pasajlar okudu; görünüşe göre kitap hem Marksizmi savunuyor hem de Marx'ın yazılarının eleştirel bir yeniden okumasını içeriyor.*[1] *"Marksizm hem vazgeçilmezdir hem yetersiz" dedi Derrida. Katılır mısınız?*

Jameson: Derrida'nın bu beyanını doğrulamakta bir sakınca görmüyorum. Şimdiye kadar var olan Marksizmin yetersiz olduğunu söylüyor çünkü artık yeni bir dönemdeyiz ve Marksizmin de bu yeni gerçekliklere uyarlanması gerekiyor. Yani, ben Marksizmi bir sorunsal olarak ele aldığımdan, insanların bir ideoloji olarak Marksizmle özdeşleştirdikleri çeşitli çözümlerin ister istemez belli yaptırımlar içerdiğini düşünüyorum. Marksizm belirli bir sorunsalı teslim etme, tanıma veya ona kendini adamayı içerir ve bu sorunsal çelişki, metalaşma vb mefhumlar içerir. Ben olsam Derrida'nın beyanını şu şekilde formüle ederdim: bugün geç kapitalizmle yüzleşirken Marksizm sorunsalına her zamankinden daha çok ihtiyacımız var ama sorunlarından bazılarına yeni çözümler bulmak zorundayız.

Ancak bu yeni çözümlerin sorunu da, diller arası geçiş yaptığınızda genelde sorunun kendisini de kaybetmeniz. Bu Marksizmin tarihinde pek çok kez gerçekleşti: Örneğin hapishane yetkililerinin yazdıklarını okuyacağından şüphelenen Gramsci sansür tehdidine karşı, Marksist sorunlar için bir dizi örtmece terim kullanmıştır. Marksizme "praksis felsefesi" demiştir. İdeolojiye "hegemonya" demiştir. Ama savaştan sonra yeni bir Gramscicilik gelişti ve onda da "hegemonya" terimi birden eski Marksist izleklerin yerine geçerek başlı başına bir teori olarak yola çıktı. Ama bence bu esna-

1 Bu metin hakkında ayrıntılı bir yorum için bkz. Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter," *New Left Review* 209 (1995), s. 86-120.

da, Gramsci'nin tasavvurunda sahip olduğu bazı sorunlarla olan bağlantısını da kaybetti. Bir başka örnek verelim: 1960'larda "ideoloji" mefhumunu "pratik" gibi mefhumlarla değiştirme yolunda sistematik bir girişim vardı. Ama orada da, ideolojinin çözmek için icat edildiği sorunsal ortadan kalktığında, "pratiğin teorisi" benimsendiğinde, "ideoloji teorisi"nin canlı tuttuğu bazı temel soruların birdenbire bir kenara bırakıldığı görüldü. Nereye kadar yenilik yapabileceğiniz çok ustalık ve dikkat isteyen bir iştir. Benim transkodlama, yani kodlanmış bir dili başka bir kod ile yeniden kodlama adını verdiğim şeye dair mefhumlara dönüşümün nedeni de budur. Şeyleri bir ileri bir geri ilerleyerek tercüme etmeye devam etmek gerekiyor; yeni bir dil icat etmek, sonra da sık sık bu dili eski dile tercüme ederek ne kadar mesafe kat edildiğini, yeni kavramın algıda ya da odakta ne tür bir farklılık sunduğunu, eski sorunlarla ne derece bağlantılı kaldığını vb. görmek gerekiyor. Ama yeni bir dil icat edildiğinde de – bu, yeni bir din icat etmek gibi bir şey oluyor. Yeni din hangi noktada eski dinle bağlantılı olmayı bırakır ve kendi bağımsızlığını ilan eder? Marksizmin ve yan kollarının sorunu da budur. Eğer Derrida'yı doğru anladıysam, eski "din"le bağlantımızı sürdürmek zorunda olduğumuzu ama çağdaş, ya da post-çağdaş dönem için de onun yeni versiyonlarını icat etmek zorunda olduğumuzu söylüyor.

Danius: *Daha önce, Derrida'nın bu konuşmasını gayet güçlü ve cesur bir beyan olarak gördüğünüzü söylemiştiniz.*

Jameson: Fransa'da 1960'larda entelektüellerin yüzde 95'inin Marksist olduğunu unutmamak lazım. Bugünse, sözgelimi yüzde 89'u anti-Marksist. Fransız sahnesinde Derrida'nın projesi oldukça provokatif sayılır; Deleuze'ün yakında yayımlanacak olan *Grandeur de Marx*[2] kitabı da aynı etkiye yol açacak. Bunlar, Fransız entelektüelleri arasında ortaya çıkan tamamıyla anti-Marksist, neo-kapitalist ortodoksiye meydan okuma girişimleri. Bunların nasıl tepki çekeceğini görmek ilginç olacak. Derrida'nın kendisi bu konuda oldukça iyimser görünüyordu. Tanıdığı pek çok insanın tatmin olmadığını hissediyor gibiydi. Fransa'da med-

2 Ne yazık ki Deleuze kitabı tamamlayamadı.

yanın ve entelektüellerin azımsanamayacak bir bölümü, bu beyanı oldukça yetersiz bulacak olan birtakım komünizm karşıtı, sosyalizm karşıtı ve Marksizm karşıtı konumlara bağlı. Burada ise o kadar da önemli değil çünkü bizde bu tür bir Marksizm yoktu, dolayısıyla entelektüeller için böyle bir mecburi Marksizm söz konusu değildi.

Danius: *Bir yandan da Derrida'nın ve yapıbozumun tamamıyla apolitik olduğu yönünde bir klişe dolaşımda.*

Jameson: Evet ama ben buna hiçbir zaman katılmadım. Derrida'nın, Althusser üzerinden Fransız Marksizmiyle ve komünizmiyle, diğer postyapısalcıların birçoğundan çok daha yakın bir ilişki içinde olduğu biliniyordu. Örneğin *Positions*'daki daha erken dönem söyleşilere bakarsanız, Derrida'nın yapıbozuma getirdiği bütün o siyasal bağlamın ayırdına varır ve siyasal önvarsayımların telaffuz edildiğini görürsünüz. Çalışmaları esasen Marksist ve siyasal bir bağlamdan koparılıp okyanus üzerinden esasen Marksist olmayan ve siyasal olmayan bir bağlama ihraç edildiğinde, Derrida'nın kendi formülasyonlarının ve ifadelerinin büyük bölümündeki kanıksanmış unsurlar buharlaştı.

Ama bu da, küresel harita çıkarma ve ulusal durum içindeki farklılıklar meselesini beraberinde getiriyor. Almanya'da, özellikle de yeni Almanya'da *Marx'ın Hayaletleri*'ne kimlerin destek çıkacağını görmek ilginç olacak. Örneğin Habermas gibi birinden böyle bir hamle gelmesi beni hiç şaşırtmaz. Bence Habermas, küresel kapitalizme geçişte nelerin kaybolduğunun gayet farkında. Herhangi bir öngörüde bulunmuyorum ama bunun Alman versiyonlarının da ortaya çıkacağına şüphe yok.

Danius: Marksizm ve Biçim'*de Marksist kültür ve edebiyat eleştirisi geleneğine yönelik daha sistematik ilginiz öne çıkıyor. Entelektüel kariyerinize dönüp baktığınızda* Marksizm ve Biçim'i *yazmanızın nedeni neydi?*

Jameson: Eisenhower döneminde ve McCarthycilik yıllarında öğrenciydim. O dönemde liberallerin bile Marksizme dair fikirleri gayet ham ve oldukça felsefe dışıydı. Birçok insanın Marksist edebiyat eleştirisine veya kültür eleştirisine dair fikirleri boş bir

karikatürden ibaretti. Ben o dönemde çağdaş Fransız düşüncesiyle şekillendim, örneğin Sartre'daki Marksist unsurlarla. Roland Barthes'ın *Sıfır Derecesinde Yazı*'sı da –sanırım ben üniversitedeyken yayımlanmıştı– benim için çok önemliydi. Dolayısıyla Marksizmi ve Marksist edebiyat eleştirisini birçok Amerikalıdan farklı bir şekilde anlıyordum. Dediğim gibi, o dönemde Fransız entelektüelleri de esasen Marksist yönelime sahipti. Aslında bana ilk etki eden ya da Marksist eleştiriye dair gördüğüm ilk örnek, Sartre değil, Henry Lefebvre'in Pascal üzerine kitabıydı. Daha sonra da Lefebvre'le ilgilenmeye devam ettiğimden bu kitap bana hep çok ilginç ve uygun gelmiştir.

Ben Almanya'da da öğrenim gördüm. 1950'lerin sonuydu ve o dönemde Batı Almanya'da Marksist bir entelektüel hareket falan yoktu tabii. Yine de Almanya'da iki Marksizm abidesi vardır. Bunlardan biri o dönemde Almanya'ya dönüş yapmış olan Frankfurt Okulu'dur. Diğeri de yazıları Doğu Almanya'da yayımlanan Lukács. Dolayısıyla, Almanya'da bu karikatürümsü düşüncelere oldukça mesafeli kalan bir dizi Marksist eleştiri de vardı.

Marksizm ve Biçim'in bütün derdi, bu geleneklerin bir bölümünü İngilizcede mevcut kılmak ve insanların kültürel seviyede Marksizme dair bu klişelere ve karikatür fikirlere kapılmasını daha zorlaştırmaktı çünkü hepimiz son yıllarda, 20. yüzyıl Marksizmindeki büyük ve ilginç gelişmelerin üstyapı alanında –kültür, ideoloji teorisi, vs– kaydedildiğini gördük. Bunu gerçekten başarıp başaramadığımızı bilmiyorum çünkü dürüst olmak gerekirse, bugün de bazı insanların Marksizme dair gayet karikatürümsü ve aptalca fikirleri var. Ama en azından kitabın esas meselesi buydu ve Fransız –Sartrecı– ve Alman unsurları da kapsayan geniş bir alana yayılmasının nedeni de budur. O dönem yazdığım diğer kitap, *Dil Hapishanesi*, aslında *Marksizm ve Biçim*'in bir parçası olarak planlanmıştı. Orada da Althusser'i ve Marksizmle bağlantılı olan daha yakın dönem Fransız yapısalcı düşüncesini ele aldım; örneğin Lévi-Strauss, otobiyografisi *Tristes Tropiques*'in başında Marksizme sadakatini beyan eder. Ancak ben yapısalcı düşünceyi dışarıda bıraktım, *Marksizm ve Biçim*'in Fransız tarafının biraz budanmış gibi görünmesinin nedeni de budur.

Danius: *Sartre çalışmanızla* Marksizm ve Biçim *arasında on yıl var:* Sartre: Origins of a Style*'da tarihsel materyalizme olan ilginiz tam anlamıyla öne çıkmıyor Bu yıllarda entelektüel yöneliminiz yavaş bir değişimden mi geçti?*

Jameson: Hayır, kesinlikle böyle düşünmüyorum. Her zaman bu minvalde düşündüğümü sanıyorum. Ama, bir doktora çalışması olan ve üsluba odaklanan Sartre kitabında amaç, Sartre'ın yapıtının fark edilmemiş biçimsel veçhelerini keşfetmekti. Bütünüyle bakıldığında, son moda bir filozof olarak ya da slogan üretme yönelimli bir filozof olarak görülüyordu. Sartre'ın Marksist bir çözümlemesini yapmadım hiç aslında. Farklı anlarda bunu yapar gibi göründüm sadece. Bana göre felsefenin sosyolojik çözümlemesi, edebiyata sosyolojik veya tarihsel materyalist yaklaşıma kıyasla çok iptidai ve buna dair gerçekten iyi birkaç örnek var elimde. Bourdieu'nün Heidegger üzerine kitabı bunlardan biri ve elbette Sartre'ın felsefe çözümlemesi de bir başkası. Ama o dönemde benzer bir çalışma yapacak donanımım yoktu ve Sartre kitabımın, sonraki kitaplarıma kıyasla sosyolojik açıdan oldukça temelsiz görünmesinin nedeni de budur. Kitabı yazarken Frankfurt Okulu okumalarıma başlamıştım ama bunun tutumlarımda temel bir değişikliğe yol açtığını söyleyemem; öte yandan, daha sonra karmaşıklaştıklarından ve çok daha çeşitli teorik atıflar aldıklarından şüphem yok. Bir de şu var, sadece insanlar değişmez, *Sartre*'ı bitirdiğim 1959 yılıyla *Marksizm ve Biçim*'i bitirdiğim 1969 yılı arasında tarih de değişti.

Jonsson: *Sonra da Wyndham Lewis üzerine kitabınız* Saldırganlık Fabllları*'nı, onu takiben de, pek çok açıdan oldukça teorik bir çalışma olan* Siyasal Bilinçdışı*'nı bitirdiniz. Bu kitabın merkezi kategorilerinden biri de, tarihsel ve toplumsal çelişkilere simgesel çözüm üreten estetik veya bilişsel failliği işaret eden "siyasal bilinçdışı". Bir yandan da, tanımsız ve istikrarsız kalan bir kategori bu – ya da nosyon, kavram veya sözcük. Sonraki çalışmalarınızda bu kavrama ne oldu? Felsefi bir kavram mıydı yoksa daha çok bir metafor muydu?*

Jameson: *Siyasal Bilinçdışı*'nın teorik değil de metodolojik bir kitap olduğunu söyleyebiliriz. Yoruma dair bir kitaptır ve bir tür derinlemesine yorumu ya da yorumbilgisini savunmaya ve örneklemeye çalışır. Siyasal bilinçdışı fikri de bu süreç için bir simge-

dir. Bir tarafta kişisel bilinçdışı bir tarafta da kolektif ya da siyasal bilinçdışı vardır gibi ontolojik bir varsayımı onaylamıyorum. Freud'un bilinçdışı kavramından, *Rüyaların Yorumu*'nda serimlediği temel yorumlama biçimini türettik – semptomun yorumlanması. Bu benim için yorumlama sürecinin temel modellerinden birini teşkil etmiştir hep ve üzerimde çok etkili olmuştur. Bu model, Lévi-Strauss'un yapısalcı yorumuyla zenginleştirilip değiştirilmiştir ki yapısalcı yorumu ilginç bulmakla birlikte, bir bölümünün daha ziyade şüpheli olduğunu düşünürüm. Freudyen bilinçdışını şiar edinerek, edebiyat veya anlatı metinlerinin ideolojik çözümlemesiyle Freud'un rüya çözümlemesi arasındaki bağlantıyı bir jest aracılığıyla işaret etmiş oldum çünkü bu bağlantıyı korumak istiyorum. Şimdi buna o kadar fazla başvurmamamın pek çok nedeni olduğunu düşünüyorum. *Siyasal Bilinçdışı*'nın tasarlanma ve yazılma sürecinde, şimdi postmodernizm adını verdiğimizi şey hakkında kimsenin net bir fikri yoktu. Halihazırda vuku bulmuş olan ve sadece aşamalı olarak keşfedilen bu kültürel kırılmanın büyüklüğünün pek de farkında değildik.

Siyasal Bilinçdışı özellikle modernist veya realist metinler göz önünde tutularak yazılmıştı. Postmodern dönemde, bilinçdışı mefhumu, yorumbilgisi veya yorum mefhumuyla birlikte itibarını kaybetti; hatta daha da beterini yaşadı bile diyebiliriz. Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk kitabında yorumbilgisi mefhumuna çok güçlü bir saldırıda bulunur. Bu tutumu postmodern entelektüel konumların büyük bölümü açısından karakteristiktir: yorumbilgisinin entelektüel düzeyde gerekçelendirilmemiş olduğunu, ontolojik anlamda bir bilinçdışı falan olmadığını vs savunurlar. Şimdi ben bunu ciddiye alırım ama, entelektüel bir semptom olarak ciddiye alırım. Yani herkes böyle düşünürse bu düşüncenin semptomatik bir önemi olduğunu düşünürüm ve bunun da postmodern metinlerin daha öncekilerle aynı işlevi göstermedikleri ve kendilerini aynı şekilde yoruma açmadıkları anlamına geldiğini düşünürüm. Bence bunun edebiyatın, postmodernizmin esas sanat biçimi olarak kendini görece geri çekmiş olmasıyla da bir ilişkisi var. Benim yorumlayıcı önerilerim esasen edebiyat metinlerine ve onların talep ettiği türden yorumlara dairdir ama yine de önerdiğim yöntemin tamamen geçerli olduğunu savunurum. Althussercilerin pek sevdiği bir neoloji kulla-

nacak olursak, esasen *semptomal* bir yöntemdir benimki. Edebiyatı sadece içerik açısından değil, biçim olarak da bir semptom olarak görmek ister. Modernist olanlar başta olmak üzere çeşitli yeniliklerin biçimsel yapılarını, bizleri toplumsal hammaddedeki dönüşümlere götürebilecek işaret ve semptomlar olarak okumak ister. Yani bir yerde 1970'lerde revaçta olan edebi üretim teorilerine de bağlanıyor ama bu teorilere hammadde sorununu da ekliyor ki ben bu teorilerin hiçbirinin (Macherey hariç) bunu yapmadığını düşünüyorum. Edebi metinler kendilerini bu şekilde yoruma açmıyorsa, kitle kültürü metinlerinin bunu yapmasının mümkün olduğunu düşünmeye devam ediyorum ve *Siyasal Bilinçdışı*'ndaki edebiyat çözümlemelerinin ruhuyla yazılmış olduğunu düşündüğüm pek çok kitle kültürü metni çözümlemesi kaleme aldım. Yani, bu fikirden ve terimden uzaklaşmış olduğumu düşünmenizi anlıyorum ama aslında o zamandan bu yana gerçekleşen kültürel durumdaki değişikliklere göre bir ayarlama söz konusu aslında.

Jonsson: *O zaman kültürel ürünlerin sadece belirli tarihsel anlarda bir siyasal bilinçdışı oluyor?*

Jameson: Elbette, evet. Ben örneğin kapitalizm öncesi toplumda belli bir formüle göre yazılan metinlerin ve biçim ve janr açısından gayet katı metinlerin kesinlikle aynı şekilde yorumlanamayacağını düşünüyorum.

Danius: *Sizin "bilişsel harita çıkarma" ve buna duyulan ihtiyaç fikrinizle postmodern dönemde metinlerin bir "siyasal bilinçdışı" yokmuş gibi görünmesi arasında bir bağlantı var mı?*

Jameson: "Bilişsel harita çıkarma" programı daha çok kültür politikalarıyla ve sanatçıların yaptığı varsayılan şeylerle ilişkili. "Siyasal bilinçdışı" mefhumu ise daha yorumlayıcı ve geçmişe yönelik; geleceğin metinleri için öngörüde bulunmaktan çok geçmişin metinlerini çözümlemekle alakalı.

Jonsson: *Ama iki kavram da, Lukácsçı anlamıyla, bütünlüğü düşünmekle ilişkili, değil mi?*

Jameson: Öncelikle, bunların ikisi de epistemolojik fikirler. Siyasal bilinçdışı topluma dair belirli bilgi türlerinin edebi metin-

lerde ve metin biçimlerinde şifreli halde bulunduğunu ima eder. Benim önerdiğim çözümleme bu bilginin bir bölümünü kurtarmayı mümkün kılmak amacıyla tasarlandı. Bilişsel harita çıkarma mefhumu ise, sanatın bir bilgi kipi, bütünlüğün bilgisinin kipi işlevi görme şeklini çok daha ısrarla vurguluyor. Her ikisinin de bunu yaptığı aşikâr ama bunu farklı biçimlerde yapıyorlar. Kapitalizmin, emperyalist dönemde ya da daha öncesinde hiç olmadığı kadar küresel çapta iş gören bir sistem olduğu günümüzde, bütünlük kavramlarının çok özel bir anlam edindiklerini hatırlamak lazım. Dolayısıyla bugün bütünlük kavramının çok daha somut bir anlamı var.

Danius: *Çalışmanızda, anlatı mefhumu "siyasal bilinçdışı" mefhumuyla yakından ilişkili.* Siyasal Bilinçdışı*'nda "felsefi idealizmin kısayollarını kullanarak, anlatıyı insan zihninin merkezi mercii ya da işlevi olarak ele alıyorum" gibisinden bir şeyler diyorsunuz. Neredeyse Kantçı veya transandantal bir kategoriye –anlatı– yönelik bu inançla insan deneyiminin bütünüyle tarihte dolayımlandığına dair tarihsel maddeci varsayım arasında bir çelişki var gibi görünüyor.*

Jameson: Bu "kısayol" meselesini açtığınız iyi oldu çünkü ben bu ontolojik ya da Kantçı dili, bu noktayı hızla açıklamak için kullanıyorum. İnsan doğası diye bir şeye inanmıyorum, dolayısıyla zihnin verili bir yapısı olduğuna ya da bu anlatı merciinin zihnin yapısının bir parçası olduğuna inanmıyorum. Anlatıda ısrar –bunun sadece benim ısrarım olmadığı açık, yapısalcı dönemin başından beri var– en azından ABD'de, kısmen edebiyat eleştirisinde lirik unsurlara vurgu yapılmasına ve modern romanın bile anlatısal olmayan, esasen lirik roman olarak anlaşılmasına, dolayısıyla hem lirik şiirin hem de şiirsel dilin belli türlerinin, bir ideoloji olarak modernizm estetiğine dönüşmüş şeyin merkezine koyulmasına yönelik bir tepki olması itibarıyla önemlidir. Benim argümanım da buna karşı bir tepkidir; şiirsel dilin merkeziliğinin yerine anlatı mefhumunu ve farklı bir biçim bir kavrayışını koymak ister. Bu, hem süreci hem de, en uç noktada tarihi içermesi gereken bir biçim kavrayışı bu çünkü tarihyazımı esasında insanın kendisine olayların bir hikâyesini anlatmasından ve olayları anlatı açısından düzenlemekten ibarettir.

Çalışmamda Arthur Danto'nun tarih ve anlatı üzerine bir kitabından da etkilendim; bu kitapta, istatistiksel tarih vb. de dâhil olmak üzere bütün tarihyazımının her zaman bir anlatı biçiminde tekrar yazılabileceğini ve nedensellik gibi temel kategorilerin insani olayları ve gerçeklikleri anlamamızı sağlayan temel mecazlar veya biçimler olduğunu göstermeye çalışır. Bu "kısayolla" bütün bunları işaret ediyorum ve bizleri durağan Kantçı kategorilerden çok tarihe ve tarihsel anlatıya yöneltmesini umuyorum. Çağdaş veya postmodern düşüncede mekânın önemine değinirken, içi boş ve sabit kategoriler ya da daha ziyade düşünce için önkoşullar olan Kantçı zaman ve mekândan çok daha farklı bir şeyi vurgulanmaktadır. Ben her üretim tarzının kendi zaman kavrayışı ve deneyimi olması gibi, çağdaş düşüncede de çeşitli türde tarihsel mekânlar ve mekân tahayyülleri olduğunu düşünüyorum. Yani konu bu genel terimlerle ele alınamaz. Ama benim amacım provokatif olmaktı ve sanırım başarılı oldum!

Jonsson: *Postmodernizmde anlatı mefhumuna ne oldu? Anlatı mefhumunu daha sonraki yazılarınızda, örneğin bir* Siyasal Bilinçdışı*'na oranla çok daha seyrek kullansanız da, "bilişsel harita çıkarmanın" anlatıyla ilişkili olduğu açık. Bununla birlikte, dünya sisteminin çeperinde kalan kültürel mekânların anlatı biçiminin belirli türleri aracılığıyla kapitalizmin bütünselliğini ve süreçlerini kavrama imkânını sunmaya devam edişini çözümlemede başvurduğunuz bir kilit kategori olarak ön plana çıkıyor anlatı.*

Jameson: Bunun nedeni anlatının sıklıkla hegemonyacı olmayan mekânlara ya da altkültürün alanlarına sığınması. Yani çağdaş dünyada epey bir anlatı mevcut ama, edebiyat kendi postmodern uğraşının bilincine vardığı anda, katıksız bir metinsel üretim biçimini almaya meylediyor gibi geliyor bana. Yani, anlatı kategorileri çözülüyor ve karşınıza cümleden cümleye mikroskobik değişimler çıkıyor ki, bu da daha kapsamlı eski anlatı kategorileri kadar ilgimi çekmiyor. Bunun yanı sıra, en azından merkezde, anlatı üretme biçimlerinde temel bir değişikliğe yol açan bir postmodernite olduğunu düşünüyorum. Öte yandan, edebi olmayan hikâye anlatıcılığı da nüksetmekte, yani anlatı kültürümüzde fazlasıyla var ama artık edebiyatla o kadar katı bir biçimde özdeşleştirilmesi söz

konusu değil. Merkezde edebiyatın kültürel üretimin bir biçimi olarak güçsüzleştirilmesinin nedeni de bu, ama çeper bölgelerde her zaman böyle değil.

Anlatı hakkında söylenmesi gereken bir başka şey de bizim "bilişsel harita çıkarma" adını verdiğimiz şeyin, giderek müthiş bir biçimde karmaşıklaşan ve sonunda küreselleşen toplumsal matrisler içinde bireylerin durumunun hakkını verecek bir anlatı kurmanın giderek zorlaştığı. Anlatı bireysel hayatın hakikatinin daha küçük çevrelerde inşa edilişini ele almaya fazlasıyla ehil gibi görünüyor. 19. yüzyıl romanında anlatı aygıtı ulusal bir ortamda bireysel deneyimin hakikatini ele alabilmek için çok daha karmaşıklaşmış, emperyalist ortamlarda ise elbette misliyle karmaşıklaşmıştır. Ama son dönem kapitalizminin küresel perspektifinde, bu eski anlatı düzeneği gerçek bir krize girmiş durumda. Küresel bir anlatı biçiminde gerçek bir gelişme kaydedilmesinin beklendiği yerler, anlatının bir kriz içinde olduğu merkez bölgelerdi; çeper bölgelerde ise bu duruma anlatı düzeyinde belirli tepkiler verilmesi mümkündür çünkü onlar bu çokuluslu kompleksin merkezinde değiller.

Jonsson: *Neden anlatı, biraz önce söylediğiniz gibi, hegemonyacı olmayan mekânlara ya da alt kültürün alanlarına sığınıyor? Anlatının bu tür yerlerde daha "hayati önemde olmasının" hatta daha "hakiki" olmasının nedeni nedir? Çağdaş Batı edebiyatında da anlatıya ve hikâye anlatıcılığına bir tür dönüş yaşandığı savunulabilir. Aradaki fark ne?*

Jameson: Belki bunu en iyi postmodernite üzerinden değil de modernite üzerinden açıklayabilirim, oradan da postmodernite için bir sonuca varabiliriz. Modernite esas olarak birinci dünyada, 1880'lerde, küresel emperyalizm uğrağında, ilk emperyal sistemlerin kurulduğu, Afrika'nın bölüşüldüğü bir anda vs tezahür ediyorsa, bu durum modernizmle ve onun sembolizmdeki tezahürüyle eşzamanlıdır. Demek istediğim şu: Merkezde bir ayrılma var, bilgiyle yaşanan hakikat arasında bir ayrılık var; ve bu çok karmaşık, zımni ve hassas temsil araçlarını geliştiren bu merkezde, ruhsallıkta olup bitenlerin nasıl temsil edileceğine dair gayet keskin bir anlayış var. Ancak merkez çeper hakkında bilgi sahibi olmak zorunda değil,

dolayısıyla merkez, bir bütün olarak emperyalizmin yapısına atıfta bulunmadan bu hikâyeleri anlatabileceğini düşünüyor, yani birinci dünyanın zenginliğini ve imtiyazlarını üçüncü dünyadan edinmesinin doğrudan sonuçlarını içeren bölümleri hikâyesine dâhil etmiyor.[3] Epistemolojik düzeyde, ifade tarzı eksik kalmış. Üçüncü dünyayı bilme ihtiyacı yok, buna karşın üçüncü dünyanın birinci dünyayı *bilmeme* gibi bir imkânının olmadığı açık. Üçüncü dünya bilmek *zorunda*. Çeper, başına gelen her şeyin şöyle ya da böyle başka yerdeki güçler tarafından belirlendiğinin her an farkında olmak zorunda. "Amerika Birleşik Devletleri hapşırdığında, Brezilya grip olur" deyişini bilirsiniz. Modernist dönem için de öne sürülebilecek bu argüman postmodern dönem için daha da geçerlidir.

Batı'da anlatının ve hikâye anlatıcılığının yeniden ortaya çıkışına dair sorunuz aslında çok farklı bir olguyla ilişkili, o da, yüksek sanatın ve kitle kültürünün bir arada bulunması. Kitle kültüründe, hikâye anlatma itkisi aslidir ve anlatılar hiçbir zaman kitle kültüründen eksik olmaz. Postmodern anlatılarda parodi ve pastiş biçiminde geri dönerler. Yani şimdi, postmodernizmde yüksek kültür dediğimiz şeyin içinde anlatısallık fragmanları, modernist dönemde olduğundan çok daha fazla her yerde. Öte yandan, çeperin de artık çok daha komplike olduğunu söylemek lazım. Bilgi devrimi, üçüncü dünyanın aslında artık birinci dünyadan çok daha fazla bildiği ve üçüncü dünyanın da artık birinci dünyanın içinde, onun kentlerinde olduğu vb anlamına gelir. Bu ilişkilerin bir dönüşüme uğradığı açık ama bence bu formül hâlâ geçerlidir ve yararlıdır.

Jonsson: *Bu günümüzde, en güçlü ve canlı edebi hikâyelerin merkezle çeper arasındaki sınırda bulunan ya da ona erişimi olan veya orada deneyimi olan yazarlar tarafından anlatıldığı izleniminin yaygınlığını da izah eder mi? Nadine Gordimer, Salman Rushdie, V.S. Naipaul, Toni Morrison ve Derek Walcot ilk aklıma gelen isimler.*

Jameson: Evet, kesinlikle. Bunun pek çok nedeni var. Biri, bu yazarlar henüz adı konulmamış bir toplumsal malzemeyle çalışırken birinci dünya vatandaşı beyaz erkek yazarların ellerinde tarihi birkaç

3 Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Fredric Jameson, "Modernism and Imperialism", *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Terry Eagleton, Jameson, Edward W. Said (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), s. 43-66.

yüzyıla yayılan başka beyaz erkek yazarların romanlarını bulundurması. Bunların normal günlük deneyimlerinin büyük bölümü edebiyatta diğer toplumsal kimliklerinkinden çok daha fazla ifade edilmiş ve biçimini bulmuş. Nedenlerden biri bu. Bir başka neden de, belli türde bir bayağı Marksizmin klasik dogmatik önyargısında görülebilir: kapitalizmin estetik-karşıtı olduğu önyargısı. Şimdi, bunun sadece bazı birinci dünya ülkelerinde ya da en azından ABD'de, entelektüalizm karşıtlığını ifade etmekle kalmadığını görebiliyoruz. Buna ek olarak, birinci dünyada kültürün tükenişini ve birinci dünyanın kültürel üretimin taze kaynaklarını sürekli sömürme ihtiyacını işaret ediyor. ABD'de siyahilerin dilinin bu kadar rağbet görmesi bu yüzden. Siyahilerin dili hâlâ canlı ve sürekli kendini yeniden icat ediyor. Beyaz kültürel iktidar bunu sömürüyor, ondan yararlanıyor, ona el koyuyor ve böylece kendini canlandırıyor. Şimdi dünyada genel olarak olan bu; örneğin müziğe bakarsanız, siyah müziğin, Güney Afrika müziğinin veya Latin Amerika müziğinin birinci dünyada nasıl kullanıldığını görüyoruz. Ama bunun tamamıyla sömürü olduğunu söylemek de doğru olmaz. Burada çok daha karmaşık bir argüman geliştirmek gerekli. Paul Simon'ın *Graceland*'i sadece bir aşırma ya da kültürel aşırma vb. değil, bir yandan da kültürel yayılmanın bir parçası ki, kitle kültüründe Romantiklerin 19. yüzyılın erken döneminde dünya kültürüne katkılarıyla karşılaştırılabilir. Bu, pek çok olumlu veçhesi de olan karmaşık bir mesele ama bir yandan da birinci dünya ülkelerinin kendi kültürlerini üretme kapasitesinin tükendiğini işaret ediyor. Bu durum, ilginç bir biçimde Avrupa'da ve Japonya'da, ki bence her ikisi de kültürel olarak ölmüş durumda, daha da geçerli. Her ikisi de muhafaza ettikleri büyük klasik kültürün büyük müzeleri işlevi görüyor. Ama bugünün Avrupası, insanların onarmaya uğraştığı bu pan-Avrupa kültürü 1920'lerde ve 30'larda mevcut olan kültürün, Eliot'ın, Rilke'nin ve Valery'nin kültürünün bir parodisi sadece. Artık yok; şu an varolan aslında bir simulakrum. Japonya da tamamen aynı durumda ki, bizzat Japonlar da bu fikirde. ABD böyle değilse bunun tek nedeni, azınlıkların oynadığı rol. Azınlıklar şimdiye kadar Amerika'nın hegemonyacı kültürüne Avrupa'da ya da özellikle Japonya'da olduğundan çok daha iyi nüfuz edebildiler, gerçi Avrupa'daki yeni göçmen seslerine bakarsak durum değişiyor gibi görünüyor.

Jonsson: *"Ölü kültürler", "canlı kültürler" ve "azınlıkların canlandırdığı kültürler" ifadelerindeki* kültür *kelimesinden kastınız nedir?*

Jameson: Estetik üretimin günlük hayata taşarak onu düzenlemesini ya da yeniden düzenlemesini kast ediyorum. Modern dönemde, büyük modern tablolar ve modern mimari modern gündelik hayata aşamalı olarak bir üslup vermeye başlamıştır. Bugün, Avrupa ve Japonya Kuzey Amerikan kitle kültüründen yararlanıyor ve esasen onun tarafından sömürgeleştiriliyor. Bu çok üzücü ve bunu Amerikan-karşıtı bir Avrupasever olarak söylüyorum.[4]

Danius: *Bir pan-Avrupa kültürü üretme ya da onu adlandırma girişimi postmodernitenin ve postmodernizmin eşiğinde olmaya verilmiş bir tepki olarak da yorumlanabilir.*

Jameson: Evet, esasen Amerikan kültürel emperyalizmi olan bir şeye direnmenin yolları olarak görülebilir bunlar. Ne yazık ki şimdiye kadar Hollywood'a ve ABD'nin televizyon ürünlerine muhalefet edebilen tek şey başyapıtlarla dolu müzeler oldu. Başka alanlarda ekonomik bir iyileşme olması durumunda tamamen yeni itici güçlerin ortaya çıkacağından şüpheliyim. Doğu Avrupa ve Rusya'nın muazzam kültürel enerji rezervleri var, Latin Amerika'nın da. Üç Çin de muazzam miktarda kültür üretiyor ve akla gelen her şey üzerinde, film ve müzikten modaya kadar her şey üzerinde çok yoğun bir etkisi olacak.

Danius: *Daha önce edebi metinlerin sadece belirli tarihsel dönemlerde "siyasal bir bilinçdışı" olduğunu söylediniz.* Geopolitical Aesthetic*'de* [Jeopolitik Estetik] *"jeopolitik bilinçdışından" bahsettiniz ve sonra çeper ve kitle kültürü dediğimiz şeye, özellikle de sinemaya geçtiniz. Daha önceki siyasal bilinçdışı mefhumunuzla jeopolitik bilinçdışı fikri arasındaki fark nedir?*

Jameson: *Siyasal Bilinçdışı*'nın esas konusunun ulusal kültür, ulus-devletin kültürü ve ulus devletlerin kolektif imgeleminin, sınıf dinamiklerini –hem üzerine örterek hem de açıkça ifade ede-

4 Bu konuların daha ayrıntılı tartışmaları için bkz. Fredric Jameson, "Globalization and Political Strategy," *New Left Review* 2 4 (2000), s. 49-68; Fredric Jameson, "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", *The Cultures of Globalization*, ed. Jameson ve Masao Miyoshi (Durham, NC: Duke University Press, 1998), s. 54-77.

rek– kaydetme biçimleri olduğunu söyleyerek tasvir edebiliriz bu farklılıkları. Postmodern döneme geldiğimizde, sınıf dinamikleri açısından düşündüğümüz pek çok şeyin hâlâ mevcut olduğunu ama artık, tabiri caizse, küresel bir haritaya yansıtıldığını görüyoruz. Artık söz konusu olan ulusal bir emekçi sınıfı ya da onun fraksiyonları veya bir ulusal burjuvazinin bilincinden çok, esasen endüstriyel üretimde bir rakip olan Japonya'ya karşı ABD'nin imgesel temsilleri ya da ABD içinde Meksika'dan gelen ucuz işgücü, Latin Amerika ve Çin'deki ucuz işgücü. Ulusal durum etrafında kurulan bilinçdışı fanteziler, yansıtıldıkları uluslararası alanda ulusal kimlik ve yabancı kültür maskesini, bunlara dair bütün işaretleri tekrar üzerine geçiriyor. Bu fantezilerin genelde küresel ölçekteki yeni sınıf fantezilerinin kılık değiştirmiş hali olduğuna şüphe yok.

Danius: *O halde bir bakıma, merkezi de içeren daha kapsayıcı, daha "bütüncül" bir harita elde etmenin tek yolu dünyanın "çeperlerine" doğru hareket etmek ve bunu bir tür Hegelci köle-efendi diyalektiği mantığına göre yapmak mı?*

Jameson: Doğru. Bir yandan da konuyu fazlasıyla basitleştirerek ele aldığımızı not edelim. Bu fantezilerin aslında çok karmaşık olması muhtemel. Merkez burada bir karaktere dönüşüyor: Amerika, genelde Arap veya İranlı, ya da daha genel olarak Müslüman teröristlere karşı; Amerika bizi havaya uçurmak ya da askerlerimizi öldürmek isteyen Somalililere karşı, vb. Fantezinin bu versiyonunda, Amerika basitleştirilmiş bir karakter / eyleyen, diğerlerinde ise bunların hepsi, dış dünyaya dair fantezinin bir parçası olarak Amerika'daki azınlıklar. Dış rakipler üzerine bu fanteziler iç azınlıkları entegre etmek ve onları tek bir ulusal kimliğe dönüştürmek için kullanılıyor.

Jonsson: *Gayatri Spivak Körfez Savaşı'na dair benzer bir şey söylemişti: ABD'nin, kadınların peçe taktığı patriyarkal Irak'a karşı özgürlük ülkesi olarak görünmesinin nedeni tam da Amerikan ordusunda kadın askerlerin olması.*

Jameson: Evet, bu çok önemli ve doğru olduğuna şüphe yok. Amerikan ekibinin siyahi bir adam veya kadın ya da Meksika kö-

kenli birini içerdiği çok sayıda film, video ya da televizyon programı var. Burada çok daha karmaşık bir biçimsel oyun iş başında.

Danius: *Postmodernizm teoriniz kadar yüksel kültür ve kitle kültürü olgularını çözümlemeniz açısından da merkezi önemde olan şeyleşme mefhumu hakkında bir sorum var. Günümüz kültürünün, en azından Batı'da, tamamıyla bir metalaşma sürecine batmış durumda olduğunu ısrarla vurguluyorsunuz. Tüketimi tüketiyor, metayı fetişleştiriyoruz. Ancak metalaşmanın her yerde olduğunu söylemek bir bakıma hiçbir yerde olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkıyor. Şimdi, belirli bir kültürel döneme veya* epistem'e *dair sistemsel izahlar hakkında şöyle bir şey söylemiştiniz: kültür eleştirmeni bütüncül, birbirine kenetli unsurlardan oluşan sistemi sayesinde başarılı bir eleştiri yapar, okur ise bir kötümserlik ve güçsüzlük hissine kapılır ve siz tam da bundan kaçınmak istiyorsunuz. Foucault'nun* Hapishanenin Doğuşu'*ndaki panoptikon tanımıyla ilgili şunu yazmıştınız: "Eğer sistem Foucault'nun söylediği gibi bütünleştirici olsaydı 'devrimci' itkiler bir yana, bütün toplumsal ayaklanmalar ... gerçekte toplumun içkin dinamiğinin bir işlevinden ibaret olurdu." Ve şunu ekliyorsunuz: "mesele bütüncül sistemler de dâhil olmak üzere bütün sistemlerin değişmesi". Çağdaş kültürün mantığını betimlemek için kullanılacak analitik araçlar ve kodlar olarak şeyleşme ve metalaşmaya yaptığınız vurgu göz önüne alındığında, geç kapitalist toplumda kültürün yazgısı ve bütün* Lebenswelt'*in "bütüncül" bir tasvirine yakın bir şey sunmuş oluyorsunuz. Sorum şu: Sizin de ısrarla vurguladığınız gibi, eleştirmenin ödevi gerçekliği –dünya sistemini, geç kapitalizmi, postmodernizmin "doğasını"– düşünmek için kavramlar üretmekse, neden Batı kültüründe meydana çıkmakta olan eğilimleri, değişiklikleri hatta kültürleri düşünmemizi sağlayacak kavramlar icat etmeyelim ya da üretmeyelim? Bir başka deyişle, artık, Adorno ve Horkheimer'ın ifadesiyle "bütünüyle metalaşmış yeryüzünün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıdığı" bir çağa gelmiş olmamız, kısmen teorinin yol açtığı bir şey çünkü o da meta fetişizmi mefhumunu merkeze alıyor.*

Jameson: Bu belirli bir postmodernizm türünün söylemi tam da – yeni bir kültürel çoğulculuğun mümkün olduğu, yeni direniş biçimlerinin meydana çıkmakta olduğu ve bunların yeni toplumsal hareketler etrafında, ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet vb etrafında

örgütlendiği söylemi bu. Ama sizin söylediklerinizde birbirinden tamamen ayrı olan iki mesele var. Bütüncül sistem meselesinden başlarsak, Foucault'nun ve diğerlerinin inşa ettiği bütüncül sistemler modeli çok temel bir mefhumu, diyalektiğin getirdiği bir yenilik olan çelişkiyi dışarıda bırakmıştır. Dolayısıyla, iyice yerleşen bir mutlak durağanlık yanılsaması sunarlar – Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nun sonunda tasvir ettiği o kâbus gibi tablo bunun bir örneğidir. Buna karşın, eğer bir sistem Marx'ın kapitalizmin olduğunu söylediği kadar çelişkiliyse, gücü artar ama bir yandan da kendi kendini zayıflatır. Direnç üretir ama bir yandan da "kendi kuyusunu kazmaktadır". Tarihi tekrar bütüncül bir sistem tasvirine döndürmek her şeyden önce, onun ne kadar çelişkili olduğunu ve bu çelişkilerin sistemin inşa ettiği şeyleri ortaya çıkarmaya yatkın olduğunu göstermek anlamına gelir. Kapitalizmde şimdiye kadar bu aslen bir kriz biçiminde gerçekleşti ve aslında krizin bile bu olanlar için doğru sözcük olmadığının idrak edilmesine yol açtı. Kriz, normalde istikrar hüküm sürerken arada bir kriz çıktığını işaret eder ama kapitalizmde daimi bir kriz söz konusu. Sanırım geç kapitalizmin daimi bir kriz olduğu herkesin idrak edebileceği bir fikir: yapısal işsizlik, giderek artan yoksulluk, çevre felaketleri, vb. Öte yandan, geç kapitalizmin muazzam bir toplumsal çoğulculuk ânı olduğunu, yeni fırsatlar ve bahsettiğimiz kültürel açıklıklar içerdiğini görüyor insanlar. Burada esas diyalektik hamle, bu şeyleri bir arada görmektir. Postmodernite mefhumunun çetrefil olduğunu düşünmemin nedeni bu. Hakkını vermek kolay değil çünkü ikisini de aynı anda görmek gerekiyor: daimi kriz ve *bir yandan da* yeni toplumsal özgürleşme biçimleri. Ben bütüncül sistemlere yönelik itirazımı işte bu noktada temellendiriyorum ve çelişkiyi sisteme yeniden dâhil etmek için bizi tekrar ekonomik olana döndürmesi gerekeceğini düşünüyorum.

Şeyleşme konusuna gelirsek, sanırım burada az sayıda küresel ekonomi uzmanının yavaş yavaş keşfetmeye başladığı şey, yani bugün tüketimin de bir ideoloji olduğu gerçeği kast ediliyor. Tüketicilik bir tarz ve insanların hayatlarını gerçekten de örgütleyen bir tüketim ve tüketicilik ideolojisi var. Elbette ki metalar her zaman vardı, hatta kapitalist olmayan toplumlarda bile vardı ve meta fetişizmi, Marx bundan bahsettiğine göre, 19. yüzyılda da

vardı. Tüketiciliğin bu düzeye gelmiş olması – örneğin, Guy Debord gösteri toplumu mefhumuyla bunu vurgulamıştır– yani tüketimin artık bir imge üretimi meselesi olması (Baudrillard da simulakrum mefhumuyla bunu teorik düzeyde ele almaya çalışmıştır) yeni bir tüketim momentumunun, tüketimin her yere yayılışının, diyalektik bir biçimde nicelikten niteliğe dönüştürüldüğü bir an gibi görünüyor. Bu sürecin, insanların daha önce bildiği her şeyden muhtemelen çok daha aşırı olan bir aşamasına geçtik şimdi. İnsanların yaşam dünyalarının, artık tek kullanımlık ve elden çıkarılabilir metalara doymasıyla ilişkili bu değişim ve doğanın kendisinin uğradığı dönüşüm de buna dâhil. Bütün bu ürünleri çimleriniz, bahçeleriniz, ağaçlarınız vb. üzerinde kullandığınızda doğadaki her şey yavaş yavaş bir metaya dönüşüyorr. Bu da metaların insanların hayatlarındaki rolünde ve imgelerin bilinçdışına girişinde olduğu kadar bilinçdışını istila ediş biçiminde de niteliksel bir sıçramaya yol açıyor. Ve elbette, kitle kültürü bilinçdışının ya da Alman idealistlerin estetik özgürlüğün alanı adını verdikleri şeyin sömürgeleştirilmesidir. Dolayısıyla, metalaşma dilindeki ısrarımın nedeni bu kuantum sıçramasını vurgulamaktır. Elbette, tüketim açısından zayıf ve fakir –burada "*poor*" kelimesini her anlamıyla kullanıyorum– kuşatılmış bölgeler var ve bir de bize oranla çok daha az doymuş olan çeper alanlar var ve biz tüketimin ne anlama geldiğine dair daha yüksek bir farkındalığa işte bu bölgelerde rastlıyoruz. Boğazımıza kadar buna batmış olduğumuzdan, henüz metalaşmanın tamamıyla yerleşmediği bu bölgelerle duygudaşlık kurmadığımız sürece durumun aslında ne kadar değişik olduğuna dair tarihsel açıdan orijinal mefhumlar geliştirmek zor.

Bu bütüncül tüketim kabusu –ya da cenneti– tablosuna onun kendi çelişkiler kümesini ekleme isteği var. 1960'larda Yeni Sol tüketim fikrinin patlayıcı bir kuvveti olduğunu ısrarla vurgulamaya çalıştı hep. Eğer insanların tüketme arzusunu teşvik ederseniz, sistemin artık bu arzuları karşılayamadığı bir noktaya gelirsiniz ve bu noktada sistem patlar gibi bir argüman geliştirdiler. Bu durum artık zapt edilemeyen talepler ve güçler yarattı. Bu 1960'lar için geçerli değil gibi görünüyor; yani, bunun için o zamanlar çok erkenmiş gibi görünüyor. Ama nüfusun sadece yüzde 30'unun ya da yüzde 10'unun iş sahibi olduğu, işsizlere standart bir yevmiye

ya da yıllık maaş bağlandığı bir gelecek toplumu bana o kadar da inanılmaz gelmiyor. Ancak, tüketicilik alışkanlıkları ve kültürüyle biçimlenmiş bir toplumda, bu türden talepler sisteme karşı çok ciddi meydan okumalar teşkil edebilir ve tüketim de ilerici olabilecek biçimler alabilir. Yani ben şeyleşme, fetişleştirme, metalaştırma veya tüketim üzerine söylediğim her şeyde, yeni modellere ihtiyacımız olduğunu savunmaya çalışmıyorum, aksine eski modellere dönmek, onları karmaşıklaştırmak ve daha da geliştirip geliştiremeyeceğimize bakmak gerektiğini savunuyorum. Ben Derrida'nın "Marx'ın hayaletleri" sunumunun meta fetişizmi ve bu sorunu ele almanın yeni yolları üzerine çok taze perspektifler sunduğuna inanıyorum. Sorunu belirleyen şey meta mefhumu. Ama bu sorunsalı tüketmiş olmaktan da çok uzağız. Bugün, her yerde karşımıza çıkan bir tüketim kültürü varken ve tüketicilik ABD'nin ve çok uluslu şirketlerin dünyaya ihraç ettiği temel ideolojiyken –Batıdaki kültürel emperyalizmin *temel* biçimiyken– teorinin ve entelektüel çalışmanın ve siyasetin esas alanı budur. Böyle bir çalışmanın kültürel biçimlerin çözümlemesiyle yakından ilişkili olduğu da açıktır çünkü bu ideolojiler şimdi kültür biçimleri üzerinden iletiliyor.

Danius: *Sermayenin daha fasılalı işlediği sözde üçüncü dünyanın kültürel üretimine yönelik ilginiz giderek artıyor gibi. Bu ilginiz –en azından kısmen– "bütüncül sistemlerin bile değiştiğini" göstermenin bir yolu, sistem içindeki farklılıkları işaret etmenin bir yolu olarak anlaşılabilir mi?*

Jameson: Evet, bir anlamda başarılmış şeyleşme ve metalaştırma biçimlerini eksik bir biçimde metalaştırılmış alanlarla karşılaştırma amacı taşıyordu bu ilgim. Her ne olursa olsun, bu alana dönebilmek ve içinde tamamen kaybolmamak için o alanlara ve onlarla duygudaşlık kurmaya ihtiyaç var. Çünkü başka türlü, metalaşmanın "tamamlanmaya meylettiği" savını doğrulamak oldukça zor çünkü durum böyle olduğunda bunun nasıl farkına varılabilir ki? Tüketim ve metalaştırmama diyalektiği çok ilginç ve önemli bir süreç.

Jonsson: *Bunları bir kültür eleştirmeni olarak teorik düzeyde çalışabileceğiniz açık. Öte yandan, bir siyasetçi ya da bir siyaset teorisyeni olarak günümüzde tüketiciliğe bir alternatifi düşünmeye nasıl baş-*

layabiliriz? Hemen bütün entelektüeller "eh, tüketicilik günümüzde kalıcı, elden gelen bir şey yok, nihayetinde oldukça tatminkar bir şey ve onsuz bir dünya düşünmek imkânsız çünkü bu dünyanın biçimini tamamıyla değiştirmeyi, sabit fiyatların vb. olduğu planlı bir ekonomiyi gerektirir" diyor.

Jameson: Evet ama zaten sonunda elimizde bir tür *yeni* ekonomi de olabilir. Bu bahaneler komünizmin yıkılışının ertesinde yaşanan sersemlikten, Reagan döneminden ve entelektüellerin genel olarak yeni imkânlar konusunda hevesinin kırılmış olmasından kaynaklanıyor. Entelektüellerin bu tür bir kültürel siyaseti kendi başlarına icat edemeyecekleri ortada, tabii çok hayati kitlesel siyasal hareketler söz konusu olmadığı sürece böyle. Bence bu soru önce postmodern siyaset kültürü açısından sorulmalı, yani, tartıştığımız şeyler ışığında, siyasal postmodernizmler mümkün mü? İmgeyi imgeye karşı kullanan bir kültür neye benzerdi? Bir meta biçimini bir başka meta biçimine karşı kullanan bir kültür neye benzerdi? Son dönem video çalışmalarında, çok sayıda sanatçı video görüntüsünü bir başka video görüntüsüne karşı kullanıyor – Martha Rosler bunlardan biri. Bir başka örnek de, görüntüleri görüntülere karşı da kullanan Barbara Kruger. Benzer şekilde çalışan çok sayıda ressam var, örneğin Hans Haacke; genç ressamlar arasında da çok daha fazlası olduğuna şüphem yok. Çok fazla deneysel iş yapılıyor ve entelektüellerin birinci görevi buna bakıp bu türden üretimler için bir tür analitik destek sağlamak. Araştırılacak bir diğer önemli olgu da didaktik sanatın postmodernizmde, didaktiğin mutlak bir biçimde reddedildiği modernizmden çok daha fazla mümkün olması. Postmodern kültürel ve sanatsal üretim belli ki didaktik ve pedagojik işlevleri kendiyle uzlaştırabilir, benim sistemi çözümlemeye ve bunu sanat yapıtlarında göstermeye çalışırken "bilişsel harita çıkarma" adını verdiğim işlevlerdir bunlar. Bu sanat üretiminde soruşturulacak şeylerden biri de, bazılarımızın dönemin kültürel düzeyde metalaşması olarak çözümlemeye çalıştığımız şey. Yani eleştiri ve teori için mütevazı ödevlerin mümkün olduğunu düşünüyorum.

Ama bir yandan da belirli ulusal durumların içinden çalışıyoruz ve biz birinci dünya entelektüellerinin en çok dünyanın başka bölgelerindeki entelektüellerin ve sanatçıların ve genel olarak

halkların deneyimine açık olmayı önemsemesi gerekiyor. Tıpkı Paul Simon'ın Güney Afrika müziğini sömürmesi gibi bizim de kendi deneyim eksikliğimizde onların deneyim imkânlarını sömürmemiz gerekiyor. Ve, bir kez daha vurgulayalım, bizim şimdi yapamadığımız ama onların yapabildiği şeylerden yararlanmanın illa kötü bir şey olduğunu düşünmüyorum. Bunu yaparak başka ülkelerdeki entelektüellerle kendi irtibat şebekemizi kurabilir, Derrida'nın çağrıda bulunduğu Sol Enternasyonal gibi bir şey oluşturabiliriz. Belki o zaman, birkaç yıldır gerçekten var olmaya başlayan uluslararası ticaret şebekelerine ve yeni yeni oluşmaya başlayan ve gelecek açısından çok önemli olan uluslararası emek hareketleri ilişkilerine bir tür yanıt niteliğinde yeni bir küresel Sol entelijensiya elde edebiliriz.

Danius: Siyasal Bilinçdışı'*nda kültür eleştirmeninin işinin bir bakıma, nihai bütün namevcut kalmak zorunda olsa da, bütünü tekrar kurmak olduğunu vurguluyorsunuz. Bütünleştirme sürecinin hem aynılık hem farklılık üzerinden, hem birleştirerek hem ayırarak iş görmesi zorunlu. Bu kitapta yarı-özerklik mefhumu hayati önemde.* Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı *kitabınızda ise analitik bir araç olarak transkodlama süreci çok daha az öne çıkıyor ve o kitabın mimarisi ilkinden bütünüyle farklı. Sunuş ve Sonsöz bir şemsiye, kapsayıcı bir çerçeve işlevi görüyor ve bu çerçeve içinde tekil yapıtlara, metinlere ya da olgulara dair tekil çözümlemeler sunuyorsunuz ama bu bölümlerin de fazlasıyla genel başlıkları var, "Kültür", "İdeoloji", "Mimari", "Cümleler" vs. Parçayla bütün arasındaki ilişki nedir? Postmodernde dolayım üzerine görüşünüz nedir?*

Jameson: Bu söylediğiniz çok ilginç. *Siyasal Bilinçdışı* ile *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* arasında bir süreklilik var elbette ama ben postmodernizmi konu alan çalışmalarımda, alegori mefhumunun dolayım mefhumlarının yerini alarak onları geliştirdiğini düşünüyorum. Postmodernizm kitabında alegorinin baskın işler kavram olduğunu düşünüyorum. Postmodernitede evrenselle tikelin birbiriyle ilişki içinde anlaşılmasını sağlayan alegoridir. Alegori de kendi kendini zayıflatan ve çoklu olan bir tür parazitik biçimdir. Bence bu tür bir alegorik yapı eski

bire-bir ilişki mefhumundan oldukça farklı, örneğin Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'i böyledir, kişileştirmeyi dışlar öncelikle.

Bir sistem, bir sistem olarak tanınmamak için evrensel unsurlarından kurtulmak istiyorsa ve o sistemde, içinden evrenseli çıkarsamanızı ya da evrenselle o bağlantıyı kurmanızı sağlayacak tekil unsurlara rastlıyorsanız, bence o bağlantıların her zaman alegorik olarak yapılması gerekir, örneğin ben Gehry House okumamda bunu yaptım.

Danius: *Burada Adorno'nun bütünle parça arasındaki mesafenin kapanmaması, ayrıntının ya da parçanın uzlaştırılamayacağı ve zaten uzlaştırılmaması gerektiği ve bu gerilimin analitik süreçte muhafaza edilmesi gerektiği yolundaki fikriyle benzerlik hemen göze çarpıyor.*

Jameson: Doğru. Ama alegori aynı zamanda *noksan* temsil ya da temsilde aksama anlamına da gelir. Elinizde sembolün mefhumu varsa, mükemmel bir şekilde bir araya gelen ve başarılı ve tam bir temsil sunan bir tikel ve evrensel tahayyül edebileceğinizi düşünürsünüz. Alegori bunun her zaman kaçınılmaz olarak başarısız olacağı anlamına gelir; her zaman çöker. Bu ikisini birleştirme dürtüsü vardır ama nihayetinde tekil, var olmayan bir evrenselle ilişkilenmektedir ama öte yandan, tekil de evrensel olmadan var olamaz. Demek ki alegori bu dönemde modern dönemde olduğundan çok daha fazla derecede bir kendini zayıflatmadır, modern dönem de temsil krizine aşinaydı ama parçayı ve bütünü birleştiren devasa arkitektonik şeyleri, Joyce'un *Ulysses*'i gibi kurabileceğini düşünüyordu. Ben bu süreci açık tutma girişiminde bulundum ama bu sırada bu sürecin başarıyla tamamlanacak bir süreç olmadığını da biliyordum.

Jonsson: *O halde, geç kapitalizmde kültürel üretime dair her izahın alegori mefhumuyla iş görmesi gerekiyor?*

Jameson: Evet, bence öyle. Günümüzde bütün kültürel üretimin bu sorunu biraz anlaşılmaz şekilde teslim etmesi gerekiyor. Yeni kitabım *The Geopolitical Aesthetic*'te yapmaya çalıştığım şeylerden biri de bütün bu alegorik dolayımların kitle kültüründe mevcut olduğunu göstermek. Süreç hakkında düşünmeye çalışan herkesin bu alegori sorunu üzerine, alegori çıkmazı üzerine düşünmesi

zorunlu, bunula birlikte, herkesin bunun bir mesele olduğunun farkında olması da gerekmiyor. Bugün temsilin imkânları üzerine düşünmek otomatik olarak bu meseleyi ileri sürmektir. Bunun modern dönemde ve modernizmde de merkezi bir mesele olması, bugün insanların iki dönem arasındaki süreklilikler hakkında yanlış bir anlayışa sahip olmasına yol açabilir. Bugün temsil sorunlarından haberdar olan birisi esasen alegoriden bahsetmektedir. Modern dönemde de sorunu, bugün kendini bize sunduğu haliyle öngören insanlar da vardı, örneğin Walter Benjamin bunlardan biridir. Bence bazı modernist yapıtlara dönüp bu meselelerin çok daha sağlam öngörülerine rastlamak mümkün çünkü süreksizliklere rağmen süreklilikler de söz konusu ve sermayenin yapısı da genel olarak alegorik. Ama bugün bunun biricik ve oldukça yoğun bir versiyonundan bahsediyoruz. Örneğin, Deleuze'ün çalışması bence kesinlikle buna bakıyor ki, Deleuze *alegori* kelimesini kullanmaz. Ben ekonomistlerin de bununla yüzleşmesi gerektiğini düşünüyorum, tabii onlar bizim kullandığımız dili kullanmıyorlar ve belki de onlara ele aldıkları meselenin aslında alegori olduğunu açıklasak bize minnettar kalırlar!

Xudong Zhang'la Söyleşi*

Zhang: *İlk sorum teorik dilinizin genel manzarası ve metodolojinizin yapısıyla ilgili. Eleştirel pratiğinizde Marksizmi ve yapısalcılığı –başlı başına yapısalcılığı değil de, dilsel dönüşüm adıyla anılan şeyden sonra dile ve metinselliğe yapılan genel vurguyu– birbiri açısından vazgeçilmez kılmak amacıyla birleştirdiğiniz genel kabul görüyor. Bu yanıltıcı bir görüş mü? Genel olarak teorinin ve özel olarak sizin müdahalelerinizin gelişiminde bu boyutların nasıl iç içe geçtiğini açıklayabilir misiniz?*

Jameson: Bu konuda söylenmesi gereken çok şey var. Öncelikle, yapısalcılık ya da daha geniş anlamıyla, psikanalizden dilbilime ve diğer her şeye dair teori adını verdiğimiz şey, kesin bir terim olarak değil, genel bir tarihsel terim olarak Marksist sorunsalın içinde ortaya çıkmıştır. Fransa özelinde konuşacak olursak, İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra baskın Fransız düşüncesi elbette varoluşçuluktu. Ama hızla varoluşçu Marksizme dönüştü. İşte bu, bir sorunsal olarak yapısalcılığın ortaya çıkmaya başladığı noktadır. Yapısalcı konumu –özellikle, dilin nihai belirleyici merci kabul edildiği konumu– değil, dilin diğer toplumsal düzeylerle ilişkisi sorusunun, henüz onu yanıtlayabilecek durumda olmayan Marksist çerçeve içinde ortaya çıkışını kast ediyorum. Genel olarak, postyapısalcılığın bütün özgül unsurlarının, o dönemde kültürün ve ideolojinin daha incelikli bir tanımını bulmaya çabalayan Marksist problematiğin içinden çıktığının muhtemelen gösterilebileceğini düşünüyorum.

Bundan başka bir şey daha eklemek isterim: Son zamanlarda ilgimi çeken bir başka etki de Brecht'in etkisi, çünkü Brecht'in 1954'te Paris'teki Théatre des Nations'da çıkması gerçekten de çok

* Bu söyleşi, Chicago'da 1995'te düzenlenen MLA toplantısı sırasında yapıldı. İlk yayımlandığı yer Xudong Zhang, "Marxism and the Historicity of Theory: An Interview with Fredric Jameson", *New Literary History* 29:3 (1998), s. 353-83, The University of Virginia. Johns Hopkins University Press'in özel izniyle burada tekrar yayımlanmıştır.

belirleyici bir olaydı. Brecht normalde bir filozof ya da teorisyen olarak görülmüyordu. Ama diyalektiği daha sonra postyapısalcılık olduğu anlaşılacak –özellikle anti hümanizm adı verilecek– bir gündem tayin ediyordu. Brecht'te, örneğin Lukács'ın savunduğu klasik burjuva geleneğine saldırıya, Lukács'ın açık bir biçimde taraftarı olduğu sosyalist hümanist geleneğe saldırı eşlik ediyordu. Daha sonra, bu hümanizm karşıtlığı Althusser gibileri tarafından daha da geliştirildi – Althusser bir ara Brecht hakkında bir şeyler yazdığından aralarında dolaysız bir bağlantı da vardı. Dolayısıyla, vurgulamak istediğim nokta şu, çeşitli postyapısalcı metinleri tarihleri dışında, doğrudan hakikat değerleri için okuyabilirsiniz ama sorunsalın nasıl geliştirildiğini görebilmek için onları bir bağlama yerleştirmek istiyorsanız, daha geniş Marksist çerçeveye bakmak zorundasınız. Savaş sonrası Fransa gibi bir ülkede, entelektüellerin ezici bir bölümü Marksist olduklarını düşünüyorlardı. Her durumda, en azından Marksist sorunsalın –sınıf mücadelesi, üretim tarzları, alt ve üstyapıyı bağlamanın yolları, ideolojinin doğasının ne olduğu, temsilin ne olduğu– programları için esas önemde olduğunu düşünüyorlardı.

Bu ilk nokta hakkında söylenmesi gereken bir başka şey de, Derrida'nın, *Marx'ın Hayaletleri* kitabıyla, bazılarını çok şaşırtan bir müdahalede bulunmasının nedenini açıklamasıdır.[1] Bence bunun nedeni, Fransa artık Marksçılıktan temizlendiği ve çok daha az sayıda entelektüel kendini Marksist olarak tanımladığından, büyük teorisyenlerin –ki, Marx kitabını yazmaya maalesef ömrü yetmemiş olan Deleuze kadar diğerleri için de geçerlidir bu– kendi çerçevelerinin yoğun bir biçimde Marksist sorunsal (tekrar edeyim, Marksizm demek istemiyorum) üzerine oturtulmuş olduğunu anlamış olmalarıdır. Ve sanırım Derrida burada iki şeyi kurtarmaya çalışıyordu: Marx'ın belirli metinlerini yorumluyor, hiçbir radikal alternatifin görünürde olmadığı bir durumda siyasal bir müdahalede bulunuyordu. Ama bence bir yandan da, tarihsel olarak, kendisinin de gayet nevi şahsına münhasır bir biçimde içinden çıktığı Marksizmin temelini tarihsel olarak kurtarmaya çalışıyordu.

1 Bkz. "Marx's Purloined Letter," *New Left Review* 209 (1995), s. 86-120; bu kitaptaki "Sara Danius ve Stefan Jonsson'la Söyleşi".

İlişkinin özgül örneklerdeki hali sorununa gelirsek, bunun bizzat teorinin yapısıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Büyük felsefi sistemlerin sona ermesinden sonra, bir tür piyasa ortamında ortaya çıkan teori, bir marka adlar kümesi olma eğilimi gösterdi. Bu çok manasız geliyorsa, şu şekilde de ifade edebiliriz: teori, adlandırılmış teoriler olarak, özgül bireydiller (*idiolect*) ya da özel diller olarak var. Felsefi bir sistemin bütün meselesi havada süzülen her türden fikir yığınını alıp onlara tek bir tutarlı dil, birleşmiş bir kavramsallık ve bir terimler ve kategoriler kümesi bahşetmektir. Bu anlamda, felsefenin sonu, artık kimsenin bu tutarlılığın mümkün olmadığını düşünmüyor olması anlamına gelir. Bu da, bütün bu teorik dillerin hepsini aynı anda konuşmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Onları bir anadile sentezlemenin bir yolu olmadığı gibi, bunu yapma arzusu da yoktur. Bence bu durum, sizin ima ettiğiniz bu görünümlerin bazılarını üretir; bir anlığına Marksist dilden bahsediyor gibi görünürüz ama sonra birden Jakoben bir yapısalcı ya da Levi-Strauusçu ya da Lacancı vb gibi konuşmaya başlarız. Ben sıklıkla bu bakımdan bir eklektik olmakla itham edilmişimdir ama bence bu konuyu dil açısından ele almamız gerekiyor. Sanki bazı şeyleri Fransızcada gayet keskin bir biçimde ifade edebiliriz de, Almancada keskin bir biçimde ifade ettiğimiz şey Fransızcada o kadar net ifade edilemezmiş gibi; Çincede belli şeyleri söyleyebilirsiniz ama bunlar Fransızcada böyle ifade edilemez ve tam tersi vb vb. Bu durumda ele aldığınız sorunlara göre dil değiştirmek en idealidir ama bunun da neredeyse imkânsız olduğu açık. Marksist sorunlarla bu postyapısalcı dillerin bazıları arasında, ilk bakışta görülmeyen bir ilişki olduğuna, görülenden çok daha yakın bağlantılar olduğuna inanmamın nedeni de bu.

Tarihsel gelişimi bir miktar da olsa yeniden yapılandırmadan bu tartışmaları sürdürmek bence çok zor. Bu karmaşık meseleleri kendim için açıklarken bu açıklamanın daha birincil teorik felsefi sorulara da bir giriş işlevi görmesini umut ediyorum. Ama elbette isimleri yerinde tutmam gerekiyor. İsim vermeden sadece bu sorunlardan bahsedersem, bu fikirler üzerinde hak talep ediyormuşum gibi görünür ki, etmiyorum.

Zhang: *Sizin hem "Fransız" hem "Alman" olduğunuz yönünde bir genel algı var: Fransız tarafınız postyapısalcılığınız, Alman tarafınız ise diyalektik – Frankfurt Okulu vs. Şimdi, "Fransız" tarafın salt dilsel ya da "teorik" olmadığını, Marksist sorunsalın da bir parçası olduğunu söylüyorsunuz.*

Jameson: Bu doğru. Hem Fransızca hem Almancayı çok iyi konuşmam, öğrenciyken her iki ulusal gelenekle temas etmiş olmam buna yol açtı. İnsanların Almanlara karşı Fransızların ya da Fransızlara karşı Almanların tarafını tutmasını tuhaf ve üzücü olduğu kadar anlaşılır bulmuşumdur hep. Öte yandan, daha önce de dediğim gibi, sentezlerin çok arzu edilir şeyler olduğunu düşünmüyorum. Ayrıca, bir oradan bir buradan ödünç alma işinin de çok başarılı olduğunu düşünmüyorum. Özellikle, Adorno'nun Fransa'da daha tanınır olduğu 1970'ler dönemi var aklımda bunu söylerken. Fransız postyapısalcılığı Marksizme saldırısında Adorno'nun özdeşlik-karşıtı diye bilinen konumundan –bu, tabiri caizse, tam bir Alman izleğidir– destek alıyordu. Adorno'nun düşüncesine şiddet uygulamakla aynı şeydir bu. Ama konumlar arasında nasıl diyalog kurulacağı da çok karmaşık bir mesele. Habermas'ın Foucault'yla ya da Foucault'nun Chomsky'yle konuşma girişimlerini hatırlarsınız. Temel siyasal ve kültürel meseleler haricinde, bu diller arasında basit bir diyalog imkânsız gibi. Fransız ve Alman geleneklerinin, iki büyük felsefi-teorik gelenek olduğuna inandığım ölçüde Avrupa merkezciyim. Anglo-Amerikan düşüncenin –ampirizm ve ortak dil felsefesi ve Wittgenstein ve mantıksal pozitivizm–benim için bir bakıma engel teşkil ettiği bir ortamda tamamladım formasyonumu. Bütün bu felsefi konumlar, Paul de Man'ın tabiriyle "teoriye direnç" teşkil edermiş gibi görünüyordu bana. Dolayısıyla, Anglo-Amerikan gelenekte Peirce'tan itibaren gayet ilginç düşünceler üreten bu insanlara yeterli derecede açık yaklaşmadığım itirazıyla karşılaştım sık sık. Ama benim temel referans çerçevem her zaman Fransız ve Alman kaldı.

Zhang: *Burada kısaca araya girmek istiyorum: teorik müdahalelerinizin ortaya çıktığı tarihsel anı ve durumu işaret etmeniz çok faydalı. Batı dünyası dışındaki okurları da akılda tutarak, herhangi bir tutumu muhafazakârlık, liberalizm ve radikalizm arasında bir*

bölünme üzerinden okuma eğilimi hâlâ baskın. Savaş sonrası Avrupa ve Amerika'da Marksizm ve liberalizm –hem bir entelektüel gelenek hem de soğuk savaş ideolojisi olarak liberalizm– arasındaki ilişki üzerine bir şeyler söylemek ister misiniz?

Jameson: Sovyet komünizmi her ne olmuş olursa olsun, savaşın sonundan sonra Batı'daki liberal pozisyonun büyük ölçüde sosyal demokrasi, yani komünizm ve Marksizm karşıtlığı olarak tanımlandığını düşünüyorum. Dolayısıyla, bu liberalizm çoğumuz için itibarını yitirmiştir. Şimdi görece daha az şaibeli liberalizm türlerinin tekrar canlandığını görüyoruz, daha az şaibeli çünkü daha derin siyasal bağlılıkları ne olursa olsun artık komünizm karşıtı olmalarına gerek yok. Ama çoğumuzun esasen Anglo-Amerikan felsefesine rengini vermiş olan temelde soğuk savaş liberalizminden verimli bir sonuç beklemediği de anlaşılmalı.

Zhang: *Bu soruyu sorarken aklımda Marksizmle liberalizm arasındaki yapısal ilişki değil de her şeyi radikalizm, liberalizm ve muhafazakârlık arasında konumlanma açısından ele almanın yaygın alışkanlık haline gelmiş olması vardı.*

Jameson: Evet bunu anlıyorum. Bu bir varoluşçu siyaset meselesi. Ama burada en iyisi felsefi sorularla işe başlamak ve bunların liberal konumlar mı, radikal konumlar mı yoksa muhafazakâr konumlar mı olduğuna ancak daha sonra karar vermektir çünkü bütün bu postyapısalcı izlekler ve sorunlar pek çok yöne çekilebilir. Sonunda siyasal yargılara varmak elzem olsa da, bence sorunun başlangıçta esasa dair, içkin kavramsallıkları açısından çözümlenip tartışılması gerekiyor. Aynısı sanat yapıtları için de geçerli. Ben her zaman sanat yapıtlarının siyasal, toplumsal ve tarihsel okumalarının yapılmasından yana oldum ama kesinlikle işe bu şekilde başlanması gerektiğini düşünmüyorum. İşe estetikle, salt estetik sorunlarla başlamalı, sonra siyasal olana bu çözümlemeler üzerinden varmalı. Örneğin Brecht için de şu söylenmiştir: Brecht çalışmaya estetikle başlandığında sonunda hep siyasete varılır, siyasetle başlandığında sonunda hep estetiğe varılır. Bence bu, bu tür çözümlemeler için çok daha arzu edilir bir ritim. Ama elbette bu benim konumumu bazen çok muğlaklaştırıyor çünkü insanlar hemen bir siyasal mesaj duymak istiyorlar, oysa ben nihayetinde

bir siyasal yargıya varmadan önce sorunları veya estetik biçimi ele almakla ilgileniyorum.

Zhang: *Bu bağlamda özellikle bahsedilmesi gereken bir figür de Heidegger. Heidegger'in hem tarihsel olarak Marksizmde hem de sizin için, felsefi-teorik işlemlerin kuruluşunda oynadığı rol nedir?*

Jameson: Bu ulusal durumlara bağlı. Ben 1950'lerin başında Almanya'da okudum. Heidegger'in 1951'e kadar üniversitede ders verme izni yoktu. Benim bildiğim Almanya, entelektüel düzeyde Heideggerciydi. Frankfurt Okulu çok daha sonraları etkili olmaya başladı. O arada Fransa'da da Fransız taraftarları vardı. Freiburg civarındaki ormanlarda onu yakalayan Fransız askerleri önce ona bir dal sigara vermiş sonra da imzasını istemişler. Yine de, Heidegger'in savaş sonrasında Fransa'ya girişi çok yavaş seyretmiştir. Daha sonra ise, Heidegger'i net bir biçimde gündeme getiren Derrida'dan bahsetmek lazım. Ama bu, Almanların bildiği Heidegger değildi, ontolojik Heidegger değildi. Bu daha çok, çok daha farklı bir rol oynayan, metafiziğin-yıkımının Heidegger'iydi. Derrida'yı bir Heideggerci olarak düşünmek tuhaftır çünkü Heideggerci türden ontolojik konumlar almadığı herkesin malumudur. Ontolojiyle ilgilenmez. Ona göre ontoloji, Heidegger'in daha vahim tarafıdır. Ama Heidegger, kendisinin de öne sürdüğü tarihsel sorunlar – esasen felsefe tarihi soruları– nedeniyle yapıbozum işlemi için elzemdir. Yani, durum çok karmaşık. Entelektüel düzeyde çok büyük ölçüde, neredeyse bütünüyle Habermas'ın baskın olduğu bir ülke olan Almanya'da artık Heidegger'in falan esamisi okunmuyor. Elbette şimdi Amerikalı Heideggerciler var ve bu gelişen bir endüstri. Yeni elyazmaları yayımlanmaya devam ediyor. Benim esas formasyonum da Sartrecı olduğu için aslında ihtiyaç duymadığım kadar çok Heidegger'e maruz kaldım çünkü Sartre'ın Heidegger versiyonu seçiciydi ve bence daha "ileriydi" (örneğin, başkalık sorununu ortaya koyuş biçimi ya da psikanalizle kurduğu ilişkinin orijinalliği açısından).

Ben buna, Heidegger'de, Marksizmle gayet tutarlı bir şeyler olduğunu eklemek isterim. Pragmatik Heidegger adı verilen veçhesidir o da: aletin, emeğin ve üretimin Heidegger'i. Çeşitli tarihsel ve felsefi nedenlerle asla Marksizmin bir parçası olamamış olan

günlük hayatın fenomenolojisidir. Marksist sorunsalda, asla geliştirilmemiş bir boş çerçeve ya da alandır bu. Aslında, örneğin Althusserciler, günlük hayat mefhumunun ideolojik olduğunu düşünürlerdi. Dolayısıyla, Heidegger'in pragmatik tarafı, Marksgil praksis mefhumunun temeli açısından çok cazipti. Bunun bir parçası Sartre'da farklı bir biçimde vardı. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında, başlangıçta etkin olan ve ancak daha sonra tefekküre dair veya epistemolojik bir hal alan o Dasein çözümlemesinin Marksist bir çerçevede çok faydalı olacağına inanıyorum.

Zhang: *Heidegger'in sizin dilinizdeki yerini nasıl tanımlarsınız ya da, sizin dilinizde bir yeri var mı?*

Jameson: Almanya'da üniversitedeyken Heiddegger'in bazı kitaplarının oldukça yoğun bir okumasını yaptım ama *Varlık ve Zaman*, varoluşçu Heidegger, daha sonraki "ontolojik Heidegger"den daha çok ilgimi çekiyordu. Heidegger'in ontolojisini bir tasvirden çok ütopyacı bir ontoloji olarak ele alınması koşuluyla cazip bulduğumu her zaman teslim ettim. Bu arada, bence bütün fenomenolojinin sorunu bu. Yabancılaşmamızın, neyi yaşadığımızın bir tasvirinden çok bir ütopya. Ama Heidegger'de de büyük bir sorun var, o da modernite ve teknoloji mefhumu. Bana göre bu sorun Heidegger'de felsefi bir çözüme ulaşamıyor. Asla uygun bir biçimde çözemediği bir sorunu imliyor. Meşhur *Ge-stell* öyle bir muammadır ki, kimsenin bu çetin cevizin üstesinden gelip de içinde, bir tercüme bir yana, bir kavram bile bulabildiğini sanmıyorum. Bence bu Heidegger'in umutsuzca düşünmeye çalıştığı bir yer. Elbette postmodern çerçeve ve bu yeni sibernetik teknolojisi bunu Heidegger'in asla karşı karşıya kalmayacağı şüphe götürmeyen şekillerde düşünme gereğini daha da zorunlu kılıyor. Dolayısıyla, hayatımın çeşitli dönemlerinde bir Heidegger eşlikçisi olduğumu söyleyebilirim! Ama eylem, üretim, praksis vs mefhumu dışında çalışmalarım üzerinde çok güçlü bir etkisi olduğunu söyleyemem.

Zhang: *O halde, çalışmanızda Varlık veya üzerini açma gibi terimler kullandığınızda hissedilen Heideggerci uğrak, Ütopyacı olarak anlaşılmalı.*

Jameson: Evet, kesinlikle. Bunlar Ütopya'nın uzamını işaretlemeye yarayan çok çarpıcı terimler olarak işe yarayabilir. Ama kullandığım tek dil bu değil. Ontolojinin de kendi dezavantajları var elbette. Ütopyacı bir perspektiften, bir "varlık" esasında bireysel insan varlığı ve doğanın varlığıdır, dolayısıyla toplumsal olan, bize hiç faydası olmayacak bir şekilde, gelecekle birlikte, daha sonra gelen bu şeylerden dışarı atılmıştır.

Zhang: *Son zamanlarda, pek çok kişi için bazı bakımlardan mucizevi olan kariyerinizi ya da entelektüel gelişiminizi anlamaya yönelik bir ilgi var gibi. Örneğin Colin MacCabe* Geopolitical Aesthetics*'e yazdığı önsözde kariyerinizi çok ilginç bir biçimde tasvir ediyor. Yirmi yıldan uzun bir süre "sabırla" teorik öncüllerinizi hesapladığınızı; bunu hallettikten sonra da yerine "bir kültürel çözümlemeler başkaldırısı" koyduğunuzu yazıyor. Üzerine düşünülüp taşınılmış bir öz-tasarım ve kişisel strateji tasvir ediyor.*

Jameson: Çalışmalarımın etraflı bir tablosunu sunan az sayıda yazıdan biri olduğunu düşündüğüm Colin'in makalesi beni çok tatmin etmişti. Colin'in daha belirgin olan Marksist veçheyi ve siyasal unsurları önemsiz gösterme gibi bir arzusu olduğundan şüpheleniyorum. Ben hikâyeyi böyle anlatmazdım, ama onun anlattığı hikâyenin de belli bir ikna ediciliği olduğunu görüyorum. Ben olsam böyle başlamazdım. Metodolojik sorular arasında her zaman daha kapsamlı felsefi sorunlara açılan gerilimler olduğunu söylerdim. Nihayetinde, bu da altyapı ve üstyapı meselesine, yani kültür ve bilinci bağlamla ya da durumla nasıl ilişkilendirdiğinize çıkar. Herhangi bir tekil metnin okunma koşullarını belirleyen de bu boyutlar arasındaki gerilimdir. Dolayısıyla, "kültürel çözümlemelerin başkaldırısından" bahsedilecekse, aynısı edebiyat üzerine çalışmalarım için de söylenebilir. Yani, şeylerin bütün o metodolojik-felsefi veçhesiyle tek bir edebi metnin ya da belirli bir kitle kültürü metninin okuması arasında bir gerilim söz konusu. Dolayısıyla, bir dizi genel kanonik ya da edebi meşgaleden daha kitle kültürüne özgü, kültürel çalışmalara geçiş meselesi değil bu. Son yıllarda filmler ve kitle kültürü ürünleri üzerine daha çok yazmışım gibi görünüyor. Ama aslında çok sayıda henüz yayımlanmamış, çok uzun edebi çözümleme metnim var. Ben iki metin türünün, benim kesinlikle

birleştirmek istemeyeceğim, çok farklı yaklaşımlar gerektirdiğini düşünüyorum. Ama buradaki esas sorun, esas değişim, genel ve tikel arasında, tekil okumalarla daha genel teorik yaklaşımlar arasında. Önce teorik problemlerimi halledip sonra özgül çözümlemelere geçtiğimi söylemezdim sanırım. Bu yeni küresel kapitalizmde, bu postmodernite çağında, eski modernite dünyası için kullanılan eski teorilerin de artık yeniden düşünülmesi gerekiyor. Ben bunu teorik ve spekülatif ödev olarak görüyorum ve hiçbir şekilde tamamlanmadığını, halledilmediğini, dolayısıyla sadece okuma yapma raddesine henüz gelmediğimizi düşünüyorum. Hâlâ devam ediyor ve kesinlikle daha da ayrıntılandırılması gerekiyor.

Zhang: *Kariyer tasarımı dışında, şunun gibi bir şey de ima ediliyor olabilir: kavramsal olarak, bir an için teorik-felsefi altyapınıza yoğunlaşabilirsiniz hâlâ. Daha sonra o altyapı, fragmanlara ayrılmış bir bölgedeki yolculuğunuzu harekete geçiren ve dümen tutan bir tür iç dürtüye ve düşünme tarzına dönüşebilir.*

Jameson: *Siyasal Bilinçdışı*'nda, somut bir bağlama odaklanmayı sağlayan üç bağlam düzeyi, üç çerçeve –tarihsel, siyasal, ekonomik– doğrudan toplumsal-tarihsel düzeyde çalışılabileceğini ima eder (devamında refah devletinin başlangıç aşamasına dönüşünden bahsedebilirsiniz). Ya da daha geniş bir bağlamda, sınıfların tarihini, verilen mücadelelerin ve alınan yenilgilerin nasıl hatırlandığını da içeren ve çok daha yavaş olan sınıf dinamiğinden bahsedebilirsiniz. Son olarak da, üretim tarzının en soyut ve bütünleyici seviyesinden bahsedebilirsiniz. Yani, bu üç seviye mefhumunda bağlamın sadece şimdi ve buradaki siyasal bağlam olmadığı, daha uzun zaman aralıklarıyla da ele alınabileceği zımnen söyleniyordu. Ben orada, belki bunu açıkça söylemeden, Braudel'in çoklu zamansallıklar ve daha uzun ya da daha kısa *durée*'ler fikrini kullandım. Özgül siyasal mücadeleler üzerine sık sık yazmamamın nedeni kısmen, sanat yapıtları üzerine yazmanın ve bir araya getirmenin zaten daha çok zaman alması. Sadece kitle kültüründe daha dolaysız bir yanıt alırsınız. Ancak bu en gelip geçici kültürel beyanlarda bile bir gecikme süresi söz konusu. Doğrudan kültürel ve siyasal yorum yapan insanları kesinlikle takdir ediyorum. Bu işi yapacak kadar vasıflı olduğumu sanmıyorum çünkü formasyo-

numu Amerikan Çalışmaları alanında değil başka diller ve ulusal kültürlerde aldım.

Lukács'ın benim için ifade ettiklerine dair oldukça farklı bir beyanda bulunmak isterim. Lukács'ın öğrettiği en değerli şeylerden biri bence, sanat yapıtının biçiminin –ben buna kitle kültürü ürününün biçimini de eklerim– toplumsal koşullanmanın ve dolayısıyla toplumsal durumun gözlemlenebileceği ayrıcalıklı bir yer teşkil ettiğidir. Ve bazen biçim, o somut toplumsal bağlamın, günlük olayların akışından ve dolaysız tarihsel olaylardan çok daha iyi gözlenebileceği bir yerdir. İşe estetikle başlayıp sonra tarihsel bir bağlam bulmak için etrafa bakındığım ve sonra bunları bir araya getirdiğim fikrine, Marksist çözümleme sıklıkla bu şekilde anlaşılmış olsa da, katılmıyorum. Ve bu yaklaşımın hakikatli bir tarafı da var çünkü estetik olanla estetik dışı ya da estetik olmayana aynı anda bakmaya çalışıyoruz. Bu da bu iki âlem arasında bir kaymaya yol açıyor sıklıkla. Bence daha hantal Marksist çözümlemeler makalede böyle bir kırılmaya yol açmaya meyilli çünkü önce bütün toplumsal olguları alıyor sonra da çalışmaya dönüyor ve biçim ve ideoloji hakkında konuşuyorsunuz (ya da tam tersini yapıyorsunuz). Bunun Marksist çözümlemeleri ilkece ilginç kılması gerekiyor çünkü bu türden makalelerin yazımında çözülmesi gereken temel bir biçimsel sorun var: peşinen kullanıma hazır çözümler yok. Ama Lukács'ın benim için anlamı, ideal durumda biçimler üzerinden içeriğe gidilmesi gerektiğini göstermiş olması.

Ben buna başka bir şey daha eklemek isterim. Lukács'la, Brecht'in ona atfettiği negatif anlamıyla hümanizm arasındaki fark, Lukács'ın biçimden bahsederken, her zaman başarılmış biçimden bahsetmesidir. Bense eski Lukácsçı anlamıyla kanonik başarılara değil de daha çok biçimin başarısızlıklarına, belirli bir bağlamda belirli temsil türlerinin imkânsızlığına, toplumsal hakikate ya da toplumsal anlama dair ipuçları sunan kusurlara, sınırlara, engellere bakmamız gerektiğini düşünüyorum.

Zhang: *Bunu söylerken aklınızda kitle kültürü ürünleri mi yoksa avangard "sanat yapıtı" mı var?*

Jameson: Mahdut temsili başarısızlık meselesini ilginç kılan, bunun her ikisinin de başına gelmesi. Bence kitle kültürü tartışma-

larını, tam da biçimsel başarısızlıklar ya da biçimsel imkânsızlıklar olarak kavranan bu başarısızlıklar üzerinden ele almak en ilginci. Elbette, yüksek sanat denilen şeydeki başarısızlıklardan, biçimsel kusurlardan ve kısıtlardan da bahsedebiliriz. Bence bu da, bana göre daha uygun olan kültürel çalışmalar türünün bir yandan edebiyat ve kanon, öte yandan televizyon ve pop müzik arasında seçim yapmak zorunda hissetmeyeceği bir nokta olurdu. Ben bunların diyalektik olarak, birleşmemiş bir saha (Adorno'nun bir bütün oluşturmayan iki yarım adını verdiği şey) oluşturduğunu düşünüyorum. Her iki tarafta da en ilginç yorumlar, Fransa ve Almanya arasında duraksayan insanlar gibi, birinin tarafına geçmektense ikisine de bağlı olanlardan geliyor: sanki bir taraf seçkinci, diğeri de popülistmiş gibi. Bunun neden yapıldığını da anlıyorum. Bazen ben de böyle hissediyorum. Ama nihayetinde bunun çok verimli bir tutum olduğunu düşünmüyorum.

Zhang: *Sanırım okurlarınız eleştirel müdahalenizde hem toplumsal-siyasal olanın hem de estetik-teorik olanın birer sabit teşkil ettiğini gayet iyi anlayacaktır. Ve bu da, çalışmanızın en güçlü veçhelerinden biri. Ama ben kariyerinizdeki bu "teorik uğrağın" bir yoğunlaşma uğrağı, bir üslup ya da felsefe yapma biçimi edinmenizi sağladığı gibi, size bir iktidar da sağlayan bir şifreleme süreci olarak ele alınıp alınamayacağını merak ediyorum; iktidardan kastım, imtiyazlı bir konumdaymış gibi görünmeniz, yani, herkes şizofren bir dünyanın içinde hapisken siz hâlâ belli bir tutarlılık, süreklilik ve enerji sergiliyorsunuz ama bu doğrudan sosyokültürel konumunuz tarafından belirlenen bir siyasal tutum değil, burada bir öznellik, bir düzenleyici ilke söz konusu.*

Jameson: Burada da tarihsel bir yorum gerekli. Daha sonraki metin çözümlemelerini (Mccabe'e göre) önceleyen teori kitapları [*Marksizm ve Biçim* ve *Dilin Hapishanesi*] bu iki geleneğin de [Fransız ve Alman eleştirel gelenekleri] Amerika'da pek bilinmediği bir dönemde yazıldı. Dolayısıyla benim görevim kısmen bunları sunmak ve popülerleştirmekti. Ama sonra çevirilerle, daha geniş bir alana yayılımla ve Amerikalı entelektüellerin 1970'ler ve 80'lerde edinmeye başladığı teorik incelmişlikle birlikte böyle bir proje artık gereksizleşmeye başladı.

İkincisi, pratik okumaların benim için sadece teorik bir gelişme içerdikleri ölçüde ilginç olmasıydı. Teori ve yorum arasındaki bu bağlantının her zaman birbirine çok yakın olmasının nedeni de budur. Sadece bir nesne sizi heyecanlandırıyor diye o konuda iyi yazma yetiniz olması gerekmiyor ki bu tuhaf bir olgu, tuhaf bir paradokstur. Halbuki ilginizi çeken bir konuda her zaman söyleyecek bir şeyiniz olduğu düşünülür. Benim çok takdir ettiğim ve hemen bütün durumlara ve konulara yanıt verme gibi bir yetileri olan çok iyi kültürel gazeteciler var. Ama benim için, üzerine yazmaya mezun olduğumu hissettiğim şeyler her zaman belirli bir teorik soruna odaklanmamı sağlayan şeyler oldu. Bence tam tersi de geçerli. Yani, bazen öyleymiş gibi görünmese de, ilgimi çeken teorik sorunlar nihayetinde belirli metinlerin yorumuyla bir bağlantısı olan konular. Beni hiç ilgilendirmeyen bir dizi felsefi problem var çünkü bununla ilgili değiller. Bunun, sizin bahsettiğiniz bağlantıyla da bir ilgisi olabilir.

Postmodernizm ve postmodernite üzerine spekülasyonların ardındaki saiklere gelirsek, 1980'lerden önce, tarihsel bağlamların, 1980'lerde ve 1990'lardaki hallerinden daha net ve sabit göründüğünü söylemeliyim. Ben bu konular üzerine düşünmeye başladığımda, postmodern olarak tanımladığım şey aniden altyapıda, ekonomide, küreselleşmede vs çok temel yapısal değişikliklerle ilişkili bir şey görünümü almaya başladı. Bu da bana, bütün bunlara dönemin daha kapsamlı kültürel mantığı ya da onun deneyiminin tezahürleri olarak bakabileceğim tutarlı bir çerçeve sundu.

Zhang: *Ama bu dönemselleştirme çerçevesi de temelde bir Marksist çerçeve.*

Jameson: Elbette. Bunun esasen Marksist bir dönemselleştirme olduğunu düşünüyorum. Postmoderni kabullenmenin kapitalizmin ürettiği en manasız zevk ve hazlara teslim olmak olduğunu düşünen arkadaşlarım ve yoldaşlarım var. Ama ben dönemselleştirme mefhumunu, öncelikle realizm açısından, kapitalizmin görece sınırlı ulusal çerçevesi açısından, daha sonra da emperyalizm açısından, kapitalizmin daha geniş ölçekte, küresel çapta –henüz bizim anladığımız anlamda küresel olmasa da dünya çapında– genişlemesi açısından düşünüyorum. Bence bunlar sermayenin

evriminin aşamaları ve kesinlikle Marksist bir kavrayış gerektiriyor. İnsanların biraz utanarak *geç kapitalizm* gibi terimlerden kaçınma çabalarını sıklıkla eğlendirici bulmamın nedeni de bu tür terimlerin temelde siyasal terimler olduğunu ve siyasal konumlanışları işaret ettiğini anladıklarını göstermesi. Bir de yeterince sınıf açısından düşünmediğim ithamı var. Bu bazı konularda doğru olabilir. Ama ben sınıfın, sınıf dinamiklerinin ve sınıf mücadelelerinin her zaman söz konusu olduğunu düşünüyorum. Sadece bugün çok karmaşık biçimler almış durumdalar. Hatları belirgin bir sınıf ideolojisi yok. Hatları belirgin bir egemen sınıf ideolojisi de yok. Çok daha karmaşık bir oyun var. Marx'ın ekonomik determinist olduğunu söylemek istemiyorum ama bana göre Marx ve Marksizmin en tarihsel, orijinal, aşılmaz yanı bir şekilde ekonomiyi içermeyi zorunlu kılması. En nihayetinde ekonomik yapıya temas edecek şekilde geriye gitmenizi zorunlu kılması. Kendinizi sadece sınıfla sınırlandırırsanız bu hızla siyasal mülahazalara, iktidara dair mülahazalara dönüşebilir; daha sonra da ekonomik yapıyla bağlantılarını gözden kaybetmeye başlarsınız. Bugün Foucault'dan ve diğerlerinden gelen iktidar vurgusuna tereddütle yaklaşmamın nedeni de budur, bazen fazlasıyla kolaya kaçmak gibi geliyor bana. Benim için postmodern aşamanın teorisi bir ekonomik teoridir. Eğer işinizi doğru yaparsanız nihayetinde kapitalizm hakkında konuşmak zorunda kalırsınız. Dolayısıyla, benim çalışmamın tutarlılığının kökeninde içinde bulunduğumuz bu aşama var. Marksist bileşen bu aşamanın nihai ekonomik dinamiğinden kaynaklanıyor.

Zhang: *Bu belirli anlamda, Marksizm de bir felsefeye dönüşüyor, değil mi?*

Jameson: Hayır. Derrida'nın son çalışmasının [*Marx'ın Hayaletleri*] önemi de bundan ileri geliyor, ısrarla Marksizmin bir ontoloji olmadığını ve ne ontoloji ne de felsefe olması gerektiğini vurguluyor. Aynı fikirdeyim. Hem Marx'ın hem Freud'un özgün tarafı, Marksist teoride teori ve pratik birliği adı verilen şeye sahip olmaları. Bu, Marksizmin oturup yazabileceğiniz bir felsefi sistemi olmaması; daha çok, Marksist bir felsefenin öncülleri gibi bir şeyin inşasına imkân sunan çok önemli felsefi içerimler ve spekülasyonlar olduğu anlamına gelir, örneğin Lukács'ın *Tarih ve Sınıf*

Bilinci'ndeki gibi. Daha demin, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının, tam bir Marksist felsefenin unsurlarını içerdiğinin düşünülebileceği gibi makûs bir fikir ileri sürdüm. Ama daha başka birçok girişim de var. Doğulu, ortodoks veya Sovyet Marksizmi adı verilen şeyin elim hatası, (diyalektik materyalizm adı altında) dünyanın bütünüyle felsefi bir tablosunu oluşturmanın mümkün olduğu ve bunun eski felsefi incelemeler gibi kâğıda dökülebileceği fikriydi. İşe eldeki somut meseleyle başlayıp nizami bir şekilde zihne ve topluma ilerleniyor. Ben bu mefhuma çok karşıyım. Gevşek bir şekilde çeşitli Marksist felsefelerden bahsedilebilmesini anlıyorum. Ama ben Marksizmi bu anlamda bir felsefe olarak düşünmek istemem.

İnsanlar Marksizmin bir felsefi sistem olduğunu söylemekle kalmıyor, daha da kötüsü çok daha farklı bir şey, bir tarih felsefesi olduğunu savunuyorlar. Bu itiraz da farklı bir yanıt talep ediyor. Marksizmin tarihi düşünme tutkusu içerdiğine şüphe yok ve tarih felsefesi denen şey çok ilgimi çekiyor – ben bunların, burjuva tarih felsefelerinden İbn Haldun'a veya Augustinus'a veya Thukydides'e kadar uzanan en ilginç metinleri sunduğunu düşünüyorum. Bu anlamda da Marksizmin bir tarih felsefesi olarak anılmasını çok doğru bulmuyorum genelde. Ama bu, Marksizmin bir felsefi sistem olmasından farklı bir mesele.

Zhang: *Şimdi geniş bir dolaşım alanı olan ve kültürel-entelektüel üretim ve müdahalenin belirli bir tarzını işaret eden bir terim –üst-yorum– icat ettiniz. Bu mefhumun açtığı alanı ve muhtemelen bu mefhumun işleyiş biçimini Marksizme tahsis ediyorsunuz. Bu bakımdan, Marksizm piyasadaki marka adlarından biri değil, en azından bu hatta yazanlar için böyle değil. Alandaki diğerlerinin bağlarını koparmayı tercih edecekleri ama sizin kendinizi bir şekilde onun ötesine yerleştirmenize imkân tanıyan tarihsel ve teorik bir kaynaktan yararlanıyormuşsunuz gibi görünüyor.*

Jameson: Bunu pek çok şekilde söyleyebilirsiniz. Bu teorik söylemler üzerinden giderek söyleyebilirsiniz ve çeşitli teorik söylemler hakkında söylediklerime rağmen, diğerlerinden daha öncelikli olan bir Marksist teorik konum var bence. Ama bugün bir sürü Marksist teorik konum var, dolayısıyla bunu tam olarak böyle ifade etmek uygun olmaz. O halde, çağdaş temeldencilik

karşıtlarının şüpheli yaklaştıkları o eski felsefi temelin sağ kalması mı bu? Marksizm onların anladığı şekliyle başlı başına bir felsefe olsaydı böyle olabilirdi. Bu suçlamanın da tamamen doğru olduğunu söyleyemem. Ayrıca, yaptıklarının aslında Marksizm olduğunu bile bilmeden üst-yorumlama yapanlar da var. Marksist bir dünya görüşüne sahip olmak için bu entelektüel bağlılığın bilincinde olmak gerekli değil. Nihayetinde, Marksizm gerçekten de artık müstakil bir saha ya da uzmanlık olmadan bütün disiplinlere yayılabilecek şekilde her yerde ve etkin.

Başka kimsede olmayan gizli bir hakikati elimde tuttuğum fikrine gelirsek, kamusal alanın esas noktası zaten sizin kendi yorumunuzu sunmanız, insanların da onu kabul etmesi ya da reddetmesi, makul bulması ya da bulmamasıdır. Esas sorun bugün sunulan pek çok yorumun şeyleri yeterince zorlamaması ve böylece yarışa katılmaması. Ya da kendilerinin bir ideoloji olduğunun farkında değiller. Marksist ideolojilerin olduğuna, hepimizin, farkında olmadığımız daha derindeki ideolojik ve klasik bağlılıklarımızı belirleyen özgül durumlarımız içinde –ulusal, kişisel, psikanalitik, vs– ideolojik olduğumuza inanıyorum ve bu Marksizm için de geçerli. Marx dâhil bütün büyük Marksist düşünürler belirli kişisel, sınıfsal ve ulusal durumlardan çıktı. Ürettikleri şeyler, Marx'ın "bilim" adını verdiği şeyle birlikte, birtakım Marksist ideolojilerdir. Ben bunların bir dizisiyle ilgilenmeye ve bunlar arasında ileri geri hareket etmeye çalışıyorum. Kendi kişisel Marksizm görüşümü nasıl tanımlayacağımı bilmiyorum ve onu başka bir marka-adlı ideolojiye dönüştürmekle ilgilenmiyorum.

Zhang: *Marksizmin diğer teorik söylemler üzerinde belirli bir gücü olduğu görüşünün, içsel birliğiyle, "büyük anlatılara" ve "bütünlüğe" yönelik ilgisiyle alakası var mı?*

Jameson: İzninizle bu soruyu bir bireydil ya da özel dil olarak teori mefhumuna dönerek yanıtlayayım. Bana göre, farklı disiplinlerde formasyon almış insanlara hitap edecekseniz, bunları tercüme etmeniz ve bir noktaya kadar onların dilini konuşabilmeniz gerekir, bunu o dili zayıflatmak veya eleştirmek için yapsanız bile öyle. Ben, insanların benim çalışmalarımı birleştirdiğini düşündüğü bu tür düşünce veya felsefenin daha çok bir tercüme mekanizması oldu-

ğunu savunuyorum. Marksizmin, diğer birçok sisteme oranla, bu diller arasında tercüme yapmanın daha titiz ve bu işe daha yatkın bir kipi olduğu fikrini savunuyorum. Büyük evrensel sistemlerin –örneğin Katolikliğin– bir zamanlar böyle bir kapasitesi olduğu doğrudur. Bazı Katolik teologların, örneğin Cizvitlerin bir felsefi dilden diğerine geçebilmeleri onları çok güçlü kılıyordu. Marksizm bu kapasitenin bugünkü tek seküler versiyonudur. Yapısal dilbilimin veya semiyotiğin böyle bir tutkusu olduğuna da bu konuda başarılı olacağına da inanmıyorum; ayrıca çeşitli semiyotiklerin varoluşçulukla ve Marksizmle bağlantısının tarihsel bir görüş açısından da çözümlenmesi gerekiyor hâlâ. Bu, çok ilginç bir tarihsel hikâyedir. Ama bence Marksizm bütün bunları kapsayabilecek bu tercüme tekniklerinin veya mekanizmalarının tek örneğidir.

Bunun imtiyazlı bir düşünce tarzı olduğunu düşünüyorsanız, bunun nedeni mitik bir "hakikat" fikri değil, bu arabuluculuk işlevidir. Bu çeşitli teorik kodlar arasında, bu kodların kendilerinin izin verdiğinden çok daha anlaşılır bir biçimde arabuluculuk etmenizdendir. Şimdi Žižek bize Lacan'ın da böyle bir tercüme kodu olduğunu, dahası diyalektiği ve Marksizmi içerdiğini söylüyor. Lacan'ı hep büyüleyici bulmuşumdur ve Žižek'in ikna edici bir biçimde sunduğu bu fikri de kesinlikle kurcalamak isterim. Bir kodun veya felsefenin –Marksizm gibi– bir diğeri karşısındaki hakikat gücü değil de bu kodlar arasında dolayım mefhumu çok kritiktir. Gerçeklik hakikatin çaresine bakar; bizim işimiz de bu kodlardır.

Zhang: *Marksizmin, en azından sizin çalışmalarınızda, görünürdeki "gücü" üretkenlik mefhumuyla, sizin şeyleri soğurup aralarında teorik dolayım kurmanızla da alakalı olabilir. Pek çok insanın böylesine muazzam bir uzamı kuşatma fırsatı ya da buna yönelik bir ilgisi veya enerjisi olmayabilir.*

Jameson: Sanırım insanlar çalışmaları boyunca belirli tutkular geliştirmeye meylediyor ve bu tutkuların formel ifadesini oturttukları anda da görece tükenmiş hissediyorlar kendilerini. Belki de, bu soruya farklı bir yoldan yaklaşmanın bir yolunu sunar bu bize. Yani, benim Marksizmle ilişkim inanç veya hakikat üzerinden değil de, ilgi üzerinden kuruldu. Nihayetinde siyaset, şu hayattaki en ilginç şey. Bana göre kişiye yeni sorunlarla yüzleşmek için sürekli

güç veren şey de siyaset ve siyasi bağlılıklardır. Soldaki pek çok insan, Sovyet komünizminin sonlanmasından sonra tükenmişlik hissediyor çünkü bu siyasetin nereye gittiğini bilmiyorlar ve yerel "teorik olmayan" meselelere yatırım yapmaya dönüyorlar. Benim içinse kapitalizmin ne olduğu, hangi alternatiflerin mümkün olduğu meselesi en önemli mesele.

Şimdi durum yirmi yıl önce olduğundan çok farklı görünüyor ve benim de bunları tekrar teorileştirme merakım sürüyor. Bu sorunlarla artık ilgilenmediğim bir dönem olmaz umarım hayatımda. Ama bunun bazı insanların başına gelmesi mümkün. Ben bunu, peşinen belirlenmiş bir siyasal angajman mefhumundan çok insanı teşvik eden bir ilgi olarak açıklamayı tercih ediyorum çünkü bu mefhumlar değişiklik gösterir ve her zaman, eylemin mümkün olduğu, sonuçların ne olduğunun bilindiği vs bir siyasal durumda değilsinizdir, özellikle de bu zamanda. Kültürü ekonomik duruma bağlama ilgisi benim için hep sabit kalmıştır – bu ikisi ve aralarındaki ilişkinin doğası ve yapısı sürekli değişse de böyledir.

Zhang: *Bu tercüme etme, dolayımlama mekanizması kendi içinde bir kodlama sistemi içerip kendi teorik formülasyonlarını üretiyor mu?*

Jameson: Tamam bir kodlama sistemi ama aynı zamanda bir sorunsal da. Çalışmalarımın yelpazesine, hâlâ önemli bulduğum bir merkezi sorunsal üzerinden bakılabilir. Eğer diğer teorilerle diyalog meselesi söz konusuysa bugün toplumsal cinsiyetten postkolonyalizme kadar, teorik angajman talep eden bir dizi yeni teori var elimizde.

Zhang: *Bu konuda sizden bir yanıt almakta bu kadar ısrar edişimin nedeni şu: dünyaya büyük ölçüde "Batı kültürü", "Batı akademisi" veya "Batı teorisi" tarafından şekillendirilmiş bir prizmadan bakan Çinli bir okur için kendi sosyotarihsel durumu aynı zamanda bu medyumun ya da faktörün mekanizmasına dair bir anlayış da teşkil etmeli. Tarihsel hakikatin peşine düşerken, Batılı kültürel-entelektüel dünyanın yapısında olan biteni kestirme ihtiyacını karşılamak için bir tür metodolojik "hakikati" tarihsel bağlamından çıkarmaya meyledili yor. Bu anlamda, sizin çalışmanız –ve muhtemelen genel olarak "Batı Marksizmi"nin çalışmaları– tercih edilen bir alan oldu çünkü*

evvela, kapsamlı bir eleştirel özne konumunu muhafaza ederken bir yandan da insanların şeyleri kavramasına alan açıyor gibi görünüyor.

Jameson: Bu da benim için kendi çalışmalarımın başka ulusal durumlara yayılması sorununa dönüşüyor. Ben durumun önceliğine inanıyorum ve ulusların ortadan kalktığını söylemenin de çok aptalca olduğunu düşünüyorum. Bugün entelektüel cemaatler arasında kesinlikle daha çok işbirliği olduğunu düşünüyorum. Ama entelektüeller de kendi özgül ulusal durumlarında demir atmış gibi görünüyor. Bu duruma bakmanın iki yolunu sunuyor bu. Biri, ABD'nin çağdaş kapitalizmin en gelişmiş ama bir yandan da en gaddar biçimi olduğu. Bu aşamada bir Amerikalı, söz gelimi –Çinliler bir yana– Avrupalılara göre benzersiz bir konumda bulur kendini. Son ziyaretimde Almanya'da Almanların en azından şimdilik tavır koymak zorunda olmadığı bir dizi mesele olduğunu fark ettim. Benim belki de şovenist görüşüme göre başka ülkelerin entelektüel atmosferi bazılarına çekici gelse de, Amerikalılar, diğer milliyetlerden olan entelektüellerden çok daha fazla bu meselelerle yüzleşmeye mecbur. Bu önemli bir nokta.

Bir diğer nokta da şu ki, ben çalışmamı her zaman polemik bir yaklaşımla ele alırım. Bahsettiğiniz kültür ve mekanizmaları üzerine teorik araştırmaların yanı sıra, bir Marksist olarak başka entelektüel ideolojilerle de uğraşmak gerektiğini düşünürüm. Dolayısıyla, bugün Çin'de ve genel olarak Pasifik havzası ülkelerinde bir dizi farklı ideolojik pozisyon üretildiğine eminim ama burada, örneğin bir Çinli entelektüelin Halk Cumhuriyeti'nde ya da Hong Kong'ta veya Tayvan'da karşılaşmak zorunda kalacağından çok farklı bir dizi meseleyle karşılaşırım. Düşmanlar farklı olabilir; ideolojiler bazı durumlarda daha çok, bazılarında da daha az gelişmiş olabilir. Bu da herkesin çalışmasına bir tür özgüllük verir.

Hepimiz ideal entelektüele ve entelektüelin ideal hayatına bir nostalji besliyoruz ve çoğu insan için Fransa bunun tarihsel olarak gerçekleştiği yer. Fransız entelektüelinin rolüne dair bir nostalji de olabilir ki, o da şimdi ciddi bir kriz içinde. Ama bu, benim çalışmalarımı olağandışı kılan şeyin bir izahını da sunabilir. Çünkü ABD'de, edebiyat, estetik ve kültür alanlarında teorinin ortaya çıkışına eşlik eden çoğulculukta –bu, ABD'nin oldukça karakteristik bir veçhesi olmuştur hep– belirli bir teori alanında çalışmaya ve diğer konum-

larla yüzleşmekten sakınmaya karar vermenizle sonuçlanan bir tür küçük grup reaksiyonuyla da karşılaştık sık sık. Ben, bütün bu diğer pozisyonları da iyi kötü ele almam gerektiğini düşündüm hep – ve bunu bazen gayet iyi hallederken bazen pek başa çıkamıyorum. Bu girişim, dilleri içeriden kavramak, onların sınırlarını göstermek vs şeklini aldığında, onu Marksizm ya da diyalektik olarak adlandırırsanız, bunun diğer edebi veya kültürel ideolojiler veya felsefelerden farklı, Marksizme özgü bir nitelik olduğu söylenebilir.

Zhang: *İnsanlar, sanırım özellikle Batılı olmayan toplumlarda yaşayanlar, entelektüel hayatın ve kültürel aktivitelerin ideal halinin yanı sıra, temsilin veya anlatının ideal biçimini, gayet kırılgan ve parçalı olabilen özel ve kolektif deneyimlerini düzenlemenin bir yolunu sunacak bir düşünme tarzını da arıyorlar. Marksizm bu alanlarda da bazı imkânlar sunuyor gibi.*

Jameson: Kesinlikle öyle. Postmodernite anlatısının ve geç kapitalizmle ilişkisinin bütün hedefinin bu olduğunu düşünüyorum. Dünyanın başka yerlerinde, örneğin Pasifik havzasında neler olup bitiyor olursa olsun bence herkes şu ya da bu şekilde geç kapitalizmin bu güç alanına kapılmış durumda (otomasyon, yapısal işsizlik, finans sermayesi, küreselleşme vb). O zaman bu da bana örgütleyici bir dinamik gibi görünüyor. Bu parçalanmış gerçekliğin muhakkak varoluşsal açıdan çözülmesi gerekmez. Fragmanlardan birleşmiş bir şeye dönüştürerek haritası çıkarılamaz veya temsil edilemez. Aralarındaki fragmantal ve semptomal ilişki teorikleştirilebilir ancak.

Bana göre bu çerçeve –ki bence tarihsel bir çerçevedir– bunun en iyi yapılabileceği ve, bizzat tutarsızlığı açıklayan bir anlatı olsa bile, tutarlı bir anlatı sağlayan en iyi çerçeve. Bence bugün yapmamız gereken şey budur. Daha sonra bahsettiğimiz şeylere, örneğin biçimsel başarısızlığa dönebiliriz. Geçmişte muhteşem ve başarılı temsil anları olduğu için şimdi yeni bir tanesini üretmek için mücadele etmemiz gerektiğini düşünmek bir hata. Esas ipucu sağlayan düzenleyici unsur, temsilin imkânsızlığı vurgusudur sıklıkla. Bana göre benim küresel anlatım bunların ikisini de bildiklerimden, liberalizmin, piyasanın anlatılarından veya çeşitli siyasal anlatılardan, özgürlük ve demokrasi, kanun ve nizam, inanç ve değerler vs anlatılarından daha iyi başarıyor.

Zhang: *O halde, çağdaş deneyimlerin anlatısı mutlaka yenilenmiş bir içerilik* [interiority] *veya birlik, öznellik, nostalji ve kolektivite biçimleri için bir sığınak sağlayacak diye bir şey yok. Ama bütün bunlar birçok durumda kültürel olduğu kadar siyasal bir rol da oynuyor gibi.*

Jameson: Evet. Ve bu tür bir terminoloji kullanmaya devam ederek başka formülleştirmeler de üretilebilir. Tutarlılık bir anlatıysa, o zaman –bu benim için Lukácsçı bir sorudur– inatla, uzlaşması imkânsız bir şekilde anlatısal olmayan ya da anlatı karşıtı olan biçimlerle karşılaştığınızda ne yapacaksınız? Eğer onları diyalektik yaklaşımla düşünürseniz onlar da bir anlatıya dönüşür ama o da eski türden bir anlatı olmaz.

Zhang: *Pek çok yerdeki –Örneğin, Çin'deki– okurlar için hâlâ, bir anlatıyı başarıyla oluşturduğunuzda hakikate "daha yakın" olduğunuzu düşünme gibi kırılmaz bir alışkanlık var gibi; ve bu anlatıyı başarıyla oluşturmak için de güçlü bir öznelliğiniz olması gerekiyor.*

Jameson: Tutarlılığın kendilikten değil dünyadan geldiğinin söylenmesi lazım. Dünyayı tutarlı kılmak için gerekli olan, kendiliğe bir şey yapmak, inanç ve görüşler edinmek değildir. Tutarlılığı da tutarsızlığı da üreten dünyadır, kapitalizmdir. Dolayısıyla, odaklanılması gereken budur, sadece çeşitli türde öznel kaynaklar değil. Elbette ondan kurtulmak için kendilikle belli bir ilişki de icat etmek gereklidir.

Zhang: *Ama bu dillerin ya da anlatıların yeni mekânlar ve özne konumları "yaratmadığı" ya da icat etmediği anlamına gelmez – Çin'de ve örneğin ABD'deki Çin Araştırmalarında edebiyat ve kültürel çalışmalar alanlarında farklı teorik söylemler yeni mekânlar ve konumlar üretmiş gibi görünüyor.*

Jameson: Ama bu yeni şeyleri irademizle çabalayarak nasıl üretebileceğimizi bilmiyorum. "Minerva'nın baykuşu alacakaranlıkta uçar." Bu, tetikte beklenmesi gereken şeyin bu yeni dünyada-olma halinin ortaya çıkışı olduğu anlamına gelir. Ama bu da mutlaka, onun farkına vararak, eklemleyerek daha da var edilebileceği ve dünya üzerinde etkide bulunabileceği anlamına gelmez. Bireyler yeniye karşı tetikte olmak zorunda olsalar da, onu kendilerinden yola çıkarak üretebileceklerinden emin değilim.

Bir başka soru da bugün teoriyle ne yapılacağı. Buna verilecek karmaşık, Hegelci bir yanıt şudur: diyalektikte ya da özneyle nesne karşıtlığında sıklıkla gözlemlediğimiz şey öznenin nesnenin bir parçası olduğudur, özne nesne tarafından üretilmektedir. Ben teori hakkında da aynısını söylerim: teori birdenbire ortaya çıktı ve insanlar bu bedensiz soyutlamaları sevdiler, onları devraldılar ve onlarla korkunç şeyler yaptılar diye bir durum yok. Teori durumdan ortaya çıkmıştır. Teori bu bütünüyle yeni geç kapitalist durumun bir ürünüdür. Yani bizzat yeni tezahür eden bir içeriktir ve sonra, dünyanın nesnel gerçekliği olarak, kendi özerk gelişiminden geçer ve gerçekliğe tepki verir, düşüncede, üniversite sisteminde, entelektüellerin rolünde, kültürün üretiminde vs değişikliklere yol açar.

Teoriyi sadece bu bildiğimiz nesnel kültürel, tarihsel ve toplumsal gerçekliğe karşı öznel kasıtlı bir şey olarak görürsek, teori üzerine tarihsel olarak düşünmüyoruz demektir. Teori tarihsel durumun bir parçasıdır. Dolayısıyla, teorinin ortaya çıkışı bizzat, incelenmesi gereken önemli bir kültürel ve tarihsel meseledir. Ve bence bu bugün, bütün teorilerin yeni olduğu erken dönemden daha çok yapılıyor. Ama teorinin ortaya çıkmasının da nedenleri var; teoriyi postyapısalcılıkla özdeşleştirirsek, yapısalcılığın ortaya çıkmasının belli nedenleri var. Bu çok-kademeli bir toplumsal ve kültürel olaydı. Bir heves ya da öznel bir şey değildi, teknoloji bile, elbette iletişim teknolojisi de dâhil olmak üzere, toplumsal gerçekliğin bir parçasıydı sonuçta.

Öte yandan, Marksizmde de korkunç hatta felaket bir eğilim de var ki, o da istediğimiz yeninin önceden oluşturulmuş ve sanatçının şimdi üretmesi gereken bir formül olduğunu söyleme eğilimi. Minerva'nın baykuşu figürü üzerinden gidersek, sanatçılar yeni gerçekliğin kaydedici aygıtları. Ne yapacaklarını önceden öngöremezsiniz. Ne zaman yeni bir şeyin ortaya çıktığını tespit etseniz biz entelektüeller onu çalışma konusu eder ve bu *Novum*'la bir şeyler yapmaya uğraşırız. Eğer ortaya çıkamazsa, eskisi gibi devam ederiz. Bence teorik üretimde de durum farklı değil. Nasıl sanat yapıtı bir kaydetme aygıtıysa, teori de öyledir ve felsefe de, hâlâ canlı olduğu dönemde, öyleydi.

Zhang: *Özbilinci daha yüksek olan bir kaydetme aygıtı olarak Marksizm, araçsal aklın alanının ötesinde, liberalizmin gördüğü şekliyle "insan arzusunun ve toplum mühendisliğinin" kuşatmasının ötesinde kalan yeni bir çözüm sunuyor mu?*

Jameson: Marksizm bir reçete değildir. Çok da iyi durumda olmayan Marksizm biçimleri de olduğuna şüphe yok. Mesela, salt kişisel görüşüm, rasyonalite dilinin pek bir işe yaramadığı. Almancada akıl için iki sözcük vardır: *Verstand* ve *Vernunft*. Sizin bahsettiğiniz sınırlı veya araçsal rasyonellik *Verstand*'dır. Düşünceyi dünyanın bir parçası olarak kuşatabilen diyalektik görüş ise *Vernunft* adı verilen şeydir. Ben bizim şimdi buna ulaşıp ulaşamayacağımızı bilmiyorum: bilincin dünyayla gayet karmaşık diyalektik ilişkisidir bu. Ama sanat, algı, teori vb açısından bahsedebileceğimiz en önemli şey, kendilikten uzaklaşmaya ve onun bu kaydedici aygıta dönüşmesine, bu şeyleri seçmesine izin veren belirli bir tekniktir. Şeylerin "rasyonel" olup olmadığı konusunda çabucak bir yargıya varmak istemem. Şeyler basitçe vardır, dünyada varolurlar, gerçek olgulardır, dolayısıyla kendi tarihsel kökenleri ve nihai açıklamaları vardır. Ama rasyonellik veya irrasyonellik dilinin onları değerlendirmenin çok etkili bir yolu olduğunu düşünmüyorum.

Fransa'nın 1970'lerinde *arzu* Deleuze'de değil de ondan ilham alan insanlar arasında bir moda sözcük oldu. Bütün bunlar bana göre şeyler için tek atımlık bir açıklama, nihai bir saik bulma girişiminden kaynaklanır: iktidar, iktisat, arzu, irrasyonel, vs. Bu, hümanizmdir. Bu, insan doğasının bir teorisini geliştirme girişimidir. Duruma vurgu yapmak, dünyanın, hepimize çoğunlukla bireysel ya da ulusal düzeyde çok gizemli gelen bir mantığı ve gelişim ritimleri olduğu anlamına gelir. Ama bakmamız gereken de bu durumdur. Ve o zaman da nihai motivasyonlar ya da nihai dürtülerin dili pek işe yaramaz.

Zhang: *Modernitenin bir ürünü olan Marksizm sekülerleştirme ve gizemsizleştirme eğilimi gösterir. Ama Marksizm bir yandan da kendi sahicilik ve bütünlük mefhumunu sunmaz mı?*

Jameson: Burada ilk değinilmesi gereken başlık din. Kojève'nin Hegel üzerine derslerini tekrar okumaya başladım. Hegel'in radikal ateist bir filozof olmakla birlikte din karşıtı olmadığını söylüyor Kojève. Çünkü ona göre varolan dinler gerçek toplumsal olgu-

lar. Toplumsal olguları gizemlileştirirler ama Hegel'e göre onları boydan boya katederek aşmanın bu olguları görmezden gelmek, onları bir yanılma ya da (Aydınlanma tarzında) düpedüz hata veya batıl inanç olarak ele almak değildir. Ben çağdaş dinin çok ilginç olduğunu düşünüyorum. Örneğin, bugün, sosyalizmin yokluğunda, İslamcı köktenciliğin Amerikan yaşam tarzına temel alternatif oluşturmasının pek çok nedeni var. Ancak yeni dini hareketlerin de eski üretim tarzlarına tekabül eden o büyük, daha eski, her şeyi kapsayan dinlerden farklı olduğunu sanıyorum.

Avrupa bağlamında daha özgül mesele, ütopyacı uğrağın can alıcı önemidir. İdeolojinin ve ütopyanın diyalektiğinden bahsediyoruz. Gizemsizleştirme her zaman, toplumsal bir vizyonu olmayan birileri tarafından yapıldığında bile değerlidir. Sürekli, hem bireysel olarak zihinlerimizde hem de toplumda dolanıp duran yanılsamaları gizemsizleştirmek her zaman faydalı ve acılı –acılı olmazsa işe yaramaz– bir şeydir şüphesiz. Marksizm elbette çok güçlü bir gizemsizleştirme biçimiydi ve ekonomi, burjuvaların en az düşünmek istedikleri ve sınıf da hemen her zaman görmezden gelmeyi tercih ettikleri bir şey olduğu sürece, hâlâ da olabilir. Bütün bu tutumların Marksist gizemsizleştirilmesine her zaman iş düşecektir. Ancak bu gizemsizleştirme farklı bir toplum vizyonuna ya da onu tasavvur etme girişimine bağlanmadığı, gizemsizleştirme dürtüsüne bağlı olan Ütopyacı bir bileşen ya da dürtü olmadığı sürece, gizemsizleştirmenin en verimli imkânlarının hayata geçirilemediğini düşünürüm. Marksizmin gizemsizleştirmenin yanı sıra başka, yarı-dini bir gündemi olduğunu söylemek yerine, bu iki dürtünün birbirine bağlı olduğunu görmek gerekliymiş gibi görünüyor.

Bununla birlikte, söz gelimi bu tarihsel anda ve bu gündelik hayatta dini olarak ele aldığımız çoğu şeyle, zevke göre bir tür din olarak görülebilecek ama esasen siyasal olan geleceğin ütopyacı *ethos*'u arasında bir fark var bence. Belki benim çalışmalarımdaki o minik Heideggerci uğraklar o ütopyacı şeyi de diğer yapıbozumcu, gizemsizleştirici işlemlerin yanına şiddetle veya zorlamayla tekrar zerk etmeye çalışıyor. Ben, bu çeşitli dini itkilerle ancak daha kapsamlı, Marksgil ütopyacı dürtünün başa çıkabileceğini hissediyorum. Piyasa ütopyacı mı? Entelektüel açılardan kesinlikle

öyle ama bu ütopyadan bu gezegen üzerindeki çok sayıda insanın yararlanamayacağını düşünüyorum.

Kurtuluş teolojisine ve onun diğer büyük dinlerdeki eşdeğerlerine büyük saygı duyduğumu da söylemek isterim. Belirli ülkelerde sosyal politikaları teşvik etme konusunda Marksizmin belli biçimlerinden çok daha etkili bir yol sunmuş olmasının belli nedenleri var. Ama ben ütopyacı olanın terminolojisini tercih ederim. O zaman bayağı Marksizm ve Stalinizm geleneğini ve bunların çeşitli farklı dinlerle olan ilişkilerini de hatırlamak zorundasınız. Bu, iz bırakmış olan üzücü bir tarihtir. Öyle ki pek çok insan için Marksizm, dini ve hatta Ütopyacı olanı dışlayan dar tanımlı Aydınlanma rasyonelliğidir. Ben onu kesinlikle bu şekilde görmüyorum. Aslında, bazı büyük Marksist filozoflar ilgili bağlantıları kurmuştur: Ernst Bloch bunun en aşikâr örneğidir ama başka örnekler de var.

Zhang: *Ama siz ütopyayı hümanizm açısından düşünmeyi reddediyorsunuz, değil mi?*

Jameson: Bu sözcüklerin anlamı sürekli değişiyor. Bence Althusserciliğin ve Brecht'in hedefi, Sovyet'in büyük burjuva geleneğine veya burjuva düşüncesine saldırı oldukça farklı bir şey. En azından Batı'da, hümanizm bireyin tutarlılığı, bireysel deneyimlerin özerkliğinin değeri mefhumları etrafında düzenlenmiştir. Özerk özneye karşı bütün postyapısalcı hareket, aslında böyle hümanist bir bireyciliğin felsefi reflekslerinin bir eleştirisidir ve bizi kolektivite, komünite vb adı verilen şeyin ideolojisini tekrar tasavvur etmeye zorlar. Ama elbette şimdi, görece daha sağcı bir kolektivite hümanizmi olan komünitercilik var ve belki farklı bir şekilde eleştirilmesi gerekiyor.

Zhang: *Marksizmin sosyopolitik doğasını açıkladınız. Ama Çin'de Marksizm –daha kesin ifadesiyle, Batı Marksizmi– her şeyden önce kitle kültürünün ve dolaylı olarak "totaliter" toplumun şeyleştirmesine ve bayağılaştırmasına karşı estetik bir protesto olarak algılanıyor. Batı Marksizminin 1980'lerde Çin'e sunulduğu an ve sunulma biçimi –bunun bir örneği de, Liu Xiaofeng'in* Poeticized Philosophy *(1986) kitabıdır; orada Adorno ve Marcuse gibi figürleri Schelling, Hölderlin, Heidegger vb ile yan yana koyarak tartışır– onu çağdaş Batı'daki*

rakip teorik söylemlerden daha "şiirsel" ve dolayısıyla daha cazip bir düşünme tarzı olarak sundu. Siz Marksizmin –"varoluşsal" olmasa da– "şiirsel" veçhesini nasıl nitelendirirsiniz?

Jameson: Schelling'i belli bir tür Marksizmin kaynağı olarak konumlandırmak gibi gayet güçlü ve ilginç bir girişim olduğuna şüphe yok, örneğin Manfred Frank'in ve Žižek'in çalışmaları bunun birer örneğidir. Bence bu çaba, Marksizmin ütopyacı veçhelerinin kurulmasını da içeriyor. Yani, dar ekonomik mevzulardan kaçıp Marksizmi dünyanın nasıl hissedileceğine ve insanların onun içinde nasıl yaşayabileceğine dair varoluşçu ya da şiirsel bir vizyona genişletme çabasıdır tam olarak. Bu ölçüde, kıymeti bilinmesi gereken bir çabadır. Ama bir yandan da, sizin deyiminizle bu tür şiirsel Marksizmin etkilerine de bakmak gerekir; tarihsel olarak etkilerine, ortaya çıkma anına. 1960'ların Amerika'sında Marcuse'nin çalışmalarının neden olduğu yankının elbette bir nedeni vardı. Teorileri siyasallaştı ama daha geniş bir anlamda siyasallaştı. Yani, siyaset birkaç düzeyde yapılır – bazıları doğrudan ekonomiyle ilgilidir, bundan birkaç yıl önce Fransa'daki grevler gibi. Ama önemli bir siyaset türü de bir alternatif vizyondur. İnsanların bu ütopyacı vizyonu geliştirmesinin, özgül bir ulusal durumda, kendi özgül siyasal, toplumsal ve tarihsel işlevleri varken neden siyasal açıdan önem kazandığının belli nedenleri vardı. Bence bu şeylerin tarihsel bağlamları içinde sürekli yerine başka bir şey konması ve ideolojik işlevlerinin ne olduğuna bakılması gerekiyor.

Bu türden bir metafizik vizyon genelde büyük önem taşıyor gibi görünüyor. Ama bu, yapılması gereken tek düşünme, çözümleme veya siyaset türünün bu olduğunu anlamına gelmez. Hayatın rasyonelleştirme, teknoloji ve piyasa gerçekliklerine indirgenmiş gibi göründüğü bir durumda, dünyanın dönüşümünün ne anlama geleceğine dair diğer ütopyacı nitelikleri tekrar öne sürmek çok önemli bir öncelik halini alır.

Zhang: *Şimdiye kadar, Marksizmin durumla olan ilişkisi tarafından tanımlanan nesnel kısmına odaklanmışsınız gibi görünüyor. Bir şeyin anlatısal sunumu için haritasını çıkarmaya yarayan bu güçlü mekanizmanın, öznel demeyelim de, etkin tarafı ne durumda? Bu taraf bizi diyalektik sorusuna yönlendiriyor sanırım.*

Jameson: Diyalektik sorusu çok karmaşık. Kısmen çok idealist olduğundan ya da açıklaması çok zor olduğundan bu diyalektik fikrinden tamamen kurtulmamız gerektiğini düşünen Marksizmler de oldu – örneğin, Althusserci Marksizm. Bana göre, öncelikle, diyalektiğin birkaç biçimi var. Bir felsefe semineri dışında, diyalektikten bahsetmek bir fesatlık gibi algılanıyor. Bunun yanı sıra ben diyalektiğin asla tam olarak gerçekleştirilmediğini düşünüyorum. Yani, muazzam Hegel külliyatının yanı sıra, Marx'ın bir o kadar muazzam olan ama parçalı kalmış yazıları var bu konuda. Ben diyalektiği 1820'ler Berlin'inde ya da 1870'ler Londra'sında varolmuş bir şeyden çok ütopyacı bir şekilde, geleceği düşünmenin bir kipi olarak görmeyi tercih ediyorum. Bence diyalektikten bahsetmenin daha kolay ve kullanışlı yollarını sunuyor. Şu anda benim ilgimi çeken, bu şekilde işleyen üç yol var. Bunlardan biri, bireysel bilincin mantığı ya da toplum gibi şeyleşmiş tözlerdense, durumun mantığına vurgu yapmak. Durumun mantığına, durumun sürekli değişirliğine, önceliğine ve bazı şeyleri mümkün kılarken bazılarını mümkün kılmayışına vurgu yapmak: bu bizi, benim diyalektik adını vereceğim bir düşünme biçimine götürür.

Bir de tarihin felsefesi ya da diyalektiği adı verilen mesele var. Orada da, diyalektik, halihazırda yürürlükte olan çeşitli tarihsel anlatıların (sosyalizmin kaçınılmazlığını savunan Marksist anlatı gibi) altını oyan veya gizemini kaldıran bir tür sabit unsur. Bu, nedenselliğin bertaraf edilmesiyle aynı şey değil çünkü bence anlatı ve nedensellik bir aradadır ve anlatının mantığı, nedensel mantıktır. Ama diyalektik anlatının ve tarihsel nedenselliğin geçerli biçimlerinin altını oymayı da kesinlikle içerecektir. Çünkü Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i* kitabına baktığımızda basit biçimli sentezlerle karşılaşmayız. Aksine, insanların kendilerine anlattığı tarih hikâyelerinin aldığı basit biçimleri düzelten, hayret verici sayıda yeni ve daha karmaşık toplumsal ve tarihsel nedensellik çıkar karşımıza.

Üçüncü özellik de çelişki vurgusudur. Çelişkide ısrar eden insan, bilerek ya da bilmeyerek, felsefi bir yaklaşımı benimsese de benimsemese de her zaman diyalektiktir. Görünüşe göre çelişkileri görmeyerek hepimiz varoluş düzeyinde bir risk alıyoruz. Şeylerin istikrarlı olmasını istiyoruz, zamanı çağdaş teoride üzerine düşen

rolü oynamış olan bir mevcudiyet alışkanlığı olarak düşünmek istiyoruz. Tam özneler olduğumuzu, karşılaştığımız sorunların temsili olduğunu, dolayısıyla düşünerek halletmesi çok kolay sorunlar olduğunu düşünmek istiyoruz. Kendimize bir şeyi birleşik bir şekilde sunduğumuz her an o birliği bozmak, o tikel deneyimin ardındaki çelişkileri ve çoklukları görmek istediğimizde diyalektik olarak düşünmeye başlarız.

Diyalektiğin somut durumlar üzerine ve gerçeklik üzerine düşünme yollarımız açısından nasıl işlediğini tarif etmenin çok daha fazla sayıda pragmatik yolları var elbette.

Zhang: *Diyalektiğin işleyişini tarifiniz, özellikle de kendileri düşüncenin biçimi halini alan şeyler arasındaki dolaşıklık bana Benjamin'in Paris'teki mekânların alegorik haritasını çıkarmasını hatırlattı (ki o da Marx'ın* Onsekiz Brumaire'*ini andırır). Diyalektikle alegori arasındaki ilişki nedir? Adorno Benjamin'in tarzının "diyalektik olmadığını" düşünüyordu.*

Jameson: Bence burada bazı çözüm önerileri gerekli. Her şeyden önce, çok sayıda insan diyalektiği, bir sistemden çok bir yöntem olduğunu öne sürerek tanımladı. Ben de buna bir bakıma katılıyorum ve aynını söylediğim de olmuştur. Ancak bu bir yandan da çok yanıltıcı bir tanım çünkü yöntem denince yapılması gereken tek şeyin bir tarif öğrenmek olduğu düşünülüyor: öğrenip hakikati terk etmeden defalarca kullanacağınız bir şeymiş gibi. Ama diyalektik henüz bu anlamda bir yöntem değil ama bir yöntem ruhu da barındırıyor.

Alegoriye gelirsek, o tamamen başka bir şey: bir temsil kipi. Alegorinin önemli olmasının nedeni, tarihsel olarak değişebilirliği içinde duruma bağlı kalmaktan, yeni ve taze anlatılar görerek ve çelişkileri algılayarak eski değişim anlatılarını yarıp geçmeye çalışmaktan bahsetsek bile, bu hedeflerin hiçbiri en başta birer nesne değildir.

Dolayısıyla bu olguları nasıl tanımlayacağımız, gerçek birer şey olmayan bu olgulara dair bilincimizi nasıl modelleyeceğimiz gibi bir ikinci sorunla karşı karşıya kalırız. İşte bu noktada alegori devreye girer. Çünkü duruma inansak bile, onun basit bir temsilini oluşturabileceğimiz gerçek bir şey olmadığını gösterir bize alegori;

anlatıya inansak bile, salt ilişkiselliği algılamak da o kadar kolay değildir. Dünyanın anlatısal bir yapısı olduğunu söylemek onu basit bir hikâyeyle anlatabileceğimiz ya da gerçeklikleri hikâyelere tercüme etmeye yarayan temsil teknikleri olduğu anlamına gelmez. Çelişkilerde ısrar etmek birinin gerçek bir çelişkiyi görmüş olduğu ya da, çelişki artık her ne ise kolayca bir tablosunun çizilebileceği anlamına gelmez. Dolayısıyla, alegoride ısrar etmek, daha derin ve esasen ilişkili olan gerçekliklerin temsilinin güçlüğü, hatta imkânsızlığında ısrar etmektir. İmkânsızlığı demek konusunda tereddüt etmemin nedeni imkânsız olmaması değil –ben gerçekten de bu şeyleri temsil etmenin imkânsız olduğuna inanıyorum– onu dediğiniz anda, sessizlik, nihai bilinemezlik, dünyanın kaosu, temsil edilemezlik, belirsizlik vb bir başka ideolojiyi hiç arzu edilmeyen şekillerde besliyor olmanız. Kısacası teorik bir bozgunculuk. Alegori, bir şeyi temsil edemeyeceğinizi ama bunu yapmadan da edemeyeceğinizi bildiğinizde yapılır.

Zhang: *Ama sizin "bilişsel harita çıkarma" mefhumunuz da, kendi durumunu anlamaya çalışırken kent mekânına intibak eden ve diyalektik ve alegoriğin alanları arasında bir köprü kuran kişi metaforunu kullanmıyor mu?*

Jameson: Hiç bu açıdan düşünmemiştim ama ilginç bir formülleştirme olduğunu söyleyebilirim.

Zhang: *Size göre diyalektik düşünce salt "entelektüel" veya spekülatif bir işlem olamaz; ekonomiyi, siyaseti, kişisel tarihi içeren daimi bir mücadeledir.*

Jameson: Ve insanın kendi ideolojilerini. Yok, size katılıyorum. Başarılı bir diyalektiğin işareti şok, sürpriz ve yerleşmiş mefhumların çürütülmesidir. Bir anlığına hakikati veya Gerçeği görebilirsiniz ama ideolojileriniz –dünyaya dair yanılsamalarınız, arzu giderme yollarınız– hemen içeri sızmaya başlar ve yine hakikatin dışına düşersiniz. Bu noktada psikanaliz çok iyi bir analoji sunar ve hakikat anının kesintili, anlık ve acı verici bir şey olduğunu, ister istemez sürekli kaybettiğiniz ve sadece kısa bir anlığına tekrar elde ettiğiniz bir temas olduğunu öğretir. Diyalektiği bir felsefe olarak ele almanın yanlışlığının bir nedeni de budur. Çünkü bir felsefede,

hakikatinizi bulduğunuz anda kâğıda dökebileceğiniz varsayılır. Hegel bunu yaptığını düşünüyordu (ya da öyle düşünüyormuş gibi yapıyordu). Kapitalizm ontolojiden çok daha karmaşık bir şeydir. Marx sermayeyi, olduğu gibi göremeyeceğimizi biliyordu. Kitabı da –kendisinin de söylediği üzere– gayet ilginç bir edebi deney, bir *Darstellung*'du: gerçeğe bir anlığına göz atabilmek için bunu nasıl, hangi biçimde bir araya getirebiliriz; çünkü eğer diyalektik benim tarif ettiğim gibiyse, temsili bir sistematik felsefe olamaz.

Zhang: *Çinli okurların büyük bölümü "kültür eleştirisini" öncelikli olarak, 1985'teki ziyaretinizle onlara sunulmuş olan Jamesoncu bir mefhum olarak görüyor. Şimdi de "kültürel çalışmalar" Çin, Tayvan ve Hong Kong'da akademide rağbet görmeye başladı. Bu ikisi arasındaki ilişki ve farklılıklar neler?*

Jameson: Bence başlangıç aşamasında yapılacak en iyi şey, dar anlamıyla, ABD'de kültürel çalışmaların yeni bir disiplin olduğunu söylemek. Daha genç akademisyenlerin, eskiden kitle kültürü olguları adını verdiğimiz, müzikten televizyona, toplumsal cinsiyetten iktidar biçimlerine ve etnisiteye vs kadar uzanan bir dizi olguyu incelemek için açtığı bir alan; ve entelektüellerin, postmodernite adı verilen dönemde ortaya çıkan yeni günlük hayat biçimleriyle daha yoğun bir şekilde uğraşmasını sağlayan çok önemli bir alan açılmış oldu. Diğer ülkelerde –burada da ulusal durumlar önemli bir rol oynuyor– kültürel çalışmalar, edebi olgular, geçmiş, toplumsal hareketler vb dâhil olmak üzere bütün bir kültürel tarih açısından oldukça farklı bir şey görünümünde. Amerikalılar, kültürel çalışmaların ilk olarak Birmingham Okulunda ortaya çıktığı Britanya da dâhil olmak üzere, diğer ülkelerde kendi benzerleriyle karşılaştığında belli bir gerilim ya da şok yaşanıyor. Amerikalıların geçmişin dâhil etmek istediğimiz parçaları konusunda diğerlerinden çok daha az tarihsel bir yaklaşım benimsediğini düşünüyorum, tarihin açık bir biçimde esas önemde olduğu kadın çalışmaları benzeri belli alanlar gibi istisnalar da var elbette. Edebiyat ve kitle kültürü, eski moda estetikçilerle yenilikçi kültürel çalışmalar arasındaki bu polemik projede derin bir iz bıraktı. Bunun çok aşikâr nedenleri var ve bu nedenlerden bazıları akademinin yapısında, bazıları da edebiyatın seçkinci, kitle

kültürününse popülist sayıldığı sınıf yapısında bulunuyor. Benim kültürel çalışmalar kavrayışım genç Amerikalı entelektüellerinkinden daha geniş kapsamlı. Ama bu da, onların yaptıklarının değerini herhangi bir şekilde küçümsediğim anlamına gelmiyor. Sadece fazlasıyla Amerika'ya özgü bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Amerikan kültürünün özgüllüğü ve müstesnalığı Amerikalıların evrensel bir ortamda olduklarını düşünmelerinden, bizim tarihin sonunu teşkil ettiğimizi, bundan başka bir gerçeklik olmadığını ya da diğer gerçeklikler kültürel olarak belirlenirken –Fransızların yaptıkları, Çinlilerin yaptıkları– Amerika Birleşik Devletleri'nin hakiki ve evrensel insanlığı teşkil ettiğini sanmalarından kaynaklanıyor. Dolayısıyla bu konuda tarihsel bir perspektif benimsemelerine de gerek kalmıyor; hatta böyle bir akademik inceleme alanında bir sınıf perspektifi benimsemelerine bile gerek kalmıyor. Kendilerini, kendi durumları açısından görmelerine gerek yok. Ancak Amerika'nın kültürünün, genel anlamıyla geç kapitalizmin ta kendisi olduğu açık seçik ortadayken, ona eleştirel bir mesafe almamayı tercih ediyor ve kendimize ve dünyanın henüz geç kapitalizme geçmemiş bölgelerine yönelik tutumlarımızın oldukça dar görüşlü olduğunu görüyoruz.

Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler'ın editörlüğünde yayımlanan ve benim de uzun bir makaleyle katkıda bulunduğum *Cultural Studies* adlı makale derlemesine bakarsanız yabancıların, özellikle de Avustralyalıların, kendini bu şekilde görmeyen, kendini evrensel belleyen Amerikan görüş açısına nasıl hayret ettiğini görürsünüz.[2] Sanırım ben de bu projenin daha diyalektik bir özbilince sahip olmasını, kendimizi biraz daha durumumuzun özgüllüğüne göre konumlandırmamızı isteyecek kadar Amerikancılık karşıtıyım. Evet bu geç kapitalizm ama bir Amerikan geç kapitalizmi. Avrupalıların, Japonların iş görme biçimi değil bu. Bence özeleştirel düşünüm eksikliği Amerikan kültürel çalışmalarının kapsamını kısıtlıyor; yani, özgül konunun çözümlemesinin teoriyle bağlantı kurmasını engelliyor. Ben bunun bir ayakbağı olduğunu düşünüyorum. Bu çözümlemeleri –çok ilginç olmalarına ve üzerine derinlemesine düşünülmesi gerekmesine rağmen– sa-

2 Bkz. "On 'Cultural Studies,'" *Social Text* 34 (1993), s. 17-52.

dece yapmış olmak için yapmıyoruz, bir yandan da onları teori düzeyindeki sorunsalla bağlamayı amaç edinmeli.

Zhang: *Bu çalışmalar görünürde çok teorik.*

Jameson: Doğru. Ama bugün teorinin büyük bölümü, teoriye yönelik saldırılarla birlikte, anti-teorikleşmiş ya da en azından teorinin ihtiraslarından el çekmiş durumda. Ben bunu, söyleşimizin bütününde de açıkça görüleceği üzere Marksist bir çerçeveye ve Marksist bir perspektife oturtmak zorundayım.

Zhang: Social Text'*te yayımlanan kültürel çalışmalar üzerine makalenizde akademik siyasetin kültürel çalışmalar yapan insanların benimsediği tek siyaset olduğunu söylüyorsunuz. Bununla tam olarak ne demek istiyorsunuz?*

Jameson: Bu konuda yanlış anlaşılmak istemem. Çünkü bu çözümleme tarzlarının çoğu etnik gruplardan geliyor, onların grup deneyimlerinden geliyor. Ben de, Amerika'da akademi politikalarının, toplumsal gerilimleri de içerecek şekilde genişlediğini beyan etmek durumundayım, California'daki olumlayıcı eylem tartışmaları bunu açıkça gösterir. Bu, konuyu akademi karşıtı bir tarzla indirgemenin değil, onu belirlemenin bir yoludur. Bu meseleler bir ölçüde kimlik politikaları olarak da görülebilir ama akademik ortamda aynı zamanda bir tanınma mücadelesi söz konusu. Meksika kökenli Amerikalıların kültürünü ya da Afrikalı-Amerikalıların kültürünü çalışacağınız bir program ya da Kadın Çalışmaları ya da günümüzde iyice zayıflatılan alanlarda program açtırmak için mücadele verdiğinizde, akademinin çerçevesi dâhilinde daha genel bir sosyal politikayı ifade etmiş olursunuz aslında. E. P. Thompson eski sol entelektüellerden artık kalmadığını, şimdikilerin akademik teoriler üzerine kavga eden akademi dünyası insanları olduğunu söylerken tam da bundan şikâyet ediyordu. Ama akademi de, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde değişti ve bugün akademi safi akademik bir konu değil artık.

Zhang: *Bildiğiniz gibi dün konferansta birisi sizin "kızıl Kant" olduğunuzu söyledi.* Postmodernizm *kitabınızın son bölümünün ilk sayfalarını okuyan biri, Kantçı sayılabilecek bir şey söylediğinizi*

görecektir. Şeylerin, birbirinden ayırmak isteyeceğimiz üç seviyesi olduğunu söylüyorsunuz: beğeni veya yargı seviyesi (bu noktada postmodernizme özgü pek çok şeyden hoşlandığınızı itiraf ediyorsunuz – yemek, müzik, video, vs), çözümleme seviyesi ve son olarak da değerlendirme seviyesi.

Jameson: Hayır, ben bunun daha önce bahsettiğimiz konularla, yani kültürel, toplumsal ve başka gerçeklikleri daha estetik bir şekilde ya da doğrudan deneyimleyebilmek amacıyla kendilikten kurtulmanın yollarını aramakla bağlantılı olduğunu düşünüyorum. Bir başka deyişle, beğeni seviyesi, kendi içimizde, belirli kültürel olguların bize cazip gelmesini şaşkınlıkla karşıladığımız seviyedir. Mesela birdenbire ortaya siberpunk diye bir şey çıkıyor ve orada yeni ve önemli bir şeyler olduğunu anlıyoruz. Ve genelde bu şeylerden hoşlanıyoruz; sanırım bu aynı zamanda negatif bir deneyim olabilir ama bence insan hiç hoşlanmadığı şeyler hakkında da iyi bir iş çıkarabilir. Dolayısıyla beğeni anı, bu yeni ve şaşırtıcı algıların ve kendi içimizdeki yeni ihtiyaçların farkına varma anıdır. Çözümleme anı ise bunun nasıl işlediğine baktığımız an: bu ortaya çıkan yeni şey nedir, neden ortaya çıkmıştır, bu yeni şeyin imkânının koşulları nelerdir, siberpunk neden tam da bu anda Amerikan kültürüne girmiştir gibi. Ben işte buna çözümleme seviyesi diyorum. Yeninin şeklini, hem bizimle hem durumumuz ve bağlamımızla ilişkisini belirlemeye çalışma seviyesidir bu. Daha sonraki değerlendirme seviyesi ise bir tarihsel perspektifin tekamül ettiği seviyedir. Bu seviye doğrudan karşımıza çıkan şeyler için mümkün olmayabilir ama daha sonraki bir aşamada, örneğin siberpunk'ın geç kapitalizmin bir ifadesi mi yoksa ona direnme mi olduğunu, ya da bir röprodüksiyon mu bir eleştiri mi olduğunu kararlaştırabiliriz.

Sanırım bu algılama ya da bu şekilde düşünme süreci yapay olarak bölümlenebilir. Ama ben bu tür formülasyonlara çok bağlı değilim. Daha geleneksel, hatta Kantçı estetik kiplerine, yani kesinlikle sakınılması gerektiği düşünülen bir şeye geri massedilebileceğini söylemekte haklısınız.

Zhang: *Ama bunu, günümüzde kişinin konumlarının çokluğunu Kantçı bir farklılaşmaya yakınlaştırmak olarak ele almak ilginç olmaz mı?*

Jameson: Eğer gerçekten Kantçı olsaydı esas fark Batılı tarih vurgusuyla postmodern tarih vurgusu arasında baş gösterirdi. Bir başka deyişle, ben edebi veya zamandışı bir şeyin değerlendirmesini yapmak istemem, sadece tarihsel değişim açısından değerlendirmelerle ilgilenirim. Bu yaklaşım Kantçı bir sistemi mümkün kılabilir.

Zhang: *Jeopolitik açıdan, felsefeden teoriye ve belki teoriden çağdaş kültürün eleştirel çözümlemesine geçiş, erkin veya verimliliğin Avrupa'dan Kuzey Amerika'ya geçişiyle koşut ilerliyor. Siz bu süreci ve bundaki rolünüzü nasıl tasvir edersiniz?*

Jameson: Bu insanı en rahatsız eden öz-bilgi biçimidir muhtemelen. Bildiğiniz gibi ben biz Amerikalıların, teori açısından bir tür transmisyon kayışı işlevi gördüğünü düşünüyorum. Örneğin Fransız teorisi İngiltere üzerinden ABD'ye geldi; Verso aracılığıyla, Ben Brewster'ın Althusser çevirisi aracılığıyla vs geldi. Dolayısıyla İngiltere, en azından bizim için bir tür iletim görevi gördü. Bence biz de Çin için bu işlevi görebiliriz. Böylece bizim 1970'lerde bütün bunları keşfederken yaşadığımız heyecanı siz daha konsantre bir biçimde yaşayacaksınız çünkü hepsi size bir anda iletilmiş olacak.

Şimdi teoriyle pratik arasında yeni bir bölünme olduğunu savunanlar var. Üçüncü dünya teoriyi yapıp metni üretiyor, birinci dünya ise teoriyi ortaya koyup üzerine düşünüyor. Ama dünyanın diğer bölgelerinden giderek daha çok sayıda özgül teori geliyor, şu anda bunun en belirgin örneği Hindistan Madun Çalışmaları. Sanırım ABD'de ne yaptığını bilmemekten kaynaklanan, dolayısıyla endüstriyel üretimin merkezinin İngiltere'den ABD'ye kaymasında olduğu gibi ya da buna benzer bir şekilde teorik üretimin merkezinde olmamak gibi durumsal, yerleşik bir ilgi var.

Öte yandan, bunların ekonomik açıdan da ele alınması gerektiğine kesinlikle inanıyorum. Nihayetinde, Amerikan kültürü şimdi bütün dünyada geç kapitalizmin birincil ihracat malzemesi.[3] Dolayısıyla, bu kültürün teorisi de kaçınılmaz olarak hemen onun ardından gelecektir. Bu emperyalist kültür ihracatıyla ona dair teoriler arasında her zaman bir ayrıma gidilebilir. Sonuç ne olursa olsun, bu ayrımda ABD'nin üretiminin yani eğlence ve kültürün baskın olduğu bir

3 Bkz. "Globalization and Political Strategy," *New Left Review* 24 (2000), s. 49-68; "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", *The Cultures of Globalization*, ed. Fredric Jameson and Masao Miyoshi (1998), s. 54-77.

dünya tablosu sunulmalı. Ben suçluluk psikolojisine, kendini kötülemeye karşı olduğumdan, yapım gereği kendi teorilerimizi ihraç etmememiz gerektiğini, kültür emperyalisti olduğumuza üzgün olduğumuzu söyleyerek sürekli dövünmememiz gerektiğini düşünüyorum. Bence Amerika Birleşik Devletleri'nde, hakkında öncelikli bir bakış açısına sahip olduğumuz çözümlenecek çok şey var. Siyasal ve kültürel entelektüeller olarak çalışmalarımıza baktığımızda, dışarıdan birinin yapamayacağı çok önemli eleştirel ödevlerimiz var.

Zhang: *Geç kapitalizm düzenleyen dinamikse, eleştirel, siyasal entelektüellerden oluşan bir küresel birleşik cephenin şekillenmesi beklenir. Ama şimdiye kadar bu gerçekleşmemiş gibi görünüyor. Batılı ve Batılı olmayan toplumlar arasındaki uçurumun yanı sıra, çeşitli ulusal, bölgesel ve yerel siyasetler de insanı tam olarak kozmopolit bir şekilde düşünmekten alıkoyuyor gibi. Siz bu durumu nasıl görüyorsunuz? Böyle bir birleşik cephenin mümkün olduğunu düşünüyor musunuz ya da böyle bir cephe oluşmasını arzular mısınız?*

Jameson: Şimdiye kadar küresel çapta bir emekçi hareketi oluşmadığı gibi, hakiki bir uluslararası entelektüeller birliği de ortaya çıkmadı. Bununla birlikte, işletmelerin ve finans merkezlerinin birbiriyle irtibatını ve özellikle alışverişini ve işlemlerini hızlandıran teknolojilere entelektüel şebekelerin de sıkıca tutunmaması şaşırtıcı olur. Aslında şu anda tam da bunun gerçekleştiğini, bugün toplumsal hareketlerin ve entelektüel etkinliklerin dünyanın her yerinde, çok sayıda ülkede, modern veya emperyalist dönemde olduğundan çok daha yüksek bir farkındalık yarattığını düşünüyorum.

Bunun yanı sıra, uluslarüstü edebiyat eserleri, yazarlar ve entelektüel figürler ortaya çıkıyor. Derrida ve Salman Rushdie gibi isimler elbette çeşitli ulusal bağlantıların dâhil olduğu ama onların toplamından ayrı düşen bir uluslararası alışveriş seviyesinde yaşıyor ve çalışıyor. Bu durum, eskiden "dünya edebiyatı" adıyla anılan ve geleneksel olarak yakın ulusal bağlamın ötesinde kalan çeşitli ulusal izleyicilere hitap eden klasikleri içeren şeyin yeni bir biçimine karşılık geliyor. Ancak dünya *edebiyatı* ifadesinin, Goethe ve diğerlerinin başını çektiği dönemde tam olarak bu anlama gelmediğini düşünüyorum. Goethe'nin bu konuda yazdığı parçalı metinlere baktığımızda, onun aklındakinin bir tür entelektüel

şebeke olduğunu, özellikle Weimar'dan okuduğu *The Edinburgh Review, La Revue des deux mondes* gibi büyük dergilerin yanı sıra, seçkin ulusal gazetelerde önem verilen türden yeni entelektüel ve teorik karşılıklı ilişki kiplerinin ortaya çıkmasını kastettiğini görürüz. Goethe'nin tarihsel özgünlük atfettiği ve yeni küresel bağlama pek uygun düşmeyen *Weltliteratur* (dünya edebiyatı) terimini icat ederek karşılamaya çalıştığı, ulusal çapta vuku bulan entelektüel alışverişe yeni bir iletişimsel erişim sağlama durumudur kastedilen. Ben bugün bu türden bir şeylerin çok daha büyük bir ölçekte oluşmakta olduğunu ama gelişimini teşvik etmemiz için özel önlemler almamız gerektiğini düşünüyorum. Edebiyatta olduğu gibi bu alanda da hemen evrenselleşen ve böylece ulusal bağlamı aşarak herkesin erişimine açık hale gelen fikirler üretimi söz konusu değil. Bir dolayım yapılması ve her ulusal bağlamın içinden geçmesi gerekiyor. Yani fiiliyatta, başka ulusal durumlardan gelen entelektüellerle konuştuğumuzda, anayurdundaki entelektüelle yurtdışındaki entelektüel, ulusal durumlar ya da eski tabiriyle ulusal kültürler arası temasın aracıları konumunda oluyor.

Başka bir durumda vuku bulan entelektüel ya da estetik olayları anlayabilmek için bu durumların içinden geçmemiz gerekiyor. Bu gerçekleştiğinde, bir etkinliğin bağlamından koparılarak doğrudan mutlak olana, evrensel insanlık gibi anlamsız bir şeye yükseltilmesi yerine, özgün bir entelektüel etkinlik karşılaştırmacılığı vuku bulur. Bu bize muazzam bir bilgi ve duygudaşlık çabası dayatıyor elbette. Aynı zamanda eşitsizlik ve karşılaştırılamazlık sorunlarını da dayatıyor. Belirli nesnelerin veya maddelerin yabancı ortamdaki prestij değerinin peşinen bir denkleme dâhil edilmesini gerektiren fazlasıyla karmaşık denklemler geliştirmemize neden oluyor. Öte yandan, dünya çapındaki sol perspektifleri birbirine bağlayan muazzam zenginlikte bir ayrıntılı çalışma da vaat ediyor. İşte bu bana göre, geçici siyasal veya toplumsal kötümserliğe rağmen, kolektif praksis dünyasında yapılabilecekler görünürde tedavülden kalkmış olmasına rağmen günümüzde sol cenahta çok zengin ve devasa bir entelektüel etkinlik alanının mevcut olduğunu ve bunun bizi bir süreliğine meşgul edip verimli kılacağını gösteriyor.

Zhang: *Zaman ayırdığınız için çok teşekkür ederim.*

Srinivas Aravamudan ve Ranjana Khanna'yla Söyleşi

Kariyeriniz boyunca diyalog içinde olduğunuz Marksist teorisyenler hakkında bir soruyla başlamak istiyoruz. Çalışmalarınızı büyük ölçüde, Fransız-Alman geleneği başta olmak üzere Batılı Marksist gelenek içinde konumlandırdığınız sıklıkla dile getiriliyor. Sartre, Lukács, Adorno, Brecht, Marcuse, Bloch ve Benjamin'i ne kadar önemsediğiniz de açık. Althusser ise, bahsettiğimiz isimler kadar yakınlık duymasanız da sıklıkla başvurduğunuz aracı bir figür gibi görünüyor. Buna karşın, bazı kavramlarıyla post-Marksizm adı verilen şeye yol açmış olan Gramsci veya Raymond Williams gibi kültürel Marksist diye bilinen figürleri daha az ilgi çekici bulduğunuz söylenebilir mi? Bir de, yaklaşımınızın tam teşekküllü bir Hegelcilik olarak nitelendirilmesine ne ölçüde katılırsınız? Ve kavramsal aygıtınıza önemli katkılarda bulunmuş Rus, Çinli ve üçüncü dünyalı Marksist teorisyenler de var mı?

Jameson: Ben kendimi "Batılı Marksist" olarak tanımlamıyorum; bu 1973'te Perry Anderson'ın önerdiği bir terimdir; ben Batılı bir Marksist sayılmayacak kadar ekonomiyi temel alıyorum sanırım. Her durumda, bu terim üyelik kartı taşımayan komünistleri veya Troçkistleri (kurucu baba Lukács hariç) nitelemek ve alenen parti siyaseti yapanlar dışlandığında olacakları göstermek amacıyla icat edildi. Bana göre Batı Marksizminin üç ayırıcı özelliği var: 1) psikanalizin içerilmesi, 2) Marx'ın çalışmasını diyalektik materyalizm adıyla bilinen bir felsefeye, hatta bir metafiziğe dönüştüren Engels'e yönelik şüphe (bilime ve doğanın diyalektiğine karşı sergiledikleri Vicocu düşmanlığın temelinde de bu şüphe var) ve 3) kültür ve ideolojiye yapılan yoğun vurgu. (bu listede, Karl Korsch gibi büyük ama maalesef ihmal edilmiş bir figürün gücünün üzerine, bu insanlardan bazılarını temsilen "tarihselcilik" de eklenebilir ve her durumda, diyalektik materyalizmden tarihsel materyalizme dönüş, genel bir kaymaya işaret eder). Ben bunların hepsini desteklerim ama modern bir Marksizmin salt kültürel eleştiriye veya şu ya da

bu psikanalitik dünya görüşüne kaymasını engellemenin önemli olduğunu düşündüğümden, bu vurguların ekonomik konulardaki belli bir tutuculukla gayet uyumlu olduğunu savunuyor, bunun yanı sıra sınıf mücadelesinin her yerdeliğinin ve her zaman emek maliyetini azaltma, kârı azamileştirme ve rekabete yanıt verme saikleriyle hareket eden ve düzensiz veya fasılalı bir biçimde olsa da daima genişleyen sermayenin dinamiklerinin ısrarla vurgulanması gerektiğinde diretiyorum. Bu özellikler, tam da bu küreselleşme ortamında, Soğuk Savaş'ta ya da çeşitli sosyal demokrat hareket ve hükümetlerin etrafının aldatıcı bir haleyle kaplandığı günlerde olduğundan çok daha aşikâr ve kaçınılmaz hale geldi. Yaratıcı bir hareket olarak Marksizme ilk olarak 1950'lerde Fransa'da hüküm süren hava ve özellikle de Sartre aracılığıyla temas etmiş olmakla birlikte, genç yaşımda bile Marx'ın haklı olduğunu düşünürdüm. O dönem sona erdikten sonra Küba Devrimi kolektif bir hareket ve kültürel açıdan verimli bir güç olarak Marksizmin hâlâ canlı olduğunu kanıtladı. Ama 1950'lerin ortasında Berlin'de öğrenciyken bayağı bir Lukács (ve Brecht) okudum; Frankfurt Okulu ise diyalektiğin usta uygulayıcıları olarak her zaman düşünce ufkumun bir yerinde duruyordu. Ben Hegelci miyim? Hegelci diyalektiğin yol arkadaşı olduğum kesin ama felsefi anlamda ehliyetli bir Hegelci değilimdir – evet günümüzde bunlardan hâlâ var!

Williams ve Gramsci'ye gelirsek, benim onlardan biraz geri durma nedenim, aynı zamanda ikisine de hayranlık duyma nedenimdir, o da içinde çalışıp mücadele verdikleri somut duruma bağlılıklarıdır. Ama bu teorisyenleri, süperdevletteki teorisyenler için daha faydasız yapan da teorilerinde İngiltere veya Galler ve İtalya veya Sicilya ortamına öncelik vermeleri değil mi zaten? Ayrıca benzeri heretik ya da en azından muhalif Marksizmleri tam ehliyetli ve özerk sistemlere dönüştürme eğilimine karşı uyarıda bulunmak isterim. Dolayısıyla, Williams'ın altyapı-üstyapı ayrımına yönelttiği eleştiriye katılamam: üstyapı benim için tutucu bir çözüm değil, her zaman başımızda olan bir yorum sorununa verilen ad. Benzer biçimde, dostum Wolfgang Fritz Haug'un "hegemonya"yı, bizi belirli bir Gramscici felsefeye yönlendirebilecek yeni ve orijinal bir Marksgil fikir olarak öne çıkarmasına da katılamam. Bu bakımdan, Yeni Sol adı verilen herhangi bir şeyin temsilcisi değilim sanırım.

Aravamudan: *Açıklığa kavuşturmak için soruyorum, Gramsci'nin Güney Asya bağlamı çıkışlı Madunluk Çalışmalarına ana katkısı ya da etkisi, Gramsci'nin çok farklı bağlamlara dâhil edildiğini göstermez mi?*

Jameson: Ben Gramsci'nin madunluğu sadece Sicilya'da veya Kuzey'de değil, İtalya'nın bütününde işçi sınıfının durumu çerçevesinde uygulanabilecek ve işçi sınıfının alışkanlıklarını tanımlayan bir fikir olarak öne sürdüğünü düşünüyorum; bu alışkanlıklar itaat ve saygı kadar, işçi sınıfı hareketiyle giderilmesi amaçlanan kültür ve siyasal farkındalık eksikliğini de kapsar. Öte yandan Hindistan'da madunluk aslında işçi sınıfını değil de köylü sınıfını tanımlıyor gibi görünüyor; Ranajit Guha ve diğerlerinin keşifleri, endüstri işçilerinin değil de köylü başkaldırısının dinamikleriyle ve köylü hareketine özgü siyasal farkındalıkla ilgili. Yani burada terimden daha fazlasının aktarıldığından şüpheliyim. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *hegemonya* terimini kullanımları konusunda da aynısı geçerli. Yazarların da işaret ettiği gibi, esasen Lenin'den çıkan bu terimi kullanırken tam da Gramsci'nin tasarladığı siyaset türünü kastettiklerini zannetmiyorum. Çalışmaları çok ilginç ama konunun otoritesi olarak Gramsci'ye başvururken ona pek sadık kalmıyorlar.

Khanna: *Ben size Sartre ve sizin onunla ilişkiniz hakkında bir soru sormak istiyorum. 1985'te, "Sartre'dan sonra Sartre" başlıklı bir yazınızda, "Sartre maalesef kaçınılmaz olarak arşivlik bir uzmanlık alanı haline geldi" diyorsunuz. Sartre'la yakından ilgilenmenizin bugünkü çalışmalarınızı nasıl şekillendirdiğini düşünüyorsunuz ve Sartre'ın geleceğini nasıl görüyorsunuz? Günümüzde Alain Badiou'ye yönelik ilgide Sartrecı bir düşünme tarzı geri dönüş yapmış gibi görünüyor; sizce bu aksine Maoculuğa ilginin tekrar canlanmasıyla ilişkili midir – ya da ikisinin ilişkili olduğunu düşünüyor musunuz? Sömürgecilik sonrası çalışmaların Fanon'a duyduğu ilgide Sartrecı varoluşçuluğun da odağa daha yakın tutulduğunu görüyoruz – bu odaklanma Fanon'un fazlasıyla Lacancı okumasına karşı bir direniş olarak vücut buldu (örneğin, Henry Louis Gates Jr. Homi Bhabha'nın okumasında Fanon'un neredeyse bir siyahi Lacan'a dönüştüğünü yazmıştı). Sizin Lacan'a ve Sartre'a ilginiz ışığında, bu ikisini karşı karşıya getirmenin*

mantıksız olduğunu düşünür müsünüz? Sartre'a angajmanla biçimlenmiş çalışmaların ya da Sartre'ın eserlerinde karşılaştığımız derin iradeciliğin günümüz dünyasında bir geleceği var mı yoksa mevcut durumlarla potansiyel insan eylemleri arasındaki kopma çok mu derin? Ya da şöyle sorayım, bugün Sartrecılık bu tür bir iradecilikten farklı bir şekilde mi tezahür ediyor?

Jameson: Evet, Sartre'ın arşivlere girdiğini ya da bir uzmanlık alanı olduğunu söylerken, 1960'larda yapısalcıların savaş sonrası Fransa'nın en kapsayıcı düşünce ve felsefe akımı olan Sartrecı varoluşçuluğa karşı çok kapsamlı bir kampanya başlattığını göstermeye çalışıyordum; bu karşı kampanyayı benim tamamıyla hatalı bulmadığım çok çeşitli yollardan yürüttüler. Yani, Sartre'ın Kartezyenciliğini, bireysel bilince vurguyu dert edindiler ve bireysel bilincin içine gömülü olduğu daha büyük yapıları –dilsel, toplumsal ve diğer yapıları– daha çok öne çıkarmak istediler. Aynı zamanda, fenomenolojik deneyim fikirlerinden yapısal mefhumlara geçmek ve bence çok hoş bir şekilde, iktisadi veya bilinçdışı ya da deneysel olmayan bu türden yapılara dönüşü arzuladılar. Althusser kadar Lacan da bu noktaya yerleştirilebilir. Daha sonra, Sartre'a feminist saldırılar ve eleştiriler başladı, ben bunları üzücü ve gereksiz biçimde ahlaki ders verme amaçlı ve tuhaf bir biçimde yersiz buluyorum –cinsiyetçi Sartre düşüncesi bence çok anlamsız– ama bunların da derin bir etki bıraktığına şüphe yok. Bana göre, Sartre'ın ölümünden sonraki yaşamı inşacılık adıyla andığınız şeye bağlı. Sartre'ın mirası, neredeyse hiç teslim edilmese de, öznenin ve ruhsallığın toplumsal ve tarihsel inşasında yaşamaya devam ediyor. Çok ileri bir tarihte ortaya çıktığı için Sartrecı veya varoluşçu düşünceye hiç dâhil edilmeyen ama hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bir yönü de, grup oluşumu ve dinamikleri hakkında çok heyecan verici yeni fikirler sunan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'dir. Tam teşekküllü bir felsefe hatta siyaset sistemi sunmaz ama, yansıttığı siyaset biçiminin, yani küçük grup ya da gerilla siyasetinin eleştirilebilecek çok yanı vardır; ancak dediğim gibi bu Sartre'ın daha keşfedilecek pek çok veçhesi var ve Deleuze nihayet Sartre'dan bahsettiğinde ya da bir dipnotta ona atıfta bulunduğunda –sanırım olgunluk eseri *Anti Oidipus*'ta Sartre'a sadece iki atıf var– söz konusu eserin *Eleştiri* olması ilginçtir çünkü bu eserde savaş makineleri ve yüz-yüze gruplar

üzerine önemli şeyler söyler Sartre. Ben Sartrecı bilinç ve özgürlük çözümlemesine hâlâ katılıyorum ama varoluşçuluğun bu türü son yıllarda insanların felsefi dertlerine dâhil olmadı; ayrıca, bu bahsettiklerimizin, görünürdeki iradecilik ve kararvermeciliğin, bu ilk yıllardaki siyasal konumlanışın çok uç durumlarda gerçekleştiğini de unutmayalım. İkinci Dünya Savaşı'nda işgal ve Fransız direnişinin yaşandığı dönemle ulusal bağımsızlaşma hareketlerinin dönemi. O zamandan bu yana Batılı insanların bu türden durumlarla karşı karşıya kalmadığını sanıyorum. Bu bakımdan Sartrecı kahramanlık örneklerini öncelikle yurtdışından, çeşitli medya araçlarından ve muhalifler gibi Soğuk Savaş kahramanlarından çıkarmıştır. Yani varoluşçu Sartre'ın pek bir uygulama alanı bulamamasının çeşitli nedenleri var. Bence Sartre'ın felsefesinin gerçekten orijinal tarafı Başka'nın keşfidir ve bu Başka *Eleştiri*'de grup faaliyetleri biçiminde devam ettirilir. Bence *Varlık ve Hiçlik*'teki Bakış üzerine bölümü okuyan hiç kimse, Heidegger'e kesinlikle hiçbir şey borçlu olmayan bu fikrin etkisinden kurtulamaz. Heidegger Başka'yla karşılaşmanın tatmin edici bir kavramını sunmaz. Ve buradaki Başka Hegel'in köle ve efendisiyle bile aynı şey değildir ama Kojève üzerinden onun uzak atası olduğunu görürüz. Fanon işte buradan çıkar çünkü Fanoncu şiddet, Hegelci köle-efendi durumunda uyarlandığı haliyle Başka'yla kurulan ilişkinin bir parçasıdır. Ama köle-efendi diyalektiğine (kurtarıcı şiddet adı verilen şeye) Hegel'de de, Sartre'da da o şekilde bulunmayan bir sonuç sunar. Erken dönem Lacan da Sartre'dan çok etkilenmiştir. Sanırım ilk beş semineri, hatta ilk dokuz veya on semineri okuyan herkes her yerde varlığını hissettiren varoluşçu ya da Sartrecı sorunsalı hemen görecektir. Lacan'ın Sartre'a derin bir düşmanlık beslediğini düşünmek tarihsel bir yanlış okumadır. Bugünün Sartre'ına gelirsek, kim bilir? Sartre'ın siyasal yazılarına yönelik bir ilgi yok, oysa müthiş bir siyasal broşür yazarıydı Sartre ve bu yazılarında nefis bir retorik ve çok güçlü bir dil kullanımı var.

Aravamudan: *Postmodernizme dair betimleyici tanınızı onu kutlayan siyasal itkilerden ayrı tutmak için hatırı sayılır bir çaba göstermiş olmanıza rağmen zengin ve ayrıntılı olgu çözümlemeleri okurlarınızın büyük bölümünün kafasını karıştırmış gibi görünüyor. Bir yerlerde*

sevdiğiniz bir şeyi çözümlemenin çok daha kolay olduğunu söylemiştiniz; postmodernizm çözümlemeleriniz, postmodernizm üzerine sadece düşünmekten bile hatırı sayılır bir estetik haz aldığınız izlenimi veriyor.[1] *Bir de postmodernizmi "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak betimliyorsunuz ama bunun Amerikancılıktan ayırt edilmesi olanaksız gibi görünüyor.*

Jameson: Ben çözümleme yapmanın –genel olarak ideolojik çözümlemeler demeyi tercih ederim– en verimli yolunun içeriden çözümleme olduğunu düşünüyorum: böylece Marksist siyasal ve kültürel geleneğe özgü alışıldık saldırgan ve itham edici çözümlemelerden farklı olarak, aslında kendinizin, beğenilerinizin ve güncel gereksinimlerinizin ne olduğuna dair bir çözümleme ortaya koymuş oluyorsunuz. İdeolojik çözümleme bugün bile kesinlikle öneminden kaybetmiş değil ama farklı bir polemik türü içeriyor ve farklı türde hedefler belirliyor. Bu anlamda, postmoderniteden adeta zevk aldığım bir konumdan yazdım ve bu konumlanışın bu *Zeitgeist*'ta ya da dönem üslubunda içinde bulunduğumuz durumu yansıttığını düşünüyorum. Bu zamanın ruhu zihnen veya fiziksel olarak uzaklaşabileceğimiz bir şey değil, yani kırsal bölgeye gidip bir komün kurmak ya da Amişler gibi postmodern toplumdan el etek çekip toplumla ya da daha geniş olarak geç kapitalizmle tamamen ilişkisiz bir şeyler yapmak giderek zorlaşıyor. Dış dünya arada büyük ölçüde modernleşmiş, hatta postmodernleşmiş durumda; yani aynı şeylerin olup bitmediği bir kırsal bölge bulmak öyle kolay değil. Dolayısıyla bu aynı zamanda, normalde bir şeyle aramıza metaforik ya da gerçek bir mesafe koymak, o şeyin dışına çıkarak ona dışarıdan bakmak anlamına gelen eleştirel mesafe alma sorunu. Kültürel düzeyde baskın olan bu nesnenin içeriden görülmesi gerektiğinden kültür veya siyaset düzeyinde yargı ve/veya "muhalefet" ve "eleştiri" sorunu iyice karmaşıklaşıyor. Amerikancılık konusuna gelirsek, evet, bunun Amerika'nın geliştirdiği ilk küresel üslup olduğuna katılıyorum elbette: Pek çok nedenin yanı sıra, ABD'de kültürün ticari bir merkezi konum almış olması, yani bir bakıma, popüler kültürle aynı şey olmadığı gibi kitsch de olmayan ama hem bir endüstri hem de başlı başına yeni bir kül-

1 "Xudong Zhang ile söyleşi", s. 203-238.

türel tarz olan bir kitle kültürü icat ederek bir üslup geliştirdik; küresel süpergüç ve bütün bu kültürel pratiklerin ihracatçısı olarak sahip olduğumuz nüfuz da bir başka etkendir. Bununla birlikte, şu anda bir küresel sistem olan bu kapitalizm mantığıyla bunun eşsiz Amerikan varyantı arasında ayrım yapmayı bırakmamak gerektiğini düşünüyorum. Sermayenin ilk tam teşekküllü biçimlerinin İngiltere'den çıkmasını ele alan Marx'ın karşı karşıya olduğu türden bir evrensel ve tikel diyalektiği iş başında burada. Evet, sermayenin bu kültürel özgüllüğünü hesaba katmak ve bunun neden özellikle İngiltere'de geliştiğini açıklamak durumundasınız ama yine de bu ikisini birbirinden ayırmanız da gerekiyor. Avrupa'nın çok geç postmodernleşmiş olmasının çok iyi nedenleri var ama arayı kapatmış olduklarını da görmek zorundayız. Japonya'nın geleneksel olarak yeni postmodern biçimlerin cenneti sayılması makuldür ama Japonya bir süpergüç değil ve şu anda kültürünü ve kültürel üslup ve pratiklerini bizim gibi ihraç edemiyor.

Khanna: *Bu söylediklerinizin ışığında, sizin ve benimsediğiniz eleştiri türünün kaçınılmaz olarak aldığı konumun ve ABD'de ortaya çıkmış postmodernizm biçiminin, küresellik kavrayışınız açısından potansiyellerini ve karşılaştığı sorunları biraz açıklayabilir misiniz? Sanırım alternatif geleceklerin dünyanın kuzey bölgelerinden değil de güneyden çıkacağı görüşünüz eleştirildi, ben de yeni uluslararasıcılık yaklaşımlarının ABD'de ya da herhangi bir yerde uygun bir biçimde formülleştirilebileceğini düşünüp düşünmediğinizi merak ediyorum? Yoksa bunu uluslararasıcılık üzerinden düşünmek yanlış mı?*

Jameson: Bence, tartışmayı sürdürmek, netlik sağlamak amacıyla siyasal olanla kültürel olan arasında bir ayrıma gitmek gerekiyor; bu noktada Raymond Williams'a başvurup kalıntı unsurlarla belirmekte olan unsurlar hakkında konuşabiliriz. Kalıntı kültürler her zaman kaçınılmaz olarak kapitalist gelişmenin yeni biçimlerine karşı dirençlidir ve bu kültürlerin büyük bölümü geleneksel köylü sınıfı olan ve kültürel üretim de dâhil olmak üzere bütün eski üretim biçimlerini koruyabilen ülkelerden çıkar. Dolayısıyla bu geleneklerin korunduğu yerlerde –ki bunların dünyanın hemen her yerinde tehdit altında olduğunu düşünüyorum– postmodernleşme sürecine karşı kültürel direniş söz konusu. Bu eski kültürlere

dönebileceğimizi düşünebilmek isterdim ama geç kapitalizmden doğacak her tür ütopyacı şeyin ileriye yönelik olacağını, daha basit, pastoral biçimlerden çok bilgi toplumunun dinamiklerini kabul ederek benimseyeceğini varsaymak durumundayım. Ben ABD'nin, siyaset de dâhil olmak üzere, doğmakta olan herhangi bir şeyin öncülüğünü yapmak için iyi bir yer olduğunu hiç düşünmedim. Sürdürülen bir küreselleşme karşıtı hareket varsa, bu hem ABD'nin genç insanlarından hem de emekçi sendikalarının zayıflığının yol açtığı sorunlardan ve bütün bu sürece karşı tepki verme ihtiyacından doğacak. Ancak bu hareketin uluslararası bir hareket olması gerekiyor ve bizim ABD'de her bakımdan oldukça zayıf olduğumuz bu konuda liderliği başka ülkelerin, başka tür insan topluluklarının üstleneceğini sanıyorum. Merkez, herhangi bir alternatifin çıkacağı en son yerdir: ABD'den yeni bir olumlu siyaset çıkacağı fikri, gökkuşağı koalisyonu terk edileli beri pek olası görünmüyor.

Khanna: *Son söylediklerinizden hareketle küreselleşmede eşzamanlı varolan farklı üretim biçimleri ve bunları tekil modernite açısından anlama yolları üzerine bir sorumuz var. Bunun, örneğin giderek daha fazla kadının ve elbette özellikle üçüncü dünyadaki kadınların endüstriyel emek sektöründe çalışmaya başlamış olmasının çözümlenmesi açısından önemi nedir? Tekil bir modernite varsa bile çok sayıda emek biçimi, değeri ve insanı anlamanın çoklu kipleri yok mu? Alternatif modernite veya yerli moderniteler ve benzer mefhumlarda ortaya konan farklılıkların kültürel çözümlemeler olduğunu öne sürüyor gibisiniz ve bunlar tam bu nedenle sizin çözümlemenizde görece sınırlı bir hal alıyor çünkü size göre tek gerçek alternatif, sermayenin mevcut ileri doğru hareketine bir alternatif olabilir. Ancak bu farklar, endüstriyel emekte dış kaynak kullanımı vs, emek, değer vb açısından farklılığı temsil ediyor gibi görünüyor. O halde farklılık sadece kültürel midir? Sıklıkla çözümlemeye tabi tutulan kültürel fark aynı zamanda sermayeyle kurulan farklılaşmış bir ilişki değil midir?*

Jameson: Evet bu konuya oldukça karamsar yaklaşıyorum sanırım. Kültürel farklılıkların sevinçle karşılanmasının alternatif bir toplum yaratmak için yeterli olmadığı, ABD örneğinin postmodernitenin bu tür kültürel farklılıkları kolayca sindiremediğini, üstelik bu farklılıkların benim Disneyleştirme adını verdiğim, benzersiz

bir Amerikan kültürel stratejisine dönüştürüldüğünü gösterdiğini düşünüyorum. Yani, tam teşekküllü bir modernitede veya postmodernitede –veya klasik ya da geç kapitalizmde– kültürel biriciklikte ısrar, ulusal özgüllükler ve toplumsal geleneklerde ısrar bunları birer metaya dönüştürmeye ve Disney'nin dehaca icatları olan yapmacık Amerikan üsluplarının pazarlaması gibi pazarlamaya götürür. Ben bu Disneyleştirmenin, küreselleşme ve postmodernitenin bir parçası olduğuna inanıyorum. Örneğin, 20. yüzyıl başı Çin'e baktığımızda farklı bir şekilde giyinen, belli bir hayat tarzları olan, Konfüçyüs metinlerini esas belleyen gerçek gelenek bağlıları olduğunu görüyoruz ve bunlar Batı'yı olabildiğince hayatlarından dışlamak isteyen insanlar. Onların karşısında modernleşme taraftarları var. İşte bu çok sayıda ülkede hatta çok eski bir medeniyet üzerine kurulmuş ve kapitalizmin sadece yakın dönemde nüfuz edip sömürgeleştirdiği ülkelerin çoğunda görülen bir mücadele; ancak artık böyle gelenekçilerden kaldığını sanmıyorum. Günümüz İslamcı hareketi bile kapitalizm karşıtı sayılmaz, ayrıca geleneksel dini benimsemelerinin ne kadar sahici olduğunu araştırıp görmek isterim ama belki bu konuya daha sonra dönebiliriz. Yani ben sermayenin gelişim mantığında bir ulusun geleneksel kültürünün kalıntı unsurlarının metaya dönüştüğünü düşünüyorum. Alternatif moderniteler teorisi ise bir başka ulus devlette, bir başka kültürde, bir başka ulusal durumda Disneyleştirmenin farklı yollarının mevcut olacağını, kültürel ürünün belli bir kültüre özgü şekillerde ambalajlanabileceğini, böylece Disneyland'ın Brezilya, Hindistan veya Çin'e özgü şekiller alacağını öne sürer. Ama ben sürecin aynı şekilde ilerleyeceğine inansam da bir yandan da bu fikirde ısrarın genelde ilgiyi siyasetten başka yere çekmeye yaradığını düşünüyorum. Evrenselle tikel arasındaki yarılmadan bahsetmiştik: her kapitalist gelişme özgül ve somut bir biçim aldığından, ortaya çıktığı ülkenin niteliklerini edinmesi doğaldır. Yani geç kapitalizmin dünyanın her yerinde Amerika'nın geç kapitalizmi şeklinde ortaya çıkacağı anlamına gelmez ve Amerikan geç kapitalizminin, kapitalizmin evrensel biçimi olmamasının nedeni de budur; kapitalizmin bir başka belirtimi ya da örneğidir sadece. Ama bu durum da sorunda gerçek bir değişime yol açmaz ve alternatif moderniteler mefhumunun küreselleşmede karşı karşıya

kaldığımız, uluslarüstü topluluklar, kâr amacının tekrar devreye girmesi ya da refah devletinin yıkılması vb. siyasal ve ekonomik sorunlara faydalı bir katkıda bulunduğunu düşünmüyorum. Bunların hepsi, farklı ülkelerde nasıl bir biçim ve tarihle öne çıkarsa çıksın ekonomi cephesinde olup bitiyor.

Khanna: *Emekte cinsiyet ayrımına nasıl baktığınızı özellikle merak ediyorum. Bununla ilgili daha sonra bir soru soracağım ama şu anda, tam olarak ABD'de değil de üçüncü dünyada endüstriyel emek kollarında çok sayıda kadın varmış ve sermayenin hareketinin kadınları ve erkekleri etkileme biçimlerinde belirgin bir fark varmış gibi görünüyor. Siz bu tekil modernite meseleleri bağlamında cinsel farklılığı nasıl ele alıyorsunuz?*

Jameson: Gelecekteki otomasyon, bilgisayarlar ve benzerlerini içeren enformasyon üretimi sürecinde Amerikan işçi sınıfının büyük ölçüde üçüncü dünyadan gelen kadınlardan oluşacağı, eski moda proletaryada olduğu gibi, aygıtın denetim manivelasını elinde tutanların ise servise çıkıp zaten yüzde 20 gibi bir oranda arıza çıkaran bu teknolojiyi sunan tamirciler olacağı söylendi. Evet, sorun bu açıdan da ele alınabilir; ben buna, ABD'de kadınların marjinal işlerde çalıştırılmasının doğal sonucunun genç siyahi erkekler başta olmak üzere bütün erkeklerin yapısal olarak işsizliğe sürüklenmesi olduğunu eklemek isterim. Bunların hepsi bir arada ilerler ve yeni bir işçi sınıfı siyaseti genel olarak kadınlara baskıyı değil, kadınlara baskının tekil ulus devletlerde büründüğü biçimleri ve nihayetinde kadınların bu farklı durumlardaki kültürel konumunun bütününü ele almak zorundadır. Bunun her ulusal örgütlenmenin ya da siyasal hareketin bir parçası olması gerektiğini düşünüyorum. Buna aile ve toplumsal yeniden üretim ve ev işi meselesini de ekleyelim. Klasik dönemde işyerinde daha az kadın olduğu için bu kadar görünür olmayan sorular bunlar ama şimdi esasında iktisadi ve siyasal durum kadar kültürel durumun da bir parçası haline gelmiş durumdalar.

Aravamudan: *Evrenselle tikel arasındaki ilişki üzerine konuşurken bu konuya kısmen değinmiştiniz ama ben yine de bu soruyu sormak istiyorum çünkü özellikle ele almanızı istediğim bir nokta var. Arka-*

daşınız Harry Harootunian yakınlarda yayımlanan bir makalesinde sizin için postmodernizmin giderek daha çok bir mekânsallaşma sorununa dönüşmesi konusundaki çekincelerini dile getirdi. Modernizm tamamlanmamış modernleşmeyle ilişkilendirilmeye yatkınken postmodernizmin tamamlanmış modernleşmeyle ilişkili olduğunu ve bir noktada, zamansallığın sonunu müjdeleyen tesviye edilmiş bir zeminin tesisini işaret ettiğini öne sürmüştünüz. Critical Inquiry*'deki "The End of Temporality" (Zamansallığın Sonu) başlıklı makaleniz de zaten bunun üzerine. Ama sizce kapitalizm stratejik avantaj kazanmak için eşitsizlik üretmek zorunda değil mi, modernleşme söz konusu olduğunda dünyadaki muazzam farklılıklar göz önüne alındığında sizin tamamlanmış modernleşme savunmanız biraz abartılı kaçmıyor mu?*

Jameson: Ben orada eğilimleri anımsatıyordum ki bu her zaman alengirli bir iştir. Ama bu ölçüsüz formülleştirmelerimde, ruhsallık sahibi öznede ve toplumdaki varoluşsal deneyim ve benzerlerinin doğasında meydana gelen değişiklikler açısından da konuşulabilecek şeyleri işaret etmeyi amaçlıyordum özellikle. Evet bir eşitsizlik kesinlikle var ama şimdi –bunları dünya piyasası çerçevesinde ele almamın nedeni de budur– bu eşitsizlikler bütün dünyaya yayılmış durumda ve ABD içinde de çok daha kapsamlı bir deneyimin homojenleşmesi söz konusu. Bu türden gelişmeleri her zaman çok farklı şekillerde ele alabiliriz ama ben mekânsal açıdan ele almanın en faydalısı olduğunu gördüm. Örneğin ABD'de taşrayla metropol arasındaki yarılma ortadan kalktı. Medyanın standartlaşmasıyla ABD'nin neresinde olursak olalım merkezde olacağımız fikri de bir başka mekânsallaştırmadır. Ben mekân şiarının bu olguya girmenin bir yolunu sunduğunu ve yeni imkânlar ve yeni betimlemelerin, yepyeni problemlerin yolunu açtığını düşündüm. Hepimizin hâlâ zaman içinde yaşadığı aşikâr olduğundan bunu ayrıca vurgulamaya gerek yok ama daha eski dönemde zamansal dil çeşitli etkiler yaratmak amacıyla fazlaca kullanıldığından, söz dağarında bir kaymanın gerekli olduğunu, mekân sözlüğünün yaşanan değişimi daha iyi göstereceğini düşündüm. Bu mekânsal çağrışımların bazıları tam olarak mecazi değil. Anlık iletişim, piyasa işlemlerinin sanal eşzamanlılığı vesaire – bunların hepsi gerçekten de yeni bir mekânsal eşzamanlık içinde olup bitiyor. Ama bu tarifin tekil şekillerini savunmak gibi bir derdim yok. Ancak,

postmodernizmin bittiği, postmodernitenin sona erdiği, hepsinin 11 Eylül'le birlikte yok olduğu vb savların terimin tamamen yanlış anlaşıldığını gösterdiğine inanıyorum: yani belli bir postmodern üslubun ve mimarinin yerine uzun bir süre önce başka şeylerin gelmiş olması, postmodernitenin küreselleşmeyle eş tuttuğum bu yepyeni ekonomik yapısının değiştiği anlamına gelmez kesinlikle. İkiz Kuleler saldırısı türünden Amerika karşıtı hareketlerdeki artışın da durumda bir değişikliğe yol açtığına inanmıyorum. El Kaide'nin başvurduğu araçların büyük bölümü muhtemelen gerçekten postmoderndir ki, bu da postmodern anlaşmazlık, postmodern mücadele, postmodern savaş durumu gibi çözümlenmesi gereken yeni sorgulama nesnelerine yol açar.

Aravamudan: *Bu konuda sizi doğru anlayıp anlamadığımı kesinleştirmek için soruyorum. Mekâna kaymanın bir ölçüde, zamanın yerini almadığını, kısmen, etkin bir çözümleme için daha önce kullanılmamış bir tür perspektif getirme amaçlı olduğunu söylüyorsunuz. Postmodernizm gibi bir şey aracılığıyla zamansallığa eklenen mekânsal perspektifi de bunun üzerine ekliyorsunuz bir anlamda. Her tür mekânsallaşmaya şüpheyle yaklaşan ve zamansallığı ve zamansal metaforları değişim veya devrim açısından kritik önemde bulduğunu vurgulayan Ernst Bloch gibi birine ne yanıt verirdiniz merak ediyorum.*

Jameson: Burada öne çıkan bir unsur –ve işler burada biraz daha diyalektikleşiyor sanırım– sosyal bilimlerde ve teorinin başka alanlarında, mekânın yeniden vurgulanmaya ve çözümlemenin mekânsal yöntemlerinin yeniden keşfedilmeye başlamış olmasıdır. Bu konuların öne çıkıyor olması tesadüf değil çünkü postmodernitenin kendisinde uygun bir çalışma nesnesi buldular: şeyin mantığı onları çağırdı. Ben postmoderni şiar edinmek istemiyorum ve kendimi postmodern düşünür olarak da görmüyorum; insanların bu sözcükten bıkması anlaşılır. Ama teorideki moda değişimleri önemli ve anlamlı semptomlardır ve bu bağlamda, her tür dil düzeyinde mekânsala kayış dünyada önemli bir değişimi, yani kapitalizmin işleyişindeki değişimi, bunun sonucunda da günlük hayatta ve kültürün örgütlenişinde olduğu kadar estetik ve yüksek sanat alanındaki değişimleri gösterir. Postmodernitenin diğer nesnel

ekonomik yüzünün küreselleşme olduğunu keşfettiğimde bunu çok önemsemiş olmamın nedeni budur. Bu, *postmodern* teriminin yetersizlikleri karşısındaki memnuniyetsizliğimi ifade etmenin farklı bir yolu olabilir.

Aravamudan: *Bilimkurgu üzerine yeni kitabınız* Archaeologies of the Future *mekânsallaşma bağlamında değindiğimiz konulardan bazılarını ele alıyor. Kültürel söylemin büyük bölümünün tarihselcilik ve bugüncülük arasında deveran ettiği bir zamanda geleceğin arkeolojisi mefhumu merak uyandırıyor. Ancak ikimiz de bilimkurgu erbabı olmamakla birlikte bu konuda birkaç soru sormak istiyoruz. Biri, ütopyanın bilimkurgunun bir alt kümesi olduğu yolundaki ilginç tespitle alakalı, sanırım bunu Darko Suvin'den ödünç aldınız. Bunu küresellik açısından açıklamanızı rica ediyoruz. Hindistan ve Çin gibi, dünyanın kapitalist açıdan gelişmiş veya gelişmekte olan pek çok bölgesinde, bilimkurgunun neredeyse hiç olmaması üzerinden soruyoruz. Dövüş sanatları fantezileri Çin'de de aynı işlevlere mi sahip? Buna karşın siz daha genel anlamda, bilimkurguyla fantezinin iç içe geçişine direniyor gibisiniz. Çok zengin bir bilimkurgu geleneği olan Japonya bunun karşıt örneği olarak öne sürülebilir. Sinema alanında Bollywood'da bilimkurgu merakı olmasa da Satyajit Ray bir sürü bilimkurgu eseri yazdı ama bu fikirleri filme dökmeye kalkışmadı.*

Jameson: Bunun genel olarak doğru olduğunu düşünüyorum. Bildiğim kadarıyla birkaç Kore bilimkurgu filmi vardı. Wong Kar-Wai'in *2046*'sının kısmen bu alana girdiğini söyleyebiliriz. Bir Batı geleneği olan bilimkurgu Jules Verne'den 1920'lere kadar bütünüyle ucuz roman ve macera hikâyeleri üzerine kuruludur ve belki bilimkurgunun bu biçimi olmasaydı, tamamen ithal edilmek ve ulusal edebiyattan çıkan organik bir gelişmeden çok yüksek sosyeteye özgü bir postmodern etki olmak durumunda kalırdı. Burada bakılması gereken bir başka şey de tarihi romanın etkisi: ileride tezahür edecek geleceklerin dinamiğine dair duygunun bilimkurgu adını verdiğimiz bu biçime yol vermiş olması gibi, zaman ve geçmiş üzerine düşünmenin yepyeni bir edebi biçime yol verdiği tamamlayıcı bir biçim benim için tarihi roman. Kolektif zamansallıkla, tarihin ulusal durumda nasıl deneyimlendiğiyle de ilişkili olduğunu düşünüyorum ama bir yandan da, kendi jenerik

koşulları kadar salt edebi ve dilsel olan belli koşullar da öneriyor. Sullin'in söylediği doğru, ütopyanın en iyi bilimkurgu aracılığıyla görülebilmesinin nedeni, ütopyanın sabit bir janr olmamasıdır. Çeşitli yer ve zamanlarda belirip kaybolur ama tarihe serpiştirilmiş bu ütopyalarda birkaç jenerik sabit tespit edilebilir. Buna karşın, geleceğin başkalığını düşünme yolunda tamamıyla yeni bir formel girişim sunan, bilimkurgu janrıdır. Siyasal ve toplumsal gelişmeler ve devrim –toplumsal düzende sistemsel değişimin zamanının gelmiş olması– sonucunda ütopyanın sorduğu sorular tekrar canlandığında, gelecekteki olanaklara dair bu sorular üzerine düşünmenin en müsait biçimini sunar bilimkurgu. Modernitede bilimkurgu ütopyacı itkinin ifadesi için en doyurucu araç işlevi görür. Ancak Savin'in bilimkurgu çalışmalarında devrim niteliğinde bir etkiye yol açmış olan önerisini anlamanın yollarından bir tanesidir bu. Fanteziye gelirsek, evet bilimkurgudan tamamen farklı, kendine özgü bir şekilde tanımlanması gerektiğini düşünüyorum. Çok daha eski bir hikâye anlatma türü ama bana göre çok daha az ilginç: ama fantezinin de insanın güçlerini ve insan üretimini (farklı bir şekilde olsa da) yansıttığını düşünüyorum.

Aravamudan: *Ütopyayı bilimkurgunun bir altkümesi olarak atama hamlesi konusunda hâlâ kararsızım. Bu, Ludizm'in ütopyacı bileşenleri olmadığını mı gösterir? Gandhi, Tolstoy ve Ruskin ve hatta endüstriyelleşmeyi ve başlı başına teknolojiyi şeytanlaştıran 20. yüzyıl köylü sınıfı ütopyaları peki? Yoksa Marksizm, sermayeyi değil de insanı daha iyi hedeflere yöneltmek amacıyla doğanın zorunlu olarak manipülasyonuna el koyan tekno-ütopyacılığın ayrılmaz bir parçası mı?*

Jameson: Kapitalizm öncesi toplumlar veya ütopyalar kuran birkaç bilimkurgu eseri var, dolayısıyla bu gerilemeci içerik bilimkurgu çerçevesiyle tamamen uyumsuz değil ve gerçekten de modernlik alışkanlığın ve teknoloji alışkanlığının gayet güçlü (ve değerli) bir şekilde kırılmasına yol açıyor. Ben bu "gerilemeci ütopya" adı verilen eserlere –pastoral olanlara – şahsen sempati besliyorum ama esas siyasal sorun bunların tarihsel olarak gerici olması değil, kapitalizmin mevcut gelişimi ışığında, herhangi bir felaket olmadıkça, bu koşullara dönülmesinin mümkün olmaması. Devrimler genelde felaketlerden çıkmıştır ve bir yüksek uygarlı-

ğın yıkılmasıyla sizin bahsettiğiniz hatta ilerleyerek tarımcı veya pastoral bir toplumun tekrar kurulması ütopyasını konu edinen bilimkurgu eserleri var ama bana kalırsa bunun bir siyasal programa dönüşmesi zor.

Aravamudan: Geleceğin Arkeolojileri'*ndeki ifadenizle, "Ütopya denilen arzu" geleceğin izlerinin arkeolojisini içeriyor, (anakronizm yerine) katakronizme yaptığınız bu yatırım sizi, "gelmekte olan demokrasi"yi Benjamin'in zayıf mesihçilik fikrinden türeten Derrida'yla yan yana getiriyor. Ancak ben aranızdaki farklılıkları da görüyorum, siz bütünlüğün geleceğine dair çeşitli tahayyüllere daha çok eğilirken Derrida bunu hep yarı yolda bırakıyor. Bu farklılık önemli bir şeye işaret ediyor mu?*

Jameson: Ben tepkimi *zayıf* sözcüğüyle ifade ederdim: geleceğe dair güçlü bir imgeyi esasen zayıf –Vattimo'nun önerdiği anlamıyla zayıfı kastediyorum– veya aşamalı bir gelişim içinde tasarlamak bence çok zor. Bunun Derrida'nın bahsettiği şeyleri muhakkak bertaraf edeceğini düşünmüyorum çünkü hayatın altyapısında ve düzenlenmesinde olduğu kadar kültürde de her şeyin değiştirilmesi gerekecektir. Yani onun zayıflık iddiası görüldüğü gibi aşamalı değişimden yana olmayabilir. Ama benim kargaşa olarak gelecek fikrim bundan tamamen farklı bir hayata dair güçlü imgelerin üretilmesini ve insanların, sistemi orasından burasından tamir etmeye çalışmak yerine bu hayata radikal alternatifler hayal etmeye başlamasını öngörüyor. Derrida'nın aklında komünizmin mesihçi gelenekleri, Stalin'in ve diğer "kurtarıcı" liderlerin hayaletleri vardı muhtemelen. Popülizmin daha geniş bir çözümlemesinin hâlâ gündemde olduğunu düşünmekle birlikte bu değişiklikleri radikal bir kopuş olmadan düşünmenin zor olduğunu sanıyorum ve o kopuş da genelde devrimci ve kolektif bir ayaklanmadır.

Aravamudan: *Ütopya ve gelecek meselesine daha farklı bir şekilde yaklaşmak amacıyla Rem Koolhaas'ın harika makalesi "Junkspace"e cevaben kaleme aldığınız "The Future City"den birkaç cümle alıntılamak istiyorum:*

"Yazmak ... bütün deneyim biçimlerimizi (mekân, otomobil park etme, alışveriş, çalışma, yemek yeme, inşaat) boydan boya kat eden

aynılığı azimle işleyen ve renkleri, dokuları, mazideki plastik, vinil veya lastikten bile beter biçimsiz yavanlıklarında birbirlerine standartlaşmış bir benzerlikleri olduğunu teslim edene kadar döverek şekillendiren şahmerdandır. Cümleler, bu tekrarlı ısrarın gümbürtüsü, mekânın oyukluğunda yankılanan dövme sesidir; enerjileriyle telaşeyi ve temiz havayı, rahatlamanın coşkusunu, zaman ve tarih engelini bir kez daha aşarak somut bir geleceğe varmanın yarattığı orgazmik hissi müjdelerler."

Eleştiri vekâleten mi yapılır yoksa bu satırların işaret ettiği üzere tam da bir ütopya performansı mıdır?

Jameson: Evet, burada Koolhaas'ın üslubundan bahsediyorum. Çevreyi hem reddediyor, hem de onu, güzel binalara veya eski mimari standartlarına nostaljik bir dönüşten çok ütopyacı bir ikame sunduğu ölçüde benimsiyor ve bu suretle güçlü bir hiciv itkisini harekete geçiriyor. Sanırım bu, edebi ütopyaların olası etkilerini ya da en azından standart dünyamızda yaşamımıza eşlik eden bütün alışkanlıklara ve bütün mekânlara ve bütün kurumlara direnme gücüne refakat edişlerini de betimlemektedir. Ancak bu benim kitabımda gerçek bir çözüm getirebildiğim sorulardan biri değil ve benim için hâlâ muğlak, hatta bir çatışkı teşkil ediyor, o da çağdaş ütopyaların temsili olmadıkları sürece bize üzerine düşünülecek yepyeni bir uzam sunmayıp aksine yeni bir ütopya fikri icat etmeye uğraşmasının yol açtığı çatışkı. Örneğin Fourier'nin çalışmalarının büyük bölümü söylemsel olan ya da anlatısal olmayan çok çeşitli makale, sahne, anlatı ve çözümlemeden oluşuyor ama hepsi bir arada, geleceği önümüzde açan bu şahmerdanı oluşturmanın bir yolu olarak bize rehberlik ediyor.

Khanna: *Ben de Rem Koolhaas yazınızla ilgili bir soru sormak istiyorum. O yazınızda,* auteur *esaslı çözümlemeye uygun olan tek estetik biçim kaldığını, onun da mimari olduğunu söylüyorsunuz, bunu biraz açabilir misiniz? Mimari, diğer medya, janr veya tarzlardan farklı olarak daha* auteur *merkezli bir çözümleme talep eden modernlik çerçevesini koruyor mu sizce? Mimari temelde daha az parçalara ayrılmış mı yoksa, örneğin postmodern mimari ve sinemanın belirleyici nitelikleri olan pastiş ve fragmantasyon biçimleri üzerine savunduklarınıza rağmen, bazı nedenlerden dolayı daha az*

parçalı bir çözümleme mi talep ediyor? Siz sinemada auteur *merkezli bir çözümlemeye iltimas geçiyor ya da en azından onunla yakından ilgileniyor gibisiniz.* Auteur *merakınız hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz? Postmodernizmde feragat etmek istemediğiniz (ya da tamamen farklılığa veya öznesizleştirmeye kurban etmek istemediğiniz) potansiyel devrimci özneleri mi işaret ediyor?*

Jameson: Bu gerçekten çok ilginç bir soru ve bu konuyu daha önce hiç etraflıca düşünmedim. *Auteur* saldırısının yapısalcı veya psikanalitik teori açısından merkezi özneye bir saldırıdan ibaret olmadığını, hiçbir zaman gerçekten işçi sınıfına karşılık gelmemiş, daha çok Stalin veya diğer devrim liderlerini nitelemiş diktatöre ve merkezi siyasal özneye bir saldırı olduğunu düşünüyorum. Bana göre, sanatların metinselleştirilmesiyle bir *auteur*'ler hiyerarşisi imkânsızlaştı ve bu durum artık bir kanon oluşmasına da imkân tanımıyor. Sanat sergileri ardı ardına geliyor ve hepsi bir süre sonra galerilerin arka odalarında gözden kayboluyor. Arşivlerde hiç kimsenin tamamını okuyamayacağı kadar çok roman ve kitap var. İşte tekil binalar, özellikle de mega binalar bunlar arasında öne çıkıyor. Mega yapıların kente direnmesi amaçlanır ama kent artık, hele bugünlerde eskisi gibi iyileştirilebilecek durumda değil. Ama bu mega binalar bir anlamda özerkliklerini koruyor. Arkadaşım Peter Eisenman gibi *auteur*'lere kulak verirseniz bugün binaların en fazla otuz yıl ayakta kalacak şekilde inşa edildiğini, hepsinin ileride ortadan kalkacağını söyler. Bence bu gayet mütevazı bir iddia. Bu binaların çoğunluğu gayet kalitesiz ve birkaç yıl içinde dökülmeye başlıyorlar ama bence esas mesele bu değil. Kentin mikrokozmosu ve ikamesi olan tekil büyük binada, modernizmin siyasal dünya mefhumu, içinde her şeyin ifade bulduğu tekil büyük eser mefhumu yaşamaya devam ediyor. Bu durumda, bugün en büyük mimarların, üslup kategorilerinin ortadan kalkmasına rağmen *auteur* kalmalarına yol açan şey, geçmişte *auteur*'lüğün ne olduğuna, bir sanatçının özgül kişiliği ve üslubuna dair bir fikir edinilmesine aracı olan şeydir. Evet sanırım *auteur* eleştirisine hâlâ nostaljik yaklaşıyorum, bunların anonimlik ve anonim metinsellik veya metinselleşme içinde gözden kaybolduğunu görmek istemiyorum. Bu durumum, postmodernite deneyimimin bir özelliği olabilir, negatif ve postmoderniteye eleştirel yaklaşan bir deneyim

benimki. Bugünlerde edebiyat alanında iyi *auteur*'lere rastlamak mümkün olduğu ölçüde cesaret verici. Bunlardan pek fazla yok muhtemelen. Sinema alanında ise bu benim için çok büyük bir sorun teşkil ediyor çünkü dünyanın her yerinde, en azından sanat filmi söz konusu olduğunda, *auteur*'ün tekrar ortaya çıktığını fark ettim. Aleksander Sokurov ya da Wong-kar Wai gibilerini zikretmekle yetineceğim, bunların hepsi, modernizmin dini mefhumlarıyla, Andrei Tarkovsky ve diğer yüksek modernist yönetmenlerde karşılaştığımız estetik mutlakla nitelendirilmeyen insanlar. Bugün özerklik mefhumu ağırlıklı olarak filmde sağ kalmış durumda ve bütün kolektif hareketlerin ve yeni akımların, dünyanın her yerinde sinema sahnesinden silinmiş olan avangard'ın ortadan kalktığı bir ortamda film yapanların sığınacağı bir yer hâlâ var. Eserleri eski modernist kanonu gerçekten andıran ve varlıklarıyla beni şaşkına düşüren ama büyük hayranlık beslediğim yönetmenler –sadece Sokurov veya Wong-Kar Wai değil, Victor Erice, Raul Ruiz, Abbas Kiarostami, Tsai Mingliang, Bela Tarr, Kumar Shahani, Mani Kaul ve başkaları– var. Bu sinemanın, edebiyata oranla daha geç bir zamansallığa sahip olmasıyla ilgili olabilir; ticari üretimin yanında bu tür üretime de yer açan bir dünya kamusunun ortaya çıkması sayesinde de olabilir. Küreselleşmenin bu anlaşılması zor figürlerin finanse edilmesini mümkün kıldığı film festivallerinin bu duruma ticari anlamda yardımcı olduğu da şüphesiz.

Aravamudan: *Auteur'lük soruma verdiğiniz yanıtta söylediğiniz bir şeyle ilgili birkaç sorum var – özne mefhumunuzla, mimari ve eleştirel yerellikle ilgili sorular. Auteur'e saldırının, yapısalcı ve postyapısalcı teorinin getirdiği bir eleştiri olmanın yanı sıra, işçi sınıfı öznesine değil, diktatöre yönelik bir saldırı da olduğunu söylediniz. Ben, devrimcilik potansiyeli taşıyan insanlar söz konusu olduğunda neden birleşik özne fikrinin muhafaza edildiğini merak ediyorum. Bu, bir farklılık mefhumunun kültüre indirgenmesi değil midir? Farklılık sorularını her zaman, ontolojik olana asla meydan okumayan ontik bir seviyeye indirgemez mi? Sıklıkla kabul ettiğimiz (belki, devrimcilik potansiyeli taşıyan halklar söz konusu olduğunda fazlasıyla hızlı kabul ettiğimiz) ontolojik çerçeveleri gerçek anlamda tehdit altında bırakabilecek çok çetrefil farklılık sorularından kaçınmak değil mi*

bu? Gelecekteki herhangi bir Marksist enternasyonalizm kavrayışının, gelecek ütopyalara sınıf hiyerarşisini tekrar dâhil etmediği sürece, böyle bir radikal başkalığı, bilincin yapısına dair temel sorular soran bir şey olarak benimsemek zorunda kalacağını düşünüyorum.

Jameson: İnsanların bilinç meselelerini safi kültürel meselelerle sıklıkla karıştırdığını, ya da şöyle diyelim –bununla sorunuzu biraz tashih edeceğim– kültürel meselelerin bilinç, emek süreci ve iktisadi üretim meselelerinin hepsinden geçtiğini anlayamadıklarını düşünüyorum. Bu bakımdan özne hakkındaki sorular çağdaş teknoloji, bilgi teknolojileri ve bu tür değişikliklere de temas ediyor ve burada yapısalcıların gayet gevşek bir bağlamda, geçerken ele aldığı öznenin ilgası ya da öznenin ölümünden çok yeni bir özne türünün söz konusu olduğu açık. Ama benim farklılık şiarıyla esas derdim tam da bu bahsettiğim anlam kayması yani bu şiarın, çokkültürlülük ya da her neyse onda salt kültürel bir anlam edinmesi ve bunu bir ekonomi politikle ilişkilendirmenin zorluğu. Bilinç konusuna gelirsek, geç kapitalizmin zaten tam da bunu yaptığını düşünüyorum. Ekonomik sistem kendi bireyciliğini lağvetmemiş olsaydı, yapısalcı veya postyapısalcı anlamda bir özne ölümü falan da olmayacaktı.

Aravamudan: *Din hakkında birkaç soru soracağız. Alegoriye, dörtlü ortaçağ yorumbilgisine ilginiz ve Benaventure Hotel'i ele alırken Dante'nin selva oscura'sını anımsamanız, pmla'da*[2] *bilinçdışı dindarlığınız üzerine bir tartışmayı ateşledi. Sizce bunda doğruluk payı var mı? Varsa, bilinçdışınızdaki dindarlığı ve kapsayıcı duyarlılığınızı, seküler bir Katolik'inkine (siz Katolik bir eğitim almamış olsanız bile) benzetebilir miyiz? Dahası, doğrudan din üzerine yazmanızın zamanı gelmedi mi, nihayetinde din bugün hırs tapıncına bir nebze muhalefet edebilen en büyük güçlerden biri değil mi? Bunun tartışmalı bir beyan olduğunun farkındayım ama durumun böyle olduğunu savunanlar var. Siyasal İslamın yükselişi, küresel köktenci akımlar veya ister tektanrılı veya çoktanrılı ister spiritüel olsun dinleri canlandırma akımları hakkında neler düşünüyorsunuz?*

Jameson: Adım İrlanda değil İskoçya kökenli, ama İrlandalı ve Alman atalarım da var. Ama gerçek Katoliklik muhtemelen erken

2 *Modern Language Association of America* dergisi.

yaştan itibaren Kilise kurumuyla ilişkinize ve kilise hiyerarşisi ve ruhbanlık, buyruklar ve ritüellerin iç işleyişine dair deneyimlerinize bağlı. Hayır ben kendimi daha çok, Max Weber'in muhteşem ifadesiyle "dini kulağı olmayan" biri olarak görüyorum. Gerçek bir dini deneyimim yok ve bu artık her ne anlama geliyorsa, ateistim. Ama bu da durumu açıklamanın ilginç bir yolu değil. Dinde cazip bulduğum bir şey yok desem daha iyi. Marksizmin aslında bir din olduğu suçlamasına gelirsek, isteyen umutla, gelecekle ve siyasal ve toplumsal olanaklarla ilişkinin esasında dini bir ilişki olduğunu söyleyebilir ve ben de o zaman bir Mutlak'ım olduğunu kabul ederim.

Aravamudan: *İzninizle araya gireyim, Bertrand Russell'ın sanırım* Batı Felsefesi Tarihi*'ndeki ünlü sözü geldi aklıma; Kilisenin Komünist Parti, devrimin Hz. İsa'nın ikinci gelişi, Lenin'in Aziz Pavlus vb olduğunu söyler Russell. Benzer bir dizi analoji yapar ama tabii bir analoji her zaman, arzulandığı gibi dolaysız bir benzerlikle aynı şey değildir.*

Jameson: Burada sorun bana göre bunların hiçbirine varoluşçu anlamıyla dini meselelerin eşlik etmemesi; aynı zamanda bu argümanı tersine çevirip çeşitli dinlerin, zaman içinde seküler tarih halini alan şeyin karanlık, belirsiz önsemeleri, onun düzensiz ve mecazi öncüleri olduğunu savunabiliriz. Bu durumda, Marksizmin din olduğunun iddia edilmesi gibi, dinin Marksizmi öngördüğü de söylenebilir kolaylıkla. Marksizmin bir Mutlak'a bağlı olduğunu kabul ederim. Ama çalışmalarımın kesinlikle dinle ilişkili olmadığını savunuyorum. Cornel West'in Amerikan kültürel çalışmalarının en büyük hatalarından birinin Amerikan dininin, Amerikan kitle kültürünün bir parçası olarak görülmemesi olduğunu söylediğini duydum. Bunu anlıyorum ve bundan daha teorik sonuçlar çıkarabilecek durumda olmayı isterdim. Genelde grup dinamiğinin bir parçası olarak anlaşılması gereken bir tutuculuk var; bir tabunun ne olduğu, yasağın ne olduğu üzerine düşünme gereksinimine yol açıyor bu tutuculuk – bunlar bir grubun üyelerinin kendilerine ve grup liderlerine, gerçekten de o grubun üyeleri olduklarını kanıtlama yollarıdır. Yani, mensubiyetin bir göstergesi olarak belirli şeyleri feda etmeleri gerekir. İnançlıların kafalarında, bizimkinden farklı şeylerin olup bittiğini hayal etmemize neden olan bu Başka düşün-

cesinden uzaklaşmamız lazım, böyle olunca inancı hipostazlaştırıyor ya da şeyleştiriyoruz ve onu lafzi anlamıyla yabancılaştırıyoruz. Onu başka bir şeye dönüştürüyoruz – bir inançlının kafasında olup biten anlaşılmaz şey. Ama inanç, bazılarında olan bazılarında olmayan ruhsal bir tonlama değildir. Şeylerde tutucu ve dogmatik ısrar inancın değil, grubun bağlılık sağlamasının ve üyeliği güçlendirip üye olmayanları dışlamasının belirleyici niteliklerinden biridir. Bunlar salt dine özgü değil, grup dinamiklerinde ya da inançla ilişkili dinamiklerde olan şeyler. Bilinç ise, her yerde gerçekten de aynıdır ve hiçbir zaman özel bir nitelik almaz; daha çok, bilincin bir nesnesi olan kendilik üzerine düşünme yoludur. Hayranlık beslenecek büyük dini hareketler var elbette. Kurtulma teolojisi çok önemliydi ve onları çok takdir ediyorum. Yoksul papazların militan kilisesi, halk papazlıkları insanları harekete geçirerek dönüştürmenin olağandışı yolları olup siyasal eylemin olağandışı biçimlerine yol açabilirler. Ama benim için din esasen, kolektiviteyi bir arada tutan bağlılığın ilk ifadesini bulduğu *religio*'dur. Haddizatında dini gelenek diye bir şey olmadığına inanıyorum çünkü bir inşacı olarak, Hobsbawm gibilerin izinden gidiyor, geleneğin şimdiki zamanda uydurulan bir şey olduğunu, dini geleneklerin de aslında postmodern ürünler olduğunu düşünüyorum. Radikal İslam gibi bir şey, İslam dünyasında ABD ve müttefiklerinin büyük bölümünü yok ettiği sol hareketlerin zayıflığından ötürü ortaya çıktı. Bu postmodern bir hareket ve Ayetullah'ın modern medyayı aşırı yaratıcı şekillerde kullanması da bunun görünür işaretiydi. ABD'ye geldiğimizde din etnik kimlik adı verilen şeye dönüşüyor ve bunların da dini olmadığını, belirli insan gruplarının kendini tanımlamak için başvurduğu postmodern yollar olduklarını düşünüyorum. Seküler bir Yahudi'nin Yahudiliğin bütün geleneksel âdetlerini benimsemesi bir tercihtir. Orijinal etnik gruplar bu ülkeye geldiklerinde başka bir seçenekleri yoktu. Kategorik olarak stereotipleştiriliyorlardı ve bu da ırksal veya etnik bir kapatma ve baskıydı. Ama günümüz etnik veya kimlik politikalarının büyük bölümünde durum böyle değil.

Aravamudan: *Günümüzde dinlerin canlanmasını insanların neo-geleneksel adını verdiği şeyin farklı biçimleri olarak izah etmenizi çok*

ilginç ve büyük oranda ikna edici buluyorum. Bu dinler tamamıyla modern ama kadim unsurlarla aralarında bir süreklilik varmış gibi yapıyorlar ki yakından baktığınızda durumun kesinlikle öyle olmadığını görüyorsunuz. Günümüz İslamcı köktenciliği, Siyonizm, Hıristiyan köktenciliği ve Hindistan'da modernitenin bir ürünü olan faşist Hindu sağı için benzer şeyler söylendi. Ama ben siyasal bir dil olarak din üzerine bir şeyler daha söylemek istiyorum çünkü, bu yerlerin büyük bölümünde sol katledildiğinde ortaya çıkan o boşluğun yerine geçiyor. Bir yandan, kendini neo-gelenekçi olarak sunan din, en azından seküler anlamda siyasetten daha yüce ya da daha farklı bir şey olduğunu söylüyor ama sekülerler de yetki alanının dışına çıktığı için dine el çektiriyor. Oysa gizli kapaklı olsa da birçok bakımdan siyaset gibi işliyor din.

Khanna: *Ben bir şey daha eklemek istiyorum. Evet, solun bu yerlerin büyük bölümünde katledildiği doğru ama başka pek çok yerde, örneğin Cezayir'de İslami Kurtuluş Cephesi fiş, sosyalist hükümette herhangi bir yolsuzluk görüldüğünde, sosyal hizmetler verilmediğinde harekete geçiyor ve sosyal hizmetler ve refah konularında solun yerini almış durumda. Yani dini gruplarda da sağ ve sol kategorilerine ayrılma var. Sizce bu terimler, bu türden dini gruplarla özdeşleştirilen toplumsal hareketi nitelemeye uygun mu hâlâ?*

Jameson: Tarihte biraz geriye gidip sınıf tutkularını ve dinamiklerini büyük ölçüde soğurarak kendine mal eden ve her ikisinin de aynı anda hem ifade edilmesini hem yön değiştirmesini sağlayan milliyetçi hareketler için de aynısını söyleyebiliriz. Buradaki sorun bu işte. Kurtulma teolojisindeki sınıf arzularını gerçekten ne ölçüde ifade ediyorlar? Onu ne ölçüde yerinden edip başka bir şey için kullanılmaya açık hale getiriyorlar kendilerini? Bence bunlardan biri toplumsal ikiye bölünmeyle (*dichotimization*), yani iki farklı gücün çatışma durumuna doğru hareketiyle ilişkili. Bu noktada mesele, bu çatışmaların ifade vasıtalarının ne olduğu. Bazen bunlar için *dini* yerine *günah çıkarma* temelli ifadesini kullanabiliriz çünkü bunun durumu netleştireceğini düşünüyorum. Kuzey İrlanda'da sınıf ve diğer tutkulara ve ulusal hissiyatlara tahsis edilmiş bir itiraf geleneği var ama bunlar zaten o iş için ayrılmış vasıtalar ve diğer vasıtalar ortada yok. Irak'ta veya Endonezya'da komünist

partilerin kitle kıyımına uğradığından bahsettiğimde, bu kolektif ifade ve failliğin müsait bir vasıtasının silinmesinden ve bunun sonucunda geriye sadece tek vasıtanın, yani dinin kalmasından bahsediyorum. İran'daki gibi dini hareketlerin ve bütün dünyada gördüğümüz milliyetçi hareketlerin müphemliği, kolektif sınıf tutkularını soğurdukları anda, bunların genelde restoratif veya muhafazakâr olan bir başka işleve aktarılıp yönlendirilebilmesinden ileri geliyor. Radikal İslam meselesinin de fazlasıyla müphem olduğunu düşünüyorum çünkü komünist partilerin bitişinden sonra ve dünya üzerinde gerçek bir küreselleşme karşıtı hareketin oluşumundan önce, Amerikan karşıtlığının, Batı'ya ve kapitalizme direnişin tek vasıtası oldular. Ama antikapitalist değiller. O nedenle nihayet iktidara geçtiklerinde (bunun mümkün olup olmadığı sorusu bir yana) dünya sistemiyle ne yapacaklarını bilmiyormuş, ondan çekilmek için bir stratejileri yokmuş gibi görünüyor. Ama belli ki bu hareket Ortadoğu gençlerinin siyasal bir gereksinimini karşılıyor; onlara, sizin ifadenizle, bir siyasal tutku veriyor ve aynı zamanda sosyal hizmet ve eğitim hizmeti sunuyor. Bana göre bu siyasetin nihai işlevi kapitalizm karşıtı bir program ve bunu hayata geçirmenin bir yolunu sunmaktı ve bunu yapmadıkları sürece, çarpıtılıyor ve başka yöne yönlendiriliyorlar. Modern milliyetçiliğin esas sorununun, gücünü bir tür sosyalist dinamiği kapsamına dâhil etmekten alması ama daha sonra, ulusal program ya da projenin sınırlarının dışına çıkmak istemediği için daha ileri gidememesi olduğunu söyleyen Partha Chatterjee'ydi sanırım. İslam hakkında konuşurken de hâlâ geçerliliğini koruyan mükemmel bir ders bu. Elbette İran'da da kendini aynı zamanda oldukça özgün bir din aracılığıyla ifade eden çok tutkulu bir İran milliyetçiliğinin devam ettiğinin de kanıtı.

Khanna: *Buradan devam edersek; bu sadece din aracılığıyla milliyetçi hissiyatın desteklenmesi anlarında gerçekleşmeyip aynı zamanda elbette, eski Yugoslavya ya da SSCB'de olduğu gibi, ulusların ve hatta federasyonların çökmesiyle çok sayıda dini ve etnik bağlanmanın doğal olarak ortaya çıkması sebebiyle de gerçekleşiyor; bu yeni dini veya etnik bağlanmalar tam da bu türden çöküş anlarında ve özellikle şiddetli yollardan, şiddetli ve soykırıma götüren yollardan ortaya*

çıkıyor gibi. Bir federasyon veya ulusun çökmesine eşlik eden bu tür şiddeti anlamaya çalışırken, orada olan bitenin kısmen, bir gücün muhafaza edileceği bir yerin bir anlamda artık olmamasıyla alakalı olduğunu düşünüyor musunuz? Benjamin'in güç ve şiddet arasındaki ayrımının, bu türden şiddet biçimlerine ayrışmayı anlamada faydalı olup olmayacağını anlamaya çalışıyorum.

Jameson: Bir başka deyişle, meşru bir düzen kaynağı olmaması; ama burada yansıtılan şey de bir bakıma bu. Şiddet, dini canlanmalarla ve yeni tarikatların bütün çılgınlığıyla birlikte ortaya çıkıyor çünkü eylem için siyasal bir vasıta söz konusu değil. Ama bence bu konuya biraz daha sosyolojik yaklaşmalı ve işsiz gençlerin büyük bölümü için şiddetin bir hayat tarzına dönüştüğünü anlamalıyız. Kuzey İrlanda için bu söylendi, Afganistan'da ve şimdi belki Irak'ta da bu söz konusu; gerilla mücadelesi, ötesini göremeyeceğiniz bir hayat tarzı. Bu türden bir askeri eylem için bir ikame olabilecek hiçbir şey teklif edilmiyor ve eskiden askeriyenin ne derecede böyle olduğunu ve kendisine katılmayı tercih edenlere hem bir cemaat hem de heyecan sunduğunu unutmamalıyız. Bütün bu hareketlerin ilhak yoluyla değişim gösterdiğini yani belli bir amaçla yola çıktıklarını, daha sonra bunlara yeni işlevlerin eklendiğini akılda tutalım; bir tür özerklik kazanıyor, o özerklik temelinde devam ederken özerklik, kendini devam ettirmek ve durumu idame ettirmek gibi yeni bir işlev daha geliştiriyor. Bu hareketlerin gelişiminin zamansal ritminin bir çözümlemesi olmalı çünkü her zaman orijinal çıkış noktalarını korumuyor, diğerleri gibi bir kuruma dönüşüyorlar. Ve bence Benjamin'in güç ve şiddet sorusu da kurumlarla ilgili. İktidar ve yönetim biçimleri bütün dünyada meşruluğunu kaybettiği ölçüde, bu ikisi birbirinden ayırt edilemez hale geliyor. ABD'de polisin gaddarlığına ve Amerikan şehirlerinde çeşitli yurttaşların kolluk gücüne tepkilerine bakarsanız bunların artık meşru bir güç olarak görülmediğini, doğru ya da yanlış, tam olarak bir tür askeri meslek kabul edildiğini görürsünüz.

Aravamudan: *Odağını biraz kaydırarak aynı konudan devam edersek,* Postmodernizm *kitabının sonuna doğru ileri teknoloji, gerileme ve köktencilik arasındaki ilişkiyi ele alıyorsunuz. Yüksek teknolojinin bazı türlerinin dini bir yanı olduğunu savunurken bir yandan da gerile-*

meyi kapitalizmin Başkası olarak, ondan önce gelen ama ondan sonra gelme potansiyeli de olan bir şey olarak görüyor, kendini sürekli onun içine düşmekten geri tutmaya çalıştığını da söylüyorsunuz. Bunun, eğer varsa, İslamcı köktenciliğin Batı'yı yozlaşmış ve verimsiz olarak algılamasıyla ilişkisi nedir? Yoksa bu tamamen başka bir konu mu?

Jameson: Normalde pek kullanmadığım ve 19. yüzyıldaki orijinal anavatanında üstlendiğinden çok daha farklı bir tadı olan *decadence* sözcüğünü kullandığım için üzgünüm. Bununla, dünyanın diğer nüfuslarının karşı karşıya kaldığı beslenme, çalışma ve hizmet alma gibi cefalı ekonomik sorunlarla artık uğraşmak zorunda olmayan, keyfi yerinde orta sınıf toplumunun alışkanlıklarını kastetmiştim sadece – hem haset hem hınç uyandıran ve başımıza korkunç şeyler geldiğinde bir *Schadenfreude* fırsatı sunan kendini beğenmiş ve kendinden memnun bir Amerika tablosuyla karşı karşıya olduğumuzu işaret etmek için. Yani bu jeopolitik bir sınıf hissiyatı, varsıllar ve yoksulların küresel durumuna verilen bir sınıf yanıtıdır bence. Amerikan kültüründe *decadence* – bu artık içeriden bakarak varılabilecek bir yargı değil sanırım. Farklı tür bir kültür olanağımız olsaydı, bu lüks ve tüketimciliğin vurdumduymazlık olduğunu ve farklı yaşamamız gerektiğini söyleyebilecek durumda olurduk. Deli gibi benzin yakan arabalar, arazi araçları, genel olarak tüketimcilik – ben bunlara kolektif bağımlılıklar demeyi tercih ediyorum. Bu "Terörle Savaş" ilk başladığında, başkanın Amerikan halkından fedakarlık dışında her şeyi talep ettiğini hemen fark ediyorsunuz. Ekonominin tıkır tıkır işlemesini sağlamak için dışarı çıkıp daha çok şey satın almaları, alışverişe devam etmeleri gerektiğini söylemişti. Tarihte başka bir savaş kumandanının kendi nüfusuna bunu söylediği vaki midir, bilmiyorum; bu gerçekten afallatıcı bir şey. İşte buna yozluk diyebiliriz mesela. Ama yine de çok faydalı bir terim olduğunu düşünmüyorum.

Aravamudan: *Bir yarı-din olarak ileri teknoloji konusunda ne diyorsunuz?*

Jameson: Ben şahsen bilgisayar kullanmaya başlamadan önce herkesin dini esrikliğe kapılmışçasına sizi muhteşem bir şeye yönlendirmeye çalıştığını, bütün faydalarını sayıp döktüğünü, sabah yataktan çıkar çıkmaz e-postalarını hallettiğini, eskiye oranla ne

kadar çok yazdıklarını anlatıp durduklarını gözlemledim; sonra bu virüs yabancılara, özellikle de Doğu Avrupalılara bulaştı. Bu teknoloji hasedinin Doğu Avrupa'nın kapitalizme dönüşünde rol oynadığına kesinlikle inanıyorum. Bütün bu postmodern bilgi teknolojilerini edinme tutkusu gerçekten de bir çılgınlık haliydi çünkü burada yeni bir araba gibi bir ek ihtiyaç satın alınması söz konusu değildi. Bu süreç, postmodernin kendisini tüketmekle aynı şeydi aslında; kapitalizmin ve tarihin yeni aşamasının en ileri araçlarını simgesel olarak sahiplenmekti. Yani bilgi teknolojisinin simgesel tüketimi gerçekten dini bir tarzda, Marx'ın metanın dini yapısından bahsederken söylediği gibi gerçekleşti.

Aravamudan: *Din konusunu kapatırken kısa bir sorum olacak, terörizmle intihar bombacılığının yükselişi hakkında ne düşündüğünüzü merak ediyorum, bazıları bunu aşırı dincilikle ilişkilendirmeye çalışırken bazıları da anarşizmin yeni biçimleri açısından ele almaya çalıştı. Bir intihar bombacısı olarak bir alternatifiniz yoktur çünkü illa bir şeyleri değiştirmeden kendinizi öldürürsünüz. Burada askeri asimetri üçüncü bir olasılık sunuyor: gerçek bir savaş sürdüremiyorsanız şiddeti dayatmanın tek yolu bir perspektiften akım veya intihara doğru giden, bir başka açıdan ise önem arz eden saldırılar yoluyla bir şebekeyi kırmaktır.*

Jameson: Bir diğer konu da –sanırım Michael Hardt bu konuda yazmıştı– bedenin rolü. Yerdeki insanları görmeyen akıllı bombalar ve uçaklarla bedenin bu şekilde seferber edilmesi arasında bir diyalektik işliyor. Bu genç insanlara cazip gelen tek şeyin, hurilerle dolu aptalca postmodern cennet vaadi olmadığı kesin; kesinlikle Sartrecı bir varoluşçu tercih söz konusu. Genel olarak, bu türden bir silah, zemindeki orduyla boy ölçüşecek bir ordunuz olmadığı için kullanmanız gereken bilgi siyasetinin bir parçasıdır. Ancak bu durumlarda, eylemli propagandadan daha fazlası söz konusuymuş gibi; ister İsrail'de olsun ister Irak'ta gündelik hayatı sekteye uğratma ısrarı var. Kastettiğim, sömürgeci oralarda huzurlu bir şekilde var olamayacak. Canlı bomba bunun teminatı. Bu muhtemelen sömürgeci işgalle bağlantılı olan bir strateji, bununla savaşta asla galip gelemezsiniz ama nihayetinde işgalciyi orayı terk etmeye zorlarsınız ve bence amaç da bu ama artık ne kadar gerçekçi bir amaç bilemem.

Khanna: *Alegori ve ütopyayla ilişkisi üzerine bir soru sormak istiyorum, özellikle Paul de Man'ın alegori kavramıyla nasıl ilişkilendiğini merak ediyorum. Ben size bu soruyu etik olanla siyasal olan ilişkisi konusuna giriş yapmak amacıyla soruyorum sanırım. Paul de Man* Okuma Alegorileri'*nde şöyle yazıyor: "Alegoriler her zaman etiktir, burada etik, iki farklı değer sisteminin yapısal olarak birbirine karışmasını belirler. ... Etik kategorisi öznel değil dilsel olduğu ölçüde mecburidir (yani, bir değer değil bir kategoridir) ... Etik bir tonlamaya geçiş transandantal bir buyruktan değil, dilsel bir karışıklığın göndergesel (dolayısıyla güvenilmez) versiyonundan kaynaklanır. Etik (ya da etiksellik demeli) birçok söylemsel kipten biridir."*[3] *De Man'da tam da değer sistemlerindeki ve daha da önemlisi kategori sistemlerindeki kopma üzerinde bir vurgu var gibi – burada Lyotard'ın* differend *mefhumu da işin içinde gibi ama bu gösterge sistemleri ve benzer başka kıyaslanamaz sistemler arasındaki kopmayla ilişkili de de olabilir. Ben* Geleceğin Arkeolojileri'*nde "Ütopya ve Çatışkıları" bölümüyle (ve biraz daha farklı bir dizgede, Marc Angenot ve edebiyat tarihi üzerine çalışmalarınızla); bu bölümde sunduğunuz, Thomas More'dan itibaren ütopyacı geleneğin "genelde edebiyat tarihine içkin kalan farklılıkları içselleştirdiği" fikriyle ilgileniyorum. Bu cümle benim için birkaç soru ortaya koyuyor. Biri, kendi okuma pratiğinizin de Man'ın öne çıkardığı kopmaları içine almasıyla ilgili. İkincisi ütopyayla alegorinin nasıl ilişkilendiğine dair (ütopya geleceğin bir alegorisi mi?) Üçüncü soru da, genelde metnin tekilliği meselesiyle ilişkililendirilen, argümanı bir kopuş olarak almaktansa onu kendi içinde soğurarak –sizin deyişinizle– daha Bakhtinci bir diyaloga çeviren bir gelenek anlayışının kapsamında ortadan kaybolan etik kategorisi ya da de Man'ın etiksellik adını verdiği şey konusundaki yaklaşımınızla ilgili. Sizin için "etikselliğin" "söylemsel kipi" diye bir şey var mı?*

Jameson: Ben de Man'ı o anlamda anlamıyorum. Bu çok zengin ve anlamlı bir pasaj ve doğrudan yorumlayabileceğimi zannetmiyorum. Ben de Man'ı her zaman –ki muhtemelen noksan bir okuma benimki– de Mancı alegoriyi her zaman dilin ideolojik veya iletişimsel kullanımına karşın edebi kullanımını tayin etmenin bir yolu olarak gördüm; bir metnin dönüşlü oluşu ve kendi kendini

3 Paul de Man, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1979), s. 206.

tayin edişinin nitelendirilmesi olarak gördüm. Bu yapısal fikri çok karmaşık ve sanırım kısmen diyalektik bir biçimde kullanıyor. Benim versiyonum sözgelimi bilim ve ideoloji arasındaki ayrım ya da bir metnin öznenin konumlanışıyla bir şekilde ilişkili oluşuna odaklanırdı. Bilimin öznesiz yazarlık, ideolojinin ise öznenin konumlanışı olduğunu, bilgiden çok kanaat içerdiğini düşünen Althusser'in izindeyim: burada dilsel veya edebi seviyede *episteme* ve *doxa* arasındaki farklılık da var elimizde. Benim için etik sorusu kesinlikle bir ideoloji meselesi ama her şeyden önce iyi ve kötünün ayrıştırılmasıyla ilgili ve burada Sartre'ın kötülüğün, benliğin rahatını ve temiz vicdanının güvencesini verdiği yolundaki fikirlerini temel alıyorum. Bence Foucault, Sartre'a hiç atıfta bulunmasa da daha sonra bu karşıtlığı geliştiriyor. Bence etik, kötü niyetin bir hareketi, bir şeyi Başka olarak dışsallaştırdığınız ve kötü damgası bastığınız hareketi. Yani ne zaman etik kategorileri işe koşulsa aslında başka bir şeyin iş başında olduğundan işkillenmeli ve bu kategorileri dilsel açıdan yapıbozuma uğratmalıyız. Bir edebiyat etiğine ya da dil etiğine asla kendimi adamam; sanırım bunun Sartrecı kategorisi, çok tartışılan sahicilik kategorisidir. Ama alegori benim için çok farklı bir şey. Sanırım Lévi-Strauss'un *La pensée sauvage*'ı ile ilişki içinde. alegori temsil sorununun olduğu yerde çıkıyor karşımıza. Alegori, nihai olarak temsil edilemeyen şeyin, yani esasen bütünlüklerin temsili sorununun çözümü. O halde alegori teoloji veya dinsel söylem dinamiklerinde yuvasını bulur çünkü bunlar da temsil edilemeyen şeyleri koyutlarlar. Siyasal ya da toplumsal temsilin pek çok örneğinde, bireyler için toplumsal dinamiklerin bütününü kavramanın ya da bir haritasını çıkarmanın çok zor oluşu anlamında kullanılıyor. Ama alegori sözcüğünü kullananın karşı karşıya kaldığı sorun, yüzyıllar boyunca bu sözcüğü bire-bir bir ilişki için kullanmamızın belletilmiş olması – A C'yi, B D'yi temsil eder şeklinde– oysa yapısal ya da biçimsel türden tekrarlanamaz çözümlerin (biricik türleri) için ayrılmalı. Kolektif ya da ulus, hatta halk veya hareketler ve gruplar gibi daha büyük siyasal birimleri ele almaya giriştiğinizde, temsil edilemez olanla uğraşmaya başlarsınız; o halde, bu görevi yerine getirmek için icat edilmiş ya da seferber edilmiş alegorinin türünü belirlemek için yapılması gereken, bunların nasıl temsil edildiğine bakmaktır.

Çeşitli kişileştirmeleri ele almıyoruz sadece. Benim alegori kullanımımla geleneksel kullanım arasındaki esas farklardan biri de bu: geleneksel kavram her zaman kişileştirme fikrine büyük ağırlık vermiştir. Ama bana göre çağdaş alegori teorileri de büyük ölçüde tam da bundan kaçınır.

Aravamudan: *Sona doğru söylediğiniz bir şeyin devamı niteliğinde soruyorum, siyasal temsil mantığı olmadan bir siyaset olabilir mi? (Şu sıralar bu konuda pek çok tartışma yürütüldüğünü biliyorum).*

Jameson: Hiç sanmam. Durumun haritasını çıkarmanız gerekir – yani, deyim yerindeyse durumu icat etmeniz. Bu esnada ona dair algınız, onu betimleyişiniz ve iş başındaki farklı güçleri değerlendirişiniz –bu zaten temsil ve alegorinin ta kendisi. Mevcut siyasal sorunumuz küreselleşmenin çok daha karmaşık bir temsil sorunu teşkil etmesi– çağdaş siyasette hiçbir yerde bu sorunlardan kesinlikle uzaklaşamazsınız.

Aravamudan: *Son zamanlarda ortaya sürülen meseleler, çokluk teorileri vb. ışığında parti gibi bir şeyin aracı rolünün bir noktada pas geçilmesi mümkün mü?*

Jameson: Elbette bunların hepsi kolektif sözcükler –*halk, çokluk, ulus, kitleler* vs– bunların hepsi birer temsil –genel irade de öyle– ve bence hepsi temsil edilemeyen bir şeyi modelleme girişimleri.

Aravamudan: *Ama bunların temsilden çok sunum* (Darstellung'*dan çok* Vorstellung) *olduğunu savunanlar olmayacak mıdır?*

Jameson: Ben, kendi temsil mefhumumun kapsadığı bu ayrımı teslim etmiyorum. Ama bana göre temsil her zaman bu kavramlarda ima edilir –ima edilmesi gereklidir– çünkü çokluktan yola çıkarak üretmeye çalıştığınız kavramla halk ya da ulus kavramından –ya da muhakkak anmamız gereken toplumsal sınıf kavramından– farklılaştırıyorsunuz. Ve bu tür kavramlar gerçekten de birer anlatı, temsili tablodur o nedenle bu sorundan nasıl kaçınılacağını bilmiyorum. Parti meselesine gelirsek – partinin bir dolayımlama olması amaçlanıyordu. Bu başka bir konu. Bu bizi bir başka anlamıyla temsile, parlamenter sistemdeki temsile –siyasal temsil,

Vertreten– getirir. Ama bir tür dolayımlamadan (artık kullanılan sözcük bu olmasa da) nasıl kaçılacağını görmek zor.

Khanna: *Önceki bir soruyla bağlantılı olarak Marksist feminizmle ve yeni üretim tarzlarında cinsiyet farklılığıyla ilgili bir sorum var.* Siyasal Bilinçdışı*'na uzun bir giriş niteliğindeki "Yorum Üzerine" makalenizde, Marksist feminizmdeki tartışmaları yorumlarken "cinsiyetçilik ve patriyarka, insanlık tarihinin en eski üretim tarzına özgü yabancılaşma biçimlerinin çökelmesi ve sağkalması olarak kavranmasının" önemine değiniyorsunuz. Yeni üretim tarzlarıyla birlikte yeni cinsiyet farklılığı biçimlerinin ve yeni cinsiyet temelli işgücü bölüşümünün yeni biçimlerinin ortaya çıktığını düşünüyor musunuz? Yoksa cinsiyet farklılığı meselesi ister geleceğe yönelik olsun (1970'lerde feministlerin öne sürdüğü ve şimdi çok daha geniş bir alanda dolaşımda olan afektif işgücü formülleştirmesi gibi) ister daha eski bir ana bakan üretim tarzlarının çoklu anlarının geçmişte varoluşu şeklinde olsun, her zaman bir gecikme içinde mi?*

Jameson: Evet, toplum geliştikçe çok çeşitli yeni ve farklılaşmış toplumsal cinsiyet olgularının ortaya çıktığını düşünüyorum. Bir yandan, toplumsal cinsiyet ya da cinsellik veya cinsiyetçilik üzerine bazı tartışmaların, bir ütopyada gündelik hayatın haritasını çıkarma ya da deneysel olarak bu hayatın neye benzeyeceğini yansıtmaları anlamında ütopyacı olduklarını düşünüyorum. Ama burada iki farklı ütopya siyaseti arasında bir gerilim var. Bir yandan, çok sayıda çağdaş feminizmin bir kolektivitenin –kızkardeşlik ya da benzeri bir kolektivite– kendini olumladığı grup bilincinin biçimleri olduğu açık. Bu, ayrımcılık veya lezbiyen feminizmin bazı biçimlerinde görüldüğü gibi daha aleni bir ayrılmaya meylediyor (Her tür ırksal ya da etnik siyaset için geçerli bir ikiliktir bu). Diğer alternatif, mutlak eşitlik, cinsiyet körlüğü, kadınların ve erkeklerin her açıdan eşit olduğu ve siyasetin bu farklılıkları öne çıkarmak yerine onlardan kurtulmayı hedeflediği bir ortam olurdu. Stratejiler ve edebiyat büyük ölçüde bu konuya ilgi duyuyor – vurgulanan bir grubun özgüllüğü olsa da, evrensel bir eşitlik talebi söz konusu olsa da, böyle. Ben de, örneğin işçi hareketinde sonuncusunun yani eşitlik talebinin gerekli olduğunu savunuyorum; bazen birbiriyle bağdaşmadığı düşünülen cinsiyet politikaları

ve sınıf politikaları arasındaki gerilim bundan kaynaklanıyor. Bu, siyasal edebiyatta karşılaştığımız farklı türde temsili ya da edebi bir sorunla da bağlantılı. Ya grubun üzerindeki baskıyı ya da grubun kahramanlığını vurgulayabilirsiniz. Baskıyı vurgularsanız, bir bakıma grubun zayıflığını ve bu durumu aşma başarısızlığını vurgularsınız. Kahramanlığı vurgularsanız, gerçekçi olmayan, gerçekten var olmayan ya da henüz var olmayan birtakım siyasal olanakları yansıtıyor olursunuz. Yani bunların arasında bir denge tutturmak çok zor. Bu anlamda, feminist hareketle sınıf temelli olmayan çoğu hareket arasında yapısal bir benzerlik söz konusu. Bir gelecek siyasetinin belli bir toplumda toplumsal cinsiyet temelli işbölümüne fazlasıyla bağlı olacağını söylerim. Geç kapitalizm tüketimde eşitliği varsayıyor. Böyle bir piyasa eşitliği sağlayabilirse –ki bence bu hiç gerçekçi bir beklenti değil– bile ürünlerini olabildiğince çok sayıda farklı insana pazarlamayı arzular. Bu, her grubun belirli özgül ihtiyaçları olan belirli türde tüketiciler olarak hitap edildiği niş pazarlamadır, dolayısıyla postmodern durumda hem kapitalizmin eşitleştirici etkisi var hem de ikincil niteliğinin diyelim, tekrar etkinleştirilmesi.

Khanna: *Bu yanıtınızın devamı niteliğinde, Marksist feminizmin önemini düşünürken, bu kategoriyi küresellikle ilişkisi içinde düşünmek istiyorum. Marksist feminizm, ister ulusal düzeyde olsun ister ev içi alanda, her zaman ya da sıklıkla ev içi meselesine dönüyor gibi görünüyor. Bence bunun bir nedeni de Marksist feminizmin altın çağı olan 1970'lerde eviçi emeğe dair bir tartışmanın başı çekmiş olması. Ama elbette Rosa Luxemburg ve Alexandra Kollontai gibi figürler pek çok yönden, uluslararası meselesine çağdaşlarından, hatta Spivak hariç Marksist feminist geleneğin sonraki figürlerinden çok daha fazla önem veriyordu. Spivak gibi çok fazla figür yok. Rosa Luxemburg gibi figürlerle yakından ilgilenmeye başlamak gelecek vaat eden bir girişim mi sizce? Örneğin* The Accumulation of Capital *gibi bir metinde ileri sürülen argümanlar kapitalizmin bu uğrağı için hâlâ geçerli mi? Bu üzerine düşünmesi faydalı bir metin mi hâlâ?*

Jameson: Bu, sermayenin ilk ya da ilkel birikiminin yeni dünyanın sömürgeleştirilmesine bağlı olan bir üçüncü dünya olayı olduğunu vurgulayan ilk metindir aynı zamanda. Bu bakımdan,

Luxemburg'un kitabı durumun çağdaş çözümlemelerinin de en asli parçalarından birini oluşturur. Ulusal feminizm ise, fazlasıyla diyalektiktir, dünyayı gezip Amerikalı kadınların ne kadar eşit ve özgür olduğunu anlatarak övünen, savunma durumundaki Iraklı, İranlı veya Suriyeli kadınlara bizim onların sözcüsü ve temsilcisi olduğumuzu açıklayan Amerikalılara bakınca görüyoruz bunu. Bence bu farklı tür feminizmlerin koordinasyonu jeopolitika ve milliyetçilikle fazlasıyla dolaşık durumda. Ben her tek atımlık siyasetin –bu sınıf için de geçerlidir– küresel bir siyasetin diğer temalarıyla bağlantı kurmadığı sürece, böyle tek boyutlu bir şekilde ortaya çıkacağını söylemek istiyorum. Irka, toplumsal cinsiyete ve sonra sınıfa baktığınızda (gayet köyü bir sözcük olsa da) bütünselleştirici siyasetin tek çözüm olduğunu görüyorsunuz. Bu sözcüğe itiraz edenler olduğunu biliyorum ama örneğin Jesse Jackson'ın Gökkuşağı Siyasetinin gayet bütünselleştirici bir işlem olduğunu, Jackson'ın kadınlardan bahsederken her zaman işçi sınıfındaki kadınlardan ve ırktan da bahsettiğini, ırktan bahsederken her zaman sınıf veya toplumsal cinsiyetten de bahsettiğini, bunların hepsinin eşzamanlı yapılması gerektiğini söylediğini görürüz. Jeopolitik durumda, bütün bu milliyet, ulusal bölünmeler, ulusal gurur, ulusal küçük düşme vb. den oluşan bütün bu arkaplanı bunun bir parçası olarak içerecektir ama kimse bu terimlerde dünya üzerindeki bu insan topluluklarını uyumlu bir şekilde içerecek, **dolaysız biçimde homojen** siyasal hareketler görmez. Henüz inşa edilmesi gereken siyasal hareketler olduğunu düşünüyorum. Bunlar ittifaklar üzerine kurulur ve çeşitli karmaşık temsili dinamikler içerir. Bunlardan hiçbiri, herhangi bir şeyi –toplumsal cinsiyet, ırk veya sınıf olsun– kanıksayamaz. Bunlar benzersiz evrenselcilik türleridir ve çeşitli farklı durumlarda ve özgül yollardan anlaşılması gerekir. Žižek'in ısrarla vurguladığı üzere, Hegel'de evrensel her zaman bir istisnadır; evrenselin katıksız bir tecessümü asla mümkün değildir – evrensele her zaman istisnalar üzerinden varılır ve aynısı siyaset için de geçerlidir.

Aravamudan: *Biyosiyaset alanı, topluma ve ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar için ne tür zorluklara yol açıyor? Dışsallaştırılmış doğa tükendiğinde, yaşayan ama emek vermeyen beden Heideggerci "emre amade" bedene dönüşünce ne olacak? Yoksa bu gelişim daha*

eski Marksist emeğin yabancılaşması izahlarından niteliksel olarak farklı mı?

Jameson: Ben burada, din konusunda gösterdiğim tereddüdü gösteririm ilk başta, yani bu yeni biyosiyaset meselesi, sınıf siyasetinden ya da önceki herhangi bir şeyden niteliksel ve niceliksel olarak farklı, başlı başına yepyeni bir siyaset türü olarak öne çıkarılırsa, onun dikkati başka yöne çekme girişimi olduğundan şüphelenirim. Bir taksim işaretiyle tekil bir terim olarak ele alınabilecek postmodernite/küreselleşmede şeylerin durumu bir şekilde tanınacaksa, bedenin dönüşüm geçirmiş halleri, zamansal olarak varoluşu da dikkate alınmak zorunda – bunu daha önce de belirttik: bedenin emek tarzı, günümüz bilgi teknolojileri emeğiyle eski tarz emek arasındaki fark, kent krizinin aldığı biçim. Biyosiyasetin ekolojisi, büyük uluslarüstü korporasyonların ilaç piyasasını denetim altında bulundurmasının, siyasal regülasyona, çevre kirlenmesi denetimine vs. direnmelerinin ekolojisi. Şöyle ya da böyle kapitalizmin yapısına dönüyoruz. Ama günümüzde bu doğal felaketler, kökendeki nedenlere inmemizi engelleyen bilgi ve medya tekeliyle birlikte bunun daha görünür tezahürlerini teşkil ediyor. Ama biyosiyaset ekolojiyi de kapsar; yakın zamanda tanık olduğumuz seller ve felaketler, küresel ısınma, genel olarak yerkürenin ve doğanın yozlaştırılması, yağmur ormanlarının yok olması vs. ışığında, bu davaların, özellikle ekolojinin, siyasal örgütlenmenin daha iyi bir yolunu sunup sunmadığı gibi bir taktik soru her zaman gündemde kalacaktır – bu meselelerin eski moda emek sorularının başaramadığı biçimde kitleleri harekete geçiren siyasal temsiller olup olmadığı sorulacaktır. Ama bence burada da sınıf meselesinden uzaklaşmış olmayız. Ekolojinin siyasal bir meseleye dönüştüğü 1960'larda, siyasal olanlarla siyasal olmayanlar arasında da bir bölünme yaşandığını görüyoruz. Ekolojik siyaset yapmak isteyen ama diğerlerine bulaşmak istemeyen çok sayıda orta sınıf insan vardı. Bu şekilde sınıf meselelerinden uzaklaşılamayacağını düşünüyorum ama elbette bu ekoloji konusu ve biyosiyaset meseleleri çok yeni ve postmodern olgular.

Aravamudan: *Ekoloji konusunda kısa bir soru soracağım: Bir siyaset olarak karmaşıklığı, aşırı sağcı doğayı koruma amaçlı ya da kendi*

tüketimini güvenceye almak için başka halklarınkini engelleyen oluşumlara çekilebilmesinden ileri geliyor; birinci dünya ekoloji hareketlerinin üçüncü dünya bölgelerindeki (o bölgenin halkları için de çok önemli bir sorun teşkil eden) tahribata yönelik ilgisi genelde bu şekilde yöneliyor ancak hayatını idame ettirme ve bütün diğer dertler üçüncü dünyada güçlü bir ekolojik hareket oluşmasını, daha gelişmiş ya da ileri bir toplum içindeki ekolojik hareketlerden çok daha zorlaştırıyor.

Jameson: Ve bu da bu ülkede emekçi hareketiyle oluyor, yani ekolojik hareket bir alanı kontrol altına almak istiyor ama bu gerçekleştiğinde orada pek çok insan işini kaybedecek, bu durumda çalışan insanlar elbette bu değişikliklere karşı çıkıyorlar. Ama burada vurgulanması gereken bir başka özellik, bir dünya hükümeti olmadığı. Çeşitli antlaşmalar, birinci dünyanın bütün potansiyel hammadde üzerinde –yerel ilaç ve şifalı otlardan fiyatların ve sübvansiyonların regülasyonuna kadar her şey üzerinde– denetim sağlama girişimlerine uydurulmuş kılıflar aslında. Bu sorunların Kyoto Antlaşması gibi antlaşmalarla falan gerçekten çözülmeyeceğini anlamak çok önemli, Kyoto Antlaşması, "özgür dünyanın" merkezinin ekolojik siyasete direnişini öne çıkardığı için çok önemli tabii. Şu anda muhtemelen, ilk ve en anlamlı adımı atmayı önerenler ekolojik yıkım tehdidiyle karşı karşıya kalan ülkeler ittifakı. Bu tür ittifaklar, tahayyül edilebiliyorsa eğer, sermaye kaynaklarına fazlasıyla bağlı olur; Venezüela'nın ABD için büyük bir tehdit teşkil etmesinin nedeni bu, Batı dışında kalan bölgelerde petrolden çok para kazandıkları için başka ülkelerde olmayan bir özerklikleri var.

Aravamudan: *Doğu Avrupa'da komünizmin yıkılmasından ve Çin'in kapitalizmi benimsemesinden bu kadar kısa süre sonra Latin Amerika'da –ABD'nin arka bahçesinde– sosyalizmin yükselmesinde çok yoğun bir ironi yok mu?*

Jameson: Bence bu, kapitalizmin bu ülkeler için ne demek olduğunun netleştiği an: özellikle, bu ülkelerin tek işlevinin yatırım ve kar oranını yükseltmek olduğu zorunlu gelişmeci ideoloji çerçevesi içinde. Böylece onlar şimdi serbest piyasa ekonomisinin, yerel diktatörlüklerin ve faşizmin muhakkak büyük zarar verdiği bu ekonomilerin bazılarının yeniden yapılandırılmasını engellediğini, bu kontrolsüz piyasanın işsizliğe yol açtığını, sosyal hizmet

sistemlerinin zayıflamasını ya da tamamen ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini daha iyi görebilecek durumdalar. Bu topluluklar bugün küreselleşme karşıtı bir siyasal bilinç ediniyorlar ve radikal siyasal partiler arasında da vahim bir yapısal yarık açılmış durumda, bu partiler en iyi haliyle sosyal demokrat partiler ve siyasal ideolojileri nedeniyle topraksızların, işsizlerin, yeni işsiz orta sınıf vb. yeni bilinçlenmiş grupların talepleri karşısında elleri olları resmen bağlanmış durumda.

Khanna: *Burada konuyu değiştirerek dünya edebiyatı hakkında bir soru sormak istiyorum. Dünya edebiyatı, dünya sineması veya küresel estetik ya da jeopolitik estetik formülleştirmeleri bağlamında dünya'dan ne anladığınızı merak ediyorum. Dünya edebiyatı ya da dünya sineması üzerine düşünürken, dünya bu kategorilerin ikisinde de aynı şey mi? Bir de, bununla ilgili bir başka sorum var, dünya edebiyatı kategorisine dair çok sayıda formülleştirmenin günümüzde, her daim sol disiplinden olmasa da, siyaset tarafından geliyor olması konusunda ne düşünüyorsunuz? Örneğin, Franco Moretti'nin çalışmaları ve Pascale Casanova'nın yakında* New Left Review*'da yayımlanan makalesi, Gayatri Spivak'ın özellikle karşılaştırmalı edebiyatla ilişkili olarak geliştirdiği "planetarity/ gezegensellik" mefhumu ve sizin küresel sinema ve edebiyat eserlerine dair ansiklopedik bilginiz (ve Duke'daki Edebiyat Programı gibi, karşılaştırmalı edebiyat alanı için geliştirdiğiniz fikirler), bunların hepsi bugün dünyada karşılaştırma ve edebiyatı anlama yollarımızı değiştirmeye yaradı. Ben de dünya edebiyatı ve dünya sinemasındaki bu tür gelişmelerin neden hep soldan çıktığını merak ediyorum.*

Jameson: Bir kere, büyük şirketler ve işletmeler, edebiyata başka alanlara yaptıkları kadar yatırım yapmıyor, bunun sonucunda edebiyatta Sağ bir tür estetikçiliğe ve kanonun, büyük kitapların, geleneksel edebi ve üsluba dair değerlerin sanat için sanat yaklaşımıyla savunulmasına indirgenmiş durumda ve dünyanın diğer bölgeleriyle hemen hiç ilgilenmiyor. Ama o zaman da bu bağlantıda dil üzerine düşünmek gerektiğini düşünüyorum. Bugün dil açısından en endişe verici şeylerden biri, İngilizcenin bir lingua franca ya da dünya dili olarak yayılması; bu yayılma İngilizceye ve İngilizcede edebiyat üretimine hiç yaramıyor. Sinema bir ba-

kıma bunu aşıyor çünkü altyazı seçeneği var. Ama bu da dünya edebiyatı karşısında bir engel çünkü dünya edebiyatı, eğer canlı kalabilirse, yerel koşullarda ve yerel dilde saplanıp kalıyor; örneğin Hindistan'da olduğu gibi, yerel dillerden biri değilse, bu metinlerde bulunan zımni bilgilerin büyük bölümünün kaybolduğu çeviriler var elimizde. Öte yandan, birkaç yabancı dil bilen öğrenciler yetiştirilmesinde ısrar edilebilir ama Avrupa dili olmayan dilleri öğrenmek çok zor ve bunlardan birini öğrenmek bile bir uzmanlık başarısıdır. Yani burada, bu yeni uluslararası gerçekliklerin aracı olarak edebiyatın sürdürülmesi önünde zaten temel bir engel var. Edebiyatın bir kriz geçirmesinin ya da bölgecilik konumlarına gerilemiş olmasının, buna karşın film alanında en azından şimdiye kadar bunun söz konusu olmamasının nedeni bence bu. Ben her zaman Goethe'nin dünya edebiyatı kavramına atıfta bulunurum; amacı bütün dünya klasiklerini toplamak değildi ki o dönem yapılan bir şeydi bu ve Shakespeare'le birlikte Shakuntala da çevriliyordu. O dönemde sömürgeciliğin kapısını açtığı bölgelerden gelen büyük sanat eserlerinin biriktirilmesi söz konusuydu. Ama Goethe, dönemin büyük dergilerinde (*Revue des deux mondes*, *The Edinburgh Review* vs) ifade bulduğu şekliyle entelektüeller arasında iletişim kurulmasını amaçlıyordu. Goethe'nin dünya edebiyatından kastı böyle bir aktarımdır, mevcut küreselleşmiş topluma ilk kestirimi işaret eden bir şeydir bu: bu teknolojileri doğrudan benimseyebileceğimiz tek yer, tam da bu türden transmisyon kayışları ve siyasal veya diğer entelektüeller arasında iletişimdir ve burası siyaset ve siyasal hareketler alanında henüz hasıl olmamış bir ağ oluşturabileceğimiz yerdir. Bence bu, bu yeni sistemde yeni bir tür dünya edebiyatının olanaklarından biridir. Diğer önerim, belli bir ulusal ortamdaki okurlar başka ulusal ortamlardaki metinlerle doğrudan ilişki kuramaz. Bu bana çok daha karmaşık ve dolaylı bir süreç gibi görünüyor, bir ulusal ortamdan çıkan eserlerin, tercüme edildikleri ölçüde değerini ve konumlanışlarını anlayabilmek için önce diğer ulusal ortamı anlama sürecinden geçmeliyiz. Elbette çevirilerin mükemmel olmasına gerek yok. Walter Benjamin'in, bu mümkün hatta makul bir şey olsa bile, bir çevirinin görevinin özgün metnin anlamlarını sözcüğü sözcüğüne vermek olmadığı, çevirinin bize diğer dilin yabancılığından, bu dilin kapasitelerinden

ve tuhaflığından bir şeyler verdiği fikrini seviyorum. Bunu kendi ulusal dilinizin biçimini bozarak yapar çeviri. Bunu çok seviyorum ve başka ulusal gerçekliklere açılmak için tam da buna ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum; yani o gerçekliklerin bizimkilerden ne kadar farklı olduğunu bilmeliyiz. Biz ABD'de inanılmaz bir dargörüşlülük konumundayız: burası, dünya üzerinde kendisi dışında bir şeylerle en az ilgilenen, olan bitene dair en bilgisiz, başka insanların nasıl yaşadığını ve sorunlarını en az merak eden ülkelerden biri, sanki biz bu sorunların hepsini çözmüşüz, sanki biz ABD, Hegelci dünya tarihinin nihai özgürlükten oluşan yüce amacına doğru hareketinin son aşamasıymışız gibi. Yani, Amerikan halkını bu geri kafalılıktan ve dar görüşlülükten kurtaracak ve ona başka halkların başka öncelikleri, başka deneyimleri ve başka gereksinimleri ve açmazları ve çelişkileri olduğunu, bizim hayal bile edemediğimiz şeylerle karşı karşıya kaldıklarını bir anlamda gösterebilecek her şey, bana göre dünya edebiyatının çok değerli bir hedefidir.

Aravamudan: *Dünya edebiyatıyla ilgili söylediklerinizi dinlerken, teorinin belki dünya edebiyatının minör bir janrı olarak ele alınabileceğini düşündüm. Bu gözlemden yola çıkarak kitapların bugün nasıl okunduğu hakkında ne düşündüğünüzü sormak istiyorum, okuma hâlâ aynı şekilde mi yapılıyor? Eski ve yeni medyanın –radyo, film, televizyon, internet– edebiyatın bir biçimi olan teorinin karşılaştığı zorlukları şekillendirmesi üzerine ne düşünüyorsunuz? Peki yenilik, hız ve eskimenin yeni vektörlerinin çıkması üzerine düşünceleriniz neler? Üniversite yayınevlerinin yöneticileri akademik kitapların büyük bölümünün, en başarılı olanların bile, yayımlamadan on iki ay sonra hemen hiç satmadığını söylüyorlar ve sizin de bildiğiniz üzere, kitapları çok daha kısa tutma yolunda hatırı sayılır bir baskı var çünkü toplumun bütünü DEHB'den (dikkat eksikliği hiperaktivite bozukluğu) mustarip!*

Jameson: Evrensel düzeyde metalaştırma sürecinden hiçbir şey kaçamıyor. Ve bu maalesef teoride de çok vahim bir biçimde gerçekleşiyor; bütün teorilere marka adlar iliştiriliyor. Var olmayan suni hareketler icat ediliyor. Yazarların düşünceleri şeyleşmiş farklı yollardan temalandırılıyor ve teori de tercihler kadar bağdaşmazlıkların da sunulduğu bir süpermarket olarak dramatikleştiriliyor

ve bu şekilde tüketiliyor. İç mantığı metalaştırmanın mantığı olan bir toplumdayız ve her şeyin metalaşmaya meylettiği ve yayıncılığın adım adım büyük tekellerin eline geçtiği, kitapların ve filmlerin esasen sadece pazarlamanın önceden tespit ettiği kâr türlerine yönelik üretildiği postmodernitede bu tespit giderek daha geçerli oluyor. Bu eski sanat eserlerinin içeriğini ve pazarlanabilirliğini ve eski moda yayıncıların hatta bağımsız film yapımcılarının özerkliğini bu büyük işletmelerin bürokratları kararlaştırıyor. Çok ilginç romanlar, ilginç filmler ve ilgi çekici teorilerin varolmaya devam edeceğine şüphe yok ama ödenecek bedel daha da artacak ve bu türden trendlerin nasıl tersine çevrileceğini kestirmek zor. Ama jeopolitik boyutu işin içine soktuğunuzda her şey değişir – filmler, dünyanın başka bölgelerinde film üretimine ortak finansman sağlanması suretiyle bunun olası bir çözümünü gösteriyor. Henüz edebiyatta ya da teoride böyle bir durum yok ama bazı şeylerin bu şekilde, uluslararası ağlar aracılığıyla açılmasını tahayyül edebiliriz. Ancak teorinin bu krizinin bir başka anlamı da var, o da Adorno'nun, eleştirel perspektifin kaybedilmesi ve negatifin buharlaşması. Eleştirel teorinin yerine ampirik teoriyi, pozitivizmin hakimiyetini, varolan her şeye teslim olmanın –günümüz piyasa sistemiyle aşağı yukarı aynı şey– almasını, pratik-ampirik olanın ve piyasanın mantığının çekimini küçümsememeliyiz. Elbette burada gruplar ve ağlar bir farka yol açabilir ve burada ya da bir başka yerde bir sol kültür kurma veya tekrar kurma denemesinin bir hedefi de, işletme kültürüne ve karlılık sistemini dengeleyecek bir ağırlık ya da bir karşı güç sunmaktır.

Aravumadan: *Teori konusundaki yanıtınızı takiben, ister Edward Said olsun ister Gramsci'nin organik ya da anadilde yazan entelektüeli, bazılarının hâlâ vazgeçmediği entelektüel figürü üzerine düşündünüz mü? Şimdi entelektüelin son kalesinin, bir nebze akademik özgürlük bulunan akademi olduğuna giderek daha çok ikna oluyorum. Yoksa, insanların organik entelektüelin yükselişi ya da keşfi hakkında çok kesin görüşlere sahip olduğu belli bir noktada bu inanç için hâlâ bazı olanaklar var mı?*

Jameson: Umarım bu insanlar için, gelecekteki Chomsky'ler, geleceğin radikal entelektüelleri için hâlâ bir yer vardır. Şimdi pek

moda olan, bağımsız entelektüellerin yok olduğu, üniversitenin saflarına katıldığı yollu yakınmalara ben hiç inanmadım. Amerikan üniversite sistemi 1960'larda genişletilerek, tarihte hiç olmadığı kadar çok sayıda insanın sınıflara girdiği, çok önemli bir toplumsal kuruma dönüştürüldü. Böylelikle bir siyasal forum, çalışmaların hem lisans hem yüksek lisans ve doktora seviyesinde siyasal ağırlık sahibi olduğu bir yer halini aldı. Bu toplumsal dönüşümü hor gören bazı entelektüellerin bu entelektüalizm karşıtlığına katılmıyorum. Öte yandan, üniversitenin ticarileştirilmesinin çok daha meşum bir gelişme olduğuna inanıyorum: üniversitenin giderek daha çok kısmı büyük işletmelere kiraya veriliyor ve bunlar genelde bu büyük işletmeler için karşılıksız araştırma yapıyor, bunun sonucunda üniversitelere devlet desteği, eczacılık, tarım veya başka bir alandaki bu büyük işletmeler için sübvansiyon niteliğini alıyor. Bizim öncelikli konumumuzu kimsenin beşeri bilimlerden çok para kazanılmaması ve bundan dolayı büyük işletmelerin bizi devralıp sübvanse etmeye ilgi göstermemiş olmasından ileri geliyor. Liseler ve ilkokullar ise bambaşka bir mesele ve bu muazzam ders kitabı piyasasının işletmelerin iştahını kabarttığına eminim. Ama beşeri bilimler müfredatın az gelişmiş bir parçası olduğundan bu bakımdan hala biraz bağımsızlığımız var çünkü bizim ne dediğimiz kimsenin umurunda değil. Bu olumsuz olduğu kadar olumlu da.

Khanna: *Ben müzikle ilgili bir soru sormak istiyorum aslında. Bazı açılardan söylediğiniz pek çok şeyle ilişkili çünkü bazı müzik formlarının elbette alternatif bir siyaseti var ve müzik endüstrisinin devasalığı da ortada. Ama ben bundan biraz farklı bir konuda, sizin genel olarak müzikle ilişkinizle ilgili bir soru sormak istiyorum. Gördüğüm kadarıyla bu konuda çok bir şey yazmamış olmanızı tuhaf buluyorum ya da belki ben yanılıyorumdur, Pound ve Brecht'e –ikisi de operaya bulaşmıştır– ve müzik üzerine çok yazmış olan Adorno'ya olan ilginiz biliniyor, öte yandan Jacques Attali'nin* Noise *kitabının önsözünü yazdınız, o önsözde müziği "kehanetvari ve tebliğ edici bir yaklaşımla tarihi gelişmeleri önceden görecek, yeni toplumsal oluşumların belirtisi olacak bir üstyapı olanağı" açısından ele almasından övgüyle bahsediyorsunuz. Ben de müziğin önemli figürlerini cazip bulurken*

müziği çözümlemeye girişmemenizin nedenleri hakkında neler söyleyebilirsiniz?

Jameson: Müzik Amerikan kültürünün ve genel olarak postmodernitenin en önemli bileşenlerinden biri şüphesiz. İnsanlar mütemadiyen müzik dinliyor; onları çevreleyen bir yeni uzamsal biçim müzik ve daha genel olarak müzik hakkında bir şeyler yazabilmeyi isterdim. Ama bunun için günün müzik teknolojisinde (biraz şarap tadımcılığının adlandırmasına benziyor) hakim olmak gerekiyor ve bir de, iyi bir şiir eleştirmeninin ifadenin zımni değerini ya da kişisel sözcük seçimini dile getirişi gibi seslerin ve tınıların bireyselliğini hatırlatabilecek kadar isabetli ve duyarlı bir diliniz olması. Bu hayran olduğum bir yetenek ama bende yok.

Khanna: *Burada bir saniyeliğine araya girebilirsem, ben müzikal figürlerin (illa müziğin kendisinin değil) sizi neden bu kadar cezbettiğini merak ediyorum. Mesela Adorno'nun yazımında bir müzikalite var mı ya da müziğe bu kadar yatırım yapması, sizin yorumladığınız çalışmalarında farklı bir vizyon edinmesine mi neden olmuş? Pound'un veya Brecht'in operaya ilgisi ve o konudaki çalışmaları da keza.*

Jameson: Adorno'nun müzik yazılarını çok beğeniyorum çünkü diyalektik düşüncenin çok faydalı ve nasıl desem, soyutlamalı biçimlerini sunuyorlar. Müzik o kadar temsil edilemez bir şey ki, Adorno'nun Schönberg gibileri üzerine yazdığı şeylerde çalıştırdığı diyalektiği, bir romanın içeriğini ele alırken göremeyeceğiniz şekilde görebiliyorsunuz. Felsefenin müziği metafizik bir birim, bir tür kavramsallık dışı Nirvana olarak ele almasına daha şüpheyle yaklaşıyorum – bu, bazen Alman geleneğinde hissedilen bir estetiktir (aslında, müziği bu şekilde değerlendirmek bir Alman geleneğidir sanırım).

Khanna: *Son soru: Bugünlerde herkesin başlangıçlardan çok sonlarla ilgili olduğunu düşünme nedeninizi merak ediyorum.*

Jameson: Ama öyle yapmamaları gerekiyor. Galeano'nun, her şeyin çok kötü durumda olduğu bir ortamda pesimist olma lüksümüz olmadığını söylediğini hatırlatalım. Dört bir yanımızda, tespit edilmesi gereken, başlayan başlangıçlar var: Seattle'dan sonraki yeni küreselleşme karşıtı (ya da alternatif dünyacı) hareketler,

(moderniteden kopuş gerçekleştikten ve modernite geçmişe gömüldükten sonra) postmodernite içinde ortaya çıkan çeşitli heyecan verici sanatsal gelişmeler. Bu arada dünyanın eşitliksiz gelişimi de bu anlamda çok hayırlı; birinci dünya ne kadar kısırlaşmış olursa olsun, evrensel metalaşmaya rağmen çok ilginç eğilimlerin ortaya çıkmaya başladığı bir sürü yer var. Çok heyecan verici bir dönemden geçiyoruz.

Bibliyografya

Kitaplar

1961 *Sartre: The Origins of a Style* (Yale University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"The Rhythm of Time", *Sartre: A Collection of Critical Essays*, ed. Edith G. Kern, 106-20 (Prentice Hall, 1962).
"The Problem of Acts", *Modern Drama: Essays in Criticism*, ed. T. Bogard ve W. I. Oliver, 276-89 (Galaxy Books, 1965).
Japonca: *Sarutoru: Kaikisuru Yuibutsuron* (Ronsōsha, 1999), çev. Miyake Kunio vd.

1971 *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"Towards Dialectical Criticism", *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 340-58 (Blackwell, 2000).
Sırp-Hırvatça: *Marksizam i forma: Dijalekticke teorije knjizevnosti XX veka*, çev. Disan Puhalo (Nolit, 1974).
İtalyanca: *Marxismo e forma: Teorie Dialecttiche della let- teraturea nel xx secolo*, çev. Renzo Piovesan (Liguori, 1975).
Almanca (kısmi baskı): "Die Ontologie des Noch-Nicht Seins im Übergang zum allegorisch-symbolischen Antizipieren: Kunst als Organon kritisch-utopischer Philosophie", ed. Burghart Schmidt, *Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung*, 403-426 (Suhrkamp, 1978).
Japonca: *Benshōhōteki Hihyō no Bōken: Marukusu Shugi to Keishiki*, çev. Arakawa Ikuo, (Shōbunsha, 1980).
Korece: *Byeonjeungbeopjeok Munhak Ironui Cheongae*, çev. Yeo Hong-sang vd., (Changjak kwa Pipyeongsa, 1984).
Portekizce: *Marxismo e forma: teorias dialecticas da literatura no seculo XX*, çev. Iumna Maria Simon, Ismail Xavier ve Fernando Oliboni (Editora hucitec, 1985).

1972 *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"Roland Barthes and Structuralism", *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 78-88 (Blackwell, 2000).
Sırp-Hırvatça: *U Tamnici Jezika: Kriticki prikaz Struk-turalizma i roskog formalizma*, çev. Antun Soljan (Starnost, 1978).

İspanyolca: *La carcel del lenguaje: Perspectiva critica del estructuralismo y del formalismo ruso*, çev. Carlos de Manzano (Ariel, 1980).
İtalyanca: *La Prigione del linguaggio. Interpretazione critico dello structturalismo e del formalismo russo*, çev. Giovanna Franci (Cappelli, 1982).
Japonca: *Gengo no Rōgoku: Kōzōshugi to Rosia Forumarizumu*, çev. Kawaguchi Kyōichi (Hōseidaigaku Shuppankyoku, 1988).
Korece: *Eoneoui Kaomok*, çev. Yun Jikwan (Kkachi Keulbang, 1990).
Çince: *Yuyan de Laolong*, çev. Qian Jiaoru ve Li Zixiu, (Baihuazhou Wenyi Chubanshe, 1995).

1979 *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist* (University of California Press).
Kitabın bazı bölümleri "Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist" başlığıyla şu kitapta yayımlanmıştır: *Twentieth-Century Literature*, 3, 1757-1761 (Chelsea House, 1986).

1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Cornell University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism", *Joseph Conrad*, ed. Elaine Jordan, 269-80 (MacMillan, 1996); *Modern Genre Theory*, ed. David Duff, 167-92 (Longman, 2000); *Fantastic Literature: A Critical Reader*, ed. David Sandner, 180-221 (Praeger, 2004).
"On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act", *Twentieth-Century Literary Theory: A Reader*, ed. K.M. Newton (Macmillan, 1988), 181-86; *The Political Unconscious, Marxist Literary Theory: A Reader*, ed., Terry Eagleton ve Drew Milne (Blackwell, 1996), 351-74; *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 33-60 (Blackwell, 2000).
"Romance and Reification: Plot Construction and Ideological Closure in 'Nostromo'", *Joseph Conrad*, ed. Elaine Jordan, 206-80 (St. Martins, 1996).
Almanca: *Das politische Unbewusste. Literatur als Symbol sozialen Handelns*, çev. U. Bauer, G. Burger ve B. Rohm (Reinbek, 1988).
Japonca: *Seijiteki Muishiki: Shakaiteki Shōchō-kōi toshite no Monogatari*, çev. Ōhashi Yōichi, (Heibonsha, 1989).
İtalyanca: *L'inconscio politico: il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, çev. Libero Sosi (Garzanti, 1990).
Çince: *Zheng- zhi Wuyishi*, çev. Wang Fengzhen ve Chen Yongguo (Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1999).
Korece: *Jeongchi- jeok Muuishik*, çev. Lee Kyungdeok ve Suh Kangmok, (Min Um Sa).

1986 *Houxiandai Zhuyi yu Wenhua Lilun* (*Postmodernism and Cultural Theories: Lectures of Fredric R. Jameson at Beijing University*), Çince çev. Tang Xiaobing (Shanxi Shifan Daxue Chubanshe).

1988 *Nationalism, Colonialism, and Literature: Modernism and Imperialism* (Field Day Theatre Company).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
Nationalism, Colonialism, and Literature, Terry Eagleton, Fredric Jameson ve Edward W. Said, 43-66 (University of Minnesota Press, 1990).
Japonca: "Modanizumu to Teikokushugi", *Minzokushugi. Syokumin-chishugi to Bungaku*, çev. Masubuchi Masafumi, Andō Katsuo ve Ōtomo Yoshikatsu (Hōsei Daigaku Shuppankyoku, 1996), sayfa numaraları bilinmiyor.
Almanca: "Moderne und Imperialismus", *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusde-batte*, ed. Elisabeth Bronfen ve Benjamin Marius, 59-80 (Stauffenberg, 1997).
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 152-69 (Verso, 2007).

1988 *The Ideologies of Theory: Essays, 1971-1986* (University of Minnesota Press).
Cilt. 1 *Situations of Theory*
Cilt. 2 *The Syntax of History*
Japonca: *Nochini Umareru Mono e: Posutomodanizumu Hihan eno Michi 1971-1986*, çev. Suzuki Akira, Shinozaki Minoru ve Gotō Kazuhiko, (Kinokuniya Shoten, 1993).

1990 *Late Marxism: Adorno; or, The Persistence of the Dialectic* (Verso).
Korece: *Hugi Mareukeuseujuui*, çev. Kim Yu Dong, (Hangilsa, 2000).

1990 *Signatures of the Visible* (Routledge).
İtalyanca: *Firme del Visible: Hitchcock, Kubrick, Antonioni*, çev. Daniela Turco (Donzelli, 2003).
Korece: *Boineungeosui Nalin*, çev. Nam Inyoung (Hannarae, 2003).

1991 *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Duke University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
A Postmodern Reader, ed. Joseph Natoli ve Linda Hutcheon, 312-32 (State University of New York Press, 1993).
"Postmodernism and the Market", *Mapping Ideology*, ed. Slavoj Žižek, 278-95 (Verso, 1994).
"Surrealism without the Unconscious", *Transmission: Toward a Post-television Culture*, ed. Peter d'Agostino ve David Tafler, 21-51 (Sage, 1994).
From Modernism to Postmodernism: An Anthology, ed. Lawrence E. Cahoone, 564-74 (Blackwell, 1996).
"The West in Bonaventure Hotel", *The Postmodern Presence: Readings on Postmodernism in American Culture and Society*, ed. Arthur Asa Berger, 103-11 (AltaMira Press, 1998).
The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory, ed. Anthony Elliott, 338-50 (Blackwell, 1999).

İtalyanca: *Il Posmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, çev. Stefano Velotti (Garzanti, 1989).
Almanca kısmi çeviri: "Surrealismus ohne das Unbewusste", *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*, ed. A. Kuhlmann (Fischer Taschenbuch, 1994).
İspanyolca: *El posmodernismo o la Logica cultural del capitalismo avanzado*, çev. Jose Luis Pardo Torio (Studio, 1995).
Çince: *Wanqi Zibenzhuyi de Wenhua Luoji*, çev. Zhang Xudong ve Chen Qingqiao (Sanlian Shudian, 1997).
Çince: *Houxiandai Zhuyi Huo Wanqi Zibenzhuyi de Wenhua Luoji*, çev. Wu Meizhen (Shibao Wenhua Chuban Gongsi, 1998).
İbranice: *Grimberg-Hirsh Adi*, çev. Grimberg-Hirsh Adi (Libido Resling, 2002).
Korece: *Poseuteumodeonijeum ttoneun Hugi Jabonjuuiui Munhwa Nonri*, çev. Lee Kyungdeok ve Kim Koonyong (Bi Chulpansa,).

1992 *The Geopolitical Aesthetic; or, Cinema and Space in the World System* (Indiana University Press and British Film Institute).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"Remapping Taipei", *New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics*, ed. Nick Browne vd., 117-50 (University of Cambridge Press, 1994).
"Totality as Conspiracy", *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 340-358 (Blackwell, 2000).
"'Art Naïf' and the Admixture of Worlds", *Geopolitics of the Visible: Essays on Philippine Film Cultures*, ed. Rolando B. Tolentino, 25-65 (Ateneo de Manila University Press, 2000).
İspanyolca: *La estetica geopolitica cine y espacio en el sistema mundial*, çev. Noemi Sobregyues and David Cifuentes (Comunicacion cine, 1995).

1994 *Theory of Culture: Lectures at Rikkyo* (Rikkyo University Press).

1994 *The Seeds of Time* (Columbia University Press).
Kitabın tekrar basılan bölümleri:
"The Constraints of Postmodernism", *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, ed. Neal Leach, 247-54 (Routledge, 1997).
"The Antinomies of Postmodernity", *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, 50-72 (Verso, 1998); *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 233-54 (Blackwell, 2000).
"Utopianism and Anti-Utopianism", *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 382-92 (Blackwell, 2000).
Çince: *Shijan de Zhongzi*, çev. Wang Fengzhen (Lijiang Chubanshe, 1997).
Japonca: *Jikan no Shushi: Posutomodan to Reisenigo no Yūtopia*, çev. Matsuura Shunsuke ve Onoki Akie, (Seidosha, 1998).

1998 *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998* (Verso).
Çince: *Wenhua Zhuanxiang*, çev. Hu Yamin (Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 2000).
Japonca: *Karuchuraru-tān*, çev. Aiba Atsushi, Kōno Shintarō ve Shin Kunio, (Sakuhinsha 2006).

1998 *Brecht and Method* (Verso).
Çince: *Bulaixite yu Fangfa*, çev. Chen Yongguo (Shehui Kexue Chubanshe, 1998).

2000 *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks (Blackwell).

2002 *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (Verso).
İtalyanca: *Una Modernita Singolare: Saggio sull'ontologia del presenta*, çev. Carla Benedetti (Sasoni, 2003).
Çince: *Danyi de Xiandaixing*, çev. Wang Fengzhen ve Wang Liya (Tianjing Renmin Chubanshe, 2004).
Japonca: *Modan to iu fushigi: Genzai no Sonzairon ni tsuite no Shiron*, çev. Kuga Kazumi, Saitō Etstuko ve Takizawa Masahiko (Kobushi Shobō 2005).

2004 *Selected Works of Fredric Jameson: Volume I-IV*, Çince çev. Wang Fengzhen (Zhongguo Renmin Daxue Chubanshe).

2005 *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (Verso).
Korece: *Miraeui Kogohak*, çev. Lee Kyungdeok ve Kim Koonyong (Gil Chulpansa).

2007 *The Modernist Papers* (Verso).

Yazılar, Kitap Bölümleri, Makaleler, Söyleşiler

1967 "T. W. Adorno, or, Historical Tropes", *Salmagundi* 5: 3-42.
Gözden geçirilmiş tekrar basım: *Marxism and Form*'un 1. Bölümü, 3-59 (1971).
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "T. W. Adorno", *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 71-7 (Blackwell, 2000).

1968 "On Politics and Literature", *Salmagundi*, 7: 17-26.

1969 "Walter Benjamin, or, Nostalgia", *Salmagundi*, 10-11: 52-68.
Tekrar basımlar:
Marxism and Form, 60-83 (Princeton University Press, 1971).
The Legacy of the German Refugee Intellectuals, ed. Robert Boyers, 52-68 (Schocken, 1972).

The Salmagundi Reader, ed. Robert Boyers ve Peggy Boyers, 561-76 (Indiana University Press, 1983).

1969 "Introduction to T. W. Adorno", *Salgamundi*, 10-11: 140-43.
Tekrar basımlar:
The Legacy of the German Refugee Intellectuals, ed. Robert Boyers, 141-43 (Schocken, 1972).

1969 T. W. Adorno metninin Almancadan çevirisi, "Society", *Salmagundi* 10-11: 144-53. Tekrar basım: *The Salmagundi Reader*, ed. Robert Boyers ve Peggy Boyers, 49-57 (Indiana University Press, 1983).

1970 "The Case for Georg Lukács", *Salmagundi* 13: 3-35. Tekrar basım: *Marxism and Form*, 160-205 (Princeton University Press, 1971).

1970 "On Raymond Chandler", *Southern Review* 6:2: 624-50.
Tekrar basımlar:
The Poetics of Murder: Detective Fiction and Literary Theory, ed. Glenn W. Most ve William W. Stowe, 122-48 (Harcourt Brace Jovanovich, 1983).
The Critical Response to Raymond Chandler, ed. J. K. Van Dover, 65-88 (Greenwood, 1995).

1970 "Seriality in Modern Literature", *Bucknell Review* 18:1: 63-80.

1971 "La Cousine Bette and Allegorical Realism", *pmla* 86:2: 241-54.

1971 "Metacommentary", *pmla* 86:1: 9-18.
Tekrar basımlar:
Contemporary Literary Criticism: Modernism through Poststructuralism, ed. Robert Con Davis, 112-23 (Longman, 1986).
The Ideologies of Theory 1, 3-16 (University of Minnesota Press, 1988).

1972 "The Great American Hunter: Ideological Content in the Novel", *College English* 34:2: 180-97.

1972 W. Dilthey, "The Rise of Hermeneutics" makalesinin sunuş yazısı ve çevirisi, *New Literary History* 3: 229-44.

1972 "Three Methods in Sartre's Literary Criticism", *Modern French Criticism: From Proust and Valéry to Structuralism*, ed. John K. Simon, 193-227 (University of Chicago Press).
Tekrar basım: *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*, ed. Robert Wilcocks, 97-119 (G. K. Hall, 1988).

1972 Wilhelm Dilthey, "The Rise of Hermeneutics" metninin çevirisi ve "Çevirmenin Notu" yazısı, *New Literary History* 3:2: 229-44.

1972 "Herbert Marcuse", *Salmagundi* 20: 126-52.

1973 Charles I. Glicksberg'in *Literature and Society* kitabının eleştirisi, *Comparative Literature* 25:3: 277-78.

1973 W. D. Redfern'in *Paul Nizan: Committed Literature in a Conspiratorial World* kitabının eleştirisi, *French Review* 46:3: 631-2.

1973 "Generic Discontinuities in Science Fiction: Brian Aldiss' *Starship*", *Science Fiction Studies* 1:2: 57-68.
Tekrar basımlar:
"Generic Discontinuities in sf", *Science-Fiction Studies: Selected Articles in Science Fiction, 1973-1975*, ed. R. D. Mullen ve Darko Suvin, 28-39 (Gregg, 1976).
"Generic Discontinuities in sf: Brian Aldiss' *Starship*", *Archaeologies of the Future*, 254-66 (Verso, 2005).

1973 Henri Avron, *Marxist Esthetics* kitabının Sunuş yazısı, çev. Helen R. Lane, vii-xxiv (Cornell University Press).

1973 "Wyndham Lewis as Futurist", *Hudson Review* 26:2: 295-329. Gözden geçirilmiş versiyonu *Fables of Aggression* kitabının 1 - 4 bölümleri olarak yayımlandı, 25-86 (University of California Press, 1979).

1973 Charles Castella, *Structures romanesques et vision sociale chez Guy de Maupassant* kitabının eleştirisi, *Modern Language Notes* 89:4: 753-58.

1974 "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *New German Critique* 1: 52-89.
Tekrar basımlar:
Working Papers in Cultural Studies 5 (1974): 111-49.
"The Vanishing Mediator; or, Max Weber as Storyteller", *The Ideologies of Theory* 2, 3-34 (University of Minnesota Press, 1988).

1974 "Benjamin as Historian; or, How to Write a Marxist Literary History: A Review Essay", *Minnesota Review* 2-3: 116-36.

1974 "Change, Science Fiction, and Marxism: Open or Closed Universes? In Retrospect", *Science Fiction Studies* 1:4: 272-6.

1974 "Demystifying Literary History", *New Literary History* 5:3: 605-12.

1974 J. P. Stern, *On Realism* kitabının eleştirisi, *Clio* 3:3: 346-52.

1974 V. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language* kitabının eleştirisi, *Style* 8:3: 535-43.

1974 "History and the Death Wish: *Zardoz* as Open Form", *Jump Cut* 3: 5-8.

1975 "After Armageddon: Character Systems in P. K. Dick's *Dr. Bloodmoney*", *Science Fiction Studies* 2:1: 31-42.
Tekrar basımlar:
Science-Fiction Studies: Selected Articles in Science Fiction, 1973-1975, ed. R. D. Mullen and Darko Suvin, 187-98 (Gregg, 1976).
On Philip K. Dick: Forty Articles from Science-Fiction Studies, ed. R. D. Mullen et al., 26-32 (Terre Haute, 1992).
"After Armageddon: Character Systems in *Dr. Bloodmoney*", in *Archaeologies of the Future*, 349-62 (Verso, 2005).

1975 "Beyond the Cave: Modernism and the Modes of Production", *Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 8:1: 1-20.
Tekrar basımlar:
The Horizon of Literature, ed. Paul Hernadi, 157-82 (University of Nebraska Press, 1982).
"Beyond the Cave: Demystifying the Ideology of Modernism", *The Ideologies of Theory* 2, 115-32 (University of Minnesota Press, 1988).
Contemporary Marxist Literary Criticism, ed. Francis Mulhern, 168-87 (Longman, 1992).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 175-87 (Blackwell, 2000).

1975 "The Ideology of the Text", *Salmagundi*, 31-32: 204-46.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory* 2, 17-71 (University of Minnesota Press, 1988).

1975 "L'inconscient politique", *La lecture sociocritique du texte romanesque*, ed. Graham Falconer ve Henri Mitterand, 39-48 (Hakkert).

1975 "Magical Narratives: Romance as Genre", *New Literary History* Autumn 7:1: 135-63.
İtalyanca: *Le narrazioni magiche: ii "romance" come genere letterario*, çev. Alessandro Gebbia (Lerici, 1978).
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "Magical Narratives: On the Dialectical Use of Genre Criticism", *The Political Unconscious*, 103-50, (Cornell, 1981).

1975 "Notes Toward a Marxist Cultural Politics", *Minnesota Review* 5: 35-39.

1975 "The Reinvention of Marx", *Times Literary Supplement*, 22 Ağustos, 942-43.

1975 "World Reduction in Le Guin: The Emergence of Utopian Narrative", *Science Fiction Studies* 2:3: 221-30.
Tekrar basımlar:
Science-Fiction Studies: Selected Articles on Science Fiction, 1973-1975, ed. R. D. Mullen ve Darko Suvin, 251-60 (Gregg, 1976).
"World-Reduction in Le Guin: The Emergence of Utopian Narrative", *Ursula Le Guin's "The Left Hand of Darkness", (Modern Critical Interpretations)*, ed. Harold Bloom, 23-37 (Chelsea House, 1987).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 368-81 (Blackwell, 2000).
Archaeologies of the Future, 267-80 (Verso, 2005).

1976 "Authentic *Ressentiment*: The 'Experimental' Novels of Gissing", *Nineteenth-Century Fiction* 31:2: 127-49.
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "Authentic *Ressentiment*: Generic Discontinuities and Ideologemes in the 'Experimental' Novels of George Gissing", *The Political Unconscious*, 4. Bölüm, 185-205 (Cornell, 1981).

1976 "Collective Art in the Age of Cultural Imperialism", *Alcheringa* 2:2: 108-11.

1976 "Criticism in History", *Weapons of Criticism: Marxism in America and the Literary Tradition*, ed. Norman Rudich, 31-50 (Ramparts Press).
Gözden geçirilmiş tekrar basım: *The Ideologies of Theory 1*, 119-36 (University of Minnesota Press, 1988). 1976 "Figural Relativism; or, The Poetics of Historiography", *Diacritics* 6:1: 2-9.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 1*, 153-65 (University of Minnesota Press, 1988).

1976 "The Ideology of Form: Partial Systems in *La Vieille Fille*", *Substance* 15: 29-49.

1976 "Introduction/Prospectus: To Reconsider the Relationship of Marxism to Utopian Thought", *Minnesota Review* 6: 53-58.
Tekrar basım: *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 361-67 (Blackwell, 2000).

1976 "Modernism and Its Repressed; or, Robbe-Grillet as Anti-colonialist", *Diacritics* 6:2: 7-14.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 1*, 167-80 (University of Minnesota Press, 1988).

1976 "On Goffman's Frame Analysis", *Theory and Society* 3:1: 119-33.

1976 "Political Painting: New Perspectives on the Realism Controversy", *Praxis* 1:2: 225-30.

1976 "Science Fiction as Politics: Larry Niven", *New Republic*, 30 Ekim, 34-38.

1976 "Battleground", *New York Review of Books*, 5 Ağustos, 45.

1977 "Class and Allegory in Contemporary Mass Culture: *Dog Day Afternoon* as a Political Film", *College English* 3:8: 843-59.
Tekrar basım: *Screen Education* 30 (1979): 75-92.
Birkaç değişiklikle tekrar basım: *Movies and Methods: An Anthology*, ed. Bill Nichols, 2: 715-33 (University of California Press, 1985).
Gözden geçirilmiş tekrar basımlar:
Signatures of the Visible (Routledge, 1990), 35-54.
Contemporary Film Theory, ed. Antony East- hope, 95-107 (Longman, 1990).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 288-307 (Blackwell, 2000).

1977 "Ideology, Narrative Analysis, and Popular Culture", *Theory and Society* 4:4: 543-59.

1977 "On Jargon", *Minnesota Review* 9: 30-31.
Tekrar basım: *The Jameson Reader*, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 117-8 (Blackwell, 2000).

1977 "Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse", *Diacritics* 7:2: 2-21.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory* 2, 75-101 (University of Minnesota Press, 1988).

1977 "Reflections in Conclusion", *Aesthetics and Politics*, ed. ve çev. Ronald Taylor, 196-213 (New Left Books).
Tekrar basım: "Reflections on the Brecht-Lukács Debate", *The Ideologies of Theory* 2, 133-47 (University of Minnesota Press, 1988).

1977 "Imaginary and Symbolic in *La Rabouilleuse*", *Social Science Information* 16:1: 59-81.
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "Realism and Desire: Balzac and the Problem of the Subject", *The Political Unconscious*, Üçüncü Bölüm, 151-84 (Cornell, 1981).

1978 "Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject", *Yale French Studies* 55-56: 338-95.

Tekrar basımlar:
Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading Otherwise, ed. Shoshana Felman, 338-95 (Johns Hopkins University Press, 1982).
The Ideologies of Theory 1, 75-113 (University of Minnesota Press, 1988).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 89-113 (Blackwell, 2000).

1978 "The Symbolic Inference; or, Kenneth Burke and Ideological Analysis", *Critical Inquiry* 4:3: 507-23.
Tekrar basımlar:
Representing Kenneth Burke, ed. Hayden White and Margaret Brose, 68-91 (Johns Hopkins University Press, 1982).
The Ideologies of Theory 1, 137-52 (University of Minnesota Press, 1988).

1978 "Ideology and Symbolic Action: Reply to Kenneth Burke", *Critical Inquiry* 5:2: 417-22.

1979 "But Their Cause Is Just: Capitalism, not Zionism, Is the Problem's Real Cause", *Seven Days* 3:11: 19-21. Tekrar basım: *New Haven Advocate*, 31 Ekim, 6.

1979 "Marxism and Historicism", *New Literary History* 11: 41-73.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 2*, 148-77 (University of Minnesota Press, 1988).

1979 "Marxism and Teaching", *New Political Science* 2:3: 31-35.

1979 "Reification and Utopia in Mass Culture", *Social Text* 1: 130-48.
Tekrar basımlar:
Signatures of the Visible, 9-34 (Routledge, 1990).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 123-48 (Blackwell, 2000).

1979 "Towards a Libidinal Economy of Three Modern Painters", *Social Text* 1: 189-99.
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 255-68 (Verso, 2007).

1980 "Balzac et le problème du sujet", *Le roman de Balzac: Recherches critiques, méthodes, lectures*, ed. Roland Le Huenen ve Paul Perron, 65-76 (Didier).
Tekrar basım: *The Political Unconscious*, Üçüncü Bölüm, 151-84 (Cornell, 1981).

1980 "sf Novel/sf Film", *Science Fiction Studies* 7:3: 319-22.

1981 "From Criticism to History", *New Literary History* 12:2: 367-76.

1981 "In the Destructive Element Immerse: Hans Jürgen Syberberg and Cultural Revolution", *October* 17: 99-118.
Tekrar basımlar:
Signatures of the Visible, 63-81 (Routledge, 1990).
Perspectives on German Cinema, 508-25 (Prentice Hall, 1996).

1981 "Religion and Ideology: A Political Reading of *Paradise Lost*", *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, ed. Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iverson ve Diana Loxley, 35-56 (Department of Literature, University of Essex).
Tekrar basımlar:
Literature, Politics, and Theory: Papers from the Essex Conference, 1976-84, ed. F. Barker vd., 315-36 (Methuen, 1986).
Paradise Lost: John Milton, ed. William Zunder, 47-57 (St. Martins, 1999).

1981 "Sartre in Search of Flaubert", *New York Times Book Review*, 27 Aralık, 5, 16, 18.

1981 "The Shining", *Social Text* 4: 114-25.
Tekrar basım: "Historicism in *The Shining*", *Signatures of the Visible*, 82-98 (Routledge, 1990).

1981 "The Position of Marx's Theory of Ideology in Nineteenth-Century Thought", *hu300: The Human Condition; Forms of Alienation in Modern Thought and Culture*, ed. Margaret Rose, sayfa numarası yok (ders kitabı, Beşeri Bilimler Okulu, Open Campus Program, Deakin University, Waurn Ponds, Victoria, Avustralya).

1982 "*Ulysses* in History", *James Joyce and Modern Literature*, ed. W. J. McCormack ve Alistair Stead, 126-41 (Routledge and Kegan Paul).
Tekrar basımlar:
James Joyce: A Collection of Critical Essays, ed. Mary T. Reynolds, 145-58 (Prentice Hall, 1993).
The Modernist Papers, 137-51 (Verso, 2007).

1982 "On Aronson's Sartre", *Minnesota Review* 18: 116-27.

1982 "Futuristic Visions That Tell Us About Right Now", *In These Times*, 17 Mayıs, 5-11.
Tekrar basım: "Philip K. Dick: In Memoriam", *Archaeologies of the Future*, 345-8 (Verso, 2005).

1982 "On Diva", *Social Text* 6: 114-19.
Tekrar basım: "*Diva* and French Socialism", *Signatures of the Visible*, 55-62 (Routledge, 1990).

1982 "Progress versus Utopia; or, Can We Imagine the Future?" *Science Fiction Studies* 9:2: 147-58.
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future*, 281-95 (Verso, 2005).

1982 "Towards a New Awareness of Genre", *Science Fiction Studies* 9:3: 322-24.

1982 "Leonard Green, Jonathan Culler ve Richard Klein'la "Söyleşi: Fredric Jameson", *Diacritics* 12:3: 72-91.

1982 "Reading Hitchcock", *October* 23: 15-42.
Tekrar basım: "Allegorizing Hitchcock", *Signatures of the Visible*, 99-127 (Routledge, 1990).

1982 K. Ayyappa Paniker'le birlikte, "A Dialogue with Fredric Jameson", *Littcrit* 8:2: 5-26.
Tekrar basım: *Dialogues: Six Literary Interviews*, ed. K. Paniker, sayfa numarası bilinmiyor (Postgraduate Department of English, Utkal University, Bhubaneswar, India, 1989).

1983 "Science versus Ideology", *Humanities in Society* 6:2-3: 283-302.
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 371-79 (Verso, 2007).

1983 "Euphorias of Substitution: Hubert Aquin and the Political Novel in Quebec", *Yale French Studies* 65: 214-23.

1983 "L'éclatement du récit et la clôture californienne", çev. Marcelle Mekiès, *Litterature* 49: 89-101.

1983 "On Balzac", *Boundary 2* 12:1: 227-34.

1983 "Postmodernism and Consumer Society", *The Anti-aesthetic*, ed. Hal Foster (Bay), 111-25.
Tekrar basımlar:
Amerikastudien/American Studies 29:1 (1984): 55-73.
Postmodernism and Its Discontents: Theories, Practices, ed. E. Ann Kaplan, 13-29 (Verso, 1988).
Modernism/Postmodernism, ed. Peter Brooker, 163-79 (Longman, 1992).
Movies and Mass Culture, ed. John Belton, 185-202 (Rutgers University Press, 1996).

"The Nostalgia Mode", *Postmodern After-Images: A Reader in Film, Television, and Video*, ed. Peter Brooker ve Will Brooker, 23-25 (Arnold, 1997).
The Cultural Turn, 1-20 (Verso, 1998).
The Continental Aesthetics Reader, ed. Clive Cazeaux, 282-94 (Routledge, 2000).
Postmodern Debates, ed. Simon Malpas, 22-36 (Palgrave, 2001).

1983 "Pleasure: A Political Issue", *Formations of Pleasure*, ed. T. Bennett vd., 1-14 (Routledge ve Kegan Paul).
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 2*, 61-74 (University of Minnesota Press, 1988).

1983 "Morality versus Ethical Substance; or, Aristotelian Marxism in Alasdair MacIntyre", *Social Text* 8: 151-4.
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 1*, 181-5 (University of Minnesota Press, 1988).

1983 "The Ideological Analysis of Space", *Critical Exchange* 14: 1-15.

1983 György Lukács, *The Historical Novel*, "Sunuş" yazısı, çev. Hannah Mitchell ve Stanley Mitchell, 1-8 (University of Nebraska Press, 1962).

1984 "Periodizing the Sixties", *The Sixties without Apologies*, ed. Sayres vd., 178-209 (University of Minnesota Press).
Tekrar basım: *The Ideologies of Theory 2*, 178-208 (University of Minnesota Press, 1988).

1984 "Literary Innovation and Modes of Production", *Modern Chinese Literature* 1:1: 67-77.

1984 "Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 16: 52-92.
Tekrar basımlar:
Postmodernism, 1-54 (Duke University Press, 1991) (gözden geçirilmiş versiyon).
Storming the Reality Studio, ed. L. McCaffery, 219-28 (Duke University Press, 1991).
Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory, ed. Neal Leach, 238-246 (Routledge, 1997).
Twentieth-Century Literary Theory: A Reader, ed. K. M. Newton, 267-274 (St. Martin's, 1997).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 188-232 (Blackwell, 2000).
Media and Cultural Studies: Keywords, ed. Meenakshi Gigi Durham ve Douglas M. Kellner, 482-519 (Blackwell, 2001).

1984 "The Politics of Theory—Ideological Positions in the Postmodernism Debate", *New German Critique* 33: 53-65.
Tekrar basımlar:
Interpretive Social Science: A Second Look, ed. Paul Rabinow ve William M. Sullivan, 351-64 (University of California Press, 1987).
The Ideologies of Theory 2, 103-13 (University of Minnesota Press, 1988).
Modern Criticism and Theory: A Reader, ed. David Lodge, 373-83 (Longman, 1988).
Contemporary Critical Theory, ed. Dan Latimer, 370-83 (Harcourt Brace Jovanovich, 1989).
Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies, ed. Robert Con Davis ve Ronald Schleifer, 418-27 (Longman, 1989).
Postmodernism 55-66 (Duke University Press, 1991) (gözden geçirilmiş versiyon).
Almanca: "Ideologische Positionen in der Postmodernismus-Debatte", çev. Karin Wurst, *Das Argument* 28:155 (1986): 18-28.

1984 "Wallace Stevens", *New Orleans Review* 11:1: 10-19.
Tekrar basım: "Exoticism and Structuralism in Wallace Stevens", *The Modernist Papers,* 207-22 (Verso, 2007).

1984 "Utopian and Fantasy Literature in East Germany—The Development of a Genre of Fiction, 1945-1979", *Science Fiction Studies* 11:2: 194-9.

1984 "Sunuş", *The Postmodern Condition*, by Jean-François Lyotard, çev.. Geoffrey Bennington ve Brian Massumi, vii-xxi (University of Minnesota Press).

1984 "Sonsōz", *Sartre: The Origins of a Style*, 2nd ed., 205-33 (Columbia University Press).

1984 "Flaubert's Libidinal Historicism: *Trois Contes*, Flaubert, and Postmodernism", *Flaubert and Postmodernism,* ed. N. Schor H. F. Majewski, 76-83 (University of Nebraska Press).

1984 "Rimbaud and the Spatial Text", *Rewriting Literary History*, ed. Tak-Wai Wong ve M. A. Abbas, 66-88 (Hong Kong University Press).

1984 "An Overview", *Rewriting Literary History*, ed. Tak-Wai Wong ve M. A. Abbas, 338-47 (Hong Kong University Press).
Tekrar basım: *The Modernist Papers,* 238-54 (Verso, 2007).

1984 Kitap Eleştiri: *Names*, Don DeLillo, ve *Richard A.*, Sol Yurick, *Minnesota Review* 22: 116-22.

1984 Anders Stephanson ve Cornel West'le birlikte, "A Very Partial Chronology", *Social Text* 9-10: 210-15.

1985 "Sunuş", *Sartre After Sartre*, *Yale French Studies* 68: iii-xi.

1985 "Baudelaire as Modernist and Postmodernist: The Dissolution of the Referent and the Artificial 'Sublime'", *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*, ed. C. Hosek ve Patricia Parker, 247-63 (Cornell University Press).
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 223-37 (Verso, 2007).

1985 "The Realist Floor Plan", *On Signs*, ed. M. Blonsky, 373-83 (Johns Hopkins University Press).
Tekrar basım: *Narrative/Theory*, ed. David H. Richter, 313-23 (Longman, 1996).

1985 "Architecture and the Critique of Ideology", *Architecture, Criticism, Ideology*, ed. Joan Ockman, Deborah Berke ve Mary McLeod, 51-87 (Princeton Architectural Press).
Tekrar basımlar:
Ideologies of Theory 2, 35-60 (University of Minnesota Press, 1988).
"Architecture and the Critique of Ideology", *Architecture Theory since 1968*, ed. K. Michael Hays, 440-461 (mit Press, 1998).

1985 "Önsöz", *Noise: The Political Economy of Music*, Jacques Attali, vii-xiv (University of Minnesota Press).

1986 "An Introduction to Essays on Theories of the Text", *Texte: Revue de critique et de théorie Littéraire* 5-6: 6-20.

1986 "Ideological Positions in the Postmodernism Debate", *Argument* 28: 18-28.

1986 "Four Ways of Looking at a Fairy Tale", *The Fairy Tale: Politics, Desire, and Everyday Life* (sergi, video ve film programı, Artists Space, 30 Ekim-26 Kasım), 16-24.

1986 "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text* 15: 65-88.
Tekrar basımlar:
"World Literature in an Age of Multinational Capitalism", *The Current Criticism: Essays on the Present and Future in Literary Theory*, ed. Clayton Koelb ve Virgil Lokke, 139-58 (Purdue University Press, 1987) (gözden geçirilmiş versiyon).
Pretexts 3:1-2 (1991): 82-104.
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt ve Kathi Weeks, 315-39 (Blackwell, 2000).

1986 "On Magic Realism in Film", *Critical Inquiry* 12:2: 301-25.
Tekrar basım: *Signatures of the Visible*, 128-52 (Routledge, 1990).

1986 "An Interview with F. R. Jameson by A. Stephanson on Postmodernism", *Flash Art* 131: 69-73.
Tekrar basımlar:
Universal Abandon, ed. Andrew Ross, 3-30 (University of Minnesota Press, 1988).
Postmodernism/Jameson/Critique, ed. Douglas Kellner, 43-74 (Maisonneuve, 1989).
Genişletilmiş versiyon: "Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric Jameson", Tekrar basım: *Social Text* 17 (1987): 29-54 and 7 (1989): 3-30.

1986 "Hans Haacke and the Cultural Logic of Late Capitalism", *Hans Haacke: Unfinished Business*, ed. Brian Wallis, 38-51 (New Museum of Contemporary Art, 1986-87).

1987 Zheng Wanlong, Chen Jiangong ve Li Tuo'yla, "Discussion: Contemporary Chinese Writing", *Polygraph* 1: 3-9.

1987 "Science-Fiction as a Spatial Genre: Generic Discontinuities and the Problem of Figuration in Vonda McIntyre's *The Exile Waiting*", *Science Fiction Studies* 14:1: 44-59.
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future*, 296-313 (Verso, 2005). 1987 "Introduction to Borge" ve "Interview with Thomas Borge", *New Left Review* 164: 51-64.

1987 "Reading without Interpretation: Postmodernism and the Video-Text", *The Linguistics of Writing: Arguments between Language and Literature*, ed. N. Fabb vd., 199-223 (Manchester Press).
Tekrar basım: "Video: Surrealism without the Unconscious", *Postmodernism*, 67-96 (Duke University Press, 1991).
Fransızca: "La lecture sans l'interpretation: Le postmodernisme et le texte video", çev. V. Colonna, C. Liebow ve L. Allard, *Extrait de communications* 48 (1988): 105-20.

1987 "On *Habits of the Heart*", *South Atlantic Quarterly* 86:4: 545-65.

1987 "Interview: Andrea Ward Speaks with Fredric Jameson", *Impulse* 3:4: 8-9.

1987 "Shifting Contexts of Science-Fiction Theory", *Science-Fiction Studies* 14:2: 241-47.

1987 "Über einige Schwierigkeiten bei der Beschreibung des Krieges", *Weimarer Beiträge* 33:8: 1393-98.

1987 "The State of the Subject (III)", *Critical Quarterly* 29:4: 16-25.

1987 "Regarding Postmodernism: A Conversation with Fredric Jameson", *Social Text* 17: 29-54 (Anders Stephanson'la birlikte).

1987 "A Brief Response", *Social Text* 17: 26-27.

1987 "Önsöz", *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, A. J. Greimas, çev. P. J. Perron ve F. H. Collins, vi-xxii (University of Minnesota Press).

1988 "Cognitive Mapping", *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson ve L. Grossberg, 347-58 (University of Illinois Press).
Tekrar basımlar:
Poetics/Politics: Radical Aesthetics for the Classroom, ed. Armitava Kumar, 155-71 (St. Martins, 1999).
The Jameson Reader, ed. Michael Hardt and Kathi Weeks, 277-87 (Blackwell, 2000).

1988 "*History and Class Consciousness* as an 'Unfinished Project'", *Rethinking Marxism* 1: 1: 49-72.

1988 "Postmodernism and Utopia", *Utopia Post Utopia: Configurations of Nature and Culture in Recent Sculpture and Photography*, sergi katalogu, Institute of Contemporary Art, Boston, 29 Ocak- 27 Mart, 11-32 (mit Press).
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "Space: Utopianism after the End of Utopia", *Postmodernism*, 154-80 (Duke University Press, 1991).

1988 "Interview with Fredric Jameson", Jay Murphy, *Left Curve* 12: 4-11.

1988 "On Negt and Kluge", *October* 46: 151-77.
Tekrar basım: *The Phantom Public Sphere*, ed. Bruce Robbins for the Social Text Collective, 42-74 (University of Minnesota Press, 1993).

1988 "Should Rivers and Forests Enjoy the Protection of the Law? Are We Obliged to Protect Our Twenty-second-century Descendants from the Contamination of Today's Nuclear Trash?" Christopher Stone yönetiminde sempozyum, *Literature and Culture*. Katkıda bulunanlar: Stanley Fish, Fredric Jameson (ses kaydı). Research Triangle Park, NC, National Humanities Center.

1988 "The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism, and Land Speculation", *Anyhow*, ed. Cynthia C. Davidson, 106-121 (Anyone Corporation).
Tekrar basım: *The Cultural Turn*, 162-89 (Verso, 1998).

1989 "Nostalgia for the Present", *South Atlantic Quarterly* 88:2: 517-37.
Tekrar basımlar:
Postmodernism, 279-96 (Duke University Press, 1991), (Gözden geçirilmiş versiyon).
Classical Hollywood Narrative: The Paradigm Wars, ed. Jane Gaines, 253-74 (Duke University Press, 1992).
Postmodern After-Images: A Reader in Film, Television, and Video, ed. Peter Brooker ve Will Brooker, 25-35 (Arnold, 1997).
Literary Theories: A Reader and Guide, ed. Julian Wolfreys, 395-409 (New York University Press, 1999).

1989 "The Space of Science Fiction: Narrative in A. E. Van Vogt", *Polygraph* 2-3: 52-65.
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future*, 314-27 (Verso, 2005).

1989 "Afterword: Marxism and Postmodernism", in *Postmodernism/Jameson/Critique*, ed. Douglas Kellner, 369-87 (Maisonneuve).
Tekrar basım: *New Left Review* 176 (1989): 31-45.

1989 "Önsöz", *Caliban and Other Essays*, Roberto Fernandez Retamar, vii-xii (University of Minnesota Press).

1989 *Modernity and Postmodernism* (ses kaydı, yak. 60 dk.)

1989 "Marxism and Postmodernism", *New Left Review* 176: 31-46.
Tekrar basımlar:
Postmodernism/Jameson/Critique, ed. Douglas Kellner, 369-87 (Maisonneuve, 1989).
"A Third Stage of Capitalism", *Frontier*, 10 Şubat, 1990: 22, 26 (kısaltılmış versiyon).
"*The Cultural Turn*", 33-48 (Verso, 1998).

1989 "Modernity after Postmodernism", *Sociocriticism* 5:2: 23-41.

1990 Roland Boer'le, "A Conversation with Fredric Jameson", Ideological Criticism of Biblical Texts Consultation of the Society of Biblical Literature, 17 Kasım, Society of Biblical Literature Annual Meeting, New Orleans (kişisel kayıt).

1990 "Dialectics and Utopia", American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Yıllık Toplantısında Konuşma, New Orleans, 17-20 Kasım (ses kaydı).

1990 "Spatial Equivalents: Postmodern Architecture and the World System", *The States of "Theory": History, Art, and Critical Discourse*, ed. David Carroll, 125-48 (Columbia University Press).
Gözden geçirilmiş tekrar basım: "Architecture: Spatial Equivalents in the World System", *Postmodernism* (Duke University Press, 1991), 97-129.

1990 "Critical Agendas", *Science-Fiction Studies* 17:1: 93-102.

1990 "A Third Stage of Capitalism", *Frontier* Feb. 10: 8-9.

1990 "Commentary: Reappropriating Greek Sacrifice", *Journal of Modern Greek Studies* 8:1: 135-39.

1990 "Postmodernism and the Market", *The Retreat of the Intellectuals: Socialist Register 1990*, ed. Ralph Miliband, Leo Panitch ve John Saville, 95-110 (Merlin).
Tekrar basımlar:
"Economics: Postmodernism and the Market", *Postmodernism* 260-78 (Duke University Press, 1991) (gözden geçirilmiş versiyon).
Mapping Ideology, ed. Slavoj Žižek, 278-95 (Verso, 1994).

1990 Sabry Hafez, "On Contemporary Marxist Theory: An Interview with Fredric Jameson", *Alif* 10: 114-31.

1990 "Theory in a New Situation", *Voprosy literatury* 6: 86-9.

1990 "Clinging to the Wreckage: a conversation with Stuart Hall", *Marxism Today*, Eylül 1990, 28-31.

1990 "Envelopes and Enclaves: The Space of Post-civil Society", Michael Speaks'le söyleşi, *Assemblage* 17: 30-37.

1991 "On Literary and Cultural Import-Substitution in the Third World: The Case of the Testimonio", *Margins* 1: 11-34.
İspanyolca: "De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: El caso del testimonio", çev. Ana Maria del Rio ve John Beverley, *Revista de crítica literaria latinoamercana* 36 (1992): 121-33.

1991 "Spätmarxismus: Adorno in der Postmoderne", *Argument* 188: 565-75.

1991 "Söseki and Western Modernism", *Boundary 2* 18:3: 123-41.
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 294-310 (Verso, 2007).

1991 "Thoughts on the Late War", *Social Text* 28: 142-46.

1991 Horacio Machín, "Conversacion con Fredric Jameson", *Neuvo texto critico* 4.1: 4-18.

1991 "Conversations on the New World Order", *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. Robin Blackburn, 255-68 (Verso).

1991 "Demographies of the Anonymous", *Anyone,* ed. Cynthia C. Davidson, 46-61 (Rizzoli).

1992 "Sunuş", *Eugénie Grandet*, Honoré de Balzac, v-xxv (Everyman's Library).

1992 "Spatial Systems in *North by Northwest*", *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, ed. Slavoj Žižek, 47-72 (Verso).

1992 "Geopolitical Aesthetics", *Polygraph* 5: 78-83. Gözden geçirilmiş basım: "Introduction: Beyond Landscape", *The Geopolitical Aesthetic,* 1-8 (Indiana University Press, 1992).

1992 "Benjamin's Readings", *Diacritics*, 22.3-4: 19-34.

1992 "Response", "Final Panel of Respondents", *Screening Europe: Image and Identity in Contemporary European Cinema*, ed. Duncan Petrie, 86-90 (British Film Institute).

1992 "Allegories of Anywhere", *Anywhere,* ed. Cynthia Davidson, 172-7 (Rizzoli).

1992 "The Film-Makers Panel: Introduction; Reply", *Screening Europe: Image and Identity in Contemporary European Cinema*, ed. Duncan Petrie, 93-4; 86-90 (British Film Institute).

1992 "A Conversation with Fredric Jameson", *Semeia* 59: 227-37.

1993 "The Synoptic Chandler", *Shades of Noir: A Reader*, ed. Joan Copjec, 33-56 (Verso).

1993 "On Cultural Studies", *Social Text* 34: 17-52.
Tekrar basımlar:
The Identity in Question, ed. John Rajchman, 251-95 (Rout- ledge, 1995).
A Cultural Studies Reader: History, Theory, Practice, ed. Jessica Munns and Gita Rajan, 613-45 (Longman, 1996).

1993 "In the Mirror of Alternate Modernities: Introduction to Kōjin Karatani, *The Origins of Japanese Literature*", *South Atlantic Quarterly* 92:2: 295-310.
Tekrar basımlar:

"Foreword: In the Mirror of Alternate Modernities", *Origins of Japanese Literature*, Kōjin Karatani, ed. ve çev. Brett de Bary (Duke University Press). *The Modernist Papers*, 281-93 (Verso, 2007).

1993 "Americans Abroad: Exogamy and Letters in Late Capitalism", *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative*, ed. Steven M. Bell, Albert H. Le May ve Leonard Orr, 35-60 (University of Notre Dame Press).

1993 "Actually Existing Marxism", *Polygraph* 6-7: 170-95. Gözden geçirilmiş genişletilmiş versiyonu: *Marxism beyond Marxism*, ed. Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca E. Karl, 14-54 (Routledge, 1996).
Tekrar basımlar: "Five Theses on Actually Existing Marxism", *Monthly Review* 47:11 (1996): 1-10.
"Five Theses on Actually Existing Marxism", *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, ed. Ellen Wood ve John Foster, 175-183 (Monthly Review Press, 1997).
"Five Theses on Actually Existing Marxism", *The Jameson Reader*, 164-71 (Blackwell, 2000).
Almanca: "Fünf Thesen zum real existierenden Marxismus", çev. Jürgen Pelzer, *Argument* 38:2 (1996): 175-81.

1993 "Önsöz", *Politics, Ideology, and Literary Discourse in Modern China: Theoretical Interventions and Cultural Critique*, ed. Liu Kang ve Xiaobing Tang, 1-7 (Duke University Press).

1993 "Sunuş", *South Atlantic Quarterly* 92:3: 417-22.

1994 "Céline and Innocence", *South Atlantic Quarterly* 93:2: 311-19.
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 45-51 (Verso, 2007).

1994 "Culture, Technology and Politics in the Postmodern Conditions", *Ichiko Intercultural* 6: 96-107.

1994 "Ontology and Utopia", *L'Esprit créateur*, 34:4: 46-64.

1994 "Exit Sartre", *London Review of Books*, 7 Temmuz, 13-14.

1994 "Representations of Subjectivity", *Social Discourse*, 6:1-2: 47-60.

1994 "Tadao Ando and the Enclosure of Modernism", *ANY* 1:6: 28-33.

1994 "Remapping Taipei", *New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics*, ed. Nick Browne vd., 117-50 (Cambridge University Press).

1994 "Art, Postmodernity, and the Periphery in Latin America: A Conversation in Bogotá", *Art Nexus* 14: 76-80.

1994 "Marxist Literary Criticism Today: The Case of Goethe's *Faust*", *Literary Studies*, 5:13: 7-24.

1994 "The Uses of Apocalypse", *Anyway*, ed. Cynthia Davidson, 32-41 (Any-one Corporation).

1995 "Is Space Political?" *Anyplace*, ed. Cynthia Davidson, 192-205 (Anyone Corporation).
Tekrar basım: *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*, ed. Neal Leach, 255-70 (Routledge, 1997).

1995 "Marx's Purloined Letter", *New Left Review* 209: 86-120.
Tekrar basım: *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx, ed. Michael Sprinker, 26-67 (Verso, 1999).

1995 "The Sartrean Origin", *Sartre Studies International* 1:1-2: 7-8.

1995 "An Unfinished Project", *London Review of Books*, 3 August, 8-9.
Tekrar basım: *London Review of Books: An Anthology*, ed. Jane Hindle, 88-97 (Verso, 1996).

1995 "Radicalizing Radical Shakespeare: The Permanent Revolution in Shakespeare Studies", *Materialist Shakespeare: A History*, ed. Ivo Kamps, 320-28 (Verso).

1995 "The New Forms of Capital: *Catholic Agitator* Interviews Fredric Jameson on Postmodern Capitalism and the Colonization of the Unconscious", *Catholic Agitator* 25:3: 4-6.

1996 "South Korea as Social Space", Paik Nak-chung'la Söyleşi, *Global/ Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, ed. Rob Wilson ve Wimal Dissanayake, 348-71 (Duke University Press).

1996 "Prussian Blues", *London Review of Books*, 17 October, 2, 6-7.
Tekrar basım: "Ramblings in Old Berlin", *South Atlantic Quarterly* 96:4 (1997): 715-27.

1996 "Space Wars", *London Review of Books*, 4 Nisan, 14-15.

1996 "Après the Avant Garde", *London Review of Books*, 12 Aralık, 5-7.

1996 "xxl: Rem Koolhaas's Great Big Buildingsroman", *Village Voice*, Mayıs, 17-19.

1996 David Harvey ve Masao Miyoshi ile, "Who's Green? Of Recycling . . . and the Recycling of Progressive Politics", *Borderlands* 41: 28-32.

1996 "Longevity as Class Struggle", *Immortal Engines: Life Extension and Immortality in Science Fiction and Fantasy*, ed. George Slusser vd., 24-42 (University of Georgia Press).
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future*, 328-44 (Verso, 2005).

1996 "On the Sexual Production of Western Subjectivity: Or, Saint Augustine as a Social Democrat", *Gaze and Voice as Love Objects*, ed. Renata Salecl and Slavoj Žižek, 154-78 (Duke University Press).

1996 "City Theory in Jacobs and Heidegger", *Anywise*, ed. Cynthia Davidson, 32-39 (mit Press).

1997 "Marxism and Dualism in Deleuze", *South Atlantic Quarterly* 96:3: 393-416.
Tekrar basım: *A Deleuzian Century?* ed. Ian Buchanan, 13-36 (Duke University Press, 1999).

1997 "Theo Angelopoulus: The Past as History, the Future as Form", *The Last Modernist: The Films of Theo Angelopoulos*, ed. Andrew Horton, 78-95 (Greenwood).

1997 "Culture and Finance Capital", *Critical Inquiry* 24:1: 246-65.
Tekrar basımlar:
The Cultural Turn, 136-69 (Verso, 1998).
The Jameson Reader, 255-74 (Blackwell, 2000).

1997 "Ramblings in Old Berlin", *South Atlantic Quarterly* 96:4: 715-27.

1997 "Interview with Fredric Jameson", *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, ed. Eva L. Corredor, 75-94 (Duke University Press).

1997 "Absent Totality", *Anybody*, ed. Cynthia C. Davidson, 122-31 (Anyone Corporation).

1998 "The Brick and the Balloon: Architecture, Idealism, and Land Speculation", *New Left Review* 228: 25-46.
Tekrar basım: *The Cultural Turn*, 162-90 (Verso, 1998).

1998 "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", *The Cultures of Globalization*, ed. Fredric Jameson ve Masao Miyoshi, 54-77 (Duke University Press).

Çince: "Dui Zuowei Mingti de Quanqiuhua de Sikao", çev. Ma Ding, *Quanqiu Hua de Wenhua*, 54-80 (Nanjing Daxue Chubanshe, 2002).

1998 Zhang Xudong, "Marxism and the Historicity of Theory: An Interview with Fredric Jameson", *New Literary History* 29:3: 353-83.
Tekrar basım: *The Jameson Reader*, 149-63 (Blackwell, 2000).

1998 "Persistencies of the Dialectic: Three Sites", *Science and Society* 62:3: 358-372.

1998 Kitap eleştiri: Robert Fitch, *The Assassination of New York*, *ANY Magazine* 22: 50-51.

1999 "Time and the Concept of Modernity", *Anytime*, ed. Cynthia C. Davidson, 208-16 (Anyone Corporation).

1999 "History Lessons", *Architecture and Revolution: Contemporary Perspectives on Central and Eastern Europe*, ed. Neil Leach, 69-80 (Routledge).

1999 "The Theoretical Hesitation: Benjamin's Sociological Predecessor", *Critical Inquiry* 25:2: 267-88. Tekrar basım: *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*, ed. Jeffrey T. Nealon ve Caren Irr, 11-30 (State University of New York Press, 2002).

2000 "Globalization and Political Strategy", *New Left Review* ii (4): 49-68.

2000 "On the Matrix", *Centre Pompidou*.

2000 "'Art Naïf' and the Admixture of Worlds", *Geopolitics of the Visible: Essays on Philippine Film Cultures*, ed. Rolando B. Tolentino, 25-65 (Ateneo de Manila University Press).

2001 "The Imaginary of Globalization", *Collective Imagination: Limits and Beyond*, ed. Enrique Larreta and Candido Mendes, 21-52 (unesco).

2001 "On Neal Bell, *Monster*", *South Atlantic Quarterly* 99:2-3: 371-75.

2001 "Sunuş", *Lenin and Philosophy and other essays*, Louis Althusser, vii-xiv, (Monthly Review Press).

2001 Kitap eleştiri: *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic* by Georg Lukács, *Radical Philosophy* 110: 36-39.

2001 "The Iconographies of Cyberspace", *Polygraph* 13: 121-27.

2001 "Europe and Its Others", *Unpacking Europe*, ed. Salah Hassan ve Iftihar Dadi, 294-303 (NAi).

2001 " 'If I Find One Good City, I Will Spare the Man': Realism and Utopia in Kim Stanley Robinson's *Mars* Trilogy", *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, ed. Patrick Parrinder, 208-32 (Duke University Press).
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future,* 393-416 (Verso, 2005).

2001 "11 September: Some *lrb* Writers Reflect on the Reasons and Consequences", *London Review of Books,* 4 Ekim 4, 23.

2002 "The Dialectics of Disaster", *South Atlantic Quarterly* 101:2: 297-304.
Tekrar basım: *Dissent from the Homeland*, ed. Stanley Hauerwas ve Frank Lentricchia, 55-62 (Duke University Press, 2003).

2002 "The Story of a Year: Continuities and Discontinuities in Marc Angenot's 1889", *Peripheries of Nineteenth-Century French Studies: Views from the Edge*, ed. Timothy Raser, 29-56 (University of Delaware Press).

2002 "Radical Fantasy", *Historical Materialism* 10:4: 273-80.
Gözden geçirilmiş tekrar basım: *Archaeologies of the Future,* 57-71 (Verso, 2005).

2003 "Önsöz", *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Stathis Kouvelakis, çev. G. M. Goshgarian, xi-xiv (Verso).

2003 "The End of Temporality", *Critical Inquiry* 29:4: 695-718.

2003 "Future City", *New Left Review* 21: 65-79.

2003 "Fear and Loathing in Globalization", *New Left Review* 23: 105-14.
Tekrar basım: "Fear and Loathing in Globalization", *Archaeologies of the Future*, 384-92 (Verso, 2005).

2003 "Morus: The Generic Window", *New Literary History* 34:3: 431-51.
Tekrar basım: *Archaeologies of the Future*, 22-41 (Verso, 2005).

2003 "The Experiments of Time: Realism and the Providential", *ii romanzo*, C. 4, ed. Franco Moretti, 183-213 (Einaudi).

2003 "Pseudo-Couples", Kenzaburo Oē, *Somersault* kitabının eleştirisi, *London Review of Books*, 20 Kasım, 21-23.

2003 "Aronoff and Ideology", Peter Eisenman, *Blurred Zones: Investigations of the Interstitial; Eisenman Architects, 1988-1998*, 60-68 (Monacelli).

2004 "Storia e elegia in Sokurov", *Alessandr Sokurov: Eclissi di cinema*, ed. Stefano Francia di Celle, Enrico Ghezzi, and Alexei Jankowski, 127-33 (Twenty-first Toronto Film Festival, 2003).
İngilizce: "History and Elegy in Sokurov", *Critical Inquiry* 33:1 (2006): 1-12.

2004 "Thoughts on Balkan Cinema", *Alphabet City: Subtitles*, ed. Ian Balfour ve Atom Egoyan, 231-57 (mit Press).

2004 "Önsöz", *Critique of Dialectical Reason, Volume 1: Theory of Practical Ensembles*, Jean-Paul Sartre, ed. Jonathan Rée, çev. Alan Sheridan-Smith, xiii-xxxiii (Verso).

2004 "*Dekalog* as *Decameron*", *Fredric Jameson: A Critical Reader*, ed. Sean Homer ve Douglas Kellner, 210-22 (Palgrave Macmillan).

2004 "Symptoms of Theory or Symptoms for Theory?" *Critical Inquiry* 30:2: 403-8.

2004 "Politics of Utopia", *New Left Review* 25: 33-56.

2004 "Marc Angenot, Literary History, and the Study of Culture in the Nineteenth Century", *Yale Journal of Criticism*, 17:2: 233-53.

2005 "Rousseau and Contradiction", *South Atlantic Quarterly* 104:4: 693-706.

2005 "Notes on the Nomos", *South Atlantic Quarterly* 104:2: 199-204.

2005 "Lolita: 50 Years Later", *Playboy*, Aralık, 160, 162.

2005 "Foreword: A Monument to Radical Instants" *The Aesthetics of Resistance*, Peter Weiss, çev. Joachim Neugroschel, vii-xlix (Duke University Press).
Tekrar basım: *The Modernist Papers*, 380-419 (Verso, 2007).

2006 "First Impressions", *The Parallax View*, Slavoj Žižek, *London Review of Books*, 17 Eylül, 7-8.

2006 "Lacan and the Dialectic: A Fragment", *Lacan: The Silent Partners*, ed. Slavoj Žižek, 365-97 (Verso).

2006 "Önsöz", *Critique of Dialectical Reason, Volume Two*, çev. Quintin Hoare, ix-xxiii (Verso).

2006 "Live Jameson", Ian Buchanan'la Söyleşi, Ian Buchanan, *Fredric Jameson: Live Theory*, 120-32 (Continuum).

2007 "Perfected by the Tea Masters" (Arata Isozaki, *Japanness in Architecture* kitabının eleştirisi), *London Review of Books*, 5 Nisan, 21-23.

2007 "Lenin and Revisionism", *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, ed. Sebastian Budgen, vd., 59-73 (Duke University Press).

Yazarlar Hakkında

Mona Abousenna Kahire Ayn Şems Üniversitesinde profesör. Brecht ve milliyetçilik üzerine kitapları var.

Abbas Al-tonsi Arap dilbilimi, ideoloji ve anlatı biçimleri üzerine çok sayıda kitabın yazarı.

Srinivas Aravamudan Duke Üniversitesi İngilizce Bölümü profesörü ve John Hope Franklin Beşeri Bilimler Enstitüsü direktörü. On sekizinci yüzyıl edebiyatı ve sömürgecilik sonrası çalışmalar uzmanı olan Aravamudan'ın kitapları: *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688– 1804* (2000 yılında Modern Language Association'ın en iyi ilk kitap ödülünü aldı) ve *Guru English: South Asian Religion in a Cosmopolitan Language.*

Jonathan Culler Cornell Üniversitesinde İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü, *Diacritics* dergisinin eski yayın yönetmeni. Çağdaş teori üzerine kitaplarından bazıları: *Structuralist Poetics, On Deconstruction, Literary Theory: A Very Short Introduction* ve *The Literary in Theory.*

Sara Danius Uppsala Üniversitesi Edebiyat Bölümünde yardımcı doçent olarak çalışıyor, Soedertoern Üniversitesinde estetik dersleri veriyor. Berlin Wissenschaftskolleg'de araştırma yaptı, Michigan Üniversitesinde ders verdi. Kitaplarından bazıları: *The Senses of Modernism:Technology, Perception, and Aesthetics; The Prose of the World: Flaubert and the Art of Making Things Visible.*

Leonard Green Cornell Üniversitesi ve Rocherster Üniversitesi İngilizce Bölümünde ders Verdi. New York City'de yaşıyor.

Sabry Hafez Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Bölümünde Modern Arapça ve karşılaştırmalı edebiyat profesörü. Arap dili ve anlatı teorisi üzerine çok sayıda makale ve kitap yazdı.

Stuart Hall Uzun yıllar Birmingham Kültürel Araştırmalar Merkezini yönetti, *New Times* dergisinin editörlüğünü yürüttü, 1997'de Open University'den emekli oldu. Çok sayıda kitap ve makale yazdı. 2014 yılında hayatını kaybetti. Kitaplarından bazıları: *The Hard Road to Renewal, Resistance Through Rituals, The Formation of Modernity, Questions of Cultural Identity,* and *Cultural Representations and Signifying Practices.*

Stefan Jonsson İsveç'in önde gelen gazetelerinden *Dagens Nyheter*'de edebiyat eleştirisi yazıları yazan yazar ve akademisyen. Duke Üniversitesi Edebiyat Bölümünden mezun oldu, Los Angeles Getty Araştırma Enstitüsünde çalıştı, Michigan Üniversitesinde ders verdi. *A Brief History of the Masses: Three Revolutions, 1789, 1889, 1989* kitabı Columbia University Press tarafından yayımlandı.

Ranjana Khanna Duke Üniversitesi Kadın Araştırmaları bölümünü yönetiyor ve aynı üniversitenin İngilizce Bölümü, Edebiyat Bölümü ve Kadın Araştırmalı Bölümünde ders veriyor. Kitapları: *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism* ve *Algeria Cuts: Women and Representation 1830 to the Present.*

Richard Klein Cornell Üniversitesinde Fransızca profesörü, *Diacritics* dergisinin eski editörlerinden. Eleştiri ve eleştirel teori makale ve kitapları var. Kitaplarından bazıları: *Cigarettes Are Sublime, Eat Fat* ve *Jewellery Talks.*

Horacio Machin Texas Devlet Üniversitesinde ders veriyor. Latin Amerika kültürü ve kültürel araştırmalar üzerine sayısız makale kaleme aldı, *Marcha y America Latina* kitabını yayına hazırladı.

Paik Nak-Chung 1963'ten 2003 yılındaki emekliliğine kadar Seoul Üniversitesi İngilizce Bölümünde verdiği derslere, 1974'te demokratik anayasa talepleri nedeniyle aldığı 5 yıllık sürgün cezası nedeniyle zorunlu olarak ara verdi. Güney Kore'nin önde gelen edebiyat ve kültür dergisi *Changbi*'yi 1966'da kurdu. Hâlâ bu dergide ve çeşitli mecralarda yazıyor.

Michael Speaks yazar, eğitimci ve tasarım stratejileri danışmanı. Çağdaş sanat, mimari, şehir planlama ve senaryo yazarlığı dersleri veriyor. Yale School of Art grafik tasarım bölümünde, Harvard, Columbia, Michigan üniversiteleri, Berlage Enstitüsü, UCLA, TU Delft'in mimari bölümlerinde ders verdi. *Polygraph* dergisi kurucusu, New York merkezli *ANY* dergisinin eski editörü. Los Angeles merkezli tasarım stratejileri danışmanlık şirketi Design Stories'in direktörü.

Anders Stephanson Columbia Üniversitesinde tarih profesörü. ABD dışişleri üzerine dersler veriyor ve bu konuda *Minima Moralia* benzeri bir kitap yazmayı amaçlıyor.

Xudong Zhang New York Üniversitesi Doğu Asya Araştırmaları Bölümü başkanı ve Çince ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü profesörü. Kitaplarından bazıları: *Chinese Modernism in the Era of Reforms; Postsocialism and Cultural Politics: The Last Decade of China's Twentieth Century*; Çincede: *Traces of Criticism and Cultural Identity in the Age of Globalization: A Historical Rethinking of Western Discourses of Universalism.* Walter Benjamin'in *Charles Baudelaire* ve *Parıltılar* kitaplarını, Fredric Jameson'ın *Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* kitabını Çinceye çevirdi.

Dizin

A
Adorno, Theodor, 88, 96, 125, 134, 166, 173, 175, 181, 196, 202, 279
Alegori, 92, 200–203, 230–231, 265
Almanya, 88, 115, 127, 209
Althusser, Louis, 41–45, 126–127, 185, 205, 236, 266
Amerika, 72– 73
Analogon, 86
Anderson, Laurie, 94
Anderson, Perry, 135, 181, 239
Arac, Jonathan, 135
Arendt, Hannah, 159
Auerbach, Eric, 129
Auteur, 254–255

B
Badiou, Alain, 21, 241
Bahro, Rudolph, 54
Bakhtin, Mikhail, 128
Balzac, Honoré de, 29, 108, 112
Barthes, Roland, 185
Batı Marksizmi, 168, 181, 220, 227, 238
Baudelaire, Charles, 55
Baudrillard, Jean, 171, 198
Bell, Daniel, 38, 103, 166
Benjamin, Walter, 55, 181, 201, 239, 274
Bilişsel harita çıkarma, 26, 70, 86, 111–112, 123, 168, 174, 179, 181, 188–190, 200, 231
Blade Runner, 161
Bloch, Ernst, 44, 48, 114, 129, 250
Bonaventure, 159
Bourdieu, Pierre, 186
Bowie, David, 49
Braudel, Fernand, 22, 212
Brecht, Bertolt, 204–205, 208, 213, 227, 240
Buford, Bill, 161
Bunuel, Luis, 109

C
Cage, John, 68
Chatterjee, Partha, 261
Coğrafya, 120, 181
Colletti, Lucio, 46
Corbusier, Le 79, 89, 154

D
Danto, Arthur, 190
Darwin, Charles, 169
De Kooning, Willem, 87
Deleuze, Gilles, 48, 97, 109, 193, 203, 205, 225, 242
De Man, Paul, 265
Derrida, Jacques, 177, 182–83, 199, 201, 209, 216, 237, 253
Devrimci hareketler, 54, 179
Dışavurumcu nedensellik, 74–75
Din, 260–264
Direniş, 75
Disney, 71, 160, 246
Diyalektik, 10, 12, 39, 43, 59, 75, 82, 125, 147, 229–230;
ve Althusser, 42–43; ve Hegel, 46
Diyalektik eleştiri, 10, 12
Doctorow, E. L., 85, 86
Dönemselleştirme, 10, 38, 107. *Ayrıca bkz.* postmodernizm
Dussell, Enrique, 127
Duygulanım, 67
Dünya edebiyatı, 94, 201, 235–36

E
Eagleton, Terry, 29, 79, 131
Eisenman, Peter, 161, 255
Entelektüeller, 63–64, 121, 123, 182, 200, 221, 232, 233, 236

F
Fanon, Frantz, 241, 243
Faulkner, William, 40, 91, 113
Felsefe, 19
Feminizm, 64–65, 268–270
Flaubert, Gustave, 22, 108
Foucault, Michel, 57, 70, 96, 170, 177, 187, 196–197, 207, 266
Fourier, Joseph, 22, 254
Frank, Manfred, 228
Frankfurt Okulu, 47, 82, 98, 125, 127, 133, 186, 207
Freud, Sigmund, 14–15, 41, 105, 169, 187, 216
Frye, Northrop, 46
Fukuyama, Francis, 168

G
Garcia Marquez, Gabriel, 113
Geç kapitalizm, 55, 66, 74, 79, 126, 142, 182, 196, 197, 202, 216, 137, 181, 200, 233, 235. *Ayrıca bkz* Mandel, Ernest
Gehry, Frank, 202
Gizemsizleştirme, 226
Gesamtkunstwerk, 94
Goethe, Johann Wolfgang von, 121, 236, 274
Gösteri toplumu, 33, 38, *170*, *198*. *Ayrıca bkz.* postmodernizm
Gramsci, Antonio, 37, 40, 107, 132, 182, 238; ve mimari, 80, 163
Graves, Michael, 161
Greenblatt, Stephen, 16
Gulag sanayi, 54

H
Haacke, Hans, 180, 200
Habermas, Jürgen, 88, 89, 184, 207
Halliday, Jon, 115
Hardt, Michael, 264
Harrington, Michael, 178
Harvey, David, 155, 181
Haug, Wolfgang, 240
Hauser, Arnold, 129
Hegel, G. W. F., 42, 76, 125, 126–127, 154, 195, 225, 232
Hegemonya, 37, 61, 73, 75, 177, 182, 240
Heidegger, Martin, 50–51, 173, 186, 209–211, 226, 270
Hiperuzam, 70–71
Histerik yüce, 68
Hobsbawm, Eric, 259
Homoloji, 74, 86
Hümanizm, 205

I/İ
İdeolojik çözümleme, 78, 174, 187, 244
İroni, 88
Isozaki, Arata, 160

J
Jeopolitika, 120, 164, 270
Joyce, James, 91, 172, 202
Jung, C. G., 46

K
Kanı, 23
Kanon, 29–30
Kant, Immanuel, *188–190*, 234–235
Kapitalizm, 102–104, 152, 166–168, 197, 232, 244, 272
Kirli realizm, 161–164
Kojève, Alexandre, 224, 243
Koolhaas, Rem, 155–160, 252–254
Korsch, Karl, 22, 239
Kramer, Hilton, 89
Kruger, Barbara, 200

Kültür Devrimi, 113, 171
Kültürel çalışmalar, 232–234
Kültürel demokratikleşme, 143, 150
Kültür endüstrisi, 38
Küreselleşme, 8, 191, 214, 246, 247. *Ayrıca bkz.* Postmodernizm

L
Lacan, Jacques, 40, 41, 219, 242
Las Vegas, 88
Lefaivre, Liane, 161
Lefebvre, Henri, 80, 153, 185
Leninizm, 150
Lévi-Strauss, Claude, 185, 266
Lewis, Wyndham, 33, 155
Liepietz, Alain, 101
Luhman, Niklas, 156
Lukács, György, 37, 40, 49, 56–57, 75, 78, 84, 105, 108, 111, 113, 129, 132, 172, 181, 185, 205, 213, 216, 223, 239, 240
Lyotard, Jean-Francois, 75, 88, 169, 265

M
MacCabe, Colin, 9, 211
Malinowski, Bronislaw, 171
Mallarmé, Stéphane, 21, 88, 135
Mandel, Ernest, 37, 74, 104, 111, 167, 168. *Ayrıca bkz.* geç kapitalizm
Mann, Thomas, 69, 113
Marcuse, Herbert, 44, 74, 94, 96, 107, 227
Marksizm: ve estetik, 29, 208; krizi, 54, 197; ve diyalektik eleştiri, 10, 134; ve ekonomi, 101–102; ve feminizm, 64–65; ve coğrafya, 120; ve entelektüeller, 31, 60–61, 100, 123, 183; ve geç kapitalizm, 78, 167; ve zorunluluk, 17, 48; sorunsalı, 204, 220; ve siyaset, 34, 58, 101, 135, 208, 219; ve teleoloji, 45–46; ve üniversite, 60; ve ütopya, 54. *Ayrıca bkz.* Radikal gelenek
Mega-yapılar, 154, 255
Mekan, 56–57, 123–24, 158, 212
Mimari, 76–77, 80, 153–164, 202, 254–255
Modernizm, 71, 75, 86, 89, 142, 153, 172
Modernite, 25, 74, 156.
Moore, Charles, 161
Morris, William, 55
Müzik, 277–278

N
Natüralizm, 108–109
New Deal, 61
Nietzsche, Friedrich, 95, 178
Nostalji, 84, 223

O
Ontoloji, 48

P
Paik, Nam June, 49, 94
Pedagoji, 25, 30
Perestroyka, 127. *Ayrıca bkz.* Sovyet
Pérez Galdós , Benito, 109
Piyasa ideolojisi, 101, 102
Postmodernizm, 66, 89, 102–103, 142–143, 249–251; ve mimari, 77; ve derinliğin kayboluşu 77, 85; ve küreselleşme, 8, 111, 192; ve hiperuzam, 71; ve kitle iletişim araçları 93; ve modernizm, 66, 72, 194; ve felsefe, 178; ve standartlaşma, 145
Pound, Ezra, 22
Pozitivizm, 175
Proust, Marcel, 24, 69, 78, 94

R
Radikal gelenek, 33, 21, 181
Rauschenberg, Robert, 90–91, 94
Realizm, 108–109
Rohe, Mies van der, 88
Rosler, Martha, 200
Rushdie, Salman, 192, 237

S
Sartre, Jean-Paul, 19, 40, 48, 70, 86, 105, 122, 173, 174, 181, 185–186, 209, 239, 240, 241–243, 266
Schiller, Friedrich, 79, 105, 181
Scott, Walter, 113
Sınıf bilinci, 39, 123, 152, 179
Sınıf mücadelesi, 39, 43
Siyasal bilinçdışı, 65
Siyasal eylem, 34, 44, 58; ve feminizm, 64, 268–269
Siberpunk, 235
Simon, Paul, 193, 201
Sontag, Susan, 12, 171
Sosyalist kültür, 81, 129
Sovyet: komünizmi, 208, 220; entelektüelleri, 75; modeli, 169; perestroyka, 128; sosyalist gerçekçilik, 95; toplum, 73
Stroheim, Erich von, 109
Suvin, Darko, 251

Ş
Şeyleşme, 24, 56–58, 83
Şizofren özne, 87

T
Tafuri, Manfredo, 73, 75, 79–80, 88, 163
Tangai, Kenzo, 154
Tarih, 83
Tarihselcilik, 44, 131–133, 239
Tarihselleştirme, 16
Temsil, 36, 141, 230
Teknoloji, 252
Tokyo, 154, 155–158
Tolstoy, Leo, 37, 108
Toplumsal cinsiyet, 220, 268–270
Transkodlama, 136, 183, 201
Tüketim toplumu, 33, 38

U/Ü
Ulusal edebiyat, 32, 114, 121, 251
Üçüncü dünya, 81–83; edebiyatı, 92, 113, 124, 129–131, 192
Üretim tarzı, 53, 103, 108. *Ayrıca bkz.* dönemselleştirme; postmodernizm
Üstyorum, 12–14, 217
Ütopya, 33– 34, 53, 82, 96, 148, 176–77, 191, 209, 215–16; ve toplumsal cinsiyet, 230; itki olarak, 24; mekan, 132

V
Vattimo, Gianni, 253
Venturi, Robert, 88, 154, 163
Vygotsky, Lev, 62

W
Wagner, Richard, 94
Warhol, Andy, 93
Weber, Max, 56, 70, 258
West, Cornel, 135, 258
Williams, Raymond, 35, 48, 239, 245
Williams, William Carlos, 51
Wong Kar-Wai, 251, 256

Y
Yanlış Bilinç, 78–79
Yeni-dışavurumculuk, 88
Yeni Sol, 198, 240
Yeni tarihselcilik, 16, 17
Yeşil Devrim, 73, 104
Yoğunluk, 67–68
Yozlaşma, 263

Z
Zamansallık, 68, 120, 152, 168, 249–250
Žižek, Slavoj, 14, 219, 228
Zola, Emile, 109

JAMESON JAMESON'I ANLATIYOR

Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler

Fredric Jameson Duke University'de Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü ve Duke Center for Critical Theory adlı kuruma bağlı Edebiyat Yüksek Lisans programının başkanıdır. Jameson'ın, marksizm, yazın kuramı, post-yapısalcılık ve postmodernizm üzerine çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Eserleri arasında, *Marxism and Form, The Prison-House of Language, The Political Unconscious, The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986, Fables of Aggression* ve *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* sayılabilir.

Ian **Buchanan** 1969'da Avustralya'da doğdu. 2011'e kadar sırayla Tasmanya Üniversitesi, Charles Darwin Üniversitesi ve Cardiff Üniversitesi'nde eleştirel ve kültürel teori profesörü olarak çalıştı. *Frederic Jameson: Live Theory* (2006), *Deleuzism: A Metacommentary* (2000), *Michel de Certeau: Cultural Theorist* (2000), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus* (2008) adlı kitapların yazarıdır. *On Jameson: From Postmodernism to Globalization* adlı derlemenin editörlerindendir.

Şeyda Öztürk 1972 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladığı öğrenimini Viyana Üniversitesi Felsefe ve İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümlerinde tamamladı. YKY "cogito" dergisi ve düşünce kitapları dizisi editörü. **Çevirdiği kitaplardan bazıları:** Theodor W. Adorno, *Rüya Kayıtları* (YKY, 2008), *Sahicilik Jargonu* (Metis, 2011), *Negatif Diyalektik* (Metis, 2016); Judith Butler, *Savaş Tertipleri* (YKY, 2015); Thomas Mann, "Majesteleri Kral" (Can Yayınları, 2013); Philip Roth, "Öfke" (YKY, 2009); Patrick Süskind, *Aşk ve Ölüm Üzerine* (Can Yayınları, 2014); Paul Theroux, *Sivrisinek Sahili* (YKY, 2014).

Fredric Jameson Duke University'de Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü ve Duke Center for Critical Theory adlı kuruma bağlı Edebiyat Yüksek Lisans programının başkanıdır. Jameson'ın, marksizm, yazın kuramı, post-yapısalcılık ve postmodernizm üzerine çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Eserleri arasında, *Marxism and Form, The Prison-House of Language, The Political Unconscious, The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986, Fables of Aggression* ve *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* sayılabilir.

Jameson Jameson'ı Anlatıyor günümüzün en etkili Marksist kültür teorisyenlerinden Fredric Jameson ile 1982-2005 yılları arasında yapılmış dokuz söyleşiden oluşuyor.

Kitap düşünürün, görsel sanatlar, psikanaliz, mimari gibi çağdaş kültür konusundaki olağanüstü birikiminin yanı sıra ABD, Kore, Çin, İsveç, Mısır gibi çok farklı coğrafyalardan önemli akademisyenlerin soruları ve katkılarıyla oluştu. Tam da bundan ötürü Jameson'ın temel tezlerinin ve kavramlarının değişik kültürel ve politik bağlamlarda nasıl alımlandığı ve yorumlandığı konusunda da okura fikir veriyor.

Jameson Jameson'ı Anlatıyor Jameson'ın düşüncesiyle yeni tanışanlar için olduğu kadar bu konuda derinleşmek isteyenler için de benzersiz bir kaynak.

ISBN 978-975-08-3854-5
9 789750 838545
26 TL

THG
0237439
FZN