

DİYALEKTİĞİN BİRLEŞTİRİCİ GÜÇLERİ

FREDRIC JAMESON

"Hem elden bırakılmayacak kadar ilginç hem de zorlu;
hem tatmin edici hem de titiz okuma isteyen bir kitap."

MARK FISHER, *Mute*

FREDRIC JAMESON
DİYALEKTİĞİN
BİRLEŞTİRİCİ GÜÇLERİ

Çeviren
Bülent Doğan

Diyalektiğin Birleştirici Güçleri

Fredric Jameson

Özgün Adı

Valences of the dialectic

Ithaki Yayınları - 993

Yayına Hazırlayan: Barış Şannan

Son Okuma: Asaf Taneri

Kapak Tasarımı: Şükrü Karakoç

Grafik Uygulama: Kübra Tekeli

1. Baskı, Mart 2015, İstanbul

Türkçe Çeviri © Bülent Doğan, 2015

Türkçe Telif Hakkı © Ithaki, 2010

Copyright © Fredric Jameson, 2009

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

**Ithaki™ Penguin Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul**

Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34

editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık

Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul

Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97

Sertifika No: 29652

*Roberto Schwarz ve Grecia de la Sobera için
ve Perry Anderson için...*

*O Wechsel der Zeiten! Du Hoffnung des Volkes!
Ey zamanların değişimi! Ve sen, halkların umudu!*

İÇİNDEKİLER

I. DİYALEKTİĞİN ÜÇ ADI

1. Diyalektiğin Üç Adı 11

II. AUFHEBUNG'SUZ HEGEL

2. Hegel ve Şeyleşme 87
3. Hegel'in Çağdaş Eleştirmenleri 116

III. YORUMLAR

4. Marx'ın Çalınan Mektubu 143
5. Deleuze ve Düalizm 202
6. *Tarih ve Sınıf Bilinci*: Bitmemiş Bir Proje 224
7. Sartre'in *Eleştiri'si*, 1. Cilt: Giriş 249
8. Sartre'in *Eleştiri'si*, 2. Cilt: Giriş 269

IV. GİRDİLER

9. Metalaşma 285
10. Kültürel Devrim 296
11. Diyalektiğin İnadı: Üç Alan 308
12. Siyasal Düşünür Olarak Lenin 321
13. Rousseau ve Çelişki 333
14. İdeolojik Analiz: Bir Kılavuz 347

V. SİYASET

15. Güncel Olarak Varolan Marksizm 403
16. Kopyalama Olarak Ütopya 450

17.	Felsefi Bir Mesele Olarak Küreselleşme	477
18.	Küreselleşme ve Siyasal Strateji	500

VI. TARİHİN BAĞDEĞERLERİ

19.	Tarihin Bağdeğerleri	521
	Teşekkür	671

I. KISIM

DİYALEKTİĞİN ÜÇ ADI

1. Bölüm

Diyalektiğin Üç Adı

Günümüzde temposu gitgide düşüyor gibi görünse de şu ana kadar yazılan diyalektiğe girişlerin haddi hesabı yok. Geleneksel “sunumlar”ın çokluğu ve onları taşıyan dalgadan beri meydana gelen tarihsel değişimler yeni bir girişimin faydalı olabileceğini gösteriyor. Bu girişim, temsil eleştirisinden (Heidegger) ve yapısalcılıktan bu yana öncülük rolünü üstlenen yeni “düşünce üzerine düşüncelerin” hepsini ele alırsa daha da faydalı olacaktır. Ayrıca Hegel’in günümüzde de her zamanki kadar etkili olan canlanması, Hegel tedrisatından geçmemiş Marksizmin dışarıda bıraktığı, hatta sansürlediği çok sayıda kaçınılmaz “teolojik inceliği” kesinlikle kapsamına almayı vaat ediyor.

Geleneksel sunumlar, diyalektiği ya sistem ya da yöntem olarak ortaya koyuyorlardı; Hegel’den Marx’a geçişteki vurgu değişimini belli belirsiz akla getiren bir ayrım bu. Her iki alternatif de çağdaş, hatta modern düşünce tarafından ciddi ölçüde itibarsızlaştırıldı: Zira felsefi sistem ideali Nietzsche’den bu yana şiddetle sorgulanırken –benlik ya da özne [*self or subject*] bile yapısal bakımdan bütünlüksüz ya da dağınıkken, bütünlüklü bir sistem iddiasında bulunmayı nasıl sürdürebiliriz?– yöntem ideali de bariz bir biçimde araçsallaştırılması ve zorunlu olarak bünyesinde taşıdığı radikal araç-amaç karşıtlığı yüzünden bir o kadar gözden düşmüştür. Diyalektik sadece bir araçsa, amacı ne olabilir? Metafizik bir sistemse, metafiziğin sonunun ardından nasıl bir geçerlilik iddiasında bulunabilecektir?

Ne var ki, hem bizatihi diyalektiğin daha derindeki özelliklerinin ipuçlarını veren bu iki ayartıya dönmek hem de diyalektiğin zamansallıkla ilişkisi gibi birkaç seçenek eklemek isteyeceğiz. Zaten diyalektik Hegelci halindeyken bile kavramlarımıza zamanın ve değişimin damgasını vurmaya yönelmemiş midir? Ayrıca pek insanca bir zamansızlık özleminin, zihinsel [*mental*] kategorilerimizin yetersizliğini gözden sakladığını, dolayısıyla çelişkilerin göz kamaştırıcılığını filtrelediğini göstermeye çalışmamış mıdır? (Marx bu teşhisi çeşitli ideoloji öğretileriyle gündeliğin düzeyinde özetleyecektir.) Nitekim, diyalektik olmayan felsefede zamansallığın ihmaline bakarak, bu felsefeye gündelik hayatın ideolojisinin en “doğal” biçimi

ve diyalektiğin sık sık paylamayı görev addettiği sağduyu [*common sense*] (Aristoteles ve Kant sağduyu düşüncesi ile özne-nesne ampirizmine dair büyük külliyatlar üretmişlerdi) olma niteliğini neyin verdiğini tespit etmemiz pekâlâ mümkün olabilir.

O halde diyalektiğin bu gayri-doğallığının [*un-naturality*], sağduyuya kışkırtıcı ve sapkın bir tarzda meydan okumasının ta kendisini genelleştirip, doğal düşmanları üzerinden bir tanıma ulaşabiliriz. Zaten doğal düşmanlar da, sıradan ve felsefedışı sağduyu gibi, bir yandan dogmatizm, diğer yandan ampirizm değil midir? En kökleşmiş anti-diyalektik duruşların ve gerek çeşitli pozitivistlerin gerekse çeşitli idealizmlerin kaynağı, bir tarafta değişmez kavramlara, diğer tarafta ise gerçek nesnelere kesinliğine duyulan inançtır. Hegel bunları birer *Verstand* biçimi olarak görüp savaş açacak, Marksizan şeyleşme tanısı ise farklı ama bağlantılı bir yönden üstlerine gidecektir (bunlardan hiçbiri *Verstand*'ın, sağduyunun, hatta bizatihi şeyleşmenin salt bir nevi yanılısamaymışçasına kalıcı olarak giderilebileceğini varsaymaz).

Gerçi biz de burada en başta belirttiğimiz klişeleri kopyalamaya, zamansallık ve çelişkiyle tanımlanan bir içerik önererek diyalektik sisteme benzer bir şeye yaklaşmaya başlamadık mı? Keza diyalektik olmayan duruşları ve felsefeleri zayıflatmaya yönelik biçimsel görev de yavaş yavaş diyalektik yöntemin yeni bir versiyonuna dönüşmeye başlamadı mı? Aslında tam da bu karşıtlığın kendisinin diyalektik olduğunu söylemek kaçınılmazdır: Onu şu ya da bu şekilde çözmeye kalkmak diyalektik yoldan sapmaktır; halbuki buradaki anlamıyla diyalektiğin kendi kendini imhasına yol açmak yerine, bu alternatifin her iki tarafının da yapıbozuma uğratılmasıyla yaratılan bakış açısı sayesinde problem kendi kendisinin çözümü haline gelebilir.

Nitekim elimizdeki problemi --diyalektiğin sunumu-- başlı başına bir çözüme çevirme girişimimiz pekâlâ bu bakış açısına dayanabilir; yani henüz varlığını bile ispatlamadığımız bir şeyi ritüele uygun şekilde tanımlamak ve analiz etmekte kullandığımız çeşitli sözcükler üzerinde kafa yorabiliriz. Zira hiç beklenmeyen işlevler ve içerimler, konuşma parçalarının sunduğu pek çok kamera açısından yakalanabilir ve tetkik edilebilir; şayet bu konuşma parçaları kendi metafizik içerimlerini kaçınılmaz yapısal çarpıklık şeklinde beraberlerinde getirmezlerse elbette.

Demek ki belirli tanımlıkla [*the*] diyalektikten bahsetmek muhakkak bu felsefenin daha evrenselci iddialarını güçlendirecek, bütünlüğünü artıracaktır. Aynı zamanda bu teşhis, özel isimlere has tarzdaki bir tekilligi-

ni de artırır; hatta buradaki anlamıyla diyalektiğin Hegel, Marx ve onlarla bağlantılı düşünce çizgilerini geliştirmeye çalışanlardan başka düşünürlere referansla anılması nadir bir durumdur.

Fakat belirsiz tanımlık tüm bunları değiştirir ve Kant ya da Deleuze, Wittgenstein ya da Bergson gibi başka yazarlarda, yani diyalektik olmayan, hatta diyalektik karşıtı felsefelerde, diyalektik uğraklar/momentler en çok bu biçimde keşfedilebilir ve tespit edilebilir. Böyle teşhisler tümünden farklı nitelikteki evrenlerde bulunan özgül ya da yalıtılmış alanların yasaları olarak karşımıza çıktığı gibi, belirli tanımlığın (ilk kabulümüzdeki) bütünsel bir alan teorisi aktarma ve neredeyse bilimsel kurallıklar tasarlama arayışında olduğu izlenimimizi geriye dönük olarak tasdikler. Fakat belirsiz tanımlık genellikle çoklu yerel örüntülerin, hatta birazdan göreceğimiz gibi ikili karşıtlıkların keşfini barındırıyormuş gibi görünmektedir.

Son olarak da genellikle diyalektik olmayan çapraşıklık anlarını netleştirmekte ve kurulu düşünce süreçlerini (örneğin çelişmezlik ilkesine körü körüne bir güveni) sarsmakta kullanılan sıfat halindeki “diyalektik” vardır. Bir fenomeni ya da formülasyonu diyalektik olarak tanımlamak demek, sağduyunun alışkanlığını tembelce taşıyan muhatabı örtük ya da açık olarak suçlamak ve bizi irkilterek en az iki düşünce türü arasındaki ayrımı göstermek demektir.

Sözcüğün bu üç versiyonu nesnenin kendisine dair daha zengin bir anlatıyı düzenlemek için yeterli olabilir.

1. Diyalektik [The Dialectic]

Belirli tanımlıklı diyalektikten, yani büyük harfle başlayan diyalektikten bahsetmenin anlamı, çeşit çeşit diyalektik düşünceyi tek bir felsefi sistem altında toplamak ve muhtemelen toplarken de bu sistemin hakikat olduğunu ve nihai olarak tek yaşayabilir felsefe –Sartre’ın zamanımızdaki Marksizm için öne sürdüğü o “düşüncenin aşılabilir ufkuna” benzer bir şey– olduğunu doğrulamaktır.¹ Kimi zaman ben de bunu düşünüyorum; ama hiçbir şey *indépassable* [aşılmaz]. değildir ve şu an için sadece böyle bir konumun getireceği problemlerin farkında olmamızı istiyorum.

Her şeyden önce bu konum buradaki anlamıyla felsefenin dokunulmaz-

1 Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* [Yöntem Araştırmaları, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1998], New York: Knopf, 1963, xxxiv. Hazel E. Barnes “indépassable” sözcüğünü “ötesine geçemeyeceğimiz” diye çevirir. Bkz. “Question de méthode,” *Critique de la raison dialectique* içinde, Paris: Gallimard, 1985, 14. *Critique de la raison dialectique*’e verilen sonraki referanslarda CRD kısaltması kullanılacak.

lığını baştan kabul eder ki, söz konusu dokunulmazlık daha Nietzsche döneminde sorgulanabilir olmuş ve teori dediğimiz şeyin meydana çıkışıyla kesinlikle son derece şüpheli hale gelmiştir. Hegel'in felsefesi son büyük geleneksel felsefeye, (en sevdiği tabirlerden biriyle) son felsefi sistemse, o halde dünden bugüne Hegel'e her yönden saldırıların hiç kesilmemesi ve keskin Hegel karşıtlığının iflah olmaması diyalektikle ilgili olduğu kadar felsefeye ve sisteme inançsızlıkla da ilgilidir. (Aynı zamanda idealizm sorunuyla da ilgilidir ki buna daha sonra döneceğim.)

i.

Marksizmi kendine ait bir felsefeye donatmak için pek çok girişim olduğu açıktır; bu girişimler pozitivistten dine, pragmatizmden yapısalcılığa kadar geniş bir yelpazeyi kapsadığı gibi, Marksizan analitik felsefe ve Marksizan bir sosyobioloji yolunda tarihselcilik ve varoluşçuluğu da kat etmişlerdir. Ama felsefi sistem olarak Marksizmin aldığı başat biçim Batı'da sık sık Ortodoks Marksizm, hatta vulgar Marksizm ya da Stalinizm olarak adlandırılan o resmi felsefedir kesinlikle; Annette Michelson'un yerinde tabiriyle yalın (*demotic*) Marksizm de denebilecek olan bu felsefenin eski sosyalist ülkelerdeki asıl resmi adı diyalektik materyalizmdir.

Mahut Batı Marksizminin² dünyanın üçte birinde resmi devlet felsefesi olarak iktidara gelen bu ideolojik akrabasından kendisini ayırt ettiği üç temel meseleyi hatırlamak bu noktada faydalı olacaktır. Bir kere, çeşitli Batı Marksizmleri kendilerini tarihsel materyalizmler olarak, yani bilimin ya da doğanın diyalektik karakterini koyutlamayan dünya görüşleri olarak yeniden olumlamışlardır. O yüzden diyalektik materyalizmin aralıksız husumet gösterdiği psikanalizi de benimsemeye gönüllü olmuşlardı (ve bir bakıma psikanalizin bu dahil edilişi Batı Marksizmlerinin geliştirdiği ideoloji anlayışlarını değiştirip zenginleştirmekle kalmamış, aynı zamanda kültürü ve üstyapıları ekonomiyle aynı önem ve belirlenim düzeyine yerleştirme iddialarını desteklemiştir; halbuki başka bir açıdan altyapı/üstyapı ayrımını tümüyle reddetme ve terk etme eğilimindeydiler). Son olarak, Batı Marksizmleri Engels'in iyi yönlerini, özellikle de döneminin bilimsel

2 Perry Anderson etkili eseri *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de [çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2007] bu eğilimi adlandırır ve belirginleştirir. Fakat Batı Marksizminin doğa ve doğabilimleri konusunda kabul ettiği Vico'cu bilinemezcilik, John Bellamy Foster'ın, Epikuros çizgisinde bir materyalizmi savunduğu çığır açan eseri *Marx'ın Ekolojisi: Materyalizm ve Doğa*'da [çev. Ercüment Özkaya, Ankara: Epos, 2011] diyalektik bir bakış açısından sağlam bir şekilde eleştirilmiştir.

yazılarına ve askeri teorilerine aşinalığını kabul etmekle beraber, Marksist geleneğin gelişiminde Engels'in üretken rolüne dair sağlıklı şüpheleri dillendiriyorlardı.

Birinci ve üçüncü meselenin buradaki anlamıyla diyalektik materyalizm için ne anlama geldiğinin altını çizmek isterim. Belirli tanımlıklı diyalektik mefhumu [*notion*] –felsefi bir sistem, hatta tek felsefi sistem olarak diyalektik– diyalektiğin her şeye ama her şeye uygulanabilir olduğunu öne sürme konumuna sizi bariz bir şekilde bağlar, üstelik şu çirkin “uygulama” [*apply*] sözcüğünü bilerek kullanıyorum. Bir başka deyişle, bunun gerçek bir felsefe niteliği taşıması için kendi metafiziğinin olması gerekir, yani epistemolojiyi ya da diyalektik bilim felsefesini zorunlu olarak içeren bir doğa felsefesine sahip olmalıdır. Bu noktada bilimsel araştırma kavramlarının diyalektiği ile bizatihi doğanın diyalektiği arasında bir ayrım yapmak istiyorum; bilimsel araştırma kavramlarının [*concept*] diyalektiği doğanın diyalektiğinden çok daha akla yakın görünüyor bana. Nitekim Batı Marksizmi *Yeni Bilim*'in *verum factum*³ ruhuyla, Vico'cu denebilecek bir konuma sahip çıkar; biz ancak kendi yaptıklarımızı anlayabiliriz, bu yüzden sadece tarih bilgisine sahip olduğumuzu iddia edebiliriz, ama Tanrı'nın yaptığı Doğa'nın kendisine dair bilgi sahibi olamayız.

Ironiktir ama, diyalektik materyalizmin bilim ve doğayı sahiplenmesi (ki buna Engels öncülük etmişti elbette), eninde sonunda Hegel'e dayanır; ama onun felsefesi de Lenin'in *Mantık* karşısındaki coşkusuna rağmen asla Sovyet devlet felsefesi tarafından savunulmamıştır. Hatta doğanın diyalektiği anlayışının ta kendisinin idealist olduğu iddia edilebilir ki özellikle de Althusser ve diğerlerinin son zamanlarda yönelttiği Hegel ve idealizm eleştirileri sayesinde bu argüman bir an durup üzerinde düşünülme hakkını talep edebiliyor. Platon'dan itibaren sayısız idealizm türünde tekrar niteliğinde olan aktivist siyaset tarzları görüldüğünü kendimize hatırlatmak muhtemelen işe yaramayacaktır; idealizm problemini iki ayrı perspektiften ele almak daha iyi olacaktır ki bu perspektiflerden birincisi bilincin ta kendisiyle ilgili bir felsefi probleme dayanır.

Mahut merkezi benlik [*centered self*], kişisel kimlik ve bireysellik problemlerinden keskin bir şekilde ayrılması gereken bir problemdir bu; keza ruh [*psyche*] ve ruhun yapısı probleminde (psikanaliz sorunundan) ayırt edilmesi gerekir; hatta özbilinç [*self consciousness*] ya da düşünümsellik [*reflexivity*] probleminde de (buradaki anlamıyla modernliğin ideolojisiyle ilgili meseleler) ayrılmalıdır; son olarak da çeşitli tinselciliklerden [spri-

3 Hakikatın gözlemle değil yaratım ve icatla doğrulanabileceğine dair ilke. —yhn

tualizm] ayırıt edilmesi gerekir. Idealizmin görünüşteki kökü kazınamazlığı, o halde insanların, ebediyen (uykularında dahi) içine gömülü kaldıkları bu bilinç ögesinden başka hiçbir şeyi tahayyül edememesinden kaynaklanır; dolayısıyla bu fenomeni ne olmadığı ışığında –belirlenimi olumsuzlamayla özdeşleştiren yasa vesilesiyle (Spinoza)– teorileştirmekten de acizdir. Böyle bir bilinemezlik, felsefe olarak idealizmin savunusu değil, daha ziyade tüm felsefeyi muhakkak idealizm başlığına sokmakta bir sınır olduğunun kabulü anlamına gelir.

Peki ya sıklıkla idealizm eleştirilerinin kaynağı olarak gösterilen materyalizm ne olacak? Idealizm problemiyle ilgili ikinci perspektifimiz budur ve idealistler kavramsal zaferlerini burada kutlar, idealist konumun müstakil bir konum olmadığını, daha ziyade tepkisel olarak materyalizm eleştirisi sıfatıyla gerçek gücünü kazandığını ve hakiki görevini bulduğunu açığa vururlar. Zira Berkeley'den bu yana düşünürlerin gösterdiği üzere, buradaki anlamıyla madde kavramı tutarsızdır, Deleuze'ün tabiriyle “kötü bir kavram”dır; dolayısıyla felsefede idealist konum ne kadar tahammül edilemez olursa olsun, materyalist konum çürük bir alternatiftir. Berkeley'in bu ilginç (neredeyse Deleuzeyen) gözlemine şunu ekleyebiliriz: Materyalizm bizi varoluşsal hayatımızdan, bedensel duyularımızdan ve bu duyuların tazeliğine, yoğunluğuna dair algularımızdan yoksun bırakır, çünkü onların yerine madde gibi son derece biçimsiz, doğrudan olmayan [*non-immediate*], duyularla doğrulanamaz bir temel geçirir.⁴

Problemin en kolay çözümü, idealizm-materyalizm alternatifini açıkça ikili karşıtlık olarak tanımlamaktır. Bu durum da, materyalizm ya da idealizmden birini tercih etme dürtüsünün ardında “çelişmezlik ilkesi”nin olduğu, dolayısıyla bu dürtünün diyalektikdışı sayılabileceği vargısını güçlendirecektir. Aslında bu iki alternatiften birini seçmek, sadece buradaki anlamıyla sistem ya da felsefe haline gelmeyi arzulayan düşünceye kendini dayatmaktadır. Böylece, mahut Batı Marksizminin sadece Hegel açısından değil Marx açısından da aydınlığa kavuşturulması gereken üçüncü özelliğine geliyoruz. Ben ikisinin de buradaki anlamıyla felsefe inşasıyla alakalı olmadığını iddia ediyorum. Marx'ta bu durum öteden beri açıkça ortadadır: Zira Marksizmi icat eden ve bu sistemi başlı başına bir felsefe gibi görü-

4 George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, The Works of George Berkeley* içinde, haz. A.A. Luce ve T.E. Jessop, Londra: Thomas Nelson, 1949, 27-33, 42, 72-74. [*İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat, 1996.]

necek ya da en azından şu ya da bu felsefeyle tamamlanmayı gerektiriyor görünecek şekilde inşa eden Marx değil Engels'ti.

ii.

Hegel gibi felsefi bakımdan hacimli ve çeşitli tamamlayıcı alt alanların (mantık, bilim, antropoloji, hukuk ve siyaset, tarih, estetik, din, bizatihi felsefe tarihi vs.) inşasında takıntı ölçüsünde sistematik bir düşünür söz konusu olduğunda ise bu iddia çok daha sapkın görünür. Ama Hegel'in durumunda sadece şunu iddia ediyorum: *Tinin Fenomenolojisi*'nden sonra kendi düşüncesini bir felsefe ve sisteme çeviren bizzat Hegel'dir; bir başka deyişle, 1807'deki ilk büyük başyapıtta gördüğümüz zengin diyalektik düşünce pratiğine rağmen, Hegelcilik diyebileceğimiz şeyi öğrencilerinin sonraki katkılarıyla birlikte kendisi üretmiştir. Böyle bir ayırım, Hegel'e yönelik farklı farklı çağdaş saldırıların hemen hepsinin gerçekte bir felsefe olarak Hegelciliği ya da aynı anlama gelmek üzere bir ideoloji olarak Hegelciliği suçladığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Hatta "izm" [-cilik] son eki de daima her ikisini birden anlatır, ayrıca Lacan'ın deyişle "üniversite söyleminin"⁵, yani tüm düşünceleri bir kaynak isimle özdeşleştirme (Hegelci diyalektikten, hatta Marksizmden bahsederken olduğu gibi) yönündeki bastırılmayan itkinin işleyişlerini de ele verir.

Tüm bunlar da bizatihi felsefenin kendini kurumsal olarak kalıcılaştırmasına [*self-perpetuation*] katkı yapar. Hegel'den Althusser ya da Deleuze'e kadar profesyonel filozolların felsefenin felsefi müdaafası ya da gereçlendirilmesi için yaşam enerjilerini harcamak zorunda kalmalarını görmek daima eğlencelidir kuşkusuz. Yine hiç kuşku yok ki, diğer kurumsal disiplinlerdeki bizler de aynı şekilde benzer bir kurumsal kendini gereçlendirme mecburiyeti hissederiz, Pierre Bourdieu'nun eserleri bunu bize hatırlatmaktadır; ama Teori'nin son yıllardaki yükselişi kurumların ve böyle mecburi akılcılaştırma provalarının dışında bir alan sunuyormuş gibi görünmektedir ve diyalektik felsefeyi de haliyle içerecek şekilde felsefenin sınırlarını kavramamızı sağlayan şey teorinin (ulaştığı gerçeklikler değilse bile) iddialarıdır. Bana göre teori, düşüncenin dilini şeyleşmekten çıkarma ve şu ya da bu sabit terminolojinin kurulmasının kaçınılmaz sonucu olan tüm sistem ve ideolojilerin önünü baştan kesme yönünde aralıksız ve imkânsız bir çaba olarak kavranmalıdır. Bu yüzden yapıbozum, terminolojileri bozan teorik bir sürecin paradigmasıdır ki, tam da bu bozma

5 Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991.

sürecinin gerektirdiği terminolojiyi geliştirmesi sonucu bizatihi bir felsefe ve ideoloji haline gelir ve doğrudan baltalamaya çalıştığı türden bir sistem halinde pıhtılaşır. Teoride özel isimlerin varlığını sürdürmesi –farklı metinleri Derrida’gil, Althusser’gil, Habermas’gil diye tanımladığımızda olduğu gibi– gerçekten de teorik yazımın gerek felsefenin şöyleştirmelerinden gerekse günümüzdeki entelektüel pazarın metalaştırmalarından kaçmasının umutsuz ama yine de kaçınılmaz bir hedef olduğunu ele verebilir ancak.

Yine de teori, felsefi sistemin metalaşmasını görünür ve kaçınılmaz hale getiren bir bakış açısı sunar. Bu “felsefenin sonu” başka bir yoldan da, yani kapanma özlemi ve şu aralar moda olan bir popüler-bilimsel formülün timsali haline gelmesi çerçevesinde de ortaya atılabilir. Gödel Yasası denen bu formül herhangi bir sistemin kendi aksiyomunda kendi zeminini oluşturma ya da kendi temelini kendi aksiyomuna dahil etme ihtimalinin dışarıda bırakılmasını gerektirir. Aslında (bu kitabın sonraki bölümünde) Hegel’in sisteminin kapalı ya da döngüsel bir teleolojik sistem olmadığını ileri süreceğim; ayrıca Mutlak Tin’i [*Absolute Spirit*] “tarihin sonu” olarak almak şöyle dursun, tarihsel bir uğrak olarak bile almayacağımızı, sivil toplumun etik bireyini ve anayasal monarşiyi Hegel’e göre toplumsal gelişmenin doğruğu olarak da değerlendirmeyeceğimizi belirtmek istiyorum. Dolayısıyla Hegel kapalı bir sistem tasarlıyormuş gibi okunmayacak, ama Hegelcilik öyle okunabilir: Öte yandan kapalı sistemlere karşı açık sistemlerle ilgili eski ideolojik paradigmayı da reddetmemiz gerekir, zira bu paradigma Soğuk Savaş döneminin icatlarından biridir ve bir o kadar suni olan “totaliterlik” kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.

Bugünkü temelcilik karşıtlığı ve özçülük karşıtlığı sloganları bariz olarak görmezden gelmeden, yani bu mümtaz teorik slogan ve programların kendilerinin zaten temalandırılmış ve şöyleştirilmiş olduğunu, bir başka deyişle kendilerinin temelciliklere ve başlı başına felsefi sistemlere dönüşmeye başladığını yok saymadan da pekâlâ sıcak karşılanabilir ve Hegel’in yanı sıra Marx’ın kendisi de bu yeni talepler ışığında tekrar okunabilir.

Hatta iş bu türden felsefi ve teorik eleştirilere gelince, daima en iyisi siyasi içeriklerine bakmak ve onları tasarlandıkları durum çerçevesinde yeniden değerlendirmektir diye düşünüyorum. Örneğin Hegel’e saldırmak Avrupa solunda başka, ABD’de başka anlama gelir; Avrupa solunda böyle bir saldırı komünizm ve diyalektik materyalizm eleştirisi işlevi görür, halbuki ABD’de komünizm karşıtlığı bir Soğuk Savaş temasıdır ve –genel

olarak teorinin kendisi dediğimiz her şeyle birlikte– bütün bir Anglo-Amerikan ampirizm ve sağduyu geleneğine saldırıda “Hegel” çok farklı bir işlev görmüştür. Bu geleneği zayıflatmaya yönelik felsefi girişimin kendi çapında siyasi anlamı vardır elbette, ama bu radikal bir girişimdir ve nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, Avrupa’daki çeşitli parlamentodışı sol kesimlerin komünizm karşıtlıklarından çok farklıdır.

Diyalektiği birleşik bir felsefi sistem olarak tanımlamanın akıllıca olmayacağını yeterince vurguladım; ayrıca eklemek gerekir ki, bu vurgunun sebebi sadece bilimsel gelişimin bu noktasında bir doğa felsefesini desteklemeyi isteme ihtimalimizin düşüklüğü değil, aynı zamanda teori çağında felsefenin geleneksel retoriklerinin ve felsefi kendini-gerekçelendirmelerinin artık bizi çekmemesidir. Şimdi başka bazı olanakları araştırmanın vakti; bir tarafta yerel diyalektiklerin çokluğu mefhumuna, diğer tarafta da diyalektik düşüncenin yarattığı radikal kopuşa dair bazı anlayışlara bakmalıyız.

Ama bu iki olanağa geçmeden önce, çağdaş teorinin daha ayrıntılı bir tarifinden, hatta daha kapsamlı bir diyalektik teoriden ziyade hem Freud’un hem Marx’ın, yani psikanaliz ve tarihsel materyalizmin felsefeden özellikle farklılaştığı noktada ayrıksılığının daha yerel nitelendirmelerini ortaya koymak yerinde olacaktır. Alain Badiou’nun gerek Lacan için gerekse Pascal ya da Nietzsche gibi görünüşte sistematik olmayan ya da bölük pörçük düşünceler için kullandığı felsefe karşıtlığı mefhumunun beni özellikle çektiğini söyleyemem. Ne demek istediğini anlamak güç değil, ama formülasyon bu düşüncelerin eleştirdiği ya da olumsuzladığı iddia edilen felsefenin ta kendisine belli bir merkezilik temin etme eğilimi gösteriyor.

Ama en azından Marksist geleneğe henüz yeni bir kavram önermemiş eski bir formül vardır ve bu hem psikanalizin hem de Marksizmin sistematik felsefi kapanımları aşma yollarında hak iddia etmelerini sağlar. Bu da teori ile pratiğin birliği formülüdür; ayrıca henüz çağdaş anlamda teori kelimesini kullanmasa da, psikanalizin ve Marksizmin kavram formasyonları açısından kavramların asla kendi başlarına, özerk olmadıklarını, kendileri dışındaki gerçekliklerin tamamlayıcılığına daima açık kalmaları gerektiğini nispeten canlı bir şekilde aktarır: Bu yüzden psikanalizin kavramsallıkları en nihayetinde ancak analitik durumun kendisi sayesinde, bireysel bilincin dışında kalan Öteki’nin, yani analistin kutbu sayesinde tam bir anlam kazanabilirler: Marksizmde anlam, en nihayetinde ancak somut sınıf durumumuz ve bizatihi sınıf tarihinin (bireysel ya da kolektif) içindeki edim-

lerimiz yoluyla ulaşılabilen bir şeydir. O yüzden bu teori ve pratik birliği, felsefi kavramın örtük özerkliğinden farklı bir noktadadır ve hiçbir şekilde felsefe tarafından tamamlanamaz, ancak praksis tarafından tamamlanabilir.

iii.

Marx'a gelirse, düşüncesinin bir felsefeye (ya da yönetime) dönüşmesinde şahsi sorumluluğu ne olursa olsun, Marksizmin sistem olma iddialarından diyalektiğe aykırı bir şekilde, son derece ukala ve göreci/rölativistik bir tarzda vazgeçemeyiz, yoksa diyalektik ile diğer felsefeler arasındaki tartışmaları salt sözel epifenomenlere indirgemiş oluruz. Çeşitli –izm'ler arasındaki rekabet böyle çekişmeleri ideolojik analize açtığı gibi, her birinin bir grubun dinamikleriyle ve özgül pratikleriyle ilişkili olduğu şüphesine de kapı aralar. Bu durumda "Marksizm"le özdeşleşme açıkça bir gruba bağlanma tercihi ve siyasi bir edimdir (keza böyle açık bir dilden kaçınmak da siyasi bir strateji olabilir). Yine açıktır ki terim bir toplanma noktası olarak memnuniyetle karşılanabilir, yeni grupların ve kolektiflerin etrafında örgütleneceği muhtemel göstergelerden biri olarak görülebilir, tabii öte yandan sözcükte biriken tarihsel çağrışımlar bazı ülkelerin özgül koşullarında insanları uzaklaştırabilir de.

Bu arada, böyle bir göstergenin özel bir isim etrafında örgütlenmesi, tüketim toplumunda eskiden olduğu kadar özel bir durum değildir: Çeşitli –izm'lere yakınlığın yerini almıştır, ama artık *Weltanschauung*'dan ziyade metalaşmaya işaret eder. Hatta Marksizm denen şey şu iki tarihsel eğilim arasında gergin bir bekleyişte gibi görünmektedir: İsimli teori (Derridacılık ya da Althussercilik gibi) görünümü sunar, ama diğer yandan modern estetik ya da teorik metalaşmanın ve modern tüketici halkın nişlere ayrılmasının getirdiği entelektüel ya da yarı-dinsel mezhep anlamından da açıkça kaçınmaya çalışır. Yine de, Marksizmin kendi içindeki ideolojik mücadeleler kendi isimli akımlarını yaratmıştır (Troçkizm, Maoizm); Lukács ve Althusser hâlâ başlı başına Marksizmi temsil etme iddiasındaki müstakil teorik hareketlere isim veren filozofların en önde gelenleridir sadece. Marksizm içindeki bu mücadele daha eski dini hizipleşmenin tekrarı gibi görünmektedir. Bu arada Žižek'in düşüncesinde Marx yerine karmaşık şekillerde Lacan'ın geçmesi aynı zamanda devrimci siyasetteki büyük Öteki ya da merkezi karizmatik lider sorununu yansıtmakta, ideolojik içerikli sorunların yanı sıra kolektif örgütlenme sorunlarını da gündeme getirmektedir.

Her halükârda, "Marksizm" sözcüğünde bir özel isim bulunması "diyalektik" sözcüğünün bu ilk kabullenilişindeki belirli tanımlık kullanımının muadili olarak görülebilir; bu ilk perspektifi terk etmeden önce bu pratiğin son bir gerekçelendirilmesini daha ele almalıyız. Bu tabir başlı başına transkoda fiilen engel olur; temel unsurları daha yenir yutulur sözlerle ve tarihsel, ideolojik yükü daha az terimlerle yeniden ifade etmenin yolunu tıkar: Bir başka deyişle, her türlü "çevresinden dolaşma" ve temel felsefi ya da siyasi unsurları dikkat çekmeden "geçirme" girişimine set çeker. Vaktiy-le Sartre, bir analizin siz öyle tanımlamadığınız sürece diyalektik olmadığı gibi bilgece bir laf etmişti.⁶ Siyasi düzlemde ise James Weinstein, Amerikan Solu'nun üç büyük uğrağı –Birinci Dünya Savaşı öncesindeki Debs'gil sosyalizm, 1930'lardaki Komünist Parti, 1960'lardaki Yeni Sol– ne kadar birbirinden farklı olsa da, hepsinin aynı vahim niteliği taşıdığına işaret etmiştir: Hepsi de Amerikan halkına sosyalizmden ve devrimden açıkça söz edemeyeceğinizi düşünüyordu ki böyle bir düşüncenin sosyalizm ya da devrim mücadelesini yükseltmek için iyi hesaplanmış olduğu pek söylenemez.⁷

Öte yandan, sözcükler üzerinden devam edersek, "sosyalizm" sözcüğünün en az kapitalizmdeki "demokrasi" sözcüğü kadar tarihsel bakımdan kirlenmiş olduğu öne sürülebilir: O zaman sosyalizm Sovyetler Birliği'yle (hatta komünistlere göre sosyal demokrasinin tüm ihanetleriyle) alakalı her türlü baskıcılığın ve kısırlığın ağırlığını taşıyacaktır. Demek ki bu sözcüğü kullanmak hem şüphe uyandıracak hem de idealle bağdaştırılması adil olmayan ama pratikte bir türlü ortadan kalkmayan tüm tarihsel itirazları gündeme getirecektir. Bu da, sözcüğü kullanmamanın siyaseten kaçınılmaz bir başarısızlık getirmesi, sözcüğü kullanmanın ise başarıyı peşinen engellemesi gibi içinden çıkılmaz bir çelişkiye sürüklüyor bizi. Siyasi ve ideolojik dili değiştirip yerine başkasını geçirmek için, eski Marksizmi fiili transkodla yeni bir şey haline getirmek gerektiğini öne sürmek için bu yeterli değil mi? Fakat öte yandan üçüncü bir ihtimali de hatırlatmak isterim: İçsel mantığı tam da ismin askıya alınıp imkân alanının açık tutulmasına dayanan bir dil kullanmak. Bu dil Ütopya'nın dilidir: Ne sosyalizm dağarcığının bir vadede geri dönüşü ihtimalini dışlar ne de tümünden farklı ve manipülasyona açık bir tarzda benimsenebilecek ("radikal demokrasi" gibi) bir pozitif alternatif sunar.

6 Sartre, "la connaissance dialectique est en fait connaissance de la dialectique", *CRD* içinde, 139-140. ["Diyalektik bilgi, gerçekte diyalektığın bilgisidir." —yhn]

7 James Weinstein, *Ambiguous Legacy: The Left in American Politics*, New York: New Viewpoints, 1974.

iv.

Fakat “diyalektiğin” ve “Marksizm”in bilimsel ya da metafizik olma iddialarının üretken yönü, mutlak bir felsefi sistem oluşturma iddiasında yatmaz, bu yön hem bilimselliğin hem de metafiziğin negatif işlevinden, yani görmezden gelinmesi halinde doktrini tümünden dönüşüme uğratıp orijinalliğini ve en radikal içerimlerini kaybettirecek olan şey üzerindeki ısrarından kaynaklanır. Skandal niteliğinde olmayı sürdüren ideoloji kavramının durumu düşük düzeyde bir örnek teşkil edebilir: 1960’larda ve 70’lerde onun yerine daha kabul edilebilir “pratikler” mefhumunu geçirme çabası, aktarım sürecinde neyin kazanılıp neyin kaybedildiğine (özellikle de bu süreçte sosyal sınıf fikrine neler olduğuna) bakılarak değerlendirilebilir ancak. Gramsci’nin “ideoloji”nin yerine “hegemonya”yı geçirmesi meseleyi daha da karıştırmıştır ki işin bu yönüne bakınca sorunsalın tamamı faydalı bir şekilde zenginleşmektedir.

“Diyalektik” meselesine gelirsek, en genel anlamda polemik etkileri bakımından bahis konusu edilen şey, sağduyuya ya da diyalektik olmayan düşünceye inançtır: Söz konusu olan *Verstand* kavramıdır ki Marksizmde “şeyleşme” adlı çok daha özelleşmiş ve sınırlanmış bir fenomen halini almıştır. Ama Marksizmde dışlama alanı çok daha geniştir: “Burjuva ideolojisi” gibi tabirlerle özetlenebildiği su götürmeyen bu merkezi gayri ya da anti-Marksist temaların teşhisi [*identification*] kritik önemde bir işlemdir, ki bunlar klasik ekonomi-politikçilerin tarihsellik yoksunluğundan sosyal sınıfın karartılmasına kadar çeşitlilik gösterir.

Yine de hiçbiri Engels’in diyalektiğin üç yasasını meşhur özetleyişindeki gibi temalaştırılmamıştır. Bu yasalar tamamen alıntılanmaya değer, çünkü “diyalektik materyalizm”in hiç de modası geçmiş sayılmayan bir tanımlamasını teşkil ederler:

Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşümü yasası.

Karşıtların iç içe geçmesi yasası.

Olumsuzlamanın olumsuzlanması yasası.⁸

Engels’in bu yasalarının kendi başlarına içerikten yoksun olmadıklarını kesinlikle söyleyebiliriz (yani ortaya atılmalarının siyasi bir eylem anlamına geldiği şartların izlerini taşırlar). Hegelci dil ve kavramsallık Marx’ın iktisat analizlerindeki çeşitli uğrakları anımsatacak şekilde düzenlenmiş-

8 Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, New York: International Publishers, 1940, Chapter 2. [*Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1996, s. 74.]

tır; yani Hegelciliğin iktisat alanına genel uygulanabilirliğini göstermeleri istenmiş, ayrıca Engels'in burada öne çıkarmaya çalıştığı, felsefe sıfatıyla Marksizmin felsefi ehliyetini ve itibarını da göstermesi arzu edilmiştir. Bu "yasalar"ın aynı zamanda Engels'in zamanındaki bilim (Helmholtz ve diğerleri) için doğrudan anlam taşıması hedeflenmiş, böylece bilimin prestijinden ve doğanın kendisinden türemiş değilse bile doğaya uygulanabilir olmaktan kaynaklanan heybetli bir soyağacının da bünyeye katılması istenmiştir. Tarih ve siyaset ise tüm bunların uygulanacağı alandır: Aynı kurallılıkların işleyişini görmek için bakmamız istenen üçüncü bir alan. Ayrıca bu "yasaları" daha da sistemleştirmenin pek çok yolu vardır:⁹ Hatta Kant nasıl Aristoteles'in kategorilerini dört tane üçlü gruba indirgediyse, azimli bir filozof bu üç yasanın birliğini gösterebilir, hepsini kapsayan daha genel bir birleştirici soyutlama ortaya koyabilir (aslını isterseniz sonraki kesimde tam da böyle bir işe girişeceğiz).

Ama en ciddi sorunlar "yasa" kategorisi yüzünden gündeme geliyor ki Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin ilgili bölümlerini okuyan her dikkatli okur da aynı şeyi söyleyecektir.¹⁰ Yasa, bir iç ve dış dünyalar mefhumuna, görünüşlerin ve fenomenlerin onları kapsayan bir iç öze tekabül ettikleri bir dünya anlayışına dayandırılır. Yasa bir misaller çokluğunu kapsamak gibi kötü bir üne sahiptir, bu yüzden safsataya davetiye çıkarır (bu da hukuk araştırmalarını ve hukuk geleneğini doğurur); burada "casus/hadise"nin¹¹ olguların ampirik olumsuzluğunu/zorunsuzluğunu [*contingency*] yasanın soyut evrenselliğine göre ayarlayacağı varsayılır; psikolojik ya da öznel yasalar söz konusuysa, hatta tarihsel kararlar söz konusuysa daha sorunlu bir durum ortaya çıkar. Soyut evrensellik derken "gönül yasa"ndan, yani bireysellik ve evrensellekle ilgili bir iç cinnetten, hatta daha da kötüsü aklın kurnazlığından bahsedilmektedir ki bu bağlamda dünya-tarihsel birey daha ziyade büyük Öteki'ne ya da aşkın özneye benzeyen tarih-üstü bir Yasa'nın elinde bir oyuncaktan ibarettir. Her halükârda, Hegel'in kendi analizi, diyalektik yeni yasalar formüle etme şansı sunmak yerine yasa kavramını yıkma-

9 Diyalektik sunuş çerçevesini oluşturan çeşitli "kategoriler" için bkz. Bertell Ollman: "Lukács için bu rolü bütünlük kavramı oynuyor; Mao için 'çelişkiydi'; Raya Dunayevskaya için 'olumsuzlamanın olumsuzlanması'ydı; Scott Meikle için 'öz'dü; *Alienation*'daki Ollman için 'iç ilişkiler'di vs." *Dialectical Investigations*, New York: Routledges, 26-27. [*Diyalektik Soruşturmalar*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 26-27.]

10 G.W.F. Hegel, "Force and Understanding", *Phenomenology of Spirit* içinde, çev. A.V. Mill, Oxford: Oxford University Press, 1977. Bu esere yapılan sonraki göndermelerde PoS kısaltması kullanılacak.

11 Andre Jolles, "Kasus", *Einfache Formen* içinde, Tübingen: Niemeyer, 1982, 171-199.

yı amaçladığını gösteriyor gibidir. (Peki o zaman Hegel'in kendi biçimler zincirinin statüsü nedir? Bu biçimlerden birinin eninde sonunda başka bir biçimi doğurduğu bazı yasa nitelikli düzenlilikleri ele vermiyor mu?)

Engels'in bu listesi felsefi olarak ne kadar pratik olursa olsun, Marksistlerin temel Marksizm tanımına dahil etmek isteyeceği, toplumsal sınıf, çelişki, altyapı/üstyapı ayrımı gibi temalardan hiçbirini içermediğine dikkat etmek gerekir. Hiç şüphe yok ki kendilerini Marksist olarak tanımlamak isteyenlerin neleri öğretinin merkezi "inançları" olarak formüle ettiği (artık tarihsel kaçınılmazlıktan bahseden olmayacaktır büyük ihtimalle), Marksizmin muhtemel çeşitlerini ayırt etmenin vazgeçilmez bir yoludur. Devrim de dahil edilecek midir (yoksa bu kavramın yokluğu revizyonizm veya sapmanın mı göstergesidir)? Ideoloji konusuna zaten değinmiştik, peki ya üretim tarzları? Bu böyle devam eder gider. Maddeleri saymak olmazsa olmazlarla ilgili bir meseledir: Bir siyasi ya da iktisadi ideolojinin neleri eksikse gerçekten Marksist sayılamayacağını gösterir. Tüm bu vazgeçilmez temaların bir sisteme ya da felsefeye (hatta tutarlı bir "inanç" sistemine) yerleştirilmesi tümüyle farklı, uzmanlara ve ideologlara bırakılacak bir iştir: Yine de dışlayıcı hamleler, lanetlemeler ve aforozlar ister istemez böyle bir sistemin varolduğu kanısına dayanır.

Felsefi bir sistemin diyalektiğe yansıtılmasına gelirse, bunun da nispeten farklı bir diyalektik şartın, yani bütünlüğün çarpıtılmış bir ifadesi olduğunu düşünebiliriz. Bir başka deyişle, felsefi birlik iddiası, bizatihi bütünlüğe dönük daha derindeki bir iddia ya da emelin semptomal dönüşümünün tezahürüdür ki bunun hakkındaki her türlü yanlış anlamayı ele almak gerekir. Şimdilik bütünlüğün bir sonuç değil başlangıç olduğunu ve ayrıca bütünlüğün ve birleştirici kuvvetin artık bir küresel sistem sıfatıyla kapitalizm olduğunu söylemekle yetinelim (bu yüzden diyalektiğin kendisinin de kapitalizmin doğuşuna kadar tarihsel olarak görünür olmadığını söyleyebiliriz).

Dolayısıyla, beklenmedik zorunlu vargımız bir sistem olarak diyalektik mefhumunun hem faydaları hem de zararları olduğudur; bu yüzden, diyalektiğin bu tescilli diyalektikdışı tanımını (ayrıca sonraki kesimde muhtemelen doğrulanacağı gibi, zıt eşini, yani yöntem olarak diyalektiği) diyalektiğin herhangi bir hakikaten diyalektik izahından dışlamak feci halde diyalektikdışı olacaktır.

2. Pek Çok Diyalektik

Belirli tanımlığın mantıksal devamı belirsiz tanımlıktır: Diyalektik düşünmeyen veya diyalektiğe karşı olan Nietzsche ya da Deleuze, Bergson ya da Wittgenstein gibi düşünürlerin eserlerindeki diyalektik momentleri saptadığımız ölçüde yerel bir diyalektikten bahsetmemiz gerektiği de gayet açıktır. Her halükârda, bunun anlamı çeşitli büyüklük ve önemlerde birden çok diyalektik olduğudur; diyalektiğin birleşik bir alan teorisi ya da “her şeyin teorisi” tarafından yönetilen bir evrenin yasalarını dillendirme iddiasını geçersiz kılan da bu çokluktur. Fizikten bir benzetme yaparsak, Newton yasalarının Einstein kozmosunda salt bir yerel sistem haline gelmesini, gündelik algısal dünyamızın insani ölçüğünde geçerli, ama onu iki taraftan sınırlayan ikiz sonsuzlukta (Pascal), yani mikrokozmos ve makrokozmosta geçersiz bir nitelikler kümesi olmasını örnek verebiliriz. Daha önce en üst basamakta saltanatını sürdüren diyalektik bu noktada evrenin şu ya da bu köşesindeki yerel bir yasaya, şurada burada gözlemlenebilen bir düzenlilikler kümesine indirgenmiş olur; içinde yer aldığı kozmos hiç diyalektik olmayabilir, tümünden bütünselleştirilemez ve teorisi oluşturulamaz bir nomen olmasa bile salt şansın, virtüelliklerin ya da mesela kaos teorisinin hüküm sürdüğü bir yer olabilir.¹² Aslında diyalektiğin ta kendisi, nesnelere ve yayılımın [*extension*]¹³ fiziksel dünyasındaki gündelik yaşamımızın yerel yasası olarak koyduğu sağduyuya ya da *Verstand*'a (anlama yetisine) evrensel üstünlüğünü ifade ettiğinde (Hegel'de) bu tür bir altında kapsama iddiasında bulunmuştu.

Fakat yerel diyalektik ya da pek çok diyalektik mefhumu bu metafizik küçük düşmeyi aşır, önceki bölümde ortaya konan felsefi birliğin karmaşıklıklarından daha farklı bir kavramsal sorunu önümüze koyar. Zira şimdi, demin ortaya koyduğumuz birden çok yerel diyalektikte varlığını sürdürebilecek kadar içerikten yoksun bir düşünce biçimini soyutlamakla ilgileneceğiz, üstelik bu biçimin malzemeler farklılaşsa da (ekonomik ya da estetik, siyasal ya da psikanalitik, hatta doğa bilimlerine ait malzemeler olabilir) tanınabilirliğini ve tanımlanabilirliğini koruması gerekiyor. Fakat bu biçimin Engels'in üç yasasının içeriğiyle, hatta Hegel'in mantıksal “uğrak”larının içeriğiyle alakası olmasını istemeyeceğiz; nitekim bu soyut

12 Bu model çok daha geniş bir Einstein kozmosunun yerel bir özelliği olarak Newton'un yasalarından alınmıştır. Bkz. Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, New York: Bantam, 1984, 1. ve 2. bölümler.

13 Lat. *extensio*. Yayılma, uzanma, yer kaplama anlamlarına gelen *extension* kelimesini bağlamına göre, *kaplam*, *uzam* veya *yayılm* olarak karşıladık. —yhn

örüntünün mümkün olduğunca felsefi ya da ideolojik ön-varsayımlardan muaf olmasını isteyecek, bunun kabul edilmesinin neticede Marksizme tam bağlılığı beraberinde getirmesiyle başa çıkmamız gerekse bile vazgeçmeyeceğiz. Böyle bir boş biçimin tespiti hiç şüphesiz Hegelci altyapıya dayanacak, kimlik ve varlıkla ilk mücadelesinde seyrederken Hegelci altyapının verimsiz başlangıç noktasıyla boğuşması gerekmeyecek.

Zira Hegel mantığının aşamaları içinden nispeten boş bir mekanizma soyutlamak mümkün görünüyor; bu mekanizma çarpıcı ölçüde çeşitli malzemeler ve disiplinler, toplumsal, ideolojik içeriklere başvurulmasına yetecek kadar biçimseldir. Aslında yapısalcılığın ikili karşıtlıkla başardığı tam olarak buydu;¹⁴ ayrıca bana kalırsa (yapısalcıların kendilerinin de bilgisi dışında) diyalektik düşüncenin zamanımızda kendini yeniden yaratmasını sağlayan bu atılımı kutlamak için belki de en uygun andayız. Hiç şüphe yok ki ikili karşıtlığın görünüşte daha saf biçimselliğinin kendi özgül içeriği vardı; sesbilimdeki dilsel kökenleri anlambilimden esasen uzak olduğunun, dolayısıyla evvelce “uygulandığı” kavramsallıkla mesafeli olduğunun işaretiydi. Bu arada Malinowski'nin mübadelesi ve Mauss'un armağanındaki antropolojik kaynaklar, çeşitli siyasal ve psikolojik amaçlarla muğlak yollardan deşilmiş olmalarına rağmen, olgu sonrası [*after the fact*= *ex post facto*] dışkestirim görünüşlerini de korudular: Onlardan yola çıkarak geliştirilen çeşitli yapısalcı ideolojileri şimdilik ihmal edebiliriz.

Anlamın ilksel üretimi bile (Saussure'ün olağanüstü formülü “pozitif terimsiz farklar”ın¹⁵ üstlendiği sorumluluk buydu) ideolojilerin, hatta sosyal inşacılığın ta kendisinin doğuşundaki problemlere kolayca nakledilebilir.

14 Bkz. Gilles Deleuze, “A quoi reconnait-on le structuralisme?”, *L'île déserte et autres textes* içinde, Paris: Minuit, 2002, 238-269; ve François Dosse, *Histoire du structuralisme*, Paris: LGF, 1995. Fakat Hegel daha ilk kitabında *Entzweiung*'dan (“ikilik” ya da “çatallanma” diye çevrilebilir) bahseder: “İkilik [*dichotomy*] felsefe ihtiyacının kaynağıdır. ... Hayat daima kendini karşıtlıklar kurarak biçimlendirir ve yaşayan enerjinin en üst aşamasındaki bütünlük ancak en derin yarılmadan kendini yeniden kurmasıyla mümkün olabilir. Aklın karşı çıktığı ise sadece zekânın/zihnin [*intellect*] ikiliğe verdiği mutlak sabitliktir; üstelik mutlak karşıtlıkların ta kendileri Akıl'dan kaynaklanıyorsa bu karşı çıkış daha da fazla olacaktır.” *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1977, 89, 91. Yapısalcılığın kurucusundaki ikililik (*binarism*) hakkında kusursuz bir açıklama için bkz. Jean-Jacques Nattiez, *Lévi-Strauss musicien*, Arles Paris: Actes Sud, 2008. Ayrıca ikili karşıtlıkların bulgusal değerinin farklı bir savunusu için bkz. Michael McKeon'un diyalektik şaheseri *Origins of the Novel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, xiii-xv (ayrıca Lévi-Strauss üzerine ifadelerine de bkz.. 4-8).

15 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique generale*, Lausanne Paris: Payot, 1916, 166. [*Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1998.]

Bu arada, ikili karşıtlık doktrini, çok geniş bir modern felsefi eğilimler yelpazesinin daha eski Aristotelesçi sağduyuya karşı savaşında temel bir silah olarak iş görebilir; keza bilhassa pozitif varlıklar ve kendi başına duran özerk tözler (kendi nitelikleri ya da arazları [*accidents*] ve kendi yalıtılmış tanımları olan ilişkilere, daha büyük ağırlara ve yapılara ancak sonradan dahil edilen tözler) olarak şeyler ve kavramlar anlayışına karşı işe yarayabilir. Fakat süreç odaklı düşüncede ilişkiler önce gelir; ikili karşıtlık doktrininde ise kavramlar zorunlu olarak birbirine karşı tanımlanır, takımyıldızlar halinde gelir ki ikili çift bu takımyıldızların en sade ve gelişmemiş biçiminden ibarettir.

Hiç şüphe yok ki Hegel'de bu keşif tam anlamıyla tarihseldir, yani felsefenin gelişimine göre ayarlanmıştır ve basit dışsallaştırıcı düşünceden (*Verstand*) derin düşüncenin daha içsel pürüzlerine geçişte bir olay sıfatıyla gerçekleşir. Bu noktada özdeşliğin ancak ne olmadığıyla ayırt edilebilme özelliği kendini gösterir. Bu yüzden negatîfin tam inşacı işlevinin manzaraya girişine işaret etmekle kalmaz, farkın kendini göstermesine, farklı olması beklenen özdeşlikten tuhaf bir şekilde ayrılamamasını işaret eder: "Farklı olan *herhangi bir* başkasıyla değil *kendi* başkasıyla ... başkasının *kendi* başkasıyla ... karşı karşıya gelir."¹⁶ Fakat şimdi aniden tam diyalektik olan bu süreç, ikili karşıtlığın kendisinin içinde zaten tohum halinde vardı. (Bu arada, *Kapital*'in birinci cildinin başındaki meşhur bölümde Marx'ın meta biçimi analizi ikili karşıtlıklarda klasik bir egzersiz olduğu gibi, bu karşıtlıkların yapıbozumu ve eleştirisidir de: Özdeşlik yokluğunun "nesnel görünümü" olarak artık maskesi düşürülen denklem ve denkleğin zorunlu asimetrisi gösterilir.)

Bu noktada bir tarihsel biçimler çağlayanı dökülmeye başlar: iyi ile kötünün diyalektiği, ama aynı zamanda özne ile nesnenin diyalektiği; zengin ile yoksulun diyalektiği, keza erkek ile dişinin ya da siyah ile beyazın diyalektiği; Sağ ile Sol'un diyalektiği, ama aynı zamanda şiir ile düzyazının, yüksek kültür ile kitle kültürünün, bilim ile ideolojinin, materyalizm ile idealizmin, ahenk ile kontrpuanın, renk ile çizginin, ben ile ötekinin vs. diyalektiği; yani neredeyse tarihin başından en uzaktaki geleceğine (tabii bir gelecek varsa) kadar her şeyin diyalektiği (ama biz gelecek ile geçmişin diyalektiğini atlamayalım). Bu istenmeyen ampirik karşıtlıklar bolluğuyla başa çıkmak için birkaç yol düşünebiliriz. Örneğin hepsi geriye doğru katlanarak tek bir büyük ilksel ikiliğe uydurulabilir: Kimi feminist filozof-

16 G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, çev. William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975 [1830], 172.

lar buna toplumsal cinsiyet der, Nietzscheciler güç der vs. Ben şahsen bu genelleme rolünü etik ikiliğe (iyi ile kötü) atfetmeye meyilliyim, ama öte yandan toplumsal sınıfın, tarihsel değişimdeki işleyişi ne kadar temel nitelikte olursa olsun, bu şekilde indirgenmemesi de gereklidir.

Bu arada, ilk yapısalcı keşifleri takip eden dönemde hızla gelişen önermeyi de dikkate almamız gerek: İkili karşıtlık her türlü ideolojinin paradigmatik biçimidir, bu yüzden her türlü anlamın temelindeki yapı olarak göklere çıkarılmak şöyle dursun, her türlü yanlış bilincin, toplumsal ve siyasal hatanın temel mekanizması olduğu için peşine düşülmesi ve imha edilmesi gerekir. Fakat bu görüşün metodolojik sonucu ikili karşıtlıkları yapısalcı ideolojiler için daha da önemli kılmak ve gerek felsefi gerekse teorik çalışmanın ayrıcalıklı bir nesnesi haline getirerek onunla aralıksız yüzleşmeyi teşvik etmek olmuştur; şu anda üzerinde kesin olarak anlaşmamız gereken şey bundan ibarettir.

Ama şimdi bu basit biçimin mümkün kıldığı karşıtlık çeşitliliğini yaratmaya başlamalıyız, çünkü metafizik düalizmler (örneğin yukarıda listelenen ideolojik karşıtlıklardan bazıları) ikili karşıtlığın güçlü bir biçimi, hatta içsel hakikati olarak duruyormuş gibi görünmesine rağmen, bu biçim kendini her zaman düalizm olarak ifade etmiyor. Ama ikili karşıtlıklar mutlak eşitler ya da eşitlikler koyutlayarak, Hegel'in asgari diyalektiğini özdeş güçler arasındaki, nihayetinde hükme bağlanması mümkün olmayan daimi bir yer değiştirmeye çevirir: Bu güçler hiç durmadan birbirlerine dönerler, öyle ki, Manicilikte olduğu gibi, ışık güçleri karanlığın güçlerinden ya da iyi kötüden ayırt edilemez hale gelir. Böyle mitsel düalizmlerin temel problemi –adeta bir sır olan kavramsal, hatta diyalektik zayıflıkları– her terim ya da kuvvetin başlı başına tam anlamıyla pozitif ve tümüyle özerk olduğu imasında yatar. Yine de her şeye rağmen biri diğerinin karşıtı olduğundan, her terimin en başta karşıt olabilmesi için gerektiği varsayılan negatiflik hissesinin nereden gelebileceğini görebilmek güçtür.

İlk karşıtlıktaki her terimin talep ettiği özerklik düzeyine bağlı olarak muhtelif farklı karşıtlıklar tespit edilebileceği bu noktada açığa çıkmaktadır. Nitekim metafizik düalizmin ilk çıkmazı bile başta düşünüldüğünden çok daha üretken gelişmelere kapı açabilir; öte yandan yarım düzine kadar başka karşıt biçim de farklı gelişim hatları sunmaktadır ki bu hatlarda verilen bir diyalektik bizim için hiç de öngörülebilir ya da basmakalıp olmayan sonuçlar yaratabilir. Buradan sonraki örnek ve açıklamalarda tek kuralımız

eski sahte-Hegelci tez/antitez/sentez karikatüründen kesinlikle uzak kalmak olacak, öte yandan tek önkabulumuz de her karşıtlığın kendi başına bir diyalektiğin başlangıç noktası olabileceğidir.

i.

Düpedüz metafizik bir düalizmin ya da Maniciliğin kaçınılmaz bir şekilde bozunarak beylik anlamdaki karşıtlık haline gelmesiyle başlayabiliriz; bu karşıtlıkta terimlerden biri daha kusurludur, diğer bir ifadeyle öbür terim sözümona karşıtına atfedilemeyecek bir tür özsellik [essentiality] ya da yetkinlik [plenitude] yayar. Eski Arap gramerlerindeki güneş sözcükleri ve ay sözcüklerinde böyle bir durum vardır: Ay terimi ötekisinin karşıtıdır, ötekisi ise özerkliği çerçevesinde hiçbir şeyin karşıtı değildir. Demek ki burada oluşan kendine has karşıtlıkta sadece bir tek sahici karşıt vardır. Bu karşıt da, bir zamanlar ilk mitsel ikilikte kendi mutlak ışıltısıyla (ya da bu durumda karanlığıyla) parlayan, ama şimdi salt ötekisinin bir yansımasına indirgenen Kötü'nün makûs kaderini paylaşır.

Yeni biçim her durumda asimetric olacaktır, yani bu biçimde bir merkez ve çeper, yani özsel ve özsel olmayan terim tanımlayabileceğiz. Irkçılıkların ve yabancı düşmanlıklarının, cinsiyet ayrımcılığının ve etno-merkezciliğin, yasanın [law] ve suçun temeldeki yapısını burada açıkça görebiliriz. Bu karşıtlıkların hepsinin bünyesinde bulunan yapısal baskıcılığı ilk reddeden muhtemelen Sartre olmuştur; *Saint Genet* gibi eserlerinde bu baskıcılığa geniş yer verir. Ama Foucault'nun sonraki analizleri de böyle teşhisleri genelleştirip popülerleştirmiştir. Foucault'ya göre bu baskıcılık konvansiyonel ideolojik ikili karşıtlıkların hepsine yayılmıştır büyük ihtimalle: İyi ve kötü ya da özne ve nesne gibi metafizik karşıtlıklardan tutun da görünüşte daha masum olan kuzey ve güney, yukarı ve aşağı, sanatlar ve bilimler veya Birinci ve Üçüncü Dünya gibi konvansiyonel karşıtlıklar da buna dahildir. Bugün ideolojik kuşkuların alarm sistemlerini en sık tetikleyenler ırk ve toplumsal cinsiyet kategorileridir, ama yine bu kategoriler ırk ve toplumsal cinsiyetin sınıfla (ya da birbirleriyle) daha felsefi biçimdeki karşıtlıkları halinde geri geliyor gibi görünmektedir. Bu arada sol ve sağ ellerin fenomenolojik karşıtlığı da bize şunu hatırlatır: Böyle asimetric karşıtlıkların silinemezliği insan bedeninin biyolojik merkeziliğinde ve mekânı deneyimlemedeki varoluşsal tekillikte yatar.¹⁷

Bu arada, daha da farklı bir felsefi sorun gündeme geliyor, çünkü say-

17 Bkz. Rodney Needham, *Right and Left*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

dığımız örneklerin aslında ikili karşıtlıklar olmadığı şeklindeki mantıksal itiraza göre, alt-terimin prensipte üst-terimce kapsanmasının şart olması, bizim reddettiğimiz sahte-Hegelci sentezin en azından bir karikatürünü ortaya çıkarıyor. Bu yüzden Köle, Efendi'nin karşıtı değil, onunla birlikte daha büyük bir kölelik ya da tahakküm sisteminin eşit ölçüde ayrılmaz bir parçasıdır; bu iki "veçhenin" başlı başına tekil terimler haline gelmesinin tek sebebi bireysel varoluşun yeniden tabloya katılışındır. Demek ki bu tabloya katılış siyasi bir müdahaledir ve ancak ondan sonra asimetrik karşıtlık daha önce belirttiğimiz üzere ideolojideki yerini almaktadır. O halde "çözüm" muhtemelen her iki terimin de imhasında, bir başka deyişle karşıtlığın silinmesinde yatıyor: Örneğin, Marx bize sınıf mücadelesinin ortadan kalkmasının tek yolunun bizatihi toplumsal sınıf kategorisinin (ve onu üreten değer sisteminin) silinmesi olduğunu gösterdiğinde böyle klasik bir çözüm gerçekleşir. Yine de sadece yakın dönem sosyalist tarihteki nispeten kötü ünlü "proletarya diktatörlüğü" değil, aynı zamanda ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite alanlarında asimilasyoncular ile ayrılıkçılar arasındaki bitmek bilmez siyasal tartışmalar böyle "çözümlerin" salt mantıksal meseleler olmaktan çok uzak olduğunu bize hatırlatmaya yetiyor.

Bu asimetrik düalizmler aynı zamanda negatif ve negatıflık meselesini, yani çağdaş felsefenin diyalektik eleştirisinde gerçekten önemli bir meseleyi de gündeme getiriyor. Sartre'ın özne ve öteki analizi diyalektik kalmayı sürdürüyor; Foucault'nun her iki terimi "iktidar" kapsamına alması ise iktidarın karşıtının olmadığı (ya da kendi kendisinin karşıtı olduğu) bir durum yaratıyormuş gibi görünüyor. Görünüştaki bu çıkmazın en azından netleştirilmesinin, bu tikel karşıtlık tipinin hiç değilse iki ikili sistemin çakışması olarak kavranmasıyla mümkün olduğunu düşünüyorum. Özel ile özel olmayan ya da merkez ile çeper arasındaki çok farklı karşıtlığın üstüne bindirildiği salt mantıksal bir karşıtlıktan (bir başka deyişle sadece iki eşdeğerle uğraştığımız bir karşıtlıktan) söz ediyoruz. Burada "olumsuzlama" ilk baştaki eşdeğerler arasındaki farkta yatar, halbuki ideolojik yatırımı –tahakkümün ta kendisinin içeriği– bu ikinci karşıtlığın ilkinin yeniden ele geçirme tarzından türemektedir. Sonra da olumsuzlama kuvveti ikincisinden ilkinin aktarılır.

Fakat karşıtlığın kalkması, simetri yokluğunun ta kendisinin bir şekilde üretken olduğu ve korunması gerektiği durumlarda her zaman arzu edilir bir şey değildir. Bu takılmış asimetrik karşıtlıklar, ayrılma ile birleşme arasında, negatîfin analitik çalışması ile sentezin baştan çıkarıcılığı arasında

gidip gelen bir kafa karışıklığını çağırıldıkları ölçüde, hareketsizliklerine rağmen diyalektik olarak görülebilirler.

Estetik alanında böyle bitmez tükenmez bir asimetrik düalizm, örneğin Coleridge'in Hayalgücü [*imagination*] ile Muhayyile [*fancy*] arasında kurduğu karşıtlıkta bulunabilir. Hiç şüphe yok ki bu iki işlev tarihsel ya da kronolojik olarak okunabilir; bu durumda "Muhayyile" onsekizinci yüzyıl retoriklerinin dekoratif eserlerini adlandırırken, "Hayalgücü" onun yerine geçmesi için başvurulmuş yeni organik ve doğal Romantizm güçlerini adlandırmakta kullanılır. Bu okuma Muhayyile'nin zekâ kıvraklığı ve ayrıntılar üzerinden, Coleridge'in tabiriyle "sabitlikler ve belirlilikler" üzerinden işlenmesi ile başka bir Doğa kuvveti, yani "idealleştirme ve birleştirme" işlevi gören bir vizyon ya da genel "yaratıcılık eylemi"nde¹⁸ ifade bulan bir kuvvet arasındaki zıtlığı vurgular. Bu düzeyde ayırım yeni Wordsworthçü yücenin [*sublime*] karşısına neoklasik duyarlılığı [*sensibility*] koyan örtük bir Romantik manifesto niteliğindedir. Ayrıca bu iki tarzın tarihsel dönemlere, bilhassa daha genç Romantik kuşağın ta kendisinin reddettiği Aydınlanma döneminin kültürel mantığına genellenmesine salahiyet veren de yine bu tarzların tanınmasıdır. Burada bir terim diğerini gölgede bırakmakla kalmaz, etik ve hatta siyasal bir ikilik katı tercihlerini yaparak *eski rejimin* poetikasını kararlılıkla reddedip yeni ve proto-modernist modu benimser.

Muhayyile'nin onsekizinci yüzyıl çağrışım teorisiyle, Hayalgücü'nün ise çok daha Alman nesnel idealizm geleneğiyle açık özdeşliğini bir yana bırakan Coleridge'in kendisi de, kendi karşıtlığını çoğunlukla düşünce tarzları çerçevesinde sahneler; Hayalgücü'ne başvurmak tümünden yeni bir poetik/şiirsel gücün uyandırılması (ya da yeniden uyandırılmasıdır) adeta ve bu poetik güç Muhayyile'nin hiçbir yaratıcılık gerektirmeyen önceden verili "karşı"ları etrafındaki mekanik kemkümlemlerden kökten farklıdır.

Bunun Hayalgücü perspektifinden ve bir hayli Muhayyile aleyhine bir izah olduğu açıktır; üstelik hakkaniyet bakımından, uzaktan akraba olduğu Kantçı iyi ile yüce ayırımının eline su bile dökemez. Yine de bu tikel önyargının diğer yönde düzeltilebileceğini görmek için Yeni Eleştirinin zekâ kıvraklığı ve paradoks olarak böyle Muhayyile odaklı fenomenlere yönelik Romantizm karşıtı konumlarını düşünmek yeterli olacaktır.

Yine de bu iki kuvveti zihnin [*mind*] işlevleriyle alakalı olarak kavrayacaksa –Hayalgücü daha büyük biçimin, mesela olay örgüsünün mimarisıyla alakalı; Muhayyile ise eserin kendine has ayrıntıları ve icrasıyla

18 Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, Londra: J.M. Dent and Company, 1906, 145-146.

alakalı– aralarındaki oran daima muhafaza edilmekle ve okumanın bünyesindeki o değişken tarama sürecinin bant genişliğini ya da ufuk noktasını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda somut metnin ta kendisi de artık iki eksenin eşsiz ya da tekil “sentezi” olarak görülebilir hale gelecektir. Yine de bu durum, belli türsel klişelerin devam ettirilmesini saymazsak, “çelişkiye” pek kalıcı bir çözüm getiremez. Bu karşıtlığın, bazı tastamam metafizik boşluklarda –birlik ile çokluk arasındaki, yüce ile güzel arasındaki, belki de metafizik mutlağın ta kendisi ile fiziksel zaman ve mekândaki ampirik muadili arasındaki– temellendirilmesine rağmen, diyalektik olmayan ya da diyalektiğe karşıt bir tarzda algılanması mümkün görünmüyor.

Üzerinde sık sık ısrarla durduğum bununla bağlantılı bir edebi düalizm türü ise tam tersine kıyaslanamazlar arasındaki boşluğu genişletme ve karşıtlıklarını çelişkiye yaklaşan bir şey olarak sahneye koyma işlevine sahiptir. Şurası gayet açık ki, “kıyaslanamaz” teriminin kendisi tam da bu anlamdaki krize, yani tercüme yoluyla birleştirme girişimi ve bunu yapmanın mutlak imkânsızlığı karşısında yetersizlik krizine işaret eder.¹⁹ O halde sonuç yukarıda zikrettiğimiz statik ya da takılmış diyalektiğinkine benzer olacak, negatif karşıtların birliğinin ötesinde hiçbir üçüncü terim kendini ortaya koymayacaktır; tabii burada birleşme sürecini duraklatıyor görününün varlığın ta kendisindeki bir çatlak olmasını saymazsak.

O halde bu tür bir diyalektiğin örneğini romandaki olay örgüsü ve üslubun kıyaslanamazlığında bulabiliriz; burada ne anlatının makro-düzeyi ne de dilin mikro-düzeyi birbirine indirgenebilir durumdadır. Romanın ilk döneminde olduğu gibi, dil esasen hikâye anlatımının hizmetine koşulduğunda ya da tam tersine modernist dönemde dil ve üslubun öne çıkmasıyla anlatı işlevi silindiğinde pek göze batmayan bir kıyaslanamazlıktır bu. Fakat bu iki düzey eşit ağırlığa geldiğinde (ya da Dickens'ta olduğu gibi modernist duyarlılık gerçekçi romancının üslubunu başlı başına bir değer olarak yeniden keşfettiğinde) pratik eleştiri aşılmaz bir ikileme karşılaşır. Burada söylediklerim, eleştirmenlerin ve okurların bu çözümü zor ve aşılmaz sorunlar için pratikte çözümler bulmadığı anlamına gelmiyor: Hatta eleştirinin misyonu tam da budur ve “çözümler” üslup ile anlatım arasındaki benzeşikliklerin ortaya konmasından tutun da göze pek çarpmayan veya fazlasıyla çarpan çelişme veya baltalama tarzlarının tespitine kadar çeşitlilik gösterir. Fakat eserin asli organik birliğini ortaya koyan bu

19 Niels Bohr'un tamamlayıcılık teorisinde kuvvetle tasdiklenir. Bkz. Arkady Plotnitsky, *Complementarity: Anti-Epistemology after Bohr and Derrida*, Durham, NC: Duke University Press, 1994.

“çözümler” gerçekte temel ikilemin varlığını öngerektirir, böylece ancak eklemeli bir tarzda veya mekanik benzeşiklikler yoluyla yeniden birleşebilecek iki ayrı varlıkla zaten karşılaşmış oldukları için kendilerini her türlü teorik ya da felsefi çözümden koparırlar.

Dolayısıyla bu tür bir diyalektik düalist olmaktan ziyade dünyanın kendisindeki ontolojik bir yarıklık ya da boşluğu, bir başka deyişle Varlık'ın kendisindeki kıyaslanamazları açığa çıkaran bir diyalektiktir. O halde karşıtlığın işlevi, görünüşte ayrı olan iki varoluşsal unsurun gerçekte aynı olduğu şeklindeki diyalektik tanımlamayı yapmak değil, sağduyunun sorunsuz bir gerçek dünyada sürekli bir kesintisiz fenomenler alanı varsaydığı yerde, farklı yasaların ve dinamiklerin (örneğin yerçekimi ve elektromanyetizmada olduğu gibi) geçerli olduğu tuhaf yarıklar ve çoklu boyutlar tespit etmektir.

Böyle ontolojik süreksizlikler konusunda geliştirilmiş yaklaşımlar her disiplinde görülebilir. Fizikteki malum dalga ve parçacık meselesini bir yana bırakırsak, tarih ile sosyoloji arasında –hatta sosyoloji ile psikoloji arasında (bkz. aşağıda)– veya olay ile yapı arasında, artzamanlılık ile eşzamanlılık arasında toplumsal yorumların çözümsüz gerilimi önplana çıkacaktır, çünkü böyle yöntemsel antagonizmalar birçok biçimde ve birçok sonuca yol açarak kendilerini gösterirler.

Fakat Lacan psikanalizindeki üç düzen teorisi çok daha doğrudan bir dramatiklik arz eder, ve diyalektik için derslerle doludur; bu teori arsızca bir düalizmle başlar, ama yavaş yavaş bir merkezler üçlemesine dönüşür (Lacan'ın kesişen üç Borromean halkası imgesiyle canlandırılır), son olarak da merkezlerin içsel baskısıyla dağılır ya da bağları kopar. Yaygın olarak bilindiği gibi Lacan'ın üç düzeni İmgesel, Simgesel ve Gerçek'tir; yine de Žižek'in sıklıkla ileri sürdüğü gibi, Lacan'ın mefhumlarını statik bir sistem olarak kavramak yerine tarihsel evrimlerini görmek daha az yanıltıcı olacaktır.²⁰ Nitekim, ilk seminerleri okuyanlar yarı-özerk bir ruhsal/psşik gerçeklik olarak İmgesel'in ilk teorileştirmesine yapılan vurguyu kavrayacak, ama aynı anda onun Simgesel adına bir eleştiriyle sorgulandığını ve yeniden konumlandırıldığını göreceklerdir. Yine de buradaki bağlamda İmgesel iyi bir başlangıç noktasıdır, çünkü düalizmin ta kendisinin serpilip geliştiği unsuru teşkil eder: Mahut ayna evresinin kendisi İmgesel'i ben ile öteki arasındaki ikili karşıtlığa yerleştirirken görselliğe derin kökler salmasını da sağlar. Simgesel'in müteakip keşfi –üçlerle dolu olmasına (Irma'nın

20 Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* [İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002, 83-85] Londra: Verso, 1989, 73-74.

Rüyası'ndaki ve daha sonra Çalınan Mektup'taki alegorilerde)²¹ ve o sırada başat olan yapısalcılığın dilsel ideolojilerinin izlerini taşımasına rağmen— salt üçüncü terimin eklenmesinden ziyade tüm kayıtlarda bir değişikliği ve tamamen yeni bir dinamigi işaret eder.

Yine de bu diyalektik kendini diyalektik bir şekilde sahneye koymayı sürdürecektir, zira biçiminin sağlamlığı İmgesel ile Simgesel'in asimetrik boyutları arasındaki kesişimde, bir başka deyişle İmgesel'in Simgesel eleştirisinde (ya da İmgesel'in aşırı vurgulamasında) yatmaya devam eder. Bu gerilim ortadan kalkıp Simgesel'in teorik zaferi yapısalcı bir dil felsefesinin ortodoks övgüsü haline gelme tehlikesi yarattığında Lacan direnişe geçer; bu da üçüncü teriminin, yani esrarlı Gerçek'in dile uydurulamayan bir şey olarak kendini gösterdiği uğraktır. Bu yeni terim daha eski düalizmin kendini sahneye koyduğu gölgeli ufuk olmaktan çıkmış, artık başlı başına bir soruşturma alanı sunar hale gelmiştir; XI. Seminer'den itibaren bu soruşturma alanı diğer iki düzenin yerini tümünden almaya meylederken, dürtülere ve parça-nesnelere, "sinthome"lara ve toplumsal cinsiyete, düğümlere vurgu yapacaktır (o halde düğümler de Lacan'ı bu müthiş teorik yolculuğa başlatan üç düzen sisteminin uzak ve alegorik hatırası olarak kendilerini gösterirler).

Lacan'ın macerasını burada daha fazla takip etmemiz gerekmiyor (dört söylem teorisinin de Lacan'ın kıyaslanamazlar ve süreksizlikler düşünürü olarak ustalığının başka bir örneği olduğuna değinebilirdik);²² bu yörünge'nin bizatihi diyalektiğe açtığı yeni ödev alanının altını çizmek yeterli. Artık şu tahminde bulunma riskine girebiliriz: Düşünce, hangi biçimde olursa olsun kıyaslanamazlık açmazına yaklaşırken diyalektiğe benzer bir şey daima belirecektir; ayrıca bu noktadan sonraki diyalektik (birbiriyle hiçbir teması yokmuş gibi görünen ayrı ve özerk gerçekliklerle başa çıkma gayretiyle) yeni ve alışılmadık bir düzlemde düşünmeye doğru kaymak anlamına gelecektir.

Fakat özellikle bu karşıtlığın (ve benzerlerinin) salt böyle karşıtların birliğinin tanınması yoluyla "çözölmeyeceği" açıktır: Hatta belki de hiç çözölmeyecek, sadece farklı bir yönden yaklaşım geliştirilecektir; bu yaklaşım da diyalektik olmayı sürdürecektir, ama diyalektiğin şimdi tarif etti-

21 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams, The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, 4. Cilt, Londra: Hoparth Press, 1958. [Rüyaların Yorumu, çev. İhsan Kırımlı, Ankara: Alter, 2011, 2. Bölüm]. Ayrıca bkz. Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, Paris: Seuil, 1978, 13-14. Bölümler*. Freud'un ilk rüya analizlerinin nesnesi olan bu konuda yorum çeşitlerinin daha kapsamlı bir tartışması için bkz. Mladen Dolar'ın yazısı, *Maska* içinde, 16. Cilt, No 1-2, Kış 2001, 58-68.

22 Lacan, *Le séminaire, Livre XVII*, 99-135.

ğimizden tamamıyla farklı olan başka bir yüzüne örnek teşkil edecektir. Nitekim diyalektiğin (yani “bir şeyin diyalektiğinin”) bu iki versiyonu ikili imkânın iki ucu gibi de görülebilir pekâlâ: Bir yanda karşıtların birbiriyle özdeşliği, diğer yanda onların daha en baştan karşıtlığa katılımını mümkün hale getiren asgari ilişki içinde birbirinden mümkün olan en bağlantısız durumları.

Bu yüzden, kıyaslanamazlık tezine göre, diyalektiğin bu versiyonunun koyutladığı özgül düalizmin iki kutbunun her birine hâkim olan farklı yasalar ve dinamikler karşıt terime uygulanamaz ya da hükmedemez. Fakat burada da yukarıda zaten ima ettiğimiz, Hegel’in “fark” ile “çeşitlilik” kategorileri arasındaki ayırımından sonuçlar çıkaran yöntemsel dikkati hatırlatmalıyız. Hatta bu iki ayırımın Sartre’ın (ve onu takiben Bertell Ollman’ın) içsel ve dışsal olumsuzlamalar arasında koyduğu ayrımı öngerektirdiği bile söylenebilir.²³ Bir başka deyişle, ikili karşıtlığın iki kurucu terimi arasındaki ilişki, iki kökten farklı şey arasındaki salt dışsal bir olumsuzlamaya indirgenirse, karşıtlık da hepsi birbirinden farklı ama birbiriyle hiçbir ilişki kurmayan çeşitli şeylerin atıl bir çokluğu halini alır.

Şurası gayet açık ki (içsel) diyalektiğin formülasyonunda, iki fenomen arasındaki karşılıklı ilişki kuvvetle vurgulanır, böylece heterojen çokluk sorunundan kaçınılır, ama yine de bu kez ikinci bir tehlike ortaya çıkar: Erken bir özdeşlikte farkın tümünden kaybolması ihtimali. Fakat kıyaslanamazların diyalektiği konusunda tam tersi bir sorun vardır: Kıyaslanamazlık kavramında kökten farklılığın altı kesinlikle kuvvetle çizilmiştir, ama bu kez de karşı karşıya konan iki fenomenin, atıl çoklukların kaynaşan çeşitliliği içinde sürüklenerek birbirinden uzaklaşması tehlikesi doğar. Demek ki burada kıyaslanamazlar arasında herhangi türden bir ilişki koyutlamak için güçlü sebeplerin hatırlatılmasına ihtiyaç vardır ki bu da, iki kıyaslanamaz arasındaki içsel olumsuzlamayı teorileştirmek gerektiğini söylemekle birdir (bu da, aynı zamanda gösteriyor ki, dışsal olumsuzlama görece basitçe tanımlanırken, içsel olumsuzlama hayret verecek kadar farklı diyalektik biçimler alabilir).

Derrida’ya da, bu gayri-diyalektiğin ya da anti-diyalektiğin –kıyaslanamazlığın diyalektiği tıkaması ya da dışsal olumsuzlamanın içsel olumsuzlamayı sınırlaması– zamansallaştırılmasını, bir başka deyişle diyalektik

23 Sartre, “Critique de l’expérience critique”, *CRD* içinde, 159-180. Bertell Ollman, *Alienation: Marx’s Conception of Man in Capitalist Society*, New York: Cambridge University Press, 1976. [Yabancılaşma: Marx’ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı, çev. Ayşegül Kars, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.]

bakımdan asimile edilemez olanın tekrar yeni ve daha geniş bir diyalektiğe katılmasını önermek kalmıştır:

Sonuçta sisteme dair söylediğimiz her şey “üçüncü” sorununa gelip dayanır. Bu üçüncü terim sentez, uzlaşma ve katılıma izin veren bir aracı olarak görülebilir; dolayısıyla şu ya da bu senteze müsaade eden şu ya da bu şey değildir. Fakat bu işlev Hegel diyalektiğinde aldığı biçimle sınırlı kalmaz, hatta şu-ya-da-bu-olmayanın ve şu-ve-bunun üçüncüsü, mutlak heterojenliğin her türlü bütünselleşmeye, katılıma ve sisteme direndiği, böylece sistemin kapanmadığı yeri adlandıran bir şey olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda sistemin kendini kurduğu yer olduğu gibi, bu kuruluşun heterojen olan ve artık hakikatin hizmetinde olmayan bir kurgu tarafından da tehdit edildiği yerdir. Burada beni özellikle ilgilendiren şey katılıma ve katılım olmayana [*non-participation*] katıldır.²⁴

Yine de burada anlamlı olan tam da bir kapanışın ve açılışın, katılımın ve katılım olmayanın formülasyonudur. Zira diyalektikle ilgili zıt yönde bir iddiada da bulunabiliriz; yani sistemin kendi yapısının bir kapanış olduğunu doğruladığı –ya da bir başka deyişle, kendisini bir felsefe (dolayısıyla zorunlu olarak kapalı bir sistem) olarak yeniden tanımladığı– anda, kendini yeniden açtığı ve yeniden başladığı söylenebilir.

Felsefe ya da sistem sıfatıyla diyalektik –“konvansiyonel diyalektik, yani bütünselleştirme, uzlaştırma ve olumsuzun işleyişi sayesinde yeniden el koyma vs.”– kapalıdır ve hem dışında kalan hem de kendine uyduramadığı karşıtlığın ya da indirgenemezliğin ve heterojenliğin ithamıyla karşı karşıyadır. Fakat bu aşırılık ya da asimile edilemezliğin kendisi de –“gayri-diyalektikleştirilebilir olan ve diyalektikleştirilebilir olan arasında”– bir diyalektik oluşturur. Bu diyalektiğin, sürecin dinamiklerini yenileme, kendisi de yeni ve daha büyük bir diyalektik imkânı yaratma potansiyeli vardır; diyalektik zamansallığın saati bir kez daha işlemeye başlamıştır.²⁵

Derrida'nın içgörüsünün yorumu, yapıbozum ile diyalektik arasındaki farklara yeni bir ışık tutabilir, (dolayısıyla) ailevi benzerliklerini, yani daha en baştan aralarındaki farkların dile getirilmesini ve algılanmasını mümkün kılan akrabalığı doğrulayabilir.

Zira diyalektik bir andan diğerine dia gösterisi gibi sarsıla sarsıla at-larken, yapıbozum Dziga Vertov'un çektiği bir film gibi başdöndürücü bir

24 Jacques Derrida ve Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*, Cambridge: Polity, 2001, 5.
25 *Ibid.*, 33.

tarzda ileri sarmaktadır adeta. Niyetim, bu benzetmelerin her ikisinin de negatif ya da eleştirel özelliklerini korumalarıdır ki bu da tüm düşüncenin kaçınılmaz dermansızlığının bir işaretidir.

Diyalektik, atfedilen sonuçların, aslında istikrarsız kategorik karşıtlıkların işleyişlerini barındırdığını göstermek için özgül bir düşüncenin –bir başka deyişle bir probleme (bu problem de nesneden özneye, etikten siyasete ya da felsefeye, pragmatik olandan epistemolojik olana, sanattan bilime vs. kadar farklılık gösterebilir) dair kavramsal bir sonucun– dışında kalarak hareket eder. Ondan sonra paradokslar, çatışmalar ve en nihayetinde çelişkiler evvelki bir “sonuç” anını tarihselleştirir, yeni bir diyalektik “çözüm”ü mümkün kılar ve bu çözümü “felsefeye” ya da “sisteme” bir bakıma tekrar katarak kendi başlarına yeni –daha ciddi anlamda diyalektik– bir sonuç olarak ortaya çıkar.

Diyalektik ve yapıbozum arasında buraya kadar bir uyumsuzluk yoktur: Her ikisi de kendi eleştiri nesnelere olan “fikir”, kavramsal “konum” ya da yorumların yapısal tutarsızlıklarına ışık tutmaya çalışır. Ama diyalektik duraksadığı, yeni “diyalektik” çözümün buz tutup diyalektik tekrar “uygulanabileceği” (adeta yeni ıslah olmuş sistemin dışından) bir fikir ya da ideoloji haline gelmesini beklediği noktada, yapıbozum ileri atılır, aleyhinde olduğu tutarsızlığın ta kendisini kaldırır ve görünüşte analitik sonucun kendisinin de açığa çıkarılması gereken yeni bir tutarsızlık ve yeni bir “çelişki” olduğunu gösterir. Yapıbozumun bir tür nihilizm olduğu (bkz. Paul de Man’a yapılan saldırılar), Foucaultcu delilik gibi, *elle ne compose pas*,²⁶ sonuçsuzlukla sonuçlandığı, elle tutulur bir netice yaratmadığı, sadece kendi kuyruğunu yediği, dolayısıyla süreç içinde kendini yok ettiği hissi buradan kaynaklanır. Böylece yenip yutulan ve açığa çıkarılan sonuçlardan biri de diyalektik kendisidir, çok uzun süre duraksamış, başlı başına bir ideoloji haline gelmiş, başka bir yapıbozum nesnesi olmuştur.

ii.

Bir sonraki mantıksal olanağımız ilkinin ciddi anlamda perspektife oturacak, çünkü karşımıza asimetrik sayılamayacak bir ikili karşıtlık çıkarıyor; bu karşıtlığın her iki terimi de negatif, eksik ögeli fenomenler olarak görülebilir ve mitik düalizmin ya da kıyaslanamazların tümünden pozitif kuvvetlerinin aksine bunlar ne merkezi ne de baskın bir rol oynayabilirler. Buradaki mesele marjinal terimi bütünlüğe geri kazandırmak ya da kusur veya

26 “[Yapıbozum] bir araya getirmez.” —yhn

çatlak yarattığı pozitif yahut merkezi terime onu geri katmak değil, daha ziyade bu marjinal terimin karşıtında, yani o ana dek pozitif olan terimde de denk bir yarığı açığa çıkarmaktır. Nitekim pozitiflik ve negatiflik dili (ve karşıtılığı) burada bol miktarda mantıksal ve metafizik gerilime tabi olmakta, öyle ki negatif sayılanın olumsuzlayacağı hiçbir pozitifliğin kalmadığı bir durumda olumsuzlama niteliğini korumak güç görünmektedir. Gerçi şu kökensel Saussurecü “pozitif terimleri olmayan” saf ilişki paradoksunda ifade bulan ve özdeşlik ya da anlamın salt farkla tanımlandığı paradoksun ta kendisidir bu belki de.

Bu türden bir karşıtılığın tanı koyucu işlevinde ısrar etmek bu noktada daha uygun görünüyor; keza bu karşıtılığın diyalektiği de Marx'ın çeşitli metinlerinde kesinlikle bulunmakla beraber, Lenin'e kadar tam polemiksel anlamda konuşlandırılmamıştır. Zira bu ilk örnekler kümesinde “karşıtıların birliği”, polemik hedeflerinin, Lenin'in cidden kusurlu ve etkisiz gördüğü hasımlarına ait siyasi stratejilerin bir sınıflandırmasından ibaret kalacaktır. Gelgelelim, *Ne Yapmalı*'daki (1902) argüman beklenmedik ve paradoksaldır. Zira Lenin burada ekonomizmi ve terörizmi adeta peş peşe mahkûm eder ve hem aşamacı sosyal demokrasiyi (ve sendikaları temel alan bir işçiciliği) hem de aşırı sol eylemcilerin “parlamentodışı” faaliyetlerini kapsayan güçlü bir eleştiri yapar; bunların her ikisine de “kendiliğindenliğe boyun eğme” niteliği atfeder.

Bu ikisi arasındaki fark o kadar büyük görünür ki bu söylediklerimiz ilk bakışta bir paradoks gibi gelebilir, zira biri “günlük tekdüze mücadeleyi” vurgularken diğeri bireylerden en özverili mücadeleyi beklemektedir. Ama burada paradoks filan yoktur. Ekonomistler ile teröristler kendiliğindenliğin farklı uçlarına boyun eğerler sadece: Ekonomistler “saf ve katıksız” emek hareketine boyun eğerken, teröristler de devrimci mücadele ile işçi sınıfı arasında bağ kurma yeteneğinden ya da fırsatından yoksun kalan entelektüellerin tutkulu öfkesinin kendiliğindenliğine boyun eğmektedirler.²⁷

Bu polemğin iki gruptan herhangi birisinin içeriğinin tümünden reddedilmesi olarak görülmemesi gerektiğini söylemeliyiz: Lenin işyerindeki meselelerin ya da sendikal örgütlenmenin önemini küçümsemediği gibi, öğrencilerin ve entelektüellerin çarpıcı eylemlerindeki kahramanlığı da reddetmiyordu (ağabeyinin Çar III. Aleksandr'a suikast planlama suçun-

27 V.I. Lenin, *Essential Works of Lenin*, ed. Henry M. Christman, New York: Bantam, 1966, 109.

dan idam edildiğini unutmamak gerek). Fakat burada kötü karşıtların birliği olarak damgaladığı şey, bu iki toplumsal dinamiğin kestirimlerinden kalkarak yürütülen politikalar ve planlanan siyasal stratejiydi. Bu diyalektik yordamı [procedure] tek bir sebepte, yani “kendiliğindenlikte” birleşen iki ayrı belirtinin teşhisi olarak görebiliriz; veya Aristotelesçi yöntemi izlersek, bu iki siyasi kusuru ya da sapmayı iki uç olarak görebilir, orta yoldan şaşmayarak ikisinden de sakınabiliriz ki burada orta yol Leninist parti anlayışıdır (yani entelektüeller ile işçi sınıfının birliğidir). Birinci yordamın, şu bildik tez-antitez-sentez modelinin ortaya koyduğu sentez anına daha çok benzediğine şüphe yok, öte yandan Aristotelesçi yordam da biktırcılık ve klişelik bakımından ondan aşağı kalmıyor. Bu analizlerde daha ciddi anlamda diyalektik kalan ise suçlanan iki konumun her nasılsa “aynı” olduğu şeklindeki “paradoksal” önermedir. Fakat bu, karşıtların birliği olmanın yanı sıra negatif terimlerin de birliğidir.

Aynı lokal diyalektiğin başka bir versiyonunu da Althusser’in modern sosyalist tarih analizinde gözlemleyebiliriz. Althusser de sol tarihte göze çarpan önemli bir karşıtlığa odaklanır; sosyalistler ile komünistler arasındaki bu karşıtlık çeşitli kavşaklarda sosyal demokrasi ile Stalinizm (ya da ideolojik terimlere başvurursak hümanizm ile dogmatizm²⁸) arasındaki görünüşte uyumsuzluk biçimini almıştır. Althusser de Lenin gibi bu iki kutbu aynı madalyonun iki kabul edilemez yüzü sayarak peş peşe reddeder, gerekçesi ise her ikisinin de gizlice ideolojik aşamacılık (ya da Walter Benjamin’in ifadesiyle ilerleme) inancından besleniyor olmalarıdır. Sosyal demokrasi I. Dünya Savaşı öncesindeki altın çağında partinin oy toplama gücü sayesinde kapitalizmden sosyalizme aşamalı ve barışçıl geçişi inanıyordu, savaş sonrasında ise kapitalizmin içeriden aşamalı islahının ve sosyalizmi az çok tesis edecek bir refah devletine dönüşmesinin mümkün olduğuna inandı. Bu arada Stalin de sosyalizme adım adım geçmeyi sağlayacak ağır sanayi hamlesiyle sürekli ilerlemeye inanıyordu. Althusser’e göre her iki konum ve öngördükleri politikalar siyasal ve entelektüel bakımdan tehlikeliydi, zira ikisinin de tek bir büyük kusuru vardı: Sınıf mücadelesini görmezden geliyorlardı. Althusser sınıf mücadelesi tabirine ilişkin kuşkular taşıyor görünse de, diyalektik bir tarih okumasını geri getiren şeyin sınıf mücadelesi olduğunu söyleyebiliriz, zira bu mücadele kesintisiz (veya “homojen”) bir ilerlemenin ya da kaçınılmazlığın zamansallığıyla değil zorunlu olarak kopuşlar ve süreksizliklerle yürütülür. Dolayısıyla,

28 Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris: Maspero, 1973, 85–88. [John Lewis’e Cevap, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004.]

burada Lenin'in *Ne Yapmalı?*'da teorize ettiği pozitif strateji kadar bariz bir şekilde galebe çalmayan, ama Althusser'in durumunda muhtemelen Maoculuk vaadi olarak tanımlanabilecek bir kötü karşıtlar diyalektiğinden bahsedebiliriz.

Fakat hem ideolojilere hem pratiklere (ya da en azından siyasi programlara ve platformlara) kafa tutan, dolayısıyla zaten kısmen üstyapısal olan bu diyalektiğe edebi ya da kültürel örnekler verme vakti geldi. Nitekim Georg Lukács'ın (edebiyatta) modernizm analizi de yanlış ideolojik inançları pratik başarısızlıkla (kötü kitaplar ya da zayıf sanat üretimiyle) ilişkilendirir.²⁹ Burada çarpıcı olan nokta, modernizmin kendi iç diyalektiği olduğunun ve iki görünüşte zıt biçim aldığı, yani natüralizm ve sembolizm biçimlerini aldığı düşünülmesidir. Bu iki edebiyat akımının tarihsel çağdaşlığı analize çekici bir akla yakınlık kazandırıyor ve tespitin etkisi bir kez daha irkiltici ve diyalektik niteliğini gösteriyor. Lukács natüralizmi mekanik bir estetik olarak damgalamak ister; bu estetikte tasvire ve işlenmemiş ham veriye prim verilerek bunlar nesnellik ve gerçeklik olarak sunulur (Lukács daha da ileri giderek Dos Passos tipi belgesel malzemelerini ve kolaj prodüksiyonlarını da bu kategoriye dahil eder).³⁰ Bu teşhisin siyasal işlevinin, Batılı radikal yazarları "büyük burjuva geleneğini" bir nevi edebi halk cephesine katmaya çağırmakta (dolayısıyla Sovyetler'de "deneysellik" göz açtırılmamasına bir mazeret vermekte) yattığı gibi, Stalinist sosyalist gerçekçiliğe örtük bir saldırıda da yattığını eklemek gerek.

Peki sembolizm (ve daha sonraki çeşitli modernist poetik cisimlenişleri) bu teşhise nasıl uyduruluyor (ve Mallarmé'nin Zola hayranlığı gibi destekleyici kanıtlar Zola'nın üretimindeki daha bariz sembolik ve şiirsel anlarla birlikte nasıl kenara itiliyor)? Nitekim, sembolizm analizi natüralizmde neye karşı çıkıldığını çok daha açıkça göz önüne serer: Zira genelde sembolizmin yordamları üst üste konmuş ve "sembolik" olan her türlü anlamın görünüşte cansız nesneye bahşedilmesiyle sonuçlanır. Burada ortaya konan anlamsız nesne dünyası uygun bir sanatsal malzeme tesisi için öznel anlamın eklenmesini şart koşar. Fakat Lukács'ın nefretini kazanan şey sembolizmin özneliğinden ziyade bizatihi başlangıç noktasıdır; yani dışsal dünyanın ölü ve anlamsız, cansız ve eylemsiz, içsel dinamik barındırmayan bir şey olarak deneyimlenmesidir.

29 Georg Lukács, *Realism in Our Time: Literature and the Class Struggle*, New York: Harper and Row, 1971.

30 Ama şimdi bkz. Barbara Foley'in şu olağanüstü eserindeki Dos Passos tartışması: *Telling the Truth: The Theory and Practice of Documentary Fiction*, Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Fakat natüralizme edebi özgünlüğünü veren şey tam da bu dışsal dünya ideolojisinin aynısını koyutlamasıydı: Bu cansız yayılım [*extension*] dünyasını kucaklıyor ve mümkün olan tek yolla, yani eklemeli betimleme ve mekanik sayıp dökme işlemiyle yeniden üretiyordu. Gelgelelim, natüralizm analizindeki bu yenilenme şimdi bize teşhisin kayıp üçüncü terimine ve Lukács'a göre her iki estetik akımın da eksik kaldığı norma ulaşmak için bir anahtar veriyor. Hatta bu norm filozofun en önemli denemelerinden birinin başlığında veriliyor: "Erzählen oder Beschreiben?" ("Anlatmak mı Betimlemek mi?")³¹) Burada, anlatmanın vaz edilmesi Lukács'ın adının iyi kötü ayrılmaz görüldüğü gerçekçiliğe bizi geri götürüyor. Zira "büyük gerçekçilerin" (betimleme yerine) anlatma olanakları dış dünyayı tarihsel bir süreç olarak, bir eğilimler dünyası olarak görmelerine içkindi; bu eğilimler kendi üstlerinde öyle bir şekilde çalışıyorlardı ki varsayılan nesne asla statik olmadığı ve oturup poz vermediği için, kelimenin tam anlamıyla asla "betimlenemiyordu": Bu, halihazırda örtük bir anlatıdır ve bu yüzden de kendi içinde bir anlatı anlamı barındırır ki bu anlamın da öznel hüküm ya da sembolist dönüşüm yoluyla dışarıdan dayatılması gerekmez. Dış dünya çirkin ya da bunaltıcı olsa da asla eylemsiz ya da anlamsız değildir, zira tarihsel olarak üretilmiştir ve halihazırdaki anlamı tarihsel üretimin içindedir. Nitekim bu açıdan bakılırsa Lukács'ın zıttı Brecht'le diyalektik olarak yollarını birleştirdiği söylenebilir; Brecht'e göre mahut yadırgatma etkisinin işlevi tam da doğal sayılan (dolayısıyla kaçınılmaz ya da ebedi sayılan) şeylerin aslında insan eyleminin sonucu olduğunu (bu yüzden başka insanlar tarafından değiştirilebileceğini) göstermekti. Her iki estetiğin önkoşulu da insan eyleminin ve insan üretiminin anlatılabilirliğidir.

Her halükârda, Lukács'ta bir taraftan mekanik materyalizme, diğer tarafta idealizme karşı eski polemiklerin estetik düzeyde tekrarlandığını görüyoruz. Bu polemiklerin diyalektik özelliğinin kaynağı, pek çok kavramsal argümanın karakteristik özelliği olan iki cephede birden savaş verilmesi değil, kötü karşıtların paylaştığı tek bir altta yatan kusur ya da ideolojik hata vesilesiyle tanımlanmasıdır. Dolayısıyla, iki farklı ve uyumsuz fenomenin bir şekilde birleştirildiği sözde sentez anı, bu fenomenlerin ayrımını takip etmek ve zaferle aşmak yerine söz konusu ayrımı önceler. Fakat bu lokal diyalektik türünün sonradan iki farklı ve görünüşte antitez niteliğinde sonuca bölünen bir nevi ilk birlik anı koyutladığını (böylece geri dönmeye teşvik edildiğimiz önceki bir birliği nostaljik tarzda koyutladığını)

31 Lukács, "Narrate or Describe?" *Writer and Critic and Other Essays* içinde, haz. ve çev. Arthur D. Kahn, New York: Grosset and Dunlap, 1970, 110-148.

kabul etmek de bir o kadar yanıltıcı olacaktır: Zira buradaki mesele, pozitif karşıtlardan ziyade negatif karşıtların birliğidir; bunların yeniden tanımlanması bize yeni ve pozitif bir değer vermez, sadece daha üst ve kapsamlı bir seviyede nispeten geniş bir eleştiri hedefi verir.

iii.

Fakat tam bu noktada yine sahte-Hegelci üçlüyle yüzleşmek ve Lenin ile Lukács'ın problemlerini “çözerken” güya sentezleyici üçüncü terimi kullanıp kullanmadıklarını daha büyük bir ısrarla sormak zorundayız. Lenin'in durumunda sendika faaliyetinin kolektif felcini ve anarşist “eylemlerin” bireysel beyhudeliğini aşan şeyin devrimci partinin tesisi olduğu iyi bilinir. Lukács'a gelince, hem natüralizmin nesnesini elde etmesini sağlayan mekanik materyalizmi hem de sembolizm ya da modernizmin öznelliğe düşmesine vesile olan narsisist ve tekbenci aşırılığı aşma yolunun “gerçekçilik” doktrini olduğu hep ortada değil midir? Ondan sonra gerçekçilik bu patolojik deformasyonların her ikisinin de pozitif unsurlarını almış ve onları yeni bir sanat türünde birleştirmiş gibi görünüyordu; entelektüeller ile işçilerin Leninist parti biçiminde daha üretken bir bileşim ve senteze ulaşmasına benzer bir durum ortaya çıkmıştı. Böyle konvansiyonel formüllerin sorunu Hegel'in meşhur “negatifin emeği”ni ihmal etmeleridir, yani mahut sentezin kendisinin işleyişini ve her iki teorisyenin teşhis ettiği önceki aşamadan “ilerici unsura” varmamızı sağlayan süreci ıskalarlar.

Bunun kanıtı her iki durumda da boşluğun salt irade gücüyle sümen altı edilmesidir: Lukács, hitap ettiği yazarlardan Marksizan gerçeklik bakışını benimseyerek eleştirel gerçekçiliğe ihtida etmelerini isterken, Lenin de gayet iyi bilindiği gibi muazzam argümantasyon ve polemik gücüne bel bağlar; tekil özne –yazar ya da militan– Freud'un bilinçdışı göbeği vesilesiyle, tarihsel gerçekliğin ta kendisinin çoklu karşılıklı ilişkilerine gömülüp dağılırken ikisi de ideolojinin daha derinlere giden bilinçdışı köklerini kabul etmez.

Ben bunun bir nötrleşme süreci olduğunu düşünüyorum;³² yeni biçimlerin üretilmesi ise ancak negatifin kendisi üzerinde bir tür negatif çalışmayla –bunu meşhur “olumsuzlamanın olumsuzlanması” olarak tanımlamayı gerçekten istiyor muyuz?– mümkün olabilir. Lenin'in teşhisi için

32 Daha eksiksiz bir tartışma için bkz. *Archaeologies of the Future*, Londra: Verso, 2005, s. 170–181.

daha net, küçük ölçekli ve belki daha başarılı bir nötrleşme süreci olarak Küba Devrimi örneğini kullanacağım.

Zira Küba Devrimi örneğinde bu sürece (Debray'ın *Revolution in the Revolution?*³³ eserindeki teorileştirme vesilesiyle) ilk elden tanıklık etmemizi mümkün kılan mekânsal ya da coğrafi bir "deney laboratuvarı" mevcuttur. Hatta devrimci *foco* –gerilla savaşının başlatıldığı ve gerçek bir devrimci partinin biçimlendirildiği izole dağ kampı– hem entelektüellerin hem işçilerin –Lenin'e göre devrimci partinin iki temel unsurunun– toplumsal belirlenimlerini kaybederek yeni devrimci anlamda hakikaten sınıfsız hale geldikleri bir mekân olacaktır. Bu sayede entelektüeller akademik çalışmalarındaki uzmanlaşmadan, fildişi kulenin ve salt entelektüel emeğin ideolojik ayartıcılıklarından kopacak, Sierra Maestra'daki büyük harekete katılan eski fabrika işçileri ve köylüler ise fabrikadaki yabancılaşmadan, işbölümünden, işyerindeki boyunduruktan, idare ya da denetim karşısındaki madunluğundan, mesleki itaatkarlık ve Taylorizm alışkanlıklarından vazgeçecektir. Her iki durumda da, Lenin'in program-makalesinde teşhis ettiği her şeyi yakıp kül eden güçlü bir nötrleşme mevcuttur; negatifi kendisinin tüm bu bireyleri indirgediğini söyleyebiliriz, ama (*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde³⁴ Lukács'ın öne sürdüğü gibi) meta ve emek gücü olarak en temel özlerine indirgememiş, tam da olumsuzlama ve devrimci reddediş, faillik ve saf bir başkaldırı biçimi olarak temel güçlerine indirgemıştır ki bu düzlemde hepsi eşittir ve yeni devrim sonrası biçimlerin buradan doğması beklenebilir.

Sanat konusunda ise anti-faşist dönemde (ya da daha sonra sosyalist ülkelerde) çağrısını yaptığı estetiği hayata geçirme hedefine ulaşamamış bir yolda Lukács'ın peşine takılmak çok da faydalı görünmüyor; ben de bu yüzden sanatta nötrleşmeye ilişkin kanıtlamamı modernizmin kendisinin içindeki eşsiz bir yörüngeyle sınırlayacağım. Bizatihi modernizmin kendi biçimsel karşıtıtlıklarını koyutlayıp bunları buluşlar ve farklılaştırma yoluyla kat etmeye mecbur kaldığı ölçüde diyalektik olduğunu biçimsel bir açıdan öne sürmek pekâlâ mümkün olabilir. Yine de modernizm dediğimiz uzlaşımın sökülmesinde bazı sanatçılar sürecin diyalektik doğasını diğerlerinden daha çok fark etmiş, böylece tam anlamıyla diyalektik estetik program adını vermenin yanlış görünmeyeceği bir program üretmişlerdir; yine de bu gelişmede sanatçının bilinci ve niyeti yerine tarihsel

33 Régis Debray, *Revolution in the Revolution?*, [*Devrimde Devrim*, çev. R. Güngör, Toplum Yayınları, 1967] Harmondsworth, England: Penguin, 1967.

34 G. Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1988. —yhn

sürecin rolüne vurgu yapmak daha yeğlenir görünüyor. Buradaki konumuz Piet Mondrian'ın –kendisi bu diyalektik sanatçıların önde gelenlerinden biridir– Hegelci olup olmaması (bu bağlamda “olmak” ne anlama gelirse gelsin) ya da yazılarının felsefi diyalektiği yeterince dillendirip dillendirememesi (ki dillendirir!) değil, soyutlama sürecinin işbaşındaki (üstelik statik değil dinamik bir şekilde işbaşındaki) diyalektik karşıtlıkları açığa çıkaracak kadar ileri gittiği nesnel andır.

Mondrian'ın fark ettiği şey³⁵ kübizmin soyutlamaya giden yolun yarısında durduğu, cepheleri ve boyutları ne kadar çoklu olursa olsun temsil ve taklit olarak işlev görmeyi sürdüren bir figürü, bir heykel nesneyi doku-nulmamış ve merkezi bıraktığıydı. Mondrian bizatihi bu figürü bile çözümdürmeye karar vermiş, bu süreçte de figür kavramı ya da deneyiminin ta kendisinin figür ile zemin arasındaki temel bir ikili karşıtlığa bağlı olduğunu fark etmişti: Dolayısıyla, figürü kaldırmakla yetinmeyip onun algılanmasını sağlayan zemini de kaldırmak, bir başka deyişle mekânın kendisini –resmin çerçevesi içinde üç boyutlu bir yanılısama, algısal bir kurmaca ya da serap misali durmaya devam eden zemini– kaldırmak zorunluydu. Ayrıca Mondrian sadece zemini kaldırarak değil, bu temel karşıtlığın kendisini iptal ederek figürün merkeziliğini feshedebileceğini ve bizatihi mekânın arka planını düzlemleriyle birlikte yok edebileceğini de fark etmişti.

Kaçınılmaz olarak ikili karşıtlıkların (örneğin çizgi ile renk arasındaki karşıtlık en ünlüsüdür) örgütlediği estetik çekişmelerin resim tarihine damgasını vurduğu gayet iyi bilinir; böyle bir alternatifle karşılaşıldığında mantıken birkaç farklı konum ya da tercihin mümkün olduğu da açıkça görülecektir. Taraflardan birine ya da öbürüne geçilebilir, ayrıca estetik teorisi bu iki kutuptan birini öbürüne yeğleyen bir pratik icat edilebilir: Ingres ya da David'e karşı Delacroix! Fakat bu ikisine eşit önem verilen ve aralarında bir ahenk tutturulan bir tarz geliştirmeye de çalışılabilir: Bu da sahte-Hegelci üçlüdeki meşhur “sentez” olacaktır. Fakat en nihayetinde aralarındaki gerilim nötrleştirilerek karşıtlığın yok edilmesine de girilebilir: Mondrian'ın renkli düz çizgileri kullanmasının altında büyük ihtimalle böyle bir yönelim vardır.

Fakat bundan önce bile dikey ile yatay arasında bir karşıtlıkla karşılaşılıyor, ama illa ki farkına varmıyoruz: Zira duvardaki resme bakan bir insan dikeydir ve onu dikey olarak okur; tuvalin kendisi –Mondrian'da olduğu gibi– bu koordinatlardan kaçmaya çalıştığında ve dikeylik ile yataylığın

35 Burada ve devamında şuradaki olağanüstü okumaları takip ediyorum: Yves-Alain Bois, *Painting as Model*, Cambridge: MIT Press, 1991; ayrıca Mondrian bölümleri, *Art since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism* içinde, New York: Thames and Hudson, 2004.

artık anlamlı bir karşıtlık oluşturmadığı bir dünyada varolmaya yöneldiğinde bile durum değişmez. Jackson Pollock tuvali yere serip çevresinde döndüğünde (Pollock'un ilk dönemindeki dehasını ilk görenlerden biri Mondrian'dı), Mondrian'ın gerçekleştirmek istediği iki boyutlu koordinat nötrleştirmesini tam anlamıyla tamamlamıştır.

Yves-Alain Bois, böyle bir dizi karşıtlığın izini Mondrian'da sürer; Mondrian'ın temel doktrini –“Her ilişki tek bir ana ilişkinin, yani uç karşıtların hükmündedir”³⁶– hem derinden Hegelci hem de yapısalcıdır, *avant la lettre* [adı henüz konmamış olmasına rağmen —çn]. Mondrian'ın tüm çözümlerinde hedef boyalı yüzeyi her muhtemel optik merkezden, gözün bir anlığına bakabileceği her mahalden ya da unsurdan arındırmak, özellik hiyerarşisini yeniden kurarak bir süreci filen tekrar mekândaki bir nesneye dönüştürmektir.

Nitekim Schoenberg'in on iki-tonlu sistemi icadını da müzikte merkeziliğe ve hiyerarşiye tekabül eden şeyin, adlı adınca tonalitenin önüne geçmek için bilhassa tasarlanan bir şey olarak düşünebiliriz. Burada tek bir nota kısa süreyle de olsa diğerlerinden çok vurgulandığında, tonal bir merkezin yeniden biçimlenmeye başlayarak onun etrafında lokal bir alan yaratacağı düşünülüyordu: Bu yüzden satırdaki diğer notaların hepsini geçmeden gamdaki hiçbir notayı tekrarlamamak gerekiyordu. Merkezilik karşısında duyulan bu dehşetin felsefe âleminde muadilleri olup olmadığına ise bu tartışmada daha sonra ele alacağız.

Fakat (Bois'nın anlattığı şekliyle) bu hikâyenin sonunda olağanüstü bir dönüş vardır: Mondrian hakiki soyutu ararken halihazırda çeşitli sistemleri kat etmiştir (ben de düşüncesinin derinden Hegel etkisinde olmakla kalmadığını, aynı zamanda teosofi ve ruhçuluğun ideolojik cazibesi tarafından da teşvik edilip haklı çıkarıldığını hemen eklemek isterim). Fakat en sonunda –ayrıca Bois bu kaderi Balzac'ın *Le chef-d'oeuvre inconnu*'deki ressamı Frenhofer'in nihai kaderine benzetir– bu temel karşıtlıkları nötrleştirmekte başarılı olunduğunda, her türlü karşıtlığın kalktığı bir ahenk ve statik dengeye ulaşıldığını anlar (Malevich de suprematist *Siyah Kare*'de bu yolu takip edecektir). Karşıtlığı ve gerilimi canlı tutmadığı sürece ki-

36 Piet Mondrian, *The New Art—The New Life: The Collected Writing of Piet Mondrian*, haz. Harry Holtzman ve Martin S. James, Boston: Twayne Publishers, 1986, s. 30. Mondrian'ın teorik formüllerinin evrimi, ilk baştaki denge ya da ahenk dilinin daha negatif bir “biçimin imhası” (160), “nötrleştiren denge” (214) anlayışıyla desteklenmesi, hatta yerini bu anlayışa bırakması gerektiğini tedricen lark etmesi olarak tarif edilebilir. Sentez ile nötrleştirme arasındaki bu ayrımı, yukarıdaki 32. dipnotta gönderme yaptığım *Archeologies of the Future*'ın 1. Kısım, 11. Bölüm'ünde teorileştirmeye çalıştım.

şinin bir karşıtlığı estetik bakımdan nötrleştirdiği söylenemez: Çelişkinin estetik çözümündeki paradoks en baştan beri budur. Bu yüzden ressam son tuvali olan *Victory Boogie Woogie*'de bitmiş olağanüstü eseri tekrar tekrar yapar, kendi çözümlerini bir bir kaldırır ki bunun sebebi tam da onların çözüm haline gelip süreci durdurmasıdır; ressam bu tuvali ölümüne kadar bitiremez ve kendini yok etmekle sonlanan diyalektik doyumsuzluğun trajik bir yadigarı olarak ardında bırakır.

Mondrian'a göre dikeyin –dünyanın, dış insan hayatının– özünde trajik olduğunu³⁷ eklemek bu bağlamda ilginç olacaktır, üstelik resmin soyut boyutsuz mekânsızlığının amacı tam da başka bir şey adına trajik olanın imhasıydı. Fakat bu imha şimdi trajik olanı kendi görünüşte bitmez tükenmez sürecine dahil etmiş görünmektedir. Hatta bu tartışmanın son kesiminde paradoks önümüze başlı başına ütopyacı bir soru koyacaktır.

iv.

Gerçi diyalektik bile diyalektiktir ve gerek ikili karşıtlık sunumumuzda gerekse bu karşıtlığın gösterdiği ilişkinin önceliğinde temel bir sorundan kaçamayız. İkililiğin içeriği pekâlâ çelişki olabilir, yani bu sunumun biçimlendirildiği (fakat ileride döneceğimiz) biçimsel tarzın bir şekilde hafiflettiği bir mefhum olması mümkündür. Yine de normalde diyalektikle ilişkilendirilen başka bir ilişkisel kavramın eksikliği daha da şaşırtıcıdır: “Dolayım” sözünün (ya da kavramının) dolayımlayıcı görünmekteki başarsızlığıdır bu.

Dolayım, bir halin gizemli bir başkalaşımına kökten farklı bir hale dönüşmesini sağlayan “kara kutu” olmakla kalmaz, aynı zamanda ilişkinin kendisini, ikili karşıtlığın tam da iç bağına –ya özdeşliği ya farkı, hatta aynı anda ikisini birden– gösteren eşit göstergeyi adlandırır. Keza bizatihi zamansal ilişkiye dönüştürülebilecek mantıksal bir ilişkidir. Bu arada, yapısalcılığın dilbilimsel kavramlarından farklı bir felsefi aileden türeyen bir terim olduğu açıktır ki bu da Cermen üst ve alt perde bagajının (teolojik bir doğaya sahip olduğu da şüphesizdir) Franko-Slav türevlerle rahatça yan yana durup duramayacağından, “dolayım”ın kendisinin dolayım gerektirip gerektirmeyeceğinden, burada zaman ile mekân arasında başka bir gerilimle karşı karşıya olup olmadığımızdan şüphe etmemize yol açar.

Zira dolayımın açıklanan şeyi mi adlandırdığı, yoksa başlı başına açıklama mı olduğu asla net değildi. Üçüncü terim ihtiyacını kaldırmış mıydı,

37 Bois, *Painting as Model*, 181.

yoksa Hegel'in zaman zaman ima eder görüldüğü gibi, iki ucun ya da karşıtın türediği üçüncü terim –iki haline gelen bir– sıfatıyla tek başına mı duruyordu? Gelgelelim (soruna bu yazının 3. Kısım'ında döneceğiz), tam da dolayım kavramının kendi tarihi –yani şimdiden bir tarih ve geçmişe sahip olması, başlı başına tarihsel olması– bu kavramla ilgili analitik bir tatminsizliğe yol açar, daima daha küçük ve daha basit parçalar bulmak isteyen modern mantık tarafından atomunun ayrıştırılmasını kaçınılmaz hale getirir (Deleuze'ün eserinin³⁸ gösterdiği gibi, olumsuzlama için de aynı şey geçerlidir).

Yine de burada olayın kendisi kadar büyük ve gizemli bir fenomene, yani zaman içindeki değişime yaklaşıyoruz. Engels'in nicelik diyalektliğini anmak ve o nihai tüyün ya da toz zerresinin her şeyi değiştirdiği ana işaret etmek için uygun bir yerdeyiz: Değişim tümünden açıklanan, hatta kavranan bir şey değil, sadece adlandırılan ve gözlemlenen bir şeydir. Salt ilişkide de bu vardır; iki fenomen yan yana konduğunda, hangi noktada ayrı birimler olmaktan çıkıp yan yana konma denen birlikte tekleşirler? Hangi noktada fark ilişkilenebilir ve kıyaslanamazların yan yana konmasına karşılık denmesini ne adına reddedebiliriz?

Zira burada yine modern bilim ve felsefenin kıyaslanamazlarıyla, nükleer fizik ya da Lacancı psikanalizin kıyaslanamazlarıyla işimiz var. Kıyaslanamazlık kavramı çağdaş fark felsefelerinin bağrında yer alır;³⁹ diyalektik, radikal farkın bu olumlanmasını yeni bir ilişki biçimine dönüştürecek kadar güçlü olup olmadığını bilmemiz gerekiyor; ayrıca düşüncenin düşünülemez kapsama üzere esneyip genişleyecek kadar diyalektik olup olmadığını da bilmeliyiz. (Bu da Hegel'in Kant'a bildik cevabıydı, yani bir had ya da sınır koymak zaten haddi ya da sınırı aşmak ve kapsamaktır.) Keza bunun bizim vereceğimiz bir karar olup olmadığını, böyle bir kararın ne adına verilebileceğini de bilmemiz lazım.

Bu arada ikili karşıtlık açıkça mekânsal bir kavram ya da kategoridir ve hiç şüphesiz zamansal bir biçim ve şekil alabilir. Aynı zamanda yataydır ve burada artık muhtemel dikeyliklerini gündeme getirebiliriz. Modern beğenin nazarında (ilk başta meseleyi estetik düzeyde tutalım) diyalektikte eksik görünen şey olağanüstü paradoksal olan negatifliğidir. Tamamen negatifin ve olumsuzlamanın çevresine inşa edilen, melekler korosunun Tanrı'yı övmesi

38 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris: PUF, 1968.

39 Bkz. yukarıda 21. not; ayrıca Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris: Minuit, 1983.

gibi durmaksızın negatife methiyeler düzen bir felsefi sistem ya da yöntemi nasıl olur da negatiflikten yoksunlukla suçlayabiliriz? Yine de diyalektiğin biraz kendine has bir tarzda negatifliği tekrar tekrar pozitifliğe çevirmeyi becerdiğini söylemek tümünden diyalektiğe aykırı olmayabilir (Deleuze'ün *Différence and Répétition*'da olumsuzlamaya saldırısının bu yükü sırtlandığını düşünüyorum). Şayet öyleyse, bu cevap gerektiren gerçekten ciddi bir konudur.

İtirazın kendisi derinden bir tarihsellik içerir: Ayrıca tek derdi negatifliğin yokluk [*absence*] ya da mesela karşıtlıkla ilişkisinde yanlış kullanımlarını çürütmek değildir, hatta bu dert öncelikli de değildir. Hiç şüphe yok ki doğa (ya da varlık) yumurta gibi doludur, içinde eksiklik yoktur, karşıtlık da yoktur, peki doğa negatif gibi bir şeyi bile içermiyorsa nasıl diyalektik olabilir? Kant'ın uzun zaman önceki, Sartre'in ise daha dünkü argümanı budur.⁴⁰

40 Bu konuda bkz. örneğin Kant'ın negatif nicelik üzerine yazısı ("Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" [1763]), ayrıca Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, Giriş, vi, 30-34. [Varlık ve Hiçlik, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki]. Diyalektik bir şeyleşmenin aşılması ihtiyacının ilk başta şeyleşmiş terimlerden sakınarak giderilebileceği kabul edilecektir; çağdaş diyalektik eleştirmenlerinin derinlerdeki gerekçelerinden biri de esasen budur. Fakat böyle bir şeyi yapmak, söylemek kadar kolay değildir ve ortaya çıkardığı olağanüstü zor yazma sorunları muhtemelen en iyi şekilde terimlerin bastırılmasından ziyade çoğaltılmasıyla çözülebilir. Brian Massumi'nin *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* adlı eseri (Durham, NC: Duke University Press, 2002) bunun başarılmasının nadir örneklerindedir ve her yeni terimin hızla olumsuzlanıp yerine daha yenisinin geçirilmesini esas alır. Massumi bu usulü şöyle gerekçelendirir (buradaki anlamıyla değişimin temsiline dair bir tartışmada): "Bir ilişkinin terimlerinden ayrı bir ontolojik statüsünün olduğunu ısrarla belirtmek tuhaf görünebilir. Fakat Gilles Deleuze'ün eserlerinde döne döne vurgulandığı gibi, aslında bu, değişimi olumsuzlamadan, sapmadan, kopuştan ya da yıkıcılıktan daha çok ya da farklı bir şey olarak kavramsallaştırmada kaçınılmaz bir adımdır. Bir ilişkinin terimlerinin normalde karşılıklı ilişkilerini önceledikleri, zaten kurulu oldukları kabul edilir. Bu da değişim sorununu beraberinde getirir, çünkü her şey baştan verilir. Karşılıklı ilişkinin tek yaptığı şey önceden mevcut terimler şeklinde imkânlar olarak örtük halde bulunan dışsal düzenlenişleri gerçekleştirmektir. Mobilyaların yerini değiştirebilirsiniz, hatta yeni bir adrese taşıyabilirsiniz, ama yine aynı eski mobilyaları kullanıyorsunuzdur; ilişkideki terimlerin önceliğini kabul etmek ampirik olarak nitelenen yaklaşımların ortak noktasıdır. Önceden verili terimleri kullanmak, bu terimlerin biçimlerinden değiştirilmiş bir örtük konumlanmalar sistemini çıkarmak, bu sistemi terimlerin verililiğinden önceki metafizik noktaya yansıtma ve söz konusu yansımayı üretimsel bir a priori harita olarak geliştirmek — bu hamleler fenomenolojik, yapısalcı ve pek çok postyapısalcı yaklaşımda değişen şekillerde ortaktır. Zaten kurulu olanın şablonunu, kuruluşunu açıklamak için geriye yansıtma, böylece mantıksal bir zaman atlaması, hermenötik bir kısırdöngü oluştururlar. Burada ıskalanan da yine değişimdir." (70)

Ama benim gördüğüm kadarıyla günümüzdeki diyalektik karşıtı argümanlar, pozitifliğe de karşıtı (negatiflik sahiden onun karşıtı ise) kadar önem veriyor ve diyalektik olumsuzlama anlayışının aynı zamanda pozitifliği tümünden fazlasıyla pozitif kıldığı ve gerçekliği ya da varlığı, ya orada olan ya da olmayan, dereceleri ya da aşamaları bulunmayan heybetli bir unsur haline getirdiği yolunda karanlık bir hissi yansıtıyor. Bir başka deyişle, daha eski psikolojinin *niveau*'da (seviye) bir düşünüş olarak karakterize ettiği niteliksel iniş çıkışları, pozitifliğin kendisinin genişleyip daralmasına dair hâlâ fazlasıyla nesnel olan nitelemeyi kayda geçirmiyor. Son olarak genişletilmiş bir gerçeklik kavramının bu dalgalanmaları hesaba katmak için gerekli olduğu öne sürülüyor (ki bu durumda "pozitif" ve "ampirik" terimleri o gerçekliğin özgül görünüm tarzlarıyla sınırlanabilir ve her şeyle özdeşleştirilmez).

Diyalektikten beklenen genişlemeyi görmek için bu yeni gerçeklik aşama ya da derecelerinden bazılarına sahip olan daha eski bir diyalektikle karşılaşmak yeterli olacaktır. Bir yönden, sayısız virtüellik teorisi giderek enformasyonel olan bir kozmosu ve bu kozmosun teknolojilerini yansıtır; ayrıca en azından mümkün ya da muhtemelin ötesinde yeni mantık kategorilerine olan elle tutulur ihtiyaçla Hegelci bir geleneğin karşısına dikilir. Başka bir gerçeklik düzeyinde ise imaj toplumunun kendine has yeni özgünlükleri Lacan'ın İmgesel mefhumunun bile çözemeyeceği sorunları gündeme getirir ve dış sınırlarında tümünden onsuz yapabilecekleri geleneksel bir gerçekliğin yerine kendilerini ikame etme eğilimi gösterirler. İyi ama simulakrumun negatif olduğu nasıl söylenebilir ve geçmişin uzun zamandır ölü olmasına rağmen şimdide olduğu fotoğrafçılığın görünüşte teorileştirilemez zamansallıkları diyalektiği anlamak için herhangi bir aracı ne şekilde sunabilir?

Nitekim zaman konusunda özellikle çağdaş bir zamansal paradoks diyalektiğe daima yüklenen "teleolojiyle", yani –sonucun "daima zaten" kendi nedeni olduğu– şu Freudcu *Nachträglichkeit*'la⁴¹ yüzleşmiş görünüyordu. Antik safsatanın tüm şüpheli paradokslarından çok farklı olan bu paradoks sadece kalıcı bir şimdii ifade etmekle kalmıyor, mekânın kendisi haline gelen bir zamanın sonuçlarını hissetmenin şokunu da barındırıyor gibi görünüyordu. Fakat bu durumda –zamana karşı mekân– diyalektiğin hâlâ söyleyecekleri vardı muhtemelen; keza bu paradoksun, nedenselliğin ta kendisinin altını oymak için nedensellik mefhumunu kullanma ihtimali için de aynı şey geçerliydi. Ama her halükârda böyle zamansal paradokslar,

41 Bkz. Jean Laplanche ve J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1971, "Après-coup," 33–36.

belki Althusser'in devrimci zamansallık analizi istisnasıyla, diyalektik literatüründe pek dikkat çekmemiştir.

Nitekim, temsile [*representantion*] dair tüm o muazzam Heideggerci sornsallaştırmanın modern diyalektik düşünceyi ne ölçüde etkilediği irdelenmeye değer bir konudur; gerçi temsil sorunu geleneksel felsefeyle temel kopuşa damgasını vurmuştur ve çok sayıda felsefi modernizmin tamamının (onları değilse bile akabindeki postmodernizmlerin) kaynağını oluşturur. Bu problemlerin ve paradoksların pek çoğu zaten *Kapital* analizinde ve sermayenin nedensellikleri ve zamansallıkları, temsil ve gerçekdışlaştırma tarzları analizinde somut şekilde kayda geçirilmişti; fakat sonraki Marksizm felsefelerinde tema edinilmediler. Özellikle nesnel görünüş paradokslarında Hegel'in kendisinin böyle gerçekliklerden tamamen arınımış olmadığını göreceğiz, ama ölümünden sonra gelişen toplumsal sistem bu gerçeklikleri bizim için onun için olduğundan daha kaçınılmaz kılmıştır.

V.

O halde, en çarpıcı şekilde içkinlik doktrininde geliştirilen yatay ve dikey diyalektiğine geri dönüyorum. Bu başarı başarısızlığa mı döner, yani kronolojik –bir başka deyişle yatay– karşıtlar dizisi haline mi gelir, yoksa zaten kendinde ve kendi için başarısızlık olarak mı içkin bir şekilde nakşedilmiştir? Karşıt, ele aldığımız diyalektik figürleri üretmek için kendi karşıtını mı takip etmelidir, yoksa varlığın ve olumsuzlaşmasının dikeymiş gibi yan yana varolması ya da üst üste bindirilmesi mümkün müdür ve bir pozitifliğin doğrudan bakışımız altında negatifliğe dönmesi için onu diyalektik yoğunlukla ele almamız yeterli midir? Şayet böyleyse, bu durum başka bir Gestalt münavebesinden mi ibarettir, yoksa varlığın kendi içindeki karşıtların daha derindeki bir birliğine tekabül edebilir mi?

Bu diyalektik ontolojinin en çarpıcı örneği beklenmedik şekilde bir edebiyat eserinde bulunmaktadır ki bunun dört dörtlük bir analizine son bölümümüzde gireceğiz ve burada sadece analizin sonuçlarına değineceğiz. Fakat eserin kendisi Batı kanonunun en meşhurlarından biridir ve edebi niteliklerine ilişkin tartışmaların eşi ancak aynı niteliklerin Batı Avrupa'nın Greko-Roman/Hıristiyan "gelenegine" dair propagandanın hizmetine koşulmasında görülebilir (zaten bu da T.S. Eliot gibi muhafazakarlarla bağlantılı proto-politik bir "değer"dir). Hatta pek çok modern kuşağın, Vergilius'un Tennyson tarzı şiirindeki mersiye havasına görece kayıtsız kalması uzun zamandır eserin klasikleşmesiyle ıslaha çalışıldı ki bu da pek şaka kaldırmı-

yor. (İnsanın aklına Pound'un, kendisine soylu şiir kahramanı Aeneas'tan bahsedilen gemiciye dair şakası geliyor. Gemici heyecanla şöyle der: "O mu kahraman? Begop, ben onu rahip sanmıştım!")

David Quint'in *Aeneis* okuması⁴² artık tüm bunları değiştirdi; destanın epizodlarında *Odyseia* (Roma'yı ararken) ve *Ilyada*'daki (İtalyan kabilelerin yenilmesi) ilgili bölümlerin açıkça yinelenmesine dair itinalı bir yorum yazan Quint, böyle ayrıntılı aşırı izlemelerin arşivci estetizm ya da salt edebi çağrışım olarak reddedilmemesi gerektiğini, zira yeni doğan imparatorluğun tarihsel durumunda, hatta Augustus'un ta kendisinin şairin omuzları üstündeki varlığı sebebiyle olağanüstü cüretkar sayılabilecek tayin edici bir siyasal söylem yarattığını gösterir. Nitekim Homeros şiirleri "sürekli bir çiftleme ve sürşarj yoluyla üst üste bindirilir; burada *Ilyada*'nın galipleri aynı zamanda *Odyseia*'nın mağluplarıdır, üstelik Aeneas aynı anda her iki rolü de üstlenmeye itilir. Galibiyet ile mağlubiyetin bu eşzamanlılığı saf ardışık düğüm noktası anlayışını da zora sokar; zira Troyalıların uzun deniz yolculuğu düzeyinde Troya'daki mağlubiyet eninde sonunda ve ilahi müdahaleyle Roma'nın ta kendisi haline gelecek İtalyan yerleşiminin kurulmasıyla galibiyete çevrilirken, Troyalıların komşu kabileler karşısındaki galibiyeti de muzaffer Yunanlıların elindeki tüyler ürpertici sonlarında hayaletvari bir tarzda yinelenir. ... negatifin pozitif dönüşümü ikircikli bir eşzamanlılık halini alır, epizodları göstergesel bakımdan döndürmemize göre kâh negatif kâh pozitif olur."⁴³

Bu yüzden *Aeneis*, son büyük "dünya gücünün" ve kendi "tarihinin sonu"nun şaniyla donanmış bir imparatorluğun zaferinin münasip bir Vergiliusçu "şeylerin gözyaşı" melankolisiyle, destansı, melodik ve tuzukuru kutlamasından ibaret değildir; aynı zamanda kendisinin birebir ikizi ve simülakrumu halinde, muzaffer dizeleri boyunca imparatorluğun sert bir eleştirisini yapar, imparatorluğu üstü kapalı şekilde zalimlik ve katliamcılıkla suçlar, aynı zamanda gelecekteki misillemeye dair kehanetvari bir uyarıda bulunur.

Bu yüzden Vergilius tipik bir örnek sunuyor gibidir; ama bir diyalektik muğlaklık örneği değil, burada işbaşında olan diyalektik özgülleştirmesinin ve karşıtların birliği özdeşleşmesinin, imparatorun gözü önünde Vergilius'un dizelerinin mersiye tarzı müziği aracılığıyla verilen yıkıcı bir mesajı okumamızı nasıl sağladığının örneğidir bu. Artık şiir aniden okurlarına şöyle hitap ediyor gibidir: "Siz, Romalı galipler, unutmayın ki aynı zamanda sefil

42 David Quint, *Epic and Empire*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

43 Burada peşinen kendimden alıntı yapıyorum, bkz. ileride, s. 613.

mağluplar, şehrini ve ülkesini yitirmiş yenik mültecilersiniz!” Sanki Roma zaferlerinde olduğu gibi, Amerikalı çok nitelikli bir yazar halkın kulağına şunu fısıldama cesaretini bulmuştur: “Amerikan savaşçılar, imparatorluk ve iş dünyası fatihleri, unutmayın ki aynı zamanda dönüştürmektense kaçmayı yeğlediğiniz eski tiranlık rejiminden gelen korkak göçmenlersiniz!”⁴⁴

Nitekim tarihte negatif ve pozitif kaçınılmaz şekilde başarı ve başarısızlık, galibiyet ve mağlubiyet biçimini almış görünmektedir; bu kategoriler yüzeysel, güya Hegelci teleoloji yanılısımları olmanın üstünde ve ötesinde, biyolojik insan bireylerin kendi kolektiflerinin kaderini tahayyül etmesinin tek yolunu sunuyordu adeta. Demek ki bu karşıtların diyalektik birliği siyasi bir ders olduğu kadar toplumsal bir sitem niteliğindedir. “Başarı”nın ölümlüler için kartlar arasında sahiden baştan beri bulunmadığını hatırlatmakla kalmaz, tarihin zaferler yoluyla değil yenilgiler yoluyla ilerlediğini hatırlatır: Gözlerimiz görmek için eğitilirse bu diyalektiği kolektif varlığımızın kaydının her yerinde işbaşında bulabiliriz.⁴⁵

Bu dosyanın son belgesi olarak, Thomas Friedman’ın küreselleşmenin harikalarına dair popüler ve akıllı beş karış havada övgüsünü, özellikle de Hindistan’ın yeni dönemdeki kaderine dair hakikaten diyalektik anlatısını seçiyorum. Friedman, küreselleşmeyi etkileyen temel kuvvetlerden birinin, yani ticari başarılarının zirvesinde olan enformasyon-teknoloji sektörlerinin 10 Mart 2000’de mahut “dot.com balonu”nun patlamasıyla hüzün verici bir sona ulaşmasını irdelemektedir. Gerçekten de menkul kıymetler borsasındaki bir çöküş, savaşların kazanılıp kaybedilemediği günümüzde yenilgi için daha uygun bir paradigma olabilir. Her halükârda, Nasdaq çöküşü arkasında bol miktarda kullanılmamış büyüme ve özelde de yatırımcıları “daima genişleyen bir dijital evrende sonsuzca zengin”⁴⁶ kılmak için tasarlanmış iddialı bir fiber-optik kablo bırakmıştır.

44 Bu esasen Cabet’nin İcaria’sına potansiyel devrimcilerin göç etmesine karşı çıkan Marx’ın verdiği tepkidir: “Daha iyi bir gelecek mücadelesi veren dürüst insanlar giderse, alanı tümünden gericiilere ve haydutlara bırakmış olurlar. ... Kardeşlerim, Avrupa cephesinde kalın. Burada çalışın ve mücadele verin, çünkü ortak zenginliğin tüm unsurlarına sadece Avrupa sahiptir. Böyle bir toplum ya burada kurulacak ya da hiçbir yerde kurulamayacaktır.” Aktaran Louis Marin, *Utopics: A Spatial Play*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1984, 273–279.

45 Ortada üslupla ilgili bir mesele olmasa da, Steven Helmling’in ilginç kitabı *The Success and Failure of Fredric Jameson*’da (Albany: SUNY Press, 2001), benim eserlerimdeki bu tematiği keşfetmesine müteşekkirim.

46 Thomas L. Friedman, *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005, 103. Bu esere yapılan göndermelerde artık Wif kısaltması kullanılacak. [Dünya Düzdür: Yirmibirinci Yüzyılın Kısa Tarihi, çev. Levent Cinemre, İstanbul: Boyner Yayınları, 2006.]

Başarısızlık ve başarının diyalektik özdeşliği burada, ABD (küreselleşmeyle özdeşleştirilebilir) ile Hindistan (bu örnekte ucuz dış kaynak kullanımını için doğal mekân rolünü oynar) arasındaki ilişki üzerinden tarif edilebilir. Bu tarihsel şimdinin ardında daha evvelki diyalektik tersine dönüşlerin hortlakvari varlığını şimdiden tespit edebiliriz: Birincisi, İngiliz sömürgeciliği tarihinden (negatif) miras kalan İngiliz dili (pozitif); ikincisi, “Sovyet yanlısı, sosyalist iktisadı tercih eden” (negatif) Nehru’nun bir dizi Sovyet tarzı bilim ve teknoloji enstitüsüne (pozitif) kaynak sağlama kararı. Gelgelelim, yerel kaynaklardan birine göre Nehru’nun sistemi “nitelikli nice insanlar üretmiş olsa da bunların çoğu Hindistan limanlarında lahana misali çürümüştür. Sadece görece az sayıda insan gemilere binip gitmiştir” (WiF, 105), yani ABD’ye çalışmaya gitmişlerdir.

Aniden klasik bir diyalektik tersine dönüş olmuş, “fiber-optiğin fazla kapasitesi... [Hintlilerin] ve onların Amerikalı müşterilerinin tüm o kabloları fiilen bedava kullanması anlamına gelmiştir” (WiF, 104); bunun da efsanevi sonucunu hepimiz biliyoruz: Bangalore’nin kalkınması, Amerikan ticari görüşmelerinin ve her türlü dosyalarının kıta altında bilinmeyen yerlere aktarılması, Hindistan’ın küreselleşmenin (ve modern kapitalizmin) tam göbeğine büyük bir sıçrama gerçekleştirmesi.

Friedman’ın konuyla ilgili vargıları tahmin edileceği üzere ironik ifadelerle sunulur:

Hindistan dot.com balonundan faydalanmakla kalmadı, dot.com balonunun patlamasından daha da fazla faydalandı! Asıl ironi buradadır. Balonun büyümesi Hindistan’ı dünyaya bağlayan kabloyu döşedi, balonun patlaması da kablunun kullanımını neredeyse bedavaya getirdi ve bilgi işini Hindistan’a aktarmak için bu fiber-optik kabloyu kullanmak isteyecek Amerikan şirketi sayısını hızla artırdı. (WiF, 110)

Zira mübadelenin tek bir tarafının, rakibiyle yer değiştirdiği diyalektik tersine dönüşe bakış tarzında ironi vardır; mağlubiyetin ironisi, galibiyetin ironisi vardır. Ironi bu anlamda eksikli bir diyalektiktir, tek karşıtı ironik olmayan, yani şeylerin ampirik durumu karşısındaki taş kesilip büyülenmedir, negatif ile pozitifin ya da başarı ile başarısızlığın –gerçekliğin ta kendisi tarafından birbirinden ayrılmış olan ve ayrı tutulması gereken– iki farklı düzenleme olduğuna hükmeden çelişmezlik yasına, tüm aksi yönde kanıtlara rağmen inatla inanmaktır!

vi.

O halde yatay karşıtlıklar ile dikey karşıtlıklar arasındaki bu ayrımın bizi tarih ile sosyoloji, olay ile yapı ve nihayet zaman ile mekân arasındaki eski “kıyaslanamazlığa” geri götürüvermesi mümkün müdür? Mesele büyük ihtimalle nesnenin doğası değildir, çünkü olaylar yapıyı ortaya çıkarır, tarihsel gelişmeler ister istemez toplumsalın özelliklerini zaman içinde, antagonizm ya da gerilim olarak ifade eder. Buradaki kılavuzumuz daha ziyade karşıtlık ilişkisinin karakterinin sorgulanmasıdır; bu ilişki karşıtlığı tekrar katlayıp birlik yapacak kadar yakın, iki ayrı bölge ya da alana, iki farklı nesneye ayıracak kadar uzak ya da dışsaldır. Bir, iki haline gelir⁴⁷ şeklindeki (Mao Zedung tarafından benimsenen) Hegelci formülün tüm bunlarda ne rol oynadığını başka yerde göreceğiz. Her halükârda, bunlar arasındaki, yani iç ilişkilerle dış ilişkiler, birlik ile kıyaslanamazlık, özdeşlik ile fark arasındaki insansız bölgenin [*no-man's land*] adına –bu sonuçlardan herhangi birisi katılaşmayacak ve kalıcı ya da somut hale gelmeyecekse– çelişki demek gerekir; şurası da aynı ölçüde açıktır ki probleme çelişki adı verilecekse bu daima bizi özdeşlikten ziyade olumsuzlama yönüne itecektir. Aslını isterseniz, “çelişki” [*contradiction*] terimini öne çıkarmak demek, merdiveni atıp bize burada bir kalkış noktası sunan o yapısalcılığın son izlerini de temizlemek için muhteşem bir fırsat keşfetmek demektir. Zira yapısalcı bakış açısı çelişkiyi daima çatışkı [*antinomy*] biçiminde kavrar; yani düşüncenin felç olduğu, ileri ya da geri gidemediği, gerek düşünce-de gerekse gerçeklikte mutlak yapısal sınıra ulaşılan mantıksal bir çıkmaz olarak görür. Pratik ya da teorik ikilemlerin kökenindeki çatışkılarını bu şekilde ortaya sermek güçlü bir ideolojik analiz aracı olabilir (yapıbozumdaki gibi); ama bu, çatışkının kendisini harekete geçiren, yani gerçekte bir çelişkinin biçimi olduğunu ortaya çıkaran daha dinamik ve üretken edimle karıştırılmamalıdır: Zira hakikaten diyalektik olan düşünceyi teşkil eden, çatışkının maskesinin indirilerek çelişki olduğunun açığa çıkartılmasıdır.

Peki bu durumda çelişki nedir? Hareketin önünü tıkayan ve onu askıya alan şey değil, hareketin içinde cereyan ettiği şeydir. Marx bunu aydınlatıcı bir pasajda gösterir (metaların yapısını tartışırken):

47 Bkz. ileride, s. 218; ayrıca Hegel *PoS*, 350–351; Mao Zedung, “A Dialectical Approach to Inner-Party Unity,” *Selected Works of Mao Zedong*, Cilt V, Pekin: Foreign Language Press, 1977, 514–516; Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red, 1983, 3. Bölüm; Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982, 61–62, 131, 228–229.

Metanın gelişmesi bu çelişkileri ortadan kaldırmaz; ama bunların içinde hareket edebilecekleri biçimi yaratır. Gerçek çelişkilerin çözülmesi genellikle böyle sağlanır. Sözelgesi, bir cismin devamlı olarak bir diğer cisme doğru düşmesi ve yine devamlı olarak ondan uzaklaşması bir çelişkidir. Elips, bu çelişkinin hem gerçekleşmesine hem çözümlenmesine olanak sağlayan hareket biçimlerinden biridir.⁴⁸

Yine de dikey karşıtlıklarımızı yeniden prova etmemiz, bunun için de geleneksel Marksizan cephanelikteki en tartışmalı ama kaçınılmaz karşıtlığı ele almamız gerek. Engels'in listelerinde adı geçmeyen bu karşıtlık Marx'ın bütün eserlerinde de sadece bir kez dile getirilmiştir: Altyapı ile üstyapı arasındaki "karşıtlıktan" (şayet bu bir karşıtlıksa) söz ediyorum. Peki ama bu ne tür bir karşıtlıktır? Benjamin herhalde öne sürmekten büyük tatmin duyduğu bir formülde "üstyapının altyapıyı ifade ettiği"ni⁴⁹ söylemiyor mu? Burada onun "ifade edebildiği" şey bir çelişki midir? Önde gelen düşünürler üstyapının altyapıyı yansıttığını ilan edince her şey berraklaşıyor mu? Bu noktada tanıdık asimetrik tipte bir karşıtlığa düşüverip, baskın bir terim ve tabii bir terimle karşılaşmıyor muyuz? Burada diyalektik bir tersine çevirme girişiminde bulunup, tam tersine altyapının üstyapıyı yansıttığını söylemek uyarıcı olacaktır: Jacques Attali *Bruits*'te bir devrin müziğinin sonraki devrin ekonomik sistemini öngördüğünü belirtirken bunu insafsızca koyutlamıştır.⁵⁰ Gerçi 150 yıl boş yere devam ederek taraflardan çoğunu bitap düşüren bu skolastik tartışmada hâlâ çok önemli noktalar vardır. Hatta Marksizm bu tartışmaya göre ayakta kalacak ya da yıkılacak gibi görünmektedir, çünkü kültürün ekonomiden büyük ölçüde bağımsız olduğu bir sistem çoğu Marksizmin sonu anlamına gelecektir; kültür ile ekonominin farklılaşmadığı bir sistem ise Foucaultcu bir kara ütopya, hatta kabile örgütlenmesi ya da *pensée sauvage*'dan (yaban düşünce) bile çok önceki, hakikaten arkaik bir yaşam demektir.

Altyapı ile üstyapı karşıtlığının ilk dikkati çeken özelliği, karşıtlığın halihazırda altyapının içinde belirmiş olmasıdır. Üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki ayırım budur ve genellikle verili bir üretim teknolojisi ile onu ifade eden, yansıtan ya da ona tekabül eden emek süreci arasındaki farklılaşma anlamında yorumlanır. Adeta, Lacancı bir yöntemi kullanırsak,

48 Karl Marx, *Capital*, 1. Cilt, çev. Ben Fowkes, Londra: Penguin, 1976, 198. [*Kapital*, 1. Cilt, çev. M. Selik ve N. Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 111. Bundan böyle *Kapital* alınlarında Türkçe çevirinin sayfa numaraları, atıflarda ise *Kap* kısaltması kullanılacaktır. —çn]

49 Walter Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge: Belknap Press, 1999, 460.

50 Bkz. Jacques Attali, *Bruits: essai sur l'économie politique de la musique*, Paris: PUF, 1977.

üstyapıyı altyapı üzerine yazarak oluşturulan kesir, paydasına başka bir kesir ekleyerek kendini ikiye katlar ki, bu ikinci kesir de güçlerin üstüne ilişkilerin yazılmasıyla edinilen daha önceki ya da daha ilksel kesirdir. Fakat ikinci paydanın diyalektik olarak payın içine atıldığı, böylece artık altyapıyla çarpılmasa bile tam anlamıyla altyapının lekesini taşıyan bir üst-yapıyla başbaşa kaldığımız (Marksizmin kültürel düşmanları onun kültür anlayışını hep bununla suçlamıştır) bir matematiksel çözüm sunarken insan tereddüt ediyor.

Onun yerine kesirin öbür tarafındaki benzer ama simetrik olmayan gelişmelere, paya ya da üstyapı kısmına işaret etmek istiyorum: Burada üstyapı kendini az çok birbiriyle türdeş farklı seviyeler (“sanat, ideoloji, hukuk, din, vs.”⁵¹) halinde çoğalmış bulur. Bu durum devleti, devlet iktidarını ve siyasal olanı bir diğer epifenomenal “üstyapıda” (zira altyapıya atfedilemeyeceği kesindir) çözümdürür gibi görünmekle kalmaz, aynı zamanda burada karşıt güçlerin/ilişkilerin işlevsel ilişkisi hepsi birbiriyle paralel (ve/veya türdeş) olan ama yine birbiriyle hiçbir belli işleyiş ilişkisi bulunmayan kültürel seviyeler çokluğuna bir şekilde alan da açmıştır. O halde Hegelciler bu aşamada ilişki ile paralellik arasındaki, hatta karşıtlık ile yineleme arasındaki bir karşıtlıkla uğraştığımızı dikkat çekebilir: Bu durum, Marksizan sınıf mücadelesi anlayışı dahilinde çatallanmış sınıflar fikri ile burjuva sosyolojisindeki toplumsal zümre fikrini yan yana koyduğumuzda ortaya çıkan duruma benzetilebilir gibi görünmektedir.⁵² Yine de bu anlayışlar ideolojik bakımdan birbirinden ayrıdır ve farklı kavramsal sistemlere aittir; halbuki burada karşımıza çıkan karşıtlıklar aynı kavram ya da sistemin parçalarıdır ve tek bir teorik kesirin iki ayrı ama ilişkili tarafını oluştururlar. Bu yüzden sorun ideolojik olmaktan ziyade diyalektiktir: Nitekim bizatihi diyalektiğin görevinin iki ayrı dinamiği barındırmak, yani iki ayrı yasa sistemini ya da neredeyse bilimsel düzenlilikleri tek bir düşüncede birleştirmek olduğunu bize hatırlatır. Yine de bu “tek düşünceye” çelişki adını verdik ve burada irdelediğimiz altyapı-üstyapı ayrımının aslında bir çelişki olup olmadığı da henüz açık değil: Yani henüz bu ayrımın bir çelişki olarak teşhis edilebileceği noktaya, gerilim ile negatifliğin

51 “Dolayısıyla, ahlak, din, metafizik ve ideolojinin geri kalanının yanı sıra bunlara te- kabül eden bilinç biçimleri artık bağımsızlık görüntüsünü korumaz; tarihleri yoktur, gelişimleri yoktur...” vs., Marx ve Engels, *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers, 1964, 42. [*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.]

52 Bu iki perspektifin ilginç bir tartışması için bkz. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1959.

bağladıkları kadar böldükleri ya da böldükleri kadar bağladıkları noktaya kadar ilerleyemedik.

Şimdi paydaya, yani üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki “ilk” karşıtlığa geri dönelim. Bir açıdan bu karşıtlık beden ile zihin [*body and mind*] arasındaki eski ideolojik ya da metafizik karşıtlığı yeniden üretiyor, böylece temelde materyalist bir işlem olarak güçler/ilişkiler ayrımı yorumunu kuvvetlendiriyor gibidir. (*Kapital*'in ilk bölümünde, kullanım değeri özellikle maddi olarak nitelenirken, metanın mübadele değerinin –“nesnel görünümü”– manevi olarak, metafizik ya da teolojik tınılarla tarif edilmesi meşhurdur; buradaki çok daha açık karşıtlık yukarıdaki yorumun ayartıcılığını artırır.) Bu yüzden üretim güçleri maddi teknolojidir, yani makinelerin, aletlerin, hammaddelerin (bu da belli bir teknolojinin gelişmişliğine bağlı olarak erişilebilir haldedir) vs. durumudur. İlişkiler kavramı ise daha muğlak görünür, zira ilk önce dikkatimizi donanım ile hammaddenin birbiriyle ilişkisine yöneltiyor gibi olur, ancak ondan sonra somut emek sürecinin ta kendisi olduğunu açığa vurur: Aletlerin nasıl kullanıldığı ve işçilerin bu tikel üretim aşamasının altından kalkabilmeleri için nasıl konumlandırılması gerektiğiyle ilgilidir. (Örneğin Marx, kapitalizmin gelişimindeki bir temel tarihsel değişime özellikle vurgu yapar: çeşitli aletlerin insan emeğini süre bakımından uzattığı ve miktar bakımından artırdığı “manüfaktür”den, insan emeğinin bizatihi makine çevresinde örgütlendiği ve onun hizmetine koşulduğu “sanayi”ye geçiş.)

Yine de karşıtlığın iki tarafı –maddi teknoloji ve insanın failliği– iki ayrı perspektif ortaya koyar –teknolojik determinizm ve hümanizm– ama ikisinin de tatmin edicilikten uzak olduğu açıktır. *Kapital*'de makinelere ve mahut sabit sermayeye dair anlatılanların oynadığı kapsamlı rolü düşünürsek, Marx'ın teknolojik determinist olduğu izlenimini savuşturmak çok zor olacaktır (hem de değer makeden değil insan emeğinden geldiğini döne döne belirtmesine rağmen). Nitekim *Kapital*'de “devrim” sözcüğünün neredeyse münhasıran teknolojik değişimi tanımlamak için kullanıldığına da dikkat çekmek gerekir. Diğer yandan, bizatihi emek sürecinin merkeziliğine yapılan vurgu, atölye zemininin demokratik düzenlenişinin ve öz-örgütlenme başlatılmasının sistemi dönüştürmeye yeteceği yönünde bir voluntarizmi teşvik etme riski barındırır.

Bu perspektiflerin her birinin başlı başına bir ideoloji olduğu açıktır; bunlar sırayla materyalizm (elbette “kötü” materyalizm, mekanik materyalizm) ve idealizmin yanı sıra determinizm ve voluntarizm olmakla eleştirilecek ve saldırıya uğrayacaktır. Marx'taki anlamıyla karşıtlık, birleşik

bir fenomenin (Bir'in) iki ayrı boyut halinde analizinden ibaret değildir artık, aynı zamanda her bir perspektifin diğerinin büyüsunü bozmasını ve kavramsallaştırmanın kendisine içsel bir ideolojik eleştiri operasyonu gerçekleştirmesini şart koşar. Bu yüzden, güçler/ilişkiler ayrımının sadece materyalist bir eleştiri ve yeniden temellendirme yönünde işlediğini, farklı üretim tarzlarının maddi tarihi karşısında aniden durdurulduğunu düşünmek yanlış olacaktır: Hatta ilişkiler üzerinde ısrar etmek demin gönderme yaptığımız saf teknolojik determinizm yanılmasına müsaade etmez ve makine tertibatının görünüşteki heybetli ve sarsılmaz maddiliğini çözümlendiren insan eylemi olarak gerçekliğine (işçilerin gücüne ya da ekonomik krize çözüm için yeni makinelerin ortaya çıkarılması, bizatihi teknolojinin icadı, özgül bir sömürü ya da fuzuli insanları ıskartaya çıkarma biçimi olarak insani anlamına) dönmeye bizi mecbur bırakır.

Dolayısıyla bu ilk karşıtlık üretimin kendisini okuma ya da temsil etmenin iki ayrı yolunu görünür kılmakla kalmaz, her birini diğerinin kaçınılmaz düzeltilmesi olarak koyular; hiçbiri asimetric karşıtlıktaki esas terim değildir, o yüzden ileri geri sürekli bir diyalektik hareket gerekir ve bunun da bir nevi durağan sosyolojik model halinde katılaştırılmasına izin verilmemelidir. Nitekim bu önerme Karl Korsch'un çarpıcı gözlemine yeni bir ışık tutar: Marksizmin barındırdığı iki ayrı kod –üretim, değer ve metalaşma ile faillik ya da sınıf mücadelesi–, nesnelere tanımlamada alternatif ama netice itibariyle eşit ölçüde tatmin edici yollar sunar.⁵³ Bir başka deyişle, üretimin yapısı sınıf mücadelesi diline tercüme edilebilir ya da bu dilde yeniden kodlanabilir; aynı işlem ters yönde de gerçekleşebilir. Şimdi bu önermeye iki kodun birbirini eleştirmesi zorunluluğunu da ekleyebiliriz; bunlar hiç bitmeyen bir şekilde nöbetleşe birbirine tercüme edilebilmelidir ki bu da her bir kodun gerek söyleyebildiklerini, gerekse söyleyemediklerini öne çıkarır.

O tabandan ya da altyapıdan, üstyapı denen ve onunla belirlenmemiş bir paralellik taşıyor görünen şeylere daha sonra aktarılanın (taban ya da altyapının içsel hakikati olan) bu dinamik olduğunu öne süreceğim. Bu haliyle yeni ve daha büyük karşıtlığın zihin/beden ve madde/ruh ikiliğini daha büyük bir kolektiflik düzeyinde ve toplumsal bakımdan daha kapsamlı bir ölçekte yeniden ürettiği açıktır. Yine de, altyapının salt maddi bir fenomen olarak değerlendirilmemesi gerektiğini daha önce görmüştük: O zaman herhangi bir üstyapıyla ilişkisi, söz konusu üstyapıdaki idealist yanlısıların materyalist düzeltilmesi halinde açığa çıkmakla kalmayacaktır

53 Karl Korsch, *Karl Marx*, New York: Humanities Press International, 1963.

ki felsefenin, sanatın, hukukun veya görünüşte özerk devlet yapısının ekonomik temeline başvurduğumuzda da benzer bir şey olur. Hiç şüphe yok ki bu, altyapı/üstyapı ilişkisinin standart okumasıdır; gerek Marksist indirgemeciliğe gerekse söz konusu üstyapıların özerk tarihlerine ve yapılarına karşı kaba materyalist düşmanlığa yöneltilen bilek bükücü suçlamaların da bahanesi olan okumadır.

Daha ziyade, burada önerilen şey, özgül bir analiz ya da ifade anında toplumsal bütünlükten yalıtılan her üstyapıya aktarılanın, altyapının içsel kendini-düzelten dinamiği olduğudur. O zaman üstyapı, altyapının “üretim güçleri” düzeyi halindeki maddi boyutuyla donanmakla kalmaz, aynı zamanda “üretim ilişkileri” düzeyiyle etkileşimini de üstlenir ve böylece kendini son derece dinamik bir süreç halinde yeniden tesis etmek zorunda kalır; bu süreçte kendini yarı maddi bir nesne olarak ürettikten sonra bir çırpıda karmaşık bir insan eylemleri kümesi halinde şeyleşmeyi aşar ki, bu eylemler de bitimsizlik potansiyeli taşıyan birbiriyle bağlantılı bir kendi kendini oluşturma ve yapıbozum işlemleri kümesi içinde maddi süreçlerde yeniden temellendirilirler.

Bu sürecin tek bir örneğini vereceğim: Marksist gelenekte daima üstyapı olarak görülen alanla açıkça ilgilenen Althusser’in ünlü ideoloji teorisi.⁵⁴ Fakat bu metnin iki yarısı –devletin ideolojik aygıtları (kilise, aile, okul vs.) üzerine ilk yarı ve sonradan eklenen “çağırma” üzerine düşünceler– ayrımları bakımından asla yeterince sorgulanmamıştır (bu durum belki biçimsel açıdan, Kant’ın nispeten resmi güzellik teorisine sonradan eklenen bir düşünce olarak yüce teorisinin fışkırmasına benzetilebilir). Aslında Althusser’in kurum ve öznellik üzerine iki teorisi tam da burada sunduğumuz güçler/ilişkiler ayrımındaki ileri-geri hareketi yinelemektedir. “Kurumlar” –mahut aygıtlar– üstyapı olan ideolojinin altyapısı gibidir; ideoloji ise –ideolojik öznelğin yarı-Lacancı yapısı– o tabanı “ifade eden” (Benjamin’in yorumuna dönersek) kültürel ya da üstyapısal biçimdir ve maddi kurumları toplumsal, ilişkisel, varoluşsal gerçekliklerinde dile getirir.

Burada son olarak iki noktayı vurgulamak gerek: Durağan yapısal ya da sosyolojik bir altyapı ve üstyapı teorisi ya da modeli olamaz. Her analiz kendi durumuna ve zamanına özgüdür; dolayısıyla özgül bir olay ya da metinden yola çıkar, bir yapı teorisinden ziyade yorumsal edim oluşturur.

54 Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” *Lenin and Philosophy* içinde, çev. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971. [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.]

Bu yüzden üstyapılar teorisi diye bir şey olamaz; dolayısıyla örneğin devletin üstyapı olduğu ya da olmadığı, felsefe ya da sanat vs. gibi ideolojik üstyapılardan yeterince ayrışmadığı itirazının bir anlamı yoktur.

Nitekim, bu bölümdeki *Darstellung* ruhumuzu koruyarak, bizatihi altyapı-ve-üstyapının gösterilme tarzlarında yeni ve ham sayılabilecek bir tadilat önerebiliriz. Zira “teori”nin kendisi, ister eleştiri ister teşvik nesnesi olsun, burada hâlâ belirli tanımlıkla kavramsallaştırılıyor. Tartışılan daima belirli tanımlıklı altyapı-ve-üstyapı, belirli tanımlıklı altyapı ve üstyapıdır: Şimdi ise daha ziyade belirsiz tanımlıklı bir ilişkiye başvurmak uygun görünüyor: herhangi bir altyapı-ve-üstyapı, hatta şartlara ve duruma bağlı olarak çok sayıda altyapı-ve-üstyapı. Aslında daha da ileri gidip önceki ikili karşıtlıklarımızın şimdi yumuşatılıp çok sayıda etki haline getirildiği de söylenebilir: Öyle ki, münasip gelirse, verili bir fenomenin “alt-ve-üstyapısal” olduğundan bile bahsedebiliriz (ama aşağıda 3. kısma bakmalısınız.)

vii.

Ayrıca böyle tersine dönüşleri verili bir fenomendeki bağdeğerlerin⁵⁵ değişmesi olarak da görebiliriz; burada değiştirilmiş bir bağlam ya da sistemde değer ve işlevin dönüşümünün, fenomenin bağdeğerlerinde negatiften pozitif ya da pozitiften negatife doğru bir değişim yarattığı söylenebilir. Şurası açık ki Marx’a göre kapitalizmin özelliklerinden pek çoğu –işbölümü (“işbirliği”), şirketlerin tekelleşmeye doğru büyümesi– negatif ama pozitif potansiyel taşıyan fenomenler olarak nitelenebilir. Bunlar şimdi bu sistemde sömürü yerleridir, ama sistemdeki devrimci değişim içinde pozitif hale gelirler; o yüzden işbölümü bireyleri köreltir ve kendi uzmanlıkları doğrultusunda bir deformasyona yol açar (veya vasıfsızlaşma durumunda işbölümünün kaldırılması onu olumsuzlayıp tersine çevirmez, aksine daha da derinleştirir); yine de bu eğilim işbirliği biçimi aldığı anda bireyin yerine işleyen bir kolektif geçirir, yeni toplumsal inisiyatiflerin ve yeni toplumsal örgütlenmenin potansiyel kaynağıdır. Aynı şey fabrika sisteminin kendisi

55 Ing. *Valance*: bağdeğer/değerlik (Alm. *Valance*, Fr. *La valence*): Özelde, kimyasal bileşik ya da molekül oluşumunda bir atomun diğer atomlarla bağ oluşturabilme kapasitesini, genel olaraksa bağ oluşturabilme kapasitesini ifade eden *valance* terimini metin içinde *bağdeğer* biçiminde, buna mukabil kitabın adı söz konusu olduğundaysa anlamı daha iyi ifade edeceğimizi düşündüğümüzden *birleştirici güç* biçiminde çevirdik. —yhn

için de söylenebilir (ayrıca Lenin'e göre tekel –büyük bankalar varsa– kötü bir şey değil, ekonominin halk tarafından kolektif kontrolü yönünde yeni bir adım atma imkânıydı).

Bağdeğerlerdeki değişimi bir tür “güç kazandırma” olarak düşünebiliriz, mesela verili bir niceliğin karesinin alınması ya da genel olarak üssünün alınmasında olduğu gibi: Marx'ın diyalektiğinin bu teleolojiyi bünyesinde taşıdığı söylenebilir: İşler geriye doğru gitmez (en azından kendi iç mantıklarına göre geriye gitmezler; ama kesinlikle yozlaşabilir, dağılır ya da eski varlıklarını sona erdirebilirler); karmaşıklık ve üretkenlikte kaçınılmaz bir artış işlerliktedir ve bu geriye döndürülemez. Öte yandan, negatif “güç kazandırma” –Hegel'in sanal sayılar örneğini takip edersek– şeyin çöküşüne dair bir görüden öte bizatihi imgeselin mekânıdır; bu yüzden kavramsallaştırılmış ama gerçekleşmemiş bir imkân olarak geleceğin, bizdeki anlamıyla Ütopya'nın mekânıdır. Son olarak, ütopya bir fenomen olarak Walmart'a dair okumamda olduğu gibi, verili bir fenomene dair bağdeğerlerin değişmesi ütopya tahayyülünün atılımını mümkün kılan öngörülü bir eylem olabilir.⁵⁶ Burada Walmart'ın pozitif bir şey olduğu ya da Walmart'tan ilerici bir şeyler ya da yeni bir sistem çıkabileceği söylenmiyor: Yine de Walmart'ı bir anlığına pozitif ya da ilerici çerçeve içinde kavramak, mevcut sistemi başka bir şey doğrultusunda açmak demektir.

3. Bu Diyalektiktir!

Aslında tüm bu örneklere rağmen, diyalektiğin diyalektik olmayan bir tarzda sunulmasının kökten kendi kuyusunu kazan bir yanı vardır. Diyalektiğin sistem olarak, hatta felsefe olarak kavranışının –bizatihi felsefe kavramıyla birlikte– diyalektik dışı olduğunu zaten belirtmiştik. Yine de araçsal ve diyalektik olmayan bir fikir olarak yönetime dair benzer uyarılara rağmen, ikili karşıtlıklar arayışının tanıma dönüşmeye yatkınlığı ve karşıtlıkların (ne kadar yeni filizlenmiş ve yapısalcı olsa da) bir nevi yönetime kayıvermesi pratiği neredeyse ölümcül görünmektedir. Belki de bu durumda uyanıklık derecesinde biçimci kalma ve diyalektiği içerik ve bağlamın katışıklılığından soyutlama çabasının ta kendisi bir hataydı ve bundan ancak buradaki anlamıyla “yöntem” yeniden su yüzüne çıkabilirdi.

Bu arada örneklerin birikmesi, kendisine bu pratiğin diğer yönünden suçlama yönelir: Zira örneğin ta kendisi bu bölümün ilk kesiminde mahkûm ettiğimiz kötü yasa mefhumunun tamamlayıcısı olan kötü zorun-

56 “Yineleme Olarak Ütopya”, ileride, 16. bölüm.

suzluktur [*bad contingency*]. Örnekler, yasa denen imkânsız soyutlamanın içinde takırdayan keyfi vakalardır; görünüşte tesadüfi olan bu mevzular topluluğuna –siyaset, estetik, büyük işletme, tarih vs.– dönmek ve tüm bu çeşitli içeriklerin sadece temel bir karşıtlığı, mesela özne-nesne karşıtlığını dile getirdiğini göstermek her ne kadar eğlenceli olsa da bu faaliyetin ta kendisi, biçim değil gizlenmiş bir tema, yani karşıtlık olduğu ortaya çıkan bir şeyin başlangıç noktasının ve tek taraflılığının kusurlarını göstermek anlamına da gelebilir.

Aslında zorunsuzluk kendi karşıtını bir zamanlar popüler olan edebieleştirel Hegelcilikte, yani somut evrenselde bulur (Hegel'in buna “şeyin kendisi”, *die Sache selbst* demeyi tercih ettiğini kitabın başka bir kısmında göreceğiz): Fakat bu noktaya ulaşmak sırf karar vermekle olacak iş değildir. Belki de Marksizm teori ile pratiğin birliği olarak tanımlanıyorsa, aynı şey diyalektik için de söylenmelidir; yani diyalektik daima kendi timsali ya da örneğidir, her diyalektik kullanımı aynı zamanda diyalektiğin sunumudur, Sartre'ın ifadesiyle kişi adını koymadan diyalektik düşünmez: Bunların hepsi, diyalektiğin ne olduğunu göstermek için halihazırda diyalektik bir gerçeklikle boğuşuyor olmanız gerektiği anlamına gelir.

Bu durum bir sonraki adımımızın ister tekil ister çoğul, ister tanımlı ister tanımsız olsun, ismin yerine sıfatı geçirmek olması gerektiğini gösterdiği gibi, biraz farklı türden “örneklerle” bakmamız gerektiği anlamına da geliyor: Mesela birisi sizin olayların gidişatına dair bilhassa ters bir yorum karşısındaki şaşkınlığınıza kızarak, “Bu diyalektiktir!” dediğinde meydana gelen zihinsel olayları düşünmeliyiz. Burada yakışsız sağduyunun ve dargörüşlü geleneksel mantığın suçlanması söz konusu değildir yalnızca, söz konusu yeniliği yeniden düşünmemizi sağlayacak irkiltici bir bakış açısı da sunulmakta, zihnimizin sıradan alışkanlıklarının aşinalığı kırılmakta ve diyalektik olmayan taşkafalılığımızın yanı sıra gerçekliğin tuhaflığının da aniden bilincine varmamız sağlanmaktadır.

Burada ve kitabın sonraki bölümlerinde, sağduyuya dayalı eski ampirik düşüncenin böyle anlarda ters çevrilmesinin –çelişmezlik yasası– Hegel'in *Verstand* (ya da Anlama Yetisi) dediği, Marx'ın ise şeyleşme dediği şey olduğunu göstereceğim. Ama şimdilik göz ucuyla yakalamak için peşine düştüğümüz şey, diyalektiğin yapısı değil bulaşmasıdır. Bir çatışkının bizi yakalar ya da felç eder görüldüğü anlarda düşünüşümüze tutunan esaslı huzursuzluk ya da negatifleme. Zira yukarıda da belirttiği üzere, çatışkı ile diyalektik arasındaki ilişki çağdaş dönemde önemlidir; bu dönemde çatış-

kı çelişkinin yerini almıştır, enerji ve inşadan ziyade içinden çıkılmazlığı (hatta ilişkiden ziyade kıyaslanamazlığı) ifade eder.

Böyle anlarda –en azından diyalektik beklenmedik biçimde kendini ortaya koyduğunda, aniden aklımızdan, “Bu diyalektiktir,” sözü geçtiğinde– problemin kendisi çözüm halini alır ve buza saplanmış bir gemi gibi saplanıp kaldığımız karşıtlığın kendisi düşünce nesnemiz haline gelmelidir; bu yüzden, çözülemez bir ikili karşıtlığa takılmak, gerçekte bizatihi diyalektiğin kökenlerine geri fırlatılmaktır ve bizatihi ilerlemenin koşulu olduğundan, buyur edilmesi gereken bir geri çekilmedir.

Bu yüzden gönderici bakış açımızı değiştirip alıcı bakış açısına geçmeli, “diyalektik olan”a okur ve dinleyici üzerindeki etkilerinin sarsıcılığı üzerinden yaklaşmalıyız ki özgünlüğünün kuvvetini takdir edebilelim. Burada da bazı örnekler biriktirmemiz gerekecek, ama bu sefer örneklerin zorunsuzluğu bizatihi dünyadaki ontolojik bir koşulla orantılı olmaktan ziyade kendi keşiflerimizin zorunsuzluğuyla orantılı olacak; süreksizlikleri de gerek sisteme gerekse yöneme karşı bize teminat olacak. Yine de çağdaş dünyanın en parlak diyalektikçilerden ikisini felsefe tarihine çıkartmış olması tümünden tesadüf eseri görünmüyor; ayrıca yazdıkları sayfaların tüylerimizi diken diken etmesini sağlayan diyalektik etkileri ikisinde de aramak gayet makul görünüyor. Nitekim, karşıtlıkları ele almaya devam edeceksek, bu iki uygulayıcıyı –T.W. Adorno ve Slavoj Žižek– trajik ve komik Musalaların yoluna baş koymuş kişiler sıfatıyla teorikleştirmek istememiz pekâlâ mümkündür. Ama nasıl daha önce ironi ya da çatışkı kavramlarının ayartıcılığına karşı uyarıda bulunduysak, burada da benzer bir kategori hatasına karşı, yani bu kavramların etkilerini birçok paradoks olarak görme hatasına karşı önlem almalıyız.

O yüzden buradaki tartışmaya önsöz niyetine farazi bir Foucaultculukta Michel Foucault’nun paradokslarına dair birkaç söz edeceğim. Diyelim ki Aydınlanma düşüncesinin uzantılarından birinin doğanın kendisinde bulunduğu, bilhassa bugün hayvanlara gösterilen alakanın yoğunlaşmasında bulunduğu gözlemini yaptık.⁵⁷ Bu alaka vejetaryen hareketlerin tarihsel programlarının çok ötesine geçiyor ve artık hayvan hakları kavramı çerçevesinde dile getiriliyor; insanların elinde hayvanların öteden beri çektiği acıları –insanların insanlara çektiği acılardan aşağı kalmayan acıları– düşününce kesinlikle hoş karşılanacak bir ideal. Ama şimdi derhal klasik Foucaultcu “kılcal iktidar”a dair açıklamaları yinelemek zorunda kalıyo-

57 Bu örnek için, Marksist Edebiyat Grubu’nun 2007 yaz konferansında Laura Hudson’ın sunduğu hayvan haklarıyla ilgili çalışmaya minnettarım.

ruz: Modern çağda iktidar, şebekelerini bedenler sayesinde, Foucault'nun tabiriyle biyo-iktidarın etkileri yoluyla inceltir ve genişletir. Öyle ki, bedenlere yönelik eski zalimlik, burjuva döneminin başlamasıyla birlikte, fiziksel ve doğal yaşamın en keşfedilmemiş bölgelerine nüfuz eden daha girift bilgi ve kontrol biçimlerine dönüşmüştür.

Hayvan hakları hareketinin kendisine olan hayranlığımızı bir vuruşta değiştirecek kâbus gibi (ya da kara ütöpik) bir görüdür bu: Zira aniden “haklar”ın bir insan kavramı olduğunu kavrarız, ayrıca doğanın ve hayvan dünyasının henüz sömürgeleştirilmemiş ve teorisi yapılmamış alanlarına kadar kapsamlarını genişletirsek, insandışı hayata müdahalenin ve insan biyo-iktidarının bu gezegende henüz eşi benzeri görülmemiş bir kapsamlilikla doğaya el koymasının şartlarını hazırlıyoruz demektir. Bu yüzden, “hayvan hakları” biyo-iktidarın yeryüzündeki totaliter kapsamının öncüsü haline gelir; şu ana kadar uzmanlık alanına giren küçük felsefi ayrıntılar, örneğin belli bir virüsün insan müdahalesiyle tamamen soyunun tüketilmesi gibi problemler artık tümünden farklı ve çok daha sinsice bir ışık altında görülür.

Bu farazi örnek Foucault'nun Aydınlanma karşıtı konumlarıyla, özellikle de tıp, delilik ve ceza üzerine eserlerindeki konumlarıyla tutarlıdır; bu eserlerde ondokuzuncu yüzyılın ilk dönemindeki burjuva reform çağı –geleneksel tarihlerin hasta ve mahkûmlara muamelede insani bir devrim şeklinde anlattığı çağ– örtük olarak alaya alınır ve ironikliği gösterilir: Aksine daha girift bir iktidar ve denetim emperyalizmi çağıdır bu, en iyi ve meşhur örneği de “panoptikon”, yani bütüncül iktidarla özdeşleşmiş bir evrensel gözetim ve bütüncül bilgi rejimidir.

Foucault'nun bu dönüşümleri büyük bir etki yaratan yeniden yorumlayışının son derece diyalektikdişi olduğunu ve okurların bizatihi biyo-iktidar kavramı karşısında dumura uğramasının –negatif mi pozitif mi, devletin tahakküm alanı mı yoksa yeni bir direniş kaynağı mı?– büyük ölçüde Foucault düşüncesinde bu terimin karşıtıdan yoksun olmasına atfedilebileceğini yukarıda zaten belirtmiştik.

Bu eleştiri bana göre doğrudur, ama son derece yanlış konumlandırılmış olduğunu dillendirmek gerekir. Artık Foucault'nun adıyla iç içe geçmiş ve adeta onun imzasını taşıyan bu düşüncenin sorunu diyalektik olmaması ya da diyalektik karşıtı olması değil, daha ziyade fazlasıyla diyalektik olmasıdır: Daha doğrusu, kendi adını ve güçlerini görmezden gelen, diyalektik enerjisinin aşırılığı yüzünden kısa devre yapan bir diyalektiktir. Zira buradaki karakteristik Foucaultcu anlatıda dışarıda bırakılan pozitiften negati-

fe geçiştir ki bu tam olarak diyalektiği, daha doğrusu karşıtların birliğini karakterize eder. Foucault, Aydınlanma'ya pozitif değer biçilmesini gözleri bağlı burjuva okurlarına atfeder, yeni bir paranoya ve komplo anlatısının düzeltereği bir hata olarak konumlandırır: Diyalektik açısından her iki anlatı da doğru ve her iki anlatı da eşit ölçüde yanlıştır. İşte bu çifte görünün Adorno'nun "negatif" düşüncesinde kullanıldığını görüyoruz; bu düşüncenin ayrı bir diyalektik türü olarak, en meşhur kitaplarından birinin başlığındaki gibi "negatif diyalektik" olarak cisimleştirilmemesi muhtemelen daha iyi olacaktır: Fakat bu düşüncenin en az Foucaultcu kısa devredeki kadar yanılıcı olan ve yukarıda belirtildiği üzere paradoks adı verilen ilk izlenimden kurtarılması da önemlidir.

Hiç şüphe yok ki, Adorno'nun düşüncesi özellikle müzikal olarak örgütlenen başlangıçlarında ve sonlarında –girişlerinde ve nihai serpilmelerinde– edebi ve dilsel paradoksun "basit biçimini" benimseme eğilimindedir. Bu yüzden, *Aesthetic Theory*'ye (ölümünden sonra yayımlanan bir taslak olduğu su götürmez) şöyle başlar: "Sanatla ilgili hiçbir şeyin artık aşikar olmadığı aşikardır".⁵⁸ Bu cümle tam da estetik üzerine yazma tasarısını daha yazılmaya bile başlamadan baltalama tehdidi yaratır. Belki de sadece felsefenin kalıcı başlangıç problemini göstermektedir: Hiçbir şey baştan kabul edilemez, hatta baştan kabul etme fikrinin kendisi bile. Hiçbir şey söylememe ihtimalinin doğduğu tehlikeli bir alana terk edilmişizdir (Adorno'nun Beckett hayranlığı da buradan ileri gelir).

Veya *Negatif Diyalektik*'in daha da meşhur başlangıcını ele alalım: "Bir zamanlar devri geçmiş görünen felsefe yaşamaya devam ediyor, çünkü gerçekleşme anını kaçırmıştır."⁵⁹ Buradaki paradoks şüphesiz kendi içinde başka bir paradoks taşımaktadır, yani Marx'ın felsefeye kendini gerçekleştirme uyarısı, başka bir deyişle dünyayı anlamakla yetinmeyi bırakıp onu değiştirme uyarısı yapmasının paradoksunu da içerir. Yine de devri geçmişlik paradoksunun ta kendisi bu hızlı orkestral girişin üzerinde ışıltamaktadır: Kendinden uzun yaşamanın bir biçimi, artık güncel olmayan bir güncellik, artık geçmiş olmuş bir şimdi olarak yaşamaya devam etmek.

Her iki durumda da suçlanan, disiplinin kendisi, aniden bizatihi sorgulanmaya başlamadan önce tarihsel evrimi içinde koca bir özerk kültür alanı olan düşünce ya da bilinç alanıdır. Hatta paradoksun biçimi önceki uğramızda tartıştığımız karşıtlar etkileşiminin ta kendisine sığınak olur ki iki

58 I.W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Ing. çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, 1. Bu esere yapılan sonraki göndermelerde AT kısaltması kullanılacaktır.

59 T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, Ing. çev. E.B. Ashton, New York: Continuum, 1973, 3.

karşıta tek bir sözcük –bu örneklerde “sanat” ya da “felsefe”– bahşederek ürpertici ve tekinsiz bir etki yaratan şey içsel antitezdir.

Tartışmanın devamı bu eşzamanlılığı bizatihi nesnenin iki ayrı ve uyumsuz niteliğe sahip olmasına kadar genişletir. Bu yüzden Adorno *Aesthetic Theory*'de bir anlığına sanatın modernizm dediğimiz çok ünlü özgürlükleri üzerinde durur (daha başka bir sürü başlangıç noktası seçebilirdi). Ama bu özgürlük –uzlaşımın, gelenekten, perspektiften, figürasyondan, temsilin kendisinden özgürlük– anında tersine döner: “Başlatılan süreç, uğruna üstlenildiği şey [süreç] adına kategorileri tüketti. Yeni tabunun girdabına sürekli daha fazla şey çekilir hale geldi,” (AT, 1). Estetik özgürlüğün zaferi, diyalektik bir tersine dönüşle daha katı yasakların icadı ve dayatılması sonucunu doğurdu; bu yüzden şimdiye dek tek bir isim verdiğimiz, sanat dediğimiz görünüşte birleşik şey, karşıtların birliğinin –özgürlük ve tabu– en rahatsız edici ve yıkıcı biçimde sahnelendiği diyalektik bir alan olduğunu gösterir; ayrıca sanata dair her türlü sağduyuya dayalı ya da birleşik gündelik anlayışların hepsinin işini bitirme tehdidi yaratır. (Hatta bu kehanet kabilinden teşhisten yıllar sonra, postmodernizmde sanat dediğimiz duruma yol açanın tam da böyle patlayıcı bir kopukluk olduğunu söylemek isterim.)

Yine de bu bir teşhistir ve Adorno bir açıklama getirebilir: Ama açıklama dışsaldır; karşıtların bu birliğinin, hatta tümünden sanatın dışında durur. Modernizmin özgürlükleri sorununa çözümü şöyledir: “Daima bir tikelle sınırlı olan sanattaki mutlak özgürlük, bütünün öteden beri özgür olmamasıyla çelişir,” (AT, 1). Bir başka deyişle, özgür olmayan bir toplumda sanat gerçekten özgür olamaz: Buraya kadar karşıımızda sosyolojik bir analiz var gibi. Ama toplumun özgür olmaması tikel ile evrensel arasındaki çelişki ve bütünlüğün imkânsızlığı olarak ortaya konmuştur (Adorno başka bir yerde geçen ünlü bir sözünde, “Bütün olan hakiki/doğru olmayandır,”⁶⁰ der). O halde bu açıklama toplumsalsa, herhangi bir vulger anlamda nedensel değil, son derece dolaylıdır. Her halükârda vaktinden önce senteze, birlik yanılımalarına (hatta sahte-Hegelci üçlemenin üçüncü teriminin ilk anda akla getirdiği birliğin ta kendisine) karşı bir uyarı olarak ele alınmalıdır.

Bu süreci Adorno'dan son bir örnekle göstermek istiyorum; bu örnek artık birleşmiş olduğu kabul edilen “sanat” ya da “felsefe” gibi tek bir terimle başlamaz, bizatihi diyalektik karşıtlığın sonucudur. O yüzden bir-

60 T.W. Adorno, *Minima Moralia*, Ing. çev. E.F.N. Jephcott, Londra, New Left Books, 1974, 50. [Alm. “Das Ganze ist das Unwahre.” Cümle şöyle de çevrilebilir: “Bütün olan yanlıştır.” —yhn]

leşmesi gereken ama birleşemeyen iki alanla, yani “sosyoloji ve psikoloji” (incelemenin başlığı) olarak kavranan karşılığın kendisiyle bu yeni örneği başlatacağız. Burada insanlık tarihiyle ilgili kitaplar üzerine en eski, en arkaik karşılıklardan birinin modern disiplinlere has biçimiyle karşılaşırız; bu karşılıklar özne ile nesne, zihin ile beden, birey ile toplum, ben ile öteki arasındadır; görünüşte kıyaslanamaz olan bu bileşim ya da kaynaşmaların permütasyonları felsefe ekollerinin sayısı kadar çoktur; ekollerin her biri, zaten birleşik olan, ancak birliği insan zihni tarafından akla yakın bir şekilde kavranamayan bir fenomenle karşı karşıya olduğunu kabul eder.

O halde psikoloji ile sosyolojiyi birleştirme girişimleri de (en dikkati çeken Talcott Parsons’unkidir) konuyla ilgili bir birleşik alan teorisi için olmasa bile, en azından bunun imkânsızlığının sebeplerini açıklaması bakımından görünüşte umut verici başka bir başlangıç noktasıdır. Adorno’nun yaptığı da aslında bir bakıma tam olarak bu açıklamadır, ama açıklaması bütün projenin baştan reddedilmesi şeklini alır:

Fakat doğa bilimlerinden alınmış bir kavramsal birleşim fikri, birliği birlik olmamakta yatan bir topluma ayırım gözetmeksizin uygulanamaz. Sosyoloji ve psikoloji birbirinden yalıtılmış olarak işlev gördüğü sürece düşünsel işbölümünü araştırma nesnesine yansıtmanın ayartıcılığına sıklıkla kapılacaklardır. Toplum ile ruh/psişe ayrımı yanlış bilinçtir; canlı özne ile öznelere hükmeden ama yine de onlardan türeyen nesnellik arasındaki bölünmeyi kavramsal düzeyde sürdürür. Ama bu yanlış bilincin temeli salt yöntemsel bir kelamı kibarla [*dictum*] kaldırılamaz. İnsanlar kendilerinin içindeki toplumu ve toplumun içindeki kendilerini tanıtmaktan acizdir, çünkü hem birbirlerine hem de bütünlüğe yabancılaşmışlardır. Şeyleşmiş toplumsal ilişkileri, zorunlu olarak onlara “kendinde” görünür. Kompartımanlara ayrılmış disiplinlerin gerçekliğe yansıttığı her şey, sadece gerçeklikte olup bitenleri geri yansıtır. Yanlış bilinç aynı zamanda doğrudur: İçsel hayat ile dışsal hayat birbirinden koparılmıştır. Aralarındaki ilişki kavramların esnetilmesiyle değil farklarının dillendirilmesiyle yeterli düzeyde ifade edilebilir ancak. Bütünün hakikati çoğulcu sentezin değil tek yanlılığın yanındadır: Topluma sırtını dönen ve münhasıran bireye ve onun arkaik mirasına yoğunlaşan bir psikoloji, “bütüncü yaklaşımla” ya da toplumsal “faktörleri” dahil ederek artık namevcut bir bilgi dünyası (*universitas literarum*) saflarına katılmaya kalkan bir psikolojiye nazaran, toplumun talihsiz durumuna dair daha çok şey söyler.⁶¹

61 T.W. Adorno, “Sociology and Psychology”, *New Left Review* Cilt 1, No. 46, Kasım-Aralık 1967 ve Cilt 1, No. 47, Ocak-Şubat 1968, 69-70.

Daha çok paradoks: Ama bu seferkiler kapitalizmin kendi paradokslarıdır, zira kapitalizmin insanlık tarihindeki yapısal eşsizliği geleneksel grup birleşmesi tarzlarından herhangi birine değil, bireysellik ve ayrışma ya da atomlaşmayla örgütlenen bir grup olmasına dayanır.

Peki burada söz konusu olan iki disiplin için ne sonuca varacağız? Tam da bunların farklılaşmaları –“toplum ile ruh/psişe ayrımı”– “yanlış bilinçtir; canlı özne ile öznelere hükmeden ama yine de onlardan türeyen nesnellik arasındaki bölünmeyi kavramsal düzeyde sürdürür”. O halde bu ayrımı yeni bir disiplinlerarası programla (çözümlere zaman zaman bu adı veriyoruz neticede) aşmaya neden girişmiyoruz? “Ama bu yanlış bilincin temeli salt yöntemsel bir kelamı kibarla [*dictum*] kaldırılamaz.” Bir başka deyişle, bir düşünce (daha önce teori ile pratiğin birliği adını verdiğimiz ilkenin ta kendisini) benimseyerek çelişkinin çözülmesi ya da ortadan kaldırılması mümkün değildir.

Ama şimdi Adorno diyalektiğinin en sarsıcı özelliğine geldik; bu özellik yanlış bilincin maskesini indirme ve yanlışlığını gösterme noktasına kadar ulaşmış görünüyordu. Ama hiç alakası yok: “Bütünün hakikati ... tek yanlışlığın yanındadır,” der Adorno bize. “Yanlış bilinç aynı zamanda doğrudur: İçsel hayat ile dışsal hayat birbirinden koparılmıştır.” Hakikat bu yanlışta tutunmakta, bu çelişkiye inancını korumakta yatıyor. Ama formül şüpheleri beklendiği kadar gidermez: Zira böyle durumlarda Adorno sorunla ilgili bir konumu baltalar, ardından derhal dönüp alternatifini de baltalar, böylece bize herhangi bir sonucun imkânsızlığı dışında hiçbir seçenek bırakmaz.

Negatif diyalektik dediği şeyin de bu olduğu açıktır: Asla senteze ulaşamayan bir olumsuzlama hareketi, kendi yıkıcı enerjisi dışında destekleyecek bir şey kalmayana kadar her türlü ulaşılabilir pozitifliği durmaksızın baltalayan bir negatiflik. Hegel’in kendisi için çok önemli olan o kadim şüphecilikle çarpıcı bir ailevi benzerliği olan bir süreçten söz ediyoruz; buradaki ana işlem –equipollence– “gündeme gelen meselenin her iki yanından eşit güçte önerme ya da argümanı karşıtlık içine yerleştirmek, böylece meselenin her iki yanında eşit bir gerekçelendirme dengesi yaratmaktan”⁶² ibarettir. Veya “her iki alternatifte eşit bir negatiflik ve altüst oluş dengesi yaratmak” da diyebiliriz huna. Fakat kadim şüphecilerde olduğu gibi,

62 Michael N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, 10.

diyalektik süreç gerçekliğin önceki doğruluklarıyla/hakikatleriyle beraber gerçeklik duygumuzun ta kendisine müdahale etmeye yöneliktir.

Nitekim Adorno'nun kendisi, bu kavramla ilgili yukarıda ortaya koyduğumuz problemlere yepyeni bir ışık tutan olağanüstü bir pasajda bu hareketi “dolayım” diye niteler:

Düşünüm, Kant'ın antitez kutuplarına –biçim ve içerik, doğa ve tin [spirit], teori ve pratik, özgürlük ve zorunluluk, numen ve fenomen– öyle eksiksiz yayılmıştır ki bu belirlenimlerin hiçbiri nihai olamaz. Her biri düşünülebilmek için, hatta varolabilmek için kendi içinden, Kant'ın ona karşıt olarak koyduğu diğer anın üretimini gerektirir. Bu yüzden Hegel'de dolayım –Kierkegaard'dan bu yana bir dizi habis yanlış anlamadaki gibikesinlikle iki uç arasındaki orta nokta değildir;⁶³ dolayım bizatihi uçlarda meydana gelir: Hegel'in hiçbir ılımlı ya da ortalamacı konumla barıştırılmayacak radikal özelliği budur işte. Geldiğimiz noktada geleneksel felsefenin ulaşmak istediği ontolojik temelin, ayrı ayrı birbirine karşı konumlandırılmış farklı fikirler değil, her birinin kendi karşıtını gerektiren fikirler olduğu ve tüm fikirler arasındaki ilişkinin de sürecin kendisini teşkil ettiği açığa çıkar.⁶⁴

Belki de şimdi diyalektik etkinin –hatta diyalektik şokun— doğasını daha iyi kavrayabiliriz; zira burada eleştirel ve negatif bir konuma götürüldüğümüz, ardından genelde böyle konumların dilsel ve kavramsal güvenilmezliğinden ibret aldığımız için mutlak güven duyma ihtimalimizin daha düşük olduğu ikinci bir uğrakta canice iptal edildığımız bir süreçten geçeriz. Hiç şüphe yok ki bu, ideoloji doktrininden çıkarmamız gereken bir derstir, ama bu doktrin hâlâ bir hakikat (“bilim”), son bir düzeltme, tam kararlılık anı ya da bilgi vaat eder gibidir ki Adorno'nun tavizsiz negatif diyalektiginde ona pek yer yoktur.

Negatif diyalektik bütün bunlara rağmen bizi her türlü felsefi “eski ekolün” inananlarına dehşet verici görünen o postmodern göreciliğin ortasında bırakmaz. Hegel versiyonunda, hatta Marksizan “mutlak tarihselcilikte” güçlü bir şekilde temsil edilen Mutlak'tan hâlâ bir şeyler taşıyor gibi görünmektedir. Fakat dilsel ya da kavramsal olmayan bir mutlak –hatta bir hakikat/doğruluk ya da gönderge– mümkün müdür? İşte bu imkân konusunda Žižek'in diyalektik versiyonunun söyleyecekleri vardır.

63 İngilizce “mediation” sözcüğü “dolayım” anlamına geldiği gibi, “aracılık etme”, “uzlaştırma” anlamları da taşır. —çn

64 T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 257.

Burada da o eski aptalca klişenin reddiyle başlıyoruz elbette: Hegel'deki işleyiş, yani antitez yoluyla tezden senteze üç parçalı ve köşeleri belli ilerleme. Ama bu klişe tümünden yanıltıcıdır, Hegel'de gerçekten sentez yoktur ve diyalektik işlem tamamen farklı bir şekilde görülmelidir (çeşitli örnekler de verilir). Yine de o aptalca ilk izlenim tam anlamıyla yanlış değildir, Hegel diyalektiğinde üç parçalı bir hareket vardır ve aslında bunu demin gösterdim: Aptalca ilk izlenim görünüştür; alta yatan bir gerçeklik ya da “öz” adına ustaca bir düzeltme yapılır, ama neticede yine görünüşün gerçekliğine dönülür. Eninde sonunda “doğru/hakiki” olan görünüşü.

Bunun “popüler kültür”le ne alakası olabilir? Bir Hollywood ürününü, mesela Fritz Lang'ın *Woman in the Window*'unu (1944) ele alalım. (Fritz Lang bugün kitle kültüründen ziyade yüksek kültür sayılabilir, ama çok önemli değil...) Edward G. Robinson iyi huylu bir profesördür, bir gece huzur verici kulübünden çıktıktan sonra umutsuz bir aşk ve cinayet ağına takılır. Heyecanlı bir suç filmi izlediğimizi düşünürüz. Bir süre sonra yine kulübe sığır, yorgunluktan uyuyakalır ve uyanır: Her şey bir rüyadır. Hollywood'un ucuzcu mutlu son ısrarına Lang'ın boyun eğmesiyle film bizim adımıza yorumu yapmıştır (Zhuangzi aslında kelebek değildir!). Ama gerçekte –yani hakiki görünüşte– Edward G. Robinson “bir an bir katil olduğunu düşleyen sakın, kibar, nezih, burjuva bir profesör değildir; tam tersine, günlük hayatında, sadece nezih, burjuva bir profesör olduğunu düşleyen bir katildir.” Hollywood'un sansürü bu yüzden hayatın müstehcen, iğrenç, toplum karşıtı, şiddet dolu alt yüzünü bastırmaya yarayan püriten, tutucu, orta sınıf mekanizması değildir, hayatın alt yüzünü açığa çıkarmanın tekniğidir. Düz anlamlı ilk versiyon doğruydu: İlk başta gerçeklik saydığımız rüya gerçektir, ondan uyanmak değil.⁶⁵

Başka kategorilerden birkaç örnek daha verebiliriz. Dolayısıyla, kamuya açık bir faaliyette Žižek, özellikle Saraybosna'da yaşayan Bosnalı nüfus kuşatma ve etnik temizliğe maruz kalırken ciddiyetten uzak bir tarzda Hitchcock tartışmakla suçlanmıştır. Aslında Batı'nın Bosnalıları o çatışmada kurban olarak görmekteki çıkarlarını sıklıkla analiz etmişti (zira onlar kurban değilse, derhal klasik bir diyalektik tersine dönüşle İslamcı teröristlere dönüşeceklerdi). Buradaki üçüncü konum, Bosnalıların bizim için Öteki değil, bizimle aynı olduğunu hatırlatmaktır; kuşatma sırasında tıpkı bizim gibi gündelik hayatlarını sürdürmelerinin hayret vericiliğine vs. dikkat çekmektedir.⁶⁶ Bu yüzden ilk baştaki alışıldık gündelik hayat (harış zamanı ders

65 Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, 33.

66 Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londra: Verso, 1994, 1-2.

dinleyen Amerikalılar) imgesinden, savaş zamanındaki “ötekileştirilmiş” ve melodramatik kurban temsiline geçeriz; artık alışıldık gündelik hayatın daha büyük resmi içinde savaş zamanındaki şehri ve nüfusun kendisini içeren ilk temsile döneriz. Yüzeyle, aptalca ilk izlenime bu dönüşe ikinci uğrakta, yani yorum uğrağında yeni bir bilgi, işin içine karışan hataların bilgisi eşlik eder; ama yine de başlangıç noktasının doğruluğu onaylanır.

Başka bir örnek de –Stalin’in büyük tasfiye yargılamaları kadar dehşet uyandırıcı, [SSCB’nin] son yıllarındaki Brejnevci veya post-Tito komünizmi kadar iyicil olabilecek bir örnek– partinin kendini haklı çıkarma yönündeki üç yanlı hareketidir. İlk uğrakta parti pek çok eski Bolşevigin, devrimin ilk liderlerinin gerçekte hain ve Nazi casusu olduğunu duyurur. Batı o dönem –bu diyalektik dönüşümler çoğunlukla özne konumları arasında dramatik değiş-tokuşlar biçimini aldığından– bu iddiaları göz göre göre söylenen yalanlar ve sahtekarlıkların sahnelenmesi olarak yorumlar; bu kadar dürüst şahsiyetlerin kendi devrimlerine ihanet edebileceğine nasıl inanabildiğini sorar, diğer taraftan Stalin’in esastan aldatici niteliğe sahip olması çok büyük bir ihtimaldir. Batı’nın yorumu doğrudur elbette; ama aynı zamanda yanlıştır –üçüncü konum– zira en başta hiç kimse ihanete inanmaz; sadece inanmış gibi yaparlar, “yeter ki zevahiri kurtarabilsinler (Efendi’nin ya da Lider’in her şeye gücü yeterliği ve bilgisine dair görünüşü), Efendi’nin iktidarsızlığının bütün dünyaca görünmesini engellesinler”.⁶⁷ Žižek bu sürece “zevahiri kurtarmak” der, nitekim felsefi içeriği de tam olarak Hegel’in görünüşün nesneliliği anlayışını devreye sokar: Görünüş öznel ya da keyfi değildir, altta yatan bir öz onun yerini almaz ya da en azından öz görünüşün içinde aranmalıdır. İtaatkar özne her şeye gücü yeten totaliter Öteki’ne boyun eğmez, iktidarını kabul eder gibi yaparak onayladığı bu Büyük Öteki için üzüntü duyar.

Žižek’in yorumlayıcı eserinin her sayfasında bu paradokslardan büyük zevk alınıyormuş gibi görünür: Ama bunun kendisi de “aptalca bir ilk izlenim”dir (en sevdiği sözlerden biri). Gerçekte paradoks etkisi ikinci ustalık momenti olan yorum momentini tersine çevirme amaçlıdır (size şöyle görünüyor, ama gerçekte olup bitenler bunlardır...): Paradoks ikincil niteliktedir; paradoks gibi görünen şey gerçekte bizatihi ilk izlenimin geri dönüşünden ibarettir.

Belki şöyle de söyleyebiliriz: Bu paradoks değil sapıklıktır. [*perversity*] Hatta diyalektik, sağduyulu ampirik gerçeklik görüşünün reddedilmesini ve baltalanmasını sağlayan o uslanmaz, sinir bozucu sapıklığın ta kendi-

67 Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*, Londra: Verso, 1997, 158.

sidir. Ama bu görüş kendisine eşlik eden gerçeklik yorumlarıyla birlikte baltalanmış olur ki bu yorumlar bize sağduyuya dayalı ampirist gerçekliğin kendisinden çok daha ferasetli ve ustaca görünürler, ama elbette bizatihi o “ilk izlenimin” parçası oldukları anlaşılınca kadar. Diyalektik bu yüzden felsefeden ziyade teoriye aittir. Felsefeye aldanmaz, kendine yeten, özerk bir sistem, kendi kendilerinin nedeni olan iç içe geçmiş bir kavramlar kümesi kurma rüyası musallat olmuştur. Bu serap, dünyada bir kurum olarak felsefenin, “olan”ın düşmüş ontik âleminde statükoya dahil olan diğer her şeyle suç ortaklığı içinde bir meslek olarak felsefenin art imgesidir elbette. Öte yandan teori asla mutlak bir sistem, kendisinin ideolojik olmayan formülasyonu ve kendine ait “hakikatler” iddiasında bulunmaması bakımından çıkar sahibi değildir; hatta kendisi daima mevcut dilin varlığında suç ortağıdır, sadece buradaki anlamıyla felsefeyi baltalama, her türlü olumlayıcı [affirmative] ifade ve önermeyi çökertme gibi bitmek bilmez, asla sona ermeyecek bir görevi ve ödevi vardır. Bunu zaten başka bir şekilde ifade etmiş, felsefe sonrası düşüncedeki, Marx ve Freud adlarının damgasını taşıyan iki büyük grubun teori ve pratiğin birlikleri olarak nitelenmesinin daha iyi olduğunu, yani içlerindeki pratik unsurun daima “teorinin birliğini” kesintiye uğrattığını ve tatmin edici bir felsefi sistemde bir araya gelmesini önlediğini belirtmiştik.

Yine de yukarıda saydığımız minik yorum numaralarının teorik, hatta felsefi içeriği ne olabilir? İlk önce üst düzeyde sınıflandırılmaz olan, henüz tanımlanmamış yollardan Žižek’in tüm eserlerinde varlığını hissettiren bir şahsiyeti ele alalım. Nitekim Jacques Lacan’ın son dönemdeki seminerlerinden birinin *Les non-dupes errent* gibi esrarlı bir başlığı vardı: Bu tuhaf önermenin (“Aldanmayanlar yanılıyor”) komikliği, Lacan’ın kitaplarındaki en eski formülle, yani “le nom du Père”, “Babanın adı”, bir başka deyişle Oidipus kompleksiyle eşesli olmasından ileri gelir. Ama Aldanmayanlar yanılıyor” sözünün Oidipus kompleksiyle hiçbir alakası yoktur, aksine aldanmanın yapısıyla ilgilidir. Hatta, herkesin bildiği gibi, doğrunun kendisi en iyi saklama biçimidir: Mesela bir casus, tanıdıklarına, “Yaşamak için ne mi yapıyorum? Casusluk yapıyorum!” der; doğru olan bu söz içten kahkahalarla karşılanır. Doğrunun bu kendine has niteliği, kendini aldanmada ya da sahtelikte tam anlamıyla ifade etmesi, bekleneceği üzere analizde önemli bir rol oynar. Yine bekleneceği üzere, hatanın zorunluluğu ve görünüş ile öz diyalektiğinin en ayrıntılı kullanımını, görünüşün nesnellığının (Žižek’in *Paralaks Bakış*’ının derin konularından biri) en eksiksiz olumlanışını o büyük gayri-filozof ya da anti-filozof Hegel’de görüyoruz. Hatta diğer büyük

modern diyalektikçi Adorno, Hegel'in destansı çağdaşı Beethoven'a en çok yaklaştığı yerin *Mantık*'taki büyük şimşek çakışı, yani "Öz görünmelidir!" dediği yer olduğunu ifade etmekten memnuniyet duyuyordu.

Yine de öz bugün görünüyorsa bile nesnel görünüşün hipnotize edici örtülerinin ardından görünüyor; nesnel görünüşün boşa ümit veren "hatası" da, biliş düzeyinde kaldırılrsa bile kuvvetini koruyor. Daha eski bir diyalektik için ideolojinin kaldırılması hakikate yol açmakla kalmayacak, değişime de yol açacaktı (Marx'ın Feuerbach üzerine son tezi). Bu dereceye kadar, Aydınlanma'nın pedagoji ve iknaya inancı, gizemin bozulmasına ve doğru analizin gücüne imanı modern dönem boyunca zarar görmeden devam etti. Adorno'nun daima ideolojik olduğunu içgüdüsel olarak hissettiği pozitifliklerden sakınmak için kararlılıkla negatif bir eşdeğer anlam benimseme yönündeki ümitsiz girişimi, tarihsel durumumuza verilmiş ileri görüşlü ama yetersiz bir tepkidir; durumumuzu, Žižek'in meşhur başlığını biraz değiştirip, "Ne yaptıklarını biliyorlar (ama yine de yapıyorlar)" diyerek daha iyi anlatabiliriz belki. Sinik aklın krallığı gibi kullanışlı bir tabirle anılan tarihsel durumumuz, diyalektiğin yeniden icadının bizatihi siyasetin (ve gayet açık ki Marksizmin) yeniden icadının ayrılmaz parçası olmasını gerektiriyor. Adorno ile Žižek'in "çözümleri" arasındaki fark, başka bir açıdan modernist anlatı karşıtlığı (Beckett!) ile çoklu anlatı merkezleri olan bir nevi gayri-figüratif oyun (tastamam postmodern edebiyatta olduğu gibi) arasındaki fark olarak da görülebilir.

Ama bunlar yetmezmiş gibi, diyalektiğin Ütopya'yla ilişkisiyle alakalı son bir çıkmaza daha değinmemiz gerekiyor. Zira burada kullandığımız hata ve düzeltme dili, temel bir ütopyacı önkabulü tıpkı bir serap gibi içinde barındırır (önceki tartışmaya gönderme yaparsak, nesnel bir serap); tüm hataların kalktığı koşulları, hakikatli bir hayatı vaat eder görünen bu anlayış, Althusser'in, ne kadar "kusursuz" olurlarsa olsunlar tüm toplumlarda ideolojinin varlığını sürdüreceği önermesiyle karşı çıktığı ütopyacı yanılısamanın ta kendisidir.

Yine de kabul etmek gerek ki, geçkapitalizmin şeyleşmiş dünyasındaki gündelik bilincimizi suçlayan ve onun yerine şekil değiştirmiş bir öznellik geçirmeyi amaçlayan, üstelik bu öznelğin gözünde dünyanın bir inşa süreci olmasını, şeyleşmiş ya da metafizik "temellerin" bulunmamasını, eski değişmez özler ve özcülüklerin ortadan kalkmasını isteyen diyalektikten daha ütöpic görünen bir şey yoktur.

Ayrıca, yaptığımız tanımdan şu da açıkça anlaşılmalıdır: Diyalektik eleştirel olduğu ölçüde, aynı zamanda tepkisel düşünce dediğimiz şeydir.

Yani işleyebilmek için, önceden mevcut olan ve tepki vermesi gereken bir düşünce tarzının normatifiğine bağımlıdır. Veya bir zamanlar popüler olan bir teorik ifadeyle, kendi düzeltme ve altüst etme, olumsuzlama ve eleştirme işlemleri için *Verstand*'la, yani maddi bir nesnelere dünyasının dışsallaşmış düşüncesiyle asalaklık ilişkisi kurar.

Ama ütopycacı bir bakış açısından bunun anlamı, diyalektiğin başarılı olması halinde diyalektik olmaktan çıkacağıdır. Diyalektik düşünce diyalektik olmayan düşünceyi tam anlamıyla aşıp onun yerine kendini kurarsa ve bu durumda herkes diyalektik düşünmeye başlarsa, diyalektiğin tüm amaçları ve hedefleri ortadan kalkacak, onun yerini başka, henüz tanımlanmamış bir şey, daha bulunmamış bir ütopycacı bilinç türü alacaktır.

Daha yavan bir tarzda ifade edersek, Hegel'in hiçbir zaman *Verstand*'ın –maddi nesnelere ve kimliklerle gündelik alışverişin– kalkacağını düşünmediği ortadadır: Bedenlerimizle birlikte o da varlığını sürdürecektir, diyalektik bakımdan daha yüksek bir bilinç ya da farkındalığa daima eşlik edecektir. Marx'a göre, meta biçiminin ortadan kalkmasıyla birlikte şeyleşmiş bilincin de ortadan kalkmasını bekleyebiliriz; yine de, Althusser'in bize hatırlatmaya çalıştığı gibi, gelecekte hayal edilebilecek tüm toplumlarda ideoloji –biyolojik bireylerin içgüdüsel biliş haritası olarak– daima varlığını sürdürecektir. Keza teori de bugün düşünsel piyasadaki sayısız şeyleşmiş düşünce biçimlerini, adlandırılıp metalaştırılmış düşünce ve ürünleri aşip yerlerini almayı değil, sadece onların hegemonyasına karşı kalıcı ve mahalli gerilla savaşı başlatmayı bekleyebilir.

Gerçi postmodern görecilik ve göndergenin statüsü hakkındaki karakteristik endişeler ve temsilin, hatta “hakikat”ın şu ya da bu postmodernizme atfedilen toptan itibarsızlaşması burada devreye girerek bu çözümü daha az tatmin edici kılar. Özellikle de ister tözsel ister eleştirel olsun, Marksist bilgi biçimlerinin ve bizatihi Marksizan kodun statüsü bu durumda daha geleneksel felsefelerin kaderini paylaşıyor, kendi özgül diyalektiği, bunların peşi sıra seçeneklilik ve salt kişisel ideolojik tercih (serbest piyasa çeşitliliği içinde) meselesi haline geliyor gibi görünür. Kısacası, bu diyalektikçilere atfettiğimiz türden eşdeğer anlama sahip bir kavramsal eleştiriyi yapıbozundan ayırt etmek o zaman çok zor olacaktır.

Nitekim Temsil-edilemeyen, daha eski bir modernizm nazarında hâlâ fethedilecek ve boyun eğdirilecek, dillendirilecek ve modellenecek, ifade edilecek ve açığa çıkarılacak ya da ortaya serilecek bir nesneydi; bunun için tümenden yeni diller icat edilecek, o ana dek bilinmeyen teorik ve temsili do-

nanım geliştirilecek, eski gelenekler ile onların alışkanlıkları ve terminolojileri amansızca terk edilecek, yenilemenin ve Yeni'nin (*Novum*) en azından ilelebet sürdürüldüklerinde Mutlak'a yaklaşma kapasitesine güvenilecek, hatta mümkünse ona kesin ve evrensel bağlayıcılıkta bir ses verilecekti. Gramsci'nin "mutlak tarihselciliği", henüz hayal etmek şöyle dursun, teo-rileştiremediğimiz bir gelecek hakkında bu kadar şey vaat ediyordu.

Fakat postmodern, tüm bu çabaların tekrar tekrar başarısız olduklarını gördükten, gözünü açılarak bu türden her türlü sözde yeniliğin, buluşun, deneyin, kesinliğin, eski ya da yeni hakikatin ideolojik doğası olduğuna inandıktan sonra onları memnuniyetle terk etmiş gibidir. Hatta "mutlak görecilik" bile çemberi kare yapmaktan ziyade mutlak şüpheciliğin geliştirilmiş bir biçimini sunuyor gibi görünmektedir sadece.

O halde Žižek'in herhangi bir dilsel ya da felsefi ifadenin eşlik etmediği ontolojik inançların mümkün olduğunu önermek şeklindeki, bizatihi *The Parallax View* [*Paralaks Bakış*] başlığıyla aktardığı geçici çözümü bu duruma bulunmuştur: Demek ki "hakikat"ın yerini tespit etmek, her türlü temsiliyeti, mecazi kodlara her türlü tercümeyle önceleyen Freudcu ilkel arzu düzeyinde semptomal bir işlem olacaktır bir nevi. O zaman paralaks formülü, bir gök cisminin belirleniminin bizim kayıt aygıtlarımızın kapasitesinin ötesinde kalması, ama yine de onun varlığına varsayımsal düzeyde yaklaşabilmemize benzer bir süreci anlatır hale gelecektir. Bir içeriğin her türlü biçimin ötesinde bu olumlanışının yapıbozum ve genel olarak post-modern görecilik ruhuna hakikaten çok yabancı olduğu açıktır.

Ama başkalarının hatalarını görüp mahkûm etmekte ya da kendi çözümlerini kendinden menkulmuş gibi sunma konusunda asla gönülsüz olduğu söylenemeyecek olan Marx'ın kendisindeki usûlleri de ele alsak fena olmaz. Gerçi Marx'ın bu "çözümlerinin" diyalektik olduğu da görünür hale gelmektedir. Bütün ile parça diyalektikinden (ya da çok sayıda sistemin dolaşımından) kaynaklanan paradoksları –mesela parça başına ücret "bi-reysel ücretleri ortalama düzeyin üzerine çıkarırken, bu ortalama düzeyin kendisini düşürme eğilimine sahiptir" (*Kap*, 533)– bir yana bırakabiliriz. Onun yerine modernliğin kendisinin daha derinde yatan paradoksları diyalektik çelişki diline tercüme edilmelidir. Dolayısıyla, tarımın modernleştirilmesinin –yani bataklıkların kurutulmasının ve verimsiz arazilerin tarıma açılmasının– pozitif bir gelişme ve genel olarak topluma faydalı sayılması gerektiğini düşünürüz (aptalca ilk izlenim): "Fakat incelemeler, bunun tam aksini ortaya koydu; şöyle ki, 'sıtmayı ortadan kaldıran neden,

yani toprağın kışın bataklık yazın cılız bir çayır olmaktan çıkarılıp verimli bir tahıl toprağı haline sokulması, bebekler arasındaki ölüm oranını olağanüstü artırmıştı,” (Kap, 382).⁶⁸ Genelde modern makineleşmeye gelince, tarihte eşi benzeri olmayan üretkenlik şundan sorumluydu:

İşgününün her türlü geleneksel ve doğal sınırının makine tarafından silinip yok edilmesi olgusunun, modern sanayi tarihinin dikkat çeken bir fenomeni olması [ve sonuçta] çalışma süresini kısaltabilecek en güçlü araçın, sermayenin değerlendirilmesi için işçinin ve ailesinin bütün ömrünü kapitalistin tasarrufu altında bulunan çalışma süresine dönüştüren hiç şaşmaz bir araç haline gelmesi iktisadi paradoksu da bundandır (Kap, 391).

Yine de bu diyalektik “paradoksa” dair vulger solun (Proudhon, Weitling vs.) yeni yorumları, en az “aptalca ilk izlenimden” kurtulamamış ve yeni iyileştirmelere övgüler düzen burjuva iktisatçılarının inatçılığı kadar yanlıştır. Burada *Kapital*’in argümanının tam merkezine ve bu sistemin kalbinde bulunan, üretkenlik ile değer biçimi arasındaki çelişkiye gelmiş bulunuyoruz. Bu diyalektiğin ilk zaiyatı, meseleye her türlü ahlakçı ya da etik yaklaşım olacaktır elbette (kapitalist sömürünün sol eleştirmenlerinin sergilediği, burjuva iktisatçıların kapitalizmin insanlığa faydalarını övmelerinde örtük olarak bulunan yaklaşım). Marx sık sık, bu “hatalardan” bazılarını “tarihsel unsurun” (Kap, 493) görmezden gelinmesine bağlayacaktı; ama aynı zamanda ampiristin bütünselliği, bir bütün olarak kapitalizmi oluşturan muazzam değerler dolaşımı sistemini bastırmasından kaynaklanan yanılsamalara da dikkat çekecekti. Ayrıca zaman zaman da emek değer teorisinin dinamiğini bir yasa olarak formüle etme girişimini mahkûm edecekti. “Kendi kendini ortadan kaldıran böylesine bir çelişkinin, herhangi bir biçimde, bir yasa olarak ifade edilmesi veya formüle edilmesi bile mümkün değildir,” (Kap, 514). Bu önerme tüm temsillerin ve her türlü felsefi sistemin bağına saplanacaktır.

Yine de bu tür paradoksların, hatta (Hegelci demesek bile) Marksist diyalektiğin merkezindeki temel çıkmaz daha önce sözünü ettiğimiz nesnel görünüş fenomenidir. Marx buna *Erscheinungsformen* ya da “görünüş biçimi” adını verir, fakat bu tercüme, görünüşün yaratacağı ciddi problemi küçültüyor ya da önemsizleştiriyor gibi görünmektedir. Bu yüzden Marx, “Sermayenin genel ve zorunlu eğilimleri ile bunların görünüş biçimleri bir-

birlerine karıştırılmamalıdır,” der (Kap, 309). Burada gayet ılımlı bir epistemolojik uyarı var gibidir, hatta bilgi ve bilimle ilgili birkaç sözle devam edilir: “Rekabetin bilimsel olarak analiz edilmesi, ancak sermayenin iç doğası kavrandığında mümkün olabilir; tıpkı uzay cisimlerinin görünüşteki hareketlerinin, sadece bunların gerçek ama duyularla algılanamayan hareketlerini bilen bir kimse için anlaşılır olması gibi,” (Kap, 309). Görünüşe bakılırsa yine dışsal görünüşler ve içsel yasalar söylemine geri döndük, halbuki Marx’ın diyalektiği aslında bu karşıtlığı tümünden baltalamak üzere hesaplanmıştır.

Şu sözleri ele alalım: “Emeğin değeri’ ifadesinde değer kavramı yalnızca tümüyle silinmiş değil, aynı zamanda kendi karşıtına dönüşmüştür. Bu, yeryüzünün değeri gibi, hayali bir ifadedir. Bununla beraber, bu hayali ifadeleri doğuran, üretim ilişkilerinin kendileridir. Bunlar, temel ilişkilerin görünüş biçimleri içinde bulunmuş kategorilerdir. Görünüşler düzeyinde şeylerin kendilerini çoğu kez ters dönmüş şekilde ortaya koydukları, siyasal iktisat hariç, hemen hemen bütün bilimlerde bilinen bir şeydir,” (Kap, 515). Ekleme gerekir ki ters dönme mecazının ta kendisi (Marx ve Engels bilhassa *camera obscura* olarak ideoloji tartışmasında bu mecaza sık sık döner), Hegel’in yasaların “ters dönmüş dünyası” tartışmasından gelir ve orada da ters dönme mecazının felsefeye kullanılmasının mı yoksa tam tersine eleştirilip yapıbozuma uğratılmasının mı söz konusu olduğu belli değildir.

Aynı şey burada da geçerlidir ve bu noktada (ilgili dipnotta) Marx’ın kendi eleştirisini, yani Proudhon’un kapitalizmin kötülüklerine dair “tropolojik” tahliline getirdiği yıkıcı eleştiriyi hatırlaması anlamlıdır; Marx’a göre Proudhon kapitalizmin emek sömürsünde “gramatik eksiklikten başka bir şey görmüyor... Böylece ... mevcut toplumun tümü, bundan böyle, poetik bir başıboşluk, mecazi bir deyim üzerine kurulmuş bulunuyor”.⁶⁹ Bu noktada diyalektik, tropolojiye dayalı yapıbozumla yollarını ayırır ve filen onu diyalektik nesnel görünüş “paradoksunun” kavranamamasından türeyen bir yanılısama olmakla suçlar (paranın ta kendisinin bu tür nesnel görünüşlerin en temel biçimlerinden biri olduğunu hatırlamak gerek):

Tüm görünüş biçimleri ile bunların gizli arka planları arasında ne fark varsa, “emeğin değeri ve fiyatı” ya da “ücret” görünüş biçimi ile bunun arka planını oluşturan, içinde tezahür eden asıl ilişki, yani emek gücünün değeri ve fiyatı arasında da o fark vardır. Birinciler dolaysız olarak

69 Karl Marx, *The Poverty Philosophy*, New York: International Press, 1963, 54. [*Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 2011, 56.]

ve kendiliklerinden, günlük hayatın düşünce biçimleri olarak kendilerini yeniden üretir; diğerrinin önce bilim tarafından keşfedilmesi gerekir. Klasik siyasal iktisat, sorunun gerçek özüne yaklaşır; ama bunu bilinçli bir biçimde formüle etmez. O, sırtındaki burjuva postuna yapışık kaldığı sürece, bunu yapamaz. (Kap, 520)

Bu “paradoks”un kendisi diyalektiğin kurucu ögesidir neredeyse, ya da en azından, ilk başta diyalektik diye bir şey icat etme ihtiyacını doğuran eşsiz durum ya da çıkmaz olarak görülebilir. Sorunu şöyle ortaya koyabiliriz: Yanlış bir toplum ya da yanlış bir gerçeklik hakkındaki doğru bir fikir doğru olabilir mi? Yoksa hatasız olmasına rağmen zorunlu olarak yanlış mıdır? Yoksa doğru ile yanlış arasındaki bu karşıtlıkta, diyalektiğin (ve karşıtların birliğinin) yenmesi ve aşması gereken ikili karşıtlıklardan biriyle mi karşı karşıyayız?

Bu çıkmazı bir çelişki olarak da ifade edebiliriz: Bir kavram bir çelişkinin gerçekliğini hatasız şekilde kayıt altına alıyorsa, kendisinin de çelişkili olması gerekmez mi? Her koşulda, sayısız sebepten ötürü *Kapital*'in amacı kapitalizmin ve onun değer yasasının bizatihi derinden çelişkili olduğunu dile getirmek ve dramatikleştirmektir; ayrıca bunların gerçeklikleri de bir sahte görünüşler kümesiydi, fakat bu görünüşler gerçek ve nesnel, salt analizle çözümleri mümkün değildi (ahlakçı suçlamalar ise hiç işe yaramazdı). Bu görünüşlerin yapısını “yasalara” tercüme edemeyiz, çünkü hepsi salt ampirik gözlemler olarak kalır, döngüdeki şu ya da bu an için geçerlidir, işleyişlerindeki kaçınılmaz krizler ve kırılmalar bizatihi kendilerini geçersiz kılar. Şüphesiz varoluşsal boyuta başvurabilir, kapitalist dünyaya dair yaşantımızın, o dünyanın altında yatan yapı ya da işleyişten kökten farklı kaldığını (kendi hakikat türleri ne olursa olsun), sebeplerle sonuçlar kadar farklı olduğunu öne sürebiliriz. Her ne kadar Marx koca bir modern varoluşçuluk kavram dünyasından yoksun olsa da, bir bakıma onun retorik mecazları da bu yöne meyillidir; tıpkı *Kapital*'deki en meşhur “geçiş pasajlarından” birinde olduğu gibi:

Kapısında, “İşi olmayan giremez!” yazılı olan, üretimin yapıldığı gizli işyerine kadar peşlerinden gitmek üzere, para sahibi ve emek gücü sahibi dostlarımızla birlikte, her şeyin açıkta ve göz önünde cereyan ettiği bu gürültülü alanı terk ediyoruz. (Kap, 177)

Başka yerde ve daha felsefi bir tarzda, görünüş ile öz arasındaki eski Hegelci diyalektik karşıtlığı tekrarlar Marx (örneğin fiyatlar âlemini değerden ayırt eder). Ama Hegelci karşıtlık bile yanıltıcıdır, zira yanlışın yerine doğ-

ruyu geçirir gibi görünüşün yerine özün geçirilebileceği, veya Marx'ı takip ederek üretimin gerçekleştiği yeraltındaki gerçek âleme inilebileceğini öne sürme durumuna düşebilir (Wagner'in Nibelungen ve onların toprak altında çekiçlerin inip kalktığı ocakları, hatta Wells'in daha etçil Morlock'ları).

Gerçi nesnel görünüş kavramının ta kendisi, öz ya da görünüş, doğru ya da yanlış lehine her türlü çelişki çözümünün muğlak gerçekliği ortadan kaldırmakla bir olduğu konusunda bizi uyarır. Diyalektik, karşıtları bir arada tutma ve zorunlu olarak korunması gereken su katılmamış gerilim uğruna her iki terimin de özerkliğini adeta iptal etme buyruğu olarak kendini gösterir. Belki de bu noktada diyalektiğin öznel etkilerini bile ardımızda bırakabilir, bugünkü anlamlılığına dair spekülasyonlara girişebiliriz: Zira Marx'ın tanımladığı kapitalizmin "özü" (ya da genelde Hegel'in tanımladığı "düşünümün belirlenimleri") değişmemiş, küresel kapitalizm dünyasının tam da "nesnel görünüşü" değişmiş, Marx'ın Viktoryen ya da doğmakta olan modernist dönemindeki yüzeysel hayattan gayet uzaklaşmıştır.

4. Mekânsal Bir Diyalektiğe Doğru

Henry Lefebvre çığır açan kitabı *The Production of Space*'in [*Mekânın Üretimi*] sonuna doğru diyalektiği mekânsal doğrultuda yeniden inşa etme çağrısı yapar.⁷⁰ Modern dönemde, esasen zamansallığı baskın gören bir postmodernlik teorisi (kendisi bu teoriyi kabul etmemiştir) çerçevesinde düşünersek, Lefebvre'nin tavsiyesi daha da ağırlık kazanır. Zamansal çekim merkezinden mekânsal merkeze kayma o halde buradaki betimlememizin özelliklerinin dönüştürülmesini içermekle kalmayacak, aynı zamanda gerek bu düşünce tarzını, gerekse onunla bağlantılı Hegelci ve Marksizan yapıda önermeleri teçhiz edecek, küreselleşmenin ve özünde mekânsal iktisat ve siyasetin damga vurduğu çağdaş durumda daha etkili olmalarını sağlayacaktır.

Postmodernliğin pek çok özelliği, yapısındaki (buna geç ya da üçüncü aşama kapitalizm adı da verebiliriz) mekânsallığın barizliğini gösterir. Üretimin yer değiştirmesi, mahut ileri ülkelerde hizmet sektörünün öne çıkması anlamına gelmekle kalmamıştır, yani tüketim etrafında yeniden bir yapılanma olmuş, onu takiben reklamcılık ve imaj toplumu gelişmiş, bir başka deyişle temel bir toplumsal ve siyasal mesele olarak metalaşma ortaya çıkmıştır. Küreselleşme her şeyin ötesinde bizatihi üretimde mekân ile mekânsal mesafenin birliği anlamına gelmiştir: Gerek dış kaynak kullanımı,

70 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974, 382.

üreten ve tüketen ülkelerin eşitsiz gelişimi ya da emek göçü bakımından, gerekse bugünkü yerkürenin koca koca parçalarının aniden düştüğü işsizlik, açlık ve sözcüklere sığmayan şiddet kara delikleri bakımından. Bugün mali sermayenin baskınlığı da mekânsal bir fenomendir, zira özgünlükleri daha geleneksel aktarım zamansallıklarının bastırılmasından türemiştir ve her türden yeni mekânsal eşzamanlıkları akla getirmektedir. Ulusal özerkliklerin gölgelenmesi ve eski ulusal sınırlar içinde gıdadan kültüre kadar her türden uluslararası malın her an her yerde bulunması için de aynı şey söylenebilir. Bu her yerde olma durumu hiçbir ulusal mekânın kaçamayacağı ve artık hiçbir ulusun kendi kendine yetmediği bir karşılıklı bağımlılık ağı çerçevesinde betimlenmiştir. Fakat bu durumun (ki pek çok yerde hatalı bir şekilde ulus-devletin kayboluşu olarak karakterize edilmiştir), eski ulusal sınırlar içinde ürettiği yeni mekânın doğası turizm gibi yalıtık belirtileri saymazsak, halen teorileştirilmeyi bekliyor. Bu arada, küreselleşmenin yarattığı yeni kültürel üretim türleri sıklıkla sayılıp dökülmüş, ama dünya sisteminin kendisindeki işlevsel rolleri üzerinde durulmamıştır.

Bu liste ne durumda olursa olsun, henüz yeni küresel tarihsel duruma diyalektik bir yaklaşımın zorunlu olduğunun ortaya atılması anlamına gelmez. Yine de etkilerindeki bütünsellik, mevcudiyet ve yokluk ritimleri diyalektiğin anlamlılığını aktarmaya yetebilir. Merkez hapsirdiğinde çepenin nezle olduğu eski paradoksun bugün çok ötesine geçen bir karşılıklı etkilenme oyununa şahit oluyoruz. Bu ilişki sıklıkla tersine dönüyor, merkezdeki fırtınalar tüketim ve bolluğun dışında kalan kesimlerdeki meltemlerden kaynaklanıyor. Küresel ile yerelin sıklıkla tekrarlanan diyalektiği tam da budur, yani bir diyalektiktir; ama nadiren bu çerçevede, bir bütünsellik ile bir ampirik tikeller kümesi arasındaki karşılıklı ilişkileri içerecek şekilde analiz edilir. Bugün küresel kapitalizmin pozitifliklerin toplamı çerçevesinde düşünülmemesi gerektiği açıktır; ayrıca felaketle sonuçlanan çok sayıdaki siyasal strateji ve hesaplama da küresel kapitalizme sağduyu ve ampirik olgular çerçevesinde yaklaşmanın budalaca olduğunu göstermektedir; hatta böyle olguların çokluğunun bireysel akıl yürütmeden daha karmaşık bir şey gerektirdiği (böyle vakalarda genellikle bilgisayara başvurulur) kabul edilse dahi bu budalalık bâki kalacaktır. Çoğunlukla yapısalılık olarak tespit edilen şeyin permütasyon şemaları bu bakımdan daha başarılı olmuştur ve bunun tek nedeni de bilmeden diyalektik olmalarıdır. Son olarak, dinin dünya çapında siyasal bir fenomen olarak açıkça şaşırtıcı bir şekilde canlanması da başka bir diyalektik olmayan kör noktayı göstermektedir; zira dine atıf, çoğu kez öncelikle tanıımı gereği anlayamadığımız

bir şeyi, ampirist düşüncenin anlayamayacağı, ama ilişkisel ya da süreçsel diyalektik fenomen olarak uzun bir tarihe sahip olan nihai “sebep” ya da tözü adlandırmanın bir yoludur.

Henüz varolmayan bir düşünce tarzını özetleme ya da sunma işini üstlenmek akıl kârı değil, ben de neticede bu düşünce tarzının inşasında önemli görünen meselelerden birkaç tanesini özetlemekle yetineceğim. Geleneksel diyalektik mecazların –örneğin Hegel’in ısrarlı kendine dönüş ve içsel olanı dışsallaştırma mecazının– mekânsal içeriğini sorgulamak hiç şüphesiz öğretici olacaktır; bu türden pek çok mecazı Marx’ta (sözcük sırasının değişmesi!) ve sonraki diyalektikçilerde de bulmak mümkündür. Yine de mekânsallık herhalde hâlâ mekânın ontolojik önceliğinin metafizik bir kanıtı olarak değil, sadece bir kod olarak kavranmalı.

Nitekim, zamansallığın yerinden edilmesini savunan daha güçlü bir argüman da hem Hegel hem Marx’taki *Darstellung* ya da sunum tarzı [*mode of presentation*] tartışmalarında temellendirilebilir. Hegel *Mantık* konusunda, hatta kendi historiyoğrafik pratiği hilafına şunu belirtir: “Sonucu [kavramın] daha da belirlenmiş biçimi olan momentler/uğraklar, Idea’nın bilimsel gelişmesinde kavramın belirlenimi olarak onu öncelerler, ama zamansal gelişimindeki şekillenmeler sıfatıyla ondan önce gelmezler.”⁷¹ Marx’ın aynı ayrıma dair sözleri ise şu uyarıda karşımıza çıkar: “İktisadi kategorilerin tarihsel tayin edicilikleriyle aynı sıralama içinde birbirini takip etmesine müsaade etmek imkânsız ve yanlış olacaktır.”⁷² O halde, diyalektik sunum biçimine dair bu tip gözlemler, her iki eserdeki kategori başlıklarının sıralamasını herhangi bir zamansal anlatı versiyonuna tercüme etme aleyhine güçlü kanıtlar sunar.

Ama yine de bunlar soruyu çözüme kavuşturmaz; benim önerdiğim ve zaman ya da mekânın şu ya da bu tarihsel kronotropta ya da mekân-zamansal süreklilikte “baskın” görüldüğü dilin bariz amacı da bir boyutun bir şekilde diğerinin yerini aldığını göstermek değil, aralarındaki oranın değiştiğini, bir başka deyişle “görünüş biçimlerinin” yapısında bir kayma olduğunu aktarmaktır.

Demek ki herhangi bir yeni mekânsal diyalektik geççerliliğinin dayanakları sadece çağdaş küreselleşme ve postmodernlik koşullarına uygunluğuna göre değil, aynı zamanda Hegelci ve Marksist diyalektik eski zamansal kategorilerinin yeni mekânsal dile tercümesinin başarı ve kapsamına

71 G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, haz. Allen W. Wood, çev. Hugh Barr Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 61.

72 Aktaran Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*, Leiden: Brill, 2004, 4.

göre ayakta kalacak ya da yıkılacaktır. Bir başka deyişle, mekânsal çelişki nedir? Olumsuzun/negatifin ya da olumsuzlamanın/negasyonun mekânsal muadili ne olabilir? Hegel'in "düşüncenin belirlenimleri" mekânsal ve en nihayetinde küresel plana nasıl oturtulabilir? Eşzamanlı Marksizan üretim ve dağıtım, realizasyon ve yeniden üretim, dolaşım ve akışların küresel mekândaki devirleri çerçevesinde meydana gelen pürüzleri kavramak daha kolay olabilir, hatta günümüzdeki burjuva iktisadının büyük bir kısmının farkına bile varmadan yapmaya çalıştığı şey de büyük ihtimalle budur.

Burada böyle herhangi bir tercüme sürecinde kritik görünen özgül bir problemle kendimi sınırlayacağım; bu da yeni sistemde düşünümün [*reflection*] ya da özbilincin rolü problemidir. Geleneksel felsefe (ayrıca başka yerlerde göstermeye çalıştığım gibi⁷³ modernizm ve "modern" ideolojileri) iskelesinin büyük bir kısmı bilincin kendisi ve nesnesiyle bir olduğu şu hakikat [*truth*] ve düşünümsellik eşdeğerliği üzerine kuruludur. Platon'dan itibaren felsefi klasiklerin ben ile dünya arasındaki şimşek çakması kabildinden eşzamanlılığa karşı çıkması önemli değil. Bu durum bizim sistemimizin dayandığı farklı dünya görüşleri için kaçınılmaz bir köşetaşı olarak varlığını sürdürüyor ki bu da her düzeyde modern (ya da özbilinçli, düşünümlü) halkların diğer halklar karşısındaki ayrıcalıklarını haklı çıkaran gerekçelerin en önemsizi değildir kesinlikle. Fakat burada bilinç ile özbilinç arasında bir fark olmadığında ısrar etmeli ve bu temelde yeni bir eşitlik kurmalıyız.

Bana göre bunu yapmak için özbilinç ya da düşünüm ideolojileri ile bunların zamansal tematikleri arasındaki ilişkide ısrar etmek gerek: Özbilinç kavramının özündeki kusur, zamanda eşsiz bir an ya da zamanın bir tür mutlakta bastırılması babında kavranabilir; ayrıca zamansal diyalektik için her uygulanabilir öneri, geleneksel olarak özbilinç diye geçen ve gerek eşsizliğini gerekse temel ayrıcalığını zamansal olarak geçerli kılan şeyin mekânsal bir izahını yapmaya mecbur kalacaktır. Bu, çeşitli şekillerde hayata geçirilebilecek bir programdır: Örneğin özdeşlik denkleminin kendisinin zamansallığı üzerinde ısrarla durulabilir. Hegel'in özbilinci Ben = Ben diye ifade etmesi epeyce kötü bir üne sahiptir, öte yandan denklemin Marx'ın değer analizine girişinde oynadığı rol de iyi bilinir. Bu eşdeğerlikleri bir özgül mekânsal alanın genişlemiş olan bir başkası tarafından sahiplenildiği ya da ilhak edildiği zamansal işlemler olarak görmeye kendimizi alıştırmak zorundayız. Böyle işlemlere içerik kazandıran şey mekândır, zaman ise eşzamanlılık yanılısamalarını teşvik eder: Bir başka deyişle, farklılı-

73 Bkz. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, Londra: Verso, 2002.

ğin kaynağı mekân, özdeşliğin kaynağı zamandır. Ayrıca, gerçekte bu yaklaşımın eşdeğerlik işlemi dediğim şeyin özü olarak zamanı basitçe yeniden devreye soktuğu argümanı ortaya atılırsa, ben de aynı yaklaşımın mekânı da—kendi temel içsel işlemi eşzamanlılık hatası olan— o zamanın gizli hakikati olarak kurduğu yanıtını veririm. Fakat bunların temsili önermelerden ziyade ontolojik önermeler olduğu akılda tutulmalıdır.

Böyle önermeler kendilerini felsefi olarak ortaya koysalar da, daha evvel özbilinç denen halin yarı-mekânsal bir genişleme tarzı olarak görüleceği bir perspektif önermenin daha anlaşılır olacağını umuyorum: Eski, düşününsel olmayan Ben'e, yani sıradan bilince burada bir şey daha ekleniyor ki bu da evvelki düşününsel olmayan benliğin kendisini daha büyük bir alan içinde bir nesne olarak kavramamızı mümkün kılıyor. Sıradan bilinç alanının genişlemesi bizatihi benlik ya da özdeşlik duygusu dediğimiz şeyi üretiyor; ayrıca bu işlem, iki farklı mekânsal nesnenin algı tarafından bir-biriyle ilişki içine sokulmasına (daha önce "fark bağ kurar" dediğim şeye) yapısal açıdan benziyor. Kapitalizmin işlemlerinde örtük olarak bulunan mekânsal genişlemelerin bu türdeş yapılarının listesine, kapitalizmin daha eksiksiz bir sayımını eklersek —piyasaların fethinden emperyalizmin ve şimdi de küreselleşmenin mekânsal çoğaltmalarına kadar— işte o zaman eski zamansal diyalektikler yerine mekânsal bir diyalektik geçirmenin getirebileceği —felsefi, estetik, iktisadi-siyasal düzeylerdeki— avantajlardan bazılarını görebiliriz.⁷⁴

74 Bütün bu birinci bölüm kitabın kendisine giriş teşkil ettiğinden, artık en iyisi kitaba dair önden bir özet verelim. Hegel üzerine bölümlerde onun güncelliğine dair normalde sunulandan (ya da reddedilenden) farklı gerekçeler sunma çabasına giriliyor. Bu bölümlerden ikincisinde ve sonraki bölümlerde çağdaş felsefi klasikleri diyalektik bir açıdan inceliyor (daha sonraki bir tarihte Heidegger için de benzer bir şey yapmayı umuyorum), ayrıca Lukács ve Sartre'a günümüzde yeniden ilgi duyulmasının gerekçeleri üzerinde duruyorum. Ondandıktan sonra bir dizi nispeten kısa tartışmada Marksizan geleneğin kültür devriminden ideoloji kavramına kadar çeşitli temalarını açıklığa kavuşturmaya çalışıyor; onları takiben girilen bir dizi siyasi tartışmada ise Sovyetler Birliği'nin çöküşünden küreselleşmeye kadar farklı yelpazelerdeki başlıklarda kişisel görüşlerimi yazıya geçirirken, pratik siyasette diyalektikğin önemini göstermeye de giriyorum. En sonunda uzun bir kesimde Ricoeur'un anıtsal tarih ve anlatı incelemesini ele alırken, içinde eksik olan diyalektik ve Marksizan kategorileri ekleyerek bu eseri destekliyorum. Bu kategoriler olmadan günümüzde Tarih'i deneyimlemek neredeyse imkânsızdır. Bekleneceği üzere Marx ve diyalektik üzerine merkezi bir bölüm içermediğinden *Birleştirici Güçler* bir nevi prensiz *Hamlet*'i andırıyor şüphesiz. Bu yüzden iki ek kitapla, yani Hegel'in *Fenomenoloji'si* ve Marx'ın *Kapital*'i (1. Cilt) üzerine yorumlarla proje tamamlanacak. Bu arada, projenin beklenmedik pürüzlerini aşmada pek çok kişinin vazgeçilmez yardımları oldu ki burada ancak minnettarlıkla adlarını anabileceğim: Sebastian Budgen, Mark Martin, Koonyong Kim, Gopal Balakrishnan, Philip Wegner ve Luka Arsenjuk.

II. KISIM

***AUFHEBUNG'SUZ* HEGEL**

2. Bölüm

Hegel ve Şeyleşme

Hegel geç gelişen bir filozoftur. *Tinin Fenomenolojisi* yayımlandığında otuz yedi yaşındaydı, *Mantık Bilimi* çıktığında ise artık kırk iki yaşına gelmişti. Bu onun üçüncü kitabıydı, ciddi mesleki güçlükler içinde yazılmıştı. Üniversitede hâlâ bir mevkisi yoktu ve halihazırda sürdürdüğü *Gymnasium* müdürlüğüne de gerçekte pek uygun değildi. *Fenomenoloji* 1807'de yayımlandığında yarattığı etki hüsran vericiydi; hatta bu kitap Dilthey'in ondokuzuncu yüzyıl sonundaki çalışmalarına kadar bizim gözümüzdeki merkeziliğine ulaşamayacaktı.

Hegelicilik dediğimiz şey daha ziyade *Mantık* çevresinde örgütlendi; en nihayetinde Hegel'in önce Heidelberg'de (1816), ardından Berlin'de (1818) profesörlük koltuğuna oturmasını sağlayan *Mantık*'tı. *Mantık Bilimi* –mahut *Büyük Mantık*– aslında Hegel'in konu üzerine eserlerinin ilkiydi sadece. 1817'de üç kısımlı *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde ikinci bir küçük versiyon çıktı. Bu eserler öğrencilere kılavuz olarak, ayrıca profesörün konuyla ilgili derslerine eşlik etmesi için hazırlanmıştı: Neyse ki modern baskılarda Hegel'in belli girdiler üzerine pek çok sözlü yorumu eklenmiş, anıtsal *Büyük Mantık*'ın kendisinden daha anlaşılır bir yaklaşım sunulmuştur (aşağıda esasen *Ansiklopedik Mantık*'ına referans verilecek, William Wallace'in göz alıcı Iskoç çevirisi kullanılacaktır).¹

Fakat bugün, sembolik mantık ve modern matematiğin tüm karmaşıklıklarının ortaya çıkışından sonra (1847'de Boole'yle doğuşunu görmeye Hegel'in ömrü vefa etmemişti), Hegel'in geleneksel mantığı dönüştürmesinin özgülüğü o kadar aşikar olmayabilir. Yine de okullarda Aristoteles

1 Almanca orijinal metin olarak, Suhrkamp'tan çıkan toplu eserlerin (Frankfurt, 1986) 8. cildine, ayrıca Hegel'in metninin ilgili paragraf numarasına referans veriliyor. Bu esere yapılacak referanslar için *EL* kısaltması kullanacağım. İki çeviriden faydalandı: Daha eski ve daha okunaklı olan William Wallace, Oxford: Clarendon Press, 1975; nispeten sağlam, birebir olan T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris, Indianapolis: Hackett, 1991. Wallace çevirisine yapılacak göndermelerde W kısaltması, Geraets, Suchting ve Harris çevirisi için de GSH kısaltması kullanılacak. [Türkçe referanslarda şu eser gerektiğinde değiştirilerek kullanıldı: *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2008. Paragraf numaraları Türkçe çeviri için de geçerlidir. —çn]

mantığının başına neler geldiğini, ortaçağda tüm muhtemel tasımlara özel isimler verilmesinden çıkarmak mümkün; dolayısıyla, Derit ya da Cemestres, Featino ya da Darapti, Patiat, Bocardo, Ferison ve Fesapo... Bunların hepsi özgül tasım formüllerinin isimleridir. (Böyle bir listeyi öğrenmenin teşvik edeceği pedagojik uygulamalar hemen insanın gözünün önüne geliyor.)

Hegel, Aristotelesçi mantık mekanizmasının unsurlarını sahici felsefi kavramsallıklara geri tercüme etme fikrinin tam üstüne basmıştı. Hatta bu operasyon o kadar başarılıydı ki Hegel, sanki mantığı ilk etapta “mantık” yapan yöntem ve mekanizmaları baskılamış gibi, mantık tarihinde hemen hiç zikredilmez. Bu farklı farklı öğeler/unsurlar [*elements*] (ya da veçheler, [*aspects*] Almancada, *Momente*) daha sonra ardışık, hatta teleolojik dizilere benzer şekilde hizalanırlar. Buradaki derdin gerçekte ne olduğunu görmek için “sunum” ya da *Darstellung* meselesini –tüm bu malzemenin nasıl düzenleneceğini– hesaba katmamız gerek; ama aynı zamanda mefhumun tamamlayıcı terimi –*Begriff* ya da Mutlak Tin– üzerinde uzlaşmalıyız ki benim iddiama göre bu terim zamansal bir fikir ya da tarihsel bir aşama değildir. (Almanca *Moment* kelimesinin anlamı muğlaktır: Erilken İngilizce *moment*’in [an, uğrak] zamansal anlamını taşır, ama nötrken sadece veçhe anlamındadır.) Hegel’in kategori dizilerindeki sıralanış, kategorilerin aşama aşama genişlemesini ve her bir “uğrak”ın kendi başına duramama, düşünce sürecine geri dahil edilmesi gereken kendisi dışındaki başka bir özelliğe ya da “aynı”ya bağımlı olma derecesini gösterir. O halde nihai Kavram ya da *Begriff* bir nevi “*causa sui*” ya da “kendi kendisinin sebebi” olan tam anlamıyla kendine yeterli bir kavramdır: Spinoza’nın “Tanrı ya da doğa”sı uygun bir analogi olacaktır; hatta Hegel kendini Spinoza’nın düşüncesine rakip görüyor, onun olağanüstü bütüsellik tasavvuruna öznellik ve bilinci (“sistem ya da özne”) faktör olarak eklemeye girişiyordu.

Hegel’de formların ilerleyişini ne kadar görmek istesek de, her iki *Mantık*’ın da daha genel planı açıktır: Yaşam ve düşüncenin boyutlarını adlandıran üç kısmı –başlıkları onun terminolojisiyle Varlık, Öz ve Kavram’dır (*Sein, Wesen, Begriff*)– aşağıdaki gibi betimleyebiliriz. Varlık’ın kategorileri çelişmezlik yasaının hâkim olduğu, nesnelere arasında sağduyunun ya da gündelik hayatın kategorileridir: Burası *Verstand*, yani Anlama’nın (o günün felsefi jargonuyla) dünyasıdır ve kaplam [*extension*] ve nesnellik düşüncesi olması, şeyleşmiş nesnelere kavramak için kendini şeyleştirmek zorunda olan şeyleşmiş bir düşünce olması itibariyle burada daha inceden inceye ele alınacaktır.

Öz âlemi ise kategorilerin zihinde birbirlerine etki ve tepkide bulunma yoluyla alakalıdır. Daha doğrusu burası bizatihi diyalektik âlemdir ve burada “belirleme olumsuzlama”dır (yine Spinoza) ve her düşünce karşıtına bağlıdır önermelerinin ne ölçüde doğru olduğunun farkına varırız. Bugünkü felsefi dille bu alanın düşünümsellik ya da özbilinç alanı olduğunu söyleyebiliriz.

Geriye son olarak Kavram'ın kendisi kalıyor ki o da iki alana bölünmüştür: Tasım ve Yaşam. Hegel'in bu figürlerinden birincisini, hareketi ve dinamizmi dünyanın kendisini ve zamanı düzenleyen Logos'un diline tercüme etmeyi öneriyorum. O halde, Yaşam ideasının –halen Darwincilik öncesi bir bağlamdayız ve burada dirimselciliğe veya Bergsoncu yaşam kuvvetine gönderme yapmak anakronistik kaçacaktır– Hegel'in maddi dünyayı mekanik materyalizmden kurtarma ve nesnel evrenin (ya da en geniş anlamıyla Doğa'nın) örgütlenişini adlandırma tarzı olduğuna inanıyorum. Demek ki Mutlak, bu iki paralel boyut arasındaki Deleuzecü “kıvrım”dır ki bana kalırsa bu da Spinoza'nın iki “nitelik” yani *cogitatio* (düşünce) ve *extensio* (kaplam) dediği şeye, tüm gerçekliklerin bir ona bir buna tercüme edilebildiği iki eşbitimli ve paralel boyut ya da koda tekabül eder. Bu, Hegel'in düşüncesinin soyut biçimine “içerik” vermeye, gramer ya da sözdizimine “anlam” katmaya girişmesi anlamında onun “metafiziği” diyebileceğimiz şey gibi görünüyor bana. *Mantık*'ın üçüncü kesimine diyalektik yerine “spekülatif düşünce” adını vermekteki ısrarından, onun da bunu bildiği sonucunu çıkarabiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla burada düşünce ile nesnesi arasındaki özdeşliği doğrulamanın asla ispatlamayla mümkün olmayacağını, ama akıl sıçramasıyla kabul edilebileceğini söylemek istemiştir. İşte bu sıçramayı (ya da mecazi içeriğini) tüm çağdaş anlamlarıyla, hatta ideolojik anlamlarıyla metafizik diye adlandırmalıyız.

1.

Ansiklopedik Mantık üzerine bu notların başına önsöz kabilinden üç gözlemi koymam gerek: Bu metinde mesele edilen yapıları nitелеmek için “kategori” terimini tekrar tekrar kullanıyor oluşum; *Mantık*'taki kategorilerin kendi kendilerini üretmelerine ve bir nevi diyalektik zamanda kendi ardışıklıklarını yaratmalarına geleneksel olarak atfedilen zamansallığı ele alışı; ayrıca bunlara idealizm üzerine de birkaç söz ekleyeceğim. İlk ya da terminolojik ihmal şu varsayımından kaynaklanıyor: *Mantık*, Aristoteles'in plansız kategoriler listesinin daha derindeki örgütlenişine

dair Kant'ın büyük içgörüsünü Hegel'in devam ettirmesidir. Kant'ın içgörüsü özünde mekânsaldı; kategoriler dört gruba ayrılmıştı: nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik (Hegel ilk iki grubu Varlık Öğretisi'ne, ikinci iki grubu da Öz Öğretisi'ne yerleştirir). Kant'ın düzenlemesini kendi başına incelemek de çok ilginç olacaktır (dört-katlı örgütlemesi yorumlanmayı beklemektedir). Burada yapabileceğimiz tek şey Hegel'in plan üzerindeki olağanüstü tadilatlarla fiilen Kant'ın mekânsal gruplarını zamansallığın kendisine yansıtmasına (bunu birazdan açacağız) dikkat çekmektir. Kendisi doğrudan böyle demese de, *Mantık*'ın uğraklarını –bunlar Varlık ya da Zorunluluk gibi başlıklar olabileceği gibi, görünüşte daha önemsiz Sınır, Karşılıklık, Araz [Accident] gibi meseleler de olabilir– Kant ya da Aristoteles'teki “kategoriler” listesinin büyük ölçüde genişletilmiş bir versiyonu olarak görebiliriz. Bu durumda Kategori kategorisinin de olması gerekmez mi (yapısalcı dönemde popülerleşen bu fikri Benveniste üzerine denemesinde Derrida küçümseyerek reddeder)? Belki de güçlük doğrudan *Mantık*'ın ilerleyişi içindeki evrimlerinde ve dönüşümlerinde yatıyordu; örneğin ilk baştaki Varlık kategorisi –kategori sayılabilirse– diziyi tamamlayan Kavram ile aynı türden bir zihinsel kendilik değildir kesinlikle: Dolayısıyla kategori terimini ya da sınıflandırmasını baştan itibaren uğraklara dayatmak, onların gelişimini de katı ve birbirinin aynı kalıplara sıkıştırmak anlamına gelecektir. İyi ama bu uğraklar Kategori sınıflandırması altında toplanamıyorsa, onlara tam olarak ne diyeceğiz?

Bu soru böyle “kategorilerin” içinde geliştiği mekâna dair daha genel soruları, Kant ya da Aristoteles'e sormamız gerekmeyen bazı soruları gündeme getirir. Aristoteles'in gözünde kategoriler, bir varlık ya da fenomen hakkında “söylenebilecek” çeşitli şeylerden ibarettir. Aristoteles bu sayede paradoksal biçimde modern göstergebilimsel eleştirmenleriyle hemfikir olacaktır (Benveniste, Eco); bu eleştirmenlere göre “kategoriler” yerel bir Hint-Avrupa gramerinin izdüşümlerinden ve hipostazlarından ibarettir. Gerçi Aristoteles dillerin epistemolojik göreceliği meselesini gündeme getiremedi de, kategorilerin yerini zaten konuşmada göstermişti (varlıklar hakkında söyleyebileceğimiz her şey).

Henüz Habermasçı olmayan, dilin ve iletişimin önceliğine dair yapısalcı ya da postmodern doksanın etkisini de hissetmeyen Kant ise zihnin kendisine bağlı kalır ve kategorileri hem yargıları hem de zihinsel “temsil sentezleri” olarak anlaşılan algıları işleten çok sayıda “anlama kavramı” olarak kavrar. Yine de Aristoteles'in “konuşma”sında olduğu gibi, kategorilerin gayet rahat barınacağı ve tesir alanı bulacağı, açıkça tanınabilecek bir ge-

leneksel “mekân” –zihin [*mind*]– bırakır. Hegel zihin ya da dil konusunda ne düşünürse düşünsün, buralar onun kategorilerinin evrimleştiği “yerler” değildir. Ayrıca bu sonuncuya Tin [*Esprit*]², hatta Nesnel Tin demek sorunu hallolmuş sayıp atlamak demektir, zira daha en başta Tin’i tanımlamak için başvurulacak yer kategoriler mekânının ta kendisidir.

Demek ki bunlar görece yersiz ve cisimsizleşmiş görünüyor. Bir zihnin, hatta transandantal bir zihnin düşünceleri değil. (çünkü her şeyden önce, düşünce bile değil). Mutlak Tin ne olursa olsun veya Hegel’in Töz ile Özne bileşimi nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, bir tür her şeyi bilen ve insan-biçimleştirilmiş bir anlatıcı değildir. Aslında öznelik ya da element gibi tüm modern taşıyıcı meşhurların yokluğunda Hegel kategorilerinin “mekânını” bir tür mekânsızlık olarak tahayyül etmenin daha iyi olduğu kanaatindeyim. Bu da Hegel’deki kategorileri çok daha duruma veya olaya özgü kılıyor; tabii bu arada hangi “mekân” ya da “bağlam” a atıfta bulunulursa bulunulsun, o mekân ya da bağlamın tam da hâkim olduğu veya taşıdığı varsayılan kategorilerden biri olduğunu da kabul etmek gerek. Dolayısıyla, burada yine iyi bilinen bir paradoksla karşılaşılıyor: “Sınıf kendi kendisinin üyesidir”, yani şeylerin halinin –daha doğrusu bir söylem tipinin– kendisinin böyle bir temsili homojenlikten azade olduğunu ve bir çerçeve ya da zemin olmadan bir “olaylar” dizisini barındırabileceğini tahayyül etme çabasıyla “çözülebilir”. Buna, evrensellerin henüz bulunmadığı durumlarda *Mantık*’ın tikellerden yerel evrenseller inşa etmesi anlamında söz konusu uğrakların bir şekilde *pensée sauvage*³ ile ilişkili olarak karakterize edilmelerini de eklersek, Hegel’e daha da paradoksal bir yaklaşım çıkar karşımıza. (Hegel evrensellerin ortaya çıkışından –neticede bu tam da Batı felsefesinin tanımını– çok sonra gelse de, bizatihi kategorileri yeni “spekülatif” dramatize edişinde, evrensellerin kasten askıya alındığını koyutlayabiliriz.)

Fakat kategori mefhumuyla alakalı diğer önemli sorular hâlâ ortadadır. Özellikle bunların sayısına ilişkin Kantçı soru karşımıza çıkar: Bunların

2 Her iki kavramın da zihin olarak çevrildiğini, ancak zihnin neliginin hâlâ belirsizliğini koruduğunu hatırlayalım. —çn

3 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962: Bu muğlak terim (“yaban düşünce”/*savage mind* diye yanlış çevrilmiştir, ama aynı zamanda “yabanda yetişen hercaimenekşe” anlamını da taşıyabilir) kabile halklarının düşüncelerini, soyutlamaların olmadığı bir nevi algısal bilimi adlandırır. Yine de, böyle bir düşünceyi resim-düşünce (*Vorstellung*) diye tanımlamaktan ziyade kendine-göndermeli ya da alegorik “kendilerinin sınıfı olan sınıflar” diye tanımlamak yegdir. Burada, bizatihi Kant’ın kategorileri *pensée sauvage* kalıntıları olarak kendini göstermediği müddetçe, onları Kant’ın kategorilerine benzer “kategoriler” olarak ele alacağım.

hepsi dört tane üçlü gruba indirgenebilir mi? İndirgenemezse neden indirgenemez? Ayrıca Hegel'in, bunların göz önüne serilişinin (bkz. ileride) "zorunluluğunda" ısrarını dikkate alırsak, bize tam bir liste verdiğini düşündüğüne inanmalı mıyız? Bir başka deyişle, onun programını felsefi açıdan sınamanın (ya da "çürütmenin") bir yolu, tamlığına bakmaktır: Onun düşünmediği kategorilerin eklenmesi mümkün müdür? Mümkünse nereye ve niçin? Tüm bunları daha da tarihselleştirmek için, Hegel'in zamanında bulunmayan yeni kategorilerin tarihsel bakımdan ortaya çıkışını ya da eskilerin ortadan kayboluşunu tahayyül edebilir miyiz? Peki ya *pensée sauvage* ne olacak? Lévi-Strauss bu kabileye özgü algısal bilimi "ilkel" saymaktan çok uzaksa da –aslında bunu terimin icadını önceleyen bir "yapısalcılık" olarak niteler– bizim (Batılı, burjuva/kentli) düşüncemizden kökten farklı olduğunu kesinlikle öne sürer ki bu da aynı kategori listesinin kabile zamanlarında da (veya başka üretim tarzlarında da) geçerli olup olmadığını düşünme hakkını bize verir. Whorf-Sapir sorusu (düşüncemiz dilimizin yapısının bir izdüşümüdür) bu anlamdaki kategoriler meselesine ağırlık verir ve belki de çoğunlukla Hegel'in Batı-merkezciliği olarak görülen şey yüzünden buradaki vakada daha da şiddetle kendini göstermektedir.

2.

Şimdi zamansallıkla ilgili olan ikinci hazırlık kabilinden gözlemime geliyorum; ayrıca bu gözlem, Hegel'in kategori incilerini daha etkin şekilde birbiri ardına dizmek için giderek kendini açan bir seri ya da silsilenin anlatsal kurmacasını planlarken uyduğu basit bir örgütleme ya da *Darstellung* (sunum, sahneye koyma) meselesinden de ibaret değil. Salt örgütlemeyle ilgili olsaydı, her kategori anlatsısının görece statik olmasını bekleyecektik, böylece eninde sonunda ansiklopedi adı verilen bu eseri açıp şu ya da bu maddeye bakacaktık; örneğin "töz", "zorunluluk" ya da "sınır"ın "tanımını" bulmak istediğimizde tam anlamını orada görecektik. Fakat bunu yapamayız, çünkü kategorilerin zamansal ardışıklığı bizatihi Kavram'ın kendisini üretimini, kendi kendine gelişimini, kendini gözler önüne serişini sahneye koyma iddiasındadır. Bu yüzden, tam bir tartışma için herhangi bir kategorinin, metnin gayri-mekânı olduğunu gördüğümüz alanda onu önceleyen ve takip edenlere dair de bir açıklama gerektirmesini bekleyebiliriz en azından. Bu da her kavramsal ögenin fiilen kendi bağlamını ürettiği, başka bir şeye dönüşürken de aynı şekilde bu bağlamı feshettiği anlamına gelir. Dolayısıyla, peşinen verili sayabileceğimiz genel bir durum ya da bağlam,

genel bir kavramsal manzara olmadığını anlamak şartıyla, kategorilerin hepsi duruma ya da bağlama özgüdür.

Okur için bunun anlamı *Mantık*'ın geleneksel felsefi söylevlerden biri olmadığıdır: Tumturaklı ve zahmetli bir tarzda açıkladığı bir fikrin, argümanın adımlarını takip eden okur tarafından yeniden yaratılması, böylece kavranmaya ya da "anlamaya" çalışılması söz konusu değildir. Daha doğrusu, bu durum bazı anlarda meydana geliyormuş gibi görünür ve biz de Hegel'in şu ya da bu sözlerle ne demek istediğini anlamak için kesinlikle mücadele ederiz: Ama *Mantık*'ı okuma eylemi bundan çok daha karmaşıktır ve ağır romanlarda olduğu gibi, tekil epizotları örgütlemek için daha büyük bellek birimleri kullanırız. Yahut şöyle ifade etsek daha iyi: *Mantık* müzikal bir eser gibidir, metni notalardan oluşur ve bizim de bu notaları zihnimize çalmamız (hatta orkestrayı yönetmemiz) gerekir. Modernist metinler için sıklıkla söylendiği gibi, bu metni ancak yeniden okuyabiliriz ve her okuma edimi daha önce duymadığımız ya da dikkatimizi çekmeyen yeni ve daha incelikli ilişkileri (tematik tekrarlar, orkestrasyon ayrıntıları, armonik ustalıklar) ortaya çıkarır. Kimi zaman yeniden okumalar büyük doruk noktalarını, melodramatik tersine dönüşleri daha iyi algılamamızı da sağlar. (Adorno, "Öz görünmelidir!" şeklindeki büyük olumlamanın Beethoven'daki bir tokmak vuruşu gibi olduğunu söyler.) Bu benzetme, felsefi metnin daha derin yapısı bakımından aynı zamanda bir anlatı olduğunu söyleyen Greimas'ın hipotezini tam anlamıyla doğrulamıyor belki de. Her halükârda, metne yönelik estetik bakış onu hakikatten uzaklaştırmak şöyle dursun, felsefe yapmaktan ve argümantasyondan uzaklaştırır ve bu yüzden onu en temel yönlendirici güdü ve tutkusundan, hatta bizatihi gerekçesinden yoksun bırakma riski doğurur. Bu yüzden, *Mantık*'ı okumanın hazzını ne kadar vurgularsak, uzun vadede metni okuma eğilimimiz o kadar azalır.

3.

O halde şimdi *Mantık*'ın daha derindeki kaydını oluşturan başarısızlıklara vurgu yaparak tüm bunları çok farklı bir yoldan söyleyelim; çoğu felsefi söylem başarıyla kaydetmeyi, hatta taşımayı umduğu belli bir kavramsal başarı iddiasındadır. Hegel'in uğrakları tanım gereği başarısızlık uğraklarıdır; yani düşünmede, güçlükleri yenip kavrama ulaşmada, sınırlı olsa bile eksiksiz bir anlama (*intellection*) edimi gerçekleştirilmede başarısızlık. Bu durumda yazma işi paradoksal bir şekilde kendi-kendini-engelleyecektir: Şu ya da bu kategoriye düşünmekte nasıl zorunlu olarak, tümünden başarısız

olmamız gerektiğini (başarıyla) göstermelidir. Fakat başarısızlığın anlamlı olması için son derece basit ve temel nitelikte olması, sadakatle düşünme denemesinin sonucunda ortaya çıkması, söz konusu kategoriye hararetli ve mutlak bir hücumun sonunda meydana gelmesi gerekir. Üstelik bunun hüsrana uğraticı bir mesele olduğuna da şüphe yok. Baştan kaybedilmiş bir davaya baş koymayı, kendi imkânsızlığını kanıtlayacağı görülen bir deney yapmayı kim ister ki? Mevzuyu kurtaran basit olgu şudur: Kategoriler her ne kadar düşünsel ya da kavramsal başarısızlıklar olsalar da, gündelik hayat ve gündelik konuşmanın malzemesidirler, tekrar tekrar yinelenirler ve daha iyi, daha saf, daha ütöpik bir şeyin onların yerini alması imkânsızdır: Zaten Hegel de bunu yapmaya çalışmaz, hem de “felsefe yapmayı” kitlelerin tam anlamıyla erişemediği bir faaliyet olarak görmesine rağmen.

Her halükârda, tüm bu başarısızlıkların bir şekilde “aynı” olduğu izlenimini gidermemiz gerekiyor; keza bir kategoriden, bir başarısızlıktan diğerine tüm geçişlerin “aynı” olduğu varsayımından, hele de bizatihi mahut kategorilerin biçimsel açıdan özdeş değilse bile kıyaslanabilir olduğu imasından kendimizi korumalıyız. Tüm bunlar için kullanılan terimler böyle imaları ve yanılışmaları ölümcül düzeyde desteklemektedir: Çeşitli kavramlar için “kategori” sözcüğünü kullanıp onları bu tikel türün altında sınıflandırdığınız zaman aralarında temel bir akrabalık olduğunu peşinen kabul etmiş olmaz mısınız? Hegel’in metinde ve uğraklarındaki kavramsal hareketine diyalektik dersek, yine burada da belli bir eşbiçimliliği, standart bir devinirliği, aynı geçişlerin ve başkalaşımaların tekrarını ima etmiş olmaz mıyız? Hegel’in “diyalektik”, “hakikat”, “rasyonel”, “akıl” gibi sözleri az kullanmasının sebebi bu olabilir: Oysa tam da bu paragrafta demin tarif edilen türden hata ve yanılışmalar metnin kendisinde tekrar tekrar karakterize edilir: Bunlar *Verstand*’ın, yani “Anlama Yetisi”nin, daha modern (gerçi hâlâ Hegel’den bir hayli uzak) “şeyleşme” terimiyle özdeşleştirilmesi cezbedici olan dışsal ve mekânsal bir resim-düşüncenin (*Vorstellung*) meşum etkileridir. *Verstand* şeyleştirilmiş, şeyleştirici düşüncedir; onun alanı gerçek Varlık’ın, *Mantık*’ın 1. Kısım’ında karşımıza çıkan fiziksel nesnelere dayanır. Ama şimdiden hakkında birkaç tahmini söyleyebiliriz.

Verstand her yerde hazır ve nazır olmasına, ayrıca gündelik hayattaki düşüncenin ta kendisi olmasına rağmen eserin kötü karakteridir. Hegel’in *Mantık*’ın başından sonuna dedektif gibi hakikati takip ettiğini söyleyemeyiz, ama hatayı takip ettiğini ve bu hatanın her zaman her yerde *Verstand*’ın hiçimi aldığını kesinlikle söyleyebiliriz. Bu yüzden *Mantık*, minik Kavram’ın büyüüp dünyayı tanıdığı, en sonunda olgunluğa ve özerkliğe ulaştığı bir

Bildungsroman değildir. Belki *Tarih Felsefesi*'nin anlatı şeması böyle olabilir, üstelik sözde teleolojisinin içinde hâlâ tespit edilebilir durumdadır. Daha ziyade, *Verstand* eserin büyük sihirbazı, Archimago'sudur, hatanın ve tüm diğer baştan çıkışların (örneğin bir uğrakta kalıcılığın ve orayı yuva edinmenin) baş kaynağıdır. Fakat *Faerie Queene*'in aksine, kötü karakter varsa kahramanlar yoktur: Şövalyelerden herhangi biri, Diyalektik, Akıl (*Vernunft*), Hakikat, Spekülatif Düşünce, hatta Kavram'ın kendisi öne çıkıp bu meşum güçle savaşmaz (gerçi Felsefe'nin ta kendisinin böyle kahramanca bir rakip olduğu, Hegel'i kastetmenin yanı sıra demin bahsettiğimiz tüm diğer pozitif şeyleri de kasteden bir söz olduğu öne sürülebilir belki). Ayrıca bu durum, *Verstand*'ın, belirttiğimiz üzere kendine ait bir yeri olması ve ondan tamamen kurtulmanın imkânsızlığıyla da alakalı olabilir: Bunu yapmak arzu edilir bir şey değildir, bu kipin/modun imhasından ziyade ehlileştirilip doğru kullanılması istenmektedir. Spenser'da günah ve hatanın eşit ölçüde imha edilemez ya da tümünden imhası tahayyül edilemez olduğuna kuşku yok: Fakat erdemli ya da Hıristiyan zihin böyle bir neticelendirme istemeyi ve bu tür bir şeyin gerçekleşeceği bir âlem umudunu korumayı sürdürür. Mutlak Tin, nasıl bir hükümranlılığı olursa olsun, bunu baştan varsayamayacaktır, keza kötü ünlü "tarihin sonu"nun neticesi de, Hegel'de böyle bir şey olduğunu varsaysak bile, bu olamaz.

4.

Hegel'in idealizmini daha kısa geçebilirim; bir serzeniş, görece mevsimsiz kaçacaktır, çünkü görüldüğü kadarıyla öncelikle ortada artık idealist yoktur (fakat herkes materyalizmden söz etmeyi sever). Zannediyorum idealizm ile tinselcilik denen akım arasında bir ayırım yapmak gerektiğine epeyce katılan olacaktır; gerçi tinselcilik de her türden dini canlılığa rağmen bana artık pek geçerli görünmüyor. Belki daha mecazi ve ideolojik anlamda idealizm, bedenden uzaklaşma ve sırf fiziksellelikle ilişkilendirilebilecek her şeyi tutarlı bir şekilde ulvileştirme olarak görülebilir. Burada daha sağlam bir zemine basarsız, ayrıca Hegelcilikteki temel hareketin sadece algısala (*Fenomenoloji*'nin başındaki "burada" ve "şimdi") değil dolaylıya da derin bir kuşkuyla yaklaşmak olduğu kesindir. Peki dolaylı bir materyalizm, hâlâ beden diyebileceğimiz bir dolaylı beden mümkün müdür? Yine de burada kabul edilmesi gereken paradokslar vardır; ayrıca Marx'ın "meta fetişizmi"nin de dolaylı materyalizm olmadığını, aksine başlı başına bilinçsiz bir kusurlu tinselcilik olduğunu en baştan anlamak gerekir.

Fakat Hegel'in metindeki "idealizm" kullanımına gelirse, doğru çevirisi tüm bu değerlendirmelerin çok uzağına düşer ve gerçeklerden ayrılmama, metafizik spekülasyonlardan kaçınma, inatçı bir sağduyu ve gündelik hayat ampirizmine imanını koruma iddiasındaki tüm söylemlerdeki teori katsayısı anlamına gelir. Bu argüman, 1960'larda her çeşit teori partizanınca yenildi; o zamanki hegemonik söylemimizi biçimlendiren tüm bu Anglo-Amerikan ampirik önermelerin bağrında gizli de olsa derin bir teoriklik taşıdığını, ayrıca sade ve gösterişsiz gerçekçi düşüncenin iligine dek teorik önkabullerce çürütüldüğünü göstermekten keyif alıyorlardı. Bunlar zaten Hegel'in bilimciler ve diğer "gerçekçilerle" muharebe alanıydı: "Sonlunun bu idealliği felsefenin baş düsturudur, bu yüzden de her sahici felsefe idealizmdir." (EL, par. 95; W, 140; GSH, 203)

Görünüşte salt "ampirik" görünenin ya da "olgu"nun, dışsalın, sonlunun, fizikselin vs. tam bağrında faaliyet gösteren ideallığın (ya da teorikliğin) en iyi örneği matematiktir: "Kuşkusuz, nicelik Idea'nın bir basamağıdır; bu yüzden ona hakkı verilmelidir," (EL, par. 99; W, 147; GSH, 211). Sayı böyle bir donmuş ya da kristalleşmiş teorinin en güzel örneğidir: Sürekli ile Kesintili arasındaki diyalektikten doğan bu teorinin kullanım yerleri fevkalade felsefidir (Wallace'ın dediği gibi, "Bu yüzden her tür hesaplama hikâyeyi düzenler." Böylece Almanca sözcüğe [*er-zählen*]⁴ kendi cinasını ekler. (EL, par. 102; W, 150; GSH, 215).

Görünüşte daha dışsal deneyim ve algılarımızın arkasında idealliklerin ve kategorilerin bu gizli varlığı yine de bir şekilde Kantçı öznelikten sıyrılmaya kapasitesine sahiptir: Zira tüm "sezgilerimizi" düşünceler ve bilgi haline gelsinler diye bireysel zihne geri itiyor gibi görünmemektedir. Şemasında bireysel özne çerçevesinin eksik olması bakımından Hegel'in "idealizmi", bu Kantçı anlamda öznelleştirici değildir. Hegel, bireycilik öncesi ya da sonrası olarak değerlendirilebilecek bir bireyciliğin mevcut olmaması gibi tarihsel bir şanstı faydalanır: Bunun teknik sebebi bireyin ancak dizinin sonunda, Kavram'la ortaya çıkması, önceki gelişmeleri özne-nesne ayrımının etkilerinden görece azade bırakmasıdır elbette. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı gayet iyi bildiği üzere "transandantal öznesi olmayan Kantçılık" olarak adlandırılmıştır; biz de onu "kategori" filozofları arasına davet edebiliriz. Tüm gerekli kayıt ve şartlarla, Hegelci "idealizm" de benzer bir şekilde görülebilir: Gördüğümüz ve düşündüğümüz her şey tanımı gereği zihnimizden geçip çıkar, bu anlamda materyalistler bile idealisttir. Yine de kategoriler serisinin sonunda "spekülatif düşünce", Mefhum [*Notion*] ya

4 Almanca anlatmak (*er-zählen*) ve saymak (*zählen*) kelimeleriyle oynanıyor. —yhn

da Kavram (*Begriff*) düşüncesi özne ile nesne arasındaki özdeşliği ifade ederek özne-nesne ayrımını baştan bir daha doğrular; belki de bu noktada, ama daha öncesinde değil, Hegel'in geleneksel anlamda idealist olduğu söylenebilir.

5.

Şimdi sürecin tamamının işleyişini görmek için her okullunun bildiği gibi Varlık'ın Yokluk'la "aynı" olduğunun ilan edildiği Varlık Öğretisi'nin meşhur giriş kesimini okumamız veya kafamızda canlandırmamız gerek. Fakat bu felsefi önerme aslında bir okuma sorununu gizlemekte ve ifade etmektedir. (Bu sorun *Fenomenoloji*'nin açılışındaki yazma sorunuyla aslında aynıdır: Dile getirebileceğimiz en basit ve dolaysız şeyler –“burada” ve “şimdi”– aynı zamanda en boş ve yoksun olanları değil midir?) Her şeyin en gerçek, en temel olanıyla, ayrıca Descartes'ı takip ederek, en basit ve bölünmez olanıyla başlamak istiyoruz. Fakat Hegel bunun son derece karmaşık bir geç dönem ürünü olan Descartesçı *cogito* olmadığı noktasında çok açıktır: Bu ancak Varlık olabilir, istisnasız her şey için söylenebilecek bir şeydir; ayrıca daha basit ve daha evrensel bir şey öneren herkese açık olması bakımından çürütülebilir bir öncüdür.

Okuma sorunu Varlık'ı düşünmeye çalıştığımızda belirir. Düşünülmek istediği gayet açıktır: “Duyumsanmaz, sezilmez, tasarılanmaz: Sadece ve sadece düşünülür,” (*EL*, par. 86; *W*, 125; *GSH*, 184). Ayrıca Eleacıların üstün kalkış noktası sıfatıyla –gerçi asla ötesine geçmemişlerdir– felsefe tarihinden aldığı bir otoriteye de sahiptir. Peki ama bu nasıl bir düşüncedir? Zihin bu manzara karşısında tökezliyor; insanın aklına Doğa'yla karşılaşan tatilcilerin hayranlığına dair Sartre'ın hicivsel tasviri geliyor: “Onun hakkında hiçbir şey düşünmezler, çünkü onunla yapacak hiçbir şey bulamazlar,” vs.⁵ İşte Varlık konusunda da durum aynıdır: Kelimenin her anla-

5 Jean-Paul Sartre, *Saint Genet*, New York: Braziller, 1963, 266: “Fakat yılda birkaç kez kentli dürüst insanlardan oluşan topluluklar –iktisadi hayatın zorunluluklarını hesaba katarak– ortak bir karar alırlar: Büyük çiftlik alanlarına karşı tavırlarını değiştireceklerdir. Belli bir tarihte şehir toplumu genişler, adeta çözünüp dağılır; üyeler kendilerini kıra atar ve işçilerin ironik bakışları altında başkalaşarak bir süreliğine saf tüketiciler olurlar. İşte o zaman bu Doğa görünür. Peki nedir bu Doğa? Şeylerle teknik ilişkimizi yitirdiğimizde dış dünyadan başka bir şey değildir. Malların üretici ve dağıtıcıları değişip tüketicisi olur, tüketiciler de değişip aracı olur. Bununla bağlantılı olarak gerçeklik değişip olayın geçtiği yer haline gelir; tatildeki haktanır adam sadece *oradadır*, tarlalarda, sığırların arasındadır; buna karşılık tarlalar ve sığırlar ona sadece *orada-olmalarını* gösterirler. Onun yaşamı ve maddeyi mutlak gerçekliğinde algılama dediği şey budur. İki patates tarlası arasından geçen bir toprak

mıyla yokluk olduğu ortaya çıkan boş bir düşünce. Yani Yokluk'un kalbine bakmaya çalıştığınızda da aynı sersemlemiş ve boş bakış ortaya çıkacaktır; ayrıca Yokluk, gördüğümüz, düşündüğümüz, adlandırdığımız vs. her şey kadar eksiksiz "olmak" zorundadır. Bu eşdeğerliğin tek avantajı (ayrıca bu da hiçbir yere çıkmaz) karakterize etme arayışını teşvik etmesidir. Ayrıca, gerçek arayışın ancak burada olduğu gibi bir karşıtlık ya da eşdeğerlik, ikili bir sistem –Varlık ve Yokluk– söz konusu olduğunda başlaması önemlidir: Varlık ile Yokluk aynıdır; ama aynı olamazlar, çünkü mutlak karşıttırlar vs. Böylece ilk serimlemenin en büyük uğraklarından birine ulaşırız; Hegel bu uğrakta bir figüre doğru kayma edimindeki zihni tanımlar:

Eğer düşüncede karşıtlık bu dolaysızlık içinde Varlık [Being] ve Yokluk [Nothing] olarak anlatılacak olursa, hiçliği [nullity] öylesine çarpıcı olacaktır ki, Varlığı sağlamlaştırma ve onu Yokluk'a geçişe karşı koruma çabasına girişmek kaçınılmaz olacaktır. Bu amaçla düşünüm, Varlık için onu Yokluk'tan ayırt edecek değişmez bir belirlenim aramaya koyulur. Böylece Varlık tüm değişimin içinde kalıcı, sonsuz ölçüde belirlenebilir Madde vb. olarak ... alınır. (EL, par. 87; W, 127; GSH, 86)

Hegel'in "idealizm"ine dair şu ana kadar söylenenlere bakarak, onun ister istemez madde kavramı konusunda, bilhassa bu kavrama doğrudan yaklaştığınızda gerçekten Varlık'ın kendisinden daha düşünülebilir olup olmadığı konusunda karmaşık duygular beslediği şüphesi duyabiliriz. Aslında "Madde"nin kendisinin daha sonra başlı başına resmen bir kategori haline gelmesi, ama herhangi bir tekçiliğe temel teşkil edemeyeceği Öz içindeki bir ikili terim olarak görülmesi (EL, par. 128) manidardır. (Gerçi burada da Hegel ondan pek memnun değildir ve daha sonra göreceğimiz üzere, kategorik özerkliğini azaltmak için epeyce çaba harcar.)

O halde, görünüşe bakılırsa geride ancak resim-düşüncenin kaldığı bir pat durumuna geldik: Uçsuz bucaksız salt maddeden oluşan "kötü son-

yol şehirde oturana Doğa'yı göstermek için yeterlidir. Yol, mühendisler tarafından yapılmış, tarlalar köylülerce işlenmiştir. Fakat şehirde oturan işlenmişliği görmez, ona yabancı kalan bir iş türüdür bu. Vahşi halde sebzeler, özgür durumda mineraller gördüğünü düşünür. Çiftçilerden biri tarladan geçerse, şehirli onu da sebzedен sayacaktır. Bu yüzden, Doğa toplumumuzun mevsimlik ya da haftalık çeşitlemelerinin uskunda görünür; haktanır olana hayali dağılmalarını, geçici aylıklıklarını, kısacası ücretli tatillerini yansıtır. Bitki örtüsünün üzerinde, bir zamanlarki çocukluklarının nemli, hassas ruhu üzerindeymişçesine dolanırlar; yol kenanna dikilmiş kavakları ve çınarları görürler; onlar hakkında söyleyecek bir şey bulamazlar, çünkü onlar için hiçbir şey yapmazlar ve harikulade sessizlik karşısında hayrete düşerler."

suz” olarak ya da nedense daha saygın olan dini salt ışık imgesi olarak Varlık; aklınıza hayalinize gelebilecek her türlü karadelik olarak Yokluk. Bu kavramların her ikisinin de kavramsal ya da görsel içerikten tamamen yoksun olması bakımından “özdeş” olduklarını belki kabul edebiliriz. İki değişmeli terimin bu “özdeşliğinin” aynı zamanda bir tür “birliği” nasıl sağladığı ise kavranması daha zor bir durumdur; kaldı ki Hegel de aslında bir nevi içebakış kullanırken bunu ısrarla öne sürmez: Söz konusu içebakışta anlaşılır ki zaten böyle bir kavramımız vardır ve bu yüzden yeni bir tanesini üretmemiz ya da icat etmemiz gerekmez. Hatta bu indirgenemezse (yani Varlık ya da Yokluk’a geri asimile edilemezse), başlı başına orijinal bir kategori olduğunu varsaymak da akla yakın olabilir. Aslında Hegel bize iki ihtimal sunar: 88. paragrafın asıl metnindeki Oluş [*Becoming*] ve sözlü yorumdaki Başlangıç [*Beginning*]. Şimdi ikincisinin diline bakalım:

Ama “kavramama” yalnızca Varlık ve Yokluğun birliğini *tasarımlayama* [*represent*] ise, o zaman gerçekte bu öylesine seyrek karşılaşılan bir durumdur ki, tersine, herkesin kafasında bu birliğe ilişkin sayılamayacak denli çok tasarım [*Vorstellung*] bulunur, ve böyle tasarımları taşıymıyor olmak ancak insanın önündeki Kavramı bu tasarımların herhangi birinde tanımamasını ve bunları onun birer örneği olarak bilmemesini anlatır. Kavramın en yakın örneği *Oluştur*. Herkesin kafasında bir Oluş tasarımı vardır ve giderek bunun [herkes için] *tek bir* tasarım olduğunu da kabul edecektir; dahası, analiz edildiği zaman, *Varlık* belirleniminin, ama ayrıca bunun saltık başkasının, *Yokluğun* da onda kapsandığını kabul edecektir; ve yine kabul edecektir ki, bu iki belirlenim ayrılmaksızın bir tasarımda bulunurlar ve böylece Oluş, Varlık ve Yokluğun birliğidir. Yine, eşit ölçüde yakında duran bir başka örnek de *başlangıçtır*; şey başlangıcında *henüz yoktur*, ama başlangıç yalnızca onun *Yokluğu* değildir; tersine *Varlığı* daha şimdiden orada bulunur. (*EL*, par. 88; *W*, 130; *GSH*, 142–43)

Fakat bu çarpıcı bir dönüştür ve Hegel’in aslında kendimizi zahmetten kurtarıp *Mantık*’a Oluş ile başlayabileceğimiz şeklindeki patavatsızca sözleri de bu dönüşün etkisini azaltmaz. Zira başlangıçlar ve imkânsızlıkları Hegel’in tüm eserlerinin büyük takıntılı ana temalarından biridir; ayrıca her eserin daha açılış sayfalarında kaçınılmaz olarak kendini gösterdiği gibi (*Tarih Felsefesi*’ni istisna sayabiliriz belki), mantıken de saldırılamaz durumdadır (felsefe yapmanın içeriğini bir-iki sayfada özetleyebilsydik, daha en baştan felsefeyi yapmamız gerekmezdi). Yine de burada (en zekice çağdaş teoriyi önceden tahmin ederek) doğrudan Başlangıç kategorisinin

kendisiyle bir başlangıç yapıyor: metin baştan itibaren öz-göndermelidir [autoreferential] ki bu da daima ilgili metnin kurumsal ve toplumsal statüsünün belirsizliğine delalet eden modernist bir özelliktir. İnsan aynı zamanda Hegel'in üretim etiği diyebileceğimiz (hatta buna özellikle bu metnin, yani *Mantık*'ın üretim etiği de diyebiliriz) şeyi de aklına getiriyor:

Eylemde bulunacak birey öyleyse kendisini içinde her uğrağın ötekini öngerektirdiği bir çember içinde bulacak ve bu yüzden hiçbir başlangıç noktası bulamayacak gibi görünmektedir, çünkü özgün doğasını ancak *edimden* öğrenebilecektir ki bu doğayı öğrenmek onun Ereği olmalıdır; oysa eylemde bulunabilmek için o Ereği önceden sahip olmalıdır. Fakat işte bu nedenle dolaysızca başlamalı ve hangi durum altında olursa olsun, başlangıç, araç ve Erek üzerine daha öte düşünmeksizin eyleme geçmelidir.⁶

Nisan'da Lenin! Nitekim Hegel'in siyaset teorisinin çekirdeğini –en kuvvetli çağdaş etkisi Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde görülebilen– bu eylem diyalektiği oluşturur (*Hukuk Felsefesi*'ndeki monarşi ve anayasa açıklamalarından çok daha fazla), ayrıca Alman Machiavelli'si olma arzusunu gerçekleştirmeye en yakın olduğu nokta da burasıdır. Demek ki Hegel'de Başlangıç'la başlamak masum ya da bariz bir edim değil, koca bir programdır ki ileride göreceğimiz üzere *Mantık* bunu gerçekleştirmenin çok uzağında kalır.

Gerçekte ilk uğrak olduğu anlaşılan bu ikinci uğraktan sonra sıralamanın sorunsallığı ciddi ölçüde azalır; böylece bize “belirli varlık”, yani gerçekte bir Şey olmayan (bunu da daha sonra göreceğiz) Wallace'ın “oldukça”sı (*somewhat*) verilir; dolayısıyla belirlenim (nitelik) meselesi gündeme gelir, ardından bu bir şeyin niteliği olduğundan sayı ve nicelik devreye girer (bunlarla birlikte Varlık kesimi sona erer). Öz kesiminin meşhur açılış diyalektiği konusunda başka bir yerde uzun uzadıya yazmıştım⁷ (Lukács da bunu, Hegel diyalektiğinin kalbi olarak adlandırır): Burada dışsal şeylerden daima ikili olan içsel ilişkilere ve belirlenimlere doğru bir hareket olduğunu söylemekle yetinelim:

Varlıkta ilişki biçimi ilkin yalnızca bizim düşünümümüze [bağlıdır]; Özde ise tam tersine ilişki onun kendi belirlenimidir. Eger (Varlık alanında) bir şey başkası olursa, bu yüzden bir şey yiter. Özde böyle değildir; burada

6 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, 240.

7 Bkz. *Brecht and Method*, Londra: Verso, 1998, 79-81.

hiçbir gerçek Başka yoktur, ama yalnızca çeşitlilik [*diversity*], birinin kendi başkası ile bağıntısı vardır. ... Varlık alanında ilişkililik salt zımnidir; Özde ise tam tersine ortaya koyulmuştur. Dolayısıyla genel olarak Varlık biçimi ve Öz biçimini birbirinden ayıran budur. Varlıkta her şey doğrudandır: Buna karşı özde her şey ilişkiseldir. (EL, par. 111; W, 229–230; GSH, 173–174)

Fakat bu noktada hikâyeyi farklı şekilde anlatmak, özellikle de *Mantık*'ın serimlenişinde diyalektik olmayan ya da diyalektik öncesi, hatta belki diyalektik karşıtı –*Verstand* ya da Anlama Yetisi– belli bir tür düşüncenin yapısal rolünü incelemek istiyorum.

6.

Fakat *Mantık*'a dağılmış *Verstand* referanslarını bir bir saymak sabır sınavının ötesinde bir şeydir: Aslında çok farklı bir anlatı yapısını gözler önüne serer ve aynı zamanda gerçek, soyut bir düşünce olamayacak, dışsallık ya da “farksızlık” (periyod anlamında) düşüncesi olarak anılması gerekecek bu düşüncenin doğasını açığa çıkarır. Fakat *Verstand*'ı dolaysız düşünce veya bizatihi Varlık düşüncesi olarak sınıflandırmanın anlık ayartıcılığına da direnmemiz gerekir. Aslında ilk baştaki Varlık tartışmasında çok farklı bir şey söylenir:

Her şey bir yana, önemli olan nokta Varlığın ilk saf düşünce olmasıdır; ve başlangıç başka neyle yapılırsa yapılsın (Ben = Ben ile, mutlak Farksızlıkla ya da bizzat Tanrı'yla), bu başkası ilkin salt *tasarlanmış bir şeydir*, düşünülmüş bir şey değildir ve başlangıç düşünce içeriğine göre basitçe sadece varlıktır. (EL, par. 86; W, 126–127; GSH, 139)

İtalik kısmın Almancası “ein Vorgestelltes” (“und nicht ein Gedachtes”) şeklindedir ki Wallace bunu “bir maddileşmiş kavramsal figür” diye aktarır (W, 127). Demek daha en başta temsili düşünce ya da resim-düşünce karşısında saf düşünceyi buluyoruz; ayrıca argümanın hareketinin bu iki zihinsel kipi/modu birbirinden farklılaştırma sürecine döndüğünü görüyoruz. “*Vorstellung*”un tümünden *Verstand*'la özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceğine henüz karar verilemez (keza Hayalgücü'yle ilişkisi de açıklığa kavuşmamıştır). Her halükârda, Hegel, sonraki paragrafta “madde”ye doğru kayış örneğinde, saf Varlık düşüncesinin yerine daha çarpıcı bir biçimde “maddileşmiş kavramı” geçirdiğini bize gösterir ki aşağıda bunu daha da açacağız.

Oluş tartışmasına kadar Anlama Yetisi'ne açık bir saldırıyla karşılaşma-
yız: Burada Anlama Yetisi sadece “sabitlik” özlemiyle –“eine feste Bestim-
mung”– değil, bu minvalde çelişkinin kendisiyle yüzleşmekten kaçınmaya
çalışmakla da suçlanır.

Anlama yetisinin soyutlama faaliyeti, tek bir belirlilik üzerine zoraki diret-
me, bu belirliliğin içinde yatan öteki belirliliğin bilincini bulanıklaştırma
ve uzaklaştırma çabasıdır. (EL, 89; W, 133; GSH, 145)

Bir sonraki cümle diğer belirlenimi çelişki bilinci olarak düşünmeye istekli
“bilinci” açıkça tanımlar. Bu yüzden, adeta terimin icadını önceleyen pro-
to-Freudyan bir hareketle çelişkinin bastırılmasını ve onun yerine tekil bir
durağan belirlenim ya da nitelik koyutlanmasını *Verstand*'ın yönlendirici
dürtülerinden biri olarak tanımlayabiliriz.

Bu aşamada hangi dürtünün öncelikli olduğuna karar vermek güç görü-
nüyor; neredeyse görsel bir karakter taşıdığı ortaya çıkacak olan tek anlamlı
bilgi dürtüsü mü, yoksa çelişkiler ve istikrarsızlıklar karşısındaki endişe
dürtüsü mü? Bu iki şey bir ve aynı olabilir elbette, ama yine de *Verstand*'ı,
işlevini ve motivasyonunu düşünmenin iki farklı yolunu sunar, bu yüz-
den de bir tür karar vermeyi gerektirirler. Ayrıca bir Varlık kavramının
evrimindeki bu ilk adımların, düşünceye ayrıcalıklı tuzaklar kurduğu ve
Verstand'ın güçlü bir yatırımı için cazibe yaratacağı da açıklığa kavuşmuş-
tur: Bunun sebebi “tek bir sabit belirlenimin” her türlü gelişimi başarıyla
ve inatla engelleyebileceği tek alanın bilhassa “nitelik” alanı olmasıdır.

Ama şimdi *Verstand*'ın gerçeklik ile ideallik arasındaki tartışmada tesa-
düfen beliren başka bir “özelligi” gözümüze çarpyor.

Gerçeklik ve ideallik genellikle eşit bağımsızlıkla birbirlerine karşı duran
bir çift belirlenim olarak görülür; ve buna göre gerçekliğin dışında bir
“de” ideallığın olduğu söylenir: Oysa ideallik gerçekliğin dışında ve yanın-
da olan bir şey değildir. (EL, 96; W, 141; GSH, 153)

O halde bu “de” negatif olarak damgalanır, ayrıca birkaç çeşit farklı dışsal
bileşimi, eklemeyi, “ve” kullanımını vs. içine çeker: Hatta bunu öyle bir
noktaya kadar yapar ki insan Deleuze'ün “ve ... ve”⁸ biçimini, yüceltişinin
ateşli Hegel karşıtlığına rağmen bilhassa bu Hegelci motiften türeyip türe-
mediğini merak edebilir.

Buna neredeyse hemen döneceğiz, ama önceki motiflerle birleştirerek

8 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972, 11–12. [Metin-
de Fransızca, “et ... et”. —yhn]

ve Hegel'in klasik felsefede Atomculuk aşamasına gelip daha genel olarak bilimcilerle karşılaştığı uğrakta döneceğiz. Hegel, Çekme ile İtme arasındaki yakın ilişkiyi keşiflerindeki diyalektik incelikten dolayı onlara kompliman yapar, ama hemen sonrasında bu keşiften duydukları hak edilmiş gururun yersiz olduğunu belirtir: Çünkü eskilerin atomlarının yerine molekülleri geçirerek, "bilim duyuşsal anlayışa yaklaşmış, ama bunun bedeli düşünceyle belirlenimi kaybetmek olmuştur" (EL, par. 98; W, 143; GSH, 155). Almancası "Das sinnliche Vorstellen"dır⁹ (ve Hegel beklenmedik bir uyarıda bulunarak bahsin daha büyük olduğunu belirtir, zira atom ve atomun kuvvetleri sorunu aynı zamanda çağdaş siyaset teorisinde de devreye giren gizlenmiş bir metafordur; ayrıca atomun temsili meselesinin, saf fiziksel ve gayri-metafizik bir süreç olarak kendini gösteren şeyin teorik ya da felsefi içeriği kadar önemli olduğunu da ekleyebilirdi). Her koşulda bu, resim-düşüncenin ikili bir kavrammışçasına bir karşıtlık düşüncesini tehdit edebildiği ilk uğraktır: Bu süreçte modern bilimin kendisi resim-düşünceyle suçlanır, diğer modern düşünce türleri ise (siyasal ideolojiler) analiz edilerek bu tür resim-düşünceyi daha derinden ve metaforik olarak kendi içlerinde taşıdıkları belirtilir. Bu noktada Hegel'in teşhisi doğrudan ideolojik analiz olmaya çok yaklaşır ve ideolojik analizin ayrıcalıklı şeyleşme teması da tespit edilmek üzere başını dikmeye başlamıştır.

Bu tür bir şeyleşme bir kez daha Anlama Yetisi'yle özdeşleştirilir ve aynı zamanda kavramsal güçlüklerinin altı çizilir.

Ama kendi-için varlık kavramında kapsanan çok uğrağını atomlar şeklinde saptayan ve ona bir son [ultimate] olarak sarılan soyut anlama yetisidir...

"Soyut" anlama yetisi şimdi açıkça bu melekenin adı olmuştur; fakat bu meleke de resim-düşüncenin kendi kavramlarını "sabitlemesini" (*festhalten*) gerektirir. Hegel şunu ekler:

Ve yine, önümüzdeki durumda da, önyargısız algıyla olduğu gibi sahidenden somut düşünceyle de çelişki içinde, uzamlı büyüklüğü biricik Nicelik biçimi olarak gören ... de o aynı soyut anlama yetisidir. (EL, par. 103; W,152; GSH, 164)

Pascal'ın ruh/zihin inceliğini (*esprit de finesse*) durduran takozun da bu olması belki de tesadüf değildir: Pascal çok sofistike ve yüksek tabakadan

9 "Duyusal anlayış". —yhn

(*mondain*) bir arkadaşının (hiç şüphe yok ki Chevalier de Méré) sonsuz bölünebilirliği anlayamadığından bahseder. Buna karşılık yoğunluğun anlaşılabilmesi karşısında Pascal'ın hayreti de *ruh/zihin inceliği* ile *geometri* arasındaki karşıtlığa dair teorisini geliştirmesine sebep olur. Lucien Goldmann'ın düşündüğü gibi,¹⁰ Pascal diyalektik düşüncenin büyük atasıysa, bu tesadüf çok ilginç demektir; ayrıca diyalektik için hata izahının da hakikat izahı kadar merkezi önem taşıdığını gösterir.

Belli düşünce biçimlerinin dışsallığına dair ilk mefhumla sayıyla ulaşıyoruz: Hegel'in sayı hakkında göstermek istediği şeyin tam da onun ideallığı ve saf sonlu, fiziksel ya da dışsal gerçekliklere kavramsal mesafesi olması durumu daha da paradoksal kılar. Fakat bu tam da diyalektik mantıktır: Kendine karşı bölünmüş bir fenomenle karşılaşıldığında salt dışsal olduğu düşünülenin ideallığı gösterilir, sonra da o saklı ideallığın kendisinin dışsallığı gösterilir. Burada bize derin ama saklanmış bir yapısal ilişkiyi gösteren, ama ayrılmış olanı kendi başına yeniden birleştiremeyen bir teşhis mekanizması söz konusudur. (Böyle bir yeniden birleşmenin daha sonraki bir uğrakta gerçekleştiğini söylemek ise başlı başına paradoksaldır, çünkü sonraki uğrağın bundan farklı olması gerekir.) Sürecin tamamı nicelik tartışmasının "sonunda" gösterilir ki bu aynı zamanda Varlık üzerine olan kesimin de son uğrağıdır: Zira Hegel burada sayının gizli telosunun Ölçü olduğunu ilan eder:

Nesnel dünyanın irdelenişinde ne zaman nicel belirlenimlerle iş görsek, bu işlemlerimizin hedefi olarak göz önünde tuttuğumuz şey gerçekte her zaman Ölçü'dür. (EL, par. 106; W, 157; GSH, 169)

Hegel diyalektiğinin mekanik okumalarında bekleneceği üzere Ölçü ideallık ile sayının "sentezi" değildir tam olarak: Sayılar arasındaki katıksız ilişkidir, şüphesiz sayıyla ifade edilebilecek, ama kendi başına bir şeyler kümesine tekabül etmeyecek bir ilişkidir. Katıksız ilişkiyle, sonlu üzerine düşünmede belli bir sınıra dokunmuş oluyoruz; bu sınır (Hegel'deki sınır ve hudutlarda hep olduğu gibi) bizi zaten Varlık âleminin ötesine, her şeyin halihazırda katıksız ilişki olduğu Öz âlemine yerleştirir (bu yüzden Öz âlemi genelde kabaca diyalektik olduğu düşünülen şeye, aynı zamanda da Lévi-Strauss'tan Greimas'a kadar yapısalcılıkta araştırılan tüm karşıtlıklar yelpazesine tekabül eder). Bu, aynı zamanda dolaysızdan dolaylıya geçiştir: "Varlık'ta her şey dolaysızdır, Öz'de her şey görelidir [*relative*]." (EL, par.

10 Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Paris: Gallimard, 1959.

111; W, 161; GSH 174: GSH'de görelî yerine "ilişkisel" diye çevrilir.)

Herhalde artık şu ana kadarki *Verstand* tarifimizi gözden geçirme vakti geldi: Sıklıkla resim-düşünce (*Vorstellung*) dayanağını kullandığını görmüştük, ama onunla aynı şey değildi; ayrıca "gerçek düşüncenin" (Mefhum ya da Kavram) huzursuzluğunu ya da tedirginliğini şeyleri özgül ve değişmez belirlenimlere çivileyerek ("sabitlik") ortadan kaldırmaya çalıştığını da gördük. Bu arada, *Verstand* bir ayrışma ve dışsallık düşüncesidir, bir şekilde sonluya bağlanmış bir düşüncedir; ayrıca dolaysızlık [*immediate*] düşüncesidir ve her türlü karmaşık aracılık sürecinden azadedir. Anlama Yetisi'ni tarif etmek için daha modern olan "şeyleşme" terimini kullandık; ama Hegel'e bir şeyler eklemek için olduğu kadar şeyleşmenin kullanımını ve kavranışını zenginleştirmek için yaptık bunu (onun modernliğinin de altını çizmemizi saymazsak). Bu yüzden *Verstand*, Varlık'ın kendisi olan dışsallık ve "nesnellikle" başa çıkmak için görünüşte en seçkin düşünce tarzıdır; gerçi *Verstand*'ı geride bırakma sürecinde diğer kesimlerde ilerlerken bu âlemi "daha yüksek" düzeylerde yeniden düşüneceğiz aslında.

Bu yüzden, örneğin, Varlık kesiminde Wallace'ın Iskoç deyişiyile "bir şeyler" (*somewhat*) tabiri karşımıza çıkıyor. Buna normalde Şey deriz: Özellikleri vs. olan özgül bir varlık. Fakat *Verstand* bu aşamada çok karmaşık bir şeyi felsefi açıdan düşünecek araçlardan yoksundur; sadece varlık ve nitelik "kavramlarına" sahiptir. Bu yüzden bir şeyler ancak belli bir belirlemisi (nitelik) olan bir varlık türü olarak karakterize edilebilir. Bir kategori olarak Şey'le karşılaşmadan önce Varlık'tan geçmeli (burada bir şeyler en azından Bir olmayı başarır) ve Öz'e girmeliyiz (*EL*, par. 125): Keza bu da duracağımız nokta değildir, ama yeni versiyonun üstünlüğü kendi felsefi ikilemelerini ve çelişkilerini sürekli öne çıkarmasında yatar. Bunlar aynı zamanda felsefe elkitablarının en başındaki ikilem ve çelişkilerdir: Şey içinde çeşitli özellikler barındıran bir kap mıdır, şayet öyleyse bu özelliklerin birbiriyle ilişkisi nedir ve Şey barındırdığı özellikler olmadan kap olarak bağımsız varlığa gerçekten sahip midir vs.? Burada Öz'ün bir kategorisi ya da uğrağı olarak Şey salt varolan bir şeylere işaret etmek yerine, dikkatimizi iç zihinsel süreçlere ve bunlar arasındaki ilişkilere yönlendirir.

Mefhum'un (ya da Kavram'ın kendisinin – *Begriff*'in) son can alıcı kesiminde daha önceki Şey'in artık bu tür bir ismi yoktur, varlığı olan ve üzerinde düşündüğümüz herhangi bir fenomen haline gelmiştir. Fakat artık "spekülatif" bir sentez, varlık ile düşüncenin birliği olarak kavranır. Hegel geleneksel mantığın daha derindeki metafizik anlamını açıklarken, "Her şey yargıdır," der (*EL*, par. 167) Kavram'ın bu yeni dilinde her fenomen

Evrensel [*Universal*], Cins/Tür [*Specific*] ve Birey'in [*Individual*] birliğidir (EL, par. 163); aslında daha evvel bir şeylerin dönüştüğü önceki Şey'in de artık Birey haline geldiğini pekâlâ söyleyebilirdik. Demek ki geriye bakışla, Varlık âlemi tekil (niteliklerin), Öz'ün, Evrensel'in âlemdir (kategorilerin kendilerinin hareketi); Kavram'ın bu nihai dünyası da en sonunda hem fiziksel ya da sonlu, hem teorik ya da felsefi olan, aynı anda hem nesnel hem öznel olan bireyselliklerin gerçek dünyasıdır. Hegel'in spekülâtif dediği de tam olarak nesnel ile öznelin –Spinoza'nın deyişiyle uzamın dünyasıyla düşünce dünyasının– bir olduğu bu “metafizik” kumardır.

Fakat bu, *Verstand*'ın statüsünü gerçekten açıklığa kavuşturmuyor. Pekâlâ gündelik hayatın düşünce ve dili de olabilir; üstelik o âlem için bile yeterli olduğunu kabul etmemiz illa ki gerekli değildir (kaldı ki Kant birinci *Eleştiri*'de buna niyetliydi). Fakat hata teşkil ettiğini söyleyip mutlak ve intihar kabilinden bir tinselleştirmeyle ondan tümüyle kurtulmaya da kalkışamayız. Halen teolojik alegori çerçevesinde olsaydık, *Verstand*'a düşmüş dünyanın kalıcı hukuku diyebilir, daimi baştan çıkarıcılığına ve hatalara kaynaklık etmesine karşı ancak tetikte olabileceğimizi söyleyebilirdik. Bu tetiktelik halinin sıradan insanların düşünsel yaşamı karşısında Hegel'in felsefe anlayışına denk düştüğüne şüphe yok: Tam anlamıyla Hegelci ideolojinin sınırlarına temasımızı sağlayan bir lonca ya da mesleki kendini gerektendirme.

7.

Ama *Verstand*'ın bir sonraki âlemde, yani Öz âleminde nasıl ele alınabileceğine bakalım: 113. paragraf bize bazı faydalı kesinlikler sunuyor:

Özde kendi ile ilişki özdeşliğine, kendi-içine-yansımanın [*inward reflection*] biçimidir; bu biçim burada varlığın dolaysızlığının yerini almıştır; ikisi de aynı kendi ile ilişki soyutlamasıdır. Duyarlık-bilginin sınırlı ve sonlu her şeyi varolan bir şey olarak alan düşünme yoksunluğu, anlama yetisinin yine sonlu ve sınırlı her şeyi kendi ile özdeş, kendi içinde kendisiyle çelişmeyen bir şey olarak alan dikkafalılığına geçer. (EL, par. 113; W,165; GSH, 178)

Şimdi bu açıklamada *Verstand*'a biraz daha şerefli bir mevki veriliyor, çünkü –varlığın kendisini de arkada bırakan– bilinçli algı ve duyum âleminde pek farklı görünmeyen *Sinnlichkeit*'tan ayırt ediliyor (Wallace, *Sinnlichkeit*'ı basitçe “sense/duyu” diye çevirir [W, 165], ki bu kesinlikle çok daha doğ-

rudur). Şimdi elimizde kuşkusuz insani ve kişisel özellikler olan inatçılık ya da dediğim dedikçilik, bir de sözcüğün ilk anlamında bir özdeşlik –önceki “sabitlik”– duygusu var: Çelişki hakkında hiçbir şey duymak istemeyen inatçı bir düzancılık. Bu yüzden *Verstand* ya da Anlama Yetisi, doğrudan Öz’ün (iç çelişkinin yasa olduğu âlemin) eşiğinden geçişi engelleme çabasında bir kuvvet olduğunu çok daha açıkça gösterir. Belki daha da ileri gidip burada *Verstand*’ın gündelik dilin desteğini alabildiğini gösterebiliriz ki bu da özdeşliğin ayrı, farkın ayrı bir şey olduğu bir yaklaşımla çok uyumludur. Ama her uğrağın ayrı bir tanımlanabilirlikle kalıcılaştığı Öz âleminde bu tavır belli bir geçerliliğe sahip olmaya devam edecektir. Dolayısıyla, burada *düşünümsel bir anlama yetisinden* [*reflective understanding*] söz edebiliriz.

... [bu yeti] ayrımları bağımsız olarak alır ve aynı zamanda göreliliklerini de açıkça doğrular, ama ikisini bir “de” yoluyla yanyana ya da art arda bağlar ve bu düşünceleri bir araya getirip kavramda birleştirmez. (*EL*, par. 114; *W*, 166; *GSH*, 179)

Peki o zaman Anlama Yetisi kavramsal güçlerini unsurlarına göre değiştiren bir nevi uyarlanabilen bukalemun gibi midir? Daha önce soyut anlama yetisi diye adlandırılırken, şimdi düşünüm âleminde düşünümün niteliklerini almış, ama hiçbir şekilde “kavrama eşit olmama” halini değiştirmemiş, iş yeni gerçeklikleri düşünmeye gelince açıkça yetersiz kalmıştır. Aynı ontolojik endişe kaynaklarından daha yüksek düzeyde –“inatla”– kaçınmak için düşünümsel hale gelir; bu endişe kaynakları zamansallık (“huzursuzluk”), çelişki, başlı başına bir kuvvet olarak negatif ve son olarak da salt ilişkiselliklerdir.

Öz âlemi iki farklı şekilde ilişkiseldir: Bunlardan birincisi Özdeşlik’in bir şekilde Fark ile “aynı” olduğu ya da en azından birinin diğerine doğru sürekli başkalaşması manzarasını sunan tanıdık ikili karşıtlıktır. Diğer temel ilişkisellik de yine ikili kalır, ama tamamen farklı bir türdür ki “Öz” terimi zaten önceden bu farklılığı gösterir: Burada dışsal ve içselin, öz ve görünüşün, kuvvet ve ifadenin diyalektiği söz konusudur. Bu karşıtlık türlerinin birincisinde, ya bir şeyi ya ötekisini veya birinin yanında diğerini (ve... ve) isteyen Anlama Yetisi, ilk savunma hattı olarak çelişmezlik ilkesinde ısrar etmek isteyecektir. (*EL*, par. 119) İkinci ilişkisellik için ise “kendinde şeyi” merkezine alan bir bölünme daha uygun olacaktır (ayrıca Kant’i ıgnelemek için de bir fırsat sunacaktır): Burada Şey’in diyalektiği (yukarıda tanımlandı) sahneye çıkacaktır ve Anlama Yetisi’nin (sağduyu

da dahil) onu durdurmayı yeğleyeceği açıktır: “Bir nesnenin salt ‘kendinde’sine bağlı kalırsak, onu hakikati içinde değil, salt soyutlamanın yetersiz biçiminde kavrarız,” (EL, par. 124; W, 181; GSH, 194). (Kant’a kızma sebebinin, bilinemez de olsa bir Öz’ün belirişinde durması olduğu hatırlanacaktır; fakat Tin orada durmamıştır.) Demek ki *Verstand*’ın “sabitlikler” ve tekil belirlenimlerdeki ısrarının her şeyden önce Hegelci mantığın zamansal sürecine bir direniş olduğu bu noktada epeyce netleşmiştir.

Fakat zaten öngördüğümüz bu Şey tartışmasının orta yerinde Madde’yle ilgili, Hegel idealizmi (ve ne kadar materyalist olduğunun düşünülebileceği) sorununu yola koymak için çok önemli bir gözlem kendini gösterir. Madde’nin saf Varlık’ın kendisinin yerine geçebilecek ikinci en-iyi kavram olduğu, Varlık’ın resim-düşünceye (Silberer’in, daha sonra düşlerin yorumunu keşfeden kişiyi de çok ilgilendiren çeşitli soyutlamaların imge içeriğine dair araştırmaları türünden)¹¹ indirgenmesi anlamına geldiği de hatırlanacaktır. Burada, öz diyarında madde tekrar kendini gösterir, ama bu sefer başlı başına dört dörtlük bir kategoridir (EL, par. 128); madde ile biçimin karşıtlığının görünüş ile öz diyalektiğinin çeşitli versiyonlarında gayet mantıklı bir şekilde yerini alacağı da burada açıkça görülmektedir (diğer karşıtlıklar da Bütün ve Parçalar, Kuvvet ve İfade, Karşılıklılık ve Nedensellikler). Ama Hegel bu kategori ya da uğrağın ömrünün kısığında bir hayli ısrarcıdır: Bunu tam olarak çelişkili olduğu için reddedemez, çünkü tüm kategorileri bu anlamda çelişkilidir, ama bir kez daha bunu Kant’ın *Ding-an-sich*’iyle özdeşleştirir (ciddi bir suçlama). Fakat ondan sonraki tartışma şöyledir:

Şeyi oluşturan değişik maddelerin biri ötekiyle aynı olma potansiyeline sahiptir. Böylece tek bir genelde Madde elde ederiz ki, ayırım ona dışsal olarak, salt biçim olarak koyulmuştur. Şeylerin tümünün temelde bir ve aynı maddeye sahip olduklarını ve sadece dışsal biçimleri açısından farklılıklarını savunan teori düşünümsel Anlama Yetisi’nin yaygın tutumudur. Gene de gözden kaçırmamak gerek ki, mermer kütlesi biçime karşı ancak görelî olarak ilgisizdir... Bu yüzden, maddeyi yalıtılmışlığı içinde ve kendinde biçimsiz olarak saptayan soyutlamacı anlama yetisinin kendisidir; buna karşı gerçekte madde düşüncesi biçim ilkesini baştan sona kendi içinde kapsar ve bu nedenle giderek deneyimde bile [*auch in der Erfahrung*] hiçbir yerde biçimsiz bir madde varolan bir şey olarak görünmez. (EL, par. 128; W, 189; GSH, 197)

11 Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, cilt 4 ve 5, Londra: the Hogarth Press, 1953, 344-345.

“Deneyimde bile”: Hegel’in maddeyi küçük görmesi hiç şüphesiz materialistlerin gözünde onun idealizmini doğrular: Rahip Berkeley’in benzer şekilde madde kavramını kınamasının, açıkça beden duyumlarının ve algılarının tazeliğini ve eşsizliğini kurtarma ve koruma amaçlı olduğunu daha evvel belirtmiştik.

Yine de, Öz merdiveninden tırmanan Anlama Yetisi’nin önünde daha temel hatalar vardır: Öz kategorisi –Kavram kategorisine açılmadan önce– Edimsellik (ve onunla beraber Spinozacı Töz) kategorisiyle doruğa ulaşır; her iki kavram da Özdeşlik ve Fark diyalektiğinin tamamına erdiği (ikili değişmeden, gevşek bir şekilde dış ve iç, görünüş ve öz diye nitelediğimiz diğer yapıya geçerler) Zemin’in sonraki versiyonlarıdır. Fakat *Verstand* bu tür bir kavramsallığa müsaade ettiğinde dahi zorunlu olarak onu yanlış anlar:

Özü salt iç olarak almak düşünümün olağan yanlışlarından biridir. Eğer öz yalnızca böyle alınırsa, o zaman giderek bu bakış bile bütünüyle dışsal bir bakış ve o öz ise boş dışsal soyutlamadır. Onun yerine denmeliydi ki, doğanın özünü iç olarak betimleyen, sadece onun dış kabuğunu bilir. (*EL*, par. 140; *W*, 197; *GSH*, 209)

Burada bir mola verip bizatihi “düşünüm”ün –yeni Öz âlemine özgü olan ve Varlık âleminin dışsal mantığından keskin bir şekilde ayırt edilmiş görünen hareketin– bu suçlamalarda, daha doğrusu *Verstand* ya da Anlama Yetisi’nin bu uzun uzadıya ithamında ne ölçüde kapsandığını kendimize sormalıyız. Hegel burada hassas ve kırılğan bir dengeyi korumak zorundadır — tam da basit iyi ve kötü veya negatif ve pozitif (yanlış ve doğru) olarak *Verstand* ile *Vernunft* arasında salt ikili ya da etik karıştıktan kaçınmak için. Bir başka deyişle, düşünümün düşünülmesi Varlık âleminin süreklileştirdiği saf dışsallıklar ve sabitlikler –şeyleşmeler– karşısında bir ilerlemedir: Fakat Kavram’a uygun düşünceye yaklaşımımızda kendine özgü yanlış anlamaları da beraberinde getirir. (İlk âlemin birli düşünce, ikincisinin ikili düşünce, üçüncüsünün ise Evrensel, Tikel ve Bireysel’in üçlü konumlanma âlemi olduğunu söylemek büyük ihtimalle faydalı olmayacaktır.) Hegel Öz’ün ikili sistemine saplanıp kalmamıza da izin veremez (benzer şekilde Tony Smith, kapitalizmi Öz değil Kavram âleminde görmekten kaynaklanan yanlış Marx okumaları tespit etmiştir),¹² ayrıca iç ya da özün saf dışsal anlamına dair yukarıda söylenenler şimdi tam da böyle

12 Tony Smith, *The Logic of Marx’s Capital*, Albany: SUNY Press, 1990.

kirlenmelerin önünü kesmek için gereken diyalektik bükülmelerin (ya da karmaşıklaşmaların) artışını göstermektedir.

Bu yüzden, Olanak'ı yerine (Edimsellik'in karşısına) koymak ve Edimsellik'in (*Wirklichkeit*) salt Olanak'tan daha iyi olduğunu (temelde siyasal ve tarihsel olarak) göstermek için çok daha incelikli manevralar yapmak gerekecektir. "Her şey olanaklıdır, ama o denli de olanaksızdır," der Hegel ezici bir alayla. (EL, par. 143; W, 203; GSH, 215) Fakat kategori analizi ve eleştirisinin kirlenmesi, *Verstand*'ın nüfuzunu ve manevralarını ele verir.

Gerçekte olanak boş kendi içine yansıma soyutlamasıdır ki, daha önce iç denmiş olan şeydir, ama şimdi ortadan kaldırılmış, yalnızca varsayılmış, dışsal iç olarak alınır ve böylece hiç kuşkusuz o denli de yalın bir kiplik olduğu, yetersiz bir soyutlama olduğu ve (daha somut olarak alındığında) yalnızca öznel düşünceye ait olduğu varsayılır (W, 202)... Olanak, tasarım düzeyindeki düşünceye ilkin daha zengin ve daha kapsamlı, buna karşın edimsellik ise daha yoksul ve daha sınırlı bir belirleme olarak görünür. Buna göre denir ki, her şey olanaklıdır; ama olanaklı her şey bu yüzden o denli de edimsel değildir. Gerçekte, eş deyişle düşünceye göre, gene de edimsellik daha kapsamlı olandır, çünkü olanaklı soyut bir öge olarak kendi içinde kapsayan somut düşüncedir. ... Genel olarak konuşursak, bu boş biçimlere musallat olan boş anlama yetisidir ve bu bağlamda felsefenin işi bu biçimlerin hiçlik ve içeriksizliklerini göstermektir. Bir şeyin olanaklı mı yoksa olanaksız mı olduğu tamamen içeriğe, eş deyişle edimsellik öğelerinin toplamına bağlıdır; edimsellik ki, kendini açarken zorunluluk olduğunu göz önüne serer.

Edimsellik ve zorunlulukta –daha doğrusu zorunluluk olarak edimsellikte– neden ile etkinin bir olduğu (*causa sui*) Spinozacı töze geliyoruz. Ayrıca burada da *Verstand*'ın aynı direnişine rastlıyoruz: "Anlama yetisi tözsellik karşısında ne denli bocalarsa, neden ile etki arasındaki ilişki de tersine onun için o denli tanıdıktır," (EL, par. 153; W, 216; GSH, 229). Burada neden ile etkiyi statik ve mekânsal bir meseleden ziyade zamansal olarak kavramaz — "neden ve etki kavramlarına göre özdeş iken, bu iki biçim kendilerini ayrımları içinde öyle bir yolda sunarlar ki, neden ayrıca etki ve etki ayrıca neden olsa da, gene de neden bir neden olduğu bağlamda etki ve etki bir etki olduğu bağlamda neden değildir," vs. Burada kötü (ya

da mekânsal, çoğalan) sonsuzun kendini göstermesi *Verstand*'ın sınırlarını açığa vuran bir işaretir elbette; üstelik bu açığa vurulma tam da "sonsuz biçim olarak, sınırsızca etkin olan, bir bakıma tüm hayatıyetin tepe noktası (*punctum saliens*) ve böylece kendini kendisinden ayırt eden" olarak Kavram'ın kendisine ulaştığımız anda gerçekleşir (bu arada Kavram anlama yetisi için "kendi hareketsizliği içinde durmaktadır"). (EL, par. 166; W, 232; GSH, 245)

8.

Kavram'ın yapısı –bir bütün olarak projeye adını veren şey– geleneksel mantığın yapısıdır: Yargı ve sonra da tasımın daha derindeki "felsefi" içeriği burada Hegel tarafından –sayı ve matematiğin felsefi içeriğini açığa çıkarmakta kullandığı işlemin aynısıyla– açığa çıkartılır. İşte bu anlamda mantıksal yargı sırf şeyler hakkında bir önerme ya da ifadeden ibaret değildir (EL, par. 167); daha ziyade "bireyselin evrensel olduğunun" (EL, par. 166) açıklığa kavuştuğu uğraktır; ayrıca yargıda özne ile yüklem daha derindeki birliği de fiilen "her şeyin yargı olduğu" (EL, par. 167) anlamına gelir. O halde yargı açıklanarak daha geniş biçimine, tasıma geçebilir ki burada da daha önce belirtildiği üzere evrensel, tikel ve bireysel üçgenleşmiş ve birbirleriyle özdeşleştirilmiştir (demek ki Aristoteles mantığının çeşitli biçimleri üç terimin oluşturduğu çeşitli yapısal bileşimlere göre sınıflandırılabilir).

Yargı gibi tasım da dünyadadır (sadece kafamızda ya da düşüncemizde değildir). Yine de, yargı sadece dış dünyada bir şey iken, tasımın bir olay olarak kavranması daha uygun görünüyor.

Değişik tasım biçimleri kendilerini bilişimde sürekli olarak ileri sürerler. Örneğin bir kış sabahı uyanan biri yoldan geçen arabaların çıkardıkları çatırtilanı duyar ve böylece gece sert bir don yapmış olabileceği vargısını çıkarırsa, burada bir tasım işlemini yerine getirmektedir — bir işlem ki, her gün en karışık koşullar altında hepimiz tarafından sürekli olarak yenilenir. (EL, par. 183; W, 247; GSH, 260)

Ama gerçekte tam da yıllar önce Berlin'deki bu sabah saatinin dünyası tasımını gerçekleştirmiştir.

Süreçteki üçüncü uğrak olan İdea o halde "sonsuz yargıdır" (EL, par. 214), ayrıca şöyle karakterize edilebilir: "Akıl ... özne-nesne olarak; ideal ile gerçeğin, sonlu ile sonsuzun, ruh ile beden, birliği olarak, edimselliği

kendi kendisinde taşıyan olanak olarak, doğası salt varolan olarak kavranabilen olarak” vb. (EL, par. 214). (“Sonsuz”un fiziksel, kozmolojik ya da Romantik anlamda değil, daha ziyade sonlu âlemine ait olmayan bir şey anlamında, bir başka deyişle özbilinç ve ideallik anlamında düşünülmesi gerektiğini daha önce belirtmiştik.)

Modern insanlar için bu üçüncü âlemin pekâlâ Mantık’ın en ilginçlikten uzak parçası gibi görünmesinin sebebini daha sonra söyleyeceğim; ama şimdi buradaki acil görevimiz Anlama Yetisi’nin bu üst düzeyde dahi sürdürülebileceği hatalardan bahsetmek değil, nereye oturacağını (ya da işleyişinin yeni perspektife uygun bir şekilde nasıl dönüştürüleceğini) anlamak. Bu yüzden, yukarıda alıntıladığımız listelemenin ardından şu ifadelerin gelmesi ilginçtir: “Tüm bu tarifler geçerlidir, çünkü Idea’da tüm anlama yetisi ilişkileri, ama kendi içlerine sonsuz geri dönüşleri ve kendileriyle özdeşlikleri içinde kapsanırlar.” Bu yüzden sonunda Kavram’ın görünüşte yeni olan tüm kategorileri kavranmış ve vulgerleştirilmiştir; aynı tarzda *Verstand* da şunu yapar: Bütün biçimler Varlık’ta ve sonrasında bir daha Öz’de gözlerimizin önünden zaten geçmiştir. Alegorik bir ifadeyle, adeta düzeyler planı yeniden örgütlenerek bir sarmal halini almış, böylece Mantık her noktadan zorunlu olarak tekrar tekrar geçmiş, ama bunu “daha yüksek” bir biçimde yapmıştır. (Üç âlemi ve kantiği Hegel’in planına gayet iyi oturan Dante’nin *Komedyası*nın yapısının bununla ilgisiz olduğu söylenemez.)

Fakat *Verstand* ya da Anlama Yetisi alt düzeylerden bir tanesine bu bakımdan tam tekabül etmez: Başka her yerde olduğu gibi burada da anlama yetisi hata kaynağıdır (Hegel için hatanın daima hakikatin bir aşaması olduğu ve onun bir parçası olarak kaldığını anlamış olmalıyız). Şimdi yapmamız gereken şey sonuç olarak Kavram düzeyinde aldığı biçimi ve orada neyi “anlama” yetisinden yoksun olduğunu kısaca incelemektir.

İlk biçimin geleneksel mantık biçimi olduğu gayet açıktır; Hegel bunu küçümseyerek “anlama yetisi tasımı” adını verir (EL, par. 182): Bir başka deyişle, bin yıl boyunca mantık sayılan ve ezberden öğrenilen, ayrıntılarla dolu koca bir önermeler düzeni.

Varoluşun tasımı salt bir anlama yetisi tasımıdır ve hiç kuşkusuz burada bireysellik, tikellik ve evrenselliğin birbirlerine karşı bütünüyle soyut olarak duruyor olmaları ölçüsünde öyledir. Bu tasım, kavramın kendini dışlaştırmasının en yüksek noktasıdır. (EL, par. 183; W, 247; GSH, 259)

Demek ki burada *Verstand* daha yoğun şekilde ayrışmanın işlevi olarak ça-

lıdır: Her şey onun yerine geçer ve onun kendi yalıtılmış ve ayrı doğasına göre, bu her şey arasındaki ilişkiler farklı varlıkları üzerinden, olabilecek en dışsal tarzda gerçekleşir. Burada Anlama Yetisi'nin baş günahının dolaylamayı silmesi olduğu söylenebilir ki Hegel tasımda dolayımın önemli rolünü şöyle olağanüstü bir tarzda tarif eder:

Dinamik unsurlarının idealliginde tasım süreci, esasen yolunda bulunan karakterlerin olumsuzlanmasını içermesi bakımından betimlenebilir; böylelikle dolaylılığın ortadan kaldırılması yoluyla bir dolaylılık ve öznenin bir başkasıyla değil ama ortadan kaldırılmış bir başkasıyla, kendi kendisiyle bir birleşmesi olur. (EL, par. 192; W, 255; GSH, 267)

Başka bir yerde de bu dolayımı dönüş hareketi olarak niteler; bu hareket vesilesiyle üç terimin her biri sırayla dolayım olurlar:

Tikeli burada bireysel ile evrensel arasındaki dolayımdayıcı orta olarak görürüz. Bu da tasımın temel biçimidir ki, daha öte gelişimi, biçimsel olarak anlaşıldığında, bireyselin ve evrenselin de bu orta konumu üstlenmelerinden oluşur — bir konum ki, öznelikten nesnelige geçişin yolunu döşer. (EL, par. 181; W, 245; GSH, 257)

Anlama yetisi tanım gereği bu tür süreçleri kavrayamamakla kalmaz, farklı ayrımlarını ve dışsallıklarını tek bir kapsayıcı ikicilik altında düzenleme eğilimindedir ki Kavram'ın "spekülatif düşüncesinin" işi tam da bunu çürütmektir:

Anlama Yetisinin Mantığı [uyarınca] ... düşünce salt öznel ve biçimsel bir etkinlik, nesnel olan ve düşüncenin karşısında duran ise kalıcı ve kendi için bulunan bir şeydir. Ama bu düalizm gerçeklik değildir: Öznel ve nesnel belirlenimlerini böyle doğrudan doğruya alarak kökenlerini sorgulamayan bir düşünce yoksunluğunu anlatır. (EL, par. 192; W, 255; GSH, 267)

Hegel şöyle devam eder: Aslında böyle ayrımlar Anlama Yetisi mantığını belli bir mekanik ilişki biçimine mahkûm eder ve bu mekanik ilişki de tikel olanın daha soyut ya da evrensel tarafından mantıksal kapsanışından ibarettir:

Anlama Yetilerinin soyut evrenseli ... tikeli kapsayıp kendisine bağlar sadece, ama onu kendi doğasında taşımaz. (EL, par. 204; W, 268; GSH, 280)

Yine de bu noktada ulaştığımız öznellik,

burada sözü edilen kavram, yargı ve tasım işlevleriyle birlikte, içini bağımsız olarak varolan nesnelere dışardan dolduran boş bir çerçeveler kümesi gibi görülmemelidir. Tersine, diyalektik olarak, sınırlarını parçalayan ve tasım yoluyla kendini nesnelige açan öznelğin kendisidir. (EL, par. 192; W, 256; GSH, 268)

Anlama Yetisi ve onun yanlış yorumlarına dair bu tartışmayı Kavram'ın bu gür seli tasavvuruyla kapatmak uygun olacaktır. Fakat bunların son bir özeti tümünden lüzumsuz sayılmaz:

İdeayı ele almaya yönelen anlama yetisi çifte bir yanlış anlamaya düşer ve ilk olarak İdeanın uçlarını ... sanki onun dışındaki soyutlamalarımız gibi alır. Aralarındaki ilişkiyi de eşit ölçüde yanlış anlar. ... Böylece örneğin giderek yargıdaki koşacın doğasını bile gözden kaçırır, onun bireysel olanın, yani öznenin, o denli de bireysel olmadığını, tersine bir evrensel olduğunu bildirdiğini görmez. İkinci olarak, anlama yetisi kendi kendisi ile özdeş İdeanın kendi negatifi, çelişkiyi kapsadığı biçimindeki kendi düşünümünü İdeanın kendi içinde yatmayan dışsal bir düşünce olarak görür. Ama gerçekte bu düşünüm anlama yetisine özgü bir bilgelik değildir. İdeanın kendisi diyalektiktir ki sonsuza dek kendi ile özdeş olanı ayırmış olandan, öznel nesneden, sonluyu sonsuzdan, ruhu bedenden ayırır ve ayırt eder. (EL, par. 214; W, 277-278; GSH, 289)

Demek ki hem ampirizm hem de Kant metafiziğinin maskesi indirilmiş, önce Varlık âlemine sonra Öz âlemine adapte olmaya çalışan *Verstand*'ın farklı uğrakları olduğu gösterilmiştir.

Hegel'in *Verstand* analizi –son derece incelikli ve geniş kapsamlı bir analiz– böylece onun daha adli adınca Marksizan bir şeyleşme teorisine en temel katkısı olarak kendini gösterir. Kuşkusuz Marx'ın Hegelciliği üzerine –pozitif ve negatif– pek çok inceleme vardır; fakat özellikle bu aktarım bana teknolojisi eskise de hâlâ gayet iyi işleyen bir değirmene daha fazla tahıl taşıyormuş gibi görünmüyor. Buradaki amaçlarımız açısından daha olağandışı bir versiyonu, yani Hegel'in Marksizmini önermeyi yeğlerim. Hemen hiç keşfedilmemiş bu kıta kesinlikle diyalektiğin kendisini de içerecek, Bern'deki biçimlendirici klasik politik ekonomi çalışmaları üzerine Lukács'ın *Young Hegel*'deki öncü incelemesinden de cesaret alacaktır. Keza Alexandre Kojève'in gayet iyi bir şekilde gündeme yerleştirdiği Efendi/Köle diyalektiğini yeniden değerlendirmeyi de zorunlu kılacaktır. Ama ben tü-

ketim ve dünya piyasası çağında şeyleşmenin de dikkate değer olacağını düşünüyorum.¹³

Fakat Hegel'in hata ve hatanın her yerde hazır ve nazırlığı (ayrıca bir de hatanın üretkenliği) üzerindeki ısrarının kafa açıcılığına rağmen, filozoflar bize ideoloji kavramını nadiren sunarlar. Kavram'ı (ya da Mutlak Tin'i) ve Kavram'ın hayat teması içinde ulaştığı zirveyi Hegel'in sisteminde daha tam manasıyla ideolojik bir boyut olarak niteliyorsam, sebebi –Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki¹⁴ felsefi analizlerinin izinde– bu son uğraşın şimdi, tarihsel bakımdan eksikli ya da bitmemiş bir bütünselliği, yani dünya kapitalizmini model alan bir sistemi doruğa ulaştırmak ve tamamlamak için tasarlanmış bir ideolojik “tahdit stratejisi” olarak görülmesinin gerekmesidir. Demek ki burada da, kaybederek kazanan o modernist klasiklerin ruhuyla, Hegel'in “bütünsellik özlemi” onun Marksizminin vaktinden önce verilen bir işaretidir.

13 Bunun pratik ve politik olarak ne anlama gelebileceği konusunda daha fazla bilgi için bkz. “Güncel Olarak Varolan Marksizm”, ileride, 15. Bölüm. Ayrıca bkz. Timothy Bewes, *Reification*, Londra: Verso, 2002. [*Şeyleşme*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.]

14 Felsefi tahdit stratejisi olarak ideoloji analizi Lukács'ın merkezi bölümü “Şeyleşme ve Proletarya Bilinci”nde başarıyla yapılmıştır. Herbert Marcuse uzun zaman önce, Hegel'in sisteminin vaktinden önce kapanışı ile Napolyon'un yenilgisinin ardından Hegel'in kendisini içinde bulduğu tamamlanmamış tarihsel durum arasında kurucu bir ilişki olduğunu savunmuştu.

3. Bölüm

Hegel'in Çağdaş Eleştirmenleri

Şimdi Hegel'e dışarıdan yöneltilen itirazları kısaca görelim, yani en başta gelen Hegel-karşıtlarının temel konumlarını ele alalım. Kendi gizli önka-bullerimiz konusunda ve *Zeitgeist*'in enlem ve boylamı hakkında onların da bize öğretecek çok şeyi var. Diyalektiğin en başta gelen üç hasmını seç-tim –Derrida, Deleuze ve (Foucault değilse bile) Blanchot– çünkü mevcut doksanın taraftar-takipçilerinin gelişigüzel hücumlarını savuşturmak veya Anglo-Amerikan mantıksal tutarsızlık yakınmalarına verecek bir cevap dü-şünmek yerine günümüzün en özgün filozoflarının niçin diyalektiği amaç-ları (ki kısmen bizim de amaçlarımız olmalıdır) için verimsiz bulduklarını görmek daha iyi olacaktır. Bahsettiğimiz bu üç yazar üç önemli soruna bakmamızı sağlayacak: dolaylılar, negatifik ve dışsallık.

1.

Diyalektik kötü müdür, yoksa sadece anlaşılmaz mıdır? Doksayı izleyen (üstelik Soğuk Savaş tarafından ne derece biçimlendirildiğini fark etme-den izleyen) teorisyenler birincisini yegler ve iyi bilinen bütünsellik/totalite kavramına (bu kavramın totaliterlik demek olduğu da gayet iyi bilinir) atıfta bulunur. İkinci konum biraz nahoştur, çünkü kimse bir şeyi anlamadığını kabullenmek istemez, hele zorlu metinlerin (edebi zorluğun yerini de teorik zorluk almış görünmektedir) ihtiraslıların tırmanacağı pek çok Everest sunduğu bir çağda hiç istemez. Metnin kendisinin açık olmadığını iddia edebilirsiniz elbette, ama bu bile şüphe uyandırır. Metnin bir şey aktaramadığını, önüne koyduğu sorunları çözme ya da yapma iddiasında bulunduğu şeyi yapma kabiliyetinden yoksun olduğunu gösterebilmeniz gerekir: Edebi metinlerde bunun imkânsızlığı iyi bilinir, zira bu metinler ancak olgu sonrasında yeniden kurulur ve her halükârda asla “ne söylediklerini görmeden ne düşündüklerini bilemezler.” Ama belki de felsefe bu bakımdan farklıdır.

Her halükârda, modern felsefe başarılı ifadeye giderek daha çok ağırlık veriyor; adeta bir şeyi enine boyuna düşünmek yeterli değil, aynı zamanda

yeni başarılı düşünce için doğru dili ya da temsili de icat etmek gerekiyor. Hatta belki de edebiyatta olduğu gibi, düşünce ile dildeki ifadesi arasındaki fark ağır ağır siliniyor. Yine de hem düşünceyi hem dili önceleyen bir nevi soyut amaç hâlâ yerinde duruyor: Husserl'ın belirışı düşünmek, yani ifade ve formüle etmek istiyor. Dolayısıyla, bunu yapmayı başaramadığı gösterilebilirse bir eleştiri kotarılmış olacaktır.

Derrida'nın 1954'te yazdığı ve ancak 1990'da, o da biraz gönülsüzce yayımladığı "yüksek lisans tezinde" –*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*– yapmaya kalkıştığı şey de budur. Gönülsüzlük muhtemelen gençliğinde yazdığı bu metnin kendi anını ve ortamını –Sartreci varoluşçuluğun altın günleri– yansıtmamasından kaynaklanıyordu; bu dönemde varoluşçu Marksizm ve (Batılı Marksizmin anladığı haliyle) diyalektik önplandaydı. Derrida'nın metni aynı zamanda Tran Duc Thao'nun son derece etkili Husserl ve Marksizm sentezine¹ şapka çıkaran "diyalektik" bir metindi; ayrıca –Husserl'in belirış ya da kökene, her yeni versiyonunda sorunu biraz daha ileri atan peş peşe hücumlarındaki sonsuz gerileme karşısında– en bariz çözüme, yani dolaylama denen diyalektik araca niçin başvurmadığına kafa yorarak sona eriyordu.

Bu kusursuz çalışma ile Derrida'nın (yine Husserl üzerine) ilk yayımlanmış eseri arasındaki on üç yılda, ellilerin yerini altmışlar aldı, Sartreci çağ sona erdi ve "diyalektiğe" başvuru Derrida'nın sayfalarından kaybolup gitti. Acaba bu süreçte Derrida'nın Hegel kategorilerinin de tıpkı Husserl'in kategorileri gibi gerçekte düşünce biçimleri olmadığını, sadece düşünme niyetini bildirmeye yaradığını, fakat düşünmeyle sonuçlanmadığını yavaş yavaş hissetmiş olması mümkün müdür? *Glas*² bu sorunun cevabıdır; üstelik çok sağlam bir cevaptır; ilk teolojik yazılardan *Ansiklopedi*'ye, *Fenomenoloji*'den *Hukuk Felsefesi*'ne kadar çok çeşitli Hegel metinlerinin sabırlı ve ayrıntılı yorumlarını içerir. Bu yorumların amacı *Aufhebung* (yükarı kaldırmak, korumak ve iptal etmek, alıkoyarak aşmak, ilginçtir ama Derrida'da baştan sona *relève* diye çevrilir) denen işlemin içinde gerçekten neler olup bittiğini göstermektir ki *Aufhebung*'un da on yıl önce Husserl'e önerdiği dolayım denen işlemin güçlü bir biçimi olduğu söylenebilir. Demek ki metinler kalmış olmasaydı, burada yapıbozum onun tedavi edici bir incelemesi ve feshi anlamına gelebilirdi.

1 Bkz. Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris: Minh-Tan, 1951.

2 Paris: Galilée, 1974. Aksi belirtilmediği sürece, metindeki sayfa numaralarının hepsi bu esere gönderme yapmaktadır. *Glas*'a yapılacak diğer göndermeler metinde DG ile gösterilecektir. Çevirilerin hepsi yazarn kendisine aittir.

Hiç şüphesiz, *Glas* daha bir sürü şey yapıyor görünmektedir: İkiz sütunları konformist ile asiyi, Hegel ile Genet'yi, *familias*/aile ile eşcinseli, devlet görevlisi ile suçluyu, felsefe ile edebiyatı, düşünce ile dili karşı karşıya getirir; adeta hepsi ikiz çiçek motifleri ve fallik sütunlar, din ve kamp çevresine örülmüştür. Metinler birbirine doğrudan yanıt vermez. Faulkner bir seferinde iki reddedilmiş hikâye taslağını tek bir kitap haline getirip bölümlerini birbirine karmıştı; fakat Derrida'nın böyle bir yayımlama sorunu yaşamış olma ihtimali düşüktür. Merkezi meseleyi henüz dile getirmedik: evlilik (Genet terk edilmiş bir bebektir, ya da en azından yetimdi, Hegel'in iki meşru oğlunun yanı sıra bir de gayri-meşru oğlu vardı). Hegel'le ilgili yorumlarda *Hukuk Felsefesi*'nin sivil toplumun ve onun ötesinde Devlet'in antresi olarak aileyle ilgili kesimi merkeze alınacaktır. Aslında *Aufhebung* ile ailenin ilişkili olduğu, hatta *Aufhebung*'un bir nevi "ailevi" kavram olduğu doğrulanacaktır. Bunun da, en genel anlamda alıkoyarak aşmayla –iptal olup yükselerek diğeri haline gelme süreciyle– birbirine bağlanan iki fikrin ya da motifin evlilikteki ilişkilerden daha fazla (ya da daha az) bir ilişkiye sahip olmadığından başka bir anlamı olamaz. Bu fikir ya da kavramlar sihirli bir şekilde kendilerini birbirlerine dönüşmüş bulmazlar, daha ziyade koşaçla, bir başka deyişle çiftleşmeyle (onun şakası) bağlı kalırlar. Demek ki bunun anlamı *Aufhebung*'un gerçekten bir düşünce olmadığı, en iyi ihtimalle meydana gelememiş bir düşünceyi adlandıran bir sözcük olduğudur (belki "aile" de böyle bir sözcüktür).

Hiç şüphe yok ki *Aufhebung* basit dolayısıyla birlikte yüceltme ve tinselleştirmeyi de içerir; ama en başta idealizmiyle açıkça her yerde böbürlenlen bir filozofun idealistliğini reddetmeye bizi götüren ideolojik bir aciliyet söz konusu değildir. Madde kavramının tartışması aydınlatıcıdır. Tin (*Geist*) ile madde karşıt değildir: Tin sonsuzdur, madde özgür olmayan ve dışsaldır, ağırlığı bulunan ve düşendir.

Fakat yerçekimi yasası vardır. Ağırlığı ve maddenin dışsallığa dağılışını tahlil ederseniz, bu süreçte bir eğilimi kabullenmek zorunda kalırsınız: Birlik ve kendini yeniden montaja doğru zoraki bir çaba. Ama merkeze ve birliğe doğru bir eğilim olarak madde, ancak bu eğilime direndiği, kendi eğilimine karşı çıktığı ölçüde tinin karşıtıdır. Fakat onu madde olarak tanımlayan kendi eğilimine karşı çıkabilmesi için maddenin daha ilk başta tin olması gerekir. Ayrıca aynı eğilime boyun eğerse de tindir. Her iki durumda tindir, özü ancak tinsel olabilir: Her türlü öz tinseldir. (DG, 29-30)

Buradagörkemli bir "yapıbozum" vardır, maddenin idealist bir sistemde ni-

çin düşünülemediği gayet iyi gösterilir. Fakat Derrida'nın "yöntem"inin endişe verici yönlerinden biri metinlerinde açılmamanın, yorum yazılmasında alışlagelenden farklı olarak, özgün metni takip etmemesi, daima öncelimesidir. Dolayısıyla, burada okumaya biraz daha devam edince Hegel'in tam olarak aynı şeyleri söyleyen özgün metnine geliyoruz. Yıkıcı analiz olarak gördüğümüz şey Derrida'nın Hegel'i yapıbozuma uğratması değil, Hegel'in kendi yapıbozumudur. Peki neyin? Madde kavramının ta kendisinin. Diyalektiğin zaten terimin icadından önce gelen bir yapıbozum olduğu sonucuna mı varmalıyız? Yoksa diyalektiğin materyalist bir yapıbozumu idealist yüceleştirmeye çevirmesini sağlayan bir nevi sonsuz küçüklüğe, belli belirsiz bir tadilata mı başvurmalıyız? "Madde ideallige meyleder, çünkü birlik içinde zaten idealdir," vs. (DG, 30). Yoksa bu sadece kişinin analiz nesnesi olarak bir düşünceyi alması (Hegel'deki gibi) ile bir metni alması (Derrida'daki gibi) arasındaki fark mıdır?

O halde *Aufhebung* denen bu garip operasyona nereden başlayacağız? Pekâlâ tinselleştirmeden başlayabiliriz, ama aştığı/yüceleştirdiği/tinselleştirdiği maddeyle başlayamayacağımız ortadadır, çünkü maddenin gizliden de olsa zaten aynı zamanda Tin olduğunu demin görmüştük. Belki tam da şeylerin bu üç özelliğiyle başlayabiliriz: (1) "O aynı zamanda" — koşak veya özdeşliğin olumlanmasıyla idare etmemiz gerekir. (2) "Gizliden" — yorumbilgisel bir süreçle, özü gizleyen bir görünüşle idare edeceğiz. (3) "Zaten" — gayri-meşru bir zamansallıkla, tam da Derrida'nın zamane felsefelerini okumasında anahtar niteliğinde olan zamansal parçacıklarla (*déjà* – [DG, 18]; *zugleich* – [DG, 26]) yetinmemiz gerekecek.³

Aslında *Aufhebung* bir olay değil tekrardır: "le Geist ne peut donc que se répéter"⁴ (DG, 31). Hiçbir şey olmaz; tüm *Aufhebung*'lar aynıdır. Hepsi doğanın aşılmasını içeriyor görünür; yine de doğa sadece bu süreçlerden herhangi birinde aşılacak şeye verilen bir isimden ibarettir; tamamen biçimseldir, bir uğrağın adıdır ve başlı başına bir içeriği yoktur: "Doğa belirlemimli bir öz, eşsiz bir an değildir. Tinin kendine dışsal olabileceği yolların tüm muhtemel biçimlerini adlandırır. Bu yüzden tinin oluşunun her aşamasında belirir; aynı zamanda tedricen gözden kaybolma sürecindedir." (DG, 45)

Fakat öte yandan bunlar –Hegel sisteminin genel diyalektiği içindeki önemli geçiş uğrakları; önemli bir dönüşüm mekanizması olarak

3 Bkz. bu kitapta "Trajedi'den Diyalektige" başlıklı bölümün açılış kısmı.

4 "Dolayısıyla Geist ancak kendini tekrar edebilir." —yhn

Aufhebung'un en çarpıcı kanıtı ya da *Darstellung* uğrakları– garip bir şekilde bulanık, hatta karar verilemezdir:

En genel soru şimdi şu biçimi alıyor: Dinin felsefeye *Aufhebung*'u nasıl üretiliyor? Diğer yandan aile yapısının sivil (burjuva) toplum yapısına *Aufhebung*'u nasıl üretiliyor? Bir başka deyişle, bizatihi *Sittlichkeit*'in içinde ... ailevi tasımdan burjuva toplumu tasımına geçiş nasıl gerçekleştiriliyor? (DG, 108)

Derrida bu önemli metne işaret etmeyi sürdürür; ona göre bu metin *Fenomenoloji*'nin son geçişinde (dinden felsefeye geçiş, ama bu geçişin diğer versiyonlarına dair tartışması için bkz. s. 244) Hegel'deki boşluğu tinsel ile maddi arasında değil, tinsel ile siyasi arasında bir konuma yerleştirmektedir. Ne yazık ki Derrida'nın Hegel'e sadakati (DG, 244-260) öyle büyüktür ki tartışma en az Hegel'in tartışması kadar yoğun ve anlaşılmazdır: Başka bir yerde farklı bir konum önereceğim, yani Mutlak Tin'in anlaşılacak bir yana analiz edilecek bir kavram ya da fenomen bile olmadığını, ancak ideoloji ya da yöntem olarak kavranabilecek biçimsel bir uğrak olduğunu söyleyeceğim. Mutlak Tin'i başlı başına bir koşul, hal, şey, fenomen olarak görmeye çalışırsanız, ister istemez dini bir anlatı üretir, bu yüzden de doğrudan geçişin amacını boşa çıkarırsınız, zira bu geçişin amacı *Fenomenoloji*'nin dinin açığa çıkarılışı hakkındaki sondan önceki bölümü ile felsefeyi dinden ayıran her şey bağlamında felsefe hakkındaki bu bölüm arasında tayin edici bir dönüşümü (*Aufhebung*) izah etmektir. (Derrida'nın tartıştığı, Hegel'in yanlış okunup okunamayacağına dair ilginç soruyu alıntılar için en uygun an bu büyük ihtimalle. [DG, 258-259])

Ama neticede Derrida'nın –ilk teolojik metinlere kadar geri giden– yorumlarının merkezi kaygılarından biri Hegel'in dindar bir düşünürden, diyalektiğinin de bir Hıristiyanlık çeşitlemesinden ibaret olup olmadığıdır (elbette bu geleneğin sonraki sözcükleri Marksizmin de aynı anlamda “sekülerleştirilmiş” din olduğudur). Fakat Derrida (Hegel'in sağdan ve soldan düşmanlarının zevkle benimseyeceği) bu geleneksel stratejiye ek bir dönüş yaptırır: Zira burada din Kutsal Aile'dir; ayrıca *Aufhebung*'un ve genelde Hegel diyalektiğinin Hıristiyan teolojisinin dünyevi kisveleri olduğunu öne sürmek istesek de, burada duramaz ve aslında Hıristiyan teolojisinin ta kendisinin daha genel sosyal, kamusal, özel aile ve evlilik

kurumunun dünyevi, daha doğrusu cinsellikten arındırılmış ve ampirikleştirilmiş bir çeşidi olmanın ötesine pek geçemediğini kabul etmek zorunda kalırız:

Sonlu bir aile ile sonsuz bir aile arasında artık kesin bir ayrıma gidilemez. İnsan ailesi ilahi aileden *başka bir şey* değildir. İnsan için baba-oğul ilişkisi Tanrı'daki baba-oğul ilişkisinden *başka bir şey* değildir. Bu iki ilişki birbirinden ayırlamadığı ve kesinlikle birbirine karşıt konuma yerleştirimediği için, birini diğerinin mecazı ya da metaforu olarak alıyormuş gibi yapamayız. Hatta onları birbiriyle kıyaslayamaz, hangisinin kıyas ölçütü olduğunu biliyormuş gibi de yapamayız. Hıristiyanlığın dışında, babanın oğulla ilişkisinin ne *olduğunu* bilemeyiz. ... hatta Hıristiyanlığın dışında genellikle "*olmak*"ın ne olduğunu bile bilemeyiz ki asıl önemlisi budur. Hegel'in Hıristiyanlığın tini üzerine, yani retorik üzerine tezi bu minvaldedir. (DG, 76)

Bu, Hegel'in kendisine atfedilerek gayri-yabancılaştırıldığı pek söylenemeyecek olan olağanüstü bir sıçramadır ve Hegel'in ontolojiciliğine Derrida'nın yönelttiği eleştirinin çekirdeğini oluşturur (Derrida daha sonra *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx'ın kendisinin varlıkbilimcileştirilmesine karşı uyarıda bulunur). Şimdi artık erken sayılabilecek bir zet geçebiliriz:

Varlık *Aufhebung*'dur. *Aufhebung* varlıktır, ama herhangi bir belirli hal, hatta varolanların belirlenebilir toplamı olarak değil, "aktif" z, varlığı üreten öz olarak varlıktır. Bu yüzden o [*Aufhebung*'a geri gönderme yaptığı varsayılan dişil zamir] asla herhangi bir belirli sorunun *nesnesi* olamaz. Sürekli ona geri gnderiliriz, ama bu gönderme bizi asla belirlenebilir bir şeye göndermez. (DG, 43)

Aufhebung'un (onun vesilesiyle aynı zamanda dolayımın) anlaşılmazlığı ya da anlaşılır olmamasına dair en güçlü ifade budur herhalde: Fakat bu ifadenin, eleştiriyi Kavram mantığından ziyade öz mantığın yerleştirdiğine dikkat etmek gerek:

Hıristiyanlığın tini ... genelde [bizi] *olmakta* bağlayan, *olmak* dememizi mümkün kılan zn zselliliğinin ortaya çıkmasıdır. (DG, 67)

Hatta başlıca metafor olan Son Yemek bile ("Bu benim etimdir, bu benim kanımdır") her türlü metaforun ötesindedir (Hegel aslında onu sadece dilde ve aynı zamanda göstergede, "i"in dışlaştırılmadığı süreciyle kıyaslar):

Bu koca analogi kategoriler kategorisi dışında bir yoldan şekil alamaz, kullanılamaz, ayrıca kavranamaz. Her seferinde kendini alıkoymak aşar. Bu analogi bir *Aufhebung*'dur. (DG, 81)

Derrida'nın Émile Benveniste eleştirisinde "kategoriler kategorisine" vahşice saldırısını anımsarsak, bunun sert bir eleştiri olduğunu görürüz; hatta burada bir önceki kesimde "kategori"nin tuzukuru bir tarzda bir hizmete çağrıldığını anımsarsak bizim için daha da sert bir eleştiri söz konusudur. Keza burada da durmaz: Hayatın *ideologemesi*⁵ de (yukarıda tartışıldı) aile (kutsal olan ya da olmayan) ve bizatihi diyalektik olan bu karar verilemez ontolojik merkezden başka bir kavramsal yayılım olarak sürecin içine çekilmiştir.

Analizin geri kalanı o kadar ilginç değildir. Diyalektiğin düşmanları (Kant dışında) kimlerdir? Yahudiler, çünkü Hegel'in ilk dönem Hıristiyanlık metinlerinin uzun bir yorumu (DG, 46-66) bize şunu gösterir: Onlar *Verstand* insanlarıdır ve "hayatı içeriden [kişi kendi içinden] bilerseniz [hissederseniz], hayatın metafor [analoji] olduğunu, yani parça parça düşünülen her şeyi [bütünü] bağlayan canlı ve sonsuz bağ olduğunu bilirsiniz [yani iç bağın hayat olduğunu]. Yahudilerin dilinin buna ulaşması mümkün değildir" (DG, 86, 61). Bu yüzden yukarıda *Verstand*'ın kötücül etkilerine dair benim anlattıklarım da şuursuzca bir Yahudi karşıtlığına kendini geniş çapta kaptırmanın ötesine pek geçmez.

Peki diyalektiğin amacı nedir? Gizli ya da pek o kadar gizli olmayan harekete geçme sebebi nedir? Tekillik [Singularity] "boğulmasıdır": Hiç şüphe yok ki Derrida'nın alıntı göstermeyi unuttuğu bir yerde Hegel'den türettiği tuhaf bir mecazdır bu; zira tekilden evrensele geçiş tekrar tekrar karakterize edilmektedir (DG, 17, 19, 21, 27, 123, 127-128, 272). Bence bu akla karşı iki standart konumun pek ötesine geçen bir şey değildir: Bu konumlardan biri olan klasik varoluşçulukta kavramsallaşma daha sahici bir yaşantının bir şekilde bastırılması olarak kavranır; belki daha Nietzscheci olan Bataille'in konumunda ise hiper-bilinçli entelektüeller kendilerini düşüncenin tiranlığından kurtarıp "başsız" bir ilkel yaşama dönme özlemi çekerler. Bu konumların her ikisi için de Hegel felsefenin hayata (ayrıca başkalarına göre de eyleme) karşı tehdidinin simgesidir. Derrida deneyimle ilgilenmekten ziyade bir tarafta normallik ve onun baskıları, diğer yanda düşüncenin iç tutarsızlıklarıyla ilgileniyormuş gibi gelmiştir

5 Jameson bu kelimeyi; "toplumsal sınıfların ideolojicilerinin en küçük birimi" olarak tanımlıyor, *Siyasal Bilinçdışı* isimli kitabında. —yhn

hep bana. Yine de tekilliğin kaybı *Glas*'taki temel temalardan biridir; diğer temalar ise *Aufhebung*'ün özdeşliği ve içsel dillendirilme yoksunluğudur; ayrıca Derrida'ya göre sistemin operasyonundan sıyrılan tekillik türlerini sıralamak da ilginçlikten hiç uzak olmayacaktır.

En başta bir ağabey-kız kardeş ilişkisi: Hatta bu çoğunlukla çorak yorumlama bağlamında, Hegel'in sorunlu kardeşi Christiane'la (ağabeyinin ölümünden bir yıl sonra intihar etti) özel ilişkisi ile tüm tragedyalardan daha ibretlik saydığı Sophokles'in *Antigone*'sinin gücünün karşıt konumlandırılması kadar duygulandırıcı bir şey olamaz; kaldı ki *Fenomenoloji*'nin tam bağrında ailenin –ve kadının– talepleri ile Devlet'in talepleri kafa kafa çatışmaktadır. Aile –çekirdek ya da kutsal– görünüşte “sivil topluma” *aufgehoben*⁶ olur ve sonra ikisi birden Devlet'e *aufgehoben* olurlar; yine de Derrida'nın işaret ettiği üzere, böyle *Aufhebungen* mekanizmaları netleştirilmez, bunlar değişimin kendisine ve *Aufhebung*'ün tekrardan ibaret olup olmadığına dair soruları gündeme getiren gizemli geçişler arasındadır. Fakat *Antigone*'de bu geçiş bile, bu barışçıl çözülme ve özümseme bile ağabey-kız kardeş ilişkisinin tekilliği tarafından tıkanır. Bu tıkanma Hegel'e göre kesinlikle *trajik* olanın kendisidir; gerçi iki ailenin bu trajik yıkımının bir sonraki uğrak (yani sivil toplum uğrağı) için masayı temizleyen bir akıl ve tarih katakullisi olma ihtimali de dışlanamaz.

Derrida'nın anlatısının diğer iki özelliğinden de burada bahsetmemiz gerek: Birincisi, Mutlak Tin ve evrensel uzlaşmalar filozofuna atfetmekten kaçınacağımız köpürmüş bir şiddetin görünüşteki yakınlığı ve her an her yerdeliğidir (gerçi bu arada Efendi ile müstakbel Köle arasındaki ölümüne mücadelenin filozofu da Kant'ın ebedi barışı gibi projelerin makul bir rakibinden ibarettir kesinlikle). İkincisi ise bu arketipik ataerkil ailelerde kadınların yokluğunun kesinlikle mahkûm edildiği ve sistemin özümsemediği *Antigone*'nin kendisinin merkeziliğiyle önplana çıkan feminist bir perspektiftir. (Ayrıca geçerken piçlerin asimile edilemezliğine dair bir söz de edilmiştir; gerçi Hegel'in öldüğü yıl Java'da bir paralı asker olarak ölen gayri-meşru oğlu pek fazla tartışma konusu olmuyor.)

Kadınların yanı sıra “güçsüz, her şeye gücü yeten kol, kadınların ellerinden alınamayan koz: ironi” (DG, 209). Ironi'nin, Hegel'in en ölümcül düşmanları olan Romantiklerin ve hepsinden öte Friedrich Schlegel'in tinsel özel mülkiyeti olduğu anlaşıldığında ve *Estetik*'in son sayfalarında itham edilişi okunduğunda zalimce bir bağlantı ortaya çıkmakta ve bu bağlantı her iki tarafı da kesebilecek bir yorumu belirlemektedir. O halde kadın-

6 Aynı anda korunup iptal edilir, alıkonarak aşılır anlamında. —yhn

ların tekilliği, Schlegellerin ve onların özgür aşk doktrininin (Schlegel'in "skandal yaratan" romanı *Lucinde*) daha genel ithamının bir parçasıdır; daha doğrusu ironinin itham edilmesi dışilin kendisinin daha derinlikli bir dışlanışından ayrılamaz. Pek de önemi yoktur; Antigone figürü her halükârda tekil olarak kalır.

Fetiş fenomeni de (Freud'a göre annenin penis eksikliği) muhtemelen bu feminist eksikliklerle uzaktan bağlantılıdır ve Afrika'nın kendine has yerini *Tarih Felsefesi*'nde figürasyonun bir nevi sıfır derecesi olarak saptayacaktır: Bu dışlama aynı zamanda "Afrika"nın ya da fetiş dininin, ki henüz Hegelci çerçevede din değildir, aynı zamanda sistemin özümseyemediği bir tekillik olduğu anlamına gelebilir. "Belli bir fetiş karar verilemezlik bizi diyalektik (karar verilemez ile diyalektiğin) ile karar verilemezlik (diyalektik ile karar verilemezliğin) arasında gidip gelmek zorunda bırakır," (DG, 232). Derrida başka bir yerde, ama daha ileriye dönük şekilde, şu muhteşem spekülasyonda bulunur: Hegel "işleyen makineyi düşünememiş ve kavramsallaştıramamıştır".⁷ Belki bu iki eşsiz kör nokta, yani fetiş ve makine Hegel'in Marx tarafından *aufgehoben* edildiği noktada bir araya gelmiştir.

Burada son bir tekilliğe değinmek gerek, çünkü bizi Derrida'nın kendi düşüncesine, örtük olarak da bu düşüncenin en azından Hegel diyalektiğinden farkına, hatta üstünlüğüne götürüyor: Sözüünü ettiğimiz şey, tabiri caizse iz düşüncesi, hatta daha doğrusu ve daha doğal, iz fenomenidir; bu iz tümünden mevcudiyet ve namevcudiyettir, ama diyalektik olmayan bir tarzda, hatta görünüşe bakılırsa Mutlak Tin'in tolere etmek şöyle dursun, algılama ve kaydetme kabiliyetinden yoksun olduğu bir tarzda (DG, 240). Fakat bu anlamda sonradan kavrarız ki burada *hayaletsiliğin* ta kendisinin ilk hayaletisi ışıklarını gözümüze çarpabilir; zira bu hayaletsilik de diyalektik teoriden kökten farklı bir geçmiş, gelecek ve tarih teorisi sunacaktır (bkz. sonraki bölümde *Marx'ın Hayaletleri* tartışması).

Fakat bu kesimi, ne kadar yapıbozumcu da olsa, aynı zamanda yer yer sabırla yorumlayıcı olan bir okumaya dair birkaç söz etmeden biteremeyiz. *Aufhebung* ailevi ve ontolojik (Hegelci öz biçiminde) olanın yeridir: *Aufhebung*'un içinde genelde Hıristiyanlık analizi, aile analizi ve geçiş ve özelde ise evrenselin tikeli kendine tabi kılması analizi hep "aynıdır". Tuhaftır ama *Aufhebung*'un aynı zamanda hadım edilmenin [castration] yeri olduğu bir noktada bize aktarılır (DG, 52), başka bir yerde de *refoulement*

7 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, 126; İngilizce çevirisi: *Margins of Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1983, 107.

(Freudcu bastırma) olduğu belirtilir (DG, 214). Ama şimdi gayet açıktır ki artık Hegel'e yönelik bir saldırıdan ziyade (*Glas*'ı böyle nitelemek biraz kabalık ve felsefeye aykırılık olurdu), kuşkusuz Lacan'a ve psikanalize yönelik bir saldırıyla karşı karşıyayız (ayrıca bkz. "Le facteur de la vérité"⁸). Burada psikanalitik yorumbilgisi Hegelci bir yorumbilgisine uydurulmakta ve diyalektik olmakla suçlanmaktadır. Sünnet, hadım edilmenin yerini alır: Ayrıca Lacancı kısırlaştırmanın kaybedilen şeyin gerçekte kazanılması anlamında *Aufhebung* olmak gibi kötü bir ünü vardır. Fiziksel olay gerçekleşmez, ama tehdit –fizikselden tinsele *Aufhebung*– fallusun ve onunla birlikte erkeklik organı işlevinin varolmasını mümkün kılar; tıpkı ilksel [*primal*] bastırmanın daha en baştan ruhsal/psişik sistemin işleyişi için bir önşart olması gibi. Derrida bu yenilikçi mantığı "yapıbozuma uğratmak" ve aslında eski dostumuz *Aufhebung*'dan başka bir şey olmadığını göstermek ister:

Bir sınırı alıkoyarak aşmak onu korumaktır, ama burada (bir sınırı) korumak onu kaybetmektir. Kayıp olanı alıkoymak eksiklik çekmektir. *Aufhebung* mantığı her anda kendi mutlak ötekisine döner. Mutlak el koyma mutlak elden çıkarmadır. Ontolojik olan daima kayıp mantığı ya da kontrolsüz masraf [*dépens sans reserve*] olarak yeniden okunabilir veya yeniden yazılabilir. (DG, 188)

Neticede bu yorum eleştirisinin Deleuze-Guattari'nin *Anti-Oedipus*'ta Freudculuğu reddetmesiyle uzaktan akrabalık kabilinden bir benzerliği vardır: Bir şeyin gerçekte gizlice –burada kesinlikle anlamlı olan Hegelci terimi kullanırsak, özünde– başka bir şey olduğunu söylüyorsunuz. Bir şeyin bilinçdışı bir anlamı vardır ve ondan başka bir şeydir. Yorumbilgisel süreç –bir şeyi daha özündeki anlama getirmek– tam da diyalektik *Aufhebung*'ün hareketi tarafından hazırlanmış ve hatta zorla çağırılmıştır ki bu da ilk başta yorumun açığa çıkaracağı iptal olmuş anlamın korunmasını garantiye alacaktır. *Aufhebung*'ün ikiz ayrı, bağlantılı ve nihayetinde ayırt edilemez biçimlerini koruduğu türden bir ayrımsız özdeşleşmede öncelikler sorunu –neden ve etkiler, zamansal önce gelme, ontolojik üstünlük, temel başta gelme– daha önemsizdir, hatta hiç gündeme gelmesi gerekmez.

O halde bu noktada Derrida'nın kendi yorumlarının statüsü gibi mahcup edici bir sorunu gündeme getirmek gerekiyor: Zira o da yorumlar yapar ve onun yorumlarının niye aynı kurallara tabi olmayacağını görmek güçtür. Bu yüzden Mutlak Tin en nihayetinde Günahsız Doğuş'tur:

8 "Le facteur de la vérité," Jacques Derrida, *La Carte postale* içinde, Paris: Flammarion, 1980.

Cinsiyet farkının böyle karşıtlık olarak belirlenmesi, ayrıca genelde bütün karşıtlık sürecinde (*Entgegensetzung*) işleyen bir karşıtlık sayılması; keza nesnellik (*Gegenständlichkeit*) ve tasarım (*Vorstellen*) sürecinde de işliyor sayılması Günahsız Doğuş'la özel –tarihsel ve sistematik– bir ilişkiyi beraberinde getirir: Meryem'in doğuşuyla ilgili dogmayla olmasa da, en azından onun öncülü ya da sonucu olan, annenin bekaretiyle bir ilişki söz konusudur. Hegel'in bütün argümanında kaçınılmaz olan, spekülâtif diyalektik ve mutlak idealizmde kaçınılmaz olan bu belirlenim Mutlak Bilgi'ye *yaklaşma* diyebileceğimiz şeyi emreder. Farkı karşıtlığa dönüştürdüğünüz andan itibaren Günahsız Doğuş ... fantazmından kaçamazsınız: yani karşıtlık ilişkisinin her iki yanında sonsuz hâkimiyet fantazmıdır bu. (DG, 250)

Anlaşıldığı kadarıyla buradaki dil ikili karşıtlığın bir nevi “nedensel” önceliğini gösteriyor (aşağıda göreceğimiz üzere, Deleuze'de bu fikir daha da geliştirilir); fakat aslında böyle bir öncelik söz konusu değildir, daha ziyade sürecin “başlangıcı” başlı başına bir nevi doğum ve kökenler gizemidir (bu vakada felsefenin kendisinin doğuşuna dair):

Felsefe sadece kendisinden yola çıkar, yine de henüz kendileri felsefe olmayan bir ihtiyaç ya da ilginin kızıdır: Bu iki aksiyom nasıl uzlaştırılabilir? Felsefe kendi konumunda *baştan varsayar*. Kendisini önceler ve kendi tezinde kendisinin yerini alır. Kendisinden önce gelir ve kendisini kendisiyle ikame eder. (DG, 110)

Yine de “filosofem”in bu içeriği belli bir yorum türünü doğrulamadan dile getirilemez. Aşağıdaki pasaj Derrida'nın diyalektiğe dair temel tezlerini pekâlâ diğer pasajlar kadar özetler:

Bu yüzden *Aufhebung*'ün ürünü olan ideallik onto-ekonomik bir “kavramdır”. Felsefenin genel biçimi olan *eidos* tam anlamıyla ailevidir. Kendisini *oikos* olarak üretir: ev, yaşam-alanı, apartman, oda, konut, tapınak, türbe, kovan, sahip olunanlar, aile, ırk vs. Tüm bunlarda ortak bir aynılık varsa o da “has”ın [*proper*] muhafızlığıdır: mutlak kaybı tutan ve engelleyen, mühürleyen veya ölümün tekrarı sıfatıyla dahi olsa kendisine dönüşünü daha iyi kollamak, izlemek için onu tüketen bir muhafızlık. Tin bu tekrârın diğer adıdır. (DG, 152)

İyi bilindiği üzere “propre” [*has*] Derrida'nın düşünceler ve cinslerden tu-

tun da öznellikler ve Devlet'e kadar her şeye hâkim olma peşindeki genel olarak normallik için kullandığı terimdir (ya da terimlerden biridir). Fakat böyle bir özdeşleştirme herhalde Hegel'i reddetmek olduğu kadar Hegelci-dir de: Herkes Hegel'den kopmanın zorluğundan yakınıır.

Mümkün seçenek yoktur: Transandantal olana karşı söz söylemeye ne zaman kalkışsan, bir matriks –kuralcılığın kendisi [kavramın boğulması]– söylemini kısıtlar ve yapılandırma konumuna onun yerine transandantal olmayanı, transandantal alanın dışını, dışlanmış olanı koymasına için zorlar. Söz konusu matriks dışlanmış, transandantalın kendisinin transandantallı, simili-transandantal, transandantal kaçak sıfatıyla oluşturur. (DG, 272)

Derrida devam ederek bu yeni kaçağın diyalektik çelişkiye dönmesinin engellenebileceği umudunu dile getirir: Yapıbozumculuğun kendisi bu umut üzerine kurulmuştur, ama yine de ona ulaşmak için bütün Hegel diyalektiğini kat etmemizi gerektirecek kadar uğursuzdur.

2.

Derrida'nın diyalektige yüklediği ve anlaşıldığı kadarıyla onun gözünde bir nevi ruhsal/psikik korku nesnesi olan o boş tekrar, Deleuze'de pozitif bir tema, hatta neşeli ve hayat verici bir kuvvet olarak görülüp hoş karşılanacaktır. Bu tekrar Kierkegaard'dan ziyade Freud'dan gelir: gündelik hayatın tekrarları, varoluşa cazibesini, yabancılığını ve aşinalığını veren türden alışkanlıkların inşası ve kazanılması. Yine de buna Nietzsche'nin Bengi Dönüş'ünün neşeli ve manik tekrarları da eklenmelidir; neticede Freud bile buraya geri eklenebilir, zira kendisi aynı zamanda bizi tekrara iten özgül, eşsiz ve mukayese edilemez dürtünün (*Trieb*), adlı adınca meşhur *Thanatos* ya da ölüm dürtüsünün mucididir. Şunu söylemeye bile gerek yok ki Derrida'nın Hegel'e atfettiği, Deleuze'ün ise Kimlik/Özdeşlik ve temsille ilişkilendirdiği ölümcül tekrarlarla bunlardan hiçbirinin ortak noktası yoktur.

İkisini kıyaslamak, hatta yan yana getirmek felsefi konumlar ve içerikle ilgili bir mesele olmaktan ziyade –örneğin Heidegger sonrası bir filozofun yeni-Nietzscheci bir filozofla karşılaştırılması– estetik ya da üslup demeyi daha çekici bulduğum bir şeyle ilgilidir, gerçi “üslup” fena halde sanatın kum havuzunu ve düşüncenin kendisinin oynakça önemsizleştirilmesini akla getirdiği için onu kullanamam. O halde belki de okuma tarzlarından (icra tarzları der gibi) bahsederek Stravinski ile Schoenberg'i de karşılaştı-

rabiliriz, çünkü ikisi de karışık tarihsel duygularla, ayrıca hayati ve yaratıcı bir etkilenme endişesiyle Beethoven'a bakmaktadır.⁹ Hegel'den uzun kesimleri Derrida'nın yeniden çalması pekâlâ Stravinski'nin klasik ödünç almaları ve deformasyonlarıyla mukayese edilebilir; Deleuze ise –ama şimdi bestecilerden ziyade koca güzel sanatlar dallarını mukayese etmek daha uygun görünüyor– her kavramı yeni bir tür renk, hatta yeni bir tür mekân olarak görüp müdahalede bulunur (hatta bu iki filozof birbirlerine karşı da, anlatı-karşıtlığı ile çok-anlatı-merkezli bir figüratif olmayan oyun arasındaki karşıtlık bakımından mukayeseye açık görünüyor).

Zira filozofların nasıl yenilik yaptığına dair Deleuze'un fikri böyledir. Ayrıca klasik filozoflara (onlara *kolaj* yoluyla yaklaşabiliriz, der ve bizi geçmişin yabancılaşmalarını “felsefeye sakallı bir Hegel, felsefeye sinekkaydı bir Marx”¹⁰ üretmeye teşvik eder) muamelede bile salt yeninin icadını amirane talep eden bu modernizmin ta kendisinden daha derin bir şey yoktur Deleuze'de. Bu *doctorus subtilis*'in en dolambaçlı ve üstü kapalı, skolastik akıl yürütmeleri bile gerçekte bütün bu yeni mekânın taslaklarıdır ve sinematografik bir felsefeye başvurur; üstelik başvurduğu felsefe film kitaplarında özetlenen felsefi sinematografiye karşıt bir konumdadır. Demek ki temsil –“sonsuz temsil” onun Hegel'in Mutlak Tin'i için kullandığı terimdir– beraberinde tümünden yeni bir kötü ve kuşatıcı büyü getirir:

Temsil, sonsuzu kendi içinde bulduğunda, organik temsil olmaktan ziyade orjistik temsil gibi görünür: Görünüşteki sükûnetin, örgütlenmişliğin sınırlarının altında kendi içindeki hayhuyu, tedirginliği ve tutkuyu keşfeder. Canavarı yeniden keşfeder. O noktada, belirlenimin genelde kavrama, görelî asgari ya da azamiye, *puncture proximum* ve *punctum remotum*'a giriş çıkışlarıyla eşleşecek o mutlu anla ilgili bir şey değildir artık. Aksine, göz miyop, hipermetrop olmalıdır ki kavram tüm momentleri üstlenebilsin: kavram artık Hepsi'dir, ister nimetlerini tüm taraflara yaysın, ister tam aksine ihtilaflarına ve sefaletlerine bir nevi mutlakiyet bahşetsin ve bunlar ona geri yansısın. Böylece kavram tüm başkalaşımalarında bir uçtan diğerine kadar belirlenimi takip eder ve onunla birleşir; böylece onu bir zemine, yani temele [*fondement*] teslim ederek saf fark olarak temsil eder ki bu temel çerçevesinde o andan itibaren görelî bir asgarilikle mi azamilikle

9 Buradaki anıştırma Adorno'nun *Philosophy of Modern Music*'inedir.

10 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris: PUF, 1968, 4: İngilizcesi, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994. Bu esere sonraki göndermelerde DR kısaltması kullanılacak, ardından da Fransızca ve İngilizce baskılar kesme işaretiyle bölünerek belirtilecektir. Fakat buradaki İngilizceye çevirilerin Columbia baskısına değil yazara ait olduğu hatırlanmalıdır.

mi, büyüklükle mi küçüklükle mi, başlangıçla mı sonla mı karşı karşıya olduğumuza karar verip vermememiz hiçbir şey değiştirmez, çünkü tüm bu çiftler temelde bir ve aynı “bütünsel” moment olarak çakışır ve bu da aynı anda farkın ve üretiminin, kayboluşunun ve belirişinin kendinden geçmesidir. (DR, 61-62; 42)

Polanski tonlamaları! Dünyadaki tüm nesnelerin şişip uzayarak, bizatihi *Begriff*’in ıraksak kapanışına biçimlerini ve gölgelerini düşürerek çekildiği temsilin bu hastalıklı gözü Hegel’deki “sonsuzca büyüğün yüceliği”ni (DR, 65; 45) içeriden doğru taşırken, Deleuze’ün geçmişin filozoflarına onların çehrelerini yeniden icat ederken bile getirdiği tüm o buluşçu ve zekice sempatiyi de yanına alır. Onun için bu bir sorundur, çünkü her yerde arzulan bir sempati söz konusu değildir; ayrıca metinlerin, işlerin, yaratıcıların, üslupların, kavramların –Deleuze’deki eşsiz– her yerde hazır ve nazır takdiri, aynı zamanda bağlı olduğu o dövüşken ve saldırgan düalizmle uyuşmaz. Hegel’i bir yanda tutup kendi kendini yapıbozuma uğratmasını beklemek mümkün değildir; onu göçebelerin yol arkadaşlarının arasında değil Devlet savunucularının arasında sınıflandırmalıdır derhal; diyalektikteki kusurlar salt hata değildir, Bengi Dönüş’ün yüce arıtıcı rüzgârıyla dağıtılıp kovulması gereken tehlikeli güçler ve bulaşıcı hastalıklardır.

Temsil, özdeşlik, fark — hem Deleuze hem Derrida’ya atfetmenin cazip görüldüğü birçok tema; buna bir de normallik ve Hukuk’a karşı ortak nefretleri eklenir; hatta her ikisi de kuşkusuz, nasıl söylenirse söylensin, dört dörtlük Fark felsefecileridir, yine de aralarında temel bir “fark” vardır, uzun vadede Deleuze bir varlıkbilimcidir/ontolojistir. Hiç şüphe yok ki onunki özdeşlik değil fark ontolojisidir, ama bir tür metafiziği övmeye meyilli olduğu kesindir: “Farklar daima birbirini andırır, birbirine benzerdir, karşıttır ya da özdeştir: Fark her şeyin arkasındadır, ama farkın arkasında hiçbir şey yoktur.” (DR, 80; 57)

Demek ki metafizik ya da ontolojik anlamda Fark burada Varlık’ın kendisidir; ayrıca Deleuze için tekrarın zaman olduğunu hatırlarsak, büyük kitabının başlığı bizatihi *Varlık ve Zaman*’a doğru kayar, gerçi Husserl’den çok daha fazla Bergson ve Gabriel Tarde’dan etkilenen Gal versiyonu olacaktır. Her koşulda, ontolojik hatta metafizik ifade ve önermeler kadar Derrida’nın felsefi ethosundan uzak bir şey olmadığı gayet açıktır (hatta daha sonra “Marksizm”e baş itirazı ontolojikleştirme eğilimleri konusunda olacaktır, yani Marksizmin kendisini Felsefe’ye, felsefi bir sisteme çevirmenin cazibesine kapılmasına itiraz edecektir).

Bu yüzden Deleuze’ün eseri kelimelerin konvansiyonel anlamını uzak-

laştırma, “tekrar”ı normal, sıkıcı ve aynı anlamından yeniden ve yeniden kopartma, onun yerine tekilin genellik karşısındaki deneyimi anlamını yükleme yönünde sarsıcı ama nükteli bir çabayı simgeler: “Tekrar bir tür davranıştır, ama benzeri ya da eşdeğeri olmayan eşsiz ya da tekil bir şeye göre” (DR, 7; 1); işte tam da bu yüzden ikame edilebilirin, mübadelenin, salt benzerliğin vs. genelliğinden ya da evrenselliğinden kaçır. O halde Zaman’ın kendisinin tekrarın “kancalı atomlarından” nasıl doğduğu *Difference and Repetition*’ın anlatacağı büyük hikâyelerden biridir.

Fark’a gelince, o ilkel bir nevi canavardır, salt varlığın kendisiyle temas anıdır:

Kendini başka bir şeyden ayırt eden bir şey yerine, kendini ayırt etmeyen –yine de kendisini ayırt ettiği şeyin ondan ayırt edilmediği– bir şey hayal edelim. Örneğin şimşek kendini gece göğünden ayırt eder, ama yine de o göğü kendisiyle birlikte çekmek zorundadır, adeta kendisini ayrı olmayan bir şeyden ayırt etmiştir. Sanki arka plan yüzeye yükselmekte, ama arka plan olmayı da bırakmamaktadır. Kaypak ve duyumsanamaz bir hasma karşı yürütülen, ayrı olanın ondan ayırt edilemeyen ve kendini ondan ayırt eden şeyle birleşmeyi sürdüren bir şeye karşı konuma yerleştirildiği bu mücadelenin her iki tarafında da zalimce, hatta canavarca bir şey vardır. Fark, belirlenimin bu tek taraflı ayırım halidir. (DR, 43; 28)

Fark “canavarı” insana Hitchcock’un *Wrong Man*’indeki kırık aynada Renata Salecl’in gördüğü o biçimsiz ve dehşet verici Lacancı “Ding” ya da “chose”u hatırlatıyor:¹¹ Aniden hiçbir uyarıda bulunmadan görünüşün örtüsünü yırtan numenin tazeliği ve korkunçluğu. O halde Deleuzecü modernizm Yeni’nin ve salt farkın tazeliğine ve korkunçluğuna inancını korumaktır.

Fakat bizim amaçlarımız açısından önemli olan karşısız, tek anlamlı bir terim olarak “fark”ı sahneye koyma girişimidir ki buradaki temel operasyon da budur. Özdeşlik Aristoteles’ten Hegel’e kadar bütün geleneksel felsefede yerleştiği o öncelikli konumdan, yani özdeşlikten herhangi bir farkın belirmesi için ilk başta bulunması gereken konumdan indirilmelidir. Deleuze’ün Spinoza’da bulduğu bu temel tersine dönüşe göre,

özdeşlik ilk değildir, ilke olarak vardır, ama sadece ikinci ilke olarak,

11 Renata Salecl, “The Right Man and the Wrong Woman”, *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (but Were Afraid to Ask Hitchcock)* içinde, haz. Slavoj Žižek, Londra: Verso, 1992, 185–194.

üretmiş ilke [*comme principe devenu*] olarak vardır; Farklı'nın etrafında gezinir; farkı zaten özdeş olarak koyutlanmış genel bir kavramın tahakkümünde tutmak yerine ona kendi kavramına sahip olma imkânını veren Kopernik devriminin doğası böyledir. (DR, 59; 41)

Demek ki başlı başına bir Fark kavramını kuracak ve kavrayacak kaçınmamız gerekenler arasına “özdeşlik”in yanı sıra üç özellik daha katılıyor: analogi, benzerlik [*resemblance*] ve karşıtlık [*opposition*] (DR, 44-45; 29-30). Diyalektiği baltalamakta ve yerine kökten farklı bir mantık geçirmekte bu sonuncusunun, yani karşıtlığın kritik nitelikte olduğu açıktır.

Nitekim, ne pahasına olursa olsun, Fark'ın karşıtlıkla “özdeşleşmesi” engellenmelidir: Karşıtlığa ulaştığımız andan itibaren, Hegelci diyalektiğin güçlü pençelerine düşeceğimiz ve sonu *Mantık* olan yolun tamamını kat etme riskine gireceğimiz açıktır. Ayrıca gururlu ve pagan bir farkın, onu sihirli değneğin tek hareketiyle tekrar özdeşliğe döndürecek bir ilişkinin boyunduruğuna alınmasından kaçınmak için başka bir şeyden daha kaçınılıyoruz, yani o sinsi Hegelci negatiften, Hegel'in gözünde tarihin motoru –“negatifin emeği ve çilesi”– ve çelişkinin ta kendisinin kalbi olan olumsuzlamanın/negasyonun gücünden kaçınılıyoruz: Burada Hegel'in, dünyanın kendisinin ilksel kuvveti olan, tabiri caizse, ontolojik ilkesinden bahsediyoruz. Deleuze'ün argümanındaki her şey bu negatifi karantinaya alma, muazzam bir güç kesintisiyle *Mantık*'in enerjisini askıya alma, burada halihazırda şizofrenik evrenin dokunulmamış tazeliği olma imkânına göz atmaya dayanır.

Düşüncenin en büyük gücünün niteliği olan ve kavramın tüm dolayım-larını ve uzlaşımlarını küçümseyip atlayarak Varlık'ı doğrudan farka açan bu haklı şizofrenliğine çok kısa bir an için girebildik. (DR, 82; 58)

Bu, diyalektik karşıtı, Hegel-karşıtı hücumun standart gambitidir: Doğa'da negatif yoktur, sadece varlık (ya da varlıklar) vardır, denir bize.¹² Olumsuzlama, insan gerçekliğinin fokur fokur kaynayan bir varoluşlar dünyasına getirdiği bir şeydir: Sartre'in ifadesiyle, Varlık elmasındaki kusurdur. Ayrıca şurası açık ki böyle bir hamle bizi Kant'a geri gönderir, Hegelci çabaları ise kapı dışarı ederek bir edebi alıştırmaya ya da mistik tutkudan ibaret sayar.

Argümanın bu düzeyde kabul ya da reddedilmesinin mümkün olup olmadığından emin değilim. Daha önce gördüğümüz üzere, Hegel'de Özdeş-

12 Buradaki standart gönderme Kant'ın negatif nicelikler üzerine 1763 tarihli denemesi-nedir.

lik zorunlu olarak kendi içinden Fark'ı üretir, Fark da ona ne kadar uzun süre bakarsak o kadar zorunlu olarak Özdeşlik'e geri döner. Negatiflik, kategorilerin kendilerinin adeta çaresizce tanık olduğumuz bu başkalaşımından doğar. Bu başkalaşimleri biz yapmayız, öznel de değildirler; ayrıca sırf düşüncede olsalar bile bunun için de başka bir sözcüğe, bireysel bilinci ima etmeyen bir karakterizasyona ihtiyacımız olacaktır. Negatif'in bu hareketini reddedebileceğimiz ölçüde kolayca kabul edebileceğimizi niçin düşündüğümü birazdan anlatmaya çalışacağım.

Ama önce Deleuze'un negatife ve karşıtlığa karşı argümanının yer aldığı tamamlayıcı düzeyin doğuşuna dikkatimizi vermeliyiz. Karşıtlığa karşı argümanın başarılı olması halinde, bütün diyalektiğin, dolaylamanın ve geri kalanların, Hegel'in sevdiği bir ifadeyle, "yerle bir olacağını", çünkü hepsinin olumsuzlamayı baştan varsaydığını söyleyebiliriz bence. Fakat neyin tehlikede olduğunu hakkaniyetle ölçtüğümüz, sonuçları basiretle hesapladığımız bu noktada, Deleuze argüman alanını değiştirerek anlatısal tarz diyebileceğimiz bir tarza kayar. Aslında Platon-mitini eleştirirken de bu tarzı kullanmıştır (DR, 86; 61); fakat elbette ki anlatının kendisinin ötesinde bir şey ifade etmez, ayrıca Derrida zaten Hegel'in kendisini *Glas*'ta bu tarzda eleştirmiştir. Fakat Deleuze'de yukarıdaki ilk alıntımızda bahsi geçen büyülenmiş evrende zaten bir örneğini incelediğimiz ve başka yerde onun düalizmi olarak adlandırdığımız (bkz. ileride) şeyin mekânı olan bu proto-anlatı türü, beraberinde felsefi itimatnameler getirir, ayrıca sahiçi bir *philosophe*, yani felsefi temanın adını alır: temsil. Hiç şüphe yok ki Heidegger'le birlikte temsil ve temsili düşünce modernliğin en acil felsefi sorunları arasına girmiştir ve kimse öneminden ve anlamlılığından kuşku duyamaz. En azından daha sorgulanabilir görülen ise, Deleuze'un Hegel'e karşı argümanlarının hepsinin bundan böyle dayanacağı kategorik ve mantıksal meselenin (fark gerçekten özdeşliği baştan varsayar mı varsaymaz mı?) temsille ilişkilendirilmesidir. Zira karşıtlık ve negatife karşı argüman gerçekte temsile karşı bir argümandır; kaldı ki temsil de neticede dolayım-lamaya (DR, 16; 8), bir merkez etrafında birleşmeye (DR, 79; 56) ve son olarak teolojik olana (DR, 81, 58) bağlıdır.

Argümanın yeni "mitik" dönüşü, hem Özdeşlik'i hem Temsil'i kötü büyücü rolüne koymasını, ayrıca Zerdüşt'ün eşiği gibi sırtlarında düzen ve etiğin (tam da *Aufheben*'in anlamı [DR, 75-76; 53-54]) ağırlığını taşıyan diyalektiğin yandaşlarına dört dörtlük bir Nietzscheci küçümseme aksettirmeyi mümkün kılan bu önceki özdeşleştirmeye bağlı olacaktır:

Sanki Fark kötüyümüş ve zaten negatif haline gelmiştir, ancak kefaret yoluyla, yani hem olumsuzlananın hem de bizatihi olumsuzlamanın yükünü taşıyarak pozitiflik üretebilecektir. Özdeşlik ilkesinin doruklarından aşağıya hep o eski lanet yankılanıp durur: Salt temsil edilmeyip sonsuz temsile ulaşan (kavram ya da *Begriff*), en nihayetinde farkı özdeşliğe teslim etmek için bütün olumsuzlama gücünü koruyan kurtarılabilir ancak. (DR, 76, 53)

Yönünü şaşırılmış ruhların [souls] sanki hiç yaşamamışçasına gezindiği bu tuhaf araftan [limbo] bizi ancak Bengi Dönüş kurtarabilir:

Tüm negatifter, inkar eden ve olumsuzlayan her şey, negatifi kendi içinde taşıyan tüm bu ilgisiz doğrulamalar/olumlamalar, Hayır'dan çıkan bu solgun gayri-meşru Evet'ler, bengi dönüş sınavını geçme kabiliyetinden yoksun olan her şey, bunların hepsi olumsuzlanacaktır. Bengi dönüş bir çark olsa bile, olumsuzlanması "mümkün" olan ve sınavı geçemeyen her şeyi dışarı atan bir merkezkaç kuvvetine sahip olmalıdır. Nietzsche bengi dönüşü "inanmayı" başaramayanlar için hakikaten hafif bir ceza zikreder: Hiçbir şey hissetmeyecek ve salt gelip geçici bir hayat yaşayacaklardır! Kendilerini ne iseler öyle hissedecek ve öyle bileceklerdir: salt epifenomenler; onların Mutlak Bilgi'si bu olacaktır. (DR, 77-78; 55)

Temsili düşünce bizi dolaylısızlıktan, hatta "gerçek hayat"ın gerçekliğinden uzaklaştırır: Hegel de kendi felsefesinin hedefi olarak dolaylısızlığı aldığıında bu kadarını kabul etmemiş miydi? (Deleuze'un kendi karşı-konumuna "hiper-ampirizm" adını vermek istemesi, böyle bir sloganın yol açabileceği tüm yanlış anlamaları göze alması rastlantı değildir). Yine de Deleuze'un konumu daha önce gördüğümüz varoluşçu Hegel-karşıtlıklarından biraz daha karmaşıktır: Nietzscheciliği aynı zamanda modernizmdir, "varoluşsal deneyim" "yaşanmış" olduğu ya da "otantik" olduğu için değil, yeni olduğu için övülür. Örneğin temaşanın bu övgüsünde bulunan estetik tatmin (DR, 101 vd.; 70 vd.) ona daha suratsız varoluşçuluktan farklı türden bir enerji ve neşe verir. Peki "sadece" estetik midir? Aynı zamanda doğru düzgün bir felsefi konumu da (herhangi bir geleneksel anlamda) barındırabilir mi, acaba ikici saldırganlığı aynı zamanda siyasal olabilir mi? "Fark felsefesi"nin görevleri üzerine konduğu düşünceler bu bakımdan sonuca bağlayıcı değilse de aydınlatıcıdır:

Genelde "gerekli yıkımlara" davetiye çıkarmanın iki yolu vardır: Fark'ın, bengi dönüşün sürekli devrim şartı olduğunu doğrulamak üzere bütün

düzenleri ve temsilleri tahtından indirebilecek bir yaratıcı güç adına konuşan şairin yolu; zaten tarihte kurulu bir düzeni korumak veya uzatmak ya da halihazırda temsil biçimleri için dünyaya yakarmakta olan bir tarihsel düzeni kurmak için en başta “farklı”yı olumsuzlamakla ilgilenen siyasetçinin yolu. (DR, 75; 53)

Bu farklı sözcüklerin duygusal yükünü artık bildiğimize göre, devlet adamının karşısında şairin galip geleceği ve “felsefeler”in taraf seçip şanslarını denemek zorunda kalacağı açıktır.

Yine de bir kuvvet ve fenomen olarak temsilin estetikle Deleuze’ün isteyebileceğinden daha derin akrabalık bağları taşıdığı ortaya çıkarsa, eleştirinin kendisi iki tarafı keskin bir kılıç haline gelir: Temsili olmayan ya da temsile karşı sonuçlar (ister sanatta ister felsefenin kendisinde) en içteki muhtevaları bakımından estetik kalacaksa, belki de temsili olanı [*the representational*] defetmek yeterli değildir.

Deleuze zaten diğer itirazları yatıştırıcı bir tarzda öngörmüştü: Fark’ın olumlanması bazılarında temkinli [*tepid*] bir çoğulculuk ya da liberallik gibi görünecektir.

En büyük tehlike “güzel ruh”un [Hegel ve Goethe’deki *schöne Seele!*] temsillerine maruz kalmaktır: Bunlar sadece farklardan, uzlaştırılabilirlikten, birlikçilikten, kanlı çatışmalardan uzaklıktan ibarettir. ... Ve fark mefhumuyla bağlantılı olduğunu göreceğimiz sorun mefhumu aynı zamanda güzel ruhun favori zihin durumlarını da beslemeye yatkın görünecektir: Sadece sorunlar ve sorular hesaba katılır. (DR, 2; xx)

Bu ikinci temaya zaten yukarıda değinmiştik: Birincisine gelince, insan “fark”ın illa ki liberal çoğulcu anlamda “çeşitlilik” olmadığı fikrini cazip bulabiliyor. Fakat günümüzde bu da siyasal bir mesele olmuştur (kimlik/özdeşlik siyaseti bir fark siyaseti midir?) ve belki onun da bu kadar çabuk reddedilmemesi gerekir.

Ama Deleuze’ün güçlü eleştirisine benim şimdilik tepkim biraz farklı olacak ve praksisi (belki de Deleuze’ün kendini temaşa çerçevesinde tuhaf bir şekilde karakterize etmesinin bir anlığına yerini alması için) sahneye geri çağırarak. Hegel’de, özellikle de *Mantık*’ta, Özdeşlik’in Fark’a önceliği (ya da tersi) sorunu, bunların yeterince uzun bakıldığında birbirlerine dönüşmelerinin kaçınılmazlığı kadar önemli görünmez. Öncelik belki de metafizik bir meseledir; Özdeşlik’in içinde saklı Fark ve Fark’ın içinde saklı Özdeşlik ise başka bir şey olabilir. Bu tuhaf büyük değişimden ve pek uzun

süre tatmin edici olamayan beraberindeki geçici alternatiflerden –mesela salt “çeşitlilik”ten– çıkacak sonuç ise Karşıtlık’ın, yani bu kararsız ileri geri değişimin en sonunda başlı başına yeni bir figür olarak alınma ve kavranma tarzının patlak vermesidir. Deleuze salt kaynaşıp duran farklar, biçimlerin çözünmesi, biçimsiz ve belirlenemez olanın yüzeye yükselişine dair kaotik bir dünya görüşünün bugün bizim için çekiciliği üzerinde uzunca durur:

Göçebe dememiz gereken bir dağılım, göçebe bir *nomos*, mülksüz, dört duvarsız, ölçeksiz. Orada dağıtılanın titizlikle paylaşımı yoktur, onun yerine kendilerini dağıtanların açık, sınırsız ve hudutları olmayan bir mekâna düşmesi söz konusudur. Hiçbir şey hiç kimsenin hakkı değildir, hiç kimseye ait değildir, daha ziyade herkes mümkün olan en büyük mekânı doldurmak için etrafa yayılmıştır. Hayattaki en ciddi şeylerle uğraşmamız gerektiğinde bile, hareketsiz mekân ve hareketsiz yasaya (*nomos*) karşıt olarak bir oyun mekânı, oyun kuralı gibi görünür. (DR, 54; 36)

Her iki atıfta da, yüzeye çıkan derinliklerin, ama burada daha da fazla olmak kaydıyla, metaforlukların doldurulacak ve kolonize edilecek bir mekânın çevresine yeniden yönelmelerin mekânsal karakterde olması daha sonra önem kazanacak.

Şimdilik tüm bu şansa bağlı ve neşeli gelişigüzelliği bir içsellik ve toplamanın (ya da Hegel’de yeniden-toplamanın) “hareketsizliğine” yeniden absorbe edecek bir nevi huysuz ve öznel göze başvurulmasının yanı sıra, başka figürlerin de mümkün olduğunu söylemek bana uygun görünüyor; hatta en başta meseleyi temaşa çerçevesinde sahnelemeyi isteyenin kendisi olması zeminine basarak bu topu Deleuze’e geri göndermek bile mümkün olabilir. Peki ya diyalektiğin bu anlamda hiç de temaşa kabilinden ya da öznelleştirici olmadığını varsaymak? Tam tersine özdeşlik ve farkı karşıtlık halinde yeniden örgütlemenin akıma aktif bir müdahale türü bir şey olduğunu ve tam da kozmolojik maddenin büyük gevşek kuvvetler halinde –en nihayetinde onları ileriye, bizatihi Çelişki’nin devrimci çarpışmalarına doğru itmek için– yeniden örgütlendiği bir nevi praksis olduğunu varsaymak?

Bir dünya görüşünün düalizmi neticede statik bir meseledir, burada önerilen Bengi Dönüş’ün neşesinden eser bile taşımadan kendini yeniden biçimlendirir ve tekrar tekrar geri döner. Öte yandan çelişki tarihsel zamanda bir çarpışma ve sonucu ne olursa olsun eşsiz bir tarihsel anın ele geçirilmesidir. Son olarak, müdahale ve praksis düşünceleri, gidip gelen delişmen bir Nietzsche öforisinden daha enerji verici ve imkân tanıyıcıdır.

3.

Son olarak Hegel’de öznellik ve öz bilinç sorununa dönmek faydalı olabilir. Hegel’in sistem ile öznenin özdeşliğindeki ısrarına, keza öznellik gibi bir şeyin çerçevesinde muazzam süreçsel birlikleri yeniden kurmaktaki ısrarına vesile olan kurucu hamleye zaten (hafifçe) itiraz etmiş olabiliriz. Uğrakların öznellik tarafından geri özümseenebilir ve nispeten farklı türden uğraklar haline gelebilir olması özellikle itiraz edilebilir bir şey değildir, hatta mahut spekülâtif düşüncenin kendisinin spekülâtif kumarının ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat Kavram’ın neticede en üstün biçimiyle somut bir bireysel bilinç türüne benzemesi ve eski dostumuz “burjuva bireyciliği”nin galip gelmesi ya da en azından bu serüvenli düşüncenin dış limitlerini göstermesi, bireycilik sonrası toplumda hümanizmden bile kötü görünecektir; hatta “öznenin ölümüne” ve Foucault’nun meşhur “insan yüzünün denizin kumlarında silinmesi”ne esir düşen bir kuşak için bütün diyalektiği kirleten ideolojik bir kapatılma sayılacaktır.

Her zaman olduğu gibi bu alarm çanını çalan da yine Deleuze’dür:

Büyük Hegelci sentezde sonlu Ego’nun işleyişine geri getirilen şey sonsuzdur. Böyle değişimlerin önemini pekâlâ merak edebilirsiniz. ... [Fakat] ilahi tözün biricikliği ve özdeşliği aslında Ego’nun ve aynılığın münhasır garantörleridir ve Ego kaldığı sürece Tanrı da kalacaktır. Sentetik bir sonlu Ego ile analitik bir ilahi töz bir ve aynıdır. İşte bu yüzden İnsan/Tanrı permütasyonları boşa çıkar ve bizi hiçbir yere götürmez. Tanrı’nın ölümünün ancak Ego’nun çözünmesiyle gerçekten fiiliyata geçtiğini fark eden ilk kişi Nietzsche’ydi. Ondan sonrası ise ne bir tözdeki ne de öznedeki farka dayanan bir varlıktır: Çok sayıda yeraltından, gizli doğrulama. (DR, 81; 58)

Fakat bana kalırsa, tüm bu tartışmaların kritik özelliği, özne etrafında örgütlenmiş her felsefenin daimi kilit noktası ve başlı başına garip bir isim hatası olan öz bilincin doğasına dönme eğilimidir, zira insani ve hakkında konuşmaya değer olan “bilinç” –hayvanlara ve bitkilere atfetmek isteyebileceğimiz aksine– daha en baştan zaten öz bilinç olarak tanımlanır daima.

Peki öz bilinç neyin bilinci olabilir? Bir ismin ve referansın istikrarını tedricen devralan böyle bir sloganı kullanarak kendinize zaten benlik ve egoda bir nebze istikrarı garantilemiş olmuyor musunuz? Öz bilinç fikri konusundaki mevcut rahatsızlığımızın [*malaise*] (“modernliğe” benzer bir şeyin karakterize edilmesi gerektiğinde her dönemeçte “dönüşlülük”e ref-

leks misali başvurulması bir yana), bir temsil çıkmazı belirtisi olduğunu daha önce başka yerde belirtmişim;¹³ bu çıkmazı gündeme getirmenin en iyi ve münasip yolu da daha en baştan öznelliğin temsil edilemeyeceğini, dolayısıyla görünüşteki tanım ve tariflerinin gayet mecazi mekanizmalar olduğunu ilan etmektir.

Hegel'de bu türden birkaç mekanizma vardır: Kendisinin sıklıkla kullanıldığı adla düşünüm, yani biraz daha gevşekçe adlandırılan özbilinç, tam anlamıyla aynalar ve ışık terimleriyle tarif edilirken,¹⁴ özbilinç uğrağı iki bilincin meşhur çarpışmasıyla anlatılır (bu iki bilinç Efendi ve Köle haline gelecektir). Bu figürlerden hiçbirinde özellikle mistik bir yön yoktur: Hatta Derrida'nın *Aufhebung*'a yüklediği özdeşleştirici kayıtsızlığı bile akla getirmiyor gibidirler. Gelgelelim, içselleştirme ve içsellik dili her yerde gerçekten çok kuvvetlidir ve görüldüğü kadarıyla bir tür çağdaş ikame gerektirmektedir.

Buradaki yeni imkânları Michael Foucault'dan daha kafa açıcı şekilde anlatan olmamıştır; 1966'da yazdığı "La Pensée du dehors"¹⁵ (başlığı, hatta konusu Maurice Blanchot'dan gelir) denemesinde "içselleştirme" sorununu kendi terimleri ve arazisinde ele almak için her şeyi tersine çevirerek bir tür dışsal düşünce, içeriden ziyade dışarının düşüncesi formülünü önerir. Blanchot'nun bu yeni kavrama kendi yaklaşımları da daima geçici ve eklektiktir, ayrıca büyük ihtimalle Levinas'ın Öteki mefhumundan bir şeyler almıştır: Fakat Blanchot'nun dili *le neutre*'e –kökten gayri-şahsileştirilmiş– kayarken bu bağlantılarını kaybeder ve Foucault'nun teorisinde bağlantılar tamamen yok olmuştur. Foucault düşünceden ziyade dille başlar, ayrıca bizi içsellik ve öznelliğin sıcaklığına döndürmekten çok uzak kalan, hatta bunların çevresinde sonsuz bir boşluğu görünürleştiren birinci şahıs ifadeleri eksikliğine tuhaf bir şekilde geri gider. Böyle ifadeler (Blanchot'da bunlar Nietzsche'nin fragmanlarıdır) artık anlamlı edimler ya da kişilerin niyetleri değil, daha ziyade "*dilin ham varlığıyla kendini yayması, saf dışsallığın kendini ortaya sermesi*" dir. (DE, 519) Dört dörtlük bir modernist edebiyatın keşfedilmemiş kütasına ve yer şekillerine damgasını vuran budur

13 *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* içinde, Londra: Verso, 2002.

14 Bkz. Hegel, *Encyclopedia Logic*, par. 112, par. 163; ayrıca bu doktrin in daha kapsamlı bir tarihi için bkz. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. [Türkçeye bu bağlamda "düşünüm, derin düşünce" olarak çevrilen "reflexion" sözcüğü, "yansıma" anlamı da taşır. —çn]

15 Michel Foucault, *Dits et écrits*, Cilt 1, Paris: Gallimard, 1994, 518-539; İngilizcesi: "Maurice Blanchot: The Thought from Outside", çev. Brian Massumi, *Foucault/Blanchot* içinde, New York: Zone, 1987. Bu esere yapılacak referanslarda DE kısaltması kullanılacak.

(Foucault'nun dili değil, kesinlikle Blanchot'nun teorileştirme nesnesi):

Edebiyat, yakıcı bir dışavurum noktasına kadar kendine çekilen dil değil, daha ziyade kendinden olabildiğince uzak dildir; ayrıca, bu “kendinin dışına” kurmada kendi varlığının örtüsünü kaldırır, eski haline dönmekten ziyade aniden bir boşluğu ortaya çıkararak bir netliktir, göstergelerin kendilerine dönmelerinden ziyade bir dağılımdır. (DE, 520)

Burada insanın aklına Hegel'in takıntılı karşı formülü geliyor kesinlikle: Kategorilerin kendi üstlerine ve içlerine dönüşleri, kendisi için varlığın bir dizi biçimselleşmiş doruk olarak üretilmesi. Hiç şüphe yok ki burada Foucault'nun aklında edebiyat vardır, hatta büyük modernist nakaratı, Fransız modernist kanonunu tekrarlar ki bundan da en çok Blanchot sorumludur: Sade (ve Laplanche'ı takip ederek iklime alışan Hölderlin), Mallarmé, Bataille, Klossowski ve elbette Blanchot'nun kendisi (*Tel quel* grubu daha sonra Lautréamont'u da ekleyecektir). Dışsallık düşünürleri sayılmamıştır (insan Foucault'nun kendini onlar arasında saydığını düşünüyor), ama “hümanist” gelenekteki düşmanları sayılır: En göze çarpanları da Kant ve Hegel, daha sonra da yabancılaşma düşünürleridir. Yine de kurmaca dışsallık mizansenleri konusunda Foucault'nun söyleyecekleri vardır:

Bu yüzden kurmaca, görünmezi görünür kılmak değil, sadece görünmenin nasıl görünürün gerçekteki görünmezliği olduğunu görmemizi sağlamaktan ibarettir. Kurmacanın mekânla daha derinlemesine akrabalığı da bundan kaynaklanır; düşünüm için negatif neyse (diyalektik olumsuzlamanın zaman masalıyla bağlantılı olduğunun anlaşılması koşuluyla) mekân da kurmaca için odur. (DE, 524)

Düşüncenin mekânsallaşması: İnsan Foucault'yu postmodernistler arasına yerleştirmekte aceleci davranmak istemiyor (*Kelimeler ve Şeyler*'de edebiyat ve dilin karanlık güçlerine başvurusu sonuna kadar modernisttir), ama kendisinin de isteyeceği üzere, bu fikirde kesinlikle kehanetvari ve tebliğ niteliğinde bir şey vardır.

İyi ama Kant ve Hegel bu kadar eski moda mı kalmıştır? Kant'ın, öznenin bilincin ulaşamayacağı bir şey olduğu, aslında bir numen olduğu, dünya veya Tanrı'nın derindeki gerçekliği gibi kendinde şey [*thing-in-self*] olduğu yolundaki anlayışı, tam da körelmiş doksa anlamındaki özbilinci sürgün ediyor, “dışarının düşüncesi”ne daha yakın bir anlayış dayatıyor

gibi görünmektedir: Bir nevi, içerideki düşünceyi düzene sokan şeyin biçimlerine el yordamıyla bakıp belirtileri bularak muhtemel daha hakiki dışsal biçimlerin tespit edilmesi söz konusudur burada. Hegel'e gelince, Foucault'nun *Mantık*'ın büyük kategoriler geçidi olarak tanımladığı –etimolojik anlamda hakiki bir *theoria* olan– zamansal “masal”a nazaran bizim zamanımıza ve ihtiyacımıza daha uygun olan bir tür mekânsal diyalektik Henri Lefebvre¹⁶ tarafından ileri sürülmemiş midir? Peki ya *Mantık*'ın kategorileri zaten Foucault'ya göre dışarının bu tarafsız düşüncesinin ta kendisiyse? Foucault'nun dil için başvurduğu türden boşluğun ta kendisinde çok tuhaf şekiller belirmektedir. Demek ki bu, Deleuze'ün bağlantılı bir kavramının, yani “düşünce imgesinin”¹⁷ yardımı çağırılmasıdır, ki bunun da bireysel kavramların tuhaf yeni mekânlarında ve renklerinde barınabileceğini ve kendini ifade edebileceğini zaten görmüştük. Biraz Lacancı *écoute*'ye benzer şekilde, hastanın konuşmasının, ifade etmeye çalıştığını düşündüğü bilinçli fikirlerinden ziyade ritmi ve duraklamaları, titreşimleri ve tınısı, dışsallığı bakımından dinlenmesidir bu. Hegel'in kategoriler konusundaki tarzının da bu türden olma ihtimalini değerlendirmemiz gerektiğini düşünüyorum: Bireysel kategorilerin şekillerinin yoklanması, dinlenmesi; düşüncenin ifade edilmeyip tarif edildiği bir dışarı, bir nevi dış kenar muamelesi yapılması. Dinleyicilerinden biri onun dilini şöyle anlatmıştır:

Hegel'in sıkıcı derslerini ancak adlarla düşündüğü tahminiyle açıklayabilirim, bu yüzden bir nesneye baktığında nesnenin ilişkileri ona birbiriyle etkileşen ve edimlerini ilk önce kelimelere tercüme etmesi gereken çok sayıda şekil gibi görünüyor olmalı. Bu süreçte Fransızcadan taklit edilenler gibi bazı yapılar öne çıkıyordu. ... Sonuç olarak Hegel bozuk dilbilgisiyle konuşmamak için zaman zaman durmak zorunda kalıyordu. Dilin kurallarını bilmediğinden değil, ilk önce düşüncelerinin içeriğini tercüme etmesi gerektiğinden, ki bu yüzden ağızından çıkan her şey ona yabancı bir dildeymiş gibi geliyor olmalı.¹⁸

16 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974, 382.

17 Deleuze, *Différence et Répétition*, 3. Bölüm.

18 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969 (1844), 361, Profesör Sietze'den aktarılmıştır.

III. KISIM

YORUMLAR

4. Bölüm

Marx'ın Çalınan Mektubu

Derrida'nın kitabı *Marx'ın Hayaletleri* (1993) bir müdahalenin ötesindedir, ilk olarak ve her şeyden önce, kendi tabiriyle yeni Kutsal Ittifak'ı provoke etmeyi amaçlar ve bu Ittifak'ın Marx'ı tam anlamıyla gömme girişimine bu kitapta bir Yeni Enternasyonal çağrısıyla cevap vermektedir. Derrida, 1950 ve 60'ların Fransa'sında yeni doğan yapıbozum ile Marx-tanımlı tartışmalar arasındaki karmaşık ve kurucu ilişkileri daha genç kuşağa hatırlatır (başka bir yerde Althusser'le şahsi ilişkisinden de söz açmıştır¹): Bu ilişkiler bağlamında kendisi önde gelen mahut postyapısalcı düşünürlerden sadece bir tanesidir; bu düşünürler Fransa'da ve başka yerlerdeki Marx'tan-arındırma tarzına dair endişelerini dile getirmiş, bu tarzın Marx okumasını ve tam anlamıyla Marksizan bir sorunsalın temalarını saygınlık ve akademik hoşgörü sınırlarının ötesine yerleştirdiğini; şimdi de felsefe yapma faaliyetinin kendisini hükümsüz kılma ve onun yerine yavan Anglo-Amerikan anti-spekülatif pozitivizmini, ampirizmini ya da pragmatizmini geçirme tehdidi yarattığını belirtmişlerdir. Derrida'nın kitabı aynı zamanda yapıbozumun Marx'la ilişkisinden de söz edecektir (ayrıca yapıbozumun, örtük ya da açık Marksist "felsefe"nin olanaklılığına dair çekincesini de dile getirecektir).

Derrida burada dünyanın halinden söz etme sorumluluğunu alır, dünyanın en büyük yaşayan filozofu olmanın otoritesiyle yeni ve felaketvari niteliklerini bir bir sayar. Marx'ın metinlerini okur, özellikle de *Alman İdeolojisi*'nden pasajların dikkate değer yeni tefsirlerini sunar. "Hayaletsilik" diye yeni bir kavram geliştirir, üstelik bunu yapıbozumun kavramları genelde ele alma tarzında değişiklikler ve bükümlülükler sunan bir şekilde gerçekleştirir. Ayrıca Benjamin'in karanlık bir çağda korumamız ve canlı tutmamızı istediği "zayıf mesihvari gücün" kalıcılığını da teyit eder. Çok kapsamlı bir performanstır, aynı zamanda nefes kesicidir (özellikle de *Hamlet*'in kale burcunda geçen açılış sahnelerinin naraları ve dehşet çılgılık-

1 Bkz. E. Ann Kaplan ve Michael Sprinkler, haz., *The Althusserian Legacy*, Londra: Verso, 1993.

ları araya serpiştirildiğinden). Kitabı nispeten dar bir çerçevede özetledikten sonra bilhassa ilginç bulduğum noktaları sistematik olmayan bir tarzda hazırlık kabilinden yorumlamak istiyorum.

Tahmin edileceği gibi, *Marx'ın Hayaletleri*'nin beş bölümü, farklı tarz- lar- da, Marx'ın bugünkü ahiret hayatı meselesi çevresinde döner. Marx'ın hayaletinin yeniden ortaya çıkışına dair söylentileri bile duymamış olan bizlere nasıl görüneceğini tahayyül etmek için Hamlet ve Hamlet'in babası- nın hayaleti ilk vesileyi sağlar. Blanchot'nun Marx üzerine bazı dikkate de- ğer düşünceleri,² Hamlet'in "Çığırından çıkmış bir zaman bu!" haykırışının zımni ontolojisi ve başlı başına çağırma ediminin yapısı –gelmesi için çağır- mak, teskin etmek, komplo kurmak– ikinci bölüm için ortamı hazırlamak- tadır; ikinci bölümde ise Marksizme karşı komployu, ayrıca Fukuyama ve ("kıyametvari") tarihin sonunu görürüz ki bunların hepsi geç-kapitalizmin bu yeni dünya halinde devrede olan uluslararası (ama aynı zamanda ABD'li) siyasi güçleri gün ışığına çıkarmaya yarar. Bu yeni dünya hali 3. Bölüm'de ("Usures, tableau d'un monde sans âge") Derrida'nın doğrudan analizinin nesnesi olacaktır; yeni küreselleşmenin on özelliğinin özetlendiği bu böl- lümde işsizlikten evsizliğe ve mafyaya, uyuşturucu savaşları ve uluslara- rası hukuk sorununa kadar çeşitli meseleler irdelenecek, ayrıca geçerken piyasanın çelişkileri, Borç'un çeşitli uluslararası biçimleri, silah sanayisi ve mahut etnik çatışma üzerinde de durulacaktır. Fukuyama'nın küresel de- mokrasi zaferinin bu nitelikleri yeni bir Enternasyonal ve "Marksizm ru- hunun" [*spirit of Marxism*] dönüşmüş (Marx'ın kendi hayalet korkusuyla birlikte ontoloji de def edilmelidir) bir halde dirilişini gerektirir. Son iki bölümde Marx'ta özellikle hayaletsilikle ilgili pasajların zengin okumaları sunulur. 4. Bölüm'de *Komünist Manifesto* ve *On Sekiz Brumaire'e* dönülerek Marx'ın hayaletsilik konusundaki kendi ikircikliliği gösterilir; son bölüm- de ise Marx'ın Stirner eleştirisi incelenerek konvansiyonel meta fetişizmi görüşünde bir yer değiştirme yaratılır ki bu "tersine dönmüş durum" artık bir rafta satış için bekleyen malları akla getirdiği kadar güçlü bir şekilde kötü hayaletleri de akla getirmektedir.

Bunların Derrida için yeni temalar olup olmadığı sorusu hem dönem- leştirmeye dair bir anlatıyı, hem de felsefi yazında "tema" mefhumunun yeniden düşünülmesini içermelidir. Nitekim son yıllarda yapıbozumda meydana gelen değişimler çeşitli tarifler gerektiriyor gibidir. Tüm bunlarda Heidegger'in oynadığı role rağmen, olumlayıcı [*affirmative*] –yani "yorum-

2 Maurice Blanchot, "Les trois paroles de Marx", *L'Amitié* içinde, Paris: Gallimard, 1971, 115-117.

sal”- yapıbozum mefhumu³ kendini Dönüş (*Kehre*) biçiminde dayatıyor- muş gibi görünmüyor ve bunun sebeplerinden biri de örtük muhalefetin (klasik “yıkıcı”, hatta eleştirel, negatif yapıbozuma muhalefet) tam da ilk başta yapıbozum sayesinde gündelik düşünsel hayatımızdan kovulan sinir bozucu ve konvansiyonel ikili karşıtlıkları geri getiriyor gibi görünmesidir.

Yapıbozumun, içinde yol almak zorunda kaldığı düşünsel durumdaki değişikliklerin onun stratejisinin yanı sıra üslubunda da temel bir rol oynadığı açıktır. Örneğin Marx söz konusu olduğunda, Marksist sorunsalla ilgili felsefi çekinceler ve duygudaşlıklar yirmi yıl önce de bu eserdeki kadar açıkça ortadaydı (büyük bir kısmını Leninist muhabirlerin aşırı coşkulu kucaklamasından kaçınmak için harcadığı *Positions*⁴ başlıklı diyaloglarda): Özellikle de materyalizmin desteklenmesi burada tekrar dönmek isteyebileceğimiz bir sorundur.

Bu arada ABD felsefe bölümlerinde artık pek çok kitabı kapsayan yapıbozumun kazanmaya başladığı akademik itibarın (ayrıca Fransa’da, Mitterand’ın sosyalist hükümetinin kurduğu ve başına ilk olarak bizzat Derrida’nın geçtiği “*College de Philosophie*”nin takdisini de eklemek gerek), uzun zaman önce salt edebiyat entelektüellerinin bakımına teslim edilen bir külliyyatın görünümünde [*the appearance*] kaçınılmaz değişiklikler yarattığı da varsayılabilir. Öte yandan, Derrida’nın yıllar içinde edebiyata yanaştığını öne sürmek de aynı ölçüde akla yakın geliyor; dilde deneyler yapma isteği artmış, nispeten küçük, çeşitli söylemsel edebi türlere giriş tarzları daha önceki, nispeten konvansiyonel eserlerin felsefi amacını sorgulanır hale getirmiştir, hatta bu önceki eserlerin amacı akademik felsefenin ta kendisine meydan okumak olduğunda bile durum değişmez.

Eski polemikler silindiğinden ve Derrida’nın çeşitli metafizik düşünce biçimlerine (mevcudiyet, özdeşlik, özbilinç vb.) dair eleştirileri tedricen onların yerini aldığından bu yana, yani çıldırtıcı at sineği sokmaları azalıp başlı başına doksa statüsüne oturduğundan beri tonlamada hissedilir bir değişiklik olmuş mudur? Heidegger bu eserde daha da büyük bir ağırlığa sahiptir, ama musallat olmasından kurtulmak özellikle imkânsız olan bu hayaletle ilişkilerinde yeni bir rahatlık hissetmek adil midir? Heidegger’in eserinin böyle saygılı bir dikkat gerektirmeye devam etmesine (hatta ileride göreceğimiz üzere bu kitap dahilinde de devam eder) şu ya da bu şekilde hayret etmemizden sorumlu olan şey, eleştiri olarak yapıbozuma dair kendi

3 Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche’s Styles / Éperons: Les Styles de Nietzsche*, çev. Barbara Harlow, Chicago: University of Chicago Press, 1979, 36-37.

4 Jacques Derrida, *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

“vulger” okumamız (metafizik kavramların yapıbozumunun ardından yerlerine daha iyi, daha hakiki vs. bir şeyler geçeceğini kabul eden bir okuma) değil midir daha ziyade? Heidegger’i, özellikle de Heidegger’in felsefe tarihine bakışını felsefi okuma kanonunun merkezine itmek, Heidegger’in sorunsalını kaçınılmaz olarak çağdaş felsefeye dayatmak yapıbozum için entelektüel bir operasyon olarak daima çok önemli bir zorunluluk olmuştur: Bunun amacı ikinci bir hareketle Heidegger’in kendi konumlarından çekilebilmek ve onların içinde de devreye giren esasen metafizik eğilimleri eleştirmek olsa da. Bu hesaplanmış ikircikliğin her daim değişen vurgusu söz konusu olduğunda mesele Derrida’nın “gelişimi” ya da yapıbozumun “evrimi” olamaz.

Bu izlenim, yapıbozumun son yıllarda siyasallığının azalmasının –polemikçiliğinin azalmasının, yumuşamasının– zımni kınamasını bünyesinde barındırıyor, sözcüğün daha konvansiyonel anlamıyla daha siyasal olduğu tamamlayıcı bir tarzda ifade edilebilir. Nitekim Güney Afrika’yla ilgili bir dizi müdahale⁵ (ayrıca Derrida’nın kitabını katledilen Marksist lider Chris Hani’ye ithaf etmesini de bunlara eklemeliyiz) yeni Avrupa’nın eleştirileriyle yan yana durur ve manidar “borç durumu, yas çalışması ve yeni enternasyonal” altbaşlığını taşıyan bu kitabın “sadakatle yazımını” hazırlıyormuş gibidir; gerçi Derrida hep siyasi bir şahsiyet olmuştur, özgül kamusal açıklamaları 1970’lerde *loi Habib* tartışmasına kadar geri gider (Pompidou rejimi liselerin programından felsefe derslerini çıkararak Mayıs 68 ruhunu “kovmaya” girişmişti). Karmaşanın bir kısmı, siyasal müdahalelerin mecburen değerlendirildiği ve etki yarattığı çerçevenin kendisinden kaynaklanıyor: Önceki vesile özellikle Fransızdı, üstelik Derrida uzun yıllardır çalıştığı ABD’nin durumuna müdahale edebileceğini pek hissetmiyordu. Ama yeni Avrupa konusunda kendini ifade etmeye önem veriyordu (bkz. ileride), öte yandan dünya piyasası ve dünyanın siyasi durumu üzerine düşünen biri sıfatıyla bu kitapta bizzat Marx’la ilgili olarak söyleyeceği neredeyse ilk ve en önemli şey şudur: “Geleneğe ait hiçbir metin siyasalın mevcut küreselleşmesi üzerine bu ölçüde aydınlatıcı görünmemektedir.”⁶ O yüzden yeni türden siyasi müdahalenin yanı sıra yeni bir tür siyaset için

5 Bkz. “Le dernier mot du racisme” (1983) ve “Admiration de Nelson Mandela, ou Les lois de la réflexion” (1986), Jacques Derrida, *Psyché*, Paris: Galilée, 1987, 353-362, 453-476.

6 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, 35. Aksi belirtilmediği sürece tüm sayfa göndermeleri bu eserdir. Aynı esere sonraki göndermelerde SM kısaltması kullanılacak [*Marx’ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.]

sahneyi hazırlayan şey küreselleşmenin kendisidir. Radikal entelektüeller konusunda, pek çoğumuz onun yeni Enternasyonal anlayışına derin bir sempati duyacaktır: Finansal spekülasyonla birlikte post-Fordizmi mümkün kılan, postmodern ticari işletmelerin gücünün temelindeki olağanüstü yeni zenginliği yaratan sibernetik olanaklar, dünya çapında entelektüeller için de ulaşılabilir durumdadır. Marx'ın zamanında bir gazete ortamında sürgünlerin oluşturduğu şebekelere benzeyen ama hem niceliksel hem niteliksel bakımdan ölçek değişikliğine uğramış (her iki halde de böyle entelektüellerin tekabül ettiği işçi sınıfı hareketlerinin ilişkisi nispeten farklı ve daha sorunlu bir gelişim gösterecektir) şebekelerin ortaya çıkacağını öngörmek hiç de komik kaçmayacaktır.

Ama şimdi Marx üzerine olan bu kitabın derinlerindeki konuyu (ya da derindeki konularından birini) tam da bu türden bir dönemleştirme, bu türden bir hikâye anlatmanın –yapıbozuma ne olmuştur? Yıllar içinde nasıl değişmiştir? Bu iç kaygılar ilk dönemdeki yazıların konularıyla tutarlı mıdır?– oluşturduğunu kabul etmeliyiz; ayrıca kitabın yazılma vesilesi kesinlikle tam da böyle bir hikâye ya da dönemleştirme etkisi yaratıyor gibidir: Yaşıyor görünen Marx şimdi ölmüş ve tekrar gömülmüştür; peki bunu doğrulamanın anlamı nedir?

Özellikle gelişme, etkilenme, inancından dönme gibi mefhumların bizatihi kendileri aşırı sadeleştirilmiş anlatılar barındırır; bu anlatılardaki temel kararlar süreklilik ve süreksizlik meselesini, belli bir gelişmenin önceki durumdan “kopuş” mu (kökten olabilir de olmayabilir de!) sayılacağı, yoksa görünüşte yenilikçi herhangi bir motifi önceki meşgaleler ve usüllerle derinden bir süreklilik ve uyum arz ediyormuş gibi mi okunacağını gündeme getirir. Özdeşlik ve fark bu tür kararların etrafında döndüğü kutuplardır; ayrıca, özdeşlik katı ve gayri-kavramsalken fark keyfidir: Anlatının kendisine bağlı ideolojileriyle (örneğin tarihselcilik ya da teleoloji) birlikte bu denli gözden düşmesine şaşmamak gerek, Derrida'nın *Memoires for Paul de Man*'da, “Bu hikâyeleri nasıl anlatacağımı bilmiyorum,”⁷ gibi Sokratik bir ifade kullanması da şaşırtıcı değildir. Diğer yandan da bir hikâye anlatmaktadır; üstelik hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde temelde Heidegger'in hikâyesine sadakat göstermektedir: “Temeldeki töz ve neden kavramları, farkları ve içsel problematikleri ne olursa olsun koca bir bağlantılı kavramlar sistemiyle birlikte, kopmaları gidermek ve Etik üzerinden bir geçiş vasıtasıyla Metafizik, Fizik, Mantık uğraklarının kesintisiz sürekliliğini temin

7 *Memoires for Paul de Man*, gözden geçirilmiş basım, New York: Columbia University Press, 1989, 3. Bu kitaba yapılan sonraki göndermelerde MPM kısaltması kullanılacak.

etmek için yeterlidirler.”⁸ Fakat bu durum Derrida'nın yeni eseri konusunda hemen bir sorun çıkarır ve Marx'la ilişkisinin geçmiştekiyle “aynı” olup olmadığını sorgulamakla kalmaz (Marksizmle siyasi yakınlığı olumsuzlamasının genel entelektüel duruma ve Marx'ın mevcut doksadaki yerine fazlasıyla bağlı olduğunu Derrida'nın kendisi söylemiştir).⁹ Aynı zamanda bu belirsizliğin yanı sıra, bizatihi teorileştirmesinin ya da kavramsal-yazınsal eserinin doğasının ilk basılı eserlerinden bu yana değişip değişmediği sorusu da yerini korumaktadır. Aynı soru gerek Marx'ın kendisinin eserlerinde (gerçekten evrildiler mi, Althusser'in meşhur ısrarındaki gibi bir “kopuş” söz konusu mu?) gerekse bu eserlerin zaman içindeki kullanımlarında da gündeme gelmektedir (Derrida'nın hatırlattığı kadarıyla, çok az düşünür “kendi muhtemel ‘eskimleri’ ve ayrılmaz, indirgenemez tarihsellikleri” üzerinde bu kadar gayretle durmuştur... “Kim kendi tezlerinin dönüştürülmesi çağrısında bulunur ki?” [SM, 35]). Ama bu durumda Marx'ın anlatıyla ve onun eserleri ve çalışmalarının kaderi üzerine icat etmek isteyebileceğimiz çeşitli muhtemel anlatılarla ilişkisi, tam olarak filozof olmayan Marx'ın ancak bu ölçüde (“tam olmayarak”) metafizik tarihinin bir parçası sayılabileceği olgusu sebebiyle çeşitlenmiş, hatta basitleşmiş demektir: Blanchot, “sorusuz cevaplar” der; bu da Marx'ın belli ontolojik eğilimleri ve baştan çıkmaları için eleştirilemeyeceği anlamına gelmez, ama bu “cevapların” bir şekilde zaten onto-logo-fallo-merkezlilikten kaçtığı anlamına gelir. En azından insan onların “sınanmalarının/baştan çıkışlarının” hikâyesini anlatabilir, muhtemelen de Derrida bunu kısmen yapar (Marx'ın hayalet korkusu).

Ayrıca anlatıyla beraber argümanın da ilerlediğini belirtmek iyi olabilir; yani en azından felsefi muhafazakarların bu biraz hukuki kavramı koyunlar ile keçileri birbirinden ayırırken ve Derrida'nın hiç şüphesiz “uygun” sınıfına sokacağı bir felsefe yapma mefhumunu yeniden yerleştirmeye çalışırken kullandıkları anlamda. Bu çok ilginçtir, ama Derrida argümanlar sunar mı? Derrida'nın argümanları onun okumalarıdır kuşkusuz, üstelik büyük felsefi metin çözümlemelerinden [*explications de texte*] bazılarını incelemiş olan hiç kimse onun bir şey söylediğinden şüphe edemez; ama benim hissiyatıma göre buradaki argüman kavramının ta kendisi anlatı kavramıyla ilişkisiz değildir; yani “bir şey söyleme” sayıldığını düşündüğümüz şey anlamında, kaderlerini daha sonra çeşitli beklenmedik ve ani

8 “Ousia et Grammé,” *Marges de la philosophie* içinde, Paris: Minuit, 1972, 42. *Marges de la philosophie*'ye sonraki göndermelerde MP kısaltması kullanılacak.

9 Bkz. *Oxford Literary Review*'daki söyleşi.

kavramsal durum değişikliklerinde ve hatta başkalaşımarda takip edebileceğimiz özel isimler, karakterler ve dile getirilmiş terminolojinin tanımlanması ve açıklığa kavuşturulması anlamında. Greimas *Saf Aklın Eleştirisi*'nin anlatısal bir analizinin yapılabilmesi gerektiğini düşünmüş ve bu kitaptaki argümanları iç içe geçen ve uygun anlatısal doruklara varan pek çok hikâye olarak okumuştur. Belki de Derrida bu anlamda hakikaten gayri-anlatısaldır; ve onun kendi özenli işaretlerini takip eden okurlar ("fetişizm üzerine daha fazla bilgi için bkz. *Glas*, s. 51, 149, 231 vd., 249 vd., 264 vd." [SM, 264, n. 1]) bu yerlerde tanımlar bulacaklarını veya Derrida'nın fetişizmin doğasına ve çeşitli teorileştirilmelerinin akla yakınlığına dair ifadelerini ya da önermelerini bulacaklarını, sonra da bunları mevcut bağlama getirip burada buldukları sözcüklere "anlam" olarak katacaklarını düşünürlerse hiç şüphesiz sükutu hayale uğrayacaklardır. Daha ziyade, bu sayfa numaraları adeta pek çok temayı işaret etmekte, Derrida'nın çeşitli –artık modası geçmiş edebiyat eleştirisinde verilen adla– imge kümeleri üzerine çalışmalarını içindeki hareketi belgelemektedir. Yine de, "imge" ve "tema" gibi (sırf felsefi faydasızlıkları üzerinden edebi oldukları düşünülen) sözcüklerin yanıltıcı çağrışımlarından uzak durmak ve bu usülleri daha sert tarzlarda düşünmek önemli olacaktır muhtemelen.

Benjamin'in takımyıldız mefhumu bunu yapmanın bir yolunu sunabilir pekâlâ, ben de Derrida'nın kendi eserlerinde ilkel metin birikimi olarak tanımlamak istediğim şeye binaen onu çağırıyorum (hayalet çağırır gibi); çapraz göndermeyi artık başlı başına bir nevi felsefi usül olarak seferber etmeyi onun için (ve bizim için) mümkün kılan, verili bir kavram ya da motif hakkında temel bir şeyi göstermek için ortaya çıkabilen, ortaya çıkışının kaçınılmazlığının kanıtlandığı çeşitli bağlamları sergileyen bir mefhum söz konusu burada. Böyle devingen takımyıldızları, "gelişme" ya da "evrim" hakkında herhangi bir gerçek anlatısalılığı kanıtlarken birbirlerinin yerini almalarının ya da birbirlerini yeniden biçimlendirmelerinin ritimleri yoksa değişkendir. Örneğin burada ilgilendiğimiz –merkezinde hayalet olan– takımyıldızın, Derrida'nın bütün eserlerini yeniden okumamızı ve böylece erken dönem klasik metinlerine son derece yeni şekillerde yeniden odaklanmamızı (ileride göreceğimiz üzere, bilhassa fenomenolojiye referansla) mümkün kıldığı kesindir: Peki ama bunun anlamı, T.S. Eliot'ın söyleyebileceği gibi, Derrida'nın eserlerinin "düzeninin" bu yüzden "çok az tadil edildiği" midir, yoksa pekâlâ bir gizlilik modeline dayanarak baştan beri, hatta biz ya da Derrida farkına varmadan önce oyunun adının hayaletlik olduğunu "ileri sürebilir miyiz? Ama anlatı, tarihselcilik, artsüremlilik,

telos ve benzerlerine karşı, ayrıca takımyıldızının kavramları gibi kavramlara karşı argümanların kuvveti hiç şüphesiz böyle soruları büyük ölçüde ilginçlikten ya da en azından acillikten çıkarır.

Yine de, yeni Marx kitabına dair incelememiz yeni şekilselliğin, figürleşmiş hayalet ya da hortlak kavramının Derrida'nın ilk dönem eserlerinde çoğalmaya başlayanlardan –bunların en meşhuru olan “yazma”nın kendisinden başlayıp “dağılma” ve “hymen” gibi artık tanıdık bir terimler yelpazesinde ilerleyen, ayrıca bu pratiğin tersine çevrilmesinden, yani sesi aynı kalan bir sözcükte tek bir harf değiştirmekten ibaret (*différance*) şekilsellikten– biraz farklı türden olup olmadığı konusundaki ısrarcı soruyu ihmal ederek bilhassa iyileşmiş olmayacak. Günümüzde felsefenin yeni kavramlar (ve onlar için yeni terimler ya da isimler) üretip üretemeyeceği meselesinin de ötesinde, bu olay bütün bugünkü teorik söylem meselesine kadar gider (ya da dünkü teorik söylem, yani bize söyledikleri gibi teori gerçekten öldüyse, hatta teori sadece Marx kadar, sorusuz cevapları neticede teorinin tarihsel işlenişinde biraz rol oynamış biri kadar ölüyse): *Marx'ın Hayaletleri*'nin haritasını çıkardığı takımyıldızın biçimini incelemeye başlamadan önce bunu ele almalıyız; böyle bir söylemin ortaya çıkış hikâyesini anlatmanın bir diğer avantajı da daha sonra üzerinde duracağımız materyalizm problemleriyle benzerliklerinde yatar.

Her halükârda, böyle bir teorik söylemin durumsal kökenlerini Hegel sonrası Felsefe'nin genel krizinde, özellikle de Nietzsche'nin “felsefe denen arzunun” içinde saklı tüm zararlı şeylere karşı başlattığı gerilla mücadelesinde ve Heidegger'in metafizik adını verdiği şeyi (ya da başka bir geleneğin alçalmış ve şeyleşmiş düşünce diyebileceği şeyi) felsefi sistemin ta kendisinin (hatta daha da kötüsü “dünya görüşünün”) oluşturduğunu keşfetmesinde aramak gayet emniyetli görünüyor. Dil konusunda bunun anlamı, yapılan her olumlamanın en azından örtük olarak felsefi bir önerme olduğu, bu yüzden de böyle bir metafizik sistemin parçası olduğudur. Metafiziğin kötü evrenselciliği bu şekilde dilin kendisine bulaşmıştır; bu yüzden dil de “metafizik” ya da ontik olanı yaymayı sürdürmeden, onu sonsuzca yenilemeden edemez; komik bir tarzda peş peşe önermeleri olumlar ve bu önermeler pragmatik faydalarını aşarak başka bir geleneğin ideoloji diyebileceği bir ahiret hayatı sürdürürler. Böyle bir üretim susturulabilir, ama bedeli çok büyük olur (her şeyden önce, diğerleri konuşmaya devam eder; ikincisi, Wittgenstein bunu gerçekten başarmış mıydı?); fakat kimi zaman postyapısalcılık denen dönemde başka yöntemler de görüş alanına girmiş gibi görünüyordu.

Zira tüm önermeler ideolojikse, dilin kullanımını hataya karşı çıkmakla sınırlamak ve en başta hakikati ifade etme yönündeki yapısal dürtüsünden feragat etmek mümkündür belki de. Bu stratejinin dili belli bir terörizm haline getirdiğine ise, Althusserciler ve *Tel quel* grubunun pratikleri tarihsel olarak şahadet edecektir: Her ikisiyle de ailevi ilişkileri bulunan Derridacılığın kendisi de salt başkasının konumunu “belirtiyorken”, bu konumu aynı zamanda tamamen mahkûm etmekte olduğu izleniminden kendini muaf tutamıyordu (Derrida’nın yapıbozum ile eleştiri arasındaki farka dair nitelemelerinin hiçbiri bu izlenime pek gerçek hasar verememişti). Zira başka bir konumu belirtmek onun ideoloji (Althusser) ya da metafizik (Heidegger, Derrida) olduğunu belirtmek anlamına geliyordu: Bu özdeşleştirmeler, önceden uyarılmamış okuru haliyle hakikatin yerine oturtulmak üzere olduğu beklentisine sokarken, Althusser bize asla ideolojinin dışında olmadığını öğretiyor, Derrida ise metafizikten kaçınmanın imkânsızlığını tutarlı olarak gösteriyordu. Ama her ikisi de kendi “ideolojisini” ya da “metafiziğini” tanımlamamış, belirtmemişti: şahsen belli motiflerin bu boşlukta nasıl doğduğunu, nasıl şeyleşip “teorilere” döndüklerini, sonra da başlı başına modası geçmiş felsefeler ya da “dünya görüşleri” halini nasıl aldıklarını göstermenin mümkün olduğunu düşünüyorum (üstelik sadece adı geçen iki teori gövdesi için değil tüm mahut postyapısalcılıklar için bu geçerlidir). Althusser’in aşırı-belirlenimle, Derrida’nın yazmayla durduğu varsayılan konum budur: Biçimsel çıkmazlarının genelde modernizmin temel çelişkilerine, en çarpıcı şekilde de Barthes’in *Yazının Sıfır Derecesi*’nde¹⁰ betimlediği çelişkiye, yani bitmiş bir göstergeler sisteminin kapanışından kaçınma çelişkisine en çok yaklaştığı nokta da budur. En büyük modern edebiyat, diyordu Barthes, başlı başına resmi, kamusal, kabul edilmiş bir “kurumsal” dil haline gelmemeye çalışandır; ama başarılı olursa başarısız olur ve Proust’un ya da Joyce’un özel dili böylece kamusal alana (üniversiteye, kanona) tam da böyle bir “üslup” olarak girer. Diğerleri fragman halinde kalarak başarılı olmuştur: Gramsci, Benjamin; fakat bu önceden yapılmasına karar verilebilecek bir şey değildir.

Her halükârda, Derrida metninin “estetigi” gibi bir şeyden bahsetmenin anlamlı olacağı bir durumdayız. Buradaki amaç, söz konusu metnin ortaya çıkardığı felsefi çıkmazları, belli bir usûller kümesinde, daha doğrusu tüm modern sanatla uyumlu olarak belli bir tabular kümesi içinde çözüm aranan bir nevi “biçim problemi” olarak tarif etmenin bir yolunu

10 Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris: Seuil, 1953. [*Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.]

bulmaktır.¹¹ Burada tabular yeni önermelerin beyanını, yeni kavramların biçimlenişini doğrudan yönetir: *Grammatology*, felsefenin yeni ve ütopyik kavramlar üretme imkânının, nasıl ele alındığından bağımsız olarak, gündeme getirildiği son Derrida metni gibi görünüyor. Nitekim sahiden yeni kavramların, içinde düşünüldükleri somut durum, yani sistemin ta kendisi, kökten tadil edilmedikçe mümkün olamayacağı yönündeki kanaatinde hâlâ güçlü bir Marksizan hava vardır. 1990'lara (ve kendi ölümüne kadar) sadece Manfredo Tafuri'nin savunduğu bu kanaate göre, entelektüel yenilenme –sadece yeni çözümler bulunması değil, daha da fazlası, yani eski problemlerin yerine yenilerinin getirilmesi anlamında (örneğin Kuhn'un bununla bağlantılı sistem mefhumunda örtük olarak bulunan yeni problemler)– 68 Mayıs olaylarının Fransa'daki entelektüeller tarafından bir yenilgi olarak algılanışıyla birlikte sönümlenmişti (Komünist Parti *accords de Matignon*'da Fransa'nın devrim öncesi durumda olduğu anlayışından geri çekilmişti). Bu başarısızlık sadece Fransa'daki 1960'ların ütopyacılığının sonunu ifade etmekle kalmaz (benzer ama çok daha derinlikli bir ısı değişimi Foucault'nun eserlerinde kaydedilebilir), aynı zamanda Marksizmden arındırmanın ve bütün bir entelektüel komünizm karşıtlığının ilk adımlarını ve radikal ya da sol Fransız entelektüelinin hegemonik anlayışının sonunun başlangıcını da ortaya serer. Bunun Derrida'nın kendi çalışmaları için salt biçimsel bir önemi yoktur: Hatta daha sonra *Marx'ın Hayaletleri*'nde, genelde yeraltında da olsa varlığını koruyan bir ütopyacılığın açık ifadesini görmek isteyeceğiz; kendisi de Benjamin'i takip ederek (ütopyacılık sözcüğünden kaçınarak) buna “zayıf bir mesihvari güç” adını vermeyi yegleyecektir. Ama kuşkusuz daha 1960'larda kavramsal yenilenme ya da (tabiri caizse) felsefi ütopyacılık problemine kendi çözümü, bu zayıf mesihvari gücün kendi çalışmasındaki fırtınaya karşı durma ve diğer pek çok kişide olduğu gibi derin köklerin yokluğundan dolayı kurumayı ve uçup gitmeyi engelleme kapasitesinden destek alıyordu.

Belki de Derrida'da buna tekabül eden hiçbir hayal kırıklığı ya da tersine dönüş yoktur, çünkü daha en baştan biçimin kendisi kavramsal yeni-

11 Derrida bir keresinde özel bir konuşmada buradaki “estetik” kullanımından rahatsız olduğunu ifade etmişti; muhtemelen aklına bir zamanlar kaçınılmaz olarak filozofların onun çalışmalarını salt “edebi” sayarak bir kenara itmesi geliyordu. Ama ben “estetik”i isim olarak kullanmak istedim; bir “dilbilim” için yeni bir terim icat etmeye çalıştığım da söylenebilir. Amacım verili bir türsel sistemde kabul edilebilir cümleler (ya da burada önermeler) üretimine hükmeden kurallar dizisine bir isim vermektir. Bu yüzden, burada koruduğum “estetik” sözcüğü hiçbir şekilde Derrida'nın metinlerinin, anlamlarından bağımsız olarak, felsefeye değil edebiyata “ait olduğu” anlamına gelmiyor.

lenme için bir sistem ve vazife olarak felsefenin sona erdiğini varsayıyordu. Ama geleneksel statükonun bıkkınlıkla kabulü problemini basit bir çözüm yoluyla (olumlayıcı cümleden, felsefi önermeden kaçınma) kat eden bir biçim-ilke yoluyla varsayıyordu bunu. Bu yüzden yapıbozum “ne olumlar ne de olumsuzlar”: Bu anlamda hiçbir önerme yaymaz (artık en az bu kitap kadar kalın bir çalışmada kaçınılmaz olduğu üzere, birkaç olumlamasının sıyrılıp geçtiği ya da açıkça olumlayıcı cümlelerin –bu kitabın geç-kapitalizm kesiminde [3. Bölüm] ya da Nelson Mandela'nın anısına yazılan o büyük makalede en fazla dikkat çeken türden olumlamaların– hazırlıksız okuru irkilttiği, sakınılması mümkün olmayan gardı indirme ve gerilimi azaltma anlarında ortaya çıkanları saymazsak).

O zaman bu tabunun gerçekten yazıda pratiğe geçirilmesinin nasıl mümkün olduğu, ayrıca her şeyden önce ve en önemlisi, görünüşte çok *fruste* (*kaba*) ve çıplak olan, bu yüzden bir şey söylemekten kaçınma niyetiyle zapturapt altına alınan bir egzersizin neresinde içerik yaratılabileceği sorusu ister istemez gündeme geliyor. Derrida'nın kendi kişisel estetik beğenileri –sadece Mallermé'ye ilgisi değil, her şeyden öte ve Ponge ile Jabès hayranlığının çok ötesinde, Roger Laporte (kendi yazma sürecinden başka bir şey üzerine yazmamak gibi kötü bir anlamda çağdaş yazarların en uzlaşmazca biçimci olanı) karşısında büyülenmesi– kendisinin nihayetinde çok daha zengin felsefi metinlerinde hiç de pratiğe geçirilmeyen bir minimalizmi belgeliyor.

Yukarıda belirtildiği üzere, burada günü kurtaran şey Heideggerci sorsalsalın merkezi biçimsel rolüdür; bu rol, koca projeye asgari bir anlatı tayin eder ve böylece gelişigüzel bir felsefi metinler ve fragmanlar dizisini örtük bir büyük tarihe çevirir: Felsefenin kendisinin içindeki metafiziklerden biri yapar. Bir tarih ve disiplin olarak felsefeyi fiilen yok eden (ve Samson-benzeri yok ediciyi salt liberal siyasal ve kültürel eleştirmen ve yorumcu rolüne terk etmediği anlarda bile en fazla estet ve belletrist gibi kendini önemsizleştiren bir rolde bırakan) Rorty'nin projesinin Derrida'nın projesinden daha radikal olduğunu bu anlamda ileri sürebiliriz; zira Derrida'nın projesi disiplini Heideggerci tarzda gizlice kurtarmayı becerir ve böylece kendi metinlerine daha büyük bir teorik proje içindeki hamleler ve konular sıfatıyla belli bir itibar kazandırır: Sonrasında bizzat Heidegger, bizim de kısa süre içinde göreceğimiz üzere, rüzgâra bırakılabilir ve çok fazla metafizik olarak yapıbozuma uğratılabilir.

Bu çerçeve artık yapıbozum pratiğinin takdis edilmiş bir biçim bulmasını mümkün kılar: Yani yorum ya da felsefi *explication de texte* biçiminde

kendi görkemli asalak faaliyetini sürdürebilir. Artık kendi varsayımlarını dillendirmesi gerekmez, hatta eleştirisiyle tanımladığı ve mimari açıdan çözdüğü veya baltaladığı çeşitli düşünürlere dair kendi metinsel eleştirisinin sonuçlarını da dillendirmeyebilir: Bu düşünürlerin kendileri bu metinlerin kendi kendilerini yapıbozuma uğrattığını peşinen bilmektedir ki Paul de Man yeni doğan “metodoloji” olarak yapıbozuma yaptığı vazgeçilmez ilavede bunu göstermiştir (nitekim onun kritik katkısı Derrida üzerine olan, Derrida’nın sözde Rousseau eleştirisini ele alan kendi yazısında bulunabilir ki bu eleştirinin bizzat Rousseau’nun –daha doğrusu Rousseau’nun metninin– kendisinin eleştirisinden daha fazla şeye tekabül ettiği de gösterilmiştir.)¹² O halde, bununla birlikte yapıbozumun “estetik” usulü tamamlanır: Üzerinde yorum yaptığını iddia ettiği önceki bir metni koyutlayan bir biçim olacaktır; o metinden parçalara –bilhassa terminolojik altkesimler– geçici olarak el koyar, böylece metnin kendi sesi ya da diliyle tam olarak söylemediği bir şey söyler; bunu da keyfe göre tadil edilmiş, büyütülmüş ya da kısıtlanmış Heideggerci büyük anlatının çerçevesi olan, daha geniş bir bağlamda yapar (daha sonra çok daha fazla Lacancı-lik bağlantılı eklemelerle aynı şeyi yapacak ve onto-logo-fallo-merkezcilik kavramında olduğu gibi görece feminist bir görünüm kazanacaktır).

Tarihsel biçim sorununa getirilen bu “estetik” ya da çözümün başlı başına koca bir felsefi konum olduğu gayet açıktır ve bunu böyle koymak aynı zamanda Derrida’nın edebiliği meselesinin niçin daha baştan yeterince ele alınıp sorgulanmadığını anlamak demektir. Zira yapıbozumcu metin denemeciliğin özgünlük girişiminden kaçması bakımından aynı zamanda “postmodern”dir. Eski anlamda yeni bir felsefi sistem yaratma peşinde olmamakla kalmaz (Ricoeur’de ya da J-L Marion gibi bilhassa geleneksel/reaksiyoner düşünürlerde olduğu gibi, ki bunların teoriye “direnişi” ya da reaksiyonu her şeyin ötesinde felsefi kuruma dönmeleri ve onu savunmalarıyla ölçülebilir); Cioran’ı ya da Canetti’yi örnek verebileceğimiz felsefi deneme geleneğinde olduğu gibi “ayrı bir ses” ya da “özgün bir algılar kümesi” talebinde de bulunmaz: Bu anlamdaki özgünlük şüpheli ve Brecht’in ifade edebileceği üzere “aşçılık kabilinden” ya da belletristtir (kanonlaşmış Blanchot’nun teoriye ya da Klossowski’yle birlikte romanın ta kendisine taşırmış görüldüğü bir şeydir bu).

Diğer yandan, daha önce geçerken şunu da belirtmiştik ki hiçbir bi-

12 Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971. [Körlük ve İçgörü, çev. EB. Aydar, C. Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.]

çimci strateji kalıcı bir başarı sağlayamaz; salt biçimsel kalmak isteyen bir ilkenin şeyleşmesinin, ilk başta kaçınmak için yola çıktığı bir felsefi dünya görüşüne ya da kavramsal tematiğe kendi isteği hilafına tercümesinin tek örneği yapıbozum değildir, ama bilhassa çarpıcı bir örneğidir. Derrida'nın metinlerinin bir écriture ya da *différance* "felsefesi"nin ifadeleri olarak ezoterik okumaları böyledir örneğin; keza "yapıbozumun" sonradan başlı başına dört dörtlük bir felsefe sistemi ve konumu haline dönüşmesi de böyle olmuştur.¹³ Bu bozulmalar ve dönüşümler Derrida'nın isim [*name*] (ya da *ad* [*noun*], mevsuf [*substantive*]: iki kelime Fransızca'da [ve Türkçede —çn] tek bir kelimeyle karşılanır [*le nom*]) üzerindeki vurgusunu tasdikler: Pa-leonimi akıllıca bir stratejidir, ama eski şarap tulumlarına yeni içecek doldurulması bile terimin yeni vurgusunun öne çıkmasıyla sonuçlanır ki bu da geleneksel felsefi anlamda bir kavramın adı işlevi görebilir. *Marx'ın Hayaletleri* okuması bağlamında sorulacak soru bu yeni "hayaletsilik" adının sonu gelmeyen ve en nihayetinde zorunlu olarak başarısızlığa uğrayacak bir isimlerden kaçınma gayreti mi sayılacağı, yoksa o stratejinin tadil edilmiş hali ve felsefi isimden tamamen çıkıp yeni bir figüral yönelime girme girişimi olarak mı görüleceğidir.

Derrida'nın eserlerinde Benjaminci takımyıldızlar olarak nitelediğimiz şeyin doğuşunun eski Heideggerci anlatı çerçevesinin yerini alma, böylece Heideggerci anlatının belirlediği yorumsal stratejileri tadil etme eğilimi göstermesi en azından akla yakın görünüyor (fakat daha önce belirtildiği üzere Marx her halükârda, bu klasik tarzda yapıbozuma uğratabileceğiniz felsefe metni ya da fragmanı ilkörneği olmadığını daha baştan gösterecektir). Ama bu önermeyi doğrulamak için mevcut "takımyıldız"ın doğasına şimdi daha yakından bakmalı, aynı zamanda sadece Derrida'yla sınırlı kalmayıp tüm çağdaş teori ve felsefe sonrası söylemin kalkış noktasına dönülmeliyiz.

Zira bu perspektiften hayaletsilik denen takımyıldızın merkezi sorunu maddenin kendisidir, daha doğrusu materyalizmdir, yani bir felsefe ya da başlı başına bir felsefi konumdur (SM, 1). (Ne tesadüftür ki Derrida'nın *Positions*'da toplanan 1972 tarihli söyleşilerinde "Marksistlerle" tartıştığı merkezi konu da buydu.) Belki de en iyisi şöyle söylemek: Materyalizm probleminin eksikliği, gizlenmesi ya da bastırılması, başlı başına bir sorun olarak koyutlanmasının imkânsızlığı burada ele aldığımız takımyıldızı ya-

13 Şu hayranlık uyandıran eserde olduğu gibi: Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

ratmıştır: Bu takımyıldızın özgül uğrakları – bizatihi hayaletsiliğin merkezi görünmesi (SM, 2), bunun bir yandan *ideologem* olarak “tin”le ilişkisi (SM, 5), diğer yandan kendi başına felsefi bir proje olarak fenomenolojiyle ilişkisi (SM, 4); bu arada her ikisi için de bunlar adeta dinin (SM, 6) (özellikle meta fetişizmiyle ilişkisinde) ve mesihvari olanın (SM, 7) ya da istenirse siyasal olanın semiyotik ters çevrilişlerine tekabül eder. Ama bu salt semiyotik bir sistem değildir; kendisine bağlı boyutları vardır, ayrıca ikiz bireysel yas ve tarihsel zamansallık (hem geçmiş ve gelecek, hem gelenek ve devrim) fenomenleri dahilinde, takımyıldızın bir yüzünde materyalizmin bastırılmasına diğer yüzündeki dört boyutlu derinlikler denk düşer (SM, 3). Her halükârda, tam da takımyıldız kavramının varlık sebebi biçimselleşmeye direnme kapasitesidir; tıpkı yıldızların çokboyutluluğunun gökyüzüne çizilen mitolojik çizimlere çatması ve onların gizli yapıbozumu olarak durmasındaki gibi. Ama biz bu çeşitli uğraklar arasında, felsefi bir gezegen modelinin tavanındaki delikler arasında gezinir gibi yavaşça hareket etmek istiyoruz.

1.

Materyalizm ise –bu görünür yıldızların aynı anda hem sakladığı hem adlandırdığı bir kara delikmiş gibi– teorinin, yapıbozumun ve Marksizmin bulunduğu bir yer olmalıdır: Teori dilin “maddiliği” kanaatinden doğduğu ölçüde teori için ayrıcalıklı bir yer; yapıbozumun vazifesi metafiziğin yok edilmesiyle ilgili olduğu ölçüde yapıbozum için ayrıcalıklı bir yer; Marksizmin Hegel eleştirisi ideal niteliklerin¹⁴ hipostazını ve böyle görünmez soyutlamaların yerine üretim ve ekonomiyi kapsayan bir somutluğu geçirme ihtiyacını açığa çıkardığı ölçüde Marksizm (ya da “tarihsel materyalizm”) için ayrıcalıklı bir yer. Bunların hepsinin materyalizme başvurmalarının negatif yolları olması tesadüf değildir: Madde –Yunanca *hyle* (ahşap ya da “dolgu”, hammadde) daha sonra *Kapital*'in birinci bölümünde Marx'ın dans eden masaları olarak yeniden ortaya çıkacaktır– özellikle umut vaat eden bir başlangıç noktası gibi görünmüyor. Salt dolaylılığı onunla yapmak isteyebileceğimiz ya da üzerinde düşünmek isteyebileceğimiz her şeye ağır basıyor. Belki de bunu tersinden söylemek daha doğru, yani madde üzerinde düşünmeye başladığımızda ona zaten bir şey eklemiş, onu tecrit etmiş, ifade etmiş, soyutlamış, bir fikir ya da sözcüğe, hatta büyük

14 Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, çev. Joseph O'Malley, Cambridge: Cambridge University Press, 1970. [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1997.]

ihtimalle ikisine de çevirmiş oluyorsunuz. Peki ama ifadeyi, materyalist bir fikri nasıl anlayacağız? Materyalist felsefeler fikirlerin ya da bilincin özerkliğini çürütmeye ya da baltalamaya, onlara bedensel duyularda ya da beyin hücrelerinde maddi kökenler tayin etmeye, bir deneyim ile şu ya da bu mekanizma arasındaki boşluğu kapatmaya ve mesafeyi azaltmaya çalışır (ki bu mekanizmalar da birer tasarım ya da fikir olarak kalır elbette). Ama ben bazı fikirlerin diğerlerinden daha maddi sayılabileceği şekilde fikirler arasında bir ayrımın gösteren kimse olmadığını düşünüyorum. Bu ayrım bilim ile ideoloji arasındaki (elbette aynı ölçüde temelsiz olabilecek) ayrımla karıştırılmamalıdır, çünkü bildiğim kadarıyla kimse bilimsel fikirlerin ideolojik fikirlerden farklı bir his yarattığını ve bilinçte kökten farklı bir deneyim yaşattığını öne sürmemiştir. İnsan tüm fikirlerin, tüm bilinç deneyimlerinin şu ya da bu şekilde idealist olduğu sonucuna meylediyor. Böyle bir sonuç “materyalizm”e bir hakikatler sistemi inşa etmek gibi felsefi bir görevden farklı olan ve sistematik, pragmatik ya da terapötik olmayan bir görev biçiyor.

Eski felsefelerin yaptığı gibi bilinç çerçevesinde değil de dil çerçevesinde düşündüğümüzde bu çıkmazlar daha da kötüleşiyor: Materyalist cümleler yazma mefhumu en azından aynı zamanda “idealist” cümleler yazmanın da mümkün olduğunu ima ederek zaten bir tür paradoks sunuyor. Fakat felsefi olarak kabul edilemez olan bu cümleler büyük ihtimalle zorunlu dilsel maddiliklerini unuttuğumuz veya bastırdığımız, bir şekilde saf düşünce olarak tahayyül ettiğimiz cümlelerdir sadece. Bu durumda, “materyalizm” (saf düşünceleri düşünmek ya da bilinç “deneyimleri” edinmekten ziyade) kelimeler kullanmakta olduğumuzu her dönemde kendimize hatırlatmayı içerir sadece: Çağdaş “teorik söylemin” yapmaya çalıştığı şey de budur elbette. Yukarıda belirtildiği üzere, bu söylemin herhangi bir hakikate bağlanamamasının, sadece hatanın (yani idealizmin) açığa vurulmasına ve karşısında durulmasına katılabilmesinin daha derindeki sebebi budur. Ama bu aynı zamanda çağdaş teorinin ya da felsefe sonrasının sanattaki modern hareketle çakışma noktalarını da gösterir ve kendi çapında bir tür modernizm (yani bizim mevcut perspektifimizden, tarihsel bir üslup türü sıfatıyla modernizm) olduğunu gecikmeli olarak açığa çıkartır.

Her halükârda, materyalizmin bir felsefe olarak önü tıkalı görünüyor: En iyi haliyle bir polemik sloganı olabilir, çeşitli idealizm karşıtı seferberlikler düzenlemekte kullanılabilir, büyüsunü bozma ve idealizmden arındırma usulü olabilir veya kalıcı bir dilsel düşünömsellik olması mümkündür. Marksizmin asla başlı başına bir felsefe olamamasının, onun yerine

–yine aynı sebeplerin pek çoğu yüzünden– psikanalize çok benzer şekilde bir “teori ve pratik birliği” olmasının sebeplerinden biri budur. Burada söylenmek istenen şey bir dizi farklı Marksist felsefenin önerilmediği değildir: Hatta Hegelcilikle, pozitivismle, Katolisizmle, çeşitli felsefi gerçekçiliklerle, yapısalcılıkla ve son dönemde analitik felsefeyle uyum gösterdiği hissedilmektedir. Bana kalırsa Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Marksizan epistemoloji ve bilhassa sınıf epistemolojisi için felsefi bir zemin öne sürme noktasında en iddialı eserdir; Korsch ise Marksizmin “mutlak tarihselciliği” denen şey için temel savunmayı yapmış ve ardından da bu alanda pek çoğumuz için bilhassa Marksist felsefeye ABD’den yapılan en büyük katkı gelmiştir: Sidney Hook’un erken dönemdeki ve kendini reddeden *Towards the Understanding of Karl Marx*’ı. Bu eser aynı zamanda Marksizm ile Amerikan pragmatizminin “sentezini” yapma noktasında cesurca bir girişimdir.

Bu çarpıcı ölçüde uyumsuz yakınlıklardan çıkarılması gereken sonuç, açıkça Marksizmin bir felsefe olmadığıdır: Blanchot’unun, Marksizmi “sorusuz cevaplar” diye tarif ettiğini duyuyoruz ki felsefeyi özgül bir sorunsal ya da sorular sistemi olarak kavırsak böyle bir niteleme şu ya da bu felsefeyle tercihe bağlı bir koordinasyon ve ayarlanmaya izin vermektedir. O halde *Marx’ın Hayaletleri*’nde deneme kabilinden Marksizmi yapıbozumla koordine etme önerisini görmek akla yakın mıdır (Michael Ryan’ın iyi bilinen bir kitabında zaten bu sav öne sürülmüştü¹⁵)? Bu soru yapıbozumun felsefe olabileceğini varsayar ki bana kalırsa erken ve yanıltıcı bir varsayımda bulunmaktadır. Fakat mesele sadece usûlleri mukayese etmek ve özellikle durumun analogilerini koyutlamaksa (belki ondan sonra usûllerin ailevi benzerlikleri açıklanabilir), bunu faydalı ve tarihsel bir izahın başlangıcı olarak görebilirim (hatta yukarıdaki ifadeleri de bu ruh haliyle kullandım). Ama mesele geçmişteki kötü şöhretli Freudyen-Marksizmler gibi yeni bir felsefe sistemi inşa etmekse, o zaman belki de fikri kınamak daha doğru olacaktır.

Her halükârda, Derrida’nın Marx’a dair çekinceleri ve çeşitli Marksizmlere dair daha güçlü çekinceleri hep özellikle bu noktaya döner, yani şu ya da bu Marksizmin, hatta Marx’ın kendisinin şu ya da bu argümanının Derrida’nın deyişle ontoloji doğrultusundaki –bir başka deyişle düşünce için zemin ya da temel teminat işi görebilen varlığın basit bir özdeşliğine odaklanmış bir felsefi sistem (ya da metafizik) biçimi doğrultusundaki– gayri-meşru gelişimine dayanır. Bu ontolojik sınamanın, madde ve “materyalizm”in kendine has tematikince teşvik edilmesine rağmen, fiziksel

15 *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1982.

ve mekânsal alanlarla sınırlı olmadığını, örneklenmesini her şeyden önce zamansal çıkmazlarda bulduğunu az sonra göreceğiz (SM, 3). Ama şimdi-lik, Derrida'nın ontoloji damgası vurduğu şeyin altına materyalist felsefenin tüm muhtemel anlayışlarının sıralanabileceğini söylemekle yetinelim.

Ayrıca şurası açık ki, çok sayıda Marksist gelenek zaten böyle bir felsefi ihtirasın tehlikelerine karşı tetiktedir: Yukarıda sayılan çeşitli felsefi projelerin yanı sıra, bu yüzden (Engels'ten Stalin'e ve sonrasına kadar çok sayıda resmi materyalizmi de bilhassa kapsayacak şekilde) Marksizan felsefe yapmadaki materyalizmin –özellikle onsekizinci yüzyıl mekanik materyalizmi kisvesinde– bir burjuva düşüncesi olarak reddedildiği önemli uğrakları da kayıt altına almalıyız; bu reddiye Marx'ın kendisini de kapsar elbette (özellikle *Alman İdeolojisi*'nde); ayrıca Marksizmi felsefi çerçevede yeniden yazma yönünde ilk özgün teşebbüsü, yani Antonia Labriola'nın teşebbüsünü ve belli bir tür İtalyan tarihselciliği de kapsar ki bu tarihselcilik Gramsci'nin “praksis felsefesi”nde¹⁶ gayet açık bir şekilde doruğa ulaşmıştır. Gramsci'nin edebi kelimelerden sloganı, ki bu sloganı kısmen de onu hapsedenlerin faşist sansürünü atlatma gerekliliğine borçluyuz, “materyalizmlerin” görece pasif ve epistemolojik vurgularının aksine Gramsci'nin eyleme, inşaya ve üretime yaptığı çok farklı vurgunun altını çizer yine de. Korsch aynı soyacağı içinde zaten zikredilmişti; ama Sartre ve Breton'un adını da acayip bir felsefi enteresantlık olarak materyalizme karşı güçlü polemiklere giren iki Marx bağlantılı düşünür olarak anmak eşit ölçüde önemlidir; öte yandan materyalist olmayan akımların –ister Platonculuğa ister Maoculuğa dahil olsunlar– çeşitli materyalizmlerin tarihine nazaran aktivizme (hatta doğrudan iradeciliğe) daha açık oldukları da sıklıkla gözlemlenen bir durumdur. Fakat bu kadar ileri gitmek yeni tinselci ajandaya dair son derece yerinde endişeleri gündeme getirecektir ki bu endişeleri de “uygun” yer ve zamanda ele almamız gerekecek.

2.

Hayaletsiliği genel hatlarıyla şimdiyi dalgalandıran şey olarak tanımlamak güç değildir. Tıpkı nesne dünyasının –hatta maddenin kendisinin– muazzamlığının serap gibi ışıldamasına neden olan bir ısı dalgasının titreşimlerinde olduğu gibi. Bu onların salt kişisel ya da fiziksel zayıflığa tekabül ettiğini düşünme eğilimindedir — örneğin, baş döndürücü bir büyü, ruhsal

16 Antonio Labriola, *Essays on the Materialist Conception of History*, New York: Kerr, 1908; ayrıca bkz. Labriola konusunda yayımlanacak olan şu eser: Roberto Dainotto, *Philosophy of Praxis/Philosophy of History: The Genesis of Theoretical Marxism in Italy from Labriola to Gramsci*.

düzeyde bir düşünüş, şeyleri kavrayışımızda (yani değişmezliğiyle bize çatıştığını varsaydığımız o gerçekliği, *en-soi*'yi, varlığı, bilincin ötekisini, doğayı, “olan”ı kavrayışımızda) geçici bir zayıflık. Ontolojinin daha farklı ve daha kabul edilebilir bilinç zayıflamasına tekabül ettiği farz edilir: Bu versiyona göre bilinç Varlık'ın kendisi karşısında yitip gitmektedir. Buna halen görece psikolojik kalan “deneyim” adını vererek önemini azaltırız; halbuki Heidegger ontolojiyi hümanistlerden farklı düşünmemiz gerektiğinde ısrarlıdır: Buradaki ölçek “insan” değil Varlık'tır. Fakat ne tuhafır ki gerçekliğin, varlığın ve maddenin değişmezliğine olan inanç, istisnai bir felsefi başarı olmak şöyle dursun, sağduyunun bile pek ötesine geçemez. Hayaletsizliğin karşı çıktığı ve hem görünür hem de aynı anda görünmez bir şekilde dalgalandırdığı şey budur; “duyulur duyulmaz” dediğimizde, yani aynı anda hem algılanmak hem algılanamaz olmak istemekten bahsettiğimizde olduğu gibi... Bu elle tutulur kesinlik ve katılık hissi ontolojiye tekabül ediyorsa ve kavramsallık bunun üzerine bina edilecekse, bu “temel” alınacaksa, gerçek anlamda onu zayıflatan ve inancımızı sarsan şeyi nasıl tarif edeceğiz? Derrida'nın alaycı cevabı –musallatbilim– olsa olsa hayaletli bir yankıdır ve hayaletvari olmanın belirsizliklerini vurgulamaya yarar ki bu da karşılığında elle tutulur bir şey vaat etmez; onun üzerine bir şey bina edemezsiniz: İstediginizde maddileşeceğine dahi güvenemezsiniz. Hayaletsizlik hayaletlerin var olduğu ya da geçmişin (hatta belki de kehanet ettikleri geleceğin bile) halen çok canlı olduğu ve şimdide etkili olduğu kanaatini içermez: Konuşma öğretilenirse tek söyleyeceği şey, şimdinin pek de iddia ettiği gibi kendine yeterli olmadığıdır; şimdinin yoğunluğuna ve katılığına güvenmesek iyi olacağını, çünkü istisnai koşullarda bize ihanet edebileceğini söyleyecektir.

Derrida'nın hayaletleri şimdinin –her şeyden önce mevcut şimdinin, postmodernin müreffeh, aydınlık, ışıltılı dünyasının, tarihin sonunun, geç kapitalizmin yeni dünya sisteminin– bize beklenmedik şekilde ihanet ettiği anlardır. Onunkiler modern geleneğin hakikaten kötücül hayaletleri değildir (belki kısmen de onlar adına konuşmayı ve davalarını savunmayı istemesi yüzünden). Örneğin *The Turn of the Screw*'daki, efendilerinin soyağacını yıkmak ve çocuklarını ölümler diyarına, yani sadece zenginlik ve güçten (ya da kendi emek güçlerinden) değil, hayatın kendisinden de mahrum edilmişlerin diyarına mahkûm etmek isteyen hizmetçilerin salt sınıfsal hıncının arketipik hortlaklarını hatırlatmazlar bize. Bu anlamda klasik hayalet buz gibi bir öfkenin ifadesi olmuştur (son dönemde *The Shining*'deki Jack Nicholson'ın

bedenine giren hayalet gibi). Homeros'un ölümler diyarında uzun süre önce öğrendiğimiz kadarıyla hayaletler yaşayanları kıskanır:

Bütün geçmiş göçmüş ölümlere kral olacağıma
el kapisında kulluk edeydim keşke,
varlıksız, yoksul bir çiftçinin yanında ırgat olaydım.¹⁷

Hınç başlıca sınıfsal ihtirastır ve burada canlılar ile ölümler arasındaki ilişkileri yönetmeye başlar: Zira kıskançlıktan nefrete giden yol kısadır ve doğrusu istenirse, görebildiğimiz hayaletler canlılardan nefret eder ve onlara zarar vermek ister. En azından konuyu düşünmenin tek materyalist yolu bu olacaktır ki buradan da son derece tuhaf imgeler ortaya çıkabilir; sözgelimi Sartre'ın *Sinekler*'inde ya da Brian Aldiss'in *Helliconia Spring*'inde ölümler yarasalar gibi asılı durmaktadır, hayatta olan ve nefes alan herhangi bir şey kıpırdadığında hücum etmek için tetikte beklemektedirler:

Mumyalara benziyorlardı; karınları ve gözleri çukurdu, ayak kemikleri takırdıyordu; tenleri eski çuval bezi gibi sertti ama şeffaftı ve alttaki hafifçe parlayan organlar belli oluyordu. ... Tüm bu eski rafa kalkmış şeyler hareketsiz duruyorlardı, ama gezgin bir ruh öfkelerini hissedebiliyordu — obsidyen onları istemeden önce deneyimleyebileceklerinden daha yoğun bir öfkeydi bu.¹⁸

Böyle hayaletler modern insanın gerçekte hiç yaşamamış olduklarına dair bir korkuyu, bir başka deyişle, onları bu tatminden yoksun hırakmak üzere örgütlenmiş bir dünyada hayatını henüz tamı tamına yaşayamamış olma korkusunu ifade eder. Kaldı ki bu şüphenin kendisi bir tür hayalet değil midir, hiçbir şeyin bozamayacağı ya da gideremeyeceği gizemli bir şüphayle hayatımıza musallat olmaz mı? Derrida'nın kitabının başındaki, "Yaşamayı öğrenmek istiyorum artık!" şeklindeki ilginç alıntı da, Hayat'ın kendisinin hayaletine, ideoloji olarak dirimselciliğin, toplumsal ve varoluşsal kategoriler olarak yaşamının ve hayatta olmanın hayaletine yer bırakmamız gerektiğini bize hatırlatır, ki bu şüphe de hayaletsilikten ibaret anatomimizin karıştılarından bir tanesidir zaten.

Derrida ve Marx'ın hayaletleri –örneğin komünizmin hayaleti– bunlar kadar kötücül değildir, belki de en azından kısmen ilk görünüşleri Hamlet'in

17 Homeros, *Odysseia* (11. Basım), çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 2000 (11. Bölüm, 487-490).

18 Brian Aldiss, *Helliconia Spring*, New York: Ace Books, 1987, 248.

babasının görünmesi olduğu için: Şüphesiz intikam isteyen, ama aynı zamanda yas çalışması da bekleyen muhterem bir Rönesans kral-hayaleti; yas –kısmen Derrida'nın kendisinin aracılığıyla Abraham ve Torok'un bize öğrettiği üzere, bedene katmadan ziyade içe atım¹⁹– uygun şekilde tamamlanamaz ve kursakta kalırsa (bedene katma), bu yüzden gizlenmiş arzuya takıntımız beyhude yere asılı kalmış halde hayatımızı boşa harcamamıza yol açıyorsa, tek yapılması gereken onu dua ile defetmektir. Şüphesiz başka bir açıdan Hamlet'in babası yaşayanlardan nefret eder ve yaşamaya devam etmelerine hınç duyar, bu durum suçluluğuna karar verilemeyecek olan Kraliçe için değilse bile katil Claudius için geçerlidir; Joyce'un *Hamlet* okumasındaki²⁰ anlamda daha karmaşık ve Oidipal bir açıdan, ayrıca bu okumada babalık işlevinin gerçekleştirilememesi, çünkü babanın sadece psikolojik bir yanılsama olması ve gerçekte ancak oğul olunabilmesi (yine de bunun da imkânsız olması) açısından da geçerlidir. Ama Hamlet'in babası katillere görünmez ve onlara musallat olmaya kalkmaz. Halbuki cinayetinin kendisi ölünün canlılardan akıldışı nefretini akla uygun hale getirir, gerekçe ve uygunluğa benzer bir şeyler vererek onu içerir.

Yine de Derrida'nın temel Marx eleştirisine –Marx'ın hâlâ hayaletleri defetmek, onlardan kurtulmak, musallatsız, hatta ontolojik bir normallik haline ulaşmak istediği eleştirisine– verilecek cevaplardan birinin bu özel konjektürde yattığını kestirebiliriz: Yani Marx'ın geçmişin ve ölümlerin esas kötülüğüne daha duyarlı olabileceği, bunun da Hamlet'in arketipik bir şekilde temsil ettiği prototip niteliğindeki yas ve melankoli durumundakinin ötesine geçtiğini söyleyebiliriz. Yine de yas aynı zamanda geçmişten kurtulmak, hürmetle anma kisvesi altında onu dua ile defetmek niyetindedir, Torok-Abraham'ın hakiki yas (içe atma) ile kabrinde Bilinçdışı'nın kendisinin bilinçdışı olarak kalan, sindirilemeyen bir bedene katma fantezisi şeklinde geçmişe takılıp kalmakla sonuçlanan başarısız bir yas süreci arasında yaptığı ayırım (ve Derrida'nın bu ayırım üzerine önsöz niteliğindeki yorumları), yasin her halükârda imkânsız olduğunu ve geçmişin hiçbir şekilde “uygun” olarak sindirilemeyeceği ve unutulamayacağını söyleme yolunda büyük mesafe kat eder. Ölülerini tümünden unutmak kendi misillemesini hazırlayan tarzda bir hürmetsizliktir, ama ölülerini hatırlamak da nevrotik ve saplantılıdır, ayrıca sadece kısır bir tekrarı beslemekle kalır. İşin aslı, ölü-

19 Bkz. Nicolas Abraham ve Maria Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, çev. Nicholas Rand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987; ve Derrida'nın kitabına önsöz, “Fors”, çev. Barbara Johnson. Bu esere sonraki göndermelerde WM kısaltması kullanılacak.

20 Bkz. *Ulysses*, 9. Bölüm (kütüphane sahnesi veya “Scylla and Charybdis”).

lerle ve geçmişle ilişkilenenin “uygun” yolu zaten en baştan beri yoktur, sadece eşit ölçüde imkânsız ve tahammül edilemeyecek iki tavır arasında gidilip gelinir (yas sersemlemiş halde birinden ötekine geçerek, şu anda ne kadar dertlendiğini, ne kadar dertlenmesi gerektiğini, ne kadarının yeteceğini kendine sorarak bunun üstünü örtmeye çalışır).

Bu minvalde Derrida'nın saplantılı ve içselleştirilemez bir geçmiş ile Benlik arasındaki kurucu ilişkiye dair imasını (aslında sadece Kurt Adam vakasını tartışıyor olmasına rağmen) alıntılama edemeyeceğim: “Benlik: bir mezarlık bekçisi. Kabir benlik içinde kapalı, ama yabancı bir yer, yasaklı ve dışlanmış bir yer olarak kapalı. Benlik bekçilik ettiği şeyin sahibi değil. Sahibiymiş gibi turlar atıyor, ama hepsi bu. Dönüyor da dönüyor ve bilhassa ziyaretçilerin dönüp gitmesi için mezarlık arazisine dair tüm bilgisini kullanıyor. ‘Orada sağlam bir şekilde duruyor, türbeye yaklaşma hakkını –çeşitli unvanlarla– elinde bulunduranların gelişi gidişlerini gözetim altında tutuyor. Meraklı, yaralanmış tarafları, dedektifleri salmayı kabul etse de, tek amacı onlara sahte ipuçları verip sahte mezarlar göstermek.” (WM, xxxv). Bireyin ruhsal geçmişi, tarihin kendisini ve Derrida'nın diğer büyük yas incelemesi olan *Mémoires for Paul de Man*'da başlangıç düzeyinde görüldüğü gibi kolektif geçmişi kapsayacak kadar genişletilirse, burada çok tuhaf kurumsal fizyognomiler ve muhafızlar meydana çıkmaya başlar; kendini şu ya da bu geçmişin, geçmişteki şu ya da bu ölmeyen bedeninin bekçiliğine atayan, cesedi mezarında güvenli tutma ile devam eden ışıltısı sayesinde takipçileri çekme arasındaki ince çizgide yürüyen kişiler belirir. Marx'ın cesedi bu türden midir? Peki ya de Man'inki? Ölüler “yaşayanların beyninde *Alpendruck* misali” tam olarak hangi ağırlıktadır? Yoksa ölüleri ve ölülerin metinlerini muafiyetle ele almanın, zehirli yaşamsallıklarından birazını filtrelerken kendimizi ölümcül etkilerinden korumanın bir yolu var mıdır? Burada gündeme getirilen sadece kanon ve gelenek sorunu değildir; aynı zamanda geçmişsiz bir şimdi sorunudur ki daha arkaik, kıyametvari ya da lanetli tarzda biçimler taşıyan tarihin varlığı bu şimdiye göre sona ermiştir. (Kurt Adam'ın sorununun yaşla sadece analogi düzeyinde ilişkili olduğunu eklemek burada bana önemli görünüyor; zira söz konusu bellek –birkaç açıdan enste dair olan bellek– hazzın belleğidir ve bastırılması gereken de suçlu hazzın ta kendisidir; bu da kendi unutuşunun türbesinde yaşamaya ve zonklamaya devam eder.)

O halde burada başa çıkmamız gereken sadece geçmiş değil, daha ziyade tam postmodernlikte veya geç-kapitalizmde geçmişin baskı altına alınmasıdır. Marx'ın tükenişi bunun bir parçasıdır, yani mesihvari olandan

ayırarak için kısaca kıyametvari (“bir patlamayla değil iniltiyle” son bulan bir dünya) olarak tanımlanacak bir şeyin bu “son”unun parçasıdır. Fakat böyle söylemek bu problemle uğraşmamanın bir yolu olduğunu fark etmek anlamına gelir ki burada kötü ontolojik ya da hümanist çözüme, bir başka deyişle, felsefi ve kültürel muhafazakarların geçmişin ve geleneğin kaybına (Allan Bloom bunların seçkin bir örneği olarak gösterilebilir) hayıflanmasındaki dört dörtlük dokunaklılığa denk düşer: Sanki daha eski bir tarihselcilik biçimine geri dönmek mümkündür ve burada Marx bile Batı'nın büyük kitaplar kanonunun bir parçasıdır ve tercih edersek serbestçe özdeşleşebileceğimiz tutarlı bir felsefi konum zaten mevcuttur. Fakat yapıbozum böyle tutarlı bir felsefi konumun varolabileceği yönündeki (ontolojik) fikri daha en baştan reddeder; ve Derrida'nın şimdi karşı karşıya kaldığı ilginç sorun, geleneksel hümanizm ile belli bir son moda postyapısalcılık ve postmodernizm arasındaki bir *tertium datur* (üçüncü ihtimal) sorunudur, ama bu ikincileri onun düşüncesiyle özdeşleştirmek acelecilik olacaktır (gerçi muhafazakarların kendileri hem Derrida'daki hem de “nihilistlikle” suçladıkları Paul de Man'daki yapıbozuma refleks tarzı saldırılarında bu özdeşleştirmeyi öteden beri yaparlar). Burada bir “üçüncü yolu”, altın ortayı, sentezi filan ürettiğiniz ikili karşıtlık durumu söz konusu değildir. Daha ziyade, benim kanaatime göre, bu gerçek ama yanlış çıkmazdan, terimleri her halükârda enikonu ideolojik olan bu fiilen mevcut çelişkidenden kurtulmanın yolu mecazın analizinde yatar. Ayrıca bu anlamda, daha eski bir dil kullanırsak, belli bir formalizm (ama mutlak doğaya sahip, sonuna kadar Gramscici ya da Lukácsçı formalizmin bir türü olarak) sorunun bağdeğerlerini değiştirme, düşüncenin merceğini ayarlama fırsatını sunar ve böylece aniden kendimizi karşıtlığın farazi içerisine değil, argümanlarının neredeyse maddi zerrelere odaklanmış buluruz; bizi yeni ve hiç beklenmedik doğrultulara götüren optik bir ayarlama olmuştur.

Nitekim bu doğrultulardan biri tam da buradaki konumuz, yani hayaletsiliğin kavramsallığının doğasıdır, özellikle de bu mecazın ne olduğu ve niçin en başta böyle bir şeye ihtiyaç duyduğumuzdur. Hayaletsilik niçin hümanizm (geçmişe saygı) ile nihilizm (tarihin sonu, geçmişin kayboluşu) arasındaki sahte antitez problemine yeni bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır? Peki bu yeni “çözüm”ü alegorik bir çözüm olarak nitelemenin anlamı nedir? “Un présent n'existe pas”, diye Mallarmé'den alıntı yapar Derrida (*Mémoires for Paul de Man* içinde):

Farazi “ön” mevcudiyet iddiası bellektir ve tüm alegorilerin kökenidir. Bir geçmiş gerçek anlamda mevcut değilse, artık ölüm de mevcut değildir, sa-

dece yas ve şu diğer alegori vardır; “şimdi”yi doldurmakta kullandığımız, her ize (ya da başka bir deyişle “hayatta kalmalara”) nakşettiğimiz (kendi aramızda, yani yaşayanlar arasında) tüm ölüm mecazlarını kapsar: Bunlar tepelikli bir şimdi üzerinden geleceğe doğru uzanan mecazlardır, bizden sonraya, nakşedilmelerinin şimdisinin ötesine kalabilecekleri için nakşettiğimiz mecazlardır: İşaretler, kelimeler, isimler, harfler, bu bütün metin ki bildiğimiz üzere “şimdideki” miras değeri peşinen “anısına” şansını denemekte ve ilerlemektedir. (MPM, 59)

Burada Derrida'nın önceki ayak izlerinde (doğrudan “iz” ya da *écriture* kavramı ya da mecazı) beliren sonraki şeyi, *bu* burada ve şimdiyi, “hayaletsilik”i gözlemleyebiliriz. De Man üzerine olan metinde, de Man'ın Hegel'deki alegori fikrini okuması²¹ (henüz ya da artık açıkça çağdaş olmayan bir fikir: daha ziyade arkaik olarak alegori, piramidin muazzamlığı altında gömülü ruh vs.) üzerinden olağanüstü bir sapmanın bizi dört dörtlük kendine göndermeli bir post-çağdaş alegori mefhumuna getirdiğini görüyoruz: “Alegori kavramı ... terimin en genel anlamıyla bir nevi alegorik söz oyunu teşkil eder.” (MPM, 74) Alegori kendisinin alegorisidir: Tam da hayaletsilik kavramı hayaletleri üretir, hortlaklar tam da ampirik ya da ontik olanın içinde açılan boşlukta belirir, bu boşluğu açan çok hafif ve “duyulur duyulmaz” mesafeyi de bir iz kendi maddi öğeleri içinde ele verir: Minik ampirik veriler öyle bir şekilde yeniden örgütlenir ki geçmişin izi okunabilir, tam o anda hayaletsilik ve tarihselcilik Varlık'ın kütle ve ağırlığına karşı ışıldayan bir ısı dalgası misali yükselir (postmodernde sadece “cadılık saatleri”nin sessizliğinde gelen hayaletlere değil, güpegündüz yürüyen hayaletlere ihtiyacımız vardır). Dolayısıyla çemberi bu yolla tamamlarız: Hayaletsilik türünden bir mecaza kavramsal ihtiyaç tam da o mecazın kendi başına yarattığı ya da ürettiği aciliyet arz eden bir problem ya da çıkmazdan kaynaklanır: Tıpkı Pascal'ın, “Beni zaten bulmuş olmasan beni aramazdın,” demesinde olduğu gibi. Geçmişin gölgede kalmasına hayıflanmak, zaten tükenişini kayda geçirdiğimiz bu geçmişi henüz anlayamadığımız şekillerde geri kazanmış olmak anlamına gelir.

Bu aynı zamanda mekânın zamana yol verdiği andır: Zira ontolojinin, ideolojik bir inanç olarak “gerçeklik”in, hatta kötü şimdi kavramında bir boşluk yaratmanın yolu olarak “iz”in sorunsallarına — tüm bu alternatif-

21 Paul de Man, “Sign and Symbol in Hegel's 'Aesthetics'”, *Aesthetic Ideology* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 104.

lere mekânın kokusu sinmişse, salt tasarım-dünyanın ve olanın (το ον) yayılmış eylemsizliğiyle karşılaşmamıza dair ampirik gerçeğin izlerini taşıyorlarsa; o halde yeni bir olanağı kayda geçirmek önemlidir, yani sadece bu mekânsal mecazı zaman doğrultusunda okuduğumuzda ve örneğin “ontolojik” olanın eleştirisini gerek zamansallık çerçevesinde, gerekse “metafizik” bir “şimdi” kavrayışı eleştirisi çerçevesinde kayda geçirdiğimizde önümüzde açılan bir olanak vardır.

3.

Bu, adımlarımızı geriye doğru takip etmek ve “tarih” şöyle dursun, “geçmiş” için yeni bir kavrama/mecaza niçin ihtiyaç duyduğumuzu bir daha kendimize sormaktır. Aynı zamanda sadece Heidegger’in hortlağıyla değil (Derrida’nın babasının hayaletiyle mi?), Hamlet’in babasının hortlağıyla da yüzleşmektir: “Çığrından çıkmış bir zaman bu!” Zaman ya da şimdi, nasıl düşünülmelidir ki ikinci ama eşanlı bir uğrakta “çığrından çıkmış” olarak düşünülebilir; kendine eşit olmayan, menteşesinden çıkmış, tersine dönmüş vs. zaman (Hamlet’in bu repliğinin çeşitli Fransızca çevirileriyle ilgili ayrıntılı bir tartışmaya gireriz buradan), ki burada Heidegger’in alternatifi — kelimesi kelimesine “menteşelerinden çıkmış” doğrudan Anaksimander’in önemli metnine bizi götürür ve bu metin de Derrida’nın Heidegger üzerine tüm tefekkürlerinin hareketsiz merkezidir, ayrıca Anaksimander’in kendi ifadesi tam da bu çerçevede analiz edilir.

Şeylerin kökeni neredeyse, zorunluluk icabı göçmeleri gereken yer de oradadır; çünkü zamanın hukuku uyarınca ... cezayı ödemeli ve adaletsizlikleri için yargılanmalıdırlar.²²

Zira tam da Anaksimander’deki “önerme” üzerine bu aynı yazıda Sokrates öncesi filozoflar arasında Varlık’ı ve gerçekliği deneyimleme tarzıyla ilgili Heidegger’in önemli ifadelerini buluyoruz, yani o açıklığı (modernlik öncesi Batı’yla sınırlı olmadığı, aynı zamanda Japon Zen’inde, Tao’da ve çeşitli Hint deneyimlerinde ve dil deneyimlerinde başka biçimlerde tespit edilebildiği varsayılan bir açıklık) takip eden “modernlikte”, Batılılıkta, metafizikte, Varlık’ın bastırılmasında kaybolan her şeye dair en doğrudan formülasyona

22 Martin Heidegger, “Der Spruch des Anaximanders”, *Holzwege* içinde, Frankfurt: Klostermann, 1950, 343.

geliyoruz. İşte bu pasajda Heidegger, *Ilyada*'daki bilici Kalkhas'ın görünüşte önemsiz sözlerine dayanarak erken dönem Yunanlıların zaman deneyimi ile bizim zaman deneyimimiz arasındaki farkı dile getirir.

Bunları söyleyip oturdu o, kalktı Kalkhas,
Thestor'un oğlu, düş yorumcularının en büyüğü,
Biliyordu her şeyi, geçmekte olanı, geçmiş, geleceği.²³

Bu pasajda Heidegger sıklıkla, Doğa'yı gösteren modern Avrupa sözcüklerinden biriyle çevrilen Yunanca *physis*'i anımsatarak, Platon öncesi, felsefe öncesi Yunanlılar için mevcudiyetin (*Anwesenheit*) salt zamansal şimdiyle (*Gegenwart*) sınırlı olmadığını öne sürmüştür; geçmiş ve gelecek de mevcudiyet biçimleridir [*Anwesendes*], ama açığa çıkma âleminin dışındaki biçimlerdir. Şimdi/mevcut-olmayan şimdi [salt zamansal şimdinin hükmetmediği bir *Anwesendes*, bir başka deyişle *Gegenwärtiges-olmayan*] eksiktir, orada değildir. Bu haliyle şimdiki mevcudiyetle bağlantıda kalır; ister açıklanmak ya da zamansal şimdinin içinde gizinin kalkmak üzereliği anlamında, ister bunu yapmaktan uzaklaşmak anlamında. Orada-olmayan da mevcuttur, ve orada-olmayanın tersine, kendini açıklama âleminden çıkarır, tam da açıklama ya da gizini ortadan kaldırma içinde mevcuttur.²⁴

Heidegger'in bizimkinden kökten farklı bir uzay-zaman sistemine doğrudan başvurmaya, hatta (zorunlu olarak) modern okurları için bu sistemi betimlemeye çalıştığı nadir yerlerden biri olan bu satırlar, Sokrates Öncesi dünya deneyimi ile bizim aşına olduğumuz dünya deneyimi arasında kökten bir ayrımı vurgulamaya yöneliktir; aşına olduğumuz deneyim Aristoteles'ten Hegel'e (kuşkusuz daha da sonrasına) kadar teorileştirilmiş, bu çerçevede şimdi, sadece homojen geçmiş ve gelecek birimleri arasına sokulmuş eşdeğerli bir birim olarak görülmektedir. Tanıdık bir sloganı kullanırsak (bu sloganın bize Almanlardan ziyade McLuhan'dan daha doğrudan intikal ettiği söylenebilir) bu deneyimde zaman "doğrusaldır". Batılı zaman algısına (tümünden farklı bir tür eleştirel ve ideolojik söyleme indirgersek, Bergson ya da Wyndham Lewis tarzı zaman algısı) dair bu eleştirinin Heidegger'in daha tutkulu ve stratejik tasarısındaki, yani Varlık'ın ta kendisiyle ilgili tasarısındaki tek taktik olmadığını da hemen hatırlatmak istiyor insan: Hatta yakın geçmişteki felsefe için (en göze çarpan şekilde de Rorty için), klasik Batılı özne-nesne kategorilerinin eleştirisi daha da fikir

23 Homeros, *Ilyada*, çev. A. Erhat, A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 2002. Birinci Bölüm, 68-70.

24 Heidegger, *Holzwege*, 318.

verici ve nüfuz edici olmuştur (aynı düzeyde “Doğulu bilgeliğin” düzeltici biçimlerinin ayartıcılığını da bünyesinde barındırır).

Heidegger’in düşüncesindeki bu yönün Derrida için kesinlikle kabul edilemez olduğu, bir başka deyişle yukarıda betimlediğim Derridacı “estetik”le uyumsuz olduğu hemen açığa çıkıyor; zira Derridacı estetiğe göre ontolojik bir fark âleminin “ontik” koyutlanışında böyle bir âlemin pozitif tasvirine izin verilemez. Bir yandan, temel biçimsel özelliği, bildiğimiz her şeyden kökten farklı olmasında, dünyamızı düşünürken kullandığımız tüm kategorilere direnmesinde yatan bir fenomenin koyutlanışında mantıksal bir çelişki vardır: Kendi şimdimizin öznel ya da ideolojik bir projeksiyondan ibaret olduğu şüphesini uyandıran bir şeydir bu. Bu arada, böyle fikirlerin altında yatan tarihselciliğin gündeme getirdiği daha da ciddi bir ideolojik mesele vardır, zira bu görüşler tarihsel zaman boyunca bir dizi kökten farklı biçim koyutlarlar, hatta ortaya sadeleşmiş bir ikili karşıtlık çıkar ki bu karşıtlık da (astlaşmış ya da üstleşmiş) modern bir durum ile tüm kusurlarına çare bulunan ya da avantajları iptal edilen modern-öncesi eşdeğer bir durumu içerir. Heidegger’in metafizik “tarihi” kavrayışı, bu tarihçi tipinin ondokuzuncu yüzyıl sonu kültürel ve tarihsel göreciliğinin hâlâ içimizde olduğu hissini, yani doğrusal zamanın genel sistemik belirlenimi içinde hâlâ bir şekilde kökten farklı bir zamansal deneyim düşünebileceğimiz yönündeki idealist anlayışı belgelemeye hazır ve nazırdır. Bu da demek oluyor ki –böyle bir tarihselciliğin “idealistliği” her şeyden önce buradan gelir– böyle radikal bir ötekiliğin zamansallığını düşünebiliyorsak, onu somut bir sosyal imkân haline getirmemiz, dolayısıyla mevcut sistemi tümünden değiştirmemiz mümkün olmalıdır.

Böylece, zihni, farklı imkânlar arasında gidip gelecek ve egemen sistemin kökten dışladığı bir biçimde düşünmeyi kendi başına seçecek kadar özgür bir zihin olarak tasarlayan bir idealizm, mevcut sisteme yasalar ve şiddet yoluyla alternatif sistemi dayatma girişimi için bizi cesaretlendiren bir iradeciliğe yol açar. Heidegger vakasında bu fantezinin radikal toplumsal yenilenme vaat eden Nazi “devrimi”nde gerçekleştiği açıktır: Heidegger böyle bir devrimin baş teorisyeni haline gelme umutları beslemiş, yeni parti aygıtının onun felsefi gündemiyle, hatta felsefeyle pek ilgilenmediğini anlayınca da aktif katılımdan vazgeçmiş görünmektedir.²⁵ Ama bu idealist iradecilik kökten toplumsal değişimin başka versiyonlarında da (aşırı sol olanlarında da) aynı şekilde işbaşındadır, hatta rasyonel argümanlar ve ka-

25 Heidegger’de siyaset ve ideoloji konusunu başka bir yerde daha etraflıca ele almayı düşünüyorum.

munun iknasıyla toplumsal hayatımızın mantığında sistemik değişiklikler yaratma tarzlarına dair liberal fantezilerde bile farklı bir biçimde kendini gösterir.

Derrida'nın burada uzlaşım sal ya da geleneksel Marksizmin sorgulanacak ve yeniden düşünülecek bir niteliği olarak tarihselciliği özellikle ayırt etmemesi (en azından benim okumama göre) manidardır (geçerken belirtelim ki ana hedeflerinden biri sınıftır –birazdan daha ayrıntılı göreceğiz– diğeri de Parti nosyonudur ama henüz Marx'ta Leninist biçimiyle görülmemektedir elbette; Marx'ın benzer bir kavramını ararsak Enternasyonal'in kendisine bakmamız gerekir). Tam tersine, *Gramatoloji*'nin vurgusu daha ziyade biz modernlerin bir şekilde yakalandığı ve içine hapsediği bu Heideggerci katı ("metafizik") sistemi destekler görünmektedir. Farklı sistemlerin tek bir toplumsal şimdide örtüşmesi ve birlikte varolması anlayışı çerçevesindeki Yapısalcı ya da Althusserci Marksizm (Balibar'ın, bu anlamda tüm toplumsal formasyonların zaten "geçişsel" olduğu ve Marksizmin de bu geçişsellik teorisi olduğu fikrini hiç saymıyorum),²⁶ Marx'ın "felsefe tarihinin" uzlaşım sal tarihselciliğe bu asimilasyonuna bir yanıt sunar. Fakat birazdan göreceğimiz üzere, Derrida için teleolojik düşünce ya da "tarih felsefeleri" pratiği (buna apokaliptik düşünce adını verir), esasen soldan ziyade sağda bulunur: Öte yandan, Heidegger'in kendisinin çok da gizli kapaklı olduğu söylenemeyecek bir tarihselci olması Derrida'ya hiç yabancı değildir ve bu kendine has, zaten "muğlak" şahsiyete yöneltmeye niyetli olduğu çeşitli eleştirilerle kesinlikle uyumludur.

Fakat buradaki bağlamımızda bu perspektif şunu gösteriyor: Heidegger'in Batılı zaman ve zamansallık kavramlarına dair çekincelerini desteklemek istiyorsak, bu çekinceleri Heidegger'in kendisinden farklı bir şekilde ortaya koymamız gerekir. Mesele sadece Heidegger'in stratejisinin en nihayetinde şiirle ya da felsefenin kendisinin içinden bir sahte-poetik söylemle belgelenmesi gereken bir "görüyü" dayanması değildir, daha ziyade felsefi kavramsallığın –zamansallık "teorilerinin"– hepsinin ilk başta düzeltmeleri amaçlanan her şeyi ister istemez canlandırıp yenileyecek olmasıdır. Aslında Derrida da konuyu *Marges*'da böyle ele alır. Heidegger'in hâlâ esasen felsefi olan argümanı şu eleştiriye dayanır: Sadece Aristoteles değil, aynı zamanda zorunlu olarak ona başvuran bütün felsefi gelenek, Kant, Hegel ve hatta Bergson'un kendisine kadar, temelde "vulger" bir zaman kavramı –bizim doğrusal zaman dediğimiz kavramı– kullanmıştır.²⁷

26 Etienne Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: Maspero, 1974

27 *MP*, 59, 73; ayrıca bkz. ileride, 21. Bölüm.

Ama bu da demek oluyor ki zamanı kavramanın, bir zaman kavramı üretmenin daha iyi, bir şekilde “doğrusal olmayan” bir yolu vardır. Buradaki varsayıma göre, Bergson’la birlikte (ama bu durumda, göreceğimiz üzere, Heidegger’in Bergson’un “eleştirisini” yaya bırakırken kendi Bergson “eleştirisine” geri döner ve aynı zamanda kendi kendini de mahkûm etmiş olur), kötü ve mekânsal bir zamanı kavrama tarzı ortaya çıkmıştır: Bu görsel-temsili tarz *gramme*’ye (ya da “yazıdaki çizgi”) hizmet eder ve zamanı kavramsallaştırmanın başka bir yolu eninde sonunda onun yerine geçirilir. Yine de,

Gramme metafizikte nokta ile çember arasında, potansiyellik ile edim (ya da mevcudiyet) vs. arasında yatan bir şey olarak *kavranır*; Aristoteles’ten Bergson’a kadar zamanın mekânlaştırılmasına dair bütün eleştiriler bu anlayışın sınırları içine hapsolmuştur. Bu durumda *zaman* sadece *grammenin* bu şekilde anlaşıldığı ve *gramme*yle birlikte genelde iz imkânının anlaşıldığı sınırlardan ibarettir. Zaman adı ve kavramı altında başka hiçbir şey düşünülmemiştir. (MP, 69)

Tüm zaman kavramları bu anlamda zorunlu olarak “vulger”dir ve dilsel önermeler yoluyla her türlü zamansal düşünme girişimi zamanın iki uzlaşmaz versiyonunun (bir parça, bir bütün; bir mekânsal, bir mekânsal olmayan) gayri-meşru bir şekilde aynı diye olumlandığı çelişkili bir dilsel mekanizmanın içine sıkışacaktır. (MP, 61) Ama bu olağandışı sergileme bizi derhal, daha en baştan zamana ve şimdiye atıfta bulunmanın görünüşteki imkânsızlığıyla baş başa bırakır.

Bu yüzden şimdi, madde, şeyler, fiziksel varlık olarak tasavvur edilen ontolojinin görünüşte mekânsal kavranışı üzerine konan belli bir tabunun yanına, aynı tabunun öbür yüzü de eşdeğer mefhumlar olan zamansallık ve mevcudiyet, neticede tüm zamansallık versiyonlarını (vulgar zamansallık eleştirmenleri de dahil) içeren “vulger” bir zamansallık üzerine tedricen yerleştiriliyor. Dolayısıyla ontoloji mekânsal olduğu kadar eksiksiz bir biçimde zamansaldır: Fakat bu tarzda ikisinin de yolunu tıkmak felsefi itkinin ta kendisini felç etmek ve bu soyut kavramsallaştırma dışında bir kaynaktan beslenen başka bir itki bulmak gibi acil bir ihtiyaç yaratmakla sonuçlanacaktır. Hiç şüphe yok ki gözler önüne serilmesi gereken şey bir bakıma tam da buydu: “Çığırından çıkmış bir zaman bu!” “Diğer kavramsallaştırma tarzı” işte böyle bir şeydir; daha önceden, zaman ve şimdi denen şeyleri ele almanın farklı bir yolu bu tarz sayesinde entelektüel ufkuza girer: Yani şeylerin varlığını ve dünyanın şimdisini kavrayış olarak “hayaletsilik” ki tam da burada normalde sütlüman ve fazlasıyla kendine

yeterli olan bu tarzların ikisi de bir şekilde bizatihi varlıkları bakımından zayıflatılırlar, açıkça yüzmeye başlarlar ve inanmaz gözlerin karşısında eğilip bükülürler.

Demek ki farklı türden bir düşünmenin doğuşu açıkça şunu gerektiriyor: Soyut kavramsal düşüncenin bir şekilde engellendiği bir durumda imgenin kendisinin düşünme girişimi olarak alegorinin teorileştirilmesi ki bu teorileştirmeyi daha sonra ele alacağız (6. Kısım). Bu da durumun ta kendisinin tarihsel orijinallliğini hatırlatmayı mümkün kılıyormuş gibi duruyor; Derrida bunu özellikle öne çıkarır, çünkü tam da burada Marx'sızlaşmanın tamamlandığı ve Marx'ın benzer türden bağlantılı geçmişler ve geleneklerle birlikte iz bırakmadan kaybolduğunu düşünmektedir. Bana göre işlerin bu hali aynı zamanda eski tip içsel yapıbozumun günümüzde, postmodernleşmenin gemi aزیya aldığı koşullarda (gerçi Derrida'nın bu terminolojiyi tanımadığı ortadadır), yetersiz kaldığını ima etmektedir; bu yetersizlik de durumun evrimleşmesinden kaynaklandığı kadar, bizatihi kavramsal düşünmenin ve özellikle de kendisini içeriden, içkin olarak zayıflatma kapasitesinin giderek daha çok beyhudeleşmesinden de kaynaklanır. Bir başka deyişle, bir zamanlar, işlerin daha erken bir aşamasında, tüm zaman kavramlarının bir şekilde kaçınılmaz ve zorunlu olarak kendi içlerinde doğrusal olduklarının gösterilmesi bile o sırada yaygın olan kavramsallığa bir şok dalgası göndermeye yeterliydi, halbuki günümüzde her ne sebeple olursa olsun aynı şeyi göstermek yeterli olmuyor: "Zamanın", hatta zamanın kendisinin "çığından çıktığını" fark etmemiz için geçmişten hayaletlerin gelmesi gerekiyor.

Burada kastedilen bir başka nokta da, erken Heidegger/Derrida tersine dönüşünün (zaman kavramları bugüne kadar doğrusaldı/tüm zaman kavramları doğrusaldır!) kuvvetinin tarihsel ve anlatısal olduğunun, hatta tarihi ve anlatıyı altüst ettiğinin ilaveten farkına varılmasıdır belki de. Bu durumda, mevcut durumun başka bir tanımlayıcı özelliği, yani bu tersine dönüşün kuvvetini tedricen yitirmesini açıklamanın başka bir yolu da bu şimdinin geçmiş ile tarihin, ayrıca tarihyazımının (büyük ya da değil) ve anlatının kendisinin şu ya da bu sebeple gölgede kaldığı koyutlamasında bulunmaktır. Böyle bir durumda sadece hegemonik ya da makbul anlatıları tersine çevirmek, hatta iptal etmek yeterli gelmeyecektir: Hayaletin görünmesi anlatısal olmayan bir olaydır, daha en başta gerçekten olup olmadığını bile bilmeyiz. Geçmişin elden geçirilmesini, yeni bir anlatının (kral cinayete kurban gider ve katil aslında şimdiki kraldır) yerine oturtulmasını gerektirdiğine şüphe yok; ama geçmiş algımızı baştan sona, uzun uzadıya yeniden icat ederek bunu yapacaktır. Buradaki şartlarda, sadece

yas ve yasın getirdiği kendine özgü başarısızlıklar ve tatminsizlikler –belki daha doğrusu sadece melankoli– hayaletlerin görünmesini sağlayan zayıf bir açıklık ve giriş noktası temin eder.

4.

Fakat böyle tuhaf bir hayaletsilik “kavramı” ihtiyacının saklı ve eksikli bir şekilde de olsa zaten hissedildiğini; yeni bir tehdit stratejisinin icat edilerek geleneksel olmayan düşünme tarzlarının bir şekilde peşinen saygınlştırıldığını ve (hiç şüphesiz tümünden yeni) bir felsefi atılımın itibarıyla tutarlı olduğunun ilan edildiğini varsayabilir miyiz? Derrida’da böyle bir operasyonun aslında tespit edilebileceğine ve bu operasyonun da fenomenolojinin kendisinden başka bir şey de olmadığına dair işaretler vardır.

Derrida’nın Husserl’le ilgili metinlerinin karmakarışık ağı daha iyi bilinen Heidegger metinleri kompleksi kadar ilginç, tematik ve biçimsel bakımdan da onunla kıyaslanabilir durumdadır: Sadece Husserl’le ilgili metinler orantılı olarak daha tehditkar, terminolojik ve kavramsal bakımdan teknik ve “katı”dır, zira Heidegger’in felsefesi genel kültüre daha fazla girmiş, kendine has terimleri doğallaşmıştır. Fakat teşebbüsün biçimi her ikisinde de benzerdir: Zira analizin ilerlerken en sonunda sökeceği bir (insan bu süreci tarif için Hegelci *Aufhebung* mefhumunu kullanmakta tereddüt ediyor; Baron Münchhausen daha uygun bir mecaz sunabilir) tarih felsefesi hakkında temel bir anlatıdan yola çıkmakla ilgili bir mesele bu. Her iki durumda da ana anlatılar gerçekten çok benzeşiyor: Bir proje olarak Husserl’in fenomenolojisinin hedefi,

En baştan saptırılmış özgün bir anlamı geleneğe [Platon ve Aristoteles] nakşedilmiş halinden başlayarak yeniden tesis etmektir. ... Mesele ister “Platonculuk”a karşı *eidos* ya da biçimi belirleme olsun (formel mantık ve ontoloji sorunsalında), ister *morphe*’yi (transandantal kuruluş sorunsalında ve Aristoteles’e karşı *hyle* [madde] ile ilişkisinde) belirleme olsun, her iki durumda da eleştirinin gücü, dikkati ve etkililiği, bizatihi analiz aracına kadar, enikonu metafizik-içi kalacaktır. (MP, 187-188)

Felsefi misyonun daha baştan –düzeltilmiş ve revize edilmiş kategorilerle yeni bir başlangıç yapma projesiyle birlikte– yoldan saptığı ya da çarpıtıldığı şeklindeki –Derrida’nın Husserl’e atfettiği– bu anlayış artık dramatik düzeyde yoldan sapmış ve çarpıtılmış, Heidegger’in felsefedeki “Batılı metafizik”e ilk düşünüşle ilgili çok daha heyecan verici anlatısında melodramatik ölçüde yanlış okunmuş sayılabilir: Derrida’nın bu iki ana anlatıya

görece tarafsız ilgisini belirleyen de aralarındaki ailevi benzerlik olacaktır.

Nitekim Fransız filozofun son yıllardaki çalışmaları içinde Heidegger Husserl'e ağır basıyor görürse de, adeta "Derrida öncesi" *Problem of Genesis in Husserl's Philosophy* tezinin²⁸ yayımlanmasıyla birlikte artık dengeyi sağlayabilir ve yapıbozumun tüm önemli temalarına eşit ölçüde uzanan Husserlci bir kırmızı çizgi çekebiliriz (fakat bu işin altına burada girmeyeceğiz).

Daha ziyade, yeni hayaletsilik tematiklerinin aynı zamanda toptan bir Husserl yeniden okuması ve yorumlanması, en azından Husserl'in yapıbozumcu yorumu gibi bir şeyi de belirlediğini gösteren tek tük birkaç ipucuna işaret etmek gibi mütevazı bir niyetim var. Derrida'nın kendisinin özgül takımıyıldızlarındaki bu (ve diğer) keşiflerde bizi doğru yöne itmekte her zaman özenli olduğunu daha önce belirtmiştim: Uzun kaynakça notları şu ya da bu temanın diğer eserlerde yeniden belirişini belgelerken amaç tam da böyle imge kümelerinin çok boyutlu modellerini inşa etmemizde bize destek olmaktır. Husserl vakasında bu imge kümeleri uzun zamandır en geleneksel yapıbozumcu temaların, yani yazmayla ilgili temaların tahakkümündedir: Bu yüzden, neredeyse arketipik bir şekilde, *Voice and Phenomenon* bizi tam da fenomenolojinin usüllerinde sözlü dilin yazılı kelimeye üstün tutulmasının maskesini indirmeye iterken, Husserl'deki versiyonuyla "anlam" –Fransızcada ancak tuhaf ama çok faydalı eşdeğeri *vouloir dire* olan, İngilizcede ise "anlamına gelme"nin yanı sıra "söylemek isteme"yle karşılanan *Bedeutung*– zaten bir şekilde yazılı içerik ya da biçimin yansıyan imgesi olarak bir tür yazıyı içerir (bkz. *Marges*'daki kritik deneme).

Şimdi *Marx*'ın *Hayaletleri* aniden dikkatimizi²⁹ *Voice and Phenomenon*'daki çok farklı bir pasaja çeker: *Cogito*'nun kendisi ya da en azından varoluşsal kısmının beklenmedik bir şekilde, tıpkı inatçı hayaletlerin nüfuz edilemez yaşam sonrasının nitelenmesinde olduğu gibi, ölümlü ya da en azından ölüm sonrası durumla özdeşleştirilir. Özgün metin bu anlamda olağandışıdır ve uzun uzadıya alıntılanmayı hak eder:

Benim ölümüm halihazırda telaffuz edilen "ben" zamiri için yapısal bakımdan zorunludur. Benim "yaşıyor" olmam ve var olduğuma inanmam adeta bu sözcüklerin anlamının üstünde ve ötesinde bir eklentidir. Ayrıca bu aktif bir yapıdır, kelimenin anlamını tam anlamıyla sezdiğim (böyle bir şey mümkünse) anda "yaşıyorum" dediğimde özgün etkililiğini korur.

28 *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF, 1990. Bu esere sonraki göndermelerde PGPH kısaltması kullanılacak.

29 Bkz. SM, s. 212, not 1.

“Varım”, “yaşıyorum”, hatta “benim şu yaşadığım an” *Bedeutung*’u — tüm bu yapılar neyse odur ve tüm *Bedeutungen*’e uygun ideal kimliğe sahiptir, ama sadece yanlışlık tarafından zayıflatılmaya izin vermediklerinde, yani eğer işliyor oldukları anda benim ölmüş olmam mümkünse. Hiç şüphe yok ki böyle telaffuzlar “ölüyüm” *Bedeutung*’undan farklı olacaktır, ama “ölü olmam” gerçeğinden farklı olması gerekmez. “Yaşıyorum” telaffuzuna ölü olmam eşlik eder ve yaşama olasılığı ölü olabilme olasılığını gerektirir, ayrıca bu ilişki tersine de işler. Üstelik bu Poe’nun olağandışı hikâyelerinden biri değil, daha ziyade en bayağısından dil hikâyesidir. Daha önce “ölümlüyüm” e “ben varım”ın kendisi temelinde rıza göstermiştik. Şimdi de “varım”ı “ölüyüm” temelinde kavrarız.³⁰

Bu olağandışı çıkarım daha önce verilen mezar bekçisi olarak Benlik resmini güçlendiriyor ve *cogito* dilinin ta kendisini ölümlülüğe (benim ölü “olma” ihtimalime) çeken beklenmedik bir yoldan onu genelleştiriyor. Benliğin, benliğin bilincinin ve ünlü “ben varım” formülündeki bilincin mantıksal ve yapısal bakımdan benim ölümüne bağımlı olması Heideggerci “ölüme-doğru-olmak”ta salt tuhaf bir sapma değildir, kendi kişisel kimliğimizi ve benlik duygumuzu, doğrudan bilincimizi zaten neredeyse tanıma gereği dolaysızca dönüşlü ya da öz bilinçli bilinç, tabirin kendisinden önce hayaletler haline getirmeye meyleder. Dolayısıyla herhangi bir biçimsel ve dışsal hortlağın görünmesinden çok önce zaten kendimize hayaletizdir. Bu da gerçekliğin kocaman, muazzam bir tarafını aniden beraberinde hayaletsiliğe doğru çekiverir. Bizatihi kişisel kimliğimizin (gerçi muhtemelen henüz *cogito* ya da öz bilinç denen muntazam olayın değil) kendi bünyesinde birleştirdiği –ve tam da “benim” olarak tanınmalarından meydana geldiği– farklı farklı geçmiş benliklerimizin yeniden ezberlenmesine ne düzeyde dayandığını hatırlarsak bu durum o kadar şaşırtıcı gelmeyecektir. O zaman bu “ben”in ölüm sonrası yapısı yas sorunsalına zemin oluşturur, hem de felsefi proje içinde Freud’un kendi çalışmalarındaki merkeziliğine dayanan tüm argümanlardan daha temel bir nitelikte bir zemin oluşturur.

Bu aynı zamanda nispeten farklı bir izlenim edinme anıdır belki de; yani yeni bir ölüm “temasının” daha önceki yazma temasına doğru geri süpürülmesi sadece biyografik bir yer değiştirme ve Derrida’nın en son yazılarında ölüm ve ölümlerle ilgili meselelerin ağırlığının artması olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan, örneğin daha önceki metinsellik ve *différence* kavrayışının çok daha aktif bir yapıbozum praksisine –bu metafizik hayatta kalışları yeterince büyük bir kuvvetle suçlamak mümkün olsaydı tüm ters-

30 *La voix et le phénomène*, Paris: PUF, 1967, 108.

liklere rağmen kökten yeni bir şeyin ortaya çıkabileceğine dair imkânsız (ütopyacı) umudu besleyen bir praksise– müsait olduğu ileri sürülebilir. Yine de bu, son on yılın yazılarında “yas” ve hayaletsiliğe eşlik eden diğer temaları ihmal etmek olacaktır: Bu temalar arasında Levinas’ın, Öteki’nin kökten farkı anlayışı ve hitabın kendisinin her yerdeliği içinde tam da ötekinin hayaletinin her koşulda korunması ihtiyacı da vardır: “Viens!” [Gel!] (Althusser’deki çağırma, Foucaultcu itiraftaki kendini baskılama, hatta Ricœur’deki *herygma*’ya kıyasla); son olarak da imkânsızın tekrarlanan gösterimi (mesela Mauss’un *Armağan*’ının³¹ analizinde) ki bu da imkânsız canlı tutmanın, ona güvenini korumanın, tam da imkânsızlığı içinde bir şekilde mümkün olmaya devam etmesini sağlamanın zorunluluğunu ve aciliyetini açığa çıkarır. Benim şahsen ütopyacı demek istediğim, Derrida’nın ise son dönem düşüncesinde şaşmadan “mesihçe” dediği şeye tekabül eden bu motifler, Marx üzerine bu en son ve üstün nitelikte metni vesile yaparak şunu fark etmeye iterler bizi: Hayaletsilik burada en radikal politizasyon biçimidir, nevroz ve saplantı tekrarlarına kilitlenip kalmak şöyle dursun, capcanlı bir şekilde gelecek odaklı ve aktiftir. *Hamlet* de kendi anlatısal yapısında bir praksis çağrısına dönmüştü ki onun da ilk başta ve en önemlisi ölç-trajedi kalıntılarının kirlenmişliğiyle baş etmesi gerekiyordu.

Husserl’e diğer önemli gönderme de tam da fenomenolojik projenin –Derrida’daki her şey bunun kurumsal karakterini ve disiplinler bir yapı olarak “felsefe”den ayrılmazlığını eleştirmeye yöneliktir– temelden ve mutlak biçimde (ayrıca sadece arızı ya da marjinal olarak değil) hayaletsilikle ilgili olduğunu gösterir: “Bir *phainesthai* ve *phantasma*, yani hayalet mantığı değilse, nedir ki zaten fenomenoloji?” (SM, 199). Nitekim bu daha derindeki güdülenme yakınlığı hayaletsiliğin ister istemez çeşitli felsefi fenomenolojiler, yani rezil ve hükmedilemez “fenomen”e hükmetme ve onu saygın bir “araştırma alanına”, akademik disipline, “felsefe”nin kendisinin kabul edilmiş bir dalına, hatta (Husserl’in arzu ettiği gibi) felsefenin temeline çevirme yönünde resmi girişimler doğuracağını ima eder. Bu projede ne kadar aldatıcı olursa olsun, hayaletli olan daha baştan ne kadar yanlış tanınıp bastırılırsa bastırılırsın, sağlamlığını ve entelektüel enerjisini kabul

31 Bkz. *Donner le temps, I: La Fausse Monnaie*, Paris: Galilée, 1991. Burada, Simgesel Düzen’in dışına düşen armağan “mucizesinin” armağana isim verildiği ve tanımlandığı anda geçersiz kalacağı, paradoksun armağanın daima (simgeselin mübadele döngüsünde artık kurumsallaşmış fenomen böylece yeniden bünyeye katılır) geri ödeme gerektirmesi olduğu öne sürülür.

etmeye zorlanırsanız ki bunlar onu hayaletsilik “bilimi”ne benzer bir şey yapar ve bilimin “ideoloji”siyle karşı karşıya koyar, ama bunu birazdan, sonraki kesimde inceleyeceğiz.

Fakat bu artık Husserl’in yaşam boyu çalışmalarının bağrına hayaletsiliği yerleştirerek, onu tümünden yeniden düşünme ve yeniden yorumlamayı önüne koyan olağandışı bir dipnottur.³² Bu hayret verici sıçrayışı aktarmak için tek cümle yeterli gelecektir: “Tüm hayaletsiliğin kökensel olanağı Husserl’in şaşırtıcı ama güçlü teşhisinde, fenomenolojik olarak yaşanmış verinin maksatlı ama *gerçekdışı* ögesi, yani *noema* olarak tespit ettiği şey doğrultusunda aranmalıdır.” Ayrıca daha sonra bu *noemanın* hayaletli gerçek olmaması Derrida’yı şu soruya götürür: “Peki, aynı zamanda fenomenin fenomenliği içine tam da öteki ve yas imkânını nakşeden şey bu değil midir?”

Hayaletsiliğin burada tümünden yeni ve beklenmedik yeniden okuma hatları açtığı görülebilir, ki bunlar da Husserl’in çalışmalarının mevcut kullanımlarını tadil etme istidadına sahip görünüyor. Durum ne olursa olsun, böyle işaretler aynı zamanda Derrida’nın kendi içinde, Husserl’in konumu ve işleviyle ilgili daha başka düşünceler de akla getiriyor, zira fenomenolojinin kurucusu burada öğrencisi olan ve ona ihanet eden kişinin hem karşıtı hem tamamlayıcısı olarak görülebilir. Daha görülür ve çarpıcı olanın Heidegger operasyonu olduğu açıktır, çünkü zamansallığı içerir ve şu (son dönemdeki) formülle gayet net şekilde özetlenebilir: “Çığırından çıkmış bir zaman bu!” Derrida burada Heidegger’i, katıksız bir zaman anlayışı yaratma –kendini geçmiş ve gelecekte kurtarmış, ılıtılı ve kendine yeten bir halde bir nevi *parousia* serabı misali karşımızda duran bir şimdi mefhumu yaratma– yönündeki tüm ayartmaların (Alman filozofun kendisinin bunların hepsine hem karşı çıktığı hem onlara kandığı görülebilir) adı olarak kullanmaktadır. Daha sonra Heideggerci Varlık vurgusu kesinlikle bu eleştirinin direksiyonunu hiç de mekân demeyi tercih etmeyeceğimiz, ama belki zaman, oluş ya da zamansallık yerine özler diyebileceğimiz bir yöne çevirmemizi (bir gözümüz de Husserl üzerinde kalarak) mümkün kılar.

Fakat bizatihi bu “öz” terimi aynı Derridacı Haçlı Seferi’nde Husserl’in olağanüstü kafa açıcı ve faydalı bir rol almaya çağrılabilmesinin altını çizer: Heidegger tam zamansal varlığın yanılısamalarına hücumun mazeretini sunarken, Husserl böyle yanılısamarları –Derrida’nın kendi dilinde artık “uygun” ya da “mevcudiyet” (ya da uzun uğraşlarla yaratılmış diğer teknik Derrida sözleri ya da terimleri) olarak tanımlanan bir kisve altında kendilerini gösterdiklerinde– takip ve tespit için biraz daha farklı bir vesileler kü-

32 Bkz. SM, s. 215, not 2.

mesi sağlamaktadır. Bu hedefi Adorno'nun genellikle kimlik damgası vurduğu hedefle özdeşleştirmek çok gevşek ve felsefedışı bir tavır olacaktır; nitekim süreci genel olarak nitelemeye yönelik her girişim (tıpkı bu girişim gibi), verili kavramsal durumun özgüllüklerine inmediği için kültür eleştirisine, *belles lettres'e*, düşünce tarihine ve diğer itibarsızlaşmış söylemlere geri düşer. Ama böyle bir metinde başka yola başvuramam ve ancak bu Derridacı eleştirinin nesnesini son derece izlenimsel bir tarzda "karışimsız" dediğim ifadeyle nitelemeye çalışabilirim: Bir şekilde saf, kendine yeterli ya da özerk olan, çevresindeki genel karışım, melez fenomenlerden kopabilen ve tek bir kavramsal özel isimle yetinen bir nesne. Derrida'nın çalışmaları üzerine bu şekilde düşünmenin iki avantajı var: Bir kere Derrida'nın kendi katı ve yerel analizlerinin mevcut doksa ve çağdaş ya da post-çağdaş düşünsel yaşamda işbaşında olan benzer tonlarla nasıl uyum içinde olduğuna dair kurgular üretmemizi sağlar; kaldı ki mevcut doksa ve düşünsel yaşam (*Zeitgeist*) da şu ya da bu sebeple böyle saf ya da katı renklere, karışimsız kavramlara düşmandır; bunları eski moda ve yıpranmış kavramlar olarak tanımlar, geçmişin her nasılsa düşünümsel olmayan ve öz bilinçsiz (gerçi bunlar da geçmişin kavramlarıdır) sıkıcı kavramsallığı olarak görür; ayrıca bugün hepsinin yerine sonsuzca daha fazla karışık ve ensest, çarpazlama, çoksesli ve çokbağdeğerli bir şey getirmemiz gerektiğini söyler. Mevcut düşünsel politikalar, mesela *queer* teorisiyle bağlantılı politikalar içsel çatışmalı ve çoklu olana dönük bu temayülü açığa çıkartıyor (ve böyle bir felsefi ihtiyacın yerel sebeplerini gösteriyor), ama şurası aşikar ki bunlar en azından 1960'larda modern ile onu takip eden arasındaki büyük kopuşa kadar giden serinin en başında değiller; bu kopuş sırasında nispeten karmaşık paradoksal entelektüel işlemler ışığında modern'in ve onun ütopyacı katışksız diller rüyasının, ütopyacı kavramlarının eskimiş olduğu gizliden gizliye hissedilmişti, ayrıca kimilerimiz için önceden varolan tüm kalıpları gizlice tersine çeviren düşünümsel işlemin ilk örneği olan diyalektik bile bu kalıpların prova versiyonlarından biri damgasını yemişti (örneğin Derrida'da Batı metafiziğinin duvarları içinde yürütülen işlem örneklerinden biriydi). Derrida ilk yazılı eseri olan Husserl üzerine tezinde felsefe için şöyle der: "Bir edim ya da varlığın, bilinçli kanaatin [kanıt] ya da duyu-algının [sezgi] kökensele sadeliğine daimi başvurudur."³³

33 PGPH, 32. Şöyle devam eder: "bence bu anlamda diyalektik kökensele aşkın bir bilinç tarafından zaten birer merci/kerte olarak oluşturulmuş mercilerden/kertelerden kalarak kurabilir kendini. Dolayısıyla diyalektik bir felsefe kendini ilk felsefe olarak ilan etme hakkına hiç mi hiç sahip değildir." "Diyalektik" in bu erken dönem eleştirisinin Hegel ya da Marx'tan ziyade Tran-Duc-Thao'ya yöneltilmiş olduğu doğrudur.

Buradaki bağlamda bunun önemi büyüktür: Derrida'nın hayatındaki felsefi eserlerin vazifesi artık böyle başvuruların, tam da “kökensele sadeliğe”, tüm biçimleriyle katışıksız olana duyulan özlemin takibi, tespiti ve eleştirisinde keşfedilecektir.

Bu noktada, ama bu sefer Marx'ın kendisi ve Derrida'nın ona dair çekinceleriyle ilgili bir sebepten dolayı, söz konusu genel vazifeyi tanımlamanın önemli olduğunu hissediyorum. Hayaletleri tamamen halletme girişiminin, böyle bir girişimin bağrına “musallat olan” hayalet korkusunun tam da böyle bir ilksel gerçeklikler, kökensele sadelikler, tam mevcudiyetler ve kendine yeten fenomenler –alakasızlardan ya da kalıntılardan arındırılmış, baştan başlanacak yeni bir kendi, yeni bir köken– özleminin işaret niteliğinde örneklenmesini sunduğu tahayyül edilebilir kesinlikle. Buna daha sonra döneceğiz.

Ama Derrida tarafından Marksizan teşebbüsün, Marksizan geleneğin bu daha sorgulanabilir tarafına asimile edilmiş görünen ve mevcut (“fenomenolojik”) bağlamda ele alınması uygun olacak iki başka özelliği daha vardır Marksizan mirasın: Bunlar kullanım değeri ve sınıftır. Hiç şüphe yok ki Marx'taki nispeten kaygan kavramlardan biri olan kullanım değerinin, böyle bir şey mümkünse, “daima-zaten” olduğu söylenebilir: Değerler konuşmaya başladığı anda (250-251; *Kapital*, 1. Bölüm) zaten mübadele değeri olmuşlardır. Kullanım değeri yatay ya da marjinal kavramlardan biridir, siz görüş alanınızın merkezini değiştirdikçe görüş alanınızın kenarına kayar, hep bir adım önünüzdedir, şu ya da bu kararlı, dikkatli ve parlak göz tarafından durdurulması ya da tutulması asla mümkün değildir (tıpkı bir cüce cin gibi). Marksizm başladığında kullanım değeri daima zaten kaybolmuş haldeydi: Ama kalıntılarının bile Marksizmin bağrındaki ya da en azından Marx'ın kendi yazılarının merkezindeki gizli bir ontolojik özlemi ele verdiğine dair bir belirsizlik pekâlâ sürebilir. “Meta Fetişizmi”ne geldiğimizde bu konuya yeniden döneceğiz.

Fakat her hakiki post-çağdaş Marksizm –“toplumsal sınıfın kimliği ve kendisiyle özdeşliği olan bu mutlak temel” (SM, 97)– tarafından yol kenarına itilirebilecek (“parti”yle birlikte) şu geleneksel Marksizm özelliklerinden biri olarak, sadece geçerken zikredilen sınıfa gelirsek, bu yaygın sınıf kavramının ta kendisinin bir tür karikatür olduğunu göstermek için bu fırsattan faydalanmak bana uygun görünüyor. Sınıf kavramının reddinin –Marksistler arasında bile– mecburi bir tavır halini aldığı muhakkak; adeta hepimiz ırk, cinsiyet ve etnisitenin daha tatmin edici kavramlar ya da daha temel, öncelikli, somut, varoluşsal deneyimler (bu iki sitem tam

olarak aynı değildir) olduğunu biliyoruz. Ya da ondokuzuncu yüzyıldaki anlamda toplumsal sınıflar, artık yeni çokuluslu işbölümünde veya yeni otomasyonlu ve sibernetik postmodern sanayilerde mevcut değil (bu iki itiraz da birbiriyle tam olarak aynı değil). Son ve daha ampirik olarak, solda bile –belki de özellikle solda desek daha doğru– sınıf kategorisinin terk edilmesi eski sınıf partilerinin artık ortadan kaybolduğu çağdaş siyasetteki evrime tekabül eder; bu yüzden entelektüeller çok farklı düşünsel temelde dinamikleri ve rasyonellikleri olan gruplarla özdeşleşmek zorunda kalırlar. Daha sonra göstermek istediğim üzere, ben de şahsen Marksizmin kendisi içindeki temel bir akım ve hareketin kendi kendisiyle çatıştığını, başkalarının bu ideolojinin ayrılmaz parçası sandığı özelliklerle arasına derhal mesafe koyduğunu, fakat eninde sonunda en azından kısmen kendini (mahut vulger Marksizm olarak) reddetme noktasına geldiğini düşünüyorum. Dolayısıyla, sınıfı ve “sınıfsal aidiyet” kavramlarını reddetmek tüm Marksizmlerin içindeki ilksel kendini tanımlamanın bir parçasıdır; bu kadar darkafalı ve ortodoksça indirgemeci bir şeye inandıklarını düşünmemenizi sürekli garantiye almak istemişlerdir.

Ben de burada tam olarak aynı inancı sergileyebileceğim elbette, çünkü en başta sınıfın kendisinin hiç de böyle darkafalı ve katıksız bir kavram olmadığını, en bariz ve ortodoks ontolojilerin ilk yapıtaşı olmadığını, daha ziyade somut anlarında tüm o beylik kavramlara nazaran epeyce karmaşık, iç çatışmalı ve dönüşlü olduğunu sizlere hatırlatacağım. Üstelik sınıfı düşünmekte kullandığımız kategorileri çarpıtmakta ve saf liberal ideal çözümlere (bir başka deyişle, somut toplumsal hayatta problemlerin eşit ölçüde başa çıkılmaz kalacağını anlamak şartıyla ideolojinin taleplerini karşılayan çözümlere) çok daha iyi uyarlanabilen cinsiyet ve ırk gibi mevcut rakip kavramsallıkları önplana almakta toplumun çıkar görmesi de şaşırtıcı değildir.

Bu anlamda sınıfın “madde” ya da “materyalizm” gibi (ayrıca daha sonra göreceğimiz üzere “mesihçilik” gibi) “ontolojik” bir kategori olduğunu farz edebiliriz. Sınıf, töz ve tözsellik (hakikatin, mevcudiyetin, vs.) hatasını ima eden ve kalıcılaştıran bir kategoridir. Halbuki sınıf kavramının “hakikati” (Hegelciler gibi konuşursak) daha ziyade yol açtığı operasyonlarda yatar: Sınıf analizi, tıpkı materyalist gizeminden arındırma gibi, tutarlı bir sınıf “felsefesi” kavramı olanağının yokluğunda dahi geçerli ve kaçınılmaz kalmaya devam eder.

Bu yüzden sınıf kategorileri mahut sınıfsal aidiyetin tanımladığı kökenlerin uygun ya da özerk ve saf, kendine yeterli işlemlerine kesinlikle örnek

teşkil etmez. Bilhassa günümüzde sosyal alanın tüm genişliği boyunca sınıf yan anlamlarının oyunundan daha karmaşık bir şekilde alegorik olan hiçbir şey yoktur; Marksizmin sınıf sınıf kategorileri eski moda ve Stalinist diye, yeni dünya sistemindeki entelektüel tartışma alanında Sol'un, saygın ve akışa uygun bir şekilde yeniden ortaya çıkması için peşinen utançla reddedilmesi gerekiyor diye böyle olağanüstü ölçüde zengin ve neredeyse dokunulmamış bir analiz alanını terk etmesi büyük bir hata olacaktır.

5.

O halde, fenomenoloji hayaletsilik deneyiminin bir kutbunu resmen saygın ve hatta kurumsal bir fenomen içinde tutulan, yüceleştirilen, dönüştürülen bir şey olarak tanımlıyorsa (bu durumda akademik felsefe disiplininin kendisiyle tekrar tanımlanabilen bir deneyim), geriye diğer kutbu adlandırmak kalıyor ki bu kutupta hayaletsilik ideoloji yoluyla benimsenmiş, yapısal olanakları hayaletli görüntünün tüm modern dillerde hareket ettiği sözcüksel alanda zaten tespit edilebilen güçlü bir *ideologeme*'ye tercüme edilmiştir.

Zira hayalet kesinlikle *tindir* [*spirit*] ve Almanca *Geist* sözcüğü, hayaletli tinin ya da görüntünün, ayrıca tinselliğin kendisi olarak tinin ve yüksek kültürün daha ulvi eserlerinin derinden ve neredeyse bilinçsizce birbiriyle özdeşleşmesini daha da güçlü bir şekilde ifade eder. Geçmişin hayaletini Tin'in kendisinin resmi temsiline çevirerek evcilleştirirsiniz; ya da en azından Amerikan İngilizcesindeki ifadesiyle Kültür'e, beşeri bilimlere ya da benzerlerine dönüştürürsünüz. Dolayısıyla, günümüzde kanon ve gerek gelenek gerekse büyük kültür tarihi kitapları hakkındaki sağ kanat polemikler şu noktayı işaretler: Şiddet ve kan dökme suçuna batmış bir geçmişin –neredeyse münhasıran sınıf mücadelesine dair bir geçmişin (Benjamin'in dediği gibi bu geçmişte kültür anıtlarının hepsinin barbarlık belgeleri olduğu açığa çıkar)– rahatsız edici hayaletleri daha kaynağında saflara katılabilecek ve gerek özelleştirme gerekse devlet desteğinin çekilmesi sayesinde sıradan vatandaş kitlesinden giderek daha fazla tecrit olan üst sınıf eğitiminin ilave ayrıcalıkları haline getirilebilecektir.

Ama yine bu fenomenlerin, resmi açıdan ABD'dekinden çok daha sınıf bilinçli olan Avrupa'da gündeme getirdiği polemiklerin biçimi Amerikan polemiklerine ve kamusal tartışmalarına tercüme edildiğinde kafa karıştırıyor; bu yüzden, özellikle mevcut durumda, Derrida'nın kendi felsefi hamlelerinin, bu metinlerin okyanusu aşır ABD'de tercüme edildiğinde

ortaya çıkan soyut felsefi tartışmalar olarak görülmele kalmayıp, ne ölçüde ideolojik, daha doğrusu ideoloji karşıtı taktikler olarak kavranması gerektiğini anlamak önemlidir. Marksizmin çeşitli materyalizmlerine, yapıbozuma, hatta Paul de Man'ın yapıbozumcu edebiyat usûlleri versiyonuna karşıt olarak biçimsel "idealizm" meselesine dönmekle kalmayıp, aynı zamanda Avrupa'da *esprit* ve *Geist* gibi terimlerin, –ayrıca bunların Soğuk Savaş sonundaki yeni Avrupa'da yenilenmiş ideolojik güncelliğinin– böyle polemiklerin buradaki (genelde entelektüellerin sadece teori ve "siyaseten doğruculuk" neşretme meramındaki tanımı gereği "solcu" entelektüeller olmadığı, aynı zamanda sıradan orta sınıf halk karşısında daha üstün bir simgesel üst sınıf değeri taşıyan entelektüellikle yüklü oldukları bir yerde) daha yaygın tekrarlarından üstün ve çok farklı olan titreşiminde ısrar edilecek bir andır bu. Diğer sınıfların (illa söylemek gerekiyorsa buna diğer cinsiyet, diğer ırklar ve etnik kökenler de dahildir) gözünü korkutmak üzere tasarlanmış hegemonik bir strateji olarak "tinsel değerler" in açıkça sınıfsal işlevini bir nebze anlayabilmek için II. Dünya Savaşı öncesi ABD üniversite sistemindeki çok daha kısıtlı sınıf ilişkilerine ve o dönemi takip eden muazzam demografik açılmaya geri dönmek gerekir.

Ama bu anlamda Derrida'nın ömrü boyunca verdiği eserlerin hemen hepsini Avrupa geleneğine biçim vermeye devam eden böyle bir Tinsellik ve idealizm ideolojisinin analizi ve gizeminden arındırılması olarak görebiliriz: Savaş sonrası varoluşçuluk ilişkileri bile fenomenolojik önvarsayımlarının derinden idealist kalması anlamında biçimlenmiştir. Derrida'nın metafizik geleneğe başvurmakta Heidegger'in izinden gitmesinin, burjuvazi çağının başlangıcından beri felsefi modada meydana gelen tüm değişikliklere rağmen, kamuoyunu avcunda tutan ve siyasi manipülasyona uygun bir tür resmi kamusal Idealizm'in ta kendisi olarak ne ölçüde görülebileceğini kavrama noktasında Amerikalılar kötü bir konumdadır. Nitekim Heidegger'in kendisinin manidar bir tarzda "De l'esprit"³⁴ adını taşıyan merkezi eleştirisi, aynı zamanda (bağlantılı) cinsellik ve toplumsal cinsiyet meseleleriyle çaprazlanmış olmasına rağmen, Heidegger'in ilk Nazi dönemindeki siyasi yazılarında (en bariz olarak da Freiburg Üniversitesi rektörü olarak açılış konuşmasında) *Geist* ve tinsellik dilinin şüpheli ve semptomatik geri dönüşüne işaret eder. Halbuki daha eski, daha saf felsefi metinlerinde bu dili açıkça kötülemiştir.

Derrida'nın modernizme karşı tinsellik siyasetinin Anglo-Amerikan

34 *Heidegger et la question* içinde, Paris: Flammarion, 1990. Bu esere sonraki göndermelerde HQ kısaltması kullanılacak.

yeniden icadındaki merkezi şahsiyete temas edememesine rağmen –T.S. Eliot’ın hem eleştirel hem şiirsel eserinde– Matthew Arnold’ı manidar derecede ayrı tutmasına dikkat çekmek ilginç olacaktır.³⁵ Ama her şeyin ötesinde, pek çok yoldan Eliot’ın kıtadaki dengi olan Fransızca figürüne, yani Paul Valéry’ye ısrarla geri döner (üstelik Eliot’ın her şeyden önce dergisi *The Criterion*’daki kültürel stratejileri Valéry’yi sarıp sarmalamayı ve adeta içe-yansıtmayı hedefliyordu). Şurası manidardır ki, Derrida’nın yeni Avrupa’nın kültürel politikalarına dair polemik niteliğindeki uyarısının –*L’Autre Cap*³⁶– ‘büyük bir kısmı Valéry’nin iki savaş arasında Avrupa’nın düştüğü tehlike ve yaralanabilirliğine dair semptomatik nitelikte düşüncelerine ayrılmıştır; zira tam da bu yüksek kültürlü Avrupa stratejisi, tam olarak Vergilius’tan Valéry’ye giden Roma-Hıristiyan Avrupalı gelenek, (Eliot’ın yerine) Milan Kundera gibi şahsiyetler çevresinde yeni bir pan-Avrupalı kültürel sentezi yamama yönündeki mevcut ideolojik işlem sırasında taklit edilmekte ve Marx’ın meşhur (ikinci kez fars!) öngörüsündeki gibi kopyalanmaktadır. Bu açıkça yüksek kültürlü hamleleri “Karşılaşma kültürü”nün yeniden devreye sokulması olarak nitelemek geliyor insanın içinden (güya kültür karşıtı bir Bolşevizmin karşısında ve üstünde yer alan, artık ABD’nin öncülük ettiği bir NATO yüksek kültürünü canlandırma yolunda en başarılı girişim olarak), ama bugün ABD’li rakibe karşı bir hegemonik mücadele çerçevesinde bir “Karşılaşma kültürü”nden bahsedebiliriz muhtemelen.

Her halükârda, Avrupa bağlamında somut olarak kavrandığı haliyle idealistlik karşıtı teorik ve kültürel mücadelelere dahil olan daha derindeki siyasi ve sınıfsal meseleler bunlardır; üstelik bu terminolojik polemiklerden bazılarının burada ABD’de çok farklı yankılar yaratması gayet mümkündür. (Örneğin George Sand’in eserlerinin önemine dair çığır açıcı bir değerlendirme yapan Naomi Schor,³⁷ şu kafa açıcı iddiayı ortaya atar: Sand’in edebi *idealizmi* edebiyat alanındaki rakiplerinin “gerçekçiliklerinden”, hatta “materyalizmlerinden” çoğunlukla siyaseten daha etkili, canlandırıcı ve muktedirleştiriciydi.)

Demek ki bu noktada soru da başlangıç noktasına, yani “materyalizm”

35 *Ibid*, 90-91, not.

36 Paris: Minuit, 1991; ayrıca bkz. Valéry üzerine şu deneme: “Qual Quelle: Les Sources de Valéry”, *MP* içinde.

37 Naomi Schor, *George Sand and Idealism*, New York: Columbia University Press, 1993. Jane Tompkins’in Amerikan edebi üretiminin karşıt güçleri olarak duygusallığı ve dini yeniden kurması bu müdahaleyi farklı bir bağlamda daha da uzun bir süreçte yayar (bkz. *West of Everything*, Oxford, Oxford University Press, 1993).

sloganlarının siyasal ve sınıfsal değerine geri dönüyor. Örneğin Paul de Man materyalist konumları kullanmaya her zaman Derrida'dan daha açığı, zira en azından kısmen, bu felsefi strateji eski Yeni Eleştiri kurumundaki edebi hasımlarının yüksek-tinsel savunmasının altını oyacaktı; kendisinin "edebiyat"a dönüşünün de (bunu, fiilen kendini yapıbozuma uğratabilen, dolayısıyla idealist felsefelerin yanılısalarını neredeyse peşinen gizeminden arındırabilen bir tür metin olarak tanımlar) daha açık estetik karşıtı *prise de position* [konumlanma] ile çelişir görüldüğü ileri sürülebilir. Bu arada, bana kalırsa Paul de Man'ın yazılarında materyalizmin daha açıkça desteklenmesinin materyalist felsefenin ya da Derrida'nın hep kaçınmaya özen gösterdiği (hem *Hayaletler*'de, hem de *Positions*'taki Marksizmle ilgili daha önceki söyleşilerinde) türden bir ontolojinin karmaşık meselelerini iyi kötü gündeme getirdiği de öne sürülebilir.

Fakat "tin" in ve tinselliğin (yüksek kültür ve gelenek, *esprit* ve *Geist*) polemikle öne çıkarılışı, felsefi bir konum olarak materyalizmi destekleme noktasındaki hissedilir gönülsüzlüğün kendi başına yaratacağını kabul ettiğimiz ilk korkuları gecikerek cevaplar. Felsefi materyalizme (Stalin'in "diyalektik"i şöyle dursun) mesafe koymak hayaletsilik kavramının bayrağı altında tinselciliğin nüksetmesine büyük ihtimalle yol açmayacaktır, çünkü tam da bu kavram tin ideolojisinin kendisini zayıflatmak için tasarlanmıştır. Dolayısıyla bu anlamdaki hayaletler maddidir; hayaletler, yüceleştirmenin stratejilerine de kesinlikle direnirler ki idealleştirmenin stratejilerini hiç saymıyorum. Yine bu anlamda bu metindeki "Shakespeare", Anglo-Amerikan geleneğindeki yüksek kültürü işaret etmez: Kıtadaki ve Marx'ın kendi şahsi beğenisindeki "Shakespeare", Avrupa klasisizminin yüksek kültürünün işareti değildir; Fransızları ya da Schiller'i değil, rahatsız edici bir patlayıcı "barbarlığı" akla getirir. Shakespeare artı Marx sonuçta, Bradley ya da Eliot'un şiirsel dramaları şöyle dursun, Schiller'e de eşit değildir, daha ziyade Victor Hugo'ya tekabül eder: Hatta Hugo'nun *Sefiller*'i Derrida'nın sayfalarında *On Sekiz Brumaire*'in yanı sıra manidar ve semptomatik bir şekilde kısaca kendini gösterir.

Yüksek kültür olarak "tin" motifi, tıpkı fenomenoloji projesinin bilim olarak tamamlayıcı bir sahiplenmeyi açığa çıkardığı gibi, ideoloji olarak hayaletsiligi sahiplenmeyi temsil eder. Ama şimdi Derrida'nın ideoloji meselesini –konuyla ilgili temel Marksizan metinlere dair okuması özellikle dinle bağlantılıdır– nasıl ele aldığına bakma zamanı.

6.

Bu yüzden tartışmayı derhal Avrupa'da dinin mevcut yüksek kültürel canlanışı içinde konumlandırmamız gerek; bu stratejinin ideolojik tin ve Avrupa kültürel geleneği süreçleriyle bariz ilişkileri vardır. Bu ikisi Avrupa geç-kapitalizminin (çeşitli Avrupa sosyal demokrasilerinin sağlamlaştırdığı, sonra da Thatcher tarzı özelleştirme ve sosyal hizmetleri tasfiye etme stratejileriyle sömürgeleştirilen kapitalizmin) desteklenmesi için adeta filen farklı ve alternatif yollar, seçilecek alternatifler sunarlar. Godard'ın semptomatik *Je vous salue Marie*'sinden Gorecki'nin *Üçüncü Senfoni*'sine kadar her yanda yerine oturtulan hüzün verici koca bir din simulakrumu tablosunun tamamını göstermeye yerimiz yok: Bu tablo ister istemez mevcut estetik canlanışı da kapsayacaktır, zira bu canlanışta eski yüksek modernist "sanat dinleri" de yeniden üretilmektedir. Bana kalırsa burada "din", modern dönemin sonunda boş biçimsel buyruklar olarak ayakta kalabilen çağdaş eserlerdeki, daha doğrusu postmodern eserlerdeki eksik içeriğin yerini alan şey olarak anlaşılmalı. Fakat burada boş biçim modern dönemde ortaya çıkan şeyden çok farklıdır; modern dönemdeki temsil krizi tam da temsilin kendisinin dinamiklerine dikkat çekmiş ve aynı zamanda bir nevi kendini adlandırma yaratmıştır, yani tüm seküler bilimlerde ve disiplinlerdeki muazzam farklılaşma hareketiyle çağdaş olma iddiasındadır. En ilginç modern eserler bu yüzden aynı anda hem temsili ve biçimsel kriz deneyiminin sınırlarını zorlayan, hem de epistemolojik rekabet duygusuyla estetik-olmayan disiplinlerin ampirik (hatta teorik) zenginliğini absorbe etme girişiminde bulunan eserlerdir. Ama postmodernlikte günün en karakteristik kültürel üretimi tam da modernist kendine-göndermeli paradigmanın kısırlığına karşı kendini ispata girişir; halbuki "bilimlerde" yeni uğrak aksine devasa bir "farklılıktan arındırma" mekânıdır ve bu mekânda, tıpkı bir beyaz cücede olduğu gibi, tüm daha eski bilimsel ya da epistemolojik "düzeyler" meşhur karadelik statüsüne giden yolda birbiriyle özdeşleşme ve birbiri üzerine çökme sürecindedirler.

İş toplumsal anlamda "içerik"e gelince –ayrıca bir bakıma Marx'tan beri her türlü içerik bu açıdan toplumsaldır, daha doğrusu Marksızan keşfin ayrıcalığı tüm içeriğin toplumsal ve seküler olduğunun açığa çıkarıldığı anı göstermesidir– piyasa ideolojisinin ve muazzam Marksızmden arındırma hareketinin zaferi de yeni epistemolojik bastırma türleri olarak görülebilir; burada üstü örtülen şey tam da her türlü içeriğin sosyallığı ve siyasal iktisatla daha derindeki bağıdır. Bu yüzden, çağdaş ya da post-çağdaş içerik problemine artık tüm sosyal bilimlerdeki mutabakat üzerinden yaklaşıla-

bilir; bu mutabakata göre Marx'ın hepsi üzerinde o kadar derin bir etkisi vardır ki artık "Marksist" sosyoloji, iktisat, siyaset bilimi ayrımı yapmanın pek bir anlamı kalmamıştır. Ama bu durumda estetikteki Marksizmden arındırma neredeyse küresel boyutlarda devasa bir görevle karşı karşıya demektir: Çağdaş deneyimin ve gündelik hayatın içeriğini öyle bir şekilde yıkayıp paklamalıdır ki bu derin ve her yerde hazır ve nazır "Marksizm" in muhtelif izleri yeni temsili teknoloji türleri veya en azından (bu işlemlerin hiçbirinin özellikle yeni olmadığını koyutlamayı hâlâ istediğim için) yeni bir tür özelleşmiş estetik teknoloji aracılığıyla genel yelpazeden çıkarılsın ya da soyutlansın. Her halükârda, benim önvarsayımına göre belli bir estetik postmodernlik, eski moda estetiğe –modernizmin yücesinden ziyade güzele– dönüş ve dolayısıyla sanat dinine dönüş (onu takiben din sanatının da dönüp görüş alanına girmeye başlaması gayet doğaldır) vesilesiyle, tözden yoksun olmasına rağmen töz sahibi olma ("içerik sahibi olma") yanılması yaratan eserler üretirken bulabilir kendini.

Argümanı toplarsak, bu yüzden din, toplumsal hayatın içeriğini artık kabullenemez hale geldiğinizde içeriğe benzeyen şeydir; modernist soyutlamadan çok iyi ayırt edilmesi gereken suni bir içerik simulakrumudur. Fakat dinin bugün postmodernlik içindeki bu estetik işlevi mahut çağdaş köktenciliklerde dinin başka türden bir canlanmasıyla da (ayrıca yine dini motifleri temel alan belli neo-etnisitelerle de) yan yana düşünülmelidir: Burada ele alacağımız mesele geleneksel dini örf ve âdetlerin ya da ritüellerin veya şu ya da bu türden modernlik öncesi göreneklerin ayakta kalması değil –hepsi de modernleşmenin bizim modernizm ve modernlik dediğimiz şeylerle birlikte müthiş hareketi tarafından büyük ölçüde süpürülüp atılmıştır– daha ziyade tam da postmodern şimdide o eski görenekler olarak tahayyül edilenlerin simulakrası, neo-etnik çoğulculuğunu (modern öncesi veya erken dönem modern geçmişte ırksal ya da etnik determinizmin eski kısıtlarına hatta felaketi ya da kaderine karşıt olarak) olumlayan serbest seçim ve küçük grup aidiyetinin serbestçe yeniden icadıdır.

O halde, tüm bu sebeplerle, din bir kez daha zamanımızın özgüllüğüyle hesaplaşma yönündeki her türlü ciddi girişimin fazlasıyla gündemindedir; Derrida'nın mevcut metnin çeşitli noktalarında Marx'ın kendi teorisinin zorunlu olarak din üzerine bir düşünüme döndüğündeki ısrarını da yine bu açıdan okuyorum.

Şüphesiz bunu da tarihsel ve yorumsal bakımdan anlamak gerek; ilk dönem Marx'ın sorunsalıyla –ya da "olgun Marksizm" olarak düşünülebi-
lecek şeyin belirliğiyle– ilgili her tartışmada Marx'ın düşüncesini şekillendi-

ren ve Marksizan sorunsalı (“sorulardan ziyade cevaplar”) doğuran özgül entelektüel çekişmelerin tartışması zorunlu olarak koyulanmaktadır: Bahsettiğimiz şey Feuerbach dönemecidir, yani Feuerbach’ın entelektüel “devrimi” uğrağında muazzam ve ezici Hegel formasyonunun basitleştirilip salt bir dini sorunsal düzeyine indirilmesidir (Marx’ın kendisi de *Hegel’in “Hukuk Felsefesi”nin Eleştirisi*’nde bu hattı izleyecekti); bu devrim ondan sonra dinin insan üretkenliğinin ve insan praksisinin çarpıtılmış bir izdüşümü olarak koyutlandığı tûmden yeni bir tarzda sahnelenecektir. Ama bu çekişmenin aciliyeti –üstelik ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Alman eyaletleri ve Kutsal Ittifak’la sınırlı değildi– aynı zamanda devlet dininin devlet iktidarıyla kurumsal ilişkisinden de kaynaklanıyordu: Bu bağlamda dine saldırı pek de üstü örtülü olmayan bir doğrudan siyasi yıkıcılık tarzıydı (örneğin aynı yüzyılın daha sonrasında İngiliz bağlamındaki Darwinizm tartışmasına kıyasla sonuçları bakımından çok daha açık bir siyasi müdahaleydi): Hakikaten yenilenmiş bir Marx incelemesinde dini sorunsalın bundan böyle kaçınılmaz olduğu düşüncesini Derrida’nın yeniden tesis etmesi, bu yüzden aynı zamanda eski (ilk dönem Marksizan) yerleşik din durumu ile fiilen toplumsal simülakra niteliğindeki bizim dünyamızın dini “canlanışları” arasındaki boşluk açısından da düşünölmelidir. Bu boşluk şöyle bir problem olarak yeniden formüle edilebilir: Belli bir Hegelcilik onun kendi zamanının yerleşik dini kurumlarının ardıl göröntüsü olarak kavranacaksa, kendi zamanımızdaki, dini çok farklı bir şekilde yeniden kodlayan böyle bir Hegelcilik *problemi* bakımından nerede duruyoruz?

Ama Derrida’nın yönemsel uyarısı (Marx’ın yazılarında dinin temel rolüne ilişkin) aynı zamanda ideoloji teorisi ve fetişizm teorisi şeklindeki ikiz fenomenleri gündeme getirir, belki de buna Marx’taki ikili kavramsallık demeliyiz. Bunlar ancak *Kapital*’in kendisinin mahut olgun dönem yazımında tam anlamıyla göz önüne çıkan temalar olduğundan, Marx’ın biçimlenme yıllarıyla ilgili önceki görüşten daha farklı bir yaklaşım gerektirirler: “Oysa, bilindiği gibi, [Marx’ta] ideoloji alanının özerkliği de, dolayısıyla etkililiği de, açıkça görölebilen bir özerklikle sınırlı kalmayıp, ahşap masanın dik kafalılığını andırmasına rastlantı deyip geçemeyeceğimiz bir tür ‘otomatiklik’ yetisine de sahip düzeneklerle [*dispositifs*] bütöleşmesi de, bir tek dinsel dünyaya gönderme yapılarak açıklanabilir” (SM, 262). Derrida başka bir yerde “ideoloji kavramının inşasında dinsel modelin indirgenemezliğini” doğrular (SM, 236), böylece ideolojinin muğlaklığı konusunda muğlak bir uyarıda bulunur, zira bu kavram bizim yıpranmış dini kavramlarımızın, “din” yanılısamalarının izini taşır, dinlerin temel bir

analizinden çıkan mutlak sonuçların bir eskizini oluşturabilir ki bu da çağdaş seküler ideoloji gerçekliğinde dini ve metafizik kalıntıları ve ayakta kalanları tespit etmemizi mümkün kılar.

Ben şahsen Derrida'nın *Alman Ideolojisi* (Stirner'in egosu ve hayaletleri) ve *Kapital*'in kendisinde (meta fetişizmi üzerine meşhur pasaj) belli temel pasajlarla ilgili analizlerinin, burada öncelikli olduğu doğrulanan dini fenomene yaklaşma konusunda farklı bir yol göstermekte faydalı olduğunu düşünüyorum. Bu analiz tarzı psikolojik olandan kaçınacak, aynı zamanda tarihselci paradigmanın bir yeniden okumasını ve yorumlanmasını mümkün kılacaktır (bunu da bir nevi kolektif psikoloji olarak düşünebiliriz: grupların geçtiği aşamalar, vs.). Hatta onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda din tartışmalarını şekillendiren veya "sorunsal"ı belirleyen, ayrıca *le président de Brosses*'nin 1760'taki kitabı –Marx'ın da kendi dolaysız fetişizm kavramını türettiği– *Du culte des dieux fétiches*'te alay konusu olan geleneksel alegorik okumalardan bile kaçınır. Bu geleneksel alegorik okumanın (modern dönemde Jean Seznec tarafından ustaca incelenmiştir)³⁸ ikiz yüzleri alt imgelerin üst ilahlara (daha yüksek, daha "monoteistik" dini inancın alegorisi olarak hayvanlar, hatta tahta parçaları) asimilasyonunda yatar; veya diğer yandan, çeşitli alt ilahi biçimlerin aslında insanların ve olayların, gerçek durumların ve aktörlerin ilahlaştırılması olarak görüldüğü mahut *euhemeristic* çözümlere başvurulur, bunların tarihsel statüsü durdurulmuş, önce efsane ve sonra da ilahiyat biçiminde yüceltilmiştir.

Nitekim dinin bu çeşitli biçimlerini incelediğimizde, onları pek çok mecaz biçimi olarak, hatta benim deyimimle edebi mecaz (veya mecazi edebileşme) olarak yanal bir tarzda tekrar kaydetmek mümkün olur; ikinci bir anda da bu edebi mecaz içinde dışsal bir içerik eski mecazın edebi yüzeyini temel ve kalkış noktası alan yığınla yeni mecazın üretimine vesile olarak şöyleştirilir ve tekrarlanır. Hiç şüphe yok ki onsekizinci yüzyılda bu bakımdan mecaz kullanma konusunda Vico çığır açmıştır, ondokuzuncu yüzyılda ve Creuzer'in (Hegel'in kafa açıcı tümevarımlarıyla birlikte) muazzam Cermence çabasının sonrasında ise en ihtişamlı ve zekice "doruk" Flaubert'in *The Temptation of Saint Anthony*'sidir. Bu eserin çeşitli versiyonları 1840'ların sonlarında *Alman Ideolojisi* ve *Manifesto*'nun hazırlanmasının ardından İkinci İmparatorluk'ta *Grundrisse* ve *Kapital*'in çeşitli versiyonlarının (*Kapital* 1867'de yayımlanırken, 1848'de başlayan *Saint Antoine*'ın "kati" versiyonu 1873'te çıkmıştır) hazırlanmasına kadarki

38 *La survivance des dieux antiques*, Londra: Warburg Institute, 1940; İngilizcesi, *The Survival of the Pagan Gods*, çev. Barbara Sessions, New York: Pantheon Books, 1953.

Marx ile çağdaştır. Aydınlanma'nın ya da Romantik dönemin dini mecazlarına yaklaşımlarının hepsinden daha çarpıcı ve öz bilinçli olan Flaubert'in yaklaşımı en kökten müphemliği, yani en münasip büyülenmeyle beraber koca bir libidinal istihza ve tiksinti yüklenmesi içerir. Nitekim buradaki temel tamamımız –günümüzde, postmodernlikte “materyalist felsefe”nin uygun biçimi nedir?– Flaubert'in mektuplarındaki, Derrida'nın kendisinin son dönemdeki en ilginç denemelerinden birine vesile ettiği şu pasajda özet halinde bulunabilir:

Şu iki kelimenin, Madde ve Tin'in, ne anlama geldiğini bilmiyorum. Kimsenin de bildiğini sanmıyorum. Bunlar belki de zekâmızın soyutlamalarından başka bir şey değildir. Uzun lafın kısası hem materyalizm hem de spiritüalizmin/tinselciliğin eşit ölçüde densizlik olduğunu düşünüyorum. (Mart, 1968, Caroline'e)³⁹

De Brosses'nin bize göre onsekizinci yüzyıl Aydınlanma etno-merkezciliğinin müthiş bir örneği olan istihzası, ki farazi bir evrimsel insan merdiveninin en aşağı basamağında koca koca fetişizm salaklıklarını kayda geçirmiştir; Flaubert'de daha karmaşık ve müphem bir tarzda yeniden üretilmiştir; bu tip edebilik biçimleri baş döndürücü bir nefretle birlikte bastırılmaz bir komikliğe vesile olur, Aziz Antoine bir inananın taşıdığı biçimsiz fetiş görüncü kıkırdamadan edemez (“sadece salaklar inanır buna!”). Marx “gündelik metayı”, burjuva günlük hayatının sürdürüldüğü anonim ve her yerde hazır ve nazır nesne dünyasını birtakım fetişler olarak adlandırırken tam olarak bu hissi uyandırmak istiyordu: O zaman bu noktada “ileri” ya da “Batı” Avrupalıların en geri kalmış pre-modern halklar ve uygulamalara kültürel nefreti daha da ileri sosyalistlerin *en passe de devenir archaic que* [modası geçmek üzere olan —çn] üretim tarzına, yani burjuva topluma duyduğu nefrete tercüme olur ve eklenir. Keza dini analojinin bu güldürücü kullanımı (Flaubert'de en az Marx'taki kadar eksiksizdir) daha derin sonuçları engellemez; tıpkı *Kapital*'deki gülünç ama can alıcı dipnotta olduğu gibi; hem Doğu'nun hem Batı'nın arka planı olarak meta fetişizminin her yerde hazır ve nazırlığı birbirini yankılayan iki kutbu yaratır: Bir yanda cadı tahtalarına ve esrarengizliklere yönelik burjuva merakı –1870'lerin çok sayıda felaketine yaklaşan Fransızların 1860'lardaki ispartizmacı cinnetinde olduğu gibi sıklıkla faciaları önceleyen ve karanlık bir tarzda haber veren (örneğin *Büyülü Dağ*'ın sondan bir önceki bölümü)– diğer yanda

39 Aktaran Derrida, *Psyché*, 305.

ise sömürgeleştirilmiş yerlerdeki, mesela Çin'deki kudurmuşçasına dinsel (özellikle de Hıristiyan) Taiping ayaklanması, yani yirminci yüzyıldakileri önceleyen en uzun ve en başarılı Batı karşıtı devrimi. Bu iki din biçimi – itibarsızlaşmış okültizm ya da ispartizmacılık ve madun köktendencilik ve sömürgecilik-karşıtı “fanatizm” – “normalde” meta fetişizminin hükmettiği bir dünyanın ikiz aşırılıkları ve volkanik istisnaları olarak diyalektik bakımdan değilse bile en azından tamamlayıcılık bakımından ilişkilidir.

O halde Flaubert de bize edebi bir mecaz halindeki örnek olarak eşit ölçüde hizmet edebilir; bu ibret dersinde tanrılar da insan biçimini aldığı için, tam da mecazın yapısı yüzünden insanın ölümlülüğünü paylaşmak da zorundadırlar, böylece onların da içlerinde ölümlülük taşıdıkları koyutlanabilir, ki bunu yaşanan Olimpiyalıların bitkince tükenişe doğru emeklediği görkemli sahnede Jüpiter'in aniden kuruyan canlandırıcı ambrosia kadehini elinden bırakmasında, Atlas'ın zayıf düşerek dünyayı düşürmesinde vs. görüyoruz. İçsel olarak dinamik ve kendi kendilerini üreten bu figürler bizi Hegel'in din tartışmasına geri götürür; bu tartışmada, özellikle de (hiç şüphe yok ki derinden etno-merkezci) Hint ve Mısır mecazlarının akınına dair okumalarında, bu bitmek bilmezce kendine göndermeli alegorikliği gelişip kavram olamamış mecazların sonucu olarak koyutlar gibi görünmektedir: Soyut (ya da Yunan, Sokrates sonrası felsefi) kavramsallığın henüz mümkün olmadığı bir tür Lévi-Straussçu –tabirin icadını önceleyen– “yaban düşünce”, ki bu bağlamda mecazlar ebediyen kendilerine geri dönecek, başka türlü ulaşamayacakları bir anlam ve kavramsallığın umutsuzca beklentisine girmenin yolları olarak kendi içsel ve kendini adlandıran yapılarını kullanmak zorunda kalacaktır. Ayrıca bu vesileyle Hegelci tarihselciliği yeniden okumak ya da yeniden yorumlamak da mümkün olacaktır; Hegel genel din âleminde insanlık için üç genel aşama koyutlar (bu konuda bazı tadilatlarla Auguste Comte da onu takip edecektir); gösterdiğimiz mecazlar içinde dinin anlaşılmasız kavramsal kıvılcıklarını Yunanların büyük estetik anı takip eder, ardından felsefenin kendisi tarafından meşhur “sanatın sonu” getirilir ve böylece hem sanatın hem dinin figürleri kırılarak saf Kavram ya da *Begriff* tarih (ve modernlik) sahnesine çıkartılır. Dini imgelemin kırılıp parçalanmasını ve teori adını vermenin biraz daha uygun olacağı bir şeyin yükselişini mümkün kılan şeyin sanatta mecaza dikkat gösterilmesi olduğunu artık söyleyebiliriz (Paul de Man'ın, sahici metinleri ya da “Edebiyat”ı mecazın “kendi kendisinin farkına vardığı” ve kendini yapıbozuma uğratabilir hale geldiği bir yer olarak okumasıyla analogi kurmak kafa açıcı olacaktır).

Derrida'nın, dans eden masa epizodunu (atıl bir ahşap şeyde değer in bu özel sunumunun/tems ilinin [*Darstellung*] aş ın dramatik ya da "teatral" tarz ını vurgulayan bir epizottur) dramatik yeniden okumas ına gelince, özellikle bu fantazmagorinin –meşhur "meta fetişizmi"– belli bir toplumsal biçim ya da üretim tarz ıyla ayrılmaz ilişkisinden ziyade, belli bir insani ve sosyal deneyimde fantazmagorinin sakınılmazlığını vurguluyor görünmektedir. Başka bir anlamda Marx'ın kapitalizme (ve az sonra aç ığa çıkacağı üzere "kullanım değeri"ne) dair görüşündeki paradoks da hep buydu: Kapitalizm öncesi toplumlar ve üretim tarzları tanımları gereği asla şeffaf değildi, çünkü artı değeri ekonomidışı araçlarla çıkarmaları gerekiyordu — aile yapısını, kölelik kurumunu, kaba kuvveti veya dini ve kozmolojik ideolojileri kullanıyorlardı. Bu yüzden bir anlamda sadece kapitalizm salt ekonomik araçlarla (para ve piyasa) iktisadını yürütür, dolayısıyla başka, yani kapitalist olmayan üretim tarzlarının gerektirdiği ekonomidışı belirlemelerin hepsinin daha geniş kabul görmesinin gevşekçe bir terminolojiyle dinsel olduğu çıkarımını yapabiliriz (kabile animizmleri ve fetişizmleri, *kent [polis]* dinleri, tanrı-kral dinleri ya da çeşitli doğuştan aristokrasilerin akılcılaşt ırmaları). Bu yüzden kapitalizm, muzaffer burjuvaziden ve büyük burjuva devrimlerinden miras aldığımız tarihsel anlatıda olduğu gibi, dini ortadan kald ıran ve salt seküler bir insan hayatı ve insan toplumu misyonuna bağlanan ilk toplumsal biçimdir. Yine de, Marx'a göre, böyle bir seküler toplumun ortaya çıkış ında din derhal bir "bastırılanın dönüşü" yaş ar; zira seküler toplum kutsal olanla işinin bittiğini tahayyül etmekte, ardından hemen bir nevi Deleuzecü yeniden toprağa dönüşle "meta fetişizmi"nin peşine bilinçsizce takılmaktadır. Hakikaten seküler bir toplumun henüz gelmediğini, gelecekte yattığını, ayrıca meta fetişizminin sonunun da pekâlâ toplumsal şeffaflıkların (tabii böyle bir şeffaflığın asla hiçbir yerde mevcut olmadığını anlayabiliyorsak) fethine bağlanabileceğini anladığımızda tutarsızlık ortadan kalkar: Bu durumda verili bir metada saklanan kolektif emek daima ve her yerde tüketici ve kullanıcılar için görünürdür. Bu aynı zamanda kullanım değeri sorununu çözmek demektir; bu sorun ancak daha basit bir geçmiş, "piyasa öncesi" geçmiş olarak tahayyül ettiğimiz –içinde nesnelere bir şekilde kullanıldığı ve değerlendirildiği– bir geçmişe yans ıtığımız zaman nostaljik bir kalıntı olarak görülür: Fakat bu, "gerçek" fetişizmi unutmaktır (modern metalara bağlanan simgesel fetişizme karşıt olarak); ayrıca değer in geçmiş toplumların nesnelere yans ıtıldığı başka simgesel yollar da unutulmuş olur. Bu yüzden kullanım değeri aynı zamanda gelecekte, önümüzde yatar, arkamızda değil. Keza en-

formasyon ve iletişim işlevinin çevresinde toplanan fenomenlerden ayrı ve onlara zıt değildir (kavrama bugünlerde getirilen gerçek itiraz da budur), büyük ihtimalle eninde sonunda tahayyül edilemez karmaşık yollardan olanları da kapsaması gerekecektir.

Aslında bunun da Derrida'nın çarpıcı arasözünün sonunda çıkardığı diğer sonuç olduğunu görüyoruz; Marx'ın kendisinin ilk okurları için olduğu gibi burada da masa dans eder ve meta fetişizmi görünüşte banal gündelik hayatlarımızda, kötü ruhların olağanüstü galeyanına asimile edilebilir. Derrida, burada göründükleri gibi atıl nesnelere olmanın ötesine geçip başka bir şey olan bu fenomenlerin hayaletsizliğini bunların toplumsallıklarına (Marx'ın kollektif üretimi, depolanmış emek gücü), dolayısıyla "otomatikliklerine" (Sartre'in tabiriyle praktiko-inert), tekil insan zihninden ya da maksadından daha karmaşık ve deşifre edilemez tarzlarda eylemde bulunma ve neden olma güçlerine asimile etmek ister. Fakat bu "otomatikliği" aşağıdaki son kesime kadar açıkça tanımlamayacağız.

Burada tam aksine adımlarımızı geriye doğru takip etmeli, Stirner üzerine bir o kadar çarpıcı sayfalara, daha doğrusu Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'le bitmek bilmez hesaplaşmasına dönmeliyiz. Polemik son yıllarda kısmen tazelandı, zira Stirner'in (düşüncesi ve yazıları ne kadar alelade olsa da) kendi döneminde Heideggerci bir varoluşçuluğu temsil ettiği, Hegelci ve evrenselleştirici bir iklimde ölüme doğru varlığın "eşsiz" özgüllüğüne odaklandığı görüşü ortaya atıldı: Hegel'in (burada yerini Marx alır) cevap verme vakti bulabildiği bir Kierkegaard gibi görüldü. Stirner'in muhtemel bir yeniden okumasına dair Derrida'nın geçerken zikrettiği ılımlı önerileri ne kadar ciddiye alırsak alalım, Heidegger'in kendisinde de olduğu gibi, bunun ontolojik iddiaları ve özellikle de varoluşsal veriden çok farklı şekillerde yaratılan sinir bozucu toplumsal teorileri ihmal etmek anlamına geldiği açıktır. Derrida'nın tutumu, daha önce ifade edildiği gibi, Heidegger'de ilginç olanı "temel" konulardan (ontoloji, tin, kökenler, otantik olan vs.) insafsızca ayırma refleksine işaret eder; Derrida bunları antipatik bulur ve hatta yakın zamanda "gülünç" olarak nitelemeye başlamıştır (HQ, 86).

Stirner'e (ve onun kitabı üzerine Marx'ın zahmetli sayfa sayfa yorumuna) gelince, Derrida'yı ilgilendiren şey tarihsel ya da toplumsal spekülasyon değil, daha ziyade özellikle soyutlamanın dinamikleriyle ilgili bölümlerdir.⁴⁰ Tüm bu pasajlarda soyut fikirlerin yerini nasıl gerçek be-

40 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology* içinde, Moskova: Progress Publishers, 1976. Bkz. Stirner üzerine yorum, 1. Kısım, "A Man's Life", 136 vd.; 2. Kısım, 2. Bölüm, "The Moderns", 165 vd.; ve Stirner'in "diyalektik"i üzerine, 289 vd. Bu esere daha sonraki göndermelerde *GI* kısaltması kullanılacak.

denlerin aldığı konu edilir: Dolayısıyla Feuerbach'ın sorunsalının ve onun ilahi imgelerin insan potansiyellerinden nasıl çıktığına dair spekülasyonlarının veya daha dilsel olarak –Hegel'in özellikleri hipostazlaştırma ve sıfatları isim haline getirme tarzı konusunda– Marx'ın sorunsalının karşıt kutbundayızdır. Burada konu zihnin soyutlamalarının adeta gayri-meşru bir şekilde varoluşsal bedenleriyle nasıl birleştikleridir: Bir başka deyişle, insani ve bireysel gelişimde çocuğun ve ergenin (varlığına inanç duyulan) “şeyleşmiş” fikirler karşısındaki ilk büyülenmesinden benim olan somut bireysel bedene sahipliğe nasıl geri döndüğümüzle ilgileniyoruz: “Zihinler [spirits] döneminde, düşünceler beynimin ürünleri olmalarına rağmen benden çabuk büyürler ... bedenselliklerini yok ederek, onları tekrar kendi bedenselliğime alır ve şunu ilan ederim: Sadece ben bedenselim. Ve şimdi dünyayı benim içinmiş, benim dünyamış, mülkümü gibi alıyor, her şeyi kendimle ilişkilendiriyorum,” (GI, 137). Şeyleştirilmiş soyutlamaların somut varoluşsal deneyime “indirgenmesi” artık aşına olduğumuz bir varoluşsal terapi; ama Stirner daha da karmaşıktır, zira Hegelci paradigma da –insanlar ben-olmayandaki her şeyi ve insan-olmayan dünyayı nasıl en sonunda kendi üretkenlikleri olarak ve onlara “ait” (mahut Mutlak Tin) olarak kabul ederler– varoluşsal ya da bireysel çerçeveye aktarılmıştır: Mutlak Tin artık bireysel bir yaşanmış beden edinir ve kendi fiziksel varlığını yeniden sahiplenerek kendini tamir eder. Şurası açık ki, burada salt Hegelci ideolojilerden daha fazlası söz konusudur, ayrıca çağdaş beden ve arzu ideolojisinin büyük bir kısmı, Stirner'in antika lekeli aynasında kendini az çok tanıyacaktı. Dolayısıyla pasaj aynı zamanda “Marksizm” ile çeşitli varoluşçuluklar arasındaki herhangi bir kesişim için de önemlidir ve Marx'ın bu bedene dönüşü reddettiğini söylemek kesinlikle yanlıştır (ya da en azından yetersizdir). Hele Stirner'in kendisinin defetmeye çalıştığı soyutlamalar adına böyle bir şey yapması hiç mümkün değildi, çünkü kendisi de bu soyutlamaları hedef alıyordu (yani beyindeki hayaletleri ya da hortlakları). Marx'ın dramatik içgörüsü bu güya somut varoluşsal bedenin (*je meiniges*) kendisinin hayalet, “organsız beden”, muhayyel bir beden (“kendi bedenini bir hayaletler bedeni yapar” [GI, 137]) olarak tanımlanmasında yatar. Hayaletlerin defedilmesiyle somutluğun fethi ve elde edilmesi ancak salt muhayyel bir varlığın, “kendim” olarak düşündüğüm varlığın inşasına yol açar: Böylece varoluşsal yol gerçekliğe değil, daha girift bir gerçekdışılığa kapı açar. Marx bir karşıt terapi önermez, ama *Alman İdeolojisi*'nin geri kalanı (özellikle de Feuerbach üzerine meşhur açılış kesimi) ona göre bireysel gerçekliğin aynı zamanda toplumsal gerçekliğin

bulunduğu ve elde edildiği yerde, yani üretimin kendisinde bulunup elde edileceğini göstermektedir; bir başka deyişle, bireysel gerçeklik beyinsel ve şeyleştirilmiş kavramsal hayaletlerin istilasından önceye gidip üretim noktalarından tekrar başlayarak; hayaletlerin kendilerinin saltanatının ardından boş yere umulan ve fantezisi kurulan daha hakiki gerçekliği kat etmelerini sağlamak yerine bunları çevirip sınırlayarak bulunur

Derrida'nın müdahaleleri daha sonra bu polemğin iki noktasında gerçekleşir: Birincisi Marx'ın kendisinin Stirner'in programını eleştirisi ve Derrida bu eleştiriyi şöyle ortaya koyar:

Stirner yaşamın çeşitli çağlarını yeniden soyut biçimde kurarken bizlere ortadan yok olmuş kendi bedeniyle "yüzleştirmemiz" gereken "hayaletsi bir gölge" verir yalnızca, çünkü hayaletlerin bu sözde yıkılışında yitirdiği tek şey kendi bedeni, "yaşam" ve "elle tutulur gerçeklik"tir. Kendi bedenine beslediği sevgi yüzünden yitirmiştir bedenini. (SM, 209)

Bu noktada Derrida ekler: "Çünkü bu tarihin tümünü özseverliğin ve yas çalışmasının paradoksları yönetmektedir." Burada takip edemeyeceğimiz ama hiç şüphe yok ki bu tartışmaları tekrar Derrida'nın sonraki eserinin başlıca kaygılarına kilitleyen koca bir program söz konusudur.

Ama ikinci bir müdahale daha vardır; bu seferki Marx'a ve onun yönelttiği eleştiriye müdahaledir, ki tahmin edilebileceği gibi ontolojinin musallat olduğu bir eleştiriden söz ediyoruz. Marx, Stirner'in hayaletlerini, yani onun kendi biçimsiz ve yanlış tasavvur edilmiş ruh çıkarmalarıyla çağırdığı hayaletleri çıkartmak ister. Fakat Derrida'nın tabiri caizse Marx'a en derinden sitemi tam da buradadır: Marx'ın başka metinlerindeki (hatta mahut Marksizmin her yerindedir) ontoloji ayartısının altında yatan da budur; keza örneğin hayaletsi Marksist bir "felsefe" projesinin, Marksist gerçeklik ya da "İnsan" görüşünün de altında aynı şey yatar (Althusser kesinlikle yine aynı sebeplerle erken dönemdeki Marx'ın "hümanizm"ini reddeder). Fakat tüm ontolojik ayartılar bu daha derindeki kaynaktan gelir, ki bu kaynak tam da Marx'ın hayaletlerle kendi ilişkisinde yatar (dolayısıyla geçmişle, tarihle, ölümler ve şimdiki yaşamla ilişkisinde yatar):

Kısacası (dönüp duracağımız konu bu zaten) Marx, hayaletleri düşmanlarının sevdiğinden daha çok sevmez. İnanmak istemez hayaletlere. Ama aklıdan da çıkmaz bir türlü. Onları etkili gerçeklikten, capcanlı etkililikten ayırt ettiği sanılan şeye hâlâ az çok inanmaktadır. Ölümün karşısına yaşamı, benzetinin o boş görüşlerinin karşısına gerçek mevcudiyeti çi-

kartır gibi bunları da birbirine karşı kıldığını sanır. (SM, s. 83)

Demek ki Marx'ın temel yanlışı (belki de "hatası") budur: Hayaletleri defetmek ister, bunu yapabileceğini düşünür, aynı zamanda bunu yapmanın arzu edilebilir bir şey olduğunu düşünür. Ama hayaletsilikten arındırılmış bir dünya tam da ontolojinin kendisidir; saf mevcudiyet, dolaysız yoğunluk, geçmişsiz şeyler dünyası: Derrida için imkânsız ve zehirli bir nostaljidir bu, bütün hayatını adadığı eserlerin temel hedefi. Ama şimdi daha da ileri gidebiliriz ve Derrida bu noktada Stirner'le bu polemikğin analizini yapma riskine girer: "Kanımca, Marx kendinden korkmaktadır, neredeyse kendisiyle karıştırılacak kadar kendisine benzeyen birini, bir kardeşi, bir ikizi, şeytansı bir imgeyi saplantılı bir şekilde kovalar. Kendi kendisinin hayaletini. Kendisinden uzaklaştırmak, ayırt etmek, yani *karşı çıkmak* istediği bir hayalet." (SM, 222) Ama bu korkunun şimdi burjuva devrimcilerin korkusunun (başlatmış oldukları hatları belirsiz gelecekte bu açık özgürlüğü saklamak için geçmişin hayaletlerine, kostümlere ve ölü paradigmalara olan ihtiyaçlarının) anımsatıldığı *On Sekiz Brumaire*'in meşhur açılışıyla yeniden ilişkilendirilmesi gereklidir. Derrida adeta, kimilerinin deyimiyle postmodernlikte, tam zıt ifradı teşhis ve reddetme sürecindedir: Tüm hayaletlerini zaten defedip zaferini kazanmış, kendini geçmişsiz ve hayaletsiz sanan bir şimdinin, bizatihi ontoloji olarak geç-kapitalizmin, insan tarihinin ve evvelki toplumsal formasyonların (buna Marx'ın kendisinin hayaleti de dahildir) tüm hatalarından kurtulmuş bir dünya piyasa sisteminin saf mevcudiyetinin ifradı.

7.

Şimdi, hayaletsiliğin gelecekte neler getireceğini sormalıyız: *Hamlet* bu anlamda özellikle bir hayalet hikâyesi değildir neticede; geçmişin ürkütücü bir tarzda şimdiyi yakalamasını (*Yürek Burgusu*'nda olduğu gibi) anlatmaz sadece, daha ziyade geçmişin görüntüsünün gelecekteki eylemi kışkırtmasını ve canlıları öç almaya çağırmasını gösterir. Gelecek de bu anlamda hayaletsidir: Şimdiyle (kendisi "çığrından çıkmıştır") bir değildir, bizim ölü ve hayalet bolluğumuzla mesafesi vardır, bulanıklaşmış hatları da loşluk içinde görüş alanına doğru yüzer ve kendilerini ilan eder ya da kehanet ederler: Geleceğin (ayrıcılık bir Derrida sözcüğü kullanırsak) *izleri* olabilir, ayrıca bu sayılanların hepsi pozitivizmle dümdüz edilmiş ve nihayet mevcut toplumsal düzen tarafından şimdiye indirgenmiş muazzam bir zamansallığı eğilim ya da Tao olarak yeniden kurar.

Fakat böylesi gelecek izlerinin özgül giriş noktalarına ihtiyacı vardır; bu noktalar kimi zaman insani bir perspektiften kafada canlandırıldığında kehanetsel olarak tanımlanır, ama aynı zamanda artık modern teoride önemli bir konum işgal etmeye başlayan, üstelik Derrida'nın kendi eserlerinden de eksik olmayan başka bir biçim, yani mesihyanik bir biçim de alabilir. Sözcük Walter Benjamin'i akla getiriyor, hatta Benjamin'in meşhur pasajları mevcut metinde Derrida tarafından alıntılanmış ve özenle allanıp pullanmıştır; aynı zamanda Derrida'nın diğer sözel biçimi uzak tutmaya özen gösterdiği akraba niteliğinde "mesihçilik"i de –büyük binyılcı hareketleri– akla getirir.⁴¹ Mesihçilik, Ütopyacılık ya da binyılcı hareketlerin ve siyasetin tüm aktif biçimleri bugünkü siyasal ve hegemonik doksanın fena halde hedef tahtasındadır: Hitler ve Nazizmden köktendinciliğe kadar korktuğunuz akla gelebilecek her çeşit siyasal hareketle bağlantılandırılır; üstelik Stalin ve SSCB'deki komünizm de es geçilmez, aynı zamanda keyfe göre Lenin, Mao Zedung ve hiç şüphesiz Marx'la da ilişkilendirilebilir ki onun kendi adı bazen harekete benzeyen bir şeyi süslemektedir. Mevcut liberal düşünce –hiç şüphesiz muhafazakardır ve gevşek ABD'li anlamda "liberal" değildir– dünyadaki siyasal kötülüğün kökü olarak tanımladığı bu tür projelere esastan odaklanır: Hepsi de sistemik değişim projesi, bir başka deyişle "devrim"dir. Yine de bu geleneksel "Marksizan" kavramı –Derrida'nın düşüncesinde daha sonra başkalaşım "mesihyanik" olarak kendini gösterecektir– başka türlü "temel kavramlardan",

yani bu ruhu [Marksizmin ruhunu] Marksist bir öğretinin bağrına, sözde sistemik, metafizik ya da ontolojik bütünselliğine (özellikle de "diyalektik yöneme" ya da "diyalektik materyalizme"), temel kavramları olan emek, üretim biçimi, toplumsal sınıf kavramlarına, dolayısıyla kendi aygıtlarının tüm tarihine perçinleyen [kavramlardan ayırt etmek gerekir]. (SM, 145-146)

Materyalizm bu pasajda kısa süreliğine kendini gösterirken, bu çeşitli Marksizmlerin kendi tarihlerindeki tuhaf bir özelliğe dikkat çekmek gerek. Bunların hemen hepsi kendi içlerinde kötü ya da "vulger-materyalist" Marksizmin kesin bir reddiyesini de barındırır: Adeta hiçbir Marksizmin bu *frère ennemi* [düşman kardeşi —çn] ya da hayaletsiz ikizi, yani kötü ya da vulger Marksizmi, indirgeyici Marksizmi, diğer herkes için ya da Marksist olmayanlar için "Marksizm" neyse onu içinden defetmeden kendini tanım-

41 "‘Bir dinden’ çok bir deneyimin yapısını belirtmek amacıyla Mesihçilik demektense Mesihyanik demeyi tercih ederiz," SM, 266.

laması ya da kimliğini belirtmesi mümkün değil gibidir; üstelik bu Marx'ın kendisiyle başlar (onun, "Ben Marksist değilim," sözünü alıntılanmaya artık gerek yok herhalde). Hiç şüphe yok ki bunun materyalist projenin içindeki çelişkilerle alakası vardır; çeşitli otantik ya da hakiki Marksizmler daha önce de temas ettiğimiz bu "materyalist bilinç" in paradokslarını kabul eder, bilinci (ya da idraki) tamamen bastırarak bu bilinci hayata geçirmeye çalışmanın tehlikelerine karşı bizi uyarırlar. Fakat bir doktrinin ya da böyle bir doktrinin tesisini sağlayan örgütlü partinin (burada "kurum" ya da "aygıt") gerekleri de hiç şüphesiz rollerini oynarlar; ve Derrida'nın "partisiz, vatansız [*patrie*], ulusal topluluksuz ... yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen ...Enternasyonal"i (SM, 142), bugün eski siyasal formasyonlara karşı pek çok kişiyle paylaştığı alerjiyi ortaya koyar.

Vulger Marksizmin bu defedilişini, ancak az sayıda daha basiretli Marksizm tam da bir düşünme tarzı ve strateji olarak kendi yapısına yedirebilmiştir: Bu minvalde akla çeşitli anlayışlar geliyor, mesela Korsch'un anlayışında eylemde bulunulması gereken duruma bağlı olarak vulger ya da belirlenimci Marksizm ile iradeci ve teorici Marksizm arasında gidip gelinir. Brecht, her türlü entelektüalist ve hiper-entelektüel düzeyde diyalektik Marksizmin otantik kalabilmek için bağrında taşımak zorunda olduğu *plumpes Denken* ya da vulger düşünce, indirgemeci, materyalist, vulger analizden (sinizm, foyasını meydana çıkarma vb.) bahsederek bu mefhumu gayet saygın ve kullanışlı bir tarzda basitleştirmiştir. Bir başka deyişle, Brecht'e göre üstyapı altyapıya yeniden bağlanmalıdır; üstyapı düşüncesi altyapı uyarısını kendi içinde taşımalıdır. Bu ikilik ya da çifte standardı Benjamin tersine çevirip satranç oyuncusu imgesinde ölümsüzleştirmiştir.⁴² Dışarıdan bir otomata benzeyen devrimci parti, birazcık diyalektik beceriyle her türlü tarihsel çarpışmayı kazanmakta ve tarihin "kaçınılmaz" ilerleyişiyle taşınmakta gibi görünebilir, ama gerçekte hamlelerini çok farklı bir tarih (ve buradaki bağlamda mecaz) anlayışıyla, yani teoloji cücesinin temsil ettiği bir anlayışla yapar.

Benjamin'in devrimi nasıl düşündüğü de açık değildi: Gerçi başka bir zaman ve mekân kesiminde bir devrimle, yani Sovyetler Birliği'yle çağdaştı; ve çağdaşı olduğu bu olayı düşünmek için Proustvari eşzamanlılık ve birlikte varoluş kavramlarını geliştirdi. Yine de, o diğer dünyanın yanı sıra bu dünya vardı, yani Hitler'in hemen yan kapıda olduğu 1930'ların Paris'i, devrimin gerçekleşmekten çok uzak olduğu bir dünya, hatta devrimin dü-

42 Bkz. "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"deki ilk tez, *Illuminations* içinde, ed. Hannah Arendt, çeviren Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace and World, 1968.

şünülemez olduğu bir dünya (ayrıca Moskova'daki tasfiye yargılamalarına ihtiyatlı tepkileri devrimin bu imkânsızlığı ve tasavvur edilemezliğinin daha sonra dünyadaki her şeye yayıldığını göstermektedir). Bu yüzden Benjamin devrimin gerçekleşmesinin beklenemeyeceği bir dünyada devrimci değerlere gönül vermiş bir entelektüelin en iyi örneğidir. Hayatı ve eserleriyle gerçekleştirdiği deneyi bütünüyle paha biçilmez yapan, özellikle de devrimin imkânsızlığını düşünürken üzerinde durduğu temel mecaza, yani Derrida'nın Marx üzerine kitabının doruk noktasında başvurduğu mesihyanik kavramının ta kendisine anlam ve enerji veren de onun bu durumudur.

Ama bizim, özellikle de inançlı Yahudiler olmayan ve bu türden inançlara çok uzak kalanlarımızın Mesih'in gelişinin nasıl anlaşılacağı hususunda çok dikkatli davranmamız gerekir. Yahudi olmayanlar Yahudilerin Mesih'i bir vaat ve gelecekteki bir kesinlik olarak düşündüğünü sanır: Ama hiçbir şey gerçekten bu kadar uzak olamaz. Hatta büyük biyografisinde bu yanılsamanın eksiksiz tarihin; yazan kişi Benjamin'in yakın dostu Gershom Scholem'dir. Bu eserin kahramanı mürtet Mesih, *Sabbatai Sevi*,⁴³ diaspora tarihinde gerçekleşen ve sonradan Yahudi dünyasını bir yangın gibi saran hakikaten mesihyanik bir anı gösterir. Sevi'nin "Büyük Türk" karşısındaki dönemliği mesihyanik fikirde derin bir iz bırakır, açtığı kesikle derin bir hayal kırıklığı ve keskin bir yenilgi hissi verir. Kolektif travmada etkili olan fikirlerin birleşmesiyle kurtarıcı fikir acı bir düş kırıklığının renklerine bürünüp ölür: Kendi içinde gelmeye devam ettiği anlamın yanı sıra bu anlama da gelir. O zaman mesihyanik fikrin ta kendisi koca bir berbat olmuş umutlar ve imkânsızlık duygusunu beraberinde getirir: Ayrıca Benjamin'de de bu anlama gelmektedir. Sahiden devrimci bir dönemde, değişimleri her yanda hissettiğiniz bir dönemde mesihyanik olana başvuramazsınız; mesihyanik bu anlamda dolaysız umut anlamına gelmez, hatta umuda karşı umut anlamına da gelmez; umudun normal özniteliklerinden hemen hiçbirini taşımayan ve sadece mutlak umutsuzluk dönemlerinde, yani radikal değişimin düşünülemez görüldüğü, elle tutulur bir güçsüzlüğün yanı sıra görülür zenginlik ve güç tarafından fikir olarak rafa kaldırıldığı, İkinci İmparatorluk, savaşlar arasındaki yıllar, ya da 1980'ler ve 90'lar gibi dönemlerde serpilip gelişen ortak umudun eşsiz bir çeşididir. Sadece bu sert yıllarda Benjaminci anlamda mesihyanikten bahsetmek anlamlı olacaktır.⁴⁴

43 Princeton: Princeton University Press, 1973. Ru ve diğer içgörüler için Craig Phillips'e müteşekkirim.

44 Derrida'nın kendi değerlendirmesinin tamamını alıntılıyorum:

"Mesihyanik olan, tüm devrimci biçimleri de dahil olmak üzere (mesihyanik olan devrimcidir hep, böyle olmak zorundadır) ivedilik, eli kulağında olmak, ama in-

Bu kurtarıcı düşüncenin kendisinin içeriğine gelince, başka bir tuhaf özellik, yani çizgisel bir gelecek fikri kullanmadığı öne çıkarılmalıdır: Öngörülebilir bir şey yoktur, zamanın işaretlerinde, ilk kırlangıçlar ya da sürgünlerde, havanın tazelenmesinde okunabilir bir şey yoktur. “Yahudilerin geleceği soruşturması yasaklanmıştı ... her saniye Mesih'in girebileceği dar kapı olabilirdi.”⁴⁵ Bu, ilan edilmeyendir, tümünden farklı ve öngörülmemiş bir şimdinin bulunduğu bir köşenin dönülmesidir. Aynı zamanda Benjamin'in gözünde sosyal demokrat ve daha sonra Stalinist tarihsel kaçınılmazlık retorığının tarihsel şimdiye daha da meşum bir tarzda ağır basmasıdır; Proust'ta olduğu gibi, her ne olacaksa, şüphesiz bizim düşündüğümüz ya da tahmin ettiğimiz şey olmayacaktır. Bu anlamda, Benjamin'in gerçekte devrimlerin nasıl olduğuna dair, tarihsel bakımdan daha canlı bir hissiyatı vardır; kimse beklemez, devrimi örgütleyenler bile beklemez, birkaç kişi sokaklarda toplanır, kalabalık giderek büyür, kralın gizlice şehri terk ettiği söylentileri aniden yayılır. Mesihyanik olan, mesihyanik fikrin tuhaflığı tarafından tanıklık edilen, bu yüzden herhangi bir tanıdık yoldan “umut” edilemeyecek olan işte bu zamansallıktır. Perry Anderson altyapı-

dirgenemez bir paradoks uyarınca, hiçbir bekleyiş umudu olmayan bir bekleyiş de olmalıdır. Mesihyanik olanın neredeyse tanrıtanımaz kuraklığını Kutsal Kitap'taki dinlerin koşulu kabul edebiliriz hâlâ, kendi çölleri bile olmayan bir çöl (ne var ki, toprak Tanrı tarafından kiraya verilmiş, ödünç verilmiştir hep, üstünde yaşayanın malı değildir, der Eski Ahit, bunun da buyrultusuna kulak vermek gerek); bildirilmiş, kabul edilmiş ya da hâlâ beklenmekte olan tüm mesihlerin canlı biçimlerinin fıskırdığı, üstünde yürüdükleri kurak toprağı görebiliriz hep. Sözü ettiğimiz ısrarlı fıskırma ile bu geçişin geçiciliğini, genelde mesihyanik olana (ne vazgeçebileceğimiz ne de vazgeçmemiz gereken başka bir hayalet) yaklaşmamıza, ama her şeyden önce isimlendirmemize yarayan biricik olaylar olarak kabul edebiliriz. Vaadi, bu denli olanaksız, yoksulluğu nedeniyle sağlam olmaktan bu denli uzak, böylesine kaygılı, kırılğan ve yoksul bir 'mesihçilige', bir yarı mesihçilige, hep önavsayılmış bir 'mesihçilige', tözü olmayan bir maddeciliğin (umutsuz bir 'mesihçilik' için *khōra*'ya dayanan bir maddecilik) saplantılı biçimde ilgilendiği neredeyse aşkın bir mesihçilige, böylesine olanaksız bir deneyime bırakmak yabancı, tuhaf biçimde tanıdık ve aynı anda hiç konuksevmez (*unheimlich, uncanny*) bulunabilir. Bu umutsuzluk olmasa, bir de gelmekte olana güvenilirse, beklenti bir programın hesaplanmasından öteye geçmeyecek. Kılavuzumuz olacak, ama artık ne birini ne de bir şeyi bekliyor olmayacağız. Adaletsiz hukuk. Konuk çağırmayacağız, ne bir beden ne de bir ruh, kimse gelmeyecek ziyaretimize, ziyarete gidip görmek bile, geldiğini görmek bile düşünül-meyecek artık. Kimileri, ki ben de bunların dışında değilim, umudu kırılmış olan bu 'mesihçilik'te, tuhaf bir tat, kimi zaman bir ölüm tadı bulacak belki de. Bu tadın her şeyden önce bir tat, bir ön-tat olduğu kesin, özü gereği de tuhaf [curieux: meraklı]. Defettiği ve de istek uyandırdığı şey nedeniyle tuhaf.” (SM, 267 [MH, 255-6])

45 Walter Benjamin, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler,” XVIII-B, *Illuminations* içinde, 264.

daki, yani üretimdeki ve ona eşlik eden ekonomik krizlerdeki öngörülemez bir gelişme ile üstyapıdaki özgül bir zihniyetle temasın yarattığı ani kıvılcımı birbirinden ayırırken devrimin beklenmedikliğini neyin oluşturduğu konusunda bazı kafa açıcı fikirler öne sürer.⁴⁶ Fakat bunların her ikisi de bağlantısız hallerde uzun süre varolabilir: Hiçbiri kendinde ve kendi için (Heidegger'in diyebileceği gibi) olaysallık açısından semereli değildir; kestirilemez olan tam da bu iki sızdırmaz ve adeta alakasız alan arasında çakan kıvılcımdır. Bu da mesihyanik anı, gelecekteki olayı bir bakıma daha eklemiş bir tarzda “düşünmemize” yardımcı olur; fakat mesihyanik kavramının ta kendisi her şeyden önce olay sözcüğünün sıradan anlamıyla düşünülmemeyeceği konusunda bizi uyarmak ister; böylece Derrida'nın genelde konvansiyonel felsefi düşüncenin farklı bir hazırlık ve yaklaşım gerektiren şeyi düşünmek için yönünü şaşırtmış bir girişim olduğu şeklindeki eleştirisine katılmış oluyoruz.

Yine de “mesihyanik” Derrida'nın kullanımında “apokaliptik”ten kesin olarak ayırt edilmelidir; bu ikinci kavram çok daha özgül bir şekilde “son”un düşünülmesidir, ayrıca günümüzde devrime ve Ütopya'ya bağlanan eleştirel ve olumsuz doksa taarruzu bu kavrama bağlanır: Ama temel bir farkla. Zira Derrida'yı doğru okuyorsam, apokaliptik büyük ölçüde sağ ideolojiyle ilgili bir meseledir ve Marx'ın *Hayaletleri*'nde Fukuyama tipik bir örnek olur, geçmişin ölümünün apokaliptik ilanının ve hâlâ Tarih dediğimiz tarih öncesinin tamamen gözden kayboluşunun paradigmatik vakası haline gelir: Bir başka deyişle, hayaletler ve hayaletsilik kesin olarak defedilmiş, daimi şimdi ve hakikatlerin tazelenmesi anlamında piyasa evreni başlamıştır.

Apokaliptik tonu benimseyen kim olursa olsun, size bir şeyi işaret eder, hatta söyler. Ne? Hakikat, elbette, ayrıca size hakikati açık ettiğini işaret eder. ... Hakikat kendi başına sondur, menzildir ve hakikatin kendi örtüsünü kaldırması sonun gelip çatmasıdır.⁴⁷

O halde apokaliptik siyaseti mesihyanik siyasetten bu anlamda ayırabilmeliyiz, ayrıca yine bu anlamda Sol'u Sağ'dan, Marx'ın ruhunu taşıyan yeni Enternasyonal'i iş dünyası ve devlet iktidarının enternasyonalinden ayırt edebilmeliyiz. Mesihyanik hayaletsidir, geleceğin hayaletsiliğidir, tarihsel-

46 Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londra: Verso, 1980.

47 Immanuel Kant ve Jacques Derrida, *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays by Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrida*, haz. Peter Fenves, Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

ciliğin ta kendisi olan geçmişin musallat olan hayaletsiliğine cevap veren diğer boyuttur. Fakat apokaliptik olan, hayaletsiliğin sonunu ilan eder (biz de Marx'ta bile bunun bir ayartı olarak varlığını sürdürdüğünü, Marx'ın da zaman zaman ihtiyatsızca tarihin sonundan bahsettiğini, ama bunu farklı bir tarihin başlangıcı adına yaptığını hatırlarız).

Fakat mesihyanığın Derrida'nın tartışmasında beliren son bir başka özelliği daha vardır ve söz konusu özellik bu temaların ve imgelerin, bu çalınmış ve yerinden edilmiş sözlerin normalde kullanmadığı başka bir gerçek dünyasına mesihyanikliği ve hayaletsiliği beklenmedik bir şekilde açmaktadır. Bu, modern, hatta postmodern virtüelliğin diğer yüzüdür, artık hiç dikkat çekmeden şimdiki ve gerçeği baltalayan günlük bir hayaletsiliktir; toplumsal durumumuzun özgünlüğüne işaret eder, ama hiç kimse onu bu dramatik tarzda çok eski bir şey olarak yeniden tanımlamamıştır. Derrida'nın kitabının en sonunda hayaletsiliğin, mesihyanikliğin belirişi, "tekhne"nin, teknolojinin, tele-teknolojinin kendini ayrımsal olarak ortaya koyması"dır. (SM, 268)

Yapıbozum ile makine –yani düşünülemeyen veya insani kategorilerden kaçan şey (bu anlamda işlevselcilik denen şeyin özgün ama sıklıkla kabul edilmeyen yollarla düşünceden kaçtığı, halbuki sözcüğün sadece problemi geçici olarak çözdüğü varsayılıyor)– arasındaki ilişkinin bütün külliyatı kat ettiği geriye bakışlı olarak görülebilir; en dikkat çeken yer de Hegel'in "vulger" ya da çizgisel zamansallık kavramlarına yer açtığını gösteren Derrida'nın, Hegel'in kavrayamadığı şeyin makine olduğunu söylediği olağanüstü andır. Bana göre problem, herkesin anlamını bildiği varsayılarak Heidegger'in *Gestell* kavramına başvurularak saygınlaştırılmıştır: Tele-teknolojiyle ilgili yeni kaygı Heidegger'in modernizm karşıtı ve nihayetinde çok gelenekçi bilim ve teknoloji hoşnutsuzluğunu büyük ölçüde geride bırakmaktadır. ...⁴⁸

Derrida'nın ana akım göstergebilim ve iletişim teorisini yıkmasının kendisinin daha önceki yazma ve fark kavramlarının "yayılmına" ne ölçüde kapı açtığı daha *The Postcard*'da açığa çıkmıştı; şimdi bu kavramlar müm-

48 "Bütün felsefe tarihini kucaklayan yorumcu olarak Hegel'in hiç düşünemediği şey, işleyebilecek bir makineydi. Bu makine bir yeniden-temellük düzeni tarafından ayar verilmeden işleyecekti. Saf bir kayıp sonucunu/etkisini kendi içinde taşıdığı için böyle bir işleyiş düşünülemezdi. Böyle bir işleyiş bir düşünce-olmayan olarak düşünülemezdi, çünkü hiçbir düşünce bu düşünce-olmayanı kendi karşıtı, kendi ötekisi olarak oluşturarak saptamazdı," (MP, 126). Heidegger'in, *Gestell*'i tam da bu tarzda düşüncenin ötesi olarak koyduğu öne sürülebilir; her halükârda tüm bunların *Kapital*'deki Marx'la zorunlu bağlanısı bariz olmalıdır.

kün olsaydı bir iletişim teknolojisi teorisinin oturacağı yerde su yüzüne çıkmaktadır.⁴⁹ Ama bu terimler ve temalar takımyıldızı yeni tele-teknolojik “teori” ya da dönüšte biçimlenmek yerine burada bizatihi hayaletsilik doğrultusunda ayarlanmaktadır:

[Hayaletli farklılaşma, mesihyanik] bizleri mekân ile zamanın sanallaştırılmasını, sanal olayların olanak kazanmasını şimdiye kadar hiç görülmedik ölçüde düşünmeye itiyor. Bu sanal olayların hız ve devinimleri, mevcudiyet ile temsilini, “gerçek zaman” ile “ertelenmiş zaman”ı, elle tutulur gerçeklik ile onun simulakrumunu, canlı ile canlı-olmayanı, kısacası canlı olan ile onun hayaletlerinin yaşayan ölülerini karşılaştırmamızı bundan böyle yasaklıyorlar (giderek hiç görülmemiş ölçüde çok ve başka şekillerde, çünkü kesinlikle ve baştan aşağı yeni değil bunlar). Buradan kalkarak demokrasi için, gelmesi gereken demokrasi, dolayısıyla adalet için yeni bir mekân düşünmeye zorluyor bizleri. Bugün burada etrafında dolaşıp durduğumuz olayın, hayaletin tekil “kim”i ile benzetenin (*simulacrum*) genel “ne”si arasında kararsız kaldığını söylemiştik. Tüm tele-teknolojilerin sanal mekânında, sevgililerin, ailelerin, ulusların buluşma yerinde olduğu gibi, çağımızın yazgısı olan genel yerinden çıkmışlıkta da, mesihyanik olan bu olayın tam ucunda titremeye koyulur. Bu, duraksamanın ta kendisidir, başka hiçbir titremesi yoktur, başka biçimde “yaşamamaktadır”, ne var ki duraksamaya son verir vermez artık daha fazla mesihyanik olmayacaktır. (SM, 268)

Demek ki bizim dönemimizin zayıf mesihyanik itkileriyle pek de beklenmedik olmayan bir şekilde keşişen şey Marksizm ve onun mevcut hayaletsiliğidir; şimdi her ikisi de post-göstergebilimsel bir mesajlar evreninde ve yeni iletişim teknolojilerinin sanallıklarında belirmektedir: Orijinal tereddüt ya da duraksama biçimleri, yeni hayaletlerin artık yürümeye hazır görüldüğü şimdinin yeni bir tür titreme ve balkıması.

Lacan’ın hâlâ esasen göstergebilimsel ve merkeze oturtulmuş Poe okumasını Derrida’nın nasıl açtığı hatırlanacaktır:⁵⁰ “Bir mektup asla adresine ulaşmaz ... bir mektup hep adresine ulaşır ... Marx’ın çalınmış mektubu: sayısız komplo türünden geleceği meşgul etmeye muktedir bir program ...”

49 Ama şimdi teknoloji olgusu ve varlığının tam da bu felsefenin olanaklarıyla bağlantılarına (Marx’tan Deleuze ve Derrida’ya kadar) ilişkin çığır açıcı bir çalışma için bkz. Richard Dienst, *Still Life in Real Time: Theory after Television*, Durham, NC: Duke University Press, 1994.

50 “Le facteur de la vérité”, *La Carte postale* içinde, Paris: Flammarion, 1980.

5. Bölüm

Deleuze ve Düalizm

Istesek de istemesek de sıklıkla yaptığımız üzere, Hegel'le başlıyoruz (yine Hegel'le bitirip bitirmeyeceğimizi ise Allah bilir). Hegel'in modern dönem-de düşüncenin durumu ile Antik Yunan'daki yeni doğmuş felsefenin durumunu kıyasladığı ileri görüşlü analizini düstur edineceğiz:

Eski çağların öğrenim tarzının çağdaş öğrenim tarzından ayrımı, birincinin doğal bilincin özgün ve tam bir eğitimi olmasıydı. Bilinç varoluşunun her bölümünde kendini özellikle sınayarak ve karşılaştığı her şey üzerine felsefe yaparak kendisini baştan sona etkin bir evrensellik yapıyordu. Çağımızda ise, buna karşı, birey soyut biçimi hazır bulmaktadır; onu ele geçirme ve özümleme çabası varoluşun somut çeşitliliğinden evrenselin çıkarılmasından ziyade, içeride bulunanın doğrudan ortaya sürülüşü ve evrenselin güdük bir şekilde üretilişi halindedir. Öyleyse günümüzdeki görev bireyi dolaysız duyusal bir kuruntu kipinden artarak düşünülen ve düşünen töz yapmak değil, ama tersidir, yani belirlenmiş düşüncelerin kanlığını ortadan kaldırarak evrenseli edimselleştirmek ve tinsel alana almaktır. Ama katı düşünceleri akışkanlaştırmak duyusal varoluşu akışkanlaştırmaktan çok daha zordur.¹

O halde hayretle görüyoruz ki burada, yani *Tinin Fenomenolojisi*'nin başlarında şeyleşme üzerine olgun ve ustalıklı düşünceler bulunuyor: Sadece gündelik hayattaki anlamıyla şeyleşme değil, düşüncede de şeyleşme; halihazırda varolan kavramlarla ve –tıpkı sayısız kitap ya da tablo gibi adlandırılmış ve altına imza atılmış, serbestçe gezinen– düşüncelerle etkileşimimizdeki şeyleşme. Hegel'e göre, Antik Yunanlıların önündeki ödev duyusallık akımından soyut fikirleri (“evrenselleri”) çekip çıkarmak, *yaban düşüncüyü* soyutlama sistemlerine dönüştürmekti, yani dolayımızın çamurundan Akli (ya da Freud'un deyişle egoyu) söküp almalıydılar. O günlerden sonra bu iş başarılı ve modern dönemde düşünürler tam da böyle soyutlamaların bereketi içinde boğuluyor; adeta bağımsız bir ele-

1 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, 19-20 [TR: 38-9].

mentin içinde yüzüyoruz, her türlü soyut kategori, kavram ve enformasyon tekil bilinçlerimizin her yanına yayılıyor. Yunanlıların “kaynaşan, çiçeklenen bir kargaşa” içindeyken karşılıklarına çıkan çamurdan epeyce farklı olan bu yeni çamurdan neyi söküp alacak, neyi geri kazanacağız? Üstelik bu durumun Hegel’in halen görece enformasyon fakiri olan yaşam dünyasına kıyasla gösteri toplumunda ve sibernetik âleminde, postmodernlikte ve geç-kapitalizmde yaşayan bizler için bin kere daha doğru olduğunu görmeyen var mıdır acaba? Yunanlılar duyuşal dolaylımsızlığı evrensellere dönüştürdüyse, evrenseller neye dönüşecek? Hegel’in cevabı genellikle dönüştürülük, özbilinç, diyalektik ve diyalektiğin kullandığı ve içinde barındığı kavramlarla mesafesi olarak yorumlanır: Bu yorum büyük ihtimalle doğrudur, ama mevcut koşullarda pek kullanışlı sayılmaz (gerçi onun kullandığı tabir “edimsellik”ti). Marx’ın daha iyi bir formülü vardı: Ona göre burjuva düşüncesi (bunu Yunan felsefesi diye de okuyabiliriz), tikelden evrensel yükselmeye çalışmıştı; bugün bizim görevimiz ise evrenselden somuta yükselmektir – burada “yükselmek” fiilinin devamlılığına dikkat etmek gerek.²

Gilles Deleuze’ün büyüklüğü –ya da en azından pek çok büyüklük iddiasından biri– düşünölmüş ve yayınlanmış her şeyin oluşturduğu muazzam alanla hepçil bir tarzda yüzleşmesidir. *Kapitalizm ve Şizofreni*’nin (ya da bir başka yoldan *Sinema*’nın) iki cildini okurken, bu metinleri yorulmaksızın besleyen, işlenip içeriğe dahil edilen ve düalizmler halinde örgütlenen bitmek tükenmek bilmez referanslar seli karşısında dumura uğramayan beri gelsin. İşte bu bakımdan Deleuze’ün bir sentez düşünürü olduğunu, muazzam çeşitlilikteki düşünce ve kavramlara asimilasyon ve temellük yoluyla hükmettiğini söyleyebiliriz. (Hatta düalizmleri ve büyük kozmik ya da metafizik karşıtlıkları seviyorsanız, Derrida’nın bu bakımdan onun tam karşıtı olduğunu, geleneğe karşılaştığı tüm şeyleşmiş düşünceleri yorulmak bilmeden çözülmeye uğratıp ilk çıktıkları imkânsızlıklar ve çatışkılara ulaştığını söyleyebilirsiniz.) İşte bu yüzden Deleuze’de bir sistem ya da merkezi fikir aramanın yanlış olduğunu düşünüyorum: Aslında bunlardan pek çok vardır. Onun zekâsının aşırı kalabalık kavramsal ortamı yeniden yazıp karşılıklı kodlandığı ve güç alanları halinde örgütlediği olağanüstü süreci izlemek yeğdir. Ama bu örgütlenme, çoğu zaman aydınlatıcı bir şematizme sahip olmakla birlikte, bize hakikati vermeyi değil, bir dizi olağanüstü temsil vermeyi amaçlar: Şizofren ve Paranoyak, Göçebe ve Devlet, mekân

2 Karl Marx, *Grundrisse, Marx and Engels Collected Works*, New York: International Publishers, 1986, 28: 38.

ve zaman, molar ve moleküler gibi büyük efsanevi düalizmleri temsil dili olarak kullanan kurgusal bir haritadır.

Bu örgütlenme sürecine daha yakından bakmak, ama yakınlaşırken özgül bir sorudan hareket etmek istiyorum. *Kapitalizm ve Şizofreni* boyunca (özellikle birinci ciltte) sürüp giden ve Freud'u hedef alan saldırılar, bu eserin aynı ölçüde devamlı bir özelliği olan Marx savunusu ve kullanımından çok daha meşhurdur. Ama Deleuze'ün son yıllarında Marx üzerine bir eser yazmayı planladığımı biliyoruz, ayrıca Marx'ın, *Anti-Oidipus*'ta, son derece merkezi bir yer tutan ve zaman zaman "Kapitalizm Öncesi Ekonomik Biçimler" başlığıyla anılan *Grundrisse*'deki kısım üzerine olan uzun bölümün işaret ettiğinden çok daha etkili olduğundan işkillenmemiz hiç yersiz kaçmayacaktır. Bana kalırsa mahut postyapısalcılığın büyük düşünürleri arasında Deleuze, kendi felsefesinde Marx'a mutlak bir temel rol veren –Marx'la karşılaşmasında sonraki eserlerine müthiş bir enerji veren bir olay bulan– tek kişidir.

İlk önce *Anti-Oidipus*'un Marx'la ilgili uzun bölümünde olayların nasıl bir sıra izlediği üzerinde duralım; bu bölüm enerjisine ve tutarlılığına rağmen, yeni bir Marksist felsefe ya da ideolojik bakımdan yenilikçi bir okumadan ziyade Marksizm üzerine bazı notlardan ibaret sayılabilir. Bölümün kendisi daha geniş bir bölümün altkesimidir. Bu büyük bölüm Deleuze/Guattari operasyonunun felsefi tarihi gibi bir konuya sahiptir ve "*Sauvages, barbares, civilisés*" [Vahşiler, barbarlar, uygarlar] gibi tuhaf bir başlığı vardır: Bu sınıflandırmanın daha eski kökleri vardır (örneğin Adam Ferguson), ama son dönemdeki kaynağı (Marx'ın kendisinin coşkulu onayıyla) Lewis Henry Morgan'ın 1877 tarihli *Ancient Society (Antik Toplum)* adlı eseridir. Lévi-Strauss'a göre akrabalık sisteminin mucidi ve modern antropolojinin kurucusu olan bu hayranlık verici şahısla ilgili birkaç söz etmeliyim;³ ama burada kendimi tutarak sadece şuna işaret edeceğim: Morgan'la birlikte modern ve modernlikle alakalı tüm teoriler kendi dayanaklarını ve gizli hakikatlerini bulmuşlardır. Burada "modern" elbette "uygarlıktır" ama bunu söyleyen kişi anında bir Öteki ve modernlik öncesi ya da kapitalizm öncesi bir evvelki aşama koyutlamış olur. Modernlik teorisyenlerinin pek çoğu için bu geleneksellik ve onun kara cahilliği, kimileri için de altın çağın libidinal yatırımını, yani Soylu Vahşi ve Doğa durumunu gösterebilir. Morgan'ın eşsiz yönü aynı anda bu iki pozisyonu birden almasıdır, Paris Komün'ünün destekçilerinden biri ve Iroquois kabilesinin manevi klan

3 Morgan üzerine daha fazla bilgi için bkz. *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londra: Verso, 2007, 326-7.

üyesi olarak –antik dönemdeki eşdeğerlerinden yola çıkılarak *gens* denen– Amerikan Kızılderilisi toplumsal örgütlenme tarzının ömür boyu hayranı olmuştur. Bu yüzden, Morgan’da “barbar”ın olumsuz bir çağrışımı yoktur: “Uygarlaşmış” sanayi kapitalizminin insanlıktan çıkışı ve yabancılaşmasına mağrur bir tokattır, onurla ve göğsünü gererek taşınan bir nişandır. Ama modernleşen toplumsal düzenden bu şekilde kopmak için gereken enerjinin de bedeli ödenmelidir; bu yüzden Morgan’ın uygarlığı olumsuzlaması aslında olumsuzlamasının olumsuzlanmasıdır –Vahşi kimliğinde ikinci, destekleyici Öteki–; bir nevi artık ya da atık üründür, bir “yarma” işleminin elverişli sonucudur ki onun sayesinde Iroquois konusundaki nahoş ve gayri-medeni her şey ayırt edilebilir ve “hakikaten” ilkel ya da kabilesel halklara atfedilebilir. Morgan’ın “vahşi” karşısındaki libidinal dehşeti “baş döndürücü çokeşlilik sistemi” şeklindeki kendi ifadesinde hissedilir ki bu sistemle kastı, ensest tabusu öncesindeki dizginsiz cinselliğin yanı sıra, genelleşmiş bir akım sistemidir: Yazı yok, sabit bir mesken yok, örgütlü bir bireysellik yok, kolektif bellek ya da tarih yok, gelecek nesillere geçen görenekler yok — bu mutlak başıbozukluğu niteleyebilecek hayali listenin sonu yoktur. Şurası açık ki Deleuze/Guattari sisteminde bütün bunların bağdeğerleri değişmiştir: Vahşilik, şizofreninin idilik özgürleşmesine [*idyllic liberation*] olabildiğince yaklaşırken, *genste* şimdiden kendini gösteren örtük hiyerarşiler Deleuze/Guattari’nin barbarlık açıklamasında gelişip kök-devlet, ilkel despotluk, imparatorun ve bizatihi göstergenin egemenliği haline gelir.

Demek ki bu büyük tarih anlatısı klasik feodalizmden kapitalizme geçiş problemini açıkça yeniden formüle edecek, her iki erken aşamanın ayakta kalışına ve muhtemel nüksetmelerine pek çok Marksızan açıklamada olduğundan daha fazla vurgu yapma eğiliminde olacaktır. Barbarlığın açıklanmasında iktidarın merkezi konumu kabarcak –dünyanın bedeninin yerini alan kral ya da imparatorun kutsal bedeni, tarihsel bir kuvvet olarak hiyerarşiye ve devlete vurgu yapılması– *Bin Yayla*’nın büyük düalizminin değişmeli terimlerine doğru kayacaktır. İlk izlenimlerin aksine, iktidara yapılan bu vurgu (Foucault’da olduğunun tersine) burada kendini Marksızan ekonomik analizin alternatifi olarak ortaya koymaz; aksine bu analizin kendisi Deleuze/Guattari tarihsel anlatısı boyunca öyle bir genelleştirilir ki ilkel (ya da “yaban”) modda ekonominin belirleyiciliği çoğu Marksızan tartışmada olduğundan daha tam ve ikna edici tarzda anlatılır. Hatta burada hâlâ görece yapısalcı bir ilkel toplum yorumu öneriyor görünen “kod” a ve

“yazı”ya⁴ verilen öncelikli değerin yanı sıra, Marksizan anlamda ekonomik olanı kalıcı şekilde tekrar getiren ve kapitalizme kadar varlığını sürdürüp kapitalizmde paranın iki kullanımı (sermaye ve alım gücü, yatırım yapma gücü olarak ve mübadele ölçütü olarak kullanımı) arasındaki içsel karşıtlık halini alan şey akrabalık-ittifak gerilimidir.

Fakat Deleuze/Guattari'nin kapitalizm izahının özgünlüğünü kavramak için dönmemiz gereken yer kod sorunudur. Nitekim onlara göre kapitalizm daha erken dönemlerin kodundan çok farklı bir “aksiyomatik” taraftan örgütlenmiş gibi görünür ve paranın kendisinde olduğu gibi şu şüpheyi uyandırır: Daha en baştan “kod” kavramı aksiyomatikten bu radikal farkı belirginleştirme işlevine sahipken, diğer işlevi de kendi kimliğini bir kavram olarak içeriden sağlama olarak şöyle (tanımlamaktan ziyade) tarif etmektir: “Akımlar kodlanmıştır, zira zincirin sökülmeleriyle akımın ön seçimleri birbiriyle irtibatlı işler, birbirini kucaklar ve birbiriyle evlenir.”⁵ Meczaz Louis Hjelmslev'in glossematiğindedir ve burada her bir düzlemin içeriğine görelî kayıtsızlığı ve iki düzlem (başka bir sistem de bunu çifte “yazı” olarak tarif edecektir) arasındaki biçimsel koordinasyonun mutlak zorunluluğu sebebiyle çok fazla övgü almaktadır.

“Kod”u anlamlı ve “aksiyom”u anlamsız ya da keyfi gibi tarif ederek bu ayrımı belirtmek uygun olmayacaktır, çünkü geleneksel açıdan anlam kavramının ta kendisi Deleuze'ün kurtulmak ve yerinden etmek istediği bir şeydir. Kodun özelliğinin ayrım gözetmeksizin başka koda yerini bırakabilmek olduğunu, diğer kodun da eşit ölçüde “anlamlı” ya da organik görüneceğini de pekâlâ söyleyebiliriz; halbuki aksiyomda sıkışmışsınızdır, onu değiştiremezsiniz, en iyi ihtimalle bir tane daha eklersiniz ve nihayet aksiyomatik muazzam miktarda öncellerin ve eski kuralların bir yerlerde istiflenmiş bulunduğu o hukuk sistemlerine benzeyecektir. Benim anladığım şekliyle matematikte aksiyom başlangıç noktasıdır, kendi kendisine zemin teşkil etmez ya da kendi başına gerekçelendirilemez, ama tüm diğer adımlar ve önermeler için zemin ve gerekçe teşkil eder: “Aksiyomların seçimi basit teknik terimlerin tanımsız bırakılması tercihini içerir, çünkü tüm terimleri tanımlama girişimi sonsuz bir gerilemeye yol açacaktır.” (LAO,

4 *Inscription*, Deleuze'le, bedene ya da dünyanın bedenine “kazımak”. —yhn

5 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972, 174; buradaki benim çevirim. İngilizcesi, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, 149. Bu esere yapılan sonraki göndermelerde LAO kısaltması kullanılacak; tüm sayfa göndermelerinde önce Fransızca baskının, sonra İngilizce çevirinin sayfa numarası verilecek.

294; 247)⁶ Modern aksiyomatik tartışmalarının esasen bu önvarsayım ve keyfi başlangıç noktaları meselesini gündeme getirdiğini düşünüyorum. Her halükârda, Deleuze ve Guattari sermaye tartışmasını tam da bir aksiyomatik olarak başlatırlar. Şu niteleme riskine girmek istiyorum: Kodlar ister süsleme biçiminde (örneğin vücut dövmesi olarak), ister âdet ya da mit biçiminde varlığını sürdürsün, her ne kadar tarihin muazzam patinajında başka kodlara dönmeye yatkın olsalar da, kısa ömürlü bir özyeterlilikleri vardır. Aksiyomlar ise işlemseldir; yorum ya da şerh için bir şey sunmazlar, sadece hayata geçirilecek bir kurallar kümesi sunarlar. Kapitalizm işte bu anlamda yeni aksiyomlar ekleyerek kendini tamir eder ve çelişkilerini aşar: Yani saf piyasa sistemine, hiçbir şeyden etkilenmeyen sarsılmaz mübadelelere dair basit bir aksiyoma inanmanız beklenir. Ama serbest ticarete ya da altın standardında bir kriz meydana geldiğinde, daha karmaşık Keynesçi aksiyomları eklersiniz: Bunlar kapitalizmin aksiyomlarını değiştirmez, sadece yarattığı işlemleri karmaşıklarlaştırırlar. Burada daha basit bir aksiyomatige ya da daha saf bir kapitalizm biçimine dönüş yoktur; sadece daha fazla kural ve sınırlandırma gelebilir (kurallara karşı kurallar, örneğin kendini hayata geçirmek için Keynesçiliğin yapılarına ve kurumlarına ihtiyaç duyan başka bir anlayışın Keynesçiliği dağıtması). Her halükârda, bu muammalı ama merkezi terim, bana göre, Deleuzecü göstergibilim denebilecek bir şey çerçevesinde kavranmalıdır; nitekim tatmin edici bir kod göstergibilimiyle zaten donanmış halde olmamız kaydıyla, burada acilen bir nevi aksiyom göstergibilimine ihtiyacımız vardır. Ama buna rağmen ayrımın özgünlüğüne dair soru ortadan kalkmaz: Mekanik ile organik, Ge-

6 *The Harper Encyclopedia of Science*, 1. Cilt, ed. James R. Newman, New York: Harper and Row, 1963, 128. Ayrıca bkz. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Mille plateaux*, 2. Cilt, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit, 1980: "Kapitalizmin aksiyomlarının teorik önermeler ya da ideolojik formüller olmadığı açıktır, bu aksiyomlar daha ziyade işlemsel ifadelerdir, Sermaye'nin göstergibilimsel biçimini oluşturur ve üretim, dolaşım, tüketim düzenlemelerinin [agencements] kurucu parçalarını teşkil eder. Aksiyomlar başta gelen ifadelerdir, başka ifadelerden türemezler ve onlara bağımlı değildirler. Bir bakıma, verili bir akım aynı anda bir ya da daha fazla aksiyomun nesnesi olabilir (böyle aksiyomların kümelenmesi akımın tasrifini teşkil eder); fakat aynı zamanda kendine ait aksiyomlardan yoksun olabilir, bu yüzden değerlendirilmesi hasitçe başka aksiyomların sonucu olabilir; nihayet, tümünden dışarıda kalabilir, sınırsızca evrimleşebilir, sistemde 'serbest' çeşitlenme [sauvage] halinde kalabilir. Kapitalizmde daimi bir daha fazla aksiyom ekleme eğilimi vardır," (577). İngilizcesi, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, 461-462. Görüldüğü kadarıyla bu aksiyomatik doktrininin kaynağı şurasıdır: Robert Blanché, *L'Axiomatique*, Paris: PUF, 1959. *Mille plateaux*'ya sonraki göndermeler MiP kısaltmasıyla gösterilecek; tüm sayfa göndermelerinde önce Fransızca baskı, sonra İngilizce baskı numarası verilecek.

meinschaft ile *Gesellschaft* arasındaki eski karşıtlığı yeni ve alışılmamış bir terminolojiyle yeniden ifade etmekten daha fazlasını yapar mı?

L'Anti-Oedipe'in verdiği cevap kesinlikle “metinsel”dir: Kodlar yazılır — dış limitte dünyanın bedenine yazılmadığında insanın bedenine yazılır (dövmeler, yaralar, yüz boyama). Ama aksiyomatik, yazı değildir ve bu türden hiçbir iz bırakmaz. Ayrımı tersinden ortaya koymak istersek, “Kod hiçbir zaman ekonomik değildir ve olamaz,” diyebiliriz (LAO, 294; 247); bu gözlem bizi yavaş yavaş Marx’ın kapitalizm öncesi formasyonlara dair açıklamalarına geri götürüyor ki bunlar “en nihayetinde” özgül bir ekonomik üretim tipi etrafında örgütlenmiş olsalar da —kapitalizm için geçerli olan durumun aksine— “ekonominin dışında bir durumla” sağlama alınırlar: “Ortaçağda din, antik şehir-devletlerde siyaset” ve ayrıca Morgan’ın izinden gidilerek geleneksel olarak buna “kabile toplumu yakınlığı ya da primitif komünizm” de eklenir. Kapitalist olmayan toplumlarda iktidarın üretimden bu ayrışması daha sonra Althusserciler tarafından, daima bir ekonomik biçim olan “belirleyici” ile sözü edilen toplumsal formasyonlarda ekonomidışı olan “baskın” arasındaki ayrım olarak teorileştirilmiştir: Bu ikisi ancak kapitalizmde çakışmıştır. (Günümüzde sosyalizmle ilgili en önemli teorik argümanlardan biri de hiç şüphe yok ki bu ayrımı gündeme getirir: Sosyalizm ve kapitalizme alternatif diğer öneriler —örneğin İslami köktendincilik— de bazı “ekonomidışı” motivasyonlar gerektirmez mi?)

O halde kodla ilgili tartışma bu altbölümün üç ana özelliğinden biridir. Bu kavramı akrabalık ile ittifak arasındaki gerilim halinde yeniden örgütleyen akrabalık ilişkileriyle ilgili çarpıcı sayfalar, ikinci bir gelişme teması sağlayarak, sermayenin kendi içindeki bu gerilimin yeniden belirliğini paranın iki işlevi olarak gündeme getirirler. Oedipus kompleksi üzerine son tartışma beni çok daha az ilgilendiriyor, ama bu tartışma aksiyomatik toplumda (ya da kapitalizmde) imgelerin temsili, üretimi ve işlevinin özgül ve eşsiz bir biçimini koyutluyor; buna göre ilkel sahne ve Oedipal aile ilk biçim ve örnek niteliğindedir. Bu arada, zaman zaman, yazarlar ilk baştaki tasarılarını hatırlar ve arzu yatırımının böyle sistemlerde nasıl olabileceğini kendilerine sorarlar; “kâr oranlarının düşme yasası”nı gündeme getirir ve yeniden yorumlarlar; ayrıca her siyasal okumada son derece önemli olan bir şey yaparak sistemin eğilimlerini teorileştirirler: Çarpıcı bir pasajda kapitalizmin yersizyurtsuzlaştırmalarının daima yeni baştan yurtlandırılmayla, en azından yeni baştan yurtlandırılma itkisi ve ayartısıyla yan yana gittiğini belirtirler (LAO, 306-307; 257).⁷ Özel bahçeyi ya da dini kapanma-

7 “[Modern toplumlar] bir taraftan yurtsuzlaştırılırken diğer taraftan yeni baştan yurt-

yı [*religious enclave*] yeniden keşfetme, mesai sonrası saatleri, hobi olarak kutsalın pratiğini yapma veya parayı libidinalleştirerek heyecanlı bir oyuna çevirmeye çalışma –başka bir deyişle aksiyomatığın parçalarını birçok koda dönüştürmeye çalışma– yönündeki böyle eğilimler, çeşitli kapitalizm öncesi biçimlerin (kodlama ve aşırı kodlama, despotik devlet, akrabalık sistemi) geleneksel muadillerini andıran biçimlerde kapitalizmde sürmeleri, ama gerçekte tümünden farklı işlevlere sahip olmalarıyla örtüşmektedir. Aksiyomatığın ya da kapitalizmin, öznelere için libidinal yatırımlar sunmaktaki bu yetersizliği –yoksunlaşmış yapılarını desteklemek için eski kodlama biçimlerini yeniden keşfetmeye duyduğu acil içsel ihtiyaç– hiç şüphe yok ki *L'Anti-Oedipe*'in “Marksizm”inin açtığı en ilginç ve umut vaat eden soruşturma hatlarından biridir.

Fakat bu argümanın yanı sıra iki ciltlik *Capitalisme et schizophrénie*'nin genel başlığının ortaya attığı diğer çizgi vardır: Sloganın iki terimi arasındaki benzeşikliklere rağmen ideal şizofreni kapitalizme bir alternatif teşkil eder ve onun dış sınırı vazifesi görür. Bu noktaya biraz daha düşük bir teorileştirme düzeyinden, daha ampirik sınıf tartışmaları üzerinden gelmek istiyorum. Zira buradaki ifadeler daha aydınlatıcıdır: “Kapitalist aksiyomatik açısından evrensel vazifesi olan tek bir sınıf vardır ve o da burjuvazidir,” (*LAO*, 301; 253). Deleuze ve Guattari, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre'ın kendisinin de öne sürdüğü keyif kaçırıcı sonucu desteklerler; buna göre toplumsal sınıfların sadece seri varlığı vardır ve sadece grup birlikleri kökten farklı ve aktif bir ilkeyi temsil eder. Bu durumda, proletarya kökten sistemik dönüşümünü sağlamak gibi tarihsel bir vazifeye gerçekten sahip olamaz, nitekim asıl gerilla potansiyelinin ait olduğu grup sınıfdışı olandır [*hors-classe*] (potansiyel olarak ideal şizofren) (*LAO*, 303-304; 255).

Bu düşünceler daha sonra *Mille plateaux*'nun Devlet'e ayrılan bölümü “*Appareil de capture*”de de (özellikle 14. Önerme'de) sürdürülür; burada aksiyomatik mefhumu ve sonuçları daha fazla geliştirilir ve araştırılır. Sabit sermayedeki (makineler, teknoloji, otomasyon ve aksiyomatığın kendisi) yükseliş ile kâr oranlarının düşmesi arasındaki karşılıklı ilişkiye burada faydalı bir şekilde başvurularak kapitalizmin iç çelişkileri daha inceden inceye ele alınır (*LAO*, 585; 468). Ama bu bölümün bizim için en ilginç özellikleri Deleuze ve Guattari'nin *hors-classe* mefhumunu geliştirmesinde ve çağdaş İtalyan siyasal düşüncesini kendilerine dayanak yaparak tamamen Devlet'in dışında bir devrimci hareket fikrini geliştirmek istemelerinde ortaya çıkar. Başka türlü olsa salt poetik ya da spekülâtif görünebilecek De-

leuzecü terminolojinin –“kod-çözme”, “yersizyurtsuzlaştırma”, her türlü “akımı” (Brian Massumi’nin çevirisi “akış”tır, ama eski kelime muhtemelen daha faydalı bir tıbbiliğe sahiptir) tetikleyen ve serbest bırakan yeni kapitalist aksiyomatığın eski kodların yerini alması– ampirik değerine ilişkin en canlı hissi bu noktada ediniriz. Bunlar şimdiye kadar nispeten yapısal görünmüştür; ama şimdi gerçeğe ulaşıyoruz.

Bununla orantılı olarak, daha fazla kodu çözülmüş akış merkezi bir aksiyomatiğe girerken, giderek daha fazla çepere [yani Üçüncü Dünya’ya] kaçma ve aksiyomatığın (çeperle başa çıkmak üzere eklenmiş o özel ekstra aksiyomlarla dahi) çözmek şöyle dursun kontrol etmeye bile yeterli olmadığı sorunları gündeme getirme eğilimi gösterirler. ... dünya ekonomisinin ya da aksiyomatığın temsilcilerine eziyet eden dört başlıca akış şunlardır: enerji-madde akımı [yani petrol ve diğer benzer mallar], nüfus akımı, gıda ürünleri akımı, kentsel akım. (MiP, 579; 463)

Bu arada işçi sınıfının yeri sorunu merkeziliğini korumaktadır:

İşçi sınıfı kazanılmış bir statü tarafından, hatta teorik düzlemde fethettiği bir Devlet tarafından tanımlandığı müddetçe, halen sadece “sermaye” olarak, sermayenin (değişken sermaye) bir parçası olarak görünür ve bu anlamdaki sermaye *düzleminden* kaçamaz. Bu düzlem en iyi ihtimalle bürokratikleşir [yani sosyalist ülkelerde olduğu gibi]. Diğer taraftan, bir kitle tam da sermaye düzlemini terk ederek, durmaksızın o düzlemde çıkarak dört dörtlük bir devrimci kitle olabilir ve sayılabilir kümelenmelerin baskın dengesini yıkabilir. (MiP, 589; 472)⁸

Bu tahmin *L’Anti-Oedipe*’in 1972’deki Soğuk Savaş ortamındaki siyasetini belirsiz konumda bıraksa da, mevcut durum ışığında, analiz ileri görüşlü ve önsezilidir; muazzam yapısal işsizlik ve şu ana kadar stratejik üretimin “şalterini” kontrol etme gücüne sahip sanayi işçisi sınıfına atfedilen siyasal rolü oynaması beklenemeyecek çok sayıda toplumsal öznenin ortaya çıkması bu bakımdan oldukça dikkate değer. Deleuze ve Guattari’nin kitaplarının bugünkü siyasal anlamını araştırırken, hiç şüphe yok ki böyle içgörülere ve değerlendirmelere bakmamız gerekiyor. Aynı şey para, finans ve bankacılık konusundaki benzer tartışmalar için de geçerlidir; günümüzde yeni bir “finans kapital”in canlanması bu yirmi beş yıllık eserin gündemini açıkça desteklemektedir: “Arzu yatırımı da dahil olmak üzere bütün siste-

mi yöneten bankadır,” (LAO, 272; 230).⁹ O halde kapitalist aksiyomatığın kod çözme ve yersizyurtsuzlaştırmasının bu müthiş analizinde iki doğrultu ortaya çıkıyor: Bir yandan, özneliliğin yoksunlaşması ve eski öznenin kendisinin tükenişi (Deleuzecü olmayan bir terminoloji kullanıyoruz); diğer yandan, artık aksiyomatığın gündelik hayatta ve sistem olarak kapitalizmin işleyişinde aldığı paradoksal ve çelişkili biçim sıfatıyla paranın kendisine ve finans mantığına bahşedilmiş muazzam bir güç.

Bu yüzden, ortaya çıkan teorik sorunlar Deleuze/Guattari külliyyatındaki kapitalizm tasvirlerinden ziyade, kapitalizmin Ötekisi'nin konumlandırılması konusundadır: Bu Öteki (geleneğe uygun olarak) sanayi işçisi sınıfı mı olacaktır, yoksa madun ve alt sınıflar, işsizler ya da azınlıklar, sermayenin ve toplumun tümünden dışı mı olacaktır? Bir başka deyişle, kapitalizm ve Devlet'in mutlak olarak onlar olmayanla, onların kökten ötekisi olan ve dışında kalanla yüzleştiği sahici bir düalizmle mi karşı karşıyayız? Yoksa bu, Öteki'nin, yani işçi sınıfının aynı zamanda Devlet ve sermayenin bir parçası, dolayısıyla onlara tabi olduğu daha diyalektik bir karşıtlık mıdır? Böyle bir pozisyon en sonunda sadece Devlet'in, sadece sermayenin varolduğu bir tekçiliğe varacaktır. Bu konulara kısa süre içinde döneceğiz.

Bu noktada durmak ve yaptığımız egzersizde kendi konumumu netleştirmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki mesele Deleuze'ün veya (o melez Deleuze/Guattari öznesinin) Marksist olup olmadığına karar vermek değildir. Hiç şüphe yok ki muhtelif Marksizmler ideolojidir ve tıpkı diğer ideolojiler gibi analiz edilebilir. Bir düşünce bütünü olarak –burada “bilim” kelimesini kullanmakta tereddütlüyüm– Marksizm ise sorunsal demeyi tercih ettiğim bir şeydir. Mevcut bağlamda bana çok daha önemli görünen şey ise Deleuze'ün düşüncesinin bu sorunsalın ne kadar içinde hareket ettiği ve ne kadar desteklediğidir; başka bir deyişle, Deleuze'ün sorunsalı Marksizan sorunsalı ne ölçüde içeriyor ve kendi soruşturma alanına Marksizan sorunları ve soruları ne ölçüde katıp acil olarak değerlendiriyor. Klasik liberalizme bugünkü dönüş –ve aynı zamanda mevcut entelektüel iklimi karakterize eden etik, estetik ve siyaset felsefesi gibi geleneksel disiplinlerin dönüşü– Marksizan sorunsalın artık geç-kapitalizm için geçerli olmadığına güvencesiyle Marksizan öncesi konumlara ve sorunlara gerilemeye eğilim gösteriyor. Bu teşhisin can alıcı özelliği bu sorunlara getirilen

9 Nüfusun dağılması yoluyla kapitalist toplumun çözümü sıfatıyla bu Deleuzecü kaçış çizgisi zaten *Kapital*'in son sayfalarında tahayyül edilmiştir. Aynı zamanda Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* ve *Çokluk*'unda da temel bir itki olduğunu düşünüyorum; ayrıca bkz. Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, çev. Isabella Bertolotti, James Cascaito ve Andrea Casson, New York: Semiotext[e], 2004.

koca bir muhtelif Marksist cevaplar ve çözümler yelpazesinin eksikliğinde değil, sorunların kendilerinin bastırılmasında ve bugünkü toplumsal hayatın mantığını (metalaştırma) konumlandırma peşindeki araştırmaların ortadan kalkmasında yatıyor; ayrıca estetik üretim, ideolojinin işleyişi, entelektüeller ile kavramsal yeniliklerinin rolü üzerine yapmamız istenen tasvirler içindeki küresel finans kapitalin yenilikçi operasyonu da cabası.

Fakat bana göre, Deleuze'ün eseri böyle gerileyici çabalara yardım ya da teselli sağlamaz; hatta bu eserin tüm işlevi akademik disiplinleri toplumsal, siyasal ve ekonomikten koparmak değil, tam da o daha büyük güç alanına açmak olmuştur. Bir başka deyişle, Deleuzecü analiz, bu gerçeklikleri sınırlamak ve münasip şekilde özelleşmiş disiplinlerin steril bölmelerine göndermek yerine, arzunun durmaksızın sınırlar üstü yatırıldığı müthiş bir çokbiçimli kodlama âlemini gösterir; hatta bu âlemde libidinal olan burjuva düşüncesinin öznellik ya da psikoloji (hatta psikanaliz) dediği daha dar âlemlerle kısıtlanamaz, toplumsalın aynı zamanda bir fantazmalar dokusu olduğunu, dar anlamda libidinalin de bir toplumsal ve siyasal temsiller ağından oluştuğunu gösterir. Öznel –dar arzu ve libido kavramları, hatta cinsellik kavramı– ile güya nesnel –toplumsal, siyasal ve ekonomik– arasındaki duvarların yıkılması Deleuze'ün en önemli başarılarından biridir; fakat bunu yapmanın başka yolları olduğunu da görmek gerekir. (Lacancı düşüncenin bazı çağdaş gelişimleri –bana kalırsa hepsinden öte Slavoj Žižek'in anıtsal çalışmaları– bu hedefe başka araçlar ve biçimlerle ulaşma arayışındadır.) Fakat Deleuze ve Guattari söz konusu olduğu kadarıyla, *L'Anti-Oedipe*'deki, öznel ile nesnel arasındaki geleneksel duvarları yıkma amaçlı sarsıcı girişimlere tanıklık edebileceğimiz nispeten çarpıcı anlardan birini kayda geçirmek istiyorum:

Hezeyan nasıl başlar? Belki sinema tam da analitik ve gerileyici olmadığı, küresel bir birlikte varoluş alanını kat ettiği için delilik hareketini yakalayabilir. Kortizon hezeyanının oluşumunu temsil ettiği varsayılan bir Nicholas Ray filmi ele alalım: Aşırı çalışan bir baba, bir lise öğretmeni, okul sonrası taksi durağında çalışıyor ve kalp rahatsızlığından dolayı tedavi görüyor. *Genelde* eğitim sistemine, saf bir ırk yaratma ihtiyacına, toplumsal ve ahlaki düzenin kurtarılmasına dair bir şeyler geveler, ardından *dine* geçer, Kutsal Kitap'a ve İbrahim'e dönmenin tam zamanı olduğundan bahseder. Peki aslında İbrahim ne yapmıştır? Oğlunu öldürmüştü ya da öldürmek istemiştir ve Tanrı'nın tek hatası belki de onu durdurmaktır. İyi ama bu adamın, yani filmin kahramanının kendi oğlu yok mu? Hımm... Filmin psikiyatristleri utandıracak kadar iyi gösterdiği şey, her hezeyanın en başta toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel, ırksal ve ırkçı, pedagojik ve dini

bir alana yatırım olduğudur: Hezeyan içindeki kimse ailesine ve oğluna her yandan ulaşan bir hezeyanı hayata geçirmektedir. (LAO, 326; 274)

Hezeyan vakasında çarpıcı olan ve anlatsal bakımdan öne çıkan şey aynı zamanda mikroskobik arzu operasyonunda ve genelde gündelik temelde de işbaşındadır. Bu artık her iki tarafın kendi parti yapılarını koruduğu (tıpkı bir tür zihindeki halk cephesi hükümetinde olduğu gibi), tartışmalı alanlarda işbirliği yaptığı, birbirine danışmak için uzman grupları gönderdiği şu Freudo-Marksizmlerden değildir. Daha ziyade, Deleuze'deki tekçilik isteğinin (bu konuya az sonra döneceğiz) ve bölüm başındaki Hegel alıntısında bahsedilen disiplin çokluğunun müthiş bir farksızlaştırma hareketiyle aşılmasının altını çizer. Söz konusu farksızlaştırma hiç şüphe yok ki gücünün büyük bir kısmını daha önceki bir tarihsel uğraktaki disiplinlerin ve uzmanlıkların kurulması ve kurumsallaşmasından almaktadır, ama tüm bu ayrı şeyler arasında yeniden çok sayıda bağlantı kurma yönünde yeni bir iradeye de işaret eder. Deleuze'de bulunan ve yukarıda sözünü ettiğim sentez ruhu işte budur, dolayısıyla değerlendirmeye aldığımız tekçilik arzusunun diğer yüzünün tam da bu referanslar çokluğunu, her türden metnin ve her sayıda alandan araştırmaların bitmek bilmeyen birleşimini sunması hiç şaşırtıcı değildir; fakat bu durum her okuru hayrete düşürmelidir, üstelik *L'Anti-Oedipe*'e oranla *Mille plateaux*'da çok daha çarpıcıdır: Dilbilim, iktisat, askeri strateji, katedral inşası, matematik, modern sanat, akrabalık sistemleri, teknoloji ve mühendislik, büyük klasik imparatorlukların tarihi, optik, evrim teorisi, devrimci praksis, müzikal tarzlar, kristallerin yapısı, faşizm, cinsellik, modern roman — bunların hepsi, artık basit ve mekanik bir benzeşiklikler düzeni değil, daha ziyade hayal edilemez çok-boyutlu bir gerçekliğin harekete geçirilmesi ve sistemik rotasyonu olan bir değirmende öğütülecek tahıllardır.

Tüm bunlar bizi merkezi felsefi temsil konusuna geri götürüyor ki bu konuya artık yeni bir problem eklemeliyiz: Marksizan gelenekte ideoloji eleştirisi (ya da *Ideologiekritik*) denen şeye *Mille plateaux*'da aniden Deleuzecü bir alternatif açılmış gibidir; yazarlar bunu *nooloji* ya da kendi ifadeleriyle “düşünce imgelerinin ve tarihselliklerinin incelenmesi” olarak adlandırır (*MiP*, 466; 376). Noolojik analiz programı –Deleuze/Guattari ideolojik düalizmi (Göçebelere karşı Devlet) temelinde metinleri ayırt etme ve örtük olarak yargılama tarzı olarak– bana “rizomatik” ile “ağacımsı” (hiyerarşide olduğunun aksine her yöne doğru büyüyen) arasındaki nispeten daha biçimsel ayırmadan daha içerikli görünüyor; ikinci ayırım çok daha iyi tanınmasına rağmen, daha soyut ve salt felsefi bir söylemsel özellikler kümesi sunu-

yor gibidir. Zira, *Mille plateaux*'nun açılış bölümü olan “*Köksap*” (ayrıca da yayımlanmıştır) bir manifestonun dogmatik kuvvetine sahiptir; noolojik yöntemin örtüsünün kaldırılması –sonraki bölümlerin yoğun içeriği içinde– daha somuttur ve “kraliyet bilimi” ile “minör bilim” arasındaki karşılıktan (buna birazdan değineceğiz) yola çıkarak öne sürülmüştür. Yeni koordinatların Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında ekonomik –*L'Anti-Oedipe*'e hâkim olan üretim tarzları– kavrayıştan, yargıların ve taraf seçmelerin daha göstermelik olduğu siyasal bir kavrayışa kayışa işaret edip etmediği, yeni malzemeye yaklaşırken kullanacağımız ucu açık bir soru olmalıdır.

Nooloji ilk başta basit bir kontrol listesi çevresinde örgütlenmişti ve yazarlar karakteristik özgünlüklerini göstermiş, bunu doğrudan felsefi düşünceden değil çeşitli mühendisliklerden türetmişlerdi: Sonradan Devlet'in dayattığı inşaat yöntemi kuralları ve mühendislik standartlarına karşı kalfalar tarafından büyük katedrallerin inşası; nitelik ikincisi “*kesin olmayan ama sağlam*” bir yöntem olarak, “şans eseri değil özü itibariyle kesin olmayan” diye nitelenmiştir (MiP, 454; 367). Fakat buradan türetilen şey, düşüncüyü “Devlet aygıtından ödünç alınmış bir modele” uygun olarak yarılacaktır:

Klasik düşünce imgesi ve meydana getirdiği zihinsel mekânın pürüzlüğü [*strigle*] evrensellik iddiasında bulunur. Fiilen iki “evrenselle” iş görür; varlığın nihai temeli ya da her şeyi kapsayan ufuk olarak bütünsellik; varlığı bizim-için-varlığa çeviren ilke olarak Özne ... Özne Olma'nın çifte bakış açısı, “evrensel yöntemin” yönetimine bırakılır.” (MiP, 464, 469; 374, 379)

Bu tür bir sınıflandırmanın, Marksizme karşı tepkinin çok sayıda yeni anarşizmler doğurduğu günümüzdeki bir doksa haline geldiğini düşünüyorum. Bana kalırsa bu noolojinin en hayırlı sonucu Devlet odaklı düşünce hakkında vardığı sonuçtan ziyade, göçebe düşüncenin sınırlarını onun karşıtıyla –yani öyle bir şey varsa bir düalizmle– çizmekteki harareti hevesidir ki aynı göçebe düşünce, göçebe durumsallığın ünlenmesini sağlayan terimler (ırk, kabile, milliyetçilik) sebebiyle her türlü ırkçılıkla bağdaştırılma riskini barındırır. Ama burada yazarların söyleyeceği muhteşem bir şey vardır:

Kabile-ırk sadece ezilen ırk olma düzeyinde ve gördüğü baskı düzeyinde vardır; sadece alt ırklar, azınlık ırklar vardır, baskın ırk yoktur, ırk katı-

şıksızlığıyla değil bir tahakküm sisteminin ona verdiği katışıklılıkla tanımlanır.

Böyle devam ederek doruğa ulaşıldığında Rimbaud'nun *Cehennemde Bir Mevsim*'inden mecburi bir alıntı yapılır (MiP, 470; 479).¹⁰ Bana kalırsa bunun altına herkes imza atabilir; her zaman olduğu gibi, Deleuze ve Guattari'nin daha derindeki hakikati karşıtlığın bu yakasında, onların düşüncesinden doğan çarpıcı azınlık sezgisinde bulunur (ayrıca gerek minör edebiyat üzerine gerekse bu kitabın kayıp bölümü sayılabilecek ve başıboş bir yayla olarak buraya eklenebilecek Kafka kitabındaki içsel yıkıcı dil üzerine –ne yazık ki artık klasikleşmiş– düşüncelerde kendi kodlamasından bir şeyler bulacaktır).¹¹

Dolayısıyla, göçebe metinlerin ve mikrolojik savaş makinelerinin analizinde en ilginç sayfaları bulmayı bekleyebiliriz. (Devlet konusunda, ilgili bölümün başlığının gösterdiği üzere, daha ziyade Devlet'in uyduları, beraberindeki göçebe ya da gerilla gruplar üzerinde gerçekleştirdiği “kapma”, sahiplenme ve ilhak etme operasyonları ilgili analizlerin ilgi gösterdiği konular olacaktır.) Dört dörtlük bir Deleuzecü ideolojik analizin, Hjelmslev'in dilbiliminin düalizmlerine dayalı olan ve kuvvetini Deleuze ve Guattari'nin dışsallıktaki ısrarından alan analizin gösterimini, demirciler ve metalurjide buluyoruz. Zira savaş makinesi Devlet'e “dışsal” olmakla kalmaz; bir bakıma *Mille plateaux*'da teorileştirilmiş her şey bir dışsallık fenomenidir, zira içsellik, öznellik, özdeşlik dili, “tüm sığırların gri olduğu” ılık gece başı başına Deleuzecü düşüncenin polemik hedeflerinden biridir. Ama şimdi aniden “ilişki” anlamına gelen dışsallık, verili bir fenomeni dışarı açar. Sonra bu da tekil fenomeni –ister bir nevi metin olsun, ister şu ya da bu toplumsal bireysellik olsun– büyük dışsal kuvvetlere bağlar.

İdeolojik analizin geleneksel dağarcığı hiç şüphe yok ki nispeten sınırlıdır: Bu türden herhangi bir bireysel fenomenin –bir metin, bir fikir, hatta bir toplumsal sınıf– eşdeğerleri aranır, üstyapının şu ya da bu veçesi ile altyapıdaki koşullar arasında bir korelasyon kurulmaya çalışılır. Dışsallık doktrini faydalı bir şekilde tüm bunları yeniden kodlar ve bize yeniden kodlama operasyonu başa çıkmanın daha eğilip bükülebilir ve geçici bir yolunu sağlar; burada artık sorun zaten varolan iki kendilik (örneğin edebiyat ve toplum) arasında birebir münasebet kurmak değil, daha ziyade

10 Alıntı şöyledir — “Hep aşağı ırktan biri olduğum aşıkardı kendi gözümde” — Arthur Rimbaud, “Mauvais sang”, *Une saison en enfer, Oeuvre complètes* içinde, Paris: Pleiade, 1963, 220.

11 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris: Minuit, 1975.

de herhangi bir verili metnin kendisinin ötesindeki kaçış çizgilerini nasıl bildiğini göstermektedir; zira bu metin görünüşte özerktir, ama yapısı bakımından bir tür göndergesellik, bir tür kendisinin dışındaki bir şeye hareket barındırır.

Saussure'ünkü gibi geniş kabul gören göstergebilimsel ya da dilbilimsel analizlere nispetle Hjelmlev'in dilbilimi bu süreç için daha uygun bir modeldir, çünkü iki düzlemi dört terim içerir ve derindeki, önceden kurulu bir ahenkten ziyade salt dışsallık bakımından, özgül ya da olumsal kesişimle birbirleriyle ilişkilendirirler. Bu yüzden içerik ve ifadenin iki düzleminden her biri töz ile biçim arasındaki karşıtlıklar halinde örgütlenmiştir: Biçim ile içerik arasındaki zaten eski olan ayırım aşinalıktan çıkarılmış ve her birinin dilsel fenomen içinde farklı bölgelere şiddetli bir biçimde yeniden atanmasıyla yenilenmiştir. İçeriğin şimdi tıpkı ifade gibi kendi mantığı ve iç dinamiği vardır: Nasıl ki ifadenin biçimi ve tözü varsa, içeriğin de biçimi ve tözü vardır. İki düzlemin koordinasyonu Deleuzecü akımın (içerik) artık verili bir kodla (ifade) muntazaman telaffuz edilebildiği bir model verir; fakat öyle bir şekilde dillendirir ki bunlar farklı anlar olarak ayrı ayrı analiz edilebilir, bileşimlerini bir yapıdan ziyade olay olarak tarihsel bir şekilde oluşturabilirler. Hatta Deleuze *bağlantı* ile *conjugaison* (birleşme) arasında önemli bir ayırım olduğunu ısrarla belirtir: İkinci terim Devlet tarafına aittir ve iki düzlemin özerkliklerinin en nihayetinde kaybolduğu bir nevi organik zaptedilişi öngörür; "bağlantı" ise karşılaşmanın geçiciliğini ve aradaki üretken etkileşime rağmen her düzlemin diğerine dışsal kalmaya devam etmesini ifade eder (MiP, 636; 510).

Bu karmaşık bir modeldir, en iyi şekilde canlandırma ve örneklemeyle, bilhassa çarpıcı metalurji örneğiyle aktarılabilir ki bunun ilk ve son kez dört dörtlük bir Hjelmlev tablosunda üretildiğini görüyoruz (MiP, 518; 416).

Zira, sorun göçebe savaş makinesinin genel biçimi (çeşitli bilim ve sanat tiplerinin yanı sıra Cengiz Han'ın toplumsal kurumlarında da bulunabilir) ile geleneksel toplumdaki özgül demirci fenomeni arasındaki ilişkiyi gündeme getirmektedir. Tuhaftır ama demircinin toplumsal gerçekliği içerik düzlemi, savaş makinesininki ise ifade düzlemi olarak anılır ki bunun nedeni belki de savaş makinesinin metalurjik üretimin özgül toplumsal gerçekliğinin örgütlenişini yöneten biçimi dile getiriyor olmasıdır.

Yine de, demirciler ve metalurji -muhtemelen modern toplumda olduğu ve örneğin avcılarının faaliyetinde olmadığı gibi oturmuş bir zanaat [*métier*]-nasıl göçebe diye nitelenecek? Tahta ve taş gibi başka öğelerin aksine, ç-

karılması için tarlaların, dağların, ormanın ve çölün birbirine bağlanmasını gerektiren bu özel madde tipinde işaret edilen maddi ilişkilere bakmamız gerek. Hem ona diğer doğal öğeler karşısında görece bir ayrıcalık tanıyan, hem de onu işleyenlere toplumsal bir ayrıcalık veren şey hammaddenin bu eşsiz özgüllüğüdür. Nitekim bu sayfalar “ancak başka hammaddelerde ve başka işlemlerde saklı ya da gömülü bir şey olarak bilince çıkan” metalin çarpıcı bir “övgü”sünü içerir (MiP, 511; 410). Bu yüzden metal par excellence bir madde, *makinesel phylumun* ta kendisi olarak görülür; Wilhelm Worringer’in “organik olmayan yaşam” (ilk *Cinéma* kitabında da bunun önemli bir rolü olacaktır)¹² fikrinin kaynağı da budur. Metal işleme illa ki teknikten öte bir şeydir; tekilliklerle bir ilişki, hammaddenin olumsal “olayları”dır. Demirci bir şekilde bu olumsallıkları “takip etmek” zorundadır, diğer işçilerden işte bu anlamda daha göçebedir. Bir başka deyişle, göçebelik dünyanın gövdesi boyunca gerçekleşen olumsallıkları, maddenin olaylarını, bu’luğunu (*haecceities* – Deleuze’ün uzunca yorumladığı ortaçağ terimini kullanırsak) takip etme sürecidir. Dolayısıyla, demircinin işi bu daha genel sürecin özgül eşdeğeri ya da benzeridir (*analogon*) ki her türden kabile toplumundaki sihirli gücü ve prestiji de buradan ileri gelir.

Fakat Hjelmslev’in modeli tam da burada, hem demircinin çalışmasının hem de göçebe savaş makinesinin işleyişinin kendi özgül dışsallıkları olması noktasında devreye girer; yani bunların ikisi de bir unsurla, bir hammaddeyle, coğrafi bir bağlamla temel bir ilişki üzerinden tanımlanırlar. Bu yüzden, her biri kendi özgül içerik ve ifade düzlemlerinin biçim-terimi olsa da, aynı zamanda bir töz-terime sahiptir. O halde metalurjistin töz kutbu *phylumun* özütü, maddenin akımı olarak metalin kendisinde yatar; savaş makinesinin töz-terimi pürüzsüz mekândır (daha sonra çöl ya da okyanus olarak çıkarsanır, bir noktadan başka bir noktaya hareketten farklı bir hareketin idaresine girer ki Deleuze bu hareketi türbülans –girdap, çevrinti, burgaç– olarak, yani bir yerden başka bir yere çizilen çizgi değil bir olay olan anaför hareketi olarak niteler). Ayrıntıyla dolu bu sayfalar *Mille plateaux*’nun en heyecan verici uğrakları arasındadır ve daha uzun uzadıya analiz edilmelidir; ben sadece toplumsal biçim ile özgül toplumsal kurumlar arasındaki ideolojik koordinasyonun işleyişinin Deleuze’de neye benzediğini ve göçebelik tarafında bu tikel analizin muadilinden, yani Devlet’le alakalı biçimlerin noolojik okumasından çok daha karmaşık ve ilginç olduğunu göstermek istedim.

Şimdi Marx’la ilişki konusundaki dar sorudan Tarih’le ilişki konusun-

12 Bkz. Gilles Deleuze, *Cinéma I: L’Image-Mouvement*, Paris: Minuit, 1983, 75-76.

daki daha geniş soruya geçmek istiyorum; fakat böyle bir ilişkinin sınanmasının, Deleuzecü kavramsal aygıtın geç kapitalizmin –bir başka deyişle, bizim kendi güncelliğimizin– yenilikçi yapılarını kayda geçirme (ayrıca 1972 ile 1980 arasında yazılmış metinlerle ilgilendiğimiz için öngörme) kapasitesiyle yan yana ilerleyeceğinin anlaşılması gerek. Fakat noolojik soruşturma, bazı çok önde gelen çağdaş tarih araştırmalarının tarihsel metinleri daha derindeki anlatı paradigmaları için sorgulaması anlamında değil, Deleuzecü meta-tarihi en başta mümkün kılan daha büyük anlatısal olmayan yapıları bulmak için sorgulaması anlamında temsil sorularının üzerinden geçecektir. Böyle anlatısal olmayan yapıların başta geleninin düalizmin kendisi ya da ikilik olduğunu zaten düşünmüş olmalısınız: *L'Anti-Oedipe*'te kitabın başlangıç noktalarından ve temel kavramsal ikilemlerinden birini oluşturan devrim ile faşizm arasındaki büyük karşıtlık halinde zaten örtük olarak görülmektedir bu. Ama *L'Anti-Oedipe*'in mekanizması bu tikel karşıtlığı karmaşılaştırır ve her adımda yeni terimler ekler, *Mille plateaux*'da Göçebeler ile Devlet arasındaki büyük karşıtlığın her yerde gösterme noktasında olduğu mitsel ya da kozmolojik antitez statüsünü bu karşıtlığa tanımaz. Peki ama arzu makineleri ile organsız beden arasındaki gerilim böyle kozmolojik tipte midir? Moleküler ile molar arasındaki büyük karşıtlığın terimlerine geri çevrildiğinde öyle görünebilir. Peki ya (*L'Anti-Oedipe*'teki) şizofren mecazı? Sıfır derecesi olarak, bu düalist anlamda gerçekten hiçbir şeye, hatta siyasi zıttı olan paranoyağa bile karşıt görünmüyor.

Nitekim sonraki düalizmlerin kaynağının, paradoksal bir biçimde *Capitalisme et schizophrénie*'nin birleştirici iradesi, tekçilik güdüsü olduğunu düşünüyorum. Zira arzu ilkesinin kendisi bir tekçilik olacaktır: Her şey libidinal yatırımdır, her şey arzudur; arzu olmayan bir şey yoktur, arzunun dışında bir şey yoktur. Bu da elbette faşizmin bir arzu olduğu anlamına gelir (şimdi gayet iyi biliyoruz, ama o sırada skandal düzeyinde bir ifadeydi), bürokrasi arzudur, Devlet arzudur, kapitalizm en üst seviyede arzudur, hatta çok kötülenmiş Oedipus kompleksinin köklü otoritesini kazanmak için belli bir arzuya tekabül etmesi gerekir.

Peki ama tekçiliğin vazifesi tüm geleneksel düalizmlere ağızlarının payını vermek ve yerlerine tek bir ilke geçirmekken, tekçilikten düalizm nasıl çıkar? Bu numerolojik bir sorudur ve Deleuzecü numeroloji, en azından bu sayfalarda numerolojinin dönüşü, nihayet bir cevap sağlayabilir: Bir'in görevi yanılmalı çiftleri, ikilileri, her türlü karşıtlığı tabi kılmaksa, hâlâ düalizm içindeyiz demektir, çünkü bu görev düalizm ile tekçilik arasında bir karşıtlık –düalizm– üzerinden tasarlanmaktadır. Bir İki'yi yenebilir,

ama aynı zamanda onu üretir: Sonra da dizinin öteki ucundan karşı saldırı başlatıp Çok'u –hatta Çokluk'un ta kendisini– kullanarak İkili'yi yıkmaya yönelebilir. Çok'un kendisindeki Bir'e karşı pek çok çokluk (bir, iki, üç ... daha fazla Vietnam)– kullanabilir.¹³ Nitekim daha da ileri gider (*Mille plateaux*'daki yazarlarımızın yaptığı gibi) ve Sayı'nın kendisinin karşıtının Sayılamayan olduğunu söylersek bütün bu diyalektik daha da yoğunlaşacaktır. Kapitalizm içindeki azınlıklar sorununa getirdikleri çarpıcı çözüm budur; tabii bu çözümün *Mille plateaux*'da major ile minör (örneğin kraliyet bilimine karşı minör bilim) arasında geliştirilen ve daha önce değindiğim üzere Kafka kitabında minör edebiyat ile minör dil formülasyonu sebebiyle programatik bakımdan çok daha iyi bilinir olan daha da temel antiteze de dayandığı unutulmamalıdır. Temel nitelikteki ifade şöyledir:

Azınlığı tanımlayan şey sayı değil, sayıyla ilişkidir. Bir azınlık sayısız, hatta sonsuz olabilir: tıpkı çoğunluk gibi. İkisini ayıran şey sayıyla ilişkinin çoğunluk durumunda bir topluluk (*ensemble*) teşkil etmesidir ve bu tamamlanmış ya da sonsuz topluluğun daima sayılabilir ve açıklanabilir olmasıdır. Sayılamazı niteleyen ise ne topluluk ne de unsurlardır: *Baglantıdır* [daha önce dediğim gibi, Deleuze şimdi bunu birleşmeden kesin olarak ayırmak istemektedir], unsurlar arasında, topluluklar arasında üretilen ve hiçbirine ait olmayan, ellerinden sıyrılan ve bir kaçış çizgisi oluşturan “ve”dir. ... Azınlığın rolü sadece tek kişiden oluştuğunda dahi sayılamazın gücünü ortaya çıkarmaktır. (MiP, 587, 588; 469, 470)¹⁴

Bu çok ustalıklı bir çözüm, sistemin dışında olanın (azınlıklar, *hors-classe*) önceliğini hâlâ içinde olanlar (işçi sınıfı) karşısında destekliyor ve teorileştiriyor; bu haliyle mevcut kimlik politikaları iklimine muhtemelen daha iyi uyum sağlarken, yeniden yazmak ve yeni bir teorik haklılık kazandırmak için eski bir siyasal yıkıcılık ve çekişme değerine de tutunuyor, başka bir minör formülünde dendiği gibi, “dilin kendisinin içinde yabancı bir dilin belirmesi” (MiP, 638; 512). Bu tartışmalı sayı sisteminden (bir, ikili, çok, pek çok çokluk) diyalektik olarak başka bir şeyin çıkmasının aynı zaman-

13 Ama Deleuze'ün böyle formüllere karşı olduğunu da kaydetmek gerek, örneğin *Foucault*, Paris: Minuit, 1968: “Bu mefhumun temel niteliği, ‘çok’ gibi bir töz inşasının bire karşı olma ya da Bir olarak tanımlanabilecek bir özneye atfedilebilir bir yüklem olma halinin sona ermesinde yatar. Çokluk çoğun ve birin geleneksel problemlerine tam anlamıyla kayıtsız kalmalıdır. ... Bir yoktur, çok ya da nice de yoktur. ... Sadece tekil amaçları olan nadir çokluklar vardır, içlerinde bir özne işlevi görmek üzere kısa süreliğine gelecek herkes için boş yerleri vardır. ... Çokluk aksiyomatik ya da tipolojik değil topolojiktir.” (23) Bu sözlerden sonra yeni türden çokluğun “karşıtının” pekâlâ düalizm olabileceğini söylemek küstahlık mı olur?

14 İngilizce “and” için bkz. 124, n. 26.

da Sayı ile Sayılamaz'ın yeni karşıtlığını ortaya koyarak sayının dūalizmini geri getirdiğini görmemek mümkün mūdūr?

Şimdi bu konular ışığında *Mille plateaux*'la ilgili son birkaç şey söylemek istiyorum; gerçi teorik malzemenin (katman, düzenlemeler [*assemblage*], köksaplar, organsız beden, yersizyurtsuzlaşma, soyut makine) tekçilik ile dūalizm sorununun çok karar verilemez hale gelmesini sağlayacak şekilde düzenlendiği bu kitaptaki olağanüstü karmaşık ve soyut, özlü ve biçimsel sonuçların bu konuları netleştirdiği kesinlikle söylenemez. Devlet ile Göçebeler arasındaki karşıtlığın buradaki baskın dūalizm olduğu izlenimini düzeltmek istiyorum: Bu karşıtlık gerçekten de en çarpıcı ve en mitsel olandır (tabiri caizse, anlatıya en açık olan da bu karşıtlıktır). Ayrıca bu bölümler daha ulaşılabilir olduğundan diğerlerinden daha çok okunduğu ve etkili olduğu şüphesini de taşıyorum. Ama burada bile terminolojik bir kaymayla “göçebelik”in yerini “savaş makinesi”nin alması, bu savaş makinesinin hedefinin ve telosunun konvansiyonel anlamda “savaş” olmadığı umutsuzca ve gayretle belirtilmesine rağmen, meseleyi karmaşıklaştırmaktadır.

Fakat bu durum şu ya da bu dūalizmin belirmesinin daha en baştan niçin şikayet ya da eleştiri sebebi olduğunu söylemek için fırsat sayılabilir. Bana kalırsa, dūalizm ideolojinin güçlü bir biçimidir ve elbette ki ikili yapısını herhangi bir sayıda karmaşıklaşmış ikame altında gizleyebilir. Şunu belirtmek isterim ki bunun böyle olmasının sebebi etik ikiliğin mutlak biçimi olması, bu yüzden de daima ideoloji içinde gizlice işleridir. Dolayısıyla, Nietzsche'yle birlikte şöyle denebilir: İyi ile Kötü arasındaki (kendisi Ben ile Öteki arasındaki karşıtlıktan türetilmiş) karşıtlık daima zararlıdır ve “iyi ile kötünün ötesindeki” başka bir düşünce moduna yükselerek kaynağında imha edilmelidir. Pısrıkların ya da burjuva libarellerin düşündüğü gibi, genelde ahlakın bir yana atılması gerektiği ve bundan böyle her şeyin serbest olduğu anlamına gelmez bu, daha ziyade bizatihi Öteki fikrinin –daima kötülük kavramlarıyla aktarılan bir fikrin– bir kenara bırakılması (muhtemelen pek çok dinin de öğrettiği gibi Ben fikrinin ta kendisinin de bırakılması) anlamına gelir. Bu arada, etik gibi disiplinlerin günümüzde, yani son derece çelişkili ve kısır, kötü anlamda akademik olduklarının ortaya çıktığı modern dönemin geri çekilişinden sonra canlanması da daha büyük bir kuvvetle kınanabilir.

Etik ikiliğin başka dūalizm türleri için şimdiki anlamı, iyi/kötü ekseninden azade kabul edilen kavramsal alanlara bu ekseni geri getirmek ve uygun bir yargı söz konusu olmamasına rağmen yargı çağrısında bulunmak

için sürekli kışkırtılmamızdır. Bunun en bariz olduğu yer de Deleuze ve Guattari'nin düalizmleridir; okur daima Paranoyak'a (ya da organsız beden) karşı Şizofren'den ve Devlet'e karşı Göçebe'lerden taraf olmaya zorlandığını hisseder. Ama savaş makinesi örneği bu özdeşleşmenin ne kadar yanlış olabileceğinin ispatı sayılabilir. Nitekim Deleuze'ün argümanı göçebe savaş makinesinin nihai hedefinin ya da içeriğinin savaş olmadığına dair bizi temin eder; bu ifade Paul Virilio'nun çağdaş "askeri-sınai kompleks" analizinden çıkarılmıştır; bu analiz askeri teknolojinin –sabit sermaye– tabiri caizse, yeni bir çağdaş kapitalizm aksiyomu olarak devreye sokulduğunu ve artık savunma aracı değil ekonomik işlev olarak birleştirilmeyi gerektirdiğini akla yakın bir şekilde gösterir (*MiP*, 583-584; 467-468).¹⁵ Askeri harcamanın başlı başına (fili bir kullanım ya da savaş amaçlı değil) Büyük Buhran'ı çözmek için başlıca Keynes sonrası yöntemlerden biri olduğu yolundaki bu argümana zaten aşınayız. Ama yargılama düzeyinde, hatta libidinal yatırım düzeyinde geç-kapitalist savaş makinesinin yeni savaşlar sayesinde büyümek yerine ekonomik krizleri çözmekteki bu meziyeti muhtemelen, Göçebe'lerin gizli misyonunun "Tanrı'nın kırbağı" ve kendi başına kanlı akınların kaynağı olmak değil Devlet'e karşı direnmek olduğu fikrine uymamız istendiğinde talep edilenle aynı türden bir onaylama gerektirmiyor. Düalizmin ötesine, "iyinin ve kötünün ötesine" doğru hamlenin bizi hangi buz gibi tarihi temaşa düzeyine yükselttiği sorusunun ucu açık kalmalıdır; ama elimizdeki örnek farklı fenomenler arasındaki en karmaşık sürekliliklerde dahi düalizm yönündeki etik taleplerin nasıl kalıcılaştığını göstermektedir en azından.

Yine de, burada bakmakta olduğumuz düalizm –Devlet'e karşı göçebeler– bu kitabın çok sonraki bir temasıdır, başka konular (o kadar düalist olmayan, burada incelenmek şöyle dursun özetlenmesi bile imkânsız konular) üzerine dört yüz küsur sayfanın ardından gelir. Bu malzemenin büyük bir kısmının kapitalist aksiyomatığın kışkırttığı yeni baştan yurtlandırmanın farklı biçimleri olduğu ortaya çıkar, ayrıca kitabın temel aldığı merkezi Hjelmslev dilbilim sistemi üzerine uzun bir doktrinel açılışın ardından, yoğunlukların üretimine, fenomenlerin özelliklerinin dönüşüm kapasitesine vs. dair çeşitli açıklamalar biçimini alır; hatta yoğunluklar ve dönüşümler kendi dilimiz içinde gizemli bir şekilde yüzeyden geçen (tıpkı azınlık gibi, savaş makinesi gibi) ve sonra tekrar kaybolan o "yabancı dil" gibi bir şeydir. Büyük, mitsel Devlet/Göçebeler karşıtlığının nihai belirişinin tüm bu karmaşık ve heterojen malzemeyi yeniden kapsamanın bir yolu

15 Ayrıca Virilio üzerine, 479, n. 64.

olduğunu düşünüyorum: Anlatı gibi, hatta daha önce belirttiğim üzere, basit örüntüler halinde yeniden düzenlenmeye müsait bir ideolojik çerçeve gibi bir şey. Bu yeniden düzenlemenin kavramsal bakımdan mümkün olup olmadığından emin değilim: Kitabın sonundaki yoğun sayfalarda görevin tatmin edici bir sonuca ulaştırılabileceğine dair belli bir güven verilmez. Ben de bu yüzden eserin estetik bir tabiat demekte tereddüt ettiğim şeye dair kendi metodolojik ipuçlarını içerdiğini düşünüyorum. (Ama Deleuze ve Guattari'nin pürüzsüz [*lisse*] ve pürüzlü [*strié*] üzerine bölümde *Mille plateaux*'yu bir nevi ağır çekim estetik hareketle bitirdiklerini de unutmamak lazım.) Buradaki ipucu Pierre Boulez'in teorilerine dayanan karmaşık müzik tartışmasında yatar; yavaşlık ve hızlilik düalizmi bu tartışmada başlı başına bir örüntü olarak belirir ve kitabın tamamını muazzam bir nota kâğıdı olarak görme yetkisini bize asgari düzeyde tanıyabilir; nota kâğıdının alternatif düalizmleri ve tekçilikleri de bu metnin nabız atışları ve engin bir yazım tarzları etkileşimi olarak kavranmalıdır ki Nietzsche okumayı önerdikleri yerde bunu görebiliriz:

Sorun parçalarına ayrılmanın yazımı değildir pek de. Daha ziyade hızlilik ve hız kesmelerle ilgilidir: Yavaş ya da hızlı yazmakla değil, daha ziyade yazmanın kendisi ve geri kalan her şeyin parçacıklar arasında hızlilik ve yavaşlıkların üretimi olmasının gerekmesiyle ilgilidir. Hiçbir biçim buna direnemez, hiçbir karakter ya da özne bundan sağ çıkamaz. Zerdüşt sadece hızlı ya da yavaş tempoları bilir ve bengi dönüş, bengi dönüşün hayatı nabızsız zamanın ilk büyük somut özgülüşmesidir. (MiP, 329; 269)

Bu, iki büyük zaman biçiminin, *Cinéma* kitaplarında son derece üretken biçimde tekrarlanan Aion ile Chronos'un arasındaki ayrımın bir provasıdır. (MiP, 320; 262)¹⁶

Düalizmin, nihai tamamlanışı daima epistemolojik olmaktan ziyade pragmatik, betimleyici olmaktan ziyade performatif olan istikrarsız bir yapı olduğu sonucuna varmak geçiyor insanın içinden. Bizi içine ittiği ve kısılcına aldığı etik ikilik büyük bir kehanetle kendini aşar, koca bir kolektivite değişmeye ve dönüşmeye çağrılır (Nietzsche'nin etiği aşması hep ikili yapının kendi üzerine geri dönüşüdür). Yine de yapısalcılık ve göstergebilimde de anlamın kendisinin en mikroskobik ve moleküler hücrelerinde karşıtlık içeren yapılar tespit edilmiştir: Bu kaçış çizgisi, istikrarlı

16 Deleuze'un zaman ve tarih kavramlarının olağanüstü ve çığır açıcı bir serimlenmesi için bkz. Jay Lampert, *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, Londra: Continuum, 2006.

tözlerin ve şeyleşmiş kavramların çözülmesi üzerinden bizi gerek sürece gerekse Deleuzecü akış ve akıma götürür. Son olarak, salt çatışma olarak ikilinin iç enerjisi vardır: Burada evrenin iç yasası olarak Hegel'in çelişki anlayışına ve Tarih'in kendisinin dinamiği olarak Marx'ın sınıf mücadelesi anlayışına tepe üstü dalmadan önce savaşın bir düello –zıttını yenip karşıtların birliğinin içine çeken ihtilaf, yani eskilerin Eris'i– olduğunu onaylayan Clausewitz üzerinde bir durmak gerek.

6. Bölüm

Tarih ve Sınıf Bilinci: Bitmemiş Bir Proje

Georg Lukács'ın gündeme gelmesi son yıllarda hep iki kavram tarafından engellenmiş görünüyor: edebi gerçekçilik savunusu ve bütünlük fikri. Lukács'ın ömür boyu verdiği eserlerdeki neredeyse en önemli ve merkezi kavramsal başarıların bunlar olduğunu düşününce, onu "canlandırma" projesi çok da büyük bir heves uyandırmıyor. Bu kavramların ilişkisi genellikle şöyle anlatılır: *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin (1923) aşırı sol "işçiciliği", idealizminden dolayı Komintern tarafından mahkûm edilmiştir (bu kitapta¹ epistemolojik "yansıtma teorisi"ne yapılan saldırının, Parti'de skandal çıkmasının başlıca sebebi olduğu açıkça görülüyor). Lukács bu eleştirilere boyun eğdi ve gerek bu felaketin gerekse Macar siyasetindeki girişiminin (çoğunlukla halk cephesinin sonraki resmi stratejisinin öncüsü olarak görülen mahut Blum Tezleri) başarısız olmasının sonucunda siyasi faaliyetlerden çekildi. Onun yerine estetiğe yoğunlaştı: Ondokuzuncu yüzyıl gerçekçiliği ve tarihi roman üzerine iyi bilinen denemeleri bu yeni yönelimin dolaysız sonuçlarıydı. Üstelik tam da *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde reddettiği yansıtma teorisinin –öznenin kavramının dış dünyadaki nesneye uygun hale getirilmesi– izlerini taşır bu denemeler.²

Artık gelenekselleşmiş olan bu Lukács anlatısında metinsel sorunlar vardır. Bir kere, estetik sorunlar *Tarih ve Sınıf Bilinci* boyunca yer yer ken-

1 *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied: Luchterhand, 1977, 387-393; İngilizcede, *History and Class Consciousness*, çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1971, 199-204. Bu esere sonraki göndermelerde HCC kısaltması kullanılacak; tüm sayfa göndermelerinde önce Almanca baskının, sonra İngilizce çevirinin numarası gösterilecek.

2 Bkz. *Studies in European Realism*, çev. Edith Bone, New York: Grosset and Dunlap, 1964; *Writer and Critic: And Other Essays*, haz. ve çev. Arthur D. Kahn, New York: Grosset and Dunlap, 1974; *The Historical Novel*, çev. Hannah ve Stanley Mitchell, Lincoln: University of Nebraska, 1983. Lukács 1950'lerde bu konularının çoğunu yeniden formüle etti: *Realism in Our Time: Literature and the Class Struggle*, çev. John ve Necke Mander, New York: Harper and Row, 1971.

dilerini gösterirler³ (Lukács'ın ömrü boyunca estetikle meşgul olduğunu düşünürsek zaten aksi mümkün değildir). Daha da ötesi, önceki kitabın “kapitalist söyleşmenin şahikası” olarak “muhabirlik”le ilgili koca bir paragrafı (HCC, 275, 100),⁴ Balzac'ın *Illusions Perdues*'suna bariz bir gönderme olmakla kalmaz, daha sonra bu konuya adayacağı, “gerçekçi dönem”in ve gerçekçi estetiğin temel ifadelerinden biri olan makalesinin özeti gibidir. Bu türden metinsel tutarsızlıklar hiçbir şey kanıtlamaz, ama *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki “bütünlük” fikri ile daha sonraki gerçekçilik izahı arasındaki ilişkiyi kopuş, ikame, telafi, formasyon gibi terimleri kullanmadan kavramsallaştırma ihtimali konusunda bizi tetikte tutarlar. Nitekim, bana kalırsa,⁵ bu iki doktrin arasında bir süreklilik olması, hatta felsefi açıdan kopmaz bir ilişkileri olması daha akla yakındır.

1. Lukács Nasıl Anlaşıldı?

Bunun kışkırtıcı bir önerme olarak kalmasının sebebi, bütünlük mefhumu ile gerçekçilik kavramını öteden beri birbirinden ayıranın *bunların okurları* olmasıdır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni teşvik edici ve alabildiğine kafa açıcı bulan siyasal ve teorik aktivistler çoğunlukla gerçekçilik üzerine metinlerin kültürel dayanaklarını sıkıcı ve geleneksel bulan kişilerin ta kendileridir. Önceki kitapta gördüğümüz geç-kapitalizmde söyleşme üzerine öngörülü ve sistemik analiz (ayrıca işçi sınıfının epistemolojik önceliğinin, söyleşme sürecini kırmadaki ve kökten yeni türden toplumsal ilişkiler tesis etmekteki eşsiz kapasitesinin çin çin çınlayan olumlanması) şunlarla nasıl bağdaştırılacak: (1) ondokuzuncu yüzyıl *burjuva* roman geleneğinin geriye bakışlı övgüsü ve (2) sosyalist toplumun yeni bir kültür tasarlamak ve icat etmek yerine burjuva kültürel geleneğini absorbe etmesi için çağrı? Brecht'in “eski iyi şeylere” tercih etmemiz gereken “yeni kötü şeyler”e (*das schlechte Neue* ve *das gute Alte*) dair iyi bilinen formülü, Komintern'in ilk

3 Örneğin bkz. Alman estetiği üzerine (316-319; 137-139), manzara ressamlığı üzerine (340-341; 157-158) ve klasik tragedya üzerine (360-361; 175-176).

4 Krş. Lukács, “Balzac: Lost Illusions”, *Studies in European Realism* içinde, 47-64.

5 Şurada ifade ettim: *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press, 1971, 162-163 [Türkçesi: *Marxizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 1997 —çn]; ayrıca bu incelemeyi çapraz ışıktaki görmek için bkz. şu denememin sonunda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ne yapılan gönderme: “Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism”, *Social Text* içinde, No. 15, Güz 1986, 65-88 [Türkçesi: “Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı”, *Modernizm İdeolojisi* içinde. çev. T. Birkan, K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, 365-397 —çn].

esere verdiği zarar kadar bir zararı sonraki Lukács'a vermiş, üstelik bunu çok daha özlü bir biçimde yapmıştır.

Bu yüzden Lukács'ın anlaşılma tarzındaki doksa ve önyargılara daha yakından bakmalıyız, zira Lukács ve eserleriyle ilgili yeni bir anlayış ancak bu güç alanında ve bu dirence karşı yol alabilecektir. Örneğin edebi ve kültürel “beğeni” açısından, Lukács'ın gerçekçilik izahı nesle dair bir ifade gibi görünebilir pekâlâ ; “çağdaşı” olan yazarlar (*Soul and Forms*'ta) yüzyıl başı Orta Avrupa'nın kültürel ıvır zıvrını içinde erirken, Lukács'ın başlıca teşhirlere –Balzac, Tolstoy– klasik okulun nahoş küflülüğüne sahipti. Viktoryen canlanışın şaha kalkmış görüldüğü yerlerde bile, Lukács'ın onlara bakışı bizim bakışımıza pek benzemez (örneğin Bayan Gaskell'in dört dörtlük bir yapıbozumunda Dickens'tan ziyade Philippe Sollers'inkine benzer bir “metin” üretilir). Bu arada, Lukács'ın kanonu kuvvetli bir ahlakçı (kendisi Viktoryen olan) görev duygusu taşır. Felsefi açıdan “haz” ya da “arzu”yla meşgul olunan bir dönemde, bu uzun gerçekçi romanların değerlendiriliyor olması bazen okura Lukács'ın ayakta kalabilmek için kendi üzerinde uyguladığı varsayılabilir tüm o stratejik baskı mekanizmalarının güçlendirilmesi gibi görünebilir.⁶ Öte yandan, Lukács'ın kendi ilkeli hoşnutsuzluğunun nesnelere –“büyük modernler”– ta kendilerinin çağdaş sanatçıların reddettiği okul klasikleri haline geldiği –kimi zaman gevşek bir ifadeyle postmodern denen– bir dönemde bu algının bile tadilata ihtiyacı olabilir.

İnsan bazen Lukács'ın “beğeni”sinden ziyade dilinin, kavramsal ve analitik mekanizmalarının demode kaldığını hissediyor. Yoksa gerçekçilik savunusunun yanlış okunarak (“sosyalist gerçekçilik” ya da Stalinist normatiflik şöyle dursun) fotoğrafik doğruluk idealine atfedilmeye devam etmesini başka nasıl anlayabiliriz? Bu durumda, sadece Lukács'ın gerçekçilik üzerine çalışmalarını Stalinist estetiğin *eleştirisi* olarak anladığında değil, aynı zamanda negatif “natüralizm” teriminin 1930'ların Moskova'sında tam da “sosyalist gerçekçilik” için taktik bir hüsnütaber, şifreli-sözcük işlevi gördüğünde de ısrar etmek gerek. Hatta bizim zamanımızın nispeten farklı entelektüel ve kültürel öncelikleriyle Lukács'ın, gerçekçiliği anlatı ve hikâye anlatmayla kurucu özdeşleştirmesinde ısrar ederek de bir şeyler kazanılabilir. *Natüralizm* diye adlandırdığı “fotoğrafik gerçekçilik”, onun

6 Adorno'nun teşhisi budur, “Erpresste Versöhnung”, İngilizce çevirisi “Reconciliation under Duress”, *Aesthetics and Politics* içinde, Londra: Verso, 1977, 151-176. Yine de Lukács'ın erken dönem eserleri bile etik püritenlik ruhuyla doludur.

estetiginde tam da anlatıdışı ya da anlatı karşıtı yapısı temelinde, salt belirleyici olanın semptomatik biçimsel nüfuzu sebebiyle kötülenir. Modernizme gelince –ilk baştaki tarihi simgesel ya da simgeci kisvesiyle– bir nevi orta yolculuk (*juste milieu*) tarafından eleştirilen diğer “uç”tan ibaret değildir, ama daha ziyade Lukács tarafından natüralizmin diyalektik karşıtı ve yapısal bağlaşığı, diğer yüzü olarak kavranır. (Su yüzüne çıkan “deneysel” ve avangard edebiyat üzerine sonraki görüşler daha karmaşık şekillerde ortaya konmuş olsa da, bu ilk diyalektik çerçeve içinde geliştirilmeye devam eder.)

Lukács'ın konumları böyle birbiriyle ilişkili ve diyalektik şekilde kavrandığında, felsefi dayanaklarının hâlâ *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin dayanakları olduğu ve bilhassa söyleşme teorisini baştan varsaydığı açıklığa kavuşacaktır. Lukács'ın söyleşme anlayışı ilk etapta en iyi şekilde Marx ile Weber'in bir sentezi olarak kavranabilir.⁷ Marx'ın salt meta fetişizmi ve mübadele konusundaki tanımının değil, meta biçiminin kendisine dair tanımının da geliştirilerek Weber'in –sadece iş süreçlerinde değil zihinde de, ruhu [*psyche*] ve duyuları kapsadığı kadar bilimsel disiplinleri de kapsayacak şekilde– Taylorist akıllaştırma sürecine dair açıklamasını kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Kapitalizmin mantığının bu ilk olağanüstü sistemik izahının işlemsel paradoksu toplumsal bir norm olarak aşırı parçalanmadaki ısrarcılığında yatar. Ayıran, bölümleyen, uzmanlaştıran ve dağıtan bir süreç, aynı anda her şey üzerinde tekbiçimli olarak işleyen, heterojenliği homojen ve standartlaştırıcı bir güç haline getiren bir kuvvet tasarlama girişimidir. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde kökten farklı bir sınıf mantığına –sanayi işçisi sınıfının yeni epistemolojik kapasitelerinin yanı sıra praksisine– kehanet kabilinden başvurunun bir karşı-güç sahneye koyması bu anlamdadır. Bu da salt çoklu sistemik söyleşme ağlarını kırma yeteneğine sahip olmakla kalmayan, bunu kendini gerçekleştirmek için yapmak zorunda olan bir kolektif projeyi tahayyül etmemize imkân verir. Geniş bir çağdaş teori yelpazesinin Lukács tarafından ilk önce söyleşme olarak tanımlanan söyleşme süregelen meşguliyeti pek takdir görmediği gibi,⁸ *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin taşıdığı temel “söleşmenin aşılması” mesajı –“Tarih insanın hayatını biçimlendiren nesnel biçimlerin durmaksızın yıkılışının tarihidir,” (HCC,

7 Bkz. *The Political Unconscious*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, 220.

8 Örneğin Paul de Man'ın “tematizasyon” çerçevesinde analiz ettiği şey bana bununla çok yakından ilişkili görünüyor; hiç şüphe yok ki konu Marksizm ile yapıbozum arasındaki her “konuşmada” merkezi önem taşımaktadır.

372)– sadece yer yer işitilebilmiştir.

Ama estetik eserlerde “gerçekçilik” *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ndeki “proletarya bilinci”yle aynı işleve sahip bir şey olarak tanımlanır. Şeyleşmeyi aşma kuvvetinin taşıyıcısıdır ki bu da Lukács gerçekçiliğinin başlı başına bir “biçim” olduğu, ayrıca kısıtlayıcı ve eskimiş olduğu yolundaki basmakalıp fikrimizin tümünden doğru olmayabileceği anlamına geliyor. Natüralizm ve modernizmin diyalektiği, özne-nesne ilişkisinin yoğunlaşan Taylorizmin sultanı altındaki kaderini paylaşır: Nesne dünyasının ancak uzun uzadıya, zahmetli yerel ve teknik tarifleri yapılabilecek şekilde araçsal parçalara ayrılması ve şerit madencilğine maruz kalması; ancak “araçsal Akıl”dan dışlanıp marjinalleştirilebilecek olanların bundan böyle artık değersizleşmiş kültür operasyonları için ulaşılabılır kılınacağı şekilde zihinsel ve ruhsal [psychic] melekelerin hiyerarşik özelleşmesi. Şimdilik fena değil: Adorno ve Horkheimer’in de bize bu kadarını gösterdiği söylenecektir, üstelik daha da ince ayrıntılara girmişler, ama bunu Lukács’ın utanç verici ve normatif gerçekçilik anlayışı olmadan süreç içinde yapmışlardır.

Lukács’ın estetiğine her türlü yaklaşımdaki en önemli an budur, çünkü temel yanlış okuma anıdır. Özne-nesne ilişkisinin, Lukács’ın temel kavramsal kategorilerinden biri olduğu genellikle kabul edilen bir şeydir: Modern dönemde özne ile nesne arasındaki yarılmaya dair çeşitli modeller, modern kültüre dair teşhisinin ana gövdesini oluşturuyormuş gibi görünmektedir. O yüzden Lukács’ın bir sonraki “pozitif” adımının zorunlu olarak özne ile nesne arasındaki “birliği” tekrar kurmayı, bu parçalanmış ve zarar görmüş varlık bölgeleri arasında bir “barışma”dan dem vurmaya içereceği varsayılır. Ondandır böyle bir barışmayı ima eden kavramlar konvansiyonel bilgelik tarafından çabucak kötü anlamda nostaljik ya da ütopyacı olarak değerlendirilir.

Fakat Lukács’ın hamlesi hiç de böyle değildir. Onun diyalektiği bundan çok daha öngörülemezdir ve mekanik “sentezi” (ki bu da yanlış bir şekilde Hegel’e atfedilir) geri ayağa kaldırmak için zahmetlere girmez. Zira özne ile nesne arasındaki (ve içlerindeki) koca bir yapısal mesafeler yelpazesi şeyleşme vasıtasıyla açıklandıktan sonra sıra bunların birleştirilmesine gelmez. Beliren daha ziyade, üstelik hiç beklenmedik bir şekilde, “bütünlük” kavramı ve onunla birlikte, burada öne süreceğimiz üzere, estetik alanda “anlatı” kavramıdır. Bir başka deyişle, özne ile nesne arasındaki aynı ölçüde konvansiyonel sentez dramatik bir şekilde yerinden edilmiştir. Proble-

min şimdiye dek kuşku uyandırmayan boyutlarının –“karşılıklı ilişki” ve “süreç”– yeni çözümünü tanınmayacak hale gelene kadar dönüştüren özellikler olduğu aniden açığa çıkar.

2. Bütünlük ile Gerçekçilik Arasındaki Bağ Yeniden Kurmak

Bu, aynı zamanda Lukács'ın düşüncesinde bütünlük ile anlatı arasındaki ve onların ötesinde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin konuları ile gerçekçilik üzerine sonraki eserlerin konuları arasındaki daha somut bir bağlantıyı sağlama alma anı olabilir. Bütünlük problemi anlatısal yapıya adeta dikey olarak girer: Verili bir eylem ya da deneyimin mutlak belirleyenlerini sorgulamaya başladığımız zaman görünür hale gelir. Bu eylem ya da deneyim genellikle romanın en temel hammaddeleri olarak anlaşılır; romanda karakter bir şeye ulaşmak için umutsuzca mücadele eden bir aktör (Balzac) ya da çeşitli dış güçlerin ve zorunlulukların bahtsız kurbanı (Alfred Döblin) ya da şeylere dair karmaşık ve henüz isimlendirilmemiş hislerin aracı ya da kayıt aygıtı (Virginia Woolf), hatta tümünden duygu ya da arzu eksikliğini hayretler içinde kendi kendine sorgulama (Flaubert) olarak ortaya konur. Psikanalizin bize (Lukács'tan itibaren) öğrettiği şey, diğer insanların, özellikle de aile yapısı ve tarihinin, *gerçekte* bu görünüşte tekil tutku ya da ihtiraslarda halen ne ölçüde aktif rol oynadıklarıdır. Marksist ideoloji teorisi ise tüm ideolojik değerleri ve mistifikasyonlarıyla bütün kolektiflerin böyle tutku ya da ihtirasları tasarlama ve sahneye koyma tarzımıza ne ölçüde katkı yaptıklarını anlatır. Kapitalist topluma dair Marksist teori buna ilaveten, belli bir tutkulu değeri tasavvur etme ya da belli bir eşsiz duyguyu hissetme imkânının başka insanların emeğine ve bu tikel insan olanaklarının mümkün olduğu ya da dışarıda bırakıldığı üretimin toplumsal farklılaşmasına nasıl bağlı olduğunu da bize öğretmektedir.

Ama dolaylılık (Hegel'deki anlamıyla) açısından tüm bu çoklu belirleyiciler –gerçekte çok geniş bir *başka insanlar, onların* eylemleri ve tutkuları yelpazesi oluştururlar– romandaki eylem ya da karşılaşma sahnesinde eksik olduğu gibi, verili bir duygu ya da *Stimmung*'un kendini ilan ettiği odada ya da manzarada da eksiktir. Yokluklarına normalde neden dikkat etmediğimizi, ayrıca hâlâ bize gerçekçi roman gibi görünen romanların gündelik okumasında onların mevcudiyetinin kökten tamamlanmamışlığını Lukács'ın kendisi doğrudan ele almaz. Fakat toplumsal sınıfların, *aşinalık* hudutlarına sahip, söylenmesi gerekmeyen (bu yüzden görmezden

gelinebilecek) her şeye ve gerçekliğe tolerans göstermeye hazır, kendi sınıf perspektifimizle kavradığımız verili bir eylem ya da deneyimin “tam olduğu” ve “daha fazla açıklama gerektirmediği”ni hissettiğimizdeki dört dörtlük ideolojik duyguyu içeren bir okurluk sağlama tarzını betimlemek, Sartre’ın *Edebiyat Nedir?* yapıtına (yine modası geçmiş bir estetik metni) başvurmak suretiyle mümkün olabilir.

Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde (358; 174) anımsattığı meşhur “bütünlük özlemi”⁹ anlatısal âlemde bu alışıldık sınır ve hudutların reddini, hatta insan eylemleri ve tutkularıyla ilgili alışıldık tanıma ve anlama hissimizi yadırgatmayı içerecektir o halde. Bu özlem, romancının verili bir olayın gerçekte ne olduğunu göstermek için öyle ya da böyle dolaysızın sunumla ilgili kısıtlarını aşmak, bu eşsiz olayın en nihayetinde tasavvur edilebilmesinin koşulu olan koca bir toplumsal ve tarihsel kuvvetler yelpazesinin aktif nüfuzu ve etkilerini öyle ya da böyle akla getirmek zorunda olması anlamında *karşılıklı ilişkiyi* estetik olarak yansıtır. Buradaki “öyle ya da böyle” sözcüğü bu genişletilmiş ve “bütünselleştirici” ideal olarak gerçekçilik anlayışının statüsüne, hatta henüz gerçekleşmemiş (çok çeşitli öngörülemez ama yine de tahayyül edilemez yollarla gerçekleştirilebilir) bir şey olarak estetik biçim ya da dile işaret eder.

“Öyle ya da böyle” aynı zamanda anlatı koşulunun belirlediği yerdir. Zira şu nokta dikkatleri çekecektir ki henüz sunulmuş yeni bir anlatısal bütünselleştirmenin betimlenişi modernizmin kendisinin bütünlük özlemlerinden çoğuyla tekinsiz bir ailevi benzerlik taşımaktadır; hatta tam da Lukács’ın yerin dibine batırıldığı özlemlere, zamanımızda cilası iki katına çıkanların yanı sıra dönemsel olarak unutulana, Joyce ve Robert Musil kadar Jules Romains ve Dos Passos’a benzer. Bu yüzden bütünlük mefhumu Lukács’ın modernliğinin uç noktasını ve bu modernliğin hududunu ya da sınırını gösterir. Düşüncesinin ötesine geçmek istemeyeceği, şeffaflık şartını ve böyle bağlantıları *düşünme* imkânını içerdiği için daha geleneksel görünen bir karşılıklı ilişki anlayışına geri döneceği momentini işaret eder.

Zira “büyük modernlerin” bütünselleştirici biçimleri artık kavranamaz hale geldikleri koşullarda bütünlüğü –özellikle de kentsel ve endüstriyel bütünlüklerin karmaşıklıklarını– düşünme buyruklarıdır, ki söz konusu koşullarda gerek şehirdeki ilişkisiz kaderlerin saf eşzamanlılığı gerekse ge-

9 Almancası “eine Intention auf die Totalität der Gesellschaft”tır. Husserl’in teknik “niyetsellik” terimi daha zayıf olan İngilizce kelimenin (*aspiration*) yoksun olduğu algısal işlevin betimlenişine imkân verebilir.

lişigüzel karşılaşmalar ve şans eseri kesişimlerin saf olumsuzluğu, bireysel deneyimden ve herhangi bir bireysel aktör ya da katılımcının “bakış açısından” yapısı itibariyle kaçan daha derindeki karşılıklı ilişkileri akla getirir. Fakat modernler daha eski bütünselleştirici bakış açılarını, her şeyi bilen eski romancıyı, hatta ayrıcalıklı tanığı reddederek bu gerilimi tırmandırmışlardır. Proust’un birinci tekil şahıs anlatısı bile gizlice ama sistematik olarak kendi yapısını çözülmeye uğratır.

Bu arada tüm modernizmlerin resmi önvarsayımının, yani bütünlüğün bireysel ruhsal özneye uzlaşmaz olduğu fikrinin, hatta bilinç biçimi, bütüncül bilme ya da ayrıcalıklı özne konumu olarak bütünlük kavrayışının gücü azalmıştır. (Peki o zaman en başta *bütünlük* kavramının kendisi nasıl tasarlanacak?) Sonraki adımlar *her türlü* bütünlük biçimine, hatta hepsinden öte Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ndeki bütünlük biçimine karşı dört dörtlük postyapısalcı teorik ve felsefi argümanlardan oluşuyor.

3. Lukács Modernizme Karşı

Gelgelelim, Lukács modernist bütünselleştirici eserleri özellikle modern ikilemin biçimsel çözümleri olarak görüp bir yana bırakır. Bunun tek sebebi eserlerin kendilerini zorunlu başarısızlıklar olarak adlandırmaları değildir. Bu bakımdan sadece genelde burjuva bilincinin çatışmalarının semt-pomlarından ibaret kalacaklardır ki *Tarih ve Sınıf Bilinci* onları bu şekilde tarif etmesiyle ünlüdür (özellikle giderek artan parçalanma ve özelleşme ile bir “bütün” arasındaki çelişki düzmece ve mistik bir hal alır). Ama böyle söylemek, bu tür biçimsel –aynı zamanda epistemolojik– başarısızlıkların (kapitalist toplum çerçevesinde) *düzeltilmeseler bile açıklanabileceklerini* iddia etmek olacaktır. Bu yüzden, Lukács için bu modernizmlerin, karakterlerinin deneyimlerinin sınırlarını –bir başka deyişle, modern eserlerde *anlatıyı yapısal olarak tıkayan şeyi*– bunları eserlerin kendilerinin konusu ve sorunu haline getiren bir perspektif çerçevesinde ortaya koyabilmeleri halinde, yine (eleştirel) gerçekçilikler haline geleceğini hissediyor insan; keza Balzac’ta da Hulot’nun cinsel tutkuları, temsillerinin öyle ya da böyle “tam” olması için, en nihayetinde tarihe ve toplumsallığa başvurması gereken bir soruşturmanın nesnesi haline gelir.¹⁰ Fakat bu metinlerde anlatsal başarısızlığın kendisi şeyleştirilir ve başlı başına estetik temaşa nesnesi haline gelir. Sonuçta ortaya Lukács’ın dekadans retoriği çıkar ki sadece ahlaki

10 Bkz. Lukács, *Writer and Critic*, 139.

ve siyasi sansür aygıtı olmadığını, aynı zamanda bir nevi kestirme yoluyla *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin kendisinin bütün sistematik felsefi armatürünü önvarsaydığını anladığımız müddetçe, bu retoriği de gönlümüzce kınayabiliriz.

Bu daha geniş çaplı analizin iki özelliğini modernist kanon vesilesiyle hatırlatmak gerekebilir. Bu özellikler zorunlu ve otomatik olarak aforoz gerektirmeyen betimleyici imkânlar sunar (her halükârda, ilkeli bir düşman, bir nesnenin hayranları tarafından görünmeyen özelliklerine yer yer dikkat edecektir: Örneğin Yvor Winters'ın modernist şiirsel dilin yapılarındaki akıldışılıklara dair alakasız olmayan teşhisi akla geliyor).¹¹ “Olumsuzluk”, Lukács'ın burjuva düşüncesinin sınırlarına ilişkin –burjuva ya da modernist anlatı analizinde sahici bir analitik güçle geri dönen (bu denemenin sonunda diğer olanaklarına geri döneceğiz)– tartışmasının bu anlamda en önemli özelliklerinden biridir. Olumsuzluk adeta burjuva bilincinin ya da kapitalizmin varoluşsal deneyiminin içteki kör noktasıdır. İkiz şans ve “kriz” ya da “felaket” biçimlerinde (HCC, 276-280; 101-105),¹² toplumsal ya da tarihsel bakımdan anlamlı olayların bireylere anlaşılmaz, absürd ya da anlamsız yüzlerini döndükleri anı işaret eder; bireyler de ondan sonra ancak “kaza”nın adı ya da takriben “doğal” sarsılma ve çalkantı karşısındaki hayretlerini teyit ederler. Burjuva biliminde bu “akıldışılıkların” ya da düşünülemezlerin kendilerinin yeni bilimsel soruşturma ve uzmanlaşma biçimlerinin nesnesi haline gelmesi –örneğin olasılık teorisi ve istatistikte, kriz teorisinde veya felaket teorisinde– herhalde Lukács'ın analizinin ikinci özelliğinden nispeten farklı bir gelişmedir; sistemin kendisinin kör noktasını ve anlamlı bir bütün olarak bütünlüğü anlama kapasitesindeki eksikliği adlandırır.

Bu, Lukács'ın mutlaklar teorisidir; bu teoride bütün sistem adeta şeyleştirilip tematikleştirilerek metafizik ya da simgesel özcülük ya da temelcilik (çağdaş felsefe dilini kullanırsak) biçimine sokulur. “Mutlak, düşüncenin sabitleşmesinden başka bir şey değildir, gerçekliği somut bir tarihsel süreç olarak anlama noktasında entelektüel başarısızlık mitine bir projeksiyondur,” (HCC, 374; 187).¹³ Ama bu teşhisi bariz dini ve metafizik mutlak vakalarıyla sınırlarsak ağırlığını tam hissedemeyiz. Nitekim Lukács'ın ak-

11 “The Experimental School in American Poetry”, *In Defense of Reason* içinde, New York: Swallow Press ve William Morrow, 1947, 30-74.

12 Krş. Lukács, *Studies in European Realism*, 55-58.

13 Ayrıca bkz. 290-291, 381; 114, 194.

linda bütün felsefeler ya da sistemler vardır: dirimselcilik ya da *Lebensphilosophie*, “iktisadi insan” ya da doğuştan saldırganlık doktrini, doğa ya da insan doğasının “anlamına” dair tüm seküler mefhumlar, hatta daha dışarıdaki bir sınırdaki felsefe karşıtı projesi hissedilmeden tekrar başlı başına bir felsefeye (“absürd”)e kayan varoluşçuluğun ta kendisi. Hatta çağdaş felsefe böyle seküler mutlakların maskesini düşürme görevini önüne koymuştur; bu mutlaklar artık eski biçimleriyle metafizik ya da dini pozlar takınmayan, onların süslemelerini taşımayan koca bir düşünce yelpazesini doldurmaktadır. Ama bunları “özcülükler” ya da “temelcilikler” diye adlandırmak, yeni yollardan onları başlı başına felsefi konumlar olarak sahneye koyup böylece projeksiyon olarak telafi edici işlevlerinin görünür olduğu toplumsal bağlamı dışarıda bırakarak yeniden mutlaklaştırma riski barındırır.

Buradaki bağlamımızda benzer dinamiklerin estetik âlemdeki işleyişi, özellikle de sanat eserinde biçimsel “mutlakların” varlığı (ki bunun felsefi kavramsallıkla hiç ilgisi yoktur) aynı ölçüde önemlidir. Kendi başına eksiksiz bir şey olarak, öyle ya da böyle “kendisinin nedeni” olan, ayrıca dışsal önvarsayımlar ya da dış kaynaklı referanslar olmaksızın kendi anlamının iç temeli olan bir şey olarak (modernist) sanat eseri görünümünü sağlayan çeşitli simgesel bütünselleştirme biçimleri böyledir örneğin. Sadece modernist “klasiklerin” akademik kanonlaştırılması böyle meseleleri eskisinden daha önemsiz gösterebilir, çünkü insan bunların daha derindeki varlık sebepleri ve kendi varoluşlarının gerekçeleri konusunda verili saydığı şeyleri nadiren sorgulayacaktır. Fakat günümüzde, modernist momentin kendisi –tam postmodernizmde– kökten farklı bir geçmişe çekilmiş görünürken, böyle eserlerin eşsiz ve tarihsel bakımdan özgün doğaları sorununun bizi farklı bir şekilde tekrar meşgul etmesi beklenebilir. Lukács’ın modern olana ilişkin yaptığı ilkeli felsefi sorunsallaştırma bu sorulara ifade ve içerik sağlar.

Bütünlüğe Karşı Savaş

Fakat şimdilik bizi modernizmden ziyade Lukács’ın gerçekçilik anlayışı ile bütünlük mefhumunun derin ve ayrılmaz bağları ilgilendiriyor; bu yöndeki argüman bizi şimdi “bütünlük” ya da “bütünselleştirme” (Sartre’in sonraki versiyonu) gibi sloganların ruhuna karşı bütün bir çağdaş, post-yapısal, hatta postmodern düşmanlıkla yüzleşmek durumunda bırakır. Je-

an-François Lyotard'ın, "Bütünlüğe karşı savaş açalım!"¹⁴ şeklindeki karşı sloganı bu konumların keşfi için faydalı ve manalı bir başlangıç noktasıdır; ayrıca şunların hepsini bir araya getirir: entelektüel otorite (bütünlüğü bilen özne), toplumsal ilişkiler (farkı ya da farklılaşmayı bastıran bütünselleştirici bir toplum resmi), siyaset (mahut yeni toplumsal hareketlerin çoğulculuğuna karşı tek partili siyaset), ideoloji ya da felsefe (maddeyi, Öteki'yi ya da Doğa'yı bastıran Hegelci idealleştirme), estetik (çağdaş fragman ya da tesadüfe bağlı "eser"e karşı eski organik sanat eseri ya da somut evrensel), etik ve psikanaliz (eski "merkezi özne", birleşik bir kişilik ya da ego ve birleşik hayat tasarısı ideali). Çağdaş teorik tartışmanın *hoiné*sinde, Lukács adı Hegel ve Stalin adlarıyla yer değiştirebilir hale gelmiştir, zira bu kelime tüm bu değerleri tek bir programda birleştirerek devasalıklarını göstermektedir. Bu farklı konumların birbiriyle ayrımsız özdeşleştirilmesinin, genellikle en kötü haliyle "bütünselleştirici düşünce"ye atfedilen şeyin başlı başına bir karikatürü olduğunu söylemek fuzuli olsa da yanlış olmayacaktır.

Böyle genel bir konumun belli dereceleri ya da veçheleri tartışmaya açılabilir (ki ben de aşağıda çok seçmeci bir tarzda bunu yapacağım), ama bu genel düşünce ya da duygunun sahibi olan *Zeitgeist*'la "tartışılmaz". Daha ziyade bunun –yani birleştirme, genel özdeşleştirme ve reddetmenin– tarihsel bir analizi lazım, ayrıca günümüzde çok sayıda entelektüelin böyle hissetmesinin ve gerek bu dile gerekse bu sloganlara bağlanmasının nedenini anlamaya yönelik bir ufuk da olmalı. Bu gelişme günümüzde Marksizmin hem entelektüel hem siyasal kaderiyle açıkça bağlantılıdır. Daha da spesifik olarak bu gelişme savaştan beri mahut Batı Marksizminin kalbi olan Fransa'daki Marksizmin kaderiyle birçok yoldan bağlantılıdır.

Kökenleri Fransız Komünist Partisi'nin (FKP) 1968 kararlarında, 1960'ların başlarında "parlamentodışı sol"un ortaya çıkışında ya da 1972'de Ortak Program'ın başlatılmasında aranabilecek olan Fransa'nın "Marksizmden arındırılması", entelektüeller bakımından hemen hemen

14 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, çev. Geoffrey Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 82 [Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. A. Çiğdem, Ankara: Vadi Yayınları, 2000]. Ama Lyotard'ın konumunun karmaşıklığı ancak bu programatik sloganda "bütünlük"ün hem kavramı hem de şeyin kendisini adlandırdığını anladığımız zaman tam anlamıyla görülebilir. Ayrıca Lyotard'ın eserleri ve kariyeri üzerine aydınlatıcı bir yorum için bkz. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londra: Verso, 1998, 24-36. [Postmodernitenin Kökeni, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.]

tamamlanmış görünüyor. Fransa'yı yüzyıllar boyunca Sol'la ya da politik entelektüellerle eşanlamlı gören yabancılar için bunun nostaljik bir yas nesnesi olduğu şüphesiz. Fransa'daki "Marksizmden arındırma", artık görece daha uzaktaki geçmişin, yani işgal ve Holokost anının, ayrıca tuhaf bir şekilde Gulag'ın, *la mode rétro* tarzında, yeniden hatırlanmasıyla kültürel olarak el ele gitti. Bu durum siyasal konumları bütün bir kültürel iklimden ayırt etmeyi zorlaştırmaktadır, zira kültürel iklim bu konumların sonucu olabileceği gibi pekâlâ nedeni de olabilir. Her koşulda, ilk akla gelen düşünce –bütünlüğün reddinin Stalinizme dair daha akut, daha özbiçimli ve dillendirilmiş endişelerin sonucu olduğu düşüncesi– araya giren olaylardan bazıları (Kruşçev, Yeni Sol, Avro-komünizm, İtalyan Komünist Partisi'nin dönüşümü, piyasa sosyalizmi, Deng Xiaoping, Gorbaçov, hatta mahut Batı Marksizminin kendisi) hatırlandığında pek o kadar akla yakın görünmeyecektir. James Burnham gibi Amerikan Soğuk Savaş edebiyatının en köhne yazarlarının bugün Fransa'da coşkuyla yeniden yayımlanması, bütünlük karşıtı konumların en gür seslilerinden hiç değilse bazılarının –son derece budalaca bir eşeslilik yüzünden– “bütünlük/totalite” ile “totaliterlik”in karıştırılmasına dayandığı kuşkusunu uyandırıyor. Burada ilkeli bir Stalinizm korkusu olarak sahneye konan şeyin büyük ihtimalle sosyalizm korkusundan ibaret olduğu sonucuna varmak geliyor içimden: Fransa'nın Marksizmden arındırılması ve yeni Fransız Sosyalist Partisi'nin yükselişi, ardından da seçimlerdeki zaferinin tuhaf bir şekilde eşzamanlı kronolojisi de bu sonucu destekliyor.

Ama iki üç tane daha kesinlikle teorik noktayı belirtmek gerek. Bir kere, çağdaş entelektüellerin vicdan azabının bütün ağırlığını (tür olarak kaybolma sürecinde oldukları bir anda), her tekil entelektüelin büyük ihtimalle yatırım yapacağı ve şahsen kullanacağı bir Hegelci Mutlak Tin uğraşımıyla, Lukács'ın bütünlük kavramına yüklemek fesatçılık ya da en azından haksızlık gibi görünüyor. Bilginin iktidar olduğuna şüphe yok; teori de baskıcı ve ataerkildir: Bunlar Foucault'dan Luce Irigaray'e kadar koca bir yüksek teorik düşünürler yelpazesinden öğrendiğimiz hakikatler. Ama “bütünlük” Lukács için bu anlamda bir bilgi biçimi değil, çeşitli bilgi türlerinin konumlandığı, izlendiği ve değerlendirildiği bir çerçevedir. Daha önce alıntılıdığımız “bütünlük özlemi” ifadesinin anlamının bu olduğu açıktır. Bu arada, daha sonra göstereceğimiz üzere, böyle bir kavram ve

çerçeve, bireysel bir mesele değil, kolektif bir projeyi önvarsayan kolektif bir imkândır.¹⁵ Lukács'ın bu dönemdeki, şüphesiz başka türden itirazlara maruz kalabilecek olan, partinin rolü idealizasyonu, yine onun entelektüel kibir, Hegelci belli bir yeri olmama, ya da din adamı kastının güç istenci ve bilgisi eleştirisiyle kesinlikle tutarsızdır. Keza *Blum Tezleri*'nin yazarını kimlik tutkusuyula, toplumsal ve sınıfsal farkların bastırılmasıyla suçlamak da tümünden doğru görünmüyor. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "işçiciliği", bana kalırsa, daha farklı bir şeydir ve yeri gelince bunu tartışacağız. O halde, en iyi ihtimalle, Lukács'ın entelektüellerin siyasal sosyolojisi için bir yerden yoksun olduğu itirazında bulunulabilir. Ona mandarin demek ise, büyük modern düşünür ve entelektüeller için istisna teşkil edecek şekilde, hayatının son kırk yılını sosyalizm koşullarında geçirmeyi ve sosyalist inşanın sorunlarını ve çıkmazlarını paylaşmayı seçtiğini eklemeyi unutmamak kaydıyla olabilecek bir şeydir.

Bütünlük kavramının tutkuyla reddedilmesi de, tutarlı bir felsefi konumdan ziyade başlı başına analiz edilecek bir endişe olarak daha ilginç görüldüğü yolunda bir önermeyle aydınlatılabilir. Postmodern moment de, başka şeylerin yanı sıra, geç kapitalizmin kendisinin bilincine vardığı, kendini tematikleştirdiği moment olarak anlaşılmalıdır; ayrıca uç düzeyde toplumsal farklılaşma çerçevesinde,¹⁶ başka bir deyişle eski liberalizmdeki gibi salt ideal olmak yerine kurucu olan bir "çoğulculuk" çerçevesinde düşünülmesi gerekir. Söz konusu eski liberalizm için "çoğulculuk" bir değerdir ve kendini hoşgörü ve demokrasi gibi ahlaki buyruklar (çok sayıda grup çıkarının kabulü bakımından sosyolojik anlamda) çerçevesinde ifade eder. Fakat geç kapitalizmde tam da toplumsal ilişkilerin karmaşıklığı ve hayal edilemeyecek ölçüde atomlaşmış ve parçalanmış sosyal öğelerin birlikte varoluşu bütün yeni toplumsal düzenin haz ve libidinal yatırım bonusu olarak başlı başına övülmektedir. (Örneğin Avrupalılar için ABD, California ve Manhattan fantezi imgelerinin çekiciliğini düşünün.)

Bu yüzden "çoğulculuk" artık bir nevi varoluşsal kategori oldu: Şimdiki gündelik hayatımızın içinde gerçekleşecek bir etik buyruk olmaktan ziyade bu hayatı karakterize eden tanımlayıcı bir özellik. Şimdiki "çoğulculuk" övgülerinin ideolojik yanı, sloganın iki ayrı toplumsal karmaşıklık boyutunu kuşatması ve gayri-meşru olarak özdeşleştirmesidir. Bir yanda

15 "Kolektif proje" terimini Henri Lefebvre'e borçluyuz. Bireysel ve kolektif kategorileri arasındaki ayrım için bkz. *HCC*, 348-349, 355-356 ve 380; 165, 171 ve 193.

16 Günümüzde bu sürecin en kapsamlı teorileştirilmesini Niklas Luhmann'a borçluyuz.

geç-kapitalist ya da şirket tarzı kurumların dikey boyutu, bir yanda giderek çoğalan toplumsal grupların yatay boyutu. Çoğulculuk övgüleri yatay boyutun neşeli ve ütopyacı sokak “heterojenliği”yle süslenirken, dikey boyutu da yatay boyut kisvesiyle kapsamına alıyor. Ama kurumların karmaşıklığı aynı zamanda bir standartlaşma biçimidir (ki Lukács’ın ilk kez daha önceki bir aşamada tanımladığı şeyleşme sisteminin paradoksu tam da budur). Bu arada, 1960’lar tarafından salınan “yeni toplumsal hareketler”deki çeşitliliğe düzülen övgüler, bunların giderek kolektifleştiklerini ve kurumsallaştıklarını da gözlerden saklıyor. Önceki dönemlerin yalnız Romantik asileri ve muhalifleri hep özgül mikropolitikaları olan gruplara ve hareketlere dönüştüler. Bu dönüşüm daha önce marjinal ya da baskı altında olan bireylerin siyasi gücünde (geçici de olsa) önemli bir artışa işaret ediyor, ama bunun bedeli daha eski bireysel direniş ve başkaldırı retoriğinin gücünü ve pathosunu kaybetmeleri.

Yine de, bizatihi bu yeni kurumsallaşma –örneğin kültürde daha eski grupların artık “miras”larını imge biçiminde ürettiği bir neo-etnik hareketin damga vurduğu kurumsallaşma– sayesinde “çoğulculuk” *ideologemesi* iş görebilmektedir. Çoğulculuk, bu yeni grup yapılarından çok farklı olan şirket yapılarına doğru hissettirmeden vites değiştirir ki bu yapılar artık Fark ve Heterojenliğin övgüsünü gasp edip dizginleyerek onları tüketim mallarının, serbest girişimin ve piyasanın ta kendisinin ebedi harikaları ve heyecanının övgüsü haline getirir.

Peki bu neden şimdi oluyor? Resmi kara ütopya tahayyülünün –romanlardaki ve filmlerdeki– eski 1984 tipi kâbusvari baskıcı Stalinist siyasal devlet paradigmasını bırakıp yeni “yakın gelecekteki” kirlenme ve aşırı nüfus, galaktik ölçekte şirket kontrolü ve uygarlığın çöküp *Road Warrior* türünden “dertli dönem”e girilmesi gibi paradigmalara yöneldiği bir zamanda, nasıl oldu da artık modası geçmiş 1984 fantezileri, bütünlük ve bütünselleştirme felsefelerinin son savunucularının Fark’ı bastırmasının dehşeti sıfatıyla, siyasal ideolojiler âlemine geri döndüler? Siyasal stratejiler ve taktikler düzeyinde “bütünselleştirme”, ittifak politikaları, çeşitli avatarlar ve halk cephesi ve hegemonik blok çeşitlerinden (bu karmaşık ve hassas girişimlerin çıkmazları ve başarısızlıkları da dahil olmak üzere) daha ürkünücü değildir kesinlikle. Tarihsel bakımdan hiçbir pratik Marksist politika, sanayi işçisi sınıfının ileri bir toplumda bir azınlıktan başka bir şey olabileceğini asla tahayyül etmemiştir, gerçi yine de önemini koru-

yacak ve toplumsal düzenin sinir merkezleriyle eşit ölçüde anlamlı “özel ilişkiler”ini sürdürecektir bir azınlık olacaktır bu.

Ama bu noktada hiç şüphe yok ki, bütünlük “kavramı” hakkındaki felsefi sorunun özgül tarihsel durum ve konjonktür analizinde çözülmesi (ya da “içinde kendini gerçekleştirme”) gereklidir; kaldı ki bu analizin çelişkileri kavramda mantıken herhangi bir kusur ya da fataliteyi ima etmez. Hatta Stalinist “ideolojik analiz” biçiminin günahı da, siyasi eylemler ve eğilimlerin “semptomlarından” felsefi sonuçlar çıkarmaktı. Burada yanlış olan bir kategori hatası değildir, çünkü Marksizmin bütün kuvveti bu alanlar arasındaki mutlak bağlantıların olumlanmasında yatar, yanlışlık daha ziyade dolaysızlıkta (Hegel’deki anlamıyla), böyle acele yargılardan sorumlu olan açıklama modelindeki dolayım eksikliğindedir. *Tarih ve Sınıf Bilinci* yeni ve daha karmaşık dolayım bir ideoloji teorisi için (sonradan mahut Batı Marksist geleneği denen gelenekte) ilk açık önerilerden biridir elbette.

Fakat “bütünlük” kavramı siyasal ittifaklar ve halk cephelerinin işleyişinde bir hizbin diğerine baskın çıkmasına dair pratik endişeleri hemen uyandırma eğiliminde olsa da, bana kalırsa “bütünlük” siyaseti konusunda gündeme getirilen can alıcı teorik soru bilhassa siyasal değildir. Tabii ki bu bir “öncelik” sorunudur, özellikle *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin neredeyse merkezi argümanı ve Lukács’ın “işçiciliği” konusundaki en kötü ünlü kanıt olan sanayi işçisi sınıfın önceliği sorunudur.

5. Lukács’ın Tikel Epistemolojisi

Bu metinde esasen, ileri toplumda tikel bir toplumsal grup ya da sınıfın *epistemolojik* önceliğe sahip olduğu öne sürülmektedir. Dolayısıyla, böyle bir argümanla tanımlanan ve “imtiyazlandırılan” hangi sınıf olursa olsun, argüman biçiminin kendisi alışılmadık ve başlı başına dikkat gerektirir, zira bizatihi yapısı itibarıyla toplumsal yapıda ve özgül bir kolektivitenden fenomenolojik deneyiminde doğruluk iddiasında bulunma peşindedir. Bu yüzden epistemoloji ister istemez skandal hissi veren bir yoldan, toplumsal fenomenolojiye geçer; bu düzeylerin farklı akademik disiplinlere ve katiyetle ayrıştırılmış metodolojilere tekabül ettiğini düşünenler ise aynı epistemolojiyi bir nevi “kategori hatası” olarak görecektir. Böyle bir farklılaşma –üç ayrı bağımsız araştırma alanı olarak epistemoloji, iktisat, sosyoloji– Lukács’ın daha önceki burjuva düşüncesinin şeyleşmesi teşhisine tekabül

eder; bizatihi buradaki argümanı (ve kavramsal hasım ya da düşman okur biçiminde, böyle bir özelleşmeye karşı polemik) başlı başına bir nevi “teori ile pratiğin birliği”dir ve metinde konumunun kavramsal içeriğiyle drama-tize edilmiştir.

Ama öncelik meselesini tersinden formüle etme biçimi de bir o kadar yanılıcıdır. Örneğin ittifak siyasetinde pratik denge meselesi burada doğrudan söz konusu değilse, argümanın öyle ya da böyle “metafizik” –yani nihai zemin ya da temel– hakkında veya Marksist geleneğin kötü şöhretli ifadesiyle “nihayetinde belirleyici örnekler” hakkında olması gerektiğini varsaymak insanın içinden geçiyor. Lukács’ın işçi sınıfı adlandırmasının yerine soyut kavramın sınıflandırmasını, yani toplumsal sınıfı geçirdiğimizde bu tür bir metafizik argümanın şekli hemen ortaya çıkıyor. Bu noktada Lukács’ın sınıf kavramının, rakip kavramlar ya da nihayetinde belirleyici örnekler karşısında, açıklamaya ilişkin önceliğini savunduğu sonucuna varılır; kaldı ki bu örnekler çağdaş durumda çoğunlukla bir yanda ırka, toplumsal cinsiyete ya da başka bir bağlantılı toplumsal kavrama, diğer yanda ise dile ya da başka bir bağlantılı “boyutsal” kavrama göre ayrılır. Polemik böyle tasarlandığında iki cepheli bir mücadele haline gelir. Bir tarafta, “Marksizm” (Lukács’ın şahsında) feminizme ya da ırk veya etnisite kökenli ideolojilere (hatta “yeni toplumsal hareketlerin” ya da “marjinalliğin” daha genel önceleştirilmesine) karşı savaş başlatır. Diğer tarafta, en geniş anlamda çeşitli dil tabanlı “yapısalcılıkların” (örneğin Umberto Eco’nun gösterge savunması¹⁷ ya da Habermas’ın iletişimsel modeli) felsefi tehdidine tepki verir. Fakat bu Lukács’ın argümanlarını hâlâ pek çok metafizik Mutlak barındıran bir çerçeveye sokmak olur ki böyle boş bir çekişmede iki taraf da kendi “mutlak önvaryasını” tekrarlayarak yanıt verir, yani insan doğasının temelde iyi mi yoksa temelde kötü mü olduğuna dair daha eski çekişmeler (gerçi hâlâ devam ediyor) tarzında bir tartışma yürütülür.

Şurası daha önemli: Bu “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” momentinde söz konusu olan temel meseleyi bu şekilde yeniden sahneye koymak onun en özgün özelliğinin yanı sıra bütün argümanın üzerinde döndüğü “hamle” ya da “adım”ın ta kendisini de, yani sınıf ve üretim gibi soyut kavramlar üzerinde değil grup deneyiminde ısrarı da ihmal etmek anlamına gelir. Bu ihmal Lukács’ın çeşitli karşıtlarının yanı sıra savunucularını da karakterize eder; o kadar ki, günümüzde Lukács’ın düşüncesinin en otantik mirasının

17 Örneğin *A Theory of Semiotics* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 1976.

Marksistler arasında değil belli bir feminizm türünde bulunabileceği hissi doğmaktadır. Bu feminizmde *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin eşsiz kavramsal hamlesi koca bir program için benimsenmiştir ve programa da (Lukács'ın kendi kullanımı itibarıyla) *duruş noktası teorisi* denmiştir.¹⁸

Bu çığır açıcı metinler şimdi Lukács'ın argümanına yeni bir yoldan dönmemizi mümkün kılıyor; bu yol çeşitli grupların ya da kolektiflerin deneyimlerinin (en dolaysız olarak, bu vakada, sanayi işçisi sınıfın deneyimine karşı kadınların deneyimi) epistemolojik önceliğine dair polemikler için farklı türden bir alan açıyor. Zira duruş noktası teorisinin argümanı artık ilkeli bir göreciliği mümkün kılıyor ki bu görecilikte çeşitli grupların epistemolojik iddialarının “hakikat içerikleri” (Adorno'nun *Wahrheitsgehalt*'ı) yahut ilgili “hakikat momentleri” (başka bir münasip çağdaş Almanca ifadeyi kullanırsak) tetkik edilebilir (ve saygı görebilir). Önvarsayım şudur: Her grup, toplumsal düzendeki yapısal durumuna ve o duruma has özgül baskı ve sömürü biçimlerine bağlı olarak, dünyada fenomenolojik bakımdan özgül bir tarzda yaşar; bu tarz onların dünyadaki –başka gruplar için karanlık, görünmez ya da sadece tesadüfi olarak kabul edilen ve ikincil olarak kalan– özellikleri görmelerini sağlar, daha doğrusu görmelerini ve bilmelerini kaçınılmaz kılar.

Aklıma gelmişken, argümanı tarif etmenin bu yolunun bir diğer meziyeti de, Lukács'ın ikincil nitelendirmelerinin en kötü ünlüsüne, yani işçi sınıfından insanların aktüel deneyimi ve düşüncesi ile “atfedilen bilinçleri” (*Zugerechnetes Bewusstsein*) arasında görünüşte son dakika ayrımına kestirmeden ulaşmasıdır.¹⁹ Bu ayrım Lukács'ın çeşitli hasımlarının (sağda olduğu kadar aşırı solda) kuzu postunda kurt Parti'yi ya da Entelektüel'i (bunlar, “gerçekte” ne düşündüğünü bulmak için bu kendiliğe ihtiyaç duyan bir sosyolojik işçi sınıfının yerine uygun bir şekilde geçirilmişler-

18 Bkz. Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, New York: Longman, 1983; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press, 1986; Alison M. Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman ve Allanheld, 1983.

19 Bu terim burada alıntılar yaptığımız “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” başlıklı ana denemede değil, “Sınıf Bilinci” başlıklı denemede kullanılır, *HCC* içinde, 223-224; 51. Can alıcı cümle şöyledir: “Sınıf bilinci aslında üretim sürecindeki belli bir tipik konuma ‘atfedilen’ uygun ve akılcı tepkilerden ibarettir.” Özellikle “akılcı” sözcüğünün Weber'in akılcılaştırma teorisine atıfta bulunduğu İngilizce dil bağlamında apaçık olmayabilir, fakat Lukács'ın düşüncesini Weber'in “ideal tipler” teorisine çok daha fazla yaklaştırmaktadır.

dir) görebildikleri yarığı açmaktadır. Fakat aynı zamanda Lukács'ın (tüm Marksizm biçimleriyle paylaştığı) başka bir can alıcı nitelemesiyle de yan yana düşünülmelidir: Burada söz konusu olan “özne” burjuva epistemolojilerindeki gibi bireysel bir özne değil, “yalıtılmış bireyin feshinin” sonucudur. (HCC, 356; 171)

Tarihsel sürecin ve toplumsal gerçekçiliğin özne ve nesnesini burjuvazi daima ikili biçimde algılar: Tekil birey bilinci bakımından algılayan öznedir ve sadece minik parçaları anlaşılabilen bir toplumun dayattığı bunalıtıcı nesnel zorunluluklarla karşı karşıyadır. Ama gerçekte tam da bireyin bilinçli faaliyeti sürecin nesne tarafında bulunurken, özne (sınıf) uyandırılıp bilinçlendirilemez ve bu faaliyet daima –görünüşteki– öznenin, yani bireyin bilincinin ötesinde kalmak zorundadır. (HCC, 350; 165)

Bu yüzden, merkezi öznenin ayartmaları –bilimsel hakikatin öyle ya da böyle bireysel bir bilincin (örneğin Lacan'ın *bildiği varsayılan özne*'sinin [sujet supposé savoir] deneyimi ve tinsel mülkü olduğu şeklindeki optik yanılsama dahil– dört dörtlük bir burjuva toplumsal parçalanma ve monadlaşma deneyiminin yansıttığı toplumsal olarak yaratılmış (ama “nesnel”) seraplardır.

Bireysel bilincin bu monadik kavranışının tersi ise kuşkulu, mistik ya da mistikleştirilmiş bir kolektif bilinç mefhumu değildir. Hatta bana göre, sıklıkla *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin doruk noktası olarak görülen renkli slogan –“tarihin ayrımsız özne-nesnesi” olarak proletarya (HCC, 385; 197)– daha ziyade Lukács'ın bu metin boyunca ara ara Fichte'den Hegel'e kadar Alman idealizminin merkezi motifleriyle uğraşının yerel tematik doruğudur. Burada geçen ifade söz konusu özgül geleneksel çelişkilerin (artık bizim olmayan) kendi özgül dillerinde ya da kodlarında “çözümünü” işaret eder. Kendi dilsel ve entelektüel iklimimizde bakış açısıyla ilgili ve özne odaklı “duruş noktası” mecazını, toplumsal bütünlükte verili bir sınıf ya da sınıf hizbi konumlanışının yapısal mefhumuna yeniden tercüme etmek yeğlenecek bir şeydir.

Bu noktada, bir sınıfsal ya da kolektif fenomen olarak “proletarya bilinci”nin epistemolojik “önceliği” ile bu tikel sınıf konumuna içkin yeni düşüncenin “olanaklılık koşulları” arasında bir ilgi olduğu açıklığa kavuşuyor. Bu bireysel işçilerin bilimsel istidadiyla ilgili bir mesele değildir

(gerçi Sartre örneğin köylüler ve dükkan sahipleri karşısında, makinelerle çalışan insanların düşünme tarzının niteliksel bakımdan farklı olduğunun altını uygun bir şekilde çizmiştir), hele kolektif bir proletarya “dünya görüşü”nün mistik özellikleriyle hiç ilgili değildir. O halde olanaklılık koşulları anlayışının bilimsel düşüncenin içeriğini değil, doğru düzgün gelişmesini sağlayan öngerekliliklerini, hazırlık niteliğindeki şartlarını vurgulama avantajı vardır. Bu anlayış bilginin önündeki engellerin ve sınırların teşhisini (bütünlükleri kavrama yeteneğini baskılayan bir şey olarak şeyleşme) içerdiği gibi, pozitif yeni özelliklerin sayımını da içerir (yani süreç çerçevesinde düşünme kapasitesini).²⁰

Çağdaş feminist duruş noktası teorisi Lukács'ın argümanının bu temel çizgisini (ki çoğunlukla “sadık” ve düşman yorumcu kuşakları tarafından silinmiş ya da çarpıtılmıştı) toparlamayı ve tekrar görünür kılmayı başardı, zira Batı biliminin kendisine ve bilimsel bilgiyle ilgili probleme merkezi önem veriyordu. Lukács'ın eseri iki sebepten ötürü nadiren bu bağlamda görülmüştü: Birincisi, bir bütün olarak mahut Batı Marksizminden miras kalan²¹ kendi bilim karşıtı ve Vico'cu önyargıları vardı; ikincisi, bilim tarihi ve felsefesindeki gelişmeler böyle soruların gündeme getirilmesi konusunda geçmişte hiçbir zaman bağışlayıcı olmadı; halbuki bu alt disiplinin Kuhn sonrası momentinin galeyanına gelindiğinde, Lysenko'nun şablonlarının yerini bilimsel olguları ve bilimsel bilgiyi insan yapıları ve praksis olarak kavrama yönünde yeni bir spekülatif gönüllülük aldığı anda ortam daha elverişli hale geldi.²² Fakat bilimsel praksisin muhtemel biçimlerinin sınıfsal ön şartları olarak böyle Lukács tarzı meseleler sadece kökten farklı bir çerçeve –dışsal yasanın keşfi ve pasif teması olarak bilimden ziyade inşa ve icat olarak bilim– içinde anlamlı ve hatta acil hale geldi.

Bu arada, feministlerin Lukács'ı benimseme tarzı da çeşitli toplumsal grupların epistemolojik potansiyellerini üretken ve mukayeseli bir şekilde araştırma imkânı sunar ve bu araştırma daha önce gönderme yapılan “nihai

20 Bunlar, “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci”nin ilk kısmında ve ikinci kısmındaki felsefi tanımlamalarda Lukács'ın sosyoekonomik şeyleşme tarifinin merkezi nitelikleridir elbette.

21 Bkz. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londra: New Left Books, 1976, 56; epistemolojiye odaklanma konusunda bkz. 52-53. Vico'nun *verum factum*'u, muhtemel insan bilgisinin bir nesnesi olan tarihi doğadan fiilen ayıracaktır.

22 Örneğin bkz. Bruno Latour'un çığır açıcı eseri, *Science in Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987; ayrıca Steve Woolgar'la birlikte, *Laboratory Life*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

belirleyici örneklere” dair kısır metafizik çekişmeden ruhen çok farklıdır. Ayrıca birbiriyle rekabet halinde çeşitli grup deneyimi tiplerinde “hakikat momenti” anlayışının can alıcı hale geldiği moment de budur, zira bu yeni türde epistemolojik ve sosyolojik tarife dışarıdan ve olgu sonrası uygulanan soyut bir değerlendirme değil, daha ziyade içkin ve bünyevi bir değerlendirmedir. Örneğin Lukács’ın kendisi ilk kez sanayi işçisi sınıfının fenomenolojik deneyimini yeni bir dünyayı tarihsel ve süreç olarak görme kapasitesi çerçevesinde nitelemiştir; ki sanayi işçisi sınıfı bunu özellikle kapitalist üretim sistemindeki nihai ama son derece eşsiz bir meta olarak somut durumuna borçludur. Dolayısıyla, bu formülasyonda yapısal kaderi kendisini ücretli emek olarak, bir başka deyişle emek gücünün metalaşması olarak deneyimlemesinde yatar; *negatif* bir kısıtlama ve şiddet biçimi şimdi diyalektik olarak beklenmedik şekilde “metanın özbilinci” (HCC, 352; 168) sıfatıyla deneyiminin yeni ve *pozitif* içeriğini üretmektedir.²³ Lukács kitaba 1967’de yazdığı önsözde –önceki pişmanlığın Galileo tarzı muğlaklıklarından herhangi birini gerekçe saymanın mümkün olmadığı, olgun döneme ait bir özeleştirisinde– sanayi işçisi sınıfının bu epistemolojik “istisnalığını” emek ve praksis çerçevesinde yeniden formüle etmeyi önerir²⁴ (çağdaş üretim ve makineleşmedeki dönüşümün, geç-kapitalizmde sibernetiğin yeni dinamiklerinin bu betimsel seçeneği değiştirip değiştirmediğini, zenginleştirip zenginleştirmediklerini henüz görmüş değiliz). Bu arada, Marksizmin diğer biçimleri işçi sınıfı deneyiminin eşsizliğini daha ileri, ayrı kategorilerde, örneğin işbirliğine dayalı ya da kolektif özgül eylem deneyimi kategorisinde tematize etmişlerdir.

Fakat Lukács’ın modeli konusunda tutarlı olmak isteniyorsa, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin de burjuvazinin kendisinin, yani mevcut biçimiyle “Batı bilimi”nin kaynağının özgül epistemolojik kapasitelerinin tasvirini içerecek şekilde okunması ya da yeniden yazılması gerektiği açık görünüyor. Bu noktada, “pozitivist” araştırmanın olağanüstü disiplinler ve özelleştirici gelişmelerinin hakikat anını oluşturan unsurlar, tam da toplumsal ve fenomenolojik deneyim niteliği taşıyan şeyleşmenin dinamikleri olacaktır. Uzun ve kıyaslanamayacak kadar üretken bir dönem oluşturan bu gelişme-

23 Teorinin (çoğunlukla şematik olarak “radikal zincirler” teorisi olarak adlandırılır) biçiminin kökeninde Marx’ın kendisinin yattığı aşkar: bkz. “Hegel’in Hukuk Felsefesi’nin Eleştirisi: Giriş”, *Early Writings* içinde, Londra: Penguin, 1975, özellikle 256.

24 Bkz. HCC, İngilizce baskısı, xvii-xviii.

ler artık yapısal sınırlarına ulaşmış görünmektedir; yani en azından Batılı “rasyonalite”ye, fen bilimlerinin dinamiklerine, çeşitli disiplinlerin tarihsel ve yapısal kapanımına dair çağdaş eleştirilerin eşi benzeri görülmemiş yoğunluğuna inanacak olursak...

Bu eleştirilerin en keskinlerinden bazılarını yaratan feminist duruş noktası teorisi, şimdi ataerkil toplumsal düzende kadınların özgül fenomenolojik deneyimini işçi sınıfıyla eşit ölçüde “istisnai” ama ondan çok farklı bir negatif kısıtlamaya yapısal boyunduruk olarak sahneliyor. Bu deneyim Marksist gelenekte sayılıp dökülenlerden tematik bakımdan ayrı, yeni ve pozitif epistemolojik imkânlar yaratıyor. Buradaki vurgular –fiilen tam anlamıyla geliştirilmekte olan bu teoride ilişkileri tasvire göre değişen vurgular– erkeklerinkinden, hatta erkek işçilerinkinden kökten farklı bir beden deneyimini içeriyor (buradaki önvarsayıma göre bu deneyim genelde erkeklerin bilincinde maskelenen tüm bedensel deneyimin daha derin bir hakikatini barındırmasına rağmen). Ayrıca genellikle karikatürize duygu ya da “sezgi” nitelikleriyle olumsuz şekilde tanımlanan ama erkeklerin öteden beri boyun eğdiği bir ruhsal işbölümünün yaşandığı belli bir tarihsel aşamanın “üstünden atlayan” bir şeyleşmemiş bilinç kapasitesi de içerirler. Son olarak, feminist duruş noktası teorisi, işçilerin aktif kolektif praksisinden farklı bir kolektif deneyimin altını çizer; bu deneyim işçi sınıfı hareketi için hâlâ gelecekte bulunan bir cemaatleşme ve elbirliği olarak hâlâ kurucu niteliktedir.²⁵

Siyahların deneyimi bu iki ayrı “hakikat momenti”nin (işçilere atfedilen ve kadınlara atfedilen) bir tür bileşimi olarak önceliklidir, ama bu bileşim niteliksel bakımdan iki momentten de farklıdır; sadece meta biçiminden daha derin bir şeyleşme deneyimini içermekle kalmaz, aynı zamanda emperyalizm ve daha eski kapitalist birikim sırasında üçüncü dünyanın yağmalanması üzerinden tarihsel bağlantıyı da içerir. Bu tür eşsiz epistemolojik öncelikler 1960'larda doğan tüm siyah teorilerde ve Siyah Gücü hareketinde kesinlikle baştan varsayılmıştır, ama bunların teorik temelleri

25 Bkz. özellikle Hartsock, *Money, Sex, and Power*, 231-261; Harding, *The Science Question in Feminism*, 141-162; ayrıca Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*, 369-385. Kadınların “duruş noktası” ile bilimsel keşif arasındaki ilişkiye dair seçkin test vakası, moleküler biyolog Barbara McClintock'un başarıları olmuştur. Bkz. Evelyn Fox Keller'in biyografisi, *A Feeling for the Organism*, San Francisco: W.H. Freeman and Co., 1983; ayrıca yine onun derlemesi, *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press, 1984, özellikle 3. Kısım, 8 ve 9. Kısımlar, 150-177.

bir yanda W.E.B. Dubois'nın "ikili bilinç" mefhumunda, diğer yanda Frantz Fanon'daki Hegelci efendi-köle tanınma mücadelesinin yeniden yazımında yatar.²⁶

Bu arada, özellikle de George Steiner Marksizan ve diyalektik edebi gelenekteki –Marx'ın kendisinde değilse bile en azından Lukács'tan Adorno'ya kadar bir yelpazede– belirgin Yahudi içeriğin bastırılmasından sıklıkla şikayet ettiğinden beri, bu özgül toplumsal ve epistemolojik durum hakkında da bir kelam etmek yerinde olacak gibi görünüyor. Aslında biz entelektüeller, Talmud geleneği ve onun kutsal metinlerle yorumlayıcı ilişkisi ile modern diyalektik okuma ve yazmanın çetrefillikleri arasındaki bariz biçimsel analogilerin altını çizme arzusunu sıklıkla hissederiz. Ama bu analogilerde önvarsayılan kültürel aktarım karanlıkta kalmayı sürdürmektedir ve gelenekle ilişkileri sonraki yetişkinlik hayatında salt entelektüel düzeyde ortaya çıkan (akla Walter Benjamin geliyor) asimile olmuş kentli Yahudilere gelindiğinde son derece sorunlu olabilir. Orta Avrupalı Yahudi durumunun hakikat momenti bana göre bundan çok farklıdır ve Adorno'nun eserlerini, bilhassa *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni okuyan hiç kimsenin dikkatinden kaçmayacaktır. Acı ve çileye, uyumsuzluğa ve negatifliğe Adorno'nun her eserinde yapılan vurgunun ilk ve en başta gelen örneği değildir bu; daha ziyade nispeten ilkel bir deneyimdir, yani kolektif *korku* ve yaralanabilirlik deneyimidir, Adorno ve Horheimer'e göre insanlık tarihinin ta kendisinin ve Batı uygarlığının şeytani makinesini oluşturan bilimsel doğa ve benlik tahakkümünün başlıca olgusudur. Ama sınıfı ve toplumsal cinsiyeti boydan boya kateden bu korku deneyimi, tüm radikalliğiyle, konağının ya da gösterişli Berlin apartmanının yalıtılmışlığı içindeki burjuvaziye kadar ulaşır ve hiç şüphe yok ki tam da Yahudilerin ve diğer birçok etnik grubun yaşamak zorunda olduğu getto hayatının kendisinin hakikat ânidir: linç, pogrom ya da ırk ayaklanmasının daimi ve öngörülemez yakınlığı karşısında köy topluluğunun çaresizliği. Diğer grupların korku deneyimi ise kurucu olmaktan ziyade tesadüfidir: Duruş noktası analizi özellikle çeşitli negatif kısıtlama deneyimleri arasında, işçilerin maruz kaldığı *sömürü* ile kadınların maruz kaldığı *baskı* arasında –diğer tür grup deneyimlerine has

26 W.E.B. Dubois, *The Souls of Black Folk* (Oxford: Oxford University Press, 2007), and Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963). [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. R. Ş. Süer, İstanbul: Versus Kitap, 2011]. Ama paralel kurgular için bkz., Harding, *The Science Question in Feminism*, 163–186.

ayrı ayrı yapısal dışlanma ve yabancılaşma biçimlerinde de devam eden bir farklılaşma talep eder.

Bu noktada, her türlü kültürel gelenek ve aktarım anlayışının, etnik grubun bu ortak korkusuyla başlaması gerektiğini eklemek gerek; daha ilkel tehlike ve tehdit durumuna karşı sembolik bir tepki olarak kültürel kaynaşma ve kimlik edinimi de buradan yola çıkarak açıklanabilir. Son olarak, bu tür bir analiz, grup deneyiminin hakikat momentinin teşhisi – bu tür deneyimleri yeni düşünme ve bilgilenme imkânlarına tercüme eden epistemolojik bir eklemlenmeyle– uzatılana kadar kadar tamamlanmış olmayacaktır; kaldı ki grup deneyiminin kendisi aynı anda hem negatif hem pozitifdir, yeni türden deneyim edinme, diğer toplumsal aktörlerin gözünden saklanan dünya ve tarih niteliklerini ve boyutlarını görme kapasitesine dönen baskıcı bir kısıtlamadır. Yeni düşünme ve bilgilenme imkânlarının bu bilimsel ve epistemolojik yolların yanı sıra estetik ve biçimsel yollardan da düşünülebileceği şimdi anımsanmalı ve açıkça vurgulanmalıdır, zira tam da “gerçekçilik” ile duruş noktası bilgisinin biçimsel imkânları arasındaki bu karşılıklı ilişki çerçevesinde Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile daha sonraki gerçekçi roman teorisyeni arasında daha derinden bir süreklilik olduğunu iddia ediyoruz.

Feminist projeden ve esinlediği kurgulardan ortaya “bitmemiş bir proje” çıkıyor: Yani tarafsız şekilde “kısıtlama” diye nitelemeye çalıştığım, çoğunlukla “tahakküm” ya da “iktidar” gibi tek atımlı siyasi kavramlara, “sömürü” gibi ekonomik kavramlara, “baskı” gibi toplumsal kavramlara ya da “yabancılaşma” gibi felsefi kavramlara tek tip halinde tabi kılınan tüm o durumların farklarının gösterilmesi projesi bitmemiştir. Tek başlarına anlamlı başlangıç noktaları olarak alınan bu şeyeleşmiş kavramlar ve terimler, siyasi olanın nihai önceliğine karşı, örneğin (“tahakküm”ün önceliğinin savunusunun) iktisadi olana (“sömürü” kavramının karşı-önceliği) dair esasen metafizik olduğunu yukarıda belirttiğim polemimin canlanmasını teşvik ederler.

Bu kavramsallığı içinde belirlediği somut durumda tekrar çözündürmek ise daha verimli görünüyor: Çeşitli marjinal, ezilmiş ya da tahakküm altına alınmış grupların –emekçi sınıfların yanı sıra mahut “yeni toplumsal hareketlerin”– bu açıdan farklı oldukları için yaşadıkları çeşitli “kısıtlanma” yapılarının listesini çıkarmak için... Ayrıca, her türlü yoksunluk biçiminin kendi özgül “epistemoloji”sini ürettiği, kendi özgül aşağıdan ba-

kışını, kendi özgün ve ayrı hakikat iddiasını geliştirdiği kabul edilir. Bu projenin “görecilik” ya da “çoğulculuk” gibi gelmesi ancak çoklu “duruş noktaları”ndan böyle bir “teorizasyon”un eksik ortak nesnesinin –bu yüzden “geç-kapitalizm” diye anma hakkı tam olarak görülmemen (ama şimdilik çelişkili bir kısaltma olarak kalsın)– görmezden gelinmesiyle mümkündür.

6. Şimdiki Lukács

Tarih ve Sınıf Bilinci'nin “işçilik”ine gelince, grup bilinci ve praksi konularında bunun da bir son nokta, bir “çözüm” ya da nihai konum olmadığını göstermeye çalıştım; daha ziyade henüz yapılmamış bir işin başlangıcı, antik tarihin değil günümüzün bir görevi ya da projesidir bu. Lukács hayatının sonuna doğru, 1960'ların sonundaki bir söyleşide artık mazide kalmış o dönemin ütopyacı romantizmi konusunda şunları söyler:

Günümüzde öznel faktöre hayat verirken, 1920'leri yeniden yaratamaz, devam ettiremeyiz; onun yerine daha önceki işçi hareketlerinden ve Marksizmden edindiğimiz tüm deneyime dayanarak yeni bir başlangıç temelinde ilerlemeliyiz. Fakat sorunun yeniden başlamakla ilgili olduğu konusunda net olmalıyız; bir analogiye başvurursak, yirminci yüzyılın yirmilerinde değiliz, bir bakıma Fransız Devrimi'nin ardından işçi hareketlerinin henüz biçimlenmeye başladığı ondokuzuncu yüzyılın başındayız. Teorisyenler için bu fikrin çok önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü belli hakikatlerin ifadesi sadece zayıf bir yankı yapıyorsa, umutsuzluk çok hızlı yerleşebilir. Saint-Simon ve Fourier'nin bahsettiği bazı şeylerin, vaktiyle olağanüstü zayıf yankı yaptığını unutmayın, ayrıca ancak ondokuzuncu yüzyılın otuzlarında ve kırklarında işçi hareketi canlanmaya başlamıştı.²⁷

Bir başka deyişle, Lenin ve Sovyet Devrimi şöyle dursun, *Komünist Manifesto* bile mazide kalmış degildir; bunlar henüz varlık kazanmamışlardır. Tarihsel zamanın yavaş ve çetrefilli direnişinden geçerek yeni bir yoldan onlara ulaşmaya çağırıyoruz. Lukács'ın kendisi hakkında da böyle bir şey söylemek isterdim. *Tarih ve Sınıf Bilinci*, dâhiyane felsefi çıkarımları çok sa-

27 Hans Heinz Holz, Leo Kofler ve Wolfgang Abendroth, *Conversations with Lukács*, Cambridge, MA: MIT Press, 1975, 62.

yıda devrimci entelektüel kuşağın üzerinde eşsiz ölçüde etki göstermiş bir eserdir. Bu anlamda hiç şüphe yok ki geçmişte canlıdır ve daima hayranlık verici bir tarihsel tefekkür nesnesidir; Michelet ya da Benjamin tarzında tarihçi tarafından canlandırılması gereken çok özel ölüler arasındadır. Fakat tıpkı *Manifesto* gibi henüz yazılmadığını ve tarihsel zamanın önümüzdeki bir anında bulunduğunu göz önüne alsak iyi olur. Siyasal entelektüeller olarak görevimiz, belki de ilk kez yeniden hem gerçek hem hakiki olabilirmişçesine, Yeni'nin (*Novum*) tüm patlayıcı tazeliğiyle yeniden belirebileceği durum için zemin hazırlamaktır.

7. Bölüm

Sartre'in *Eleştirisi*, 1. Cilt: Giriş

Sartre'in *Eleştirisi*'ninin hak ettiği dikkati çekmemesinin pek çok sebebi vardır ve eserin bitmemişliği bunların en önemsizidir (özellikle de, oyunları dışında hiçbir şeyi gerçekten bitirmediği için). Bir kere, 1960'ların başında, varoluşçuluğun entelektüel hegemonyasının –savaşın hemen sonrasındaki yıllarda neredeyse evrenselleşmişti– yapısalılık denen yeni entelektüel tutkuya yerini terk ettiği bir momentte ortaya çıkmıştı. Sartre'in Fransız Devrimi “mitine” Claude Lévi-Strauss'un neredeyse doğrudan saldırısı (üstelik *Eleştirisi*'nin ilk kez sunulduğu derslerde Sartre'in yeni beliren yapısalılığı yeniden asimile etmesi de bu saldırıyı hiç şüphesiz kışkırtmıştı) François Furet'nin versiyonundan yirmi yıl önce geliyordu ve komünizm-karşıtlığı barındırmıyordu. (Sartre'in “yapıyı” praksisin nesneleştirilmesi olarak, onun dış kabuksal izi olarak görmesi 1972'de Pierre Bourdieu'nun *Esquisse d'une théorie de la pratique*'inde canlandırılacak ve etkili bir biçimde genişletilecekti, ki bu eser de başlı başına pek çok açıdan yapısalcı dönemin sonunu işaret ediyordu.) Ama Lévi-Strauss'un 1960'ların başındaki otoritesi genelde fenomenolojik konumlara tepki göstermeyi ve bu konumlardan çekilmeyi meşrulaştıracak kadar güçlüydü: Yine de bunlar, *Eleştirisi*'nin, bireysel deneyim ile grup deneyimi arasındaki bir sürekliliğin gerekliliğindeki ısrarının önemli sebepleri arasındaydı.

Bu arada, entelektüel tarihte varoluşçuluğu yapısalılık izledikten sonra, *Eleştirisi*'yle en yakından ilgilenmesi gerekenlerin –bunlar arasında siyaset felsefecileri, sosyologlar, Laclau-Mouffe tarzı eylem dinamikleriyle ilgili militanlar ve selden kurtulan her türlü Sartrecı vardır (Bernard-Henri Lévy'nin hararetli yeni kitabında, kanatlarda bekleyen koca bir yeni mühtediler kuşağı olabileceği ima edilir)– ondan uzak durmasının daha temel sebebi *Eleştirisi*'nin meşhur üslup/stilistik zorluğu olmuştur.

Tam da bu dilsel zorluk, filozofların uzmanlara bırakılması gereken sosyolojik meselelere burnunu sokmaması gerektiği fikrini desteklemektedir. Bu yüzden, sosyal bilimlerin profesyonelleşmesi Sartre'in radikal siyasi konum alışları ve özellikle Marksizme (üstelik 1960'ların başındaki “ortodoks Marksizme!”) biraz katı bir şekilde bağlı kalmasının zaten kış-

kırttığı ampirist ve teori karşıtı önyargıları güçlendirmiştir. Fransız Devrimi üzerine nasıl yazar? Tarihçi değil ki, sadece ikincil kaynakları kullanıyor! Fransız sendikaları ve anarko-sendikalizm tarihi üzerine nasıl yazar? Emek tarihçisi değil ki? Fransız Malthusçuluğu ve Fransa'nın kendine has ekonomik gelişimi üzerine nasıl yazar? İktisat tarihçisi değil ki! Peki ya Çin'in ormansızlaşması ve İspanyol Yeni Dünya'sındaki altın ve gümüş... Bir filozofun bu konulardan hiçbirinde uzman olamayacağı aşikar. Belki de, "kültür işçisi" olduğundan, en iyi ihtimalle Fransız "ayrıcalığı" ve burjuva adabı muaşeretini (bu da daha sonra Bourdieu'nün çok daha meşhur bir şekilde onu takip ettiği başka bir temadır) konusunda konuşma otoritesi tanınabilir. O halde Kant'tan Deleuze'e kadar gelen, filozofun işinin çeşitli bilimciler ve uzmanların omzunun üstünden bakmak, onların düşünme ve soyut kategorileri kullanmalarını denetlemek olduğu fikri –filozofun vazifesine ilişkin bu anlayış– artık bizler arasında pek geçerli değildir.

Bir başka deyişle, tarihi felsefileştirmeye ihtiyacımız var mı? Nitekim adcı/nominalistik bir çağda, "tarih felsefeleri" (Jean-François Lyotard tarafından meşhur bir şekilde "büyük anlatılar" diye yeniden vaftiz edildiler) evrensel bir şüpheyle karşılanıyor; hem de en direngen olanı –modernizasyon hikâyesi– gerek Doğu'da gerekse Batı'da siyasal düşüncüyü güçlü pençelerinde tutmaya devam etmesine rağmen. Kapitalizmin kendisi daimi bir şimdide yaşar; insanlığın geçmişi başarısız insani çabaların ve niyetlerin anlamsız bir birikimi gibi görünür; ama yine de gelecekteki teknoloji körlemesine ve sarsılmaz bir iman uyandırır. Sartre burada bu doksayı yeniden düzenleyerek en azından karşı-ereksellik ve *praktiko-inert*¹ gibi kategorilerde negatif anlamlar olarak alınabilecek hale getirmeyi önerir: İleride göreceğimiz üzere bu öneri, yeni bir döngüsel "tarih vizyonu" tasarlama riski yaratırken, aynı anda tarihsel olaylara da belli bir felsefi anlamı geri kazandırır.

Sartre'in diğer dolambaçlı yazılarındaki havai fişeklerden tamamen yoksun olan bu metnin kuşkuya yer bırakmayan zorluğuna ve yer yer okunamaz olmasına gelince, söz konusu yakınmalar bu felsefi düzyazının iç dinamiklerine ilişkin bir yanlış anlamayı da ele veriyor. Bu eserini iki düşünce türü, yani analitik akıl ve diyalektik akıl statüsünde bir araştırma olması gerekiyor. Ama Sartre'in felsefesinin büyük bir kısmının aksine, yeni felsefi kavramların icadı gibi bir öncelikli işlevi yok (gerçi yeni terimler

1 Sartre'da "praksis" in karşıtı olarak sunulan kavram. Hegelci anlamda praksis, *praktiko-inert*'i altında toplayıp aşarken, *praktiko-inert* daha önceki praksis edimlerinin katmanlaşmış halidir. —yhn

ve kavramlar bu eserden çıkmıyor da değil). Daha ziyade, zaten mevcut bir diyalektik dil ya da kodu bir dizi bireysel ve kolektif deneyimle eşleştirme operasyonu bu. Dolayısıyla, bu duruş noktasından *Eleştiri* çetin ve şekilci bir çalışma, geç dönem Bach'ta da olduğu gibi, hiçbir enstrümental renklendirme yok; üstelik bizi şu ya da bu tipte tarihsel içeriğin, mesela olumsuzlamanın olumsuzlanması (veya özne ve nesne, pasif ve aktif, çöküş ve tekleşme, aşkın ve içkin, dışsal ve içsel) terminolojisiyle yeniden yazımının başarılı olup olmadığını değerlendirmeye davet ediyor: Yani yeni formülasyonların kendi başlarına yeni ve artırılmış bir anlaşılabilirlikleri olup olmadığını yargılamamız gerekiyor. Bilhassa Sartre bu eşleştirmenin farklı versiyonlarını peş peşe denerken süreç çileden çıkarıcı olabilir. Ama okurun ilgisi ancak bu eşsiz ve kendine özgü dilsel işlem odakta olduğunda tam anlamıyla uyandırılacaktır. Sorunu, tarihin ve gayet tabii ki çağdaş yirminci yüzyıl tarihinin (1960'a kadar) aydınlatılması –yani yeniden yazımı– için Engels'in saptadığı kategorilerin geçerliliğinin sınanması (zira bunları ilk kez Marx'ın kendisi değil, Engels *Anti-Dühring*'de formüle etmişti) şeklinde de ifade etmek mümkündür. Bunun anlamı da Sartre'in burada önceden varolan yabancı bir dili benimsediğidir: yani Engels'in üç diyalektik yasasının dili – niceliğin niteliğe ya da niteliğin niceliğe dönüşümü, karşıtların iç içe geçmesi ve olumsuzlamanın olumsuzlanması. Şimdi ise tarih felsefesinin sorunlarını yeniden yazmaya girişecek ve bu felsefenin Stalin'in diyalektik materyalizminde bulunan ortodoks Marksist versiyonundan –Sartre'in kalem oynattığı ve gerek mevcut komünist partilerle gerekse diğer devrimci geleneklerle pratik ve teorik ilişkisini kararlaştırmaya giriştiği dönemde kanlı canlı olan bir “felsefeden”– çok farklı bir felsefi yoğunluk ve soyutlama düzeyine çıkacaktır. Dolayısıyla, görünüşte şekilci olan bu egzersizde çok şey söz konusudur; bu yüzden, sonuç niteliğindeki içeriği, hatta bir bütün olarak teşebbüsün başarısını değerlendirme tehlikesine atılmadan önce biçim ve biçimin problemleri üzerinden önsel bir yaklaşım geliştirilmesini öğütlemek isterim. Yine de, orijinal felsefelerin çoğunda olduğu gibi, okurun en başta eseri okuması ve anlaması için burada yeni bir dile tekabül eden şeyi öğrenmemiz şarttır; zira Sartre eşleştirme ve yeniden yazma teşebbüsünde inşa ettiği yeni yapay dili sadece yeri gelince uydurmamış, yer yer çıldırtıcı bir akıcılıkla bu dili konuşmayı da öğrenmiştir. Bu yüzden, *Eleştiri* bir “dil deneyidir” ve okurun biraz pratik yapması halinde ritimlerin yerine oturacağı teminatı verilebilir.

Sartre'in önceki varoluşsal sistemi (*Varlık ve Hiçlik*'te cisimleşen sistem) ile pek çok kişinin varoluşçuluktan kopuşun ve gerek felsefi gerek siyasi

açıdan Marksizme yönelişin işareti kabul etme hatası işlediği –Sartre’ın artık eski kavram ve terimlerini toptan değiştireceği imasının da sezildiği– bu yeni proje arasındaki sürekliliklerin farkına varılması bu yaklaşımı daha da güçlendirebilir. Fakat bu nispeten farklı türden eşleştirme operasyonunun savunusu iki moment arasında temel bir süreklilik kurmaya bağlıdır; nitekim Perry Anderson bu sürekliliği özlü bir şekilde şöyle ifade eder: “*Varlık ve Hiçlik*’in pek çok kavramından *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nin kavramlarına bir iletim hattı: diğerlerinin yanı sıra ‘olguşallık’ kavramından ‘kıtlık’a, ‘sahtelik’ten ‘dizisellik’e, ‘kendi-için-kendi-içinde’nin istikrarsızlığından ‘kaynaşmış grup’a.” Yine de, yeniden yazma süreci varoluşsal dönemin kasvetli kötümserliğinin yerini diyalektik dönemdeki azgın rekabet ve şiddet dünyasının aldığı statik bir eski sistem tercümesi olmaktan çok uzaktır. Daha da ileri giderek *Eleştiri*’nin revizyonlarının *Varlık ve Hiçlik*’te açık kalan bir ikileme, yani “ötekiyle somut ilişkilere” sahici bir felsefi çözüm getirilmesini mümkün kıldığını öne sürmek niyetindeyim: Buna aşağıda yeniden döneceğiz.

Her halükârda, metnin başındaki metodolojik düşünceleri (hatta yapıyla ilgili sorunları ve ilk cildin aslında ikinci ciltte somut olarak kullanılacak felsefi aygıtları –dizisellik, kaynaşmış grup vs.– yerleştirirkenki beyhude perspektifi) atlamak ve birkaç temel başlangıç önkabulüne dikkat çekmek en iyisi olacak gibi görünüyor. Dolayısıyla, yukarıda özetlenen tercüme işlemine devam edeceksek, burada praksis adı verilen şeyin *Varlık ve Hiçlik*’te proje denen şeyle az çok aynı olduğunu söylememiz gerek: Yeni dil ilk baştaki kavramın yerinden edilmesinden ziyade genişletilmesinin işaretidir, çünkü artık serbestçe seçilmiş projenin sadece bireysel eylemi değil kolektif edimleri de tanımladığı ileri sürülecektir; daha doğrusu, kolektif eylemi anlamının bireysel (varoluşsal) edimi anlamaktan doğası bakımından farklı olmadığı ortaya atılacaktır. Bir başka deyişle, burada, yukarıda zikredilen temel varoluşsal ve fenomenolojik önyargının aynısını buluyoruz, ama şimdi karşımıza *Eleştiri*’nin temel ikilemi çıkıyor; yani kolektif ya da tarihsel olayların anlama yetisi için bireysel olaylarınkıyla aynı düzeyde şeffaflığa sahip olduğu düşünülebilir mi? Bunun cevabı hiç de aşikar değil ve Sartre’ın görevinin zorluğu çok açık, üstelik sırf terminolojideki bir değişiklikle kolaylaşacağı benzemiyor.

Tüm bunlar yetmezmiş gibi, tam da *Eleştiri*’nin 1. Cilt’inin statüsü fazladan komplikasyonlara yol açar. Zira bu cilt filen hazırlık niteliğindedir ve bu felsefi teşebbüsün merkezi kaygısı sayılabilecek şeye, yani tarihin anlamına kadar ilerlemez. Bu ciltte yerine konanlar (üstelik tek tamamlan-

miş cilt de budur) sadece “tarihi” harekete geçirmeden önce gereken temel sosyolojik ve hatta metafizik kavramlar, statik aygıtlardır. Fakat tasarlanan eserin iki genel söylem tipine –yani metodoloji ve temel kavramlar ile tarihin farazi birliği, doğrultusu ve anlamına dair daha dört dörtlük felsefi argüman– bölünmesi nispeten diyalektikdışı görünüyor: Hem Hegel hem de Marx’ta, basit kavramların *Darstellung*’unun başlı başına koca bir diyalektik serimlemeye çevrilmesi (Hegel’de *Mantık*, hatta belki de bir bütün olarak *Ansiklopedi*), Marx’ta sermayeye ilk ve en basit yaklaşım (1. Cilt) çok daha karmaşık 2. ve 3. Cilt (ayrıca tasarlanmış ama yazılmamış olanlar) sarmallarında diyalektik bir biçimde yeniden geliştirilecekti; bunlar da çok daha somut yörüngelerde daha evvelki basit ya da “temel” adımları izliyorlardı (pek çok sermaye, bir bütün olarak sermaye). Sartre’da bu türden bir şey hiç yoktur ve bu durum şu şekilde savunulabilir: Marksizm ve gelenek bugün zaten var, dolayısıyla yepyeni kavramsallıkları açıklamakla değil, mevcut kavramları eleştirel ve diyalektik biçimde yeniden incelemekle, çeşitli ortodokoslukların elinde uzun zaman önce buharlaşmış diyalektik ruhu [*spirit*] onlara geri kazandırmakla ilgili bir mesele söz konusudur. Bu görevin de az çok analitik tarzda, Hobbes tarzında yürütülmesi gerekecektir muhtemelen.

Diğer açıklamada ise Sartre’ın herhangi bir biçimsel ya da kavramsal zayıflığının değil eşsiz güçlerinin bir refleksi söz konusudur: Mesele sadece onun bastırılmaz anlatıcılık ruhudur; her türlü basit açıklama işini, “somutun” daima “olay” anlamına geldiği tarihsel mevzuyla açıkça bağlantılı bir hikâye anlatma biçimine çevirir. Bu yüzden Fransız Devrimi’nden ya da Stalinizme kadar Sovyet Devrimi’nden bahsettiği uzun açıklayıcı kesimler şöyle dursun, iktisat –emperyal İspanya’da enflasyon sorunu– ya da sosyoloji –“sınıf çıkarının” ne anlama gelebileceğinin açıklanması– bile yüzeysel metni ezerek kendi dinamizmlerini kazanma eğilimindedirler.

Fakat bu durum, okurun bu anlatsal açıklamaları somut tarihe ilişkin çok sayıda pozitif felsefi önerme sanabileceği anlamına gelir: Sonuçta pek çok okur (ilk okumalarımın birinde ben de) 1. Cilt konusunda temel bir hata yapmış, grupların durmaksızın oluşup sonra dizisellik içinde çözüldüğü ve geride esasen diktatöryal bir yapı bıraktığı döngüsel bir tarih görüşünün oluşturulduğunu düşünmüştür. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Şimdi 1. Cilt’in ana momentlerini, yani ana işlemsel kavramlarını saymak istiyorum. Bu kavramlardan birincisinin, yani başlangıç noktası olan kıtlık kavramının Sartre’a çok tartışmalı diyalektik olumsuzlamanın olumsuzlanması kategorisini koruma imkânı verdiğini zaten belirtmişim: Kıt-

lık dünyanın ya da varlığın başlangıçtaki yapısı olarak görülür; insan ihtiyacı tarafından olumsuzlanmış ve aşılmıştır — yoksunluk ve arzu, açık ve susuzluk deneyimi *en-soi*'nin (kendi içinde varlık) bir durum halinde düzenlenmesinin, kimyasal elementlerin bileşimini bir çöle ya da yemyeşil manzaraya çevirmenin ilk yoludur. Böylece anlamsız bir olgu sıfatıyla insan organizması kendini bir tasarıya çevirir, bundan böyle anlam (insani anlam demek bu terimleri gereksiz yere tekrarlamak anlamına gelecektir sadece) taşıyan bir praksis, dolayısıyla başarılı ya da başarısız bir netice haline getirir. Ama kıtlıkla başlamak aynı zamanda insan doğasına dair koca bir sahte sorunun etrafından dolaşmak ve onu bir kenara atmak demektir (temel varoluşçu akidenin –varoluş özden önce gelir– daha soyut düzeyde yapmak istediği bir şey). Hobbes ya da Machiavelli'nin gerçekçi kötümserliğini –varlıkların kötülüğünün zorunluluğunu– paylaşmak artık doğanın kendisine dair herhangi bir metafizik öncüle gerek kalmadan mümkün hale gelmiştir. Hatta şu basit kıtlık dünyasında yaşama olgusu (toplumumuz zengin ve müreffeh olmasına rağmen içinde yaşadığımız bir dünya) şiddeti ve saldırganlığı doğalcı olmaktan ziyade durumsal bir tarzda açıklar: “Bir göç sırasında kabile grubunun üyeleri yabancı bir kabileye rastlandığında, aniden yabancı bir tür olarak insanı keşfederler, yani karşılarında puslu kurabilen ve alet yapabilen azgın bir etçil canavar vardır,” (107)². Bu gecikmiş bir sosyal Darwincilik biçimi, hatta sosyo-biyolojiden çıkma bir önerme değildir; insani özgürlüğün ve karşılıklılığın ifadesidir: “Saf karşılıklılıkta, yani benden Başka olan da aynı olduğunda. Ama nadirliğin tadil ettiği karşılıklılıkta aynı olan bize anti-insan gibi görünür, çünkü bu kişi kökten Başka gibi –yani bize yönelik ölüm tehdidi gibi– görünmektedir,” (131-132). Bu yüzden kıtlık dünyamızın olumsal bir niteliğidir (nadirliğin olmadığı bir dünyadan gelen bilimkurgusal yabancı yaratıklar hayal edebiliriz, ama onlar da bizim bu durumu deneyimlediğimiz tarzda insan olmayacaklardır). Bu arada, cömertlik, işbirliği ve benzerleri de sahte ya da uydurma değildir, ama insan doğasının nitelikleri de değildirler (insan doğası diye bir şey yoktur). Bunlar daha ziyade özgürlüğümüzün ilk baştaki varlık olgusunu olumsuzlamasının diğer biçimleridir.

Bu ilk ontolojik (hatta metafizik) öncül verildikten sonra, dönüşümlerini adlandırma ve değerlendirme konumuna geliriz. Bir kez daha, bunlar belirme sırasıyla verilidir: Yani Hegelci ya da evrimci sunum benimsenmiş-

2 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, 1. Cilt, çev. Alan Sheridan-Smith, Londra: Verso, 2004. Tüm parantezli sayfa numaralarında bu baskıya gönderme yapıyor.

tir ki bunun da daha önceden uyarıda bulunduğum anlatsal yanlış anlamalara yol açması işten bile değildir. Bir başka deyişle, bu kavram, kategori ya da form silsilesi kolayca “tarih felsefesi” gibi bir şey sanılabilir (hiç şüphe yok ki bu devasa tanımlama kesimini bütün bir kitap ya da başlı başına ayrı bir cilt olarak yayımlama kararı da yanlış anlamayı artırmıştır). Şimdi eserlerin yanlış anlaşılmasında yazarların daima suç ortaklığı olduğunu temel alarak bundan da ileri gidelim: O halde bu silsile gerçekte daha büyük (ve hiç tamamlanmamış) metinde alternatif “tarih felsefesine” benzer bir şeyi ele veriyor olabilir; Sartre’ın düşüncesinde gücül/virtüel hal almış ve şüphesiz bize sunması gereken tarihsel doğrultuya dair resmi analizle çelişen döngüsel bir örüntüyü açık etmektedir.

Her halükârda, bu “belirişteki” ilk hamle *Varlık ve Hiçlik*’in mantıksal düzenini izleyecektir; saf varlık (kendinde varlık) o zaman ilk başta insanların (ya da kendisi için varlığın) negatifiğiyle şekillenir ve düzenlenir. Burada kıtlığın varlığı insan yoksunluğunun negatifiği yoluyla bir ihtiyaca dönüşür (veya: inorganik varlık organik varlık ya da hayat tarafından dönüştürülür); böylece ortaya tasarının ilk basit ve temel biçimi çıkar: olumsuzlamanın olumsuzlanması. Bir başka deyişle insan eyleminin kendisinin biçimi. Sartrecıların *Eleştiri*’yi okumak için aşınlaşmak zorunda olduğu tercüme şemasındaki ana terim olan “proje”, burada *praksis* haline getirilmiştir.

Hatta bu çok önemli sözcük üzerinde sözlüksel bir kenar notu için duraklamak isteyebiliriz; terimi 1838’de Kont Cieszkowski üretmiş ve tekrar felsefi dolaşıma sokmuştur, ardından neredeyse derhal Marx *Feuerbach Üzerine Tezler*’de (1845-1846) benimsemiş ve *sinnlich-menschliche Tätigkeit* ya da “duyusal insan faaliyeti” olarak, yani değişim içeren maddi ya da materyalist eylem olarak tanımlamıştır. Bu yeni aktarımın, edimlerin kendilerinin daha düz diline ilave ettiği nedir? Evet, şüphesiz, “edim” sözcüğünün seçimi bile olaylara dair anlatsal anlayışımıza bir şey ekler, zira gerçek izler bırakan birleşik bir süreci ima eder (Sartre’ın en sevdiği düalizmlerden biri olan, bir yanda salt hareket ile diğer yanda gayri-maddi düşünce ya da dileğin aksine, Marx da filozofları bunu “salt yorumlamakla” suçluyordu). O halde *praksis*, edimin geleneksel kavranışını (daha doğrusu kategorisini) bile iki boyutu daha kapsamak üzere açmamız gerektiğini gösterir: Bunlardan biri ontoloji, diğeri de tarih boyutudur.

Bu yüzden *praksis*, edimin varlık ile negatifiği birleştiren derindeki yapısına işaret eder ve adlandırır; ayrıca Hegel’in dünya-tarihsel ışık diyeceği veyâ Sartre’ın kendisinin bizatihi Tarih’in anlamının cisimleşmesi olarak

tanımladığı en mütevazı edimi göz önünde bulundurmamızı da talep eder: Demek ki bu anlamda, bir bezelye konservesi açmak varlığın kendisiyle bütün ilişkimi sahneye koyarken, aynı zamanda kapitalist sanayi üretimi (burada, göreceğimiz üzere, Sartre'ın zaruret dediği şey) dünyasının tarihsel kipliklerini de eğip büker. *Praksis* bir edim üzerindeki anlamın bu iki boyutunu peşinen dayatmaz, onun yerine edimi her ikisinin ya da birinin çerçevesinde sorgulanmaya açar.

Fakat bunlar yetmezmiş gibi (artık parantezimizi kapatıyoruz), *praksis* kelimesinin kendisi *Eleştiri*'de hızla çiftlenir ve geride bırakılır; bu sefer gerçekten yeni bir kelime uydurulmuştur ve son dönemde ideolojik çekişmede giderek merkezi bir rol oynaması yüzünden teknik anlamı çok fazla başkalaşmış ve karikatürleşmiştir. Bu kelime "bütünselleştirme"dir [*totalization*] elbette; Sartre kelimeyi özellikle kendini Lukács'dan ve onun anahtar kelimesi olan "bütünlük"ten [*totality*] ayırt etmek için uydurmuştur. Ne yazık ki Sartre'ın teriminin son zamanlarda aldığı ideolojik yan anlamlar bu iki terimi açıkça bitiştiriyor ve Sartre'ı "bütünlük" filozoflarından birinden ibaret hale getiriyor; yani yalnızca evrensellerin ve Marksizmin değil, her şeyin üstünde kimlik politikalarının filozofu, kimliğin kendisinin ve beyaz, erkek, Batılı entelektüel hegemonyasının temsilcisi olan (ayrıca hiç şüphe yok ki çeşitli sağ kanat ideolojilerine karşıt olarak solcu entelektüel karakterize eden) bir filozof kılıyor. "Bütünselleştirme" böylece toplumun üstünde ve toplumun tümü adına konuşma iddiasıyla özdeş bir slogan haline geldi, Foucault tarzı şu ya da bu "özümlü entelektüelin" azınlıkçı ve farklılıkçı konumlarına karşıt oldu. Dolayısıyla, söylemsel mücadelede bu yakıştırmaların kullanımıyla çeşitli komünist partilerin ve onların hakikat ve hegemonik liderlik iddialarının kınanmasından uzaklaşıldı, genelde siyasal entelektüellerin kapitalizm içinde şu ya da bu azınlık-grup gündeminin aksine bir bütün olarak kapitalizmin şu ya da bu "bütüncül" sistemik değişimini isteyenler olarak suçlanmasına doğru bir yönelim yaşandı.

Lukács'ın kendisi de gerçekten bu kadar saldırganca bir şey kastetmiş olamaz; gerçi "bütünlüğün duruş noktasına" hakikatin kriteri sıfatıyla başvurulacaktır, ama bu duruş noktası burada sistemi bir bütün olarak kavramak anlamına gelir ve düşüncenin Descartes'ın en küçük parça ya da birimlerinden başlayıp yukarı doğru çıktığı bir diyalektiği değil, en karmaşık nihai biçimiyle başlayan ve aşağı doğru inen bir diyalektiği karakterize eder. Ama Lukács bu duruş noktasını ve bu perspektifi bir sınıf konumuyla özdeşleştirir; ayrıca proletaryanın "bütünlük özlemine" atıfta bulunmuş,

proletaryanın böyle bir evrensel görüşe ampirik sahipliğinden söz etmemiştir, çünkü partinin hiç şüphesiz her türlü “kötü” bütünselleştirmeye bu görüşe aracılık ettiği varsayılmaktadır.

Lukács'ın, önceki bölümde gördüğümüz üzere toplumsal cinsiyet ve ırk teorisyenlerince çok kafa açıcı biçimlerde canlandırılan ve benimsenen mahut duruş noktası teorisi nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, Sartre'daki kullanımla hiçbir ilgisi yoktur. Hatta Sartre'daki bütünselleştirmenin amacı “kaynaşmış grup” gibi çoklukların ontolojik bir bütünlük ya da organizma (Sartre'ın metninin bizi durmadan uyardığı üzere “hiperorganizma”) statüsüne sahip olduğuna dair her türlü imayı bir kenara itmektir. Demek ki Sartre'a göre bütünlük kesinlikle statik bir kavramdır, süreçten ziyade varlık kavramıdır ve diyalektik akıldan ziyade analitik aklın hükümündedir.

Ama bu ulvi felsefi meseleler Sartre'ın “bütünselleştirme” kelimesini kullanımında nadiren gündeme getirilir, çünkü bu kavram basitçe *praksis* ya da bir amaca yönelik organize faaliyet anlamına gelmektedir; ayrıca, kolektif ve tarihsel hareketlere ve olaylara doğru genişletilmesi ne kadar mümkün olursa olsun, anlamlılığı bireylerin basmakalıp davranışıyla, hat-ta konserveyi açmak gibi önemsiz edimlerle başlar.

Sartre'ın en baştaki insan faaliyeti biçimlerini nitelemek için bile görece mekânsal ve dışsallık kokan bir kelime kullanması ilginçtir; hatta bunun birleşmeyle de bağlantılı olduğunu görürüz ki içselligi ve insan eylemini nitelemek için böyle terimlerin seçiminde bağdaşmazlık duygumuz daha da artar. Yine de bu terimler, insan projesinin en dolaysızca yüzleşmesi ve aşması gereken şeyi dramatize etmek için çokluğa ve dağılımılaşığı, ayrıklığa ve heterojenliğe atıfta bulunurlar. Nitekim Sartre'a göre çokluk mefhumunun ve deneyiminin taşıdığı önemin hemen hiç değerlendirilmediğini düşünüyorum, çünkü bu kavramın felsefi başkalık ve kolonyal boyunduruk şeklindeki ikiz biçimiyle atıl şeylerden ve dünya dışındaki varlıklardan demografinin ta kendisine kadar her şeye hükmettiği söylenebilir.

Her halükârda, insanların en basit edimleri konusundaki bu ilk bağlamda bütünselleştirme ve birleşme, karşımıza çıkan varlık dünyasına negatifliğin, projenin, insan praksisinin ilk başta nasıl bir etki yaptığının altını çizer: Dağılmış parçalarını, “çiçeklenen, vızıldayan kargaşasını” organize ederek birleşik bir durum haline getirdiğini gösterir. Zira praksis ancak durumla –Sartre'ın daha önceki eserinin bu büyük ana dinamizm motifiyle– başlayabilir; ilk başta varlık kazandırdığı bu duruma müdahale eder ve onu dönüştürür –Sartre *dépassement*, aşma, der– (burada Heidegger'in

Vorgriff'ini anımsatan bir yeni doğmuş edimin bir boyutu söz konusudur). Ve bu "ilk" insan edimiyle tarihin kendisinin içine fırlatılır.

Zira bütünselleştirme ya da praksis "işlenmiş malzemenin" şu ya da bu biçimini, Hegel'in dış dünyadaki nesneleşme adını vereceği şeyi üretir ki bu da adeta tamamlanmış edimin atıl ve yabancılaşmış izidir. Diyalektiğin kendisi bununla başlar ve Sartre'in tüm felsefesinin temel ikiliği, yani insanlar ile şeyler arasındaki kökten farklılaşma, benim bilincim, maddeye yabancılaşmam ile başka insanlara yabancılaşmam arasındaki kökten farklılaşma başını kaldırır. *Varlık ve Hiçlik*'in üç parçalı organizasyon ilkesinin temelindeki bu anlayış Marleau-Ponty'nin *corps propre*³ yoluyla fenomenolojik bir tekçiliği/monizmi yeniden kazanma çabası içinde karşı çıktığı o özne-nesne düalizmiyle, kendisi için (*pour-soi*) ile kendinde (*en-soi*) düalizmiyle karıştırılmamalıdır. (Gerçi Marleau-Ponty'nin kendisi de tüm fenomenolojide ortak olan bu düalizm suçuna iştirak etmiştir ve sadece Heidegger'in *Kehre*'si⁴ değil genelde mahut postyapısalcılık tarafından da hedef tahtasına koyulmuştur.) Hayır, bu düalizmin skandalı tam da bizatihi başka insanların varlığı skandalının tanınmasından kaynaklanır; hiç şüphe yok ki bu Sartre'in merkezi felsefi motifi ve çeşitli sistemlerindeki en özgün ve kalıcı unsurdur. Keza alışıldık düalizm eleştirilerinden de muafır, zira dört dörtlük bir monizmin yeniden kurulmasında bir moment işlevi gören bir düalizmdir. Bu bakımdan, Sartre'in "aslında hem monist hem düalist" olarak gördüğü Marksizme dair sözleri manidardır:

Düalisttir çünkü monisttir. Marx'ın ontolojik monizmi Varlık'ın düşünceye indirgenemezliğini olumlamasından ve aynı zamanda düşünceleri belli bir insan faaliyeti biçimi olarak gerçeğe yeniden dahil etmesinden ileri gelir. ... Diyalektik kesinlikle bir monizm biçimidir, çünkü karşıtlar patlamadan önceki bir anlığına kendileri için koyutlanmış momentler gibi görünür. (25, 180)

Fakat bu metodolojik değerlendirmeler –Marx'ın, "Tarihi insanlar yapar, ama seçtikleri koşullar altında yapmazlar" sözü üzerine bir yorum olarak anlaşılabilir olan– *Eleştiri*'de işleyen somut ve temel düalizmi henüz belirtmiş sayılmazlar. Yine de, Sartre'in okumasında altı çizilen nokta tam da "kendi seçimleri olmayan durumların" özgünlüğüdür, fakat bunlar şimdi

3 Marleau-Ponty'de beden daima bir başkasının, benim, ya da "birinin" bedenidir ve basitçe nesne olarak alınamaz. —yhn

4 Heidegger'in 1930'lardan itibaren temel felsefi odagındaki kaymayı anlatmak için kullanılıyor. —çn

maddilik olarak görülebilmelerine rağmen, tarihsel durumlar olmak bakımından geçmişteki insan edimlerinin sonucudur aslında. Burada anlatılmaya çalışılan şey, bu “durumların” maddi olsalar da doğal olmadıklarıdır, insan eyleminin değiştirmedığı mutlak olumsuzluklar değildirler kesinlikle. (Hatta daha kesin konuşursak, “olumsallık” bile insan gerçekliğinin sonucudur, çünkü halihazırda insan ihtiyacı ve insan arzusu tarafından üretilmiştir.)

Her koşulda, Sartre artık düsturu yeni ve döngüsel bir şekilde yeniden formüle edecektir: “Diyalektik soruşturmanın can alıcı keşfi en az şeylerin insan tarafından ‘dolaylandığı’ gibi insanın da şeyler tarafından ‘dolaylandığıdır’” (79) “Madde,” der başka bir yerde, “bireyler arası dolayımıdır.” (113) Bu noktada, *Eleştiri*’de bulunan ve erken dönem Marx’ın yabancılaşma teorisinin çok ötesine geçen en büyük özgün fikirlerden birine yaklaşıyoruz. Nasıl ki teoloji, Tanrı’ya atfedilen bir dünyada kötülüğü ve acı çekmeyi açıklama ihtiyacı duyuyorsa, kavramsal bakımdan tatmin edici her “tarih felsefesi” de şiddeti ve başarısızlığı anlamın dışına düşen tesadüfler dizisi olarak değil anlamlı bir şekilde açıklama ihtiyacı duyar. *Komünist Manifesto* bunu, kapitalizmin diyalektik doğasının ve muazzam ölçüde üretici gücüyle bir arada olan muazzam ölçüde yıkıcı gücünün altını çizerek yapar.

Sartre’ın diyalektiği ise insan praksiyi diyalektiğiyle iç içe geçmiş bir anti-diyalektik –insan eylemi ve üretiminin ereksellikleriyle (*finality*) ayrılmaz şekilde bitmiş bir karşı-ereksellik– teorisi geliştirerek bundan daha ileri gider. Hatta bu yeni kuvvetin yeni bir kavram, yeni ve kalıcı bir felsefi terim icadı anlamında bir ikramiyesi de vardır; salt şeyler ve faillikler olmakla kalmayan ama tam olarak insan da olmayan nesnelere adlandırmanın kesin bir yolu olarak mahut *praktiko-inert*.

Ama bu Manici bir tarih vizyonu olmayacaktır. Gördüğümüz üzere, bu tip bir kötülük zaten derinden insanidir: Kıtık dünyasında insanların başka insanlar üzerindeki ölçülemez zalimliğidir. Bu yeni türden negatif kuvvet farklı bir şekilde anlaşılmalıdır ve dört dörtlük bir teorizasyonu, Sartre’ın belirttiği gibi, praksisin mantıken “hem zorunluluk hem özgürlük deneyimi” (79) olduğunu açıklamak anlamına gelir. Nitekim, “Hiç denenmemiş olan şey, maddiliğin çalınmış bir praksiyi insana karşı-ereksellik biçiminde geri verirken onun ve Tarih’inin üstünde nasıl bir pasif eylemde bulunduğu incelenmesidir.” (124) Dolayısıyla, burada karşımıza çıkan “istenmeyen sonuç” tipi Marx’ın *Louis Bonaparte*’ın 18. *Brumaire*’inde komik destanını yazdığı tarihte insan eyleminin tersine dönüşlerinden de çok farklıdır. (Hatta bu yeni anti-diyalektik, diyalektiği tam da böyle gündelik

ya da “sıradan dil” çerçevesinde, tam da “istenmeyen sonuç” olarak yeniden yazma yönündeki mevcut revaçtaki girişimlerin banallığının ve yeterliliğinin yeni bir dramatisasyonunu sunmaktadır.)

Bu yüzden karşı-ereksellik Hegel’in bizzat Adam Smith’in görünmeyen elinden ve Mandeville’in *Arılar Masalı*’ndan türettiği “tarihin oyunu” (ya da “akıl oyunu”) ifadesinin negatif versiyonudur; ama bunlarda beklenmedik bir şekilde pozitif olanın, gayet karakteristik biçimde, Sartre’da amansızca negatif olması kaydıyla negatif bir versiyondur. Fakat buradaki öncül, praksisin tesirinin öncülü olmayı sürdürür: Karşı-ereksellik negatif olan maddenin sonucu değil, daha ziyade ona yatırılmış insan üretkenliğinin ya da praksisin ve ilk başta emeklerini ona yatıran insanlara tanınmaz bir biçimde geri dönmesinin sonucudur. Sartre aynı zamanda bu yeni ve aktif, kötücül güce “işlenmiş madde” (*matière ouvrée*) adını verecektir; ayrıca bu güç kesinlikle halihazırda “bütünselleşmiş bütünlük” olduğu için insani “sürmekte olan bütünselleşme”den ayırt edilebilir. Dolayısıyla Marx’ın üretim tarzları dediği çeşitli tarihsel biçimlerin gerçekleştiği yerdir ve Sartre’ın kolektif (Marksızan toplumsal sınıf fenomeni de buna dahildir) diyeceği özgül bir insan toplumsallığı biçiminin beraberinde gelir. Bu önemli mefhumu daha iyi anlamak istiyorsak iki ayrı kaynağı olduğu gözlemiyle işe başlayabiliriz.

Bir yandan bunun, insani bir âlemin insani olmayan bir âlemle karşı karşıya olduğu (daha önce saydığımız diğer karşıtlıklardaki gibi) aktiflik ile pasiflik, içsel ile dışsal arasındaki karşıtlıkların görece fenomenolojik provasında öncelendiğini görebiliriz. Zira, Sartre’ın hiç durmadan bize hatırlattığı gibi, Heidegger’in yanı sıra *Varlık ve Hiçlik*’in pek çok betimlemesini de takiben, insan fail kendini dışsallaştırarak dışsallık üzerinde çalışır, kendini pasifleştirerek de pasiflik üzerinde çalışır. Bu sadece aletin anlamını değil, aleti kullanan elin yatkınlığını da gösterir. Fakat pasif ve dışsal bedenler âleminde benim bedenime tesirlilik kazandıran benlik ve benim bedenim üzerine yapılan çalışma, aynı zamanda üzerinde çalıştığım maddeye karşılıklı ama görünüşte sihirli bir tarzda benim bazı insani niteliklerimi kazandırır.

Bu noktada bana Sartre’ın diğer kaynağı gibi görünen şey, yani Marx’ın kendi “depolanmış emek” mefhumu, özellikle de emek sürecinin makineler ve makineden çıkma ürünlerdeki sonuçları üzerinde durabiliriz. Marx’a göre insan olmayan dünyanın emek yatırılmış bir maddi dünyadan ayırt edilmesi gerekiyordu: Böyle maddi nesnelere “kristalleşmiş emek-zamanı kütleleri” oluyor, hammaddeleri “emekle ıslanmış” oluyordu. Makineler

sonra bu yatırım sürecini daha üst düzeyde diyalektik olarak dönüştürüyor, işe dahil olan dolaysız insan emeğinden ayrı olan ama ona karışmış değeri ürüne ekliyordu. Bunun sebebi makinenin kendi üretimine katılan emeği depolaması ve sonra yeni ürüne yeniden yatırmasıydı: “Insanoğlu, geçmişte harcanmış ve nesnelleşmiş bulunan emeğinin ürününe, büyük ölçekli olarak, ıvık bir doğa gücü gibi bedavaya iş gördürmeyi ancak büyük sanayide öğrenir.”⁵

İşte bu kendine has zamansal gecikme –ilk başta harcanan belli bir miktar emeği depolayıp daha sonra ikincil bir üründe küçük miktarlar halinde kullanma imkânı– bana Sartre’in artık daha “metafizik” bir süreç olarak tanımladığı şeyi kavramak için en kafa açıcı öncül gibi görünüyor. Keza çokluk ve birliğin temel karşıtlığı da kenara itilmemelidir: Zira karşı-ereksellik “insan eylemlerinin maddi birliğini” yansıtır. Ve gerek saf dağılışın sentetik görünüşü gerekse içsellik bağının dışsallaşması olarak pasif birlik *praksis* için Öteki olarak ve ötekinin alanında birliğidir.” (163) (İşlenmiş maddenin bu ilk pasif faaliyeti “aktif pasiflik” diye nitelenen toplumsal kurum anlamında çok sonraki nesnelleştirmede yankısını bulacaktır.)

Bu “yaratıcısız *praksisin*” (166) uğursuz etkilerini göstermek için iki meşhur örnek ya da dekor kullanılacaktır: Çin’in ormansızlaşması ve İspanyol İmparatorluğunu Yeni Dünya’daki gücünün zirvesindeyken vuran parasal kriz. Ama karşı-erekselliğin bu küresel birliğinin, bireylerin bir sınıfa (ve daha geniş anlamda bir kolektiviteye) yığılmasını sağlayan bu ortak durum sıfatıyla aynı zamanda toplumsal sınıfı da tanımladığını hatırlamak önemlidir: Bu yüzden Sartre’in burada sınıf çıkarı üzerine arasözü (197-219) doktrinel bir yükümlülük ve Marksizan sınıf teorisine daha özgül bir katkı olarak görülebilir; ayrıca buna ilaveten genellikle geniş kapsamlı ideoloji kavramının altına toplanan diğer özelliklerden bu tikel toplumsal yapıyı ayırt etme amacı da taşımaktadır.

Marx’ta emeğin yapısı ile metanın yapısı aynı fenomenin iki yüzüdür; kuantum teorisinde dalgalar ve taneciklerin değişmeli betimlenişinde olduğu gibi kapitalizmin aynı temel özgünlüğünü niteleyen iki farklı dil söz konusudur adeta. O yüzden *Eleştiri*’nin bu noktasında işlenmiş madde diyalektiği ya da anti-diyalektiği ondan ayrılmaz durumdaki toplumsal ilişki tiplerinin incelenmesine döner. Burada *Varlık ve Hiçlik*’te tarif edilen biz-özne paradoksunu hatırlamamız gerek: Başka insanlarla (salt psikolojik) özdeşleşme şeyler dünyasındaki “yönergelerin”, kutunun üstündeki talimatların, bir konserveyi açmanın doğru yolunun dolayladığı bir öznellik

5 Karl Marx, *Kapital*, 372-3.

biçimidir. Ama işlenmiş madde böyle şartlar (*exigences*, burada İngilizceye “*exigencies*” [mecburiyetler] diye çevrilmiş) yoluyla genel faaliyetimizi yönlendirir. Başkalarıyla, diğer kullanıcılar ve tüketicilerle, ama aynı zamanda diğer işçilerle, bu salt ideal ya da hayali bir araya gelmeye eşlik eden öznelliğe artık dizisellik diyeceğiz.

Böylece *Eleştiri*'nin bu ilk tanımlayıcı cildinin tam kalbine geliyor ve iki temel kolektif varlık biçimi arasındaki, yani “dizisel” yığılmanın yan yana kayıtsızlığı ve anonimliği ile “kaynaşmış grup”un sıkı sıkı örülmüş karşılıklı ilişkileri arasındaki merkezi kavramsal antitezi değerlendirme konumuna erişiyoruz. Bu antitez salt sınıflandırmayla ilgili değildir, çünkü kaynaşmış grup bir toplumsal dinamikler ilkesi ve toplumsal tarihin ampirik bir olgusu sıfatıyla diziselliğe bir tepki olarak doğar ve daha sonraki gelişimi ve kaderi çözülüp tekrar dizisellik haline gelme tehlikesinin hükümü altındadır.

Keza bu bilhassa özgün bir ayrıntı da değildir, ama Sartre'ın her bir biçimin iç yapısına ilişkin açıklamaları çarpıcı ve muhtemelen benzersizdir. Yine de, antitez biçimsel açıdan antropoloji ile sosyoloji arasındaki ayrıntı atfedilmesi gelenek olmuş ruhtan bazı izler taşımaktadır; artık klasikleşmiş (modern) biçimini Tönnies'in meşhur *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* karşıtlığından almıştı; bunlardan birincisi küçük klan-bazlı ya da kabilesel, modern öncesi ya da “geleneksel” toplumları adlandırırken, ikincisi modern sanayi toplumlarının büyük kentsel toplaşmalarını adlandırır. Fakat *Eleştiri*'de bu iki terime hiçbir toplumsal ya da siyasal biçim atfedilmemiştir; hatta bu anlamda simetrik oldukları da pek söylenemez, çünkü dizisellik her türlü toplumu ve halkı kapsayan bir toplumsal durumdur, halbuki kaynaşmış grup toplumsal bir biçim bile sayılamaz, daha ziyade bir beliriş ve bir olaydır, bir gerilla biriminin oluşumudur, herhangi bir türden “iç-grubun” ani kristalleşmesidir. (Heride göreceğimiz üzere, grup oluşumunun bir motivasyonu ve gerçek bir tarihsel içeriği vardır, ama bu içerik şu anki yapısal betimleme ile çok alakasızdır ve pul koleksiyonculuğundan suikast komplolarına ya da siyasal partilere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayabilir.)

Antiteze ilişkin daha temel bir etik sorun vardır, çünkü bu betimlemelerin dilinden, örtük olarak bir yargı barındırdıkları açıkça anlaşılmaktadır; buna göre dizisel durumun üyeleri kendilerini ne kadar rahat ve mutlu görürlerse görsünler, aleladelik ve yabancılaşma hâkimdir, halbuki kaynaşmış grup insan *praksisini* canlandırarak eşsiz derecede güçlendirir; bu *praksis* şeylerin değil başka insanların ve benliğinin, yeni bir tür toplumsallı-

ğın üretimini teşkil etmesi bakımından farkını daha da fazla gösterir.

O halde artık, toplumsal ilişkiler üzerine bu yargı (icabında özel ile siyasal arasındaki ayrıma kadar daraltılabilir) ile dizisellik ve grup varoluşuna her başvurulduğunda açıkça dilin ucuna gelen sahicilik ve sahtelik kavramlarının varoluşsal mirası arasındaki yakınlığı sorunsallaştırma vakti geldi. Zira burada gerçekten muğlak bir miras söz konusudur ve ilk modern biçimine kavuştuğu Heidegger'in 1920'lerdeki eserinde bunaltıcı bir muhafazakar mizacı vardır: Sahicilik bireyin ölüme doğru varlığıdır, ayrıca vazife ya da göreve çağrıdır ki açıkça grup terimleriyle ifade edilmezse kesinlikle erata ve askeri birime atıfta bulunacaktır. Öte yandan kuşkuya yer bırakmayacak şekilde sahte olan 1920'lerdeki "kitlesel insan", büyük şehirdeki yüzü olmayan kalabalıklar, "man" ya da "on"un (herhangi bir kişinin ya da gayri-şahsi "sen" in Alman ve Fransız versiyonları) anonim durumudur. Sartreci dizisellik bu ilk izahların çok gerisinde değildir, gerçi daha *Varlık ve Hiçlik*'te bu kolektif aktörlerin sınıfsal niteliği tersine çevrilir ve burjuva biz-özne sahte iken biz-nesne, yabancılaşmış ve şeyleşmiş küçük grup alt sınıf marjinalliği çerçevesinde betimlenir ve halihazırda kaynaşmış grup izahını önelemektedir.

Tam da sahicilik ve sahtelik kavramlarının şüphe uyandıracak kadar hümanist ve psikolojikleştirici, hatta bireyci görüldüğü bir zamanda Sartre'in grup övgüsüne pekâlâ anarşizm, hatta sol çocukluk teşhisi konabilir: Sağ bu övgüyü 1960'ların ve sonrasının aşırılıklarıyla suçlayabilir; Sol ise sol maceracılığın ve romantizmin bazı izlerini hissedebilir; Amerikalılar da komplocu terörist örgütlerle rahatsız edici bazı yakınlıklar olduğu kesiriminde bulunabilir. Fakat Sartre'in antitezinin önerdiği diğer alternatif uyup diziselliğin yüksek sesli bir savunusunu ve desteklenmesini gerçekleştirmek daha zor olacaktır.

En kolayı bu iki hali birlikte ele almaktır, çünkü bunlar aslında kasten antitez terimleriyle tanımlanmıştır. Bu yüzden dizisellikte, tıpkı artık meşhur olmuş otobüs bekleme kuyruğunda olduğu gibi, "Herkes kendinden Başka olduğu ölçüde Başkalarıyla aynıdır." (260) İşte bu başkalık psikolojik olduğu kadar da mekânsaldır: Kendi dünyamın merkezinde değilim, dünyam her yerde, tüm diğer insanlarda (ki hepsi de benimle aynı şeyi hissediyor). Grupta ise tam tersine her üye merkezdir, merkez her yerdedir; başkalık özdeşliğe çevrilmiştir. Keza grup oluşumu ilk başta ve en önemlisi dizisel durumu aşma girişimiye, grupta herkesin diğerleriyle aynı olduğunu ve başkalığın bir anlığına kolektif bir kimlik türü haline geldiğini görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Fakat aynı zamanda bu ikinci yapının ister

istememez birincisinden, yani dizisellikten çok daha karmaşık olduğu, insanların birbirine sade bir dışsallık barındırdığı da açık olacaktır.

Diziselliğin paradoksları da vardır kesinlikle: Sartre'in başta gelen uzun örneklerinin radyo yayınları ve serbest piyasadan olması hiç de tesadüf değildir. Aslında, burada geliştirilen dizisellik mefhumunun felsefi açıdan tatmin edici tek kamuoyu teorisi olduğunu, o güne dek ortaya atılmış tek sahici medya felsefesi olduğunu düşünüyorum: Bir yandan kolektif bilincin kavramsal tuzaklarından, diğer yandan davranışçılık ya da manipülasyondan uzak durmasından bunu anlamak mümkün. Sartre'in *Eleştiri*'de yaptıkları bundan ibaret olsaydı, yine de dikkate değer bir başarı sayılabılırdi (üstelik görmezden gelinmesi de mevcut medya teorisinin en az başka şeyler kadar imge sorunsalına da dönmesini yansıtıyor olabilir).

Fakat kaynaşmış grup konusunda işler hiç de bu kadar basit değildir: Artık bir düalizm, basit bir karşılıklık ya da bir kişinin ötekine kayıtsızlığıyla hesaplaşma söz konusu değildir, karşımızda üçlü bir biçim, daha evvel dizisel olan bireylerin dışsal bir üçüncünün tehdidiyle (ya da Bakış'ıyla) birleştiği (*Varlık ve Hiçlik*'in grup-nesne teorisinde olduğu gibi), sonra da ortaya çıkan grubun tutarlılığını ve dinamiğini korumak için bunu içselleştirdiği bir biçim vardır. Bu yüzden her üye tüm diğerlerine karşı bir üçüncü haline gelir, böylece önceki paragraflarda çok basitçe ifade edilen bir şeye, her üyenin her yerdeki merkeziliğine zemin oluşur:

Üçüncü taraf olarak birey, tek bir praksisin birliğinde (ve bu yüzden tek bir algısal görünümde) bütünselleşmemiş bir bütünselleşmenin ayrılmaz momentleri olarak bireylerin birliğiyle bağlantılıdır, ayrıca her biriyle üçüncü taraf olarak, yani grubun dolayımıyla da bağlantılıdır. Algı çerçevesinde, grubu ortak birliğim olarak algılıyorum ve aynı anda kendim ile tüm diğer üçüncü taraflar arasında bir dolayım olarak görüyorum. ... grubun üyeleri üçüncü taraflardır, bu da her birinin diğerlerinin karşılıklılığını bütünselleştirdiği anlamına gelir. (374)

Bu görünüşte Batlamyusçu dönen üçüncüler sistemi nasıl gündelik deneyimlerimizden zaten bildiğimiz tanıdık bir şey çıkıyorsa, aynı şekilde okur da biraz alıştırmayla bu nispeten ürpertici düzyazının hızla gayet okunabilir hale geldiğini görecektir.

Düzyazıyı kat etmeyi okura bırakıyoruz, ama önemli bir şartla: Burada sadece –Sartre'ın meşhur Bastille'in alınışı örneğindeki gibi– grup oluşumunu gösterdik. Açık olmayan, hatta son derece sorunlu olan ise dışsal üçüncü tarafın (kralın askerleri) tehdidi ortadan kalktığında grubun nasıl

grup olarak kalabileceğidir. Tek bir basit ve bariz cevap hedefi delip geçer: Bu da grubun varlığını sürdürmeyeceğidir, hatta daha en başta ontolojik anlamda varolmamıştır. Kalıcı bir ontolojik statüsü hiç olmamıştır ve hiçbir zaman olmayacaktır; bu yüzden, bireysel “kendi için varlığı” aşarak *Varlık ve Hiçlik*'in meşhur söylev bitimini iptal etmesi beklenebilecek herhangi bir yeni kolektif varlık biçimini başa getiremez. Demek ki orada olduğu gibi burada da “insan” bir “faydasız tutku” olarak kalır. Yine de aynı zamanda Sartre'in kökleşmiş kötümserliği burada salt bireysel bilince odaklanmış bir “özne felsefesinin” tarihi geçmiş Kartezyen ve fenomenolojik geleneklerinin bir mirası değil eleştirel bir araç olarak çok daha açıkça kavranabilir. Sartre'da hep olduğu gibi, ontolojik başarısızlık ve endişe, daha fazla *praxis* ve müteakip grup oluşumunun enerji kaynağı ve uyarıcısı niteliğindedir:

Grubun praksisinde iddia edeceği ontolojik doğası yoktur ve olamaz; tersine, her biri ve hepsi var-olmayan bütünlük çerçevesinde üretilmiş ve tanımlanmıştır. Bir tür içsel boşluk, köprü kurulamaz ve belirsiz bir mesafe, büyüklü küçüklü her cemaatte bir nevi kırıklık vardır; ve bu rahatsızlık entegrasyon pratiklerinin kuvvetlenmesine fırsat yaratır, grubun entegrasyonuyla birlikte artar. (583)

Geriye kalan, grubun bu durumda ve görünüşte başarısızlığa mahkûmken en nihayetinde diziselliğin salt kısa süreliğine kesintiye uğratılmasından ziyade yapısal bir şey haline gelmeyi nasıl becerdiğini kısaca göstermektir. Dışarıdan bir tehdit tarafından (dışsal Başka ya da üçüncü tarafından) kısa süreliğine bir araya getirilen birkaç avare “başkalarının” bu anlık dayanışmayı somutlaştırmasını sağlayan mühim mekanizmaya dair ipuçlarını zaten vermiştik: Bu mekanizma *tiers*'in kendisini (“üçüncü taraf”) baştaki grubun her üyesinin tüm diğerlerine üçüncü olacağı şekilde içselleştirerek işler. Artık her biri bu tuhaf yeni yapının hem parçası hem bütünüdür, hem bireysel üyesidir hem de üyelerin hepsini (“gerçi dışarıdan”) grup olarak kavrayan artık içselleşmiş dışsallıktır. Bu aşamada hiç lider olmadığını söylememeliyiz: Aksine, bu aşamada herkes liderdir ve görevi de tıpkı Pierre Clastres'in antropolojisindeki kabile reisi gibi bir eylem hattını dayatmak değil, sadece hattın mümkün olduğunu yüksek sesle ifade etmek, grubun karşısında durumun sesi olmaktır.

Bu, ayakta kalamayacak olan ütöpk bir durumdur (Malraux'nun “lirik kıyameti”). Şimdi her şey gelecek problemini ve grubun geleceğini gündeme getirmektedir: Bu problemin *Varlık ve Hiçlik*'teki en derin varoluşsal

kaygıları titreştirirken, bir yandan da en dramatik dili, en belagatlı doku-
nıklılığı nasıl yarattığı birazdan açıklığa kavuşacak. Benim projem “kendi-
mi gelecekte beklediğim zamansal bir biçimdir, orada ‘şu saatin, şu günün,
şu ayın öteki tarafında kendimle bir buluşma ayarlarım.’ İstirabın sebebi
kendimi bu buluşmada bulamama korkusu, artık oraya kendimi götürmek
bile istemememdir.”⁶ Ama söz konusu olan grupsa, bu buluşma bir yemin-
dir ve Fransız Devrimi paradigması bunun temeldeki yapısının terör ve
ölüm tehdidi olduğunu açığa çıkarır. Tenis Kortu Yemini bu paradigmanın
sabitlendiği andır: Devrimin ta kendisinin başlangıcı – “devrimci” Dev-
rim, onu önceleyen ve tetikleyen krala karşı soyluların karşı-devriminin
aksidir. Zira Tenis Kortu Yemini’nde burjuvazi ve onun hegemonik bloğu
sarayda kullanılmayan bir mekânda yeniden toplanır ve ölümü göze ala-
rak, Anayasa “sağlam temeller üzerinde” (“sur des fondements solides”) ilan
edilene kadar ayrılmamaya toplu olarak yemin ederler (20 Haziran
1789). Buradaki can alıcı ifade olan “ölmeyi göze alarak” sadece Sartre’ın
yorumu ya da çıkarımı değildir: Olay sonrasında Robespierre’in Terör’ü
tarafından çıkarsanan örtük okumadır ve bu terörün gerekçesi olmuştur.
Aynı zamanda *Varlık ve Hiçlik*’te zaten gündeme getirilmiş olan gelecekteki
bağlılık sorununu çözme yönünde (umutsuz ve imkânsız) bir girişimdir:
Zira kendi ölümüne ve idamına (grubun tüm diğer üyeleri tarafından)
gösterilen bu rıza sadece tüm diğerlerini sadakata zorlama çabamın değil,
aynı zamanda ilk başta ve en önemlisi kendimi kendimden koruma, gele-
cekteki beni şimdiki bene sadakate zorlama çabamın da ifadesidir. (422)
Son olarak, aynı zamanda, ihanetin üretimidir, çünkü dizisellikte ihanet
diye bir şey olamaz, bu ancak ittifak yemininin çiğnenmesi şeklinde varo-
labilir. Sartre’ın eserlerinin her yerinde bu ihanet ve hainlik temasının de-
rinden tınladığını bu anda hatırlamak gerek: Asla herhangi bir davaya tam
ya da ontolojik bağlılık taşımayan entelektüelin “nesnel ihaneti”, asideki
(özellikle Genet’deki) ihanet *jouissance*’ı veya hınçlının (*l’homme du ressentiment*)
ihaneti (bilhassa işbirlikçilerde); aynı zamanda sahiciliğimin büyük
sınavı (İşkence görürken dik duracak mıyım?) ve burjuva dönegin kendi
sınıfına karşı ebedi özşüphesi ki bu da *Lucifer and the Lord*’da ve *Words*’te,
hatta bizatihi bitmek bilmez *Family Idiot*’ta farklı şekillerde detaylı olarak
ele alınmıştır.

Yemin artık tüm bunların pozitif yanındır, Sartre’ın tüm eserlerindeki bü-
yük olumlama anıdır, hatta tam da “insanlığın kökenidir” (436):

6 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes, New York: Citadel Press, 1956, 36. [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, G. Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.]

Aynıyız, çünkü aynı tarihte ve tüm diğerleri yoluyla kilden doğduk; bu yüzden, ani bir mutasyon yoluyla belli bir anda doğan tekil bir türüz; ama özgül doğamız özgürlük söz konusu olduğunda bizi birleştiriyor. ... bu kardeşliğin temelinde, kimilerinin budalaca zannettiği gibi, derindeki bir doğa özdeşliğini ifade eden fiziksel benzerlik yatmıyor. Öyle olsaydı, kutudaki bir bezelye niye aynı kutudaki diğer bezelyenin kardeşi ilan edilmesin? Yaratıcı yemin edimi uyarınca, kendi oğullarımız, kendi ortak yaratımımız olduğumuzdan kardeşiz. (437)

Bu yüzden, yemin kurucu gücün doruğundaki momenttir: Bir tarih ve olay olarak dile getirilmesi Fransız Devrimi'ne tüm diğer devrimlerin üstünde bir paradigmatik nitelik kazandırmıştır; tüm o devrimlerin içinde zorunlu olarak mevcuttur, ama bir edim ve doğrudan çokluğun ifadesi olarak örtüktür sadece. Bu teorileştirme Sartre'ı Rousseau'dan Antonio Negri'ye ulaşan ve Paris Komün'ünün ta kendisinin içinden geçen bir büyük geleceğe sıkıca oturtur.

Eleştiri'nin daha karanlık son sayfalarında bu yüceltmeden kaçınılmaz bir düşüşe tanıklık edilir. Bu sayfalarda çevredeki evrensel diziselliğin baskısıyla grubun ağır ağır taşlaşması kayda geçirilir. Hatta eski sahicilik sorununu bu yeni siyasal ve kolektif çıkmaza dönüştürmeyi (veya alıkoyarak aşma) yeniden olumlamamıza izin verilir. Zira (Heidegger'de olduğu gibi) sahicilik Sartre'a göre asla bir şekilde ulaşılabilecek, sonra da içine girilip korunabilecek bir hal değildir: Sahtelik bataklığında fethedilmiş hassas bir mekândır, sonra feci şekilde bataklığa geri düşer. Nitekim, insan doğasına benzer bir şeyden söz edeceksek, o zaman bu doğanın ilk önce ve en önemlisi sahicilikten yoksun olduğunu, sahicilik anlarının ise kesintili ve hemen gözden kaybolan bölümlerden ibaret kaldığını söylemek mümkündür (Hıristiyan günah ve lütuf imgelerinde çarpıtılmış bir şekilde zaten öncelenmiş bir doktrindir bu). Fakat bu durum grup sahiciliğine dair böyle bir bakışın felsefi tarihine dair ciddi sorular gündeme getiriyor.

Her koşulda, Sartre grupların çözülmesinin en az üç yolunu öngörür: Grup tıpkı dağılan ve sıradan işlerine geri dönen bir kalabalık gibi basitçe çözülüp dizisellik haline gelebilir. Ama bu kaynaşmış grubu tanımlayıcı yemin anının öncesinde kavramak demektir. Bu andan sonra elimizde kurumsallaşma vardır: ikili bürokrasi ve diktatörlük biçimleri, Sartre'ın açıklamalarının –klikleşme ve hizipleşme, kurumsal *praktiko-inert*in pasif etkinliği, hiyerarşi, otoritenin dışsallaşması, egemenin ve dolayısıyla dizisel itaatın doğması– birleştirip bir arada tanımladığı biçimler. Ama bunun sebebi altta yatan paradigmanın değişmesidir; bundan itibaren ve *Eleştiri*'nin

2. Cildi boyunca referans Lenin'in ölümünün ardından Sovyet Devrimi'nin kaderi olacaktır. (Dolayısıyla, bütün *Eleştiri* Fransız ve Sovyet devrimleri gibi iki üstün olay üzerine Machiavelli ya da Gramsci'den feyz alarak yazılmış ayrıntılı bir tarihsel yorum olarak da okunabilir.)

Fakat buradan yola çıkarak *Eleştiri*'nin devrimi (burada, grup oluşumunu) kaçınılmaz olarak totaliterliğe (bir başka deyişle Stalinizme) giden bir şey olarak gören standart burjuva dogmasını tekrarladığı sonucuna varılmamalıdır. Keza diğer yandan burada sonsuza dek kaçınılmaz Devlet'in karşısına dikilen sayısız göçebe ve gerilla savaş makinelerine dair Deleuze-Guattari vizyonunu da keşfedemeyiz. Sartre'da Devlet'in kendisi şeyleşmiş bir kaynaşmış gruptur ve kendini bir dizisellik ortamında kurmuştur (belki emperyal yönetici sınıf haline gelen eski Göçebelerle uzaktan bir analogi kurulabilir). Ama mesele şu ki, önceden de ikaz edildiği üzere, *Eleştiri*'nin birinci cildinde niyet bir Tarih vizyonu sunmak değil, sadece böyle bir vizyonun inşa edilmesini sağlayacak kavram ve kategorileri yerlerine koymaktır. Tarih burada halihazırda varsa bile, bütün tarihin dizisellik ile grup oluşumu etkileşiminin bitmek bilmez gösterisini sunması gibi biçimsel bir anlamda vardır; tıpkı köpüklerin, dalgaların ve kabarmaların durmaksızın görünüp kaybolduğu büyük bir akıntı gibi. Yine de nehrin kaynağı ve akışı, en nihayetinde denize dönüşü kişinin her seferinde adım attığı bu durgun dereden farklı meselelerdir.

Bu cildin sonunda çıtlatılan, sonra da ikinci cilt olacak metinde yer yer geliştirilen bu meseleler nispeten farklı olan tarihsel birleşme konusunu ve geçmişteki pek çok tarihin tedricen birleşerek tek bir tarih olduğuna dair Sartre'ın temel düsturunu gündeme getirmektedir. Bugün her türlü "felsefe tarihi" birleşik ve evrensel anlamda Tarih'in henüz varolmadığı, ancak şimdi varlık kazanmakta olduğu sınırlamasıyla başlamalıdır. Bir zamanlar farklı ve birbiriyle alakasız tarihler vardı, pek çok farklı üretim tarzları vardı; bunlar çöldeki kumlar kadar değilse bile, Yeni Dünya ve Avustralya'daki diller kadar çoktu; çok sayıda ayrı ve birbiriyle bağlantısız kabileler ve avcı-toplayıcı grupları vardı, bunlar ancak tedricen ve binlerce yıl içinde birleşmeye başlamıştı, yani dünya kapitalizmi tedricen dayatıldıkça ortak bir kaderi paylaşır olmuşlardı. Sartre'ın *Eleştiri*'yi yazması ile bugün küreselleşme dediğimiz şeyin görünür doğuşu arasındaki yirmi-otuz yılda bu ilke kaçınılmaz hale geldi ve onunla birlikte evrensel tarih imkânının kendisi de yeni bir şekilde tekrar doğdu.

8. Bölüm

Sartre'in Eleştirisi, 2. Cilt: Giriş

O sırada (1963) pek çoğumuz Sartre'in *Eleştirisi*'sinin bitirilmemiş ya da eksikli olduğunu düşünmüştük. Ama elbette ki en iyi ihtimalle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı (uzun zaman "1. Kısım" olarak kalmasıyla meşhurdur) gibi bir bitirilmemişlik söz konusuydu, en kötü ihtimalle de Benjamin'in *Pasajlar*'ı gibi bir fragmanlık durumu vardı. "Kopukluk" çeşitli şekillerde açıklandı: Taslak çok uzundu ve bir noktadan koparılması gerekmişti; Sartre hafif bir felç geçirmişti (tüm o uyarıcılar!); ilgisini kaybetmişti (zaten oyunları dışında hiçbir şeyi tamamlamış değildi); sorunu ("Tarih'in anlamı") çözememiş ve vazgeçmişti; Marksist "olmayı" ve diyalektik projeyi bırakmış, dolayısıyla amacı ortadan kalkmıştı; veya yukarıdakilerin hiçbiri ya da hepsi. İkinci ciltle ilgili söylentilere çok farklı bir doğrultuya girdiği veya alakasız fragmanlarda toplama olduğu (ve/veya ikisi) ikazları eşlik ediyordu daima. Arlette Elkaïm-Sartre'in ciddi ölçüde edisyondan geçmiş versiyonu nihayet 1985'te çıktığında artık çok geçti. Artık kimsenin 1. Cilt'e bile ilgisi kalmamıştı; Fransa gecikmiş ama hararetleli bir dogmatik anti-Marksist coşkuya dalıp gitmişti.

İkinci cildin uzun ve görünüşte takıntılı Stalinizm ve Sovyet Devrim tarihi analizleri de pek olumlu etki yapmıyordu. Seksenlerin ortalarında Stalinist şiddetin kan dondurucu tablolarını çizmekte ve yirminci yüzyıl siyasi canavarları galerisine yeni putlar eklemekte birbirini geçmeye çalışanlar dışında bunlarla ilgilenen kimse yoktu.

Bu arada postyapısalcılık Sartre'in çağdışı felsefesiyle uzun zaman önce hesaplaşmıştı. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unda *Eleştirisi*'nin kendisine yapılan saygılı göndermeler durumu değiştirmiyordu. "Diyalektik" in, nasıl bir şey olursa olsun, başlangıç düzeyindeki yapıbozuncunun bile sahte bir sorun ve "silinekten" fazlasına yazgılı bir hata olduğunu tespit edebileceği bir özne-nesne ikiliğini peşinen gayri-meşru olarak koyutladığı herkes için zaten aşıkardı.

Ama tıpkı materyalizmimizi ya da idealizmimizi, veya her koşulda tekçiliğimizi doğrulayarak az çok aynı olan bir şeyden –zihin/beden ayrılığından– kurtulamadığımız gibi, sırf düşünceyi alarak özne-nesne karşıtlığın-

dan da kurtulmuş olmayız. Bu temaları Kantçı bir tarzda zihnin kendisinin ebedi kategorileri olarak nitelemekte tereddüt ediyorum; yine de bunlar ne kadar tarihsel olursa olsun, kesinlikle insanlar olma durumumuzun derin tortulu yapısal özellikleridir. Bu durumda felsefenin onları görmezden gelmenin ötesinde yapabileceği en iyi şey, görünüşteki ikiliklerini müzakere etmenin, salt sözel çözümlerle suçlanma riskini alıp onları bir nevi müphemlik çerçevesinde yeniden formüle etmenin daha iyi yollarını icat etmektir. Sartre idealizm ile materyalizm arasındaki “üçüncü yoluyla” –bir *praksis* felsefesi– bu müphemliği dile getirebilmişti; bunu da en üstün şekilde iki-yaşayışlı bir şey çerçevesinde, aynı anda hem özne hem nesne, ayrılamaz şekilde iç içe geçmiş *pour-soi* ve *en-soi* beden çerçevesinde yapmıştı. Fakat mevcut bağlamda bu “çözümün” önemi, *L'Être et le néant*'ta iradeciliği ve özgürlük vurgusuyla salt örtük olarak bulunurken, *Eleştiri*'de ve bu eserin tarihle karşılaşmasında esas anahtar haline gelmesinde yatar.

Sartre'in romanlarından birinin bir sahnesinde, anlık bir öforiyle başı dönen ortaklardan biri diğerrinin bileğini yakalayıp bebek eliyle oynar gibi havada sallar. Özne için bu deneyim özel bir fenomenolojik hissiyat, dünyada bir atıl nesne olarak el hissiyatı demektir. *Varlık ve Hiçlik* buradaki elin bir araç ya da alet olmadığını, pratik bir maksadın hizmetinde maddi bir edevat sayılamayacağını döne döne belirtir: El pratik niyetin kendisidir (Sartre'in tercih ettiği bir ifadeyle); pratiklerimizi cisimleştirir ve kullandığı şeyi onun araçları ya da aygıtlarına çevirir. Hatta daha da iyisi –bir çekici, bir tenis raketini– bedeninin uzantılarına, dolayısıyla maksatlı eyleminin uzantılarına çevirir. Ancak başarısızlık edimi kesintiye uğrattıktan –topu ya da çiviye iskanın– sonra bilinç, dünyadaki kusurlu bir araç olan elime geri akar. Burada gizil bir edim ve atıl (kısa süre içinde pasifleşecek) düalizmi hâkimdir: Burada artık konu *pour-soi* ve *en-soi* (Sartre'in deyişiyle özne ve nesne) düalizmi değildir, praksis ve etkinlik olarak insan gerçeğinin doğuşu tarafından ne hale sokuldukları, neye dönüştürüldükleridir.

Şimdi vurgulanması gereken nokta, bu tür bir müphemliği mümkün kılan, beden dediğimiz şeyin aktif halden pasif hale –daha doğrusu kendimiz ve kendi eylemimiz olarak kavradığımız şeyden, dünyada bulunan ve bir şekilde bize ait olan ama belli bir mesafede kalan ve artık tam anlamıyla gücümüz dahilinde bulunmayan bir şey sıfatıyla sessizce seyrettiğimiz şeye– geçiş kapasitesini açıklayabilecek olan şeydir. Hata ya da başarısızlık böyle bir müphemliğin fenomenolojik bakımdan erişilebilir hale geldiği

tek sahnedir; elin sallanması da bir diğeridir elbette. Ama sürecin kendisinin –eylemi ile eylemsizlik münavebesi– zemini bedeninin daha derinindeki bir imkân olmalıdır.

Sartre'in bu imkânla ilgili karakteristik formülünün belirtisini önceki eserindeki cinsellik tanımlamasında görüyoruz: "Arzulayan beden kendini beden yapan bilinçtir. ... arzuda Başkası'nın tenine el koymak için Başkası'nın huzurunda kendimi tenleştiririm."¹ Şüphesiz bu nispeten özelleşmiş bir durumdur ve böyle durumları eserle ya da nesnelere dünyasıyla pek sık ilişkilendirmeyiz. Yine de bu iki durum ontolojik bakımdan örtük olarak zaten ilişkilidir: Şeylerin, maddenin, *en-soi*'nin eylemsizliğinin karşısına ancak kendimizi eylemsiz kılarak çıkabiliriz. Dünyanın şeyliğiyle başa çıkabilmek için kendi aktif bedenimizi şey haline getiririz. Şüphesiz mahut beden (*benim* bedenim diye vurgulamak gerek) benim için bir şey değildir, bu beden ben'imdir ve dünyadaki eylemdir. Yine de bu bedensel varoluşumuza eylemsizlik bahşederiz ki eylemsizlikle bağlantı kurabilelim; kendimizi o *en-soi* yaparız ki (biz de *en-soi*'yüzdük) *en-soi*'ya ağırlığımızı koyalım, ona müdahale edelim, onu değiştirelim.

Organizma ... kendini eylemsizleştirir ve bu eylemsizliği üretmek ve korumak için ayakta kalma işlevlerini kullanır; dışsallık yoluyla dışsallığı dönüştürmek ufkunda filen vardır. Kendisinin ve dışsal ortamının bu olumsuzlaması yoluyla organik işlevlerinin bütünlüğünü geri kazanma aracı olarak kendi içindeki ve dışındaki dışsallığı oluşturur. Bu *tutkunun* temel seçeneği, emek yoluyla gerçekleştiği oranda, sadece eylemdir.²

Bu kadarı yeterli: Normalde ve düşünmeden "bedenlerimiz" dediğimiz şeyin bu müphemliği –ya *pour-soi*, dünyada niyet ve eylem olma olanağı, ya da projemizi gerçekleştirme aygıtları sıfatıyla belli bir aktif pasifliğin, eylemsizliğin ve yayılımın bedelini ödeyerek kendimizi *en-soi* ve madde yapma olanağı– bizatihi insanlık tarihi ve gerek insanın gerekse kolektifin bu tarihteki eylemlerinin kaderi bakımından anahtar rolü oynar. O zaman maddi dünyaya müdahale peşindeki bireysel ve toplu projeler kendilerine bir nevi maddilik bahşetmiş görüneceklerdir; bu maddilik o dünyanın ken-

1 *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press, 1966, 505-506; Fransızcası, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, 458.

2 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, 2. Cilt, çev. Quinter Hoare, Londra: Verso, 1991, 373-4; Fransızcası, *Critique de la raison dialectique*, 2. Cilt, gözden geçirilmiş basım, Paris: Gallimard, 1985, 382. Aksi belirtilmediği müddetçe bütün sayfa göndermeleri bu eseredir; sayfa göndermelerinde önce cilt sayısı, sonra İngilizce baskıdaki sayfa, ardından Fransızca baskıdaki sayfa gösterilecektir.

disine öyle bir şekilde teleoloji ve maksat, bir tür projelik aktarmaktadır ki dünya insanlara tepki göstererek Tarih dediğimiz o eşsiz yabancılaşmayı üretmektedir.

Eleştiri'nin birinci cildinde ortaya konan ilkeler bunlardı. Bu eserin ayrımlarını senkronik olarak niteleyemeyiz ve bunun nedeni tam da yapısal senkroniklik kavramının Sartre düşüncesiyle bağdaşmamasıdır; Sartre'a göre şimdideki her durum beraberinde geçmişin tortusunu taşır ve adeta ölü eylem ve *praxis* katmanlarından oluşmaktadır (Marx'ta makine depolanmış insan emeğini nasıl içinde taşırsa, söz konusu durum da öyle maddi dünyaya geri emilir). Yine de, birinci cilt tüm bunları harekete geçirme vaadiyle sona eriyordu; ayrıca imkânın koşullarına dair o ilk muazzam "geriye yönelik" analiz ardından sonuçların doğuşunu "ileriye yönelik" olarak yeniden kuracak ve Tarih'in kendisinin üretimini gözlemleyecekti.³

Şimdi kaçınılmaz olarak bu felsefe ile Marksizmin kendisi arasındaki ilişki sorunuyla yüzleşiyoruz. Sartre daha 1. Cilt'te bizi uyarmıştı:

Üstlendiğimiz soruşturmanın kendi başına tarihsel olmakla birlikte, tüm diğer üstlenmelerdeki gibi, Tarih'in hareketini, emeğin ya da üretim ilişkilerinin evrimini ya da sınıf çatışmalarını keşfetme girişimi olmadığına dikkat etmeliyiz. Amaç sadece diyalektik rasyonelliği, yani *praxis* ve bütünselleştirmenin karmaşık oyununu açığa çıkarmak ve kurmaktır. (1. Cilt, 39; 157)

Bu tam anlamıyla tutarlı ya da güvenilir bir ifade değildir. Daha önceki ama yakından bağlantılı *Search for a Method*'da Sartre'ın meşhur sözünü hatırlayabiliriz: Buna göre her çağ kendi hakikatini baskın bir felsefe biçiminde tanır ve bizim felsefemiz de Marksizmdir; ama varoluşçuluk gibi düşünce akımları daha ziyade "ideolojiler" olarak görülmelidir ve işlevleri de bu baskın felsefenin eleştirilmesi ve düzeltilmesidir.⁴

3 "Geriye-ileriye yönelik yöntem" (Sartre tarafından Henri Lefebvre'ye atfedilir) şu eserde daha iyi özetlenmiştir: *Search for a Method*, çev. Hazel E. Barnes, New York: Vintage Books, 1968; Fransızcası, "Question de méthode", *Critique de la raison dialectique* içinde, 1. Cilt, Paris: Gallimard, 1985, 19-132. Ayrıca ilk durumun unsurlarını yeniden kurmaya ve ondan sonra özgür seçim ve yenilikçilik sıfatıyla ona tepki olarak beliren tarihsel edimi yeniden tahayyül etmeye dayanır. *Eleştiri* boyunca devam eden sayısız somut örnek (örneğin 2. Cilt'teki boks maçı) tarihinin işi ile bizatihi yenilikçi tahayyül arasında yakın bir ilişki olduğunu gösterir.

4 Bkz. *Search for a Method*, 7-8; ve "Question de méthode", 21-22. Bana kalırsa, Sartre'ın aklındaki eleştirel ve düzeltici teori için özellikle "ideoloji" kelimesinin seçilmesi, sözcüğün çağrıştırdığı çok farklı sorunları (çoğunlukla bunlar "yanlış bilinçle" alakalıdır) bulanıklaştırmaktadır.

Ama burada diyalektiğin açıklığa kavuşturulması (artık varoluşçulukla özdeşleştirilmediğine şüphe yok, ama göreceğimiz üzere, varoluşçulukla her türden yakın ilişkiyi korumaktadır) Marksizmin hakikat iddialarını yerleştirme girişimi olarak ortaya konmuştur (bu iddialar bir bakıma Marksizmin ancak bizim üretim tarzımızda varolabilmesi anlamında hem tarihseldir hem de diyalektik tam da insan eyleminin doğasına dayandığı için tarih-üstüdür). Marx diyalektik üzerine kitabını yazacak kadar yaşamadı; Sartre'ın doğrulaması ise temel Marksist konuların ve ilkelerin dört dörtlük ve tam anlamıyla felsefi gerekçelerle tamamlanması gerektiği yolundaki (Engels'in Marksizm denen nispeten farklı şeyi icadından beri tekrarlanan) pek çok ifadenin kumaşından dokunmuştur; pozitivizmden Hıristiyanlığa, fenomenolojiden pragmatizme, Lukács'ın şeyleşme teorisinden analitik felsefeye kadar nitelikleri değişen çok sayıda ve birbirinden çok farklı Marksist "felsefeler" bu gereklilik kanaatinin bir sonucudur.

Bu felsefi kurgular ne kadar itibarlı olursa olsun –*Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Sartre'ın *Eleştiri'si* felsefenin kendisinin gelişimine önemli katkılar yapmışlardır kesinlikle– Marksizmi felsefi bir sistemden (ister eksikli olsun ister eksiksiz) biraz farklı bir şey olarak kavramayı tercih ediyorum. Ancak teori ile pratiğin birliği olarak adlandırılabilir ama henüz isimsiz bir kavramsal tür olma niteliğini ise günümüzde sadece psikanaliz ile paylaştığını, doğası ve yapısı gereği daha eski felsefi "sistem"e asimile olmaya inatla direndiğini düşünüyorum.

Durum öyle olsa da olmasa da, Sartre'ın diyalektik anlayışın doğasına ilişkin sorgulamalarını ve bu anlayışı analitik düşünce dediği anlayıştan ayırt etmesini geçersiz kılmaz (bu ikisi arasındaki ayrım Hegel'in *Verstand* ile *Vernunft* arasında yaptığı ayrıma az çok tekabül etmektedir);⁵ ama bu perspektif Sartre'ın yeni "Marksist" sistemini görünüşte metafizik bir temele, yani olumsuzlamanın (iyi bilinen olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla birlikte) türediği söylenen kılıf kavramına dayandırma ihtiyacını sert bir biçimde tecrit eder. Çok tartışılmış ve daha da tartışılabilir bu "hümanist" kavramı daha fazla sorgulamanın yeri burası değil. İkinci cildin bazı ana noktalarında başvurulan bilimkurgu tarafından tarihselleştirildiğini

5 Bkz. "diyalektik kavrayış" tartışması (2. Cilt, 369-380; 378-390); ayrıca analitik aklın ya da dışsalık düşüncesinin kısıtlanmış hakikati olarak bilimle ilgili çeşitli tartışmalar (2. Cilt, 417-421; 426-429. Ayrıca özellikle 1. Cilt, 57-64; 172-179). Geçmişten farklı türde bir şeyleşme doğar (*pour-soi* içinde bir tür *en-soi* haline gelen bir şey olarak). Bu da "özler" âlemidir (2. Cilt, 350; 359), dolayısıyla Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik'te ruh* adını verdiği ve en az fikirler kadar eksiksiz şekilde duyguları ve benliği içeren koca bir şeyleşme boyutunu tekrar işin içine katar.

belirtmek yeterli (319-322, 339-340; 330-333, 350-351); kılığın önceliği sadece bizim bu dünyamızda geçerlidir, kökten farklı ve hatta ütöpik tipte dünyalar da tahayyül edilebilir. Bana kalırsa böyle düşünce deneyleri kıtlık hipotezini metafizik açıdan mutlak bir önerme olmaktan çıkarak gö-reli bir önerme haline getirmenin bir yolu olarak iş görebilir (ayrıca ütöpik imkânlar da barındırırlar). Her halükârda, Engels'in olumsuzlamanın olumsuzlanmasını örnekleyen (2. Cilt, 277; 287) merkezi hümanist "ih-tiyaç" kategorisi doğrudan kıtlık olgusundan türetilmiştir– "Dünya insan için yapılmamıştır." (2. Cilt, 220; 231)

Yukarıda alıntıladığımız, 1. Cilt'teki yalanlamaya gelince, *Eleştiri*'nin her türlü sınıf ve sınıf mücadelesi tartışmasından kaçındığı kesinlikle doğ-ru değildir. Aksine birinci cilt, merkezi bakımından dizisellik ve kaynaşmış grup olarak tanımlanan kolektif yapılardan, tarihsel toplumsal sınıf fenomenini ayırt etmekle çok ilgiliydi: Toplumsal sınıf tarihsel bakımdan daha muğlak bir fenomendir; kimi zaman grubun birliğine sahiptir, kimi zaman diziselliğin dağınıklığı hâkim olur, kimi zaman da kurumun katılımı söz konusudur. (1. Cilt, 678; 761)

Keza *Eleştiri*'nin sınıf mücadelesini görmezden geldiğini söylemek de doğru olmayacaktır: Hatta 2. Cilt'in baştaki doğrultusunda, birbiriyle çatış- ma ya da mücadele halinde iki projenin veya *praksisin* birliği konusundaki felsefi sorun ortaya konurken bu teorik zorluk açıkça ele alınır. Dışında birliği algılayabilecek üçüncü bir bakış açısı, tanrı-benzeri gözlemci konu- mu bulunmayan iki özerk projenin diyalektik birliğini nasıl doğrulayabili- riz? Yine de bir şekilde birlik gerçekleşmemişse, o zaman Tarih'in kendisi- nin birliği yoktur ve ayrı insan çabalarının çokluğuna dağılmıştır, bunların olumsal temasları ve çatışmaları sadece gelişigüzel moleküllerin kesişmesi türünden bir analitik anlam taşır.

Bu problem birkaç düzeyde (alegorik diye tanımlamak istediğim dü- zeyler) tekrarlanmış ve yeniden canlandırılmıştır. Bunlardan ilki –büyük fenomenolojik örnek– boks maçıdır: Gençliğinde yetenekli bir boksör olan Sartre böyle karmaşık olaylarda basit ve esasen birleşik olan savuşturma ve karşı atak yapma kalıbını okuyan seyircilerin yanlış bütünselleştirmelerine dair bir şeyler biliyordu. Tümünden farklı bir düzeyde, bütün bu ayrıntılı ana- lizi bizatihi Soğuk Savaş'ın ve komünizm ile kapitalizmin (burada yönetsel toplumlar ve burjuva demokrasileri diye anılmaları manidardır) iki ayrı kolektif projesi arasındaki mücadelenin tarihsel birliği olarak kavramaya yönelik felsefi girişimin bir alegorisi olarak görmemek zordur. Bu ayrıma birazdan döneceğiz; şimdilik en son alegori düzeyini varoluşsal-fenomeno-

lojik şartın kendisinin, tüm bu boyutları insan bedeninin nihai gerçekliğinde temellendirme gerekliliğinin oluşturduğunu eklemek yeterli.

Eleştiri'nin soruşturması ile Marksizm arasındaki zaten alıntılıdığımız ayrımın bir diğer özelliğinin altını çizmek gerek; bu özellik de "Tarih'in hareketi" ("le mouvement de l'Histoire") ifadesinde saklıdır. *Eleştiri*, bilhassa bu ikinci ciltte tarihin "anlamı" ("le sens de l'histoire") sorunuyla çok yakından ilgilidir aslında. Peki bu durum, Sartre'in geleneksel bir Marksist ve görünüşte teleolojik Tarih'in sosyalizme doğru hareketi anlayışı ("kaçınılmazlığı" dışarıda tutarak) ile Tarih'in sahip olacağı veya olmayacağı başka tür bir anlam arasında ayrım yaptığını mı gösterir? Bence gösterir: Bu da birinci ve ikinci ciltte sosyalizme hiçbir referans bulunmamasını açıkladığı gibi, bütün teşebbüsün diyalektik anlayışı– çokluk sorunuyla ilgili olduğu gibi *Varlık ve Hiçlik*'te proje denen, ama burada bütünselleşme adı verilen şeyle de ilgili olan anlayışı– anlama girişimi olarak savunulmasını da açıklıyor. Sartre gayet akla yakın bir şekilde tarihin "birliğinin" yakın zamana ait ve bizatihi tarihsel olduğunu doğrular: Bir zamanlar pek çok tarih vardı, kimi zaman tekil avcı-toplayıcı grupların kaderi kadar mikroskopik olan çok sayıda tarih söz konusuydu.⁶ Bugün kolonyalizm ve emperyalizmin ikiz birleşimleri sebebiyle Tarih'in bir anlamı var (ayrıca büyük harfle yazılıyor). Ama temeldeki soru cevaplanmamıştır ve *Eleştiri*'deki argümanların bütün açılmaları belirler: Bireylerin edimleri ve projeleriyle, bütünselleştirmeleriyle ilgili anlayışın aynısını bu muazzam birliğe uygulayabilir miyiz? Tarih'in "hareketi" ne olursa olsun, bir "anlam" taşıyıp taşımadığı bu bakımdan söylenebilecektir.

Marksizm ile *Eleştiri* arasındaki ilişkiye dair son bir konuyu bu noktada belirtmek gerek. *Eleştiri*'nin büyük bir kısmının işçilerin kendilerinin fenomenolojik duruş noktasından emek ve üretimle meşgul olduğuna şüphe yok. Onların tam aksi, yani kapitalistler veya işadamları da fenomenolojik açıdan yapısal bir tepki ve adeta işçilerin ve onların çeşitli kaynaşmış gruplarının varlığına karşı savunmacı bir telafi çerçevesinde kavranmaktadır. Sartre'in, deyim yerindeyse, bu fenomenolojik taraflılığı, iki proje arasındaki mücadelenin birliğine dair ikinci cildin başında yeniden formüle edilen problemi peşinen çözecektir elbette. Ama *Eleştiri*'nin kendisinde çok daha temel bir eksikliğe işaret ettiğini düşünüyorum ki bu eksiklik de kapitalizmin ta kendisidir: Okurların zaman zaman bu eserin gerçekten

6 "Bir tarihin imlemi [signification] onun anlamı (sens) değildir. Durmuş bir tarihin (mesela Pompei veya İnkalar) bizim için anlamı yoktur. Onu içsellikle yaşayanlar için bir anlamı vardır. Bir imlemi olabilir: Yani onu durduran faktörler grubunu bulursak." (2. Cilt, 402; 410-411)

Marksist olup olmadığını düşünmelerine yol açan şey bu bariz eksikliklerdir. Keza kapitalizmin analizi zaten uzun süre önce (*Kapital*'de) yapıldığından, Sartre'ın bu tanıdık zemini yeniden ele almasının gerekmeceğini söylemek de yeterli değildir. Şurası açık ki, ikinci ciltte fenomenolojik yöntemin dönüşüne, anti-diyalektik olarak kapitalizmin statüsüne ve tarih görüşündeki en üstün *praktiko-inert* biçimine daha yakından bakmamız gerekiyor.

Yine de, 1. Cilt'in tanımlama ve detaylandırma işlevi taşıdığı bu terimler bize 2. Cilt'in terminolojisinin –bazıları 1. Cilt'e nazaran yenidir, bazıları da eşzamanlılıktan artzamanlılığa bu geçişte daha ısrarlı bir baskıyla işe koşulmuştur– bu noktada birkaç hazırlık kabilinden yorum gerektirdiğini hatırlatır. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te proje adını verdiği şey için kullandığı yeni diyalektik kelime olmaktan pek ileri gitmeyen ve projenin (onunla bağıntılı olan durumla birlikte) dile getirilmesine yardımcı olan “bütünselleştirme” terimini çevreleyen bilgisizce polemiklere geri dönme-yeceğim. Fakat bu terimi Sartre'daki miadı dolmuş, kötü, hümanist ya da evrenselleştirici her şeyin negatif belirtisi olarak görmeye başlayan okura, “bütünselleştirme”nin, ulaşılmış herhangi bir bütünlük mefhumundan her seferinde açıkça ayırt edildiğini hatırlatmak gerek: “Bütünselleştirme” zamansal bir kelimedir ve asla tamamlanma ya da kapatma çağrışımı taşıyamaz. Ama her zaman için bir nevi sonluluğun adıdır ve bu yüzden aynı okura son moda “tekillik” mefhumunun da aynı zamanda gayet Sartreci olduğunu ve herhangi bir bütünselleştirme tespitine daima eşlik ettiğini hatırlatmak gerekir. (Varoluşçuluğun ve onun özgürlük ve tekillik felsefesinin Hegelci evrenselcilik diye görülerek reddedilmesinde hep paradoksal bir yan, hatta yanlış bir yönelim vardı.)

Kavram olarak bütünselleştirme, mevzu ya da vesileye bağlı olarak bir-biri içine katlanabilen bazı ikili anlambirimcik kümeleri kullanır. Örneğin çokluk dünyayla karşılaşmamızın can alıcı bir özelliğidir ve kaçınılmaz olarak birleşme talep eder (ama birlik değil): Sartre'ın felsefi eserlerinin okurlarına nispetle romanlarının okurları, onun anlatılarında çokluğun, özellikle de insanların ya da dünyadaki başkalarının çokluğunun oynadığı rolün daha fazla farkına varacaktır (*Le Sursis/The Reprieve*'de olduğu gibi).⁷

7 “Muazzam bir varlık, yüz milyon boyutlu bir uzaydaki bir gezegen; üç boyutlu varlıklar bunu hayal bile edemez. Yine de her boyutun bağımsız bir bilinci vardı. Gezegene doğrudan bakmaya çalışırsan, minik parçalara bölündüğünü ve geriye bilinçten başka bir şey kalmadığını görürsün. Yüz milyon özgür bilinç, her biri duvarların, yanan bir sigara izmaritinin, tanıdık yüzlerin bilincinde ve her biri kaderini kendi sorumluluğu üzerine inşa ediyor. Yine de bu bilinçlerin her biri algılanamaz temaslar ve hissedilmez değişiklikler yoluyla kendi varoluşunu, devasa ve görünmez bir mercandaki bir hücre olarak fark ediyor. Savaş: herkes özgür, ama yine de zarlar atılmış. Orada,

Ama böyle çoklukların birleşmesi (ya da kısmen birleşmesi) aynı zamanda onlarda dışsal olan ya da dışarıda kalanın içselleşmesiyle de bağlantılıdır: Eski istenmeyen özne-nesne düalizminin yerine yukarıda tartışılan iki kutup arasındaki muğlak gidiş gelişleri vurgulayan süreç sözcüklerini geçirmek üzere tasarlanmış, sonra da bağıntılı “dışsallaşma” terimini üreten terimler.

Yine de dış esasen *Varlık ve Hiçlik*'teki eylemsiz, hatta eski *en-soi*'dir; ayrıca eylemsiz ile aktif arasındaki diyalektik buradaki işlerin tam merkezinde yer alır (Sartre eski ontolojik terminolojiye sadece birkaç yerde başvurmasına rağmen [ama bkz. 2. Cilt, 315vd; 320vd]); fakat *en-soi*'nin karakterizasyonu *praktiko-inerti* aktarma konusunda *pour-soi*'nin *praksis* ve bütünselleştirmede olduğundan daha faydalıdır.

Tüm bunlar dört dörtlük bir praksis felsefesi olarak *Eleştiri*'nin nihai statüsünü çarpıcı bir şekilde vurgular: *Varlık ve Hiçlik*'in özgürlük felsefesi daima etkinliğin önceliğini ima etmiştir. Burada sahnenin merkezinde durur ve bunun sonucunda *praksisin* karşıtı, yani anti-diyalektik, *praktiko-inert*, insan eylemini ve projelerini çürüten şey, eylemsizlikleri ve Tarih'teki başarısızlıkları aşma yönündeki kolektif çabalara direnen şey de aynı zamanda onunla birlikte sahnenin merkezinde durmak zorundadır. Özgürlüğe eşlik eden özgürlüksüzlük değil, daha ziyade *mauvaise foi* (kendini aldatma), olgusallık ve olumsuzdur. Ama burada, absorbe edilmiş ve bu sonuncuların aleyhine döndürülmüş insan üretiminin motor gücü olan bir kötücül kuvvetle karşılaşırız: Bireysel ya da varoluşsal boyuttan ziyade kolektif boyutta daha görünür olan bir güçtür bu.

O yüzden ilk baştaki sorumuz ağır ağır farklılaşıyor belki de: *Eleştiri*'deki Sartre'in ne kadar Marksist olduğunu değil, tekillik üzerine sıklıkla vurgu yapmasına rağmen ne kadar varoluşsal kaldığını sorgulamaya başlıyoruz. Bu noktada, yukarıda gündeme getirilen fenomenoloji sorununa da geri dönüyor, *Eleştiri*'nin yeni teması olabilecek, ama aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'in eski ve tanıdık bir meşgalesi olan şeyin, yani “cisimleşme” fenomeninin her yerde hazır ve nazırlığıyla yüzleşiyoruz.

“Cisimleşme”nin geçerlilik kazandığı yerin önceki kitaptaki çığır açıcı cinsellik analizi olması da yine paradoksaldır; ayrıca cinsel çağrışımlar (kaçınılmaz dini çağrışımlarla birlikte) bu kelimenin *Eleştiri*'de oynamaya davet edildiği yeni rolün ciddiye alınmasında baş ağrıtmıştır. Bu terimin

her yerde tüm düşüncelerimin, Hitler'in tüm sözlerinin, Gomez'in tüm yaptıklarının bütünlüğü; ama bunları toplayacak kimse yok. Sadece Tanrı için var. Ama Tanrı yok. Yine de savaş var.” *The Reprieve*, çev. Eric Sutton, New York: Knopf, 1947, 326; Fransızcası, *Le Sursis, Oeuvres romanesques* içinde, Paris: Gallimard, 1981, 1024-1025.

ilk önce Stalin'in kişiliğine ithafen kullanımı ise bir o kadar paradoksal ve hiç şüphesiz yine baş ağrıtıcıdır. Bu gelişmeyi anlayabilmek için, Sartre'in, tarih ve tarihyazımına felsefi bir sorgulama yöneltmenin ötesinde biyografinin felsefi olanakları ve gerekçelendirmeleriyle de meşgul olduğunu kendimize hatırlatmamız gerekir. Baudelaire ve Mallarmé üzerine ilk taslak niteliğinde çalışmalardan, Jean Genet üzerine anıtsal kitabına ve Flaubert üzerine bitmek bilmez ve sonlandırılmamış son çalışmasına kadar, bireysel bir hayatın belirlenimlerinin analizi Sartre için merkezi bir sorun olmaya devam etmiştir (*Bulantı*'daki Antoine Roquentin'in de zaten gizemli M. De Rollebon'un hayatını ve yaptıklarını anlamakla meşgul olduğunu unutmamak gerek).

Bu yüzden Sartre burada sadece Sovyet Devrimi ve komünist devletin dinamikleriyle değil, bizzat Stalin'in kendisiyle de ilgilenmeye devam eder. Niçin Stalin? Napolyon olmasaydı başka bir generalin aynı şekilde onun tarihteki yerini dolduracağını söyleyen Plekhanov'un çalınmış ifadesi Sartre'in bıkmaz usanmaz alaylarına maruz kalmıştır. Troçki de aynı politikaları izlemeyecek miydi (belki insanları öldürmeden)? Gerçekten de Stalinizm ile Stalin'in kendisi arasındaki yapısal ilişki nedir? Yoksa burjuva pop-psikolojisi, pazar eki skandal-çıgırtkanlığı ve şeytanlaştırmaya başvurup her şeyi onun canavarlığıyla açıklamak doğru mudur? Sartre böyle şahıslarla uğraşırken "varoluşsal psikanaliz" (siyasete ve tarihsel diyalektiğe eşit ölçüde vurgu yapan psiko-biyografiden farklıdır) dediği şeyin ilkelerini korumamızı ister; ayrıca Stalin'in karakteri (ki bu bile başlı başına tarihsel durumun karmaşık bir ürünüdür) ile politikaları arasındaki yapısal ilişkiyi kavrayıncaya kadar anlayışımızın eksikli kalacağını kabul etmemizi; veya, *Eleştiri*'nin diline geri dönecek olursak, Stalin'in kendi bireysel kişiliğindeki bütünselleştirmelerin *cisimlenişini* kavramamızı talep etmektedir. Dolayısıyla, kavram varoluşsal düzey ile diyalektik-tarihsel düzey arasındaki kaçınılmaz dolayımı belirtir, daha doğrusu diyalektiği varoluşsal ve yaşanmış ya da fenomenolojik deneyim âlemine geri getirir.⁸

Bunun hiç bitmeyecek bir proje, sonu gelmez bir görev (Flaubert üzerine eserin doğruladığı üzere) olduğu açıktır; burada bireysel ile kolektif arasındaki karşıtlık zihin-beden ya da bilinç-madde çatışmasının felsefi düzeyine yükseltilmiştir; böylece eski muğlaklık gibi çözülemez, beyhude ve takıntılı bir hale gelmektedir. Aynı zamanda bir zamanlar başka bir çevreden gelen nüfuzlu bir Sartre eleştirisini de güçlendirir: Althusser'in anlatımsal

8 Şurası açık ki, hem *Saint Genet* hem de *The Family Idiot* burada belirtilenden çok daha diyalektiktir.

nedenselliğe saldırısı (Althusser bunu Hegel ve Hegelcilikle ilişkilendiriyordu). Bu eleştiri fenomenin her özelliğine merkezi bir anlamın sızdığı bir nevi simgesel ya da organik düşüncenin kalıntı kabilinden pratiğine dayanıyordu; mesela Spengler'in çağın ruhu kavramında belli bir dönemin, örneğin Barok'un tüm pratikleri ortak bir cinsin çeşitli türleri olarak nitelenir (Barok sanat, Barok devlet yönetimi, Barok matematik, Barok felsefe vs.).⁹ Burada uyanan şüphe, Sartre'ın cisimlenme doktrininin tarihsel süreç ile varoluşsal birey arasındaki türden özdeşliğe eşit ölçüde organik ya da simgesel bir bakışı sürdürmek istemesiyle ilgilidir; her iki düzeyde birden bütünselleştirme mantığının kurucu operasyonunda ısrar etmek bile onu bundan kurtaramaz. Yukarıda ipucunu verdiğim üzere, simge mantığının yerine alegori mantığını geçirirsek, Sartre'ın fikrinin nispeten farklı bir kullanımı mümkün görünüyor bana; ama böyle bir fikri daha fazla geliştirmenin yeri burası değil.

Yine de fenomenolojik cisimleniş (ve Stalin) problemi en azından başka bir probleme –*Eleştiri*'de kapitalizmin rolü problemine– beklenmedik bir şekilde kapı açabilir. Nitekim Sartre ikinci ciltte başlıkları siyasal olarak bölmeyi tercih etmiştir: Bir tarafta yönetsel toplumlar (diktatörlükler ya da Stalinist toplumlar diye okuyun) ve diğer yanda burjuva demokrasileri şeklinde birbirine zıt incelemeler söz konusudur: Fakat editör burjuva demokrasileriyle ilgili incelemenin hiç yazılmadığına bizi temin eder. Hiç şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu ayrım Sovyetler Birliği'nin gelişimindeki olanaklara Sartre'ın giderek güvenini yitirdiğinin göstergesidir;¹⁰ ama şaşırtıcı olan nokta, en eski Soğuk Savaş ideolojisinin, yani kapalı toplumlar ile açık toplumlar (veya komünist “bütünselleştirme” ile “özgür dünya”) arasındaki karşıtlığı aynen taklit etmesidir. Bu ayrım az sonra geri döneceğiz. Bu sınıflandırma hamlesine daha ciddi bir itiraz, sistemik betimlemeyi ekonomik altyapıdan çıkarıp siyasal üstyapıya yerleştirmesinde yatmaktadır. Ekonominin yerine siyasetin geçirilmesi (sömürü sorunlarının yerine özgürlük sorunlarının geçirilmesinde olduğu gibi) Marksizme karşı hegemonya mücadelesinde ana hamlelerden biri olmuştur daima.

9 Örneğin bkz. Bach üzerine şu sözler: “Bu yüzden *eski rejimin* ... küçük Alman sayıların ... ‘akıl’ ile ‘gelenek’ arasındaki çatışmanın, aynı zamanda toplumsal hiyerarşinin ve sanatçının statusünün vs. anlamı Bach füğünün klavsende çalınmasıyla kulaklarımızda zamansal bakımdan yeniden üretilir. Bu zamansallık –Bach'ın hayatının cisimleniş– sayesinde, demin betimlediğimiz kavramsal kümelenme de *bizim zamanımızda* süregelen bir süreç-praksis olarak cisimlenir.” (2. Cilt, 269; 307)

10 Belki de degildir: Spıunık'in ABD'de yarattığı ilk “bilimsel ezikliği” hatırlayalım: “Amerikan Büyük Korkusu'nun (*Grande Peur*) sebeplerinden biri, Sovyetler'in öznesi olduğu bir Tarih'in nesnesi olma duygusunu herkesin hissetmesi ve kafalarının karışmasıydı.” (Cilt:2, 319; 330n)

Nitekim Sartre'ın bu muazzam projeden niçin sıkıldığı ve devam edilecek kadar ilgi çekici bulmadığı bu yer değiştirmenin ta kendisiyle açıklanabilir. Zira direktoryal ya da diktatöryal toplum mefhumu Sartre'ın paylaşmakta güçlük çekeceği bir ideoloji kokmakla kalmaz, aynı zamanda fenomenolojik analiz türü için çekici bir çerçeve sağlar; halbuki onun tam zıttının, yani dağılan ve atomlaşan, gelişigüzel akımlara ve potansiyel olarak birleştirilemez ve iflah olmaz çoklu kuvvetlere sahip olan mahut burjuva toplumunun analizi tümünden imkânsız değilse de daha çetin olacaktır.¹¹ Cisimleşme fikrinin ta kendisi Stalin gibi bir şahsın (ya da daha önceki mutlak hükümdarların) merkeziliğini gerektirir; bununla kıyaslandığında çeşitli Batılı siyasal sistemlerdeki çoklu makam sahipleri daha elverişsiz ve en iyi ihtimalle yerel inceleme nesnelere sunarlar.

Fakat temsili, hatta anlatsal olarak betimleyeceğim bu problemin ta kendisi bizi Sartre'ın projelendirilmiş argümanında kapitalizmin yokluğuna geri getiriyor. Şurası gayet açık ki kapitalizm *praktiko-inert*in gelişmiş biçimidir ve yapıları da 1. Cilt'te konuyla ilgili, çıkar gibi ana fenomenlerin yakından incelenmesinin yanı sıra uzun uzadıya, geniş geniş analiz edilen diziselliğe neredeyse birebir tekabül eder. Eksik olan özellikler ya da parçalar değil, daha ziyade eyleyen olarak, dünya tarihi sahnesinde merkezi bir aktör olarak, arka plandaki bir sistemden ziyade başlıca faillerden biri olarak kapitalizmdir. Sartre'ın bütünselleştirme kavramı Ken Lay'den John D. Rockefeller'a, Roosevelt'lerden Edison ve Disney'e kadar sistemdeki tüm oyuncularla yeterince ilgilidir; ama bunlar kişileşmiş bir sistem olarak kapitalizmle (veya diğer direktoryal yakada Stalin ya da Napolyon'la) kıyaslandığında karikatüre ve figürana indirgenmişlerdir. Sartre'ın sonuna kadar savunduğu varoluşsal bakış açısına göre de, bu hicvi eksiltme iyi ki vardır ve tarihin merkezi kuvvetlerini kişileştirmesi hiç şüphesiz bir gizemleştirme ve salt edebi bir araçtır. Yine de, Sartre'ın temel iddiasının –eskiden çok tarih vardı ama şimdi sadece bir tane var– daha da parlak ışığında “sistemin adını koyma” gönülsüzlüğü artık faydalı değildir; belki geç-kapitalizmde, tam küreselleşme ve postmodernlikte bu sistemin birleşik kuvvetini Sartre'dan daha dolayimsız ve kişisel bir tarzda hissetmek zorundayız.

Öte yandan, bu kabulün çağdaş *Eleştiri* araştırmacıları için belki de bek-

11 “Tarih bütünselleştirmeyse Marksizm katıyetle doğrudur. İnsanlık tarihi bireysel tarihlerin çoğulluğuna dağılırsa, daha doğrusu her koşulda, kavgayı karakterize eden içkinlik ilişkisi dahilinde her bir hasmın diğeri tarafından olumsuzlanması prensip düzeyinde *bütünlükten yoksun kılıcıysa*, işte o zaman doğruluğu kalmayacaktır.” (2. Cilt, 16; 25)

lenmedik bir pozitif sonucu vardır. Zira artık Sartre'in ikili karşıtlığının gayri-meşru ve aynı zamanda gereksiz olduğu, üstelik direktoryal toplumlar ile burjuva demokrasileri arasında da gerçekte hiçbir fark olmadığı kanaatiyle bu kabule varırız. Foucault iktidarın günümüzde nasıl her yerde mikroskopik gelişimler halinde işbaşında olduğunu, kılcal damarlarının eski toplumsal biçimlere nasıl yayıldığını göstererek bu ayrımın silinmesinde rolünü oynamıştır. Sonra Amerikan imparatorluğunun doğuşu süreci tamamlamış, burjuva demokrasisinin ödüllü sergisini açığa çıkarmıştır: yıldırma ve gözetleme, dezenformasyon ve konformizm, yozlaşma, dizginsiz sömürü ve kuralsız sahiplenme güdülerıyla dolup taşan, sapına kadar müdahaleci ve askerler değil büyük şirketler yüzünden uslanmazca askeri maceralara sürüklenen bir demokrasi. 2. Cilt'in "kuşatmanın bütünselleşmesi" (Sartre bunun sadece Sovyetler Birliği'ni nitelediğini düşünmüştü) analizinde artık evrensel değer kazanan durum budur ve *Eleştiri* modern zamanların merkezi felsefi başarılarından biri olarak haklı yerini yeniden kazanmıştır.

Başlıkla ilgili son bir söz söylenebilir: Büyük Kantçı öncelini kasten hatırlatmaktadır. O halde Sartre'in *Eleştiri*'sinin benzer şekilde bugün akıl olarak tanımladığı şeye sınırlar koymayı amaçladığını mı düşünmeliyiz? Analitik akıl ile diyalektik arasında temel bir ayrım olduğundan, birincisinin aslında ikincinin dışsallığa yansıtılmış bir altkümesi olduğundan söz etmiştik.¹² Fakat kavrama –projenin ya da bütünselleştirmenin kavranışı– sadece *en-soi*'nin kendisiyle sınırlıdır, yani olumsuzluk ve ben-olmayanla, ya da Sartre'in buradaki kullandığı terimi tercih edersek, bu tikel dünyanın temel olgusu olan kılıkla sınırlıdır sadece. Yine de dünyamızda pek çok kılık vardır ve bunların arasında hayat ve zaman kılığı de bulunmaktadır. Şayet her şey bir tasarıysa, her şey bütünselleştirmeyse, o zaman tüm bütünselleştirmelerin kaçınılmaz başarısızlığını, sonluluğunu ve bitmemişlik niteliğini de kabul etmemiz gerektiğinde, çünkü ortada merkezi bir ölüm olgusu bulunduğu geç dönem Sartre'in tekrar tekrar ısrar etmesi bununla açıklanabilir. Bu yüzden tarih zorunlu olarak "ölümlü organizmaların tarihidir" (2. Cilt, 312; 323); ölüm "olumsal bir zalimlik –yani olgusallığın çıplak tezahürü– olarak asimile edilemez ve aşılamazdır; ayrıca Tarih'in tam bağrında kendini içsellik sentetik bağlarının kopuşu olarak gösterir" (2. Cilt, 313; 323-324); bu da diyalektik kavrayışa, insani projenin ta kendisi tarafından üretilen anti-diyalektikten tümüyle farklı türden bir sınır koymaktır.

12 Bkz. yukarıda 5. dipnot.

Bir kere, bu durum Tarih'te süreksizliklerin ve kopuşların önceliğini açıklar: "Tarih, kendini savaşıyor bireylere ve gruplara *deliklerle dolu* olarak gösterir." (2. Cilt, 313; 324) İkincisi, modern ya da belki daha fazla post-modern insanların, kuşakların kopuşuna dair akut bilincini ve kuşaklar olgusunu diyalektik olarak kavrayıp tarihin (ve bizatihi kolektif projelerin) yapısına ekleme ihtiyacını güçlendirir. Son olarak, ölüm üzerindeki bu ısrar Tarih'in önceliğini teorileştirmenin onu övmekle illa ki aynı anlama gelmediği uyarısının da gücünü artırabilir. Nitekim *Eleştiri*'nin son fragmanı, Tarih'in yabancılaşma olduğunu dört dörtlük varoluşsal bir şekilde ifşa ettiğinden çok şaşırtıcıdır. "Tarih insan için esas mıdır?" sorusuna şu cevabı verir: "Hayır. İç olarak yaşanan dış, dış olarak yaşanan içtir. İnsanın içsellik olarak yaşanan kendi dışsallığıdır (örneğin kozmik kuvvetler için bir-nesne-olmasıdır)." (2. Cilt, 450; 451)

IV. KISIM

GİRDİLER

9. Bölüm

Metalaşma

“Metalaşma” (*commodification*) kapitalizmdeki yapısal bir eğilimi anlatmak için kullanılır; yani değer sahibi şeyler piyasada satılma potansiyeli taşıyan fiyatlı nesnelere dönüşme eğilimindedir. Bu süreci kavramadaki kavramsal güçlükler farklı dillerde bu sözcüğün yaşadığı dalgalanmalarda kendini ele verir. İngilizcede bu kavram herkesçe kabul edilmemiştir. (Marksist geleneğin dışındaki yazarlar kimi zaman daha çirkin “metalılaşma” [*commodification*] terimini kullanır.) Fransızcada “meta” sözcüğü daha eski *marc-handise* ile karşılanmakta, sözcüğün süreç olarak ifadesi (*marchandisation*) daha da biçimsizleştirilmektedir. Almandada tipik olarak yerli *Ware* sözcüğünün ikizi kullanılır ki bu da aynı sorunu doğurur: Başka dilden alınmış bir kökle *Kommodifizierung* terimi üretilir.

1.

Meta kavramı iki fenomenin kesişiminde inşa edilmiştir; bu fenomenlerden ikisi de süreç olarak ya da biçimsel ve yapısal dönüşümlerin sonucu olarak kavranır. Bir yandan, ilgili şey nesneye dönüşmüş olmalıdır. Diğer yandan, ona özgül bir değer verilmeli, bir başka deyişle fiyatı olmalıdır. Bu özelliklerin hiçbiri zorunlu olarak apaçık değildir. Örneğin bazı metalar açık seçik fiziksel nesne görünümüne sahip olmaz, bazıları da görünüşte insan yapımı değil doğal şeylerdir (ki Marx bunu nispeten dogmatik takipçilerine sık sık hatırlatır). Keza bu şeyin mübadele edilebilirliği, piyasadaki değeri de her zaman açık seçik olmaz (ticari kültür ürünlerindeki gibi).

Ama bu da demek oluyor ki söz konusu özelliklerin her biri ilk önce ayrı ayrı irdelenebilmelidir. Dolayısıyla, metalaşma analizi bizi bir yanıyla daha temeldeki nesneleşme fenomenine ya da gerçekliğin şeyler (veya antik dönemde dendiği gibi tözler) halinde örgütlenişine dair önceki tartışmaya geri götürür; bu ilk ve adeta metafizik aşamadan sonra da şeyleşme ya da *Verdinglichung*'un, yani doğal olarak metafizik nesne biçiminde örgütlenmemiş kendiliklere bu biçimin dayatılmasının analizi gerekecektir. O halde metalaşmanın su yüzüne çıkışını şeyleşme mümkün kılmıştır; ya

da tersinden ifade edersek, o halde metalaşma eğiliminin varlığı şeyleşmeyi harekete geçirir, evvelden uzanmadığı ya da uygulanabilir görünmediği tüm alanlara (örneğin ruhsal ve kültürel alanlara) nüfuzunu teşvik eder. Şeyleşme ve metalaşmanın en çarpıcı ve gizemli şekilde emek gücünün ta kendisinde gerçekleştiği açıkça ortadadır; emek gücü, kapitalizmde zamanı ölçülecek bir şeye dönüştürülür, sonra da bu şeye bir fiyat ve mübadele değeri verilir.

Bu arada, diğer analiz hattı, yani değer ve fiyat analizi bizi piyasa mekanizmalarının kendisine geri götürecektir, zira “mübadele”, farklı nesnelere eşitlenebildiği, sonra da bir nevi değer sistemiyle dolaylandığı bir mekânın varlığını ima eder. Bu anlamda, süreç niteliğiyle metalaşma, uygun bir kurumsallaşmış piyasanın kurulması ön şartına bağımlı olacaktır: Bu yüzden sanat eserlerinin metalaşması, tabloların satışı için örgütlenmiş piyasalara ve galeriler sistemine bağımlıdır ki, bu sistem de eleştirilenler ve müzelerin değerleri kodlamasını gerektirir; piyasa bu kodlamayı dolaylı ve vasıtalı yollarla da olsa tedricen hayata geçirir.

2.

Eşyalaşma (*thingification*) (Sartre Fransızcasında *chosification*) fenomenine dair anlayışın derinleşmesini Schopenhauer'in Kant eleştirisine kadar geri götürmek uygun olacaktır.

Schopenhauer'in itirazına göre Kant *a priori* biçimleri sayarken temel bir kategoriye, yani nesne ya da tözün ta kendisinin biçimini atlamıştır. Bu gözlemin değerini her ne kadar felsefi bir eleştiri olarak değerlendiresek de, nesnelere dair sağduyulu algımızı yadırgar hale getirme yönünde bir girişimdir, üstelik biçimi verili sayan tüm geleneksel töz açıklamalarından daha eksiksizdir. Hatta Schopenhauer burada bir düşünce deneyi yapmakta, nesnelere derlemesi olarak dünyaya dair sağduyulu deneyimizin arkasına geçerek dünyanın hâlâ, William James'in unutulmaz deyişiyle, “tazelenen, vızıldayan bir kargaşa” olduğu şeklindeki farazi bir gerçeklikle yüzleşmemizi söylemektedir. Bir başka deyişle, nesne biçiminin dünyamızda oynadığı rolün bilincine daha iyi varmak için dünyayı bu biçim olmadan düşünmemeliyiz.

Hiç şüphe yok ki Marksist gelenek de aynı amaca yönelik farklı bir yadırgatma etkisi sunar. Marksizmde nesnelere halinde örgütlenmiş dünyayı önceleyen dünya, insan ilişkilerinin ve insan üretiminin dünyasıdır; burada nesnelere görünüşü bu çok farklı gerçekliklere geri tercüme edilir

(ayrıca statik ve hareketsiz olduğu varsayılan bir maddi tözler dünyasının yerine sayısız süreçlerin tarihsel hareketliliği geçirilir).

Demek ki metanın görünümü üretim ve süreç dünyasından şeyler dünyasının doğuşunu belirler ve billurlaştırır; Marx bu bağlamda insan ilişkilerinin nesneleştirilerek şeyler biçimini almasından (*Vergegenständlichung*, *Verdinglichung*) bahseder. Elbette bir bakış açısından, nesneleşme mefhumunun doğuşu Marx'ın erken döneminde Hegel'in kendisiyle çatışması bağlamına (*Auseinandersetzung*) yerleştirilebilir; Hegel'e göre nesneleşme ve dışsallaşma insan tarihinin ve ilerlemenin olumlu ve (diyalektikse) zaruri bir uğrağıydı. Hatta Hegel'de bireysel ve toplu ya da tarihsel gelişme insanların içsel biçimleri durmaksızın dışsallaştırması olarak ifade edilir, toplumsal ve kültürel nesne dünyasının (bugün en geniş anlamda, mecazi kullanımları da içerecek şekilde düşünülüyor) amansızca genişlemesidir. Marx'ın erken dönemdeki yabancılaşma kavramı, nesneleşmenin işçinin ve emek gücünün sömürülmesinde görülen kötü ve yıkıcı biçimi ile sadece Hegel'in tarih içinde işleyişini görebildiği yaratıcı nesneleşme arasında yaptığı ayırmadan doğmuştu.

Fakat Marx'tan sonra ve Marx'ın yabancılaşma üzerine erken dönem yazılarının, ölümünden sonra 1929'da yayımlanmasından önce şeyleşmenin resmen felsefe sahnesine çıkışı Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde gerçekleşti; bu eserde emek gücünün metalaşması –artık felsefi bir kavram biçiminde şeyleşme olarak tanımlanıyordu– birbiriyle çatışan iki toplumsal sınıfın kavramsal (ve kültürel) dünyalarını ayırt etme aracı halini almıştı. Ama toplumsal bakımdan özgül metalaşma teriminden daha felsefi ve genel şeyleşme terimine kayılması, Lukács'ın çığır açıcı eserinin daha sonra mahut Batı Marksizminin yeniden açmaya giriştiği bazı yollarda ciddi tıkanıklıkları olması anlamına geliyordu.

3.

Metalaşmanın kaçınılmaz özelliğine, yani bir nesneye tek başına metalık damgasını vuran piyasa fiyatına gelince, Marksizm burada bir kez daha merkezi bir açmazla karşılaşır: Emek zamanı miktarıyla belirlenen değer ile, ilaveten piyasa güçleri ve dalgalanmalarıyla belirlenen fiyat arasındaki ayrım. Mübadele değerinin bu ikili doğası etrafındaki tartışma ve polemiklerin tarihi hiçbir metalaşma anlatısının hasar görmekten kaçamadığını gösteriyor. Sonuçta çağdaş tartışmalar genel bir kültürel ve ekonomik süreç olarak metalaşmaya yapılan soyut felsefi başvurular ile çeşitli alanlarda

piyasaların işleyişlerine dair özgül ampirik çalışmalar, özellikle de küreselleşme çağında piyasaların genişlemesini ve pürüzlerin belirmesini içeren çalışmalar arasında bölünmüştür. Bu bölünmenin en çok göze çarptığı yer de kültür alanıdır: T.W. Adorno'da olduğu gibi, estetik felsefe, sanatın ve özelde de modern sanatın, hatta modernizmin içinde görüldüğü durumun temel ya da kurucu özelliği olarak sanat eserlerinin metalaşmasında yorulmak bilmeksizin ısrar eder. Bu arada daha eski bir sanat sosyolojisi de sanat piyasalarının ekonomik evrimini, yayınevlerini, bölüşümü ve alımlama istatistiklerini incelemeyi, görünüşte daha büyük felsefi genellemelerle uyumlayan biçimlerde sürdürmektedir.

Bu bölünme, daha temel bir uyumsuzlığa, yani emek değer teorisi ile ekonomik piyasa araştırmaları arasındaki uyumsuzluğa doğru da takip edilebilir. Ekonomik piyasa araştırmalarının retorisi bugünkü küreselleşme uğrağında, ayrıca kapitalizmin kuralsızlaşma ve tüm dünyada mahut serbest piyasa koşullarını yaratma peşine düştüğü bu ortamda hiç şüphesiz hegemoniktir. Emek değer teorisine gelirsek, onun da mahut kültürel değerlere uygulanmasında tekrar tekrar güçlüklerle karşılaştığını, ayrıca temel emek zamanı kavramlarının bilgisayarlar ve enformasyon teknolojisinin işleyişine uygulanamaz görünmesi yüzünden sorun yaşadığını görüyoruz. Kültürde ise, hiç şüphesiz yok ki, "tavandan düşüveren" (Valéry) şu tek sone dizesine emek zamanı teorisini uygulamak inatçılık olacaktır, diğer on üç dizeyi yazmak için korkutucu derecede çok çalışmak gerekse bile; yine de Molière'in dediği gibi, "zaman bu işe karışmaz". Ama iş ideolojik kavramların ve kategorilerin inşasına gelince, kültürün kendisi bu sayede bir metalar alanı halinde örgütlendiğinden, belli bir kolektif emek anlayışının (yani entelektüellerin statüsünün) yersiz olmadığı açıktır. Örneğin Romantik "dâhi" anlayışı, ki Ernst Fischer'e göre ondokuzuncu yüzyıl başı kültürel ve entelektüel piyasasına sunulan üstün bir metaydı, kolektif bir üretim ve inşadır, bireysel değildir.

Fakat edebi değer gibi başka özellikler –örneğin toplumsal alanda verili bir ideolojik ve kültürel buluşun başarısının zafer kazanma edasıyla cevap verdiği bir eksiklik ya da ihtiyaç– ekonomik piyasadaki arz ve talep dinamikleriyle en fazla benzerlik taşıyabilir. Yine de, meseleyi böyle ortaya koymak gerek modalaşmanın merkeziliğindeki artışın gerekse onsekizinci yüzyıldan bu yana kapitalist piyasanın yayılışı sırasındaki değişimlerinin ve yeniliklerinin farkında olmak demektir; bu yüzden sorunu ekonomik piyasanın kendisinin dinamikleri içinde kültürün –nihayetinde reklamı da kapsayarak– rolü etrafında yeniden örgütlemek gerekir. Postmodern teori

gerçekten de kültürel ve ekonomik düzeylerin birleşmesini kapitalizmin bugünkü üçüncü aşamasının (küreselleşme ya da postmodernlik aşaması) kurucu özelliklerinden biri olarak konumlandırır.

Yine de bugünkü küreselleşme anlayışı, bir bütün olarak kapitalizmin genişleme dinamiğini, özellikle de yeryüzünün önceden kapitalist olmayan alanlarına günümüzde nüfuz etmesini öncül olarak alır. Bu da demek oluyor ki küreselleşme teorilerinin hepsi, Marx'ın dünya piyasası dediği şeyin, yani verili bir geleneksel toplumdaki tarımsal üretimin oranını yüzde 70 ila 80'den 10 ila 7'ye düşürürken köylüleri de tarım işçilerine çevirerek eski üretim tarzlarını bozan ücretli emeğin evrensel genişlemesinin analizine yaklaşımlardan ibarettir. Ama ücretli emeğe dönüş tam da metalaşma meselesine dönmektir, zira üretim alanında "ücretli emek" emeğin metalaşması olarak (ya da tam tersi) tanımlanır; ve burada ücret, açıkça, piyasada alınıp satılan emek gücü adlı metanın fiyatı olarak algılanır. Bu yüzden, yelpazenin kültürel ya da felsefi ucunda daha da büyük bir sorun halini alan şey, burada altyapısal kutuptaki kaçınılmaz bir somut gerçeklik halini almaktadır; kaldı ki bu kutupta emek metası için küresel piyasaların kurulması esasen sanayi kuruluşlarının Birinci Dünya kapitalizminin eski sanayi çekirdeğinden kaçışını belirler ve Birinci Dünya ulus-devletlerinde çok derin siyasi ve toplumsal krizleri tetikler (üstelik yeni Üçüncü Dünya emek piyasalarına da illa ki herhangi bir istikrar getirmez). Marx'ın *Grundrisse*'de belirttiği üzere, dünya piyasası kurulana ve kapitalizm genişlemesinin nihai sınırına ulaşana kadar sosyalizm gerçekten gündeme gelmeyecektir. Emek gücünün evrensel metalaşmasında tarihsel bakımdan yeni olan bu durumun ürpertileri ve potansiyel çırpınmaları gözümüzü çarpmaya başlıyor.

4.

Marx'ın temel meta analizinin *Kapital*'in birinci cildinin birinci bölümünde bulunduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla bu bölüm sadece emek gücünün metalaşmasına dair vazgeçilmez nosyona temel teşkil etmekle kalmaz, aynı zamanda kapitalist üretimde yapısal ve ister istemez yerleşik olan sömürü ve yabancılaşmanın ispatlanmasına da yarar: Bu, kapitalist üretim tarzının, sosyal demokrat rejimlerin reformları ya da tadilatlarıyla giderilemeyecek merkezi bir çelişkisidir.

Metanın, yani mübadele değeri ürününün analizi, enerjilerin mübadele edildiği bir evirtim biçimini alır. Evirtim, uzun zamandır, Marx'ın üslubu-

nun ve imgeleminin temel mecazlarından biri olarak anlaşılabilmiştir, mesela eleştiri silahlarının yerini silahların eleştirisinin alması gibi ifadelerde bunu görebiliriz. Nitekim evrimde ortaya konan iki terim özelliklerini değiş-tokuş eder; bu değiş-tokuşun görünüşteki simetrisi de eşitsiz ya da dengesiz olması gerektiğini gizler: Dolayısıyla, değerlerin görünüşteki eşitliği (on metre kumaş bir cekete “eşittir”) zamansallık içerir, ama tek bir yönde ilerler. Geri döndürülemez, ki bu kendine has özellik de terimlerden birinin meta olmayan bir metaya dönüşmek üzere olduğunun ilanıdır; bir başka deyişle, “değer biçimi” eninde sonunda para olmaya yazgılıdır.

Söz konusu meta emek gücünün kendisi olduğunda, değer denklemindeki bu asimetri tüm özgüllüğüyle temalaştırılır ve nihayetinde tanımlanır. Bu noktada denklemin biçiminin ideolojik bir misyonu vardır: Emek için “adil bir fiyat” olabileceğini, kapitalist toplumun işçilere adil ücret verecek şekilde ıslah edilebileceğini göstermek. Ama emek gücü denen bu eşsiz metanın fiyatı işçinin geçim araçlarının fiyatının yanı sıra artı değeri de içerir, bu yüzden hiçbir zaman işçinin emek zamanının değerine tam anlamıyla eşit olamaz.

Meta biçiminin bu analizinin bir diğer sonucu da değer denklemindeki örtük gizemleştirilmelerin dini artçı etkileridir. Marx “fetişizm” anlayışını *le president de Bosses*'un^{1*} onsekizinci yüzyıldaki antropolojik kurgulamalarından türetmişti; bu terimle, cansız bir nesneye eklenen sorunlu fazladan insani anlamı kasteder; üstelik sadece kabilelerin kutsallık versiyonlarında değil, kapitalist metanın ta kendisine eklenen bir anlamdır bu; meşhur sözdeki gibi: “Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir.”²

O halde burada da Marx'ın analizi iki ayrı kapıya çıkar ve bu kapıların ikisi de metalaşma nosyonunun sonraki yazgısında rol oynayacaktır: Bir taraftan, değerde ve para biçiminde gizil olarak bulunan pratik sömürü işlemlerinin kapitalizmin özüne ait olduğunun belirtilmesi; diğer taraftan, potansiyel olarak dinsel, mistik ya da idealist kültürel aşırılığın kavranıp tanımlanabileceği sembolik bir alan açılması, ama aynı zamanda meta biçiminin kaldırıldığı şeffaf bir toplum anlayışında güçlü bir ütopyacı vizyonun yansıtılması. (“Son olarak, bir değişiklik yapalım ve topluma ait üretim araçları ile çalışan ve çok sayıdaki bireysel emek güçlerini bilinçli

1 *Le president de Bosses* olarak tanınan Fransız hükümet adamı, tarihçi, dilbilimci, yazar, Tournay Kontu Charles de Bosses (1709-1777). —yhn

2 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt, çev. N. Sathgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 82.

şekilde toplumsal bir emek gücü olarak harcayan özgür insanlardan oluşan bir ortaklık (*association*) düşünelim.”³ Marx'ın burada anarşist “ortaklık” tabirini kullanması (birinci bölümdeki meşhur pasajların çoğu gibi bu da *Kapital*'in ikinci baskısına eklenmişti), sonradan anarşist gelenekten gelen devletçilik suçlamalarına cevap vermekte hayli yol kat eder. Şeffaflık (Marx'ın sözü değildir) nosyonu da meşruluktan uzak ve nostaljik felsefi mevcudiyet ve dolayimsızlık vaatleri anlamına geldiği gerekçesiyle yapıbozuncuların eleştirilerine maruz kalmıştır.

5.

Lukács'ın etkili şeyleşme kavramı (1923'teki *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde) yüzeysel bir bakışla, özgün meta mefhumundan, hatta Marx'ın insan üretimi ve insan ilişkilerini gizemlileştirerek ikame etmekle suçladığı *Verdinglichung*'undan daha uzak görünmektedir. Yine de, Leninizmin en büyük kavramsal “tefekürlerinde” proletaryanın epistemolojik imtiyazının hayret verici felsefi teorileştirmesindeki ikili kullanımını kavramak önemlidir.

Hatta Lukács'a göre şeyleşme çok farklı biçimler alır ve son derece farklı pratik sonuçlar yaratır; bu farklılık, kapitalizmin kaçınılmaz bir toplumsal eğilimi olarak şeyleşmenin burjuva düşüncesindeki yapısal bir sınırlılık olarak mı incelendiğine, yoksa proletaryanın yaşam dünyasında bulunup ona toplumu bir bütün olarak kavrama noktasında yapısal bir imkân veren (mahut atfedilmiş bilinç) bir nitelik olarak mı ele alındığına bağlıdır. Proletaryanın şeyleşmesi –emek gücünün meta olması– eşya haline gelmiş işçilerin ideolojileri yaratabilecek her türlü başka çıkar ya da libidinal yatırımdan tamamen mahrum kalması sonucunu doğurur. Dolayısıyla, bunlar kapitalizmin antagonistik yapısını (“onlar” ve “biz”) saf dolayimsızlığı içinde kavrayabilirler. (Sınıf teorisine göre aşağıdan bakış toplumsal organizmayı bir antagonizma olarak görürken, yukarıdan bakış analitik bir ayırım, eylemsiz bir yan yanalık, statü katmanları ya da düzeyleri olarak görür [Dahrendorf].) Bu “işçici” epistemoloji için Lukács'ın gösterdiği nihai otorite Marx'ın erken dönem makalesi “Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş” ve bu makaledeki “radikal zincirler” teorisidir (1960'ların büyük azınlık ayaklanmalarında etkili bir şekilde canlanmıştı).

Bu arada, şeyleşmenin burjuvazi üzerindeki etkisi bu düşüncenin genişleme olanağının tam zıt yönünde olmuştur; fikrin daralmasına, gerek çeşitli uzmanlaşmalarda gerekse farklı disiplinlerde görünür olan bir top-

3 *Ibid*, 171.

lumun deneyimlenmesine yol açar. Burjuvazinin toplumu bir bütün ya da bütünlük olarak kavramasının, göz kamaştırıcı sınıf mücadelesi gerçekliğini deneyimlemesinin önündeki engel şeyleşmedir. Bu durum aynı zamanda çeşitli filozofların bu gerçekliği düşünmekten kaçınmak için kendilerine koydukları ideolojik sınırları eleştirmenin bir yolu olarak da işe yarayabilir (Lukács burada Marx'ın *On Sekiz Brumaire*'de ortaya attığı alternatif bir ideoloji kavramına kullanmaktadır – yanlış bilinçten ziyade sınırlama ve gözlerden saklama olarak ideoloji.)

O halde burjuva düşüncesinin bu analizi Lukács'ın şeyleşme ile bütünlük (ya da "bütünlük özlemi") arasındaki kavramsal karşıtlığının nasıl işlediğini açığa çıkarıyor. Burjuvazi toplumla bütünlük olarak yüzleşmemelidir; düşüncesinin şeyleşmesi şu ya da bu disiplinin, şu ya da bu kısıtlı temalaştırmanın yarı-bağımsız sınırları içinde kalmayı mümkün kılar. Fakat şeyleşme proletaryayı adeta tek bir şey yapar ki bu da bütünlük olarak deneyimlenebilir. Kendileri işe karışmadan toplumsal üretimden kâr eden ve böyle geçinmeler için kısıtlama olan kuvvet sömürülen üreticilerin kendileri için hakikatin kaynağı olacaktır. Lukács bu şekilde Hegel'in Efendi/Köle diyalektiğine başvurur; burada en nihayetinde Efendi kısır zevklere terk edilirken, Köle'nin *praksisi* aynı zamanda hakikatin kendisini de üretir.

6.

Frankfurt Okulu'nda ve aynı zamanda 1950'lerin ve 1960'ların postyapısalcı Fransa'sında metalaşma mefhumu çevresinde beliren daha sonraki kültürel felsefeyi karakterize eden tam da bu etki ikiliğidir. Hem Fransa'daki *Tel quel* grubu hem de Frankfurt'taki T.W. Adorno metalaşmanın modernist edebiyatta oynadığı biçimsel role dair değerlendirmelerinde çakışıyorlardı. Adorno'ya göre modernist edebiyat (açıkça modernist olarak tanımlamaz) Baudelaire'de, bütün bir toplumsal alanın kapitalizm tarafından eğilimsel olarak metalaştırılması dahilinde sanat eserlerinin metalaştırılmasıyla başlar. Ondan sonra (modern) eser bu dışsal metalaştırmaya ancak kendini içten metalaştırarak, kendini aynı zamanda anti-meta olan tuhaf bir tür ayna-metaya çevirerek direnebilir. "Baudelaire haklıydı: Etkili modern sanat metanın ötesindeki ilahi mekânlarda doğmaz, daha ziyade meta deneyimi yoluyla kuvvetlenir." (298; 443)⁴ "Sanat sertleşmiş ve yabancılaşmışın tak-

4 Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997; Almancası, *Asthetische Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, [1970] 1997; aksi belirtilmediği sürece tüm göndermeler bu eserdir; sayfa numaraları önce İngilizce baskıyı, sonra Almanca baskıyı gösterir.

lidi yoluyla moderndir. ... Mutlak sanat-eseri mutlak metayla yakınlaşır.” (21; 39)

Tel quel grubu ise aynı bakış açısından tam tersi bir estetik ders çıkarır (bunun modernist olmaktan ziyade postmodernist bir ders olduğu söylenebilir). Şeyleşmenin nesneden üretimin izlerinin silinmesi olduğuna hak vererek, buradan çıkarılacak tek formel sonucun tamamlanmış sanat nesnesindeki estetik ürüne değil eserin üretim sürecine vurgu yapmayı öğütlemek olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu grubun çeşitli üyelerinin (Ph. Sollers, D. Roche vs.) eserlerindeki müteakip “metinselleştirme” bu estetiği pratiğe geçirme girişimleriydi.

Yine de aynı dönemdeki üçüncü güçlü tez, gelecekteki şu ya da bu estetiği yaratma hesabı yapmaktan ziyade toplumsal ve kültürel analizde yeni doğrultulara açılmaya yönelikti. Nitekim Guy Debord’un meta şeyleşmesinin nihai biçimi olarak imgeyi göstermesi (*Gösteri Toplumu*, 1968) kapitalizmin üçüncü ya da postmodern aşamasını karakterize eden koca bir yeni simulakrum (Baudrillard), imge ya da gösteri toplumu dünyasına dair taze analizlere kapıyı ardına kadar açıyordu. Burada film incelemelerine ve her türlü kültür araştırmalarına verilen itici güç, dil merkezli modernizmi yerinden ederek mekân ve görselin ağırlıkta olduğu estetik bir sisteme yönelmenin kaçınılmaz sonucuydu. Debord’un tezi, imge üretimine dönüşün genel olarak kapitalist üretimde yeni bir baskın unsur olarak yeniden üretim teknolojisinin kabulünü içerebileceğini de gösteriyordu.

7.

Geç-kapitalist kültürü evrensel metalaşma alanı olarak kavrayan bu görüşün çağdaş dönemde yeni politikaların inşasında ne gibi sonuçlar yaratacağını göreceğiz. Metalaşmanın ya da meta şeyleşmesinin modernist (ya da Leninist) dönemdeki Marksizmde görece tali rol oynadığını söylemeliyiz. Birincisi, fiilen varolan sosyalizmin yaşandığı ülkeler çoğunlukla meta eksikliğinden ve meta üretimi azlığından mustarıpti; zira içinde buldukları durumda ana amaç o zamana dek gelişmemiş toplumları sanayileştirmek ve Soğuk Savaş’ın zorunlu kıldığı savunma teknolojisine ağırlık vermektir. İkincisi, sınıf mücadelesine Leninist vurgu –Lukács’ın dâhice felsefi tezlerini saymazsak– meselenin hemen kapıdaki devrimci değişim olduğu koşullarda metalaşmanın toplumsal ve siyasal etkilerinin analizini engelliyordu. Ancak 1920’lerde dünya devrimi başarısız olduktan ve 1930’larda Alman çalışan sınıfları Nazizmle suç ortaklığı yaptıktan sonra soldaki düşünürler,

o zamana dek Lenin'in hâlâ (akla yakın) teorisiyle, yani Batılı (ya da Birinci Dünyalı) işçi sınıfının rüşvetle yozlaştırıldığı teorisiyle açıklanan bu beklenmedik ideolojik gelişmelerin muhtemel kültürel sebeplerini araştırmaya başladılar.

Nihayet, görünüşe bakılırsa, altyapı/üstyapı ayrımı vurgusu üstyapı ve kültürle ilgili sorunları altyapıdaki değişimler için büyük ya da belirleyici anlam taşımayan salt "epifenomenlere" terk etti.

II. Dünya Savaşı sonrası döneme ve Soğuk Savaş'a kadar mahut Batılı Marksistler (bu açıdan Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni takip ederek) sorun yenilgisini açıklamak için kültürel analizlere dönmediler.

1920'lerde sahneye çıkan sol entelektüeller kuşağı –Sartre, Frankfurt Okulu– o zamana dek salt ideolojik olduğu gerekçesiyle kenara itilen bilinç problemlerine ve kültürel fenomenlere (elbette ideoloji teorisinin kendisi de bunlara dahildi) yeni bir Marksist bakış talep ediyordu. Ama soldaki ciddi ve örgütlü siyasal eylem aracı olarak sadece muhtelif komünist partilerin varlığı böyle kâfir düşünürlerin parti aygıtlarının şiddetli saldırılarına maruz kalması ve aktif siyasal angajmandan mahrum bırakılmaları demekti.

Bugünkü yeni sosyo ekonomik durum –yani küreselleşme– küreselleşen kapitalizmin zayıflıklarını ve çelişkilerini henüz bilinmeyen yeni yollardan kavrayacak yeni siyaset türlerinin bulunabileceğini gösteriyor. Meta şeyleşmesinin dünya çapında kapitalizmin büyümesi ve yayılmasında merkezi bir fenomen haline geldiği de başka gerçeklerin yanı sıra ortaya çıktı; bu şeyleşme tüketimcilik diye tanımlanan (en saf haliyle geliştiği süper devlette atfen sıklıkla Amerikanlaşma diye de tanımlanır) bir toplumsal biçimle kendini gösterdi. Nitekim, yeni olanaklar konusunda daima öngörülü olan Adorno, tüketim pratiği ve alışkanlığının bu ileri toplumalarda zaman içinde ideolojik kontrol ve inanç ihtiyacının yerini alacağını, böylece çağdaş dönemde ideoloji analizininin merkeziliğini azaltacağını belirtmişti.

Bu arada, 1960'lardaki Amerikan Yeni Solu'nun (SDS) herhangi bir pratik-siyasal yoldan takip edemediği temel bir kapitalizm içgörüsüne ulaşması da tesadüf değildi. Buna göre meta tüketiminin ta kendisi sistemde merkezi bir çelişki yaratıyordu. Kapitalizm, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da belirttiği üzere dalga dalga teknolojik yenilenmelerle birlikte yeni nesnelere üretmekle kalmıyor, aynı zamanda neredeyse sonsuz ölçüde yeni arzular da üretiyordu. SDS teorisyenleri bu yeni arzular bolluğu ile sistemin bunları tatmin etme kapasitesi arasındaki boşluğun bu üretim tarzının asıl Aşıl topuğu olduğu sonucuna vardılar. Bunun metalaşmanın

kötülüklerine vurgu yapan ve kapitalizm öncesi ve meta üretimi öncesi toplumlara özlem duyan eski sol ahlakçılıktan önemli bir kopuş olduğu açıktır. Bu metalaşma dinamikleri değerlendirmelerinden hangisinin gelecekteki anti-kapitalist hareketlere siyaseten daha fazla enerji vereceğini bekleyip göreceğiz.

10. Bölüm

Kültürel Devrim

Kültürel devrim kavramı ancak modern dönemde dile getirilmiş olsa da, her devrim ya da sistemik toplumsal değişim teorisinin (sadece Marksist teorilerin değil) esas tamamlayıcı unsurlarından biridir. Fakat Çin “on bir yılı”nın kaderi yüzünden gölgede kalmıştır; bu sürecin resmi adı –Büyük Proletarya Kültürel Devrimi– onu benzersiz bir zorunsuz tarihsel deneyim değil numunelik paradigma gibi göstermiştir.¹ Bu arada, birkaç dilde rastlanan dilsel çeşitlenme –“kültür devrimi” mi diyelim yoksa “kültürel devrim” mi?– daha sonra üzerinde duracağımız daha derindeki bir muğlaklığın işaretidir.

Aslında bu ifadenin kendisi Lenin tarafından son yazılarında ilk kez zikredilmiş ve *Devlet ve Devrim*'de zaten teoriye dökülmüştür.² Fakat devrimci özelliğin oluşumunun yeni bir üretim tarzı mantığı uyarınca kolektif özelliklerin yeniden yapılanmasına dönüşme sürecine, daha Fransız Devrimi'nde, Robespierre'in Akıl Tanrıçası'nı bulmasında ve kültürü yayma girişiminde tanıklık etmek mümkündür.³ Stalin'in SSCB'sinde en az iki düzeyde işleyen bu problemle tüm sistemik devrimlerin yüzleşmek zorunda olduğu varsayılabilir: Dar ve özelleşmiş anlamda, edebiyatta, sinemada vs. yeni bir kültürün üretimi; bir de daha genel anlamda gündelik hayat kültürünün yeniden kalıba sokulması. Demek ki böyle projeler derhal teorik sorunlar gündeme getiriyor: kültür kavramının kendisi ve geleneksel üstyapı mefhumlarının yeterliliği; kültür ve ideoloji ilişkisi; burjuva kültürü ile sosyalist kültür arasındaki diyalektik fark; bu türden her kapsayıcı kültürel değişimde rıza ile güç kullanımı arasındaki değişken ilişkiyi ele

-
- 1 Roderick MacFarquhar ve Michael Schoenhals, *Mao's Last Revolution*, Cambridge, MA: Belknap Press, 2006.
 - 2 V.I. Lenin, “On Cooperation”, *Collected Works* içinde, 33. Cilt, Moskova: Progress Publishers, 1973; [*Devlet ve Devrim*, çev. I. Yargın, S. Kaya, İstanbul: Inter Yayınları, 1999.]
 - 3 Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, New York: Macmillan, 2006; Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, giriş Slavoj Žižek, haz. Jean Duncange, çev. John Howe, Londra: Verso, 2007; Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, çev. Alan Sheridan, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

almanın bir yolu olarak Gramsci'ci bir hegemonya kavramının yeterliliği.

Ama bu kısa özet bile kültürel devrim kavramını feodalizmden kapitalizme ya da burjuva toplumundan sosyalist topluma geçişin ötesine genişletme olanağını gösteriyor: Hatta bu kavramın üretim tarzları arasında daha da önceki tarihsel geçişlerin yorumlanmasında faydalı ya da kafa açıcı olup olmadığı sorusu da sorulmalıdır (ama cevap verilmesi şart değildir). Nitekim anaerkillikten Olimpos tanrılarına geçiş kimi zaman pastoral toplumdan tarım toplumuna ve şehir-devlete geçişe özgü bir kültürel devrim olarak görülmektedir.⁴ Bu arada, Max Weber'in köylülerden ücretli işçilere geçişe dair *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'ndaki klasik açıklaması – teknik bakımdan feodal toplumdan kapitalist topluma geçişe dayanmasına rağmen– günümüze kadar bütün yerkürede devam eden pek çok böyle geçiş için bir nevi model işlevi görebilir.⁵ Hatta Weber'in, değişimde eyleyen ya da fail olarak anlatılaştırılan din analizi bile, tam da geçiş mekânı ya da unsuru olarak kültüre daha genel bir yaklaşım için kafa açıcıdır.

Özgün Marksizan kültürel devrim kavramının diğer tarihsel dönemlere ve üretim tarzlarına kadar genişlemesine itirazlar arasında (1) birkaç kuşak süreceği varsayılabilir kadar uzun geçiş süreleri ve (2) bununla bağlantılı olarak, kolektif projeye hiç de bağlı görünmeyen bu süreçlerin görece maksatlı olmayan doğası vardır. Öte yandan önceki pek çok geçiş insani ya da ilahi büyük yasa koyucu ve anayasanın bahşedilmesi mitini içerdiğinden, modern kültürel devrimlerle ilk anda göze çarpandan daha fazla ortak noktaları olabilir. Bu arada, böyle mukayeselerdeki diyalektik de hesaba katılmalı, yani söz konusu üretim tarzlarının eşsiz dinamiğine bağlı olarak aralarında meydana gelen niteliksel fark gözetilmelidir. Fakat şurası açık ki maksatlı politikalar biçimi alan burjuva kültürel devrimleri de vardır: Örneğin Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Jules Ferry'nin herkese eğitim programı,⁶ ya da ordunun bölgesel farkların silindiği ve eksiksiz bir ulusal bilincin geliştiği mekân olarak tasarlandığı pek çok Avrupa ulus-devletindeki zorunlu askerlik politikaları.

Siyasal devrimin alıştırmaları olarak kültürel devrim teorisine, yani sadece mevcut düzenin yıkılması anlamında değil, aynı zamanda başka bir düzenin ve yeni bir özelliğin hazırlık kabilinden inşası anlamında kültürel devrim teorisine gelince, Gramsci burada açıkça temel bir referanstır

4 George Thomson, *Aeschylus and Athens*, Londra: Lawrence & Wishart, 1946.

5 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. M. Köktürk, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011.

6 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1976.

(onun yaptıkları Brecht'in eşsiz düşünceleriyle ve farklı bir yoldan belki de Peter Weiss'in *Direnmenin Estetiği*'yle de desteklenebilir).⁷ Kültürel devrim başlığı aynı zamanda sürdürülebilir bir kitle kültürü üretimi ve sosyalist ülkelerin (dünyadaki baskın kitle kültürünün bugün kapitalizmin bağrında, yani ABD'de üretildiği koşullarda) bu konudaki başarısızlığı sorununu da içermelidir.

Mevcut dönemde kapitalizmi örgütleyen eşsiz enformasyon teknolojilerinin akla getirdiği son bir başlık da bugün kültürel devrim mefhumunun geçerliliğinin sorgulanması, ya da en azından küreselleşme ve postmodernizm çağında alması gereken yeni ve özgün biçimleri keşfetmeye ve tasarlamaya çalışılmasıdır.

1. Lenin

Devlet ve Devrim (1917 Ağustos) kültürel devrim problemini (terim burada henüz kullanılmaz) artık tanıdık olan sosyalizmden komünizme “geçiş” çerçevesinde ortaya koyar: Böylece, kitabın başlığının akla getirdiği gibi, konuyu devlet iktidarı, hukuk ve “devletin sönümlenmesi” çerçevesinde ele alır. Gelgelelim, bu tematik sınırlamaya rağmen, Lenin'in düşüncesinde şöyle bir anlayış doğmuştur: İşçiler ve köylüler sahici toplumsal eşitliğin gerçekte ne olduğunu öğrenene kadarki ilk dönemde, burjuva hukuku ve burjuva siyasi biçimleri (“demokrasi”) korunmak zorunda kalacaktır. Lenin bu yeni deneyimi “hesap verme ve kontrol” terimleriyle ifade eder: “Toplumun tüm üyeleri, hatta sadece ezici çoğunluğu devleti kendileri yönetmeyi öğrendiği, bu işi kendi ellerine aldığı ve kontrolü kurduğu an.”⁸ Bunun şartları da açıkça kültürel ve özellikle pedagojiktir: “Herkesin okuryazar olması ... postane, demiryolu, büyük fabrikalar, büyük ölçekli ticaret, bankacılık vesairenin oluşturduğu devasa, karmaşık ve toplumsallaşmış aygıt tarafından milyonlarca işçinin eğitimi ve disiplini.”⁹

Bu artık geniş çaplı kültürel değişim ve öznelliklerin dönüşümü yaklaşımı halini almıştır ve Lenin'in son yayımlanmış yazısı olan “On Cooperation”da [On Cooperatives] (İşbirliği [Kooperatifler] Üzerine, Ocak, 1923) genişletilecektir. Bu yazıda yeni tarihsel çağa “genel okur yazarlık olmadan, uygun bir verimlilik derecesi olmadan, nüfusun kitap

7 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, 3 cilt, çev. B. Baysal, İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2012; Bertolt Brecht, *Me-ti*, çev. A. Cemal, İstanbul: Kaldıraç Yayınları, 2011; Peter Weiss, *Direnmenin Estetiği*, çev. Ç. Tanyeri, T. Kurultay, İstanbul: YKY, 2005.

8 Lenin, *State and Revolution*, New York: International Publishers, 1969, 84-85.

9 *Ibid*, 87.

okuma alışkanlığı edinmesi için yeterli eğitim sağlanmadan ve bunun için gereken maddi zemin oluşturulmadan” ulaşamayacağı belirtilir. (Eğitim ve pedagoji olarak kültürel devrim üzerindeki bu ısrar çeşitli milliyetçiliklerde can alıcı olan dil devrimi meselesinin kendisine kadar genişletilebilir.) Stalin SSCB’sinin bu hedeflere ulaştığı kabul edilmelidir.

“On Cooperation”da köylülüğün yarattığı sorunlar artık daha doğrudan ele alınmaktadır (*Devlet ve Devrim* esasen işçilere odaklanmıştı); ayrıca bu bağlamda ve 1921’de başlatılan Yeni Ekonomi Politikası’nın daha genel çerçevesinde Lenin bu yeni *mot d’ordre*’u önerir: “Bütün köylülüğün kooperatif birliklerinde örgütlenmesi köylüler arasında böyle bir kültür standardını baştan varsayar ... buna da tam bir kültürel devrim olmadan ulaşamaz.”¹⁰ Yazı devrimci dinamiklerle ilgili geleneksel teorilere bir düzeltmeyle sona erer: “Teorinin talimatına göre sondan başlamadık. ... ülkemizde siyasal ve toplumsal devrim kültürel devrimi önceledi, şimdi karşımızda kültürel devrim var. Bu kültürel devrim artık ülkemizi tam anlamıyla sosyalist bir devlete dönüştürmemiz için yeterli gelecektir.”¹¹

Stalinistlerin ütopyaları yasaklamasında ve mahut daha yakın hedefler (*teoriya blizhnego pritsela*) teorisinin gelişiminde esasen *Devlet ve Devrim*’deki formüllere başvurulduğunu da hatırlatmak gerek. Yine de, Lenin burada komünist aşamanın bir şablonu yönünde mükerrer taleplere karşı katı bir tavırla uyarıda bulunurken (“Komünizmin daha yüksek aşamasının geleceği ‘vaadinde bulunmak’ hiçbir sosyalistin aklından geçmemiştir”), son metinde Owen’in ütöpik kooperatiflerinin her yerde kurulması çağrısı yapar ve bu çağrıyı kapitalizmde ütöpik olanın artık öyle görülemeyeceği görüşüne dayandırır. (“Mevcut sistemimizde kooperatif teşebbüsler özel kapitalist teşebbüslerden farklı olacaktır.”)

Son olarak, 1917’deki kitapta Lenin’in kültürel devrimin doğasına ilişkin düşüncelerinin değerli ipuçlarının verildiğine de dikkat çekmek gerekir, çünkü kültürel devrimin üretmeyi amaçladığı devrimci öznelik dönüşümünü burada kısaca ama manidar bir biçimde başka bir dilde anlatır: “Kısa süre sonra insan etkileşiminin basit, temel kurallarına uyma zorunluluğu bir alışkanlık halini alacak.” Yani artık amaç sınıf mücadelesini sürdürmek değil (zira bu mücadele başarıyla tamamlanmıştır), yeni alışkanlıklar yaratmaktır.

10 V.I. Lenin *The Lenin Anthology*, haz. Robert C. Tucker, New York: W.W. Norton, 1975, 710-713.

11 *Ibid.*

2. Daha Önceki Biçimler: Fransız Devriminde Kültürel Devrim

Robespierre'in politikalarının kültürel devrim çerçevesinde yorumlanmasının temelinde üç göze çarpan özellik vardır: "vertu"ye (erdem) başvurma, halk bayramına önem verme ve Akıl Tanrıçası (ve Üstün Varlık) kültürünü kurma girişimi. Tüm bu politikaların izi doğrudan, eseri Jakoben proje için bir nevi teorik el kitabı haline gelen Jean-Jacques Rousseau'ya kadar sürülebilir.¹²

Klasik *vertu* kavramı Rousseau aracılığıyla Plutarkhos'tan türetilmiştir; bu yüzden, Plutarkhos'un *Yaşamlar*'ı [Paralel Yaşamlar] aynı zamanda bu ilk burjuva ve neoklasik devrim için siyasal dersler kümesi olarak da kavranabilir. *Vertu* sadece dürüstlük ve yozlaştırılmazlık (Robespierre'in takma adı) gibi kişisel erdemleri değil, aynı zamanda kamusal ve medeni angajmanı, salt kişisel hayatı artık içine alan bir boyut olarak kolektife bağlanmayı kapsar. Dolayısıyla bu kavram devrimci dönemlerde kolektif seferberlikle ilgili çok eski problemi ele almaya yönelik ilk girişimi teşkil eder: Kalıcı devrimci coşku nasıl sağlanır, insanların kamusal ve siyasi, tam anlamıyla kolektif olanı (öncelikle toplumsal başıbozukluğa bağlı ve zaman zaman yaşanan bir deneyim olarak değil sadece) varoluşsal yaşamlarının kalıcı bir boyutu olarak kabul edecek şekilde eğitilmeleri nasıl mümkün olabilir? Ayrıca şurası kesin ki *vertu*'yü itaati ve yeni yasaya rıza gösterilmesini garantileyecek bir şey olarak kavramak da mümkündür.

Devrimci bayram aynı zamanda Rousseau etkisinin izlerini taşır, çünkü halk bayramı özlemi *La Nouvelle Heloise*'de, *Lettre à d'Alembert*'de, hatta siyasal yazılarda rol oynar. İlk büyük *Fête de la Fédération*'da (hâlâ pek tanınmayan Robespierre'den ziyade Lafayette'le yakından ilişkilendirilmişti) Bastille'in düşmesinin yıldönümü kutlanmıştı. Bu bayram Fransa'daki ilk büyük dayanışma ve kardeşlik anının (Malraux bunu " lirik yanılısama" diye adlandırıyordu) öforik ifadesiydi ve toplumsal devrimin diyalektik ve zorunlu olarak bölücü dinamiğini önceliyordu (Michelet'nin bu bayrama atıfta bulunması ise Kant tarafından da teorileştirilmiş olan yüce kavramının bir ifadesidir).¹³

Robespierre daha sonra *Fête de la raison*'da (10 Kasım 1793) ve hepsinin üstünde 8 Haziran 1794'teki (*le 20 prairial de l'an II*) *Fête de l'Être suprême*'de bu ilk ruhu canlandırmaya çalışmıştır. Böyle girişimleri (ki Rousseau'nun

12 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997. [Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, İstanbul: IBKY, 2013.]

13 Jules Michelet, *Histoire de la révolution française*; Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*.

medeni din anlayışına da yakındırlar) onsekizinci yüzyıl deizminin devlet tarafından dayatılması ya da düzen ve toplumsal itaatın ancak dini otoriteyle sağlama alınabileceğine dair eskiden kalma kanaat gibi görmek yanlış olacaktır (gerçi daha radikal ateist devrimciler Robespierre'in konumunun özünde gerici ya da muhafazakar olduğunu öne sürmüşlerdir).

Dini motif aynı zamanda devrimci bir toplumun merkezi problemlerinden biri, yani kolektifi birleştirmek için gereken mücessem inanç ya da fetiş problemi üzerinde ilk düşünme girişimlerinden biridir: Daha sonra bu rol büyük ölçüde karizmatik lider tarafından üstlenilecektir (gerçi başka örneklerde, örneğin ABD'nin istikrarında, Amerikan Anayasası¹⁴ gibi bir nesne ya da sonraki Stalinist kutlamalarda olduğu gibi bir ulus da aynı işi görebilir). Bayramın kendisine dair analizler, özellikle de Rousseau'nun geliştirdiği analiz, halk bayramının saf bir biçim olduğunu göstermiştir: Bu bayramlarda katılımcılar ve seyirciler, öznel ve nesnel bir ve aynıdır; izleyiciler ya da kamu yoktur, dışarısı yoktur; ayrıca kendini adlandırarak cemaati övüyorsa, kendisinden başka belli bir içeriği yoktur.

3. Stalin ve Kültürel Devrim

1930'larda kırsal sanayileşmesi ve kolektifleştirilmesi, ayrıca köylülerin kitleler halinde şehirlere taşınması sırasında kültürde ve öznellikte ister istemez muazzam bir devrimin gerçekleştiği açıktır; o dönemdeki şiddet de hegemonik bir proje olarak kültürel devrimin kısmi başarısızlığına aynı açıklıkta tanıklık eder. Stalin dönemi SSCB tarihinin her türlü uzun ve gecikmeli yeniden değerlendirmesi için, böyle bir dönüşümün en kötü ünlü özelliklerinin –sosyalist gerçekçilik doktrini, sansür vs.– bu tarihin sadece bir boyutu olduğunda, aynı zamanda yeni doğmuş bir kitlesel kamunun ümmilikten çıkışına tekabül ettiklerinde ve bu yüzden de sosyalist kitle kültürünün ilk biçimini teşkil ettiklerinde ısrar etmek elzemdir.

Aynı zamanda çok daha kısıtlı bir tarihsel kullanım itibariyle “kültürel devrim” teriminin farklı bir yoldan 1920'lerin Sovyetler'indeki büyük sanatsal biçim patlaması için de geçerli olduğunu eklemek gerek; sanattan mimariye ve filmde edebiyat ve müziğe kadar yaşanan bu patlamanın kültürel-devrimci potansiyeli Lunaçarski, Mayakovski ve diğerleri tarafından çeşitli şekillerde teoriye dökülmüştür. Eski rejimden kurtuluş, savaş öncesinde ve sırasında zaten modernizme hazır bir toprağa düşmüştü, ama

14 Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence*, giriş. Michael Hardt, haz. Garnet Kindervater, Londra: Verso, 2007.

Lenin'in Yeni Ekonomik Programı'ndan (NEP) kaynaklanan türlü türlü modernizmin çiçek açması Avrupa'da eşsiz bir duruma işaret ediyordu, çünkü sanatsal devrim ile siyasal devrim arasında derinden bir özdeşlik söz konusuydu ki Paris'te ya da Berlin'de bunun bir benzeri daha yoktu. İlk Beş Yıllık Plan ve kolektifleştirmeye işte tam olarak bu modernist kültürel devrimin sona erdiği söylenebilir.

4. Büyük Proleter Kültür Devrimi

Kültür devrimi Çin'de de Jiang Qing'in reformları ve projelerinde özgül bir sanatsal estetik üretti, bunun yanı sıra bilhassa anti-Konfüçyüsçülük ve Kızıl Muhafızlar'ın putkırıcılığı çerçevesinde bütün bir burjuva ve feodal geçmiş geleneğine çok daha özbilinçli ve organize bir saldırı yaşandı. Bu akımlardan birincisi bayramın veçhelerini pozitif kahramanlara (ve negatif hainlere) –ajitproptan kaynaklanan ve bugünkü gerilla mücadelesi sahnesinde varlığını sürdüren biçimlere– yönelik devrimci bir romantizmle birleştirmeye çalışırken, ikinci akım tüm kültürel devrimlerde ortak olan öznellik ile ilgili daha temel bir kaygıyı ifade ediyordu (ve Jiang Qing'in romantik-devrimci estetiği de burjuva geleneğini ve burjuva biçimlerini genelde reddetmesi bakımından putkırıcıydı).

Büyük Proleter Kültür Devrimi 1965 sonlarında, Çin Komünist Partisi'nin iktidarını ve otoritesini zayıflatma projesi ("Karargahı bomba!") olarak başladı. Bu bakımdan eski bir anarşizmden, "devletin sönmülenmesi" ve Rousseau'nun Genel İradesi'nin oybirliğinden feyz alan bir doğrudan demokrasi beklentisinden unsurlar barındırıyordu. Kültür devriminin bu momentinin Şangay Komünü ve 1967 Ocak'ında bu komünün Mao Zedung tarafından reddedilmesiyle sona erdiği söylenebilir (gerçi komünün radikal liderleri Mao'nun 1976'daki ölümünü takip eden aylarda Jiang Qing'le birlikte mahut Dörtler Çetesi üyesi olarak tutuklanıncaya kadar tam anlamıyla itibarlarını kaybetmediler). Lenin'in yanı sıra Marx'ın da anırttığı haliyle Paris Komünü'nün ütopyacılığı¹⁵ çizgisine uyan bu sosyalist doğrudan demokrasi deneyinin erken kayboluşunun ideolojik bir boşluk, içerik yokluğuna yol açtığını ve bu boşluğun Mao'nun görüntüsü ve kişiliği fetişiyile, ayrıca bu "şahıs kültüne" bir pedagoji ekleyen *Küçük Kırmızı Kitap* tarafından doldurulduğunu söyleyebiliriz. Ama Çin kültür devriminin daha derindeki toplumsal başarılarını feodal geçmişten miras

15 Karl Marx, *Fransa'da İç Savaş*, çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1991.

alınan kuşak sisteminin yerine oturtmadan tam olarak anlamak mümkün olmayacaktır: Zira Çin'i toptan çapraz kesen ve çoğunlukla da şiddetli, hatta bazen her iki taraf için öldürücü bir fanatizm barındıran Kızıl Muhafızlar gençliği, yaşlıların otoritesi ve Konfüçyüs'ün desteklediği hiyerarşik aile sistemi karşısında devrimci tatminsizlik ve sabırsızlık gösteriyordu. Gramsci'nin öne sürdüğü gibi madunluk sadece devletin sömürü kurumlarının ürettiği bir şey değilse, aynı zamanda içsel itaat ve baş eğme, geleneksel otoriteye uyma alışkanlıklarını içeriyorsa (ki bunlara Fromm tarzı psikanalitik "özgürlükten kaçış" ve bağımsızlık korkusu boyutunu da ekleyebiliriz), o halde sahici bir kültür devriminin işlevlerinden biri tam da böyle alışkanlıkların kırılmasında, hatta Kant'ın kolektif ve siyasi âlemdeki "hamlık" dediği şeyi sona erdirmekte yatar. "On bir yıl" başka açılardan ne kadar çok felaket doğurmuş olursa olsun, Çin'deki bu madun özneliliğin yıkılması bu devrimin kalıcı bir mirasıdır. Bu arada, Konfüçyüsçü ideolojinin ataerkil yapısı, ailenin devleti, devletin ise kozmosu taklit etmesi, psikanalizde şimdiye dek yeterince keşfedilmemiş bir kültürel devrim potansiyelinin işaretidir; ister Wilhelm Reich'in "seks-polu", ister Fanon'un "iyileştirici şiddeti", isterse de Adorno'nun "otoriter kişiliği" biçiminde olsun.¹⁶

5. Küba ve Kültürel Devrim

Sosyalist hareket öteden beri kadın ve azınlık haklarını hedefleri ve değerleri arasında tutmuştur, ama bu meseleler II. Dünya Savaşı sonrası döneme kadar kitlesel temelde tematize edilmediler ve kendi bağımsız kurtuluş hareketleri ortaya çıkmadı. Küba kültür devriminin ayırt edici özelliğinin, sosyalizmin inşasında bilhassa bu meselelere yeniden odaklanması ve gündelik hayat ve siyasal yönergelerin yanı sıra kültürde de (film ve edebiyat) aktif olarak takip etmesi olduğu söylenegelmiştir.

Küba devriminin başka bir özgünlüğü de entelektüellerin, köylülerin ve şehirli işçilerin bir eşitlik zemininde bir araya geldiği *fokoların* silahlı mücadelesi temelinde sınıfların sona ermesi anlayışıdır. Bu konum devrim sonrası –örneğin Çin'de ya da Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde (DDR) olduğu gibi yüksek tahsil konusunda– sınıfsal aidiyete göre üstünlük tanınmasından (burjuva ailelere karşı işçi sınıfı ailelerine) ziyade, Yu-

16 Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış; Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?"*, Wilhelm Reich, *Sex-pol: Essays, 1929-1934*, haz. Lee Baxandall, New York: Vintage Books, 1972; T.W. Adorno ve diğ., *Otoritaryen Kişilik Üstüne*; Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*.

goslav partizanlarında olduğu gibi gazilere imtiyaz verilmesine daha yakın görünmektedir.¹⁷

Son olarak, kültürü edebiyat ve sanat çerçevesinde daha dar bir anlamda alırsak, Küba açıkça Sovyet örneğini çürütmüş ve hiçbir özgül sanatsal tarzı desteklememiştir (sosyalist gerçekçilikte de durum farklı olmamıştı). Tam tersine, Küba'da derin kökler salmış olan modernizm en az realist ajitprop ve diğer sosyalist sanatsal gelenekler kadar hoş karşılandı. Fidel meşhur bir sözünde devrimde her şeyin mübah olduğunu ilan ediyordu ki bu doktrin özellikle sanatsal uygulamalar için ortaya atılmıştı.

Küba'da "sosyalizme giden yolun" inşasında milliyetçiliğin önemli bir rol oynadığına da dikkat çekmek gerek. Ama bu güçlü milli kimliğe, kimlik bağlarının eşsiz çokluğu da eşlik ediyordu. Bir Latin Amerikan ülkesi, ama aynı zamanda Karayip ulusu, bir Afrika ülkesi, sosyalist bir ülke, son olarak da (diğer eski İspanyol kolonileri arasında) kültürü Kuzey Amerikan kültürüne en yakın olanı (Küba'nın kültürel kahramanı José Martí yurduna dönüp özgürlük savaşlarında ölmeden önce New York'ta on beş yıl geçirmişti).

6. Yugoslav Modeli

Yugoslav özyönetim (*autogestion*) ve federalizm deneyimi savaş sonrası sosyalizmleri içinde pek çok açıdan eşsiz durumdadır; gerçi bu başarıların etkisi büyük ölçüde teorik kalmış ve Yugoslav modeli Troçkizm ya da Maoizm gibi başka yerlerde paralel sosyalist hareketler yaratamamıştır. Federal sistemin 1980'lerde şiddetle dağılması –Yugoslavya'nın Soğuk Savaş'taki stratejik konumunun ortadan kalkmasının yanı sıra küreselleşmenin ve IMF ile Dünya Bankası'nın politikalarının sonucu olarak¹⁸ özellikle de Sovyet federalizminin çöküşü ve bu siyasal sistemin başka yerlerdeki kırılabilirliği ışığında bakıldığında ancak federal sistemin önceki yıllardaki olağanüstü başarısının altını çizmeye yarayabilir. Mareşal Tito'nun bu sürecin simgesi olarak eşsiz rolü (kendisi yarı Hırvat yarı Sırp) karizmatik lider ve birleştirici fetiş sorunlarına yeni bir şekilde odaklanmayı sağlar. Bu arada hem federalizm hem de *autogestion*, kültürel devrim kavramının genişletilerek daha önce nispeten saf ekonomik sayılan, emek süreci gibi biçimleri içermesi gerektiğini göstermiştir.

17 Regis Debray, *Revolution in the Revolution?*, Harmondsworth, England: Penguin, 1976; Fidel Castro, "Palabras a los intelectuales", konuşma, Salon de Actos de la Biblioteca Nacional, Havana, Haziran 1961.

18 Susan L. Woodward, *Balkan Tragedy*, Washington, DC: Brookings Institute, 1995.

7. Halk Demokrasileri

Bu alanda çok az tekil ya da mukayeseli çalışma yürütülmüş olsa da, yapılan analizler büyük ihtimalle o sıradaki tüm “filen varolan sosyalizm” ülkelerine çeşitli şekillerde genişletilebilir. Örneğin Vietnam’ın köylerinde eşsiz bir anti-Konfüçyüsçü siyasal pedagoji gelişmiş, Vietkong buradaki köylülere, “Biz sizin babanız değiliz; siz bizim anamızsınız!” demişti. Devrimci pedagojiyle ilgili sorunlara kendini adayan Peter Weiss bu yöntemler üzerine geniş çaplı araştırmalar yapmıştır.¹⁹

Bu arada, mahut özgürleştirilmiş alanlar, yani kapitalist bir ülkenin artık kontrol altında tutamadığı ve şimdiden devrimci direnişle eşzamanlı olarak devrim sonrası gündelik hayata doğru evrilmeye başlamış bölgeler konusuna özel olarak eğilmek gerektiği açıktır.

Demokratik Almanya Cumhuriyeti’nde anti-faşist sürgünlerin, hepsinden öte de Brecht’in dönüşü edebiyatta, tiyatrodada ve filmde bir dizi sakımlı deney için belirleyici olmuştu, ama 1965’teki On Birinci Parti Toplantısı’nın formalizm karşıtı bildirimleri yüzünden bunların önü kesildi. Genelde Batı’da “erime”nin (Ilya Ehrenburg’un Kruşçev dönemiyle ilgili 1956’daki romanının başlığından alınan bir terim) çeşitli ulusal versiyonları olarak nitelenen şey, yeni doğan “ihtilal” biçimleri olarak değil (tarihsel bakımdan çok sonra su yüzüne çıkan ideolojik bir kategoridir bu) pek çok yeni doğmuş sosyalist kültürel devrim biçimleri olarak analiz edilmesi daha uygundur.

8. Kültürel Devrim ve Kültür Kavramı

Kültürel devrim kavramında söz konusu olan temel meselelerin bu taslağında kültür mefhumunun kendisi en az dört farklı şekilde kullanıldı: daha sınırlı ve özelleşmiş, edebiyattan görsel sanatlara ve filmde müziğe kadar estetik ve sanatsal üretim alanı olarak; örneğin Makarenko’nun *Yaşam Yolu*’nda canlandırılan yeniden eğitim merkezlerinin öncülüğündeki farklı sosyalist pedagoji biçimlerinin teori ve pratiği olarak;²⁰ gündelik hayatın ta kendisinin ve örgütlenişinin, pratikler ve alışkanlıkların, somut toplumsal ilişkilerin alanı olarak; ve nihayet Marksist geleneğin altyapı, yani ekonominin (veya üretim güçleriyle üretim ilişkilerinin bileşkesinin)

19 Peter Weiss, *Notes on the Cultural Life of the Democratic Republic of Vietnam*; Frances Fitzgerald, *Fire in the Lake*. Örneğin bkz. A. S. Makarenko, *Yaşam Yolu: Bir Eğitim Destanı*; ayrıca Asja Lacis’in Sovyet yeniden-egitim projelerine ilişkin anıları.

20 A.S. Makarenko, *Yaşam Yolu: Bir Eğitim Destanı*, çev. Şemsa Yegin, İstanbul: Payel Yayınları, 1984.

karşısında üstyapılar ya da üstyapı diye tanımladığı şeyin adı olarak. Bu önvarsayımların karşısına çıkan sorunun genel hatlarını burada son olarak çizmemiz lazım.

Kültürel devrim kavramının iyi bilinen bir ikiliği, yani kültür ile ekonomi arasındaki ayrımın modeli olarak üstyapı ve altyapı ayrımını önvarsaydıgı açıktır. Ekonomizmi eleştiren ve daha genel siyasal proje olarak kültüre vurgu yapan Batı Marksizmi Marx'ın kendi eserlerinde sadece bir kez geçen bu geleneksel formülü, kaçınılmaz olarak kültürü ekonominin bir refleksine indirgediği gerekçesiyle geniş çaplı olarak reddetmiştir. Ama öte yandan daha geleneksel Marksizmler bunu Marksizan sistemin esas niteliklerinden biri olarak korumak istemiş, son tahlilde belirleyici ekonomi doktrininden vazgeçmenin sistemi liberal revizyona, hatta dört dörtlük bir "postmodern" göreciliğe açacağından korkmuşlardır.

Ama altyapı-üstyapı ayrımını ücretli emek çerçevesinde düşünürsek, paranın (ücretler) çalışma zamanı ile "boş vakit" arasında temel bir engel teşkil ettiği açıkça görülmektedir. Altyapı-üstyapı ayrımı bu toplumsal gerçekliğin teorisi, ama aynı zamanda da belirtisidir ve ancak ücretli emek (ve belki de emeğin kendisi) kaybolduğu zaman kaybolabilir. Şimdiye kadar bu kayboluş ancak ütopyacı (hatta karşı-ütopyacı) terimlerle hayal edilebilmiştir ve buradan dört muhtemel sonuç çıkmıştır: (1) her şeyin emek olacağı bir karşı-ütopya; (2) artık insan emeğinin hiç gerekmediği bir otomasyon rejimi; (3) işin felsefi anlamda oyunlaştığı ya da en azından estetikleştiği bir toplum; (4) önceden boş vakit denen şeyin tüm veçhelerinin metalaştığı ve fiyatlandırıldığı bir toplum.

Fakat kültür ile ekonomi ikiliği bilhassa kapitalizmin üçüncü aşamasında (postmodernlik ya da geç-kapitalizm) üretkenliğini yitirmiş görünmektedir, zira artık bu iki boyutun farkları kalkmakta ve bunlar birbiri üzerine katlanmakta gibidir: Kültür bir meta haline gelirken, ekonomi de libidinal ve simgesel yatırım süreci halini almaktadır (Marx'ın meta biçiminin "teolojik incelikleri"ne dair analiziyle bağdaştırılamayacak bir süreç değildir bu).

Bir kere, böyle bir ikilik siyasal olan ve devlet iktidarı (ya da kısacası iktidar) için muğlak, hatta karar verilemez bir yer göstermektedir; bizatihi iktidarın altyapısı ve üstyapısı olduğunu mu ima etmektedir (bir tarafta şiddet tekeli, diğer tarafta hegemonya ya da rıza mı)? O halde iki boyut arasındaki herhangi bir radikal ayrım –kültürün yarı-özerkliğinde ısrar–kültürü ekonomiyle ilişkiye sokma eğilimi göstermekle kalmaz, aynı zamanda ekonomiden kökten farkını belirtme ve kültürel olanın doğrudan

bağımsızlığı doğrultusunda hareket etme eğilimindedir. Bu arada Althusserci “devletin ideolojik aygıtları” anlayışı üstyapıların altyapısı gibi bir şeyi yansıtıyor gibidir ki bu yaklaşım her iki doğrultuda da verimli bir şekilde genellenebilir.

Son olarak, enformasyon toplumunun ve önemli ölçüde bilgisayarlar ve elektronik teknolojisi çerçevesinde örgütlenmiş bir ekonominin ortaya çıkışı geleneksel Marksizan kültür fikirlerinin yeniden düşünülmesini ya da en azından zenginleştirilmesini ve geliştirilmesini gerektiriyor gibi görünmektedir. Çağdaş iletişim ideolojilerinin (hatta metafiziğinin), mesela Habermas'ın görüşlerinin, filizlenmesi, özgün bir Marksizan cevap gerektirmektedir (bu arada ideoloji sorununun bu taslakta nadiren ele alındığını, halbuki ideoloji teorisinin kültüre pek çok açıdan alternatif olan rekabetçi bir teorik kod sunduğunu da bize hatırlatır).

11. Bölüm

Diyalektiğin İnadı: Üç Alan

Bana öyle geliyor ki pek çok kişinin gözünde diyalektik tamamlayıcı ya da destekleyici bir düşünce türü anlamına geliyor (yani herhangi bir anlam geliyor). Bu perspektife göre diyalektik yer yer başvuru ve sadece zaman zaman normal düşünce süreçlerimize eklenen bir yöntem, bir yorumlama tarzından ibaret. Bu da sürekli diyalektik düşünebilen insan sayısının pek fazla olmadığı anlamına gelir. Ayrıca diyalektiğin özellikle bu tür bir toplumda yaratılan türden bir düşünce biçimi olmadığı anlamına da gelebilir, zira bu toplumda pozitivizm, ampirizm ve diğer çeşitli anti-teorik gelenekler daha akla yatkın ve uygun görünmektedir. (Çeşitli toplumsal formasyonların –daha doğrusu üretim tarzlarının– kendilerine has ve kendi tikel yapılarında işlevli düşünce ve soyutlama biçimleri barındırdıklarını varsaymak başlı başına diyalektik bir düşüncedir elbette. Bu önvarsayım o çeşitli düşünce biçimlerinin “hakikatine”, göreci adını vermezsek iyi edeceğimiz bir etkide bulunur; gerçi bu diyalektik ya da “mutlak” görecilik kesinlikle diğer çağdaş ilerici göreciliklerle akrabalık bağlarına sahiptir.)

Bu durumda belki de şu kestirimde bulunmak akla yakın olacaktır: Hegel ve Marx’ın eserlerinde (ve yer yer pek çok başka düşünürün eserlerinde) bol bol öncü nitelikte araştırma bulunmakla birlikte, diyalektik, geçmişe ait bir şey, felsefe tarihinde bir sayfa değil, daha ziyade henüz gerçekleşmemiş bir geleceğin düşüncesine dair spekülâtif bir izahtır: Habermas’ın muhtemel ifadesiyle, bitmemiş bir projedir; henüz kolektif alışkanlık sıfatı bulunmayan, çünkü tekabül ettiği somut toplumsal hayat biçimi henüz varolmayan durumları ve olayları kavramanın bir yoludur. Bireysel varlığa karşı kolektif varlığın çatışmalarının, negatif ve pozitifin bölünemezliğinin, üretim edimlerimizin kaçınılmaz yabancılaşmasının ve bakış açımızdaki ideolojinin ortaya koyduğu kendine has “Heisenberg ilkesinin” sıradanlaştığı, eski zamanlardaki dini sağduyu biçimleri ya da bugünkü Batılı bilimsel sağduyu biçimleri gibi geniş çapta anlaşıldığı bir toplumu tahayyül etmeye çalışabiliriz belki. “Şeffaflık” retorigi çoğunlukla böyle bir toplum için kullanılmıştır – içindeki her şey dolaysız bir şekilde anlamlı olacağından ve kapitalizmi (ya da kapitalizm öncesi iktidar biçimlerini) meşrulaş-

tırmak için gereken yapılar tarafından gözden saklanmayacağından değil, daha ziyade kolektif ve toplumsal iradenin uzun zaman önce adı konmuş paradoksları yüzünden. Belki de bu türden bir toplumda, artık diyalektikleşmiş bir toplumda bugün Marksizm dediğimiz şeyin, yani kapitalizm biliminin de bu biçimiyle ortadan kalkacağını, içinde saklı olan diyalektik felsefeye ya da ontolojiye alan açacağını, ama mevcut dünyamızda geliştirilmesinin ya da sistemleştirilmesinin mümkün olmadığını eklememiz gerek: Hem Lukács hem de Gramsci'nin bu "tarihselci" önermeye dair yazdığı kafa açıcı sayfalar,¹ bizim zamanımızda Marksizan felsefe sistemine ya da ontolojisine benzer bir şeyi ortaya koymaya kalkmak isteyenlere bir uyarı olarak görülmelidir büyük ihtimalle.

Böyle bir tarihselci diyalektik görüşü, diyalektiğin beklentilerinin mümkün olduğu momentler sıfatıyla Hegel ve Marx'ın ayrıcalıklı konumlarını açıklamamızı da gerektirir: Her ikisi de aslında tarihteki toplumsal-devrimci dönemlerdi, kökten farklı bir geleceğin penceresi itilip hafifçe de olsa aralanmıştı. Fransız Devrimi sempatisi, Hegel'in kendi dönemindeki teoloji ve felsefeden miras kalanlardan çok farklı bir güncellik ve tarih kavramı oluşturmasını mümkün kılmıştı; Marx'a göre ise emek gücünün evrensel metalaşması ya da ücretli emeğin evrenselleşmesi ve buna eşlik eden ilk emek örgütlenmesi ve militanlık biçimleri (1848 devrimlerinden tutun da Birinci Enternasyonal ve Paris Komünü'ne kadar), o zamana dek kökten farklı bir topluma dair hayalci bir beklentiden öte geçemeyen bir şeyin yapısal teorizasyonuna imkân vermişti. Ama bu "olanaklılık koşulları" geriye bakışla, olgunun sonrasında görülebilmektedir: Mevcut siber-netik devrimin ve onunla birlikte kapitalist "tarihin sonu"nun bizi üretme ve düşünme konumuna sokacağı yeni diyalektik kavram türlerini peşinen çıkarsayamayız.

Diyalektiği üç farklı yoldan karakterize etmeyi faydalı bulmam olanakların bu kadarla sınırlı olduğu anlamına gelmez, ama hiç değilse tartışmayı berraklaştırabilir ve bizi muhtemel kargaşalara ya da kategori hatalarına veya kategoriler arası karışıklıklara karşı tetikte tutar. Bu doğrultulardan ilki düşünümSELLİĞİ ya da düşüncenin kendisini içerir: Belki diyalektiğin görece eşzamanlı bir biçimi olarak tarif edilebilir. İkinci doğrultu nedensel-

1 Bkz. Georg Lukács, "What Is Orthodox Marxism?" *History and Class Consciousness* içinde, çev. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press, 1971, 1-26; Antonio Gramsci, "The Revolution against Das Kapital", *Pre-Prison Writings* içinde, haz. R. Mellamy, çev. V. Cox, Londra: Cambridge University Press, 1949, 39-42.

lik, tarihsel anlatı ve açıklama problemlerini gündeme getirir (dolayısıyla daha artzamanlıdır). Hegel ve Marx diyalektiğin bu iki veçhesinin en zengin şekilde işletildiği bariz yerlerdir.

Diyalektik düşüncenin üçüncü özelliği ya da veçhesi bir model sunuyormuş gibi görünmüyor (en azından ilk ikisinin sunuyor görünebileceği şekilde), onun yerine operasyonun kendisinin temel özelliğini tecrit ediyor: Bu da aslında çelişki üzerindeki vurgudur ve bu şart üzerindeki ısrarı için Brecht'in hakkını vermek gerekir. Brecht ayrıca çok farklı bağlam ve biçimlerde diyalektik düşüncenin çelişkiyle başladığını, şeylerin bağrındaki kaçınılmaz çelişkiyi bulmak ve bunları çelişki terimleriyle görmek ve yeniden kurmak anlamına geldiğini, ya da (isterseniz) çeşitli diyalektik olmayan düşünme biçimlerinin çelişkileri sınırlama, bastırma ya da nötrleştirme amaçlı çok sayıda strateji olduğunun tespit edilebileceği öğretmiştir. Bu, ilk ikisi kadar dışlayıcı bir formül değildir ve (tam anlamıyla metot olmasa da) diyalektiğin uygulaması ve tanımlanması için herhalde en pratik ipuçlarını vermektedir.

İlk olarak düşünömselliğe –her türden kavrama batmış halde olduğumuzun kabulü ve tam olarak kavramları değiştirmek için değil onlarla aramıza biraz mesafe koymak için kendimizi bu durumun yukarisına çekmenin bir stratejisi olarak diyalektiğin özgünlüğüne– bakarsak, günümüzde özbilincin (zira kimi zaman bu ad da kullanılır) kötü bir namı olduğu kesindir; keza bilinç felsefelerinden bir ölçüde yorulmuşken, düşünümelerde, kendini-bilmekte ve öz farkındalıklı vuzuhta ve her türden ironide bu felsefelerin mantıken tamamlanmaları daha da bıktırıcı olmuştur. Şimdiki dönem yüzeyselliğin mecburi derinlikleri geri fethetme dönemidir; halbuki bütün modern felsefe ve düşünce (Freud dahil) eski ahlakçı özne ve öznenin yetiştirilmesi mefhumları karşısında iyileştirici bir kaçış halindeydi. Belki bilinç ve özbilinç çeşitli baskı biçimleriyle, çeşitli sınıfa bağlı benlik ya da ego mefhumlarıyla fazla sıkı bir ittifak içindeydi. Adorno'nun da muhtemelen söyleyeceği gibi, bunlar burjuva öznelliğinin girişimci döneminin meyveleriydi; şimdi eski girişimciler ve ataerkil soyguncu baronlardan ulus-aşırı tekeller ve yeni anonim küresel kolektifliklere tam geçiş sürecinde olduğumuzdan, benliğin methedilmesi tarihsel bir ilginçlik, tıpkı hususi tren vagonları gibi geçmişe ait yıpranmış, inanılmaz pahalıya gelen bir lüks gibi görünmektedir. Ama belki de Hegel'in bu çerçevede okunması başlı başına o eskide kalmış modernist tarihsel dönemin projeksiyonuydu; ve tıpkı Freud stoacılığı ve şifa serabı (hatta bu anlamda en üstün özbilinç ya da düşünömsellik momenti) olmadan yeniden yazıldığı gibi, Mutlak Tin

de belki şimdiki çağın daha mütevazı ve şizofrenik beğenilerine salt bir tarihsel bindirme ve eşzamanlılık olarak yeniden uyarlanabilir.

Ama öz-bilginin hâlâ işimize yarayıp yaramadığı gibi daha ciddi bir sorunumuz var: Zira bu değerın niçin ilk başta tenzilata uğrayıp satışa çıkarıldığıının, sonra da doğrudan tarihin çöp kutusuna gönderildiğinin daha derindeki sebebi, benliğin de ömrünü doldurmuş olması, pek çok benliğin, pek çok özne konumunun artık bilinecek ilginç ya da elle tutulur bir şey sunmamasıdır. Burada, bilgelik şöyle dursun, pek fazla bilgi de yoktur.

Bu noktada biraz tahminde bulunmak ve yanlış yere bakıyor olabileceğimizi belirtmek istiyorum: Özne konumları, ihtimalleri en nihayetinde cüzdanınıza bakan seçime bağlı kıyafet değişimleri olmadığına göre, belki de durumlara verilen tepkiler olarak görülmelidirler. Bu da günümüzde özne konumlarının çokluklarının ve bir arada varoluşlarının, postmodern insanların aynı anda bir arada varolan birkaç durumda yaşamalarına teka-bül ettiği anlamına geliyor: Geçmiş bu bakımdan daha basit, kent-öncesi ve dini baskıyla düzenlenmiş görünüyor, ama yine de insan geçmişi asla bilemez ve aramızdaki Nietzschecilerin keyifle belirttiği gibi, belki de çoklu özne-konumları öteden beri bizimle birlikteydi ve köy denen yer de California'nın en hararetli dönemlerindeki kadar karmaşıktı. Ama bu durumda, öz bilgi denen şey gerçekte kendinin bilgisi değil, daha ziyade durumların bilinci, benliğin kendini içinde bulduğu ve icat ettiği durumlar çokluğunun ta kendisine dair bir farkındalık kazanma ve koruma tarzı olmalıdır. Bu tür bilginin eskiden ona yüklediğimiz öznelci, burjuva içe-bakışçı çağrışımlara ihtiyacı yoktur (ayrıca bu açıdan Hegel'i özcü biçimlerden ziyade durumlar dizisi ya da silsilesi olarak yeniden okumak mümkündür). Bunlar üzerinde daha fazla durmak istemiyorum, ama diyalektik üzerine bu ilk ifadeleri çabucak Derrida'nın *Grammatology*'deki iptal ya da "rature" hakkındaki düşüncelerinden bazılarıyla ilişkilendirsem iyi olacak. Derrida burada, ilk başta dünyayı tümüyle değiştirmeden ve yeni kavramların kullanım ya da geçerlilik kazanacağı yeni durumlar üretmeden (onun formülü değil) kafamızdaki kavramları ütopyacı bir tarzda değiştirmenin ve tümünden yeni bir felsefi bakış açısına doğru sıçramanın pek mümkün olmadığı konusunda bizi uyarır.

Ama özbilinç tartışmasındaki bu dönemeç şimdi bize daha Marksizan olan diğer varyantının adını koymamız gerektiğini hatırlatıyor; ki bu varyant da, Aydınlanma'nın putları ve batıl inançları yasaklama dürtüsünün son ve en önemli kavramsal başarısı olan ideoloji kavramıdır. Her şeyin ötesinde burada örneğin yapıbozum genişletilmiş bir akrabalık sisteminde

kuzenler olarak Marksizmle ilişkilendirilmektedir; ayrıca mukayeseye girişmenin en iyi yolu da yapıbozumu uzun yıllar önce Almanya'da Marksizmle verilen adla bir *Ideologiekritik* biçim olarak analiz etmekle işe başlamaktır. Burada önceki versiyonun imgelemine, yani düşünürsellik çerçevesinde formüleştirmeye yeni bir yoldan dönmeliyiz. Zira kastedilen şey aynıdır: Ideolojilerimize boğazımıza dek gömülmüş durumdayız (hatta diyalektikçi Lacan'ın gösterdiği üzere benliğin kendisi de böyle bir ideolojiden ibarettir) ve ideolojilerimizin o zamanlar öz bilinç diye adlandırılan şeyle kesinlikle aynı olduğunun farkına varıyoruz. Zira ideoloji eleştirisi evde, mahut benlikle ve onun eşyaları ve döşemeleriyle başlar ve ancak ondan sonra dış dünyada yapılanlara bir nebze geçerlilik ve kesinlikle yöneltilebilir. Bu bakımdan, Hegel bir keresinde kendi dönemiyle ilgili eğitici bir söz söylemişti: Filozoflar olarak durumumuz, diyordu, Yunanlılarınkinden kökten farklıdır, çünkü onlar her şeyden önce ampirik gündelik hayatın içkinliğinden faydalı soyutlamalar yaratmak zorunda kalmışlardı; oysa biz –açık ki tarihsel durum Hegel'in günlerindeki ilk modernliktir– soyutlamalar içinde boğuluyoruz, tam da felsefe öncesinin salt içgüdüsel geleneksel hayatına geri düşmeden bunların arasından sıyrılmanın yolunu bulmamız gerekiyor.² Bu yola da gayet açık bir şekilde diyalektik adını veriyordu; ama meseleyi daha da aydınlatan, Hegel'in kinin yaldızlanmış hali demeyi içimden geçirdiğim Marx'ın şahane yorumudur. Burjuva felsefesi, diyordu Marx, tikelden genele yükselir; bizim şimdi genelden somuta yükselmemiz –filin devamlılığına dikkat– gerekiyor.³ Somut artık genelliklerin ve soyutlamaların, evrenselliklerin dokusu değildir; ama aynı zamanda akılsız bir anti-teorik ampirizm de değildir; burada tatmin edici bir şekilde tanımlamamız gereken başka bir şeydir, özellikle de bir zamanlar pek moda olan “somut” kelimesinin artık yolun sonuna gelmesi sebebiyle.

Hegelci analiz ile *Ideologiekritik*'in “materyalizmi” arasındaki bağ, felsefi “kategori” mekânında ve şematizminde yatar: Bir başka deyişle, Aristoteles'ten Kant'a kadar bizimle düşünce nesnelimiz arasında girdiği tespiti yapılan zihinsel biçimlerde. Aristoteles ve Kant'ta kategoriler çeşitli sınıflandırma şemalarına göre ayrılmış ve düzenlenmiştir,⁴ ama tam olarak yorumlandıkları söylenemez, zira kendi başlarına anlamları yoktur, onun

2 Zihnin Fenomenolojisi, bkz. bu kitapta, s. 202.

3 *Grundrisse, Marx/Engels, Collected Works* içinde, c. 28, New York: International Publishers, 1986, 38. [*Grundrisse*, çev. A. Gelen, Ankara: Sol Yayınları, 1999.]

4 Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012 (VI. Kitap, 2. Bölüm): “‘Ne’, nitelik, nicelik, yer, zaman ve ‘varlık’ın sahip olabileceği tüm benzer anlamlar; ayrıca tüm bunların yanı sıra potansiyel ya da edimsel olan...”

yerine anlamları yönetir ve düzenlerler ki bu bakımdan anlamın dışında kalırlar. Hegel'in özgünlüğü kategorilerin bazı yerleşik anlamlarına biçimlerin sıralanımı yoluyla bir yaklaşımı mümkün kılmasıdır (bu sayede, Hegel'in dilini kullanırsak, "kavram", tedricen ve tarihsel olarak "kendisiyle eşitlenir"). Croce'nin meşhur başlığında ("Hegel Felsefesinde Neler Yaşıyor ve Neler Öldü?") ima edilen seçme ve ayırmadan bugün nispeten uzağız; gene de, Hegel ve eserlerinin bugün bizim için bir güncelliği ve pratik değeri varsa, sadece bu kategoriler diyalektiğinde yatıyor olmalı; kaldı ki bunlar bizi kendi düşüncelerimizle aramıza bir mesafe koymaya teşvik etmektedir; işte bu mesafe sayesinde düşüncelerimizdeki başarısızlıklar ve yetersizlikler, kullanabildiğimiz zihinler kategorilerin başarısızlık ve yetersizlikleri çerçevesinde teşhis edilip tanımlanabilecektir. Daha Hegel'de, özgül zihinsel kategorilerin (ve örneğin diğer, daha yeterli olanların değil) olanaklılık koşulları düzgün bir tarihsel teşhisin nesnesi olmuştu: Verili bir kategorideki diyalektik kusurlar (örneğin bize sahte bir ikicilik dayatabilmesi) zaten tarihsel durumun belirtileridir ve böylece belli bir Marksizme giden yol ardına kadar açılmış olur.

Bugün çeşitli biçimler altında Hegel'e dönüş böyle gerekçelendirilmektedir: Akademik ve antikacı bir projeden ziyade (gerçi belgelerin kendileri ve felsefe tarihi üzerine böyle bir araştırma eşsiz değerde olacaktır), Hegelci kategoriler analizi ile Marksizan ideoloji arasındaki çoklu ve kafa açıcı bağlantıları enine boyuna düşünme ve geliştirmeye yönelik yeni bir çaba olarak. Bu bağlantıları sahneye koymak için en verimli çabalardan birinin makûs tarihli *Kapitallogik* hareketinde yattığı kanaatimi hâlâ koruyorum; bu harekette Hegel'in mantığının kategorileri Marx'ın sermaye analizinin kategorileriyle deney kabîlinden yan yana konuyordu.⁵

Ama bu yöndeki daha sık hamleler, standart Hegel-Marx kıyaslamalarında devreye giren bir nevi biçim-içerik klişesini atlamak ya da etkisizleştirmektir: Yani Hegel'de düşünce ve tavırların biçimleri söz konusuysen Marx'ta somut ya da ampirik sınıf içerikleriyle ilgilenmemiz gerektiği fikrini (muhtemelen önceki sözler de bunu teşvik ediyordu) geçici olarak görmezden gelmektedir. Nitekim *Kapitallogik* Hegel'in "biçimlerine" somut bir sınıf içeriği verme girişimi olarak görülebilirken, diğer Marksizan gelişmelerde –bilhassa Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde– strateji görünüşte ampirik sınıfsal ve siyasal konumlarda ve görüşlerde örtük olarak bulunan

5 Bkz. Bertell Ollman, *Dialectical Investigations*, New York: Routledge, 1993, özellikle 1. ve 2. Kısımlar. [*Diyalektik Soruşturmalar*, çev. C. Saraçoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2011]; Tony Smith, *The Logic of Marx's "Capital"*, New York: SUNY Press, 1990.

kategorik biçimleri açığa çıkartmaktı. Bu da günümüzde zengin bir çalışma alanı olmayı sürdürüyor, ayrıca felsefi terminolojilerimiz içinde gerçekleştiği de gözlemlenebilir: Örneğin aklıma Slavoj Žižek ve meslektaşlarının Lacancı psikanalizin diyalektiğini geliştirmelerinin kafa açıcı ve heyecan verici sonuçları geliyor, ki bunlar bilhassa Marksizm ile Alman nesnel idealizmi arasında açılan güç alanında kullanılmıştır.

Bu yüzden, bugünkü diyalektiğin gelişimini aksatan şey Hegelci idealizm ile şu ya da bu Marksizan materyalizmin uyumsuzluğu değildir: Tam aksine, göstermiş olmayı umduğum üzere, bu tür “uyumsuzluklar” sahici felsefi yenilenmenin gerçekleşebileceği mekânlardır. Bugünkü daha acil problem tarihsel ve toplumsaldır; her yerde hazır ve nazır pozitivizm ve bizatihi teorinden tiksinti yoluyla bu problem Hegelci diyalektiği vurduğunda, Marksizan ideoloji teorisi üzerindeki sonuçları da aynı ölçüde ciddi olacaktır. Zira günümüzde, yani postmodernlik ve küreselleşme ortamında, piyasanın ve kendisine dair her şeyi bilen ve kabul eden sinik aklın evrensel saltanatı altında ideolojinin bir zamanlarki klasik biçimini koruyup korumayacağı ve ideoloji eleştirisinin artık herhangi bir amaca hizmet edip etmediği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Zira bir zamanlar kültürel-devrimci bir amaç ve kolektif bir pedagoji vardı: Amaç sadece, hatta öncelikle düşmanları itibarsızlaştırmak ve maskelerini indirmek değil, bu sosyal sistemde biçimlenen ve onun tarafından zehirlenmeye devam eden kolektivitinin kendisinin entelektüel ve pratik alışkanlıklarını dönüştürmekti. Günümüzde ve şu anda daha mutevazı davranarak ideolojinin yeni momentte nasıl bir işlevi olduğunu ve piyasanın sorgusuz sualsiz egemenliği nasıl elde ettiğini sormalıyız kendimize. Paradoksal olan nokta, en kaba ideoloji biçimlerinin geri dönmüş görünmesi ve kamusal hayatımızda daha eski bir vulger Marksizmin, Reaganizmden Thatcherizme ve bizim şimdiki politikacılarımıza kadar devreye giren en basit ve en sınıf bilinçli güdü ve çıkarları teşhis etmek ve maskelerini düşürmek için yapıbozuma ihtiyaç duymak şöyle dursun, Frankfurt Okulu ve negatif diyalektiğin hiper inceliklerine bile ihtiyacı olmamasıdır: Zenginler paralarının daha fazlasını koruyabilsin diye vergiler düşürüldüğünde işleyen basit ilkenin en şaşırtıcı yanı artık pek az insanın bunu şaşırtıcı bulmasıdır, ayrıca evrensel piyasa değerleri rezilliginin de nadiren birilerine rezillik gibi görünmesi olduğunu söylemeye gerek yoktur herhalde. Her şey bu kadar basitse modernist dönemde solun geliştirdiği hassas ideoloji eleştirisi Geiger sayaçlarını icat etmeye en başta niçin gerek duymuştuk? Anlaşılan o ki Soğuk Savaş farklı farklı Batılı burjuvaları utandırıp bu güdülere karmaşık entelektüel kılıklar

aramaya itmişti; bunların da aynı ölçüde karmaşık yollardan yapıbozuma uğratılması gerekiyordu, ama burjuvalar artık düşmanları olmadığından özgecilik örtüsüne veya yüce felsefi gerekçelendirmelere ihtiyaç duymuyorlar.

Ama belki de bugün ideolojinin geçmiştekinden farklı biçimler aldığı, özellikle de iki büyük egemen ideolojinin –piyasa ideolojisi; tüketim ya da tüketicilik ideolojisi– eski anlamda fikirler olmadığı fikri üzerinde durmalıyız. Adorno bir yerde metanın günümüzde kendi ideolojisi olup olmadığını soruyordu haklı olarak. Böylece, açık bir ideoloji teorisinden uzaklaşp bir pratikler teorisine doğru (örneğin Bourdieu'nün eserindeki gibi) genel kavramsal hareketi bağımsız olarak doğrulamış görünüyordu. Böyle bir "ideolojinin sonu"nun asla sınıf mücadelesinin sonu anlamına gelmeyeceği barizdir, ama sınıf mücadelesinin dillendirilmesinde ve bu mücadelenin sürdürüleceği yeni söylemsel mekânların ortaya çıkışında kesinlikle bir ikilem yaratacaktır. Belki de ideolojinin bu anlamda geç-kapitalizmde içkinleşmesi, Marx'a göre toplumsal sistemimizdeki gündelik hayatın her analizinin geliştirilmemiş sırtı olan meta fetişizmi teorisinin solda yeniden önem kazanmasını açıklayabilir. Dine yönelik teorik ilginin canlanması da burada anlamlıdır (üstelik sadece çevremizdeki ampirik toplumsal dünyada değil), zira Marx'ın kısa analizi dini terimlerle ifade edilmişti. Her halükârda, psikanaliz ve sömürge filolojisinin katkıları⁶ bu ilginç meselede birbirine yaklaşmaktadır; kaldı ki yine bu mesele mevcut şemada pratik siyasetin anahtarlarından birini de barındırmaktadır kesinlikle.

Ama şimdi diyalektiğin ikinci sıklıkla anlaşılma ve yanlış anlaşılma yoluna geçme zamanı; bu da telosla, anlatıyla ve tarihle, bir başka deyişle, bilinç yapılarından ziyade değişim hikâyesiyle, yani artzamanlı olanla ilgilidir. Marx sıklıkla Hegel'in yanı sıra, bir "tarih felsefesine" sahip olmakla suçlanmıştı (bunun kötü bir şey sayıldığı da ortadadır; ayrıca bir şekilde dindarlıkla, bilinçsizce Hıristiyan tarihselciliğini kopyalamakla ve tarihin zamanın sonuna doğru ilerlediği bir kurtuluş/selamet anlatısı tasarlamakla, kısacası, bir nevi zehirli telos doktrini yaymakla da suçlanır); daha hafif bir suçlama ise teleolojik olmakla kalmayıp aynı zamanda (artık bunun anlamı her neyse) tarihsel kaçınılmazlık savunucusu olduğu yönündedir. *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*'i'ni okuyan hiç kimsenin inanmayacağı bu iddialara ancak kısaca yanıt verebileceğim. Marksizmin bir kurtuluş tarihi tasarlamasını kesinlikle umut ediyorum; ama bunun niçin Hıristiyan

6 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2002; William Pietz, "The Problem of the Fetish", *Res* içinde, No. 9, Bahar 1985.

kurtuluşu olması gerektiğini anlayamıyorum; çünkü Hıristiyan kurtuluşu özünde bireyseldir ve Kıyamet Günü, Marx'ın kendi sözleriyle “tarihöncesinin” sonundan ziyade tarihin tümden sonunu simgeler. Bu belki aynı zamanda çok kötü damga yemiş bütünlük kavramıyla ilgilenmek için de uygun bir yer: Bütünselleştiren, bütüncül bir sistem kuran kapitalizmdir, onu eleştirenler değil. Toplumsal sistemin bütünselleştirici dönüşümü çerçevesinde düşünmek zorunda olmamızın sebebi tam da bu sistemin kendisinin bütünselleştirici olmasıdır (Foucault bunu Marx'tan bile daha iyi gösterir, ayrıca Derrida'nın *Grammatology*'deki kavramsallığın kapanımıyla ilgili fikirleri de aynı görüşü örtük olarak barındırır). Demek ki kurtuluşçuluk bu tür bir dönüşüm demektir. Kaçınılmaz olduğunu ise son birkaç yıldan çıkardığımız dersler ışığında söylemekten kaçınmamız beklenir. Ama yine burada da kaçınılmaz olan asla sosyalizm değil, kapitalizmin çelişkilerinin içe patlamasıdır. Marx bazı dünya-tarihsel çatışmaların “bir bütün olarak toplumun yeniden inşasıyla değil, çarpışan sınıfların karşılıklı harabiyetiyle”⁷ sonuçlandığı gözlemine yaparken bunu sezdirir. Hatta bu iki şey filozofların söylemeyi sevdiği gibi “emeklemekte” değildir: Kapitalizm çözülemez içsel çelişkileri olan bir sistem ve bir makinedir; sosyalizm ise insani ve kolektif bir edim, kolektif bir projedir. Birincisinin kaderi bize bağlı değildir, ikincisinin kaderi ise kolektif praksisimizle birdir.

Ama bu perspektifler –kimi zaman “büyük anlatılar” oldukları varsayılır– gerçekte hiç de anlatı değildir; aksiyoloji ve ütöpik görülerdir. Şu ya da bu tarihsel anlatının inşasını mümkün kılarlar, ama kendileri anlatı değildirler. Nitekim sahici diyalektik anlatıdan bahsedebileceğimiz metinlere şöyle bir bakarsak –*On Sekiz Brumaire*'e demin değinmiştim– özlenen hakikatlerin bu güya sofuca provasının, dilek-gerçekleştirme ve birkaç soyutlamanın darkafalı etkileşimi olarak yazılan tarihin tam tersiyle karşılaşırız. *On Sekiz Brumaire* her noktasında önceki egemen anlatı paradigmasının kalıcı ve göz kamaştırıcı, bazen hayrete düşürücü iptalini teşkil eden bir anlatıya tanıklık etmemizi sağlar. Burada diyalektik, eski şablonların –nedensellik, tarihsel ya da anlatsal tesir ve verimlilik gibi– daimi tersine çevrilmesidir. Kesinlikle öngörülemez sonucun, için için ironik tersine dönüşün, insani (bireysel) maksadın tersyüz olmasının, en iyiden ziyade en kötünün ve zaferden ziyade başarısızlığın ayrılmaz parçası olan ilerlemenin altını çizer sürekli. Tarih Henri Lefebvre'nin söylemeyi sevdiği üzere, en kötü adımını ileri atar, burjuva ya da Whig, ilerleme odaklı tarihyazımları-

7 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto, Marx/Engels Collected Works* içinde, c. 6, Moskova: Progress Publishers, 1976, 484.

nın iddia ettiği ve kendi anlatılarıyla kanıtlamaya çalıştığı üzere en iyi adını değil. Hiç şüphesiz bu tarihyazımsal pratiğin de büyük atası Hegel'dir (onun öncüleri de Adam Smith ve Mandeville'di), özellikle de onun "aklın kurnazlığı" ya da "tarihin kurnazlığı" tabirleridir, yani kolektif tarihin son derece beklenmedik sonuçlar üretmek için bireylerin, hatta tekil ulusların tutkularını ve niyetlerini onların arkasından dolap çevirerek kullanan bir kolektif tarih anlayışıdır. Ama bu programatik biçimde diyalektik hâlâ fazlasıyla basittir ve başlı başına öngörülebilir hale gelir: Marx'taki tarih diyalektiği tam da bu öngörülebilirlikten kaçmaya çalışır. Ama burada statik bir "görüş", hatta "felsefe"den –buradaki örnekte tarihin kendisinden– ziyade belli koşullar içinde bir operasyonlar kümesi olarak diyalektik anlayışına daha da yakınlaşmış bulunuyoruz. Bir başka deyişle, içsel ideolojilerimiz arasında olayın ne olduğu, işlerin nasıl yürüdüğü, etkili sebeplerin neler olduğu ve değişime en iyi nasıl nüfuz edileceği de bulunmaktadır. Diyalektik, tarihsel değişikliği yeni ve daha karmaşık bir yoldan görmemizi ve kavramamızı mümkün kılarak bu anlatsal ve tarihsel ideolojileri durmaksızın sorgulama ve baltalama peşindedir. Ama genelde postmodern tarihyazımıyla farkı budur: Diyalektik tarihyazımı olayların geçici yorumuyla bize tarihsel değişimin geçici bir resmini, geçici bir anlatı vermek istemektedir hâlâ, bu yüzden de bu olayların tümünden anlamsız olmadığını ve tarihsel anlatının tümünden ideolojik bir süreç olmadığını ima etmeyi sürdürür.

Şimdi, yol üzerindeki belli bir noktada böyle diyalektik anlatılar buz kesip sistemleşmiş gibi geliyor bana; öyle ki, onları baltalayacak yeni anlatsal usûllerin bulunması gerekiyordu. Yirminci yüzyıl tarihyazımı için öncelikle seçmek istediğim iki tarihyazımı biçiminden birincisi Freud'un *Nachträglichkeit*'i, mahut "geriye dönük etki"dir; buna göre, örneğin ergenliğin gelişi bir bakıma zaten üç yaşında gerçekleşen olayları tetikler, ama diğer bakımdan bunlar henüz gerçekleşmemiştir. İkinci anlatı ise Derrida'nın "tamamlayıcılık" mefhumudur ki burada Jakobson'un eşzamanlılık anlayışı takip edilerek, sistemdeki yeni bir moment kendi yepyeni geçmişiyle tamamlanmış olarak gelir ve (Husserl'de olduğu gibi) bir merkez sıfatıyla (devamlılığı geçmişe doğru sonsuzca yansıtılabilen bir merkez) algımızı kendisinin çevresinde yeniden düzenler. Bu iki tarihyazımı biçiminin ikisinin de yer yer diyalektik eleştirisi olarak anlaşıldığını düşünüyorum ve bunun sebebini de anlıyorum; ama her ikisini de yeni çıkmış post-diyalektik buluşlardan ziyade tarihin diyalektik bir yeniden yazımına

katkılar olarak görmek gibi bir yola neden saptığımın da açıklığa kavuşacağı umuyorum.

Her şeyin en başta diyalektiği nasıl tanımladığımıza bağlı olduğunu söyleyeceksiniz. Şüphesiz; üstelik tanıdığımız ilk Derrida, yani 1953'teki yüksek lisans tezini yeni yayımlamış Derrida, (anti-diyalektikten ziyade) diyalektiği özünde bir dolayım meselesi olarak kavıyordu. Diyalektik, karşıtların birliğini ve (özellikle bu örnekte, yani Husserl'in felsefesinin eleştirisinde) aktiflik ile pasifliğin, kurma ile kurulmanın, hatta özne ile nesnenin vs. özdeşliğini düşünmemizi sağlayan şeydir. Peki diyalektiğin bu versiyonu ne olacak? İşte bu noktada başlıklarımızdan üçüncüsüne, yani çelişkiye değinmeliyiz; ayrıca o kadar felsefi olmayan diğer isimleri, özellikle diyalektikte Karl Korsch'un öğrencisi olduğu varsayılan Brecht'i devreye sokmamız gerekiyor.

Ama bu mecburi sapmayı atlayacak ve Brecht'in şu vurgusunu tekrarlamakla yetineceğim: Diyalektiği her şeyin ötesinde tanımlayan şey –her yerde ve daima çelişkilerin gözlemlenmesidir. Çelişkileri bulduğunuz yerlerde diyalektik düşündüğünüz söylenebilir, ama çelişkileri göremiyorsanız diyalektik düşüncenin durduğundan emin olabilirsiniz.

Brecht'i görünüşte pek keyfi bir şekilde (hasmı Lukács'a da örtük bir şekilde biraz çapraz ışık tutmak haricinde) tartışmaya dahil ediyorum, çünkü çoğunlukla "postyapısalcılık" adı altında topladığımız çağdaş anti-diyalektik konumların unutulmuş tarihöncesinin bir kısmını canlandırmak istiyorum. Hatta diyalektiğe saldırıların cephaneliğindeki büyük ölçüde diyalektik geleneğin kendisinden, özellikle de 1954 yazında mahut varoluşsal Marksizmin mutlak egemenliğindeki Paris entelektüel atmosferinde oyunları gökgürültüsü gibi patlayan Brecht'ten türediğini düşünmeye başladım.

Brechtçi ethosu Fransa'ya, Fransız entelektüellerine ve o yılların siyasi iklimine, bir başka deyişle yeni doğan Fransız altmışlarına ve yeni doğan postyapısalcılığa en uyanıkça ve akıllıca aktaran eleştirel yazılar Roland Barthes'a aittir. Barthes'ın *Söylenler*'i olağanüstü bir dizi Brechtçi yadırgatma etkisi yaratmıştı ve Fransız kullanımları için yeniden yazılmış bir yadırgatma teorisi de içeriyordu. Ama ben Barthes'ın kimliğe saldırılarıyla daha çok ilgileniyorum; söz konusu saldırılar Brechtçi konumları bu temaya sadakatle, ama yaratıcı ve hayalgücü kuvvetli bir tarzda aktarmış gibi gö-

rünüyor bana. Bilhassa Barthes'ın bireysel "özne"yi⁸ göstergebilimsel sökü-
münün –çok sayıda anlambirimciklere parçalanması, örtüşen eyleyenlerin
röntgenini çekmesi, ayrıca yazar-öznenin ölümü ve son olarak da yazar
öznenin dağılarak kendine yetmeyen metinsel üretim momentleri halini
alması– sahiden Brecht'in dramaturjisinden türemiş olduğu söylenebilir;
sadece *Mann ist Mann*'da bireysel öznenin veya *The Good Person*'daki (ay-
rıca daha pek çok başka oyundaki) pozitif ve negatif şahsiyetlerin yeniden
inşası anlamında değil, her şeyin ötesinde, öznenin kendisinin gerçekte
gestus olması, karakterin şu ya da bu iç duygusuyla empati kurmaya çalış-
makla hata etmemiz ve hatta herhangi bir verili harekette motivasyonlar
çokluğunun örtüşmesi anlamında. Barthes'ın mahut "özgür seçime ilişkin"
kodunda olayı daha da parçalaması Brechtçi *gestus* sahnelemesini ve başka
çerçeveler ve başka durumlarda bu hareketlerin ve tepkilerin sonsuz sayıda
başka versiyonlarının mümkün olduğunu seyirciye göstermedeki ısrarını
çok fazla anımsatır. Bu yüzden, çoklu özne konumları pratiği Brecht'te za-
ten mevcuttur (halen basitçe Freudcu psikanaliz olan şeye ilgisizliğine rag-
men); üstelik yanılmalı bir kimliğin aldığı bütün bir biçimler yelpazesini
kalıcı bir şekilde baltalaması da onun en köklü eleştirel duruşudur.

Barthes'ta da (diğer hocası Sartre'dan da öğrendiği için konu üzerine
çifte dersten faydalanmıştır) durumun önceliğinde temel Brechtçi ısrarı
görüyoruz; bunun siyasi tercihlerle, özne konumlarıyla ya da edebiyat te-
orileri ve biçimleriyle ilgili olması da bir şey değiştirmiyor. Mevcut durum
üzerindeki bu ısrar, söz konusu diyalektiği sistemleştirmeyi çok zorlaştırı-
yor; zira terimlerinin ve vurgularının, koşulların ve stratejinin taleplerine
göre değişkenlik göstermesi gerektiği aşikar. Strateji ile düşünce, strateji ile
diyalektik arasındaki ilişkide ısrar eden tek modern düşünür Brecht değil:
Ama verdiği ders muazzam ölçüde tesirli oldu.⁹

Peki tüm bunların çelişkisini en nihayetinde nerede buluyoruz? İlk
başta durumun yapısının ta kendisinde. Ama aynı zamanda hareket ya
da *gestus*un değiştirmeye çalıştığı durumla ilişkisinde; son olarak da salt
unsurlar çokluğunun bir çelişki oluşturduğu *gestus* ve özne konumunun
içinde. Yanlış anlamamanın kaynağı, Brecht'in bu çokluğun ve bu çelişkilerin
ortadan kaldırılmasını arzuladığının; tıpkı şimdi yanında gömülü olduğu
Hegel karikatürlerinde olduğu gibi onda da dillere destan tez ve antitezi
muhakkak "sentezin" izlemesi gerektiğinin; aksi halde dış sınırdan, sanki

8 Roland Barthes, *S/Z*, Paris: Seuil, 1970. [*S/Z*, çev. S. Ö. Kasar, İstanbul: YKY, 1996.]

9 Daha eksiksiz bir tartışma için bkz. Fredric Jameson, *Brecht and Method*, Londra: Verso, 1998.

diyalektin doğası bundan ibaret değilmiş gibi, kendimizi “sentezsiz bir diyalektige” başvurmak zorunda bulacağımızın zannedilmesidir. Ama bu ayrımın programatik bir tarzda yapıldığı ve karşıtlar arasında ya da bir ikilik içinde aralıksız ileri geri hareket ile karşıtların ve çelişkilerin durulacağına farz edildiği güya diyalektik bir “bütünselleştirme”nin kıyaslandığı yerde, çelişki mefhumu ile çatışma mefhumunun karşı karşıya konabileceğini düşünüyorum; zira pek çok anti-diyalektik postyapısalcı düşüncede çelişkiler çatışma biçimini almaktadır ki başka yerlerde de zaten bu konu üzerine yorumda bulundum.¹⁰

Tartışmanın başına dönerek, çelişenler arasında bir çözüm ya da köprü sıfatıyla dolayım mefhumlarının da bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ve bu mefhumların diyalektige sahip olmaması gereken felsefi ve ontolojik ihtiraslar atfettiğini eklemek istiyorum: Bu dolayım mefhumu eski Hegelci ve diyalektik-materyalist bir doğanın diyalektigi mefhumunu akla getiriyor örneğin; halbuki burada özetlemeye çalıştığım Brechtçi konum bana kalırsa dolayım ve çelişkiyi teşhis etmeye daha yatkın: Bir çelişki algılayabildiğin yerde, karşıtların birliği ya da özdeşliğin ve özdeş olmamanın aynılığını da zaten sezersin. Bu yüzden dolayım dünya üstündeki tuhaf ve akışkan bir olay değildir: Gerek izleyiciliğimizin gerekse *praksisimiz*in dünyanın parçalarını inşa etme ve bu sırada onları değiştirme ufkunu koruma tarzını niteliyor.

10 Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994.

12. Bölüm

Siyasal Düşünür Olarak Lenin

25 Haziran 1935 gecesi Troçki bir rüya görür:

Dün gece, daha doğrusu bu sabah erken saatlerde rüyamda Lenin'le konuştuğumu gördüm. Etrafa bakılırsa bir gemide, üçüncü mevki güverte-sindeydik. Lenin bir ranzada yatıyordu; ben de yanında ayakta duruyor ya da oturuyordum, hangisi emin değilim. Bana hastalığım hakkında endişeli sorular soruyordu. "Sinirlerin iyiden iyiye yıpranmış sanki, dinlenmeli-sin." Ben de cevaben doğuştan gelen *Schwungkraft*'ım (zindeliğim) saye-sinde hep kendimi çabuk toparladığımı, ama bu kez sorunun daha derinde yatıyormuş gibi görüldüğünü söyledim. ... "O halde *cidden* (bu kelimeyi vurguladı) doktora görünmen lazım (birkaç isim verdi). Zaten pek çok doktora gittiğim cevabını verdim ve ona Berlin seyahatimden bahsetmeye başladım; ama Lenin'e bakarken onun ölmüş olduğu aklıma geldi. Sohbeti bitirebilmek için bu düşünceyi hemen kovmaya çalıştım. Tedavi olmak için Berlin'e 1926'da yaptığım seyahatten bahsetmeyi bitirdiğimde, "Bu senin ölümünden sonraydı," diye eklemek istedim; ama kendimi tuttum ve "Bu senin hastalığından sonraydı..." dedim.¹

Kendi deyişiyle bu "çok dokunaklı rüya", Lacan'ın 7 Ocak 1959'daki altıncı seminerinde ("arzu ve yorumlanması" üzerine) analiz edilir. Lacan okurları bu rüyanın Lacan'ın özellikle hayran olduğu temalarla, en başta da Freud'un babası hakkındaki rüyasıyla ("Ölüydü, ama bunu bilmiyordu") yakınlığını fark edecektir. Söz konusu durumda bir dizi Lacancı motif bir araya gelmiştir: büyük Öteki, üstüne çarpı atılmış, hadım edilmiş, ölü, Tanrı'nın ölü olması (ama bunu bilmemesi); Kant'a göre özne olan ve bizim asla bilemeyeceğimiz *o numene* çok benzer şekilde, ölümden habersizliğin yeri olarak bilinçdışı. Lacan'ın gözlemlerini çabucak özetleyeceğim: Lenin'in rüyadaki bilmeme hali Troçki'nin kendi bilmeme halinin yansımasıdır; sadece kendi ölümünü değil (hastalık ve yaşlılığın ağırlığını, olağanüstü enerjisinin azaldığını hissetmeye başlamıştır), rüyanın anlamı-

1 Leon Troçki, *Trotsky's Diary in Exile*, 1935, çev. Elena Zarudnaia, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976, 145-146.

nı da bilmemektedir. Ayrıca acı olgusunun ve deneyiminin ta kendisini, Lenin'in son hastalığının acısını, arzu onu saklamayı bıraktığı noktada su yüzüne çıkan (Lacan'ın başka bir yerde verdiği adla) "var olmanın çilesini" de Lenin'e yansıtmıştır. Rüyadaki ölmüş baba olan Lenin, aynı zamanda bu varoluşsal ürkemeye karşı kalkan, uçurumun üstünde tehlikeli bir köprüdür; Lacan'ın ifadesiyle, "Mutlak Efendi ölümün yerine baba konmuştur."

Lenin ölü olduğunu bilmemektedir: Bizim metnimiz ve sırrımız bu olacak. Tek başına var ettiği (ve bizim Sovyet komünizmi dediğimiz) muazzam toplumsal deneyin sona erdiğini bilmez. Ölü olmasına rağmen enerji doludur ve yaşayanlar ona sövüp saysa da –Stalinist terörün kaynağı olduğu, nefretle dolu saldırgan bir şahsiyet olduğu, iktidar ve totaliterliğe sevdalı otoriter biri olduğu, hatta (en kötüsü!) NEP'le piyasayı yeniden keşfettiği gibi– hakaretlerin hiçbiri onun ölümüne, hatta ikinci ölümüne sebep olmayı başaramaz. Nasıl olur da hâlâ hayatta olduğunu düşünür, böyle bir şey mümkün müdür? Peki bizim buradaki konumumuz –yani hiç şüphesiz Troçki'nin rüyadaki konumu– nedir, bizim bilmediğimiz nedir, Lenin'in bizi koruduğu ölüm nedir? Veya tüm bunları farklı bir terminolojiyle (Jean-François Lyotard'ın terminolojisiyle) ifade edersek, "Marx denen arzu"nun neyle ilgili olduğunu bilirsek, "Lenin denen arzu"yla boğuşabilir miyiz?

Buradaki öncülümüz Lenin'in hâlâ bir anlam ifade ettiğidir; ama bu anlamın tam olarak sosyalizm ya da komünizm olmadığını öne sürmek niyetindeyim. Lenin'in sosyalizm ya da komünizmle ilişkisi mutlak inanç düzeyindedir; bunları hiç sorgulamadığı için de eserlerinde konuyla ilgili yeni bir şey bulamayız: Marx bir büyük Öteki'dir, en başta gelen büyük Öteki'dir.

Peki o zaman, Lenin'in en özgün düşüncesi olduğuna kimsenin itiraz etmediği parti ve parti yapısı için ne denebilir? Lenin bize hâlâ bunu mu ifade ediyor? Bunu ifade ettiği su götürmez, ama günümüzde kimse parti sorununu gündeme getirmek ya da adı ağza alınmaz "parti" terimini kullanmak istemiyor. Bu terimin beraberinde taşıdığı içerik ve çağrışım katmanları bugünkü zihniyetin keskin bir hoşnutsuzlukla irkilmesine yol açıyor: Birincisi, Lenin'in ilk parti biçiminin otoriterliği ve sekterliği; ikincisi, Stalin döneminin (hiç kuşku yok ki Bolşevik partinin ilk üyelerine yönelildiği gibi Stalin'e muhalefet edenlere de yöneltilen) cinai şiddeti; son olarak da, bir parti ya da "yeni sınıf" iktidarın ve imtiyazların zırhını kuşanıp gayet rahat hareket etmeye başlayınca neler yaşandığına dair korkunç bir ibret vesikası olan Brejnev'in partisinin yozlaşmışlığı. Bunlar parti sorunsalını tümünden bastırmak, ya da –en azından yeni zamanların ve yeni tarihsel

durumun siyasal örgütlenme ve eyleme dair yeniliğinden şüphe duyulmayan düşünceler gerektirdiği gibi gayet makul bir kanaatle– bu sorunsala sırt çevirmek için pek çok sebep sunuyor. Ama benim edindiğim izlenime göre tarihsel değişime başvurmak çoğunlukla bu sorunlardan tümüyle kaçınmanın bir bahanesidir; büyük ölçüde (sözcüğün teknik anlamıyla) anarşist bir siyasal atmosferin hâkim olduğu bir dönemde kurumları düşünmek şöyle dursun, örgütlenmeyi düşünmek bile nahoş kaçmaktadır. Hatta bu, piyasa fikrinin başarılı olmasının sebeplerinden hiç değilse biridir: Kurumsuz bir toplumsal düzen vaat eder, kendisinin de bir kurum olmadığını iddia eder. O halde bir başka bakımdan, Lenin'in sekterliği dediğim şey kendi imgesini, sekterlik ve bölünme/çoğalma mantığına baştan ayağa teslim olmuş bir sola (en azından ABD'de) tümenden istenmeyen ve arzu edilmeyen bir tarzda (Sartre'in deyişiyle kendi kötü kokusuyla) yansıtmaktadır.

Parti meselesini ileride daha da açacağım. Ama bu noktada meseleye farklı ve alışkanlıkları kırıncı bir yaklaşım sunan bazı kavramsal problemleri gündeme getirebilirim belki. Şöyle ifade edeyim: Parti problemi felsefi bir problem midir? Parti kavramı geleneksel felsefe çerçevesinde düşünülebiyecek, hatta ortaya konabilecek felsefi bir kavram mıdır? Bu soru genelde materyalizm problemini (Althusser'de bile) içeren geleneksel Leninist "felsefe" çerçevesinde cevaplanamaz. Bu metafizik soruyla pek ilgili değilim; keza Lenin'in Hegelciligiyle ilgili yeni iddiaları da ele almayacağım (bunu daha sonra açacağım). Bu arada, partiyi anlatımsal ve araçsal işlevlerin bileşimi olarak gören Badiou'nun ufuk açıcı kitabı,² "siyasetin örgütlenmesi, gelecekteki geçmişin örgütlenmesi"³ sıfatıyla partiyi felsefi bir mesele yapmayı kesinlikle başarıyor; ama, parti problemi ya da fikrinin ne tür bir felsefi kavram olduğu sorusunu gündeme getirmiyor ki ben de zaten bu soruyu sorulmamışlık statüsünde bırakmayı tercih ediyorum.

Yine de, siyaset felsefesi diye bir şey olduğu kabul edilecektir; bu felsefe, geleneksel felsefenin kabullenilmiş bir dalı olarak Hobbes'u, Locke'u ve Rousseau'yu içine alır, ayrıca bir tarafta Carl Schmitt, diğer tarafta belki Rawls gibi bazı modern düşünörlere de yer verir. Devlet ve sivil toplum, özgürlük ve haklar, hatta siyasal temsil sorununu gündeme getiren bir sorunsalda Lenin'in parti üzerine düşüncelerinin saklanabileceği ihmal edilmiş bir köşe bulunabilir muhtemelen. Yine de, Schmitt'i dikkat çekici bir tarzda istisna sayarsak, bu filozof grubu siyaset felsefesinin felsefi statüsüne pek fazla kafayı takmış görünmüyor, keza bunu kurmaya ya da buna

2 Alain Badiou, *Peut-on Penser la Politique?*, Paris: Seuil, 1985, 107-108.

3 *Ibid*, 109.

zemin oluşturmaya çalıştıkları da pek söylenemez. Bu arada temsile ve anayasalara ilişkin sorular da çabucak ampirik alana kayıyor ve salt araçsal ve tarihsel bir reçeteler topluluğu olarak Leninist partiyle birleşiyorlar. Ya da başka şekilde ifade edersek, bu meselelerle ilgili aynı soruları gündeme getirebilir, örneğin dört dörtlük felsefi kavramlar olarak anayasaların ve meclislerin statüsü sorununu da eşit ölçüde ortaya koyabilir miyiz? Kendi çeşitli alt sistemlerinin karşılıklı ilişkilerine fazlasıyla kafa yoran Hegel'de bile siyasal biçimlerin ve devlet biçimlerinin temellendirilmesinde insan doğasından yapılan bir çıkarımdan, yani *Mantık*'taki diyalektik ontolojiden çok farklı bir ontolojiden pek öteye geçilmediğini görüyoruz. Bu sorunların genelde siyaset felsefesine dair benim kendi şüphelerimden bazılarını taşıdığına kuşku yok ve bunlara daha sonra değineceğim.

Son olarak, tüm bunlardan daha naif ve izlenimci bir tarzda bahsetmek mümkündür ki bence bu da değerlidir ve kafa açıcıdır. Aslında hepimizin içinde olan bir hissi kimi zaman bir nevi hayret ve hayranlıkla ifade ederiz: Lenin daima siyasal düşünür. Lenin'in yazdıkları, söylevleri, hazırladığı makale ya da raporlar içinde bu anlamda siyasal olmayan yoktur; hatta hepsi aynı türden siyasal dürtüler tarafından yönlendirilir. Bu durum başkalarına saplantılı ve itici, insanlık dışı gelebilir. Bunun sebebi, böyle azimli ve tereddütsüz bir ilgi için nispeten soylu "indirgeyici" sözcüğünü harekete geçiren, siyaset karşısındaki endişedir. Peki ama her şeyin siyasete indirgenmesi, siyasal düşünmek indirgeyici midir? İndirgenen nedir, dışarıda bırakılan ya da bastırılan nedir? Tüm gerçekliğin bu odak ya da merceğin mutlaklığı üzerinden kavranmasına tanık olmak, insan enerjisinin bu eşsiz yoğunlaşmasını izlemek olağanüstü değil midir? Daha da iyisi, olumsuz üzerinden gidersek, böyle mutlak bir indirgemeyi arzu olarak görebilir miyiz? Görebilsek neyin arzusudur, nasıl adlandırılan bir arzudur? Yoksa bu aslında en kâbusvari mutlak biçimiyle araçsal olan mıdır, her şeyin araca dönüştürülmesi, herkesin faillige ya da karşı-faillige (Schmitt'in dost ve düşmanı) tercümesi midir? Siyasal düşüncenin ya da benim tercih ettiğim haliyle siyasal düşünmenin bu kadir-i mutlaklığını hangi amaç haklı kılabilir? Böylece yavaş yavaş baştaki soruma geliyorum: Siyasal düşünmek felsefi düşünceyle bağdaşmaz mıdır? Bunun başka felsefi sistemlerde *cogitatio* nun rolüyle kıyaslanabilecek merkeziliğini ve yeni statüsünü haklı kılan ne olabilir? Siyasal düşünmek, çevresinde son derece yeni bir felsefi sistem ya da duruşun örgütlenebileceği bir kesinlik kaynağı ve şüphe sınaama imkânı sunar mı? Her halükârda, siyasal düşünmek nasıl bir anlama gelirse gelsin, geleneksel siyaset ya da siyaset teorisi anlayışlarıyla pek ilgisinin olmadığı,

keza son yıllarda Fransa'da popülerleşen tercüme edilemez ayrımla, yani *le politique* ile *la politique*⁴ ayrımıyla da pek az ilgisinin olduğu açıklığa kavuşacaktır. O halde bu bakımdan, yani bu geleneksel ya da çağdaş anlayışlar bakımından Lenin'in siyasetle hiçbir ilgisi olmadığını söylemeye cesaret edebilir miyiz?

Ama şimdi başka bir alternatifle, son yıllarda parti meselesiyle aynı aşagılama maruz kalmışsa da geleneksel bir etkiye sahip olan alternatifle artık yüzleşmemiz gerek. Siyasalın bu alternatifi ekonomik olandır, ki bununla ilk başta ve her şeyden önce Marksizan anlamdaki ekonomiyi, Marksist iktisadı kastediyorum. Bu alan ve kategori derhal başlı başına felsefi sorunlar gündeme getirir ve bunların en dikkate şayan olanı da Marksist iktisadın aslında geleneksel anlamda iktisat olup olmadığıdır. Siyasal iktisat eleştirisinin siyasal iktisadın tamamen dışına çıktığına şüphe yok; bu ayrışmanın en azından burjuva iktisadı ve pozitivistin düzlüklerine inen ayartıcı patikaların önünü kesme meziyeti vardır. Bugün pek çok kişi el yordamıyla siyasal iktisada geri dönmeye çalışıyorsa, bunun amacı siyasal iktisattan çıkıp Marksizmin diğer doğrultusunda giden yolu bulmaktır. Ben de aynı doğrultuyu izleyerek Marksist iktisadı tüm ayırt edici yönleriyle daha basitçe tanımlayacağım.

Bu anlamda Marksizm (ki ne ekonomik ontoloji ne de saf olumsuz eleştiri ya da yapıbozumdur) iki genelliğin, felsefi statüleri hakkında ayrıca endişelenmemiz gereken iki evrensel ve soyut adın hâkimiyeti altındadır: kapitalizm ve sosyalizm. Bağrında taşıdığı ve özündeki çözülemez çelişkiden dinamizmini ve daimi genişlemesini üreten bir makine olarak kapitalizm; ve özelliklerinden bazıları bizim (kapitalist) sistemimizde yer yer göze çarpan kolektif ya da elbirliğine dayalı üretim şeması ya da imkânı olarak sosyalizm. Bu "sistemlerden" herhangi biri felsefi kavram olabilir mi? Filozofların onları daha saygın –gerçi paradoksal– felsefi kavramlara, mesela Bir ve Çok'a tercüme etmek için defalarca çaba harcadığı su götürmez; ama bu tercüme ne kadar ufuk açıcı olsa da, daima bizi en kısır ideolojik yargılara ve sınıflandırmalara geri götürüyor gibi görünmektedir ki bunun bir sebebi de Bir ile Çok'un her ikili çift gibi sürekli yer değiştirmesidir. Marksistlere göre Bir olan kapitalizmken (ister devlet biçiminde ister sistem biçiminde), Marksist olmayanlara göre ise kötü totaliter Bir sosyalizmdir; çoğulculuk ve farkın daha demokratik mekânı ise nasıl oluyorsa piyasadır. Sorun iki "kavramın" da, şayet bunların ikisi de kavramsa, ampirik olma-

4 Parlamento sistemin temsil çerçevesinde işleyen *la politique* ile bunu önceleyen, kapsayan ve aşan *le politique* arasındaki ayrım. —yhn

masıdır; her ikisi de boş ama kaçınılmaz evrensellik alanını gösterir. Düşünür olarak Lenin, tüm bunlara, Kevin Anderson ve diğerlerinin son derece aydınlatıcı bir şekilde gösterdiği üzere, geç dönem Hegelcilik uğrağında *Büyük Mantık*'a dönüşüyle yaklaşmaya başlamıştır. Ama o noktada Marksizan anlamdaki iktisadın gayet uzağında kalırsınız (gerçi Marx'ın *Kapital*'ine, diyalektik anlamda epeyce yakınız).

Lenin ekonomi düşünürü müdür? Tastamam öyledir. *Devlet ve Devrim*'de harika ütopyacı pasajlar vardır; *Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi*'nin öncü nitelikte bir sosyoekonomik analiz klasığı olduğu noktasında herkes birleşir; ayrıca *Emperyalizm*'de kapitalizmin temel çelişkilerinden birinin, hatta daha fazlasının kesinlikle altı çizilmiştir. Keza savaş zamanı Rusya'sında, hatta daha da yoğun olarak İç Savaş'ta devrimin dışsal durumunun, sosyalizm üzerine derinlemesine düşüncelerin Lenin'in gündeminde çok öne çıkmasına müsait olmadığına da şüphe yok.

Ama daha derindeki bir yapısal meseleye de işaret etmek istiyorum. Bana öyle geliyor ki, bir düşünce sistemi olarak (daha doğrusu, psikanalizdeki gibi, eşsiz bir "teori ve pratik birliği" olarak) Marksizmin tuhaflığı –ama aynı zamanda özgünlüğü– iki dört dörtlük Spinozacı kipin, yani kapitalist ekonomiler kipi ile sosyal sınıf ve sınıf mücadelesi kipinin birbiri üstüne binmesi ve bir arada varolmasında yatmaktadır. Bunlar bir anlamda aynıdır; ama yine de her birine öyle farklı dağarcıklar hükmeder ki bir üst dil dahilinde ilişkili değildirler ve sürekli bir dilden diğerine tercüme –hatta şifre çözme demek geçiyor içinden– gerektirirler. Hal böyleyse, Lenin'de sınıf ve sınıf mücadelesinin şifresi baskındır ve iktisat şifresinin çok daha nadiren devreye girdiği açıktır.

Ama diğer yandan Marksizmde son tahlilde belirleyici an olarak ekonominin önceliğinin altını çizmek istiyorum. Bunun pek popüler bir konum olmadığına farkındayım (gerçi piyasanın dünya çapında hüküm sürdüğü bir çağda tekrar çekicilik kazanması mümkündür). Bu arada "ekonomi" ve "ekonomik" sözcüklerini kullanırken Lenin'in uzun zaman önce ve başka bir durumda "ekonomizm" terimiyle adlandırdığı saf sendika bilinci ve siyasetiyle alakalı bir şeyden kesinlikle bahsetmediğim de (ekonomizm denen fenomen kesinlikle halen güncel olmasına rağmen) açık olmalıdır. Şüphesiz Marksizmi nitelemek için iktisat teriminin kullanılması, Freud psikanalizini nitelemek için "cinsellik" teriminin kullanılmasından daha tatmin edici değildir: Neticede psikanaliz bir erotik-bilim ya da cinsellik terapisi değildir ve son tahlilde belirleyici bir cinsel hal çerçevesinde tanımlandığında, sahiden çok genelleyici ve izlenimci bir niteleme yapılmış

olur. Yine de Freud, takipçilerinin cinselliğin salt ampirik rezilliğini hafifletmek ve libidoyu iktidarın, maneviyatın ya da varoluşun daha özgül olmayan ve metafizik alanlarına genellemek üzere hesaplanmış bir formüle hamle ettiklerini her hissettiğinde –örneğin iyi bilinen Adler, Jung ve Rank momentleri böyleydi– keskin ve hatta içgüdüsel denebilecek bir odaklanma duygusuyla, ilk başta tesis ettiği nesnesinin sınırlarına teorik bakımdan geri çekilir: Bunlar hakikaten Freud'daki en hayranlık verici ve destansı momentlerdir; bu momentlerde kendi keşiflerine ve içgüdülerine inancını büyük bir inatla korur. Dolayısıyla, Freudculukta kesinlikle cinselliğin merkezde olduğu söylenemez, ama cinsellik olgusundan her geri çekilişin bir nevi revizyonizme kapı açtığı, Freud'un da bunu eleştirmek ve reddetmekte daima tetikte olduğu ve eli çabuk davrandığı söylenebilir.⁵

Marksizmde ekonominin merkeziliği konusunda ben de işte buna benzer bir konumu savunmak istiyorum: Bunun geleneksel anlamda ekonomi olmadığı açıktır, ama yine de ekonomi yerine başka bir tematik geçirme, hatta ilave ve paralel tematikler –örneğin iktidar ya da geleneksel anlamlarından herhangi biriyle siyaset tematikleri– önerme girişimlerinin tümü, Marksizmin özgünlüğünü ve kuvvetini oluşturan her şeyi bozacaktır. Ekonominin yerine siyasetin geçirilmesi Marksizme yönelik tüm burjuva saldırılarının standart hamlesidir elbette– tartışmanın odağını kapitalizmden özgürlüğe, ekonomik sömürden siyasal temsile kaydırmak isterler. Ama 1960'lardaki çeşitli sol hareketlerden ve bir yanda Foucault'dan diğer yanda anarşizmin sayısız canlanışından bu yana Marksistler böyle can alıcı ikamelere ve teslimiyetlere karşı tetikte olmayı –gerek taktik sebeplerle, gerekse teorik naiflikten– görece azaltmıştır. Böylece –bana kalırsa Poulantzas'la başlayarak ve Sovyetler Birliği'nde sağır sultanın duyduğu su-iistimaller ışığında– Marksizmin en kritik zayıflığının yapısal olarak siyasi (ve hukuki) teori boyutundan yoksunluğu olduğu görüşü giderek yaygınlaşmıştır; buna göre, Marksizme yeni sosyalist siyaset ve hukuk doktrinlerinin eklenmesi gereklidir. Bunun büyük bir hata olduğunu, Marksizmin asıl gücünün ve özgünlüğünün öteden beri tam da böyle bir siyasal boyut içermemesinden ileri geldiğini ve Marksizmin tümünden farklı bir düşünce sistemi (ya da teori ile pratik birliği) olduğunu düşünüyorum. O halde iktidar retoriği, hangi biçimde olursa olsun, temel bir revizyonizm biçimi olarak görülmelidir. Ayrıca şu an ifade ettiğim popülerlikten uzak görüşün önceki yıllara (Soğuk Savaş ya da Üçüncü Dünya kurtuluş mücadeleleri

5 Peki bu, Freud'un geç dönemdeki ölüm içgüdüsel kavramının onun NEP'i olduğu anlamına mı gelir?

yılları) nazaran şimdi daha isabetli olduğunu eklemek isterim. Zira her şeyin ekonomik olduğu, üstelik en kaba Marksist anlamlarda bile ekonomik olduğu artık netleşmiştir. Küreselleşmenin gerek dışsal dinamikleri gerekse içsel ya da ulusal etkileri ışığında, salt siyasal ya da iktidarla ilgili görünen meselelerin bile arkalarında işleyen ekonomik çıkarları saklayamayacak kadar şeffaflaştığı bana kalırsa iyice ayyuka çıkmıştır.

Ama şimdi bir sorunumuz var; zira hem Marksizmin temelinde ekonominin siyasete yapısal önceliğinin yattığını belirttim hem de Lenin'in sosyalizm teorisyeni, hatta ekonomi teorisyeni olmaktan ziyade esasen bir siyasi düşünür olduğunu teslim ettim. Peki bu Lenin'in örnek niteliğinde bir Marksist düşünür olmadığı anlamına mı geliyor? Yoksa yeni doktrini adamakıllı tanımlamak ve Lenin'de aslında Marx'a eklenecek eşsiz ve farklı, tamamlayıcı bir şeyler olduğunu göstermek için "Marksizm"e tire ile "Leninizm" in eklenmesini buradan bakarak açıklayabilir miyiz?

Bana kalırsa paradoksun çözümü, siyasal alternatif ile ekonomik alternatifin bir şekilde bir araya geldiğini ve ayırt edilemez bir hal aldığını söylemeyi cazip kılacak üçüncü bir terimin devreye sokulmasında yatıyor. Tam da böyle bir şey söylüyorum, ama meseleyi herhangi bir yapısalıktan ziyade zamansal bakımdan, Badiou'nun Olay'ı bakımından ele alıyorum. Lenin'in düşünce ve eyleminin tam merkezini oluşturan bu terim, zaten tahmin etmiş olabileceğiniz üzere "devrim"dir. Bu da günümüzde pek popüler bir kavram değil, hatta sözünü ettiğim diğer geleneksel sloganların hepsinden daha fazla utanca yol açıyor. Devrim'in hakiki bir felsefi kavram olmaya parti ve kapitalizm gibi kavramlardan çok daha uygun olduğunu felsefe geleneğinde göstermenin mümkün olduğunu düşünüyorum; gerçi kendi zamanımızda tam anlamıyla gelişmiş bir devrim felsefesi için biraz daha beklemek isteyebiliriz.

Gelecekteki böyle bir felsefe için kendi gereksinimlerimi özetlemeye cüret etseydim, devrim anında geçici de olsa bir şekilde birleşen ve özdeşleşen iki ayrı boyut üzerinde ısrar ederdim. Bunlardan birincisi, mutlak bir kutuplaşmaya vardığı belirtilmesi gereken Olay'dır (bu yüzden, gerçekte Schmitt'in "siyaset" tanımı devrimin çarpık bir kavranışından ibarettir). Bu kutuplaşma iki parçalı "sınıf" tanımının somutlaştığı momenti oluşturur.

Devrim aynı zamanda insan hayatının kolektif boyutunun merkezi yapı olarak –en azından kolektif ontolojinin, bireysel varoluşun bir ilavesinden ibaret kalmadan ya da tıpkı parti ve meclis gibi aslında kolektifin ale-

gorileri olan coşkulu gösteri ve grev anlarının dışında kavranabileceği bir moment olarak– yüzeye çıktığı eşsiz bir fenomendir. (Bu can alıcı alegori mefhumuna birazdan döneceğim.)

Ama tüm bu özellikler hâlâ şiddeti öne çıkaran arkaik imgeleri akla getirme eğilimi gösteriyor ki bu noktada devrimci durumda şiddetin önce sağdan, tepkiden geldiğini ve sol şiddetin bu tepkiye verilen bir tepki olduğunu döne döne söylemek önemlidir. Yine de, büyük köylü ayaklanmalarını (ki Guha bunların kendiliğindenlikten çok uzak olduğunu bize öğretmiştir), Fransız Devrimi'ni, Ludditlerin umutsuz ayaklanmasını (Kirkpatrick Sale bunu devrimci geleneğe tam vaktinde kazandırmıştır), en nihayet Lenin'in Ekim darbesini, Çin ve Küba devrimlerinin muzaffer taşkınlarını göz önüne alırsak, bu iktidara tam zamanında el koyma imgelerinin hiçbiri postmodern çağa ya da küreselleşme çağına gelindiğinde upuygun ya da güven verici görünmüyor.

Dolayısıyla, bu noktada devrimin aynı ölçüde esas nitelikte bir başka yüzü ya da boyutu bulunduğunu ve bunun da (Olay'a karşıt olarak) sürecin ta kendisi olduğunu vurgulamalıyız. O halde bu açıdan devrim uzun, karmaşık, çelişkili sistemsel dönüşüm sürecidir: Her dönemeçte unutkanlık, tükenme, bireysel ontolojiye geri çekilme, umutsuzca "ahlaki teşvikler" icat etme tehdidi altında bir süreç. Her şeyin ötesindeki tehdidin kaynağı da kolektif pedagojinin, yani pek çok tekil olay ve krizin başlı başına muazzam bir tarihsel diyalektik parçaları olma yollarının nokta nokta haritasını çıkartmanın aciliyetidir; kaldı ki bu noktaların herhangi birinde devrim ampirik algı olarak görünmez ve eksiktir, ama sadece onun toptan hareketi hepsine anlam kazandırır. Bu tam da mevcudiyet ile namevcudiyetin, evrensel ile tikelin birliğidir, hatta günümüzde çok atıfta bulunulan küresel ile yerel birliğidir: Alegorik dediğim şey bu diyalektik birliktir; üstelik bu birlik her adımında, devrimin her bir varoluşsal perdesinde simgesel ve edimsel olarak sahnelenme yollarına dair kolektif bir farkındalık gerektirir.

Lenin'in hakiki anlamının siyasal ya da iktisadi olmadığı, bu ikisinin devrim dediğimiz süreç-olarak-Olay ve Olay-olarak-süreçte kaynaştığı artık daha açıktır herhalde. Lenin'in hakiki anlamı devrimin daima canlı tutulması buyruğudur: Daha gerçekleşmeden önce bir olanak olarak canlı tutmak, yenilginin ve daha da kötüsü rutinleşmenin, tavizciliğin ya da unutkanlığın tehdidi altındaki tüm o anlarda bir süreç olarak canlı tutmak. Lenin ölmüş olduğunu bilmiyordu. Aynı zamanda bizim için de onun fikrinin anlamı budur: Devrim sözünün ve fikrinin neredeyse devasa bir köstek ya da skandal haline geldiği bir dönemde devrim fikrini canlı tutmak.

Bu kavramdan kurtulmak isteyenler son derece aydınlatıcı bir hazırlık operasyonunu gerekli görmüşlerdir: Önce bütünlük mefhumunu ya da bugün daha sık verilen adla sistem mefhumunu baltalamaları ve itibarsızlaştırmaları gerekmiştir. İçinde her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu sistem türü bir şey yoksa, sistem değişikliği istemek açıkça hem gereksiz hem de uygunsuzdur. Ama burada çağdaş siyasetin, özellikle de sosyal demokrasinin kaderinin bize öğreteceği şeyler var. Lenin'in pratik siyasal stratejisi olan sekterliği, yani uzlaşma yanlılarını ve (bizdeki modern anlamıyla) sosyal demokratları katiyetle reddedişini desteklemekten çok uzak bir kişi olarak konuşuyorum. Bugün, en azından ABD açısından konuşursak –hatta Avrupa Birliği ülkelerinin Avrupası açısından, deme cesaretini de gösteriyorum– en acil görev hem Refah Devleti'nin hem de tümünden serbest piyasaya ve onun başarısına engel olarak nitelenen düzenleme ve yetkinliklerin savunulması gibi görünüyor bana. Refah Devleti kıta Avrupası'nda daha uzun ve eski geleneklere sahip olsa da, savaş sonrasında sosyal demokrasinin büyük başarısıdır elbette. Ama savunulması, daha doğrusu sosyal demokrasiye ve mahut Üçüncü Yol'a onu savunma şansı verilmesi böyle bir savunmanın başarıya ulaşması beklentisi olduğundan değil, tam da Marksizan perspektiften başarısızlığa mahkûm olduğundan bana önemli görünüyor. Sosyal demokrasiyi desteklemeliyiz, çünkü kaçınılmaz başarısızlığı sahici bir sol için temel düzeyde bir ders, önemli bir pedagoji teşkil edecektir. Ayrıca sosyal demokrasinin zaten dünya çapında başarısız olduğunu da hemen eklemek istiyorum. Bunu en çarpıcı ve en paradoksal şekilde Doğulu ülkelerde görüyoruz, halbuki genelde bunlarda sadece komünizmin başarısız olduğu söylenir. Ama bu ülkelerin zengin ve ayrıcalıklı tarihsel deneyimi çok daha karmaşık ve öğreticidir. Zira bunlarda Stalinist komünizmin başarısızlığının yaşandığı söylenebiliyorsa, ortodoks kapitalist serbest piyasa neoliberalizminin başarısızlığının da yaşandığını ve şu anda bizatihi sosyal demokrasinin başarısızlığını yaşama sürecinde olduklarını da eklemek gerekir. Buradan çıkarılacak ders (hem de sistem hakkındaki ders) şudur: İnsan her şeyi değiştirmeden hiçbir şeyi değiştiremez. Sistemden alınacak ders budur, aynı zamanda tartışmamı takip ettiyseniz, devrimden alınacak ders de budur. Strateji konusunda alınacak derse, yani *Ne Yapmalı?*'den çıkarılacak derse gelince, strateji ile taktik arasında önemli bir fark olduğunu şu sözlerde gösterebildiğimi umuyorum: Sistemsel hedefler ile parçasal hedefler arasındaki ayrımı, devrim ile reform arasındaki çok eski ayrımı (zaten bu ayrım tarihte ne kadar geriye gidiyor ki?) yorulmaksızın vurgulamaktan oluşan stratejinin devam eden değerini

kavramak için, Lenin'in bölücü, saldırgan, sekter taktik önerilerini körü körüne taklit etmenin gereği yoktur.

O öldüğünü bilmiyordu. Sözlerimi farklı bir problemle bitirmek istiyorum: Sizin de kabul edeceğiniz üzere Lenin'in devrimci anlamıyla mutlak olarak ilgili bir problem bu, ama Lenin'in söz konusu devrimci anlamla ilişkisi bir bulmaca ve sorun olarak kalmaya devam ediyor. Hâlâ problemin felsefi olduğunu düşünüyorum, ama nasıl felsefi olduğu da problemin bir parçası. Belki problemi kısaca "karizma" sözcüğüyle açıklayabilirim (bu sözcük de, tabiri caizse, bulanık ideolojik totaliterlik mefhumunun altında saklıdır ve bir yanda baskı, diğer yanda lidere bağımlılık anlamına gelir). Bildiğimiz her devrimci yaşantı ya da deney aynı zamanda bir liderin adını taşır ve aynı sıklıkla o liderin –biyolojik bakımdan da olsa– kişisel kaderine bağlı olmuştur. Bunun nasıl bir skandal olduğunu duyumsamalıyız: Her şeyden önce, kolektif bir hareketin tek bir bireyin ismiyle temsil edilmesinde alegorik bakımdan bir uygunsuzluk vardır. Bu fenomenin insanbiçimci bir tarafı vardır; üstelik uzun yıllar modern ya da çağdaş düşüncede sadece bireyciliğe ve merkezdeki özne serabına karşı değil, genelde insanbiçimciliğe ve kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği hümanizmlere de şüpheyle yaklaşmamız öğretildiği için kötü anlamda bir insanbiçimcilik. Kendi bağımsız sistemsel programı olan bir siyasal hareket niçin tek bir bireyin kaderine ve adına bağımlı olsun, hatta bu birey yok olduğunda çözülme tehdidi altında kalsın ki? Tarihte mucizevi bir şekilde devreye girdiğini aniden keşfettiğimiz bu kuşaklarla ilgili en son açıklamalar pek de öyle tatmin edici değildir (hatta bu açıklamalar –bir teori ve tarihsel deneyim olarak– başlı başına tarihsel bir açıklama gerektirir).

Hobbes'tan Hegel'e kadar uzanan açıklamaya göre, birey bir birliğe işaret eder; üstelik böyle bir bireyin muazzam bir kolektifi bir arada tutma, devrimci hareketleri insan doğasındaki bir kusur misali tehdit eden sekterlik, bölünme ve ayrışma selinin önünü kesme işlevi olduğu anlayışında kesinlikle çok fazla ampirik doğruluk payı var gibi görünmektedir. Ama karizma son derece faydasız bir sahte kavram ya da sahte psikolojik uydurmadır: Çözülecek sorunun ve açıklanacak fenomenin adını koymanın ötesine geçmez. Her halükârda Lenin'in sevilen büyük diktatörlerden çoğunun (ama hepsinin değil) aksine karizmatik hatiplikten uzak olduğu söylenir bize. Sonradan detaylandırılan efsanenin bir ağırlığı vardır, ama işlevi nedir? Ortada bir meşruluk ve şiddet ya da terör meselesi vardır, ama en başta meşruluk nedir ki?

Tüm bunlar psikanalitik olarak, baba ya da büyük Öteki çerçevesinde

mi açıklanacak? Şayet öyleyse, sonuç hiçbir devrimci ya da kolektif hareket için hayra alamet değildir. İnsanın aklına Lacan'ın dört söylevi, özellikle de Efendi ve aktarımla ilgili olanlar geliyor; keza her şeyi isimlerle bağlantılandırma ihtiyacının nitelediği (Efendi'nin kabul edildiği) üniversite söylemi de akla geliyor (bu Hegelci, şu Lacancı, o Spinozacı, Deleuzecü, Leninist, Gramscici, Maocu ya da adı her neyse). "Aktarım" sözcüğü basit "karizma"ya nazaran problem için daha uygun görünüyor; öte yandan, siyaset felsefesi, hatta temsili siyaset modelleri bu sözcüğün karmaşıklıklarını ele almaya başlamadı bile. Ama burada Elizabeth Roudinesco'nun sözleri gözümün önüne geliyor. Roudinesco, Lacancı hareketin kendi siyasetinin geçmişinden bahsederken, bu hareketin siyasal yapısının mutlak monarşi ile temelde eşit ölçüde mutlak anarşist demokrasi birleşiminden doğan eşsiz bir manzara sunduğunu söyler. Bu ilginç bir modeldir, ama sonuçları bakımından, insanın aklına gelebilecek çoğu devrimci hareketin sonrasında olduğu gibi, felaket getirmiştir.

Ben şahsen farklı bir model, burada geçerken değinmeyi hak edecek kadar grotesk bir model tahayyül etmişim. O sıralarda Tito hâlâ hayattaydı ve bana devrimci teoride sosyalist monarşi gibi bir kavrama yer varmış gibi gelmişti. Sosyalist monarşi mutlak monarşi olarak başlayacak, sonra da hayatın işleyişi içinde isim sahibi ve karizmatik liderin kendini salt bir paravana indirgediği meşrutî monarşi gibi son derece sınırlı bir şey haline alacaktı. Fakat bu da arzu edilir olmakla birlikte sıklıkla görülmuş bir şey değildir, hatta hiç görülmemiş gibidir. Dolayısıyla, Slavoj Žižek'in kaçınılmaz ama sistemin dışındaki hükümdarın mevkisinin içerikten yoksun salt biçimsel bir nokta olması anlamında güya muhafazakar Hegel'e dönüşünü çok takdir ediyorum: Bu da insanbiçimciliği saygıda kusur etmeden onu silmek gibi bir anlama geliyor. Öldüğünü bilmeyen Lenin'e de bu şekilde mi yaklaşmak gerekir?

Bir soru ya da önermeyle mi bitirmeliyim? Soruysa sordum, önermeye gelince, Lenin'i örnek almak isteniyorsa farklı bir şey yapmak gerektiği kabul edilmelidir. Emperyalizm, Lenin'in dünya piyasasının kısmi belirlenmesini teorileştirme girişimiydi; küreselleşme sürecinde dünya piyasası çok daha eksiksiz bir biçimde ya da en azından eğilimsel bakımdan eksiksiz bir şekilde kendini gösterdi ve nitelik ile nicelik diyalektiğinde olduğu gibi, Lenin'in tanımladığı durumu değiştirerek tanınmayacak hale getirdi. Küreselleşmenin diyalektiği, bağları koparmanın görünüşteki imkânsızlığı – siyasal düşüncemizin hâlâ zincirli olduğu "belirleyici çelişki" budur.

13. Bölüm

Rousseau ve Çelişki

Genel iradenin filozofunun mikrogruplar ve yeni toplumsal hareketler çağında sevilen bir siyaset düşünürü olma ihtimali düşük, ki klasiklerden beslenen en çok diğer siyaset felsefecisi gibi Rousseau da, o grup ve hareketleri en çok “hızip” olarak değerlendirirdi. O halde yirminci yüzyıl tarihi içinde totaliter olarak nitelenme ihtimali yüksektir. Ama başka Rousseau’lar, hatta başka Jean-Jacques’lar da var: Sparta totaliter olabilir (daha farklı ve eşsiz bir tarzda), ama Rousseau’nun düşlediği sade ve dirençli pastoral köyler belki de geriletici olarak tanımlanmalıdır; meşhur “doğa durumu”na gelince (çoğunlukla fena halde yanlış yorumlanır), bu fikrin henüz tohumları bile atılmamış antropoloji disiplinine bir –ilk ve en şanlı!–katkı olduğunu düşünen Claude Lévi-Strauss’u takip etmek en iyisi.¹

Bu arada, Rousseau’nun otoportresi tüm zamanlar için özneliğinin imgesini sabitlemede öyle tayin ediciydi ki –ayrıca her imge gibi bundan ibaretti, inşa edilmiş bir şeydi– bir otodidaktın, hayalcinin, mastürbasyoncunun, paranoyağın ve gösterişçi bir antik dönem taklitçisinin düşüncesini ciddiye almakta pekâlâ biraz güçlük çekebiliriz. Rousseau’nun fikirlerini ya da görüşlerini hiçbir şekilde desteklemek zorunda kalmadan ondan siyasal düşünme ve akıl yürütme konusunda pek çok faydalı şey öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Hatta bunu siyaset felsefesinin her yeniden ele alınışının amacı olarak görüyorum: İçeriği ne olursa olsun sahici siyasal düşüncenin biçimini öyle bir şekilde teşhis etmeliyiz ki siyaset metnini salt görüş ya da ideoloji ifadelerinden sağlam bir şekilde ayırt edebilelim. Entelektüeller olarak görevimizin ve vazifemizin sağ kanat, hatta liberal konumların teşhisi ve reddi olduğunu düşünenler için –ki ben de onlara hayranlık duyuyorum– bunun pek tatmin edici bir yaklaşım olmadığına şüphe yok. Ama benim kendi şüpheliğim ve kötümserliğim öyle kapsayıcı ki böyle bir teşhis ve ret yaklaşımının bize yeni ya da şaşırtıcı bir şey öğretme şansının çok az olduğunu hissediyorum.

Bu yüzden günümüzde Rousseau’nun maskesini indirmek ya da onu

1 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955, 421.

suçlamakla uğraşmayacağım; gerçi onu eleştirenlerin ne kadar rahatsız olduğuna, yargılarının ne kadar muğlak olduğuna, edebiyat ya da felsefe tarihinde işgal etmeyi sürdürdüğü yerin ne kadar eğreti olduğuna dikkat çekmek gerek. Marksistler için utanç kaynağı olduğu kadar –bir nevi ataları sayılmaz mıydı?– faşistler ya da liberaller için de utanç kaynağı oldu. Sadece Jakoben cumhuriyetçiler ona ulusal panteonlarında onurlu bir yer ayırdılar. Bu yüzden, paranoyak Jean-Jacques belki de haklıydı ve en büyük başarısı herkesin nefretini toplayıp saldırısına uğramak olmuştu.

Bunun ardından, Rousseau'nun kendi çağını serseme çevirmesini ve kalbine bir hançer saplamasını sağlayan o amansız formülleri hatırlamak daima şok yaratacaktır: “İnsan özgür doğar ve her yerde zincire vurulmuştur.”² “Bir parça toprak çeviren ve buna *benim* demeyi akıl eden, ayrıca ona inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk kişi sivil toplumun hakiki kurucusudur.”³ Ancak sadece Rousseau'nun yazabileceği, söylev tarzındaki bu hayret verici cümlelerin ihtirasları bakımından zamansal olduğuna dikkat edilmelidir: Bunlar temel bir Olay'dan ziyade temel bir değişimi tecrit etmeye, teşhis etmeye ve çarpıcı ölçüde görünür kılmaya yöneliktirler. Bu değişimin aynı zamanda tarihin başlangıcı olduğu ya da Rousseau'ya göre aynı anlama gelmek kaydıyla medeniyetin başlangıcı olduğu da söylenebilir: Ona ve onun izinden giden Lévi-Strauss'a göre arızı nedenleri olan ve daha en başta gerçekleşmesi hiç gerekmeyen bir şeyin başlangıcıdır. Nitekim bugün gerçekleşmesinin çok uzun zaman aldığını biliyoruz: Belki yüz binlerce yıl sürmüştür ki bizim tarihimiz ve medeniyetimiz onunla kıyaslandığında salt bir kıvılcım gibi kalır. Devletsiz bir toplum aynı zamanda siyasetsiz bir toplum mudur? O halde buradaki mesele aynı zamanda siyasetin başlangıcıdır; 1960'lardan bu yana, Pierre Clastres'ten Michael Mann'a kadar, insanların bu kadar uzun zaman devlet iktidarından kaçınmasını sağlayan mekanizmalar bulmacasına ve sorununa bir çözüm bulmak isteyenlerin külliyatı üzerinde durmayacağım. Bir bakıma Rousseau sorunu çözmekten ziyade ortaya koymak ve dillendirmekle ilgileniyordu; ama bu ayrıma birazdan geleceğiz. Ayrıca tarihsel bir gözlem de eklemeliyim belki: Platon'dan More'a, Locke'tan Fourier'ye

- 2 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (mahut *Toplum Sözleşmesi*), *Oeuvres complètes* içinde, 3. Cilt, Paris: Gallimard, 1964, 351. Bu eserden yapılan tüm çeviriler bana aittir. *Oeuvres complètes*, 3. Cilt'e yapılacak bütün göndermeler için OC kısaltması kullanılacak.
- 3 Jean-Jacques Rousseau, *Sur l'origine de l'inégalité* [Eşitsizliğin Kaynağı] (mahut *İkinci Söylev*), OC, 164 içinde; İngilizcesi, *Second Discourse, The Discourses and Other Political Writings*, haz ve çev. Victor Gourevitch, New York: Cambridge University Press, 1997, 161. İngilizce baskıya göndermelerde DOP kısaltması kullanılacak.

kadar klasik gelenek mahut medeniyetin meydana gelişini özel mülkiyetin meydana gelişiyile sıkı sıkıya özdeş saymıştır; ama çağdaş dönemde, ki modern Marksist gelenek de bundan payını alır, medeniyet özel mülkiyetle değil iktidarla, bilhassa devlet iktidarıyla ilişkilendirilmiştir. Bana göre bu çok önemli bir ayrımdır ve bugünkü siyaset tanımımız açısından anlamı görülmelidir.

Ama Rousseau'yu, özellikle de metinlerini, cümlelerini gözden kaybetmek istemiyorum; bunlar bugün bizim için onun düşüncesinden ayrılmaz olmalı ve sadece idealistlerin hâlâ inandığı felsefi konum ve fikirlerden daha güvenilir bir araştırma nesnesi sunmalı. Bu yüzden Rousseau'nun siyasal düşüncesinin analizi bana kalırsa üslubunun analizinden ayrılmaz: Gerçi Rousseau'da üsluptan –dili modern, kişisel, kendine has bir tarzda benimsemesi ve üretmesinden– değil retorikten bahsettiğimiz, üstelik antik retorikğin sakarca ve tumturaklı bir taklidinden bahsettiğimiz gibi elle tutulur bir olguyu da unutmamak gerek. Rousseau'nun söylevlerindeki hatipliğe özgü vurguları, büyük retorik dönüşleri ve bitirişleri, konuşmacının çağın bütün büyük sorunlarında konumunu saptama niyetini ilan ederkenki tumturaklı hodbinliği duymayan var mıdır acaba? Bu belagat kişisel değildir; hatta bu dilin tek kişisel özelliği beceriksizlik ve klasik taklidin özbilincidir; bu arada Rousseau'nun “fikirleri” de –erdem, özgürlük, Sparta, özyeterlilik, fiziksel dayanıklılık vs.– klasik ya da retorik cümlelerin beraberinde taşıdığı bagajdan ibarettir. Birkaç kuşak sonra Romantizm bunların hepsini silip süpürecektir.

Ama şimdi Rousseau'da neyin hakikaten ve tarihsel bakımdan özgün olduğunu söylemem gerek: Bana kalırsa bu şey, düşünce tarihinde Aydınlanma veya Akıl adını ya da dönemleştirici etiketlerden birini taşımaktadır; metinlerle çok az ilgisi vardır, ama en genel anlamıyla ideolojiyle ve görüşle ya da değerler denen o tuhaf uydurma varlıkla çok ilgilidir. Bu yüzden, “Aydınlanma”nın dine ya da batıl inançlara olumsuz bir yaklaşımı vardır; “Akıl” aynı zamanda “sekülerleşme”den farksızdır vb, ama benim kafamdaki mesele Akıl değil akıl yürütmedir; buna daha yakından baktığımızda Rousseau'nun kendi görüşüne yaklaştığımızı görebiliriz: Yani gerçekten başka *philosophelarla* pek az ortak noktası vardır.

Şimdi özel bir pasaja bakalım: *İkinci Söylev*'de kusursuzlaşabilirlik kavramını tanıttığı doruk noktası. Kusursuzlaşabilirlik, Rousseau için tuhaf bir sözcüktür; daha doğrusu insanlığın ilerleyişine hepsinin körü körüne inandığını farz edebileceğimiz entelektüel camia için bir kamufraj ya da kurnazlıktır. Ama analiz etmemiz gereken fikirler değil (*İkinci Söylev*'in

konumu itibariyle Rousseau'nun geleneksel anlamda kusursuzlaşabilirliğe inanmaktan uzak olduğunu zaten biliyoruz), daha ziyade akıl yürütmesinin şekli ve fikirlerinin sıralamasıdır, zira bunlar Rousseau hakkındaki her eşsiz ve özgün şeye dair daha anlamlı ipuçları verebilmektedir.

Rousseau ilk etapta insanları hayvanlardan ayırmanın kusursuzlaşabilirlik olduğu şeklindeki basmakalıp görüşü destekler. Bu noktada fikirlerin sapkın ve karakteristik teşekkülü karşısında hayrete düşeriz, çünkü bir sonraki cümlede Rousseau sorar: “Niçin sadece insan embesilleşebilmektedir?” (DOP, 141; OC, 142) Kusursuzlaşabilirlik iddiasını normalde belgeleyen olumlu başarıları saymadığı gibi, “insanın” hayvanlık durumundan çıkıp çok daha kusursuz bir hale yükselme aşamalarını da anlatmaz. Bu hikâyeyi sonradan anlatacağı doğrudur, ama daha farklı, hatta Lévi-Strauss tarzı diyebileceğimiz bir amaçla anlatır; yani tarihin ve bizim medeniyet dediğimiz şeyin hiç meydana gelmesi gerektiğini, kusursuzlaşabilirlik dediğimiz şeyin bir dizi rastlantının sonucu olduğunu göstermek ister, ayrıca;

Doğal insanın potansiyellik olarak elde ettiği kusursuzlaşabilirlik, toplumsal erdemler ve diğer melekeler asla kendi başlarına gelişmezler; bunu yapmak için hiç ortaya çıkmayabilecek ve eksiklikleri halinde ilkel durumda sonsuza dek kalacağı birkaç yabancı nedenin kazara bitişmesine ihtiyaçları vardır. (DOP, 159; OC, 162)

Ama ben bunu Lévi-Strauss'tan farklı okuyorum (gerçi onun okuması da halen yerinde bir referans teşkil eder) ve bu farka az sonra döneceğim.

Şimdilik ve Rousseau'nun insanın kusursuzlaşabilirliğini yaşlılık ve bunamaya bağlı gerilemeyle ilişkilendirdiği ilk alıntıladığımız pasaja dönersek, onun bu konu üzerindeki düşüncelerinde kusursuzlaşabilirlik fikrinin içeriğinden ziyade biçiminin karakteristik olarak yalıtıldığını belirtmek istiyorum. İçeriğin pozitif değerliğini bir yana bırakmakta, sadece kusursuzlaşabilmenin değişim ya da tarihle biçimsel özdeşliğini korumaktadır. Ve bu durum hayret vericidir, zira etik yargı –çekme ve itme, haz ve acı, iyi ve kötü gibi mefhumların *eudaimonik*⁴ çerçevesi– oyuna katılır. Yine bu çerçeve bir bütün olarak *İkinci Söylev*'in kaçınılmaz çerçevesi olacaktır ki bu söylevde bilinen bir sonuca, medeniyet ve sivil toplumun sınıf eşitsizlikleri yaratan zararlı haller olduğu sonucuna varılır. O halde, kusursuzlaşabilirliğin bunamayla ispatlanmasının yarattığı paradoksal etkinin bile dikkatimizi dağıtmasına izin vermeyecek kadar bizi doğrudan ilgilendiren pasaja

4 Aristoteles'e göre etiğin ve siyasetin başlıca ereklerinden biri. Kabaca “mutluluk”.

askıya alınan bu yargı melekesi nedir? Mesele şu ki, Rousseau daha sonraki (2. Kısım) temel vargısıyla burada ilgilenmemektedir; yargı ya da içeriğe alaka göstermez; onun yerine tarihsel değişimin ta kendisinin soyut biçimini gözlemlemeye niyetlidir. İşte ben de bu noktada Lévi-Strauss'un yorumunu daha keskin bir ifadeyle belirtmek isterim, ama tam da onun tavrıyla. Zira bana öyle geliyor ki burada Rousseau, daha sonra Lévi-Strauss'un adı ve eserleriyle ilişkili kalan büyük keşfi, yani eşzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki ayrımı öngörmüştür. Artzamanlı olan –değişim ve tarih– ne anlamlı ne de düşünüldür: Bir dizi tesadüfün sonucudur. Sadece eşzamanlı olan –burada meşhur doğa durumu– düşünülebilir ve anlamlıdır; sadece eşzamanlılığın sahici içeriği vardır, halbuki artzamanlılığın içeriği ya da anlamı değişken ve zorunluluktan yoksun soyut bir olaylar dizisinden ibarettir. Şurası gayet açık ki bu noktada anlatı meselesini gündeme getirmek uygun olacaktır; mesele nedenselliklerdir, bu anlamsız olaylar silsilesinin hikâyesini anlatma, hatta (Lévi-Strauss'un sisteminde) böyle bir silsileyi eşzamanlılığın terimlerini ve karşıtlıklarını ödünç alarak anlamın yaratılacağı bir anlatı mitine dönüştürme meselesidir.

Ama buradaki konum bu değil, çünkü ben sadece bu ilk kısa pasajı kullanarak Rousseau'nun kendi düşüncesini düşünülemez kadar takip etmeye hazırlıklı olduğunu göstermek istedim. Şimdi bu sürecin çok daha büyük ve daha çarpıcı bir örneğini, akıl yürütmeye güvenin düşünürü korkusuzca çıkmaz sokağa girmeye götürdüğü bir örnek verelim. Bu örnek, dilin kökenine dair meşhur arasözdür (Jacques Derrida'nın *Grammatology*'deki yorumunda meşhur edilen, ama yazma, iklim, müzik vs. türü meselelerin gündeme getirilmesiyle *İkinci Söylev*'deki tartışmayı aşan bir fragmanda Rousseau'nun daha sonraki ve eşit ölçüde başarısız bir şekilde bu sorunla yüzleşme girişimiyle karıştırılmamalıdır).

İkinci Söylev'deki dikkate değer uzunluktaki arasöz, hayret verici bir akıl yürütme gösterisidir; bu akıl yürütme kendinden talepleri bakımından öyle kendini cezalandırıcıdır ki sorunu çözümez hale getirir ve kendini filen sakatlar: "Dillerin kökenine ilişkin kafa bulanıklarını kısaca ele alma- ma izin verin." (DOP, 145; OC, 146) Arasöz, sadece ihtiyaçları ve tutkuları tanıyan, henüz düşünmedikleri gibi konuşmayan da bu "doğal varlıklar" arasında düşünme ve soyut fikirlerin belirişine dair tartışmanın genişletilmesidir. Dilin belirişini düşünmenin yoluna Rousseau'nun koyduğu çeşitli engelleri özetleyeceğim: (1) Dil en başta niçin gerekli olsun; (2) soyut anlamlar nasıl iletilebilecekti; (3) çılgılık, gündelik hayatın ihtiyaçlarına hizmet edecek şekilde nasıl evcilleştirilebilir ve dillendirilebilir; (4) tekil

sözcükten oluşan ilk dil biçiminden önermeler ve cümleler nasıl çıkmış olabilir; (5) genel terimler tekil şeylerin isimlerinden nasıl doğmuş olabilir; (6) tüm yukarıdakilerin, anlık ile imgelem ayrımını da içeren daha yoğunlaştırılmış bir özeti (bu moment aynı zamanda Lévi-Strauss'un *soyulu vahşi* teorisinin de kalkış noktası olacaktır):

Bu yüzden önermeler ifade edilmeli, bu yüzden genel fikirler edinmek üzere konuşulmalıdır: Zira imgelem durur durmaz zihin ancak söylem yoluyla ilerleyebilir. O halde ilk Buluşçular sadece mevcut fikirlerine isim verebilselerdi, sonuçta ilk adlar ancak ve ancak özel adlar olabilirdi. (DOP, 148; OC, 150)

Rousseau bu noktada durur:

Tasavvur edemediğim bir şekilde ... bu ilk adımlardan sonra duralıyorum ... çünkü artan zorluklardan korkuyorum ve Dillerin salt insani yollardan doğmasının ve yerleşmesinin neredeyse ispatlanmış imkânsızlığına ikna olduğumdan, bu zorlu problemi tartışmayı kim isterse ona bırakıyorum.

Son olarak: “quoiqu'il en soit de ces origines” – “bu kökenlere ilişkin durum ne olursa olsun...”

Rousseau kendisini kendi örneğinden vazgeçirir; ona has ve şu anda araştırma nesnemiz olan akıl yürütmenin tuhaf gücü sayesinde, dillerin kökenini düşünmenin içerdiği sorunları öyle etkili bir şekilde çoğaltmıştır ki daha en başta ortaya çıkmayabileceklerini ispatlayarak tatmin olmuştur! Şüphesiz bu komik bir manzaradır, kendi iyiliğin için fazla zeki olmaya benzer. Ama yarattığı şokta iyileştirici bir yan da vardır, ayrıca zamansal bakımdan sapkın ve geriletici bir şey vardır ki Freud'un *Nachträglichkeit*'i ile bir tür ailevi benzerliğe sahiptir. Söylenmeye çalışılan şey, model alınacak olayın zaten gerçekleştiğidir; geçmişi önceden bildirme, suçlu bir adama suç atarmışçasına zaten arkamızda varolanı öngörme sürecindeyiz. Şok da en sızdırmaz akıl yürütmenin daha en başta gerçekleşemeyeceğini göstermesinde yatar. Bu yüzden, akıl yürütmemiz ile olgular arasındaki boşlukta aniden dört dörtlük bir gizem belirir ki bu da zamanın ve tarihselliğin gizemidir, skandal ve takılıp tökezlenen taş sıfatıyla Olay'ın kendisinin gizemidir. Artzamanlılığı düşünemiyor olduğumuzun bariz keşfi tarihi ortadan kaldırmaz, keza Lévi-Strauss'un düşündüğü gibi tarihsel düşüncelyi de itibarsızlaştırmaz; aksine tarihi ilk kez tüm çarpıcı tazeliği ve kestirilemezliğiyle tesis eder. Baykuşun uçuşu gündüz dünyasına tüyler ürpertici

bir bertaklık vermek için geri gelir, her bir yaprak gölgesiz durmaktadır.

O halde bu tümünden dikkate değer bir sonuçtur, şüphesiz Rousseau'nun düşünme kapasitesinin ve felsefi yeteneklerinin zayıflığını göstermez, ama buralardaki güçlülüğünü ve kendi akıl yürütmesini nereye giderse gitsin izlemekteki korkutucu kararlılığını sergiler – böyle uslanmaz bir hayalci ve fantezi düşkünü için gayet ilginç bir karakter özelliği.

Bu tuhaflığı yorumlamanın birkaç yolu olduğunu görüyorum. Bir tanesi herhalde Lévi-Strauss'un okumasıdır ki zaten birkaç kez değindik ve burada da yine eşzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki karşıtlığı tekrarlar. Ama önümüzdeki bağlamda bu karşıtlık olağandışı bir içerik kazanır. Her şeyden önce, dilin kökenlerini henüz hiç kimsenin izah etmemiş olması gibi bariz bir durumla karşılaşırız. Bunun antropolojik veri yokluğuyla en azından kısmen bir ilgisi vardır (ama Rousseau'nun kendisinin böyle bir bilimsel eksikliği hesaba kattığına da dikkat edilmelidir: “Mukayeseli Anatomi daha çok az ilerleme kaydedebildi,” vs. [DOP, 134; OC, 134]); ayrıca dilsel paradoksa, bu kadar erken bir dönemde yazının zorunlu yokluğundan kaynaklanan bu eksiklik sebebiyle, başka bir anlam kazandırılır. Ama Lévi-Strauss'un konumu sadece agonistik değildir: Dilin asla bölük pörçük, kademeli, parça parça olarak (önce çılgılık ve hareket, sonra yavaş yavaş anlamlı seslere geçiş vesaire) ortaya çıkamayacağını doğrular. Dil daha ziyade eşzamanlı bir sistem olarak bir anda eksiksiz ve tam gelişmiş halde ortaya çıkmak zorundadır; bu şart, dilin kökenlerini Rousseau'dakinden çok daha düşünülemez kılabilir pekâlâ.

Ama yine aynı noktaya başka bir Rousseau okurunun, bu kez kendi yüzyılından bir takipçisinin, Jean-Jacques okumasının tam anlamıyla tayin edici olduğu bir okurun bakış açısından gelebiliriz. Bu okur Immanuel Kant'tır. Kant'ın büyük keşiflerinden en az bir tanesi insan zihninin düşünme ve düşünmeye uygun nesnelere bakımından yapısal olarak sınırlı olduğu değil midir? Peki Rousseau'nun buradaki usüllerinin en çarpıcı derslerinden bir tanesi de bu değil midir, yani zihnin kendisinden en sert taleplerde bulunurken zaman zaman düşünülmeze yetmemesi değil midir? Nitekim Kant'ın bu dersten çıkardığı sonuç, kökenler hakkında düşünmenin imkânsız olduğudur (*Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki ilk yanılmalı tasım, bir başka deyişle “saf aklın çatışkısı” şudur: “Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır,” “Dünyanın başlangıcı yoktur,” vs.).⁵ Ama Rousseau'daki dilde olduğu gibi, bu tam anlamıyla bir sahte problem değildir. Zira tıpkı dildeki

5 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* [*Saf Aklın Eleştirisi*], haz. ve çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press, 1997, 470-471.

gibi dünyanın da varolduğuna göre başlangıcı olduğu açıktır. Buradaki mesele bu bariz olgu değil, onu yeterli bir şekilde düşünme kapasitemizdir.

Yine de bu okumaların her ikisi de (ayrıca Rousseau'nun kendisi de) tarihin olmasa bile en azından tarihsel düşünmenin imkânsızlığını öyle ya da böyle doğrulama eğilimindedir. Ayrıca Lévi-Strauss'un Sartre'la girdiği meşhur polemikğin sonucu da açıkça budur.⁶ Bense Rousseau'nun o sırada yeni ortaya çıkan diyalektik ve diyalektik düşünceyle ilişkisini doğrulayacak farklı bir sonuca işaret etmek istiyorum: Zira bana öyle geliyor ki onun düşüncesinin geçici bir durak olarak vardığı yer imkânsızlık, artzamanlı tutarsızlık ya da çatışki değil çelişkidir, yani bizatihi diyalektiğin motor gücüdür.

Ama şimdi, son olarak, bunu önde gelen siyasal metinlerden birinde, yani *Toplum Sözleşmesi*'nde işleyiş halinde görelim. Buradaki mesele medeniyet ya da sivil toplum denen kötü şeyin kökeni ve tarihinden ziyade, mahut doğa durumunu takip eden en sağlam ve yozlaşmamış biçimiyle en iyi ikinci şey olan toplum sözleşmesidir. Sözleşme fikri –yani Rousseau'nun bu fikri yeniden teoriye dökme gerekçesi, zira bu çok eski bir fikirdir– ve Rousseau'nun sözleşme fikrine ilgisi birkaç yönden incelenmelidir. Birincisi yeni bir zihinsel kategorinin üretimidir, ki bu eşsiz metnin de en büyük özgünlüğüdür: Yani birey ile kolektif arasında ne basit bir homoloji –kolektif basitçe bireyin genişletilmiş halidir, bir tür toplu öznedir– ne de bireylerin yığılması (tek bir birey çoğunluk, çoğulluk, azınlık ve benzerleri ontolojik bakımdan anlamlı olacak şekilde çoğaltılır) olan bir ilişki kategorisinin üretimi. Nitekim, Rousseau birey ile kolektif bütün arasında, dolayımlayan grupların veya anların bulunmadığı kökten ontolojik farka benzer bir şey kurmaya çalışır. Varolsaydı evrensel ve tikel ya da genel ve tekil gibi karşıtlıklardan farklı bir biçimi olacak bu yeni kategoriye ulaşmayı başarmış mıdır? Cevap hiçbir zaman açık ya da kesin olmamıştır ve hizipçiliğin ve aracı grupların dışlanmasının tam anlamıyla totaliterlik olduğu yönündeki olumsuz yargı –Rousseau'nun fikrinin Jakobenlerce pratiğe geçirilme biçiminin bir hayli güçlendirdiği bir yargı– metinde ne kadar reddedilmiş olsa da akla yakın görülür.

Zira *Toplum Sözleşmesi*'nin diğer amaçları arasında bir halkın kölelik sözleşmesi yapabileceği ya da gönüllü olarak tiranlığı kabul edebileceği fikrini dışarıda bırakmak da vardır: Özgürlüğün devredilemezliği sözleşmeye

6 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, 336. [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.]

içerik kazandırır ve sonuçlarına sınırlar koyar, böylece insan doğasındaki isyan hakkını kayda geçirir.

Ama buradaki bağlamda bizi ilgilendiren daha ziyade sözleşme fikrindeki sürçmedir. Bu fikir, doğa durumunun yerini alan toplum sözleşmesinin derinlemesine yapısını teşhis için tasarlanmıştı; öyle ki, ilk sözleşme ile giderek yozlaşan modern toplum arasındaki farkların altı çizilebilecekti. Her zaman olduğu gibi burada da siyasal ile ekonomik arasında bir bulanıklık ve karışma vardır: Modern toplumun bozulması *İkinci Söylev*'de doğrulandığı üzere ("bu *benimdir* diyen ilk kişi") özel mülkiyetin sonucu mudur, yoksa *Toplum Sözleşmesi*'nin ima eder gözüktüğü üzere özgürlük ve özgürlüğün kaybıyla ilgili bir mesele midir? Bu ikinci ihtimalin daha kültürel ve üstyapısal sonuçları var gibi görünmektedir; özel mülkiyette olduğu gibi yeni altyapısal kısıtların tesisinden ziyade bir ilk özgürlük bilincinin kayboluşu söz konusudur. Diğer alternatif ise nispeten farklı iki "devrimci" çözüme işaret eder; ama ben her ikisinin de çözüme işaret etmesine, yani ilk sözleşme fikrinin ona geri dönme ve toplumun mevcut düşmüş halini bir şekilde düzeltme ihtimalini kaçınılmaz bir şekilde önümüze koymasına odaklanmak istiyorum.

Aslında Rousseau zihninin bir köşesinde sözleşmenin canlandırılmasının modern dönemde ancak nadiren ulaşılabilecek özgül koşullar altında mümkün olabileceğini düşünüyor gibidir. *Korsika Anayasası Tasarısı, Polonya Hükümeti Üzerine Değerlendirmeler ve Toplum Sözleşmesi*'nin 3. Kısmı "modern toplum" tarafından halen görece yozlaştırılmamış olan bu iki alanın eşsiz tarihsel fırsatlarının altını çizer; kaldı ki bu toplumda yaşayanlar örneğin eski İsviçre'nin sade dağ kabilelerinin sağlamlığından ve bağımsızlığından bir şeyleri koruyabilmişlerdir. Hatta modern dünyada Korsika ve Polonya'nın zayıflıkları, daha eski Sparta devletinin erdemlerine ve güçlü yanlarına dönersek, tam da toplumsal açıdan güçlü yanlarıdır (şüphesiz bunlar çok farklı zayıflıklardır: Korsika'da gelişmemişlik, Polonya'da feodal ademimerkezilik ve Rus baskısı). Ama Batı Avrupa'nın mahut ileri ülkelerine gelsek, bunlar ıslah olmazlar ve toplum sağlığı ya da ilk sözleşmeye dönüş fantezileri kurulamaz. Daha önce altını çizdiğimiz zihinsel operasyonun varlığını bu kötümserliğe bakarak şimdiden tahmin etmek mümkün: Her adımda hayal gücünün kendi gerçeklik ilkesince kesintiye uğratılan ve yolu tıkanan bir fantezi kurma girişimi. Kendi talepleri ile daha en başta fantezi inşasının güçlüklerinde ısrarı birleştiren bu ilke en nihayetinde bunları öyle çoğaltır ki iyimser bir projeksiyon tasavvur etme imkânının ta kendisinden vazgeçer.

Ama Rousseau'daki bu karakteristik sürecin işleyişini çıkarsamak zorunda değiliz. Özgül bir noktada, yani *Toplum Sözleşmesi*'ndeki Rousseau'nun bizzatıhi sözleşmenin devreye girişini ve ilk kez varlık kazanmasındaki failliği tanımladığı anda, onu yine ayrıntısıyla gözlemleyebiliriz. Rousseau'nun formüllerinin tabiri caizse altyapı ile üstyapı arasında gidip geldiğini zaten belirtmiştim: Kurumlar ile kültürel alışkanlıklar, şehrin yasaları ile şehirde yaşayanların gündelik hayatındaki uygulamalar arasında gidip gelir. En zayıf noktasında bu tereddüt ve gidip gelmeler kendilerini tutarsızlık olarak gösterir; en güçlü noktasında, Rousseau bu ikisini bir tür kültürel devrimde birleştirmenin siyasal zorunluluğunda ısrar eder. Bu arada (*Manifesto*'yu biçim açısından okuyan Althusser'in ruhuna uygun olarak),⁷ hayal gücünü köken noktasına kadar götürüp yeni sistemin kuruluşundan sorumlu olan failliği kavrama zorunluluğuyla yüzleşmeden tatmin olmayacaktır. Bu faillik Machiavelli'nin hükümdarında olduğu gibi hâlâ bireyseldir; ayrıca kesinlikle ibretlik ve belki de eşsiz bir tarihsel kurulma edimi olarak geçmişte yatmaktadır.

Neoklasik onsekizinci yüzyıl kültürünün atmosferini kavramış ve kaçınılmaz Sparta referansı ile yüzleşmiş olan kimse bu söylevde mitik kurucu Likurgus'un varlığının belli belirsiz hissedilmesine şaşırmayacaktır. Sonra Plutarkhos'un *Yaşamlar*'ı da temel ütöpik metinlerden biri olarak, Utopus'un ta kendisinin hayatı gibi bir şey olarak, Platon'un *Devlet*'inin yanında yerini alır; burada başlatılan kusursuz ortak zenginlik fikrinin More'da gizemlere büründürülmesi ise tıpkı Likurgus gibi onun da sistemden, hatta tarih ve efsaneden yola çıkarak programını kurmuş görünmesinden kaynaklanmaktadır.⁸ Bu arada Heidegger de sanat eserinin, felsefi kavramın, uğursuz isimli "esas fedakarlığın" yanı sıra devletin kuruluşunun da temel hakikat ve varlığın açığa çıkma alanlarından biri olduğuna bizi temin eder.⁹

Rousseau tüm bunları karakteristik, hatta amansız bir berraklıkla gözlemler. Ama özetlediğimiz yöntemi itibariyle sonuçta biraz farklı bir perspektife ulaşır. Bu yöntemi çağdaş terimlere şöyle tercüme edebiliriz: Rousseau'nun akıl yürütmesi tarihin düşüncede yeniden inşasıdır. Ne tarihyazımsal bir anlatıdır ne de tam olarak tarihsel bir temsildir: *Eşitsizlik*

7 Louis Althusser, "Machiavel et nous", *Ecrits philosophiques et politiques* içinde, 2. Cilt, Paris: Stock/IMEC, 1995.

8 Plutarkhos, "Lycurgus", *The Lives of the Noble Grecians and Romans* içinde, çev. John Dryden ve Rev. Arthur Hugh Clough, New York: Random House, 1932, 49-74.

9 Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Philosophies of Art and Beauty* içinde, haz. A. Hofstadter ve R. Kuhns, New York: Random House, 1964, 685.

Üzerine Söylev'in daha önce bahsettiğimiz birinci kısmı ile ikinci kısmını kıyaslayarak bunu doğrulayabiliriz; bu ikinci kısımda Rousseau kayıplarını telafiye girişir, sivil toplum ve sınıf eşitsizliğinin belirme aşamalarına dair çok daha konvansiyonel bir tarihsel hikâyeyle birinci bölümdeki olağandışı akıl yürütmenin üstünü örtmek ister. Halbuki bana kalırsa Rousseau'nun usulünü –önkabuller ve ön şartlar yoluyla tarihsel gelişimin yeniden inşası– Althusser'in deyimiyle düşüncede-somutlukla, çoğunlukla deposunda bizim için sürprizler barındıran temsili olmayan tarzlarla kıyaslamak daha uygun olacaktır.

Rousseau'nun, Plutarkhos'un Likurgus'unu “yeniden inşası” örneğinde sürece bir bakalım. Kurucunun “une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune” (OC, 381)¹⁰ ihtiyacını ortaya koyan açılış cümlesinde, yaklaşan paradoks ve çatışkı bulutlarına dair uyarılırız. Rousseau bizatihi insan doğasının dönüşümünün, bireyin sonu ve onun yerine grubun yaratılması anlamına geldiği konusunda çok nettir. Bu arada, karşımızdaki nadir ve alışılmadık süreç çok kendine özgü bir tür faillik gerektirir: Yasakoyucu yeni anayasayı kuvvet, rütbe ya da mevki yoluyla dayatamaz. Konvansiyonel kurallar, onların makamları ve şu şey arasında kesin bir ayırım yapılmalıdır: “Si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes.” (OC, 382)¹¹ (Burada durup Marx'ta hep hazır ve nazır olan, hatta koca bir yeni düşünce tarzının işareti ve belirtisi olan diyalektik yer değiştirme [*chiasmus*] mecazının Rousseau'daki belirişine dikkat çekmek faydalı olacaktır.)

Her halükârda, yasa koyucunun, devlet kurucusunun bizzat tam anlamıyla bir birey olamayacağı açıktır. Bu durum toplum sözleşmesinin ters ve mantıksal sonucudur. Bir bütün olarak halk bir bireyler toplamından daha fazla ve başka bir şey olarak işlev görmelidir, sözleşmeyi yerine oturtan birey ise bu toplamın dışında kalmalı ve Tanrı'ya benzer şekilde kaynaklık ettiği bütünün kesinlikle bir parçası olmamalıdır. Bu yüzden, nasıl ki toplum sözleşmesinin kolektifliği yeni bir kavramsal kategori gerektiriyorsa ve bu kategori birey ya da çokluk kategorisinden farklı oluyorsa, kurucu da yeni bir şekilde tasavvur edilmelidir: “Ainsi [der Rousseau] l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux chose qui sont incom-

10 “Tüm insan tutkularını düşünebilecek ama hissetmeyecek üstün bir zekâ.”

11 “İnsanlar üzerinde yetkisi olanın yasa üzerinde yetkisi olmamalıdır, yasa üzerinde yetkisi olanın insanlar üzerinde yetkisi olmamalıdır.”

patibles: une entreprise au-dessus de la force humaine, et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien." (OC, 383)¹² Rousseau'yu modern yapısalcılık düşüncesiyle yan yana koymaya devam etseydik, Lévi-Strauss'un mit dediği şeyin, yani bağdaşmaz anlambirincikleri ya da gösterge niteliklerini birleştiren bir figürün esaslarını Rousseau'nun burada keşfettiğini hissedebilirdik. Dolayısıyla, Rousseau'nun (dilin icadında olduğu gibi) Sparta'nın hiç kurulmadığını (hatta zaten hiç varolamayacağını) ispatladığı sonucuna varırdım. Ama şimdi bu sonuçtan bir sonuç daha çıkarmak istiyorum: Rousseau'nun burada keşfettiği (hatta şayet icat etmediyse keşfettiği) şey, yeni su yüzüne çıkan bir diyalektik gelenek, yani çelişkidir. Nitekim Rousseau'nun büyüklüğü tam da burada yatar: Nihai sınırı olan çelişkiye, uyuşmaz ve en nihayetinde düşünülemez olana ulaşana kadar düşüncesini ilerletmiştir. Bunun onun fantezi üretimiyle ve hüyalara dalmaya yatkınlığıyla bağlantılı olduğunu zaten ima etmiştim; fantezinin içindeki gerçeklik ilkesine ve belli bir hülyaya dalmanın kendi kendisinden taleplerde bulunmasına ve kendi fantezilerinin gerçekleşme koşullarını sağlama almaya çalışmasına başvurarak bu bağlantının teorisini yapabilirim belki. Her halükârda, burada karşımıza çıkan ve Rousseau'yu kendi fantezilerini çelişkiye dek götürerek amansızca bozmaya iten şey o kendine has katılıktır.

Bu arada, karşımızdaki çelişki, tarihi ve zamansallığı nesne aldığı için hiç de sıradan bir çelişki değildir: Hatta kurucunun gizeminin ve çelişkili Likurgus mitinin kendi içinde barındırdığı devrimci kısırdöngü de buradadır:

Yeni doğmuş bir halkın sağlıklı siyaset düsturlarından faydalanması ve devlet aklının [*raison d'État*] temel kurallarını izlemesi için sonucun neden olması ve bu kurumsallaşmanın sonucu olması gereken toplumsal ruhun, bizatihi kurumun kurulmasını yönetmesi gerekir; bir başka deyişle, insanlar hukuk vesilesiyle ne olacaklarsa o halleriyle hukukun karşısına çıkartılmalıdır.¹³

Bu hayret verici bir sonuçtur, iknaya ve akla cılız Aydınlanmacı başvuru tarafından hiçbir şekilde bozulmaz; Rousseau burada Gordion düğümünü kesmeye ve çözülemez sorunlarını çözmeye kalkmıştır.

12 "Böylece yasamanın işleyişinde görünüşte bağdaşmaz iki şey görüyoruz: Her türlü insani kudretin ötesinde bir girişim ve hayata geçirilmesi için ise, hiç olan bir otorite."

13 "Pour qu'un peuple naissant pût goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pût devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles." (OC, 383)

O halde Rousseau yapısalcılığın olmayacak kurucusu olmakla kalmıyordu; bir o kadar da diyalektiğin kendisinin olmayacak kurucusuydu. Eşzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki gerilimi keşfetmenin yanı sıra; kökü dilin tarihselliğinin kendisinde olan diyalektiğin zorunluluğuna da tesadüf etmişti. (Sözcükler ile üretim tarzları arasındaki ilişkiye dair *Émile*'deki olağandışı dipnotu bu bakımdan sıklıkla alıntılıyorum.)¹⁴ Ama sıklıkla felsefi hasımlarının dilindeki anakronizmi teşhis ettiği yerlerde aynı diyalektik berraklığın devreye girdiğini görmek için *İkinci Söylev*'e dönmemiz yeterli olacaktır. Doğa durumuna uygulandığında "sefalet" sözcüğü ne anlama gelir? diye cevap verir Hobbes'a (*DOP*, 150; *OC*, 152); ardından böyle bir halde "ezilme sözcüğünün ne anlama geldiğini bana açıklayın," diye ekler (*DOP*, 158; *OC*, 161); son olarak, "iktidar" ve "şöhret" gibi sözcüklerin "vahşiler" dediğiniz insanlar için ne anlamı olabilir? (*DOP*, 187; *OC*, 193) Bu da eşzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki karşıtlığın diğer cephesidir; görünüşte tarihsel ve tarih-karşıtı olan bu karşıtlığın gizli tarihselliğini yansıtır – kendi eşzamanlılığımızın, kendi tarihsel sistemimizin unsurlarının kökten farklı bir sisteme uygulanamazlığının açığa çıkardığı bir tarih.

Demek ki mesele Rousseau'nun iki sistem arasındaki düşünülemez boşluk, iki farklı eşzamanlılık arasındaki teoriye dökülemez kopuş olarak devrimi keşfetmesidir: Belki de bu görünüşte negatif ve kendini mağlup eden düşünce ediminden yayılmaya başlayan pozitif enerjileri tekrar görebilmek için bu gizemin –Antonio Negri'nin kurucu iktidar mefhumu gibi–¹⁵ çağdaş bir yeniden keşfine göz atmak yeterli olacaktır. Bence siya-

14 Jean-Jacques Rousseau, *Émile, Oeuvres complètes* içinde, 4. Cilt, Paris: Gallimard, 1969, n. 345: "Bunu yazarken, kapsamlı bir çalışmada aynı sözcüklere aynı anlamları vererek kullanmanın olanaksızlığı üzerine yüz kez düşündüm. Hiçbir dil düşüncelerimizdeki değişiklikleri takip edebilecek terim ve ifadeleri sağlayacak kadar zengin değildir. Tüm sözcükleri tanımlama ve tanımlanmış olanın yerine durmadan yeni tanımlar koyma yöntemi iyidir güzeldir ama uygulanabilir değildir; çünkü döngüden nasıl kaçınacaksınız? Tanımları, sözcükleri kullanmadan yapmak mümkün olsaydı, o zaman kullanışı olabilirlerdi. Buna karşın, dilimizin yoksulluğu içinde bile, anlaşılabilir olacağımız kanısındayım; fakat bunu her zaman aynı sözcüğe aynı anlamı yükleyerek değil, her bir sözcüğün anlamını ona yakın fikirlerle yeteri kadar belirleyerek ve böylelikle her bir cümlenin içinde barındırdığı diğer sözcüklerin, o sözcüğün tanımlanmasını sağlayacak şekilde kullanarak gerçekleştirebiliriz. Kimi zaman çocuklarda düşünme yetisi olmadığını söylüyorum, kimi zaman da onları son derece iyi düşünürler yapıyorum; bu şekilde düşüncelerimde çelişkiye düştüğüme inanmam da anlatımlarımda sık sık çelişkiye düştüğümü yadsımıyorum."

15 Antonio Negri, *Insurgencies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

346 DİYALEKTİĞİN BİRLEŞTİRİCİ GÜÇLERİ

sal düşünce burada, yani adeta belirme uğrağında, olanaklılık koşullarına amansızca indirgeme yönteminin –Rousseau'nun kendi tarihsel icadının– ta kendisi tarafından gafil avlanmaktadır.

14. Bölüm

İdeolojik Analiz: Bir Kılavuz¹

...İdeolojik analizin özsel hareketi bir metni "mahkûm etmek"ten ibarettir sanki...

G. Genette

İdeoloji teorisi Marksizmin "daha iyi fare kapanı"dır. Kimbilir kaç tane tutkulu ideolog sadece daha iyisini değil, aynıasının tıpkısını keşfetme yönünde verimsiz girişimlerinde metinsel kemiklerini geride bırakmıştır! Bu yüzden buruk bir kalple ve dillere destan karışık duygularla uğursuz açılış sözcükleri gelir: İdeoloji nedir? İdeoloji... Yine de, mesafelerini basiretle belirlemek ve bu başlık için önerilen çeşitli konumların tarafsız bir anlatısıyla kendini sınırlamak, en göreci, amaçsız ve antika tarzda bir "düşünce tarihine" dalmak anlamına gelir.

Ama tözün kendisine dair ontolojik bir kavgaya tutuşmak yerine, çeşitli rakip ideoloji anlayışlarının analitik ya da teşhis kabilinden değerini ölçme niyetinde belli bir taktik tadilata gitmek mümkün olabilir: Bu da ateşli çekişmelere konu olan toplumsal sınıf kavramı üzerine çağdaş tartışmalara benzer bir hamledir; sınıf *analizi* denen operasyonun savunulması en azından ilk başta "bir" sınıfın (yani hakikaten böyle bir şey varsa) ne olabileceğine dair bitmek bilmez tartışmaları kestirmeden geçmeye yeterli görünmektedir.

Yine de, ideoloji sözcüğünün kendisini kullanmadan etkin bir ideolojik analiz yapılamayacağı barizdir (gerçi paradoksal olarak, aşağıda çağdaş ve pek çağdaş olmayan bazı düşünce biçimlerinin aslında tam da bunu yaptığını ileri süreceğim), bu yüzden de terminolojiye dair hazırlık kabilinden birkaç söz söylemek gerekecek. Korkarım insanlar "ideoloji"yi isim olarak değil yer yer sıfat olarak kullanmaya genelde daha yatkınlar. Sağduyuyla, stratejik olarak yerleştirildiğinde, bu nitelendirme hakaretimiz olmaktan ziyade hâlâ *yadırgatma* ve aynı zamanda *konumlandırma* meselesi olan bir şok

1 Bu metin ilk olarak 1981'de Avustralya'nın Geelong'daki Açık Üniversitesi Deakin Üniversitesi'nde bir "ders" olarak tasarlandı ve broşür biçiminde yayımlandı. 1990'da tekrar yayımlanma ihtimali üzerine viii ve xii bölümler eklenerek "güncellenmeye" çalışıldı. Yine de 2008'de çok daha kapsamlı bir yeniden değerlendirme gerekli görüldü. Bu değerlendirme sonsözde yer almaktadır.

etme değerine sahip. Bu da bana ideoloji terminolojisi ve kavramsallığının bugün bile temel işlevlerinden biri gibi görünüyor: Rakip terimlerin hiçbiri (örneğin “dünya görüşü”) verili bir nesnenin (mesela bir “felsefe”) unsurlarını ve yapısını aynı şekilde korurken içinde görüldüğü söylemsel çerçeveyi kökten değiştiremez; inanç, toplumsal bakımdan sembolik praksis ve grup aracılığı gibi kurucu özelliklerini gözle görünür hale getirmek üzere o nesneyi paranteze alamaz.

İsim halindeki “ideoloji” çağdaş akademik söylemde o kadar sık görülüyorsa, bunun sebebi sadece genelde ideoloji teorilerinin böyle fikirlere dair büyük ölçüde liberal anlayışa yönelttiği entelektüel tehdit değil, her şeyin ötesinde terimin aynı zamanda belli bir yorum camiasına, yani bu örnekte bir sorunsal ve praksis olarak Marksizme aidiyet ilamı olmasıdır. Hayatın bu gerçeğini yabancıları uyarıp uzaklaştırmak için değil –diğer benzer yorum camialarının grup dinamikleri ilk bakışta o kadar bariz ya da görülür olmamakla beraber– günümüzde ayırt edilebilir ya da göze çarpan teorik terminolojilerin hepsinin aynı şekilde işlev gördüğünü vurgulamak için belirtiyorum.

Marksizmi fazlasıyla özelleşmiş kılmaktan ziyade onun büyük bir kavramsal gücü ve avantajı olan şey tam da ideoloji probleminin Marksizmdeki merkeziliğidir. Burada benim aklımdaki merkezilik muhakkak ana kavramlardan birinin (mesela emek değer teorisi) merkeziliğinden ziyade, eşsiz bir yorumsal operasyon tipinin –diyalektik geleneğin *dolayım* dediği şeyin belki de en güçlü biçiminin– merkeziliğidir. Ideolojik analiz kişiyi aşağıdaki sayfalarda özetlenecek özgül ideoloji “teorilerinden” hiçbirine peşinen bağlamaz (hatta bu soruşturma ya da genel bakışın amaçlarından biri de, bu rakip ve çoğunlukla bağdaşmaz teorilerden hangilerinin hakiki ya da doğru olduğuna karar verme isteğimizi törpülemektir); ideolojik analiz bu tip teorilere kaynaklık eden sorunsalla yeni bir yüzleşmeye bizi mahkûm eder – formülasyonu gayet zor olan (çünkü bu meselelerin tüm özgül formülleri tanımları gereği onların “çözümleridir” ve başlı başına ideoloji teorileridir), ama yer yer belli fikirler sistemiyle (veya böyle bir sistemin dilsel ya da metinsel dile getirilişiyle) ya da onun dışında kalan veya zeminini oluşturan başka bir şeyle ilişki çerçevesinde betimlenen bir sorunsal: Genelde belli bir gerçekliğin temsili veya bir grup praksişi ya da etosunun ifadesi olarak nitelenen bir ilişki söz konusudur. Düşünsel ve kültürel tarih alanında geliştirilen (veya damgalanan) daha yerel “bağlam”

ve “niyet” sorunları, bu yüzden bir yandan da, örneğin her ideolojik analiz eserinde ve sorunsal formüleştirmenin rakip ya da alternatif yollarında örtük nitelikler olarak bulunurlar. Ama burada öne sürülen nokta, ideoloji sorunsalının –daha doğrusu, yöntem ve operasyon olarak ideolojik analiz çerçevesinin– “bağlam” ya da “niyet” tabirlerinin oluşturduğu koşullarda sahte sorunlar gözûyle bakılabilecek meselelerle yüzleşmek için daha karmaşık, ama aynı zamanda daha ilginç ve daha yeterli bir perspektif sunduğudur.

Bu yüzden ideolojik analiz mefumu kendi terimleriyle çözülebilir olmayan koca bir geleneksel sorunlar yelpazesini kapsamamızı ve kaldırmamızı mümkün kılar. Yani böyle sorunları daha büyük bir kuvvetle yeniden yazmamızı sağlar; hatta ideoloji teorilerine dair bu yorum yazısının içerdiği varsayılabilir arazi niteliklerden biri de çağdaş teorinin basmakalıp tarih anlayışlarını kaldırmak, bu anlatıyı ideoloji sorunu etrafında yeniden yazmak ve yadırgatmaktır (şimdi farklı türlerden bir dizi klasik ya da çağdaş “teori” –Freud ve Nietzsche, Derrida ve Foucault– bizatihi ideoloji teorisine katkı ve öneri olarak, bir başka deyişle altkümeler ya da varyantlar olarak yeniden yazılmaktadır). Bu, en azından yeni değerlendirmeler ve günümüzde kabul edilenlerden farklı konumlandırmalar üretmesi beklenilecek alternatif bir tarihsel paradigmadır.

Fakat ideoloji terminolojisine ve kavramsallığına yapılan en tutarlı itirazlar diyalektik dilin iddialarına karşı olacaktır. “Sorunsal” mefhumunun ta kendisi, ki ondan türetilen koca bir terimler ve kavramlar yelpazesinden bir şekilde farklıdır, analitik zihnin önüne sorunlar koyacaktır şüphesiz; söz konusu terim ve kavramlardan bazıları birbirine kökten aykırıdır; örneğin ideolojiyi yanlış bilinç veya hata olarak görenler ile ideolojiyi ya toplumsal düşüncenin zorunlu bir özelliği ya da tüm grup praksislerinin kaçınılmaz bir boyutu olarak anlayanlar arasındaki bağdaşmazlık bu türdendir. Analitik zihnin önüne konan sorunlara, hem düşünce hem yazmaya dayattıkları katı standartlar sebebiyle saygı duyulmalıdır. Ama bana kalırsa “ideoloji” gibi bir terimdeki muğlaklık ve anlamsal sürçmeler tahammül edilemez oldukları kadar da üretkendirler; böyle bir terimin diyalektik kullanımı onu yerel bir metinsel duruma yerleştirir, ama rakip anlamların varlığını harekete geçirir; amaç o anlamları daha etkin bir şekilde hariç tutmak değil, bizatihi meseleleri sorunsallaştırmanın ve karmaşıklıklarını daha kaçınılmaz kılmanın bir yolunu bulmaktır.

i.

İdeoloji teorisi modern kullanımı bakımından esasen Marksizan bir kavram olsa da, bilinç ve kültürün karmaşıklıklarının incelenmesine özellikle ondokuzuncu yüzyılda yapılan koca bir katkı yelpazesine damgasını vurmuştur ve ilk etapta, Freud'un daha sonra düşüncenin Kopernik devrimi adını vereceği süreçte bir moment olarak anlaşılabilir.

Freud bu ifadeyle onsekizinci yüzyıldaki akla güvenin geri çekilmesini ve bu dönemde zihnin aslında kendi evinin efendisi olmadığı hissini giderek artmasını adlandırmak istemiştir; buna göre, dolaysız bilinçli deneyim ve düşünce görünüşünün altında ve arkasında çeşitli türden daha farklı kuvvetler yatıyordu. Bir başka deyişle, güneş sisteminde olduğu gibi, gerçekliğin insan aklı ve bilincinin çevresinde dönmediğine, aksine bunların başka yasaların çekim gücüne uyduğuna ve bizden saklı olan bu yasaları analistin açığa çıkarması, çözmesi, teşhis etmesi ve aydınlatması gerektiğine inanılmaya başlamıştı.

Bu keşifteki ya da Kopernik devrimindeki diğer önemli uğraklar arasında şunlar da vardı:

1. Hegel'in "akılın kurnazlığı" ya da "tarihin kurnazlığı" anlayışı, yani tarihin bireyleri ve onların kişisel ihtiraslarını onların kendi bilinçli niyetleriyle pek az ilgisi olan amaçlar için kullandığı anlayışı (bu yüzden, mesela Hitler'in bilinçli anti-komünizminin *nesnel bakımdan* Sovyet bloğunun büyümesi ve sosyalizmin dünyaya yayılmasına yol açtığını söyleyebiliriz).
2. Darwin'in evrim teorisi bazı geleneksel dini yanılsamaları parçalamanın yanı sıra doğa tarihine insan tarihini de geri eklemiştir.
3. Nietzsche'nin, zayıf ile güçlü arasındaki güç mücadelesinin ("güç istenci") dinamiklerinin görünüşte iyiliksever, insansever ya da özgeci eylemler dahilindeki işleyişini ve böyle "pozitif" itkiler içinde hıncın negatif gücünün varlığını gösteren "ahlakın soykütüğü".
4. Son olarak da, bilincin bu "ademimerkezileşmesinin" belki de en güçlü ve tesirli modelini inşa eden ve *bilinçdışı* kavramının kaderini başlatan Freud'un kendi teorisi. (Modern ya da yirminci yüzyıl düşüncesi de bu listeye dilin keşfini ve özünde dilsel sistemlerle programlanmış olduğumuzu ekleyecektir. Bunlar da en çarpıcı şekilde Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığında ifadesini bulur.)

Marx'ın ideoloji teorisi bu dizide eşsiz bir konumu işgal eder: Esasen ondo-

kuzuncu yüzyılda ya da Freud öncesi terimlerle formüle edilen (yani dört körlük bir bilinçdışı teorisinden yoksun olan) bu teori yirminci yüzyılda sonraki keşifleri dikkate alan yeni zengin varyantlar geliştirebildiğini göstermiştir. Bu yüzden hem Marksizan ideoloji teorisinin klasik biçimlerini hem de bazı modern versiyonlarını ele almak istiyoruz (bunlar için de sıklıkla neo-Marksist terimi kullanılır).

Ama Marksizmin kendini tamamlamak için bir ideoloji teorisi gerektirmesinin başka bir önemli sebebi daha vardır. Sağduyunun deneyimlerinden, Hegel'in deyişiyle gündelik hayatın ve duyu algılarının "dolaysızlığından" farklı bir dünya modeli inşa etme girişiminde bulunan tüm diğer teoriler gibi Marksizm de ilk başta şu soruya cevap vermelidir: Dünya Marksizmin betimlediği gibiyse, insanlar bu "keşfe" ulaşmak için niçin bu kadar uzun bir tarihsel süreç yaşamıştır? Dahası, dünyaya dair bu "hakikat" en sonunda modern zamanlarda bizim görebileceğimiz hale geldiye, pek çok insanın bu hakikati reddetmeye ve dünyayı çok farklı çerçevelerde görmekte ısrarcı olmaya devam etmesinin sebebi nedir? Ayrıca bu dünyanın diyalektik yoluyla betimlenmesi niçin bu kadar incelikli ve karışık bir süreçtir?

Dolayısıyla, Freudculuk ve varoluşçulukta olduğu gibi, Marksizm çoğunlukla nahoş ve acı verici öğretilerine bir direnişi koyutlamak ve kendi sistemi çerçevesinde bu direnişi açıklamak zorundadır; üstelik bunu kendi alımlama güçlüklerini ve gerek gündelik hayatla gerekse sağduyu deneyimiyle bariz ayrıklığını açıklarken yapmalıdır: Marksist ideoloji teorisi esasen bu açıklama olacaktır. Sorunun tarihsel kısmına gelince –insanlık başlıca keşfini yapmak, yani emek değer teorisini bulmak için niçin Marx'ı beklemek zorundaydı?– Marksizm bu paradoksun bir açıklamasını da içerir ve *tarihselcilik* olarak, yani insan düşüncesi ve bilimini tarihsel moment ve toplumsal gelişmelerle koşullanmış ve sınırlanmış sayan bir felsefe olarak Marksizmi karakterize eden budur. Marx'ın tarihselciliğine göre, insan emeğinin ilk kez evrensel olarak "metaya" dönüştürüldüğü, bir başka deyişle "metalaştırıldığı" bir toplumsal formasyon –kapitalizm– ortaya çıkmadan değer dinamikleri tahlilcilerin görebileceği ya da bilimsel düşüncenin erişebileceği bir hal alamazdı. Bu yüzden, Aristoteles işin ve değer doğasına ilişkin bazı şeyleri sezmiş olsa bile, onun içgörülerini köleliğin ve köle emeğinin ağırlıkta olduğu Yunan toplumunun toplumsal örgütlenişiyle sınırlıydı yapısal

bakımdan:² Üstelik köle emeği, kölelerin emek gücünü satmaması ve ücret almaması bakımından özgür modern proletaryadan farklıdır. Feodalizmde serflerin emeği de bu anlamda emeğin metalaşması anlamına gelmiyordu. Bu yüzden, ancak insanlık tarihinde üreticilerin –yeni fabrika işçilerinin, ama aynı zamanda kapitalist bir tarım sistemindeki köylülerin– emeğinin ilk kez ücretli emeğe ya da metalaşmış emeğe –meta gibi alınıp satılabilen emek gücüne– çevrildiği bir üretim tarzında Marksizmin keşifleri yapılabildi.

Hatta bir “üretim tarzları” teorisinin veya başka bir deyişle, yapısal bakımdan farklı insan toplumu türlerine dair bir tipoloji teorisinin Marksizmdeki önemini açıklayan şey tam da bilime ve bilimsel keşfe bu tarihselci yaklaşımdır. Klasik Marksizan görüşe bakılırsa,³ tarihte esasen beş farklı üretim tarzı ya da insan toplumu tipi vardır (ilkel komünizm ya da kabile toplumu; “antik tarz” ya da Yunan polis ya da şehir-devletin kölelik sistemi; “Asyatik tarz” ya da antik Hindistan, Çin ve Ortadoğu’da olan mahut şarki despotlukların büyük sistemleri; feodalizm; kapitalizm), ayrıca bir de gelecekteki –komünizm ya da sosyalizm– buna eklenmelidir. Bu üretim tarzları dizisi görüşünün (illa ki çizgisel ya da evrimsel bir teori olması gerekmez) “diyalektikliği”, bu üretim tarzlarından her birinin eşsiz ve ayrı yasaları olmasından, bilhassa da kapitalizmin belirişinin tüm önceki yaşam tarzlarındaki tam bir diyalektik dönüşümde oynadığı belirleyici rolden ileri gelir.

Bu arada, Aristoteles üzerine sözler klasik dünyanın çöküşüne dair bir teoriye işaret eder: Kölelikle sınırlı kalan antik şehir-devlette (ki ticaret ve belli başlı meta biçimleri zaten burada mevcuttur) kölelere erişilebilmesi sebebiyle sahici bir kapitalizm gelişmemiştir. Bu da kapitalizmin özgüllüğü ve özgünlüğüne ilişkin başka bir düşünceyi akla getirir: Müthiş ve neredeyse sonsuz genişleme imkânları sebebiyle önceki toplumların hepsinden diyalektik bir farkı vardır. Amansızca parçaladığı ve asimile ettiği daha eski toplum biçimlerine üstünlüğü de buradan ileri gelir; emperyalizm olarak bilinen bu süreç halen devam etmektedir (sanayinin, piyasanın, para sisteminin, emeğin metalaşmasının nüfuz etmeyi sürdürdüğü Üçüncü Dünya ülkelerinin ve toplumlarının mahut “modernleşme”sindeki duruma bakın).

Son olarak, Aristoteles örneği Marksizan ideolojik analizin belli bir

2 Karl Marx, *Kapital*, 71; ayrıca bkz. G.E.M. De Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ithaca: Cornell University Press, 1981.

3 Örneğin bkz. “Kapitalist Üretim Öncesindeki Biçimler”, Karl Marx, *Grundrisse* içinde, Londra: Penguin, 1973, 471-514.

biçiminde ilk ders işi görebilir. Aristoteles'in emek ve değerle ilgili gizli hakikati kavrayamaması ideolojinin dinamiklerinden sadece bir tanesini örnekler, ayrıca Marx'ın hata ihtimallerini ve gerek "hakikatin" yapısal zorluklarını gerekse "hakikate" direnişleri tasavvur etme yollarından sadece bir tanesini gösterir. Marksist ideoloji teorisinin bu modelinde, tarihin ve toplumsal gelişimin en iyi zihinlerin bile gerçekliğe nüfuz etme kapasitesine nesnel yapısal sınırlar dayattığı, insanların toplumsal hayatın ve örgütlenmenin gelişim düzeylerinin ötesinde düşünemediği iddia edilir. Daha sonra, *On Sekiz Brumaire*'de (1852) olduğu gibi, bu teori toplumsal sınıflara uygulanacaktır; buna göre benzer şekilde toplumsal sınıflar da toplumsal bütünlükteki konumlanmalarıyla sınırlıdır ve bu sınırların ötesinde düşünemezler.⁴

Bu ideolojik sınırlılık modelinin "yanlış bilinç" ya da hata içermesinin illa gerekmediğine büyük bir dikkat gösterilmelidir: Aristoteles ne aldatılmıştı ne de dini ya da metafizik yanlılığı içindeydi. Ne görüyorsa açık ve net görüyordu, ama bütüncül toplumsal süreç, toplumsal formasyonunun nesnel sınırları sebebiyle ister istemez görüş alanının dışında kalıyordu. Marx daha sonra aynı türden ideolojik eleştiriyi kendisinden hemen önceki dönemlerdeki iktisadi düşünürlere (ya da "siyasal iktisatçılara"), özellikle de Adam Smith'e ve en başta David Ricardo'ya yöneltmiştir. Burada da kapitalizmin bir sistem olarak yeterince gelişmemiş olması, ayrıca belli bir sınıfsal formasyonun "at gözlükleri" bu düşünürlerin emek, para ve metayla ilgili ana içgörülerini geliştirememelerine, Marx'ın *Kapital*'de açığa çıkardığını iddia ettiği gibi, tam anlamıyla bilimsel sistem haline getirememelerine yol açmıştır. Yine daha sonra, yirminci yüzyılın en önemli Marksist filozofu Georg Lukács da çığır açan kitabı *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923) klasik Alman felsefesi, bilhassa Kant, Schiller ve Hegel ve "ideolojik" sınırları üzerine tumturaklı analizine, düşünce üzerindeki yapısal sınırlar modelini uygulamıştır. Bu analiz, Lukács'ın tartışma yaratan "bütünlük" teorisinin (günümüzde hem mahut Frankfurt Okulu Marksistlerinin hem de Louis Althusser'in yaygın saldırılarına hedef olan teori) en geniş şekilde geliştirildiği ve açıldığı bölümdedir ("Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci").

Marksizm dahilinde ideoloji kavramının işlevine –kaçınılmaz, doktrine direniş açıklamasına– dönersek bu direnişin daima eninde sonunda saptanacağı ve açıklanacağı yerin (kapitalizmin üreticiler ile sahipler, proleterler ile kapitalistler arasındaki sınıf antagonizması ve karşıtlığı çevresinde

4 Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers, 1994, 50-51.

yapılandırılması anlamında) toplumsal sınıf gerçekliği olduğu açıktır. Ama ideoloji çok farklı biçimler alabilir (bazılarının sınıfsal karakteri apaçık ya da dolaysız değildir). Bu da Marksizmin koca bir ideoloji modelleri yelpazesine ve koca bir farklı ideoloji yöntemleri yelpazesine, ayrıca koca bir farklı ideolojik analiz yöntemleri yelpazesine işaret edebileceği anlamına gelir. Aşağıda bunlardan en önemlilerini sıralamaya ve tiplerini belirlemeye çalışacağız. Ama önce hazırlık kabilinden birkaç söz söylemek gerek.

Her şeyden önce, Marksizm kendisini saf felsefi sistemlerden (ayrıca çeşitli tipte teorik olmayan ya da ideolojik siyasi hareketlerden) ayırt etmek için kendisini “teori ile pratiğin birliği” olarak konumlandırır. Bu da ideolojinin içini boşaltma ve defetme girişiminin iki ayrı düzeyde, yani teori ve pratik düzeylerinde gerçekleştirilebileceği anlamına gelir. Bir başka deyişle, ideolojinin işleyişlerini analitik ya da teorik düzeyde kavrama ve “gizmini bozma” girişiminde, çeşitli ideolojik metinlere ya da tarihsel ideoloji biçimlerine bakarak bunların dinamiklerini ve işlevlerini anlamaya çalışabiliriz. Ama aynı zamanda praksis yoluyla, eylem yoluyla ideolojiyi defedebilir, bu ideolojileri var eden ve en başta gerekli kılan nesnel koşulları ve şartları değiştirmeye çalışabiliriz. Neticede hepimiz ideolojiye yakalanmış durumdayız, bu yüzden de ideolojik eleştirinin aynı zamanda oto-analiz ve özbilinç, özeleştirici biçimlerini de alması gerekir. Ideoloji bir bakıma bilinç ya da düşünce âleminde yabancılaşmanın aldığı biçimdir, yabancılaşmış düşüncedir. Ama bir yabancılaşma kavramı ister istemez bir yabancılaşmamışlık hali mefhumunu da (belki de formüle edilmemiş bir mefhumu) işaret eder (aksi takdirde daha en başta kendi yabancılaşmamızın farkına asla varamazdık). Yine bu yüzden bir ideoloji teorisi zorunlu olarak kendi karşınının bir açıklamasını işaret eder (hakikat, bilim, sınıf bilinci, ya da kullanılan ideoloji modeli uyarınca başka bir şey). Ama “Feuerbach Üzerine Tezler”in (*Alman Ideolojisi* ile aynı zamanda yazılmıştır) büyük keşfi tam da hakikati keşfetmenin ve geliştirmenin eylemden, kendimizi ve yanlısamalarımızı doğuran toplumu değiştirmekten ayrı düşünülemediğiydi. Bu tezlerin en ünlüsü olan on birinci tezde şöyle deniyordu: “Filozoflar bugüne kadar sadece dünyayı çeşitli şekillerde yorumladılar; asıl önemli olan onu değiştirmektir.” Bu yüzden, Marksizm için ideolojik eleştiri sadece ideolojiden değil aynı zamanda bizatihi yabancılaşmadan daima şu ya da şekilde özgürleşmeyi içermelidir. Bu özgürleşme minvalindeki klasik Marksist görüş kolektif ve siyasal eylem çerçevesinde işler.

Ama şurası açık ki günümüzdeki karşı-kültürel hareketlerden bazıları da devrimci ve özgürleştirici potansiyele sahiptir. Bu iki özgürleşme stratejisinin yanı sıra bugünün en önemli hareketlerinden biri olan feminizmden de söz etmek gerekir.

Şimdi diyalektiğin kendisi üzerine bir şeyler söylemek gerek. Kısacası, diyalektiğin hem durumsal (duruma özgü) hem de dönüşlü (ya da kendi düşünce süreçlerinin bilincinde) düşünce olduğu söylenebilir. Yani yukarıda tarih ve ideoloji hakkında söylediklerimizden çıkan sonuçlar şunlardır: (1) Tarih-aşırı ya da mutlak düşünce veya anlama mümkün değildir, bu yüzden düşünce bir şekilde kendi somut tarihsel durumuna yaklaşmaya çalışmak zorundadır ve (2) kendimiz de ideolojinin daimi kapsamında olduğumuzdan, bizim düşüncemiz kendimizi sürecin izleyicileri olarak hesaba katma girişimini içermek zorundadır.

Ama yine burada ima edildiği üzere bizatihi diyalektiğin doğası ve stratejileri de, tarihsel durumuna ve anlamaya ya da savaşmaya çalıştığı nesnelere ya da ideolojilere göre değişecektir. Genç Marx kendi toplumsal koşulları sebebiyle (eski rejimi devirmeyi hâlâ başaramamış, üstelik onsekizinci yüzyıl Fransız *philosopheları*nın düşüncelerine benzeyen teorik, bilimsel ve sekülerleştirici düşünceyle esasen tanışmamış feodal bir Almanya) hâlâ özünde dini ve metafizik tipte ideolojilerle savaşmakla meşguldü. Ama daha sonra hedefleri ticari, seküler ve tam kapitalist İngiltere'nin ideolojilerine doğru kayınca, ağırlıkla dine yapılan vurgunun yerini burjuva ideolojisi diyebileceğimiz şeye yapılan vurgu almıştır; bu ideolojiye damga vuranlar da, her şeyden önce tarihdışı doğa kategorileri (insan doğası dahil), bilhassa yeni doğan siyasal iktisat alanındaki statik ya da analitik (diyalektik olmayan ve daha sonra pozitivist) düşünce pratikleri olmuştur; demek ki burada ideoloji eleştirisinin saldırı yönü değişmeli ve tarihin böyle ideolojik biçimlerde baskılanması ifşa edilmelidir. Bu yüzden, din eleştirisi yapan Marx, materyalizm anlamında Marksizmi (yani din ve metafizik idealizmlerine karşı bir Marksizmi) stratejik bakımdan doğrularken, Marksizan ideolojik eleştirinin sonraki stratejileri tarih ve süreci vurgulama eğiliminde olmuştur. İki stratejinin birbiriyle ilişkili olduğu, *tarihsel materyalizm* anlamında Marksizm tanımında vurgulanmıştır elbette. Yine de vurgudaki bu farklılaşmaların Marksizmin içinde mücadele ve uğraş verdiği tarihsel durum değişiklikleriyle açıklanması, şimdi kısaca betimleyeceğimiz üç ideoloji modeli arasındaki tutarsızlığın sebeplerini aydınlatılabilir.

ii.

Klasik “yanlış bilinç” olarak ideoloji formülü sıklıkla Marksizan ideoloji teorisinin temel versiyonu olarak görülür; bu versiyonun etkili olmasına etkili olduğunu, ama Marksizm için birkaç alternatif modelden sadece birini temsil ettiğini aşağıda göreceğiz.

Onsekizinci yüzyıldaki akla inanç ile ondokuzuncu yüzyıl sonunda (ideoloji teorisini içeren) akla güvensizlik biçimleri arasında bir kopuş yaşandığını zaten belirtmiştik. “Kopuşlar” tarihsel bir anlatıyı yapılandırmanın yollarıdır ve olgulardan ziyade kurgular ya da yapılar olarak görülmelidir. Bu önerme (dönemleştirme adını verdiğimiz koca sorunu da içerir) şimdi ispatlanabilir, zira bugünkü teori ile Aydınlanma *philosophelarının* polemik amaçlı sözleri arasındaki *sürekliliği* vurgulamaya ağırlık vereceğiz. O halde bu bakış açısından, Marksizan yanlış bilinç teorisi hâlâ görece onsekizinci yüzyıla ait bir teori gibi incelenecek.

Filozofların projesi akli sekülerleştirmek, bilimsel ve siyasal araştırma ve spekülasyonu eski dinsel ortodoksluğun zincirlerinden ve tabularından kurtarmaktı. Bu yüzden onlara göre din de bir bakıma ideolojydi ve onun karşısına akıl ve bilimi koyuyorlardı. (Nitekim daha sonra bu iddiayı damıtımız ve bazı kapitalizm öncesi toplumlarda, örneğin *ancien régime* feodalizminde ideolojinin, yani toplumsal kontrolü ve sistemin bir kuşaktan diğerine toplumsal olarak yeniden üretimini sağlayan değer sistemi ve hegemonik kültürel kurumların tam da din şeklini aldığını göstermemiz mümkün olacak.)

Philosophelar hedefi –din– “hata” ve “hurafe” olarak tanımlıyorlardı ki bugünkü Marksizan ideoloji modelinde “idealizm” ve “metafizik” gibi terimler de çok benzer şekilde kullanılmaktadır. Demek ki, bu hâlâ çok epistemolojik bir ideoloji modelidir; bilen bireyi, bireysel bilgiyi ya da hatayı vurgulamakta, hatalı alışkanlıklarından arındırılan bireysel aklın üstünlüğünü önplana çıkarmaktadır. Ideolojiye bu bakış esasen iki açıdan sınırlıdır. Birincisi, Althussercilerin daha sonraki ifadesiyle bireysel öznenin bakış açısına sıkışmış haldedir. İkincisi, siyasal bir açıdan bu görüş (bugün hâlâ bazı merkeziler arasında geçerli olan) siyasal değişim ve ilerlemenin akılcı iknaya dayandığı anlayışına kapı açar; yani buna göre seçmenler yeterince eğitilir ve bilgilendirilirse kendiliğinden doğru tercihleri yapacaklardır. Burada da insanların özündeki akılcılığa olan güven yüzünden, toplumları harekete geçiren ve gerek ondokuzuncu gerekse yirminci yüzyılda aşık bir hal alan daha derindeki bilinçdışı ya da gayri-akılcı güçler görmezden

gelinir (faşizm ve Nazizm salt yanlış bilinçten, hatta salt akıldışılıktan biraz daha karmaşıktır kesinlikle). Bu dönemde Aydınlanma akılcılığını eleştirmeyi üstlenen ve diğer gayri-akılcı güçlerden bazılarını, bilhassa geleneği ve organik toplumsal bütünselleşmeyi vurgulayanların *philosophe* düşmanları olduğuna, topluma ve tarihe muhafazakar ve organik bakışı savunduklarına –hepsinden öte, *Reflections on the Revolution in France*'ın (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) yazarı Edmund Burke– dikkat edin.

Aydınlanma akılcılığına yapılan bu itirazlar belli bir açıdan bu ilk Marksist ideoloji modeli için de hâlâ geçerlidir: Yanlış bilinç doktrini Marksizan geleneklerde bilim şekline sokulmuş aklın olanaklılığına işaret eder. Ideoloji ile bilimin karşıtlığı, bütün Marksist geleneğin en büyük (ve tartışmalı) ana motiflerinden biridir. Bu arada, ilk kısımda belirtildiği üzere, bu görüş hâlâ 1848 öncesi Almanya'da dini ve hiyerarşik dogmaların hâkimiyetine polemik kabilinden bir karşı çıkış niteliğindedir; bu yüzden, idealizmi ve metafiziği hedef tahtasına koyan formülasyonların yarattığı “materyalizm” sloganının en radikal onsekizinci yüzyıl düşünürlerinden doğmuş olması tesadüf değildir.

Bunu belirttikten sonra, akıl/hata karşıtlığının yanı sıra *ancien regime*'de iktidarın kurumsal altyapısının kuvvetle farkında olan onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasındaki başka bir eğilime daha dikkat çekmeliyiz. *Philosophes* hurafe ve dogmayla mücadele ederken, *ancien régime*'in bütün bir hiyerarşik yarı-kast sisteminin kurumsal direklerinden ve dayanaklarından (Althusserciler daha sonra bu tür kurumlara “devletin ideolojik aygıtları” diyecekti) biri olduğunu açıkça gördükleri kiliseye karşı da mücadele etmişlerdi. Voltaire'in devrimci haykırışı “écrasez l'infame!”, yani “Kiliseyi yıkın, köküne kibrit suyu dökün!” buradan ileri gelir. Batıl ve yanlış fikirler sistemi (din) ile bir kurum (aristokrasi ya da kilise hiyerarşisi) arasındaki bu ilişkiye dair onsekizinci yüzyıl formülasyonları bugün kulağımıza biraz demode gelir. Oidipus hikâyesinin Voltaire tarafından yeniden yazımını düşünün; kâhin Tiresias baskıcı kilise hiyerarşisinin temsilcisi olurken, Oidipus hurafenin aklı ezmesinin trajedisi haline gelir. Yine de bu sorun –bireysel bilinç ya da düşünce sistemi olarak ideoloji ile dışsal toplumsal kurumlarda ideolojinin işlevi arasındaki ilişki sorunu– sonraki ideoloji teorilerinin hepsi için can alıcı olacaktır ki, bu teoriler söz konusu iki farklı boyutu nasıl birbirine bağladıklarına göre sınıflandırılabilir. Nitekim, bir sonraki modelimizde Marksizan toplumsal sınıf teorisinin, onsekizinci

yüzyıla ait bu koca “sorunsala” tayin edici bir formülasyon bulunmasına nasıl imkân verdiğini göreceğiz.

iii.

Onsekizinci yüzyıl *philosopheları* aslında sıradan insanları temsil ediyorlardı (bazıları doğuştan teknik olarak aristokrat olsa da), bu yüzden özünde burjuva devriminin, ayrıca seküler ve ticari burjuvazinin iktidarı ele geçişinin ideologlarıydılar. Marksizme göre bu onların bazı sınırlarını belirliyordu; burjuvazinin tanımaya isteksiz ya da kudretsiz olduğu bir şeyi, yani toplumsal sınıfı ve toplumsal değişimin sınıfsal dinamiklerini anlamaya başladığınızda bu sınırlar görünür hale geliyordu. Özetle, Marksizan sınıf mücadelesi doktrini sınıfların (ideolojik ya da kültürel bakımdan) yalıtılmış olmadığına, esasen kendilerini birbirlerine karşı tanımladıklarına işaret eder. Marksizan iktisat ve siyaset teorisine göre en azından kapitalizm koşullarında sadece iki temel sınıf vardır: üretim sürecinin sahipleri ve efendileri ile üreticiler ya da proleterler. Tüm diğer “sınıflar” –köylülük, küçük burjuvazi ve mağlup aristokrasinin kalıntıları– tali sınıflardır (eski kastlardır) ve bunlar ancak iki sınıf arasındaki tayin edici mücadelelerde “tarihsel bir bloğa” (Gramsci) katıldıkları zaman *etkin* siyasal eylemde bulunabilirler.

İki büyük sınıf arasındaki bu bitmeyen kavgada ideolojinin rolü nedir? (Burjuvazi daha fazla artı değer elde etmeye ve işgünü uzatmaya çalışırken, proletarya işgünü gizlice ya da açıkça kısaltmaya, ayrıca iş yavaşlatmalar, sabotajlar, grevler ve başka sendikal ya da örgütsel eylem biçimleriyle de uzamasına karşı direnmeye çalışmaktadır). Bu bakış açısından, ilk özünde epistemolojik ideoloji modelinin bize pek yardımcı olmadığını görüyoruz, zira artık tayin edici olan, bir düşünce sisteminin doğru mu yanlış mı olduğu değil, daha ziyade işlevi ve sınıf mücadelesindeki faydası ve etkililiğidir. Yöneten sınıf ideolojisinin ödevi artık “meşrulaştırma” ve “hegemonya” (sırayla Habermas ve Gramsci’den alınma çağdaş terimler) olarak görülmektedir. Bir başka deyişle, toplumsal kriz ve çalkantı anlarında kaba kuvvet pekâlâ gerekli olsa da, hiçbir yönetici sınıf, iktidarını kaba kuvvetle sürekli sağlama alamaz. Bir tür rızaya, en azından pasif kabullenişe dayanmak zorundadır; dolayısıyla, büyük bir yöneten sınıf ideolojisinin işlevi toplumsal hayatın aynen kalması gerektiğine, değişimin beyhude olacağına ve toplumsal ilişkilerin zaten öteden beri böyle olduğuna insanları ikna etmektir. Bu arada, karşıt ideolojinin –örneğin artık toplum bili-

minden ziyade proletaryanın *ideolojisi* olarak görülen Marksizmin- işlevi de bu hegemonik ideolojiyi zora sokmak, baltalamak, çökertmek ve itibarsızlaştırmak olacaktır; ayrıca daha genel bir siyasal iktidar mücadelesinin parçası olarak kendi karşı-ideolojisini geliştirecektir.

O halde bu ikinci modelde felsefi sistemler, değerler ve kültürel ürünler toplumsal işlevsellikleri çerçevesinde kavranırlar. Burada geliştirilen türden ideolojik analiz Marksizmin en özgün katkılarından biridir; bu analiz, salt düşünceler, konumlar, etik ya da metafizik seçenekler ve görüşler gibi görünen şeylerin, süregiden bir sınıf mücadelesinde meşrulaştırma araçları ve silahları olduklarını açığa çıkararak, onları *gizeminden arındırma* arzusunu içinde barındırır. Böyle analizlerin indirgeyici olduğu sıklıkla söylenir ve elbette ki indirgeyicidir; saf düşünce görünümündeki bir şeyi toplumsal dünyadaki daha itici pratik işlevlerine acımasızca indirgemek anlamına gelir. Bu, en az Freud'unki kadar geniş kapsamlı bir Kopernik devrimidir (ayrıca Freud'un bilinçli deneyim ve değerleri gizeminden arındırması da en az bunun kadar indirgeyicidir elbette; ama bu indirgemeyi bireyin asla bilinçli olarak farkına varmayabileceği şu ya da bu kolektif grubun nesnel sınıf çıkarlarından ziyade bilinçdışının ve arzusunun oyunları çerçevesinde yapar).

Şimdi, bu savların, daha sonra ele alınacak nispeten modern düşünürlerde tematik önemini sürdüren bir "örneklemesini" yapabiliriz: doğa fikri. Doğa fikri saf düşünce olarak kavranabilir elbette; epistemolojik çerçevede analiz edilerek bütünlüğüne, doğru mu yanlış mı olduğuna, gerçeklik ve bilim için yeterliliğine vs. bakılabilir. Geleneksel düşünce tarihi bu saf düşüncenin varyantlarını saf felsefi gelişmeler çerçevesinde gösterir; kavramın ardışık formülasyonları burada mukayese edilir ve geçirdikleri evrim açıklanır.

Fakat Marksizme göre doğa kavramı tam da ikinci modelimizdeki anlamda bir ideolojidir; hatta burjuva devriminin cephaneliğindeki en önemli ideolojilerden biridir. Doğa kavramı muazzam ölçüde faydalıdır, çünkü bağrında "insan doğasını" da barındırır, bu yüzden hem *ancien régime*'le ilgili bir görüş hem de bütün bir toplumsal hayat ve örgütlenişi anlayışını kapsayan bir insan doğası teorisi yaratabilir.

Esasen sınıfsal ve burjuva bir doğa ideolojisinin ifşası bu yüzden Marksizmde önemli ana motiflerden biridir ve modern dönemde Brecht, Roland Barthes ("doğallık" dediği şeyin yanılısalarını ifşa eder) ve Louis Althusser (hümanizm mefhumu esasen tüm biçimleriyle statik, ebedi ve değişmez bir öz anlamında "insan doğası" görüşüdür; insan doğası ideolojisi ya da "özcülüğü" Sartreci varoluşçulukta da kuvvetle ifşa edilir) gibi düşünürlerle geri

gelmiştir. Peki bunun anlamı bu ideolojiye dair Marksist analizin tümünden olumsuz ve yıkıcı olduğu mudur? Hâlâ ilk modelimizde, yani burjuva doğa kavramının hata ve hurafeden, idealizm ve metafizikten ibaret olduğunu söyleyen yanlış bilinç modelinde olsaydık bu belki doğru olabilirdi.

Halbuki bu ikinci modelin değerlendirme ölçütleri artık tam olarak doğru ve yanlışla değil, daha farklı bir şeyle, Marksist terminolojide yine geleneksel olan bir karşıtlık çerçevesinde sıklıkla formüle edilmektedir: ilerici ve gerici. Bu bakış açısından, bu burjuva ideolojisi sisteminin (burjuvazinin geneldeki pek çok toplumsal ve ekonomik başarısında olduğu gibi) kelimenin tam anlamıyla muğlaklaştığını görüyoruz, zira hem olumlu hem olumsuz, hem ilerici hem gerici işlevleri vardır. Bu yüzden, tereddütsüz mahkûm edilmemeli, tam da bu muğlak ve duruma bağlı işlevler çerçevesinde analiz edilmelidir.

Dolayısıyla, burjuva doğa kavramı aristokrasinin ve *ancien régime*'in kast toplumuyla mücadelesinde pozitif ve ilericidir. Zira *ancien régime*'in hiyerarşisi farklı toplumsal grupların (orta sınıf tacirler, köylüler, büyük aristokratlar) doğaları itibariyle, kanları itibariyle farklı ve birbirinden ayrı olduğu (bu henüz modern ırkçılık değildir, ama belli açılardan onun akrabasıdır) şeklindeki meşrulaştırıcı anlayışa (ve ideolojiye) dayanıyordu. Bu yüzden, her “zümre”nin özel “doğa”sına uygun kendi adalet ve yasallık biçimi vardı. Bu bağlamda, evrensel bir insan doğası savında bulunmanın, tüm insanlar arasında sahici bir eşitlik olduğunu belirtmenin yıkıcı ve derinden devrimci bir edim olduğu, ayrıca insanların tutkuyla uğrunda mücadele verip gerekirse öleceği bir ideoloji yaratacağı açıktır.

Ama burjuvazi toplumsal ve siyasal iktidara geldiğinde doğa ideolojisinin işlevi değişmeye başlar. Artık yeni bir toplumsal düşmanı vardır; iktidar konumundan çıkarılması gereken bir aristokrasi değil, yerinde tutulması ve bu sefer iktidarı burjuvaziden alacak kendi devrimini yapması engellenmesi gereken emekçi sınıflar. Artık doğa ve insan doğasının eşitliği fikirleri daha farklı bir anlam kazanmıştır; yani piyasa sistemindeki insanların denkliği, mübadele değeri ve metalaşmış emek gücü olarak denklik, emeklerini piyasada satma “özgürlüklerindeki” denklik.⁵

Böylece denklik kavramı gerek Marksizan toplumsal sınıf fikrini gerekse sınıf gerçekliklerinin bireylerce pratikte deneyimlenmesini peşinen ve öngörü kabildinden itibarsızlaştırma işlevi gördü. Piyasa sistemi içinde, diyalektik toplumsal sınıf ilişkileriyle değil çok sayıda denk bireylerin ya da

5 Bkz. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Clarendon Press, 1962.

monadların “atomize” rekabetiyle karşılaşırız görünüşte. Bu yüzden insana ve insan doğasına inanç şimdi kolektif bilincin ya da sınıf bilincinin önüne geçme işlevini meşrulaştırmaya hizmet edecektir.

Bu arada, insan doğası kavramının statik ve ebedi veçheleri de tarih fikrini “bastırma” işlevi görür. İnsan doğası her yerde ve her zaman aynıysa, gerek insan doğasının gerekse mevcut sistemdeki toplumsal ilişkilerin kökten dönüşümünü tahayyül etmek asılsız ve ütopyacı olacaktır. Piyasa, mübadele ve meta biçiminin insan doğasının parçası olduğuna, bunların tahayyül edilebilecek her toplumsal düzenlenişin değişmez unsurları olduklarına inanan burjuva siyasal iktisatçılardan bahsederken Marx, bu değişmez insan doğası görüşünü bizzat mahkûm eder: Dolayısıyla bunlar, der Marx, kapitalizmin *homo economicus*'unu geçmişteki ve gelecekteki tüm diğer toplumsal formasyonlar ve üretim tarzlarına stratejik olarak yansıtır.

Aynı görüş günümüzde kültürel bağlamda daha da keskin bir şekilde Barthes tarafından dile getiriliyor. Barthes bu konuda Brecht'in yadırgatma etkisi anlayışından önemli ölçüde feyz alır. Bu etkinin amacı ve Brecht'e göre siyasal kültürün görevi, insanların doğal ve ebedi saymak üzere (tam da burjuva doğa ideolojisi tarafından) eğitildikleri gündelik hayat deneyimini yadırgatma ve mesafelendirmediği esasen. Yadırgatma etkisi “dolaysız” deneyimlerden, piyasa sistemindeki gündelik hayatın yanılmalardan geri çekilmenin ve onları tuhaf, son derece gayri-tabii, acayip ve insanlık dışı görmenin bir yoludur; bir başka deyişle, Brecht'in ifadesiyle, doğal olduğu öğretilen şeylerin (rekabet ve saldırganlık gibi insan duygularının yanı sıra insanların kurduğu kurumların) gerçekte çok farklı, yani *tarihsel* olduğunu açığa çıkarma yollarından biridir. Bu durumda, toplumsal sistemimiz ebedi ve doğal değil, tarihsel gelişimin sonucuysa, insanlar bir zamanlar farklı yaşamışsa yine yaşayabilir; ayrıca bir şeyin tarihsel olduğunu söylemek insan eylemiyle değişebileceğine de işaret etmek demektir. Bu yüzden doğa kavramına Brecht'in saldırısı devrimci bir edimdir.

Barthes *Söylenler*'de Brecht'in yadırgatma etkisini çağdaş topluma, özellikle de medya ve reklamcılığa uygular; tüketim toplumunun belli metalarının peşinden gitmenin (belli bir marka sigara içmenin, belli bir arabayı almanın, kredi kartı kullanmanın, bol miktarda sahte ihtiyaç ve tek kullanımlık nesne biriktirmenin) yapay ve tarihsel değil derinlemesine doğal olduğuna, kökleri “insan doğasında” bulunan bitmek bilmez tüketim arzusundan kaynaklandığına bizi inandırmaya çalıştıklarını gösterir.

Fakat böyle analizlerle ikinci modelimizin sınırlarını aşıyoruz gibi görünüyor. Örneğin sigara içmenin “doğallığından” bahsetmek (kır manzara-

larına karşı tütünü içine çeken güzel insan görüntüleri) ikinci modelimizdeki anlamda hâlâ bir sınıf ideolojisi, kavramsal bir sistem midir? Belki de değildir; belki de artık başka bir modele yer açmamız gerekiyor: gündelik hayatta yaşanan deneyimlerin –insanların resmi görüşleri ve entelektüel değerlerinden bağımsız olarak– başlı başına ideolojik nitelikler barındırdığı bir model. O halde bu da farklı bir ideoloji modeline, yani şeyleşmeye geçişe yarayacak.

iv.

Bu üçüncü model Marksist klasiklerde örtük olarak bulunur, ama modern dönemde daha geniş bir şekilde geliştirilmiştir; burada kendimizi ilk biçimleriyle sınırlayacak, sonraki gelişmeleri bazı açılardan bu modelin diyalektik bir permütasyonu olarak görülebilecek dördüncü bir modele saklayacağız. “Şeyleşme” kavramı Georg Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* başlıklı kitabıyla bağlantılıdır; Lukács bu kitapta Marksizmin felsefi önkabullerini kurucuların denemediği bir tarzda ele almaya girişir. Kurucuların zaman zaman Marksizmin felsefeyi aştığını ya da alternatif olarak, *gerçekleştirdiğini* söyledikleri hatırlanacaktır; her iki durumda da geleneksel felsefi kurgulama idealist ve gereksiz oluyordu. Bu arada *Kapital*, şu anki dört ciltlik biçimiyle bile, Marx’ın çok daha geniş projesinin indirgenmiş halinden ibaret kaldı, zira asıl projeye göre devlet, ideoloji ve kültür teorisi geliştirilecek, son olarak da Marksizm başlı başına bir “felsefi” sistem olarak tasarlanacaktı. Engels daha sonra *Anti-Dühring*’de sistemin bir versiyonunu üretti; Sovyet Marksizminin temeli olacak bu versiyonda tarihsel materyalizm (esasen burada ana hatlarını verdiğimiz bir yöntem) ile diyalektik materyalizm (bütün bir dünya görüşü ve metafizik) arasında bir ayrırma gidiliyor, diyalektiğin kendisi de “ebedi” bir doğa yasası olarak görülüyordu.

Fakat Lukács’ın büyük kitabı Marx’ın “kayıp” felsefi sisteminin tümünden farklı bir yeniden kurulumunu önerir ve şeyleşmeye ana rollerden birini verir. Şeyleşme kavramı –insan ilişkilerinin şeylere ya da şeyler arasındaki ilişkilere dönüşümü, Carlyle’in “cash nexus”u, toplumsal dünyanın mübadele değeri ve metalara dönüşümü– *Verdinglichung* ve meta fetişizmi mefhumlarıyla birlikte *Kapital*’de mevcuttur elbette. Lukács bu görüşü kendi entelektüel hocası Max Weber’in akılçılaştırma üzerine görüşleriyle ilişkilendirerek tayin edici bir permütasyon yaratır; Weber modern dünyanın doğuşunu esasen geleneksel faaliyetlerin (özellikle kapitalizm öncesi toplumlarda) verimlilik, ölçülebilirlik ve araç-amaç akılçılığı çerçevesin-

de yeniden örgütlendiği bir süreç olarak görmektedir. Bu süreçte işçi ya da zanaatkara bir şeyler olacağı açıktır; üretimin akılcılaşması, o zamana kadar vasıflı zanaatkar, malzemesine ve ürünlerine hâkim bir sanatçı olan insanları yavaş yavaş üretimdeki araçlardan biri haline getirecektir. Akılcılaştırma sürecinin belki de en çarpıcı örneği modern fabrika idaresi, özellikle de Taylorculuktur; bu akımın mucidi Frederick Winslow Taylor, araştırmalarıyla emek sürecindeki sinai ıslah ve dönüşümün yaygınlaşmasını sağlamıştır. “Taylorculuk” üretim faaliyetinin enikonu parçalanması ve atomlarına ayrılması anlamına gelir; işçiler bu minik parçaların başına geçirilir ve eskide kalan zanaatkarın aksine tekil işçi artık sürecin bütününe ya da kendisinin süreçteki konumuna dair bir fikre sahip olamaz. Henry Ford’un montaj hattını icadı da Taylor’un yönteminin dâhiyane bir versiyonundan ibarettir.⁶

Lukács ve Weber sonradan bu sürecin bazı sonuçlarını daha genel toplumsal sonuçlar olarak betimleyebildi ve daha da önemlisi insan özneliği ve insan deneyimi üzerindeki etkilerini hesaba katabildi. Weber’in akılcılaştırma mefhumu örneğin Galileci ve Descartesçi dünya görüşleriyle başlayan mekânın nicelleştirilmesine kadar genişletilebilir örneğin; buna göre kapitalizm öncesi toplumların daha eski kutsal ve kesintili mekânı (örneğin mekânın önemli noktalarının merkezindeki kutsal yasak şehirleri) Descartesçi her yerde tam olarak aynı yayılımın gri denkliliğini üretmek üzere dağıtılmakta ve türdeşleştirilmektedir. Bu mefhum ayrıca zamana da, bilhassa sayısallaştırılabilir, ölçülebilir saat zamanının devreye girmesine kadar genişletilebilir.⁷ Amaç bu akılcılaştırma süreçlerini ve benzerlerini mesela kuvvetlerin ölçülebilirliğine dair bilimsel dünya görüşünün keşifleri olarak görmek değil, toptan bir toplumsal “büyük dönüşüm” olarak görmektir; kapitalizm öncesi dünyanın tüm niteliksel ve çok katlı boyutlarının, algı duyusundan tutun da bilime ve düşünceye kadar tüm düzeylerde yeni kapitalist akılcılık tarafından sistematik olarak yeniden düzenlendiği bir dönüşümdür bu. (Marx’ın somut emek ile emek gücü arasındaki ayrımı, eski niteliksel zanaat faaliyetleri ile işçinin her gün peşinen satmak zorunda olduğu yeni ölçülebilir ve metalaşmış boş emek zamanı arasındaki ayrım niteliğiyle buraya tıpatıp oturur.)

Fakat mevcut bağlamda en önemlisi bu bütüncül sürecin zihin, ruh/psişe,

6 Bkz. Harry Braverman’ın şuradaki klasik tartışması: *Labor and Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press, 1975.

7 Bkz. E.P. Thompson’ın erken emek mücadelelerinde kronometrenin rolüne dair makalesi, “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism”, *Past and Present*, No. 38 (1967).

insan deneyimi üzerindeki etkisi, ayrıca öznelğin (dolayısıyla kültürdeki, düşüncedeki vs. ürünlerinin) bizatihi doğası ve örgütlenişidir. Lukács'ın yeniliği Weber'in toplumsal süreçler ve eğilimler (dışsal nesnede) betimlemesini öznenin kendisine uygulamasından kaynaklanıyordu. Burada Marx'ın ilk döneminde hâlâ belirgin olan ama tam anlamıyla Schiller'de ifade edilen daha eski bir Alman idealizmi geleneğiyle bağlantı kurar. Bu da Adam Smith'in işbölümü mefhumunun insan zihnine uygulanması, yani modern dönemde ruhun/psişenin ta kendisinin giderek başlı başına işbölümüne tabi olduğu görüşüdür. O halde, örneğin Weberci akılcılaştırmada zihnin hesap yapan, matematiksel ve ölçüm işlevlerini gerçekleştiren parçaları uzmanlaşacak ve toplumsal bakımdan o kadar faydalı olmayan niteliksel algılar, fantezi vb. zihinsel işlevlerden ayrılacaklardır. Bu işlevler marjinalleşecek ve onlarla kendini daha rahat hissedener –bohemler, sanatçılar vs.– ticaret toplumunda marjinalleşeceklerdir. Marx'ın ilk döneminde olduğu gibi, Schiller'in modern ruhun parçalanması teşhisi de, ruhsal/psişik yeniden birleşmeye, tüm bu başkalaşmış ve özelleşmiş işlevlerin bir şekilde yeniden bütünleştiği bir ruha (Marx'a göre bireysel dönüşümden ziyade kolektif dönüşüm gerektiren bir ideal) dair güçlü bir karşı-imege ortaya koyar.⁸

Şeyleşme kavramı artık modern dünyaya dair başka bir teşhisle bağlantılandırılabilir; Hegel'in "sivil toplum" anlayışında zaten mevcut olan, Marx'ın ilk dönemindeki devlet ve bürokrasi analizinde, daha sonra Habermas'ın kamusal alan mefhumunda da görülen bir teşhis söz konusudur. Bu mefhumla göre modern toplumda, neredeyse insan tarihinde ilk kez, kamusal olan özel hayattan kökten koparılmış ve iki ayrı dünyada yaşamaya başlamışlardır: Dokuzdan beşe kadar süren iş dünyası ve işyerini ya da kamusal dünyayı terk ettiğimizde yaşadığımız "sahici" özel hayat deneyimi.

Şu anki bağlamda bunu akılcılaşıma ve şeyleşmenin başka bir örneği olarak görebiliriz; demek ki Marksizan siyasetin ideallerinden biri özel ile kamusal, bireysel ile kolektif, iş ile "dinlenme" arasındaki karşıtlığın –kıscası yabancılaşma dünyasının– artık ortadan kalktığı bir toplumsal düzeni geri getirmek olacaktır.

Tıpkı Weber gibi Lukács da içgörüsünü esasen epistemoloji, bilim ve

8 Ama şimdi postmodern "dikkat dağılması" ışığında, Marx'ın "humanist" idealini birleşik öznenin ziyade Fourier'nin kelebek bilinci çerçevesinde görmeyi tercih edebiliriz; buna göre birey şaşırtıcı çeşitlilikte projelere ve arzulara (Marx da bunlara "yeni ihtiyaçlar" der) çabucak yeniden adapte olabilir.

bilgi, ayrıca şeyleşmenin bunları bozması çerçevesinde ifade etmiştir. Fakat kitabının muazzam kafa açıcılığı ve tesiri “işbölümünün” duyular alanına muhtemel yayılımından kaynaklanır. Resim ve müziğin evrimi modern dönemde bu duyulardan her birinin “yarı-özerk” olduğunu, başlı başına koca bir faaliyet dünyası haline geldiğini gösteriyor. Bedenin kendisi de fragmanlara ayrılmaktadır. Marshall McLuhan’ın sözlü kültür ile göze dayanan basılı kültür arasındaki karşıtlığa dair içgörüsü de Lukács’ın teorisinin genişletilmiş bir versiyonu olarak okunabilir.

Bu üçüncü ideoloji modelinin özgünlüğü ideolojik olanı görüşlerde ve hatalarda, dünyaya bakışlarda ya da kavramsal sistemlerde aramaması, onun yerine tam da gündelik hayatın tüm düzeylerinde (beden ve duyular, zihin, zaman, mekân, iş süreci ve dinlenme) sistematik yeniden örgütlenme sürecinde aramasıdır; bu örgütlenmenin faili de akılçılaştırma, metalaştırma, araçsallaştırma vs. anlamında toptan yarı-programlanma sürecidir. İlk iki modelimizin aksine bu model öznesiz bir süreçtir. Kimse tarafından, hatta “yöneten sınıf” tarafından bile planlanmaz; yöneten sınıfın bir parçasıdır, bizatihi sermaye dinamiklerinin parçasıdır; öyle ki, bu sürecin öznesinin bir birey ya da gruptan ziyade sermayenin ta kendisi olduğu gibi bir mecaz kullanılabilir.

Geriye bakıldığında ilk modelin “öznesinin” bireysel zihin olduğu, ikinci modelde ise daha ziyade “öznenin kolektif bilinci” türü bir şey bulunduğu açıklık kazanır. Yine de, ilk iki modelde ideolojiye direnç hâlâ mümkündür; her ikisi de bilim ya da sınıf praksi karşıt-imgeleri tertip ediyorlardı. Bu yeni modelde, yani toptan sistem modelinde direniş biçimleri tahayyül etmenin, Lukács istisnasıyla –toptan sistemik değişim, sermayenin ve tüm süreçlerinin kaldırılması, yeni ve kökten farklı bir toplum sisteminin ortaya çıkması biçiminde– zorlaştığını düşünebilirsiniz. Veya akılçılaştırma-arı-şeyleşmeye direnç, ilk önce Schiller ve çok sonra Marcuse’de olduğu gibi, oyun ruhu olarak, şeyleştirmede sakatlayıcı olanın reddedildiği bir mekân anlamında bizatihi estetiğin (iş dünyasında marjinalleşen estetik) direnişi olarak tasavvur edilebilir. Ya da şeyleşme koşullarındaki hayat bir dizi küçük ölçekli mikroskopik gerilla eylemi ve iş durdurma düzeyinde simgesel protestolar olarak tahayyül edilebilir. Her halükârda, nesnel süreç olarak bu yeni ideoloji teorisinin “kötümser” boyutu (Weber’in insan hayatı üzerine geri döndürülemez şekilde yerleşen “çemir kafes” fikri) azımsanmamalıdır.

V.

Bu hikâyenin devamı genellikle şöyle anlatılır: Genç kuşak Orta Avrupalı düşünörlere uyandırıcı bir şok etkisi yapan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin "yönetimi" mahut Frankfurt Okulu'nun (Horkheimer, Adorno, Marcuse ve daha uzaktan Benjamin) çalışmalarında devam ettirilmiş, burada olağanüstü bir felsefi ve kültürel ustalık kazanmış ve bu süreçte kaha Marksist (Stalinist diye okuyun) unsurlarından arındırılmıştı. Ama Frankfurt Okulu'nu ideolojik analiz sorunsalı zemininde okumak bu şemada büyük bir pürüz çıkarır ve onu nispeten önemsizleştirir.

Lukács'tan alınan "araç" indirgenmiş bir şeyleşme anlayışı olarak tanımlanabilir (şayet tanımlanabilirse), yani bunun daha sınırlı menzili üretimin örgütlenmesini dışlayan ve tüketim üzerindeki analitik sürece odaklanan bir anlayış olduğu söylenebilir. Frankfurt Okulu Kant'ın bilgi, pratik ve estetik arasındaki klasik üçlü ayrımının yeniden değerlendirmesinde bu bakımdan tayin edici bir adım atmıştır. Bu ayrım Lukács'ta da önemliydi, estetik alanı ayrıcalıklı görüyor, bu toplumda sadece estetik alanında özne ile nesnenin "barışmasının" mümkün olabileceğini düşünüyordu; ama Lukács, estetiği genelde yabancılaşmamış bir toplum olanağı için bir mecaz haline sokmuştu (böyle bir "barışmanın" sanat alanında gözlemlenebileceği eleştirel norm anlamında daha sınırlı bir roman gerçekçiliği önermeden önce). Estetiğin bu mecazi gücü de yine klasik Frankfurt Okulu eserlerinde (Marcuse hariç) kaybolur ve giderken yanında sistemik toplumsal alternatiflerin tarihsel olanaklılığı anlayışını da götürür. Fakat Frankfurt Okulu'nun metalaşma sürecine odaklanması, estetiğin –klasik Alman felsefesinin ütopyacı mekânının– şimdi meta mantığının tam gücüne maruz kaldığını ve bizatihi metalaşma sürecinde olduğunu açığa çıkarmıştır. Bizatihi bilinçdışının meta hâkimiyeti koşullarında ağır ağır şeyleşme tarafından sömürgeleştirildiğine dair daha sonraki bir hisse tekabül eden bu keşfin dokunaklılığının, burada kaybedilen şeyin ideal bir değer olarak muhafazasına bağlı olduğu açıktır: Bu kaybedilen şey en sahici biçimiyle estetikdir ve geriye doğru bir bakış bunun yüksek modernizmin estetiği olduğunu teşhis etmemize yeterlidir. Ama bu sadece kesintili ve kırılğan, yaralanabilir bir deneyim olarak kalır, tarihsel ölümlülüğe tabidir (Adorno'nun *Estetik Teorisi*'nin olağanüstü başarısı tam da sahici modernizm deneyimi ile tarihselliğinin tanınması arasındaki bu gerilimde yatar); benzer şekilde, düşüncede metalaşmanın ifşasına durup dinlenmeden ken-

dini adamak da “negatif diyalektiğin” boyutsuz tekil noktasına indirgenmiştir. Fakat Frankfurt Okulu’nun böyle mikroskopik ama her yerde bulunan meta şeyleşmesi süreçlerini tespiti tutkulu bağlılığının da, ideolojik analizin daha kavramsal biçimlerinin sahip değilmiş gibi görüldüğü bir aciliyet ve dolaysız öneme ABD’de (Adorno’nun sezgilerinin doğrulandığı ve daha da detaylandığı yerde) sahip olabileceği de açıktır. Analiz nesnesinin düşünsel (*ideational*) yapılardan biçimlere ve pratiklere bu şekilde kayması önemlidir ve daha sonra özgün yollardan genişletilecek ve geliştirilecektir.

Daha eski anlamda ideolojiye gelince, analizi için Frankfurt Okulu’nun benimsediği stratejik “hüsnütadır” –“eleştirel teori”– Gramsci’nin terminolojik ikamesinin (“hegemonya”) aksine, pratiğini bir bütün olarak Marksizmle manidar bir biçimde birleştirir ki bu da muhtemelen grubun sonraki siyasetleşmesiyle alakasız değildir. Ama paradoksal bir şekilde, diğer eserlerin hiçbirinde (belki Sartre’daki bazı sayfaları saymazsak) sırf yanlış bilinç anlamında ideoloji analizi Adorno’nun ibretlik ve yıkıcı polemik analizlerindeki (*Prisms* ve sonraki tartışmalarda) kadar muzafferane bir edayla savunulmamıştır; Adorno’nun yıkıcı eleştirisi, nesnelere toplumsal ve sınıfsal işlevlerine dikkat gösterir, ama yine de menzili ve nüfuzu bakımından şu ya da bu sınıfsal bağlantının baştan savma tespitinin, gayet sıradan ideolojik eleştirinin çok ötesine geçer.

Burada böyle analizleri yönlendiren ideoloji kavramının bir bakıma 1930’lardan kalma demode bir kavram olduğu hissi yer yer doğabilir (başka yerde Kenneth Burke’un eserlerinden bazıları konusunda bu hissi ben de bir nebze ifade etmiştim); burada hizmete sokulan Freudcu kavramlar kesinlikle antika görünecektir. Entelektüelin esas vazifesi eleştiri ve varolan her şeyin hiper-bilinçli daimi olumsuzlamasıysa, bu rol daha önce hiç bu kadar enerjik ve canlı bir şekilde yerine getirilmemişti; diğer yandan sol entelektüel diğer toplumsal hareketlerde destekleyici işlev görmeye çağırılıyorsa, olumsuzluk ve eleştireliliğin serbest-gezen özerkliği daha sorunlu görünebilir (ayrıca sahici bir “entelektüeller ve onların pratiği” ideolojisi içerebilir), işte Frankfurt Okulu’na son yıllarda böyle bakılmaya başlanmıştır.

Yine de bu eserin uzanımları birden fazladır ve muhtelif şekillerde teşhis edilebilir (bu yolların hepsi de doğrudan etkilenme içermez). Örneğin kültürün metalaşmasına yapılan vurgu, Kültür Endüstrisi⁹ gibi yeni dog-

9 Max Horkheimer ve T.W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, çev. E. Jephcott, Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2002.

muş medya yapılarının teşhisinde sloganlarını edinir ve kurumsal analiz diyeceğimiz şeye işaret eder. Ama bu analizin özündeki sorun –metalaşmış biçimler incelemesinden şu ya da bu endüstri veya teknolojinin altyapısal dinamiklerine geçişin güçlüğü– çözülmüş değildir; bu arada, yanlış bilinç olarak ideoloji kavramının sınırları da yine özgül olan bu alanda zararını gösterir. Zira tüm manipüle edilmiş kitle kültürünü yanlış bilinç olduğu için reddetme eğilimi, o zaman kitle kültürünün yine Adorno tarafından geliştirilmiş zengin biçimsel analiz araçları olma sebebini ortadan kaldırır; halbuki bu araçlar Adorno'nun eserlerinde, yüksek kültür başyapıtlarında kendini gösteren biçimsel çelişkilerin şifrelerinin çözülmesi ve örtülerinin kaldırılması açısından eksiksiz bir şekilde kullanılmışlardır.

Yine de Frankfurt Okulu'ndan sonra gelenler için onların derin ütopyik kuvvet ya da içgüdü anlayışının hoşnutluk ve doyum özlemi, çocukluk ve bellek ütopyları, estetiğin bünyevi mutluluk vaadi (*promesse du bonheur*), uzaktan bağlantılı bir anlamda daha sonra Arzu denecek olan şey– yüksek kültür eserleriyle sınırlanması gerektiği ve medyanın “alçalmış” eğlence ürünleri açısından hiçbir önem taşımadığı aşikar değildir.

Bu arada baskı ve arzu retoriğinin, toplumsal ve tarihsel çelişmelerin sanat eserlerinde bıraktığı içgüdüsel yaralar retoriğinin (Marx'tan ziyade Freud'un *Uygurluk ve Huzursuzlukları*'ndan doğan bir retorik) ta kendisi Frankfurt Okulu'nun tarihsel değişikliklere ve geç-kapitalizmdeki gelişmelere karşı en tetikte olan üyesinin belli bir eleştirisine maruz kalmıştı: Gerçekten de Herbert Marcuse baskı altına alınmış itkilerin tarihsel kadere ve “baskıcı bayağlaştırma” dediği yol sayesinde tabu ve baskının eski gücünün artık gereksiz görüldüğü, tümünden yeni bir dünyadaki kuvvetleri konusunda can alıcı bir meseleyi gündeme getirir. Marcuse ayrıca *Tek Boyutlu İnsan*'da, zaman içinde postmodernlik adını verdiğimiz şeyin her yere yayılan kültürel mantığının, negatiflik vazifesini, eleştirel mesafeyi ve biza-tihi tarih duygusunu çökerttiği bir toplumsal durumun son derece kasvetli tarihsel tablosunu verir.

Postmodernlik terimi (Frankfurt Okulu'nun kendisine atfedilemeyecek, grubun üyelerinin bağlandığı tarihsel bir modernizm perspektifini akla getirir) grubun mirasını yeniden yazmanın, özellikle de grubun merkezi metalaşma temasını canlandırmanın son bir yolunu bize göstermektedir. Bu yol, Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'ndaki olağanüstü bir içgörüsünde karşımıza çıkar: Meta fetişizminin son biçimi *imgedir*. Bu dolaylılama şimdi, tekil bir metnin çelişkili yapısının ötesinde geç-kapitalizmin daha genel

kültürel süreçlerine geçen bir tür ideolojik analiz imkânı doğurur: Koca bir imge üretimi ve simulakrum sisteminin ta kendisi dolaysız yerel mesajlar üstünde ideolojik bir işleve sahiptir ve hem gündelik hayattaki meselelerle hem de kültürel emperyalizm meseleleriyle ilişkilendirilebilir.

Geriye bakıldığında, Sartre'ın ömür boyu süren büyük takıntılarının birinin de imge olduğunu açıkça görüyoruz; bizatihi tarihsel burjuvazinin estetiğiyle, sanat diniyle ve kültürün toplumsal kullanımlarıyla sıkı bağlantısı olan bir gerçeklikten çıkarma süreci anlamında bir imgeyle uğraşıyordu; ama Sartre'ın imge kültüründe işbaşında olan *hınç* itkisini vurguladığı yerde Debord ve grubu, yani *sitüasyonistler* bu işleme mefhumunu ideolojik alan anlamında bizatihi mekân problemine açtılar ki bu konuya aşağıda geri döneceğiz.

Fakat tüm bu gelişmeler –yanlış bilincin yanı sıra imge kültürü üretimi anlamında metalaşma kavramının eleştirisi– yapısalcılık öncesidir, yani teorik izdüşümleri dilin ve simgeselin eşsiz özelliklerine ya da özne ile nesne arasına girebilecek ve diyalektik analizin geleneksel biçimini sorunsallaştıracak bir dilsel dinamiğe bilhassa vurgu yapmayı gerektirmiyor gibi görünmektedir. Yine de tüm bu Lukács sonrası gelişmeler kapitalizmin toplumsal ve tarihsel değişimlerini öyle ya da böyle kayda geçirirler ki entelektüel bir hareket (ya da entelektüel bir devrim) olarak yapısalcılığın kendisi de bu değişimlerden doğmuştur: Bunların en göze çarpanı da medyanın mucizevi yayılımı ve geleneksel kültür biçimlerinin dönüşmesi ya da yıkılmasıdır. Bu yüzden yapısalcı “kopuşun” ötesinde anlamlı kalmayı sürdürecekleri farz edilebilir; daha doğrusu, böyle bir kopuş –içinde yaşayanlar için tarihsel ve deneysel bakımdan ne kadar aşikar olursa olsun– genelde toplumsal hayatın sistemik değişimi çerçevesinde kavranmalıdır; bizatihi daha yeni dil teorileri bu değişimin en çarpıcı entelektüel nitelikleri arasında olacaktır.

Yine de Lukács'tan sonra beliren “Batı Marksizmi” Freud'un ve psikanalizin öyle ya da böyle farkındalığını daima içeren yenilenmiş bir bilinç ve kültür vurgusu niteliğine sahipse, çağdaş ideoloji teorilerinin hepsinin artık zorunlu olarak dil sorunsalını içerdiğini (daha yeni “dilsel Freudculuklar” dahil) söylemek adil görünüyor; özerkliği bakımından kolay bir geleneksel dolayım olmanın bu yeni üçüncü terimi nasıl formüle ettikleri ise başka bir konudur. Marksizan ideoloji teorileri tarihinin bu versiyonunu gerçekçilik/modernizm/postmodernizm paradigması çerçevesinde yeniden yazmak hakikaten isteniyorsa, kültürün toplumsal ve sınıfsal işlevine ya-

pılan vurgudan, kültür ve bilinçdışı sorunlarının özerkleştirilmesi yoluyla, daha yükseltilmiş ama daha parçalı bir dil özerkliği ve simgesel sistemler anlayışına geçilmesi olarak sahnelenmesi tümünden yanlış olmayacaktır (kısmi kurumlar ya da genelde kurumlar olarak adlandırılabilir şeyin eşit ölçüde yeni ve sorunlu bir anlamda özerkliğinde bir “ezilenlerin dönüşü” yaşanacaktır).

vi.

Şurası açık ki, Louis Althusser *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda,¹⁰ geleneksel Marksist ideoloji anlayışının en tesirli ve çarpıcı şekilde yeniden düşünülüşünü gerçekleştirmiş, ideolojik süreçlerin en dâhice ve kafa açıcı yeni “modelini” ortaya atmıştır. Savaş sonrası Marksizmin gelişim seyri içinde görece geç yayımlanan bu metin Althusser'in kendi eserlerinde bir kopuşa (ya da yer değiştirmeye) işaret eder; zira Althusser daha önce (“karmaşık üst-belirlenmiş yapısal bütünlük” olarak) toplumsal yapıdaki süreksizlikler meselesini ele almış ve “son kertede belirlenime” dair (Althusser'de, tek başına ekonomik düzeyden ziyade bir bütünlük olarak yapı tarafından belirlenim) genel ama artık çok daha mesafeli bir anlayışı, toplumsal hayatın çeşitli düzeylerinin “görelî otonomisine” yeni ve üretken bir vurguyla bir araya getirmeye çalışmıştı.

Devletin ideolojik aygıtları (DİA) üzerine yazılan metin bu tezlerin inkarı anlamına gelmez, ama tümünden yeni bir yönde hareket eder, ideolojik analiz alanındaki bir dizi yeni akımı bir araya getirerek sisteme oturtmaya çalışır: Hatta metnin ilginçliği sadece bunları çeşitlilikleri içinde dile getirmemizi sağlamakta değil, aynı ölçüde tesirliliğinde de yatar (bir dönem çok tesirliydi, ama görece özelleşmiş ve sınırlıydı). Fakat Althusser'in eserlerinin çoğunda olduğu gibi bu metin de programatik ve kurgusaldır: Dört dörtlük bir felsefi konumdan ziyade bir gündemdir ve hâlâ tam anlamıyla eksikleri giderilmiş değildir.¹¹ Nitekim Althusserci hareketin 1970 ortalarında çöküşü (ayrıca yeni ideoloji teorisindeki birkaç kavramsal ilerlemenin artık konvansiyonel bir hal almış Althusserci polemik jargonunun ağırlığı altında boğulması), onun bitmemiş teorik meselesinde hâlâ uyarıcı, kafa açıcı, hatta acil olan yönleri –daha önce tartışılan klasik metinlerden ziyade her Marksist ideoloji teorisinde bulunan derindeki sorunları açığa

10 Bkz. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003.

11 Fakat bu ilk seminin tamamlanmış versiyonu artık yayımlandı: *De la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

çıkartma meziyeti de barındıracak olan yönleri– gölgede bırakmıştır.

Bu bakımdan, Althusser'in metninin iki parçalı olması ve her bir parçanın farklı teorisyen gruplarına farklı şekilde tesir etmesi önemlidir. Metnin ana gövdesi başlıkta ilan edilen tematiği ele alır ve ideolojiyi materyalist açıdan, ideoloji üreten ve gerek devletin gerekse devlet iktidarının resmi kurumlarından ayrı düşünülmesi gereken somut toplumsal kurumlarda, temellendirmeye çalışır. (Bu yüzden başlıktaki sloganın amacı “devletin *ideolojik aygıtları*”nı konvansiyonel anlamda –ordu, polis, yargı aygıtı vs.– “devlet aygıtları”ndan ayırt etmektir.) Devletin Ideolojik Aygıtları daha ziyade pedagojik ve biçimlendirici mekanizmalardır (kilise, okul sistemi ve aile açıkça zikredilir); bunların devletle ilişkisi biçimsel olmaktan ziyade işlevsel olarak tasavvur edilir (örneğin Fransa’da okul sistemi merkezi devlete dolaysızca bağlıdır; ama ABD’de eğitim sisteminin merkezsizliği –hatta bazı durumlarda özel/hususi karakteri– devletin de bir parçası olduğu sistemi yeniden üretme işlevi nedeniyle Devletin Ideolojik Aygıtı kavramının çerçevesi dışına çıkmayı gerektirmez.)

Kurumlar üzerindeki bu vurgu –yani ideolojinin kurumsal ön şartlarına yapılan vurgu– 1960’ların ve 1970’lerin teorik çalışmalarının ideoloji teorisine yeni ve özgün bir katkısıdır; ayrıca ideolojinin sınıflar ya da devletle organik bağlarının daha eski, daha genel ve dolaylımsız doğrulamalarından kesin bir şekilde ayrılmalıdır. Gerçi Althusser’in yukarıda bahsedilen metnindeki kendi büyük teori uygulamasında iş değişir; bu alanla ilgili çalışmalar daha ampirik ve sosyolojik olmuştur, söz konusu özgül kurumların tarihsel gerçeklikleriyle başlar; mesela Pierre Bourdieu’nün eğitim sistemi, müze ve fotoğrafçılık üzerine etkili ve paradigmatik incelemelerinde durum böyledir, ayrıca bu incelemelerin büyük bir kısmı Althusser’in metninden önce gelir ve büyük ihtimalle ona feyz olmuştur. Hatta bazı bariz bakımlardan bu tür soruşturmaların, Althusser’in daha önceki çalışmasında ele alınan toplumsal düzeylerin “yarı-özerkliği”nin ta kendisini yansıttığı söylenebilir; bir başka deyişle, bunlar bizatihi daha önceki çalışmanın yeni bir teorik sorun olarak kayda geçirdiği çoklu somut gerçeklikler ve yapısal karmaşıklıklardan doğmuş gibi görülebilir.

Dolayım dili bu tip sorunlarla başa çıkmak için her zaman el altındaydı elbette; sonuçta buradaki mesele örneğin genelde bir verili sınıf ideolojisi ile belli bir ifade ya da “söz” arasında diyalektik bağların nasıl oluştuğunu göstermekti (dolayım olarak okul sistemi; ama aynı zamanda dolayım olarak gündelik hayat, dolayım olarak gündelik konuşma, dolayım olarak medya, dolayım olarak bireysel psiko-biyografi). Bir başka deyişle, “do-

layım” doktrini bu kavramsal çıkmazı biraz hızlı çözüyor, dolayımlayıcı kurumun tüm tarihsel özgüllükleri ve yoğunluğuyla belirmesini önlüyor gibiydi; böyle nispeten eski bir diyalektik dil aynı zamanda daha yeni kurumsal araştırmaya materyalist yanını veren varoluşsal skandal momentini de kısaltıyordu sanki – “haricilik” skandalı; kendi yasaları, dinamikleri ve atılıkları olan, aynı zamanda özgül mücadele biçimleri ve ihtilafli arzileri olan başka bir düzene ait kurumsal gerçeklikler tarafından “maneviyanın” belirlenmesinin yarattığı şok. Bu yeni kurumsal perspektifin belirişini, sadece teorinin kendisinin (sosyal bilimlerin yanı sıra dilsel bilimlerde) bağımsız gelişimi çerçevesinde, bir nevi beklenmedik ters dönüş olarak değil, aynı zamanda bir disiplinin kurucu sınır ve hudutlarına temas ettiği moment olarak açıklamak da mümkün görünmektedir. Keza giderek müreffeh bir savaş sonrası dönemde toplumsal gerçekliğin süregiden farklılaşmasının bir sonucu olmanın yanı sıra, bir taraftan 1958 sonrasında modernleşen Gaullcü toplumun yeni kurumsal atılığıyla yüzleşen, diğer taraftan bilhassa yeni ortaya çıkan parlamentodışı kanadı tarafından daha geleneksel Fransız Komünist Partisi’nin kurumsal kalıcılığı da sorgulanmaya başlayan Fransa bağlamındaki sol içerisinde gerçekleşen bir beliriş.

Bu da, kurumsal ideoloji teorisinin çeşitli özelleşmiş sektörlerde özgül siyasi sonuçları olacağı anlamına gelir. Örneğin edebiyatta ve sanatlarda, üstelik Fransa dışında da, genç kuşak şu ya da bu özgül edebiyat metnini yorumlamak ve “gizeminden arındırmak” yerine, bir kurum olarak Edebiyat’ın karşısına çıkmayı ve maskesini düşürmeyi daha acil bir görev sayacaktır; keza eski yorumlamacı tipte bir sanat tarihi ya da sanat eleştirisinin peşine düşmek yerine, müzenin ve sanat galerileri sisteminin doğasına ve bunların bir yanda ideolojik üretimle (dergiler, sanat eleştirisi ve yorum biçimleri) diğer yanda iş dünyası, finans dünyası ve devletle (örneğin ABD’de vergi yasaları ve yatırım olanakları bakımından) ilişkilerine militan bir tarzda odaklanmayı da daha önemli görecektir.

Vurgudaki bu değişiklik siyasal eylem olanaklarını berraklaştırıyor ve basitleştiriyormuş gibi *görünüyor* sadece, ayrıca 1960’ların tarihi (sağ kanat yorumcular tarafından) devletin böyle ideolojik aygıtlarının bütün yelpazesine, üniversitenin kendisinden başlayıp aşağıya doğru giden, tahrip edici saldırılar silsilesinden ibaret gibi okunmuştur. Geriye dönüp bakıldığında, kurumsal analizin bizatihi işlemsel ayrımı –devlet ile yerel ya da devlet dışı DİA’lar arasındaki ayrım– “devletin sönmümlenmesi” ile nispeten farklı olan toplumsal kurumları tümünden kaldırma amacı arasındaki özünde anarşist özdeşleştirmeyi önlemiş olmalıdır. Normatif bir toplumsal siste-

mi tümünden yıkmaktan ziyade, kökten farklı tipte bir sisteme dönüştürmek (sosyalizm) söz konusuysa, tekil kurumların ya da DIA'ların amansız ve olumsuz eleştirisine bunların yapısal dönüşüm olanakları üzerine düşünceler eşlik etmeli, ayrıca dönüşecekleri yeni kolektif kurum tiplerinin doğası üzerine de kafa yorulmalıdır (Marksist geleneğin iyi kötü “kültürel devrim” problemiyle ilişkilendirdiği bir konudur bu).¹²

Anlaşılması gereken nokta, kurumsal analizin yeni şartlarının ve buyruklarının ideolojik analiz işini basitleştirmediği, birçok yeni açıdan daha pürüzlü hale getirdiğidir. Aşağıda inceleyeceğimiz (ve hiçbir şekilde Marksizmle bağlantılı olmayan) daha yeni ideoloji araştırmaları, metin incelemelerine altyapısal gerçeklikleri ekleme yönündeki daha genel çağdaş gereklilik hissini yansıtıyor ki bu his gerek DIA anlayışında gerekse bizim tabirimizle bugünkü ideolojik analizin “kurumsal” eğiliminde fazlasıyla dile getirilmektedir. Ama DIA kavramı bu diğer yaklaşımları sınamak ve kurumsal üretim izahatlarının yeterliliğini ölçmekte de kullanılabilir. Gelgelelim, demin belirtildiği üzere, bizatihi DIA kavramı ve “kurumsal analiz” pratiği bizi hâlâ bitmemiş teorik işlerle fazlasıyla karşı karşıya bırakmaktadır: Althusser’in kendi teorisindeki ya da şu veya bu kültürel kurumla ilgili somut çalışmalarda, toplumsal kurum (örneğin okul ve müze) tartışmaları ile özgül metinlerin okumaları arasındaki boşluğu dolduracak pek az şey vardır; bu boşluk tüm çağdaş ideoloji analizinin temel açmazı olarak kalır.

Bu, en aklı başında ideoloji teorisyenlerinin şu ya da bu biçimde kayda geçirdiği (ama çözmediği) bir açmazdır: Örneğin Terry Eagleton (*Eleştiri ve Ideoloji*'de) bir yazarın “genel ideolojisi” ile onun daha özgül “estetik ideolojisi” arasında sağlam bir ayırım yapar.¹³ Burada kastedilen şeyin, belli bir yazarın “değerlerinin” toplumsal ya da sınıfsal çerçevede tartışılması (örneğin Balzac'ın monarşizmi) ile söz konusu yazarın temsil “ideolojilerine” daha örtük biçimsel bağlılıkları ve bu yoldaki uygulamaları arasındaki fark olduğu açıktır. Buradaki bağlamda organik biçim, “gerçekçi” yazı ve benzerlerinin eninde sonunda bizi özgül kurumsal analiz sorunlarına, yani yazma pratiklerinin Edebiyat kurumuyla (ve ona denk düşen DIA'larla) ilişkisine götürdüğü ise unutulmamalıdır elbette. Ama Eagleton'ın yaptığı can alıcı ayırım (aynı zamanda eski Marksist eleştiri ile “yeni” Marksist eleştiri arasında, örneğin Plekhanov ile *Screen* kolektifi arasında bir ayırım) bahsettiğimiz boşluğu mutlakaştırır ve *écriture* sorunlarından “küçük bur-

12 Bkz. yukarıda 10. Bölüm.

13 Terry Eagleton, *Eleştiri ve Ideoloji*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

juva ideolojisi” sorunlarına nasıl geri döneceğimizi görmeyi zorlaştırır.

Althusser meseleyi daha farklı bir tarzda ele alarak, “genel ideoloji teorisi” –“genelde” ideoloji teorisi (DİA anlayışı)– ile bireysel ideolojilere dair özgül açıklamalar arasında bir ayırım yapar; bireysel ideolojiler somut ve tarihsel kalmak, sınıf mücadelesinin şu ya da bu durumuyla sınırlı olmak zorundadır. Bu da açmazı fiilen mutlaklaştırmak ve genelde Marksizmin sosyoloji ile tarih arasında gördüğü gerilim biçiminde, yani eşzamanlı bir yapının (hatta bir sürecin) soyut bir model-inşasıyla açıklanması ile eşsiz tarihsel olayların durumsal ya da anlatsal açıklaması arasında, *Kapital* ile *On Sekiz Brumaire* arasındaki veya Althusser ile E.P. Thompson arasında bir gerilim biçiminde süreklileştirmektir.

Şimdi daha geleneksel bir felsefi açmaz önermem kesinlikle bu can alıcı meseleyi önemsizleştirmek istememden kaynaklanmıyor. Zira bu neticede eski zihin/beden sorununun Marksizan versiyonudur (daha doğrusu, zihin/beden problemi, Marksizimle birlikte daha kolektif bir çerçeveye oturtulan ve altyapı-üstyapı problemine odaklanan şeyin burjuva felsefesinde öncelenmesi olarak görülebilir). Yani problemin çerçevesi aynı değildir – zira bireysel bedenin kolektif bir fenomene dönüşümü sahici bir diyalektik sıçramaya işaret eder– daha ziyade, üstelik daha kaygı verici şekilde, tüm sahte çözümler yapısal bakımdan birbirine benzer: Madde ile ruh arasındaki dişlinin mutlak mevkii olarak “beyin epifizi”nin El Dorado’suna giden yolun, Marksizan teoride altyapı ile üstyapı arasındaki gezgin “kopuş” ya da “engel”in maceralarıyla çok önemli paralellikleri vardır; ayrıca bu alanda bütün bir teori yelpazesinin faydalı bir tematik sorgulanışını, yani bu ana “dolayım” meselesinin nasıl sahnelendiğinin, işlendiğinin ya da atlatıldığının sorgulanışını da gösterir.

vii.

Althusserci okulun bu sorulara bazı ilginç yanıtları vardır, ama paradoksal bir biçimde bu yanıtlar Althusser’in kendi programatik metninde dile getirilmez, DİA teorisinin taslağı çizildikten sonra çabucak ideolojik üstyapı meselesine geçilir, ideolojinin öznesi konusunda bir o kadar dikkate değer ve özgün bir yeni teori üzerinde durulur. Formülünün çerçevesi –“ideoloji bireylerin Gerçek varlık koşullarıyla Muhayyel ilişkilerinin bir “temsildir”– köken ve kullanım bakımından Lacancıdır, ama buradaki özgül bileşim Lacan’ın, yetiştirilen analistlerin biçimlenmesine yönelik kendi eserlerinde bulunabilen her şeyden farklı bir kavramsal araç sunmaktadır.

Nitekim, üç Lacancı “düzen”den (İmgesel, Simgesel, Gerçek) ikisi Althusser’in formülasyonunda resmen kendini gösterir. Gerçek –namevcut neden anlamında, “simgeselleşmeye mutlak direniş gösteren” anlamında, endişe kaynağı anlamında ama aynı zamanda tek başımıza “arzumuzla” geçici uzlaşmaya varabileceğimiz yer anlamında– burada toplumsal bütünlüğün kendisidir, bireyin hiçbir zaman kavrayamayacağı ya da “tasarımlayamayacağı”, adeta her yerde hazır ve kaçınılmaz olurken aynı anda görünmez olan bir şeydir. Burada Lukács’ın toplumsal bütünlük mefhumunun yanlış anlaşılmasına dayanan itirazlar tayin edici bir şekilde peşinen bertaraf edilir: İktidarın ve bilginin “bütünlük” çevresinde merkezileşmesi tehdidi yoktur, çünkü bu sözcük insan bireylerin malik olmak şöyle dursun kavramasının dahi mümkün olmadığı, ama varlığı doğrulanan (ve varoluşsal bakımdan deneyimlenen) bir şeyi adlandırmaktadır.

Bu arada, bireyleşmiş öznelerin epistemolojik olanaklılığının yitmesi Althusser’in geleneksel Marksist ideoloji kavramında nispeten farklı ve siyaseten önemli bir revizyon yapmasına gerekçe olur. Yani, ideolojinin asla son bulmayacağı, tüm toplumsal formasyonların (sosyalizm ve ondan sonra tahayyül edilebilecek tüm ütöpic düzenlemeler dahil) “haritalama” mekanizması dediğim şeyi mecburen içereceği mantıksal çıkarımında bulunur; öyle ki, ayrı bireysel özneler gerçeklikle ilişkilerini ve toplumsal bütünlüğün onlarla ilişkisini bu haritalama içinde temsil edeceklerdir. Bir türün tek bir bireyde tam anlamıyla somutlaşmasıyla –örneğin Stanislav Lem’in *Solaris*’indeki duyumsayan okyanus– ilgili bir düşünce deneyine girişseydik, bilim ve ideolojinin bir şekilde bulunduğu bir durumu çıkarsamak mümkün olabilirdi (bu muhayyel varlık da Batı geleneğindeki Tanrı’dır elbette); ama burada bile böyle bir varlığa atfedilebilecek “bilinç” biçiminin, benliği “görme” ve nesnelere ilişkilerini kavrama (yine Althusser’in ideoloji dediği o haritalama işlevi) girişiminde bulunmamızı sağlayan “özbilincin” bir eşdeğeri olmadan ne yapabileceğini görmek zordur.

Fakat “benlik” terminolojisi Lacan’ın İmgesel dediği alanda, yani benliğin ötekiyle ikili ilişkisinde (normalde onun “ayna aşaması” üzerine çok bilinen tezi çerçevesinde tekrarlanır) bizi derhal yeniden konumlandırır. İmge ve dolayısıyla genel olarak temsil, İmgesel denen kaçınılmaz aynalar evinin çok sayıda yanılmasına katkı yapar (ama aynı zamanda burası esasen bir gölge diyardan ibarettir, gerçekliğe musallat olur, fakat hiçbir zaman onunla doğrudan yüzleşilemez: Adeta deneyimimizin, asla onunla tam anlamıyla örtüşmeyen varoluşsal astarıdır). Fakat yeni formülasyondaki tayin edici hamle “temsil”, İmgesel ve ideoloji arasındaki bağlantıların

açıkça dillendirilmesidir, zira “temsil”e dair bütün bir postyapısalcı tematiğe zemin oluşturur (bu tematik genellikle ikili bir sistem çerçevesinde anlaşılır; temsil ve taklit “burjuva” ve ideolojik görülür; öte yandan böyle yüzeysel düzenlerin genellikle modernist atılımları altüst edici veya devrimci sayılır, daha derindeki ve daha otantik bir “arzunun” göstergesi gibi algılanır). Althusser’in bu temayı yeniden sahneye koyma tarzından “temsil”e asla ulaşamayacağı ve ondan asla vazgeçilemeyeceği açıkça anlaşılmaktadır: Bu hem kalıcı hem imkânsız bir süreçtir ve salt “estetik ideoloji”den öte pek bir şey ifade etmez (gerçi kesinlikle çok sayıda “temsil ideolojisi” vardır ve demin gönderme yapılan postyapısalcı “temsil” reddinin ta kendisi de bu ideolojiler arasındadır). Bu arada, ideoloji ile temsil arasındaki kurucu ilişki, ideolojik analizi, sıklıkla nispeten önemsiz bir etiketleme ve teşhis faaliyetine indirgendiği fikirler ve görüşler tarihinden artık çıkarma, yeni anlatsal analiz alanına sokma eğilimindedir.

Yine de, geçerken belirttiğimiz üzere, Lacan’ın “düzenlerinden” üçüncüsü –Simgesel– en azından tematik ya da sözlüksel anlamda Althusser’in ideoloji “tanımında” eksiktir: Bu eksiklik benliğin “bilincinin”, benliğin imgesinin, benliğin “temsilinin” (hatta gerçeklikle ilişkilerinin), Lacancı açıklama çerçevesinde, başlı başına İmgesel mantığıyla yeterince ya da pratikte bile tamamlanmış olmayacağını hatırladığımızda kendini kavramsal olarak hissettirmelidir. İmgesel şüphesiz tam da benlik “imgeleri” mekânıdır (ayrıca onlara dair her türlü yanılısamanın, o “ruhsal nesnenin” tutarlılığına inancı teşvik eden her şeyin mekânıdır); ama aynı zamanda, diğer düzenlerin mantığıyla düzeltilmediğinde, benliklerin, ayna imgelerin ve ikizlerin bitmez tükenmez yayılımının mekânıdır ki ruhun (ve ideolojinin) görece istikrarlı işleyişlerinden hiçbiri burada artık tasavvur edilemez.

Bu sürece müdahale edip ona yapı kazandıran şey tam da bu Simgesel Düzen, yani mutlak Öteki’yle (Fransızca kullanımda büyük A) ilişkidir; ayna evresinin çoklu alter egolarından çok farklı olan bu ilişki yetişkinler veya ebeveynlerle (ve onların diliyle) ilişkiyi, ayrıca dilin kendisiyle de ilişkiyi içerir; burada dil Öteki’ne yöneltildir, daha doğrusu Öteki’nin bizden dileği, bize hitabı, bizden arzusu ya da beklentisi olduğu hissedilen şey tepki verendir.

Bu yeni ruhsal sözdiziminin kaçınılmazlığı, Althusser’in açıklamasında daha önce tartışılan formülasyondan, daha da ünlü “çağırma” tartışmasına doğru kaymayı da açıklar; burada “çağırma” kelimesi potansiyel özne-ko-

numumun orada olmayan ama mutlak Öteki (ayrıca Hegelci Köle/Efendi diyalektiğindeki “tanıma” kavramı ve Sartrecı Bakış’ın Lacancı teoride aldığı biçim) tarafından gösterilmesini imler. Bana açık özne-konumların çerçevesini Öteki serimlediği için (ve bu sınırlar dahilinde ulaşabileceğim belli bir çokluk vardır; örneğin beklenenin tam tersi –yapısal tersine çevrilmiş– olabilirim: terbiyeli değil yaramaz bir çocuk, iyi yurttaş yerine bir asi ya da suçlu) en sonunda “ideoloji”nin işlevsel amacına, yani Gerçekle “İmgesel ilişkimin temsiline” ulaşabilirim: Bir başka deyişle, Öteki’ne bağımlı olan bir özne-konumu alabilen benlik bu temsil sürecinde ancak kurucu bir rol oynayabilir.

Dolayısıyla, bu noktada muazzam zenginlikte yeni bir araştırma alanı ortaya çıkar ve bu en enerjik biçimde film eleştirisinde ele alınmıştır: Kamera ve kameranın imgelerinin belli bir tertibi bana ne tür bir özne-konum sunar? Belli bir şekilde cinsiyetlendirilmiş ve “beni” önceden ırk ya da sınıf temelinde seçen bir bakış edinmeye mi davet ediliyorum? Bu analizin Sartrecı versiyonu –*Edebiyat Nedir?*—verili bir metnin belli türden okurları ayıkladığı ya da dışladığı, dışlananların da basitçe kitabı şaşkınlık, sıkıntı ya da bezginlikle bir köşeye attığı bir okuma durumunu baz alır. Fakat film izlemek için sinema salonuna girdiğimizde çeşitli özne-konumlarının bizim üzerimizdeki işlemleri daha yoğun olacaktır; gerçi insan bunu mekanik bir tarzda düşünmek, mutlak pasif bir alımlama çerçevesinde değerlendirmek istemiyor (rahatsız olabilir, hiddetlenebilir, hatta bazen salonu terk edebiliriz) – bu yüzden film teorisinin okuma incelemesinde daha kolay savuşturulabilecek bir meseleyle daha teorik düzeyde yüzleşmesi gerekir. Ama Althusserci ideoloji anlayışının diğer boyutunu, yani öznelerin Gerçek (yani kolektif) varlık koşullarıyla ilişkilerini –gerçi İmgesel bir tarzda– tasavvur etmelerinin temsilini saklayan bir özne-konumları ve çağırma vurgusunda da yoksunlaşma riski vardır.

Son olarak, Althusserci tartışma özne-konumlarının biçimlenme ve güçlenmesine dair kafa açıcı bir açıklama içerir: Böyle programlamalar – tam da tanımlamanın ruhuyla– pasiften ziyade aktif olarak, öznenin dış kısıtlar ve sınırların varlığı halinde kendine yaptığı bir şey olarak daha iyi tasavvur edilir. Bir başka deyişle, bu noktada özgürlük ve manipülasyonun ideolojik çifte düğümünü kesmek ve o ideolojik yankının güç alanından kaçacak formüller ve terimler bulmak zorunludur:

Tek bir özneyi ... ele alıp, bu kişinin inançlarını oluşturan düşüncelerin maddi anlamda varolduğunu söyleyeceğiz; şu anlamda ki, bu düşünceler, kendileri de bu öznenin düşüncelerinden kaynaklanan maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan maddi kurallarca belirlenen maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir.¹⁴

Eylemler, pratikler, ritüeller, devletin ideolojik aygıtları: Ideolojik öznelere biçimlenişinden Althusser'in metninin önceki kesimindeki "materyalizme" bizi geri götüren işte bu dolayıdır. Bilhassa (sonraki sayfalarda farkına varacağımız üzere) "pratik" ve "pratikler" anlayışı çarpıcı bir teorik başarı yakalamış, görünüşte modası geçmiş ya da indirgeyici ideolojinin farazi ikamesi ve iki yanlı avantaj sunan bir kavram olmuştur: (1) bütün bir somut gündelik hayat dünyasına, rutinlerine ve görünüşte felsefedışı kaygılarına bir giriş yolu (örneğin Godard'ın ilk filmlerini düşünün!); ayrıca (2) görüş, "değer" ve *Weltanschauungen* (ideoloji de sıklıkla geleneksel olarak buna indirgenir) gibi somutlaştırmanın ve maddileştirmenin bir yolu. Bu pratik anlayışının en zengin teorileştirmesi hâlâ Pierre Bourdieu'nün *Outline of a Theory of Practice*'idir (1972/1977). Fakat pratik ve pratikler terminolojisinin dezavantajı bu güçlü yönleriyle aynıdır, zira münhasıran bu çerçevede ifade edilen bir tartışma, ideolojinin kavramsal ve toplumsal boyutlarını kolayca atlayabilir ve sınıf mücadelesinde ideolojinin tarihsel işlevinden bir kez daha kopan çeşitli ön-anlatısal deneyimlerin ve olayların adcı bir açıklamasını sunabilir.

Michel Foucault'nun "cinsellik alanında baskı altına alma" denen şeye dair açıklamalarının ve yeni "itiraf" kurumunu ilginç bir şekilde yalıtmasının Althusserci modelle çok yakından ilişkili olduğuna, aynı modele adeta başka bir açıdan baktığına da dikkat çekmeye değer: İtiraf, konuşarak kendimizi verili bir özne-konuma iteriz; kendini inceleme, içebakış ve sözlü beyan bu yüzden tam da Althusserci ideoloji analizinin bir örneklenişidir. Bu arada, Paul Ricoeur'deki gibi -Öteki'nin ya da Özne'nin mesajını "kerygma" açıklamaları da bu analizle tutarlıdır, ayrıca Althusser'in bu konuya ilişkin tek somut örneğinin de dini olması manidardır (onunki "genel" bir ideoloji teorisi olduğundan, hangi tarihsel örneği seçtiğinin ona göre pek bir farkı olmayacaktır).

Ama örneğin tarihsel karakteri yeni Althusserci modelin tarih dışı ya da "ebedi" geçerliliğine dair huzur kaçıracı bir şüphe doğurur. Mutlak Öteki'nin hâlâ varolduğu bir dini çağırma durumu gerçekten çağdaş ya-

14 Althusser, *İdeoloji ve Devletin Ideolojik Aygıtları*, 194.

şamla tutarlı mıdır? Eski toplumsal biçimlerde kiliseye denk düşen devletin ideolojik aygıtlarına sahip olduğumuz –hatta yeni ve seküler devletin ideolojik aygıtlarının çoğalışına şahit olduğumuz– tartışılmaz: Yine de mutlak Öteki'nin Simgesel kutbu da açıklamada kaçınılmazdır ve istisnai faşizm ve “karizmatik” lider durumunu saymazsak, geç-kapitalizmde (çokuluslu çağda o da kökten ademimerkezleşmiştir) kolay bir analogi sunuyor gibi görünmemektedir.

Bu arada, Althusser'in izahı kapsamında diğer ısrarlı sorular da geri gelmeye başlar, çünkü ideolojiyi ikna edici bir biçimde bireysel öznedey canlandırması artık tarihsel ve toplumsal fenomenlere, özellikle de kolektif doğaya sahip büyük toplumsal ve sınıfsal ideolojilere kavramsal bir dönüş yapmış gibidir ki bunun kendisi son derece sorunludur. Bir başka deyişle, kişisel ideolojinin beni dünyada (hatta sınıra dayanırsak geç-kapitalist “varlık koşullarında”) nasıl konumlandığını ve haritaya yerleştirdiğini kavrama bakımından şimdi çok daha iyi bir konumdayız belki de. Ama bu kişisel ideolojinin, bu İmgesel temsilin “küçük burjuva ideolojisi”yle, Whig tarih teorisıyla, Yeni Düzen döneminde Amerikan orta sınıflarının liberalizmiyle, günümüzdeki serbest piyasa inanışlarıyla ve diğer benzer “ideolojilerle” ne ilgisi olabilir? Üstelik bunlar vaktiyle inşa edilmiş ama şimdi modası geçmiş gibi görünmesine rağmen, tarihyazımının ve toplumsal analizin gündemine ısrarla yerleştirilmeleri Marksist tarih analizinin özgül bir meziyetidir.

Bu itirazlar burada gözden geçirdiğimiz Althusser metniyle sınırlı kalsak iyi temellendirilmiş görünüyor; öğrencilerinden bazılarının o kadar aşına olmadığımız eserlerine baktığımızda ise bu sorulara verilen beklemedik ve kışkırtıcı yeni cevaplar karşımıza çıkıyor ki bunların illa ki nihai olmasalar da henüz keşfedilmemiş soruşturma ve kurgulama alanları açtıklarını görüyoruz. Hâlâ ideolojik analiz adını vermemiz gereken diğer ilgili ama rakip modelleri kısaca ele aldıktan sonra bu yeni bulguların (çoğunlukla “söylem analizi” terimiyle ifade edilirler) kısa bir özetiyle yazıyı bitireceğiz.

viii.

İdeolojinin pratik ya da pratikler çerçevesinde yeniden formüle edilmesinin avantajlarının iki yönlü olduğunu yukarıda görmüştük: Birincisi, ne sebeple olursa olsun (bunların arasında modern toplumların dönüşümü ve karmaşıklaşması da vardır muhakkak), ideolojik görüşler ya da “değerler”e

nazaran pratikler daha somut bir çalışma nesnesidir. Nitekim tüketim toplumunun ortaya çıkmasından itibaren toplumsal yeniden üretimi sağlama amaçlı ideolojik mekanizmalar olarak tüketim pratiklerinin mi yoksa daha geleneksel bir şekilde değerlerin ya da inançların “içselleştirilmesinin” mi daha etkili olduğu sorusunun ucu açık kalmıştır. Bu arada, entelektüelin bakış açısından pratiklerin incelenmesi, pratiklerin yeni “yorumbilgisel” değerlendirmeleri (hareketler ve somut davranış kendi içinde nasıl ideolojik ve hatta “kavramsal” içerik barındırabilir) çekici bir iştir; dış sınırında kavramsal analiz ile anlatsal analiz arasında bir tekrar birleşme vaadi üretilir (çağdaş göstergebilim böyle bir yeniden birleşmenin ideal modelidir, gerçi göstergebilimin kendisi bu meselelere nispeten geç dahil olmuştur).

İkincisi, pratik anlayışının ta kendisi ideolojik özneler safında bir faaliyete işaret eder, böylece daha eski ideoloji modellerinin (tmaç toplumu anlayışı dahil) gerektiriyor görüldüğü pasiflik ve manipülasyon içerimlerinden bir kaçış sağlar gibi görünür. Nitekim Althusser’in “çağırma” formülünde bireysel öznelerin kendilerini eğitime ve “ideolojikleştirme” kipleri olarak pratiklere özellikle başvurulduğunu görmüştük. Şurası açık ki her ideoloji anlayışı bir nihai dışsallık hissini ve manipülasyon anlayışlarının dayattığı türden yanlış bilince dair bir hissi mecburen korumalıdır: Çeşitli pratik teorileri öznelerin aktif davranışını herhangi bir mutlak seçme özgürlüğü çerçevesinde ortaya koymaz, ama böyle bir dışsallığı yapısal anlamda, bireysel özneye açık pratiklerin biçim ve içeriğinin sınırı olarak kaydetme eğilimi taşırlar (bu noktada başkaldırma özgürlüğü çoğunlukla sistem içinde salt yapısal tersine dönme biçimini alır, karşısına da sistemin kendisini ve pratik yelpazesini değiştirmekten ibaret farklı bir içsel direniş türü konur). Bu yüzden, pratikler anlayışına, pratiklerin düzenlendiği ve belirlendiği alana dair bir paradigmanın eşlik etmesi gerekir; ayrıca şurası açık ki böyle bir alanı teorileştirmenin en etkili yolu tarihsel bakımdan yeni bir “gündelik hayat”, “her günkü hayat” ya da sıradanlık anlayışıdır.

Gündelik hayatın başlı başına bir inceleme nesnesi olabileceği fikri nispeten yenidir. Geleneksel antropoloji hiç şüphesiz âdetler ve tabuları, mekânsal örgütlenmeyi, ilkel toplumların ritüel zamanını inceler, ama buradaki düşünce bunların epeyce katı örgütlenmiş olduğu ve bu toplumlardaki geleneğin antropolog tarafından ayırt edilebilecek bir katı örüntüler kümesi dayattığıdır. Modern dünyadaki gündelik hayatın özneliliklerinden biri ise bu anlamdaki geleneğin tam tersine zayıflamasıdır. Ortaçağın son döneminde bağlayıcılık rutininin bu şekilde baltalanması bir tür özgürlük –mahut şehir özgürlüğü– hissi veriyordu. Yasa yokluğunun bu pozitif de-

gerlendirmesi Durkheim'ın anomi –yasadızlık– kavramıyla mukayese edilebilir; bu kavram neredeyse aynı anlama gelir ama bireyin devasa bir insan yığını içindeki patalojisini adlandırır, hatta bir kavram olarak Durkheim'ın intihar incelemesinden çıkmıştır.

Fakat şehir göndermesi, düşünürlerin bir gündelik hayat anlayışına yaklaşmaya başladığı ilk biçimin şehirle uğraşta söz konusu olduğunu gösteriyor. Nitekim büyük romancıların ve şairlerin –en başta da Baudelaire ve Flaubert, aynı zamanda Dickens, daha sonra Zola ve Dreiser– modern şehirde gündelik hayat incelemesini başlattıkları söylenebilir; sonradan bu incelemeler Georg Simmel (ve daha sonra Baudelaire hakkında yazan Walter Benjamin) gibilerinin teorik çalışmalarında doruğa ulaşmıştır.

Gündelik hayat teorisinin gelişiminde bir sonraki adımın mahut fenomenolojiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Deneyimin anlamını bir bakıma –belli bir gerçekliğin “fenomenolojik” tasvirinin dışsal veya nedensel açıklama gerekmeden anlamını üretmesinin beklenebileceği şekilde– içkin gören Husserl'in eserini baz alan Alfred Schutz fenomenolojik sosyolojinin derinleştirilmesini öneriyordu; bu sosyoloji toplumun kurumlarını dışsal şeyler olarak değil inşa halinde süreçler olarak tasvir edecekti. Kimse toplumsal bir kurum –örneğin yasa ya da bir tür iktidar veya otorite– görmediği için toplum bilimcilerin bize bunların bir resmini vermesi halihazırda bir “şeyleştirme”ydi”. Otoriteyi hissettiğimiz ve otoriteye boyun eğdiğimiz (burada hiç şüphesiz dışsal sinyaller ve göstergeler de işin içindedir, ama bunlar henüz fenomenin kendisi değildir) süreci tasvire kalkarsak çok farklı bir açıklamanın ortaya çıkacağı açıktır. Fakat “süreç” dediği anda zaman da resme eklenmekte, tasvirde büyük pürüzler yaratmaktadır elbette. Bu tür sosyolojiye dair en ulaşılabilir izah Berger ve Luckmann'ın *The Social Construction of Reality*sinde (Gerçekliğin Toplumsal İnşası) verilmiştir; eserin başlığı bu yaklaşımın ruhunu gayet iyi aktarır; ayrıca toplumsal hayat deneyimimizin zamansal niteliğine gereken önemi vermenin bir yolu olarak yeni “inşa” özelliğini devreye sokar.

Bu geleneğin eksantrik bir Amerikan filizlenişi mahut etno-metodolojide görülebilir (Harold Garfinkel, Irving Goffman); burada katılımcıların kendilerinin sözlü ifadelerine dayanarak toplumsal süreçler incelenmeye çalışılır ve eserlerde de toplumsal âdemin çöktüğü ayrıcalıklı durumlara yoğunlaşılır: Utanç, tereddüt, marjinal fenomenlere tepki anları (Goffman'ın önemli kitaplarından birinin adı *Stigma*'dır [Damga]); bu minvalde,

toplumsal düzene dair belirsizliğin ta kendisi bu düzeni normal koşullardakinden daha görünür kılabilmektedir. Bu ekol sıklıkla edebi diye tanımlanmıştır ve hakikaten de anlatıları –hâlâ içkin ve fenomenolojiktir– konvansiyonel kurumlar sosyolojisinin istatistiki incelemelerinden ziyade büyük romancıların eserlerine yakındır.

Etno-metodolojinin “izahlara” yaptığı vurgu “gerçekliğin toplumsal inşasında” dil problemini geri getirir ve gündelik hayatın çağdaş göstergebilimine bir köprü kurar. Toplumsal süreçler artık bir gösterge kümesi olarak görülür ve bu süreçler ile “kurumlara” dair deneyim de bir tür okuma sayılır. Bu yüzden Michel de Certeau şehrin farklı yerlerinde ya da farklı şehirlerde yapabileceğiniz farklı türden yürüyüşleri pek çok yarı-sözlü mecaz (metafor, metonimi, kapsamlayış vs.) olarak analiz etmiştir.

Ama gündelik hayatın analizinde merkezi Marksist şahsiyet Henri Lefebvre'dir; bu alandaki öncü çalışmaları savaşın hemen sonrasındaki yıllara (1947) kadar geri gider ve fenomenolojik gelenekten bağımsız bir şekilde ortaya çıkmış görünmektedir. Lefebvre'in entelektüel yörüngesi aydınlatıcıdır; onu ilk başta şehrin yeni bir analizine götürmüştür (şehrin yeni doğan kapitalizmin yatağıyken tarihi bir dönüşümle kapitalist dünya sisteminin tali bir niteliği haline gelmesi mekân ve binaların kullanım değerinden mübadele değerine geçiş çerçevesinde tahlil edilmiştir). Şehir bir başkaldırı ve bayram alanıdır (Lefebvre'in muazzam miktar ve çeşitlilikteki çalışmaları Paris Komünü ve 68 Mayıs'ının tarihsel incelemelerini de içerir), ama aynı zamanda araçsal ideolojilerin, mahut kentleşme teorilerinin (Lefebvre bunların açık sözlü bir eleştirisi ve tahlilcisiydi) üretim alanıdır. Aynı zamanda çok özel bir tür estetik ve ideolojik pratiğin, yani mimarının gerçekleştiği yerdir. Mimarlık, çağdaş kültürel üretimin sorunlarının tüm diğerlerinden daha keskin ve çelişkili olduğu bir alandır. Lefebvre uzun süre sahadaki “avangard” mimarlarla sıkı fıkı çalıştı, bu yüzden kültürel üretimde tüm diğer çağdaş filozoflardan ve teorisyenlerden daha fazla dolaysız pratik etkisi vardır: Daima şehri (ve toplumun kendisini) dönüştürme ütopyasını koruması mimari, kentsel ve ütopyacı teorilerin yanı sıra inşaat pratiklerinde ve bazı pratik siyasal retorik biçimlerinde de iz bıraktı (özellikle Fransız Sosyalist Partisi'nin 1980'lerin başlarındaki gündelik hayatı dönüştürme programında).

Bu çoklu felsefi temalar (ayrıca burada ele alınamayan bir dizi başka konu) en nihayetinde Lefebvre'in koca bir yeni mekân felsefesi önerdiği

başyapıtında bir araya geldi. *The Production of Space* (Mekânın Üretimi, 1976) filen yeni ve tarihsel bir mekân ve mekân üretimi kategorisi geliştirir ve bu kategoriyi ideolojik analiz adını verdiğimiz şeyin merkezi dolayımı haline getirir. Lefebvre'e göre mekân kategorisi üç yönlü bir diyalektik tasarımıyla pratiklere (gündelik hayatın pratiklerine), bilimsel tasarımlara, estetik ve kültürel üretime egemen olur:

[1] Üretim ve yeniden üretimi içeren mekânsal praksis ... [2] mekân temsilleri; üretim ilişkileriyle ... ve bilgi biçimleriyle bağlantılı ... [3] temsil mekânlarının ... karmaşık simgesellikler sunması; toplumsal hayatın yasadışı ve yeralı boyutuyla bağlantılı; ama aynı zamanda sanatla bağlantılı ki sanat da en nihayetinde dört dörtlük bir mekân kodu olarak değil, daha ziyade temsil mekânları kodu olarak yeniden tanımlanabilir.¹⁵

Lefebvre'in mekânsal analiz üzerine öncü çalışması, tümünden yeni bir keşfedilmemiş ideolojik analiz biçiminin, başka ideoloji teorilerinin gündeme getirdiği daha önceki sahte sorunlardan bazılarını kat eden kategorilere sahip bir biçimin (örneğin yukarıda bahsedilen aktiflik pasiflik alternatiflerinin) en ufuk açıcı tasvirlerinden biri gibi görünmektedir. "Pratiklerin" analizi üzerine yapılan büyük teorik çalışmanın da –Pierre Bourdieu'nün *Outline of a Theory of Practice*'i– ideolojilerin üretimi ve yeniden üretiminde mekânın dolayımına yönelmesi manidardır. (Bourdieu'nün somut örnekleri bireysel ve kolektif öznelerde ideolojinin hakkedilme mekanizmaları olarak Kabyle köyünün ve Kabyle evinin mekânsal analizleridir.) Bourdieu'nün etkili ve yenilikçi eseri –merkezi konumda felsefe ya da beşeri bilimler değil, sosyal bilimlerin anavatanı olan sosyoloji vardır– yorum teorisine ve pratiğine temel ve yetkin katkılar yapmıştır ve kapitalizm öncesi ya da geleneksel kültürlerden (demin zikredilenler gibi) çağdaş ya da kapitalist DİA'lara, örneğin okul sistemine dair incelemelere kadar değişiklik gösterir. Bu incelemeler gerek Althusser'in yukarıda tartıştığımız programıyla gerekse birazdan geleceğimiz söylemsel soruşturmalardan bazılarıyla paralellikler taşımaktadır. Yine de inceleme nesnelerindeki bu temel ayrım (kapitalizm öncesi, kapitalist) analiz yöntemlerinde –az sonra geleceğimiz eserde çözülmemiş bir problem olarak kalan ve genelde "simgesel" pratiklerin incelenmesi olarak adlandırılabilir– bir diyalektik değişiklik içeriyor gibi görünmektedir.

15 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 1974, 42-43. [Mekânın Üretimi, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.]

ix.

Terimin bir yöntem, hatta birleşik bir okul ya da hareket adı olduğu söylenemez, ama günümüzdeki beşeri bilimler ve sosyal bilimler eserlerinin pek çoğundaki baskın eğilimlerden birinin adı olduğuna şüphe yok; kaldı ki bu eğilimler, geleneksel toplumların ritüellerinden geç-kapitalizmde her günkü hayatın daha seküler rutinleri ve davranış örüntülerine kadar değişebilen somut pratiklerin siyasal ve ideolojik anlamına gösterdikleri dikkat bakımından bir “ailevi benzerlik” taşırlar. Böyle analizlerin teorik referans noktaları Clifford Geertz ve Victor Turner’ın nispeten yeni antropolojisine, Annales Okulu’nun geliştirdiği tarihyazımsal “zihniyet soruşturmalarına (bunlar sıklıkla Keith Thomas’ın bağlantılı *Religion and the Decline of Magic*’indeki gibi geleneksel üstyapılar alanına ve daha yeni aile tarihine de yönelir), son olarak da Michel Foucault’nun esasen tarihyazımsal olan çeşitli eserlerine kadar uzanır (bu eserler tıp, delilik, hapishaneler, eğitim ve cinsellik gibi alanları kapsar, ama bilhassa iktidar temalarının gelişiminde yeni ve daha dört dörtlük teorik odaklanmalar da vaat eder görünmektedir). Sovyet eleştirmen Mikhail Bahtin’in karnaval üzerine (aynı zamanda diyalojik ve çokseslilik üzerine) yaşam boyu verdiği eserler bu referanslar, modeller ve otoriteler takımıyıldızına ancak yenilerde ve epeyce geç katılmıştır. Merhum Michel de Certeau’nun, zaman zaman yeni tarihselcilik adı verilen konuda ABD’de nüfuz kazanmaya başlayan yazıları gelecekteki bir simgesel analiz “yöntemi” paradigması sunuyor görünmektedir; bu yazılarda ele alınan olağandışı çeşitlilikte inceleme nesnelere arasında cadılık, mistik söylem, erken dönem seyahatnameler, psikanaliz, çağdaş gündelik ve kentsel hayat ve tarihyazımı da bulunmaktadır.

Uyumluluk bakımından simgesel analiz diyeceğimiz (bununla Lacancı Simgesel Düzen anlayışına herhangi bir gönderme yapmaktan ziyade, “simgesel pratikler” incelemesi kastedilmektedir) şeyin cazibesi iki yönlü olarak açıklanabilir belki. Bu eğilim bir kere devasa bir yeni eleştirel faaliyet alanı açıyor, ayrıca yeni ve karmaşık bir yorum yöntemi için tatmin edici bir kodlama sunuyor gibi görünmektedir. Mit ya da ritüel üzerine daha eski edebi eserler (şu ya da bu edebi metne antropolojik malzemeler ya da yöntemlerin “uygulamaları” bakımından) hâlâ görece özelleşmiş ve “disiplinler arası” deneyler gibi görünüyordu; fakat yeni yaklaşım böyle disiplinler kategorilerin çöküş sürecinde olduğu ve yeni alanların (örneğin antropoloji olarak toplumsal tarihin) yanı sıra yeni ve yaratıcı transkod olanaklarının su yüzüne çıktığı bir anda başlamıştır. Nispeten yeni olan bu eğilimin ideolojik analize temel katkısı bu hudutlardan birinin, yani

düpedüz siyasal fenomenler (ve resmen siyasal metinler) ile şu ya da bu şekilde siyaset dışı olarak görülen diğer toplumsal hayat ve pratik biçimleri arasındaki ayrımın çözülmesi olarak betimlenebilir. Terimin de akla getirdiği üzere simgesel pratiklerin analizi için bundan böyle her şey en azından *simgesel olarak* siyasaldır; bu yüzden tüm toplumsal pratik ve kültürel üretim biçimleri henüz tanımlanmamış olan daha geniş bir anlamda ideolojik olarak görülebilir. Çeşitli “simgesel” metinlerin daha derindeki bu ön siyasal, hatta “ideolojik” anlamının nasıl teorik bakımdan sağlama alındığını henüz göstermedik; ama daha ilk başta talihsiz bir paradoks gözlemleyebiliriz: Simgesel analizde pratiğin ya da metnin siyaset dışı başka biçimlerininin daha derindeki siyasallığı doğrulandığı anda, bu yorumsal keşfin ateşi içinde açıkça siyasal pratiklere ve metinlere ayrılan ilgi düzeyi düşecektir. Freud’un, rüyaların yorumlarına daha evvelki yaklaşımları ele alırken açığa çıkardığı teorik öncülerden biri akla geliyor: Tüm rüyaların esasen cinsel bir anlam ve içerik taşıdığı ücra bir kabile toplumu – açıkça cinsel rüyalar ise bunun dışında kalır ve başka anlamlara gelir! Simgesel analizde de kesinlikle bu türden bir eğilim ya da ayartı vardır, buna göre resmen siyasal olanlar dışındaki her şey siyaseten simgeseldir: Bunun kendisinin siyaseten simgesel olduğu da, nispeten konvansiyonel olan açıkça siyasal direniş ve protestoya nazaran (örneğin gündelik hayatta) simgesel direniş pratiğine değer veren somut yorumlarda açıklık kazanmaktadır.

Tüm bunlar bizi simgesel analizin ikinci büyük cazibesine getiriyor; bu analize yorumsal içeriğini veren, aynı zamanda potansiyel olarak bütün bir ideolojik duruşun da kaynağı olan bu şey (betimlemek gerekirse anarşizm de denebilir), 1960’lardan bu yana çarpıcı bir yeniden doğuş yaşamış ve son yıllarda da radikal entelektüellerin bağlılığı konusunda Marksizmle başarıyla rekabet etmiştir. Zira simgesel analizin içinde işlediği ya da nesnelere veya metinlerini yeniden yazma çerçevesi olarak kullandığı esas tema ya da yorumsal kod iktidar (ya da tahakküm) kodudur; orta sınıf entelektüellerin, iktisadın veya üretim tarzlarının geleneksel olarak daha kuru gerçekliklerine nazaran, daha dolaysız ve varoluşsal şekilde hissettiği bir şeydir bu (bunlar da tahakküm ve güç ilişkilerini içerir, ama biraz farklı bir kategori olan sömürünün izdüşümleri olarak içerir sadece). Burada Michel Foucault’nun eserlerinin teorik içerimleri tarihyazımından daha etkilidir, çünkü genelde “iktidar” ve özelden özgül tahakküm biçimleriyle ilgili çağdaş kaygılar kompleksinin tamamı belli bir noktada bu “imza” çevresinde ideolojik bakımdan patlayıcı bir tarzda kristalleşmiş görünmektedir.

Marxizm nazarında iktidar ve tahakküme aşırı vurgu yapılması toplumsal ve tarihsel “sorunsalın” stratejik olarak ekonomik düzeyden siyasal düzeye geçirilmesinin, ekonominin “son tahlildeki” belirleniminden, yeni bir tür siyasetin son tahlilde belirlenimine geçişin belirtisidir; ayrıca, fiilen Soğuk Savaş terimleriyle söylersek, tartışmanın odağının kapitalizmden bürokrasiye, fabrika ve metadan gündelik hayattaki güç ilişkileri ağına ve çeşitli “baskı” biçimlerine kaymasına neden olur. Max Weber’in sosyolojisi özünde anti-Marksist olan bu yerinden etme stratejisinin erken dönemdeki biçimidir ve Foucault’nun teorileri (Marxizmin kendisi üzerine bir dizi farklı konumu da kat eder) aşağı yukarı aynı işlevi görüyor gibidir.

İktidar ve özgürleşmeye yapılan retorik vurguların bu konudaki daha tutarlı ideolojik ve felsefi konumlardan ayırt edilmesi gerek elbette. Siyasi düzey de dahil olmak üzere çeşitli toplumsal düzeylerin “yarı-özerkliği” üzerinde Althusserci ısrar sebebiyle son yıllarda bilhassa Marksizan bir devlet ve siyasal iktidarın mekânı incelemesi ortaya çıktı; bu bakımdan, Foucault’nun sert bir eleştirisini yapmakla kalmayıp iktidar analizinin mekânsal doğasına vurgu yapan –daha evvel sözünü ettiğimiz tam anlamıyla mekânsal “ideolojik analizler” önerisiyle bazı ilginç bağlantılar kurar– Nicos Poulantzas’ın da adını anmak gerek.

X.

Bu arada, Marksist geleneğin iktidar ve tahakkümün simgesel analizinin merkezinde yer alan bazı unsur ve özellikler üzerine düşünceleri kapsadığının da açık olması, bu temalara nispeten farklı bir ışık tutmaktadır.

Bu akımlardan en etkilisinin kaynağında Hegel’in *Fenomenoloji*’sindeki efendi ve köle üzerine bölüm vardır. Marxizm de bu bölümden yararlanır ve kölenin kurtuluşunun üretim ve madde üzerinde emekle gerçekleşmesine vurgu yapar (efendi ise lüks içinde, üretken olmayan bir kültür ve varlıkla ot gibi yaşayıp gider). Ama Hegel’in nispeten mitsel masalının bu özelliğini dışarıda bırakırsak, ortaya çıkan şey çok farklıdır, yani bir-biri karşısında tanınma ve tahakküm mücadelesi veren iki efendi ve köle şahsiyeti arasındaki *agon* ya da antagonist bir karşılaşma söz konusudur.

Sartrecı varoluşçuluk bu figürü tekrar işleyerek güçlü bir model haline getirmiştir; bu modelde, üstünlük mücadelesi içindeki iki birey ya da iki grup arasındaki dolayımlayıcı bakış söz konusudur. Cezayir devriminin doruk noktasında Frantz Fanon’un kaleme aldığı eserlerde (*Siyah*

Ten, Beyaz Maske; Yeryüzünün Lanetlileri) bu model genellenmiş, Üçüncü Dünya'daki siyasal mücadeleler ve genelde azınlık mücadeleleri için en etkin ideolojilerden biri haline gelmiştir. Fanon'a göre devrim esasen sömürgecilerin onlara dayatılan aşağılık ve marjinallik hissini, aşağı ırklara ait olma, sömürgeci efendiye ve onun hegemonik değerlerine pasif itaat etme hissini sıyırıp atmayı praksis yoluyla öğrenmek zorunda kaldıkları bir süreçtir. Bu iyileştirici ve özgülleştirici edim kölenin ayaklandığı ve terör yoluyla efendiyi onun insanlığını tanımaya zorladığı bir şiddetle gerçekleştirilir. Bu model etnik siyasette, bazı feminizm biçimlerinde ve diğer marjinal ya da azınlık stratejilerinde şu ya da bu şekilde varlığını sürdürüyor.

Daha sonra aynı model Michel Foucault tarafından genelleştirilerek eksiksiz bir yapısal dışlama teorisi haline getirildi: Örneğin Foucault delilik üzerine kitabında delilik kavramının ta kendisinin akıl kavramının belirmesiyle tarihsel olarak yaratıldığını gösterir; akıl kavramı kendi merkeziliğini doğrulamak için dışlanmış ya da marjinalleştirilmiş bir terime ihtiyaç duyuyordu (merkez, eksantrik ya da marjinal kavramları Jacques Derrida'nın eserlerinden çoğunun siyasal içeriğini de oluşturur). Fakat ademimerkezileşme politikalarının, merkeze karşı çıkmanın, şiddet yoluyla tanınmayı başarmanın, meta biçimini yok etmeye ve yeni sosyal biçimlerin bulunması yoluyla toplumsal hayatı dönüştürmeye yönelik geleneksel Marksist amaçtan niteliksel bakımdan çok farklı olduğu açıktır.

Foucault daha sonraki eserlerinden bazılarında bu çatışmalı modeli terk etmiştir; özellikle hapisaneler üzerine eserinde (*Hapishanenin Doğuşu*) açıkça dışlamadan bahsetse de (hapishanenin ortaya çıkışı baskı kurumu olarak akıl hastanesinin ortaya çıkışı gibidir), artık bir kontrol ağıyla hayatın ve toplumun tedrici nüfuzuna odaklanmaktadır (Sartre'in Bakış'ı burada gözetim ve yarı gayri-şahsi türden ölçüm haline gelir). Şeyleşme üzerine daha önceki teorilerimizde olduğu gibi, baskıcı özne (efendi, sömürgeci ya da egemen sınıf) neredeyse kaybolmuştur ve onun yerine elimizde neredeyse feshedilemez görülen bir yarı nesnel süreç vardır. Bu kontrol süreci bedenin kendisinin deneyimine kadar yayılır, Foucault'nun kitabını "bedenin siyasal teknolojisi" diye betimlemesi de bu yüzdendir. Bu "büyük dönüşümü" metalaşmadan ziyade tahakküm çerçevesinde betimlemenin açıklamanın yönünü önemli ölçüde dönüştürdüğü açıktır. (Frankfurt Okulu'nda da Nietzsche'nin etkisiyle zaten tahak-

küme bir miktar vurgu yapıldığını unutmamalım – doğayı tahakküm altına alma olarak bilim ve Aydınlanma, oradan da Auschwitz.)

Ama Foucault başka yerlerde dışlamanın dilsel niteliğine vurgu yapar ve temel formunun başka insanların konuşmasına el koymak olduğunu ifade eder. Ya bu insanlar ezilerek konuşturulmamakta, ya onlar adına biz konuşmaktayızdır; çocuklar, aklını kaçırmış insanlar, hastalar, aşağı ırklar vs. konusunda durum hep budur. Dilin ve konuşmanın kendisinin baskıcı niteliğine dair bu anlayış, son kesimimizde farklı bir şekilde gündeme getirilecek dilsel yabancılaşma meselelerini de öngörmektedir.

xi.

Son olarak, simgesel analizden pratiklerin (ve gündelik hayatın) analizine doğru genel dönüşte nispeten farklı bir eğilime dikkat çekmeliyiz. Kamusal hayat ile özel hayat arasındaki, ya da kamusal alan ile özel alan arasındaki (Jürgen Habermas'ın terimleri) karşıtlık üzerine düşünceleri içeren bu eğilim diyalektik gelenekle (özellikle de Hegel ve genç Marx'ın geliştirdiği “sivil toplum” anlayışlarıyla) çok daha sıkı bağlara sahip görünmektedir. Fakat aslında Hannah Arendt'in bu teinaları merkezi geliştirme tarzı da açıkça Aristotelesçi geleneğin mirasçısıdır. Bu yüzden, çağdaş yaşamda kamusalın gölgede kalmasını özelin ve özelleşmenin eşi görülmemiş bir genişlemesiyle açıklayan ustalıkli teorisinin, antik polis'in tarihsel bakımdan istisnai yapısına dayandığı görülebilir, zira antik polis'te eşsiz türden bir kamusal alan ve kamusal mekân, coğrafi koşullarla ve kadınlar ile kölelerin dışlanmasıyla sağlama alınıyordu.

Gelgelelim, bu kavramsal karşıtlık en geniş anlamda farklı türden bir “ideolojik analiz” yarattı; bu analizin başta gelen örnekleri de Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (ayrıca Negt ve Kluge'nin tam anlamıyla proleter bir kamusal alan teorisi girişimleri) ve Richard Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde görülür. Böyle bir yorumbilgisinin mümkün kıldığı somut okumalar ve analizler (özellikle Sennett'in kitabında) kamusal ve özel tematiğinin çağdaş toplum incelemelerinde simgesel analiz tematiğinin (daha önce gördüğümüz üzere iktidar ve tahakküm biçimlerine dayanıyordu) sunduğundan çok daha aydınlatıcı yorumsal kodlar sunduğunu göstermektedir.

Bu yorumsal kodun sorunu sadece indirgenemez ikici –dolayısıyla ideolojik– doğası değildir; daha somut düzeyde bu ikiciliğin ve kamusal ile özel arasındaki ayrımın kapitalizmin ideolojik izdüşümü olması, bu yüz-

den de kapitalizmi incelemekte kullanılacak bir kavramsal araç olarak bil-hassa uygunsuz görünmesidir. Nitekim toplumumuzdaki kamusal ve özeli göz önüne aldığımızda, iki kritik alanda sorular doğmaya başlıyor: İş ya da fabrika mekânı (kesinlikle özel hayatın bir parçası değildir, ama diğer yandan hukuki anlamda özeldir) ve gerek geleneksel sokak anlamında gerekse geleneksel şehir mekânları anlamında kamusal olan ama artık bu bakımdan kamusal görünmediği gibi kesinlikle özel de görünmeyen “gündelik hayat”. Bu tür değerlendirmeler kamusal/özel karşıtlığının böyle çağdaş tarihsel gelişimlerle ilgili sorun ve meseleleri gündeme getirmekte, diyalektik olarak yapıbozuma uğratılabilir ve ardından terk edilebilir olmak kaydıyla, son derece değerli olduğunu göstermektedir; ayrıca başlangıçtaki kategorimizin –“gündelik hayat” kategorisi– bu sorun ve meseleleri yorumlamakta daha etkili bir çerçeve olmayı sürdürdüğünü de gösterirler.

xii.

Daha yeni ideolojik analiz biçimleri Simgesel’in, temsilin ve bizatihi dilin merkeziliğinin keşfine dayanan ve kopuş adını verdiğimiz şeyden doğmasına rağmen, paradoksal biçimde, bunların pek azı bir “beyin epifizi” teorisi tasarlayacak, yani kurumsal fenomenleri temsili ya da ideolojik fenomenlerle ilişkilendirdiği söylenebilecek, esasen dilsel dönüşüm mekanizmasının teşhis edilebileceği bir dolayım ortaya koyacak kadar iddialı çıkmıştır. Çağdaş göstergebilimdeki çok zengin ve ilginç gelişmeler genellikle “son tahlilde belirleyici neden” olarak dil anlayışını baştan varsayar gibi görünmektedir; bu çözüme ulaşmak için sorunun kurumsal ya da alt-yapısal kutbunu fiilen kaldırmaktadır. Aksi durumlarda ise dilsel model diğer bilimlere ihraç edilerek öncelik kazanmıştır; bu esnada da başlıca nesnesinin –söz ve metin– incelenişinden vazgeçilmiştir: Burada da teorik bir açmaz gündeme gelmez, çünkü dile başvuru büyük ölçüde yapısal ve metaforik ya da analogik bir hal almıştır (öyle ki, dil artık aracılık işlevini yerine getiremez). Ne göstergebilimin ne de yapısal antropolojinin ideoloji problemiyle –dört dörtlük bir dolayım problemiyle– ilgilendiğini, bunların çözüldüğüne peşinen hükmettiğini belirtmek de bunu ifade etmenin başka bir yoludur.

Türdeşlik kurmak da bu meseleleri kavramsallaştırmakta yetersiz bir yöntem gibi görünmektedir. Ferruccio Rossi-Landi’nin meta biçimi ile dil biçimleri arasındaki, Değer’in belirişi ile sözün soyutlamaları arasındaki analogiler ve etkilenmeler üzerine çok zengin ve ilginç eseri, toplumsal

biçimler ile dilsel biçimler arasındaki özdeşliği sorunsuzca doğrulaması (büyük ihtimalle Pierre Bourdieu'nün "kültürel sermaye"yle ilgili çarpıcı hipotezleri için de aynı şey söylenebilir) yüzünden en nihayetinde teorik bakımdan tatmin edicilikten uzaktır. Bu arada çağdaş dilsel yabancılaşma incelemeleri, mesela Herbert Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da bürokratikleşme ve gündelik dilin yoksullaşmasına dair betimlemeleri –metalaşma teorileri ve eserin daha önceki bir kesiminde özetlenen imge teorileri ile açık bir teorik ilişkisi olan betimlemeleri– söylemsel pratikler ile "psikolojik" söyleşme arasındaki nispeten farklı dolayımına sorununu diğerlerinden soyutlayamamıştır. Habermas'ın ideal ya da ütopyik iletişim ve kamusal alanın bozulmaları sebebiyle bu iletişimin yabancılaşması üzerine düşünceleri de, somut metin analizi için hiçbir araç önermeden zayıf sosyal demokrasi görüşleri yaratmaktadır.

Yukarıda gördüğümüz üzere, Althusser'in ideoloji üzerine programatik yazısının meziyeti, sorunu çarpıcı kılmak, ayrıca "birleşmeyen iki yarımın" sorunlu ve mutlak ayrımı, yani kurumlar teorisi ve özne-konumları teorisi ayrımı yoluyla gerçekleştirdiği bu nihai arabuluculuk biçiminin açmazını ortaya sermekti. Şimdi son olarak gösterilmesi gereken şey, Althusser'in takipçilerinden bazılarının aslında cümle yapısı ya da dilsel yeterlilik "düzeyleri" ile devletin başlıca ideolojik aygıtlarından olduğundan şüphe duyulmayan okul sistemi arasındaki ilişki yoluyla bu iki boyutu işlevsel olarak yeniden birleştirmenin yaratıcı ve en azından geçici olarak tatmin edici yöntemlerini bulduklarıdır.

Bu teoriye en önemli katkılardan biri Renée Balibar tarafından yapılmıştır. Balibar'ın 1974 tarihli önemli eseri *Les français fictifs* (bu başlıkla "kurmaca diller" ya da "Fransızcanın kurmaca biçimleri"ni kastetmektedir) okul sisteminin ideolojik etkisini bildik şekilde doğrulamanın çok ötesine geçerek cümle biçimlerinde somut olarak bu etkinin izini sürer. Böyle bir çözüm "genel ideoloji" ve "estetik ideoloji" problemine beklenmedik bir yerde ustaca bir neşter atar: Söylemin sınıfsal karakteri burada içerikten ziyade yapısal olarak bir söylem tipinin diğer muhtemel söylem biçimleri nazarındaki görelî bir konuma yerleştirilmiştir; bu da birazdan göreceğimiz üzere "edebiliği" içerir, böylece Balibar'ın konumu yeni bir yoldan ve metnin içinden, edebiyat sıfatıyla bu tip toplumsal kurumların kurumsal güçlüğü meselesine yönelebilmektedir.

Bu süreçteki en önemli mekanizma "rota çizme sistemi", yani çeşitli ilim düzeylerine sahip genel okul sisteminin, öznelere uygun sınıf konumlarına ulaştırmak için çeşitli sınıfsal rotalar boyunca yeniden işleridir.

Bu, Bourdieu'nün geniş bir şekilde incelediği, ayrıca Althusser'in de ele aldığı (ama yazısının kurumsal kesiminde) bir kurumsal süreçtir:

[Okul] tüm toplumsal sınıfların çocuklarını ana okulundan başlayarak alır ve de ana okulundan başlayarak yeni ya da eski yöntemlerle, yıllar boyunca, çocuğun “etkiye en açık” olduğu çağda, aile DİA'sı ve öğrenimsel DİA arasında sıkıştığı yıllar boyunca, egemen ideolojiyle kaplanmış “beceriler”i (Fransızca, aritmetik, doğa tarihi, fen bilgisi, edebiyat) ya da sadece katıksız egemen ideolojiyi (ahlak, felsefe, yurttaşlık eğitimi) çocukların kafasına yerleştirir. On altı yaşına doğru bir yerlerde, dev bir çocuk kitlesi “üretimin içine düşer”: Bunlar işçiler ya da küçük köylülerdir. Öğrenim görebilecek gençliğin bir başka bölümü yoluna devam eder ve zar zor kısa bir yol daha aldıktan sonra, bir kıyıya yığılıp kalır ve küçük ve orta kadroları, beyaz yakalı işçileri, küçük ve orta devlet memurlarını, her türlü küçük burjuva tabakaları oluşturur. Son bir bölümü zirveye ulaşır, ya aydınlara özgü yarı-işsizliğe düşmek ya da “kolektif emekçinin aydınları” dışında, sömürü görevlileri (kapitalistler, yöneticiler), baskı görevlileri (askerler, polisler, siyaset adamları, idareciler, vb.) ve profesyonel ideologlar (çoğu inanmış “laik” kişiler olan her türlü papaz) olup çıkarlar. Yolda düşüp kalan her insan yığını, sınıflı toplumda yerine getirmesi gereken role uygun ideolojiyle pratikte donatılmış bulunur...¹⁶

Balibar şimdi bize bu üç rotadan her birinin belli bir (giderek karmaşıklaşan) dil üretme kapasitesini nasıl kazandığını gösterecektir: Birinci seviye öğrenciler, basit bildirim cümleleri kurmayı öğrenirler ve onların dilsel üretkenliği ömür boyu bu düzeyde kalır, basit cümleleri onların sınıfının izlerini taşır, belli bir sınıfsal aidiyetin işaretidir. Orta seviye öğrenciler dilbilgisi yeteneği kazanır; yani temel basit cümlelere eklemeler yaparak, başka sözdizimsel araçlar ve ilişkiler kullanarak cümleleri karmaşıklaştırmayı öğrenirler. Sadece öğrenci nüfusunun üst seviyesi, ki sayıları da epeyce azalmıştır, “retoriği” öğrenir, yani basit biçimli cümle yapılarını söz sanatlarıyla süsleme, ironi yapma yeteneği kazanır. Nitekim ironi de dört dörtlük bir diyalektik mekanizmadır, böylece üst sınıftan öğrenciler korumaları gereken şeyi, yani sınıf damgası taşıyan basit cümle yapısını ve Latince ya da dilbilgisel “periyodik” cümleyi aşarlar: Söz sanatları, kullanıldıkları anda bile bu cümle biçimlerinden “eleştirel bir uzaklığa” müsaade ederler ve Balibar entelektüellerin (radikal olanların bile) “eleştirel” ya da “negatif”, ironik bilincinin bu kurumsal düzeye, yani cümlelerin üç boyutuna

16 Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 179-80.

kadar geriye doğru izlenebileceğini, zira okulların temel sınıf rotası çizme sistemlerine tekabül ettiklerini gösterir.

Kurumların sözdizimine, dile ve bizatihi metinlere naksettiği “yapılar” bundan ibaret değildir kesinlikle: Balibar kitabının başka bir yerinde Fransız ilkököl yazı dersinde iki temel model arasındaki müdahale etkilerinin varlığına dikkat çeker: *redaction* (anlatı uygulaması) ile *dissertation* (deneme biçimi dediğimiz şeyin uygulaması). Bu söylem düzlemlerinin kesişimleri Balibar’ın okuması uyarınca Camus’nün *Yabancı*’sının bileşiminde semptomatik izler bırakır; aynı zamanda Michael Pêcheux’nün *Language, Semantics and Ideology* (Dil, Anlambilim ve İdeoloji – *Les Vérités de La Pali-ce*) adlı eserindeki bilimsel söylem analizine kurumsal bir altyapı da kazandırır; bu eser aynı zamanda Frege’nin duyu ve referans sorunsalının karmaşık bir sözdizimsel “yapıbozumunu” da içermekte ve burada anlatılan yeni sözdizimsel-kurumsal ideolojik analiz tipine önemli bir ek yapmaktadır.

Bu türden her yaklaşımın, dilsel yapıların tarihsel ve toplumsal kurumlara bağlantısını kuracak kadar duruma özgü yaklaşımların başka dillere ya da başka okul sistemlerine dolaysızca aktarılamayacağı açıktır. Yine de, Fransız eğitiminin tarihsel özgüllüğüyle somut bağları olan bu eser İngiliz dili alanındaki birkaç gelişmeyle de bazı ailevi benzerlikler taşımaktadır. Basil Bernstein’in “kısıtlı” ve “genel” söylem pratikleri ile sınıf durumu ve formasyon arasında kurduğu bağdaşıklık bu mevzulara başka bir yönden yaklaşır; Labov’un Amerikan Siyah İngilizcesi üzerine eserinin ise (Bernstein’la polemigine rağmen) bu alanda çok önemli olduğu apaçiktir.

Balibar’ın açığa çıkardığı söylem analizi türü konusunda vurgulanması gereken son iki nokta daha var. Birincisi, böyle bir analizde özne-konumları ve kurumsal yapılar arasındaki somut dolayımın en nihayetinde teoretilleştirilmiş olmasıdır; ama dolayım hipotezi ancak bu özne-konumlarının toptan bir muhtemel sınıf konumları sisteminin parçası olarak birbirleriyle diferansiyel ilişki içinde kavranmaları şartıyla işleyebilir. Bu da demek oluyor ki, Althusser’in kendisinin de yapıyor görüldüğü üzere, tartışmamızı “bireyin” özne-konumunu yaratan “bireysel” çağırma ile sınırlarsak, böyle bir özne formasyonunun sınıfsal içeriği su yüzüne çıkmayacaktır, çünkü bu içerik, ancak belli bir öznenin kökten farklı çağırımlar karşısında nasıl konumlandığını kavradığımızda görünür hale gelebilmektedir. Bireysel “bilinçte” bu diferansiyel ilişki dışsal kalmalıdır; içeriden deneyimlenmez, ama görünüşte her yerde hazır ve nazır bir yorumcu tarafından yorumsal olarak eklenir. Gerçekte ise tek bir toplumsal bütünlük içindeki çeşitli

konumların ilişkisi okul kurumunun kendi diferansiyel birliği tarafından ortaya konur.

Son olarak, bu okumaların somut doğasının altı çizilmelidir; bunlar baskı, sınıf, dışlama vs. hakkında belirsiz genelliklerle yetinmez, gereken işi yaparak altyapı ile üstyapı arasında eklemelenmiş hatlar yaratırlar. Flaubert'in *Un coeur simple*'inin (burada üç sözdizimsel yeterlilik tipi –basit bildirim, Latince hal ilişkileri, söz sanatları– vardır ve üst üste binmiştir) açılış cümlesini Balibar'ın okuması, iki ucu pis dahili ile harici değneğini arkada bırakan bir edebi analiz modelidir; üstelik bu modelin dil üretimini biçimlendiren sınıf diyalektiğinden “edebilik” etkisinin doğuşuna dair bize söyleyeceği yeni şeyler vardır.

İdeolojik Analiz: Sonsöz

Tüm bu ideolojik analiz biçimleri –hem geleneksel olanlar hem de modernler– sistemin dışında bir boşluk olduğu varsayımına dayandırılıyordu; bu boşluğun çarpık, illegal ya da hareketli olması önemli değildi. Bu boşluk –ideolojinin Arşimet noktası– normalde entelektüel bir çerçevede formüle edilebiliyordu; başka bir şeyin düşünülebileceği bir yer ya da nokta, olumsuzluğun sınır ötesinden bir Skud füzesi misali nişanlanabileceği bir yer ya da nokta: Yine de daima bir tür toplumsal fırlatma rampasına bağımlıydı; bu rampa kökten farklı ulusal dış mekânın varlığı (SSCB, Küba, bazı Üçüncü Dünya Ülkeleri) ya da sisteme tam anlamıyla yedirilememiş sınıfların, alt sınıfların, somut grupların ve kolektiflerin varlığı olabilirdi.

O halde kapitalizmin üçüncü aşamasını –küreselleşmiş, postmodern, post-Fordist ya da Reagan ve Thatcher'dan beri daha görünür hale gelen şeyi nasıl tanımlamak isterseniz– karakterize ediyor görünen şey hakikaten tüm bu artıkların, sistem dışındaki tüm bu boşlukların kesin olarak içerilmesidir; ya da başka bir ifadeyle, bir fark mantığının serpilip geliştiği (böylesine istikrarsız bir varoluş biçimi için uygun sözcükleri seçebildiysek) tüm bu dışlanmış ya da ihmal edilmiş, “gelişmemiş” boş alanların hepsine sistem mantığının nihai nüfuzudur. Tüm bu sömürgeleşmemiş deliklerin ve boşlukların doldurulması ondan sonra geriye kalan her şeyin küresel kapitalizmin büyük coğrafi kara deliklerine –açlık, katliam, toplama kampı yerlerine– gönderilmesiyle tamamlanmaktadır.

O halde son ve çoğunlukla geriye bakışlı ideoloji teorileri yorumundan beri bu alanda teorik yenilenme namına pek az mesafe kaydedilmesi, altüst etme, çekişme ve yapıbozumu tekrarlanmaya devam etmesi şaşırtıcı

sayılmaz. Soğuk Savaş sonrasında Batılı kapitalist ideoloji, gerek “liberal” (sosyal demokrat) gerekse muhafazakar (serbest piyasa) biçimleriyle, artık komünist rekabetin dayattığı entelektüel örtülere ihtiyaç duymamaya başladı. Ama ideolojik analizin dağıtmaktan ya da maskesini düşürmekten sorumlu olduğu şey tam da bu örtülerdi. Yeni iklimde kâr güdüsünü desteklemek ayıp değil aksine hayırseverceydi (neticede tüm gemileri yüzdürecek olan bir yükseliş savunuluyordu). Şimdi kaçamak ve ideolojik felsefenin tüm karmaşık ve incelikli biçimleri para kazanma hakkının ilk basitliğine kadar büzüşüp gerilemişti; yeni sinik akıl iklimi ideolojik analizin işlerini ve keşiflerini skandaldan uzak, hatta sıkıcı bulmuştu: Herkes zaten biliyordu, sistem işlemiyordu, insanlar yozlaşmış ve güvenilmezdi, her türlü ütopyacılık hem pratikte imkânsız hem de eski modaydı ve yeni iklim en nihayetinde büyüün bozulmasına, teslim olmanın ve sisteme katılmanın utancına giden (peşinen ve uysalca boyun eğmekten) daha güvenilir bir yol sunuyordu.

Gençlik isyanları (küreselleşme karşıtlığı) ve ABD'ye direnişin çeşitli uluslararası biçimleri bu kasvetli tabloyu ne ölçüde değiştirebilir ya da yeni sistem karşıtı hareketlerin ortaya çıkış belirtileri yaratabilir? Muhtemel yörlümlerin her ikisi de ideolojik analizin teoride karşılaştığı açmazın aynıyla pratikte karşılaşmaktadır: Yani sistem dışındaki tüm eski boşlukların silinip gittiği bir zamanda sistemden ayrılma ya da çekilme, bağları koparma ihtimalinin açmazıyla.

Bu tür bir açmazla başa çıkmanın diyalektik yolu, problemin kendisini başlı başına bir çözüm haline getirmektir. Bu durumda, ideolojik analizin gerektirdiği değişim kopyalama meselesini gündeme getiriyor. Artık verili bir düşünce sistemi ya da estetik biçimin, nispeten eski bir dille, ilerici mi yoksa gerici mi olduğunu değerlendirebilecek konumda değiliz: Bu da görüş denen şeyin sinik akıl âleminde artık pek önemli olmadığı, bireysel özne ve bireysel mizaç alanına havale edildiği anlamına geliyor. (Her halükârda, küreselleşme çağında gerici tepki –ABD himayeciliği– ilerici tepkiden –serbest ticaret– daha ilerici olabilir!) Salt görüşün bu değersizleşmesi (ama felsefi seçeresi en azından Platon'un doksayı mahkûm etmesine kadar geriye götürülebilir) klasik ideolojik analizin çözülüşünde zaten devredeydi ve eski moda ideolojik ifadenin, yani “söze değil icraata bak”ın yerine pratik kavramı gibi bir şey geçirme amaçlı çeşitli girişimlerde teşhis edilebiliyordu.

Fakat daha önce de gördüğümüz üzere, gündelik hayatın ve pratiklerin tatmin edici bir ideolojik analizine ulaşmak çok kolay değildir; gerçi

“gündelik hayat ideolojisi” mefhumu faydalı bir şekilde yadırgatıcı olabilir; Adorno'nun bir yerdeki sözünde olduğu gibi, metanın pekâlâ kendi kendisinin ideolojisi olması da mümkündür. Yine de bu bizi tekrar pratiklere götürür ve benim düşüncemi destekler: Böyle somut süreçleri analiz ederken (pek çok teorisyenin son birkaç yılda başarıyla yaptığı analizler gibi) “ideoloji” kavramını ve terimini korumak giderek zorlaşmaktadır. Fakat önceki denemenin sorumluluğu, “ideoloji” sözcüğü kaybolduğunda temel bir şeyin –pratik ve politik, aynı zamanda teorik, hatta Marksizme ait bir şeyin– kaybedildiği savını ortaya koymaktı.

Bir sistem mefhumunun kurtarıcı olarak devreye girdiği nokta burasıdır: Belki de belli bir sistem demeliyim, zira uzun vadede tek bir sistem, her şeyi kapsayan tek bir bütünlük vardır. Günümüzde ideolojik analiz verili bir metinde (bu metin siyasal programlar ve onların dağırıcısından edebi metinlere, kişisel bağımlılıklardan mekân deneyimlerine, duygudan bilime kadar bir yelpazeyi kapsayabilir) bu sistemin izlerini ortaya çıkarmaktan, yani bugün her yerde postmodern hayatı oluşturan tüm alt sistemlerde taklit edildiği haliyle sistemin örüntülerini ve işlevlerini ya da operasyonlarını göstermekten ibarettir. Benim çalışmalarımın erken dönemdeki aşamalarına gönderme yaparak bu önermeyi biraz daha yoğunlaştırabilirim belki: Örneğin *Siyasal Bilinçdışı* üç yorum düzeyi ortaya koyuyordu: gündelik olaylar ya da haberler, grup dinamikleri ya da sınıf mücadelesi ve ekonomik, yani geç-kapitalizmin örüntüleme sistemi. *Postmodernizm ya da Geç-Kapitalizmin Kültürel Mantığı*'nda, kültür analizinde dilden görsele ya da mekânsala ve edebiyattan kitle kültürüne doğru bir ikame süreci olduğunu öne sürmüştüm. Ayrıca bunu sadece kültür incelemelerinin belirli sebebi olarak değil, her şeyden öte farklı bir odaklanma tipinin, artık nesne olarak metne değil, süreç olarak nesneye odaklanmanın zorunluluğu olarak yorumladım. Sürecin taklit bakımından tam da *Siyasal Bilinçdışı*'nda teşhis edilen örüntüleme sistemi olduğunu burada belirtmek istiyorum.

O halde bu, kendimizi tekrar modernizm mantığı içinde bulduğumuz anlamına mı geliyor, her şey sistemi taklit ederken, sistemdeki minik değişim ya da sapma mı altüst etme veya yeniden el koyma, eleştiri ya da Brechtçi yeniden işlevlendirme (*Umfunktionierung*) sayılıyor? (Adorno'nun homeopatik strateji anlamında radikal sanat mefhumu daha ustacadır, ama yine de bu eski olumsuzlama anlamında sanat kategorilerine dahil edilmelidir belki de.)

Benim eğilimim daha eski ve daha tanıdık türden ve hâlâ çoğunlukla ilginç olan analizlerin yerine yenilerini koymaya yönelik değilse bile onları

genişletmeye, diyalektik karşıtların birliğini temel alan bir analiz geliştirmeye, taklit ve Ütopya'nın müphemliğini koyutlamaya yönelik. Marx, sosyalizme benzer bir şey mümkünse, bunun kapitalizmin içinde gelişmesi gerekeceğini bize öğretti: Sanayide kolektif emeğin (mahut işbirliği) ortaya çıkışının ve tekelin (adına yoğunlaşma ve merkezileşme diyordu) tedrici ortaya çıkışının, doğacak sosyalizmin iki farklı yüzü olduğunu düşünüyordu.

Ama Marx'ın ilk örneklemede seçtiği biçimler diyalektikti ve hem negatif hem pozitif yöne çekilmeleri durumu değiştirmiyordu. "İşbirliği" –yani kolektif emek– üretimle birlikte sömürüyü de yoğunlaştıracak bir emek gücü örgütlenmesi sağlayabilirdi; keza bir kolektif insan enerjileri biçimi ("özgür insanların birliği") de sağlıyordu kolaylıkla. Ayrıca böyle bir diyalektik karşıtların birliğinin yarattığı muğlaklıklar da açıktır: Lenin ve Gramsci'nin Taylorizm ve Fordizm karşısındaki coşkusunda, ayrıca Stakhanovizmin aşırılıklarında buna şahit oluyoruz. Yine de biçim –ütopya ya da sömürücü– aynıdır ve farkın kaldıracı –karar süreci, idareye karşı meclisler ya da *autogestion*– her ikisinde de çözülmemiş bir çelişki alanıdır (sahipler ile idareciler arasındaki kapitalist gerilim Stalinizm ile özyönetim arasındaki sosyalist tereddüdün ayna imgesini sunduğu ölçüde). Nitekim bu biçimlerin her biri tarihten doğar, kendi içinde çözülmek ya da çözülebilir olmak şöyle dursun tanımlanması bile söz konusu olmayan bir çelişki barındırır; bu da tarihselliğine işaret ettiği kadar, onun yerine başka bir şey, yani daha yüksek düzeyde ve daha karmaşık bir çelişki geçirecek bir gelişmedeki ilk aşamalardan biri olarak statüsüne de işaret eder. Bu biçimin –çeşitli teorik, siyasal ya da sanatsal üstyapıların örgütlenişine izlerini bırakan bir biçimin– ideolojik taklidine gelince ondokuzuncu yüzyıl romanının yapısında gözlemlenebileceğini söyleyebiliriz, zira bu romanda muazzam bir personel artışı vardır ve bunlar kahramanlar ve ikincil ya da minör karakterler düzeyinde yeniden örgütlenerek bir nevi proleter, anonim zemin halini alırlar.¹⁷

Marx'ın ondokuzuncu yüzyıldaki bakış açısından yirminci yüzyıldaki tekel dönemine geçtiğimizde, eski ya da önceki sistemin yerini alanın korporasyon sistemi olduğu ve faşizmden Yeni Düzen'e, Sovyet komünizminden Bellamy'nin *Looking Backward*'ına kadar –ayrıca bu dönemin siyasal-iktisadi tahayyülünün sınırlarına işaret eden tüm diğer devlet merkezli

17 Bkz. Alex Woloch'un olağandışı eseri: *The One vs. the Many*, Princeton: Princeton University Press, 2003, 25. Bu eserde ondokuzuncu yüzyıl romanındaki minör karakterler işçiler ve eksantrikler olarak ikiye ayrılmıştır.

ütopyalara kadar– her yere biçiminin yansıdığı açıklık kazanır. Ayrıca sırf en bariz ideolojik üstyapıların, örneğin adli ve felsefi üstyapıların bu yeni korporatif biçim tarafından şekillendirilmekle ve onunla sınırlı olmakla kalmadığını, bilimsel deney ve bizatihi teorileştirmenin bile aynı durumda olduğunu, nadir kestirimsel anlar haricinde, dönemin toplumsal sınırlarının ötesinde düşünemediğini öne sürmek de istiyorum. (Marx'ın ideolojik sınırlar anlayışıyla aynı hatta gideceğim: “Kendi zihinlerinde onların [söz konusu siyasetçilerin temsil ettiği toplumsal sınıfın] gerçek hayatta aşmadığı sınırları aşmazlar.”¹⁸)

İşte bu yüzden ütopyacı bir metne ya da projeye yaklaşmanın en verimli yolunun onun pozitif unsurlarını, ortadaki temsillerini yargulamakta değil, (henüz) düşünemediği şeyin ne olduğunu, toplumsal sisteminin ve aşmak istediği ampirik varlığın sınırlarının ötesinde nelerin yattığını kavramaya çalışmakta yattığını öne sürdüm.

Örneğin bizim durumumuzda ademimerkeziyetçi ütopyaların daha eski merkezi ulus-devletlerin bölgesel projelerinden tutun da bizatihi işletmelerin örgütlenişine kadar her yerde mevcut siyasal fanteziye dahil olduğu açıktır. Merkeziyetçiliğe ve devlet iktidarına anarşist direniş bu yeni değeri, farklı merkezi hükümetlerin “eyaletlere iktidarı geri verme” –yani mali sorumlulukları tekrar şehirlere ve yerelliklere aktararak mali yükümlülüklerden kendini kurtarma– tezgahları kadar çok yansıtır. Fabrika örgütlenmesinde “Japon tarzı” konusundaki naif solcu coşkunun mahut post-Fordizm ya da esnek kapitalizm ideologlarının teorik heyecanıyla bariz akrabalıkları vardır: Ayrıca koca bir liberal, insansever ya da ütopyacı değerler ve projeler yelpazesinin aslında elektronik küreselleşme rejimi içinde sadece geç-kapitalist ekonomik üretim sistemini taklit etmesi de bu anlamdadır. Fakat somut örnekleri resmi siyasal temsil ve hukuk işletmesinden ziyade mahut Neapolitan Camorra'nın gerçek (ya da ondokuzuncu yüzyıl “gerçekçisi”) üretim ve dağıtım sistemlerinde görülecektir. Roberto Saviano bunu gözle görünür hale getirmiştir:

Bu yeni arzuyu karşılamak için dağıtımın esnek ve kriminal katılıktan uzak bir hal alması gerekiyordu. Uyuşturucu arzı ve satışı liberalleşmeliydi. Napoli'de ilk hamleyi yapan Di Lauro aşireti oldu. İtalyan suç kartelleri öteden beri büyük partiler halinde satış yapar. Ama Di Lauro yeni müşterileri çekecek küçük uyuşturucu dağıtım işletmelerini desteklemek için orta büyüklükte satışlar yapmaya karar verdi. Ellerindeki malla is-

18 Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 50-51. [*Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları 2010.]

tediklerini yapmakta serbest olan özerk işletmeler kendi fiyatlarını koydular, işlerine gelen tarzda ve yerlerde tanıtım yaptılar. Aşiret aracılarna gerek kalmadan herkes her miktar için piyasaya ulaşabiliyordu. Cosa Nostra ve 'Ndrangheta'nın çok büyük uyuşturucu işletmeleri vardı, ama emir komuta zincirini bilmeniz gerekiyordu ve onlarla iş yapabilmek için aşiret üyeleri ya da yakınları tarafından tanıştırılmanız şarttı. Nerede satış yaptığınızı, malı nasıl dağıttığınızı bilmekte ısrar ediyorlardı. Ama Secondigliano Sistemi öyle değildi. Burada kural "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"di. Tam ve mutlak liberalizm. Bırakın piyasa kendini düzenlesin. Böylece kısa sürede Secondigliano dostlar arasında küçük bir uyuşturucu işletmesi kurmak isteyen, 15'e alıp 100'e satarak tatile gitmeyi, yüksek lisans okumayı ya da ev kredisi ödemeyi düşünen herkesi kendine çekti. Piyasanın bu toptan liberalleşmesi fiyatları düşürdü...

Ekonomik buyruğu şekillendiren mantık budur. Cammoristi dağıtımcı peşinde koşmaz, dağıtımcılar Cammoristi'nin peşinde koşar. Kriminal işletme mantığı, patronların mantığı en saldırgan neoliberalizmle çakışır. Hâkim olan ve dayatılan kurallar ticaretin, karın, rekabette zafer kazanmanın kurallarıdır. Başka her şey değersizdir. Başka hiçbir şey yoktur. İnsanların yaşamasına ya da ölmesine karar verme, bir ürünün reklamını yapma, ekonominin bir diliminde tekel kurma ve karlı piyasalara yatırım yapma gücünün bedelini hapisle ya da postunla ödersin. On yıl, bir yıl, bir saat güç sahibi olmak için – ne kadar uzun olduğunun önemi yoktur. Önemli olan yaşamaktır, gerçekten idareyi ele almaktır...

Kriminal girişimcilerin yeni ritmi, ekonominin yeni dayanağı bu: Ne pahasına olursa olsun egemenlik. Her şeyden önce güç. Ekonomik zafer hayatın kendisinden daha değerli. Herkesin hayatından, kendi hayatınızdan bile...

Dünyanın geri kalanında müşteriler aslında kalite ve tasarımla ilgileniyor. Aşiretler tam da bunu sağlıyor – marka ve kalite–, o yüzden aslında bir fark yok. Secondigliano aşiretleri koca koca perakende zincirlerini ellerine geçirdiler ve böylece ticari ağlarını bütün dünyaya yayıp uluslararası giyim piyasasına egemen oldular. Ayrıca *outlet* mağazalarına da dağıtım yapıyorlardı...

Secondigliano İttifakı'yla bağlantılı aşiretler –Licciardi, Contini, Mallardo, Lo Russo, Bocchetti, Stabile, Prestieri ve Bosti ailelerinin yanı sıra daha özerk olan Sarno ve Di Lauro aileleri– İdare'yi oluşturuyordu. Bu idarenin toprakları Secondigliano, Scampia, Piscinola, Chiaiano, Miano, San Pietro a Patierno'nun yanı sıra Giugliano ve Ponticelli'yi kapsıyordu. İdare'nin federal yapısı aşiretlere daha fazla özerklik tanıdığından, İttifak'ın nispeten organik yapısı sonunda ufalanıp gitti. İdare'nin üretim kurulunda Casoria, Arzano ve Melito'dan işadamları vardı. Bunlar Valen-

tino, Ferré, Versace ve Armani gibi markaların imitasyonunu yapıp tüm dünyaya satan Valent, Vip Moda, Vocos ve Vitec gibi şirketleri yönetiyorlardı...

Napoli'deki Mafya karşıtı savcının yürüttüğü soruşturmalar, Camorra'nın esnek ve federalist yapısının ailelerin dokusunu tümünden değiştirdiğini gösteriyor. Camorra'nın esnekliği onun ihtiyaçlarını yansıtıyor: sermayeyi hareketlendirme, şirketler kurma ve tasfiye etme, parayı dolaşımda tutma, coğrafi kısıtlara tabi olmadan ya da siyasal dolayımaya çok fazla bağımlı olmadan gayri-menkullere yatırım yapma. Aşiretlerin artık büyük birlikler halinde örgütlenmeleri gerekmiyor. (Fakat "neoliberalizm" ideolojik temsillerden sadece bir tanesi elbette.)¹⁹

O halde tabandaki emekten tutun da insanların kafasındaki düşünceler ve fantezilerin biçimine kadar her şeyi içeren tarihsel bir kapitalizm aşaması olarak postmodernlik, tüm üstyapısal ve altyapısal gerçekliklerimize yapısal bir sınır koyan baskın bir ideolojik örüntüleme sistemidir. Bu muazzam bütünlüğün temsili bile –bir yandan ileri enformasyon teknolojilerinin, diğer yandan yer küredeki tüm ezilmiş öznelerin ses çıkarabildiği ve başlı başına özneler olarak su yüzüne çıktığı bir nüfus patlamasının karakterize ettiği bir küreselleşme– mecburen ideolojik olan bir bakış açısı tarafından tematikleştirilmiş ya da taraflılaştırılmış olacaktır daima: Asla "nesnel" bilimsel bilgisine ulaşamayacak, ama imkânsız temsilleri dahilindeki kendi mutlak epistemolojik, tarihsel ve sınıfsal sınırlarına dahil etmek üzere onu temsil etmek isteyenlerin girişimlerinde daima nirengi yapılması gereken bir Gerçek.

O halde ancak ideolojik bir fenomen olarak taklit kavrayışı bu fenomenlerin arkasındaki numene dair hipotez kurma sürecinde bir kılavuz ipi tedarik edebilir: Geç-kapitalist sistemin, onu devirmek şöyle dursun meydan okumanın peşindeki düşünce ve projeler çerçevesinde bile taklidi, bugün mevcut ideolojiye dair bir ipucu vermek ve Gerçek'e kesintili yaklaşma şansı yaratmak için tek seçenektir.

19 Roberto Saviano, *Gomorra*, çev. Virginia Jewiss, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007, 66-67, 113-114, 40, 45.

V. KISIM

SİYASET

15. Bölüm

Güncel Olarak Varolan Marksizm

Düşünce ve analiz tarzı olarak Marksizmi, siyasi ve toplumsal bir amaç ve vizyon olarak sosyalizmi, tarihsel hareket olarak komünizmi birbirinden ayırmakta pek hassas olmayan çevrelerde Sovyet Devleti'nin sona ermesi "Marksizmin ölümü"nü kutlamaya vesile sayıldı. Olayın bu boyutlardan üçünde de iz bıraktığı gayet açıktır, ayrıca belli bir düşünceyle bağlantılı devlet iktidarının ortadan kalkması o düşüncenin prestijini zedeleyecektir. Bu yüzden, General de Gaulle 1970'te başkanlıktan ayrıldığında Fransızca kursu kayıtlarının aniden azaldığı söylenir bize; fakat entelektüel modadaki bu gerileyiş ile Fransızcanın daha nesnel anlamda "geçerliliğinin" azalmasını birbirine bağlamak için daha dallı budaklı bir tez gerekir herhalde.

Her halükârda, duvarın yıkılmasından ya da SSCB-KP'nin çözülmesinden çok önce genelde Batı'daki sol, özelde ise Marksizm üç farklı tipte eleştiri nedeniyle sorun yaşıyordu: Birincisi, 1950'lerde Maoizmin kopuşuna kadar geri götürülebilecek bir siyasi Marksizm-Leninizm geleneklerinden uzaklaşma vardı; ikincisi, 1960'ların sonunda ortaya çıkan felsefi "post-Marksizm" çerçevesinde, yeni başını kaldıran bir feminizm çeşitli postyapısalcılıklarla gücünü birleştirerek klasik Marksizmin bütünlük ve bütünselleşme, telos, gönderge, üretim vs. gibi temalarını lekelemeye girişmişti; son olarak, 1980'lerde yavaş yavaş ortaya çıkan entelektüel sağ, Doğu Avrupa komünizminin çözülüşünü reel sosyalizmin iflasının ve piyasanın kesin üstünlüğünün doğrulanması olarak değerlendiriyordu.

Hatırı sayılır bir matem biçiminin –boş umut diye anılan bildik duygudan feyz alarak "boş pişmanlık" diye niteleyesim geliyor– en beklenmeyecek kişileri bile pençesine alması, Sovyetler Birliği'nin zaten en baştan sahici sosyalizm olarak hayal ettikleri şeyle alakası olmadığını öteden beri iddia edenlerin yanı sıra, fantazmatik komünizm düşmanlıklarını şu anda limon gibi sonuna dek sıkıya çalışanları da sarması daha da büyük bir paradokstur. Bunlar, tüm aksi yöndeki sözlerine rağmen, içten içe hâlâ Sovyetler Birliği'nin sahici sosyalizme evrilmesinin mümkün olduğuna inanmaktadırlar adeta (geriye baktığımızda, bunun akla yakın görüldüğü tek uğraşın sonradan vazgeçilen Kruşçev deneyi olduğunu görüyoruz). Bu

pişmanlık, komünist partilerin (bilhassa Batı'dakilerin) varlığında ve yapısında kusurlu bir siyasi araç gören, ama bu araç olmadan da yoksul kalacağımızı (en iyi ihtimalle Batılı liberal devletlerin klasik iki partili sistemine daha hızlı evrilecek bir konumda olacağımızı) eklemeyi unutmayan boş pişmanlıktan farklıdır.

Keza bu bağlamda farklı farklı ulusal durumlara da çoğunlukla pek dikkat edilmez. Sosyalizmin sonu (zira şimdi geçerli görüş versiyonuna farkında olmadan kaymış durumdayız) hep Çin'i yok sayar: Belki de hâlâ dünyadaki en yüksek ekonomik büyüme hızına sahip olması, Batılıları onun zaten kapitalist olduğunu (yanlış bir şekilde) sanmaya itmiştir. Doğu Almanya'yı bilenler, çok kısa bir süre için kökten farklı bir toplumsal deney şansı sunuyormuş gibi görünen bu ülkenin ortadan kalkması karşısında gerçekten duygulanacaktır. Küba'ya gelince, insan en başarılı ve yaratıcı devrimci projelerden birinin sistematik bir şekilde baltalanması ve yıkılmaya çalışılması karşısında öfke duymaktan başka bir şey yapamıyor; gerçi bu proje henüz bitmiş değil, ayrıca Küba yeni küresel sistemde "tek ülkede sosyalizm" in yoğunlaşmış açmazlarına, hatta herhangi bir ulusal ya da bölgesel alanda özerkliğin (ister sosyalist ister başka türlü) olanaksızlığına dair bir ders verirken, aynı zamanda tüm olup bitenlere rağmen yapısal bakımdan kapitalist olarak sınıflandırılabilir herhangi bir adım atmaksızın sosyalistliğe son verdiği varsayılan bir şeye ne diyeceğimizi düşünmeye bizi zorladığı için sosyal demokrasi ya da karma ekonomi sorularını da gündeme getirmektedir (siyasal boyut ve parlamenter demokrasinin sınırlandırılması burada bütünüyle saptırıcı niteliktedir). Ama yeni piyasa doksası "karma ekonominin" olanaklılığını teorize etmek gibi somut bir görevin önünü kapıyor, çünkü karma ekonomi artık başlı başına özgün ve olumlu bir ekonomik örgütlenme biçimi olarak değil, daha eski devlet müdahalesi biçimlerinin inatçı kalıntıları olarak olumsuz şekilde görülüyor çoğunlukla. Ama bu durum, gerek başlı başına özgün bir çözüm olarak gerekse tüm hiziplerin çıkarına sermayeyi tarafsızca yöneten bir idari organ olmanın ötesine geçen bir yönetim biçimi olarak sosyal demokrasinin olanaklılığını fiilen dışarıda bırakıyor (Aronowitz). Her halükârda, son yıllarda mali sorumluluk ve bütçe kısıtlaması gibi neo-muhafazakar dogmalara teslim olmayan hiçbir sosyal demokrat hükümet başa geçmedi.

Gelgelelim, kendini sosyalist partilerden daha katıksız ya da otantik sol olarak görenler, aynı zamanda sosyal demokrasinin de sona ermesinin yasını tutmaya vakit ayırmalıdır. Tarihsel bir işlevi olan sosyal demokrasi ve kazandığı zaferler, bazı İskandinav ülkelerin başarısından ve uzun süreli

muhafazakar idarenin ardından partisi nihayet iktidara gelen pek çok insanın hissettiği rahatlama (gerçi bu da başlı başına önemsiz bir şey değildir) daha temel sebeplerle iyi karşılanmalıdır. Sosyal demokratik programın pedagojik bir değeri vardır ve bu değer tam da başarısızlıkların sistem içinde yapısal olarak zorunlu ve kaçınılmaz olarak algılandığında ortaya çıkar: Dolayısıyla, sistemin neyi başamayacağını gösterir, aşağıda özetlenecek bütünlük ilkesini tasdikler. Sosyal demokrasi kendi özgür iradesiyle teslim olduğunda bu siyaseten eğiticilik değeri hiç şüphesiz büyük ölçüde azalır; bu da “sosyalist” olmak şöyle dursun “liberalliğe” kendini adanmış halkların ve hareketlerin piyasa çerçevesi dahilinde en asgari ekonomik adalet taleplerinin bile gerçekleşemeyeceğini göstermeye yeterli olmalı.

Şurası kesin ki Doğu Avrupa’daki parti devletlerin çöküşü (öngörülü bir şekilde, onları başlı başına yeni bir dünya sisteminin çekirdeğini oluşturmaktan ziyade sistem karşıtı olarak değerlendiren Wallerstein’ı da doğrularak) her yerde Christopher Hill’in “yenilgi deneyimi” dediği şeyle aynı süreçte gerçekleşmiştir. Bu ruh hali insanların daha önce diğer hissedilir ve mutlak “tarihin sonu” anlarında hissettikleri çaresizliğin çok ötesine genellenmeye layıktır; ayrıca (meseleyi sosyalizmin tıpkı bir araba gibi işleyip işlemeyeceğine indirgeyen, dolayısıyla, işlememesi durumunda ana kaygısı onun yerine neyi –ekoloji? din? eski tip akademik araştırma?– geçireceğini düşünmek olan) pek çok solcu entelektüelin oportünizminin yarattığı hayret verici manzaradan da ayırt edilmelidir. Diyalektiğin tarihsel sabır dersi olduğunu düşünen herkes, ayrıca gerçekleşmemiş olanın gerçek olandan ve hatta mümkün olandan daha iyi olduğu kanaatinden hâlâ vazgeçmeyen son birkaç ütopyacı idealist, Marksist entelektüellerin tüymek için kapıya hücum etmesi karşısında morali bozulamayacak kadar şaşkına dönecekti; üstelik hiç şüphe yok ki solcu entelektüellerin ilk önce entelektüel değil solcu olduğunu varsaydıkları için kendilerine de şaşacaklardı.

Ama Marksizm entelektüelizm karşıtlığının yokluğu bakımından diğer radikallik ve popülizm biçimlerinden hep ayırt edilmiştir; bu yüzden, entelektüelin durumunun kitle hareketlerinin eksikliği halinde daima zor ve sorunlu olduğunu belirtmek gerek (Amerikan solcuları başka yerlerdeki muadillerine nazaran bunu çok daha derinden ve sık hissetmişlerdir); ayrıca bu tür bir sol oportünizm günümüz toplumunun yarattığı dolaysız getirilerin nispeten yayılmacı atmosferi tarafından daha iyi açıklanabilir. Bu yoldan körüklenen taleplerin insanlık tarihinin temel acayıpliklerinden biriyle bağdaşması zordur, yani insan zamanı, bireysel zaman ile sosyoekonomik zaman, bilhassa (kolektif praksise açılan fırsat pencereleri çok dar

olan ve akıl almaz derecede insanlık dışı ölümcüllük ve eşi bulunmayan sefalet dönemleri yaşanan) kapitalist üretim tarzının ritimleri ya da döngüleri –mahut Kondratiev dalgaları– uyumsuzdur. Bunu anlamak için ilerici ve gerici dönemlerin mekanik değişimlerine inanmak gerekmez (gerçi piyasa döngüleri böyle değişimleri bir ölçüye kadar haklı gösterir), zira belli bir ömre sahip organizmalar olduğumuzdan, tarihin daha temel dinamiklerine tanıklık edemeyecek kadar kötü konumlanmış biyolojik bireyleriz; ancak şu ya da bu eksikli ana tanıklık eder, bunu da aceleyle fazla insanı başarı ya da başarısızlık terimlerine tercüme ederiz. Fakat ne Stoacı bilgelik ne de daha uzun vadeli bakma gereğinin hatırlatılması bu kendine has varoluşsal ve epistemolojik açmaza gerçekten tatmin edici tepkiler vermeye yetmez; bu açmazı bir kozmosta yaşayan ama o kozmosu algılama ya da tanımlama organları bulunmayan bilimkurgu varlıklarının açmazına benzetebiliriz. Belki de ancak insan varlığı ile kolektif tarih ve üretimin dinamikleri arasındaki kökten kıyaslanamazlığın kabulüyle yeni bir etik yaratabilir ve bizi gülünç duruma düşüren namevcut bütünlüğü, kendi kişisel deneyimimizin kırılğan değerini yok etmeden bu etik sayesinde çıkarsayabilir, yeni türden siyasal tavırlar yaratabilir, yeni türden bir siyasal algı ve siyasal sabır geliştirebiliriz; keza bu çağın şifrelerini çözmek ve tasavvur edilemez bir geleceğe dair belli belirsiz titreşimleri de okumak için yeni yöntemler bulabiliriz.

Bu arada, Bolşevik ve Stalinist deneylerin tümünden yeni bir küresel sistemi doğuracak bir niş yaratmayı başaramayacağı konusunda haklı olan sadece Wallerstein değildi; bu konuda Marx'ın adını da kesinlikle anmak gerekir (*Kapital*'in muzafferane pasajlarındaki Marx'tan ziyade *Grundrisse*'deki Marx'tan bahsedebiliriz muhtemelen); kapitalizmin nihai ufku olarak dünya piyasasının önemine bıkıp usanmadan vurgu yapmış, dolaşısıyla ilkesel açıdan sosyalist devrimin olgunlaşmamış modernleşmeden ziyade yüksek üretkenlik ve en ileri düzeyde gelişme meselesi olduğunu ifade etmekle kalmayıp dünya çapında gerçekleşmesi gerektiğini de belirtmiştir. Geç-kapitalizmin dünya sisteminde ulusal özerkliğin sona ermesi, dönem dönem ortaya çıkan sosyal deneyleri modern dönemdekine (bu dönemde epeyce uzun yıllar ayakta kalmışlardır neticede) nazaran çok daha kökten dışlamaktadır. Hiç şüphe yok ki ulusal özerklik ve bağımsız ekonomi doktrini [*autarchy*] günümüzde hakikaten hiç sevilmemekte ve medya tarafından gayretle itibarsızlaştırılmakta, merhum Kim Il-sung ve onun *juche* doktriniyle ilişkilendirilmektedir. Bu da muhtemelen Hindistan ve Brezilya gibi ülkeler için güven vericidir, zira ulusal özerkliklerinden

vazgeçmeye heveslidirler; ama biz dünya piyasasından çekilmeye çalışmanın sonuçlarını ve bunun için ne tür bir siyaset izlemek gerektiğini tahayyül etme girişimlerini bir yana bırakmamalıyız. Zira yeni dünya piyasasına böyle geri dönüşsüz bir entegrasyonu neyin sağlama aldığı sorusu hâlâ ortada durmaktadır ve bu sorunun cevabı, ileride göreceğimiz üzere, ithal mallara bağımlılığın artışı ve yerel üretimin yok edilmesinin ötesinde ve üzerinde, hiç şüphesiz günümüzde büyük ölçüde kültürel olmalıdır. Dünya piyasasına entegrasyon özlemini dünya enformasyon dolaşımlarının ve ihraç eğlencenin (özellikle Hollywood ve Amerikan televizyonu) beslediği de gayet açıktır; bu durum uluslararası tüketicilik tarzlarını güçlendirmekle kalmaz, daha da önemlisi farklı değerlere ya da ilkelere dayanan özerk ve alternatif kültürlerin ortaya çıkmasını da engeller (yahut sosyalist ülkelerde olduğu gibi, şimdiye dek varolan böyle bir özerk kültürün yaratabileceği tüm olanakları baltalar).

Şurası açık ki bu durum kültürü (ve metalaşma-şeyleşme teorisini) kapitalizmin önceki uğraklarında olduğundan çok daha merkezi bir siyasal mesele haline getiriyor; ayrıca bir yandan daha nüfuzlu diğer kültürel pratiklerin altında ideolojinin öneminin görelî olarak yeniden dağıtma önerisinde bulunurken, diğer yandan da Stuart Hall'ın, ideolojilerin günümüzde meşrulaşmasının ve gayri-meşrulaşmasının başlıca yolu olarak "söylemsel mücadele" fikrini doğruluyor. Boğazına kadar bir tüketim kültürüne batmış olmak, millileştirme ve refahtan tutun da ekonomik haklardan (bir zamanlar mümkün olmakla kalmayıp arzu da edilirken, günümüzde her yerde hazır ve nazır sinik akıl tarafından genelde asılsız sayılan) sosyalizmin ta kendisine kadar değişen slogan ve kavramların sistematik gayri-meşrulaşmasıyla el ele gitti. İster sebep ister sonuç olsun, bizatihi sosyalizm dili ve kavramsallığındaki bu gayri-meşrulaşma (ve yerini mide bulandıracak kadar halinden memnun piyasa retorığının alması) mevcut "tarihî sonu"nda açıkça temel bir rol oynamıştır.

Ama tüm bunları kapsayıp hepsini aşan yenilgi deneyiminin, 1960'ların sonundan beri yeryüzündeki muazzam genişlikte toplumsal katmanlar yelpazesinin ansızın fark ettiği neredeyse evrensel güçsüzlük hissiyle çok daha yakından ilgisi vardır: Toplumlarımızın bünyesinde herhangi gerçek, sistemik değişimin temelden imkânsız olduğuna dair daha derindeki bir kanaattir bu. Bu his çoğunlukla, her tipten değişim faillerinin teşhisinde bir kafa bulanıklığıyla ifade edilir; ayrıca ölçülemez karmaşıklıkta kurulumlarımızın muazzam, kalıcı, insanlık dışı ya da insanlık sonrası değişmezlik (bitmek bilmeyen başkalaşımına rağmen) hissi biçimini alır ki bu da

çoğunlukla ileri ya da geç-teknolojik terimlerle tahayyül edilir. Sonuç tüm eylem ya da praksis biçimlerinin beyhudeligine içgüdüsel bir inanç ve başka başka ikamelere ya da alternatif çözümlere tutkuyla bağlanmayı açıklayabilecek bin yıllık bir yılgınlıktır: En başta dinci gericiliğe ve milliyetçiliğe bağlanma vardır, ama diğer yandan bütün bir yerel inisiyatif ve eylemler (ayrıca tek başlıklı politikalar) yelpazesine tutkuyla katılım da söz konusudur; keza geç-kapitalizmin güya toplumsal farklılığa ve “çokkültürlülüğe” izin vermesiyle çeşitli çoğulculuk hezeyanlarının yarattığı histerik neşenin ima ettiği, kaçınılmaz olana rıza da sonuçlar arasındadır. Burada teknoloji ile iktisat arasındaki gediğe vurgu yapılması önemlidir (başka yerlerde de siyasal ile ekonomik ya da toplumsal arasındaki mesafe üzerinde Marksizmin yaptığı vurguda olduğu gibi). Teknoloji hakikaten kapitalizmin üçüncü aşamasının bir nevi kültürel logosu ya da yeğlenen kodudur; yani geç kapitalizmin bizatihi tercih ettiği kendini-temsili tarzıdır, onu düşünürken tasavvur etmemizi istediği biçimdir. Ayrıca bu temsil tarzı az evvel tarif ettiğimiz otonomlaşıma serabını ve güçsüzlük hissini sağlama alır; hem de bunu eski moda tamircilerin bilgisayar programları çevresinde düzenlenmiş otomobil motorları hakkında artık söz söyleyememesiyle aynı tarzda yapar. Fakat elbette eşit ölçüde kültürel bir fenomen olan bu teknolojik görünüm ile hâlâ Marx'ın analizlerine tekabül eden geç-kapitalizmin sosyo ekonomik yapısı arasında ayrım yapmak çok önemlidir.

Ama bunu söylerken bu metnin özünü de aşağı yukarı belirtmiş olurum; yani bugünkü durumumuzda Marksizmin anlamını özetlerken, aşağıdaki başlıkları ele almam gerekecek. (1) Medya ve çeşitli sağ kanat palavracıların hepsi yanlış biliyorsa, gerçekte Marksizm tam olarak nedir? (2) Bu durumda sosyalizm nedir ve gelecekte ne olabilir (ya da ne olacağı düşünülebilir)? Hepsinden öte, (3) her ikisinin devrim denen son derece kötü damgalar yemiş geleneksel kavramla ilişkisi ne olabilir? (4) O halde komünizm neydi ve başına neler gelmiştir? (5) Son olarak da, yukarıdakilerin hepsinin mantıksal sonucu olarak, geç-kapitalizm nedir, ona eşlik etmesi beklenebilecek yeni politikalar konusunda Marksizm neler söylemektedir? Geç-kapitalizm, onunla birlikte su yüzüne çıkmaya başlayan yeni ya da üçüncü aşama Marksizme ne gibi teorik görevler biçmektedir?

1.

Marksizm nedir? Ya bir başka ifadeyle, Marksizm ne değildir? Özellikle, bazılarının (Foucault'dan Kolakowski'ye kadar) ileri sürdüğü gibi, bir

ondokuzuncu yüzyıl felsefesi değildir; gerçi ondokuzuncu yüzyıl felsefesinden doğduğu kesindir (ama diyalektiğin bitmemiş bir proje olduğunu, günümüzde bile henüz varolmayan düşünce ve gerçeklik tarzlarını öngördüğünü de aynı rahatlıkla söylemek mümkündür).

Marksizmin bu bakımdan felsefe bile olmadığını hatırlatarak cevabımızı kısmen gerekçelendirebiliriz; kendini, bildik hantallığıyla, “teori ile pratiğin birliği” olarak adlandırır (bunun ne olduğunu biliyorsanız, bu kendine has yapıyı Freudculukla paylaştığını da açıkça görebilirsiniz). Ama en açık ifadeyle söylersek, en iyisi onu bir “sorunsal” olarak düşünmektir: Yani (ister siyasal, ister ekonomik ya da felsefi tipte) özgül konular tarafından değil, özgül bir sorular kompleksine bağlı olarak tanımlanabilir ve bu kompleksin formülasyonları da daima hareket halindedir, inceleme nesnelileriyle (kapitalizmin ta kendisi) birlikte tekrar tekrar düzenlenir ve yapılarını değiştirirler. Bu yüzden Marksizan sorunsalın üretken yönünün yeni sorunlar yaratma kapasitesi olduğunu da rahatça söyleyebiliriz (geç-kapitalizmle en yakın zamanlı karşılaşmamızda bunu gözlemleyeceğiz); keza Marksizmle tarihsel olarak ilişkilendirilen çeşitli dogmatizmler de bu sorun-alanındaki belli bir vahim kusura kadar takip edilemez; gerçi Marksistlerin entelektüel şeyleşmenin etkilerinden başkalarına nazaran daha azade olmadıkları da açıktır; örneğin tutarlı bir şekilde altyapı-üstyapının bir sorun ve açmazdan ziyade çözüm ve kavram olduğunu düşünmüş, materyalizm denen şeyin “idealizmden arındırma” adını verebileceğimiz bir operasyonun genel göstergesinden ziyade felsefi ya da ontolojik bir konum olduğunu ısrarla varsaymışlardır; söz konusu operasyon da hem Freud’daki klasik anlamda bitimsizdir hem de kalıcı olarak veya uzun bir zaman boyunca gerçekleştirilemez (gündelik insan düşüncesinde en kolay kabul edilen şey idealizm olduğu sürece).

Marksizmin ilk sorunsalı sanayi kapitalizminde değer üretiminin özgül-lükleri –kendine has yapısal ve tarihsel nitelikleri– çevresinde gelişmiştir: Çok sayıda unsurunun birbiriyle ilişkilendirilebilir olması gibi dikkat çekici bir avantaj sunan artı değer fenomenini merkezi kavramsal mekânı olarak alır. Yani artı değer problemi bir dizi görünüşte farklı probleme ve alana tercüme edilebilir, bunlar da büyük çoğunluğu o sırada mevcut akademik biçimlerinde varolmayan özelleşmiş dillere ve disiplinlere tekabül ederler. Örneğin artı değere meta üretimi fenomeni üzerinden yaklaşıldığında, metaların ve tüketimciliğin (ya da Marx’ın ifadesiyle meta fetişizmi) sosyal psikolojisine kapı açılabilir. Ayrıca artı değeri para teorisi (bankalar, enflasyon, spekülasyon, hisse senetleri piyasası, hatta Simmel’in ifadesiyle para

“felsefesi”) alanında da takip etmek mümkündür. Artı değer mitolojik dönüşümlerin en hayret vericisini geçirerek bizatihi toplumsal sınıfların canlı ve nefes alan mevcudiyetine dönüşür. Hukuki biçimler ya da adli kategoriler altında ikinci ya da gölge bir yaşam sürdürür (özellikle de mülkiyet ilişkilerinin çeşitli tarihsel, geleneksel ve modern biçimlerinde). Onun varlığı doğrudan modern tarihyazımının merkezi açmazlarından birini gündeme getirir (kendi ortaya çıkışının ve çeşitli güzergahlarının anlatısı olarak).

Artı değer bir iktisat meselesi (dolayısıyla direnmekte ya da ertelemekte fayda görebileceğimiz bir düşünce) olarak görülmüştür; sıklıkla bu da, Marksizm nazarında çoğunlukla krizin ve kâr oranlarındaki düşüşün, sermaye birikiminin temel mekanizmasının içerimleri ve sonuçlarının araştırılması anlamına gelir (olanaklı ya da işleyebilir sosyalizm iktisadı da bu kategoriye girer). Son ama çok önemli bir diğer mesele de kavramın her türlü ideoloji ve kültür teorisine cevaz vermesi –ama aynı zamanda da ihtiyaç duyması– ve dünya piyasasını nihai ufku olarak görmesi (yapısal birikim eğiliminin dış sınırı olarak), üstelik bu ufka emperyalizmin ve sonraki eşdeğerlerinin (yeni-sömürgecilik, hiper-emperyalizm, dünya sistemi) dinamiklerini de dahil etmesidir. Artı değer mefhumunun bu birbirinden çok farklı disiplin dilleri ya da uzmanlık alanlarında dönüşümü, Marksizmin eklenmiş bir kavramsal mekân (haritası çıkarılabilir bir mekân) olma sorunsalını teşkil eder, ayrıca bilhassa Marksist ideolojilerin, siyasal programların ya da stratejilerin çeşitliliğine bir açıklama getirebilir.

O halde Marksizan paradigmadaki krizler, hep bizatihi temel Marksizan inceleme nesnesinin –sistem olarak kapitalizm– desen değiştiriyor veya öngörülme ve tahmin edilemez değişimler geçiriyor görüldüğü uğraklarda ortaya çıkar. Sorunsalın eski dile getirilişi artık gerçekliklerin bu yeni düzenlenişine tekabül etmediğinden, paradigmanın kendisinin –Kuhncu bilim tarzında– geride bırakıldığı ve devrinin geçtiği sonucuna varma eğilimi kuvvetlenir (bu da yeni bir paradigma zaten biçimlenmeye başlamadıysa bile geliştirilmesi gerektiği anlamına gelir).

Eduard Bernstein 1898’de kaleme aldığı *Sosyalizmin Önkoşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri*’nde Marksizmi kökten revize etmeyi önerdiği zaman durum böyleydi. Bernstein Marksizmin modern toplumsal sınıfların karmaşıklığının ve çağdaş kapitalizmin uyarlanabilirliğinin hakkını vermekte başarısız kaldığını iddia ediyor, devrim mefhumuyla birlikte Hegel’den türetilmiş diyalektiğin de terk edilmesini, İkinci Enternasyonal siyasetinin kitlesel demokrasi ve seçim süreçleri çevresinde yeniden örgütlenmesini öneriyordu. Bizim çağımızın 1970’lerinde yeniden ortaya

çıkan şey tam da ilk post-Marksizmin bu özellikleriydi, yani aynı teşhis ve reçetenin daha gelişkin versiyonları etrafta mebzul miktarda dolaşmaya başlamıştı. (Post-Marksizmin bu döngüsel yeniden belirışı hiçbir yerde Bernstein'daki kadar çarpıcı bir şekilde ifade bulmamıştır, ama Hindess ve Hirst'ün 1977'de *Kapital* üzerine yazdığı kitap göçe başlayan ilk kuş olarak görülebilirse, Laclau ve Mouffe'un 1985'teki *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'si gökyüzündeki büyük göç hareketini gösterir.)

Bu farklı farklı post-Marksizmlerin vurguladığı noktalar (ister hâlâ Marksist geleneğin adına tutunmaya çalışsınlar, ister düpedüz tasfiyesini talep etsinler), Marksizmin en başta analiz etmekle vazifeli olduğu nesnenin, yani kapitalizmin ta kendisinin kaderini sahneye koyuş tarzlarına göre çeşitlilik gösterir. Örneğin klasik kapitalizmin artık varolmadığını, şu ya da bu "post-kapitalizme" yerini bıraktığını öne sürebilirler (Daniel Bell'in "sanayi sonrası toplum" fikri bu stratejinin en tesirli versiyonlarından biridir); onlara göre Marx'ın saydığı nitelikler –ama en önemlisi de uzlaşmaz sosyal sınıfların dinamiği ve ekonominin (ya da altyapının) önceliği– artık yoktur (Bell'in post-kapitalizmi esasen bilimsel bilgiyle örgütlenir ve bilimsel "filozof-krallar" tarafından işletilir). Veya kapitalizme benzer bir şeyin varolduğu, ama artık iyi huylu bir hal aldığı ve şu ya da bu sebeple (daha yaygın meta üretimine dayanmak, kitlesel okuryazarlık, insanların kendi çıkarları konusunda aydınlanması) halkın iradesine ve kolektif ihtiyaçlara karşı daha duyarlı hale geldiği de savunuluyor olabilir; dolayısıyla devrim şöyle dursun radikal sistemik değişimler koyutlamak bile artık gereksizleşmiştir. Hâlâ ayakta kalan çeşitli sosyal demokratik hareketlerin konumu budur ya da bu olduğu varsayılır.

Son olarak, kapitalizmin hâlâ varolduğu, ama servet üretme ve öznelinin maddi durumunu iyileştirme kapasitesinin (özellikle Marksistler tarafından) ciddi ölçüde küçümsendiği savunuluyor olabilir; hatta bu düşünceye göre kapitalizm tek sürdürülebilir modernleşme ve genel iyileşme, hatta refah yoludur. Bu piyasa insanların retorigidir elbette, ayrıca son yıllarda diğer iki argümana baskın çıkmış görünüyor (gerçi bunların hepsi bağlantılıdır ve birbirini dışlamaktan çok uzaktır).

Bunun karşıt konumu çok daha akla yatkındır ve *The Collapse of Modernization* ("Modernleşmenin Çöküşü", Frankfurt, 1992) adlı eserde Robert Kurz tarafından çok çarpıcı bir şekilde gösterilmiştir; Kurz'a göre geç-kapitalizmde tam da yeni artı değer üretme kapasitesi –bir başka deyişle, klasik sanayileşme ve yatırım anlamındaki modernleşme kapasitesi– kaybolup gitmiştir. Dolayısıyla, kapitalizm pekâlâ zafer kazanmış olabilir,

ama vardığı noktada bir taraftan baş döndürücü kâğıt-para spekülasyonunun, diğer taraftan yeni “sefalet” biçimlerinin (yapısal işsizlik ve Üçüncü Dünya'nın geniş alanlarının kalıcı verimsizliğe teslim edilmesi) damgasını giderek daha çok taşımaktadır. Hal böyleyse, durumun yeni bir tür post-Marksizm gerektirdiği söylenebilir, ama bu post-Marksizmin, yukarıda özetlenen nispeten iyimser kapitalizm görüşünden çıkandan çok farklı olması gerekir.

Fakat çeşitli post-Marksizmlerin tarihsel önemini analiz etmeden önce, temel aldıkları kapitalizm görüşlerine (hepsi de Marx'ın tarif ettiği temel yapıda bir değişim yaşandığını kabul eder) yanıt vermek isabetli olur. Bell'in, modern işletmenin bilim ve teknolojiye bağımlılığının eski kapitalist kâr ve rekabet dinamiğini ortadan kaldırdığı iddiası kesinlikle en kolay çürütülebilecek olan iddiadır; gerek bilimsel ürünlerin ticari sömürsünü gündeme getiren sayısız çağdaş tartışma ya da skandalları (örneğin yağmur ormanlarında alınan patentler ya da çeşitli AIDS ilaçları), gerekse teorisyen bilimcilerin görece “tarafsız” araştırma fonu bulmakta giderek daha da zorlanmalarını hatırlatmak yeterli olacaktır.

Tersine, bugün dünyadaki hiçbir işletmenin (nasıl bir yapısı ya da karmaşıklığı olursa olsun) yerel olarak dahi kâr güdüsünü askıya alma şansının olmadığı kolayca gösterilebilir. Aslında bugüne dek daha yoğun postmodernleşme baskılarından görece muaf kalmış alanların yeniden örgütlenmesinde bu ilkenin küresel genelleşmesine tanık oluyoruz; eski tarz yayıncılıktan köy tarımına kadar farklı alanlarda eski yöntemler amansızca yok ediliyor, güçlü tekeller her şeyi salt biçimsel temelde (bir başka deyişle kâr ve yatırım getirisi çerçevesinde) yeniden örgütleyiyorlar ve faaliyetin içeriğini hiç umursamıyorlar. İleri ülkelerdeki nispeten az gelişmiş alanlarda (çoğunlukla kültürel ya da tarımsal) gerçekleşen ve dünyanın geri kalanında henüz metalaşmamış bölgelere sermayenin girişine eşlik eden bir süreç bu (Marx'ın ifadesiyle alta koyma).

O halde kapitalizmin tarihsel bakımdan özgün dinamiklerinin bir değişim ya da evrimsel yeniden yapılanma geçirmiş olduğunu düşünmek hatırdır; ayrıca kârı azamileştirme –bir başka deyişle sermaye birikimi (diğer bir deyişle kişisel güdülenmeden ziyade sistemin yapısal bir niteliği sebebiyle genişlemesi zorunludur)– itkisinin devam etmesine de insanlığın yakın geçmişinden bir o kadar tanıdık niteliklerin eşlik ettiği görülebilir: iş döngüsünün kararsızlıkları, emek piyasasındaki dalgalanmalar, kitlesel işsizlik ve sermaye kaçışı, sanayideki ve teknolojideki değişim temposu-

nun sürekli artmasının yıkıcılığı, fakat bunun böyle direngen özellikleri emsalsiz kılacak şekilde küresel ölçekte gerçekleşmesi.

Demokrasi ve ona ek olarak sosyal demokrasinin demin bahsettiğimiz kökleşmiş başarısızlıklarına ve tavizlerine gelirsek, sistemin kendi işleyişine müdahale edebilecek hiçbir kolektif talebe yer açmadığı (ama bu pürüzsüz işleyebildiği anlamına gelmez) sonucuna çabucak varmak için bugün tüm hükümetlerin ortodoks ekonomi politikalarına (örneğin bütçe dengesi ya da genelde IMF politikaları) karşısında giderek daha fazla sistematik itaatkarlık gösterdiğini belirtmek yeterlidir. Sovyetler Birliği artık ortadan kalktığından, özerk bir ulusal yol izlemeye ya da hükümetin ekonomi politikasının önceliklerini işletmelerin çıkarlarını zedeleyebilecek kadar çarpıcı ölçüde değiştirmeye niyetlenen parçalı girişimlere daha az tahammül gösterilmektedir. Allende darbesi giderek cılızlaşan popülizm ya da ulusal özerklik heveslerine verilen paradigmatik bir tepkidir.

Piyasaya gelince, onun retoriği bir ideolojidir elbette, eyleme geçme ve siyasal sonuçlar alma ufkuna sahip bir inancı seferber eder. Piyasanın yerkürede yaşayanların üçte ikisinin hayatlarını iyileştirmekte çarpıcı bir başarısızlığa uğrayacağı şeklindeki kıyamet senaryosuna inanmak da eşit ölçüde akla yakın görünüyor; ama doğrusunu isterseniz bu senaryo da piyasa insanları tarafından hazırlanmıştır (bir fiyatına iki senaryo!); zira uygun piyasa koşullarının faydalı modernleşme etkisini asla başarıyla hissedemeyecek yeryüzü parçalarını (Afrika, Doğu Avrupa'nın nispeten yoksul ülkeleri) sıralamaktan bazen keyif alırlar. Küresel ölçekte nice halkın çaresizce yoksullaşmasında yeni dünya sisteminin oynadığı rolü ise görmezden gelirler.

Bu yüzden kapitalizmin günümüzde temel bir değişiklik geçirmediğini, en az Bernstein'in dönemindeki kadar aynı sistem olduğunu açık bir gerçek sayıyorum. Fakat Bernstein'in revizyonizminin yankılarının ve koca bir çağdaş post-Marksizmlerin inandırıcılığının da eften püften şeyler değil, tarihsel açıklama gerektiren kültürel ve ideolojik gerçeklikler olduğu da bir o kadar açıkça ortadadır: Hatta böyle konuların hepsinin merkezinde daha eski Marksizmin yeni gelişmeler karşısındaki açıklayıcı gücünün arızalandığı iması bulunduğu göre, açıklamanın kendisinin Marksizan olması, dolayısıyla bu bakımdan da bir aklanmaya vesile olması en iyisidir.

Marx'ın kapitalizm analizinin en temel özelliklerinden birine geçerken değinmiştik: Sermaye durup dinlenmeden genişlemek zorundadır, asla şöyle bir soluklanıp başarılarına sırtını dayayarak dinlenemez: Sermaye birikimi artırılmalı, üretkenlik oranı sürekli yükseltilmeli, böylece daimi

dönüşüm, toptan çöpe atma ve yenisini inşa etme gibi iyi bilinen sonuçlar yaşanmalıdır (“katı olan her şey ...”). Üstelik kapitalizmin çelişkili olması ve kendini sürekli köşeye sıkıştırarak gelirlerin azalması, durgunluk, verimsiz spekülasyon sarmalları vb. biçiminde kâr oranlarının düşmesi yasasıyla karşılaşması gerektiği kabul edilir. Bu etkiler büyük ölçüde aşırı üretimden ve ulaşılabilir piyasaların doymasından kaynaklandığı için, Ernest Mandel’in (*Geç-Kapitalizm*’de) gösterdiği üzere, sermayenin bu piyasaları tümünden yeni türden ürünlere açan teknolojik yenilenmeyle kendini kurtarmaya çalışmasının yanı sıra, bir bütün olarak sistem üç yüz yıllık kariyerindeki çeşitli kriz noktalarında bu yoldan kendini tazelemiştir. Bu arada, daha uzun bir dönemden bahseden Giovanni Arrighi (*Uzun Yirminci Yüzyıl*’da) dünya sisteminin (İspanyol-Ceneviz, Hollandalı, İngiliz ve şimdi Amerikan) her genişleme döngüsünün sonuna gelindiğinde bugün Birinci Dünya’da gördüğümüze çok benzer bir spekülasyon ve finans kapital safhasının yaşandığını tespit eder. Mandel’e göre kapitalizmi döngüsel krizlerinden kurtaran, ama diğer yandan çekim merkezindeki bir kaymayla birlikte bir bütün olarak sistemin sarsıntılı genişlemelerini ve yerkürenin giderek daha geniş alanlarına mantığının ve hegemonyasının çarpıcı şekilde yayılmasını da belirleyen şey kökten yeni teknoloji türlerinin ortaya çıkmasıdır.

Bu önemli sistemsel değişimlerin demin zikredilen post-Marksizm uğraklarından birinin meydana çıkışına birebir denk düşmesi tesadüf değildir. Bernstein’in uğrağı emperyalizm çağıydı (Lenin’in tekelci aşaması); elektrik ve içten yanmalı motor gibi yeni teknolojilerin, tröst ve kartel gibi yeni örgütlenme modellerinin yanı sıra yerkürenin Avrupa ile Kuzey Amerika kolonileri ve etki alanları halinde nispeten sistem düzeyinde şekillenmesiyle piyasa sisteminin ta kendisi “ileri” ulus-devletlerin ötesine uzanmıştı. Kültür ve bilinç alanında, beşeri bilimlerin çeşitli disiplinlerindeki araştırmacıların aşına olduğu olağanüstü değişimler –bütün sanatlarda ilk başta doğalcılık ve sembolizmin haber verdiği modernizmin doğuşu, psikanalizin keşfi, bilimlerde bu keşfin aşına olunmayan bir dizi yeni düşünce biçiminde yankı bulması, felsefede dirimselcilik ve mekanikleşme, klasik şehrin gelişiminin yüceltilmesi, yeni türden infial yaratıcı kitle politikaları– sözünü ettiğimiz altyapısal değişimlerle temelden bağlantılı oldukları gösterilebilecek olan tüm bu ondokuzuncu yüzyıl sonu yenilikleri, esasen ondokuzuncu yüzyıl Marksizminin (yani İkinci Enternasyonal’in) kendisinde de tadilatlar öneriyor ve talep ediyormuş gibi görünüyordu.

Bu yüzden ilk post-Marksizm uğrağı (Fransız Devrimi’nden itibaren

ilk ulusal-kapitalist dönemin gerçekçilik ya da sekülerleşme uğrağı olarak adlandırıldığı; kapitalizmin en son uğrağı, yani nükleer ve sibernetik çağda kapitalizmin yeniden yapılanmasının ise bugün genelde postmodern olarak anıldığı bir şemayı takip edersek) genelde modern ya da modernizm uğrağıydı. Bernstein'ın revizyonizmi kapitalizmin ilk safhası (feodalizm sonrası ya da ulusal) ile ikinci safhası (modern ya da emperyalist) arasındaki muazzam geçişle alakalı içerik değişimlerine bir tepki olarak görülebilir bugün; hem de Bernstein'ın işçi sınıfının zenginliğinin artmasına, bu sınıfla özdeşleşme ihtimali düşük sayısız sınıf fraksiyonlarının ortaya çıkışına ve vurgunun sosyo ekonomik hedeflerden ziyade siyasal hedeflere (demokrasinin genişletilmesine) doğru kaymasına dair analizinde sadece yeni emperyalist sistemin (1885 dolaylarında) etkileri dikkate alınmış olmasına rağmen. (Nitekim emperyalizm ancak birkaç yıl sonra, Birinci Dünya Savaşı civarında İkinci Enternasyonal'de tartışılmaya başlanacaktır; Kautsky'nin bu tartışmalara vesile olan "ultra-emperyalizm" –tüm emperyalist rakiplerin "Ötekilerine" karşı birliği– mefhumu bugün bizim durumumuza dair olağanüstü bir kehanet gibi görünmektedir.)

Bir başka deyişle, ilk post-Marksizm iç toplumsal koşulları temel alarak, ama bu koşulları değiştirmekte araçsal olan uluslararası ya da küresel çerçevenin genişlemesine dikkati göstermeden, geleneksel Marksizan sorunsalın yetersizliğinden makul sonuçlar çıkarmıştır. (Lenin'in, Birinci Dünya proletaryasının içsel refah tarafından yozlaştırılmasını ve yardımlaştırılmasını emperyalizme bağlaması bu dar odağın biraz kabaca düzeltilmesinden ibarettir.)

Ama Bernstein revizyonizmi bizim çağdaş post-Marksizmlerimiz konusunda yeni içgörüler edinmemizi sağlıyor; zira bu post-Marksizmler de benzer şekilde kapitalizmin safhalarından birinin (bu kez emperyalist safhanın) diğerine yerini bıraktığı, yeni teknolojilerin ortaya çıktığı ve dünya çapında muazzam bir genişlemenin gerçekleştiği bir anda belirmiştir. Hatta gündelik yaşamdan tutun da sanayinin ve savaşların örgütlenişine kadar toplumsal hayatın her düzeyinde nükleer çağın, sibernetiğin ve enformasyon teknolojisinin ortaya çıkışı eski sömürge sisteminin sona ermesiyle çakışır, yine aynı süreçte dünya çapındaki sömürsüzleşme, çoğunluğu yeni dünya sistemindeki üç merkezle (ABD, Japonya ve Batı Avrupa) bağlantılı muazzam bir ulusötesi şirketler sistemi halini almıştır. Dolayısıyla, kapitalizmin bu üçüncü ya da postmodern çağında genişleme coğrafi keşifler ve toprak kazanmalar biçimini almamış, kapitalizmin daha eski alanlarının daha yoğun bir şekilde sömürgeleştirilmesi ve nispeten yeni alanların post-

modernleşmesiyle sürmüştür; metalarda doygunluk sağlanmış, yaşanan çarpıcı post-coğrafi ve post-mekânsal enformasyon eşzamanlılığı sayesinde telgraf ve gazetenin, hatta uçak ve radyonun daha eski semafor hatlarında hayal bile edilemeyecek kadar sağlam, incelikli ve yaygın bir ağ örülmüştür.

Bu açıdan bakıldığında, nasıl ki Bernstein'ın revizyonizmi klasik emperyalizmin örgütlenişinden kaynaklanan toplumsal değişimlerin bir belirtisi ve sonucuydu –bir başka deyişle, modernlik ve modernleşmenin bir refleksiye– çağdaş post-Marksizmlerin de geç-kapitalizm koşullarında toplumsal gerçeklikte meydana gelen olağanüstü değişimlerle gerekçelendirilebileceği öne sürülebilir; üstelik bu değişimler her türlü “yeni toplumsal hareketin” ve özne-konumunun muazzam ölçüde genişlemiş bir medya alanında (hatta klasik anlamda tam olarak “kamusal alanda”) belirmesinden kaynaklanan “demokratikleşme”den tutun da, dünya çapında sanayi üretiminin ulusal emek hareketlerini felç eden ve yerel kavramının ta kendisini (bütün hayatını tek bir yerde, tek bir iş ya da kariyerle, görece istikrarlı kurumsal ve kentsel ortamda geçirmek) sorunlu hale getiren yeneden örgütlenişine kadar uzanmaktadır. Post-Marksizmleri değişmez bir toplumsal sınıf fikrinin geçersizliğinde, eski partili politikaların işlemeziğinde ve devrimi “iktidarın ele geçirilmesi” olarak gören klasik anlayışın yanıldığında, ayrıca kitlesel tüketim çağında üretim kavramlarının modası geçmişliğinde ve enformasyon kırıntıları karşısında emek-değer teorilerinin teorik çözümlüşünde ısrar etmeye götüren işte bu düzeyde değişikliklerdir. Burada artık sırf yüzeysel farklar dünyasında güya itibarsızlaşmış ve “Hegelci” çelişki kavramı çevresindeki nispeten çapraşık felsefi polemikleri tablonun dışında bırakıyorum; telos fikrinin ilerlemeci burjuva kavramlarından biri olarak damgalanmasını (hem çelişki kavramı hem de telos kavramı tarihin sonunda ve gerek derindeki zamansallığın gerekse her türlü gelecek fikrinin neslinin tükenmiş görüldüğü bir dünyada yersiz kaçmaktadır); ayrıca her türden merkezsiz öznenin doldurduğu bir Deleuzecü akım içinde ideoloji ve yanlış bilince karşı (ayrıca daha incelikli bir biçimde bizatihi Freudcu bilinçdışına karşı) polemikleri de dışarıda bırakacağım.

Bu eleştirel temalardan her birinin yeni bir postmodern doksanın bir niteliği olarak değil kavramsal bir semptom olarak ele alınması halinde günümüzdeki toplumsal hayatta gerçekleşen değişimlere dair söyleyecek önemli bir şeyleri olduğu açıktır. Ama tıpkı Bernstein'ın eleştirel görüşünde olduğu gibi, taze bir çağdaş odağın bütünlük ya da küresel çerçeve pa-

hasına elde edildiği ve bunlardaki değişimlerin yerel ampirik fenomenleri tek başına değerlendirmeyi mümkün kılan görünmez ama işleyen koordinatlar oluşturduğu da açıkça görülmelidir. Zira yeni içsel-varoluşsal ya da ampirik-toplumsal fenomenlerin ortaya çıkışı ancak kapitalizmin üçüncü safhasının yapısı dahilinde, yeni dünya çerçevesinde anlaşılabilir: Bu da günümüzde, “emperyalizm”in hâlâ dışsal ve yabancı bir şey, ulusal iç deneyimlerin dışındaki bir şey olarak kavranabildiği Bernstein dönemine nazaran çok daha geniş bir dünya sisteminde daha nettir. Geç-kapitalizmin kendisini aynı anda hem küresel dinamikleri hem içsel etkileri bakımından tanımladığı bugün daha açıktır: Hatta küresel dinamikler şu anda içsel etkilere bir dönüş dayatmaktadır, zira “içsel bir Üçüncü Dünya” ve bir içsel sömürgeleşme sürecinin Birinci Dünya’nın ta kendisini kemirip durduğunu söyleyebiliriz. Burada piyasa dünyası teorisyeni Marx’ın görüşleri (özellikle *Grundrisse*’de) mevcut post-Marksizmlere baskın çıkmakla kalmaz, kapitalizmin önceki aşamalarının analizinde de temel önemde görülebilir. Ama burada önerilen şey kapitalizmin kopuş ve süreksizliklerine aşırı önem verilmesi yerine sürekliliklerine diyalektik bir açıdan bakmaktır. Zira bu yapının her yeni safhada kasılıp genişlemesiyle ortaya çıkan deneysel farkları dayatan şey yapının daha derindeki sürekliliğidir.

2.

Tarihsel bir gelişme olarak Sovyet komünizminden ayırt edilen sosyalizm (-in “ölümü”) konusunda birkaç söz söylemek, siyasal, toplumsal ve muhayyel bir ideal olarak zorunluluğunun (yok olsaydı yeniden icat edilmesi gerekecekti) yanı sıra, gerek bir gelecek programı gerekse ütöpik bir vizyon ve mevcut toplumsal sisteme kökten ve sistemik alternatifin mekânı olmasının hakkını vermek lazım. Türsel bakımdan genellikle “sosyalist” olduğu düşünülen arızilikler öngörülebilir ritimlerle gelip geçiyor gibi görünüyor. Bu yüzden “Sovyet modeli”nin tam anlamıyla itibarsızlaşmış görüldüğü anda Amerikan halkının altmış yıldır ilk defa bir bakıma daha toplumsallaşmış bir tıp imkânını cidden yeniden değerlendirme noktasına gelmesi ancak görünüşte bir paradoks olabilir. Uzun zaman önce “söylemsel mücadelenin” zayısı olan ve en ortodoks sosyalistlerin bile uluorta savurmak istemeyeceği bir slogan olarak “kamulaştırmaya” gelince, her türlü beklenmedik durumda ve bağlamda yeniden ortaya çıkması engellenemez (gerçi stratejik kamulaştırmaları kendi maliyetlerini düşürmekte faydalı bulanların sağ kanattan ya da şirket yanlısı hükümetler olması da

mümkündür). Her halükârda, piyasa hatiplerinin hükümet müdahalesini reddi Japon modelinin yaygın prestiji yüzünden gülünç kalmaktadır, zira Japonya'da hükümet müdahalesi o kadar önplandadır ki bir bütün olarak sistemin “devlet yönetiminde kapitalizm” olduğu bile söylenebilir. Bu arada, özel şirketlerin önceki yüzyılın Yıldızlı Çağ'ından beri şahit olunmayan cümbüşler yaşadığı Reagan/Thatcher döneminden sonra tekrar her ileri sanayi toplumunda devletin üstlenmesi gereken asgari toplumsal sorumlulukların yeniden sorgulanmasına doğru bir akış görülmektedir; burada Avrupa'daki ve özellikle Almanya'daki Bismarck'a kadar geri giden refah devleti, Soğuk Savaş polemiklerinin gölgesinde kalmışsa da artık Anglo-Amerikan sermayesi sponsorluğundaki özelleştirme retorığı karşısında yeniden görünür olma sürecindedir.

Aynı zamanda ve Clinton yönetiminin ekolojik sanayi ve teknolojiye özel yatırım konusundaki deneysel fikirlerine rağmen, ekolojik reformun ancak devlet tarafından gerçekleştirilebileceği, ayrıca mevcut sınıai teknolojilerin kontrolü ve sınırlandırılmasının yanı sıra böyle sınırlamaların motivasyonu ve hayata geçirilmesi için gündelik hayatta ve tüketim alışkanlıklarında gerçekleştirilmesi gereken devrim sayesinde muazzam değişikliklerin yapılması noktasında piyasanın yapısı gereği yetersiz olduğu giderek daha çok açığa çıkmaktadır. Ekoloji zaman zaman siyasal bir hedef olarak sosyalizmle gerilim halinde görülmüş, özellikle sosyalizmin bir modernleşme retorığı kullandığı ve “Prometheus” tarzı doğayı fethetme (bu da sıklıkla hatalı olarak Marx'ın kendisine atfedilmiştir) tavrı gösterdiği dönemlerde bu gerilim daha çarpıcı bir hal almıştır. Gelgelelim, görünüşe bakılırsa, çok sayıda hüsrana uğramış sosyalist siyasal pratiklerini ekoloji alanına kaydırmış, böylece bir ara ileri ülkelerde başlıca muhalefet araçları olarak çeşitli sol siyasal hareketlerin yerini Yeşil hareketler almıştır. Her halükârda, ekolojik siyasal amaçların sosyalist hükümetlerin varlığına olan bağımlılığını burada tekrarlamak gerek: Bu mantıksal bir argümandır ve Doğu'da amansızca ve gözü dönmüş bir halde çabucak modernleşme çabası içindeki komünist hükümetlerin doğaya ve ekolojiye zarar vermesiyle hiçbir alakası yoktur. Daha ziyade, ekolojik değişikliklerin çok pahalı olduğu, muazzam bir teknoloji gerektirdiği, ayrıca esaslı bir yürütme ve kollamaya ihtiyaç duyduğu, bu yüzden de ancak güçlü ve kararlı bir hükümet tarafından (büyük ihtimalle de dünya çapında bir hükümet tarafından) gerçekleştirilebileceği önsel olarak saptanabilir.

Bu arada, Doğu'da ironik bir şekilde “kapitalizme geçiş” diye adlandırılan projenin Batılı “kuralsızlaştırmayla” aynı şey olduğu, bilhassa her tür-

lû sosyal güvenlik biçimine düşman olduğu ve arta kalan bütün güvenlik ağlarını sistematik olarak parçalamayı gerektirdiği de anlaşılmalıdır. Ama bu durum genelde sosyalist ülke yurttaşları tarafından görülmemiştir. Hükümetlerinin onlara Batı hakkında söylediği birkaç hakikati propaganda sayarak kulak ardı etmiş, onlardaki güvenlik ağının, tıbbi ve sosyal hizmetlerinin ve kamusal eğitim sisteminin bir eşdeğerini koruduğumuza, aynı zamanda gıpta ettikleri malları, cihazları, eczaneleri, süpermarketleri ve video mağazalarını bunların üstüne sihirli bir şekilde kondurduğumuza kesinlikle inanmışlardır: İkincilere –mallara– sahip olmanın birincinin –yani sosyal hizmetlerin– sistematik reddi anlamına geldiğini anlamamış gibidirler. Doğu Avrupa'nın panik halinde piyasaya koşmasına trajikomik bir tat veren bu temel yanlış anlama, salt metalara erişebilir olma ile tüketim çılgınlığı arasındaki ayrımı gözden kaçırmayı da beraberinde getirmiş görünmektedir; çok büyük kültürel, toplumsal ve bireysel sonuçları olan bir nevi kolektif müptelalık diyebileceğimiz tüketim çılgınlığı davranışsal mekanizması bakımından ancak uyuşturucu, seks ve şiddet müptelalığıyla kıyaslanabilir (aslında bunlar da ona eşlik ederler). İnsanla ilişkili hiçbir şey bize yabancı değildir elbette; ayrıca insan toplumunun bir yaşam tarzı olarak tüketimcilik deneyiminden geçmesi belki de tarihsel bakımdan gerekli ve önemlidir, tabii daha sonra daha bilinçli bir şekilde onun yerine kökten farklı bir şeyi tercih etmesi şartıyla.

Yukarıda sayılan özelliklerin –kamulaştırmalar, çeşitli türden hükümet müdahaleleri– sosyalist projeyi tanımlamaya yetmeyeceği açıkça görülmelidir. Ama refah devletinin bile yeni dünya piyasası retorığının saldırısı altında olduğu ve insanların büyük hükümetten nefret edip toplumsal sorunlara özel çözümler bulma fantezilerine sürüklendiği bir zamanda, sosyalistler liberallerle (Amerikan, merkezci anlamında) birleşerek büyük hükümeti savunmalı ve böyle saldırılara karşı kendi söylemsel mücadelelerini yürütmelidirler. Refah Devleti bir kazanımdı; içsel çelişkileri toplumsal ve kolektif anlayışın başarısızlığı değil kapitalizmin kendi çelişkileriydi; her halükârda, Refah Devleti'nin çözülme sürecinde olduğu yerlerde sıradan insanların bu kazanımların ve güvenlik ağının kaybedilmesiyle ilgili hoşnutsuzluklarının benimsenip dillendirilmesi ve piyasa retorikçilerinin eline oynanmaması sol için önemlidir. “Büyük hükümet” olumlu bir slogan olabilir; “bürokrasi” de klişelerinden kurtarılmalı ve burjuva toplumunun belli destansı anlarında sahip olduğu hizmet ve sınıfa bağlılık çerçevesinde talep edilmelidir (ayrıca insanlara zaten en büyük bürokrasilerin büyük şirketlerin bürokrasileri olduğu hatırlatılmalıdır). Son olarak, ulusal borç-

ların ve bütçenin anlaşılmasında özel ya da kişisel analogilere –bir şahsın aylık geliri ve bütçesi, “kazandığından fazlasını harcamak”– başvurulmasını engellemek çok önemlidir. Çok büyük ulusal borçlar için faiz ödemek bir bütün olarak dünya finans sisteminin bir sorunudur; bu çerçevede düşünülmesi ve analiz edilmesi gerekir.

Ama bunlar mevcut söylemsel mücadele için ve tam anlamıyla sosyalist bir vizyonun tasarlanabileceği bir iklimi yeniden kurmak için zorunlu tepkisel stratejiler olabilir ancak: Bir kere bu görünüşte sol kanat ya da sosyal demokrat önerilerin –örneğin asgari yıllık gelir güvencesi– çoğu Bonapartist, hatta faşist sağın amaçlarına da dört dörtlük hizmet edebilir. Tam da bu yüzden salt tepkisel stratejideki başka bir eksikliğin de, yani “sistemi adlandırmak” kadar alternatifi, çözümü adlandırmadaki eksikliğin de altı çizilmelidir. Devrim ile bölük pörçük reform arasındaki farkı gösteren şey sadece sosyalist çözümlerin sistematikliği değil, aynı zamanda daha büyük bir proje içinde önerilen tüm önlemler arasındaki karşılıklı ilişkilerdir; ayrıca sahiden sol bir hareket ile sol-merkez hareket ya da refah talep eden reformist siyaset arasına zorunlu bir çizgi çeken de böyle önlemlerin sosyalist olarak nitelenmesidir.

Nitekim James Weinstein, Amerikan solu üzerine temel kitabında (*Ambiguous Legacy – Muğlak Miras*) modern dönemde solun üç zirvesinin –Birinci Dünya Savaşı öncesinde Eugene Debs’in Sosyalist Parti’sinin, 1930’lardaki Amerikan Komünist Partisi’nin ve 1960’lardaki Yeni Sol’un– birbirinden kökten farklı olmasına, aralarında hemen hiç bağlantı bulunmamasına rağmen ortak bir hatayı paylaştıklarını gösterir: Hepsine göre Amerikan halkı karşısında “sosyalist” kelimesini kullanamazsınız ve seçmenlerin yaygın desteğini kazanan toplumsal hedefler bile, Amerikan kitlelerini yabancılaştırmamak adına esasen liberal ya da reformist önlemler maskesi altına gizlenmelidir. Yani böyle tekil hedefler gerçekleştirilse ve kolektif popülerliğe ulaşsa bile, daima merkezci hareketlere mal edilmeye açıktır; hatta meşhur bir Jules Feiffer karikatüründe olduğu gibi, Amerikan solunun ana işlevi, eklektik bir ılımlı hareketin (çoğunlukla da biza-tihi Demokrat Parti’nin) hayal gücünü ve siyasi cephaneliğini tazeleyecek yeni fikirler bulmaktır genelde, ki bu hareket de gizli ilham kaynağı ortadan kaybolur kaybolmaz iflas edip gider. Ama sosyal demokrat ya da refah yanlısı önlemlerin adı konmazsa siyaseten sosyalizme bir katkıları olamaz: Sosyalizm bütüncül bir projedir, çeşitli unsurları merkezi ruhunun yayılımı ya da mecazları olarak alegorik bir şekilde kayda geçirilmelidir ve aynı zamanda kendi yerel uygunlukları çerçevesinde kendi başlarına da gerek-

çelendirilmelidir. Kolektif proje daima hem mikrokozmu hem makrokozmu düzeyinde işler, tüm yakıcı aciliyetiyle bireysel ya da ampirik bir mesele ve daha büyük ulusal veya uluslararası tablo söz konusudur ki burada mikro-politik unsur genel bir bütünleştirici şemsiye parti ya da ittifak stratejisiyle perspektife oturtulmuştur.

Yine de eleştirel ya da tepkisel olan ile olumlu ya da ütopyacı, inşa odaklı olan arasındaki çizgi hem mikro hem makropolitik seviyelerden geçer: söylemsel mücadele, yani hegemonik piyasa modelinin itibarsızlaştırılması isabetli bir gelecek vizyonunun, radikal bir toplumsal alternatifin eşliği olmaksızın çöle su dökmekten farksızdır; bu alternatifin sorunları günümüzde bariz biçimde sosyalizm ya da komünizmin daha eski “modern” ya da “modernist” itibarsızlaşmalarıyla (ayrıca bunların bıraktığı boşluklarda gelişen bir dizi çağdaş mikro politik ve anarşist ikameyle) iç içe geçmiştir.

Şüphesiz sosyalizm insanlar için beşikten mezara koruma anlamına gelmiştir daima: Pratik ya da maddi zorunluluğun üzerinde bir güvenli insan zamanı vererek herkese varoluşsal bir özgürlüğün başlangıcını temin eden mutlak güvenlik ağı: insanların kendini-korumanın sakatlayıcı endişelerinden azade yaşamalarını (bu temayı geliştirmeye en geniş yeri ayıran Adorno’nun müziği nitelerken söylediği gibi “kaygısız yaşamak”, “ohne Angst leben”) mümkün kılarak hakiki bir bireyselliğin başlatılması; keza çok fazla yerde teşhis edilemeyen ama eşit ölçüde felç edici endişelerden, yani başkaları için duyduğumuz güçsüz ama neredeyse içgüdüsel kaygılardan kurtulmak (Oscar Wilde’in *The Soul of Man under Socialism*’deki [“Sosyalizmde İnsan Ruhu”]) ifadesiyle, insanların çoğunluğu “sağlıksız ve abartılı bir özgecilikle” hayatlarını mahvederler, hatta “mahvetmek zorunda bırakılırlar”). Hatta sosyalizm bu anlamda garantili bir maddi yaşamdır: Parasız eğitim, parasız sağlık ve emeklilik hakkı, toplanma ve örgütlenme hakkı, tabii ki en doğrudan anlamda tabandan demokrasi hakkı (Marx’ın Paris Komünü üzerine yazılarında belirttiği anlamda); ayrıca çalışma hakkı – günümüzün toplumsal ve siyasal perspektifinden hiç de küçük bir şey değildir, zira kitlesel ve kalıcı yapısal işsizliğin geç-kapitalist otomasyonun gerekliliği olduğu öngörülebilmektedir; son olarak da mevcut ticari “kitle kültürü”nün biçimsel şablonlarının ve standartlaşmalarının sömürsüne uğramadan kültürünü artırma ve “dinlenme” hakkı.

Buvizyonda, bir yanda varoluşsal ya da bireysel odağın (geç-kapitalizmin özel yabancılaşmaları, bireysel öznellikte kalan yara izleri), diğer yanda komüniteryanizmin (esas kolektif odağı şu anda liberal ve hatta sağcı ideologlar tarafından ele geçirilme sürecindedir) görünüşte uzlaşmaz kutup-

ları tarafından ideolojik olarak çarpıtılmış ve bozulmuş görünmektedir. Bir tarafta Lafargue'in skandal yaratan "tembellik hakkı"; diğer yanda küçük tarımsal topluluklar, hatta Yerli Amerikan kabile toplulukları ütopyaları: Bunlar sosyalizmi tahayyül etme olanağının solda çekişme yaratmasına yol açan tematik terimlerinden sadece bazılarıdır.

Burada Ütopya'ya dair endişenin bir baskı kaygısı halini aldığı gayet açıktır: Sosyalizmin feragat gerektireceği, metallerden kaçınmanın daha genel bir püritenlik ve iradeyle arzuların bastırılmasının sistematikleşmesi anlamına geldiği endişesi (kapitalizmin arzuları canlandırdığını ve her türden yeni ve öngörülemeyen arzu üreten muazzam bir makine olduğunu bize Marx bile söyler). Demek ki bu aynı zamanda Marcuse'nin tefekkürünün vazgeçilmez hale geldiği noktadır; Platon'dan beri ilk defa doğru ve yanlış arzular, doğru ve yanlış mutluluk ve memnuniyet sorununu Marcuse ortaya atmıştır: O halde Marcuse'ye karşı çıkışın derhal siyasal ve düşünsellik karşısı bir biçim alması manidardır (bu konularda doğru ya da yanlış hükmü verecek filozof-kral kimdir, vs.?). Nitekim eşzamanlılığın paradoksları, bugünü yaşanır kılmak için geliştirdiğimiz telafi edici arzu ve esriklikleri bırakmanın ne kadar güç olabileceğini ancak dışsal bir konumdan kavramamızı sağlar. Bizi çıkmazdan kurtaracak olan insan doğası üzerine tartışmalar değildir elbette, toplu karar alma ve farklı bir hayat sürme konusunda kolektif irade çerçevesine yönelmek gereklidir. Böyle bir kolektif tercihin zorunlu olarak getireceği özgürlük, ondan sonra ancak bireysel uzaklaşma ya da çekilme veya çoğunluğun takvasını mizaç gereği reddetme özgürlüğünü tanıyarak saygınlığını koruyabilir. Bu arada, iktisada (en geniş ve gevşek anlamda iktisat) yaptığı vurgunun karşısına her zaman esasen siyasal değerlendirme ve kaygıların çıkması Marksizmin hem zayıflığı hem gücüdür. Hatta bugünkü serbest piyasa retoriğinin güçlülüğünün de piyasa imgesini özgül bir iktisadi programdan ziyade simgesel bir siyasal fantezi olarak kullanmasından ileri geldiğini düşünüyorum.

O halde mantıken bilhassa bu sosyalizm korkusu –libidinal korku, baskı endişesi– iktidarla ilgili daha açıktan bir siyasal kaygıya doğru gelişmektedir. Bakunin sosyalizmi siyasal tiranlık ve diktatörlükle ilişkilendiren ilk kişi değildi (ütopyacı sosyalistler zaten bu eleştiriyi yöneltmişlerdi), keza Wittfogel de bunu yapan son kişi değildi; gerçi Stalin'i en eski su kenarı medeniyetlerinin tanrı-imparatorlarıyla yan yana koyan Wittfogel'in *Oriental Despotizm* (Şark Despotizmi) kitabı sağcı propaganda üzerinde kalıcı bir iz bırakmıştır. Hükümet ve devletin –hangi siyasal biçimde olursa olsun– tanımı gereği zor tekeli daima elinde bulundurduğunu söylemek

herhalde yeterli gelmeyecektir. Yine de bu suçlama, eşit ölçüde güncel olan –gerçek demokrasinin yönetilemez olduğu ve sosyalizmin taleplerinin toplumsal makineyi tamamen durduracağı yolundaki– sağcı anlayışla bilhassa tutarlılık arz ediyor gibi görünmüyor. Bu tutarsızlığa tarihsel bir tutarsızlık daha ekleyebiliriz: Devlet yapısının ve ilgili siyasal düzenin en başta çöküşü sonucunda bu doktrin –sosyalizmin mutlakiyetçi devlet anlamına geldiği doktrini– üzerinde neredeyse eksiksiz mutabakat.

Fakat daha sıklıkla, bilhassa piyasa iklimi ve piyasa retorüğının anlık hegemonyası şartlarında, sosyalizm ve ütopya tasavvuru bir yanda kontrol toplumu, diğer yanda son derece bireyci ya da atomlaşmış, ademimerkezi, “görünmez el” toplumu arasındaki ideolojik çatışma içinden kendine yol bulmak zorundadır. Robert Heilbroner bile, 1989 öncesinde yazdığı *Marxism: For and Against* kitabında, bu alternatif vizyonun canlılığını kolektif tercih ve görece köktenci bir yaşam tarzının önceliği çerçevesinde dile getirir; söz konusu yaşam tarzı, tıpkı mahut İslami köktencilik şablonlarındaki gibi, bir nevi etik püritenlik ve libidinal feragat yoluyla dünya piyasasından çekilmeye çalışmak anlamına gelir. Bu vizyon farklı bir türden toplumsal hayatın başarılması için ödenecek bedelin yanı sıra kolektif tercih olanaklarını da hoş karşılamakta, bunlara prim vermektedir; fakat aynı zamanda Ütopya’ya dair derin bilinçdışı korku ve endişeleri de besler, bugünden her türlü sosyalist vizyon tasarısının geç kapitalizmin hastalıklarının teşhisi kadar Ütopya korkusuyla da tam anlamıyla hesaplaşması gerektiğini tasdikler.

Planlamanın “komuta toplumu” imajıyla –Stalinizm imgelerinin ve antik tarihe kadar uzanan (antik Yahudilerin ve Yunanlıların devletçi hasımları) daha derindeki “şark despotizmi” şablonlarının libidinal yükünü taşıyan bir imajla– damgalanmasına gelince, sosyalizmin bazı çağdaş savunularıyla bir başlangıç yapılabilir; bunlar büyük kolektif projeyi bireysel terimlerle formüle eden savunulardır: Bireysel enerjilerin gelişimini ve hakikaten modern bir bireyciliğin canlanmasını sağlamak üzere hesaplanmış muazzam bir toplumsal deney olarak, bireysellik öncesine ve baskıcı arkaikliğe doğru uğursuz bir toplumsal gerilemeden ziyade kolektifin bireyleri kurtarması ve yeni siyasal olanakların denenmesi olarak. Örneğin burada Stalinizm öncesi büyük Sovyet “kültür devrimi” ne güçlü bir ideolojik karşıt kuvvet sıfatıyla başvurulabilir.

Fakat Heilbroner’in savunması “Ütopya”nın tüm sosyal sistemlerin sonu değil alternatif bir sosyal sistem olmasına vurgu yaptığı için yararlılığını korumaktadır; ayrıca bu savunma, mevcut ilişkiler sistemini yıkıcı ya

da kökten dönüştürücü yeniliklere karşı adeta bağışık kılacak mekanizmalar içermenin her sosyal sistem ya da üretim tarzı için yapısal bir zorunluluk olduğunun da altını çizer (dolayısıyla, örneğin belli bir –tesadüfen Marksizm karşıtı– antropoloji küçük kabile toplumlarının servet birikimini, iktidarın ortaya çıkmasını ve nihayetinde devlet olacak yapılanmayı yapısal olarak önlediğini ve dışladığını göstermeyi üstlenebilir).

Burada bilhassa piyasa ile sosyalizm arasındaki sistemsel uyumsuzluk baştan varsayılıyor; üstelik sadece komünist devletin çöküşünün ardından toplumsal ilişkilerin çözülmesi bakımından değil, aynı zamanda çöküşü önceleyen ve hazırlayan meta fantezileri ve Batılı kitle kültürünün sebep olduğu üstyapısal yozlaşma bakımından da piyasanın Doğu Avrupa'daki yıkıcı etkisi bu varsayımı şüphesiz desteklemektedir. Dolayısıyla, piyasanın felaket yaratan etkileri konusunda Polyani'nin eleştirileri bugün tüketimciliğin ve metalaşmanın getirdiği toplumsal ve kültürel alışkanlıkların yıkıcılığını da kapsayacak şekilde genişletilebilir; herhangi bir sosyalist sistemin bunları etkisizleştirecek bir kültür yaratmasının gerekli olduğu burada varsayılıyor hiç şüphesiz, ama bu etkisizleştirmenin sansür ya da uzaklaşma rejimiyle değil kolektif bir tercihle canlı ve pozitif bir tarzda gerçekleştirilmesi lazım. Ayrıca artık fiilen varolmayan sosyalizmlerin (özellikle de komünist devletlerin) tarihinde gözlemlenen şiddet ve fiziki baskının, daima dışarıdan gelen sahici tehditlere, sağcı düşmanlık ve şiddete, içteki ve dıştaki yıkıcı güçlere tepki niteliğinde olduğunu da vurgulamak gerek (ABD'nin Küba'ya uyguladığı ambargo bugün hâlâ canlı bir örnek sunuyor).

Felsefi bakımdan sağ'a karşı belirtilmesi gereken şey, tüketim mallarını "seçme özgürlüğü"nü (her halükârda, "esnek" ve "Fordizm-sonrası" düzenlemelerin şakşakçıları tarafından büyük ölçüde abartılmıştır), insanların kendi kaderlerini kontrol etme ve kolektif hayatlarını şekillendirmede, yani kolektif geleceklerini tarihin ve belirlenimlerinin kör zorunluluklarından kurtarmakta aktif bir rol oynama özgürlüğüyle uzaktan yakından alakası olmadığıdır: Meşhur görünmez elin "piyasa mekanizmaları"na teslim olmak bu anlamda insan güçlerinin hayran olunacak bir kullanımından ziyade insan özgürlüğünün getirdiği sorunlardan kaçınmaktır (dolayısıyla, böyle bir ideal ve idealize edilmiş serbest piyasanın tarihin hiçbir noktasında varolmadığı ve varolma ihtimalinin bulunmadığının fark edilmesiyle mevzu tümünden değersizleşecektir).

Tüm bunlar Niebuhr benzeri ilk günahın teolojik ya da metafizik çerçevesinde veya Edmund Burke'ün Jakoben projeye atfettiği türden bir *kibir*

(*hibris*) çerçevesinde dile getirildiğinde bir bakıma farklı bir yola sapacaktır: Burada suçlanan bizatihi insan doğası ve Ütopya'nın tehlikeleridir. Post-sosyalist entelektüellerin, Bolşevizmden tutun da Stalin'in kendisine kadar siyasal olan her şeyin yıkıcılığını toplumu dönüştürme yolunda ütopyaçı iradenin kötülüklerine bağladığı eski Doğu'da kendine yer bulan bir dildir bu; ne yazık ki, böyle dönüşümler istemeyi durdurma kararı sadece karar verme gücünü başkasına (bugünlerde genellikle bir yabancıya) devretmek anlamına gelmektedir. İnsan doğasının günahkarlığına dair hükme gelince, insan hayvanların doğaları itibariyle kötücül ve şiddet düşkünü oldukları, onlardan hiçbir iyi şey çıkmayacağı ispatlanabilir bir ampirik olgu gibi görünse de, bunun da bir ideoloji olduğunu (üstelik bilhassa ahlakçı ve dini bir ideoloji olduğunu) hatırlasak fena olmaz. İşbirliği ve kolektif etosun gerçekleştirilmesinin en iyi deyişle kırılğan başarılar olması, özel tüketim ve açgözlülüğün cazibelerine, sinik reelpolitik istikrarsızlaştırıcı etkilerine tabi olması, bunları zaman zaman varolma şerefinden yoksun bırakmaz.

Bu arada, François Furet tarzı bir gözünü açmanın getirdiği geç kalmış bilgelik kendini, neo-Konfüçyüsçülük diyebileceğim bir yasa ve düzen etosunda ifade eder. Bu etos uyarınca en çekicilikten uzak otoriteye bile "saygı" gösterilir, kaos ve isyanın en insani bakımdan makul biçimlerinden ziyade en haysiyetsiz devlet şiddeti tercih edilir.

Daima sağda başlayan şiddet, yakın geçmişin büyük bir kısmını oluşturan karşı-şiddeti doğuran sonsuz zincirleme reaksiyonu tetikler; ayrıca faşizmden milliyetçiliğe kadar, hatta onların ötesinde etnik ve köktenci fanatizmlere kadar büyük sağcı hareketlerin yıkıcı tutkularının esasen ikameler olmaları –başlı başına arzular olmamaları– ihtimalinin en azından varolduğunu hesaba katmak da önemlidir. Bunlar ütopyaçı emellerin başarısızlığının yarattığı öfke ve acı hayal kırıklığından, dolayısıyla sahiden daha işbirliğine dayalı bir toplumsal düzenin temelde imkânsız olduğuna dair derin bir inançtan doğmuş olabilirler. Bir başka deyişle, ikameler olarak, devrimin şu ya da bu sebepten başarısızlığa uğrama durumunu yansıtır; bununla bağlantılı ama ayrı bir başlığa dönmek için uygun an işte şimdi geldi.

3.

Bizatihi devrim kavramının eleştirisi en son dönemdeki post-Marksizmlerin (Bernstein'da zaten olduğu gibi) temel taşıdır ve bunun hem teorik hem siyasi sebepleri vardır. Belki biraz haksızlık ederek, bu sorun etrafındaki

felsefi tartışmaların çoğunlukla siyasi sebepleri olduğunu kabul edeceğim; bu tartışmaların çevresinde döndüğü kavramlar şunlardır: bütünlük ve telos, merkezi özne ve merkezini yitirmiş özne, tarih ve anlatı, kuşkuculuk ve görecilik ya da siyasal “inanç” ve bağlanma, Nietzscheci daimi şimdi ve radikal alternatifleri düşünme imkânı (böyle felsefi tercihlerin daha içgüdüsel ve ideolojik gerekçeleri olmasının onları aynı zamanda salt felsefi bir temelde tartışma zorunluluğunu ortadan kaldırmadığını da anlamamız gerek bu arada). Devrim kavramının iki farklı içerimi olduğunu ve her ikisinin de bilhassa mevcut koşullarda korunmaya degeceğini düşünüyorum. Birinci içerim bizatihi toplumsal değişimin doğasıyla ilgilidir ve ister istemez sistemsel olduğunu öne süreceğim, diğer içerim ise kolektif kararın nasıl tasavvur edildiğiyle ilgilidir.

Ama kavramsal sorunlara çoğunlukla bağlanan temsil ve imge engeli bu sorunlardan söküp ayırmadan bu tür bir tartışma ilerleyemez. Bu da feodalizmden geçişte gerçekleşenler şöyle dursun, modernleşmenin ilk evrelerinde gerçekleşen daha eski klişe devrim resimlerindeki istenmeyen “vizyon kalıcılığı”nı barındırır: Bizatihi büyük Fransız Devrimi’nden onun İngiliz atasına (hatta Spartaküs ayaklanması şöyle dursun, Hussiteler ya da köylü savaşlarına) ve oradan Çin ve Küba devrimlerine kadar bu tip devrimlerin geçmişinin önemli tarihsel ve diyalektik dersler içermediğini göstermez; hatta pek çok ülkenin romanlarını geçtim, tarih kitaplarından bile daha ilginç ve dokunaklı anlatılar sunarlar. Keza mesele daha eksiksiz modernleşme koşullarında (postmodernleşmeyi hiç saymıyoruz) gerçekleşecek radikal toplumsal dönüşümün zorunlu olarak çok farklı problemleri gündeme getirmesi ve çok farklı türden toplu faaliyetler gerektirmesi gibi bariz bir konu da değildir. Bu imgeler olmadan yaşamamız gerekmesinin sebebi daha ziyade bunların siyasal hayal gücünü kısıtlaması ve devrim kavramını itibarsızlaştıran gayri-meşru akıl yürütmeleri teşvik etmesidir, örneğin bu akıl yürütmelerden birine göre postmodern şehir, daha doğrusu post-şehrin iletişimsel yayılımı sokaktaki kalabalıkların faillliğini stratejik siyasal ve devrimci müdahalede işe yaramaz hale getirmiştir. Halbuki doğrudan kalabalık imgesinin kendisi ideolojiktir ve hiç değilse Fransız Devrimi’nin büyük devrimci “günlerine” kadar uzanır; ayrıca akabindeki yüzyılın, Manzoni’den Zola’ya, Dickens’tan Dreiser’e kadar, hemen her büyük burjuva romancısı tarafından bir kâbus gibi canlandırılmıştır; okur bu canlandırmalarda mülkiyete ve mahremiyetin neredeyse fiziksel ihlallerine dair endişelerin, toplumsal kontrolün gevşediği ya da zayıfladığı zaman ne gibi korkunç ve canavarca şeylerin yaşanacağını göstermek için esasen

siyasal amaçlarla sömürüldüğünü ve kötüye kullanıldığını yer yer hissedebilir. Fakat hal böyleyse, devrim kavramıyla ilgili her türlü ciddi derin düşüncede böyle habis ideolojik imgelerden kurtulmak bilhassa önemli görünmektedir.

Aslında yukarıda dikkatimizi çeken şeyi, yani böyle argümanlarda siyasi endişelerin devamlılığını –daha doğrusu iktidar motifinin devamlılığını– burada da görüyoruz. Bu şekilde damgalanmamış olsa bile devrim tabiriyle ilgili çekişmenin altında yatan (örneğin daha felsefi analizlerde, hatta en ustahlıkla şekilde Laclau ve Mouffe tarafından, akabinde çoğu mahut post-Marksist tarafından geliştirildiği biçimde), devrimin şiddet içeren bir şey olarak anlaşılması, silahlı mücadele, zorla iktidarı devirme, kana susamış halkın yönlendirdiği silahlı çatışma olarak görülmesidir daima. Bu anlayış sıradan Troçkizm adı verilebilecek düşüncenin, yani söz konusu olan her türlü sosyalist hükme “silahlı mücadele” şartını ekleme ısrarının cazibesini açıklar; halbuki böyle bir şey nedenin yerine etkiyi geçirecek ve kurtuluşa yönelik bahisleri gereksiz yere yükseltecektir. Bu önermenin daha ziyade ters yönden ileri sürülmesi gerekir: Yani sistem sahiden temel ya da önemli açılardan tehdit edildiğinde diğer taraf güce başvuracaktır, bu yüzden şiddet ihtimali verili bir “devrimci” hareketin sahici olup olmadığına dair bir testtir ki bu Hegel’in Minerva baykuşu ya da Benjamin’in Tarih meleği tarafından (aslında bunlar farklı kılıklardaki bir ve aynı şeydir) geriye bakışlı olarak görülebilir. Bu da, teolojideki, mutlak kader ve seçilmişlik¹ paradoksuna benzer bir şey içerir: Şiddeti seçmek dışsal bir işarettir ve daima sonra gelir, sosyal demokrasinin kimseyi kırmayacak bir yol bulmak için sakınganca uğraşmasında olduğu gibi peşinen hesaplanması mümkün değildir. Ama ilerlerken sahiden sistemsel bir değişime ulaşırsa, planlayıcıların isteği doğrultusunda değil, adeta kelimenin tanımı gereği zorunlu olarak direniş görülecektir. Dolayısıyla burada kendine has bir siyasal-ekonomik Heisenberg ilkesi işbaşındadır (yukarıda değinildiği üzere, Weinstein’in Amerikan solunun stratejilerine yönelttiği eleştirilerde olduğu gibi): Eşzamanlı ve sistemsel merceklelerimiz haricinde artzamanlı değişimi kavrama yeteneğinden yoksun görünüyoruz; tarih hep zaten olmuş bir şeydir; ancak geriye bakılarak tespit edilebilen sınıf gerçeklikleri sonradan ahkam kesmeye açık değildir.

Bu yüzden, devrimi düşünme (ya da “çürütme”) girişimleri ister istemez iki tür mesele içerir: sistem meseleleri ve sınıf meseleleri (Marx’ın

1 *Predestination and election*: (Kalvinizmde) kimin seçilmiş olduğu tanrının mutlak iradesi tarafından baştan belirlenmiştir. —yhn

kendisi de bunları birleştiren teorisyen olmuştur).

Sisteme dair argüman, yani toplumda her şeyin eninde sonunda diğer her şeyle bağlantılı olduğu ve uzun vadede ilk başta her şeyi değiştirmeden en küçük reformların bile gerçekleştirilemeyeceği şeklindeki argüman felsefi bakımdan çoğunlukla fazlasıyla lekelenmiş bütünlük mefhumu etrafında yürütülmüştür. Ampirizm ve pozitivistimin tırnı vırısı ve akılcılığın ticari ve pragmatik şeyleşmelere indirgenmesine karşı sistem ve bütünlük kavramlarını kazanımlar ve temel silahlar olarak gören uzun zaman önce ölmüş bu felsefeci entelektüeller, daha sonra yaşanan toptan dönüşüm karşısında hayrete düşerlerdi muhakkak, zira son derece felsefedışı olan ampirik ve sistem karşıtı pozitivist tavırlar ve görüşler bu dönüşümle birlikte metafiziğe ve ütopyacı tiranlığa, kısacası bizatihi Devlet'e karşı destansı direniş biçimleri haline gelmişlerdi. "Bütünlüğe karşı savaş", bizatihi toplumsal bütünlüğün temsilini temelden sorunlu gören (Marksizm gibi) entelektüel sistemler söz konusu olduğunda biraz yersiz görünüyor. Bütünselleştirme ve bizatihi temsil çıkmazı vesilesiyle bütünlüğün temsiliyetine ulaşma buyruğu üzerinden düşünürsek, anlaşıldığı kadarıyla, böyle eleştirmenlerin kafasındaki belli parti yapıları ve kitle siyasetine nazaran bu sürecin totaliter diye nitelendirilmesi daha da akla uzaktır.

Her halükârda, günümüz bağlamında bütünlük ya da sistem kavramını pek buradaki anlamda tartışılmayan pratik, sosyal ve siyasal deneyimlerden türetmekte ısrarcı olmak yeterli gelebilir. Zira toplumsal sistem mefhumu her şeyin ötesinde çeşitli toplumsal güdüler ya da değerler arasındaki, özellikle de kâr mantığı ile işbirliği isteği arasındaki uyumsuzlukta akla gelmektedir. Hatta biri diğerini dışlama eğilimindedir; bu durum en dikkatli kontrol edilen "karma ekonomiyi" bile sorunlu bir mesele haline getirir. Meseleyi tersinden ifade etmek de mümkündür: Sadece temel toplumsal değişimi değil, yeni kolektif üretim biçimlerine dair bir toplumsal yapıyı gerçekleştirmek için muazzam ölçekte manevi ve kolektif heves gerektiğine vurgu yapılabilir. Böyle bir manevi ve siyasi tutku –hiçbir durumda sürdürülemeyecek gibi görünen ve sosyalizmin dolaysız, yerel görevlerine karşıt olarak ideal olarak tanımladığımız şeye tekabül eden tutku– kâr güdüsü ve onunla bağlantılı değerlere başlı başına ve sapına kadar ters düşecektir. En önemlisi de, bu temel uyumsuzluklar bir sistemin, bütünselliğinin ya da üretim tarzının görece birleşik ve homojen şeyler olduğunu, farklı türden sistemler ya da tarzlarla bir arada uzun süre varolamayacağını ilk

başta gösterir. O yüzden devrim kavramı bu özel tarih okumasıyla beraber verilir; bizatihi sistem kavramı tarafından gerekli kılınır ve bir sistemin (ya da “üretim tarzının”) en sonunda diğerinin yerini aldığı, peşinen teoriye dökülemeyen süreci belirler.

Ama belki de bizatihi bu kavramın yapısı onun temsiline müdahale etmekte, daha önce yakındığımız modası geçmiş devrimci “iktidarı ele geçirme” imgelerini yaratmayı sürdürürken, bir yandan da kendi çapında yeni bir ikili karşıtlık ya da çıkmaz, yani iktidara giden demokratik ve seçimlere katılma yolunun antitezini tesis etmektedir (ayrıca günümüzde kimsenin ikinci seçeneğe birinciden daha fazla inanmıyor gibi görüldüğünü de eklemek gerek). Ama bu tür bir karşıtlığı aşan bir devrimin neye benzeyeceği konusunda başka ve daha farklı örneklerimiz var: Allende’nin Şili’si hemen akla geliyor ve artık bu tarihsel deneyi yenilginin dokunaklılığından ve içgüdüsel bir baskı endişesinden kurtarma vakti geldi. Ayrıca post-Marksistlerin (“devrimci” ya da başka türlü) “uğrak” ya da “an” anlayışının yanlışlığına dair söylediklerini dikkate almanın, ama Nietzsche tarzı bir sonsuz heterojen zaman akışı uğruna “süreci” ihmal etmelerini eleştirmenin de zamanıdır. Solun seçim zaferleri ne içi boş sosyal demokrat çabadan ibarettir ne de iktidarın kesin olarak el değiştirdiği vakalardır: Daha ziyade bunlar demokratik taleplerin tedricen açılmasının işaretleridir, yani daha anlayışlı bir yönetim için giderek daha radikal talepler ortaya çıkarken, hükümet de bu gelişmeye uygun olarak radikalleşmek zorundadır, elbette düzen isteğine boyun eğmedikçe. Bu bakımdan devrimci süreç, baskı altındaki halk gruplarının yavaş yavaş madunluğun sessizliğinden çıkarak seslerini yükselttiği yeni bir hukuki düzendir. Bu sesini yükseltme eylemi Allende’nin devrimci Şili’sinde olduğu gibi yeni tür yasa tekliflerinden tutun da tarım arazilerine el konmasına kadar çeşitlilik gösterebilir; demokrasi haliyle bu tür bir sesini yükseltme durumudur ve aynı zamanda (tüketimciliğin tersine) yeni ihtiyaç üretiminin en hakiki biçimi olarak da tanımlanabilir. O halde şurası açık ki bu süreç, her doğrultudaki kontrolü kaldırma tehdidi yaratan ve zaten yorumladığımız türden (aynı zamanda Allende rejiminin sonunun ürkütücü bir şekilde örneklediği) siyasal korkuları üreten, muazzam ölçüde başıbozuk bir süreçtir. Ama demokrasiyle de (cumhuriyet kurumlarının aksine) tam anlamıyla tutarlı bir süreçtir ve tüm büyük devrimler bu çerçevede yeniden yazılabilir.

Bu tip sistematiklik meşhurları bugün solda sorgulanabilir olsa da, sağ için mahut kapitalizme geçiş bakımından uzun zaman önce kazanılmış bir bilgelik olduğuna dikkat çekmekte fayda var. Zira bizzat piyasa propagan-

dacıları piyasa sisteminin başka sosyoekonomik sistemlerin kalıntı niteliğindeki ya da yeni su yüzüne çıkan özellikleriyle bağdaşmadığını döne döne vurgulamışlardır. “Daha saf” bir piyasa sisteminin, işlevini sürdürmek için kendisinden farklı olan her şeyi yok etmeye zorunlu olarak çabalamasının canlı bir resmini görmek için eski sosyalist ülkelerde “kuralsızlaşma”nın yarattığı acıları hatırlatmaya gerek yok herhalde. ABD’nin amansız baskısını hatırlamak yeterli: sosyalleştirilmiş sağlık hizmetini kaldırması için Kanada’ya, tarım sübvansiyonlarını kaldırması için Japonya ve Fransa’ya, hükümetin refah yapılarının “haksız rekabetini” kaldırması için genelde Avrupa’ya ve ulusal kültürel üretim biçimlerini korumayı bırakması için hemen herkese yaptığı baskı. Şüphesiz, II. Dünya Savaşı’nın sonundan beri, Reagan ve NAFTA/GATT yıllarında severan halini almadan önce, ABD dış politikasının her yerde filen başını çektiği böyle talepler, normalde ideolojik bakımdan nispeten farklı olan devrim ve bütünselleştirmeyle ilişkilendirilen sistemsel bir toplum ya da üretim tarzı anlayışını inandırıcı bir şekilde işaret etmektedir.

Belki de bu sadece standart piyasa retoriğinin de ütopyacı bir doğası olduğunu gösteriyordur: Mevcut muhafazakar ve medyatik kullanımda atıfta bulunduğu şekliyle piyasanın asla varolmadığı ve varolmayacağı anlamına geliyorsa hiç şüphesiz durum böyledir. Öte yandan, sistematığın sonuçları da fazlasıyla gerçektir; bu bağlamda Joel Chandler Harris’in iltihaplı dişini çektirmekte olağanüstü güçlükler yaşayan biriyle ilgili hikâyesi aklıma geliyor. Berber çekmeye kalkar, demirci çekmeye kalkar; sonunda yeni türden girişimci bir dişçi yepyeni techizatıyla bu belalı azıdişi çekme işini almayı başarır; fakat diş çeneye bağlıdır, oradan omuriliğe, kaburgalara, legen kemiğine, kaval kemiğine ve en sonunda ta ayak başparmağına bağlanmaktadır; bu yüzden diş çekildiğinde bütün iskelet de onunla birlikte çıkar ve hastayı evine bir çuval içinde göndermek zorunda kalırlar. Toplumsal anatomiye dair biraz bilgi bizim de böyle talihsiz bir sondan sakınmamıza yardımcı olabilir (ki bu hikâye Reagan dönemi kuralsızlaştırması için de uygun bir alegori niteliğindedir).

Devrim kavramının diğer içerimi daha çabuk açıklanabilir, çünkü devrimci süreci bir bütün olarak alır: Bizatihi praksis, kolektif karar alma, kendini şekillendirme ve doğayla bir ilişki seçme imkânının toplumsal kolektif tarafından geri kazanılmasının kısaltılmış bir mecazı sayar. Bu anlamdaki devrim, kolektifin halk egemenliğini tekrar kendi eline alma anıdır (gerçi tarihsel gerçeklikte bu egemenliğe aslında hiç ulaşmamış olabilir); bu egemenlik çerçevesinde insanlar kendi kaderlerini değiştirme, böylece ko-

lektif tarihleri üzerinde belli bir miktar kontrol sahibi olma kapasitesini geri kazanırlar. Ama meseleyi böyle ifade etmek, devrim kavramının bugün niye güç bir dönemden geçtiğini de anlamak demektir, zira –daha önce belirtildiği üzere– modern toplum tarihinde halkın genelinin kendini daha güçsüz hissettiği pek az an olmuştur; toplumsal düzenin karmaşıklığının bu denli haşın ve ulaşılmaz olduğu, mevcut toplumun bir yandan en hızlı değişimini yaşarken aynı anda muazzam bir süreklilikle donanmış görünüşü başka pek az an vardır.

Nitekim, tam da postmodern ya da geç – kapitalizm sistematikliğindeki bu kuantum sıçramasının –bilimsel ya da teknolojik olma damgası taşıyan ve sibernetik süreçlere atfedilen bir yoğunlaşmanın– bireysel ya da kolektif insan failliği ölçөгünü devde kulak kıldığı iddia edilmektedir: Fakat ölçek niteliğini korumak ve teknoloji meselesini paranteze almak daha basiretli bir hareket gibi görünüyor. Zira esin verdiği böyle bir kafa karışıklığının ve çaresizlik duygularının (ayrıca eylemsizliğe yol açan felcin, ilgili kişilerdeki duyarsızlığın, hem liderlerde hem takipçilerinde aynı sinizmin) bizatihi sistemin kasılmalı genişlemesinin bir işlevi olması da akla yakın görünüyor; ayrıca sistem bizi şimdi kimsenin henüz uyum sağlamadığı yeni ölçekler ve niceliklerle, henüz uygun organlar geliştiremediğimiz yeni coğrafi süreçlerle (ayrıca bugünkü zaman mekânsal olduğundan ve yeni bir enformasyon eşzamanlılığının tekrar ölçü ve aralık kategorilerimizle hesaplanması gerektiğinden, zamansal süreçlerle de) karşı karşıya bırakıyor.

Sistemin geldiği yeni aşamanın en çarpıcı sonuçlarından biri, önceki faillik kategorilerinin yetersiz kalması, özellikle de sosyal sınıf mefhumunun miadını doldurduğu, hatta daha eski (Marksizan) anlamda sınıfın geçerliliğini yitirdiği, hatta tümden yok olduğu algısıdır. Dolayısıyla, bu algı zaten farklı teori ve ampirik sosyoloji seviyelerini bir araya getirir, ayrıca ampirik olanın bertarafının kolaylaşacağı (gerçi herkes için o kadar tatmin edici olmayan) daha karmaşık bir yanıt gerektirir. Ulusal üretimdeki ve dolayısıyla giderek küçülen bir ulusal işgücünün kurumlarındaki krize tekabül eden küreselleşmenin, uluslararası üretim biçimleri ve onlara denk düşen sınıf ilişkileri getirmesi beklenebilir; fakat bunun ne ölçüde yaşanacağını henüz hayal edemiyoruz, zira biçimleri önceden çıkarsanamıyor ve siyasal olanakları da hesaplanmak bir yana kestirilemiyor bile. Hem bu yeni küresel sınıf oluşum sürecinin kaçınılmazlığında hem de şu an karşımıza çıkardığı temsili çıkmazlar konusunda ısrarcı olmak zorunludur: Böyle bir sınıf oluşumunun insani zamana mahkûm organizmalar tarafından algılanması mümkün olmadığı gibi (daha önce belirtildiği üzere, çoğunlukla birbiriyel-

iletişimi olmayan bu kıyaslanamaz zamansal boyutlarda eşzamanlı olarak varoluruz), bu erişilmez gerçekliğin (göksel mekânın sınırlı ya da algısal bir parçasından zihinsel kategorilerimizden kaçacak kadar muazzam kozmolojilere geçişin gündeme getirdiği problemlerle mukayese edilebilecek bir gerçekliğin) haritasını çıkarmaya başlamak için kullanabileceğimiz şematizmler de henüz belirlenmemiştir.

Nitekim daha yeni temsil kategorileri (veya itibarsızlaşmış olan temsil kategorilerinin yenilenmiş ve dönüştürülmüş halleri) –özellikle de alegori probleminin etrafında toplanan ve çokboyutlu bilinçdışı anlamlandırma biçimlerini içerimleyen her şey– bu iddiayı belgelemeye ve önceden daha büyük gerçeklikler için akliselim mecazlar olan şeylerin üstündeki baskıya tanıklık etmeye yarayabilirler. Gelgelelim, uluslararası ticaretin kendini yeniden örgütleme ve eski ulusal hudutları aşarak yeni ilişkiler geliştirme sürecinde olduğu bir anda; temas, mübadele ve ağ yaratma teknolojilerinin her türlü beklenmedik sonuçla birlikte kendi kaçınılmazlıklarını dayatmaya başladığı bir dönemde, dünya ekonomisinin farklı ulusal bölgelerinden ücretli işçilerin kendi çıkarlarını gözetmek üzere yeni ve özgün yollar geliştirememeleri hakikaten çok şaşırtıcı olurdu. Yine de, postmodernliğin aynı zamanda değişimin anlatsal kategorilerinin dışlandığı bir şimdiki zamanın sistemine hapsolmek anlamına geldiği bir durumda, geleceğe bu şekilde atıfta bulunmak da (buradaki örnekte kolaycı bir iyimserliğe zemin hazırlamamakla beraber) akıldışıdır. Bu arada, ulusal fabrika işgücündeki bozulma, yerini işsiz halk kitlelerinin ortaya çıkmasına bırakmıştır; bu kitlelerin siyasal eylem faileri (ya da “tarihin öznelere”) olmaları şimdi daha akla yakın bir hal almış, ayrıca yeni radikal marjinalite ve madunluk kategorilerinin belirmesinde de bunların yeni dinamikleri damgasını vurmuştur. Yine de, ücretli emek ve sunduğu mekânsal avantajlar temelinde kazanılan ve kuşaktan kuşağa geçen siyasal örgütlenmeye dair bilgelik işsizlik durumunda erişilebilir değildir (*squatter*’lar [izinsiz yerleşimciler], *bidonville*’ler [gecekonducular] ve çadırkentler gibi özel halleri saymazsak).

Sınıf sorunu çoğunlukla bugün Marksizme yapılan ve birkaç söz daha eklemeye değer görünen merkezi pratik itiraz sayılmaktadır. İtiraz edenler en başta sınıf siyaseti ile “yeni toplumsal hareketlerin” öncelikleri arasındaki sözde uyumsuzluğu hatırlatarak başlayacaktır ki bu da son derece Amerikan bir perspektifi yansıtır, zira ABD yaşantısında ırk (ve bugün toplumsal cinsiyet) daima sınıftan daha geniş bir yer dolduruyor gibi görünmüştür; öte yandan daha büyük toplumsal hareketlerin sekterliği ve hem eğilimsel hem kaçınılmaz parçalanışı da şiddet ve elmalı turta kadar

değilse bile köktendincilik ve entelektüellik karşıtlığı kadar Amerikan tarzı dürtülerdir. Ayrıca son dönemde pek az Marksistin, ileri ve farklılaşmış modern toplumların nüfusunda sanayi işçilerinin çoğunluk haline geleceğini öne sürdüğünü de eklemek gerek. Bu yüzden yirminci yüzyıldaki sol politikalar düzenli olarak ittifak politikaları biçimini almıştır (böyle programlar fiilen ne kadar baskıcı, bu tip ittifakları hayata geçirme iddiasındaki rejimler fiilen ne kadar sahtekar olursa olsun). Gramsci'nin teorisi, bugün hâlâ en faydalı teorizasyon olmayı sürdürüyor; bu teori, modern dönemdeki Marksizmin –ki söze dökülmeyen (örneğin Sartre ve Brecht'in telaffuz ettiği) önvarsayımının altında makinelerle çalışan insanların diğer sınıflara nazaran dünyayı farklı bir şekilde algıladığı, eylem ve praksisle farklı bir ilişki kurduğu hissi yatar– belli bir işçiliğe eğilimini dışlamamaktadır.

Ama tüm bunlar “sınıf”a, odanın bir tarafına dizilen ve “ırk”, “toplumsal cinsiyet” (ya da belki “dünyanın dostları”) rozeti taşıyan gruplardan ayırt edilmeyi bekleyen belli bir bireyler grubunun rozeti muamelesi yapmakla hâlâ birdir. Burada, toplumsal sınıf fikri ile ırk ya da toplumsal cinsiyet fikri arasında bir kavramsal statü farkı olduğunu ortaya koymak gerekir. Bu da sınıf kategorisinin evrenselleştirici olduğu ve bireyselliği ve tikelliği daha başarılı ve üretken biçimde aşma (hedefi kategorinin kendisini iptal etme olarak tasavvur edildiği ölçüde) kapasitesine sahip bir soyutlama biçimi olduğu yolundaki –sıklıkla muzafferane bir edayla “sınıf”a karşı öne sürülen– bariz gerçeğin ötesine geçen bir anlam taşır. Bu anlamda, sınıf sıklıkla “madde” ya da “materyalizm” gibi “ontolojik” bir kategori sayılır, töz ve tözsellik (hakikatin, mevcudiyetin vs. tözü ve tözselliği) hatasını içerdiği ve sürdürdüğü düşünülür. Aslında sınıf kavramının “hakikati” (Hegeliciler gibi konuşursak) sebep olduğu operasyonlarda yatar daha ziyade: Sınıf analizi, materyalist gizeminden arındırma gibi, tutarlı bir sınıf “felsefesi” ya da ontolojisinin yokluğunda bile geçerli ve vazgeçilmez kalmayı sürdürür.

Fakat bazen aşırı basitleştirerek sınıf bilinci adı verilen şeyin içsel bakımından en az ırk ve toplumsal cinsiyet kategorileri kadar çatışmalı olduğunu göstermek de bir o kadar önemlidir. Sınıf bilinci her şeyden önce ve en önemlisi madunluğun çevresinde, yani ast olma deneyimi etrafında döner. Bunun anlamı “alt sınıfların” kafalarında hegemonik ya da yönetici sınıfa ait ifade ve değerlerin üstünlüğüne dair bilinçsiz inanışlar olduğu ve bu üstünlüğü ritüel niteliğinde (ve toplumsal ve siyasal bakımdan etkisiz) yollardan aynı ölçüde ihlal ve inkar ettikleridir. Pek az ülkede ABD'deki kadar açıktan sınıf içeriğine doymuşluk vardır, çünkü bu ülkede aracı ya

da kalıntı niteliğinde aristokratik bir düzey ortaya çıkmamıştır (bu aristokrasinin dinamikleri, Avrupa'da olduğu gibi, modern sınıf karşıtlıklarının üzerini örtebilir ve bir dereceye kadar bunları saklayabilir, yerlerinden edebilir, hatta etkisizleştirebilir). ABD'de sınıfların kamusal alanda temas ettiği tüm noktalar, örneğin spor, açık ve şiddetli sınıf düşmanlıklarının bulunduğu mekânlardır ve bunlar aynı ölçüde diğer toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite ilişkilerini de doygunluğa ulaştırırlar; bunların içeriği de simgesel olarak sınıf dinamiklerindedir ve kendi başlarına sınıf dinamiklerinin ifade araçları olmadıkları zaman kendilerini bir sınıf aygıtıyla ifade ederler. Yine de, çoklu kimliklerin, içsel farkların ve farklılaşmaların tespitinde böyle fenomenleri ayrıcalıklı mekânlar haline getirmesi gereken bizatihi böyle içsel ikili karşıtlıklardır (zira sınıf ilişkileri ikilidir ve ırk ve etnisite gibi diğer kolektif simgesel ilişkileri de ikili biçimler halinde yeniden örgütlenme eğilimi gösterir). Ayrıca bu bakımdan madunluk için söylenebilecek her şeyin hegemonik bilinç ya da yönetici sınıf bilinci için de geçerli olduğunu unutmamak gerek; bu bilinç de alt sınıfların içselleştirilmiş mevcudiyetinin doğurduğu korkuları ve endişeleri bağrında taşır ve simgesel açıdan, bizatihi yönetici sınıf bilincinin yapısında bir savunma tepkisi olarak içerilen tehlikelerin ve sınıf düşmanlıklarının (hatta sınıf suçluluğunun), tabiri caizse, "dahiliyeti" olarak dışa vurulur.

Son olarak, sınıf yatırımlarının içerik odaklı olmaktan ziyade biçimsel bir dinamiğe göre işlediğine vurgu yapılmalıdır: Fenomenler temel sınıf uzlaşmazlıkları oyununa ikili bir sistem dahilinde asimile edilirler. Dolayısıyla, artık klasikleşmiş bir örnek verirse, 1960'ların başında Kennedy ile Nixon arasında yürüyen seçim mücadelesi gayet sert bir şekilde sınıfa göre kodlanmıştı. Yine de, paradoksal bir biçimde, Amerikan kitlelerinin, zenginliği ve Harvard'da okumuş olması sebebiyle bilinçli ya da bilinçsiz olarak üst sınıf saydığı kişi liberal olan Kennedy'ydi; küçük burjuva sınıfsal arka planın astlıklarını ve "damgalarını" taşıdığı açık olan Nixon ise bir anda alt sınıfların temsilciliğine tekabül etmişti. Yine toplumsal deneyimin her türlü alanından çıkartılmış başka karşıtlıklar da aynı şekilde yeniden kodlanmıştır. Dolayısıyla, modern dönemde, kitle kültürü ile yüksek sanat arasındaki karşıtlık, Avrupa'daki "yüksek sanat"ın muhalif ve burjuva karşıtı duruşunun aksine, ABD'de çok bariz bir sınıfsal simgesellik kazanmıştır; teori ve yeni doğan postmodernliğin gelişiyile birlikte de teori yabancı ve dolayısıyla üst sınıf olarak kodlanmış, "hakikaten" yaratıcı edebiyat –"yaratıcı yazarlık" ve ticari televizyon kültürü anlamında edebiyat– ise popülist bir etos olarak yeniden yazılmıştır.

Bu yüzden sınıf hem süregiden bir sosyal gerçeklik hem de sosyal imgelemin aktif bir parçasıdır; Soğuk Savaş sonrası küreselleşmede muhtelif dünya sistemi haritalarımızı da halen etkilediği görülebilir (genelde bilinçsiz ya da örtük biçimlerde). İkili bir fenomen olarak (her üretim tarzında iki temel sınıf vardır), toplumsal cinsiyet çağrışımlarını ve karşıtlıklarını (ırksal olanlarla birlikte) özümseme ve ışığını kırma yeteneğine sahiptir; aynı zamanda kendisi de eski sınıf imgeleri ve tavırlarının kalıntıları tarafından saklanmakta ve karmaşılaştırılmaktadır; aristokratik ve (daha nadir olarak) köylü unsurların devreye girmesiyle tablo çarpıtılıp zenginleşmekte, böylece Avrupa ve Japonya aristokratik sayılırken karşılına alt tabaka bir ABD konulabilmektedir; keza Üçüncü Dünya da Doğu Avrupa'yla birlikte genelde madun bir bölge olarak kodlanabilmektedir (bu bölgede işçi sınıfı ile köylülük arasındaki ayrım –tarih boyunca Üçüncü Dünya'dan Birinci Dünya'ya aktarılan artık değeri dillendirirneyen– “az gelişmiş” gibi mefhumlar tarafından bulanıklaştırılır). Odağı dünya sisteminden bölgesel bir sisteme –mesela Avrupa'ya ya da Ortadoğu'ya– kaydırduğumuzda sınıf haritası derhal yeni şekiller alır, hatta çerçeveyi kendi iç sınıf karşıtlıkları olan tek bir ulus-devlete indirdiğimizde de şekiller yeniden değişir. Fakat burada gösterilmek istenen şey bu tür sınıfsal haritaların tümünden keyfi ve bir bakıma öznel olduğu değildir; bunlar dünyayı okumamızın kaçınılmaz ve zorunlu alegorik koordinatları oldukları gibi, her türlü unsurun ya da esas parçanın birbirini belirlediği ve birbirine karşı okunması ve tanımlanması gereken yapısal sistemlerdir. Kapitalizmin tarihsel doğuşunun, işletme baskısı karşısında işçi sınıfının kendisinin bilincine vardığı daimi bir süreci içerdiği gösterilen ilk ikili karşıtlıkta bu durum özellikle geçerlidir elbette; keza aynı süreçte hâkim sınıf da emek hareketinin talepleri ve tehditleri karşısında kendini daha fazla tanımlamaya ve daha çok örgütlenmeye zorlanmıştır. Bu da karşıt sınıflardan her birinin diğerini ister istemez fiilen kafasında taşıdığı, defedemediği bir yabancı varlık yüzünden içsel olarak kopukluk ve çatışma yaşadığı anlamına gelir.

Ama sınıfı (doğum belgesi ya da tapu gibi bir ampirik nitelikten ziyade) bir kategori olarak düşünmeye kendimizi alıştırsak, belki o zaman sınıfı daima zorunsuz ve cisimleşmiş olarak, kendini daima toplumsal cinsiyet ve ırk kategorileriyle gerçekleştirmek ve özgüleştirmek zorunda olan bir şey olarak düşünmek daha doğal gelecektir. “Eklemlenme” gibi terim ve kavramların yakın geçmişteki kaderini, işte böyle kategorileri doğrultu saptama amacıyla kavrama ihtiyacının daha fazla hissedilmesiyle açıklamak mümkündür; bu gibi kavramlar ittifak inşası için hazır reçeteler sun-

maz, ama en azından herhangi bir yerel analiz durumunda devreyi tamamlama, kategorilerden hiçbirinin ihmal edilmemesini garantileme şartını dayatabilir; zira bu kategorilerden herhangi birini unuttuğunuzda, onun sizi hatırlamamazlık etmeyeceği kesin olarak söylenebilir. Fakat ABD’de en çok ihmal edilen kategori sınıftır. Bu yüzden, çeşitli yeni toplumsal hareketlerin hepsinin kendilerine has tarzlarda sınıf çatışmasının görünmez ve yeraltındaki gerçeklikleri konusunda sıkıntı yaşamaları anlamında, sınıf kategorisi kendi özgün “ezilenlerin dönüşü”nü kutlamaktadır. Belki de bu bölümü bitirirken, sınıfın aynı zamanda analitik bir kategori olduğunu belirtmek gerek; bu da toplumsal olanı, ancak radikal ve sistemik tarzda değiştirilebilecek sistemsel bir kendilik olarak kavramaktan kaçınmayı son derece zorlaştırmaktadır.

4.

Komünizme gelince, en azından modernizm söz konusu olduğunda, son dönemdeki (ki bu dönem komünizm adını taşıyan rejimlerden çoğunun çöküşüne tanıklık etmiştir) gelişmelerin onun başarısızlığına değil başarısına işaret ettiğini belirtmek gerek. Marksizm-Leninizm (yalnız bu tabiri Marksizmden kesin olarak ayırdığım görülecektir) modernleşme aracı olması bakımından övgüler düzen kesinlikle sadece solcu iktisatçılar değildir: *The Economist*’in editörlerinin dahi tek partili devleti (özellikle Afrika’daki) az gelişmiş toplumların hızlı sanayileşmesi için faydalı bir yol olarak selamladıkları görülebilir. Bu da liberaller iktidarda kalsaydı Rusya’nın yüksek üretkenlik düzeylerine daha barışçıl bir şekilde ulaşabileceğinden içlenerek bahseden daha gerici revizyonist tarihçilerin sözlerini iyice gü-lünçleştiriyor; hele Tayvan’ın zenginleşmesini Çin Kay Şek’in iktisadının anakaradaki rakipleri karşısındaki üstünlüğüne kanıt olarak göstermeleri tam bir komedi. Stalin’in Sovyetler Birliği’ni modernleştirdiği bir gerçektir; muazzam bir bedel ödeyerek köylü bir toplumu, nüfusu okuryazar olan ve dikkate değer bir bilimsel üstyapıya sahip bir sanayi devletine dönüştürmüştür. Stalinizm bu yüzden başarılıdır ve gerek sosyal gerek ekonomik anlamda tarihsel misyonunu yerine getirmiştir; bunun daha normal, barışçıl ve evrimsel bir tarzda gerçekleşebileceğine dair spekülasyonlarla uğraşmak boş vakti olanların işidir. Zira can alıcı ayırım noktası hep kalacaktır: Sovyet komünizmi (örneğin Japon devlet kapitalizminin aksine) çeşitli sosyalist yöntemler ve kurumlar kullanan bir modernleşme stratejisidir. Bu kurumları kullanması, sosyalist retorikten ve değerlerden faydalanması,

hatta kökenlerinin çok farklı ve kesinlikle ön-sosyalist bir devrimde bulunması, yan ürün olarak sosyalist yaşam dünyasının bazı veçhelerini geliştirmesi ve dış dünyada uzunca bir süre sosyalist umutların ve değerlerin cisimleşmesini temsil etmesi sonucunu doğurmuştur. Ama bugün, bilhassa modernizmin tamamlanması ya da artık gündemden düşmesi sebebiyle, Marx ve Engels'in kapitalizmin sonunda, yüksek sanayi verimliliği olan bir rejimden gelişmesini beklediği sosyalizm ile bu tekil Üçüncü Dünya ülkesindeki destansı, tüyler ürpertici, dehşet verici zorla modernleştirme arasında bir ayrım yapmak istiyor insan.

Her halükârda, şimdi ele alınması gereken daha ziyade bu sistemin çöküşüdür: Bu çöküş tam da başarısı çerçevesinde (gizli kusurları ve zayıflıkları çerçevesinden ziyade bu çerçevede) ve Marksizan teorinin sıklıkla onu itibarsızlaştıran bir durumda açıklama gücünün devamını belgeleyen bir tarzda açıklanmalıdır. Bir kez daha, kapitalist sistemin fevkalade genişliği, küresel erişiminin yeni ve daha yoğun bir tür uluslararası ilişkiselliğe doğru "tırmanması" Sovyetler Birliği'yle ilgili en tatmin edici izahatı sunacaktır. Tam anlamıyla iki "sistem" arasındaki rekabet çerçevesinde işlev gören bir açıklama değildir bu; gerçi "durgunluk döneminde" Sovyet liderlerin doğan yeni dünya sistemine bağlanmaktaki hevesine dikkat çekilmelidir kesinlikle; bu hevesin amacı daha fazla borçlanmak ve kısmen Batı'nın çekici (ve esasen ileri teknoloji ürünü ve iletişimsel ya da enformasyonel) ürünlerinden daha fazlasını tüketmekti.

Bu arada, savunma harcamalarındaki rekabetin ve Reagan yönetiminin Sovyetler Birliği'ni giderek boyunu aşan askeri masraflara itme taktığının – Sovyetler'in çöküşü genellikle buna atfedilir– tipik Batı tarzı tüketimin başka bir biçimi olarak anlaşılması gerektiğini düşünüyorum; Sovyet devleti ekonomik ya da sistemik bakımdan ihtiyaç duymadığı ürünlere (halbuki Amerikalıların savaş sonrasındaki zenginliği büyük ölçüde bu devlet-askeri harcamalarına dayanıyordu) öykünmeye çalışmak gibi hatalı (ama kesinlikle anlaşılır) bir sebeple kendi sisteminin korunağından çıkmaya teşvik edilmiştir. Karşı-devrimci strateji çoğu durumda, demokratik devrimleri kuşatılmış devletlere dönüştüren uzun vadeli sistemik tehditler içermiştir elbette; gözetim ve polis faaliyetinin giderek artması ve klasik terör artışı da bu stratejinin sonuçları arasındadır ve örnekleri ta Fransız Devrimi'ne kadar geriye gidebilir. Ama bu çabanın modern üretim ile postmodern üretim arasındaki eşiğe denk gelen eşsiz zamanlaması, Sovyetler'i bir anlamda karşı safa çekmiş, tüketim değerleri ve alışkanlıklarının aktarımı ayakta kalabilen devrimci kurumlar üzerinde olağanüstü yıkıcı etki yapmıştır.

Bu aynı zamanda sürecin önemli bir kültürel boyutu olduğunu gösterir ki daha sonra bu boyutu ele alacağız.

Ama sistemsel ilişki iki yönlüdür ve dışsal bir ağa bağlandığımızda kendinizi çok sayıda sibernetik imgeye açarsınız. Ben şahsen yüksek basınç mecazlarını tercih ediyorum: Bir nevi ideolojik ve sosyoekonomik jeodezik kubbe içindeymişçesine kendi özgül basınç alanında o ana dek yalıtılmış olan Sovyetler Birliği, şimdi borçlanma ve ticari birlikte yaşamayı geliştirmiş; böylece, astronot kıyafetini giymeden düşüncesizce hava kilitlerini açmaya, dışarıdaki dünyaya has sonsuz derecede daha yoğun basınçlara kendini ve kurumlarını maruz bırakmaya başlamıştır. Sonuç atom bombasının çok yakındaki uyduruk yapılar üzerindeki patlama basıncına benzetilebileceği gibi, havada yaşayacak şekilde evrilmiş ve korumasız bir şekilde deniz dibine inmiş organizmalar üzerinde muazzam miktarda su basıncının grotesk ve bozucu etkilerine de benzetilebilir. Bu mecazlar geç-kapitalizmin şu ya da bu tekil biçim üzerindeki anlık etkisini niteleyen salt fiziksel yollardan ziyade, sistemik kırılmanın –tümünden farklı bir dinamiğe ve adeta tümünden farklı fiziksel ve doğal yasalara maruz kalmanın– ifadeleri olarak anlaşılmalıdır.

Bu tür bütün sistemik bağdaşmazlıkların üç örneğini milli borç fenomeninde ve hâkim verimlilik ve üretkenlik buyruklarında bulmak mümkündür. Kuşkusuz, iki tür borç vardır; dışarıdan bakıldığında Üçüncü Dünya ülkelerinin yaşadığı felaket dahilinde birinci tür borca tanıklık edilebilir; daha içsel olan diğer borç ise daha ziyade ulusal bütçeyle ilgilidir. Ulusal bütçe politikası, hükümet önceliklerinin insanların kendi özel gelirlerinin bireysel kullanımına benzer şekilde ele alınmasını salık veren bir faraziye yüzünden pürüzlüdür elbette; analogileri özellikle de milli borç konusunda akılcı düşünmenin yerini tutmayan son derece psikanalitik bir konudur bu; Heilbroner bu borcun “ödenmesinin” felaket olacağını ve bu çerçevede düşünülmesinin yanlış ve kötü bir siyaset anlamına geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Bu esrarlı tartışmada asıl mesele belli bir ulus-devletin kredisidir, yani diğer ülkelerin onun ekonomik sürdürülebilirliğini nasıl gördüğüdür. Dışarıdan borç almakta ya da yabancı sermaye yatırımını çekmekte bunun çok önemli bir nokta olduğu açıktır; ama ekonomik bağımsızlığa [*autarchy*] dair daha eski (üstelik sadece Stalinist olanlar değil) değerler en başta bu tür mali bağımlılıktan kaçınmaya büyük önem veriyordu. Bu tür bir ulusal özerkliğin aruk mümkün olmadığı tekrar tekrar söyleniyor; öte yandan, bugünkü işleyişiyle ulusaşırı sistemin parçası olmaya hevesliyseniz özerkliğinizi korumanızın imkânsız olduğu da kesinlikle açıktır;

ayrıca Küba ve Kuzey Kore'nin tek başına ilerlemenin sürdürülemezliğinin kanıtları olduğu varsayılıyor. Ama özerkliğin ya da bir başka deyişle geç-kapitalist ekonomik pratiğin çeşitli bağlayıcı normlarına direnişin bazı koşullarda milli gurur meselesi olabileceğini düşünürseniz, milliyetçiliğin barbarca bir toplu fantezi ve dizginsiz şiddet kaynağı olarak kötülendiği uygun bir retorik de el altındadır (bu noktada millilik ve etniklik fenomenleri aniden kendilerini geri dönüşsüz şekilde özdeşleştirilmiş ve birleştirilmiş bulurlar). Her halükârda, ulusal bağımsızlığın isteyerek ya da istemeyerek kaybedilmesi, ulus-devleti dışsal mali kurallara tabi kılmak gibi dolaysız bir etki yaratır, ayrıca borç onu biriktirmeye başlayan komünist rejimlerle birlikte kaybolup gitmez.

“Verimlilik” de başka ilkeler üzerinden işleyen ülkelerde geçerli olmayabilecek uluslararası normlardan biridir sadece; verimsizlik eleştirisi –eskimiş fabrikalar, geri kalmış ve yetersiz teknoloji, müsrifçe üretim yöntemleri– (artık devri geçmiş) Sovyet eşeğini dövmek için favori sopalardandır elbette. Üstelik burada geliştirilenden çok daha basit bir tarih dersine işaret etmek gibi bir avantajı da vardır; yani Sovyetler'in “kaybetme” nedeninin üretimdeki pespayelikleri ve bizdeki (ABD) üretimle boy ölçüşmemeleri olduğu söylenir (ayrıca ikincil bir ideolojik sonuç biçiminde bir ikramiye daha vardır, zira sosyalizmin temelden verimsiz olduğu da kastedilmektedir). Ama böyle kıyaslama ve yarıştırmaların başlı başına anlamsız olduğunu, ancak Sovyetler dünya piyasasına girmeye karar verdiği anda işlev kazandığını demin belirtmiştik. (Yukarıda belirtildiği üzere, ister Stalin'e karşı Hitler'in savaşı, ister Amerikalıların Soğuk Savaşı olsun, savaş kendine özgü bir zorla rekabet dayatır; savunma harcaması yarışı bu yüzden Rusları dünya sistemine katılmaya zorlamanın bir yolu olarak görülebilir.)

Ama ilk başta verimlilik mutlaklık değil önceliktir, en az onun kadar akılcı değerlendirmeler ışığında ikincil role de düşebilir. Nitekim Sweezy ve Magdoff, hem Çin hem Küba devrimlerinde sosyalizm inşasındaki sınıai üretimin aynı zamanda bir kolektif pedagoji biçimi olarak düşünülebileceğini göstermişlerdir: Bizatihi makinenin sonucu olan genişlemiş okuryazarlık tarafından zihniyetleri değiştirilmesi gereken köylülerin pratikte yeniden eğitilmesinin yanı sıra, fabrika işçilerinin özyönetim ve *autogestion* biçimleri konusunda siyasal eğitimi de söz konusudur burada. Devam eden bir toplumsal devrimde (üstelik açlık ve sefalet gibi daha acil problemleri aşmış bir devrimde), esas işleyişi çeşitli ulusal ve uluslararası üretim düzeyleri arasındaki mukayeseleri desteklemek biçiminde olan, dolayısıyla anlamı en nihayetinde üretkenlik meselesinin ta kendisinde bulunan ve-

rimlilik kavramını aşan değerler mevcut olabilir.

Ama Marx'ın *Kapital*'de uzun süre önce öğrettiği üzere, üretkenlik kendi başına zaman dışı bir mutlak değildir ve bireysel emek süreci buna göre her zaman geçerli olacak şekilde gizemli bir değerlendirmeye tabi tutulmaz: Üretkenlik üretilmiş bir şeydir, hatta bizatihi birleşik piyasa tarafından üretilir, sonra da çeşitli firmalar arasında devreye giren bir mukayese standardına imkân tanır; en nihayetinde de daha yeni yöntemlere ayak uyduramayanları dışarı atar. Yalıtılmış bir köyde ya da taşrada tamamen tatmin edici bir tarzda işleyen ve ihtiyaçlarını da oradan karşılayan bir ayakkabı fabrikası daha bütünleşik bir sistem tarafından özümseyip metropolisin standartlarını karşılamak zorunda kaldığında işte bu yüzden aniden kıpırdayamaz bir anakronik yapı, bir antika haline gelir. İşte bu anlamda mukayese bakımından yüksek üretkenlik sadece daha yeni makineler değil daha yeni ve başka yerlerde konan standartlarla rekabet edebilen bir teknoloji gerektirir: Fakat mesele şu ki, tam da bu üretkenlik mutlak değil göreceli bir kavramdır ve ancak farklı üretkenlik biçimlerinin piyasada temas edip kıyaslanabilir hale geldiği mekânda bir anlam taşır. Yalıtılmış fabrikalar ya da koca koca bölgeler arasındaki böyle temaslarda, bağlamın hududu her şeydir ve yarığın yanlış tarafında kalan nispeten mütevazı ama çoğunlukla bir o kadar başarılı işletmeler için bu hududun açılması felaket doğurabilir.

Fakat Sovyetler Birliği ve bağlı devletleri kapitalist dünya piyasasına dalma ve geç-kapitalizmin yeni doğmuş ve son yirmi yılda biçimlenmiş dünya sistemine bağlanma projesini hayata geçirmeye kalktığında tam da bunlar yaşanmıştır.

Ekonomik yozlaşma ve liderliğin ahlaki bozulmasının siyasal irade ya da hırsın kaybıyla, sinizm ve genelleşmiş bir güçsüzlük hissiyle el ele gittiği bu durgunluk döneminin, Brejnev dönemi Sovyetler Birliği'yle sınırlı olmayıp tüm dünyada muadilleri bulunması ihtimalini de hesaba katmalıyız. Örneğin Hisham Sharabi'nin Arap dünyasındaki "neo-ataerkillik" olarak betimlediği şey (aynı isimli kitapta – *Neo-Patriarchy*), keza elbette daha rağbette ve Batılı Reagan ve Thatcher rejimleri muadiller arasındadır. Bu evrensel durgunluğu (baş döndürücü miktarda serbest ve üretkenlikten uzak zenginliklerle beraber bir durgunluk) döngüsel bir mesele olarak görmek, politik 1960'ları yeni bir dizginsiz spekülasyon döneminin takip ettiğini, onu da hükümet sorumluluğu ve devlet müdahalesinin izlediğini varsaymak yanlış olacaktır.

Her halükârda, Birinci Dünya bankalarının yatırıma yönelmediği artıkclarını 1970'lerin başlarında İkinci ve Üçüncü Dünyaya borç şeklinde

boca etmeye başlamasıyla, ayrıca 1976 civarında “kualsızaştırma” sözcüğünün ve stratejisinin icat edilmesiyle birlikte, durgunluk –muhtemelen tam da varlık sebebi olan– borç’un ortaya çıkışıyla çakışmıştır. Ama bu dönemleştirmeye ilgili daha temel sorun modernleşmenin ta kendisiyle ve bugün genellikle postmodernlik olarak bilinen durumdaki statüsüyle ilgilidir.

Yukarıda gönderme yapılan, amansızca yazılmış ve amansızca tartışılmış eserde Robert Kurz, modernleşme ile moderni (ya da “modernliği”) öncesinde alışkın olduğumuzdan çok daha ayrılmaz bir şekilde birbirine bağladığımızı belirtir, ayrıca buradan da bitmiş ve geçmiş olanın bizatihi modernleşme –sanayileşme, yeni tesislerin inşası, yeni üretkenliklerin yerleştirilmesi– olduğu sonucunu çıkardığımızı ekler; dolayısıyla postmodernliğin başka özellikleri ne olursa olsun, anlamlı bir şekilde modernleşmeyi ya da üretimi içermez.

Kurz’un kitabı, yerküreye saçılan eşi benzeri görülmemiş miktarda sermayenin olağanüstü hareketliliğini, lavaboda dönerek akan, dış limitinde anındalığa yaklaşan hızlara ulaşan su gibi düşünmemizi talep eder. Fakat bu hareketliliğin temas noktalarına cari getiri oranları hükmetmektedir ki bu oranların kendileri de yüksek teknolojiye sanayiye ya da sanayi sonrası postmodernliğe göre donanmış ve ayarlanmıştır. Sermayenin en temel yasaları –hatta doğrudan tanımı– bizatihi devri geçmiş çağla ilişkilendirdiğimiz bu daha eski, saf modern üretkenlik biçimlerine yatırımı dışlamaktadır. Bu alanda kâr oranları ileri teknoloji kullananlardan çok daha düşük olmakla kalmaz, yeni uluslararası transferlerin hızı hareketli sermayenin bu eski fabrikaların dümen suyundan kaçıp daha çekici ayarlamalara doğru ışınlanmalarını inanılmaz kolaylaştırır. Fakat az gelişmiş ülkelerin (hatta gelişmiş ya da ileri ülkelerin gayri-ihiyarı geri kalmış bölgelerinin) “kalkınmak” ve “modernleşmek”, belli bir sınai özerklik kazandıracak çeşitlenmiş bir altyapıya sahip olmak için ihtiyacı olan şey tam da eski modern üretkenlik biçimleriydi. Uluslararası sermaye artık onları ya da bu klasik anlamdaki hiçbir modernleşmeyi bekleyecek halde değildir. Bu yüzden konjonktür çelişkili değilse bile son derece uygunsuzdur: Üçüncü ve eski İkinci Dünya ülkelerinin büyük bir kısmı için saatler giderek daha buyurgan ve acil tarzda bir modernleşmeyi gösteriyor; bir düşük ücret durumundan diğerine hızla hareket eden sermaye için ise, en nihayetinde sadece siberetik teknoloji ve postmodern yatırım fırsatları çekicidir. Yine de, yeni uluslararası sistemde pek az ülke kendi zamanları uyarınca rahat rahat modernleşmek için kendini sistemin dışında tutabilir: Pek çoğu ulus-

lararası borç ve tüketim döngüsünün çoktan bir parçası olmuştur ve artık kendilerini bundan kurtaramazlar. Keza toplumsal ve ekonomik sebeplerle, yeni sibernetik teknolojinin de böyle gelişmekte olan ülkelerde dolaysız bir kullanımı mümkün değildir: Bu teknoloji yeni işler ya da sosyal refah yaratmaz; hatta sıradan zorunlulukların temel bir ulusal kaynağı olmak şöyle dursun, asgari düzeyde ithal ikameler bile sağlamaz. Kurz'un belirttiği gibi, "kârlılık yasası eninde sonunda kendini amansızca dayatacaktır – bu yasa sadece günümüzdeki uluslararası üretkenlik düzeyine denk düşen üretimin piyasa değeri olduğunu söyler."²

O halde modernin sonunun daha temeldeki anlamı budur: Modernleşmenin artık kimse için mümkün olmadığı keşfedilmiştir. Postmodernliğin sahip olabileceği tek anlam budur; postmodernlik tarzlardaki ve baskın fikir ve değerlerdeki değişikliklerden ibaret olarak anlaşılırsa sadece önemsizleştirilmiş olacaktır. Ama Sovyetler "tek ülkede sosyalizm"den çekingence çıkmaya çalışırken onları hazırlıksız yakalayan da postmodernliğin bu tatsız rüzgârıdır.

Böyle hikâyeler daima başka türlü anlatılabilir: Hatta bunu yapmak hep zorunlu hale gelmektedir, zira ancak farklı muhtemel anlatılar hepsinin altında yatan ve asla kendi başına ifade edilemeyecek olan "namevcut neden"i tasarımlamaya başlayabilirler. (Bu yüzden Nietzsche tarzı görecilik ve kurgusalılık, gerçekte salt anlatı biçimleri olan "çizgisel tarih" ya da "eski moda" nedensellik mefhumlarından başıboş bir kaçış olmaktan ziyade, bir konum saptama tarzı ya da paralaksların hayata geçirilmesi bakımından son derece üretken olabilir.)

O halde burada komünizmin esasen kültürel başarısızlıklarının altını çizen alternatif bir anlatı taslağı çizilebilir: tüketimci eğilimleri, her türlü Batılı ürüne hayranlığı, ama her şeyin üstünde postmodern çağın (en genel anlamda enformasyon teknolojisinin) özgül ürünlerine duyduğu arzu – komünizmi Batılı dünya sisteminin büyük pazarına doğru iten bu ölümcül zayıflıklar, temelde kültürel zaafın işaretleri, herhangi bir özgül sosyalist kolektif kültürün doğamamasının belirtileridir, en azından hem bu meselelerde Batılı tarzlara ayak uydurup hem de sürdürülebilir (ve sistemik) bir alternatif geliştirecek bir günlük hayat tarzı ve öznellik pratiği tesis edememiştir. Nitekim İslamın bugünkü prestijinde Batılı "kültüre" böyle bir alternatif sunmak gibi eşsiz bir iddianın rolü azımsanamaz. Ama hiç şüphe yok ki kısır bir argümandır bu, çünkü kültürün böyle bir kullanımı şimdiye dek "salt" kendi içinde ekonomik olanı saracak kadar geniş-

2 Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Leipzig: Reclam, 1994, 196.

tir: ABD sanayinin temel taşlarından birinin “eğlence” olmasının yanı sıra, alışveriş ve tüketim de temel Amerikan kültürel faaliyetleridir (dinle birlikte). O halde bu tavuk aslında kendi yumurtasıdır: Doğu Avrupalı “kültürel ateş”in orada yaşayanların Batı piyasasına saldırmasına mı yol açtığı, yoksa zaten bu süreçte ilerlediklerinin belirtisinden mi ibaret olduğu çok bir şey değiştirmez.

O halde, sonunda Sovyetler Birliği'nin yok oluşunun iyi bir şey olduğunu mu düşünmeliyiz? Bazı radikaller, gayet akla uygun bir şekilde, komünizmin yok oluşunun ABD'de sol siyaseti daha güçlü kılacağına inanıyor, bunun için sınıf komünizminin yabancılıktan ve ithal olmaktan, ayrıca “tiranlıktan” arınmış olması bile yeterli geliyor. Dış dünyada hâlâ varolan ulusal kurtuluş hareketleri ise bu arada, Sovyetler'in (hakkını vermek gerekirse) genellikle cömertçe yaptığı maddi yardımın ve verdiği desteğin buharlaşmasından esef duyuyor olmalılar.

Kendimize (ABD) dair bilgimiz ve ahlaki refahımızdan bahsetmek bile, dünyanın geri kalanı bakımından, Yanki ikiyüzlülüğü ve kendini beğenmişliğinin zaferi kazanıp tek başına kalması pek iyi ve arzu edilecek bir durum gibi görünmüyor. Sahici kültürel farkı pek anlayamadık, zira özellikle bizdeki türden kapitalizmi ve seçim sistemini (en bariz amaç ve tüm tarihin sonundan ziyade) kültürel olarak algılamadık. Bir zamanlar ve hangi sebeple olursa olsun, Sovyetler'in sınıf varlığı bile bu eğilimlere gem vuruyor ve şu ya da bu kolektifliğin ulusal kimliğini ve bağımsızlığını savunmasını, bugün hâlâ yerküredeki her ülkenin son derece büyük ihtiyaç duyduğu emekleme safhasındaki toplumsal devrime doğru ilerlemesini mümkün kılıyordu. Irak Savaşı, böyle kısıtlar kalktığında nasıl davrandığımızın bir göstergesi: Keza Avrupa ya da Japonya da bu ahlaki karşı ağırlık rolünü oynayacak gibi görünmüyor, çünkü bunların hâlâ başlı başına bağımsız kültürler oluşturup oluşturmadıkları ya da Amerikanlaşmanın bir zamanlar öncelikli gelenekler olan şeylerin bizatihi tözünü (gerçi Doğu Avrupa'daki güya sosyalist geleneklerin çözülmesinden daha incelikli ve algılanamaz yollardan) kemirip kemirmediği gibi önemli bir soru vardır ortada.

5.

Bu da bizi şimdi son konumuza getiriyor (aslında baştan beri bunu tartışıyorduk elbette): Geç-kapitalizmin ya da bugünkü dünya sisteminin doğası ve Marksizmin bu sistemdeki yeri. Bu soruyu herhalde daha hazırlık

niteliğinde bir soruyla, hangi Marksizm sorusuyla genişletmek gerek, zira pek az entelektüel harekette bu kadar çok iç bölünme yaşanmıştır. Örneğin teorik ya da son derece entelektüel bir Marksizm ile pratik, hatta kaba, sıradan Marksizm arasındaki ayrım, mahut Batı Marksizmi ile çok lekelenmiş Sovyet tarzı arasındaki karşıtlıkla, hatta Hegel ile Marx arasındaki veya tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki karşıtlıkla bir değildir; fakat yandaşlarının tutkuyla çatıştığını sıklıkla gözlemleyebileceğimiz tüm bu kutsallıktan uzak düalizmler arasında kesinlikle bir yakınlık vardır. Her hiper-entelektüel ya da felsefi Marksizm kendi içinde kaba bir yan taşımaktadır, demişti bir keresinde Brecht. Diğer yandan, pek çok insanın dört dörtlük kaba doktrinin en saf hali olarak gördüğü bu aynı Marksizm-Leninizmin kurucusunun şöyle dediği de duyulmuştur: “Tüm Marksistler, görevleri dolayısıyla, ‘*société des amis matérialistes de la dialectique hegelienne*’ [Hegelci diyalektik materyalistlere bağlı olan bir topluluk] oluşturmalıdır!”

Bu kutuplaşma hiç şüphesiz başka yerlerde olduğu gibi Marksizmde de özne ile nesne arasındaki –uzlaştırılmaz başlangıç noktaları olarak bilinç ile dünya arasındaki– çözülemez sürçmeyi ele verir. Vulger Marksizmin, bu ikisi arasında nispeten kötü olanı başardığı açıktır; zira üretim tarzlarına ve sosyalizme geçişe dair “büyük anlatısı” önce bu tip anlatılar, sonra da özelden sosyalizm konusunda iki yönlü bir hükme tabidir. Bu sadece komünist partilerin krizinin ve sosyalist partilerin iktidarlardan çekilmesinin siyasal praksiste bıraktığı boşluğa işaret etmek anlamına gelmez; ilk etapta teori ve analiz için bir motivasyon sunarken, aynı anda yerel ve ulusal praksi de canlandırabilecek herhangi bir tarih vizyonu boşluğunun ta kendisini adlandırmaktır bir yandan da. Çeşitli Manicilikler ve kıyamet kehanetleri bu hoşluğa akmaktadır elbette; keza bunların hammaddesinden yeni bir tarih vizyonunun tedricen tasarlanması da olmayacak iş değildir. Bunun da zorunlu olarak en genel anlamda Marksizan olacağını söylemek, tüm rakip ideolojiler içinde sadece Marksizmin Tarih’le, yani kurtarıcı bir gelecek vizyonu ile kurucu ilişkisini inatla koruduğunu –bu vizyon olmasa siyasal bir proje olarak, aynı zamanda bir bilimsel araştırma alanı olarak ister istemez bocalayacağını– kabul etmek olur yalnızca.

Daha felsefi ya da en kötü durum senaryosuna bakarsak daha akademik Marksizm hiç bu kadar serpilip gelişmemiştir; çağdaş Marksizan iktisat ve tarihyazımının olağanüstü zenginliğinde bu duruma tanık oluyoruz: Anlatılarını muzafferane bir tonla, şarkı söylenen bir gelecekle bitirmekteki gönülsüzlükleri yüzünden bir bakıma felç oldukları da doğrudur elbette.

İşçi derneklerinin ve siyasal partilerin ilk, pratik Marksizmine altyapı dersek, akademik Marksizme de üstyapı demek geliyor insanın içinden; tabii şunları anlamak kaydıyla: Birincisi, bu karşılığın kendisi “vulger” ya da sıradan Marksizmden kaynaklanıyordu, daha sofistike muadilinden değil; ikincisi, demin sözü edilen bugünkü teorik iktisadi ve tarihyazımına dayalı kapitalizm analizlerinin hepsinin bağrında kimi zaman söze dökülmeyen bir önerme bulunur. Bu önermeye göre, bizatihi altyapı-üstyapı ilişkisi geç-kapitalizmde derinden ve yapısal olarak değişmiştir. Bu durum daha önce kavramsallaştırılandan daha paradoksal bir altyapı-üstyapı ilişkisinin söz konusu olduğunu gösterir; dolayısıyla daha karmaşık teorik çözümler ve modeller talep eder; hatta Marksizm için tümden yeni bir teorik gündem anlamına gelir ki bu gündemle ilgili ancak birkaç noktaya değinebileceğiz. Bir kere, bu gelişmeler –geç-kapitalizmdeki yapısal değişimler– “teorik Marksizm”de felsefeden kültüre doğru bir kayma yaşanmasını açıklıyor. Mahut Batı Marksizmine hâkim olan felsefi temalar önemlerini koruyorlar; her şeyin ötesinde, Marksist projenin –hem pratik hem teorik projenin– vazgeçilmez bir özelliği olduğu post-Marksistler ve anti-Marksistler tarafından daima doğru algılanan bütünlük teorileştirmesi, kapitalizmin bir sistem olduğunu kavraması, dolayısıyla çağdaş gerçekliğin sistemik iç ilişkileri üzerinde durması ölçüsünde önemini koruyacaktır. Rakip dünya görüşleri arasında muhtemelen sadece ekolojik talepler aynı türden bütünselleştirici düşüncelerdir; zaten yukarıda da belirtildiği gibi, bu taleplerin gündemi –acil ve önemli olmakla beraber– ister istemez sosyalizmi baştan varsaymaktadır.

Ama bütünselleşmenin toplumsal ve kültürel çerçevede vulger reddi bile –yani “totaliterlik”, entelektüelin halktan önce gelmesi, tüm farklılıkların bastırıldığı tek bir siyasal parti, çeşitli yerelliklere karşı erkek evrenselciliği, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi alanlara karşı sınıf siyasetinin evrenselciliği anlamında bütünselleşmenin– kavramsal düşüncede bir zayıflamayı ve kökeni bakımından esasen kültürel olan çeşitli refleks türü doksaların onun yerini aldığını ele verir. Bu arada, önceki dönemin diğer büyük polemik mekânlarından bazıları –yapısal nedensellik, ideoloji, negatifi düşünüşü, psikanalizle ilişki vs.– bugün esasen kültürel problemler olarak daha iyi anlaşılabilir. Marksizm geleneksel olarak bu meselelere yer bırakmıştır, ama geriye bakıldığında bu yerin görece kısıtlı ve özelleşmiş olduğu, belki ilk etapta en iyi şekilde mahut şeyleşme teorisiyle ya da

meta ve meta fetişizmi analiziyle tanımlanabileceği görülebilir. Bu yüzden, şu ana kadar ufak bir meşguliyet olan bu konunun, yakın gelecekte geç-kapitalizmin güç alanında teorik Marksizmin başlıca odağı olacağını söyleyerek sözlerimizi tamamlayabiliriz.

Meta teorisinin pratik siyasetle ilişkisine, özelde de Marksizan geç-kapitalizm analizinin liberal ve muhafazakar rakipleri karşısındaki avantajlarına şöyle bir bakmaya değer muhtemelen. Zira hiç şüphesiz geç-kapitalizm hakkında neyin özgün olduğuna dair her türlü irdelemede ve aynı zamanda geç-kapitalizm içindeki en ateşli tartışmalara konu olan siyasal ve toplumsal meselelerin her türlü analizinde metalaşma eleştirisi merkezi yeri işgal etmektedir. Bu durumda şurası açıktır ki geç kapitalizmde tüketime ilişkin çoğu siyasal eleştiri (bu da farkında olmadan bir bütün olarak Amerikan toplumu eleştirisi anlamına gelir) etik ya da ahlakçı bir retorik kullanmak gibi ölümcül bir hataya düşmekte ve böyle duruşlardan ayrıştırılmayacak yargılarda bulunmaktadır. Ama hiç şüphe yok ki böyle bir retorik şu anki topluma kesinlikle uygun değildir; bu öyle bir toplumdur ki din önemsizleşerek etnik bir etikete ya da küçük altgrupların hobisine dönüşmüş, ahlakçılık ise en iyi ifadeyle zararsız bir nesil tiki, en kötü ifadeyle hınç ve tarihsel kuyruk acısı meselesi halini almıştır; büyük kehanet ise, hâlâ böyle bir şey tasavvur etmek mümkünse, bugün ancak saplantılı belagat ya da zihinsel anormallik biçimini alabilir. (Nitekim etiğin felsefi bir altdisiplin olarak dönüşü ve akabinde siyaset felsefesini kolonileştirmesi postmodern ideolojik iklimin en gerilemeci özelliklerinden ve belirtilerinden biridir.)

Bu yüzden, tüketime ilişkin ahlakçı konumları pratik-politik ve felsefi nedenlerle daha en baştan dışlamak uygun görünüyor. Son yıllarda ABD’de başarılı olan bu tür etik seferberlikler yabancı düşmanı ya da ırkçı biçimler almış, beyaz çoğunluğun daha derindeki korku ve endişelerini bariz şekilde ele veren başka refleksleri de ortaya çıkarmıştır. Sadece siyah toplum gibi tarihsel bakımdan muhalif altgruplar adil ahlaki infiallerini evrensel adalet çağrısı yapan büyük bir siyasal mesaja aktarabilmiştir (çünkü değerler ancak yaşanmış kolektifliklerin “toplumsal denginde” zemin bulabilir). Seküler ya da liberal solda etik-siyasal “büyük anlatılardan” kalan ise iyice kuruyup küçülmüş, çoğunlukta karikatürleştiği haliyle “siyaseten doğruculuk” olmuştur. Ama bugün dinin kendisi (etimolojisine uygun bir şekilde) mevcut koşullarda evrensel bir hal almaktan ziyade, dar görüşlü, dışlayıcı ya da sekter hale gelme riskini mecburen doğuran grup deneyimlerini ifade ve koordine ettiği zaman etkili olabilir ancak.

Tüketim toplumuna yönelik ahlakçı ya da dini eleştirinin ikinci bir versiyonu daha vardır. Psikolojik ya da kültürelci adı verilebilecek olan bu eleştirinin, tüketim toplumunun felsefi kusurlarını ve siyasi zayıflıklarını kopyaladığı o kadar göz önünde de olmayabilir. “Amerikan hayatı” üzerine, ele aldıkları konuyu gayretle özelleştiren bu tarzda kitaplar ve makaleler sürekli dolaşıma çıkmaktadır, fakat entelektüel bakımdan tüketimciliğin bir sosyoekonomik süreç olma niteliğini kavrama ya da ideolojik bir pratik olarak değerlendirme kabiliyetinden yoksundurlar. Durkheim’in ilkesi bu tür bir düşünce için temel felsefi itirazı dile getirmeyi sürdürmektedir: Toplumsal bir olgunun psikolojik bir açıklamasına rastlıyorsak, bu açıklamanın yanlışlığından emin olabiliriz. Toplumsal olguların psikolojik ya da varoluşsal deneyimin bireysel verilerinden farklı bir gerçeklik düzenine ait olduğu açıktır. (Marksizmin de bu tür ayrımları çok daha büyük ölçekte yaptığını görmüştük: İktisat siyasetten, sonra ikisi birden toplumsal ve ruhsaldan sistematik olarak ayrılmıştır ve bunların hepsinin kendi yarı özerk yasaları vardır ve birbirlerinden çok farklı düzlemlerde farklı hızlarda evrime uğrarlar.) Her halükârda, toplumsal fenomenlerin anlaşılması için bireysel ve varoluşsal deneyim kategorilerini kullanmak –bu kategoriler ister ahlakçı ister psikolojikleştirici açılardan devreye sokulsun– temel bir “kategori hatası” yapmak, kolektifi insanbiçimlileştirmek ve toplumsallığın bireysel çerçevede alegorisini yapmak demektir.

Tüketimcilik ve meta fetişizminin Marksizan anlatısını bu insanbiçimci anlatının karşıtı olarak niteleyip “yapısal” bir açıklama olduğunu söylemek, diyalektik açıklamaların içerimlerini ıskalamak anlamına gelebilir, ama tüketimciliğin burada bir hedef ve gayri-şahsi süreç (kapitalizmin kendisi için yapısal olarak vazgeçilmez olan ve herhangi bir ahlaki ya da yüzeysel temelde ihmal edilmek şöyle dursun, hafifletilmesi bile söz konusu olmayan bir süreç) olarak kavrandığını vurgulamaya yarayacaktır. Böyle bir anlatı fiilen Fransız ve Alman geleneklerini yeniden birleştirecek ve Frankfurt Okulu’nun şeyleşme ve meta fetişizmi üzerine çalışmalarını post-Althusserci bir perspektife dahil edecektir. Bu perspektif de artık böyle görünüşte varoluşsal ve deneyimsel malzemeleri paranteze alma çabasında olmayacaktır. Bu malzemeler de en az Althusser’in hunları karşıtlık içine görme eğiliminde olduğu disiplinler ve kurumsal düzeyler kadar gerçek, nesnel ve tarihsel nesnelere dir.

Bir sistem olarak geç-kapitalizmde meta fetişizminin oynadığı işlevsel rolle başlamanın bugünkü avantajı, postmodernizmin bu tanımını esasen kültürelci ve ahlakçı olan diğer tanımlardan ayırt etmemizi mümkün kıl-

masında yatmaz sadece, bu başlangıç aynı zamanda bu toplum türüne tarihsel bir özgünlük de atfetmektedir. Bu analizde kesinlikle etik bir boyut vardır, ama *Manifesto*'da genelde kapitalizme atıfta bulunurken kullanılan karmaşık ve diyalektik biçim burada da işbaşındadır: Kapitalizmin hem yıkıcı hem ilerici özellikleri aynı anda övülür, ayrıca özgürleştirme ve aynı zamanda tümden şiddete başvurma kapasitesinin altı çizilir. Ancak diyalektik bir bakış bu temel muğlaklık ya da müphemliğe hakkını verebilir; burada salt belirlenimsizlikten çok uzak ve kendini günümüzdeki postmodernizm ve postmodernlik üzerine konumlarda özetleyen bir muğlaklık ya da müphemlikten söz ediyoruz. Keza yine burada postmodernin yeni toplumsal çoğulculuğunu buyur etmek veya şu ya da bu tek anlamlı tarzda apolitik tekboyutluluğuna hayıflanmak basite kaçmak gibi görünmektedir. Dolayısıyla, sermayenin temel müphemliğinin bu üçüncü ya da postmodern aşamaya dönüşümüyle değişmediği açıktır; ayrıca anladığım kadarıyla sistemi ideolojik aşırı basitleştirmelere kaçmadan yeterli düzeyde düşünme kapasitesi sadece Marksizan diyalektikte kalmıştır.

Her türlü ideolojinin kök biçimi olan bu etik ikilikten sakınmanın zorluğu hâlâ önümüzdedir: Bazı eski Marksizmlerin ve radikalliklerin (üstelik sadece onların değil) püritenliklerini ve ahlakçı ithamlarını tekrarlamayan, ileri teknoloji heveslilerinin desteklediği bir piyasa retorığının akılsızca neşesine teslim olmayan bir konum bulmak gerekiyor; kısacası, Marx'ın kendi dönemindeki kapitalizm konusunda yaptığı gibi, toplumsal gelişimin daha önceki, basit aşamalarına doğru bir gerileme anlamına gelmeyen, şimdide nüve halinde zaten bulunan bir geleceği koyutlayan, geç-kapitalizmin ötesine geçen bir şekilde düşünmeye çalışmak gerekiyor.

Küreselleşme ve enformasyon teknolojisi gerçekten de kapitalizmin yeni "postmodern" aşamasının başlıca yenilikleridir ve Marksizmin entelektüel ve siyasal açıdan bağlanması gereken de bu gelişmelerdir. Ancak dünya sistemi perspektifinden şeyleşme teorisinin ve özündeki kültürel perspektifin iktisatçıların kriz teorisiyle bir olduğu kavranabilir ve yeni ve kalıcı yapısal işsizlik, finansal spekülasyon ve kitlesel-kültürel postmodernliklerin de ayrılmaz unsurlar olduğu bütünlüğün ayrılmaz bir parçası olarak anlaşılabilir. Ancak böyle bir perspektiften yeni uluslararası siyasal praksis biçimleri geliştirilebilir ve bu yeni praksis biçimleri yeni dünya sisteminde örtük olarak bulunan ulusal bağımsızlık kaybıyla cebelleşme ve gerek ulusal emek hareketlerinin zayıflamasından gerekse sermaye aktarımlarındaki hızlanmadan güç kazanmanın yollarını bulmayı vaat edebilir. Keza radikal entelektüellerin ulusaşırı örgütlenmesi de burada ihmal edilmemelidir, zira

barındırdığı olanaklar yeni iletişim sistemlerinin şirketlerin iktidar yapısı tarafından kullanıldığı gibi sol tarafından da olumlu anlamda kullanılabilirliğine kanıt teşkil ediyor.

Tüm bunlar çağın (“diyalektik” sözcüğünün hâlâ rağbette olmadığını varsayarsak) bir müphemlik ya da muğlaklık siyaseti gerektirdiğini gösteriyor. Odağında yapısal imkânsızlıklar bulunması gereken büyük bir kolektif projeye vurgu yapmak, ekonomik bağımsızlığın kaybının felaket anlamını taşıdığı bir küreselleşmeye bağlanmak, geç-kapitalizmin özünde kültürel olan doğasını kavramak için öncelikle iktisadi olana kültürel odaklanma ve iktisadi araştırmanın zorunluluğu, kitlesel açlığın ve sanayi üretiminin sürekli küçülmesinin arifesinde dünya enformasyon teknolojisi tarafından dünya piyasasının kitlesel demokratikleştirilmesi gerekiyor; bunlar “geç” ya da postmodern Marksizmin kaderi olarak karşılaşması ve kabullenmesi gereken paradoksal çelişkiler ve çelişkili paradokslardan sadece bazılarıdır.

Bu, sadece Marksizmin “öldüğünü” düşünenler ya da bir zamanlar asgari düzeyde de olsa serpilip geliştiği bağlam ve ekosistemden yoksun kalmışçasına sadece kalıntı biçiminde “ayakta kaldığını” zannedenler için şaşırtıcı olacaktır. Ama bir yandan Marksizmin ölümünü kutlarken diğer yandan kapitalizmin nihai zaferini selamlamak paradoksal görünüyor. Çünkü Marksizm tam da kapitalizmin bilimidir; epistemolojik vazifesi kapitalizmin tarihsel özgünlüğünü betimlemekteki eşsiz kapasitesinde yatar. Marksizme analitik vazifesinden pek de ayırt edilemeyecek olan siyasal ve kehanetvari vazifesini veren şey kapitalizmin yapısal çelişkileridir. Bu yüzden, postmodern kapitalizm –ne tür başka dalgalanmaları olursa olsun– karşısına çıkacak postmodern bir Marksizmin varlığını zorunlu kılar.³

3 Bu metindeki konuları “Reel Marksizm Üzerine Beş Tez” adlı yazımda özetledim: *Monthly Review*, 47. Sayı, No. 11, 1996, 1-10.

16. Bölüm

Kopyalama Olarak Ütopya

Ütopyayı normalde bir yer olarak, daha doğrusu bir yere benzeyen olmayan yer olarak düşünürüz. Bir yer nasıl olur da yöntem olabilir? Karşınıza çıkarmak istediğim bilmece budur ve belki de basit bir cevabı vardır. Yeni mekân biçimlerini –örneğin şehrin tarihsel bakımdan yeni biçimleri– tarihsel olarak düşünürsek, şehir plancıları için pekâlâ yeni modeller sunabileceklerini ve bu bakımdan bir nevi yöntem olduklarını da görürüz. Örneğin Los Angeles'taki ilk çevre yolları eski yüzeysel sokak sisteminin üstüne bindirilen yeni bir yükseltilmiş ekspres anayol sistemi tasarısıydı. Bu yeni yapısal farkın başlı başına yeni bir felsefi kavram olduğu düşünülebilir; bu kavram çerçevesinde şu ya da bu eski kent merkezini, daha doğrusu şu ya da bu henüz gelişmemiş güney bölgesi yığılmasını yeniden düşünmek mümkündür. Demek ki Los Angeles kavramı bir süre için moderndir; ama yıllar içinde çok sayıda farklı insan tarafından ütopya olarak görülmesine rağmen, ütöpik olup olmadığı bambaşka bir konudur. Brecht'in Hollywood üzerine şu dizelerine kulak verelim:

Hollywood köyü kurulurken
Buralardaki insanların cennet anlayışına bakıldı. Buralarda
Vardıkları sonuca göre Tanrı
Bir cennete bir cehenneme gerek duymuş, ama
Bunun için iki yapı kurmasına gerek yokmuş,
Bir tek cenneti yapmış. Cennet
Yetersiz ve başarısızmış
En az cehennem kadar.¹

Hakiki bir diyalektik, hakiki bir karşıtların birliği! Diğer tüm ütopyalar gibi muhtemelen daha en baştan hiç varolmamış bu ütopyada olumsuzlu-
ludan söküp ayırmak mümkün olacak mıdır? Buradaki problemimiz böyle bir şeydir, ama o kadar uzağa gitmeden önce başka hazırlıklar da yapmamız
gerek.

1 Bertolt Brecht, *Poems 1913-1956*, haz. John Willett ve Ralph Manheim, Londra: Eyre Methuen, 1976, 380.

1.

Gelecekteki başka yeni türden şehirlerin inşasına ya da yeniden düzenlenmesine örnek teşkil edecek yeni türden bir şehir (varsayımsal) örneği artık sırtımızı dayayamayacağımız bir kanaati, yani ilerlemenin mümkün olduğu ve örneğin şehirlerin iyileştirilebileceği inancını temel alır. O halde ütopyik olan şunlarla bağlantılıdır: Artık geleneksel ve çok eleştirilmiş burjuva ilerleme fikri, dolayısıyla örtük olarak teleoloji, büyük anlatı ve nazım planı, daha iyi bir gelecek fikri; üstelik bu gelecek fikri, yaratılmak için bizim kendi irademize bağımlı olmakla kalmaz, şeylerin doğasına kazınmıştır, özgürleştirilmeyi bekler, varlığın derindeki olanakları ve potansiyelliklerinde yatar, en sonunda ve şansımız yaver giderse buradan doğar. İyi ama artık ilerlemeye inanan kimse kaldı mı? Örnek olarak seçtiğimiz mekân âleminde kalsak bile, mimarlar ve şehir plancıları hâlâ Ütopik şehirler yaratmak için tutkuyla çalışıyor mu? Ütopik şehir, modernizmin baş ürünlerinden biriydi kuşkusuz: İnsanın aklına Le Corbusier'den Constant'a, Rockefeller Center'dan büyük Nazi ya da Sovyet projelerine kadar bir sürü şey geliyor.² Daha alt düzeyde de kentsel yenilenme ve Robert Moses akla getirilebilir.³ Ama modernizm sona erdi ve benim izlenimime göre postmodern şehir, batıda ya da doğuda, kuzeyde ya da güneyde eski türden ütopyacı vizyonlar şöyle dursun, ilerleme ve hatta iyileştirme fikirlerini bile desteklemiyor. Bunun da gayet iyi bir sebebi var: Postmodern şehir sürekli kriz halinde ve bu şehir üzerinde düşünülüyorsa bile, fırsatlar çerçevesinde değil felaketler çerçevesinde düşünülüyor. Mekân açısından bakarsak, zenginler giderek daha büyük bir hızla kapalı site hayatına ve yüksek duvarlar arasına çekiliyor; orta sınıf birbirinin aynı kır evleriyle doğanın kalan son kırıntılarını da kaplamak için yorulmaksızın uğraşılıyor; yoksullar da eskiden taşra olan yerlerden gelip kenar mahallelerdeki gecekonduları dolduruyor ve öyle bastırılmaz bir nüfus patlaması yaratıyorlar ki birkaç sene içinde yerküre üzerindeki en büyük on şehir arasında tanıdık Birinci Dünya metropolleri bulunmayacak artık. Geçmişin büyük distopyalarından bazıları –aklıma John Brunner'in 1970'lerin başındaki romanları geliyor–⁴ o zamanki farazi aşırı nüfus kâbuslarına odaklanıyordu; ama bu modernist

2 Kabul edilmiş bir anlatı için bkz. Sigfried Giedion, *Space, Time and Architecture: The Growth of a New Tradition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

3 Şu Moses biyografisi vazgeçilmez bir kaynaktır: Robert Caro, *The Power Broker*, New York: Knopf, 1974.

4 *Stand on Zanzibar* (1968), *The Jagged Orbit* (1969), *The Sheep Look Up* (1972), *The Shockwave Rider* (1975). [*Şok Dalgası Süvarisi*, çev. Irma Dolanoğlu-Çimen, İstanbul: Metis Yayıncılık, 1999.]

bir kâbustur ve bugün karşımızda bulunan şey belki de bir distopya değil, daha ziyade farklı bir tarzda ve dört dörtlük bir postmodern müphemlikle yaşanan bir olgudur; ki bunun da her halükârda ilerleme ya da çözüm bulma olanaklarının önüne daha baştan set çekeceği açıktır.

Nitekim bugün insan türünün ayakta kalmasına yönelik dört temel tehdidi düşünmemiz yeterli: ekolojik felaket, dünya çapında yoksulluk ve açlık, küresel düzeyde yapısal işsizlik ve akıllı bombalar ile insansız uçaklar dahil olmak üzere (görünüşte kontrol edilemez olan) her türden silah ticareti (silahlanmada ve gerek iyi gerekse kötü ilaçlarda ilerlemenin sürdüğü açık!). Bu alanların herhangi biri konusunda dünyanın hiçbir yerinde, hele birçoğunun bizatihi sebebi olan ABD’de, ciddi bir karşı güç olmadığını anlamak için bu dört trende bakmak yeterli (salgın hastalıkları, polis devletini, ırk savaşlarını ve uyuşturucuyu tablonun dışında bırakıyoruz).

Bu koşullarda, adli adınca bir ütopyacı vizyonun son nefesi, yani şekil değiştirmiş bir geleceğe ilişkin son ütopyacı tahmin girişimi nispeten sapkın olmuştur; bununla kastettiğim, küreselleşme uğrağını vesile ederek tüm gemilerin dalgayla yükseleceği kestiriminde bulunan ve dünya çapındaki kuralsız küresel piyasaların harika, mucizevi güçlerine güvenmeyi vazeden mahut serbest piyasa köktenciligidir. Ama Adam Smith’in görünmez elinin bilinçdışı işleyişine dayanan ve ütopyacı “amaçlı topluluk” hiperbilincine tam ters düşen bu ütopya, bütün bahisleri bu “her derde deva ilacın” amaç taşımama niteliğine yattırdı, ama yerküredeki pek çok topluluk onları beklemeye niyetli değildi. Keza bu azalmakta olan ütopyacı çaba farklı bir şifreye, iktisattan siyasete geçerek, piyasanın serbestliğini demokratik özgürlük adıyla yeniden vaftiz ederek de istediği gücü elde edemedi. Böylece, siyasi bir slogan olarak ütopya bayrağı serbest piyasa küreselleşmesinin eleştirmenlerine ve düşmanlarına geçti, başka bir dünyanın nasıl mümkün olabileceğini tahayyül etmeye çalışan farklı farklı yeni siyasal güçlerin hepsini birleştiren bir toplanma çılgılığı ya da “boş gösteren”⁵ halini aldı.

Yine de, boş bir gösteren More ve Platon’dan beri aşına olduğumuz ütopyacı vizyonlardan gayet uzak görünüyor; ayrıca burası ütopyalar üzerine yeni yayımladığım uzun kitap üzerine bir şeyler söylemek için de uygun sanırım, zira bu yazı o kitabın eki değilse bile yeniden değerlendirilmesi olarak görülebilir. *Archeologies of the Future*⁶ (“Geleceğin Arkeolojileri”) başlıklı bu kitapta okurları afallatan, hatta sinirlendiren şey sadece ütopy-

5 Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*. [Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev. A. Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.]

6 Londra, Verso: 2005.

yalarn içeriklerinden ziyade biçimlerine döne döne vurgu yapılması değildi (dışarıdan bakıldığında bunun, ne kadar üzücü olursa olsun, edebiyat eleştirisinde pek olağandışı bir şey olduğu söylenemez), aynı zamanda tedbirsiz okuru gafil avlayacak başka bir tez vardı, yani Ütopya'da asıl önemli olan şeyin olumlu bir şekilde tahayyül edilebilen ve tasarlanabilen değil, tahayyül ve tasavvur edilemeyen olduğunda tekrar tekrar ısrar ediliyordu. Ütopya'nın bir temsil değil geleceğe dair kendi tahayyülümüzün sınırlarını açığa vurmak için hesaplanmış bir işlem olduğu görüşümdedir; toplumumuzdaki ve dünyamızdaki değişiklikleri tahayyül etme bakımından bu sınırların ötesine geçemeyiz (distopya ve felaket yönelimlerini saymazsak). Peki bu, hayal gücünün bir eksikliği midir, yoksa arzu edilen değişime dair hayallerimiz ne kadar çekici olursa olsun, sadece değişim olanaklarına dair temel bir şüphecilikten mi ibarettir? Burada kendi gelecek duygumuzun yoksulluğundan ya da bizatihi ütopyaacı dürtünün azalmasından ziyade, sinik akıl denen şeye temas etmiyor muyuz? Peter Sloterdijk'in yıllar önce adlandırdığı⁷ kavramın çok ötesine evrilen sinik akıl, siyasal duyarsızlığın ters dönmüş hali gibi düşünülebilir. Toplumumuza dair her şeyi, geç-kapitalizmde yanlış olan her şeyi, sistemin tüm yapısal zehirliklerini bilen bu akıl, yine de kendini aldatma (*bad faith*) olarak bile nitelenemeyecek bir nevi aciz aydınlık içinde kalır ve öfkelenmez. Piyasa sisteminin evvelki uğraklarındaki ayrıcalıklı kimseler gibi şoka uğraması ya da infiale kapılması mümkün değildir; keza bu sistemin teşhir edilmesi, güpegündüz analiz edilmesi ve işlevlerinin gün ışığına çıkarılması artık onda eleştirel tepkiler ya da motivasyonlar yaratmakta etkili değildir. Tastamam aynı şeyleri ideoloji çerçevesinde de tekrarlayabiliriz: Bu sözcüğün güç bir dönemden geçmesinin sebebi belki de artık yanlış bilinç denen şeyin bir bakıma ortadan kalkmış olması, sistemin ve çeşitli programlarının idealist ya da özgeci akılcılaştırmalar çerçevesinde işleyişini gizlemeye artık gerek kalmamasıdır; bu yüzden söz konusu akılcılaştırmaların maskesini indirme, nispeten iptidai olan foyasını meydana çıkarma ve teşhir etme gibi hareketler artık gerekli görünmemektedir.

O yüzden ütopyaların zayıflayışı tüm şu gelişmelerin birleşimi niteliğindedir: tarihselliğin ya da gelecek duygusunun zayıflaması; ne kadar arzu edilirse edilsin artık hiçbir temel değişimin mümkün olmadığı inancı; sinik akıl. Sistemi her yerde ayakta tutanın, kurumlarını ve silahlı kuvvetlerini destekleyenin sırf son büyük dünya savaşından bu yana biriktirilen

7 Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

aşırı paranın gücü olduğunu da ekleyebiliriz. Hatta belki farklı bir faktörü, psikolojik şartlanma faktörünü de buna eklemeliyiz; başlı başına bir amaç haline gelen her yerde hazır ve nazır tüketimcilik ileri ülkelerin gündelik hayatını öyle bir şekilde dönüştürüyor ki çok yönlü arzu ve tüketim ütopyacılığı buralarda zaten hayata geçmiş durumda ve başka ilaveye ihtiyaç duymuyor.

Ütopya'yı tahayyül etme kapasitemizin sınırlılığı ve bu durumun artık o geleceği hayal edemediğimiz bir bugüne dair bize neler söylediği üzerine yeterince dil döktük. Ama temsili Ütopya'nın bugün hiçbir yerde kalmadığını söylemek açıkça yanlış olacaktır; kitabıma yöneltilen bir başka önemli eleştiri de, ayakta kalmış bu ütöpik vizyonlardan hiç bahsetmediğim için Ütopyacılık görevimi yerine getirmediğim konusundaydı. Bu ütöpik vizyonlar çoğunlukla komünizm karşıtı ya da sonrası kanaatleri merkezine alır: Küçük güzeldir, hatta büyüme arzu edilmez bir şeydir, toplulukların özörgütlenmesi ütöpik hayatın temel koşuludur, hatta büyük ölçekli sanayide bile ilk öncelik özyönetim ve işbirliğidir. Bir başka deyişle, ütopyacılığın özünde (mesela paranın kaldırılması gibi) yaratıcı bir iktisadi plan yoktur, daha ziyade kolektifliğin kendisi, bireyci ve rekabetçi dürtüler karşısında toplumsal bağlara öncelik verilmesi vardır.

1960'ların (ve 1970'lerin) büyük ütopyalarında böyle tahayyüller ırk ve toplumsal cinsiyet çerçevesinde sahneleniyordu: Dolayısıyla Marge Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın*'inde (1976) çocuklara süt veren erkeklerin unutulmaz görüntüsü ve ilk Amerikan köyleri ideali (Le Guin'de de) ortaya çıkmıştı. Daha sonra, farklı bir tarihsel uğrakta, Fransa'da, 1981'deki sosyalist seçim zaferi sırasında Jacques Attali'nin ücretsiz kolektif alet dükkanları imgesini görüyoruz. Civarda oturan herkes bu dükkanlarda mekânı tamir edecek, yeniden inşa edecek ya da dönüştürecek malzemeler bulabilecekti; keza, Rousseau'da da olduğu gibi, başlı başına kolektif projeyi doğrulayan periyodik festivaller düzenlenecekti.⁸ Bu arada, bizim zamanımızda anarşizmin dirilişiyle birlikte, işçilerin özyönetimine dair çeşitli canlı temsiller bu konularda sınıf duygusunu geri getirdi. Naomi Klein'in, Arjantin'de iflas eden patronun terk ettiği fabrikaya el koyan işçilerin hikâyesini anlatan hayranlık verici filmi *The Take* bu türden bir örnektir. Bizatihi fabrikanın yapısal dönüşümüne dair böyle zaman zaman baş gösteren tasavvurlar Marx'ın Komün üzerine uyarılarından tutun da, Yugoslav *autogestion* (özyönetim) programına ve *Coup pour coup* (Marin Karmitz, 1972) gibi *altmış sekiz* (*soixante-huitard*) filmlerine kadar her yer-

8 Jacques Attali, *Les trois mondes: pour une théorie de l'après-crise*, Paris: Fayard, 1983.

de siyasal eyleme güç vermiş, canlanmasını sağlamıştır; üstelik Amerika'da dünden bugüne varlıklarını sürdürdükleri açıktır.

Nişlerde varlığını sürdüren, özel işletmelerin hegemonyasının ve çevrelerindeki tekelleşmenin sürekli tehdidi altında olan, dağıtımın insafına kalan (hâkim hukuk sistemini ise hiç saymıyorum) bu ütopyalara karşı pratik siyasal itirazlarda bulunmak uygun düşmeyecektir. Onun yerine devrimci idil türünden bahsetmek isterim: hatta William Empson, *Some Versions of Pastoral*'de (1960) genel olarak sosyalist gerçekçiliği, taşranın huzur ve mutluluğunu yaşayan kadın ve erkek çobanlarıyla burjuva çağının edebiyatının hiçbir noktasında canlılığını sürdürmemiş böyle bir biçime uydurma konusunda hayli yol almıştır. William Morris büyük Ütopya'sına meşhur "istirahat çağı" alt başlığını koyar: Estetik düzeyde bir edebi tür olarak idilin ya da pastoralin sunduğu gerçekten de budur: Gerçek sosyal dünyanın çılgınca endişelerinden kurtuluş, dinginlikle dolu ve insan doğasının biçim değiştirdiği mekâna, toplumsal ilişkilerdeki –Brecht'in unutulmaz "dostluk" sözcüğüyle andığı– dönüşümlere bir göz atış. Şu ana kadar verdiğim adla temsili ütopyalar bugün idil ya da pastoral biçimini almış görünüyor; üstelik şurası açık ki bağımlılık yapıcı taşkınlık ve arbede, zorlayıcılık ve hayal kırıklığı tarafından bizatihi ruhun ve bilinçdışının enine boyuna kolonileştirildiği bir çağda gerek bu antik türleri gerekse bu türlerin anlamını, değerlerini ve faydalarını yeniden keşfetmemiz gerekiyor.

Bu yüzden, temsili Ütopya için bir yer, hatta siyasi bir işlev olduğunu düşünüyorum: *Archaeologies*'te ileri sürmeye çalıştığım gibi, bu görünüşte barışçıl imgeler aynı zamanda, kendi içlerinde ve kendi başlarına, mevcut olandan şiddetli kopuşlardır; günümüzle aynı olan bir geleceğe dair kafamızdaki klişeyi bozan kırılmalardır, sistemin alışkanlık ve ideolojik rıza açısından yeniden üretimini kesintiye uğratan müdahalelerdir. Bu müdahalelerin tesis ettiği çatlak her ne kadar minik ve ilk başta kil inceliğinde olsa da, geleceğe dair başka bir resim ve tümünden farklı başka bir zamansallık sistemi bu çatlaktan doğabilir.

Yine de bugün o geleceğe atıfta bulunmanın farklı bir yolunu tasarlamak ve ütopyaçı olan için farklı bir işlev önermek de istiyorum; ki bu da bir bakıma, ütopyaçı program ile ütopyaçı dürtü, ütopya planlayıcılar ile ütopya yorumlayıcılar, bir başka deyişle More ve Fourier ile Ernst Bloch arasında kitabımın başında önerdiğim ayrım üzerine kuruludur. Ütopyanın gerçekleşmesini hedefleyen ütopyaçı program istendiği kadar mütevazı ya da ihtiraslı olabilir: Ulusal çapta ve hatta dünya çapında tam bir toplumsal devrimden, tek bir bina ya da bahçedeki eşsiz bir ütopik mekânın ta-

sarımına kadar bir yelpazeye yayılabilir. Fakat gerçekliğin ütopyacı dönüşümünün yanı sıra hepsinin paylaştığı nokta, tüm ütopyaların görünüşte şu ya da bu şekilde yüzleşmek zorunda kaldığı çitleme ya da dışa kapalılık yapısıdır. Dolayısıyla, bu ütöpik mekânlar farklı ölçeklerde bütünlüklerdir; dönüşmüş bir dünyayı simgelerler; bu halleriyle ütöpik olan ile ütöpik olmayan arasındaki limitleri ve hudutları da koyutlamak zorundadırlar; her ciddi Ütopya eleştirisi de böyle sınırlar ve böyle dışa kapanma yapılarıyla başlayacaktır elbette.

Fakat Ütopya dürtüsünün yorumu zorunlu olarak fragmanlarla ilgili olacaktır: Simgesel değil alegoriktir, belli bir plana ya da Ütopya praksisine tekabül etmez. Ütopya arzusunu ifade eder ve bu arzunun yatırımı bir dizi beklenmedik ve gizlenmiş, saklanmış, çarpık yollardan yapılır. Dolayısıyla, Ütopya arzusu bir yorumbilgisi gerektirir, zira Ütopya'nın ipuçlarını ve izlerini gerçeğin arazisinde tanımak ve okumak gibi dedektiflere has bir iş yapılmalıdır; kendi içinde fiiliyat bakımından Ütopya'dan çok uzak olabilen büyük ya da küçük gerçekliklere yapılan bilinçdışı ütopyacı yatırımların teoriye dökülmesi ve yorumlanması şarttır. O halde buradaki öncülümüz şudur: En habis fenomenler her türlü beklenmedik dileğin gerçekleşmesi ve ütopyacı tatminler için ambar ve sığınak vazifesi görebilir; hatta en ölçsüz ölümsüzlük ve beden tecellisi özlemlerinin habersiz taşıyıcısı olarak mütevazı aspirin örneğini sıklıkla kullanmışımdır.

2.

Gelgelelim, bu tür bir Ütopya analizi özneyi ve özneliği öne çıkarıyor, bizatihi Ütopya dürtüsünü hiçbir tarihsel ağırlık taşımayan ve toplumsal dünya için hiçbir pratik sonuç içermeyen sonuçsuz tasarılar dönüşürme riski yaratıyor gibi görünebilir. Bu itiraz bana biraz abartılı görünüyor, çünkü kolektif tasarımı ve toplumsal formasyonların tarihsel inşasını nesnel olanaklılık şartlarının dayattığı sınırlar çerçevesinde kuran bizatihi insan arzusudur. Yine de, devam etmeden önce bu nesnel şartlara dair bir görüş sunmakta fayda var; ayrıca bazı sözde Ütopya dürtüleri çerçevesindeki yorumları ölçebilmek için ütöpik toplumsal dönüşümün nesnel olanaklarına dair bir model de çıkarmalıyız.

Hatta tarihsel değişime dair Marksizan görüşün bu iki ütöpik düşünce biçimini birleştirdiğini de pekâlâ savunabiliriz; zira bu görüş bilinçdışı kuvvetlerin yatırıldığı bir mekân olmanın yanı sıra pratik bir tasarım olarak da görülebilir. Marksizmin eski iradecilik-kadercilik geriliminin kökenleri

burada, bu ikiz ya da üst üste bindirilmiş ütöpik perspektifte bulunmaktadır. Marksist siyaset dünyayı dönüştürme yönünde ütöpik bir tasarı ya da programdır, kapitalist üretim tarzının yerine kökten farklı bir üretim tarzı getirmeyi hedefler. Ama aynı zamanda tarihsel dinamiklere dair bir anlayıştır ve biz fark etsek de, etmesek de koca bir yeni dünyanın nesnel olarak çevremizde belirmediğini ortaya koyar; bu yüzden bilinçli praksisimiz ve değişim yaratma stratejilerimizin yanı sıra daha kabul edici ve yorumlayıcı bir duruş da benimseyebiliriz; böylece, uygun araçlar ve kayıt aygıtları sayesinde farklı bir durumun alegorik kıymıldanmalarını tespit edebilir, zamanın tohumlarının algılanamaz ve hatta anımsanamaz olgunlaşmalarını, tümenden yeni hayat biçimlerinin ve toplumsal ilişkilerin bilinçaltı ve yüzeyaltı püskürmelerini görebiliriz.

Bu ikinci zamansallık modeli Marx tarafından ilk başta temel gizemlerin en sıradanı üzerinden ifade edilmiştir ve bu gizemin artık bizim üzerimizde pek fazla mecazi gücü yoktur. “Hiçbir toplumsal düzen,” der 1859’da, “içinde barınan tüm üretici güçler gelişmeden önce yok olmaz,” –buraya kadar sorun yok– ve bu gözlem üzerine son yüzyılın seksenlerinde ve doksanlarında yeterince düşünülmemiştir. Ondan sonra şöyle devam eder: “Yeni ve daha üstün üretim ilişkileri, varoluşlarının maddi koşulları eski toplumun rahminde olgunlaşmadan ortaya çıkmaz.”⁹ Yine de bu şimdilik metafordan ibarettir; ayrıca çocuk doğurmak Bloch’un betimlediği haliyle Ütopya dürtüsünün dinamikleri için, keza ütopyacı yatırım ve ütopyacı libido (Rimbaud’nun, geçerken bizi izlemeye başlayan çiçekleri gibi çevremizdeki dünyada hazır bekleyen gizli ütopyacılık izleri ve işaretleri) alegorileri için en iyi mecaz olmayabilir.

Bu arada, hem Marx’ın hem de Lenin’in özellikle ütöpik eserler verdiğini, üstelik her iki eserin de Paris Komünü’nü temel aldığını eklemeliyiz. Marx’ın komün üzerine dersleri (*Fransa’da İç Savaş*) hakikaten burjuva parlamenter yapılarının ötesinde bir ütöpik demokrasi planına benzer. Lenin’in *Devlet ve Devrim*’i bu doğrudan demokrasi modelini genişletir ve 1917 Ağustos’unda devrim üzerine yazmaktansa devrim yapmanın daha güzel ve daha yararlı olduğu şeklindeki meşhur savunusuyla aniden durur. Fakat bu metinlerin ikisi de iktisadi olmaktan ziyade politik ütopyalarla ilgilidir, halbuki bugün bizim için en büyük kavramsal zorlukları iktisadi olan ütopyalar yaratıyor.

Marx’taki anarşist damarın küçümsenmemesi gerektiğine şüphe yok.

9 Karl Marx, Önsöz, “A Contribution to the Critique of Political Economy,” *Basic Writings on Politics and Philosophy* içinde, haz. Lewis S. Feuer, New York: Doubleday, 1959, 44.

Kapital'in başlarında, "Değişiklik yapalım ve topluma ait üretim araçları ile çalışan ve çok sayıdaki bireysel emek güçlerini bilinçli şekilde toplumsal bir emek gücü olarak harcayan özgür insanlardan oluşan bir topluluk [Verein] düşünelim,"¹⁰ dediğinde, bunun genişletilmiş bir kolektif "Robinsonluk" ya da Robinson Crusoe fantezisi olup olmadığı hâlâ açık değildir, keza özgür çiftçi ya da Germen üretim tarzında olduğu gibi hâlâ küçük meta üretimi aşamasında olup olmadığımız da belli değildir.

Tayin edici ifade daha sonra gelecek ve Marx'ın kendisinin ifadesiyle "Hegel diyalektiğiyle flört edecektir":

Kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist mülk edinme tarzı ve dolayısıyla kapitalist özel mülkiyet, bireyin kendi emeğine dayalı özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır [demin bahsettiğimiz özgür çiftçilik sisteminde gönderme]. Ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Bu, özel mülkiyeti yeniden getirmez, ama kapitalist dönemde edinilmiş şeyler olan elbirliği ile toprağın ve emek harcanarak üretilmiş üretim araçlarının ortak mülkiyeti temeline dayanan bireysel mülkiyeti getirir. (Kap, 729-30)

Çocuk doğurma izlerinin hâlâ silinmemiş olduğu bu mecazlar şunu belirtmeye yöneliktir: "üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması" – bir başka deyişle, Frankfurt Okulu'nun bir dizi bağlamda manidar bir şekilde *Vergesellschaftung* ("toplumsallaştırma") dediği şey (bugünkü İtalyan düşünürlerin ise *Grundrisse*'deki Marx'ı takip ederek Genel Zekâ¹¹ dediği şey). Yine de, gebelik metaforu kaybolmasa da bu paragrafta çocuk fiilen doğmuştur! Demin bahsettiğimiz merkezileşme ve toplumsallaşma, söylevin birkaç satır sonraki meşhur bitişinde "kapitalist kabukla bağdaşmaz" ilan edilir (bir başka deyişle, yeni altyapı eski üstyapılarla bağdaşmaz hale gelmektedir): "Kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin saati çalmıştır. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilir." Bu tam anlamıyla mecazi bir doruk noktası ya da birkaç farklı türden mecazın aynı anda realizasyonudur (gerçi birazdan ele alacaklarımızın değil). Genelinde bu anlatıdaki mesele tekelin büyümesidir elbette; aslında bu, sapkın bir tarzda ütopyacı bir fenomen olarak nitelemek istediğim tekel olacaktır.

10 Karl Marx, *Kapital*, s. 170.

11 Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Londra: Penguin, 1973, 706; ayrıca bkz. Paolo Virno, "The Ambivalence of Disenchantment," Paolo Virno ve Michael Hardt, haz., *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, 20-24.

Ama bunu yapmadan önce, Lenin'in daha sonra kapitalizmin ikinci (ya da "en yüksek") aşaması olarak teorileştirdiği yaklaşıma dair Marx'ın tanımlamalarına biraz daha girmek uygun görünüyor; zira genelde küreselleşme adını verdiğimiz kapitalizmin üçüncü aşaması için bu tanımlamalar bana olağanüstü güncel ve güçlü bir biçimde geçerli görünüyor:

Bu mülksüzleşme, kapitalist üretimin özünde yatan yasaların işlemesiyle, sermayelerin merkezileşmesiyle gerçekleşir. Her bir kapitalist, birçok kapitalistin başını yer. Bu merkezileşme ya da az sayıda kapitalistin çok sayıda kapitalisti mülksüzleştirilmesi ile birlikte, emek sürecinin elbirliğine dayanan biçimi, bilimin bilinçli teknik kullanımı, toprağın planlı sömürüsü, emek araçlarının yalnızca birlikte kullanılabilen emek araçlarına dönüşümü, bütün üretim araçlarında, birleşik, toplumsal emeğin üretim araçları olarak kullanılmasını yoluyla tasarruf sağlanması, bütün ulusların dünya piyasası ağına sokulması ve böylece kapitalist rejimin uluslararası bir nitelik kazanması, giderek büyüyen ölçeklerde gelişir. Bu dönüşüm sürecinin avantajlarından yararlanan ve bunları tekelleri altında tutan büyük sermaye babalarının sayıları durmadan azalırken, sefalet, baskı, kölelik, soysuzlaşma, sömürü alabildiğine artar. (Kap, 729)

O halde kapitalizmden sosyalizme geçişe dair bu standart Marksizan resmi, Lenin'in analizleriyle devam ettirmek doğru olacaktır. Lenin'de çocuk doğurma imgesi yoktur, ama gelecekteki toplumun şimdikininki "içinde olgunlaşması" üzerinde daha hararetle durulur; bu olgunlaşma sadece emeğin toplumsallaşmasıyla (birleşme, sendikalaşma vs.) değil, her şeyin ötesinde tekelleşmeyle birlikte yaşanacaktır. Nitekim burada radikal ya da sosyalist düşüncedeki belli bir dönüm noktasına geliyoruz: İlerici burjuvazi büyük şirketleri daha küçük parçalara bölerek tekelleşmeyle başa çıkmaya, daha sağlıklı bir rekabeti geri getirmeye çalışır; anarşistler yoğunlaşmayı devletin bir mecazı olarak gördükleri için reddederler, onlara göre devlet ne pahasına olursa olsun ve iktidarını gösterdiği her yerde yok edilmelidir. Lenin'e göre ise "devletin sönümlenmesi" özellikle tekellerin ele geçirilmesiyle ve üreticiler tarafından yönetilmesiyle gerçekleşir; böylece tek darbede yönetici sınıf halledilmiş olmakla kalmaz, onun işlerini gören siyasal devlet ve bürokrasinin de işi biter. Örneğin finans-kapital üzerine şu pasajı ele alalım (yukarıda, 1. Bölüm'de zaten alıntılıydık ve bugün hâlâ geçerliliğini koruyor):

Kapitalizm bankalar, karteller, posta hizmetleri, tüketici dernekleri ve ofis çalışanı sendikaları şeklinde kendi hesaplama aygıtını yarattı. *Büyük bankalar olmadan sosyalizm mümkün olmaz...* Büyük bankalar “devlet aygıtlarıdır”, sosyalizmi getirmek için ihtiyacımız olan bu aygıtları kapitalizmden hazır devralınız; buradaki görevimiz kapitalizmin sakat yönlerini bu kusursuz aygıttan *hesip atmaktan*, onu *daha büyük*, daha demokratik ve daha kapsayıcı hale getirmekten ibarettir. Nicelik niteliğe dönüşecektir. ... Bu “devlet aygıtı”nı (kapitalizmde tam anlamıyla bir devlet aygıtı değildir, ama sosyalizmde öyle olacaktır) tek hamlede, tek bir kararnameyle “elimize alıp” “harekete geçirebiliriz”.¹²

Bu çok temsili nitelikteki pasajları uzun uzadıya alıntıladım, çünkü büyüklüğü ve tekeli savunmaları bugün hem sağ hem sol için, hem serbest piyasa hayranları hem “küçük güzeldir”e inanan ve özörgütlenmenin ekonomik demokrasinin anahtarı olduğunu düşünenler için şoke edicidir. Çoğu durumda bu tür sempatileri ben de paylaşıyorum ve burada bilhassa konum almaya da çalışmıyorum; ama her iki durumda da –bir yanda ticarette rekabet adına kuralhılaşma ve tekellerin parçalanması, diğer yanda daha küçük toplulukların ve kolektiflerin geri dönüşü– tarihsel gerilemeyle ve artık varolmayan bir geçmişe geri dönme girişimiyle karşı karşıyayız. Fakat görüldüğü kadarıyla bizim için büyüklük, nicelik, aşırı nüfus vs. türü bir geleceği düşünmek, distopya çerçevesinin dışında, çok zordur. Nitekim niceliği olumlu düşünmenin güçlükleri de zamanımızda ütopyacı düşüncenin karşısına çıkan engeller listesine eklenmelidir.

3.

Bu noktada Ütopya analizi için bir model önermek istiyorum. Bu model öznel ve nesnel yaklaşımların bir nevi sentezi olarak görülebilir. İki örneğini vermek istediğim bu yorum türünü Ütopya analiz yöntemi olarak tanımlayamam, ama en azından bu yöntemlerden biri olduğunu söyleyebilirim. Vereceğim örneklerden biri tarihe, biri teoriye dayalı olacak. Teorik örnek bu aralar filizlenen “çokluk” siyaseti manifestoları alanından alındı; ama tarihsel örnek Ütopya alegorisinin işlevi için yeni bir kurumsal aday gösteriyor ve bu aday Wal-Mart denen fenomenen başkası değil. Bu önerinin Lenin’in tekellere övgüsünden daha skandal niteliğinde olacağını umuyorum, ne de olsa enformasyon araştırmaları müşterilerinin büyük

12 VI. Lenin, aktaran Neil Harding, *Leninism*, Durham, NC: Duke University Press, 1996, 145-146.

bir kısmının Wal-Mart'ı şiddetle eleştirdiğini, hatta bu şirket konusunda olumsuz düşündüğünü gösteriyor (ve bu eleştirilenler de oradan alışveriş yapıyor).¹³ Olumsuz eleştirileri herkesin bildiğini sanıyorum: Yeni açılan Wal-Mart'lar yerel işletmeleri batırıyor ve iş imkânlarını azaltıyor; Wal-Mart'taki işçilere çok az ücret ödeniyor, sosyal haklar ya da sağlık sigortası yok; şirket sendika karşıtı (Çin haricinde); yasadışı göçmenleri çalıştırıyor ve yarı zamanlı çalışmayı giderek yaygınlaştırıyor; ABD'deki iş imkânlarını yurtdışına çıkarıyor, ayrıca ülke dışında merdivenaltı atölyeleri ve çocuk çalıştırmayı bizzat teşvik ediyor; uygulamaları çok acımasız (çoğu da gizli), tedarikçiler üzerinde tam bir korku imparatorluğu kurmuş, yurtdışında nice eko-sistemi, ABD içinde nice toplulukları yok ediyor; kendi çalışanlarını gece mağazaya kilitliyor vs. vs. Manzara iç açıcı değil ve geleceğe dair öngörüler –Wal-Mart zaten en büyük şirket, üstelik sadece ABD'de değil tüm dünyada– kesinlikle korkutucu, hatta komplo teorilerine yatkınsanız en uç düzeyde distopik. Theodore Roosevelt'in dönemindeki tröst ve tekel-lerden ziyade burada geç-kapitalizmin yoğunlaşma ve tekelleşme eğilimine dair Marksist-Leninist kehanetin kanlı canlı haliyle karşı karşıyayız; ama yorumcuların belirttiği üzere, bu varlığın ortaya çıkışı –yeni bir virüs ya da yeni bir tür misali– beklenmedik olmasının aynı sıra teorik bakımdan benzersiz ve mevcut ekonomik, siyasal ve toplumsal düşünce kategorilerine dirençli:

Wal-Mart tümünden yeni bir şey... sıradan, tanıdık, hatta bayağı görünmesi için özenle uğraşılmış. ... Evet, Wal-Mart kurallara göre oynuyor, ama belki de Wal-Mart etkisinin en önemli kısmı bu kuralların miadının dolmuş olması. ... Şu anda toplum olarak Wal-Mart'ı anlama kabiliyetinden yoksunuz, çünkü bunun için gerekli donanıma sahip değiliz. (WME, 221-222)

Fakat bizim şimdi bu tuhaf ve yeni fenomeni açık seçik ele alabilecek bir düşünce tipi olduğunu hatırlatmamız gerek, üstelik bu düşünce tipi gele-
neksel düşüncenin bunu neden ele alamadığını da açıklıyor: Bu düşünce tipine diyalektik düşünce diyoruz. Şu analizi ele alalım:

Yelpazenin her iki ucunda böyle bir tahakküm –çok çeşitli mallarda tahakküm ve coğrafi tüketici piyasalarında tahakküm– piyasa kapitalizminin bir boa yılanının amansızlığıyla boğulmakta olduğu anlamına gelir. (WME, 234)

13 Charles Fishman, *The Wal-Mart Effect*, New York: Penguin, 2006, 220. Bundan sonraki göndermelerde WME kısaltması kullanılacaktır.

Şayet bu ifadeler kulağa gazeteci belagati gibi geliyorsa, Wal-Mart'ın "Amerika'da serbest piyasa kapitalizmini öldürdüğü"nü (WME, 233) doğrulayan isimsiz bir CEO'nun sözlerine de kulak verebiliriz. İyi ama bu çelişki Marx'ın olumsuzlamanın olumsuzlanması adını verdiği şeyin çağdaş versiyonundan başka nedir ki? Dolayısıyla, Wal-Mart bir sapma ya da istisna değil, kapitalizmin kendi başını yiyen ve piyasanın ta kendisini kullanarak piyasayı yok eden dinamiğinin en halis ifadesidir.

Wal-Mart'ın temsil ettiği yeni gerçekliğin bu diyalektik karakteri aynı zamanda Wal-Mart türü işletme operasyonlarının genelde yarattığı müphemliğin de kaynağıdır. Bu tip işletmelerin enflasyonu düşürme, fiyatları aynı tutma ve hatta indirme, dolayısıyla en yoksul Amerikalılar için geçimi kolaylaştırma kapasitesi, aynı zamanda bu insanların yoksulluğunun da sebebi, Amerikan sanayi üretimindeki tasfiyenin ve Amerikan küçük şehirlerinin geri dönüşsüz harap edilmesinin de başlıca sebebidir. Ama bu, kapitalist sistemin tarihsel olarak eşsiz ve diyalektik dinamiğidir; Marx ve Engels bunu *Manifesto*'nun, kimilerince yeni üretim tarzının gücünün coşkuyla övülmesi, kimilerince ise bu tarza dair nihai ahlaki yargının belirtilmesi olarak görülen sayfalarında betimlemişlerdir. Ama diyalektik bu anlamda ahlaki değildir: Marx ve Engels'in tanımladığı şey de "daha önceki tüm nesillerdekenden daha devasa üretici güçlerle" o güne kadar meydana çıkan en yıkıcı olumsuzluğun ("katı olan her şey buharlaşıyor") eşzamanlılığıdır. Diyalektik olumsuz ile olumluyu birlikte, aynı anda, tek bir düşüncenin birliğinde düşünmeyi telkin eder, halbuki ahlakçılık bu kötülüğü mahkûm ederken yerine hiçbir şey tahayyül etmeme lüksü ister.

Demek ki Wal-Mart hem demokraside hem verimlilikte nihai nokta olduğu için övülür: Tüm gereksiz süslemeleri ve israfı amansızca ortadan kaldıran aerodinamik bir örgütlenmesi vardır; disipline ederek bir sınıf haline getirdiği bürokrasisi Prusya devleti ya da ondokuzuncu yüzyıl sonu Fransız halk eğitimindeki büyük *instituteurs* hareketi, hatta aerodinamik bir Sovyet sistemi rüyası kadar hayranlık uyandırıcıdır. Yeni arzular 1960'lar teorisyenlerinin (ayrıca Marx'ın kendisinin) öngördüğü kadar zengin bir tarzda teşvik ve tatmin edilir, dağıtım sorunlarına çeşit çeşit teknolojik yenilik sayesinde çözüm bulunur.

Dağıtım meselesindeki yeniliklerden birkaçını ele alacağım. Bir yanda (enformasyonel yanda) UPC'nin ya da bilinen adıyla barkodun evrimi var; Hosoya ve Schaeffer bunları "bit yapıları" olarak adlandırıyor ve genelde de şöyle tanımlıyorlar: "Şehirde daha önce eşi görülmemiş eşgüdümlülük ve görünüşteki biçimsizlik içinde düzen sağlayan yeni bir altyapı. Bit yapıları

şehrin desenini yeniden düzenliyor ve istikrarsızlaşmasına izin veriyor.”¹⁴ Bu arada barkod “perakendeci ile dağıtımçı ya da imalatçı arasındaki güç dengesini tersine çevirir”; zira 1970’lerin başında “tümünden yeni bir elektronik kasa nesli” piyasaya girdi, bu kasalar artık barkodlara kayıtlı olan envanterden müşteri tercihlerine kadar her türlü bilgiyi işleyebiliyorlardı: Teknolojik yenilik, kapitalizmin en eski mantığına göre, “rakip imalatçıları işbirliğine zorlayan durgunluk zamanlarına bir çare”¹⁵ olarak öncü rolü üstleniyordu. Barkod projesinin ütopyacı özellikleri onu insan özneler arasında internetin rolünün meta dünyasındaki dengi haline getiriyordu; ayrıca tahakkümün üretimden dağıtıma doğru dönmesi de toplumsal âlemde demokrasi ideolojilerinin belirişine paralellik taşıyor bir bakıma.

Yine de, maddi nesne cephesinde başka bir anlamlı gelişme olmuştur. En az önceki kadar temel, ama ondan çok farklı olan bu gelişme taşımacılıkta bir devrim niteliğindeki konteynerleştirme icadı ve yaygınlaşmasıdır.¹⁶ Bu mekânsal yenilik toplumsal alandaki demografi ve aşırı nüfusa bir tür tepki niteliğindedir ve aynı zamanda bizi nitelik ve nicelik diyalektikliğine götürür. Nitekim, söz konusu tedarik zincirinin bu iki ucu felsefi kavramsallaştırma gerektirmekte, üretim ile dağıtım arasında bir dolayım niteliği taşımanın yanı sıra dağıtım ile tüketim arasındaki karşıtlığın neredeyse kaldırılması niteliği taşımaktadır.

Bu arada kapitalizmin ve piyasanın anarşisi aşılmış ve giderek umutsuzlaşan ve yoksullaşan halka, yani hükümet ve büyük şirketler tarafından sömürülen ve bunlar üzerinde artık hiçbir siyasi denetimi kalmayan halka yaşaması için zorunlu ihtiyaçları tedarik edilmiştir. Wal-Mart’ın kuvveti ve başarısındaki bu tarihsel özgünlüğünü takdir etmeyen hiç kimse gerçekten tartışmaya değer değildir; bu arada –üstelik bunu sol için de söylüyorum– bu başarı estetik bakımdan da takdir edilmelidir, hem de Brecht’in en sevdiği kitaplardan birini, Gustavus Myers’in *History of the Great American Fortunes*’unu takdir ettiği gibi veya bugünkü baş suçlular olan Rus oligarklarının manipülasyonlarının ve stratejilerinin takdir edilebileceği gibi takdir edilmelidir. Ama böyle bir hayranlığa ve olumlu yargıya, bu tarihsel fenomene getirdiğimiz diyalektik müphemliği tamamlayan mutlak

14 *The Harvard Design School Guide to Shopping*, haz. Chuihua Judy Chung, Jeffrey Inaba, Rem Koolhaas ve Sze Tsung Leong, Köln: Taschen, 2001, 157. Bu kitap Koolhaas’ın anıtsal *Project on the City* kitabının ikinci cildi içindedir. Ayrıca bkz. teknolojik gelişmeler için, “The Physical Internet”, *The Economist*, haz., 2006; ayrıca Thomas Friedman, *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century*, New York: Farrar, Straus ve Giroux, 2005, özellikle s. 128-141.

15 Chuihua Judy Chung, vd., *The Harvard Design School Guide to Shopping*, 158.

16 Fakat bkz. Marc Levinson, *The Box*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

bir mahkûmiyet de eşlik etmelidir. Keza Wal-Mart'ın kendisi de müphemliğinden tümüyle habersiz değildir: Zararlı olguları ağızından kaçırma korkusuyla gazetecilerden köşe bucak kaçan halkla ilişkiler personeli en sert eleştirilere kaçınılmaz övgü dolu itirafların eşlik ettiği karışık duygularla karşılaşmayı bekliyor olmalı. (WME, 145-146)

Burada diyalektiğin kendi müphemliğiyle, bilhassa teknolojik yenilenme bakımından müphemliğiyle ilgili bir şeyler eklemek istiyorum. Kapitalizmin çalışma hayatındaki en sömürücü ve insanlık dışı özelliklerine karşı-devrimcilerin bu zayıflığı karşısında şaşkına dönmek için Lenin ve Gramsci'nin Taylorizm ve Fordizme hayranlığını hatırlamak yeterli. Ama burada ütopyacılıkla kastedilen tam da budur, yani ütöpik gelecek olan muazzam bağdeğer değişimlerinde şu an olumsuz olanın aynı zamanda olumlu olarak düşünülebilmesidir. Wal-Mart'ı kısaca da olsa bu şekilde değerlendirmek istiyorum: Adlı adınca bir düşünce deneyi, –ama Lenin'in kaba ama pratik tarzında ifade edersek, “bu kusursuz aygıtı kapitalist tarzda sakatlayan şeyi (devrimden sonra) kesip atabileceğimiz” şeylerle karşı karşıya bir kurum olarak değil, Raymond Williams'ın kalıntının karşısına koyduğu “doğmakta olan” olarak – ahlaki yargılar ya da gerileyici nostalji vesilesi yapmak yerine ütopyacı tahayyülü tam anlamıyla hayata geçirme fırsatı gibi görmemiz gereken bir sisin içinde salınan ütopyacı gelecek görüntüsü.

Şimdi bu paradoksal olumlamaya iki başka ve son derece yerinde itirazı kısaca ele almam, ondan sonra farklı türden bir ütopyacı faaliyete geçmem gerekiyor. İlk olarak, Wal-Mart'ın bir dağıtım modeli olabileceği, ama “dağıtımın üretiminden” ne kadar bahsederek bahsedelim, kelimenin tam anlamıyla üretim modeli olduğunun pek söylenemeyeceği ileri sürülecektir. Bu, sosyoekonomik çelişkilerimizin tam bağrına saplanan bir itirazdır: Bir yüzü yapısal işsizlik, diğer yüzü perakende istihdamının “üretici” istihdamına (2003'ten itibaren ABD'de) kesinlikle üstün geldiğidir. (Bu yeni çelişkili yapılara bilgisayarlaşma ve enformasyon da eklenmelidir, ayrıca Wal-Mart'ın özel türde başarısının bilgisayarla bağımlı olduğu, bilgisayarsız imkânsız olacağı barizdir bana kalırsa.) Bu konuya söz konusu perakende şirketinin üretici tedarikçileri (ya da Wal-Mart'ın tercih ettiği üzere “ortakları”) üzerindeki diktatörlüğü açısından bakabiliriz; burada yıkıcı bir güç vardır; dev firma tedarikçilerini üretimi yurtdışına aktarmaya, malzeme ve üretim kalitesini düşürmeye zorlayabilmekte, hatta onları tümdevredışı bırakabilmektedir. Bu gücün tam ters yönde de kullanılabileceğine dikkat etmek gerek: “Bu muazzam alım gücünü kullanarak,” der Fishman,

“sadece müşterileri için değil tedarikçileri için de yaşam standardını yükseltebilir.” (WME, 181) (Verilen örnek Wal-Mart'ın neredeyse tek başına yarattığı Şili'deki alabalık üreticilerine ekolojik standartlar dayatabilecek olmasıdır; çalışma koşulları ya da emek ilişkileri konusunda da benzer bir olumlu diktatörlük tahayyül etmek zor değil.) Bu gücün bağdeğerleri –perakende tekelinden çeşitli üreticilere kadar– yapısal değişime gerek kalmadan değiştirilebileceğine göre, bu ütopyacı bir öneridir.

Fakat aynı zamanda –Eisenstein'ın *Old and New*'ında (*The General Line* olarak da bilinir; 1929) pilot ile köylünün yer değiştirmesinde, işçinin çiftçilik, çiftçinin işçilik yapmasında olduğu gibi– yeni sistemin bu karşılığı (dışında düşünmeyi başaramıyor görüldüğümüz bu üretim-dağıtım ikili karşılığını) tamamen bastırma ve tümünden yeni bir kategori kümesi düşünme şansı sunduğunu da belirtmek istiyorum: Tüketim ya da enformasyon uğruna üretimden ve sınıf kategorilerinden vazgeçen değil, burada artık hakkında spekülasyon yapamayacağımız yeni ve daha karmaşık bir kavrama yükselen bir küme.

Diğer itiraz kâr güdüsünün kendisiyle ilgili: Neticede Wal-Mart'ı yönlendiren güç, kapitalist bir sanayi kolu olmasıydı ve sosyalizmin başarısızlıklarının hepsi güdümlü ekonominin yarattığından kaynaklanmış görünüyordu. Bu ekonomide meydana gelen yozlaşma, adam kayırmacılık, akraba kayırmacılığı, hatta sırf araştırma alanındaki cehalet türlü türlü rezalete yol açmış, örneğin iyi bilindiği üzere GUM mağazalarının bodrum katları kimsenin almak istemediği muazzam miktarlarda abajurla dolmuştu. Sosyalizmin kâr güdüsüne karşı bir kuvvet olarak sunabildiği tek şey Che'nin Küba'da başvurduğu meşhur “moral teşviki” olmuş gibi görünüyordu, azalan sosyalist coşkuyu yeniden canlandırmak için tekrar tekrar seferberlikler ve yorucu kampanyalar gerekmişti.

Burada Wal-Mart'ın da moral teşvik güdümlü olduğunu görmek gerek: Başarısının sırrı kârlılıkta değil fiyatlandırmada, tedarikçileri için son derece hayati olan kuruşların bile hesabının yapılmasında yatıyor. “Sam her kuruşun değerini bilirdi,” diyordu kurucunun meslektaşlarından biri (WME, 30); bu can alıcı bir cümledir: Zira “Her Zaman En Ucuz Fiyat” buyruğu aslında en temel güdünün, yani Max Weber'in “Protestan Ahlakı” dediği güdünün sonucudur; bu tasarruf ve takıntılı sadelik, sistemin ilk büyük uğrağıydı ve (dini unsuru kapsasa da kapsamasa da) Sam Walton'un azizbiyografisinde ve şirketinin kahramanlık destanında yeniden hayat buldu. O halde belki kâr güdüsüne açıklama kabilinden başvuru bile özcüdür ve kapitalizmin baştaki inşasının zorunluluklarından insan doğasına yansıtıl-

miş bir ideolojinin parçasıdır. Ayrıca Marksizmin özcü anlamda psikolojik indirgemeci olmadığını ve açgözlülüğün ya da paragözlülüğün belirleyiciliğinden değil sistemin ya da üretim tarzının belirleyiciliğinden dem vurduğunu da eklemek gerek, zira bu seçeneklerden her biri neye insan doğası dediğimize dair kendi tarihsel versiyonunu üretir ve inşa eder.

4.

Şimdi Wal-Mart üzerine anlattıklarımın varsayıyor görüldüğü bu yeni ütopya türünün teori ve pratiğini daha kesin bir şekilde betimlemem gerek. Hatta tartışmanın da göstereceği üzere, bu ütopya türüne teorik yaklaşımlar bazen açıkça “Ütopya karşıtı” olarak nitelenen konumlarda bile bulunabilmektedir. Artık iyi bilinen çokluk kavramına kapı açan bir sonraki örneğimizde durum budur. Michael Hardt ve Antonio Negri, çokluk kavramını (Spinoza'nın bir terimini alarak) *İmparatorluk* ve *Çokluk* adlı kitaplarında geliştirmişlerdi. Bu düşünürlerin ütopyacılaşma özgül karşı çıkışlarının, post-yapısalcı doktrinin büyük bir kısmıyla tutarlı olmakla birlikte, dolaysız bir siyasal ve tarihsel Stalinizm referansı taşıdığına, ayrıca Leninist gelenekten gelen tarihsel komünist partilere de (Lenin'den itibaren içsel bir ütopyacılık eleştirisi barındırmalarına rağmen) göndermede bulunduğu dikkat etmek gerek. Burada Ütopya tarihsel kaçınılmazlık sloganlarıyla ve “şarkı söyleyen yarınlarla”, gelecekteki bir ütopyacı devlet için bugünkü nesillerin feda edilmesiyle, özellikle de parti yapısıyla bir tutulmaktadır.

Çokluk kavramının kendisine gelince, her ne kadar kusurlu olsa da, kolektiflik ve kolektif failere dair daha eski teorileştirmeler, örneğin “halk” (popülizmde) ve toplumsal sınıf (toplumsal cinsiyet ve ırkı, hatta bazen köylülüğü dar siyasal tanımlarının dışında tutan işçiliklerde) karşısında yeni ve daha işe yarar bir kavram sunuyormuş gibi görünüyor bana. Gene benim gözümde kolektifliğe dair her yeni yaklaşım atomlaşmış ve bireyci bir toplumda iyi karşılanmaya değer (ama bireyciliğe birazdan geri döneceğim). Daha eski kolektif kavramlar da çok farklı şekillerde açıkça kusurluydu; aynı zamanda da yeni kolektif failerin ya da öznelerin doğacağı toplumsal gerçekliği ifade ediyorlardı. Fakat burada çokluk tartışmasına girmeyeceğim, çünkü daha ziyade yöntemsel bir yeniliği teşhis etmeye çalışıyorum. Gelgelelim, bunun için Hardt ve Negri'nin kalın ve karmaşık kitaplarını kullanmaktansa tartışmaya yapılan daha kısa bir müdahale üzerinde duracağım. Bu yeni teorik konumun (artık yeni bir gelenek halini

almıştır) sonuçlarından bazılarının berrak bir şekilde, dönemin en önde gelen felsefi zihinlerinden biri, yani ABD’de hâlâ çok az bilinen İtalyan filozof Paolo Virno tarafından serimlenişini ele alacağım.

Virno’nun kitabı *Çokluğun Grameri*, postmodern (onun sözü değil) gündelik hayatın fenomenolojisinde çokluk kavramının getirmesi beklenilecek değişiklikler ve bu değişikliklere karşı tavrımız ve değerlendirmelerimiz üzerine bir dizi not olarak okunabilir. Kitaptaki bütün temalara ve Virno’nun niyetlerine girmeyeceğim, onun yerine esasen gerek liberal gerekse muhafazakar kültürde, hatta genel olarak Batılı burjuva günlük hayatta bugün bizimle birlikte olan bazı standart Heideggerci konularla ilgili revizyonlarını ele alacağım.

Heidegger’in yozlaşmış burjuva alışkanlıklarını endişe ve ölüm korkusuyla arıtma çağrısı yaptığını hatırlıyorsunuzdur; ayrıca modern hayatın sahicisizlik ve kent kolektifliğinin tahakkümü altında olduğunu düşünüyordu. Keza modernliğin günlük hayatında *Dasein*’in günlük hayatının yabancılaştığı dört bozulma biçimini de hatırlayacaksınız: “das Gerede, die Neugier, die Zweideutigkeit, das Verfallen,”¹⁷ yani “lakırdı, merak, müphemiyet ve düşkünlük”. Virno’nun niyeti esasen bu kategorileri ve ayrıca sahicisizlik kavramını revize etmektir (Nazizm ve daha sonraki teknoloji teorilerini dışarıda bırakır ki biz de aynısını yapacağız).

Fakat asıl kavranması önemli olan şey, bu “modernlik” teşhislerinin Heidegger’e özgü olmadığıdır; bunlar T.S. Eliot’tan José Ortega y Gasset’e 1920’lerdeki sol dışı entelektüellerin ve Çin’den ABD’ye kadar pek çok yerdeki gelenekçilerin benimsediği koca bir muhafazakar ve modernizm karşıtı ideolojinin ayrılmaz parçalarıdır. Bu ideoloji yeni işçi ve beyaz yakalı sınıfların bulunduğu, kitle kültürü ve kamusal alanı olan, standartlaşmanın ve parlamenter sistemlerin egemen olduğu yeni sanayi şehri karşısındaki dehşeti ifade eder ve daha eski tarımsal yaşam tarzlarına –Amerikan “Kaçaklar”ında, İngiliz özgür çiftçilerinin idealleştirilmesinde ya da Heideggerci *Feldweg*’de olduğu gibi– duyulan bir özlem iması içerir sıklıkla. Bu ideolojiye daimi bir sosyalizm ya da komünizm korkusunun biçim verdiğini ve bu açıdan, 1930’larda siyasal hayata egemen olan korporatizmleri –Roosevelt’in Yeni Düzen’inden Stalin’in Beş Yıllık Planlarına, Nazizm ve İtalyan faşizminden Fabian sosyal demokrasisine kadar– mahut kitle insanı çağının mahut modernliklerine direnen böyle bir gelenekçiliğe verilen pek çok taviz olarak görmek gerektiğini de eklemeye gerek yok sanırım.

Bu tavizler şüphesiz artık büyük ölçüde tarihe girmiş bulunuyor (ser-

17 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, prg. 35-38.

best piyasa köktencilüğünün açık ara tek gerçek işe yarar yeni pratik-siyasal ideoloji olduğu bir durumda, çağdaş sosyal demokrasiyi de bir nebze karışmaya ittiği de eklenebilir); ama ben demin özetlediğim daha eski muhafazakar ideolojinin (Heidegger'in de en olağanüstü felsefi teorisyeni olduğu ideoloji) genel sosyal tavırlarının hâlâ büyük oranda bizimle olduğunu ve gerek düşünsel gerek ideolojik bakımdan işlevli olduğunu öne sürüyorum.

Bunu, daha önce gündeme getirdiğim temsili ütopyalar meselesine geri dönerek yapacağım. Nitekim eski modernizm karşıtı ideolojiyi biçimlendiren sosyal endişelerle başa çıkmanın standart yolu bu ideolojiyi kabullenirken bir yandan da gelecekteki şu ya da bu "daha kusursuz toplumda" söz konusu olumsuz niteliklerin hepsinin düzeleceğine bizi temin etmektir. Dolayısıyla, bu pastoral hikâyelerde endişe yaratan sosyal güvencesizlik olmayacaktır (hatta ölüm bile geciktirilecektir), lakırdının yerini arıtılmış bir dil ve sahici insan ilişkileri alacak, hastalıklı merakın yerini başkalarından sağlıklı bir mesafe ve sosyal bütünlükteki konumumuzun aydınlanmış bir farkındalığı alacak, "müphemiyet" (Heidegger bununla kitle kültürü ve kamusal alanın yalanlarını ve propagandasını kastederek) projeye ve genelde iş ve eylemle daha sahici ilişki sayesinde iyileştirilecek, *Verfallenheit* (insanın kamusal boyutunda benliğimizi kaybetmemiz ya da "kitle insanı"nın sahiçisizliği) ise yerini daha sahici bir bireyciliğe ve benliğin kendi varoluşsal kaygıları ve bağlılıkları içinde daha sahici bir yalıtılmışlığa bırakacaktır. Bunların hepsinin kusursuz ve arzulanın gelişmeler olduğuna şüphe yok; ama aynı zamanda özlerinde tepkisel olduklarını da görmek zor değil: Yani bunlar pek çok alanda hâkim olumsuz koşulların yerine olumlu karşıtlarının itaatkarca koyulmasından başka bir şey ifade etmiyorlar. Fakat ilk başta olumsuz teşhisin önceliğini doğrulayan tam da bu Heideggerci cevabın tepkiselliğidir.

Yakınımdaki tanıdıklar halkasının ötesindeki "toplum"u oluşturan tüm o bilinmeyen ötekiler karşısındaki çok boyutlu korkunun postmodernlik ya da küreselleşme koşullarında çokluk ve aşırı nüfus korkusunda yoğunlaştığı mevcut distopyacı vizyonlar da söz konusu tepkiselliği doğrulamaktadır. Şurası açık ki İbrani peygamberlerinden bu yana süregelen kadim hiciv geleneği kolektif ötekenden duyulan bu dehşeti günahkar ya da düşük toplumun suçlanması biçiminde tekrarlayıp durmuştur; keza Descartes'in ötekini otomatona benzetmesinde olduğu gibi, felsefi spekülasyonlar da aynı skandalı teolojik çeşitlemeden (Çorak Ülke'de Londra Köprüsü'nden geçerek çalışmaya giden ruhsuz çalışanlar nehri) ya da yabancılaşmaya yöneltilen muhabirlere has "kültür eleştirileri"nden farklı bir biçimde ifade

etmektedir. 1960'ların bilimkurgu romanları, özellikle de John Brunner'in klasik dörtlemesi çeşitli sosyal kriz, çözülme ya da bozulma figürlerine ideoloji dışı bir ifade kazandırmıştı; bu arada ruhsuz klonlar ya da bey-ni yıkanmış zombiler imgesi de modern demokratik kitlelerin ıslah olmaz aptallığının açıktan ithamını ifade ediyordu. Yine de bu kriz ifadelerinde bile belirtiler (kirlenme, nükleer savaş, kentsel suç, kitle kültürünün "bozulması", standartlaşma, yoksullaşma, işsizlik, hizmet sektörünün ağırlık kazanması vs.) arasında fark gözetiliyordu ve her biri için farklı türden uyarı niteliğinde temsiller kullanılıyordu. Ancak postmodernlikte ve küreselleşmede dünya nüfusunda patlama yaşanması, kırsalın boşalması ve mega-şehrin büyümesi, küresel ısınma ve ekolojik felaket, kentsel gerilla savaşlarının çoğalması, refah devletinin mali çöküşü, her türlü küçük grup politikalarının her yanda belirmesi gibi fenomenler birbiri üstüne katlanmıştır; bunların çevrelediği baş sebep (bu kategoriyi kullanmak doğruysa) de çokluk skandalı ve genelde verilen adla aşırı nüfusun, bir başka deyişle Öteki'nin çoklu biçimlerde ve salt nicelik ya da sayı olarak kati görünüşünün yarattığı skandaldır. Tahmin edileceği gibi, bu kristalleşmeye verilen temsili tepki ikiz olumlu ve olumsuz "yayılma" vizyonu biçimleri olmuş, eski küresel manzaranın devasa birimlerinde görünüşte distopik kentleşme yaşanmış ve yukarıda atıfta bulunulan daha küçük kolektifliklere dair pastoral vizyonların ta kendilerine geri çekilmiştir. Pek az kişi Rem Koolhaas gibi "tıkanıklık kültürü"nü¹⁸ benimsemiş, aşırı nüfusun neşeyle artabileceği yeni ve olumlu mekânlar tasarlamış, bağdeğerleri değiştirme ve kötümser teşhisin kasvetli göstergelerini lanetlenmektense buyur edilmesi gereken yeni doğmuş tarihsel bir gerçekliğin hayati vaatlerine çevirme stratejisine başvurmuştur.

Nitekim temalarını kısaca (ve eksikli bir şekilde) gözden geçireceğimiz *Çokluğun Grameri*'nde tam da böyle bir stratejinin işleyişini bulmak istiyorum. Virno, hem korku hem endişenin (Heidegger, aralarında keskin bir ayırım yapar) güvensizliklerinin yerine, burjuva güvenliğine toptan bir saldırıyı geçirir (bu saldırıya tekrar döneceğiz); güvenliğin aynı zamanda mekânsal bir kavram (Heidegger'in "ikamet"iyle bağlantılı bir kavram) olduğu gözlemini yaparak aynı zamanda mülkiyet kavramlarıyla da ideolojik ilişkisi olan bir "komşumdan ilk fiziksel ayrılık" koyutlar (bu anlamda sadece zenginler hakikaten güvendedir, kapalı sitelerinde ve özenle korunup

18 Rem Koolhaas, *Delirious New York*, New York: Oxford University Press, 1978, 7; ayrıca bkz. şehir büyüklüğü üzerine, S, M, L, XL, New York: Monacelli Press, 1995, 961-71.

devriye gezilen arazilerinde yaşarlar; bunların işlevi bizatihi varoluşsal kolektiflik olgusunu gözlerden saklamak ve bastırmaktır). Burada öğütlenen, endişeden olumlamaya doğru değer aşımının işlemlerini sağlayan Kant'ın bizatihi *jouissance*'in içine korkuyu dahil eden yüce mefhumudur; gerçi böyle bir dönüşümün pratik sonuçları Heideggerci evsizliğin pathosunu da Deleuzecü göçebeliliğin canlılığına çevirecektir.

Fakat artık hiç kimsenin hayat boyu tek bir iş yapamayacağı konusunda iktisatçıların bizi ciddiyetle uyardığı bir durumda göçebelik aynı zamanda günümüz emeğini de niteliyor gibi görünmektedir (gerçi aynı iktisatçılar giderek bariz bir hal alan bir noktayı, yani artık pek çok kimsenin hiçbir iş bulamayacağını genelde sözlerine eklemiyorlar). Virno'nun çağdaş emeğe dair tartışması emek, siyaset ve felsefe arasındaki geleneksel Aristotelesçi ayrımı (Hannah Arendt tarafından canlandırılan bir ayrımdır bu) zora sokma ve dağıtma işini üstlenmenin yanı sıra bütün bir yabancılaşma mefhumunun –Marx'ın sanayi emeğine dair ilk dönem analizi düzeyinden aşağı inerek çok amaçlı bir kültürel niteleme haline gelen bu mefhumun– ütopyacı yeniden yapılandırılmasını da hedefliyor gibi görünmektedir. Marx'ın kavramı Hegel'in dışsallaştırma mefhumunun hem eleştirisi hem yeniden yapılandırmasıydı, bu kavram da artık sanayi döneminde önemini yitiren el sanatı faaliyeti ve üretiminin bir nevi ütopyacı övgüsü niteliğindedir.¹⁹ Virno şimdi virtüözlük olarak üretim kavramını önerir; 1960'lardaki hayatın estetikleştirilmesi idealini bir bakıma kurtaran bu kavram, aynı zamanda çağdaş toplumun gösteri (Debord) ve simulakrum (Baudrillard) çerçevesinde daha da çağdaş mahkûm edilişlerini daha olumlu bir yoldan yeniden konumlandırır.

İlk önce Virno'nun, tüm modern felsefenin töz kategorilerinden süreç kategorilerine doğru hareketinden nihai sonucu çıkararak özetlediği haliyle emeğin özgüllüklerine bakmalıyız. Modern (belki de postmodern demeliyim) iş bir süreç meselesidir, artık sonucu talilemiş ve nesne üretimi salt bahane haline gelmiş, sürecin kendisinin amaç olduğu bir faaliyettir. Bu durum estetik âlemdeki virtüözlüğe benzetilebilir, hatta burada Schiller'den Marcuse'ye ve altmışlara kadar eski solun dünyadan yabancılaşmanın estetik aşılmasıyla ilgili rüyasının beklenmedik cisimlenişiyle de karşılaşırız. Yine de bu seferki, eski estetizmin kurtarıcı zarafetine sahip olmayacak, makine bakımı kültürü, iş sonrası bir kültür, dil paylaşma ve dilsel işbirliği faaliyeti olacaktır. O halde bu hamle aynı zamanda emeğin –

19 Hegel'in "die Sache selbst" ("the matter in hand") tartışması şurada bulunabilir: *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, 237-252.

şu ana dek hem özel hem kamusal alanlardan muğlak bir şekilde ayırt edilmiş olan emeğin (özel hayat değildir, ama çerçevesi hâlâ kapitaliste aittir ve kamuya açık değildir)– özel ile kamusal arasındaki karşıtlığın biri diğerine indirgenmeden kalktığı yeni bir mekânda yeniden konumlandırılışını da gerektirmektedir.

Bu sonuncusu şimdi “kamusal alansız bir kamusalılık”,²⁰ yani bir dizi başka ütopyacı sonuç gerektiren bir dönüşümdür. Bir kere, mahut kitle kültürü bizatihi dönüşerek “üretim araçları sanayisi” (GM, 61) haline gelmektedir. Klişeleri ve bayağılıkları artık kolektif bir paylaşma ve katılımın hayata geçirilmesi olmuş, çocukluktaki tekrarın kurtarıcı masumiyetine bürünmüştür; hatta bu noktada Virno şu Genel Zekâ teorisinin kültürel dengi olabilecek bir teorisinin ana hatlarını çizer. Marx’ın *Grundrisse*’sine dayanan Genel Zekâ teorisi, bugünkü İtalyan felsefesinin geç-kapitalist sosyal hayat ve çalışmanın derinden toplumsallaştırılması ve kolektifleştirilmesini açığa çıkarma arayışında can alıcı bir öneme sahiptir. O halde, bilim ve dilin her güncülüğü baştan aşağı yıkadığı ve gündelik hayatın tüm gözeneklerinden sızarak herkesi (Gramsci’nin meşhur ifadesindeki gibi) entelektüel yaptığı bu bağlamda, artık küreselleşmiş kitle kültürü ve her yerde hazır ve nâzır iletişim çok farklı bir öneme sahip olacaktır. Yerkürenin her yerinde çokluğun kendine ait yeni türden dilsel ve kültürel okuryazarlığı vardır. Artık tarihöncesi halklar, ayakta kalmış modernlik öncesi biçimler yoktur: Kabile üyeleri taşınabilir müzik setlerini dinler ve göçebeler DVD izler; elektriksiz dağ köylerinde ve en kötü haldeki mülteci kamplarında mülksüzleştirilmişler dünyada olup bitenleri takip eder ve ABD başkanının içi boş nutuklarını dinler. Gene de, postmodernliğin özneliklerinden olan bu kültür ve politika farksızlaşmasında dahi böyle bir “kamusal alansız kamusalılık”ın aynı zamanda Virno’nun deyimiyile “temsili olmayan demokrasinin uygulanabilirliği”nin (GM, 79) zeminini oluşturmakta ve hazırlıklarını yapmakta olduğu da görülmelidir.

Kitle toplumu ve bu toplumun “düşmüşlükleri”ne dair geleneksel yargıların bu olağanüstü tersine çevrilişinde Heidegger’in varoluşsal sahiçisizliklerinin de dönüşüm geçireceği açıktır. Varoluşçu filozofun saydıklarına (lakırdı ya da dedikodu, merak, müphemiyet ve *Verfallenheit*) Virno muhtemelen son zamanlarda daha bariz olarak ve sıklıkla mahkûm edilen iki sahiçisizlik daha ekler: fırsatçılık ve sinizm. Dedikodunun, Proust’ta ol-

20 Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, çev. Isabella Bertolotti, James Cascaito ve Andrea Casson, New York: Semiotext[e], 2004, 40. Bu esere yapılan sonraki gönderelerde GM kısaltması kullanılacak.

duğu gibi, insan çağının başta gelen işaretlerinden biri olduğu ve insan ile doğa arasındaki daha eski ilişkilerin üstünde insan ötekinin ağırlığını ifade ettiği muhtemelen giderek daha bariz bir hal alıyor. Ama merakın da –özellikle de uzun zaman önce Aziz Augustinus tarafından analiz edilen klasik röntgenci kıskançlık biçiminde– ütopyacı şekil değiştirmeye uydurulması gerekiyor. Benjamin'in paradoksal “dikkat dağıtma” savunusu artık alışkanlık ve hissiz rutin dünyasında yeni türden bir algının adlandırılması olarak okunabilir:

Medya, duyuları bilineni bilinmeyenmiş gibi görececek, günlük hayatın en adi ve tekrarlanan veçhelerinde dahi “muazzam ve ani bir özgürlük marjı” yakalayacak şekilde eğitiyor. Ama aynı zamanda duyuları tam zıddı bir iş için de eğitiyor: bilinmeyi biliniyormuş gibi görme, beklenmedik ve şaşırtıcı olana aşinalaşma, kurulu alışkanlıkların yokluğunu kanıksama. (GM, 93)

Fırsatçılık ise büyük ölçüde Hegel'in faydacılık savunusundaki ruhla, taktik ve stratejik bakış atmanın (*coup d'oeil*) vazgeçilmez belirliğini, bizatihi durumu yakalama ve değerlendirme kapasitesini işaret eder; ütopyacı kitlelerin bu yeni dünyasında yeni ve yoğunlaşmış bir odaklanmanın niteliklerinden dem vurur: “Fırsatçılık, yayılmış bir ‘iletişimsel eylem’in somut emek sürecine her nüfuz edişinde vazgeçilmez bir kaynak olarak değer kazanır, bu yüzden de artık sırf dilsiz ‘araçsal eylem’le kendisini özdeşleştirmez.” (GM, 86) Bugün liberal siyasal düşüncenin tam göbeğinde duran sinizme gelirsek, şurası açıktır ki, sinizm de sistemimizin işleyişine dair bilgi bakımından yeni ve özgün bir duruş geliştirmiş, “ahlaki değerlendirmenin doğasını paylaşan her türlü yargı standardı iddiasını” (GM, 88) reddetmiş, böylece de Virno'ya göre, bizatihi ahlaki yargıların temel aldığı denklik ilkesini reddetmiştir. Bu sayede sinizm denkliğin (mübadele değeri diye okuyun) evrenselliğini terk ederek, gelenekçilerin görecilik adını verdiği ama miras alınmış bir felsefi konum olmaktan ziyade çokluğun yeni bir etkisi olan yeni çokluk türünü tercih eder. Virno bu birkaç sözle aciliyet arz eden koca bir sinik akıl problemini özgün bir yeniden teorileştirmeye açmış olur.

“Müphemiyet” Heidegger'in modern kitle kültürü ve genel okuryazarlık dünyasında dilin düşmüşlüğüne dair endişesini adlandırmak için kullanılırken, *Verfallenheit* da ona göre daha genel anlamda sahicisiz *Dasein*'in kolektif düzene terk edilmesini ve diğerlerinin “dünyasına” “yem olmasını” niteler; birey böylece kendini unuttur ve bireyliğini kaybeder; yani

Heidegger'e göre varoluşsal tekligini ve özgürlüğünü, "ölüme doğruluğunu" bilebileceği tek yer olan yalıtılmışlığını kaybeder. Kalabalıkta böyle bir kendini kaybediş, bireyliğin çokluğa gömülüşü baştan beri karşı-devrimci ideolojinin yönelttiği merkezi bir suçlama olmuştur; bu suçlama Fransız Devrimi'nin en korkunç grup sahnelerinde (ayrıca Le Bon ve Freud'un bu sahneleri kolektif akıldışılık tarafından akılcı egonun bastırılması olarak analizinde), pratikte akla gelebilecek her büyük ölçekli devrimde özel mülkiyete yapılan üzücü saldırılarda en yüksek noktalara ulaşmıştır.

Burjuva geleneğimizin kalabalıklar ya da gruplara bakışı da neredeyse ezelden beri böyledir; yani güvenli bir mesafeden, aşırılıklara hayıflanarak, tebaasının amaçsızca oraya buraya koşmasına, bağırıp elini kolunu sallamasına, hukuk ve adabın kısıtlarından kurtulmasına ve adeta bir nevi Şamanist büyünün etkisi altına girmesine üzülen bakmak. Virno'nun bu konuda bize söyleyecekleri son derece vakitlidir: Miras alınan bu tablolar ve önyargılar, modernlik demeyi tercih ettiğimiz şeye (Birinci Dünya burjuva kapitalizmine) geleneksel bakışımızın, olgunlaşmamış bireysellik öncesi bir kitleden bireyler olarak doğduğumuza ve bireysellik sonrası "çokluğa" geri gömülme ve birey özneler sıfatıyla güç bela elde ettiğimiz her şeyi kaybetme korkusu duyduğumuza dair varsayımlar içerdiğini gösterir. Çokluk ise aksine bizatihi bireyleşmenin koşuludur, sadece çoklukta ve kolektifte bireyler olarak asıl tekilliğimize ulaşabiliriz. Bir sürü şeyi – dil, kültür, okuryazarlık, devlet, ülke– çetin ama hayırlı bir modernleşme sürecinde ulaşılabilecek amaçlar olarak görme alışkanlığından kurtulmalıyız. Tam tersine, bunlara uzun zaman önce ulaşılmıştır, herkes moderndir, modernleşme bir süre önce tamamlanmıştır. "Birlik," der Virno, "artık halkın durumunda olduğu gibi başka şeylerin etrafında topladığı bir şey (devlet, egemen) değildir; daha ziyade, zemin ya da zorunlu ön şart gibi verili sayılan bir şeydir. Çok, evrenselin, türsel olanın, paylaşılan deneyimin bireyleşmesi olarak düşünülmelidir." (GM, 25)

Burada dile getirilen birlik tabiri hiç şüphesiz yukarıda atıfta bulunulan Genel Zekâ anlayışına dayanıyor: Geç-kapitalizm ya da postmodernlikte kültürel alanın muazzam ölçüde genişlediğinin kabulü, doğa ve doğala dair bilginin genelleşmesi (bilimi de fazlasıyla içerecek şekilde), Marx'ın "ücretli emeğin evrenselleşmesi" sözünde ve sahici bir dünya piyasası yaklaşımında örtük olarak kendini gösteren bir dünyanın insanlaşma eğilimi. Birlik tabiri aynı zamanda fark siyasetine de farklı bir ışık tutar; bu siyaset kapitalizmin ilk dönemindeki (ya da kapitalizm öncesindeki) düşünce ve deneyimde kazanamayacağı bir anlamı kapitalizmin bütünselleştirmelerin-

den sonra kazanmıştır. Grupların büyük kolektif tasarıda birleşmesi bile, henüz tamamlanmamış ulus inşasının destansı ve ilerlemeci süreçlerine nazaran ulus-devletler sisteminin pekişmesinin ardından illa ki farklı şekilde yaşanacaktır.

O halde, bizatihi Ütopya fırtınasının ilk taze kıvılcıkları olarak buyur etmek üzere kendimizi eğitmemiz gereken bu yeni çokluk dünyasının kurucu özelliklerinden bazıları üzerinde yeterince durduk. Fakat çokluğun merakının en son zikredilen veçhesi –“yerleşik alışkanlıkların eksikliği”– bizi Virno’nun kitabında ele almak istediğim ve güvenlik ile barınak üzerine en başta söylenen sözlerde görülen ikinci temaya geri getiriyor. Zira yerleşik alışkanlıklar da güvenlik ve barınak niteliğindedir ve o yeni şeyin, yani çokluğun doğduğu yeni durumun belki de en temel özelliği güvenlik ve emniyetin yeni ve uç düzeyde yokluğudur; nostalji ya da burjuva rahatlığıyla, Heideggerci “ikamet” ya da devlet korumasıyla anımsanmayacak yeni bir evsizlik, bilsek de bilmesek de hepimizin mülteci konumunda olduğu yeni ve daimi bir kriz durumudur. Demek ki banliyö vaatlerinin ve kalıcı trafik sıkışması anlamına gelen otoban hareketliliğinin yerini alan bu mülteci kamplarının nüfusuna çokluk diyoruz.

Virno bu yeni çokluğu –ister ütopyacı olsun, ister olmasın– iki tür eylemlilikle ilişkilendirir. Birincisi sivil itaatsizlik, Devlet’in reddidir ki bizatihi kampların ve *bidonville*lerin –bunlar Devlet’in radarının altında kalmaktadır– özörgütlenmeleri Devlet’in karşısına konabilir. İkincisi Virno’nun Deleuzecü göçebelik versiyonu, yani dışa göçtür; bu da modern İtalya tarihinin semalarında görüldüğü gibi (örneğin Gianni Amelio’nun büyük filmi *Lamerica* [1994]), *Kapital*’in son bölümünde de yeniden karşımıza çıkar: Avrupalı emekçilerin Amerikan doğu kıyısına gitmek üzere eski ülkelerinden kaçtıkları görülür, ama birkaç yıl sonra da “fabrikadan kaçarak Batı’ya, özgür topraklara giderler. Ücretli emek bir ömür boyu cezadan ziyade bir geçiş aşaması olarak görülmektedir.” (GM, 45) Kamplar, hudutlar: Virno’nun Nietzsche tarzında –şimdinin sonsuz tekrarlanışı olarak değil, en baştan biz seçmişiz gibi kutlanması gereken geleceğin ve ütopyacı imkânların Ebedi Dönüşü olarak– benimsememizi istediği çokluk dünyasının derindeki görünmeyen gerçekliği böyledir.

5.

Şimdi burada varsayılan ütopyacı “yöntem”i açıklığa kavuşturmam ve verdiğim iki örnekteki biraz tuhaf, hatta sapkın okumaların teorik bakımdan

hesabını vermem gerek. Wal-Mart'ı övmek istemediğime, hele bu hayret verici yeni tekellilik sonrası kurumdan iyi ve ilerici bir şey çıkacağı tahmininde hiç bulunmadığıma okuru hemen temin etmek istediğim gibi, Paolo Virno'yla ilgili tartışmamın da farazi bir yeni "çokluk" siyasetini desteklediğim anlamına gelmediğini, hatta pratik-siyasal bir tartışma olarak dahi arkasında durmadığımı belirtmek isterim; Virno kesinlikle bunu kendi başına yapmaya muktedirdir, hatta Çokluğun Grameri'nin son bölümünde (üzerinde durmadığım bölüm) bu tartışmanın ana hatlarını vermeye başlar. Başka ve daha doğru bir ifadeyle, Wal-Mart tipi ticari işletmelerin geleceği ya da "çokluk siyaseti" konusunda şahsen ne düşündüğümün bir önemi yok; her iki başlığı ve vesileyi bir yöntemi örneklemek için kullanıyordum ki bunun, bölümün başında özetlediğim yöntemlerin hepsinden ayrı bir yöntem olmasını hedeflediğimi söylemek de şu an önemli.

Dolayısıyla, göstermek istediğim yorumbilgisi "öngörüye dayalı" olmadığı gibi semptomolojik de değil: Geleceğin hatlarını bugünde okumaya yönelik değil, keza kolektif dilek –gerçekleştirmenin işleyişlerini onun irdeleme nesnelere olan nispeten nahoş fenomenlerde (tekel, aşırı nüfus) teşhis etmeye yönelik de değil. Genellikle Ernst Bloch'un eserleriyle özdeşleştirilen ikinci yaklaşım fiilen varolan toplumsal grupların görüşlerini ve ideolojilerini, yaşam tarzlarını ve durumlarını buradakinden çok daha ciddi ve ampirik bir yoldan değerlendirmek zorunda kalacaktır. Birinci soruşturma hattı, yani pratik siyaset ve programların burada Marx ve Lenin'le özdeşleştirilen hattı ise dünyanın somut durumunu iktisadi ve siyasi nesnelligi içinde, ayrıca ideolojik kuvvetler dengesi dahilinde, yalıtılmış verilerden ziyade stratejik bir perspektiften yola çıkarak değerlendirecektir ister istemez.

Burada özetlenen ütopyacı "yöntem"i yorumbilgisel ya da siyasal bir program olarak değil, Foucault'nun Nietzsche'yi takip ederek soykütük dediği şeyin bir tür yapısal tersine çevrilişi olarak görüyorum. Foucault bu tabiri kendi "yöntem"ini (hatta belki daha genel postyapısalcı ya da postmodern yöntemi) ampirik tarih ya da idealist tarihçilerin yeniden inşa ettiği evrimsel anlatıların tam karşı konumuna yerleştirmek için kullandı. Soykütüğün fiilen kronolojik ya da anlatısal olarak değil mantıksal bir işlem olarak anlaşılmasını istiyordu ("mantık" burada Hegelci olmaksızın Hegelci bir anlamda kullanılıyordu). Bir başka deyişle, soykütüğün amacı verili bir fenomenin belirmesi için çeşitli mantıksal önkoşulları yerine koymaktı; ama bunların o fenomenin öncelleri ya da ilk aşamaları olmak şöyle dursun, sebepleri olduğunu bile ima etmeden yapacaktı bunu. Hiç şüphesiz

yok ki, bu soykütüsel önkoşullar hemen her zaman önceki tarihsel olaylar biçimini aldığından, yanlış anlamalar –dolayısıyla yeni yapının daha eski tarihsel yaklaşımlara (kronoloji, nedensellik, anlatı, idealist süreklilik) asimilasyonu– daima kaçınılmazdı ve Raymond Roussel'in şu ölümsüz anekdotu tarafından bertarafı mümkün değildi: Turistin biri taşradaki bir müzede camın altında bir keşif yaptığını iddia eder. “Çocuk Voltaire'in kafatasını” bulmuştur.

Geçmişin inşası için “soykütük”ün faydalı olduğu ölçüde geleceğin inşası için faydalı olacak bir terim henüz bulunamadı; “gelecekbilim” denmesi kesinlikle mümkün olmadığı gibi, “ütopyoloji” de korkarım hiçbir zaman pek bir anlam ifade etmeyecek. Fakat operasyonun kendisi, şu ana dek sadece bugünümüzde mevcut olan fenomenlerin bağdeğerlerini değiştirme yönünde muazzam bir çaba anlamına gelmenin yanı sıra, bizim dünyamızda açıkça olumsuz olan şeyleri deney kabilinden olumlu ilan etmeyi, distopyanın aslında daha yakından incelenirse Ütopya olduğunu teyit etmeyi, ampirik şimdimizdeki özgül nitelikleri izole ederek farklı bir sistemin unsurları olarak okumayı da kapsar. Heidegger'de gayet açıkça modern toplumun ya da modern güncelliğin olumsuz ve son derece eleştirilecek özellikleri olarak sayılıp dökülenleri alıp bu sözde düşmüşlük belirtilerinin her birini –kendi deyişiyle değil ama belki bizim deyişimizle– alternatif bir ütopyacı geleceğin kutlanmasına ve gerçekleşme vaadine vesile eden Virno'nun yaptığı tam da böyle bir şeydir aslında.

Bu tür bir geleceğe dönük yorumbilgisi sadece tek bir özgül anlamda siyasi bir edimdir: Muhtemel ve alternatif geleceklere dair hayal gücünün yeniden uyandırılmasına, sistemimizin –kendisini tam da tarihin sonu olarak sunmakla– zorunlu olarak bastırıp felç ettiği tarihselliğin yeniden uyandırılmasına bir katkı anlamında. Yine bu anlamda ütopyoloji zihnin uzun zamandır uyuyan kısımlarını, kullanılmamaktan neredeyse körelmiş siyasal, tarihsel, toplumsal tahayyül organlarını, uzun zaman önce çalıştırmayı bıraktığımız praksis kaslarını, yapma alışkanlığını –bilinçaltı düzeyde dahi– bıraktığımız devrimci hareket yetilerini canlandırabilir. Geleceğin böyle canlandırılması ve alternatif geleceklerin koyutlanması başlı başına siyasal bir program, hatta siyasal bir pratik değildir; ama herhangi bir kalıcı ya da etkili siyasal hareketin onsuz nasıl olacağını düşünmek çok zordur.

17. Bölüm

Felsefi Bir Mesele Olarak Küreselleşme

1.

Bu konuda mantıken dört konum var gibi görünüyor. Birincisine göre küreselleşme diye bir şey yoktur (hâlâ ulus-devletler ve ulusal durumlar var, güneşin altında yeni bir şey yok). İkincisine göre de küreselleşme yeni bir şey değil, küreselleşme hep vardı; Eric Wolf'un *Europe and the People without History*'sini¹ şöyle bir karıştırdığımızda Cilalı Taş Devri'nde bile ticaret yollarının küresel olduğunu, Polinezya mallarının Afrika'da kullanıldığını, Asya çömlek parçalarının Yeni Dünya'da bulunduğunu görürüz.

Bence bunların ardından iki konum daha ekleyebiliriz: Birincisi küreselleşme ile kapitalizmin nihai ufku olan dünya piyasası arasındaki ilişkiyi doğrular, ama mevcut dünya ağlarının tür değil sadece derece bakımından farklı olduğunu ekler; dördüncü konum ise (ben de bunu diğer üçünden daha ilginç buluyorum) kapitalizmin yeni ve üçüncü, çokuluslu aşamasını koyutlar, küreselleşme bunun içsel bir niteliğidir ve günümüzde beğensek de beğenmesek de bu niteliği postmodernlik denen şeyle ilişkilendirme eğilimindeyiz.

Bu arada, tüm bunların üstünde ve ötesinde birtakım yargılar da vardır: Küreselleşmeyi övebilir ya da yerebiliriz, keza postmodern dönemin ve postmodern bakış açısının yeni özgürlüklerini, özellikle de yeni teknolojik devrimleri memnuniyetle karşılayabiliriz veya diğer yandan modernliğin ihtişamının kayboluşunun yasını tutabiliriz; sanatta modernizmin şanını ve imkânlarını kaybetmemize, içinde insanların var olduğu temel unsur olan Tarih'in ortadan kalkmasına, içinde büyük ideolojilerin hâlâ eski zamanlardaki büyük dinlerin kuvvet ve otoritesine sahip olduğu esasen modernist siyasal mücadele alanının sona erişine üzülebiliriz. Ama artık aşına olduğumuz bu postmodern tartışmayı küreselleşme meselesinden en azından geçici olarak ayrı tutmanın daha iyi olacağını düşünüyorum; iki meselenin derinlemesine iç içe geçtiğini ve postmoderne dair konuların

1 Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley: University of California Press, 1982.

mecburen tekrar buraya döneceğini de elbette unutmamak gerekiyor.

Küreselleşmenin ne olduğunu zaten bildiğimiz varsayımıyla başlayalım ve daha ziyade küreselleşme kavramının kendisine, bir başka deyişle ideolojik yapısına odaklanmaya çalışalım (bu “ideoloji” tabirinin kötü anlamda kullanılmadığını ve bir kavramın hem ideolojik hem de aynı zamanda doğru olabileceğini peşinen anlamamız gerek). Küreselleşmenin iletişimsel bir kavram olduğunu, kültürel ya da iktisadi anlamları kâh maskeleydiğini kâh aktardığını düşünüyorum. Bugün dünyanın her yerinde daha yoğun ve daha geniş kapsamlı iletişimsel ağlar olduğuna, ayrıca bunların bir yandan her türlü çarpıcı iletişimsel teknolojik yeniliğin sonucunda ortaya çıktığına, diğer yandan temelinde dünyadaki bütün ülkelerin ya da en azından büyük şehirlerin eğilimsel olarak daha yüksek derecede modernleşmesinin bulunduğu ve bunun böyle teknolojilerin kullanımını da içerdigine dair bir anlayışımız var.

Ama küreselleşme kavramının iletişimsel odağı esasen eksiklidir. Bunu münhasıran medya ya da iletişim çerçevesinde düşünebilecek biri varsa beri gelsin; ayrıca yirminci yüzyılın başlarında, yani modernist dönemde medya imgelerinde bir karşıtlık ve ayırım noktası bulabiliriz. O dönemde medyanın gelişiminde gerçekten de belli bir yan-özerklik söz konusuydu: Radyo ilk kez uzak yerlere nüfuz ediyordu (hem yurtiçinde hem yurtdışında); filmin dünya çapındaki ilerleyişi hem hızlı hem çarpıcıydı ve beraberinde yeni bir kitle bilinci getiriyor gibi görünüyordu; gazetecilik ve muhabirlik ise en dıştaki çeperlerde destansı işler yapıyordu ve bu da olaylara yeni bir ışık tutuyor ve yeni bir enformasyonu devreye sokuyordu. Kimse sibernetik devrimi böyle hissedemez, çünkü daha önceki, zaten kurulu ağlar üzerinden yapılmıştır. Günümüzdeki iletişimsel gelişim artık hiçbir yan anlamıyla “aydınlanma”ya değil, daha ziyade yeni teknolojilere dairdir.

İşte bu yüzden iletişimsel küreselleşme kavramının yanında daima başka boyutların da içeri sızdığını görüyoruz. Dolayısıyla, yeni fenomen kendisini daha eski modern fenomenlerden ayırırken esasen enformasyondan (bu terimin kendisine bugün büyük ölçekte yeniden el konuyor ve terim ideolojik olarak geliştiriliyor olsa bile) ziyade teknolojiye atıfta bulunuyorsa, teknoloji ve bilgisayarlıların verdiği isimle enformasyon uzak yerlerden irkiltici haberler getirmekten ziyade, fark ettirmeden reklam ve tanınırlık, postmodern pazarlama ve son olarak televizyon programlarının ihracı yönüne doğru kaymaya başlıyor demektir. Ama bu durum yüzeydeki kavramın, yani iletişimsel kavramın aniden koca bir kültürel boyut edindiği anlamına gelir: İletişimsel gösteren daha dört dörtlük kültürel bir

gösterilen ya da anlamlandırma taşır. İletişimsel ağların genişlemesine dair bir koyutlama şimdi gizlice dönüşüm geçirerek yeni dünya kültürüne dair bir tür mesaj halini almıştır.

Ama bu kayma başka bir doğrultuya da girebilir: ekonomi. Dolayısıyla, bu yeni ve hâlâ salt iletişimsel olan kavramı düşünmeye çalışırken, içi boş göstereni dünya çapında finansal transfer ve yatırım görüntüleriyle doldurmaya başlarız; yeni ağlar yeni ve güya daha esnek (bu tabiri hep biraz komik bulduğumu itiraf etmeliyim) bir kapitalizmdeki ticaretle şişmeye başlar. Yeni esnek üretimin tam da bilgisayara geçilmesiyle (yeniden teknolojiye dönüyoruz) mümkün kılındığını hatırlamaya başladığımız gibi, bilgisayarlar, yazılımlar ve benzerlerinin bugün ülkeler arasında en çok mübadele edilen mal biçimleri olduğunu da hatırlarız. O halde bu varyantta görünüşte iletişimsel olan kavram gizlice dönüşerek dünya piyasası ve yeni kurulan karşılıklı bağımlılık, olağanüstü boyutlarda bir küresel işbölümü, ticaret ve finans tarafından yorulmaksızın işlenen yeni elektronik ticaret yolları vizyonu haline gelmiştir.

Şimdi bu kaypak kavram etrafındaki tartışma ve ideoloji akışlarını anlamak için daha iyi bir donanımımız olduğunu düşünüyorum; bu kavramın ikiz ve tam anlamıyla kıyaslanabilir olmayan yüzleri artık iki farklı tipte konum üretiyormuş gibi görünüyor, ama bunların ikisi de tersine çevrilebilir konumlar. Dolayısıyla, bu yeni iletişimsel biçimin kültürel içeriklerinde ısrar ederseniz, postmodern bir fark ve farklılaşma övgüsüne ağır ağır geleceğinizi düşünüyorum: Dünya çapındaki bütün kültürler aniden birbirleriyle müsamahalı bir temas haline girerler ve ortaya çıkan muazzam ölçekteki kültürel çoğulculuğu buyur etmemek hiç kolay değildir. Bunun ötesinde, yani yeni doğmakta olan kültürel fark övgüsünün ötesinde ve çoğunlukla onunla sıkı sıkıya bağlantılı olarak, kamusal alanda konuşan unsurlara muazzam genişlikte nice grubun, ırkın, toplumsal cinsiyetin, etnisitenin katılmasının, nüfusun koca koca parçalarını sessizlik ve madunluğa mahkûm eden yapıların çökmesinin dünya çapında halk demokratikleşmesinin artışının –neden olmasın?– övülmesi vardır; bu demokratikleşme de medyanın evrimiyle ilişkili görünmekle beraber, yeni dünya alanında yeni bir kültür zenginliği ve çeşitliliğiyle dolaysız olarak ifade ediliyor.

Öte yandan, düşünceleriniz ekonomiye yönelirse ve küreselleşme kavramı ekonomik kodlar ve anlamlar içermeye başlarsa, kavramın karardığını ve şeffaflığını yitirdiğini göreceğinizi düşünüyorum. Şimdi öne çıkan şey (fark değil) giderek artan bir özdeşlik olacaktır: Şu ana dek özerk ulusal piyasaların ve üretim bölgelerinin hızla tek bir küreye uyması, ulusal ken-

dine yeterliğin (örneğin gıda alanında) ortadan kalkması, dünya çapındaki tüm ülkelerin tam da demin zikrettiğim yeni küresel işbölümüne zorla entegre edilmesi. Burada küreselleşmeye dair düşüncemize dahil olmaya başlayan şey daha önce eşi görülmemiş ölçekte bir standartlaşma tablosu, bundan böyle (Samir Amin'in tabiriyle) "ipleri koparmanın" imkânsız, hatta düşünülemez ve tasavvur edilemez olduğu bir dünya sistemine zorla entegrasyondur. Daha önceki neşeli çeşitlilik ve fark vizyonuna nazaran bunun çok daha kötü bir gelecek tasavvuru olduğu açıktır; ama bu vizyonların mantıken uyumsuz olduğundan emin değilim, hatta bir şekilde –en azından çözülmaz çatışkı modunda– diyalektik olarak ilişkili görünüyorlar.

Ama şimdi bu ikiz konumlara ulaştıktan, ilk anda kavramı döndürüp bu farklı türden içerikleri edinmesini, yüzeyinin kâh ışıktaki parlamasını, kâh karanlık ve kasvet içine saklanmasını sağladıktan sonra, işte şimdi aktarımların bu noktada başlayabileceğini eklemek önemlidir. Artık başlangıç niteliğindeki ilk yapısal imkânları sağlama aldıktan sonra, ibrelerini birbirlerine doğru çevirebilirsiniz. Artık ikinci bir uğrakta, kötücül özdeşlik vizyonu kültürel âleme aktarılabilir. Böylece, kasvetli bir Frankfurt Okulu tarzında, dünya çapında Amerikanlaşma ya da kültürün standartlaşması, yerel farkların yok edilmesi, gezegendeki tüm insanların kitleleştirilmesi olumlanmış olacaktır.

Ama tam tersini yapmakta, kültürel boyutun neşeli ve övgülerle dolu fark ve çoklu heterojenliklerini ekonomi âlemine de aktarmakta bir o kadar özgürsünüz. Keza burada piyasa retorikçilerinin de başlarını çıkarıp yeni serbest piyasanın tüm dünyada yarattığı zenginlik ve heyecana bizi inandırmak için coşkulu nutuklar attığını da gözlerinizin önüne getirebilirsiniz; açık pazarların yaratacağı saf üretkenlik artışından dem vuracak, insanların mübadele, piyasa ve kapitalizmi en temel insani imkânlar ve en emin özgürlük kaynakları olarak nihayet kavramaya başlamasının verdiği aşkın tatmin duygusundan söz edeceklerdir.

İşte bu son derece muğlak ideolojik kavram ve değişmeli içeriklerinin mümkün kıldığı çoklu yapısal imkânlar ve bileşimler arasında şimdi bazı geçici yollar aramaya başlayabiliriz.

2.

Küreselleşmenin anlamlarından birinin kültür ihracat ve ithalatı olduğu ortadadır. Hiç şüphe yok ki bu bir ticaret meselesidir; ama diğer yandan

daha eski, yavaş ilerleyen çağlarda tasavvur edilemeyecek yoğunlukta ulusal kültürlerin temas etmesini ve iç içe geçmesini de haber verdiğini farz edebiliriz.

Bu kültürel müdahalenin daha evvelki sömürgecilik ya da emperyalizm veya basit turizm biçimlerinin hiçbirinde görülmemiş derinlikte bir kültürel müdahale olduğunu anlamak için ithal Kuzey Amerikan televizyon programlarının dünya çapında sayısız insan tarafından izlenmesini düşünmek yeter. Önemli bir Hintli film yapımcısı bir keresinde ergen oğlunun hareketlerinin ve yürüyüşünün Amerikan televizyonlarını izlemekten nasıl etkilendiğini betimlemişti; tabii onun kendi fikirlerinin ve değerlerinin değiştiğini de varsayabiliriz. Bunun anlamı dünyanın geri kalanının Amerikanlaştığı mıdır? Şayet böyleyse, bu konuda ne düşünüyoruz? Ya da belki şöyle sormalıyız: Dünyanın geri kalanı bu konuda ne düşünüyor ve Amerikalılar bu düşüncelere nasıl bakabilir?

Zira burada kültürel çoğulculuk ve çeşitlilik konusunda, hatta dilsel çoğulculuk ve çeşitlilik konusunda temel bir noktayı eklemeliyim. Bu ülkede bizim için fark etmesi zor olan bir şeyi, yani ABD'nin herhangi bir ülke ya da herhangi bir kültür olmadığını anlamamız gerek; keza İngilizce de herhangi bir dil değildir. ABD ile dünyadaki herhangi bir diğer ülke arasında temel bir asimetri vardır; üstelik bu asimetri sadece Üçüncü Dünya ülkeleri değil Japonya ve Batı Avrupa ülkeleri için de geçerlidir ki bu konuyu birazdan ele almaya çalışacağım.

Bunun anlamı merkezde bir körlük olduğu ve küreselleşme üzerine düşünmenin bu körlüğü bir ölçüde düzelterekdir. Amerikan körlüğü, örneğin evrensel ile kültürel birbirine karıştırma eğilimimizde ya da herhangi bir verili jeopolitik çatışmada tüm unsurların ve değerlerin eşit ve denk olduğunu ya da bir başka deyişle güç orantısızlıklarından etkilenmediğini kabul etmemizde tespit edilebilir. Bunun ilginç ve nispeten yeni felsefi problemler ortaya koyduğunu düşünüyorum, ama sonuçları daha somut bir çerçevede göstermek isterim.

Örneğin yeni dünya sistemindeki diller sorununu ele alalım: Hepsi eşit midir, her dil grubu kendi ihtiyaçlarına göre kendi kültürünü üretmekte serbest olabilir mi? Nispeten küçük dilleri konuşanlar bu görüşe hep itiraz etmiştir; birkaç uluslararası hitin (edebi ya da kültürel) medya tarafından kanonlaştırıldığı ve her durumda ulaşma eğiliminde oldukları –yerel ürünlerde tasavvur bile edilemeyecek– yüksek dolaşımlarının sağlandığı bir tür küresel ya da ulusaşırı jet-sosyete kültürünün doğuşu ise onların endişelerini artırmaya yarar ancak. Bu arada, dünyadaki insanların çoğu için İn-

gilizcenin tam anlamıyla kültürel bir dil olmadığını anlamak da önemlidir: İngilizce para ve iktidarın ortak dilidir, pratik amaçlarla öğrenmeniz ve kullanmanız gerekir, estetik amaçlara hizmet ettiğini pek düşünmezsiniz. Tam da iktidar çağrışımları yüzünden yabancıların gözünde İngiliz dilinin yüksek kültürüne ait her şeyin değeri düşme eğilimindedir.

Aynı açıdan Amerikan kitle kültürü de para ve metalarla bağlantılı olduğundan, yerel kültürel üretim biçimlerinin çoğu için tehlikeli olan bir prestije sahiptir; bunlar ya silinip giderler –yerel film ve televizyon üretiminde olduğu gibi– ya da yerel müzikte olduğu gibi başka şeylere katılıp dönüştürülerek tanınmayacak hale getirilirler. GATT ve NAFTA görüşmeleri ve anlaşmalarındaki kültüre ilişkin maddelerin önemine yeterince dikkat etmiyoruz, çünkü dikkat etmek zorunda değiliz; yabancı sınırları Amerikan filmlerine, televizyonuna, müziğine vs. açmak için devasa ABD kültürel çıkarları ile ulusal dillerini ve kültürlerini korumaya ve geliştirmeye hâlâ önem veren yabancı ülkeler arasında da bir mücadele yürüyor. Bu ülkeler Amerikan kitle kültürünün düzleyici gücünün yarattığı –hem maddi hem toplumsal– zararları sınırlandırma gayreti içinde. İşin içindeki devasa finansal çıkarlar dolayısıyla maddi, ama eskiden –çok daha sınırlı bir fenomen olduğu sırada– Amerikanlaşma adı verilen şeyin şekillendirdiği değerlerdeki değişimin ta kendisi nedeniyle toplumsal bir mücadeleden söz ediyoruz.

3.

Tüm bunlar GATT ve NAFTA anlaşmalarının önemine dair uzun bir parantez açmamız gerektiğini gösteriyor. Bu anlaşmalar ABD'nin dünyanın başka kesimlerinde ama öncelikle Batı Avrupa'da kültürel sübvansiyon ve kota politikalarını zayıflatmak için uzun zamandır devam eden çabalarında farklı aşamaları temsil etmektedir.

Bu Amerikan baskısına Fransız direnişi, ABD'de kurbağa bacağı gibi kültürel bir eksantriklik gibi sunulur çoğunlukla. Ama ben bunun önümüzdeki on yılda tüm kültür işçileri için temel gündem olduğunu, ayrıca eşit ölçüde eski moda ya da eksantrik kültürel emperyalizm mefhumunu ve hatta bugünkü yeni geç-kapitalist dünya sisteminde genel olarak emperyalizm mefhumunu yeniden örgütlemek için yeterli bir odak noktası olabileceğini öne sürüyorum.

Kültürel olanın ekonomik hale gelmesi ve ekonomik olanın kültürel hale gelmesi bugün yaygın olarak postmodernlik adı verilen şeyi niteleyen özel-

liklerden biri olarak tanımlanır sıklıkla. Her halükârda, bu durum kitle kültürünün statüsü için temel sonuçlar doğurmaktadır. GATT görüşmeleri Amerikan film ve televizyonunun adeta hem altyapı hem üstyapı kategorisinin altına düştüğünü bize hatırlatıyor; film ve televizyon en az kültürel oldukları kadar da ekonomiktirler, hatta tarım ve silah endüstrisiyle birlikte ABD'nin başlıca ekonomik ihraç mallarıdır, devasa bir kâr ve gelir kaynağıdır. İşte bu yüzden ABD'nin yabancı ülkelerdeki film kotalarının kaldırılmasındaki ısrarı şiddet ya da elmalı tart gibi Kuzey Amerikan kültürel eksantrikliklerinden biri olarak değil, açıkgozlülük ürünü bir ticaret gereği olarak görülmelidir; önemsiz kültürel içerikten bağımsız, biçimsel bir ekonomik zorunluluktur.

Bu yüzden, ABD'nin GATT kültürel politikaları da, ekonomik yayılma güdüsünün ürünü olarak görülmelidir; sermayenin mantığı genellikle dayanılmaz bir yayılma güdüsü ya da sistemin kendisine ölümcül zarar vermeden yavaşlatılamayacak veya durdurulamayacak, askıya alınamayacak veya ıslah edilemeyecek bir birikim büyütme şartı gerektirir. İlginçtir ki bu politikalara eşlik eden özgürlük –sadece ticaret özgürlüğü değil, konuşma özgürlüğü, fikirlerin ve düşünsel “mülklerin” serbestçe geçişi– retoriğine mesafeli olmak bilhassa önemlidir. Fikirlerin ya da kültürel birimlerin maddi yanı daima yeniden üretim ve aktarım kurumlarında yatar. Ama bunlar bugün her yerde ilgili enformasyon teknolojisi üzerinde bir tekele dayanan devasa şirketler şeklinde görülmektedir. Demek ki bu şirketlerin (ve onların egemen ulus-devletinin) özgürlüğü hiç de yurttaşlar olarak bizim bireysel özgürlüğümüzle aynı şey değildir. Bu arada, sürece eşlik eden telif hakkı, patent ve entelektüel mülkiyet politikalarının da aynı uluslararası politikalardan koparılamaz olması bize şunu keskin bir şekilde hatırlatır: Peşinden koşulan fikir özgürlüğünün önemli olmasının sebebi, fikirlerin özel mülkiyet niteliği taşıması ve bol miktarda büyük kârlarla satılacak şekilde tasarlanmasıdır. Fikirlerin bu önemli özelliğini daha fazla tartışmayacağım (üçüncü dünya yağmur ormanları gibi yerlerden türetilen kimyasalların patentini alma girişimlerinde bunun ekolojik dengine rastlanabilir), ama serbest piyasa meselesine daha sonra geri döneceğim.

Gelgelelim, yorumlamak istediğim bu özgürlüğün diğer yüzü, benim özgürlüğümün diğer insanların ulusal kültür endüstrilerinin yok edilmesine yol açtığı tam anlamıyla sıfır toplamlı bir oyun olmasıdır. Sosyalizmin politikalarının öldüğünü düşünenler –devlet müdahalesine karşı amansızca önyargılı olan ve hükümet dışı örgütlenmelerin imkânları üzerine hayaller kuranlar– her bağımsız ya da ulusal film endüstrisinin yaratılma-

sında devlet sübvansiyonlarının zorunluluğu üzerinde biraz düşünseler iyi ederler. Batı Almanya'da eyaletler uzun zamandır avangardları sübvansiyon etmekte örnek gösterilmiş, Fransa ticari film kârları yoluyla genç film yapımcılarını desteklemek için çapraşık ve değerli düzenlemeler yapmıştır. İngiltere'nin bugün Channel Four ve BFI çevresinde gelişen yeni dalgası varlığını gerek devlete gerekse daha eski BBC ve sosyalist geleneklere borçludur. Kanada nihayet (Québec'le birlikte) devletin kültürde ve hatta kültürel politikalarda gerçekten üretken ve canlandırıcı rol oynamasına bazı örnekler vermiştir. Mesele şu ki, GATT görüşmeleri, en azından Amerikan devlet lobcilerinin gözünde, tüm bu yerel ve ulusal sübvansiyonları haksız uluslararası rekabet biçimleri oldukları gerekçesiyle dağıtmak üzere tasarlanmıştı; bu sübvansiyonlar şu anda askıya alınmış eğlence sektöründe serbest ticaret güdüsünün doğrudan ve açık hedefleriydi; bu alandaki başarının hem başka yerlerde yeni ulusal kültürel ve sanatsal üretimin tükenmesi hem de Amerikan sinemalarının dünya çapında serbest hareketi anlamına geleceği de umarım açıktır. Böylece başka yerlerdeki ulusal sinemaların ölüm çanları çalacak hatta belki de tüm diğer ulusal sinemaların soyu tükenecektir. Bu konuyu bir telos ya da niyet çerçevesinde açmak komploculuk gibi görünebilir, ama hiç şüphe yok ki bunlar madalyonun iki yüzüdür; kendi avantajınızı sağlama alırken düşmanınızın yok oluşunu da sağlama alırsınız. Bu örnekte ise yeni daha özgür piyasa muhakkak rakibinizin işlerinin de açılmasıyla sonuçlanmaz. Daha Marshall Planı zamanında, savaş sonrasındaki Batılı Avrupa ülkelerine yapılan Amerikan yardımına Avrupa piyasalarına yasal olarak kabul edilecek Amerikan filmi miktarlarına dair ileriye dönük şartlar konuyordu; pek çok vakada, İngilizlerde, Almanlarda ve en çarpıcı şekilde İtalyanlarda, sinemalardaki bu Amerikan filmi seli o ülkelerin ulusal sektörlerini fiilen öldürmüş, onları ya uzmanlaşmak ya da ayakta kalmak için Üçüncü Dünya'ya gitmek zorunda bırakmıştır. Sadece Fransa sinema sektörünün ulusal karakterini koruması, dolayısıyla bu tehlikelere dair en yüksek bilincin de Fransa'da bulunması tesadüf değildir.

Ulusal film üretiminin –ve onunla birlikte potansiyel olarak bütün ulusal ve yerel kültürün– yok edilmesine şimdi Üçüncü ve İkinci Dünya'nın her yerinde tanık olmak mümkün. Hollywood filminin (bugün en azından aynı derecede hatta belki daha fazla önem kazanan televizyonu da ondan ayırt etmiyorum) zaferinin sadece iktisadi bir zafer olmadığını, aynı zamanda biçimsel ve aynı zamanda siyasi bir zafer olduğunu anlamak gerek. Bordwell, Staiger ve Thompson'ın 1985'te yayımlanan kitapları *The Classical Hollywood Cinema*'da tüm dünyada 1960'ların ve 1970'lerin çeşitli

deneySEL filmlerinin ölümünden ve klasik Hollywood biçiminin evrensel hegemonyasından bahsetmesi bana kalırsa önemli bir teorik olaydır.² Bu durum, başka bir anlamda modernin de görece nihai ölümüdür elbette, çünkü tüm dünyada bağımsız film yapımcılarının belli bir modernizmi rehber edindiği görülebilir; ama diğer yandan siyasalın ölümü ve şu anda yaşadığımız toplumdan kökten farklı toplumsal alternatifleri tahayyül etme imkânının sonuna dair bir mecazdır. Zira 1960'ların ve 1970'lerin siyasi filmleri kökten yeni bir biçim keşfi ya da buluşu ile kökten farklı ve yeni toplumsal ilişkilerin ve dünyada yaşama yollarının keşfi ve buluşunun aynı şey olmasını olumladığı için, hâlâ bu tahayyül imkânını onaylıyordu (keza genelde modernizm de daha karmaşık bir şekilde aynı şeyi onaylıyordu). ABD'nin daha kesin bir hegemonyası doğarken kaybolan işte bu –filmSEL, biçimsel, siyasal ve toplumsal– imkânlardır.

Şimdi tüm bunların iyi bir sebebi olduğu, yani insanların Hollywood filmlerini sevdikleri ve Amerikan yaşam tarzı onlara kadar genişletilirse önünde sonunda bunu da seveceklerinin muhtemelen beklenebileceği söylenebilir. Macar ya da Rus izleyiciler niçin kendilerinin bir zamanlar prestijli olan ulusal film üretiminden geriye kalanlar yerine Hollywood filmlerine koşuyor? Hindistan'ın şu ana dek yalıtılmış ve korunmuş film kültürünün özelleştirilmesiyle birlikte, geleneksel Hint komedisinin olağanüstü boyutlarına ve popülerliğine rağmen, kar gibi erimeye başlayacağından niçin korkuluyor? Amerikan filmlerinin kurgusundaki hızlılık ve özündeki şiddetin duyumsal çekiciliği olduğu şeklinde açıklamalara başvurulabilir; ama böyle açıklamalar bu biçimde sunulduğunda hâlâ biraz ahlakçı görünüyor. Hollywood filmlerinin ve televizyonunun müptelası olmak çok kolay, hatta çoğumuzun bu durumda olduğunu düşünüyorum; ama konuya başka bir yönden bakmak, her ulusal kültürün ve gündelik hayatın ne kadar eksiksizce alışkanlık ve alışkanlığa dayalı bir pratik ağı haline gelerek bir bütünlük ya da sistem oluşturduğunu ölçmek daha iyi olacaktır. İnsanların bedenlerini yaşama ve dili kullanma tarzına, birbirlerine ve doğaya karşı davranışlarına kadar uzanan böyle geleneksel kültürel sistemleri parçalamak çok kolaydır. Bu dokular bir kez zarar gördü mü aslâ bir daha yaratılamaz. Üçüncü dünyanın bir kısmı hâlâ bu dokunun korunduğu bir durumdadır. Amerikan kültürel emperyalizminin ve Hollywood film ve televizyonunun nüfuzunun vahşiliğinin altında, kapitalizm öncesi ya da yarı dini gelenekler olmaktan çok uzak kalan, daha ziyade eski ku-

2 David Bordwell, Janet Staiger ve Kristin Thompson, *Classical Hollywood Cinema*, New York: Columbia University Press, 1985, 381–385.

rumların yeni teknolojiye kısa zaman önce ve başarılı şekilde uyum sağlama şeklinde ifade edilebilecek bu gelenekleri imha etmesi yatar.

Dolayısıyla mesele şudur: İdeoloji olarak serbest piyasanın yanı sıra, Hollywood film biçiminin tüketimi özgül bir kültüre, kültürel pratik olarak gündelik hayata çiraklıktır. Metalaşmış anlatılar bu kültürel pratiğin estetik ifadesidir, böylece söz konusu nüfuslar aynı anda ikisini de öğrenirler. Hollywood sadece para kazanılan bir işin adı değildir, aynı zamanda geç-kapitalist kültürel devrimin, eski yaşam tarzlarının bozulup yerine yenilerinin geçmesinin adıdır. Peki ama diğer ülkeler bunu istiyorsa ne olacak, diye yine de sorulacaktır. Burada böyle şeylerin insan doğasında bulunduğu, hatta tüm tarihin yüce Amerikan kültürüne doğru gittiği ima edilmektedir. Fakat mesele daha ziyade bunu bizim isteyip istemediğimizle ilgilidir, çünkü başka bir şey tahayyül edemiyorsak, diğer kültürleri uyarlamak için de gercimiz olmayacağı açıktır.

4.

Dolayısıyla, artık dönüp Amerikan duruş noktasına bakmamız ve ABD ile diğer kültürler arasındaki temel asimetriye vurgu yapmamız gerek. Bir başka deyişle, bu alanlar arasında asla eşdeğerlik olamaz: Yeni küresel kültürde kalkış aşamaları yoktur; diğer diller sistematik olarak çaba harcasalar dahi küresel işlev bakımında hiçbir zaman İngilizceyle eşit olmayacaktır; keza diğer yerel eğlence sektörlerinin de küresel ya da evrensel olarak başarılı bir biçimde Hollywood'un yerini alması çok küçük bir ihtimaldir; özellikle de bizatihi Amerikan sisteminin egzotik unsurları –şuradan samuray kültürünü, buradan Güney Afrika müziğini, John Woo filmlerini, Tayland yemeklerini vs.– bünyesine dahil etmesi yüzünden bu pek mümkün olmaz. Hatta dünya kültüründeki yeni patlamanın pek çok kişiye kutlanacak bir olay gibi görünmesi de bu anlamdadır; keza meseleye dair çok farklı iki görüş arasında seçim yapmak da arzu edilir bir şey değildir, onun yerine uyumsuzluklarını ve karşıtlıklarını yoğunlaştırarak bu çelişkiyi Hegel'in "Mutsuz Bilinç"inin bize ait bir tarihsel biçimi olarak yaşamak yeğdir. Bir tarafta, küreselleşmeye özünde birleşme ve standartlaşma olarak bakan bir görüş vardır. Çoğunluğu Amerikan kökenli büyük uluslaşırı ya da çokuluslu şirketlerin aracılığıyla tarafından Amerikan maddi hayatının standart biçimi ve onunla birlikte Kuzey Amerikan değerleri ve kültürel biçimleri sistematik olarak diğer kültürlerle aktarılmaktadır. Keza bu durum dünyanın her yerinin giderek aynı görünmesine yol açan makineler ve binalarla

ilgili de değildir sadece. Üstelik mesele sadece değerlerle de ilgili değildir; gerçi yabancılar insan haklarının, feminist değerlerin ve hatta parlamenter demokrasinin illa ki evrensel olmadığını, sadece tüm dünyadaki halklar için geçerli pratikler olarak ihraç edilmiş yerel Amerikan kültürü nitelikleri olduğunu her söylediğinde Amerikalılar şok geçirirler.

Bu tür şokların bizim için iyi olduğunu söylemek isterim; ama Amerikan iktisadi çıkarları ile Amerikan kültürel etkisinin bizatihi bir yaşam tarzı ihracatı üretecek şekilde çakıştığı üstün biçimden henüz bahsetmedim. İnsanlar sıklıkla yeni küreselleşme sürecinin yok ediciliğini açıklamak için “aşındırıcı bireyciliğe” ve aynı zamanda tüketimci “materyalizme” atıfta bulunurlar. Ama ben bu ahlâkçı kavramların böyle bir iş için yetersiz kaldığını ve kökeni bakımından Kuzey Amerikan olan ve ABD’nin, dolayısıyla da “Amerikan yaşam tarzının”, Amerikan kitle medyası kültürünün rakipsiz önceliğinden kaynaklanan yok edici güçleri teşhise yetmediğini düşünüyorum. Bunun adı *tüketimciliktir*; yani ekonomik sistemimizin çevresinde döndüğü mil, aynı zamanda kitle kültürümüzün ve eğlence sektörlerimizin, tarihte eşi benzeri görülmemiş bir imge ve medya yağmuru yoluyla, durmak bilmeden her gün bizi hazırladığı günlük hayat tarzı. Rus komünizminin çöküşüyle birlikte sosyalizmin itibarsızlaşmasından bu yana sadece köktendincilik Amerikan tüketimciliğine alternatif bir hayat tarzı (Tanrım ne olur buna hayat tarzı demeyelim!) sunuyor gibi görünmektedir. İyi ama Fukuyama ve diğerlerinin inandığı gibi, insanlık tarihinin tamamının zirvedeki Amerikan tüketicisine doğru dolambaçlı bir ilerleme olduğu kesin midir? Keza bu arada piyasanın faydaları yeni hayat tarzını yerküredeki herkes için mümkün kılacak kadar genişletilebilir mi? Genişletilemezse, alternatif önermeksizin onların kültürlerini yok etmiş olacağız: Fakat diğer yandan insanların yerel ve milliyetçi şiddet olarak gördüğü olayların tüm diğer nüksedişlerinin giderek artan küreselleşme karşısında tepkiler ve savunma mekanizmaları olduğu da öne sürülmüştür. Örneğin Giovanni Arrighi’ye bakalım:

Koca koca topluluklar, ülkeler, hatta Sahra-altı Afrika’da olduğu gibi kıtalar dünya çapındaki kapitalist birikimin değişen ekonomisi için “lüzumsuz”, önemsiz ilan edilmiştir. SSCB’nin dünya gücünün ve topraksal imparatorluğunun çöküşüyle birleşince bu “fuzuli” toplulukların ve yerelliklerin dünya tedarik sisteminden koparılması sayısız ve çoğunlukla şiddet içeren kan davalarını tetiklemiş, “kimin daha lüzumsuz olduğu” veya daha basit bir ifadeyle bu koparmanın tümünden kıt hale getirdiği kaynaklara kimin el koyacağı kavgaları yaşanmıştır. Genel olarak konu-

şursak, bu kan davaları yoğunlaşan dünya piyasası rekabetinin etkisiyle kurulu yaşam tarzlarının bozulmasına karşı toplumun kendini korumasının ifadeleri olarak teşhis edilip bu yolda muamele görmemiştir; halbuki durum büyük ölçüde böyledir. Onun yerine, atadan kalma nefretlerin ya da yerel zorbalık arasındaki iktidar mücadelelerinin ifadesi olarak teşhis edilip bu yolda muamele görmüştür, oysa bunların ikisi de en fazla ikincil bir rol oynayabilir.³

Arrighi'nin buradaki teşhisi ne ölçüde geçerli olursa olsun, en azından şu andaki olayları kültürcü bir çerçevede değil (ki bu çerçeve genellikle neticede ırkçılığa varır), mevcut küreselleşme koşulları çerçevesinde düşünme konusunda bize güçlü bir ders vermektedir.

Böyle felaketvari vizyonlardan sonra madalyonun diğer yüzünü, yani küreselleşme ve postmodernizm övgüsünü önemsizleştirmeden daha olumlu görüşleri dillendirmek kolay değildir. Ama bu aynı zamanda çok inandırıcı bir görüştür ve pek çoğumuz, özellikle ABD'dekiler bu görüşü bilinçsizce ve pratikte paylaşmaktadır; zira biz kendimiz yeni dünya kültürünün alıcı tarafındayız, bir sürü yeni entelektüel ağın faaliyete geçmesi ve küreselleşmenin standartlaşması sayesinde, artık birbirimizle konuşmamızı sağlayan çeşitli ulusal koşullarda alışverişler ve tartışmaların gündeme gelmesi bakımından küreselleşmeden faydalanan bir pozisyondayız. Benim anladığım kadarıyla, sömürgeleşmiş dünyada Batıcılar ile gelenekçiler arasındaki eski ve temel karşıtlık, kapitalizmin bu yeni postmodern uğrağında neredeyse tamamen kaybolmuştur. Bu karşıtlık, deyim yerindeyse, modernist bir karşıtlıktı ve bu anlamda geleneğin kaybolup gitmesi gibi basit bir sebepten ötürü artık varlığı sona ermiştir. Neo-Konfüçyüsçülük, İslam ya da Hint köktenciligi de yenidir, postmodern icatlardır, kadim hayat tarzlarının ayakta kalmasını ifade etmezler. Bu bakımdan metropol ile taşra arasındaki karşıtlık da gerek ulusal gerekse küresel düzeyde yok olmuştur; üstelik pek de iyi bir sebeple yok olmamıştır, zira merkez ile marjlar arasındaki farkı silen esasen standartlaşmadır. Ayrıca şimdi hepimizin marjinalleştiği, kelimenin şu anki iyi anlamında ademimerkezleştiği iddiasında bulunmak abartılı kaçsa da, küreselleşmenin ademimerkezleştirme ve farkları çoğaltma etkisi yarattığı yerlerde pek çok yeni özgürlüğün kazanıldığı da kesindir. Bu görüşün, küreselleşmenin gelişini birlik ve standartlaşma olarak ele alan kötümser görüşün tam tersi yönden kavradığını

3 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*, London: Verso, 1994, 330–331. [*Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge Kitabevi, 2000.]

görüyorsunuz: yine de bunlar hakikaten körlemesine tarif etmeye çalıştığımız filin iki zıt özelliğidir.

Kültür alanında küreselleşmeyi, hiç kimse Meksikalı teorisyen Nestor Garcia-Canclini'den daha güçlü bir şekilde ifade etmemiş, daha övgü dolu bir tablo çizmemiştir. Garcia-Canclini'nin melezleşme olarak kültür anlayışında,⁴ küreselleşmenin mümkün kıldığı eklettik temaslar ve ödünç almalar olumlu ve sağlıklıdır, yeni kültürlerin üremesini iyi yönde teşvik ederler (hatta bu görüşte ima edildiği kadarıyla kültür zaten hep böyle ilerlemiş, yani yalıtılmışlık ve kurallı gelenek durumlarından ziyade saf olmayan ve düzensiz bileşimlerle işlemiştir). Dolayısıyla, Garcia-Canclini'nin eseri günümüzün en hayati ütopyacı vizyonlarına, artık bir merkezi olmayan, hatta baskın kültürel tarzı da olmayan muazzam bir küresel kentsel kültürlerarası bayrama cephaneye sağlar. Ben şahsen bu görüşün biraz iktisadi özgülüğe ihtiyaç duyduğunu ve küresel ölçekte şirket kültürü denen şeyin niteliği ve yoksullaşmasıyla biraz tutarsız olduğunu düşünüyorum.

Ama bu görüşün küreselleşme sürecine dair önceki kötümser görüşe çarpışmasından kıvılcımlar çıkacağını umuyorum ve her halükârda şu anki dönemin en önemli tartışmasının bu olduğuna şüphe yok.

(Diğer çok önemli ve muhakkak konuyla bağlantılı karşıtlık ise –hem kültürde hem ekonomide– daha eski özerklik ve kendine yeterlilik değerleri ile hepimizi küresel bir ağdaki noktalar olarak gören sistemsel karşılıklı bağımlılık vizyonları arasındadır. Her iki tarafı savunmak için de son derece güçlü argümanlar ortaya atılabilir, hatta belki burada da ortaya atılabilirdi, ama bu tartışmaya daha geniş bir gündemle bağlantılı olarak okumak istediğim için burada sadece geçerken değiniyorum.)

Ama şimdi üç taraflı ihtimale geri gitmem ve Garcia-Canclini Üçüncü Dünya'nın devam eden kültürel canlılığı ve üretimi konusunda haksız çıkarsa, Avrupa ve Japonya gibi diğer iki büyük dünya merkezinde Amerikanlaşmaya karşı bir denge unsuru bekleyemeyeceğimizi söylemeliyim.

Mevcut bağlamda bunu salt bir görüşten ziyade problem olarak sunmayı tercih ederim: Günümüzde kültür ile iktisat arasındaki ilişki temelden değişmiş midir, değişmemiş midir? Her halükârda, bana öyle geliyor ki taze kültürel üretim ve yenilik –yani kitlesel olarak tüketilen kültür alanında– belli bir alanın zenginliğinin ya da üretici gücünün değil merkeziliğinin önemli bir göstergesidir. İşte bu yüzden Japonların ABD eğlence sektörünü bünyelerine dahil etme yönündeki önemli çabalarının –Sony'nin Columbia Pictures'ı ve Matshushita'nın MCA'yı satın almasının– başarısız olması

4 Nestor Garcia-Canclini, *Culturas Híbridas*, Meksika: Grijalbo, 1989.

olağanüstü ölçüde önemlidir: Demek ki Japonlar muazzam bir zenginliğe, teknolojik ve endüstriyel üretime rağmen, hatta sahip olmalarına ve özel mülkiyet edinmelerine rağmen herhangi bir rakibin küreselleşme sürecini sağlama almasını sağlayan özünde kültürel üretkenliği idare etme kabiliyetinden yoksundu. Kültürün üretimi günlük hayatın üretimidir: Bunlar olmadan ekonomik sisteminiz genişlemeyi ve kök salmayı sürdürümez.

Avrupa'ya gelince –her zamankinden daha zengindir, çarpıcı bir geçmişin, hatta bizatihi en yakındaki modernizm geçmişinin ışıltılı müzesidir adeta– onların kendi kitlesel kültür üretimi biçimlerini yaratamamış olmalarını uğursuz bir işaret olarak görüyorum. Modernizmin ölümünün de belli bir tür hegemonik Avrupa sanatı ve kültürünün ölümü anlamına gelmesi mümkün müdür? Keza T.S. Eliot'ın yerini Milan Kundera'nın tuttuğu yeni bir Avrupalı kültürel sentez çağrısını da (başını EEC'nin çektiği çağrını) aynı ölçüde uğursuz, hatta patetik bir belirti olarak görüyorum. Tüm Avrupa'da bir sürü yerel halk kültürünün ortaya çıkması, postmodernliğin buyur edilecek bir primidir, keza dünyanın her yerinde böyledir, ama tanımı gereği eski Avrupa hegemonik tasarısını reddeder.

Aynı açıdan eski sosyalist ülkeler de alternatif olarak görülebilecek özgün bir kültür ve farklı bir yaşam tarzı yaratmayı başaramamış görünürken, demin belirttiğim gibi, Üçüncü Dünya'da daha eski gelenekçilikler de bir o kadar dermansızlaşmış ve mumyalaşmış görünüyor, sadece köktendincilik Amerikanlaşmaya direnecek kuvvet ve iradeye sahipmiş gibi görünmekte. Ama burada işlevli sözcük şüphesiz “görünmekte”dir; zira bu deneylerin pozitif toplumsal alternatifler mi yaratacağını, yoksa salt gerici ve baskıcı şiddete mi yol açacağını henüz görmedik.

5.

Piyasa “özgürlüğü” övgüsü bu uğursuz gelişmeleri sıklıkla tümünden yeni ve olumlu bir ışıkta gösterir, bu yüzden sonuçta bu kavramın kendisini de sorgulamaya değer; ayrıca küreselleşmenin piyasayla özdeşleşmesinin harekete geçirdiği felsefi kategorilerin müdahalesini de saptamak gerekiyor. Bu içsel kavramsal çelişkiler ilk başta toplumsal hayatın ayrı ve farklılaşmış “düzeyleri” arasındaki çok sayıda buluşma olarak kayda geçirilebilir.

Bu yüzden, sıklıkla gönderme yaptığım olağanüstü bir eserde A. O. Hirschman,⁵ erken Rönesans dönemindeki ticaretin ve çok geçmeden ge-

5 Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

lişip kapitalizm olacak şeyin faydalarına dair risale ve incelemelerde “ticaretin şefkati”nin (“la douceur du commerce”) övüldüğünü belgelerle gösterir – vahşi ya da şiddet düşkünü, barbar zihniyetler üstünde ticaretin hayırlı etkisi, kozmopolit çıkar ve bakış açılarının getirilmesi, kaba halklara yavaş yavaş medeniyet aşılması (ki feodal Avrupa’da bunların hiç de az olmadığını ekleyebilirim). Burada zaten iki düzeyin bir buluşmasından söz ediyoruz: Mübadele düzeyi ile insan ilişkileri ve gündelik hayat (yani bugünkü ifadeyle gündelik hayat) düzeyi arasında bir buluşma olur ve aralarındaki özdeşlik doğrulanır. Bu arada Hayek, kendi zamanımızda tarifi imkânsız, benzer bir özdeşleşmeyi daha büyük bir siyasal ölçekte sunar: serbest girişim ile siyasal demokrasi arasındaki özdeşlik. İkincisindeki eksikliğin birincisinin gelişimine engel olacağı düşünülür; bu yüzden de demokrasinin gelişimi serbest piyasanın gelişimine bağlıdır. Friedmancılar ve yeni-muhafazakarlar tarafından hevesle geliştirilen bu akıl yürütme, 1989 sonrasında daha iyi bir rejim kurmanın yolları konusunda tavsiye vermek üzere eski Doğu ülkelerine gitmek için yarışan tüm o heybeli özgür dünya iktisatçıları tarafından kısa süre önce yine gündeme getirilmiştir.⁶ Ama bu ideolojik özdeşlikler sistemi içinde dahi daha temel bir muğlaklık vardır ve bu, piyasanın kendisiyle ilgili bir muğlaklıktır: Marx’ın kendi kategorilerinin kullanımı bizatihi bu “fikir” ya da *ideologemede* iki farklı kategorinin, yani dağıtım ile üretimin gayri-meşru bir tarzda buluşturulduğunu ima eder (retorik operasyonun çeşitli noktalarında doğrudan tüketime bir kayma da olabilir).

Zira burada genel olarak savunulan şey kapitalist üretimdir, ama dağıtım –piyasa mübadelesinin olağanüstü ve heterojen çeşitlilikleri– adıyla ve kılığıyla savunulur. Dağıtım konusunda, biliyoruz ki bunların eşgüdümlü işlev görmemesi tam da kapitalizmin temel kriz noktalarından biridir: aşırı üretim, malların depolarda yığılması, kimsenin alamaması vs. Bu arada piyasanın deyim yerindeyse şehvetlileştirilmesi (piyasa gibi sıkıcı ve anti-ka şeyin şimdi pek çok insana seksi gelmesinin sebebi budur), yutturulan ilacın türlü türlü tüketim imgesiyle tatlandırılmasından kaynaklanır: Meta adeta kendi ideolojisi olur, Leslie Sklair’in ifadesiyle yeni ulusaşırı “tüketim kültürü ideolojisi” halinde geleneksel ruhsal alışkanlık ve pratikleri değiştirerek önüne çıkan her şeyi Amerikan Hayat Tarzı’na güya benzeyen bir şeyin içine süpürür.

6 Fakat “demokratik olmayan” sistemlerin sunduğu kapitalist kalkınma imkânlarına dair güçlü kanıtlar için bkz. Maurice Meisner, *The Deng Xiaoping Era*, New York: Hill and Wang, 1996.

Gelgelelim, burada aynı şeyin farklı düzeyleri olarak tanımlanan şeylerin gerçekte birbiriyle çelişkili olduğunu, örneğin tüketimciliğin demokrasiyle uyuşmadığını, postmodern tüketimin alışkanlık ve âdetlerinin siyasal ve kolektif eylem imkânlarını engellediğini ya da bastırdığını varsayarsak ne olacak? Mesela Fordizmin bir parçası olarak kitle kültürünün icadının tarihsel bakımdan tam da meşhur Amerikan istisnacılığının kaynağı olduğunu hatırlayabiliriz: Yani ABD’de federalizmi, eritme potasını, sınıf mücadelesinin idaresini dünya üzerindeki diğer ülkeler hilafına mümkün kılan şey tam da eşsiz kitle kültürü ve tüketim sistemiydi, bunlar enerjileri mutabakat-hâkimiyetinde yeni doğrultulara aktarıyordu. O zaman, küreselleşme tartışmasına katılan epeyce kişinin meylettiği üzere, kitle kültürünün direniş şöyle dursun demokratikleşme mekânı olarak sunulması bile ironik bir hal almaktadır.

Fakat bu kafa karışıklıklarının bazıları bizatihi durumlar tarafından netleştirilebilir, diğerlerinde ise burada önerdiğim şekilde düzeylerin ayrıştırılması çözüm olabilir. Ticari kitle kültürünün özgürleştirici etkilerine düzülen methiyelere, bilhassa Latin Amerika alanında George Yudice gibi akademisyen ve teorisyenler tarafından özel bir vurguyla ifade edilen övgülere, özellikle de popüler müzik alanındakilere (Brezilya’da, televizyonda) daha yakından bakalım.⁷ Edebiyatta, dil, mevcut yönü pek çok açıdan değiştiren ve Kuzey Amerikan ve Avrupa piyasalarını fetheden büyük modern edebiyat ürünlerini –örneğin Latin Amerikan Patlaması– koruyor. Müzikte de bu durum geçerli, yerel müzik ithal ya da Kuzey Amerikan müziklerinin önüne geçmekle kalmıyor, daha da önemlisi, ulusaşırı şirketler fiilen bu müziklere, yani yerel müzik ve kayıt endüstrilerine (ayrıca Brezilya’da yerel televizyon ağlarına) yatırım yapıyor. Demek ki burada kitle kültürü, yerel ve ulusal üretimin ulusaşırı şirketlerin yörüngesine genel olarak uydurulmasına bir direniş tarzı sunuyor gibi görünüyor ya da en azından, daha önce zikredilen vakada, bu yörüngeyi kendi yerel ve ulusal avantajımız uyarınca saptırma imkânı tanıyor. Diğer yandan, bu özel ulusal başarı hikâyesi bile kural değil istisnadır; zira diğer bazı ülkelerde (sadece Üçüncü Dünya değil) televizyon neredeyse tamamen ithal Kuzey Amerikan şov programlarının sömürgesi haline gelmiştir. Ekonomik bağımlılık ile kültürel bağımlılık arasında ayırım yapmak pratikte gereklidir şüphesiz: benim işaret etmek istediğim nokta, böyle bayağı bir ayırımın dahi felsefi çıkmazları geri getirdiği, özellikle burada vurgulamak istediğim kategori

7 George Yudice, “Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring”, *Social Text* içinde, Sayı 45, Kış 1995, 1-25.

ve düzey sorunları doğurduğudur. ABD’de, daha önce gördüğümüz üzere, gıdayla birlikte kültürün –eglence sektörünün– en önemli ekonomik ihracat kalemi olduğu, GATT ve NAFTA görüşmelerindeki mücadelelerin gösterdiği gibi Amerikan hükümetinin bu kalemleri savunmak için çok ileri gidebildiği günümüzde, ekonomik düzey ile kültürel düzey arasında ayrıma gitmenin asıl gerekçesi ne olabilir?

Bu arada farklı bir teorik bakış açısından postmodernlik teorisi bu düzeylerin tedricen farksızlaşmasını, yani ekonomik olanın giderek kültürelleşmesini, kültürel in de giderek ekonomikleşmesini olumluyor. İmaj toplumu ve reklamcılık metaların tedricen kendilerinin libidinal imgelerine dönüşmelerini, yani neredeyse kültürel ürünler haline gelmelerini belirtiyor şüphesiz; bu arada yüksek kültürün çözülmeye uğraması ve aynı anda kitle kültürü metalarına yatırımın yoğunlaşması, kapitalizmin erken aşamalarında ve momentlerinde (tam da estetiğin iş dünyası ve devletten kaçılacak bir tapınak ya da sığınak olduğu yerlerde) durum ne olursa olsun, günümüzde meta biçiminin mutlak saltanat sürmediği –estetik ya da başka türlü– hiçbir köşe kalmadığını göstermeye yeterli olacaktır muhtemelen.

Bu yüzden, kültür âleminin belli koşullarda (Brezilya televizyonu) ekonomi âlemiyle (bağımlılık) çatışmaya girebileceği fikri, mantıksız ve düşünülemez değilse de, daha fazla derinleştirmeyi gerektirir. Hiç şüphe yok ki bu durumun sebeplerinden biri Brezilya’nın neredeyse kıta büyüklüğünde devasa bir piyasa olmak gibi eşsiz bir statüde bulunmasında yatıyor ki ben de kendileri materyalist terimlere geri tercüme edilmesi gereken kültürel fark; ulusal ve dilsel gelenek gibi daha geleneksel fikirler yerine bu açıklamayı tercih ediyorum.

Ama Yudice’in konumunu irdelemedik: Belli koşullarda kültür –ama burada meseleyi basitleştirmek için kendimizi popüler müzikle sınırlayalım– yurttaşlık gibi bir şeyin yeni kavrayışlarını ve kullanımlarını sunarak demokrasi için bir nevi deneme alanı işlevi görebilir; bir başka deyişle, madun bireyi siyasal özgürlüğe hazırlık gibi görülebilecek (uzun zaman önce Schiller’in gördüğü gibi)⁸ yeni bir tür özgürlük kapsamında eğitecek müşterileri tercihi ve kişisel özerklik pratikleri vardır. Bu durum, açıkça, kültür ve siyaset düzeyleri arasında adamakıllı bir “kaynaşma” koyutlamak anlamına gelir ve kendimizi müzikle sınırlamamız (sadece bizi düşüncelere daldıran burjuva müziği değil, genelde dans ve müzik pratiği), bu önermeyi mesela

8 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, çev. Elizabeth Mary Wilkinson ve Leonard Ashley Willoughby, Oxford: Clarendon, 1967.

ticari televizyonu nesne seçen John Fiske'den⁹ çok daha akla yakın bulmamızı sağlar. Keza Fransız sosyalizminin iktidara geldiğinde hiç yapmadığı büyük ve (ne yazık ki) beyhude ütopyacı değişiklik planlarının bilhassa ve açıkça, kendisi de müzisyen ve iktisatçı olan başlıca teorisyeni Jacques Attali (bu iki "düzey" arasındaki akrabalığa sıklıkla vurgu yapan bir kişiydi)¹⁰ tarafından geliştirilen müzik modeline göre düzenlendiğini de unutmamalıyız. Ama yeni bir kültür kavrayışı konusunda, özellikle de son dönemdeki "yeni zamanlar" (postmodern demekte tereddüt ediyorum) dönemi ya da dönüşü konusunda en inandırıcı sözleri söyleyen kişi Stuart Hall'dır herhalde; Hall'ın Marksizm ya da bugünkü sosyalizmle ilişkisi sorununu bir yana bırakırsak, yeni müzikal postmodernlik kültürünün Britanya'da çeşitli azınlık gruplarının madunluklarını aşma işlevine dair açıklaması gayet güçlüdür ve sanata (düşünmeye alışkın olduğumuzdan farklı bir anlamda) siyasal potansiyellerini geri kazandırma konusunda epeyce mesafe kat eder.¹¹ Fakat bu kültürel çokluk şüphesiz iki birlik ya da teklük biçimini hedefler: ırkçı devletin teklüğü ve bu devletin temsil ettiği beyaz (Protestan) yurttaşların birliği. (Şu anda Britanya'daki şu ya da bu yerelliğin ampirik sosyal gerçekliklerinden değil muhayyel ilişkilerin uzlaşmaz yapısından bahsediyoruz.)

Bu model, şu anda Latin Amerika'da da kültür ve piyasaya yapılan yaygın teorik ve siyasal vurguyu açıklığa kavuşturabilir. Zira Latin Amerika'nın her yerinde kültür ve kültüre verilen desteğin devletle, Meksika'da da devrim sonrası devletle özdeşleştirildiği sıklıkla vurgulanmaktadır (en güçlü şekilde de Garcia-Canclini'nin kendisi tarafından). Bu ülkelerde iktidarın kendisi mahut Birinci Dünya ülkelerinde olduğu gibi kapitalizmle değil devletle özdeşleştirilmektedir. Bu yüzden, devlet iktidarı koşullarında işletme ve ticarete yapılan vurgu özgürlük ve direniş alanı olarak çokluk uğrağına ayrıcalık verilmesi anlamına gelir tam olarak: Dolayısıyla, mübadele ve ticaret anlamında piyasa Latin Amerika'da tam da Asya ve Afrika'daki mahut STK'lar (sivil toplum kuruluşları) gibi, yani bizatihi devletin aydınlanmamış tahakkümünden kaçan başka unsurlar olarak işlev görür. Ama Anglo-Amerikan Birinci Dünya'da devletin hâlâ olumlu bir mekân olabileceğini belirtmek isterim: Sahip olduğu güçleri feshedip çeşit çeşit özel işletme ve operasyonlar haline getirme amacındaki sağcı girişimlere karşı korunmalıdır. Devlet refah ve sosyal yasama alanıdır, koca bir hayati yasa-

9 John Fiske, *Television Culture*, Londra: Methuen, 1987.

10 Jacques Attali, *Les Trois Mondes*, Paris: Seuil, 1983.

11 Stuart Hall ve Martin Jacques, *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, New York: Verso, 1991.

ma gücü (istihdam, sağlık, eğitim vs. konularında) yelpazesinden oluşan güvenlik ağının kaynağıdır, Amerikan iş dünyasının parçalayıcı ve dağıtıcı etkilerine teslim edilmemelidir.

Yine de birbirinden kökten farklı olan bu iki durumu kıyaslamanın bir yolu vardır: Latin Amerika'da baskıcı birliğe karşı çokluk övgüsü vardır, Kuzey Amerika'da ise baskıcı çokluğa karşı olumlu bir birlik savunusu yapılır. Ama bunlar sırf terimlerin bağdeğerlerini değiştirmekte, değerlendirme tarzı aynı kalmaktadır. Bana kalırsa böyle değişiklikler ve benzerlikler henüz küreselleşmenin değil daha eski uluslararası sistemin kendine özgü yapısal nitelikleri olarak kavranmalıdır; bir başka deyişle, ulusal düzeyde geçerli olanın belli bir mesafede tersine çevrildiği bir soyutlama ve karşılıklı ilişki düzeyindedirler. Bunun kulağa son derece çapraşık geldiğini düşünen varsa, bulabildiğim en çarpıcı örneğini aktarmak isterim: C. L. R. James, Haiti Devrimi tarihi üzerine yazdığı büyük eserinin başlığını manidar bir tarzda *The Black Jacobins* (Siyah Jakobenler) koymuştur.¹² Bizatihi bu başlık aklımdaki paradoksu ifade ediyor: Zira James'in anlatısından sı-zan şey tarihin mahut öznelerinin uluslararası ağ üzerinde çok farklı roller oynayabileceklerini göstermektedir. Nitekim Fransız Devrimi'ndeki en radikal gücün sankülotlar olduğunu öğrenmiştik; bunlar henüz tam olarak proletarya değildi, aslında küçük burjuvaların, çırakların, öğrencilerin, lümpenlerin vs. karışımıydılar. Jakoben hareketinin ve Robespierre'in ordusu onlardan oluşuyordu. James'in bize gösterdiği ise, Haiti'de sankülotların (Fransa'dan ithal devrimci kültürleriyle birlikte) gerici güçler haline geldiği, devrimci harekete karşı çıkan ve Toussaint L'Ouverture'e düşman kesilen başlıca güçlerin onlardan oluştuğudur. Böyle bir durumda basitçe ırkçılığa atıf yapmak fazla kolaydır. Bunun daha ziyade, artık ulusun içinde kalmayan ("ulusaşın" gibi bir söz kullanmakta tereddüt ediyorum, zira dilsel uygulanabilirliğine rağmen daha yakın tarihleri çağrıştırmaktadır; keza yine anakronistik kaçacak olan "emperyalizm" sözcüğünü zikretmek de istemiyorum; üstelik kölelik de basitçe sömürge terimleri içinde düşünülemez) ilişkilerin ortaya çıkmasıyla belirlenen bir diyalektik tersine dönüş olarak okunmasını öneriyorum. Ayrıca bu birlik ve çokluk meselesinde, Kuzey Amerika ile Latin Amerika vakaları arasındaki farklar konusunda olumludan olumsuzaya diyalektik geçişin de aynı şekilde teoriye dökülebileceğini düşünüyorum.

Ama şimdi bu diyalektiği biraz daha geniş bir alanda geliştirmek istiyorum. Özellikle bu örnekte soyut Özdeşlik ve Fark karşıtlığının birliğe karşı

12 C.L.R. James, *The Black Jacobins*, New York: Vintage Books, 1963.

çokluk gibi özgül bir içerik kazandığını gözlemledik. Yine de tüm bunları mevcut postmodern tartışmaların terimlerine tercüme etmemiz mümkün: Latin Amerika vakasında kültürün olumlu kuvvetinin münhasıran kitlesel ya da popüler kültürü kapsama amaçlı olmadığını, daha ziyade yüksek kültürü ve özellikle de ulusal edebiyatı ve dili içerdiğini düşünüyorum. Örneğin samba Guimaraes Rosa'ya karşı konumlanmıştır, ama onun edebi başarısıyla özdeşleştirilir ve bağımsız bir ulusal kültürün daha genel gururuyla sarmalanmıştır. Yine de ulusal bağımsızlık savunusunun daha geleneksel modernizm gibi duran bir biçim aldığı ulusal durumlar da –bu kullanışsız dolambaçlılığa kasten başvuruyorum, zira hâlâ “uluslar” diye bir şey olup olmadığı ve milliyetçilik denen diğer gizemli şeyle bunların ne ilişkisi olduğuna dair alışıldık bitmek bilmez tartışmaların önünü kesmek istiyorum– tespit edilebilir: Sanat ve yüksek kültürün güçlerinin savunusu, böyle bir sanatsal modernizm ile bizatihi kolektifliğin siyasal gücünün daha derindeki akrabalığının savunusu; ama şimdi burada demokratik çokluklara ve kimlik konumlarına dağılmaktan ziyade birleşmiş bir siyasal güç ya da kolektif projeden söz ediyoruz.

Hindistan hakikaten çok muazzam ve çokluğun hâkim olduğu bir yerdir; burada hem modernizmlerin hem de postmodernizmlerin gelişimini tamamlamış halleri bulunulabilir. Ama daha eski Kongre Partisi'nin sosyal demokrat projesi ve Nehru'nun taraf olmayan yol arkadaşlığı ile Latin Amerika durumunda temas ettiğimiz (tabiri caizse) kültür araştırmaları politikalarından çok farklı koca bir estetik ve sanatsal politikayı birleştiren özgül bir vizyon var aklımda. Peki bu vizyon daha eski modernizmin geciktirilmesi ve tekrar ısıtılması mıdır sadece? Fark'ın karşısında Özdeşlik'in savunulmasına mı tekabül eder gerçekten, ayrıca bu anlamda her yerde mevcut modernizme saldırıları cesaretlendirir mi? Modernist sanatın yanı sıra daima modernist bir politikayı devreden çıkarma etkisi yapıyormuş görünen, dolayısıyla pek çok kimsenin bugün şikayet ettiği üzere bizi siyaseten amaçsız bırakan da bu saldırılardır.

Tüm bu farkları kaldırmak, teorik tartışma ve savaşların yerine ahengi geçirmek için değil, daha ziyade bizatihi diyalektiğin güçlerini ve faydalarını sahneye koymak istediğim için şu hipotezi ortaya atacağım: Bu farkların ne Fark'la ne de Fark'ın yerleşimi ya da konumuyla alakası vardır. Toplumsal ve hatta siyasal düzeyde kim Fark'a karşı olabilir? Nitekim bu makalelerin çoğunun arkasında pazarların (köy pazarları ya da başka türlü pazarlar) canlılığının harekete geçirdiği (Üçüncü Dünya'da olduğu gibi Birinci Dünya'da da) yeni demokratik politikaların geçerli kılınması vardır. Bu,

ticaretin ve kapitalizmin demin zikrettiğimiz mübadele ve siyasal özgürlük çerçevesinde öteden beri savunulmasının daha egzotik bir sosyolojik çeşitlemesidir. Yine de her şey kötücül ve standartlaştırıcı ya da despotik bir özdeşliğin tespit edildiği düzeye bağlıdır. Bu düzeyi bizatihi devletin varoluşunda ulusal bir kendilik olarak buluyorsak, o halde piyasalardaki ve kültürdeki daha mikropolitik bir fark biçimi, eşbiçimlilik ve iktidara direniş gücü sıfatıyla ona karşı olumlanacaktır şüphesiz. Dolayısıyla, burada kültürel ve sosyal düzeyler siyasal düzeye kökten bir çatışmaya girmeye çağrılmaktadır. Ayrıca bu tür argümanların bazı ana momentlerinde, son dönemdeki tarihsel gelişmelere rağmen bir gelecek ideali gibi görülen federalizm olumlamasına benzer bir şeye başvurulur. Kaldı ki aynı zamanda bunların komünizmin değil bizatihi federalizmin (SSCB, Yugoslavya, hatta Kanada) başarısızlığını ve ölümünü belgeledikleri söylenebilir.

Gelgelelim, Özdeşlik tehditlerini küresel çapta daha yüksek bir düzeye yerleştirirsek her şey değişir: Bu üst alanda farkın düşmanı ulusal devlet gücü değil bizatihi ulusaşırı sistem, Amerikanlaşma ve eşbiçimlileşip standartlaşan ideoloji ve tüketim pratiğinin standart ürünleridir. Bu noktada ulus-devletler ve ulusal kültürleri aniden önceki paradigmada bölgelere ve yerel uygulamalara –onlara rağmen– biçilen olumlu rolü oynamaya çağırılır. Ayrıca dünyanın her yerindeki canlılığı kesinlikle kabul edilmesi gereken (evrensel tükenişlerine dair görümlerle huzursuzca yan yana duran) yerel ve bölgesel piyasaların, azınlık sanatlarının ve dillerinin çokluğuna karşıt olarak, ulusal bir edebiyatın ve ulusal bir sanatın direniş güçlerini olumlayanlar safında –“milliyetçilik” şöyle dursun, ulus-devletin bile son derece kötü görülen bir kendilik ve değer olduğu bir atmosferde– ulusal kültür savunusunun dirilişine tanıklık etmek çarpıcıdır. Bu savunucular ulusal ve modernist kültürün canlılığını modernist dönemde solun ve sağın öngördüğü büyük kolektif ya da milli siyasal projeye ilişkilendirerek sanat ve siyaset düzeylerini tanımlamaktadır (nitekim burada, Gramsci'nin kendisinin de muhtemelen böyle mevzularda modernist olmasına rağmen, onun “ulusal-popüler” stratejisinin karşısına sahici bir “ulusal-modernist” stratejiyle çıkılabilir).

Bu konum, dünya piyasasının tecavüzlerine, ulusaşırı kapitalizme ve mahut Birinci Dünya'daki kredi veren büyük güç merkezlerine ancak bu ihtimal üzerinden karşı çıkılabileceğini baştan varsayar. Süreç içinde post-modern kitle kültürünün yayılışlarına da karşı çıkmasının gerekmesi ise sadece hakikaten tabandaki bir çokluk ve fark kültürünün harekete geçirilmesinin, ilk önce ulusal devletin kendisine karşı çıkabileceğini, sonra da

dış dünyada bu devletin ötesinde olduğu farz edilen her şeye karşı çıkabileceğini düşünenlerle onu çelişkiye sokar (gerçi paradoksal biçimde, böyle direnişler için ele geçirilen çoğunlukla bu dışarıdaki ve ulusaşırı kitle kültürünün unsurlarıdır: Hollywood filmleri hegemonyanın en nihayetinde aldığı biçim olmanın yanı sıra zaman zaman hegemonyaya direniş kaynağı da olabilmektedir).

Bitmek bilmez bir paradoks dizisi gibi görünebilecek bir konuyu özetlemek için az yerim kaldı. Bu paradoks izlenimi zaten faydalı bir başlangıca işaret ediyor, çünkü sorunlarımızın sırf olguların kendileri kadar düşünce kategorilerinde de yattığı şüpheyi uyandırıyor. Bugün Althusser'e karşı Hegel'e dönüşün anlamı ve işlevi de bence budur. Althusser'in materyalist diyalektik, yan-özerk düzeyler, yapısal nedensellik ve üstbelirlenim konusunda haklı olduğuna şüphe yok. Hegel'de böyle şeyleri ararsanız herkesin bildiği bir gerçeğe ulaşırsınız, yani Hegel sadece bir idealisttir. Ama Hegel'i kullanmanın doğru yolu bu değildir; daha ziyade bu yol tam da idealist olduğu için irdeleyebildiği şeylerden geçer: Bizatihi kategoriler, bir şey üzerine düşünürken kaçınılmaz olarak kullandığımız düşünce tarzları ve biçimleri; üstelik bunların varlığından ve bizim üzerimizdeki biçimlendirici etkilerinden habersizsek yem olduğumuz kendilerine ait mantıkları da vardır. Dolayısıyla, Hegel *Büyük Mantık*'ın en meşhur bölümünde, Özdeşlik ve Fark gibi sorun yaratabilen kategorileri nasıl ele alacağımızı anlatır.¹³ Özdeşlik'le başlarsanız, der Hegel, daima başka bir şeyden Fark'ı çerçevesinde tanımlandığını görürsünüz; dönüp Fark'a bakarsanız, bu konudaki her düşüncenin söz konusu kategorinin "özdeşliğine" dair düşünceler içerdiğini fark edersiniz. Özdeşlik'in Fark'a ve Fark'ın tekrar Özdeşlik'e dönmesini izlemeye başlayınca ikisini de ayrılmaz bir Karşıtlık olarak kavrar, daima birlikte düşünülmeleri gerektiğini öğrenirsiniz. Ama bunu öğrendikten sonra karşıt olmadıklarını görürsünüz, daha ziyade başka bir anlamda birbirleriyle bir ve aynıdırlar. Bu noktada özdeşlik ve özdeşsizliğin Özdeşliği'ne yaklaşırsınız ve Hegel'in bütün sistemindeki en son büyük tersine dönüşle aniden Karşıtlık'ın Çelişki olduğu açığa çıkar.

Diyalektik'te ulaşmak istediğimiz nokta hep bu olmuştur: Fenomenlerin örtüsünü kaldırmak ve arkalarındaki nihai çelişkileri bulmak isteriz. Brecht'in diyalektik mefhumu da buydu: Her şeyin içinde bulunan, onları değiştiren ve zaman içinde evrim geçirten çelişkilere sıkıca tutunmak.

13 G.W.F. Hegel, "The Essentialities or Determinations of Reflection," *Science of Logic* içinde, İng. çev. A.V. Miller, Londra: George Allen ve Unwin, 1969, 2. Kitap, 1. Kısım, 2. Bölüm.

Ama Hegel'de Çelişki ondan sonra kendi Zemin'ine yani benim ifademle durumun kendisine, içinde şeylerin vuku bulduğu ve Tarih'in gerçekleştiği seri görüŖe ya da bütünlük haritasına geçer. Lenin'in I. Dünya Savaşı'nın ilk haftaları ve aylarında okuduğu Hegel'de gördüğü ve öğrendiği şeyin de bu kategoriler hareketine –birbirini üretme ve hep yeni görüş açılarına evrilme hareketine– benzer bir şey olduğunu düşünmek istiyorum.¹⁴ Ama aynı zamanda bu derslerin bugün hâlâ işe yarayabileceğini, üstelik küreselleşme demeye başladığımız fenomenin hâlâ eksikli tanımlanan ve sürekli su yüzüne çıkan etkilerini kavrama girişimlerinde faydalı olacağını da düşünmek istiyorum.

14 Kevin Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, Urbana: University of Illinois Press, 1995.

18. Bölüm

Küreselleşme ve Siyasal Strateji

Küreselleşmeyi tanımlama girişimleri çoğunlukla ideolojik benimseyişlerden pek ötesine geçmiyormuş gibi görünüyor; sürecin kendisi tartışılmıyor, onun yerine etkilerinin iyi mi kötü mü olduğuna bakılıyor. Bir başka deyişle, doğası itibarıyla bütünselleştirici yargılarda bulunuluyor ve işlevsel betimlemeler de belli unsurları yalıtırken aralarındaki bağlantıları atıyor.¹ O halde betimlemelerin hepsini birleştirip muğlaklarının bir envanterini çıkarmak daha verimli olabilir, bu da meselenin kendisinin yanı sıra fanteziler ve endişelerden de bahsetmek anlamına geliyor. Aşağıda küreselleşmenin beş ayrı düzeyini irdelerken, nihayetinde nasıl kaynaştıklarını göstermek ve bir direniş siyasetini dillendirmek istiyoruz. Bu düzeyler sırayla şöyle: teknolojik, siyasal, kültürel, ekonomik, toplumsal.

1.

Küreselleşme hakkında salt teknolojik bir çerçevede konuşabiliriz mesela: Yeni iletişim teknolojilerinden ve enformasyon devriminden söz edebiliriz; bunlar sırf dar anlamda iletişim düzeyinde kalmayan, gerek sanayi üretimi ve organizasyonu gerekse malların pazarlanmasında da etkisi olan yeniliklerdir elbette. Yorumcuların çoğu küreselleşmenin en azından şu boyutunun geri döndürülemez olduğunu düşünüyor; yani makine kırıcı bir siyaset burada seçenek gibi durmuyor. Ama bu tema küreselleşmeye dair her tartışmada acilen gözetilmesi gereken bir şeyi hatırlatıyor: Tartışılan şey gerçekten kaçınılmaz mı? Süreçleri durdurulabilir mi, saptırılabilir mi, tersine çevrilebilir mi? Bölgeler, hatta bütün kıtalar küreselleşme güçlerini dışlayabilir mi, küreselleşmeden ayrılabilir ya da “hatları koparabilir” mi?² Bu sorulara vereceğimiz cevapların stratejik vargularımız için önemi büyüktür.

1 Bu görüşlere dair örneklemeler için bkz. Fredric Jameson ve Masao Miyoshi, haz. *The Cultures of Globalization*, Durham, NC: Duke University Press, 1998.

2 Bu araştırma Samir Amin'in faydalı terimi *la déconnexion*'adır, bkz. *Delinking: Towards a Polycentric World*, Londra: Zed, 1985.

2.

Siyasal düzeydeki küreselleşme tartışmalarında ağırlık ulus-devlet sorunundadır. Artık işi bitti mi yoksa hâlâ yaşamsal bir rol mü oynuyor? Ulus-devletin vefatına dair sözler naifse, o halde küreselleşmenin kendisini ne yapacağız? Ulusal hükümetler üzerindeki baskı unsurlarından biri olarak filan mı anlaşılmalı mesela? Ama bana kalırsa bu tartışmaların arkasında daha derindeki bir korku, daha temel bir anlatsal düşünce ya da fantezi yatıyor. Zira küreselleşmenin gücünün ve etkisinin yayılmasından söz ederken, aslında ABD'nin ekonomik ve askeri kudretinin yayılmasından bahsetmiyor muyuz? Ulus-devletin zayıflamasından söz ederken, aslında diğer ulus-devletlerin rıza ve işbirliği yoluyla veya kaba kuvvet ve ekonomik tehdit yoluyla Amerikan gücüne boyun eğmesini tarif etmiyor muyuz? Burada ifade edilen endişelerin ardında, eskiden emperyalizm denen şeyin yeni bir versiyonu var ve artık koca bir formlar hanedanı boyunca bunun izini sürebiliriz. Daha erken bir versiyonu birkaç Avrupa ülkesi, ABD ve Japonya tarafından hayata geçirilen bir Birinci Dünya Savaşı öncesi sömürgeci düzendi; İkinci Dünya Savaşı ve onu takip eden sömürgelesizleşme dalgası sonrasında onun yerini bir Soğuk Savaş biçimi aldı. Ekonomik baskı ve şantajla başvurduğu ("danışmanlar"; Guatemala ve İran'daki gibi gizli darbeler) o kadar aşikar olmayan ama sinsilik bakımından aşağı kalmayan bu düzenin başını şimdi esasen ABD çekiyor ama hâlâ birkaç Batı Avrupa ülkesi de onun yanında yer alıyor.

Şimdi belki de üçüncü aşamaya geçtik ve ABD artık Samuel Huntington'un tanımıyla üç çatallı bir strateji izliyor: sadece ABD'de nükleer silahlar; insan hakları ve Amerikan tarzı seçimli demokrasi; bir de (o kadar bariz olmayan bir biçimde) göç ve emeğin serbest akışının sınırlanması.³ Buraya dördüncü bir önemli politika daha ekleyebiliriz: yerkürenin her yerine serbest piyasanın yayılması. Emperyalizmin bu en son biçimi sadece ABD'yi (ve Büyük Britanya gibi bütünüyle boyun eğdirilmiş uyduları) içeriyor; bunlar dünyanın polisi rolünü üstlenecek ve çeşitli sözde tehlike bölgelerinde seçmeci müdahaleler (çoğunlukla epeyce yüksekten bombalayarak) yoluyla hâkimiyetlerini sürdürecekler.

Bu yeni dünya düzeninde diğer ülkeler ne tür bir ulusal özerklik kaybediyor? Sömürgecilikteki tahakkümle ya da Soğuk Savaş'taki zorla bir tarafta dahil olmayla aynı şeyden mi söz ediyoruz? Bu soruya verilebilecek bazı çok güçlü cevaplar, sonraki iki başlığımız olan kültürel ve ekonomik

3 Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2012.

kategorilere sokulabilir. Yine de en sık görülen kolektif şeref ve özsaygı temaları aslında toplumsal değerlendirmelerden ziyade siyasal değerlendirmelere kapı açmaktadır. Dolayısıyla, ulus-devlet ve emperyalizmden sonra üçüncü hassas konuya geliyoruz: milliyetçilik.

Peki ama milliyetçilik daha ziyade kültürel bir sorun değil midir? Emperyalizm kesinlikle böyle bir çerçevede tartışılmıştır. Koca bir iç siyasal program olan milliyetçilik ise mali öz-çıkara, iktidar arzusuna, hatta bilimsel gurura atıfta bulunmaz genellikle (gerçi bunlar ikincil faydalar olabilir), onun yerine teknolojik, siyasal ya da ekonomik olmayan bir şeye, dolayısıyla daha iyi bir sözcük yokluğundan kültürel dediğimiz bir şeye atıfta bulunur. Peki ABD küreselleşmesine direnmek her zaman milliyetçilik midir? ABD öyle olduğunu düşünür ve sizin de ona hak vermenizi ister; hatta ABD'nin çıkarlarının evrensel çıkarlar olduğunu da düşünmeniz gerekir. Yoksa bu sadece farklı milliyetçilikler arasındaki bir mücadele midir, ABD'nin küresel çıkarları sadece Amerikan milliyetçiliğini mi temsil ediyor? Sonradan buna daha ayrıntılı olarak döneceğiz.

3.

Dünya kültürünün standartlaşması, Amerikan televizyonuna, Amerikan müziğine, yiyeceğine, kıyafetlerine, filmlerine yer açmak için yerel popüler ya da geleneksel biçimlerin devre dışı bırakılması ya da çöpe atılması pek çok kişi tarafından küreselleşmenin kalbi olarak görüldü. ABD modellerinin diğer her şeyin yerini alacağına dair bu korku şimdi kültür alanından taşıp geri kalan iki kategoriye akıyor; zira bu sürecin bir düzeyde ekonomik tahakkümün –yerel kültürel sektörlerin Amerikan rakipleri yüzünden kapanmasının– sonucu olduğu çok açık. Daha derin düzeyde bu endişe toplumsal bir hal alıyor, kültür de bunun bir belirtisinden ibaret kalıyor. Bir başka deyişle, özellikle etno-ulusal yaşam tarzlarının yok olacağı korkusu doğuyor.

Ama bu ekonomik ve toplumsal değerlendirmelere geçmeden önce kültürel korkulara verilen tepkilere biraz daha yakından bakmalıyız. Bunlar çoğunlukla Amerikan kitle kültürünün küresel başarısının o kadar da kötü olmadığına bizi temin ederek kültürel emperyalizmin gücünü küçümser; bu anlamda ABD çıkarlarının ekmeğine yağ sürerler. Amerikan kitle kültürüne karşı örneğin Hindu (ya da Hintli?) kimliğini öne sürerler; bunlar Anglo-Sakson ithal kültürünün gücüne inatla direnecektir ve etkilenmeleri yüzeysel kalacaktır. Hatta asla Amerikanlaştırılmayacak bir içkin Avrupa

kültürü bile olabilir, vs. Asla açıklığa kavuşmayan nokta ise kültürel emperyalizme karşı bu adeta “doğal” savunmanın açık direniş eylemleri ve bir kültürel-siyasal program gerektirip gerektirmediğidir.

Amerikan olmayan bu farklı farklı kültürlerin savunma gücüne şüphelye yaklaşarak onları incitmiş ya da kızdırmış mı oluyoruz? Örneğin Yerli kültürünün Batı gücüne direnemeyecek kadar cılız olduğunu ima edemez miyiz? Bu durumda emperyalizmin gücünü aşırı vurgulamamız halinde tehdit ettiği unsurları küçük düşürmüş olacağımız gerekçesiyle bu gücü azımsamak daha mı münasiptir? Bu siyaseten doğruculuk refleksi ilginç bir temsil meselesini gündeme getiriyor ki kısaca değinmek gerekli görünüyor.

Kültürel grubun kuvvetinden büyük bir gurur duyma ve bu kuvveti olumlama ile stratejik bakımdan küçük düşürme arasındaki bu retorik gelgitlerle tüm kültürel politikalar ister istemez yüzleşir. Bunun da siyasal sebepleri vardır. Zira böyle bir politika kahramanca olanı öne çıkarıp madunun kahramanlığına dair canlandırıcı imgeleri –kuvvetli kadınlar, siyah kahramanlar, sömürülenlerin Fanon tarzında direnişi– cisimleştirebilir ve böylece söz konusu halkı yüreklendirebilir; veyahut grubun çektiği ıstırapı, kadınların, siyahların ya da sömürge halkının ezilmesinden dem vurmakta ısrar edebilir. Çekilen ıstırapa dair tablolar gerekli olabilir – öfke uyandırmak, ezilenlerin durumunun daha geniş kesimlerce bilinmesini sağlamak, hatta yönetici sınıfın bazı kesimlerini kendi davalarına çekmek için. Ama sefalet ve güçsüzlük üzerinde çok durursanız, özneler kolayca tahakküm altına alınan zayıf ve pasif kurbanlar gibi görülecek, dolayısıyla incitici imgeler olarak algılanacak, hatta o özneleri güçsüzleştirecektir. Siyaset sanatında her iki temsil stratejisi de zorunludur, ama uzlaşabilir değildir. Belki mücadelenin farklı tarihsel momentlerine, evrilen yerel fırsatlara ve temsili ihtiyaçlara tekabül edebilirler. Ama onları bu siyasal ve stratejik açıdan düşünmeden, siyaseten doğruculuğun bu çatışkısını çözmek mümkün değildir.

4.

Bu kültürel meselelerin ekonomik ve toplumsal alanlara döküldüğünü öne sürmüştüm. İlk önce küreselleşmenin ekonomik boyutuna bakalım, aslında bu boyut hiç durmadan diğerlerinin içinde eriyor gibi görünmektedir: yeni teknolojilerin kontrolü, jeopolitik çıkarların güçlendirilmesi ve post-modernlikle beraber nihayet kültürel olanın ekonomik olanın içine göçmesi, ekonomik olanın da kültürel olanın içine göçmesi. Meta üretimi artık

kültürel bir fenomendir; ürünü, dolaysız kullanımı için olduğu kadar imajı için de satın alırsınız. Metaların imajını tasarlamak ve satış stratejisini oluşturmak için koca bir sektör kurulmuştur: Reklamcılık kültür ile iktisat arasında temel dolayım haline gelmiştir ve hiç şüphesiz pek çok estetik üretim biçiminden biri olarak görülmelidir (varlığı estetik üretim fikrimizi ne kadar sorunlu kılsa kılsın). Erotikleştirme sürecin önemli bir parçasıdır. Reklam stratejilerini oluşturanlar, satışlarını artırmak için libidinal yatırımın zorunluluğunu anlayan gerçek Freudcu-Marksistlerdir. Dizisellik de burada rol oynar: Diğer insanların araba ya da çim biçme makinesi imgeleri benim de bir tane edinme kararımı biçimlendirir (kültürel ve ekonomik olanın bizatihi toplumsal olanın içine katlandığını görmemizi de mümkün kılar). İktisat bu anlamda kültürel bir mesele haline gelir; keza büyük finans piyasalarında hisselerini aldığımız ya da sattığımız firmaya da kültürel imajın eşlik ettiği gibi bir spekülasyonda da bulunabiliriz. Guy Debord uzun zaman önce toplumumuzu estetik olarak tüketilen bir imaj toplumu olarak betimlemişti. Kültürü iktisattan ayıran ve aynı zamanda birleştiren dikışı böyle adlandırıyordu. Siyasetin ya da fikirlerin, hatta duyguların ve özel hayatın metalaşması üzerine epeyce –gevşek bir tarzda– konuşuyoruz; şimdi buna eklememiz gereken şey bugün metalaşmanın aynı zamanda estetikleştirme olduğu, metanın da artık “estetik olarak” tüketildiğidir.

Ekonomiden kültüre doğru böyle bir hareket vardır, ama kültürden ekonomiye doğru da daha önemsiz sayılamayacak bir hareket söz konusudur. ABD'nin (silah ve gıdanın yanı sıra) en büyük ve en kârlı ihraç malı olan eğlence endüstrisinden bahsediyorum. Kültürel emperyalizme sırf yerel beğeniler ve kimlikler –örneğin Hintli ya da Arap halkın bazı Hollywood mallarına “doğal” direnişi– çerçevesinde karşı çıkmanın sorunlarına zaten değinmiştik. Aslında ABD modernliği ve hatta postmodernliği imgeleri sayesinde prestiji artan Hollywood tarzı şiddet ve bedensel dolaysızlığı beğenen bir Amerikan olmayan halk bulmak gayet kolaydır.⁴ O halde bu Batı'nın –ya da en azından ABD'nin– ve onun “medeniyetinin” evrensel olduğuna dair bir sav mıdır? Hiç şüphesiz yaygın bir şekilde ama bilinçsizce savunulan bu konum absürt görünse de ciddiyetle ve felsefi bir tarzda yüzleşilmeyi hak etmektedir.

ABD filmlerinin dış pazarlardaki ağırlığını korumak için İkinci Dünya Savaşı sonundan beri muazzam bir çaba harcadı; bu çaba ülke içinde de

4 Buna yakın bir analiz şurada bulunabilir: *Kültürel Dönemeç*, Ankara: Dost Yayınları, 2005; ayrıca bkz. *Postmodernizm: Geç-Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Ankara: Nirengi Yayınları, 2008, 8. Bölüm.

genellikle çeşitli anlaşmalara ve yardım paketlerine maddeler eklenerek siyaseten desteklendi. Avrupa ülkelerinin çoğunda (Fransa bu Amerikan kültürel emperyalizm biçimine direnişi bakımından ayrı bir yerde durur) ulusal film endüstrileri savaş sonrasında böyle bağlayıcı anlaşmalarla savunma konumuna itildi. ABD'nin "kültürel-himayeci" politikaları yıpratmak için bu sistematik girişimleri daha genel ve giderek küreselleşen bir şirket stratejisinin sadece bir parçasıdır. Bu strateji şimdi Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) ve Amerikan şirketlerini kayıran uluslararası sözleşme maddeleriyle (entelektüel-mülkiyet hakları, patentler –mesela yağmur ormanlarındaki organizmalar ya da yerel buluşlar– veya gıdada ulusal kendine yeterliliğin kasten zayıflatılması) yerel yasaları çiğneme gayretleri –örneğin sonradan vazgeçilen MAI projesi– üzerinden saygınlaştırılmıştır.

Burada kültür kararlı bir biçimde ekonomikleştirilmiş ve bu ekonomi politikalarını dayatarak açık bir siyasi gündem yaratmıştır. Hammaddeler ve diğer kaynaklar (örneğin petrol ve elmas) için verilen mücadeleler hâlâ dünya çapında devam etmektedir elbette. Bunları "modernist" emperyalizm biçimleri olarak adlandırmak, dirençli hükümetlerin yerine dost (yani boyun eğen) hükümetleri getirmeye yönelik daha da eski ve daha katıksız şekilde siyasal, diplomatik ya da askeri çabalarla yan yana koymak gerek. Ama bugün emperyalizmin –hatta kültürel emperyalizmin– daha açıktan postmodern olan biçimi benim tarif ettiğim NAFTA, GATT, MAI, DTÖ'nün projeleri üzerinden yürüyormuş gibi görünüyor; zira bu formlar ayrı ayrı ekonomi, kültür ve siyaset düzeylerinin –postmodernliği nitelleyen ve küreselleşmeye temel bir yapı kazandıran bir durum olarak– farklarının kalkmasına ve birbirlerine karışmalarına kitabi bir örnek sunuyor (ama yeni bir kitaptan!).

Küreselleşmenin iktisadi boyutunun birkaç veçhesi daha var ve bunları da kısaca gözden geçirmeliyiz. Ulusaşırı şirketler –yani daha basit bir ifadeyle 1970'lerdeki "çokuluslu şirketler"– yeni kapitalist gelişmenin ilk işareti ve belirtisiydi; yeni bir tür ikili güç ihtimaline, bu ulusüstü devlerin ulusal hükümetlere baskın çıkabileceğine dair siyasal korkular doğurmuştu. Bu tip korku ve fantezilerin paranoyakça yanını hafifletmek için bizahtih devletlerin bu ticari işletmelerle işbirliği yaptığını, iki sektör arasında –bilhassa ABD devleti personeli bakımından– eleman alışverişi olduğunu hatırlatabiliriz. (İşin ironik yanı, serbest piyasa hatipleri ulusal sanayiye Japon modeli hükümet müdahalesine hep karşı çıkmışlardır.) Yeni küresel şirket yapılarının daha endişe verici özelliği, işletmelerini daha ucuz deniz aşırı bölgelere aktararak ulusal emek piyasasını mahvetme kapasitesine

sahip olmalarıdır. Emek hareketinde buna yanıt verebilecek bir küreselleşme yaşanmamıştır; *Gastarbeiter*'in (konuk işçi) hareketliliği toplumsal ve kültürel hareketliliği temsil etmekteyse de henüz siyasi hareketliliği temsil etmemektedir.

Mali-sermaye piyasalarının müthiş genişlemesi yeni ekonomik manzaranın dikkat çekici bir özelliğidir; yine burada da sırf mümkün olması dahi yeni teknolojilerin yarattığı eşzamanlılıklarla bağlantılıdır. Burada artık emeğin hareketlerinden ya da sanayi kapasitesinden değil doğrudan sermayenin kendisinden bahsediyoruz. Son yıllarda döviz kurlarındaki yıkıcı spekülasyon daha da endişe verici bir gelişmenin, yani Birinci Dünya çekirdeği dışındaki ulus-devletlerin borç, sübvansiyon ve yatırım biçimindeki yabancı sermayeye mutlak bağımlılığının işaretidir. (Birinci Dünya ülkeleri bile yaralanabilir durumda: Mitterand rejiminin ilk yıllarında Fransa'nın nispeten solcu politikaları yüzünden yediği darbelere bakmak yeterli.) Ayrıca pek çok ülkenin tarımdaki kendine yeterliliğini aşındıran ve ABD gıdalarının ithalatına bağımlılığa yol açan süreç dünya çapında yeni bir işbölümü olarak tanımlanabilir ve Adam Smith'in dediği gibi üretimin artışından söz edilebilirse de, aynı şey yeni küresel mali piyasalara bağımlılık için söylenemez. Son beş yıldaki mali kriz silsilesi ve gerek Malezya Başbakanı Mahathir gibi siyasal liderlerin gerekse George Soros gibi iktisadi şahsiyetlerin kamusal açıklamaları yeni dünyanın iktisadi düzeninin yıkıcı tarafına keskin bir görünülük kazandırdı. Bu düzende anlık sermaye transferleri yıllar süren ulusal emekle biriktirilmiş değeri bir çırpıda boşaltarak koca koca bölgeleri yoksullaştırabiliyor.

ABD uluslararası sermaye transferlerinin denetimine dönük stratejiye direndi, halbuki bu mali ve spekülatif zararın bir kısmı bu yöntemle sınırlandırılabilirdi; ayrıca yatırım fonlarını çekme tehdidiyle diğer ülkelere serbest piyasa koşullarını dayatmaya yönelik neoliberal girişimlerin itici gücü olduğu uzun zamandır bilinen IMF'de de başı çeken ABD'yi elbette. Ama son yıllarda mali piyasaların çıkarları ile ABD'nin çıkarlarının mutlak özdeşliği artık eskisi kadar açık ve net değil. Bu yeni küresel mali piyasaların –son dönem bilimkurgularındaki akıllı makineler gibi– kimsenin istemediği felaketler yaratan ve en güçlü hükümetin bile denetimi dışında çalışan bağımsız mekanizmalara dönüşebileceğine dair endişeler var.

Geri çevrilemezlik baştan beri bu hikâyenin bir özelliği oldu. İlk önce teknolojik düzeyde öne sürüldü bu tez (daha basit bir hayata ya da mikro-çip öncesi üretime dönüş yok), ayrıca siyasal alanda emperyalist tahakküm çerçevesinde karşımıza çıktı; gerçi burada dünya tarihinin değişkenlikle-

ri hiçbir imparatorluğun sonsuza dek sürmeyeceğini gösteriyor. Kültürel düzeyde küreselleşme yerel kültürlerin nihai tükenişi tehdidi yaratıyor; bunlar ancak Disneyleştirilmiş bir tarzda, yapay simülakra ve salt fantezileştirilmiş gelenek ve inanç imgeleri olarak hayata döndürülebilecektir. Ama mali alanda küreselleşmenin sözde geri çevrilemezliğinin üstünde asılı görünen kıyamet havası, bizi herhangi bir alternatif hayal etme ya da dünya ekonomisiyle “ipleri koparmanın” en baştan nasıl yürütülebilir bir siyasal ve iktisadi proje olabileceğini –üstelik çok ciddi şekilde “ipleri koparmış” ulusal varlık biçimlerinin daha yirmi otuz yıl önce ve en dikkate değer şekilde Sosyalist Blok halinde filizlenmesine rağmen– tasavvur etme yeteneksizliğimizle yüzleştirir.⁵

5.

İktisadi küreselleşmenin diğer boyutu, yani ilk önce ABD ve diğer Birinci Dünya ülkelerinde gelişen ama şimdi sistematik olarak tüm dünyada yaygınlaştırılan mahut tüketim kültürü bizi en sonunda toplumsal alana getiriyor. Bu terim İskoç sosyolog Leslie Sklair tarafından, geç-kapitalist meta üretiminin yarattığı, diğer kültürlerdeki alternatif her günkü davranış biçimlerini tüketme tehlikesi oluşturan –ve kendisi de belli direniş türlerinin hedefi olan– belli bir hayat tarzını tanımlamak için kullanılıyordu.⁶ Fakat bu fenomeni kültürel bir çerçevede değil, iktisadi çerçevenin toplumsal çerçeveye geçtiği noktada incelemek bana daha faydalı görünüyor, çünkü “tüketim kültürü” gündelik hayatın bir parçası sıfatıyla aslında toplumsal dokunun ayrılmaz bir parçasıdır.

Ama belki de sorun “tüketim kültürünün” toplumsalın bir parçası olup olmadığından ziyade, bugüne kadar toplumsal olarak anladığımız her şeyin sonunu işaret edip etmediğidir. Burada argüman daha eski bireycilik ve toplumun atomlaşması, geleneksel toplumsal grupların aşınması gibi eleştirilere bağlanır. *Gesellschaft*'a karşı *Gemeinschaft*: daha eski aile ve klanları, köyleri, “organik” biçimleri zayıflatan kişiliksiz modern toplum. O halde bizatihi tüketimin bireyselleştirdiği ve atomlaştırdığı, tüketim mantığının sıklıkla gündelik hayatın dokusu mecazıyla tarif edilen şeyi yırttığı öne

5 Sovyetler Birliği'nin “yıkılışının” sosyalizmin başarısızlığı değil Sosyalist Bloğun ipleri kopuk tutmaktan vazgeçmesine bağlanması gerektiği gibi popülerlikten uzak bir konumu benimsedim. Bkz. yukarıda 15. Bölüm. Bu sezgi şurada yetkin bir şekilde doğrulanıyor: Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes*, Londra: Vintage, 1994. (Türkçesi: Kısa 20. Yüzyıl-1914-1991 Aşırılıklar Çağı, İstanbul: Everest Yayınları, 2012.)

6 Bkz. Leslie Sklair, *Sociology of the Global System*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

sürülebilir. (Nitekim gündelik hayat, her günkü ve sıradan hayat, tam da bu şekilde yıkılmaya başladığı ana kadar teorik, felsefi ve sosyolojik bakımdan kavramsallaştırılmaya başlamaz.) Meta tüketiminin eleştirisi burada –altının toplumsal bağları kemiren son derece çürütücü bir unsur olarak tanımlandığı– geleneksel para eleştirisiyle paralellik kazanır.

6.

John Gray, *Sahte Şafak* adlı küreselleşme üzerine kitabında Rusya'dan Kuzeydoğu Asya'ya, Japonya'dan Avrupa'ya, Çin'den ABD'ye kadar bu sürecin etkilerinin izini sürer.⁷ Gray, tam olarak hayata geçirilen herhangi bir serbest piyasa sisteminin felaket kabilinden sonuçlar doğuracağı öngörüsünde Karl Polanyi'yi (*Büyük Dönüşüm*) takip eder. Rehberinin önüne geçerek serbest piyasa düşüncesinin özündeki bir çelişkiyi tespit eder: Sahici bir devletten bağımsız piyasanın yaratılması için muazzam bir devlet müdahalesine ihtiyaç vardır ve merkezi hükümet gücünün fiilen artırılması gerekir. Serbest piyasa doğal olarak gelişmez, kararlı yasal araçlar ve başka müdahale araçları kullanmayı gerektirir. Polanyi'nin bahsettiği dönem, yani ondokuzuncu yüzyıl başı için durum buydu; Gray de bilhassa İngiltere'deki Thatcher deneyine gönderme yaparak bizim de tam olarak aynı durumda olduğumuzu gösterir.

Ayrıca konuya bir ironik diyalektik kıvrım daha ekler: Thatcher'ın serbest piyasa deneyinin toplumsal açıdan yıkıcı gücü yoksullaşanlar arasında bir tepki doğurmakla kalmamış, onun programını destekleyen ve seçim tabanını teşkil eden Muhafazakar grupların “halk cephesini” atomlaştırmayı da başarmıştır. Gray bu tersine dönüşten iki sonuç çıkarır: Birincisi, hakiki kültürel muhafazakarlık (yani onun kendi muhafazakarlığı) serbest piyasa politikalarının müdahaleciliğiyle bağdaşmamaktadır; ikincisi, demokrasinin kendisi de bu politikalarla bağdaşmaz, çünkü insanların büyük çoğunluğu ister istemez bu politikaların yoksullaştırıcı ve yıkıcı sonuçlarına direnecektir; tabii bu sonuçları fark edebilirlerse ve direnmelerine uygun bir seçim sistemi varsa.

Demek ki bu, ABD'de küreselleşmeyi ve serbest piyasayı öven retorikğin

7 John Gray, *Sahte Şafak*, İstanbul: Om Yayınları, 1999. Teknolojik ve kaçınılmaz olarak gördüğü küreselleşmeyi resmen hedef seçmediğine, kendi ifadesiyle “küresel serbest piyasa ütopyasına” karşı çıktığına dikkat edilmelidir. Gray, tüm ütopyaların (hem komünist hem neoliberal olanların) kötü ve yıkıcı olduğunu düşünen bir Aydınlanma karşıtı düşünür olduğunu belirtmiştir, ama “iyi” küreselleşmenin neye benzeyeceğinden söz etmez.

büyük bir kısmına karşı mükemmel bir aşırıdır. Bu kitapta Gray'in temel ideolojik hedefi tam da bu retoriktir –bir başka deyişle neoliberal teoridir– çünkü bu teorinin günümüzde dünya çapındaki felaket kabilinden değişimlerin asıl faili, aktif şekillendirici etkeni olduğunu düşünmektedir. Ama ben, ideolojinin gücüne ilişkin bu derin hissiyatı, fikirlerin önceliğinin idealist bir olumlama olarak değil, söylemsel mücadele (veya başka bir jargonda gösteren materyalizmi) dinamikleriyle ilgili bir ders olarak görmek en iyisidir diye düşünüyorum.⁸

Gray'in, serbest piyasa küreselleşmesine güç verdiğini düşündüğü neoliberal ideolojinin özellikle bir Amerikan fenomeni olduğunun altını çizmeliyiz. (Thatcher bunu uygulamaya geçirmiş olabilir, ama gördüğümüz üzere hem kendini hem de İngiliz serbest piyasa neoliberalizmini yıkıma uğratmıştır.) Gray, ABD doktrininin –“Batı medeniyeti” başlığı altında ifade edilen Amerikan “evrenselciliğinin” güçlendirdiği bir doktrin– dünyanın başka hiçbir yerinde paylaşılmadığını belirtir. “Avrupamerkezciliği” eleştirmenin hâlâ popüler olduğu bir dönemde, Kıta Avrupası geleneklerinin böyle mutlak serbest piyasa değerlerine hep açık olmadığını, onun yerine kendi deyişle toplumsal piyasaya –bir başka deyişle refah devleti ve sosyal demokrasiye– eğilim gösterdiğini bize hatırlatır. Keza Japonya ve Çin, Güneydoğu Asya ve Rusya kültürleri de neoliberal gündeme kendiliğinden açık değildir, ama bu gündemin onlarda da talan yaratması mümkündür.

Gray bu noktada iki standart ve bana göre son derece sorgulanabilir sosyal-bilim aksiyomuna geri düşer: kültürel gelenek ve –henüz zikredilmeyen– bizatihi modernlik. Burada günümüzdeki küresel durum üzerine başka bir etkili eserle ilgili bir parantez açmak faydalı olabilir. Samuel Huntington da *Medeniyetler Çatışması*'nda –belki de tümünden yanlış nedenlerle– ABD'nin evrensellik iddialarının ve özellikle Amerika'nın yerkürede polistartarı askeri müdahale politikasının (ya da alışkanlığının mı demeli?) ateşli bir karşıtı olarak karşımıza çıkar. Karşıtlığının sebebi kısmen yeni bir tür izolasyonist olması, kısmen de her yere uygulanabilir olduğunu düşündüğümüz –seçimli demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan hakları– evrensel Batı değerlerinin kökünün aslında bir nevi başsız-sonsuz insan doğasında bulunmadığını düşünmesidir. Huntington'a göre bu değerler kültürden kültüre değişir, Amerikan değerleri de çok sayıdaki değer takımıyıldızlarından birinin ifadesinden ibarettir.

Huntington'ın nispeten Toynbee benzeri vizyonunda sekiz mevcut dün-

8 Bu konu ve Thatcher stratejisine ilişkin genel dersler için bkz. Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londra: Verso, 1988.

ya kültürü koyutlanır: Elbette Batı'nın kültürü; Rus Ortodoks Hıristiyanlık kültürü; İslam, Hint, Japon kültürleri –bu adalarla sınırlıdır, ama çok ayırdır– ve Çin ya da Konfüçyüs geleneği; son olarak da, bir nebze kavramsal utangaçlıkla farazi bir Afrika kültüründen söz edilir ve Latin Amerikan kültürü olarak ortaya çıkmasını bekleyebileceğimiz bazı karakteristik sentezlerden bahsedilir. Huntington'ın yöntemi burada antropolojik teorinin ilk günlerini anımsatır: Toplumsal fenomenler –yapılar, davranış vb.– “kültürel gelenekler” olarak nitelenir ve belli bir dindeki kökeni bakımından “açıklanır”; başlıca hareketlendirici olan dinin ise başka bir tarihsel ya da sosyolojik açıklamaya ihtiyacı yoktur. Seküler toplumların yarattığı kavramsal utancın Huntington'ı durup düşünmeye iteceğini sanabilirsiniz. Hiç de değil: Zira görünüşe bakılırsa değerler denen bir şey sekülerleşme sürecinde ayakta kalmakta ve Rusların niçin Çinlilerden farklı olduğunu, keza her ikisinin günümüz Kuzey Amerikalılarından ya da Avrupalılardan neden farklı olduğunu açıklamaktadır. (Bu sonuncular burada “Batı medeniyeti” başlığı altına toplanmıştır ve “değerleri” de elbette Hıristiyan değerleridir, yani Ortodoks Hıristiyanlıktan kesin bir şekilde ayırt edilen bir sözde Batı Hıristiyanlığının değerleridir. Gerçi bu Hıristiyanlık, Huntington'ın “Latin Amerika” etiketini cisimleştirmesi beklenen Akdeniz Katolikliği kalıntısından da ayırt edilebilir.)

Max Weber'in Protestan iş ahlakı tezinin kapitalizmi belli bir dini-kültürel gelenekle özdeşleştiriyor gibi görüldüğünü de Huntington geçerken belirtir; ama bunun dışında “kapitalizm” sözcüğü kitapta nadiren geçer. Nitekim küreselleşme sürecinin bu görünüşte dünya çapında muhalif inceleme-sinin en şaşırtıcı özelliklerinden biri herhangi bir türden ciddi iktisadın kesinlikle kapsam dışı olmasıdır. Burada en kuru ve özelleşmiş türde bir siyaset bilimi vardır; tüm diplomatik ve askeri çatışmalardan bahsedilirken Marx'tan beri tarihyazımının özgünlüğünü yaratan eşsiz iktisadi dinamiklerin adı bile anılmaz. Neticede Gray'in eserinde farklı kültürel geleneklerin altının çizilmesi, bunların üretebileceği ya da barındırabileceği farklı kapitalizm türlerinin resmedilmesi sebebiyle dikkate değerdi; buradaysa kültürlerin çokluğu sadece “Batılı” ya da “Hıristiyan” kültürün içinden çıkması gereken balta girmemiş ademimerkezi, diplomatik ya da askeri ormanı temsil eder. Gelgelelim, en nihayetinde, küreselleşmeye dair her tartışma şüphesiz şu ya da bu şekilde kapitalizm gerçekliğiyle hesaplaşmak zorundadır.

Huntington ve onun din savaşları için açtığımız parantezi kapatarak Gray'e dönelim. Gray de kültürlerden ve kültürel geleneklerden söz eder,

ama burada argüman daha ziyade bunların farklı modernlik biçimleri yaratma kapasiteleri çerçevesinde yürütülür. “Dünya ekonomisinin büyümesi,” der Gray,

Smith ve Marx’ın zorunlu olduğunu düşündüğü evrensel bir medeniyetin başlangıcı anlamına gelmez. Onun yerine kapitalizmin yerel türlerinin yetişmesini, ideal serbest piyasadan sapmalarını ve birbirlerinden farklılaşmalarını mümkün kılar. Batılı ülkeleri taklit ederek değil kendi kültürel geleneklerini yenileyerek modernliği yakalayan rejimler yaratır. Pek çok modernlik olduğu gibi, modern olamamanın da pek çok yolu vardır.

Şurası önemlidir: Tüm bu mahut modernlikler –Gray’in Çin diasporasında izini sürdüğü akraba kapitalizmi, Japonya’da samuray kapitalizmi, Kore’de aile şirketleri, Avrupa’da “sosyal piyasa”, hatta Rusya’daki mevcut Mafya tarzı anarko-kapitalizm– ailevi düzene (ister aşiret ya da genişletilmiş bir şebeke olsun, ister daha geleneksel anlamda olsun) dayanan özgül ve önceden varolan toplumsal örgütlenme biçimlerini baştan varsayarlar. Bu bakımdan, Gray’in küresel serbest piyasaya direnişe dair açıklamaları, sık sık kültürel bahsetmesine rağmen en nihayetinde kültürel değil doğası itibarıyla kesinlikle toplumsaldır. Başka başka “kültürlerin” en can alıcı niteliği, serbest piyasanın getirdiklerinin yerine ve onlara karşı farklı sosyal kaynakları –kolektifler, cemaatler, ailevi ilişkiler– kullanabilmeleri olarak tanımlanmıştır.

Gray’de en karanlık distopya ABD’nin kendi içinde bulunur: Şiddetli toplumsal kutuplaşma ve yoksullaşma, orta sınıfların yok edilmesi, sosyal güvencesiz büyük ölçekli yapısal işsizlik, dünyanın en yüksek hapsedilme oranları, mahvolan şehirler, dağılan aileler – mutlak serbest piyasanın cazibesine kapılan her toplumu bekleyen şeylerdir bunlar. Huntington’ın aksine Gray, Amerikan toplumsal gerçekliklerini sınıflandırmak için apayrı bir kültürel gelenek aramak zorunda hissetmez kendini. Bu gerçeklikler daha ziyade toplumsalın atomlaşması ve yıkımından doğar, dünyanın geri kalanı için ABD’yi korkunç bir ibret vesikası haline getirir.

“Pek çok modernlik vardır”; gördüğümüz üzere, Gray, “kendi kültürel geleneklerini yenileyerek modernliğe ulaşan rejimleri” övmektedir. Peki onun “modernlik” dediği şeyi tam olarak nasıl anlamalıyız? Keza Soğuk Savaş’ın sonrasında ve hem Batılı hem komünist “modernleşme” –yani yerel kalkınma ve ağır sanayi ihracatı– versiyonlarının itibarsızlaşmasının ardından, pek çok kişinin postmodernlik dediği şeyin ortasında modernleşmenin olağanüstü kaderi nasıl izah edilebilir?

Dünya çapındaki modernlik –ya da daha doğrusu modernleşme– dargarcığında kesinlikle yeniden bir yükselme olmuştur. Kastedilen modern teknoloji midir? O halde dünyadaki hemen her ülkenin uzun zaman önce modernleştiği su götürmez, zira hepsinde arabalar, telefonlar, uçaklar, fabrikalar, hatta bilgisayarlar ve ulusal borsa vardır. Yeterince modern olmamak –burada genel olarak tam anlamıyla modern öncesinden ziyade geri kalmışlığı işaret eder– sadece bunların yeterince bulunmaması anlamına mı gelir? Yoksa sahip olup da verimli kullanamamak mıdır? Veya modern olmak anayasa ve yasalara sahip olmak ya da Hollywood filmlerindeki insanlar gibi mi yaşamaktır?

Bu noktada çok uzun kalmadan, “modernlik”in bu bağlamda şüpheli bir sözcük olduğunu söyleme riskine girecek, sosyalizmin itibarsızlaşmasının ardından herhangi bir büyük kolektif toplumsal umut ya da telosun eksikliğini kapatmak üzere kullanıldığını ortaya atacağım. Çünkü kapitalizmin kendisine ait toplumsal hedefleri yoktur. “Kapitalizm” yerine “modernlik” sözcüğünü ortaya atmak siyasetçilere, hükümetlere ve siyasal bilimcilere kapitalizmin bir hedefi varmış gibi yapma ve bu korkunç eksikliği örtme imkânı vermektedir. Gray’in bu sözcüğü pek çok stratejik uğrakta kullanmak zorunda kalması onun düşüncesindeki temel bir sınırlılığa işaret eder.

Gray’in kendi gelecek programında eskinin kolektif projelerine her türlü dönüş kesinlikle hor görülür; şu andaki anlamıyla küreselleşme geri döndürülemez diye döne döne belirtir. Komünizm kötüydü denir (tıpkı ters yansıması serbest piyasa ütopyası gibi). Sosyal demokrasinin bugün mümkün olmadığı telaffuz edilir: Sosyal demokratik rejim “kapalı bir ekonomiyi önvarsayıyordu ... merkezindeki politikaların çoğu açık ekonomilerde sürdürülemez”, zira bu ekonomilerde “sermayenin göç etme özgürlüğü yüzünden işlemez hale geleceklerdir”. Bunun yerine ülkeler kendi “kültürel geleneklerine” sadakat göstererek serbest piyasanın güçlüklerini azaltmaya çalışacaklardır. Ayrıca yeni küresel kurallılaştırma planları yapılmalıdır. Yaklaşımın tamamı büyük ölçüde söylemsel mücadeleye –yani neoliberal ideolojinin hegemonik gücünün kırılmasına– fazlasıyla bağımlıdır. Gray ABD’de yanlış bilincin etkisine dair çarpıcı şeyler söyler, ona göre ancak büyük bir ekonomik kriz bu bilinci parçalayabilir (böyle bir krizin de gelmekte olduğunu düşünmektedir). Piyasalar küresel düzeyde de, yerel düzeyde de kendi kendine kural koyamaz; ama “ABD’nin politikalarında temel bir değişiklik olmazsa, küresel piyasaları ıslah yönündeki bütün girişimler ölü doğacaktır.” Bu kasvetli ama gerçekçi bir tablodur.

Sebeplere gelirsek: Gray hem küresel serbest piyasanın ön şartlarını

hem de geri döndürülemezliğini ideolojiye değil teknolojiye atfeder; böylece başlangıç noktamıza geri dönmüş oluruz. Ona göre, “Çokuluslu bir şirketin rakipleri karşısındaki tayin edici avantajı en nihayetinde onun yeni teknolojiler yaratma, bu teknolojileri verimli ve kârlı bir şekilde kullanma kapasitesinden kaynaklanır.” Bu arada, “Ücretlerin düşmesinin ve işsizliğin artmasının kökündeki sebep de dünya çapında yeni teknolojinin yayılışıdır”. Teknoloji sosyal ve ekonomik politikaları belirler, “Yeni teknolojiler geleneksel türden tam istihdam politikalarını işlemez hale getirir.” Son olarak, “Hakikaten küresel bir ekonomiyi yaratan serbest piyasaların değil yeni teknolojilerin dünyaya yayılmasıdır,” “Bu [küreselleşme] sürecinin ana motoru yeni, mesafeleri kaldıran enformasyon teknolojilerinin hızlı yayılımıdır.” Gray’in çoklu “kültürel geleneklere” dair umutlarıyla hafifleyen ve Amerikan neoliberalizmine karşıtlığıyla siyasallaşan teknolojik belirlemciliği en nihayetinde pek çok diğer küreselleşme teorisyeninki kadar muğlak bir teori ortaya atmakta, onlarla aynı şekilde umut ve endişe dağıtmakta ve bu sırada da “gerçekçi” bir duruş benimsemektedir.

7.

Şimdi, işlediğimiz bu analiz sisteminin –farklı teknolojik, siyasal, kültürel, ekonomik ve sosyal (tam bu sırayla) düzeyleri birbirinden ayırmak ve bu sırada aralarındaki ilişkileri açığa çıkartmak– dile getirdiğimiz üzere küreselleşmeye direniş kapasitesi yaratabilecek bir siyasetin biçimini belirlemeye yarayıp yaramayacağını görmek istiyorum. Zira siyasal stratejilere aynı yoldan yaklaşmak küreselleşmenin hangi veçhelerini yalıtıklarını ve hedeflediklerini, hangi veçhelerini ihmal ettiklerini gösterebilir.

Teknolojik düzey, gördüğümüz üzere, makine kırıcı siyaseti akla getirebilir; yeni makinelere zarar verilerek yeni teknoloji çağının başlamasını durdurmanın, hatta süreci tersine çevirmenin mümkün olduğu düşünülebilir. Makine kırıcılık tarihsel bakımdan kötü bir şekilde karikatürleştirilmiştir ve gösterildiği kadar düşüncesizce ve “kendiliğinden” bir program değildir.⁹ Ama böyle bir strateji üzerine düşünmenin asıl meziyeti şüphelilik yaratmasıdır; teknolojik geri döndürülemezliğe dair en derin inançları uyandırır ya da bir başka deyişle, yaygınlaşmasının ve daima ulusal denetimden kaçmasının saf sistemik mantığını önümüze serer (teknolojik yenilikleri koruma ve istifleme çabasındaki pek çok hükümetin başarısızlığı da buna tanıklık etmektedir). Ekolojik eleştiri de burada kendine yer bulabilir

9 Bkz. Kirkpatrick Sale, *Rebels against the Future*, Reading, MA: Addison-Wesley, 1995.

(gerçi sanayinin kötüyeye kullanımını denetleme iradesinin, teknolojik yenilenme isteğini canlandırabileceği de gösterilmiştir); keza ve ulusal sınırlar ötesine sermaye kaçışını ve yatırımını denetlemeye yönelik Tobin planı gibi çeşitli önerilere de kapalı değildir.

Ama şurası açık görünüyor ki, teknolojik yeniliğin kesin geri döndürülemezliğine (doğru ya da yanlış) sapına kadar inanmamızın ta kendisi herhangi bir teknolojik kontrol siyasetinin önündeki en büyük engeldir. O halde bu da siyasal düzeyde “ipleri koparma” için bir tür alegori vazifesi görebilir: Zira bilgisayarların –ya da arabaların veya uçakların– bulunmadığı bir toplum hayal etmeye çalışmak, küresellikten kopmanın mümkün olduğunu hayal etmeye çalışmak demektir.¹⁰

Burada önceden varolan küresel sistemden kopma anlayışı sebebiyle şimdiden siyasallığa doğru kayıyoruz. Milliyetçi bir politika bu noktada başını kaldırabilir.¹¹ Tadilata uğramamış bir milliyetçi siyaset desteklenecekse, Partha Chatterjee'nin konuyla ilgili argümanının yerleşik ve inandırıcı olduğunu –bir başka deyişle çürütülmeyi beklediğini– düşünüyorum.¹² Chatterjee milliyetçi projenin modernleşme siyasetinden ayrılmaz olduğunu ve bu siyasetin tüm programatik tutarsızlıklarını bünyesinde taşıdığını gösterir. Milliyetçi dürtünün daima milliyetçiliği aşan daha geniş çaplı bir siyasetin parçası olması gerektiğini öne sürer; aksi takdirde biçimsel amacı olan ulusal bağımsızlığı kazanmasının içi boşalacaktır. (Fakat bunun anlamı daha geniş çaplı bir siyasetin milliyetçi dürtüyü içermek zorunda olması değildir.¹³) Nitekim ulusal bağımsızlık emelinin gerçekleşirken kendi başarısızlığını ispatladığı açıktır: Pek çok ülke eski sömürgeci

10 İpleri koparmayı bu şekilde düşünmeye çalıştığımızda daima medya teknolojisinin söz konusu olması tesadüf değildir ki bu durum “medya” sözcüğünün sadece iletişim değil taşımacılığı da kapsadığına dair çok eski görüşü desteklemektedir.

11 “Milliyetçilik” ve “milliyetçi” sözcükleri daima muğlak, yanıltıcı, hatta belki tehlikeli olmuştur. Benim kafamdaki olumlu ya da “iyi” milliyetçilik Henri Lefebvre'nin sevdiği ifadeyle “büyük kolektif projeyi” içerir ve bir millet inşa etme girişimi biçimini alır. Bu yüzden, iktidara gelmiş olan milliyetçiliklerin çoğu “kötü” milliyetçiliklerdir. Belki Samir Amin'in devlet ile ulus, devlet iktidarının ele geçirilişi ile ulusun inşası arasında yaptığı ayırım burada anlamlı olabilir (Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, 10). Bu yüzden devlet iktidarı ulusal burjuva hegemonyasının “kötü” amaçiyken, ulusun inşası en nihayetinde tam da böyle bir “büyük kolektif proje” için insanları seferber etmek zorundadır. Bu arada, milliyetçiliği komünalizm gibi fenomenlerle karıştırmanın yanıltıcı olduğunu düşünüyorum; bu bana (örneğin) Hint kimlik politikalarının çok daha geniş ve hatta “ulusal” ölçekteki hali gibi görünüyor.

12 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Londra: Oxford University Press, 1986.

13 Küba ve Çin, somut milliyetçiliğin sosyalist bir projeye tamamlanabildiği en zengin karşı örnekler olarak gösterilebilir.

efendilerinden bağımsızlıklarını kazandıktan sonra hemen kapitalist küreselleşmenin güç alanına girmiş, para piyasalarının ve denizaşırı yatırımın egemenliğine tabi olmuştur. Şu anda bu yörüngenin dışında görünen iki ülke olan Yugoslavya ve Irak saf milliyetçi yolun yürütülebilirliğine dair çok fazla güven telkin etmiyor; her biri kendi tarzında Chatterjee'nin teşhisini doğruluyormuş gibi görünüyor. Miloseviç'in direnişi herhangi bir şekilde sosyalizmin savunulmasıyla bağlantılıysa da bunu duyma şansına erişemedik, Saddam'ın son dakikada İslam'a başvurması da pek fazla kişiyi ikna etmişe benzemiyor.

Burada milliyetçilik ile ABD emperyalizmi karşıtlığı –belki de Gaüllecülük–¹⁴ arasında bir ayırım yapmak büyük önem kazanıyor. Bugün kendine saygısı olan hiçbir milliyetçilik, şu ya da bu “etnik çatışma” derecesine düşmediyse ABD emperyalizmi karşıtlığını kendi parçası olarak görmelidir. “Etnik çatışmalar” sınır savaşlarıdır; ABD emperyalizmine direniş ise tek başına sistem ya da küreselleşme karşıtlığı demektir. Gelgelelim, sosyoekonomik açıdan bu tür bir küresel direniş sürdürmek için en iyi donanımına sahip alanlar –Japonya ya da Avrupa Birliği– ABD'nin küresel serbest piyasa projesinin derinliklerine gömüldüğünden, çoğunlukla bunların “duyguları karışıktır”, büyük ölçüde gümrük vergileri, himayecilik, patentler ve diğer ticari meselelerdeki çekişmeler üzerinden kendi çıkarlarını savunurlar.

Son olarak, bugün ulus-devletin geriye kalan tek somut siyasal mücadele alanı ve çerçevesi olduğunu da eklememiz gerek. Dünya Bankası ve DTÖ'ye karşı son dönemdeki gösteriler ABD içinde küreselleşmeye direniş siyaseti konusunda umut vaat eden yeni bir kalkış noktasını işaret ediyor gibi görünüyor. Yine de diğer ülkelerde böyle mücadelelerin yukarıda atıfta bulunduğum “milliyetçi” –yani Gaüllecü– ruhun dışında gelişebileceğini düşünmek güç: Örneğin küresel serbest piyasanın etkisine karşı emeği koruma yasaları için verilen savaşta, ulusal kültürel “himayeci” politikaların direnişinde ya da patent yasalarının savunusunda, halen ayakta olan her türlü refah devleti güvencesinin ve toplumsallaşmış tıbbi sistemlerinin yanı sıra yerel kültürü ve ilaç endüstrilerini silip süpürecek bir Amerikan “evrenselciliğine” karşı mücadelede. Burada, ulusalın savunusu aniden bizatihi refah devletinin savunusu haline gelmektedir.

Bu arada, mücadelenin bu önemli alanı zekice bir siyasal karşı hamleyle karşı karşıya gelir, zira ABD ulusal kendini koruma dilini de işin içine katmakta, bu dili “uluslararası” müdahaleye karşı ABD'nin çocuk emeği

14 Bunu tam olarak ona atfetmek doğru olmayabilir, ama yine de bkz. Régis Debray'ın kışkırtıcı, anlayış yüklü harika eseri *A Demain de Gaulle*, Paris: Gallimard, 1990.

ve çevre yasalarının savunulması mazeretiyle kullanılmaktadır. Böylece neoliberalizme ulusal direniş Amerika'nın "insan hakları" evrenselciliğinin savunusu haline gelmekte, bu mücadelenin anti-emperyalist içeriğini boşaltmaktadır. Başka bir dönemde bu egemenlik mücadeleleri Irak tarzı bir direnişle birleşebilir, yani atom silahları üretme hakkı için mücadele olarak yorumlanabilir (bugün ABD "evrenselciliğinin" başka bir damarı da bu hakkı sadece "büyük devletlerle" sınırlamaktadır). Bu vakaların hepsinde tikelin iddiaları ile evrenselin iddiaları arasında söylemsel bir mücadele görüyoruz, bu durum Chatterjee'nin milliyetçi konumun temel çelişkisine dair tespitini doğrular: bir tikelliği evrenselleştirme girişimi. Bu eleştirinin evrenselciliği desteklemeyi gerektirmediği anlaşılmalıdır, çünkü aslında ABD'nin evrenselcilik adına kendi özel ulusal çıkarlarını savunduğunu görmüştük. Evrensel ile tikel arasındaki karşıtlık daha ziyade küresel bir sistem içindeki ulus-devletlerin mevcut tarihsel durumu içinde bir çelişki halindedir. Bu da muhtemelen küreselleşmeye karşı mücadelenin, kısmen ulusal alanda sürebilmesine rağmen, tamamen ulusal ya da milliyetçi bir çerçevede başarıyla sonuca vardişilamayacak olmasının –Gaulleçü anlamda milliyetçi tutkunun vazgeçilmez bir itici güç olabilmesine rağmen– daha derindeki felsefi sebebidir.

Peki o zaman şu ya da bu şekilde "hayat tarzımızın" savunusunu içeren kültürel düzeydeki siyasal direniş ne olacak? Bu direniş güçlü bir olumsuz program üretebilir: Kültürel emperyalizmin tüm görünür ve görünmez biçimlerinin dillendirilmesini ve öne çıkarılmasını garantiler; bir düşmanın tespit edilmesini, yıkıcı kuvvetlerin görülmesini sağlar. Ulusal edebiyatın yerini uluslararası ya da Amerikan çoksatarlarının almasında, Hollywood'un ağırlığı altında ulusal film endüstrisinin çökmesinde, ulusal televizyona ABD'den ithal programların sel gibi akmasında, fast food devleri ülkeye girince yerel kafelerin ve lokantaların kapanmasında gündelik hayatta küreselleşmenin daha derin ve elle tutulur etkileri ilk önce ve çok çarpıcı şekillerde görülebilir.

Ama sorun bu şekilde tehdit edilen "gündelik hayatın" kendisinin çok daha zor temsil edilebilmesidir: Öyle ki, parçalarına ayrılışı görünür ve elle tutulur hale getirilebilse de, savunulan şeyin olumlu tözü kendini antropolojik mimikler ve tuhafliklara indirgeme eğilimi gösterir ki bunların da pek çoğu şu ya da bu dinsel geleneğe indirgenebilir (burada sorgulamak istediğim "gelenek" mefhumu tam da budur işte). Bu da bize Huntington tarzı dünya siyasetine benzer bir şey olarak geri döner; ama küreselleşmeye ve Batılılaşmaya (İranlıların deyişıyla "Batı'nın zehrine") direnme

enerjisini gösteren tek “dinin” ya da “dinsel geleneğin” –tahmin edileceği gibi– İslam olduğunu şerh düşmek gerek. Uluslararası komünist hareketin gözden kaybolmasından sonra, dünya sahnesinde sadece bazı İslami akımlar –genelde “köktendinci” olarak nitelenenler– gerçekten kendilerini Batı kültürüne, daha kesin olarak da Batı “kültürel emperyalizmine” programlı bir muhalefet konumuna yerleştirmiş gibi görünmektedir.

Gelgelelim, bu güçlerin sahiden evrensel bir muhalefet oluşturmasının –İslam’ın ilk günlerinde mümkün olmasına rağmen– artık mümkün olmadığı da bir o kadar barizdir; kültür alanından iktisat alanına atlarsak bu zayıflık daha da açıklık kazanacaktır. Şayet küreselleşmenin yıkıcı biçimlerinin arkasındaki gerçek motor güç kapitalizmse, o zaman Batı’ya direnişin çeşitli biçimlerinin en iyi sınanacağı yer bu tikel sömürü tarzını etkisizleştirme ya da dönüştürme kapasiteleridir. Tefecilik eleştirisinin Ali Şeriatî’nin tarzında genişletilerek dört dörtlük bir mali sermaye reddiyesi haline getirilmezse pek işe yaramayacağı açıktır; bu arada yerel maden zenginliğinin ve yerel emeğin çokuluslu şirketler tarafından sömürülmesine geleneksel İslami karşı çıkışlar da bizi hâlâ daha eski, anti-emperyalist milliyetçiliğin sınırları içine yerleştirir, kırk yıl öncesine nazaran tanınmayacak ölçüde dönüşüm geçirmiş yeni, küreselleşmiş sermayenin müthiş işgalci gücüyle boy ölçüşecek donanımdan yoksun bırakır.

Fakat herhangi bir dinsel siyasi direniş biçiminin somut gücü onun bir inanç sistemi olmasından değil, fiilen mevcut bir toplum içinde zemin sahibi olmasından ileri gelir. İşte bu yüzden en nihayetinde herhangi bir saf ekonomik direniş önerisine, dikkatleri ekonomik alandan toplumsal alana kaydırma gayretinin (önceki düzeylerin hepsini kendi bünyesinde bulunduran bir gayretin) eşlik etmesi gerekiyor. Toplumsal kaynaşmanın daha önceki biçimleri herhangi bir etkili ve uzun vadeli siyasal mücadeleye, her türlü büyük kolektif çabaya kendi başlarına yeterli gelmemelerine rağmen, zorunlu ve vazgeçilmez bir ön şart teşkil ediyorlar.¹⁵ Bu kaynaşma biçimlerinin ta kendileri aynı zamanda mücadelenin içeriği, her türlü siyasal hareketin dayanağı, adeta tasarılarının programıdır. Ama bu programı –atomlaşma ve bireycilik karşısında kolektifin korunması– geriye bakan ya da (tam anlamıyla) muhafazakar tipte bir program olarak görmek şart değildir.¹⁶ Böyle bir kolektif kaynaşmanın ta kendisi İran ve Küba’da ol-

15 Eric Wolf’un klasik eseri bu bakımdan hâlâ öğreticidir: *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Londra: Faber and Faber, 1971,

16 Topluluk ya da kolektifin nihai değerine sol bakış açısıyla atıfta bulunan herkes üç problemle yüzleşmek zorundadır: (1) Bu konumu komünitaryanizmden kökten ayırt etmek nasıl mümkün olacak; (2) kolektif proje faşizm ya da Nazizmden nasıl fark-

duğu gibi mücadele içinde yaratılabilir (gerçi bu örneklerde nesille ilgili gelişmeler şimdi bu kaynaşmayı tehdit ediyor olabilir).

Emek örgütlenmesi için kullanılan eski “birleşme” kelimesi bu nihai, toplumsal düzeydeki meseleyi kusursuz bir şekilde simgesel olarak ifade ediyor; ayrıca dünyanın her yerindeki emek hareketlerinin tarihi aktif siyasal çalışmada yeni dayanışma biçimlerinin oluşumuna dair sayısız örnek veriyor. Keza böyle kolektiflikler her zaman yeni teknolojilerin insafına kalmıyor: Aksine, elektronik enformasyon mübadelesi, küreselleşmeye yeni siyasal direniş biçimlerinin ortaya çıkmaya başladığı her yerde merkezi rolde görünüyor (örneğin DTÖ karşıtı gösterilerde). Gelecekteki kolektif bir hayatın taleplerini çarpıtılmış ve bilinçsizce de olsa ifade eden tüm program ve temsilleri adlandırmak için şimdilik “ütopyacı” sözcüğünü kullanabilir, küreselleşmeye karşı verilen her türlü hakikaten ilerici ve yenilikçi siyasal tepkinin en can alıcı merkezinin toplumsal kolektiflik olduğunu söyleyebiliriz.

lılaştırılacak; (3) toplumsal ve ekonomik düzey arasındaki ilişki nasıl kurulacak; yani kapitalist sistem içinde toplumsal çözümlerin yürütülemezliğini göstermek için Marx'ın kapitalizm analizi nasıl kullanılacak? Kolektif kimliklere gelince, tekil kişisel kimliğin maskesinin indirilip çoklu özne konumlarının ademimerkezi mahalli olduğunun açığa çıktığı tarihsel anda, kolektif düzeyde de benzer bir şeyin kavramsallaştırılmasını istemek kuşkusuz çok şey istemek olmayacaktır.

VI. KISIM

TARİHİN BAĞDEĞERLERİ

19. Bölüm

Tarihin Bağdeğerleri**I. Parça: Zamanı Görünür Kılmak***Tarih Zaman'dır.*

—Michelet

1. Zamansallık ve Figürasyon

“Bir bakıma, zamandan bahsetmek için her zaman çok geçtir.”¹ Derrida'nın bu irkiltici yorumu, sahicilik dediğimiz varoluşsal kategoriye karşı bir polemğin tam ortasında gözümüze çarpar; 1920'lerden beri yeni türden etik ve yorumbilgisel çözümler sunuyor görünen sahiciliğin Fransa'da Sartre sonrası felsefe tarafından terk edilmesi önemli bir hamleydi (ayrıca Batı Almanya'da Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği Heidegger eleştirisinin köşe-taşlarından biriydi). Aslında her iki varoluşçuluk hattında da etigin yerini çabucak siyasallık almıştı: Sartre'da sahicilik burjuvazinin halinden memnunluğuna ve önce Alman işgaliyle sonra da Amerikan Soğuk Savaşıyla işbirliğine karşı bir silahtı. Heidegger'de ise yalnızlık ve ıstırapın eski yankılarını uyandırarak mahut “ölüme-doğru-olma”ya başvurmak, bizi her halükârda askeri etiğe ve askerinin desisyonist “fedakarlığına” götürüyordu. Dolayısıyla, görünüşte etik olan bu pozisyonların ikisi de siyasi alanda sonuçlanıyordu ki bu alanın başlı başına savunulması gerekiyordu, zaten Sartre tam da böyle bir savunmaya girişir.

Ama postyapısalcılık için en önemli hedef herhalde yorumbilgisi üzerindeki ikincil artçı etkiler olmuştu: Yüzey ile derindeki anlam arasındaki ayrım fenomenolojide hep işbaşındaydı, ama varoluşsal sahicilik ve sahicisizlik/sahtelik tematiği bu ayrıma farklı bir yaşam ve dramatik bir aciliyet kazandırıyordu.

Bu polemiklerden hiçbirini burada ele almaya gerek yok. Böyle bir şey yapmak için varoluşsal sistemlerin savaşın hemen sonrasındaki dönemde her yerde tahtını yitirmesine dair daha geniş kapsamlı bir tarihsel anlatı

1 Jacques Derrida, “Ousia et Gramme”, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, 47; İngilizcesi, “Ousia and Grammé: Note on a Note from Being and Time”, *Margins of Philosophy* içinde, çev. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982, 42.

gerekecektir. Bu genel hareketten daha dolaysızca almak istediğim şey ise, bu hareketin zamansallık teorilerine dair nispeten dar bir argüman bağlamında tanımlanışı olacak. Zira Derrida'nın yukarıda aktarılan sözü söylediği metindeki mesele bu tanımlamadır; ayrıca entelektüel sorumluluk gereği öncelikle bu argümanın bir ölçüde yeniden inşası gerekecek, zira aşağıdaki izahatlardaki ana oyuncuların bazılarını içeriyor.

Derrida için başlangıç noktası (genellikle olduğu gibi) bir fragmandır. Burada ele aldığı fragman ise Heidegger'in kendi zamansallık teorisini Aristoteles'in teorisinden (aynı zamanda Hegel'in teorisinden ki bunun yarattığı pürüzleri şimdilik görmezden geleceğiz) ayırdığı bir dipnottur.² Heidegger'in ifadesine göre Aristoteles "vulgares Zeitverständnis"i yürürlüğe koyar, ki bunu "alelade" ya da "her günkü" zaman anlayışı olarak tercüme edebiliriz; bu karakterizasyonun aynı zamanda sahici olmayan zaman anlayışı anlamına geldiğini de unutmamak gerek – Aristoteles'e halihazırda her günkü gün eşsiz bir fenomenoloji gibi yüksek bir paye biçilir (*Retorik* de "kolektif varlığın [*Miteinandersein*] gündelikliğinin ilk sistematik yorumbilgisi"³ diye övülür); ama bu niteleme *Varlık ve Zaman*'ın durduğu yerden Aristotelesçi fenomenolojiyi aynı zamanda sahicisizlik âlemine yerleştirir. Nitekim bütün otoritelerin az çok üzerinde uzlaştığı bir nokta şudur: Aristoteles'in zamana dair sözlerinde (*Fizik*, 4.10-4.14⁴), zamansallığın hemen her yönüne değinilmekte, sonraki tüm felsefi tartışmalarda ele alınan zaman konusuyla bağlantılı hemen her tema kapsamaktadır. Bu yüzden, Aristoteles'in zaman ve zamansallık izahatı ister tutarlı olsun ister tutarsız –Heidegger, Aristoteles'in çoğu durumda insanların zamanla ilgili söylediği her şeyin gelişigüzel bir listesini yapmış gibi görünmesine rağmen içsel tutarlılık gösterdiğine dair sağlam bir savunma yapar– onu aşmak isteyen her teori için zorunlu bir başlangıç noktasıdır.

Aristoteles ontolojik zaman problemiyle, paradoksla, bir başka deyişle hem olan hem olmayan bir şey problemiyle başlar; yani olmayan ama olmama halleri çok farklı olan bir geçmiş ve gelecekle birleşmiş bir şimdi: henüz-olmayan'dan farklı (aynıca çoğunlukla, artık-olmama bakımından geleceğin kırılğan beklentisel henüz-olmayan-varlığından daha elle tutulur, tözsel sayılan) bir "olan" ya da "olmuş". Bu ontolojik paradokslar ya da çatışkılar

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1957, 432-433.

3 *Ibid*, 138.

4 Aksı belirtilmediği takdirde, *Fizik* ve *Poetika*'ya yapılan bütün göndermelerde 1831 Yunanca metnin sayfa numaraları izlenecek; bu numaralar Jonathan Barnes edisyonunda bulunabilir: *Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

büyük ihtimalle tümünden yeni bir Varlık kavrayışı gerektirir ki Heidegger'in de bize bunu sunmaya hazır olduğuna şüphe yoktur (Ricoeur'un işaret edeceği ve daha sonra göreceğimiz üzere Augustinus geleneginden de epeyce destek görür).

Ama ontolojik açmaz şimdilik bizi Aristoteles'in zamanın "doğası" dediği sorun kadar ilgilendirmiyor kesinlikle. İyi ama bu öze dair bir konu mudur, yoksa tanıma mı dairedir? Yani içerik ve yapı problemi midir, zamanın gerçekte ne olduğunun, onu oluşturan parçaların, hammaddesinin, düzenlenişinin kavranmasıyla mı ilgilidir; madde nedir, diye sorar gibi sorgulanabilir mi? Yoksa dilsel bir problem midir; salt zaman için sözcükler bulmakla değil, aynı zamanda bu sözcükleri birleşik bir formülasyonda birbirine bağlamakla mı ilgilidir? Şüphe yok ki burada dar bir tanım anlayışıyla karşı karşıya değiliz (Nietzsche'nin, şeyler tanımlanamaz, diye meşhur bir sözü vardır), onun yerine, ilk başta zaman hakkında söylenebilecek her türden farklı şeyi listelediğimiz, bu veçheleri ve temaları tek bir cümlede modellenilebilecek bir tür kavramsal birlikte bitıştirdiğimiz bir süreçle karşı karşıyayız. İşte böyle bir cümle: "Zaman 'önce' ve 'sonra' bakımından devinim sayıdır," (Fizik, 219b1) ki hemen sonra ekler: "ayrıca süreklidir, çünkü sürekli olanın bir niteliğidir." (Fizik, 220a23)

Şimdi bunun ne tür bir cümle olduğunu sorabiliriz: Bizi çeşitli modern dillerdeki pek çok tercüme yoluyla Yunanca orijinale geri götürmesi manidardır. "Bakımından", "açısından": Felsefenin sağlamlık ve berraklık gözlüğünün, Descartes'in tabiriyle en küçük parçalarına ayıran bakışının yakınlıştırıp büyüttüğü şekliyle bu ne anlama geliyor olabilir? Yunancası basitçe "kata": *kata to proteron kai usteron*'dur. Liddell ve Scott bu edatın işlevleri ve kullanımlarına dair bir dizi liste çıkarmıştır ama İngilizce eşdeğerleri konusunda daha sakıngan bir tavır alırlar. Bizim durumumuza uygun düşenler muhtemelen "buna göre", "buna yanıt olarak" ve "ilişkili olarak" ya da "ilgili"dir.

Bu sözcüğün doğru ifade ya da tercüme edilip edilmediğini sormanın bir anlamı var mı? Hatta tam bir eşdeğeri yokken orijinal Yunanca anlamının ne olduğunu sormanın bir anlamı var mı? Bu hüsrana uğraticı sorular bizi çok kendine has bir konuya, yani bizatihi edatın felsefi anlamı ya da işlevi konusuna götürüyor. Böyle bir konuya odaklanmanın sonucu felsefi bakımdan tözleri temsil eden isimlerin ve felsefi bakımdan süreçleri adlandıran fillerin aldatıcı sadeliğinin altını çizmektir. Ayrıca, düşünmeyi ve kavram-sallaştırmayı bu iki kategoriye yedirme ve cümlelerin diğer dilsel öğelerini (zarfları içerdiği gibi, Yunancada çevrilemez parçacıklara da sahiptir) görmezden gelme eğilimimizi keskin bir şekilde öne çıkarmak istiyorum elbette.

Bunlar sözün birlikte anlamlı parçaları olarak adlandırılır ve bizatihi cümlelerin yanı sıra öyle ya da böyle ifade ettiği varsayılan düşünceye de farklı bir ışık tutar.

Modernist dile batış sürecinde bunların belli kısımları dramatik şekilde yeniden su yüzüne çıkar; belki de Mallarme örneği konuyu bu eski felsefi metinler ve onların tercümelerinden çok daha canlı bir şekilde gösterecektir. Zira Mallarme'deki temel sözcüklerden birinin –üslubun gizemli çekim merkezi ve her türlü anlamın ötesinde ışıldayan titreşim işlevi gören şu takıntılı söz merkezlerinden birinin– sevdiği bir isim, sıfat ya da mükerrer bir fiil olmadığını, tam da bir edat olduğunu söyleyebiliriz: Aslında “*selon*”⁵ sözcüğünün, aniden yolumuza çıkan Yunanca “*kata*”nın tam eşdeğeri olduğu ortaya çıkıyor.

Mais proche la croisee au nord vacante, un or
Agonise selon peut-etre le decor
Des licornes raunt du feu contre une nixe...⁶

Böylece “*selon*” ve eşdeğerleri, gösterenlerin homojen yüzeyini ve sürekliliğini aniden bir kolaja indirger, dolayısıyla bu birlikte anlamlılığın işlevi salt yan yana getirme ya da bir fikri, bir imgeyi, bir isim kümesini başka bir tanesine bağlama gibi mütevazı ve takdir edilmeyen bir görevi yerine getirmekten ibaret kalır: Anlamlı şekilde birleştirme ya da dolaylama iddiasında buldukları, ama sadece düşüncenin bulunmadığı mekânsal bir temas işlemine işaret ettikleri parçacıklar, malzemeler, imgeler, kavramlar arasında bir temas vardır sadece.

Bu yüzden, “önce ve sonraya göre”, sadece cümlelerin diğer kısımlarıyla birlikte öncelik ve sonralığı da düşünmemizi istemektedir; bu parçayı öbür parçalara (devinim ve sayı) eklememizi talep eder. Aristoteles’in cümlesi düşüncenin kendisinin ifadesini değil imkânsız bir düşünceyi düşünme buyrudur.

Hal böyleyse, neticede zaman nedir (Hans Castorp’un *style indirect*

5 Fransızca “göre” edatı. —yhn

6 Ama kuzeydeki boş pencere çerçevesinde
Ölmektedir bir altın, arkasında (belki de [sic!])
Tekboynuzlular nallarından kıvılcımlar saçarken bir periye...

Kameranın (orada olmayan Üstadın) boş oda(sın)da gezindiği, nihayet bu dizelerde sözü edilen ışıltıyı yakaladığı meşhur *ptyx* sonesidir bu; ışıltının kıvılcımları (görüş alanımız pencerenin kendisini aşınca) ağır ağır değişerek şiirin finalinde Büyük Ayı takımyıldızı halini alır.

libre'yi kendi dilinde ifade ettiği gibi, *Was aber war die Zeit*)? Sadece özelliklerin kolağı mıdır, yoksa Augustinus'un en nihayetinde dediğı kadar düşünülemez midir ("Ama bana sorarsan, söyleyemem.")?

Aynı anda hem dilsel hem kavramsal, hem de mistik ve varoluşsal olan bu tereddüt, problemi başka bir yoldan formüle ederek felsefi kavramsallığı ya da katıksız sözel ya da dilsel analizi baypas etmemizi gerektirir; bu da benim figürasyon demeyi tercih ettiğim şey çerçevesinde dile getirilecek. Nitekim mecaz kavramı hâlâ yapısalcı dönemi fazlasıyla akla getiren bir dilsel belirlenimciliğı anlatıyor; "temsil" ise, "ona göre" ve "onunla ilişki içinde" düşünme, ifade ya da formüle etme sorunlarını gündeme getirmeyi sürdürmek istediğim dil alanının çok ötesine geçiyor. Hatta figürasyon ile formülasyonu birbiriyle bağlantılı kategoriler olarak görüyorum; ikisi de bir işlevin salt kapatılıp açılmasından, bir özellik ya da imkânın salt adlandırılmasından ziyade imkânsız olan ya da olmayan bir işlemi anlatıyorlar. Problemi figürasyon çerçevesinde ortaya koymak, hakikate dair geleneksel felsefi sorulardan (hatta Kant'tan itibaren anlama gücünün imkânları ve sınırlarına dair sorulardan), bir de üslup ve metafora dair edebi sorulardan ayrı sorular sormak demektir.

Her halükârda, Aristoteles'in zamanla ilgili incelemesinin bu kısa yorumunu figürasyon çerçevesinde yürütmeye devam edeceğim; bu incelemeyi özetlemek istersek, yukarıda aktardığımız sözde "tanımda" bir araya gelen üç unsuru ayırıştırabiliriz: devinim, sayı ve "önce ve sonra". Bu başlangıç noktası peşinen birkaç problem doğuruyor ki bunlardan ilki de neleri ihmal ettiğıyle ilgili. Zaman tartışmasının hiç şüphesiz temel bir parçası olan değişim ne olacak? Tuhafır ama Aristoteles hem zaman hem de değişim kavramlarını bozulma ya da göçüp gitmeye doğru çeker: "Başlı başına zamanı, yapmaktan ziyade yıkan bir şey olarak ele alırız." (*Fizik*, 221b3) Bu duruş noktası büyümeyi, *physis*'i, yüzeye çıkmayı ihmal ediyormuş gibi görünüyor. Ama Yunanlılar için değişim ile devinimin ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğini anlamamız gerek. Onlara göre çürüme bile bir devinim biçimidir ve bu yüzden değişimi devinim başlığının bir alt kümesi olarak kabul edebiliriz.

Ondan sonra da "şimdi"nin, Hegel'in tabiriyle "şu anın muazzam ayrıcalığı"nın analizi konusundaki sorulara geçmeliyiz: hiç şüphesiz yok ki zaman dediğimiz şeyin en eşsiz cisimlenişi budur. Şimdi meselesi Aristoteles'in tartışmasının her yanına sinmiştir elbette. Ama zamanın

7 Augustinus, *Itiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010, 11. Kitap, 14. Kısım).

doğasının tanımına ya da formülasyonuna “şimdi”yi dahil etmek bir kısır döngü içerecektir, zira diğer üç başlığın aksine, “şimdi” hemen her zaman zamansal olanın içindedir, zamansallığın ayrılmaz bir parçasıdır, bu yüzden onu karakterize edecek ayrı bir özellik gibi görülemez.

O halde, sonraki tartışmaların göstereceği üzere, “şimdi” sorunu üzerinde ısrar etmek kaçınılmaz olarak bizi öznel, hatta fenomenolojik bir doğrultuya çekecektir: Bilince başvurmadan, bu “şimdi” ile daha önceki ya da gelecekteki zamanlar arasındaki ayrımlara girmeye kalkmadan nasıl “şimdi”den bahsedeceğiz? Üstelik daha önceki ya da gelecekteki zamanlar bireysel (mahrem ya da öznel) deneyime hafıza ya da öngörü sayesinde sıkı sıkıya bağlıdır. Nitekim bilinç Aristoteles’in tartışmasında sadece bir kez kendini gösterir, orada da nispeten Kartezyen bir düşünce deneyi biçimini alır: “karanlıkta kalsak ve hiçbir bedensel duyunun bilincinde olmasak bile, zihinlerimizde bir şeyler ‘olup bittiğinden’, o deneyime dayanarak zamanın geçişini biliriz.” (Physics, 219a7)

Öznel zaman deneyimi üzerinde ne kadar inatla ısrar edersek, varoluşsal zaman ile dünya zamanı arasındaki uçurumu o kadar tehlikeli bir şekilde büyütürüz (Aristoteles’in rehber edindiği devinim temasının dünya zamanına yol gösterdiğini ve en nihayetinde yıldızların semada dönüşlerine temas edeceğini, onun da ötesine geçerek çember şeklindeki “kusursuz” devinime varacağını belirtmeye gerek yok herhalde). Öte yandan, zamansallıkla ilgili sonraki tartışmaların bu uçuruma odaklandığını da eklemek gerek (hiç değilse Ricoeur’un tarihsel zaman üzerine metinlerinde ki buna az sonra geleceğiz). Yunan ve modern öznellikler arasındaki tarihsel farkları (şayet bu koyutlanabilecek ve analiz edilebilecek bir şeyse) bir yana bırakırsak, Aristoteles’in sözü nesnel zamanın önceliğini kabul ettiğini açıkça gösteriyor; yani ona göre, ancak nesnel zamanın doğasını formüle ettikten sonra öznel zamandan bahsedebiliriz, tersi mümkün değildir. Aristoteles, insan zamanı ya da öznel zamana dair sonraki varoluşsal analizlerin hepsinin, fenomenolojik analizleri de kapsayacak şekilde, özne-nesne karşılığını sonuca varamadan sonsuzca tekrarladığı ümitsiz açmazlara varması bakımından bu konuda haklı çıkmıştır.

Çağdaş felsefenin, daha doğrusu postyapısalcı felsefenin bireysel özneyi (ya da *cogito*) dışarıda bırakarak sorunu “çözdüğünü” de eklemek gerek. Bu felsefe bir tür Sokrates öncesi evrensel varlık tasavvuruna –ister Heidegger’in *Kehre* sonrası ontolojisi olsun, ister Deleuzecü akışlar ya da “benliği” bilinçdışının etkisi olarak gören psikanalitik yapılar olsun– geri döner. Ama bu görmezden gelmeler ve kestirmeye başvurular da sorunu

çözmez. Az sonra, Augustinus'un *İtirafı*'nda, Aristoteles'in nesnel zamanına Ricoeur'ün hâlâ klasik bir alternatif koytuğunu göreceğiz.

Yukarıda bahsi geçen hazırlık niteliğindeki problemlere (değişim, şimdi) dönersek, başlıkların kendilerine, özellikle de öncelik ve sonralık kategorisine dair bir sorgulamayı da eklememiz gerekebilir. Bu kategori hakikaten Derrida'nın peşinen koyduğu koşullara fazlasıyla uyuyor gibi görünmektedir. Ne de olsa derinlemesine bir zamansallık içermiyor mu, tanımlanması değilse bile bir anlamda belirtmesi beklenen zaman deneyiminin ta kendisini zaten baştan varsaymıyor mu?

Yine de, Heidegger'in böyle bir eleştirel okumaya (peşinen koyduğu) itirazlarını kayda geçirmemek haksızlık olur. "Uyarınca" ya da *kata* için verdiği fenomenolojik tercüme Aristotelesçi metne fenomenolojik amaçlarla bu el koyuşu çarpıcı bir şekilde görünür hale getirir, çünkü *kata* sözcüğü "ufkunda" diye tercüme edilmiştir.⁸ Bu fenomenolojik anahtar kelime her şeyi değiştirir: Üç başlığımız tek bir düzlemdeki bir özellikler dizisi olmaktan çıkmış, şimdi aniden derinlik bakımından hizalanmışlardır; "önce ve sonra" ise "devinim sayısının" zaman olarak kavrandığı ufuk haline gelmiştir. Bu zekice bir yorumdur; ama tam da böyle, yani bir yorum olarak kavranmalıdır: Aristoteles metni daha sonraki felsefi tasarım için benimsenmekte, bu minik "tadilatla" kesinlikle çarpıcı bir etki yaratacak hale gelmektedir.

Zira yeni okuma artık bu unsurlar arasına ontolojik öncelik meselesini dahil eder, üstelik fenomenolojik değil mantıksal açıdan betimlenmesi daha iyi olacak bir önceliktir bu: Gündelik terimlerle kavranan yüzeydeki fenomenlerden yola çıkar, altta yatan daha derin varlık deneyimlerine doğru ilerler. Fakat Derrida'nın eleştiri nesnesi bu önceliğin ta kendisidir: ontığın altında yatan ontolojik, varlıklar ya da *existentler* çokluğunun altında yatan Varlık, son olarak da sahicisizliğin altında yatan sahicilik. Bu öncelik tikellere zemin oluşturan evrensellerin eski yetersiz şemasının yerini alması anlamında çağdaş nominalizmi devreye sokar. İşte bu yüzden, yukarıda bahsettiğimiz tercüme tadilatına "*akolouthiein*" problemini de eklemeliyiz; Heidegger bu tabiri, herhangi bir maddi ya da mekânsal önce ve sonranın fiziksel anlamında değil, tam da böyle bir fenomenolojik öncelik çerçevesinde "izleme" olarak okur. Aristoteles "zamanı mekâna indirgemediği gibi, salt mekânın yardımıyla, mekânsal bir belirlenim za-

8 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 24, Frankfurt: Klostermann, 1975, 347; İngilizcesi, *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1982, 245.

manın tanımına girmişçesine de tanımlamaz. Sadece zamanın devinimle bağı olduğunu göstermek ve bu bağı açıklamak ister.”⁹ Bu durumda, Aristoteles’in mekânsal yanlış okuması (Bergson’daki gibi) sıradan ya da vulger her günlük zaman deneyimi olarak sahicisiz bir zamansal deneyimle aynı şey olur. Ama Derrida’nın sorusu başka türlü bir deneyimin varoluşu olmadığını üzerinedir.

Problem artık ortaya atılan “şimdi” sorunundan ayrılamaz, çünkü önce ve sonranın ortaya çıkışı daha en başta birbirini takip eden “şimdiler” dizisi fikriyle bağlantılıdır. Şimdinin özündeki yapısal muğlaklık ele alındığında bile –sırayla nokta ya da çizgi olur, “bölücü” ya da “birleştiricidir” (Fizik, 22a19), merkez ya da sadece sınırdır, asla eşzamanlı ya da birleşik olamayacak iki işlevdir– Aristoteles bu temel zamansal unsuru daima ilave bir şey olarak tahayyül eder: Şimdinin saf bir şu ana, hatta başsız sonsuz bir şu ana tekabül ettiği düşünülse de, aynı zamanda geçmiş zamanda biriken ve kendini sonsuzca gelecekte takip eden bir şeydir. Bütün bu tartışmayı biraz kırıp dökerek de olsa basitleştirmek için, Aristoteles’i eleştiren sonraki yorumcular için (üstelik Heidegger’e rağmen), “şimdi” kavramının temelinde mekânsal görüldüğünü belirtelim. Dolayısıyla, öncelik ve sonralık kategorisi dahi derinden mekânsal bir karakterdedir, bir çizgi üzerindeki noktalar dizisi ve bu noktaların birbiriyle ilişkisi anlamını aktarır: “Önce ve sonra” sahiden zamansal bir deneyim aktarmaz, daha ziyade bu sahiden zamansal deneyimin bozulmuş ve şeyleşmiş mekânsal resmini aktarır (burada da Bergson’un temel referans olduğu açıktır).

Fakat bu tartışmayla birlikte şimdiden Aristoteles’in formülasyonunun üç boyutuna geri döndük: “Zaman ‘önce’ ve ‘sonra’ bakımından devinim sayısızdır.” Bu sahte cümleye üç farklı figür, yani sayı, devinim ve mekân arasındaki bir kolaj muamelesi yaptık. Bu üç varlık bölgesinin metafizik gizemlerine inmemiz zorunlu değil: Benim aklımda daha basit bir işlem var, yani zamanın ve zamansallığın eşit ölçüde ilksel gizemine nazaran sayı, devinim ve mekânın her birinin nerede durduğunu ve birbirleriyle nasıl ilişkiler kurduklarını saptamak istiyorum. Aslında bu üç başlıktan her birinin bizi burada işbaşında olduğu açığa çıkarılacak yapısal ilkeye geri götürdüğü görülüyor. Örneğin devinim teması hem kendinde hem kendi için devinimin zamanla özdeş olmadığını, ama diğer yandan hiçbir zaman tartışmasında görmezden gelinemeyeceğini gösterir. “Zaman ne devinimdir ne de devinimden bağımsızdır,” (Fizik, 219a1); ya da daha açık bir çeviriyle: “Zaman ne devinimle özdeştir ne de ondan ayrılma kapasitesine sahiptir.” Zaman devinime “dairdir” ya da devinime “aittir”; aynı şey sayı

için ve “önce ve sonra” için de geçerlidir: Bu sonuç, problem kavramsal olmaktan ziyade mecazi olarak yeniden formüle edilene kadar beyhude (ve tercüme edilemez) görünecektir.

Çünkü figürasyonun duruş noktasından, bu sonuçlar ve onlara kapı açan tefekkürler zamanın görünmesini sağlamaya yönelik çok sayıda girişime tekabül eder: Yunanlılar için zaman başka nasıl görünürse görünsün, mevcudiyetinin kaçınılmaz hale geldiği yerin devinim olduğu açıktı. Yine de devinim zamanla “aynı” olmaktan çok uzaktır: Zamanın –kendisi görünmez, figürleştirilemez, ifade edilemez olan zamanın– devinimin ardındaki namevcut varlığını hissedebileceğimiz şekilde belirmesi, daha doğrusu metnin diline yapışması, yan yana gelmesi, ona eşlik etmesi, bağlantı kurması için orada olması gereken diğer şeydir sadece. Buradaki can alıcı sözcük, edat ya da takı olan “hama”dır: Derrida’nın tartışmasının büyük bir kısmı, Aristoteles’in bu “hama” (“aynı zamanda”, “en mème temps”) sözcüğünü kullandığında, analiz etmek istediği zamansallığı daha en baştan varsaymış olmasıyla ilgilidir (Derrida’nın başta verdiğimiz tatsız yorumu da buradan ileri gelir).

Ama bu belki de figürsel değil mantıksal bir problemdir; Ricoeur’ün eşit ölçüde çarpıcı ama çok daha geniş kapsamlı sözü, yani saf zaman fenomenolojisi diye bir şey olamayacağı sözü için de aynı şeyi söyleyebilirim;¹⁰ çağdaş fenomenologların en önde geleni ve Husserl otoritesi olan birinin kaleminden çıkan bu sözler felsefenin kendisi için gerçek bir idam fermanı anlamına gelir. Felsefenin kendi çerçevesi içinde zamanla başa çıkamayacağına temin edilirdi; zamana hakkını vermek için felsefedışı referanslara

10 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 1. Cilt, Paris: Seuil, 1983, 21, 125; 2. ve 3. Ciltler sırayla 1984 ve 1985’te Seuil’den (Paris) yayımlandı. Bu üç cilt İngilizcede 1984, 1985 ve 1988’de yayımlandı: *Time and Narrative*, Chicago: University of Chicago Press. Yukarıdaki alıntılar sayfa 6 ve 83’tedir. Bu esere sonraki göndermelerde TR kısaltması kullanılacak; tüm göndermelerde ilk önce İngilizce baskının sayfası, sonra İngilizce çevirinin sayfası gösterilecek. Ricoeur’un sonraki eseri *Mémoire, l’histoire, l’oubli*’nin (Paris: Éditions du Seuil, 2000) bu anlatıda dikkate alınmadığını eklemek isterim. Ayrıca hafıza fenomeni –*Zaman ve Anlatı*’da hemen hiç geçmez (keza benim tartışmamda da yoktur)– en az ilk üç ciltlik eser kadar uzun olan ve aynı zeminin epeyce bir kısmını özetleyen (sondaki ahlakçı dönüş de dahildir ve burada bağışlama üzerine bir tefekkür halini almıştır) iddialı eseri *Hafıza, Tarih, Unutuşta* (2004) Ricoeur’ün zihnini yeniden meşgul eder. Böyle bir başlığın ilk seferinde tam anlamıyla “unutulabilmesi” (Augustinus’un zamansallık teorisi için önemli olduğu yerler hariç), zaman ve hafızanın aynı gerçeklik için birbirini izleyen kodlar ya da kavramsal diller oluşturmasının bir yolu olduğunu düşündürüyor bana. Hafızanın öne çıkarılmasının daha siyasal bir boyutu da vardır, çünkü bu sayede yakın dönem tarihinin inşasına zemin hazırlanır ve özellikle de anıtların dikilmesinde belirleyici olunur (Pierre Nora’nın etkili ve semptomatik *Les Lieux de mémoire*’ının tarihi 1984’tür, yani Ricoeur’ün ilk “üçleme”sinin dönemine denk düşer). O halde bu noktada tarih bireysel öznelliğe nazaran değil de grup siyasetine nazaran ikinci konuma geçer.

başvurmalıdır; felsefe (burada fenomenolojiyle özdeşleştirilir) asla bağımsız bir disiplin olamaz: Burada inceleyeceğimiz kitaplarda Ricoeur'ün edebiyata ya da daha genel olarak –onun gözünde daima kendini aşan, üstelik sözel ya da dilsel sınırlarını da aşan– metafor figürüne başvurmasının sebebi de budur. Peki ama daha en başta fenomenolojinin temeli bu değil miydi? Zira Husserl'de tüm binanın zeminini oluşturan maksatlılık doktrini¹¹ bilincin boş olduğunu, hiç durmadan kendisinin ötesine göndermede bulunduğunu ortaya koyar: Tam da fenomenolojinin en başta kendini bir felsefe olarak kurması için görünüşte bir başlangıç noktası verdiği anda, felsefenin boşluğuna, yetersizliğine, kendini iptal eden devinimine dair bir ilk irkilme.

Her halükârda, figürasyona geldiğimizde tartışmada, kabaca söylersek metodolojik perspektifle bağlantılı bir duraksamaya ya da *Umschlag*'a ulaşırsınız. Zaman teorilerinin içeriğinin değil biçimlerinin sorgulandığı, daha da daraltırsak zaman ya da zamansallık kavramının değil figürasyonunun ve zamanı görünür kılma tarzının sorgulandığı bir perspektiftir bu (gerçi tam da zaman olduğu için, onun nesnelliğini sezmememize rağmen zaten hep orada olacaktır). Ama şimdi problemi daha da iyi tanımlamamız gerekiyor, çünkü burada öznel ya da varoluşsal zaman ile dünyanın (ve gezegenlerin) nesnel zamanı arasındaki boşlukla, yani Aristoteles'ten beri tartışmaya hâkim olan ve burada da kesinlikle nüksedecek olan boşlukla ilgilenmek zorunda değiliz. Varoluşsal ya da nesnel olmayan üçüncü bir zamanı, yani tarihsel zamanı da bunlara ekleyebiliriz.

Özne-nesne sorunu çözülsün bile, özne daima bireysel bir özne olarak tasavvur edilecektir (keza kolektifi de böyle bir özne çerçevesinde düşünemeyiz). Ama diğer yandan tarih jeolojik zaman da değildir (Akdeniz'in ilk başta nesnel zaman gibi duran *longue durée*'nin nesnel zamanı jeopolitik zamana doğru çektiği anlaşılınca Fernand Braudel de böyle bir sonuca ulaşır – bkz. aşağıda). Bir başka deyişle *longue durée* jeolojik zamanı ancak insan projeleri, insan yerleşimi ve benzerlerinin ön-tarihsel bir kolektif insan zamanına çevrildiği ölçüde kayda geçirebilir; evrenin saf maddi tarihi böylece yine elimizden sıyrılır. O halde, bireysel zamanı görünür kılma sorununun üstünde ve ötesinde, şimdi kendimize tarihsel zamanı görünür kılma görevini vermek istiyoruz (dünyanın zamanının –nesnel zamanın, Aristoteles'teki yıldızların zamanının– iki biçimden biri yoluyla görünür kılınıp kılınmayacağı sorusu ise cevapsız kalır).¹²

11 Bkz. Jean-Paul Sartre'in heyecan verici sunumu, "Une idée fondamentale de Husserl," *Situations I*, Paris: Gallimard, 1947.

12 Denemenin bu iki bölümü birbirinden bağımsız olarak okunabilir.

2. Ricoeur'ün Projesi

Ama bu tartışmayı başlatan şey Derrida'nın Heidegger üzerine kısa dene-mesi olduğu kadar, Paul Ricoeur'ün *Zaman ve Anlatı* üzerine çok daha id-dialı eseridir. Bu eser burada bizi ilgilendiren varoluşsal zaman ile tarihsel zaman arasındaki ayrıma özellikle temas etmenin yanı sıra, başlığının da işaret ettiği üzere karışıma üçüncü bir başlık daha ekliyor ya da en azından benim demin peşinen tanımlamayı ve tam anlamıyla bir anlatısal figürasyon olarak nitelemeyi önerdiğim figürasyon vurgusunda bizi yeni bir döneme-ce getiriyor. Hiç değilse her şeyin anlatısal olduğu önermesini desteklemek isteyecek kadar postmodernim (bu önerme hakikati temel alan geleneksel konumlara karşı savunulmayı gerektirdiği gibi, anlatı versiyonlarının gö-reliliğinin Marksizmde cisimleşen eşsiz tarihsel hakikat kavramını da tehdit ettiğini hisseden Slavoj Žižek gibi yoldaşların itirazlarına karşı da savunul-malıdır). Bu bakış açısından, Ricoeur'ün tam da argümanının daha faydalı bir şekilde uzatılabileceği noktada geri çekildiğini söyleyebiliriz; ayrıca an-latısal figürasyonu metafora uydurur ki metaforun *La métaphore vive*'deki (*The Rule of Metaphor*) ontolojik analizi kendi eserinin en kalıcı kısmı ve çağdaş felsefeye en özgün katkısıdır. Bu yüzden, Ricoeur'ün anlatı üzerine üç ciltlik eserine yönelik eleştirim güçlü yanlarının olumlanmasını içermen-in yanı sıra, esasen hümanizmde (terimin güçlü Althusserci anlamıyla hümanizm) teşhis edilebilecek sınırlarıyla ilgili olacaktır. Ricoeur'ün eseri aslında çarpıcı bir diyalektik örneğidir; bu onun güçlü olduğu kadar zayıf (ya da tersi) bir özelliğidir, zira başka felsefi metinlerin –en çarpıcı şekilde de Heidegger'in metinlerinin– koca bir dizi bağlantılı eleştirel okumasını ve irdelenmesini mümkün kılan şey, Ricoeur'ün esasen hümanist perspek-tifi ve vurgusudur. Burada yararlanacağımız ve üretimlerimizde minnettar kalacağımız da bu okumalar ve irdellemeler olacaktır.

Ricoeur açıkça geleneksel bir filozoftur ve disipline doğal bir ilgisi var-dır: Bu yakınlığın çeşitli işaretlerini sayacağım: etiğe başvurma, postyapı-salcılık başlığının altına girebilecek tüm konuların sistematik reddi, aynı meselelerin tüm Marksizan tartışmaları konusunda sessizlik, son olarak da felsefi geleneğin kendisine (Platon ve Aristoteles'ten alınma temel çö-zümlere), bizatihi bu gelenek tarihsel bir inşa değilmiş gibi, duyulan gü-ven. Dini yönelimi (ölülere borcumuz, şüpheci ama yine de duygudaşça bir ebediyet kavramı açıklaması) ve genel hümanizmi de (insanlığın birliği) şüphesiz bu felsefi özelliklerle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Başka bir işaret de Northrop Frye'den Käthe Hamburger'e uzanan daha eski bir edebiyat eleş-tirisi geleneğine sempati duyması ve tam da kesin olarak devri geçtiği anda

(1980'lerde) bu geleneğin anıtsal bir özetini vermesidir; ayrıca teorik töz türettiği (kıyamet, kişisel ölüm ve yargı gününün bir araya getirilmiş halinin izi ya da alameti olarak *The Sense of an Ending*) Frank Kermode'a hem eleştirel hem dini sempatisi de unutulmamalıdır.

Fakat solun bilhassa yapısalcı ve postyapısalcı dönemde sıklıkla kötü muamele ettiği Ricoeur hakkında birkaç noktayı yerli yerine oturtmak ve mütteliklikten çok uzak olmasına rağmen bu kadar değerli bir kaynak olmasının sebebini söylemek gerek. Manidar bir şekilde "klikleşme" adını verdiği şeyin korkunçluğu, ki bu sözcük dini evrensel kardeşlik kategorisi ile 1960'lardaki şahsi deneyimini birleştirir, buradaki hedefleriyle (çoğunlukla edebi göstergebilim) felsefi ilişkisinin cömertliğine dair bir şeyler gösterir, ama bu durum en amansızından eleştirel teşrih ve analizi dışlamaz (gerçi polemikleri serinkanlılıkla göz ardı eder). Hatta son derece iyi ve üretken çalışmalarını böyle ilkeli bir ideolojik düşmanlığa (örneğin modernizm üzerine Yvor Winters ve Lukács'ı düşünüyorum) borçluyuz. Ricoeur'ün örneği, onun tavrının daha genç kuşağın gelenek ve hatta diyalog reddine üstünlüğünü fazla fazla gösterir (çünkü bana göre "klikleşme" salt ilkeler üzerinde anlaşmamaktan ziyade bu anlama gelir). Ama diğer yandan en güçlü ve uygun yanıtı da yerine oturtmalıyız: Lyotard'ın *Le différend*'i Habermas'ın hümanist evrensel iletişim değeri karşısında çözülmeyen farkların varlığını, asla tek bir çerçevede halledilemeyecek olan, çünkü her biri böyle çerçeveler olan kodlar arasındaki radikal çatışmaları öne sürer. (Ama belki de bu tikel çatışmalara da daha pürüzlü ve yoğun hale gelerek kendini çözen bir çıkmaz gözüyle bakılarak izin verilebilir.)

Tüm bunları tam anlamıyla bir eleştiri olarak değil (zira hem Ricoeur'e hem de Kermode ve Frye'ya büyük hayranlık duyuyorum), meselenin ne olduğunu ve gelenek sonrası kuşakları bu tür bir soruşturmanın onlar için ilginçliğine ikna etmenin ne kadar zor olduğunu göstermek için belirtiyorum. Bu yüzden tartışma geleneksel bir sorunsalın (artık) daha tanıdık mahut postyapısalcılık jargonuna tercümesini ve bu konuları tadil edebilecek veya en azından daha eksiksiz şekilde ele alınmalarını sağlayacak postmodern temaların devreye sokulmasını içerecektir sıklıkla.

Ama olağandışı bir ustalık ve sözel algıya sahip olmanın yanı sıra bir üslubun temposunu ve çağrışımlarını da dillendirebilen bir eleştirmenin edebi incelemeleri konusunda söylenebileceği gibi, Ricoeur'ün büyük okurlardan biri olduğu da eklenmelidir; tabii burada iç mekanizmaları nadiren böyle bir sabırla ve konudan sapmadan gözler önüne serilen felsefi metinlerden bahsettiğimiz de unutulmamalı. Yapıbozumu onaylama anlamında kullanırsak,

eleştirinin doğal bir gözlem ve kanıtlanma olgusallığına sahip olduğu bu tür okumalar pekâlâ yapıbozum diye nitelenebilir: Hatta bu okumalardaki muhafazakarlık bir araştırma ve keşif aracı olduğunda, örneğin Ricoeur meşhur bir sözünde yapısalcılığı “aşkın öznenin olmadığı bir Kantçılık” diye nitelendiğinde de durum değişmez. Hatta *Zaman ve Anlatı* günümüzde postyapısalcığın yaptığı düşünülen şeylerin çoğunu reddeder, ama son derece cömert ve kibar bir ruhla yapılan suçlama bu eğilimi yavaşça açık eder, sadece yerine önerilen şeyin umut kırıcı hümanist tanıdıklığında uzun uzadıya ortaya serer.

Ama hümanizm eleştirisinin salt boş suçlama ve isim yakıştırma gibi görünmesinden kaçınmak için Ricoeur’ün *Zaman ve Anlatı* projesine daha yakından bakmalıyız. Bu proje sadece nesnel zaman ile varoluşsal zamansallık arasındaki karşıtlığı içermez; aynı zamanda varoluşsal zamanın, Aristoteles’in zamana dair açıklamasının yerine Augustinus’taki zamanın (gelişimi içinde Heidegger’deki ve *Varlık ve Zaman*’daki zaman olan zamanın) geçirilmesi yoluyla öncelik kazandığı da vurgulanır.

Eserin kendisinde cüretkarca olan şey sadece anlatının insan zihninin öncelikli misali olma zaferini kazanması değil, aynı zamanda eşit ölçüde cesaret gerektiren, inşa edilen bir şey olarak, hem de insanın bizatihi anlatı yoluyla gerçekleşmesi olarak zamansallık kavrayışıdır. O halde anlatsal işlevin savunusu en az Ricoeur’ün *La métaphore vive*’deki metafor savunusu kadar şaşırtıcıdır; keza kalkış noktası da benzer bir şekilde ontolojiyi ve hatta bizatihi düşünceyi kapsayacak kadar genişletilmiştir. Burada ilk sorunun felsefi genişleyişi daha da sindirilemez bir nesnenin, yani tarihin asimilasyonu ihtiyacıyla yüzleşir. Fakat bu devinimin ibretlik doğası en son eklemeler tarafından zayıflatılmaz: İnsan gerçekten Zaman’ı birmiş gibi zikredebilir mi? Tarih’i birmiş gibi düşünmek (ya da adlandırmak) mümkün müdür? Anlatının sınırları dışında kalan nihai şeyler yok mudur (bu vesileyle ölümü düşünür, halbuki eserinin ilk bölümlerinde Heideggerci düşüncede ölümün merkeziliğini büyük bir cesaretle reddetmiştir)? Üstlenilen ve bu noktada tamamlanan teşebbüsün yaşatılabilirliğine dair bu en son kuşkular, bizim postmodern güncelliğimizin sorunlarına (burada hatlarını çizmeye çalıştığımız şeye) ve dolayısıyla uzlaşımsal edebiyat (1960’ların ve 1970’lerin avangartlarının “olay örgüsü”nü terk etmesi onu gereksiz yere endişelendirir) ve tarih (“ütopyacı” yani sistemsel ve devrimci siyasal planları bırakmamızı tavsiye ettiği gibi, gayet bariz bir şekilde “klikçilik”ten kaçınmaya çalışarak hem kanonu hem geleneği yeniden olumlamamızı ister) mefhumlarına hitap edebileceğini gösterememek kadar zararlı olmayacaktır.

Bu yüzden, daha da geliştirmek için tadil etme babından onun kendi eserindeki eleştirel yöntemini takip ederek çıkmaza (*aporia*) vurgu yapacağım. Göreceğimiz üzere, Ricoeur'ün ellerinde çıkmaz ne çözülecek ne de (Derrida'nın denemesinde olduğu gibi) felsefi projenin beyhudeliğinin daha en baştaki işareti olarak sergilenecektir: İçinden daha fazla, daha karmaşık ve ilginç çıkmazlar çıkarıp genişletilerek üretkenleştirilecektir. Fakat Ricoeur'ün bu yöntemi bizatihi diyalektiğin özü olarak tanımlamak istememesi ve kavramsal paradokslarıyla ilişkili olarak gösterge niteliğindeki "çelişki" sözcüğünü kullanmakta da gönülsüz olması tam da sözünü ettiğim sınırların işaretlerinden biridir. Ayrıca tam da tarihyazımı ve tarihsel anlatı tartışması momentinde Marksist geleneğe bu kadar az gönderme yapılması hüsrana vericidir; halbuki büyük projesini sakatlayarak tamamlayan sofist ve evrenselleştirici etik bölümler yerine benim burada özetlemek istediğim genişletmeleri yapabileceği bir momenttir bu. Aşağıda böyle göndermeleri canlandıracak ve kolektif zaman ve tarihsel anlatının araştırması olabilecek şeye yeni bir doğrultu vermeye çalışacağım.

Zaman ve Anlatı'da onun yerine dönemin edebi ve anlatısal teorisinin uzun uzadıya işlendiğini görüyoruz; peşpeşe gelen bu bölümler daha önce belirttiğim gibi Ricoeur'ün özetlediği sırada tam da az çok sona ermiş olan saf edebi teorisinin zengin bir momentinin anıtı işlevi görebilir: Frye'in *Anatomi*'si burada merkezi roledir (ikincil işlevi Heidegger'den farklı bir şekilde ölümü gündeme getirmek olan Kermode'un ana metinleriyle birlikte); bakış açısı ve sese dair tartışmalar yürütülür, kısacası Henry James'in önsözlerini temel alan ve modernizmin de içinden sıkıntıyla çıktığı büyük gerçekçi romanların mirasını huzursuzca irdelediği koca bir roman grameri söz konusudur. Tüm bu roman yapısı ve biçimi sorunsalının tam da postmodernin ortaya çıktığı anda gözden kaybolma sebebinin saptamak tarihsel açıdan ilginç olacaktır.

Ama yeni tartışma, Aristoteles'in drama teorisinin, tarihsel bakımdan yeni olan roman biçimiyle birlikte dünyaya gelen çok daha geniş çaplı ve karmaşık mimesis sistemine genişletilmesi bakımından çok anlamlı olsa da, Ricoeur'ün romana ilgisi masumiyetten uzaktır. Bu arada "üçlü mimesis" teorisi de (aşağıda tartışılacak) Aristoteles'in bilhassa özneliliğinin mimesisi alanında nispeten az referans verdiği trajedilere nazaran romanda çok daha fazla hammadde bulur.

Ricoeur'ün buradaki polemik hedefinde Aristoteles'in bir değil iki ana metnini, yani *Poetika* ve *Fizik*'i gündemine alması ve bu metinleri sırayla olumlu ve olumsuz olarak değerlendirmesi yüzünden pürüzler çıkar: İlk-

de insan zamanının anlatı çerçevesinde esasen insanbiçimci izahı sahneye konurken, ikincisinde daha önce gördüğümüz gibi insani ya da varoluşsal boyutun ayrışıklığını göz ardı eden felsefi bir zamansallık betimlemesi sunulur. Ricoeur'ün esasen gelenekçi olan projesinin bağrında yatan anlatısal göstergebilime yönelik can alıcı saldırısının hedefinde göstergebilimin insanbiçimli kategoriler yerine soyut kategorileri kasıtlı olarak ve sapkınca geçirmesi vardır açıkça.

Fakat iş Aristoteles'in *Fizik*'ine gelince (Ricoeur konuyu bizim bu araştırmada ele aldığımızdan çok daha geç ele alır), zamanın şeyleşmesine getirilen eski eleştiri –tüm bu “şimdiler” toplanıp çizgisel zamanı oluşturur– daha en baştan Augustinus'taki bilincin genişlemesi ve daralması olarak zaman anlayışıyla karşı karşıya konur: Üç yüzlü “geçmişin şimdisi, şu anın şimdisi, geleceğin şimdisi”¹³ zaten Heidegger'in üç zamansal ek-stasesinin¹⁴ alametidir. Augustinus'un nesnel zaman öznel zaman karşıtlığı çıkmazını da çözmediği şeklindeki bariz çıkışı bir yana bırakmalıyız: Nesnel zamana karşı öznel zamana ideolojik bağlanma ile hümanizmi özdeşleştirmek şimdilik yeterli.

Ama böyle argümanların postmodern bir çağda anlamlı olduğuna insanları inandırmak için bu kesinlikle yeterli değil. Bugün filozofların (*Kehre*'den sonraki Heidegger dahil) koca bir bilinç ve varoluşsallık sorununu atlamasına dair önceki gözlemim, Ricoeur'ün yirmi yıl önce tıpkı henüz tam iyileşmemiş bir yarayı kanatır gibi yeniden açmaya kalktığı acı verici çıkmazı peşinen çözülmüş saymaktadır.

Postmodern dönem için cevabımızı ve belli bir anlamlı yaklaşımı Ricoeur'ün anlatısal göstergebilim tartışmasında bulabiliriz. (Tarihyazını hakkındaki, tarihsel yasalar ve nedenselliklerin tarihte anlatının rolüne karşıtlığıyla ilgili daha eski tartışmalara yapılan benzer tarihsel göndermeler pek iyi işlenmemiştir; Hayden White'a sadece geçerken değinilir, halbuki Ricoeur onun ana terimi “olay örgüleştirme”yi alıp kendi amaçları için kullanır; sadece Braudel daimi bir ilgi nesnesidir.) Fakat dönemin edebiyat teorisi, daha önce söylediğim gibi, genişçe özetlenmiş ve onu takip eden “teorik” analizin, yani Greimas'ın girişiminin karşısına konmuştur. Greimas hikâye anlatmanın çeşitli yüzeysel unsurlarını –Mimesis I'nin ya da her günlük hayatın fenomenolojisinin bizatihi her günlük ya da sağduyusal kategorilerini– daha soyut (ve epistemolojik) anlambirinciklerin yapısal etkileşimine indirgemek istiyordu. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu aslında

13 Augustinus, *İtiraf*lar, 11. Kitap, 20. prg.

14 Varlık, bilinç ya da zaman bağlamında “kendi dışında” oluş hali. —yhn

şiddetle kronolojiden arındırma ve büyük ölçüde öznel ya da deneysel algıların yerine nesnel süreçleri geçirme girişimidir: Örneğin bir insan eylemi muktedir olmak (*pouvoir*) ile istemek (*vouloir*) arasındaki karşıtlık oyununda eriyip gider, bir insan karakter iki tür eyleyenin (*actant*) bileşimine indirgenir, bir okur efekti prizmatik olarak ayrıştırılarak verili bir göstergesel karşıtlığın etkileşimi haline getirilir. Bu da açıkça kronolojinin yerine tipolojiyi, anlatsal permütasyonların yerine mantıksal olanları geçirir.

Yine de, böyle bir araştırmanın bulguları değerini takdir etmek için çeşitli gösterge sistemlerinin bilimsel iddialarını desteklemek gerekmez; bunlar verili bir olay örgüsünde çeşitli düzeylerin farklılaşmasını sağlamakla ve verili bir olay örgüleştirme ediminin heterojenliğini görünür kılmakla kalmaz, normalde salt eğlence ya da en iyi durumda mitik temsil sayılarak defedilen eserlerin düşünsel ya da anlambirimsel içeriğini daha mikroskobik bir şekilde incelemeye izin verir. Ama bu ikinci yönelim ideoloji ve bilinçdışı yatırım incelemesine katkı yapma vaadini barındırır; Ricoeur'ün bilinç ya da özne felsefesi ise tam da böyle gayri-şahsi kuvvetlerin varlığını inkar etmek niyetinde değilse bu alana kayıtsız kalır; öte yandan, ilk eğilim, Ricoeur'ün buradaki analizlerine hâkim olan birlik ve birleşmeye değer verme akıntısına karşı kuvvetle yüzer (hem de onlardan ayırt edilemez olmasına rağmen; örneğin bizatihi birleşme edimini koyutlamak ideolojik bir Kimlik fetişi işlevi görebileceği gibi, böylece birleşmiş çokluklara ve heterojenliklere vurgu yapabilir).

O halde Greimas'a karşı polemik onun kategorilerinin ve anlambirimsiklerinin zorunlu olarak insanbiçimli içeriği çerçevesinde yürütülecektir. Kullanılan terimlerin daha en başta kökten zamansal olması yüzünden daima zaman hakkında konuşmak için çok geç olmasındaki gibi, insani duruş noktamız bilimsel olarak arındırmaya giriştiğimiz tüm eylem ve değer soyutlamalarında esasen insanbiçimli bir tasarımı zorunlu kılar: Nesnelliklerimizin özneliği devam eder ve Ricoeur'e göre Greimas bu yüzden kendi insan eylemi temsilleri mimesisini sahte bilimsel bir jargonla formüle etmeyi başarabilmiştir sadece. Bunlar yukarıda sayılıp dökülen ve Jamesçi bir gelenek dahilinde kalan ve daha açıkça insanbiçimci olan çalışmalarda yeterince analiz edilirse kendilerini göstereceklerdir. Bunun güçlü bir itiraz olduğuna şüphe yok, ama Greimasçı göstergebilimin ya da başka anlatsal göstergebilimlerin edebiyat ve kültür analizcilerine faydasını gerçekten ele almıyor (Ricoeur bunların disiplinlerine dair projelerine pek ilgi göstermez). O halde bu noktada, göstergebilim eleştirisinin teori karşıtı bir eğilim gösterdiği, teorik jargondan ve teorinin kültürel dünyaya getirdiği

yeni türden “gayri-insani” soyutlamalardan yakındığı, daha eski *belles lettres* geleneğine ve onun işlenmiş ya da yüksek edebi söylemine özlem duyduğu gözleminde bulunabiliriz.

Ricoeur kendi edebi örneklerine gelince sıkıntılar yaratacak bir kör noktadır bu. İleride göreceğimiz üzere Ricoeur bu örneklere dair pek çok faydalı içgörü sunar, ama ele aldığı eserleri kendi yönteminin ortaya çıkarabileceği imkânlar yelpazesine zorunlu olarak örnek teşkil etmeyen esasen modernist eserler olarak tanımlayamaması çarpıcı bir durumdur. Her halükârda, hümanist argüman yorumu yapılan tüm çağdaş entelektüellik karşıtı saldırılar (elitist, manipülatif, bütünselleştirici olduğu iddiaları) için biçilmiş kaftandır. Bu saldırılar da daha eski edebiyat savunularına duyulan özlem adına, imkânlarımızın genişletilmesi, ebedi ölüm ve sonluluk temaları, Öteki kaygısı çerçevesinde yapılır ki Ricoeur’ün büyük projesi de aslında bunlarla son bulur.

3. Aristoteles Göstergebilime Karşı

Yine de Ricoeur’ün anlatıya yaklaşımın özgün yanı, Aristoteles’in çalışmalarının ilk anlatıbilim olduğunu varsaymasının yanı sıra ve daha da temel olarak antik trajedi için geçerli betimlemelerin sadece trajedi türü ya da tarzı için değil tüm anlatılar için geçerli olduğunu kabul etmesidir. Şu ya da bu tür bir etki ya da alımlama türü için bir kısaltma olarak kaypak katarsis kavramına giderek daha sık başvurulsa da, modern trajedi tartışmalarının hiçbiri –bu hâlâ mümkün mü? Ne gibi biçimler alabilir? Eski modernlik kategorilerini nasıl adapte edeceğiz?– Aristoteles’in temel kategorilerini tüm anlatılara yayacak kadar ileri gitmemiştir.

Bu hassas bir argümandır: Aristoteles’in açıklamaları Yunan trajik drama-sına neredeyse kesinkes uygun düştüğü ölçüde, diğer biçimlere ve türlere muhtemelen uygulanamayacaktır. Diğer yandan, her türlü anlatısal değişim için daha evrensel bir örüntü yaratmak adına bu bağlamdan soyutlanabildiği ölçüde, trajedinin ayırt edici farkına (*differentiae specifice*) dair formülünün statüsü kuşku uyandıracak ve şüphelikle karşılanacaktır. Bu arada, pek az özgül tür daha genel anlatı izahlarına bu ölçüde esin verebilmiştir: Buradaki en göze çarpan istisna ise Propp’un *Masalin Biçimbilimi*’dir elbette (tüm modern anlatıbilimin birincil kaynağı olan bir Kutsal Kitap niteliğindedir). Henry James’in önsözleri bilhassa aksiyonun içeriğine değil, gözlem ve sunum vasıtalarına (bakış açısı, ses, vs.) odaklanır. Bu arada Northrop Frye’in kapsamlı eseri özünde, anlatı kahramanının statüsüne dair sözlerine dayana-

rak (bizden daha iyi, bizimle aynı ya da bizden kötü/aşağıda) Aristoteles'in genelleştirilmesini içerir: Bu duruş noktası, anlatılan karaktere okurun tavırının verili bir aksiyonun alımlanma tarzını nasıl etkilediğine dikkatimizi yoğunlaştırır.

Ama Aristoteles'in güçlü yanı karakterlerin değil aksiyonun önce geldiğinde ısrar etmesiydi. Onun analizinde faydalı bir şekilde genellenebilecek bir şey varsa, bu konumun bir biçim olarak romanla ilişkilendirdiğimiz daha modern özneleştirme ve psikoloji eğilimiyle aramıza mesafe koymamızı mümkün kılmasıyla kesinlikle ilgisi vardır. (Lukács'ın *Roman Kuramı* dahi dört ana roman tipinin kahramanlarının dört temel *Weltanschauung*'ü etrafında örgütlenmiştir). Fakat bu, bütün projesi olguların, eylemlerin ve olayların nesnellğine karşı insanın ve varoluşsal öznelliğinin yanında yer almayı gerektiren Ricoeur'ün yaklaşımındaki muhtemel yanlış adımlar konusunda şimdiden gözümüzü açabilecek bir uyarıdır.

Yine de, Propp'a dönersek, halk masalı ya da peri masalı gibi bu kadar olgunlaşmamış bir biçimden evrensel bir örüntü çıkabilmesi paradoksaldır (Frye'in dehası sınıf ve statüdeki kalkış noktasından bir masal tipleri ya da anlatı çeşitleri ve alternatifleri kümesi çıkarırken, tek bir biçime ya da onunla bağlantılı özgül bir aksiyona tüm anlatının daha derindeki ontolojik yapısı olmak gibi bir ayrıcalık tanımamasından geliyordu). Bana kalırsa,¹⁵ Propp'un paradigmasının işe yararlığı, kahramanın yüzleşmesi ve aşması gereken engelin alternatif formülleri olarak "kötü karakter" ile "eksiklik" işlevleri arasında temel bir seçenek sunmasında yatar. Bu yüzden, olay örgüsü bu iki engelden birinin kesintiye uğrattığı ya da pürüz yarattığı arzu nesnesinin arayışı olarak tasarlanır: Fakat bu iki engel aynı kategorik düzeyde değildir kesinlikle. Şurası açık ki kötü karakter istediğiniz saiki atfedebileceğiniz (mutlak kötülük, iktidar arzusu, kıskançlık, kendi tasarları vs.) insan-biçimli bir eyleyendir; eksiklik ise arzuyu nitelemekte kullanılabilir bir durumdur (ama insan hayatının özündeki zamansal sonluluktan kaynaklı hemen her şeyi kapsar). Kötü karakteri eksikliğin yönlendirmesi de muhtemelen mümkündür. Ama o zaman olay örgüsü tersine çevrilmiş olur, özgün metin üzerinde yorum yapan ikinci derece bir yeniden yazıma benzer (örneğin Iago'nun hayat hikâyesini kendi gözünden görürüz). Böyle kategorileri –Propp'un ana olay örgüsü ya da arketipleri– Aristoteles'in kategorileriyle kıyaslamak hakikaten ilginç olacaktır.

Ama ilk önce Ricoeur'ün itirazını değerlendirmeliyiz: Bu köklü bir itirazdır ve gerek hümanizmine somut bir içerik kazandırmak, gerekse bir bütün

15 Bkz. *Dil Hapishanesi*, Princeton: Princeton University Press, 1972, 64-69.

olarak felsefi problemin daha derindeki saiki açığa çıkarmak bakımından epeyce yol kat eder. Zira burada ve Claude Bremond'un (eylemlerin mantığı) ve A. J. Greimas'ın (anlatının göstergibilimi) eserlerinin analiz edildiği sonraki kesimlerde yapılan sert eleştiri, insanbiçimli temsillerin yerine soyutlamaların geçmesinden ziyade anlatıyı esasen kronolojiden arındırma operasyonunu öne çıkarır. Ricoeur'ün projesinde olumlanan zamanın önceliği burada öcünü almak için geri gelir. Ayrıca şurası gayet açıktır ki Greimas'ın göstergesel kare kategorilerinin ikame edilmesi anlatsal eylemi zamansal hikâye anlatımındaki yerinden eder ve onu bir mekânsal ilişkiler kümesine dönüştürerek, bu ilişkilerin ne yönde hareket ettiğini ve ardışıklıklarının muhtemel düzeninin ne olacağını bilmeyi güçleştirir. Özgül bir edim ya da olay bir anlambirimcik kümesi (örneğin istemek, muktedir olmak, bilmek [*vouloir, pouvoir, savoir*]) halinde soyutlandığında ve bu kümenin gerek mantıksal bileşimi gerekse iç ilişkileri de olayda ya da edimde sırf zamanın geçişinin yerini tuttuğunda yine aynı sonuç elde edilir. Burada Ricoeur'ün hümanizmi Heidegger'in zamanın kendisi olarak *Dasein* analizi doğrultusunda hissedilir bir şekilde hareket eder. İnsan hayatının, insan tasarılarının ve hikâyelerinin, insan arzularının ve onları tatmin etmek için gerçekleştirdiğimiz edimlerin özü zamansallıksa, zamanı süreçten çıkarıp atmanın hem onların bizatihi yaşanmış niteliklerinin hem de en temel hakikatlerinin üstünden atlamak anlamına geleceği açıktır.

Bu eleştiriye daha sonra anlatının alımlanışıyla ilgili bir başka eleştiri eklenecektir: Ricoeur'ün "anlatsal zekâ" dediği şeyin, bir hikâyeyi "takip etme" kapasitesinin *Dasein*'a atfedilmesi, anlatının kendisinin "takip edebilirlik"¹⁶ çerçevesinde tanımlanması. Greimas'ın bir tür anlatsal bilinçdışı koyutladığına şüphe yok (tıpkı özgün bilinçdışı gibi bunun da zamanın dışında olduğu farz edilir); ama anlatsal nesnelere takip edilebilirliği, ancak bu nesnelere nedensellik gibi epistemolojik kategorileri bükükleri ya da esnettikleri ölçüde ele alınabilir. Fakat Ricoeur'ün de çok haklı olarak işaret ettiği üzere, daha derindeki bu anlambirimsel ya da kategorik karşıtlıkların "tezahür" etme, yani karakterlerin ve her günkü tanınabilir eylemlerin –anlambirimsel içerikleri burada daha derin bir soyutlama düzeyinde olumlanan insanbiçimli temsillerin– yüzeysel görünümüne tercüme edilme işlemleri, yani bir başka deyişle göstergesel işlemler çok gizemli kalmaktadır (Greimas'ın onlara görkemli bir karmaşıklık verip içlerini terimlerle doldurmasına rağmen).

Böyle bir analizde iki doğrultu arasında ayırım yapmak gerektiğini düşünüyorum. Örneğin ben kendi Greimas yaklaşımında, "yüzeyledeki" anlatsal

temsilden, metinde cisimleşmiş hikâyeden geriye, alta yatan anlambirimsel sistemlere doğru çalışmayı aydınlatıcı buldum. Ama diğer doğrultu, bu usûlün sadece böyle alta yatan anlambirimsel sistemlerden metnin üretilmesini ispatlayacak “doğrulaması” bana imkânsız, hatta istenmeyecek bir proje gibi görünüyor. İlk işleme yorum diyoruz: Genel önyargının aksine bu işlem yorumcunun ya da “entelektüel”in görünüşte daha alt tabakadan okurluğa üstünlüğünde ısrarlı değildir (ama bu anlamda okurken hepimiz alt tabakayızdır). Sadece okurun ya da yeniden-okurun kat etmekte ya da terk etmekte (kısır, zorlama ya da yanılığın bulduğu için) serbest olduğu yorumsal hipotezler sunar. Öte yandan okur, daima orijinalin yerine farklı türden bir metin ikame etmeyi içeren yorumsal sürecin kendisini terk etmekte serbest değildir: Ricoeur’ün hümanist yorumu –örneğin modern romanın okurun zihnini zamansal imkânların eskiye nazaran daha eksiksiz deneyimine ve kullanımına uyandırarak insan potansiyellerini artırdığı yorumu– somut anlatısal metnin yerine yorumsal genelliklerin ikame edilmesinin başka bir örneğinden ibarettir. Benim bu yoruma itirazım ise ikame işlemi temelinde değil, pek de ilginç olmayan ikinci ya da yorumsal kodun kendisi temelindedir.

Fakat diğer ya da ikinci analiz doğrultusu –son metnin kendi mikro anlambirimsel unsurlarından ya da geno-kodundan üretildiğini gösterme doğrultusu– bana hakiki bilimsel yöntem olduğu fantazisi kurulan şeyin kötü bir taklidi gibi görünüyor; aynı zamanda şurası da açık ki eşzamanlı bir analize artzamanlılığı geri getirme ve bir nevi tarihsel ya da evrimsel anlatıya geri dönme girişimine de tekabül ediyor. Bu yüzden, çeşitli Greimasçı düzeylerin gizemli bir şekilde tanınabilir insan hikâye anlatımına dönüştüğü bir kara kutuyu geri kazanmak (ister Greimas’ın kendi araştırması için sunduğu gerekçeleri, ister Ricoeur’ün onun çıkardığı sonuçlara itirazlarını ele alalım) çok gereksizdir.

Burada mekânsal ile zamansal arasındaki görünüşte uyumsuzluk daha önemlidir belki de, zira Ricoeur’ün çeşitli yapısalcılık eleştirilerinde karşı çıktığı şey uzun vadede zamansallıkların bu şekilde mekânsallaştırılmasından ibarettir; ayrıca kronolojiden arındırmaya yöneltilen son derece yerinde ve sert eleştiri, Ricoeur’ün hiç girmedığı bir mekânsallık tartışmasıyla tamamlanmalıdır. Ricoeur mekânsallık tartışmasına girmez, çünkü çağdaş teorisinin bu veçhesine verdiği adla “zamandışı”nın basitçe zamansallığın (yani gerek fenomenolojinin, gerekse insanın ve somut insan deneyiminin) çarpıtılması ve bastırılması ya da gizemleştirilmesi olduğunu peşinen kabul eder. Burada iki tepkiyi yerine oturtmak gerek.

Birincisi, çağdaş teori kesinlikle mekânsal bir dönemeçten geçmiştir,

üstelik geçiş sadece eşzamanlılık ile artzamanlılık arasındaki Saussurecü ayrım üzerine yapılan ideolojik çarpışmalar dahilinde gerçekleşmemiştir. Lévi-Strauss'un çeşitli modellerinden Lacancı matematiksel formüller ve temsillerine, Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki daha taşkınca haritalarına, hatta Deleuze'ün diyagram mefhumuna kadar çağdaş teorinin her yanı grafiklerle doludur. Bunlara en başta pedagojik işlemler olarak bakmanın, karmaşık sistemlerin bir görünür ilişkiler ağı olarak daha iyi kavranabileceği, gediklerinin ve boşluklarının (düşünce bunları doldurmaya ve tamamlamaya çağrılır) yakalanabileceği değerlendirmesini yapmanın uygun olacağı kanaatindeyim. Keza bu sistemlerin zamansallığı da ibrenin bir unsurdan diğerine gidip gelmesindeki gibi bir gösterimden ya da bizatihi *Darstellung*'dan oluşur. Greimas'ın göstergesel kareleri kesinlikle bu teorik grafikler albümüne dahil sayılmalıdır, ayrıca pedagojik bakımdan etkili ve faydalıdır.

Bu karelerin bir sistem anlayışını ve çağdaş hayatta giderek artan bir eşzamanlılık –aynı zamanda senkron!– mefhumunu baştan varsaydığı açıktır: bizatihi postmodernlik mefhumunda özetlenen bu önvarsayımı Ricoeur'ün kitabını yazdığı 1970'ler ve 1980'lerde ele alması mümkün değildi. Hatta bu durum o kadar sıklıkla zamanın yerini mekânın alması olarak nitelenmiştir ki burada meselenin ne olduğuna daha yakından bakmak gerek. En kaba biçimiyle slogan olarak mekânın ağır basması, modernizmde (özellikle de Ricoeur'ün analiz etmeyi seçtiğini göreceğimiz romanlarda) peşine düşülen ve işlendikçe işlenen o büyük ve derin zaman ve hafıza temasını çağdaş yazarların terk etmesinden başka pek bir şey ifade etmez. Hafızanın bugün travma teorisinde geri döndüğüne şüphe yok, ama bizatihi postmodernlik mefhumu bu yeni teorik belirtiyi tarif etmenin yeni yollarını bulmaya bizi iter, ayrıca bu yolların sırf ebedi insan takıntılarının geri dönüşleri, hatta daha eski modernist tematiklerin kusulması olmamasını talep eder (yeni kavramın çok farklı bir biçimi olduğunu göstermek için sahte hatıralar¹⁷ takıntısını kanıt göstermek yetecektir).

Ama burada en can alıcı mesele eşzamanlılığı Ricoeur'ün yüklediği zamandışılık izlerinden arındırmaktır (Augustinus ve bazı romancılar gibi Ricoeur'ün seçtiği otoriteler “ebediyete” yapısalcılardan daha fazla kafayı takmışlardır).¹⁸ “Eşzamanlılık” yerine bir anlığına “senkronu” geçirirsek, kendimizi hiç de zamandışı olmayan bir fikirle karşı karşıya buluruz; hatta

17 Sahte hatıra için bkz. Iau Hacking, *Rewriting the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

18 Ricoeur'ün biraz karışık olan “ebediyet” tartışması için bkz. *TR*, 1. Cilt, 41-53; 22-30. Ayrıca bkz. *TR*, 2. Cilt, 163-164, 193, 214; 109-110, 130, 144.

bu fikir tarihsel bir su yüzüne çıkış olarak zengin bir zamansallık deneyimi koyutlar, ama bu deneyim geleneksel olanlardan çok farklıdır. Ayrıca Heidegger'in karmaşık zamansal analizlerini zekice alıp kullanmış olmasına rağmen Ricoeur, geç-kapitalizmde insan zamanının böyle bir tür yapısal mutasyona uğrama ihtimalini kesinlikle göz önünde tutmak istemiyor gibi görünmektedir. Fakat postmodern senkron tam da böyle bir anlama gelir: Şimdideki ilişkilerin çoğalmasına (bazen ideolojik bir anlayışla enformasyon diye tanımlanır), dikkatin evveliyata dair nedensel ilişki hatlarından daha yeni sistem mefhumlarına kaçınılmaz olarak kayması eşlik eder ki bunun da gerek teori ve felsefe gerekse insan pratiği için türlü türlü ve büyük sonuçları vardır. Hatta Braudel'in ta kendisi bilhassa böyle yeni bir senkronu tarihyazımı disiplininin çağdaş dönüşümlerinin "nedeni" olarak gösterir¹⁹ (belki de "neden" sözcüğü bu kaymaya kurban gittiğinden, söz konusu gelişmeyi bu kaymanın tespit edilebileceği belirtilerden biri olarak tanımlasak daha iyi olacak). Ama bu tam manasıyla "zamansallığın sonu"ndan (çağdaş düşünce için böyle "büyük sonuçları" sahnelemek için zamanında kullandığım bir tabir) ziyade yeni tür bir zaman anlamına gelir sadece.²⁰ Çağdaş postmodern hayatın dikkat yetersizliği bozuklukları daha eski ve yavaş dünyanın başa çıkması gerekmeyen yeni sorunları beraberinde getirmiştir şüphesiz, ama aynı zamanda (sadece zaman ve zamansallık alanıyla sınırlı kalmayan) yeni metin türleri ve yeni felsefi problem türleri sayesinde bizi çarpıcı yeni olanaklarla da karşı karşıya getirirler. Bu metinler ve problemler heyecan verici olanaklar sunmakla kalmaz, aynı zamanda kanon, öteden beri varolan felsefe, gelenek ya da çeşitli geriletici özcülüklerin "ebedi insan"ına takılabilecek diğer ideolojik etiketlerin koruması altında tüm eski çözümleri tekrarlamaktan ve yeniden ısıtmaktan sakınmamızı da mümkün kılar.

4. Anlatının Fenomenolojisi

Ricoeur (kanımca yanlış) göstergebilim eleştirisini, daha eski tarihsel yasalara ve tarihyazımının yasakoyucu olanaklarına dair tartışmalara epeyce hak edilmiş bir saldırıyla ilişkilendirdiğinde daha üretken bir yola girer. Bunlar kesinlikle kaybolmuştur, ama yerlerine geleneksel anlatısal tarihe ya da tarihyazımsal hikâye anlatımına bir geri dönüş geçmemiştir. Bizatihi Annales Okulu'nun (Ricoeur'ün bu okul konusundaki hisleri karışıktır)

19 Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1969.

20 İlgili yazım için bkz. "The End of Temporality", *The Ideologies of Theory* içinde, Londra: Verso, 2008, s. 636-658.

yenilikleri bunu kanıtlar, ama tarihsel anlatıya yaklaşımımızda daha ileri gitmemiz gerektiğini de gösterir. Ayrıca burada Ricoeur'ün sorularını ve soruşturmalarını yeni yollardan devam ettirir.

Tarihyazımı, der Ricoeur, edebi metinlere, daha doğrusu kurmaca metinlere nazaran karmaşıklıktan daha uzak bir zamansal yapılar çeşitlemesi sunuyor gibidir. Bu, bizim de katılabileceğimiz bir izlenimdir, ama ne kadar hayret verici bir ifade olduğunu anlamak için azıcık düşünmek yeter: Gerçekten de, bir varoluşsal zamansallıklar çeşitlemesi nasıl olur da insan tarihi deneyimine dahil olan tüm zamansallıkların olağanüstü çokluğuyla rekabet etmeyi umabilir? Tarihyazımının bunu yapabileceğinden şüphe etmemiz için bu yeterlidir, fakat aynı zamanda tam da Ricoeur'ün ruhuyla, anlatının kendisinin yapıp yapamayacağını, gerçek olanaklarının ve sınırlarının ne olduğunu da merak ederiz.

Belli bir tür edebiyat eleştirisinin ansiklopedik incelemesinde Ricoeur'ün bizzat başladığı bir sorgulamadır bu; demin sözünü ettiğim gibi, bu edebiyat eleştirisi artık güncel değildir, yaygın ya da etkili de değildir, ama Ricoeur ödevini hayranlık verici bir incelikte yaparak bize bir nevi özet sunar.²¹ Daha önce belirttiğim gibi bu referanslar Kermodé'dan başlar (anlatısal ya da türsel mutasyonların olanaklılığı), Benveniste, Käte Hamburger ve Weinrich'ten (zaman kipi sistemleri) geçer, Günther Müller ve Genette'e (*énoncé* ve sözceleme üzerine) kadar uzanır ve nihayet ses ve bakış açısıyla (Dorrit Cohn, Stanzel, Uspensky ve Bahtin) sonlanır. Bu kadar hâkimane bir özet nasıl özetlenebilir ki?

Bunu ancak Ricoeur'ün kendi kılavuz ipine tutunarak, anlatısal zaman temsili olanağını takip ederek yapabiliriz. Nitekim (anlatısal göstergibilim kılavuz ipini takip eden) bu bölümde Ricoeur'ün kendisinin de belki tam anlamıyla farkında olmadığı, ama argümanım için büyük önem taşıyan bir tavır değişikliğiyle ilk kez karşılaşırız. Dilbilim eleştirmenlerinin zaman kipi sistemleri ile yaşantı arasında bölünmesine olan yaklaşımını da burada görüyoruz.

21 *Zaman ve Anlatı'yı yazmaya başladığında anlatıbilime tüm büyük ya da temel katkıların zaten yapılmış olduğunu belirtmek belki daha iyi olur. Her halükârda, edebiyat analizi nadiren bu kadar sağlam ve aydınlatıcı bir saf felsefi bakıştan faydalanmıştır (gerçi bu her zaman avantaj değildir). Estetikçiler asla edebiyat eleştirmenleri için bu kadar faydalı şeyler söylememişlerdi ve ancak fenomenolojiyle iki disiplin üretken bir şekilde birbirine yaklaşmaya başlamıştı (örneğin Roman Ingarden'le birlikte); yine de, Sartre'in edebiyat eleştirisi bile *L'imaginaire*'in fenomenolojik pratiğinden gayet uzak kalmıştır. Benim izlenimime göre filozofların ilgisi hep kurgusal sorununa (ya da Husserl'in "nötrelleştirme"sine, Sartre'in "gerçeklikten arındırma"sına) odaklanmıştır ki olay örgüsü ya da dilden ziyade zamanın (kurmaca ya da başka türlü zamanın) doğasıyla uğraşırken şüphesiz daha da kaçınılmaz olan bir sorundur bu.*

Bu bölünmenin getirdiği sonuçlar Greimas'a itirazların bir tekrarını sunuyor gibidir: "Gramerciler" insan zamansallığının yaşantısının yerine soyut bir zaman kipi sistemleri terimlerini geçirmeye kalktılar. Fakat bu karşıtlık kendini aynı yoldan göstermez. Zira iki zıt olanağın yeni ve üçüncü bir çözüm gerektirdiği (zira Greimas'ın kareleri gerçek dünyada mevcut değildir, ama dil ve zaman kipleri mevcuttur) bir tartışma göze çarpmaktadır. Bir yanda zaman kiplerinin sadece daha temel insani zamansallık deneyimleri ifade ettiğini öne süren psikolojik okul vardır, diğer yanda ise dilin ve dilin biçimlerinin daha en başta zamansal yaşantı etkisini ya da epifenomenini ürettiğini iddia eden yapısalcılar vardır. Ricoeur'ün fenomenolojik üçüncü yolu da –yani dilbilimsel zaman kiplerinin konuşlanışını okumanın başlı başına deneyimimizi genişlettiği fikri– pek tatmin edici sayılmaz (ayrıca yapısalcılık, göstergebilim ve teori tükenmişse, onları takip eden bol bol okuma teorisinin de uzun zaman önce çok sayıda mezar taşına kavuştuğuna şüphe yok). Fakat burada adlandırıcı bir çözüme ya da senteze ihtiyacımız yok: Ricoeur'ün bu noktada dilbilimsel sistem karşısında fenomenolojik deneyimin tarafını tutmaya gönülsüzlüğü karşısında hayretlerimizi ifade etmemiz yeterli; hele çok farklı bir sonuca işaret etmek, yani bunun zamansallığın iki boyutunun (sözel boyutun ve deneyimsel boyutun) kesişimi –hatta mukayese edilemezliği– olduğunu (buradaki can alıcı olgu budur ve yeni bir yönlemsel anahtar sunar) söylemek için kesinlikle yeterli.

Nitekim felsefi zaman teorilerini incelememiz dolayısıyla anahtarı zaten bilmeden elimizde bulunduruyoruz: Zira bu teoriler figürasyonlardır, her birinin kendi başına ele alındığında temsili yanılısamar yarattığını, her ciddi felsefi soruşturmanın bir çırpıda dağıtacağı (zaman devinim değildir, sayı değildir, mekân değildir, vs.) adlandırıcı bir zaman "tanımı" serabı ürettiğini görmüştük. Fakat üçünün kesişimi zamanın ve zamansallığın "gerçekliği"ni her türlü özgül sonlu temsil ya da figürasyonun ötesinde saptamamıza izin verir. Belki figürasyonun bizatihi bu birkaç mukayese edilemez temsilin kesişimi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Her halükârda, burada ilk kez anlatıya aktarılabilir bir biçimsel olanak gözümüze çarpar: (Kurmaca) anlatının zamansallıklarına dair bir içgörü edinmemizi sağlayan şey bir açıklamanın ötekilere üstünlüğü değil, tam da açıklamaların çokluğu ve kesişimleridir. (Belki de deneyimsel ya da fenomenolojik zaman mefhumunun hiç de metin olmadığını, silinmez ve indirgenmez bir şey olduğunu, somut ama –zamanın kendisinin bir kavram olmasına çok benzer bir şekilde– temsil edilemez olduğunu düşünenleri

yeniden temin etmek gereklidir: Aslında fenomenolojik konumun dayanağı bedendir ve mahut deneyimsel zamansallık da bedenın zamanıdır; ya-
pısalcıların bizi temin edeceği üzere beden de başka bir metindir sadece.)

O halde şimdi bu ilişkisel ip sayesinde çeşitli edebi ve dilbilimsel müteakip zaman teorilerinin labirentlerinde güvenle yolumuzu bulabiliriz. Örneğin *énoncé* ile *énonciation* arasındaki, sözce ve içinde zamansal olarak olup bitenler ile onu *enounce* ya da sözceleme, dile getirme zamanı arasındaki eskiden kaçınılmaz olan karşıtlığın; yani her edebi metni kendine göndermeliliğe ve kendi üretim sürecine kaçınılmaz bir göndermeye çevirmek gibi bir etkisi olan karşıtlığın (bu etki daha sonra “dönüşlülük” adını aldı) tam da cümlelerin içeriğinin ve en baştan cümlelerin söylenişinin iki zamansallığının kesişiminden gücünü aldığı artık görülebilir. (Böylece Arthur Danto'nun düsturuna döneriz: “Anlatısal bir cümle için iki olay zikredilmeli, bunlardan biri gönderme yapılan olmalı, diğeri de birincisinin değerlendirdiği tanım çerçevesini sağlamalıdır.”²² Tabii bu düstur biçimsel bakımdan elimizdeki tartışma bağlamında alınmalıdır.) Bu boyutların her ikisi de tek bir edebi edimin “biçimleniş”inde (Ricoeur'ün mükemmel terimini neden kullanmayalım?) bir araya getirilmezse zaman görünür kılınmaz. Böylece artık en sondaki anlatısal ses ve bakış açısı paradokslarına geçebiliriz; bunlar her zaman söz konusu olmayabilir, ama ilk onsekizinci yüzyıl İngiliz gerçekçileriyle bağlantılı zamanla oyunda klasik öne çıkışlarını yakalarlar (*Tristram Shandy*: “Bu ay on iki ay önce bu zamanda olduğumdan tam bir yıl yaşlıyım; ayrıca gördüğünüz üzere dördüncü bölümün neredeyse ortasına geldiğimden, ilk gündeki hayatımdan daha uzak değilim,” vs. [4. Kitap, 8. Bölüm]) Bu cümleler zamanı ilk kez üretir, ya da şöyle diyelim, baştan beri işleyen ama sözü edilmeyen ve gözle görülmeyen şeyin, yani çok sayıda kesişimden büyük Zaman şahsileşmesinin belirmesini bu cümleler görünür ve ulaşılabilir kılar. Zaman ancak farklı farklı zamanların kesişiminde görünür kılınabilir. Nitekim nokta ile çizginin paradoksu zaten böyle bir deneyim değil midir? Gözlerimizin önünde şimdi aniden bir *Gestalt* münavebesiyle titreşir; ilk başta bu kendi başına bir noktadır, bir şeyin merkezidir, sonra bölen halini alır, iki dönemi birbirinden ayırır. Kopuşun işareti miyiz, yoksa geçmişi inkar etme edimiyle, Schelling'in dediği gibi, kuvvetlice kendi içimizde ve kendi başımıza mı varoluyoruz?

Gelgelelim kesişimlerin çokluğu daha da önemlidir (göreceğimiz üzere Heidegger'in bir içgörüsünü izleyen Ricoeur'ün verdiği bir derstir bu).

22 Ricoeur'deki tartışma için bkz. *TR*, Cilt. 1, 203–211; 143–149.

Ama durum böyleyse, zamanın biricik özünün peşine düşmek, bu zamanlar çokluğundan alegorik bir kişileşme misali yükselen bir Zaman aramak aldatıcı bir hayal ve serap olmakla kalmaz, aynı zamanda tartışmalı sahici-lik mefhumuna da kaynaklık eder. Modernlerin hiç şüphesiz inat ve ısrarla bu serabın peşine düşmesi –*was aber war die Zeit?*– bizim burada bahsettiğimiz çoklu zamansallıkların üstünde ve ötesinde çeşitli mutlaklara götürmüştür onları. Fakat çeşitli zaman kesişimleri içinde keyifle yuvarlanan ve bunlardan çıkabilecek herhangi bir ontolojik Zaman evrenseli için kaygı duymayan postmodernlerin gönül rahatlığına atıfta bulunmak da bir o kadar kolaydır. Tekrarlarsak, farkın ilişkilendirdiği ilkesinin hakikati budur ve bizi artık edebiyattan tarihsel Zaman'ın uygun bir anda görünür hale gelmesine götürmesi beklenebilir. Ama şimdi en başa, Ricoeur'ün kendi kalkış noktasına kadar geri dönmemiz gerek.

5. Aristoteles'e karşı Augustinus

Nitekim İbrani geleneği ile Yunan geleneğinin, Augustinus ile Aristoteles'in yan yana konmasıyla başlanması bize Auerbach'ın *Mimesis*'inin başlangıç noktasını hatırlatabilir. Burada da mesele iki zamansallık tipinin, daha doğrusu iki zaman teorisinin yan yana konmasıdır: Bunlardan biri –Aristoteles'inki– önce ve sonranın, göklerde ve doğal ya da nesnelere dolu dünyada gözlemlediğimiz kronolojinin zamanıdır; diğeri –Augustinus, Husserl ve Heidegger'inki– geçmiş ve geleceğin dünyasıdır, bunlar şimdinin yayılan gücüyle kuvvetlice bir arada tutulurlar; şimdi ön gerilimlerini ve yeniden-gerilimlerini yayar, zamansal *ek-stases*lerini kasılarak ve dinamik olarak yansıtır, hafızada ve beklentide ve hatta bizatihi dünyanın mevcudiyetinin tutkulu maksatluluklarında (fenomenolojik anlamda) kendisinin dışında yaşar. Bu izahın Husserlci ve Heideggerci yan anlamları kasıtlıdır; zira Heidegger bir yandan Augustinus'un üç katlı içgörüsünü güçlü bir şekilde geliştirirken, diğeri yandan geçmişe yönelik Augustinusçu önyargıyı ağır ağır tersine çevirerek izdüşümlü ve Heideggerci bir gelecek övgüsü ve *Dasein*'in geleceğe doğru ilerleyişinin yüceltilmesi haline getirmiştir.

Augustinus'un kaplam (*distention*) ve içlemi (*intention*) –tıpkı soluk alırkenki kasılıp gevşeme gibi– Husserl'in insan zamanını bilincin ön gerilimi ve yeniden gerilimi halinde teoriye dökerek açtığı büyük çığırını güçlü bir şekilde müjdeler.²³ Buradan kısa bir sıçrayışla Heidegger'in düşün-

23 Bkz. Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, çev. James Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1964.

cesine geçilebilir: *Dasein* kendi zamansallığıdır ve bu zamansallık ölüme doğru izdüşürülmüş bir sonluluktur, kendi varlığı üzerinden dünyayı zaman olarak kavrar.²⁴ Kendi geçmişimiz ve kendi geleceğimiziz: Augustinus çıkmazının çözümü böyledir: “Geçmiş zaman ile gelecek zaman arasında bölünmüş haldeyim ve zamanın gidişatı benim için bir sır.”²⁵ Ama yine de Augustinus’un çözüme konusunda çok yol kat ettiği bir sırdır bu:

Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç zaman olduğunu söylemek tam anlamıyla doğru değil. Geçmiş şeylerin şimdisi, şimdiki şeylerin şimdisi ve gelecekteki şeylerin şimdisi olmak üzere üç zaman olduğunu söylemek daha doğru gibi geliyor.²⁶

Husserl’in zamansallığının güçlü birleştirme faaliyetini ve Heidegger’in üç zamansal *ek-stasesini* saymazsak, Aristoteles’teki evrenin nesnel zamanı anlayışına karşı çıkmak için Ricoeur’ün aradığı insani (ya da hümanist) geleneği biçimlendiren fenomenolojik zaman görüşüne zaten yaklaşmış bulunuyoruz. Yine de bu dallanmaya dördüncü bir Augustinusçu zamansal boyut eklememiz gerek, yani Augustinus’un ebediyet ya da Tanrı’daki zamanların eşzamanlılığı öğretisi de devreye girmeli: Ricoeur bu zamansallık biçimine bilgece bir bilinemezlikle yaklaşır, ama temel kanıtlamaları niteliğindeki, zamansallıkla ilgili üç büyük modern romanın ve Fernand Braudel’in tarihyazımının analizinde bu biçim tekrar kendini gösterir. Bu ebediyet zamanını evrenin nesnel zamanının bir nevi dini ikamesi olarak görmemiz ve aynı ölçüde varoluşsal deneyimin sınırları dışında kaldığını düşünmemiz de pekâlâ mümkündür; ama bu aynı zamanda bu boyutun – Hegel’in sistem ya da tözü, Spinoza’nın varlık evrenini özneye dönüştürme girişimindeki gibi– daha insani ya da öznel bir tasarımı yoklayan, dünya zamanını tekrar insan zamanına çekmeyi (hiç olmazsa insan zamanının iptali anlamında) amaçlayan bir versiyondur. O halde Heidegger’in büyük devrimi, proje yoluyla bizi yönlendiren ve tanımlayan gelecek boyutuna vurgu yaparak Augustinus’un geçmiş ve hafıza vurgusunu tersine çevirmektir. Bu kudretlendirici zamansal yeniden yönlendirmeye dair her Sartrecinin koyacağı şerh (Ricoeur de bu şerhi açıkça paylaşır, ama duyguları biraz karışıktır), Heidegger’in ölüm ve ölüme doğru olmak anlamında geleceğe yaptığı vurgudur, zira onlara göre bu vurgu askeri (hatta faşist) ima-

24 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 45. prg.

25 Augustinus, *Itiraflar*, 11. Kısım, 29. prg.

26 *Ibid*, 11. Kısım, 20. prg.

lar barındırmakla kalmaz,²⁷ gelecekle bağlantılı büyük kolektif projeleri de itibarsızlaştırır. Ama şimdi Ricoeur'ün gündeme getirme fazileti gösterdiği merkezi konuya, yani bu Heideggerci-Augustinusçu zamansal analizin tarihyazımının yazılmasında ve okumasındaki faydasına dönelim.

İlk önce benim için önemli bir dipnot düşerek zamansallığın temsilden bahsetmek istiyorum. Ricoeur'ün felsefi açıdan en atılınca ifadelerinden birini, yani "katıksız bir zaman fenomenolojisi olamayacağını" belirttiğini zaten zikretmiştim. Bunun anlamı aslında katıksız bir felsefi zaman tanımı olamayacağıdır; şimdi söz konusu ifadeyi daha tanıdık bir çağdaş ve post-çağdaş tema, yani temsil çerçevesinde yeniden söylememiz gerek. Aristoteles zamanın devinim olmadığını, ama bir şekilde daima devinimin yanı sıra görünür olduğunu söyler; bu da, zamanın kendi içinde temsil edilemez olduğu ve ancak başka bir şeyin temsiliyle, örneğin ağaçlar arasında esen rüzgârın hareketinin temsiliyle temsil edilebileceği demek değilse ne demektir ki? Hal böyleyse, Ricoeur'ün edebi ya da felsefi olmayan metinlere –soyut düşüncenin ya da onun ifadesiyle "katıksız fenomenoloji"nin ulaşamadığı bir zaman figürasyonunu ele veren– başvurusunun sebeplerini şıp diye anlıyoruz. Hatta Ricoeur'ün demin özetlediğim figürasyon öğretilerine yeni bir şeyler ekleyen dersler çıkarılabilecek anlatsal örnekler – *Mrs. Dalloway*, *Büyülü Dağ*, Proust– kullanmasının muazzam avantajı da buradadır. Bu örnekler, ancak çoklu zamansallık çeşitlerinin kesişiminde Zaman'ın kendisinin –şayet böyle bir şeyden bahsedilebilirse– görünür kılınabileceğini gösterir. Böyle bir fikri insan eninde sonunda Deleuze'ün kavramlarıyla, yani aksiyon sinema ya da hareket-imağ, zaman-imağ, zaman sinemasıyla yan yana koymak istiyor, ki bu da keşfetmeden bırakacağımız yollardan biri. Keza böyle metinlerde kesişen bu çoklu zamansallıkların (üstelik en önemli örnek olan Fernand Braudel'in üç süresinin gösterdiği üzere sadece edebi olanların değil) neler olduğunu da henüz söylemedik.

Ama daha derindeki felsefi tartışma gerçekte Aristotelesçi anlatının Augustinusçu zamansallıkla bağdaşması etrafında değil Augustinusçu zamansallıkla Aristotelesçi zaman arasındaki bağdaşmazlık etrafında dönüyor. Burada iki tür zamansal teorinin karşı karşıya olduğunu görüyoruz: Nesnel olanı Aristoteles'in klasik sentezindeyken, öznel ya da varoluşsal

27 Fakat başka bir yerde, Heidegger'in felsefesinin en üst düzeyde bir devrim felsefesi olduğunu göstermeye çalışacağım. Heidegger'in Nazizmi ise (bir parti yetkilisi bunu alaycı bir tarzla "Profesör Heidegger'in özel Nasyonal Sosyalizmi" diye ifade eder) iktisadı göz ardı eden idealist bir devrim programıdır. Konunun ana hatları için bkz. Charles Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca: Cornell University Press, 2003.

olanı da dilde ve tarihte ilk olarak Augustinus'un İtiraflar'ının on birinci kitabında karşımıza çıkıyor. Aristoteles zamanının kronolojik zaman, önce ve sonranın zamanı olduğunu zaten göstermiştik; bu zaman kozmosla, gökyüzünde dönüp duran takımyıldızlarla, doğadaki çürüme ve yeniden doğumla, nesnelere devinimiyle ölçülen dünya zamanıdır. Bu arada Augustinus'un varoluşsal alternatifi de *Dasein*'i, yani şimdinin ve insan bilincinin genişleyen gücüyle dinamik olarak bir arada tutulan geçmiş ve gelecek dünyasının zamanını önceliyor; bu zaman Husserl'in deyişiyle ön gerilim ve yeniden gerilimlerini genişletir, ayrıca Heidegger ve Sartre'in deyişiyle zamansal *ek-stases*lerini kasılmalarla yansıtarak, hafızada ve beklentide, hatta (Husserl'deki fenomenolojik anlamıyla) mevcudiyetinin dünyaya yönelik tutkulu niyetlerinde kendisi dışında yaşamaktadır.

Bu yüzden Ricoeur'ün temeldeki hümanizmi bu başlangıç noktasında zaten mevcuttur ve daha saklı olan draması Augustinus ile Aristoteles'in *Poetika*'sının yan yana konmasında değil, Augustinus'un zaman teorisi (üç katlı "geçmişin şimdisi, şimdinin şimdisi, geleceğin şimdisi) ile Aristoteles'in *Fizik*'inin yan yana konmasında yatar. *Fizik*'teki nesnel ya da sırf silsile olarak sağduyusal zaman anlayışı felsefe geleneğine tam olarak oturmuştur. Dolayısıyla, bu karşıtlık aşlında eski dostumuz özne ile nesne ayrımının başka bir versiyonudur: Augustinus'un zamanı şimdinin, insanın ya da varoluşsal deneyimin zamanıdır; Aristoteles'in zamanı olaylar silsilesinin, kronolojinin, salt nesnel önce ve sonranın, ama aynı zamanda yıldızların ve kozmosun zamanıdır. Ricoeur'ün göstergebilime ve yeni çıkan felsefi, yapısal ya da teorik yaklaşımlara tüm saldırıları buraya indirgenebilir: Hepsi de insan zamanını nesnelleştirmeye çalışmaktadır; insanların seçimlerine dayanmakla kalmayan, aynı zamanda insanın hikâyesinin ne olduğunu anlama gücü tarafından –anlatısal zekâ ya da fenomenolojik takip edilebilirlik– kavranması gereken olaylardan insan bilincini, kişiyi ya da özneyi çıkarırlar. Ama şimdi bu hümanist konumu ve göstergebilimin bilimselliğine ya da sahte nesnellikine dair bu şüpheyi çok da sorgulama niyetinde değilim; bireysel insan bilinciyle ve bireysel özneye katı bir şekilde sınırlandırılmasını, kolektif düzeyinde herhangi bir failiği teorieye dökmeyi reddini sorgulamak istiyorum daha ziyade.

O yüzden bu yeni yakaladığımız ipi zaman tartışmamızın başına kadar takip etmemiz gerek: Aristoteles insanların öznel zamanı ile bizatihi varlığıyla bireysel zaman deneyimini salt tasarıya indirgeyen evrenin, büyük yıldızlar çarkının, kusursuz dairesel hareketin nesnel zamanını karşı karşıya koymuştu. Augustinus ise bizatihi bu varoluşsal zamansallığı derinleş-

tirerek ve transandantal nesnelği Tanrı'nın eşzamanlılığına ve ebediyetine uydurarak zamansallığı analiz etme geleneğini başlatmıştı. Bu yüzden herhangi bir eksiksiz zamansallık teorisi için dört terimle, dört adayla karşı karşıya kalıyoruz: dünyanın zamanı, Tanrı'nın ebediliği, bireyin –zaten gördüğümüz üzere Heidegger'de kırılmaya uğratarak kaba zaman anlayışına (tam da Aristoteles'in anlayışına) çevrilen– zamansallığı ve *Varlık ve Zaman*'ın bitiş sayfalarında tarihe temas eder görünen daha sahici bir zamansallık. Şimdiki sorunumuz ise bu sonuncusuyla ilgili: Nesnel ve varoluşsal zamansallıkların yanı sıra, bunların ikisi de olmayan ve bizatihi tarihin zamanı olarak nitelenebilecek üçüncü bir zamansallık olup olmayacağına meydana çıkarmaya çalışacağız.

6. Ricoeur'ün Üç Mimesis'i

Ama o an daha gelmedi, şimdi yapmamız gereken şey, Ricoeur'ün olağanüstü bir okumasını yaptığı Aristoteles *Poetika*'sına dönerek hiç değilse Ricoeur'ün sahiplendiği noktalardan Aristoteles'in incelemesinin tanıdık kısımlarını, örneğin olay örgüsünün bir karakterin portresinden ziyade bir aksiyonun taklidi olduğu görüşünü, ayrıştırmak. Mimesis'in statik bir temsilden ziyade bir işlem ya da süreç olduğunda ısrar eden tek (ya da ilk) yorumcu o mudur? Muhtemelen değildir. Ama temsil tartışmalarının kaçınılmaz olarak görselliğe doğru kaydığı bir durumda bu önemli bir hatırlatmadır; zira artık gerçekçilik yazarın dünyaya yaptığı bir şey, bir müdahale, seçme ve biçimlendirmeden ziyade hep eninde sonunda insanların baktığı ve orijinalinin gerçekliğiyle kıyasladığı bir resim halini almış gibi görünüyor. Hatta görüldüğü kadarıyla, Ricoeur'ün biraz kaba saba kaçan üç mimesis sisteminin en azından olumlu bir sonucu vardır, çünkü bu üç mimesisi (hangi aynada olursa olsun) bir yansımalar kümesinden ziyade bir süreç olarak düşünmemek zorlaşmıştır.

Bizi burada ilgilendiren tek şey olan ikinci, edebi ya da tam anlamıyla Aristotelesçi mimesise –olay örgüsünün ve ister teatral ister anlatısal olsun eserin çeşitli parçalarının ve kiplerinin biçimlendirilmesine– geri dönmenden önce Ricoeur'ün sorgulamasının mimarisini aktarmak için bu üç mimesisi özetleyeceğim.

Ama Ricoeur'ün bunu önceleyen ilk mimesisi bizatihi fenomenolojinin derinlerinde yatar ve sözsüz deneyimin, yani ilk duyumsamalarımızın ve arzularımızın mağmasından edebi mimesisin hammaddelerin, yapıtaşlarının belirişine hükmeder. Ama burada bahsedilen genetik ya da tarihsel bir

bağlantı değildir: Sadece bizatihi deneyimde sözcüklerin ve kavramların temellendirilmesidir; dilin yanı-özerkleşmesinde bize unutturabildiği bir şeydir (böylece örneğin orijinal göndergelerin fenomenolojik bağlantılarını kurmadan sözcükler düzeyinde, fikirler düzeyinde yaşayabiliriz).²⁸ Bu yüzden mimikler karşımıza zaten anlamlı şeyler olarak çıkar, ama insanlara ve durumsal nitelikteki bedenlerine dair daha önceki bir deneyimden sökülüp çıkarılmaları gerekir; verili bir edim mefhumu (adıyla birlikte), bizatihi o ana dek sözsüz kalmış bir duygulanımın adı, başka insanların karakter tipolojilerine göre sıralanması, bir olayı diğerine anlamlı şekilde bağlayan nedensellik hissi – Aristotelesçi mimesis (Ricoeur'ün Mimesis II'si) kompozisyonunun ilerlemesi için tüm bunların önceden şekillendirilmiş ve farklı birimler halinde belirilmiş olması gerekir. İlginçtir, bu düşük düzeyde deneyim ve hammadde aynı zamanda göstergesel unsurlar haznesidir, üstelik söz öncesi deneyime ve anlambirimsel sistemlere itirazın gündeme gelmesi beklenebilecek alanlardan biridir. Aynı zamanda tam da kültürün ve özgül biçimlenişlerinin yeridir elbette, zira burada salt bireysel tuhaflıkların ve mahrem anlamların çok ötesinde bir kültürel hammadde sorunu söz konusudur. O halde Mimesis I, fenomenolojinin kendini aşmasının, temelindeki “niyetsellik” ilkesinin (her bilinç ediminin bir şeyin bilinci olduğu ve kendisinin dışını adlandırdığı ilkesinin) olumlandığı ve doğrulandığı momentlerden birini işaret eder.

Mimesis III, yani okuma ve alımlamayla eserin etkinleştirilmesinin de böyle bir yer olduğunu, hatta Ricoeur'ün edebi eserde gönderme argümanını temellendirdiğini eklememize ise pek gerek yoktur herhalde. Hem kurguyu hem tarihyazımını farklı tarzlarıyla anlatıya uydurma yönündeki bu girişimde olgu ile kurgu arasındaki farka dair bariz soruyu yanıtlamak için bu argümana ihtiyacı vardır. O halde burada Mimesis II'de esas gönderme işini gerçekleştiren okurdur; ayrıca yukarıda belirtildiği gibi, sonuçta (Gadamer'e ve Konstanz Okulu alımlama teorisine dayanarak) ortaya çıkan şey okuru dönüştürme yönünde nispeten anlamsız bir çağrıdır (“yeni bir tür okuru görünür kılmak” [TR, 3. Cilt, 238; 164]); ayrıca Mimesis III'ün (metnin “yeniden biçimlenimi”) “bizzat okurun uygun sorularını, yani bir eserin ortaya koyduğu estetik ve ahlaki sorunu tesis eden sorularını bulması gereken bir çözüm bulma konumuna yerleştirme”, (TR, 3. Cilt,

28 Nitekim *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*'de (Evanston, Northwestern, 1970) Husserl'in, deyim yerindeyse, kendi yabancılaşma ya da şeyleşme teorisini temellendiren bu olanaktır. Bu eser için fragman niteliğinde bir notun çevirisi olan “Geometrinin Kökenleri”, Derrida'nın ilk yayımlanan eseridir (1974) ve sahiçilik mefhumu eleştirisinin başlangıç noktası işlevi görmüştür.

254; 173), “okuru yeniden okumalarda şekillenecek yeni gerçeklik değerlendirmeleri için özgürleştirme” (TR, 3. Cilt, 259; 176) tarzında da dönüşüm istenmektedir. İkinci ifade teorik nedeni olarak katharsisi tanımlar ve Aristoteles’in özgün metnindeki bu esrarengiz kavramı bize hatırlatarak daha en başta alımlama ve okumanın estetiğine başvurulmasını gerektirir.

Ama Ricoeur’ün katharsis okumasının da, diğerlerinden daha akla uzak olmamakla birlikte çok tatmin edici olduğu söylenemez:

Acıklı ve korkunç olayların ... bizatihi temsilinden kaynaklanır. Ayrıca bu duyguların şiirsel temsili de kompozisyonun kendisinden kaynaklanır ... Ben de başka yerlerde katharsise bilişi, imgelemi ve duyguyu birbirine bağlayan metaforik sürecin ayrılmaz bir parçası muamelesi yapılmasını önermiştim. (TR, 1. Cilt, 831-50)

Bu da Ricoeur’ün ustalıklı metafor teorisine faydalı bir felsefi köprü kurar (sonradan genelde anlatsal kitaplarla ilgili referans teorisine bunu daha açıktan bağlamaya çalışacaktır); fakat aynı zamanda burada öne sürdüğü şeyin tersine ulaşan bir yoruma da açıktır. Zira katharsis gerçek çilenin kendi temsiline dönüşümünde yatıyor olsa bile, imgeleme geçiş, gerçeğin uzaklaşması olarak da betimlenebileceği ileri sürülebilir; buna göre özgün referansın tam olarak sanat ve imgeye dönüşmesi ve zeminini kaybetmesine bağlı olarak imgenin de azalmasıdır: Bir cinayetin sanatsal düzenlenişi doğru türden korku ve öfkenin kışkırtılmasından çok uzak kalıp, onu pekâlâ hoşlaştırabilir ve hayranlık yaratan bir imgeye dönüştürebilir.

Bu estetik tartışmasını burada daha fazla uzatmamıza gerek yok (aşığıda, tarih tartışmamızda yeniden döneceğiz), şimdilik bu Mimesis I ve Mimesis III koyutlamalarını ayırtırmamız yeterli. Bu iki Mimesis şimdi döneceğimiz Aristotelesçi anlatı teorisindeki üçlüyü düzenlemekte, sadece bu mimesisin (diğer ikisi gibi) bir işlem, unsurların bir araya getirilmesi, bir “olay örgüleştirme” (Hayden White) ya da Ricoeur’ün ifadesiyle bir biçimleşme (konfigürasyon), hatta salt şeyleşmiş nesneden ziyade konfigürasyon işlemi olarak kavranması gerektiği şartını korumaktadır.

Hatta konfigürasyon olarak mimesis anlayışı Aristotelesçi mimesisin (Ricoeur’ün tabiriyle, Mimesis II’nin) yeni yorumuna Ricoeur’ün yaptığı merkezi katkıdır. Bu yorumun üç temel yönünü peşinen özetleyebiliriz: (1) Aristoteles’te tanımlanan üç temel olay örgüsü hattının –*peripeteia* ya da

tersine dönüş, *anagnorisis* ya da tanıma, ve *pathos* ya da elem²⁹ – anlatının merkezi özellikleri olduğu zanni (nitekim bu olayörgüsü biçimlerini tarihe, hatta diyalektige genişletirken bu hattı izleyeceğiz); (2) Aristoteles'in teorisinin *eudaimonik* boyutu – anlatı sürecine öznenin zorunlu eklenişini işaret eder (ayrıca tarihin ve tarih yazımının incelenişinde can alıcı bir sorsalsal haline geleceği de açıktır); (3) kapanım ve anlam mefhumu (“belli bir önem ve büyüklükte bir eylem”), ki bu mefhumun, ister çeşitliliğin (*manifold*) ya da çokluğun (sırf farkın çokluğu) birliği biçiminde, ister birleşme süreci biçiminde, bizi birlik sorununa geri döndürdüğü ortadadır.

Bir kere, tüm mimesis süreciyle, hatta Ricoeur'ün White'tan alarak kullandığı tabirle olay örgüleştirmeye ilgilenmemiz gerekiyor. Ona göre bu zihinsel bir işlemdir ve Kant'taki anlamıyla “yargı” olarak tanımlanmalıdır: “Olay örgüleştirmeye hâkim olan konfigürasyon edimi yargılayıcı bir edimdir ve ‘bir arada kavramayı’ bünyesinde barındırır” (TR, 2. Cilt, 92; 61): Bu tanımlamayı, Kant'taki özgün ayrıma karşı bu anlatsal yargının orjinalliğine vurgu yaparak açıklar. Ayrım şöyledir:

Belirleyici bir yargı ile düşünömsel yargı arasındadır. Belirleyici yargı ürettiği nesnellige tümenden yakalanmış haldedir. Düşünömsel yargı dünyadaki nedensel olay zinciri temelinde estetik ve organik biçimler inşa etme işlemlerine geri döner. Bu anlamda, anlatsal biçimler, estetik ve organik kendiliklerin biçimlenmesinde söz konusu olan teleolojik operasyonların ta kendilerini nesnesi yapabilen üçüncü bir düşünömsel yargı oluşturur. (TR, 2. Cilt, 92; 174, n. 1)

Anlatsal yargıların estetik yargılardan ayrıştırılması burada özellikle dikate değerlidir ve kurmaca anlatıların yanında tarihsel anlatılara bir yer açmak için tasarlandığı barizdir. Bu arada, yargı olarak sınıflandırma Kant'ta tarihsel yargının zorunluluğun görünümü olarak belirtilmesini (yukarıda tartışılan katharsis yaklaşımlarının ikincisi) örtük bir biçimde yeniden devreye sokar. Dolayısıyla, olay örgüleştirmeye birlikte şekillenen olaylara, karakterlere ve unsurlara bir zorunluluk hissi aşılır: Eylemi kapanışa götüren, yani anlatıyı oluşturan unsurlar çokluğunu kapanımıyla birleştiren de bu zorunluluk hissini yandırılmasıdır.

O halde, burada çokluğun uyumsuzluk, uzlaşmazlık, çatışma ve mücadele olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Keza beklenmeyen ya da öngörülelemeyen bir şey, bizzat Aristoteles'in –tarihin sadece olup biteni anlatıldığını, halbuki “şiir”in olabileceği, muhtemel ya da gerekli olanı anlattığı şeklin-

29 Aristoteles, *Poetika*, 1452b10. Ayrıca bkz. Ricoeur, TR, Cilt 1, 72, 43.

deki kendi meşhur sözüne dayanarak– geriye dönüp Agathon’u takip ederek, “Pek çok şeyin ihtimallerin aksine gerçekleşme ihtimali büyüktür”³⁰ derken paradoksal biçimde sürece kattığı bir şeydir. O halde ihtimali düşük ve ihtimal dışı da başarılı bir olay örgüleştirmeye zorunlu hale getirilebilir. Ricoeur’ün önerdiği daha akla yakın katharsis okumasını da işte bu zorunluluk hissi –öyle olmak zorundadır, Pound’un sözleriyle, “Hepsi tutarlıdır!”: rahatlamaya benzeyen ama daha trajik düzeyde bulunan bir duygu– oluşturur: “Olay örgüsünün zorunlu ve muhtemel haline getirme eğiliminde olduğu işte bu uyumsuz olaylardır. Böylece onları arındırır, daha doğrusu tasfiye eder.” (TR, 1. Cilt; 74; 44)

Olay örgüsünün olumsuz malzemeleri, uzlaşmazlık ve çelişki, acı çekme, uyumsuzluk ve bağdaşmazlık üzerindeki vurgu şimdi Ricoeur’ün “uyumsuz uyum” olarak olay örgüsü anlatısında kesin bir ifade bulacaktır, fakat söz konusu ahenk zamansal bir süreç olarak kavranmalı, ayrıca başlı başına bir edim olarak, daha doğrusu uyumsuzluğa birlik ve zorunluluk bahşedecek şekilde onu “bir arada kavrayacak” bir olay örgüleştirmeye olarak anlaşılabilir. Böylece tarihçinin eserini tıpkı bir anlatının olay örgüleştirmesi gibi, görünüşte gelişigüzel ya da ilişkisiz her türden olayın bir zorunluluk ağında yerine oturacağı şekilde karakterize etmek korkunç bir sapkınlık gibi görünmeyecektir şüphesiz. Keza olay örgüleştirmenin hem edim hem süreç olduğunun belirtilişinde de tarih üzerinde dışsal bir biçimlendirici kuvvetin ima edilmesi gerekmez; tarihçinin işinin ve onun özünde “anlatısal zekâsının” görünür kıldığı altta yatan nedensel mantık ya da nesnel birliğin keşfedilmesi yeterlidir. Ricoeur’ün bu soruya bağladığı felsefi sorunu, yani böyle bir olay örgüleştirmenin aynı zamanda Zaman’ı (veya bu ikinci durumda Tarih’i) görünür kılıp kılamayacağı sorusunu şimdilik bir yana bırakıyoruz.

Bu tamamlanmış eylemin üç biçimine –*peripeteia*, *anagnorisis* ve *pathos*– ise bu denemenin ikinci kısmında farklı bir yoldan geri döneceğiz. Her birinin somut ya da ampiriğin nispeten farklı bir soyutlamasını yönlendiriyor görüldüğünü söylemek şimdilik yeterli. Bu üçünden en sonuncusu en ürkütücüsüdür ve Aristoteles’in olay örgüsü kavramına ilişkin geleneksel açıklamalara normalde dahil edilmez. Buradaki acı çekme gösterisi gerçekten de Sophokles’ten ziyade Artaud’nun meşhur “vahşet tiyatrosu”yla alakalı görünmektedir (Sophokles’te, mesela *Ajax*’ta bol bol ham acı çekme sahnesi bulunsa da): Euripides’in *Medea*’sı, katledilen çocukları göstermesi bakımından daha uygun bir örnek sayılabilir. O halde Aristotelesçi *pathos*

görselin ya da gösterimin –Laokoon– diğer olay örgüsü unsurlarının üstüne çıkması olarak mı kavrayacağız? Yine de, *Poetika*'da oyunun görselliği zaten *opsis* adıyla yapıda görece ikincil role yerleştirilmiştir. Burada eylemin bir nevi yükselişi ve yoğunlaşmasına, insan dayanıklılığının sınırlarına kadar zorlandığı (ama tek bir karakterin kişisel deneyimiyle sınırlı olması gerekmeyen) *Steigerung*'a atıfta bulunmak yeğ görünüyor. Bu mefhumu Heideggerci bir doğrultuya bükmek istediğim okurun gözünde şimdiden netleşmiştir herhalde: Heidegger fenomenolojisindeki *phainesthai*'nin estetik bir biçimi, görünme ve olay olarak görünüş, bizatihi Varlık'ın tekil varlıkların arasında ve ötesinde bir şekilde görüldüğü ve şimdinin aynı anda hem geçmişi hem geleceği içerecek şekilde genişlediği an. Heidegger'in bu fikri işaret ederken ve onu “görüş” gibi sözcüklerin önemsizleştirilmesinden ayrı tutarken takındığını ciddiyet, görünüş olayının (böyle anları yarı-dini bir kipe yükselten, tabiri caizse standart Heideggerci yöntemle ölümün yardımı çağrılması halinde bile) asla garanti edilememesine rağmen buraya da uygundur. Böyle hürnetkarca bir itidali korumamıza gerek yok, hatta bu itidal kimi zaman kendi amacına köstek olur (Derrida'daki saygısızca alayı hatırlayalım³¹); korumamız gereken tek şey *pathosun* uyumsuz uyumuyla bir araya geldiği momentin bir olaya dönüşümüdür –statik hemen hemen ya da yarı görsel gösterim halindeki değerliğinin değişmesi, hem olan hem de tüm olup bitenlerin kaynağı ya da kuyusu olarak kavranan bir şey olmasıdır (veya yücenin görünür olması da diyebiliriz).

Gerçi yine harika ama gelip geçici bir birleşme olarak tasavvur edilebilecek olan *pathos* olayı da farklı bir bağdeğer kümesi kisvesine girer, çünkü kâbus olarak dünya vizyonu biçimini alabilir; alternatif olarak da –burada Ricoeur gibi biz de olay örgüsü kavramını salt trajik olandan ayırmak istediğimizden– bir nevi insanüstü neşenin aktarılması ya da dünyanın biçim değiştirmesi söz konusu edilebilir. Bu hallerin her biri, izleyicilerin alımlayıcı olması, hatta son tahlilde bizzat karakterlerin alımlayıcı olması anlamında “yaşanır”. Örneğin burada öforinin hallerini, en karanlık bunalımın yanı sıra kurtarıcı ya da selamete erdirici ruh hallerini kanıt gösterebiliriz: Coşku ya da manik-depresiflik hakikaten duygulanım için temel paradigma gibi görünmektedir, çünkü *pathosta* kendini gerçekleştirir ve bizatihi kapanımı momenti olay örgüleştirmenin başarılı olduğunu işareti olan nihai hareketsiz gösteride kendini dışsallaştırır.³²

31 Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Galilee, 1987, 86.

32 Bu önermelere dair, Kant'ın coşkuya başvurusunu da içeren daha geniş bir tartışma için bkz. Bu Bölüm'ün II. Kısımının 14. Kesim'i. Hatta aşağıda *peripeteia* ve *anagnorisis*'e dair söylenenler de benzer şekilde 12. ve 13. Kesimler için hazırlık niteliğindedir.

Diğer iki olay örgüsü biçimi de başarılı olay örgüleştirmeye için eşit ölçüde zorunlu görünüyor, ama çok farklı türden bir zorunluluk söz konusu. *Peripeteia* anlambilimsel olarak değişime, mimesis sürecinin temelindeki zamansal yapıya indirgenebilir. Yine de, Aristoteles'in fikrinin bu indirgenişi içerik ve biçime dair iki farklı türden soruyu gündeme getirir. İçerikle ilgili soru bizatihi Yeni'nin doğasını, bir şey değiştiğinde neyin doğduğunu içerir. Eşzamanlılığa vurgu yapılan yapısalcı dönemde Yeni'nin doğuşu hep bir nevi sır olmuştur; adeta temel veriler, verililer ve karşı unsurlar (*counters*) peşinen mevcuttu, dolayısıyla yeni ve farklı bir şeyin, o ana dek dünyada bulunmayan bir şeyin sırf bunların birbirine karışıp yeniden düzenlenişinden nasıl doğabileceğini anlamak gayet zordu. İnsanın içinden hep Rousseau'yu örnek almak ve daha en başta bizatihi değişimin imkânsızlığının tek muhtemel sonuç olmasını sağlayacak şekilde sorunu sağlam bir şekilde ortaya koymak geliyordu. Nitekim kalkış noktası bir denklemse, herhangi bir yer değişimi nasıl olur da yeni bir terimin beklenmedik ortaya çıkışıyla sonuçlanabilir? Ama yine de değişim ve Yeni vardır. O halde belki *peripeteia* sadece bu gizemin adı olabilir ya da temsil sahnesinde daimi icrasını niteleyebilir.

Peki her türlü değişim *peripeteia* ya da tersine dönüşe mi tekabül eder? Örneğin Aristoteles'in kendi zaman anlayışı (Fizik'teki), yani olumlu hiçbir şeyin çıkmadığı ama pek çok şeyin yok olduğu yavaş yavaş çürüme anlayışı *Poetika*'nın olay örgüsü şemasına uymak için bazı yapısal düzenlemeler gerektirecektir. Ama belki de olay örgüleştirmede söz konusu olan şey tam da böyle bir yapısal düzenleme işlemidir.

Tüm bunlar fark ettirmeden bizi biçim sorununa, yani bu fikrin oluştuğu soyutlamanın doğasına götürür. Örneğin Propp'un (eksiklik ve kötü karakter şöyle dursun) temel macera paradigmasıyla nasıl uzlaştırılabilir? Belki eksiklik için yapılabilir bu; yokluktan çokluğa doğru bir tersine dönüş. Kötü karaktere gelince, bu da muhtemelen kötüden iyiye geçiş olmasa bile, direniş, karşıtlık, uzlaşmazlıktan uyum ya da ahenge geçişe tekabül edecektir sadece. Ama Propp'un kategorileri çok daha büyük bir inatla ampirik kalır, anlatı düzeyine çok daha yakındır; bu kategoriler hâlâ karakter bakımından insanbiçimlidir ve Aristoteles'in kavramını yönlendiren soyutlama düzeyine asla ulaşamazlar.

Değişim fikriyle birlikte, başka bir anlambilimsel soyutlama tipine, yani tersine dönüşe yaklaşıyoruz elbette; tersine dönüş değişime özgül bir biçim verir, iki kutup arasında ileri geri hareket kazandırır. Bu yüzden değişimin kendisi üzerine özgül bir biçim ya da şekil yüklenir, daha doğrusu un-

surları yeniden düzenlenerek tanınabilir ve adlandırılabilir bir olay haline getirilir. Dolayısıyla, *peripeteia* dünyanın (veya en azından bu tikel anlatsal dünyanın) karşılıklar halinde yeniden düzenlenişini içeriyor gibi görünmektedir (Propp'un olay örgüsü tipleri de muhtemel karşılıkların özgül örneklerinden ibarettir). O halde burada Aristotelesçi analiz, sırf olay örgüleştirme sürecinde karşılığın temel rolü bakımından olsa da, en azından Greimasçı göstergebilimin sınırlarına kadar uzatılabilir.

Anagnorisis (tanıma) ise çok daha kırılması zor bir cevizdir ve çok farklı bir doğrultuda hareket eder, zira tanıma ampirik bir içeriğe sahip olabilir, daha dolaysızca insanbiçimli bir görünüm alabilir. Örneğin en dar anlamdaki kabullenişte, şimdi çoğunlukla komediye sürülmüş melodram –uzun zamandır kayıp ebeveynlerin uzun zamandır kayıp çocuklara kavuşması– efektlerinin başlıca öğelerinden biri olduğunu, ama tragedyanın ayakta kalan unsurlarında parçalayıcı etkiler de yaratabildiğini görüyoruz (“Electre, je suis Oreste”).³³ Ama bu olay örgüsü şeklinin her türlü aile dramasına doğru geriye kıvrılması tesadüften ibaret değildir: Hatta Gerald F. Else *Poetika* üzerine anıtsal yorum yazısında özellikle bu olayda, klasik Atina polisini ortaya çıkaran eski klan sisteminin işaretlerini ve ayakta kalmış yönlerini tespit eder.³⁴ Bu kadim karanlığa dönüp baktığımızda kan davasının³⁵ varlığını ayırt edebilir, büyük aile sistemlerinin birbiriyle çoğunlukla düşmanca ve daima şaibeli ilişkileri çevresinde örgütlenmiş nice toplumlar görebiliriz (söz konusu düşmanlıklar hanelerin içine kadar girebilir, çünkü kocalar ile karıları sıklıkla farklı soylardandır, bir ittifakı pekiştirmek için evlendirilmişlerdir ki bu durum muhtemel ihanet ve geçimsizliklere gebe dir). O halde, *anagnorisis*te ilkel bir biçim su yüzüne çıkar, düşmanın aslında bana, aileme ve klanıma ait olduğu keşfedilir; görünüşteki düşmanlar aslında kan bağı olan kimselerdir ve bu keşif güç karşılıklarının tüm yapısını dönüştürür. Bu önemli keşif etnik boyutlarla, ayrıca ırksal ve hatta toplumsal cinsiyetle ilgili boyutlarla zenginleştirilebilir: Dolayısıyla *anagnorisis* bu anlamda bir ismin ya da ailevi ilişkinin basitçe ortaya çıkması olduğu kadar bir cemaatin ya da kolektifin tanımlanması ya da üretimidir. Ayrıca bu keşfin iki yönlü olduğu da açıktır, netice cemaatle narsisisit bir bağlanma olabileceği gibi, eski bir dostun aslında kan davası güdülen kişi

33 Jean-Paul Sartre, *Les Mouches*, *Thaatre complet* içinde, Paris: Gallimard, 2005, 36.

34 Gerald F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge: Harvard University Press, 1967, 349–350.

35 René Girard'ın *La Violence et le sacré*'deki (Paris: Grasset, 1972) kan davası tartışması insan tarihinde temel bir fenomen olarak kan gütmeye üzerine en kapsamlı tefekkürlerden biri olmaya devam etmektedir.

olduğunun keşfi de olabilir. Birleştirici olduğu kadar bölücüdür ve bu yüzden Eros'u ya da Thatanos'u cisimleştirdiği aynı ölçüde söylenebilir.

Yine de kavramın bu genişlemesi, klanların ve geniş ailelerin giderek değişimin ve tarihin failleri olmak şöyle dursun toplumun yapıtaşları olmaktan bile uzaklaştığı bir toplumsal dünyada bizi duraksatıcı ve önemsizlikten çok uzak bir sorunla, yani bu olay örgüsünün (Propp'un yardımcıları ve kolaylaştırıcıları da teklifsizce içine doldurulabilir) kaderi sorunuyla başbaşa bırakır. Mafya ve Mafya'nın "aileleri" özlemi de bu durumda çağdaş toplumsal akımların işareti ve belirtisinden ziyade telafi edici bir oluştum gibi okunmalıdır.

Bu tür bir grup özlemi ya da kültürel kıskançlıkla birlikte bizatihi tanınmanın talebi olan farklı bir kadim miras ("saygı", "şeref") ayakta kalır: Hegel burjuva çağının şafağında "benim" özgürlüğümün tanınması talebiyle neticelenen temel mücadele olarak efendi ve köle diyalektiğinin çeşitli versiyonlarını yazarken bunu hâlâ hissediyordu.³⁶ Kimliklerin çoğaldığı ve ayrımlarının yittiği bir dünyada salt insanın adlandırılmasının epeyce ötesinde bir taleptir bu; Hegel'in değilse de kullandığı dilin bildiği bir şey olan klanın ta kendisinin tanınmasını içerir. Dolayısıyla, *anagnorisis* bir olayı adlandırır; bu olayın etrafında tam vaktinde bir temas ya da karşılaşma, mücadele ya da yüzleşmedir, yüksek ve alçak sosyal grupların hiyerarşisi ve koca bir haritası zorunlu olarak buradan doğar: Tıpkı *peripeteianın* zamanın yeri olması, *pathosun* ise bedeninin kaderi olması gibi, *anagnorisis* de öncelikle ötekinin yeridir. Bu olay örgüsü biçimlerine ve olay örgüleştirilmeye bu bölümün ikinci kısmında tarihyazımıyla bağlantılı olarak geri döneceğiz.

7. Eudaimonik

Şimdi *Poetika* ve Ricoeur'ün bu eseri ele alışıyla ilgili ikinci önemli değerlendirmeye geçmemiz gerek: Anlatıda *eudaimonik*in rolünü ve mutluluktan mutsuzluğa geçişin anlamını (büyük ihtimalle Aristoteles'in komedi üzerine kayıp bölümleriyle düzenleniş bakımından bağlantısı olduğuna dair aksi anlamı da dışlamıyoruz) kavramaya çalışmalıyız. Mesele ilk bakışta pek bir sorun ortaya koymuyormuş gibidir. Hiç şüphesiz burada *peripetia-*

36 Efendi/Köle diyalektiğinin ilk iki versiyonu 1802-1804 ve 1805-1806'daki Jena derslerinde (mahut *Realphilosophie*) ayrıntılandırılmıştır. Bu derslerin çevirileri sırayla şöyledir: *System of Ethical Life*, haz. H.S. Harris ve T.M. Knox, Albany: State University of New York Press, 1979, 238-40; ve *Hegel and the Human Spirit*, haz., L. Rauch, Detroit, MI: Wayne State University Press, 1983, 191-193.

ya özgül bir içerik veriyoruz ve tersine dönüş artık, kullanmayı tercih edeceğimiz bir ifadeyle, talihimizde ya da şansımızda bir tersine dönüş olarak kavranıyor. Figürasyon konusunda ise burada en başta insanbiçimliliğin alanında görünüyoruz: Bizi daha baştan mutlu kılacak o özgül içerikten bir nevi soyutlama olan mutluluk ya da sefaletten daha insani bir şey var mıdır gerçekten? Keza ötekilerin, yani alımlayanlar, izleyiciler ve kamunun büyük bir dolaysızlıkla tepki vermesi beklenen bu hallerden daha evrensel olarak insani ne vardır? Mimiksel ve fiziksel sıkıntı işaretleri bir tür duygudaşlık mimesisi uyandırır; mutluluk ise dokunduğu herkesin biçimini değiştiren bir ışımadır. *Eudaimonik* katıksız insanilikle değilse bile bizatihi biyolojik yaşamla alakalıdır belki; bu yaşamın kırılğanlığı ya da bolluğu türler arasında genişleyip daralır ve nihayet bizatihi organizmanın sağlamlığında, sağlıkta veya ateşin yükselmesiyle yatağa düşmekte veya halsizlikte nihai özdeşliğine ulaşır. *Schadenfreude* halihazırda bu dolaysızlığın ve gerek bireylerde gerekse gruplarda yarattığı kıskançlığın doğrulanmasıdır; ritimleri bakımından da duygudaşlıkla ve ortak hislerle övgülerine katılmak anlamına gelir.

Bunun da ötesinde, bizatihi *pathos* kategorisi bu büyük talihin arsızca ve böbürlenircesine, dobra dobra sergilendiği ya da gözyaşları ve çığlıklar, açıkça acı çekme pantomimi ve eziyet edilen ve ölenlerin cevap verilmeyen çağruları biçiminde yasının tutulmasını gerektiriyor görünmektedir. Bu noktada acıma ve korku, insan hayatında mutluluğun merkeziliğinin ve kırılğanlığının törensel doğrulanışı gibi görünen şeyin salt tamamlayıcıları haline gelirler. “Kimse kendine mutlu demesin...” – insan hayatındaki bu haller bu klasik biçim hakkında, hatta insan zamanının yaralanabilirliği hakkında bir şey söylüyor olabilir de olmayabilir de, ama bizi ilk baştaki anlatı sorunlarından, benzer işlevleri evrensel olarak olumlamanın güç göründüğü sorunlardan çok uzağa götürmüş gibi görünüyor.

Ama ilk başta sırf bireysel ya da bedensel gösteri gibi görünebilen şeyin toplumsal içeriğini kavramak da zorunludur. Aristoteles'teki mutluluk anlayışı sınıf temellidir ve en üst düzeyde gerçekleşme paradigması sağlam bir servete sahip olan, geniş bir ailesi ve arkadaş çevresi bulunan sağlıklı ve soylu bir erkektir: Bu atıf (*Nicomachean Ethics*'te³⁷) açıkça patriark ideale yapılı; onun dinginlikle manevi ve düşünsel işlere ayıracağı boş vaktin de ön şartı bu klasik talihlilik ki trajik drama tam da bu talihin kırılğanlığına dair bizi uyarır. Bu yüzden Atina draması bu sınıf değeri çevresinde

37 Ayrıca bkz. Aristotle, *Rhetoric*, in *Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Cilt. 2, 1360b18–30, 2163.

genel bir toplumsal mutabakatı öngörür ve önvarsayar; bizatihi gösteri, yukarıda önerilen daha geniş anlamda bu sınıf değerinin “tanınmasıdır”.

Böylece iyi şans ve talih gibi kavramların Aristotelesçi eudaimonia'yla bağlantılı anlambilimsel ve ideolojik imalarına geri dönüyoruz; ayrıca Aristoteles'in başkahramanların statüsüne dair artık sınıfsal içeriği kaçınılmaz ifadelerinden –bizden daha iyi, bize eşit, bizden daha kötü ya da aşağı– Northrop Frye'in çıkardığı anlamı daha büyük bir minnettarlıkla takdir edebiliyoruz. Tribünlerde oturan çoğunluk olan bizler, tragedya sahnesinde zaferleri ve meşum kaderleri sergilenen büyük klanların düzeyinde olmayacağız; keza daha aşağı varlıklarla, şirkin, şekilsiz, alt sınıftan, hatta yeni kölelikten azat edilmişlerle, kıskançlık ve hınç damarlarıyla, kudretsiz öfke ve başkaldırı hissiyle, ayrıca komedinin de kör noktaları ve başlıca sergilenişleri olan diğer kötülüklerle de özdeşleşmeyiz. İyiye ve kötüye dair ilk kadim anlayışların tam da böyle sınıf temelli sistemlerden (büyük klanlar ve onların kan bağının tanınması üzerinden benliğe ve narsisizme bağlanan sistemler) türediği yönündeki Nietzsche'nin iddiası burada önemli oranda doğrulanıyormuş gibi görünmektedir ve anlatı analizini refah ve başkalarıyla duygudaşlık gibi görünüşte psikolojik sorunlardan anlatının daima primal bir benmerkezcilik [*egotism*] (Freud'un terimleriyle, benim için iyi, benim için kötü³⁸) çevresinde örgütlenip örgütlenmediği gibi daha biçimsel bir soruna kaydırmakta faydalı olacaktır; kaldı ki daha yüzeysel etik etkiler de buradan türer (ama yukarıda belirttiğim üzere, grup ya da klan çapında daha geniş bir toplumsal benmerkezciliğin söz konusu olduğunu anlamamız gerek).

Bu yüzden, *eudaimonik* sorunu kendini daha kolektif bir alegori olan grubun ya da ülkenin kaderi ya da talihine yükseltilmiş bulur ve böyle sorunların tarihyazımıyla ilişkisine temas eder. Bu ilişkide, daha eski ulusal tarihlerin (ki bunlar bizatihi ulus-devletlerin biçimlenmesinde çok önemlidir) çağdaş tarihçilerin olay örgüleştirmelerini övdükleri çerçeveyi sağlayan enformasyon, dönüşlülük, nesnellik ve tüm diğer yeni meziyetler tarafından hükümsüz kılındığı düşünülmektedir. Belki de tam tersine ulus-devletin artık tam anlamıyla kolektif bir duygusal anlam yüklemeye degecek bir nesne olmadığı hissedildiği için Aristoteles'in *eudaimonik* çerçevesinde çağdaş tarihyazımını okuma girişimini naiflik ve son derece yersiz bir faaliyet olarak görüyoruz. Ama bunun gibi ticari bir toplumda

38 Sigmund Freud, “Creative Writers and Daydreaming,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, 9. Cilt, Londra: Hogarth Press, 1959, 150.

çıtayı biraz düşürüp mutluluk ya da çöküşü, başarı ya da başarısızlık çerçevesinde yeniden kodlayabiliriz. Bu kategoriler eski Aristotelesçi biçimlere nazaran modern anlatılarda (ister tarihsel olsunlar ister olmasınlar) daha anlamlı bir kullanım alanı bulabilir. Örneğin Hitler'in çöküşü ve sığınaktaki son günleri karşısındaki hayranlık daha barbarca Yunan zalimlik tiyatrolarına has bir *pathos* gösterisi değil midir? Keza ünlüler şöyle dursun, büyük girişimcilerin çöksatarlarının ve gerçek hayat hikâyelerinin okuması tüm biçimleriyle başarının tekrarı ve haz yaratması değilse nedir? Nitekim böyle başarı hikâyelerinin yüksek edebiyattan dışlanma ve çöksatarlara göçme momenti –natüralizmle birlikte yaşanmıştır– anlatı tarihinin kendisi (ve yüksek kültür–aşağı kültür diye yarılması) için tarihsel bakımdan önemli bir momenttir. Fakat tam da böyle kategorilerin anlamı –insanca, pek insanca– “zamanın bir anlatı tarzında dile getirildiği ölçüde insani hale gelme”sine (TR, 1. Cilt, 85, 52) dair Ricoeur'ün daha hümanist yaklaşımı destekliyor görünmektedir. Tabii burada anlatının tam da bakış açılarının *eudaimoniki* ve bu *eudaimonikin* başarıları ve başarısızlıkları (ki bunlar eylemle ilişkilidir) dediğimiz şeyin çevresinde örgütlenme tarzı sebebiyle insani olduğu anlaşılmalıdır.

8. Sahnenin Kapanışı

Artık Ricoeur'ün Aristoteles hakkındaki üçüncü gözlemine, yani kapanış ve eylemin büyüklüğüyle ilgili gözlemine gelmeliyim (“Son derece küçük bir yaratık güzel olmayacaktır,” der Aristoteles [*Poetika*, 1450b39]; ama mikroskop ve renkli fotoğraftan önce yaşamıştı). Ama gerçekten buradaki her şey, algılama zamanıyla kurulan ilişkiyle alakalıdır. Hatta Aristoteles iki ayrı şeyi birbiri üstüne geri kıvrıyor gibi görünmektedir: eylemin “önemi” ya da “anlamı” ve onu tetkik için gereken zaman. Çok küçük yarattığı “görme zamanı hemen hemen yoktur”; çok uzun süreli ya da karmaşık bir eylemi “hafızada tutmak kolay” olmayacaktır. O halde *Ulysses* ya da Blake'in kum zerresi hiç de önemsiz ya da anlamsız değildir, ama şurası da çok açıktır ki bu karakterizasyonları yukarıda açıklanan toplumsal terimlerle kavramak zorundayız. Konu edilen suçlar, hatta her günlük hayatın minik sıkıntıları daha büyük meselelerin alegorisi olmadığı müddetçe, gündelik hayatın marjlarına olanlar zamansal olarak genişletilmeye yatkın değildir, dolayısıyla kamusal dikkate sunulmaya da değmez.

Ama burada, edebiyat tarihinin onunla ilgili bir dizi geleneksel sorundan kurtulduğu anda kapanışın önem kazanması son derece anlamlıdır:

Meşhur “birliklerin” (zaman, mekân ve eylem birliği) estetiğimizin vazgeçilmez, ancak en cüretkarların direndiği ya da terk ettiği bir parçası olması şartını artık hissetmiyoruz. Hatta bugün özellikle o kapanışlara dönmek çoğunlukla cesurca bir edim ve olağanüstü bir yapım becerisi gösterisidir. Bu arada, eksikli şeyler –Çehov tarzı kısa öykü, fragman, olay örgüsüz roman– başlı başına edebi türler olmaya terfi etmiştir ve artık ucu açık gibi düşünülmemekte, Eco’nun *Açık Yapı*’ta teoriye döktüğü pek çok biçimde olduğu gibi yeni bir tür kapanış sunmaktadır. İşte bu yüzden Ricoeur’ün anlatının sonu hakkındaki spekülasyonları özellikle anlamlı değildir: 1960’ların klikleşmelerine, çözümsüz tartışmalarına ve uzlaşmazlıklarına, bunların örneğin *Tel quel*’deki gibi estetikte devam eden hallerine ilişkin korkuları bizatihi bu eserlerin kaderi yüzünden giderilmiştir, çünkü başarılı ve kalıcı oldukları ölçüde kendilerine yeni bir tür türsel kapanış icat etmekte, yoksa okunamazlık ve unutuluşa batıp gitmektedirler.

Burada bizim için daha önemli olan, anlatının bu yeni yorumuna hâkim olan ve zaten birlikten ziyade birleşme çerçevesinde nitelenmiş olan kapanış ilkesinin ta kendisidir. Ama bugün bizatihi birlik ya da birleşme fikri ideolojik bir işlev görmekte, ister istidad ister şiddet yoluyla çokluğun aynıya indirgenmesinin ve özdeşliğin bir işareti sayılmaktadır. Kapalı biçim en az çizgisel zaman ya da çizgisel tarih kadar damgalanmıştır ve özünde postmodern bir sözcükbiliminin bu soyagaçlarının detaylarını takip etmek ilginç olacaktır. Ama buradaki bağlamımız bu leksikografinin aynı anda hem siyasal hem estetik olduğunu açığa çıkarıyor: Kapalı toplumlar mahkûm ediliyor, ama sanat eserlerindeki kapanış da mahkûm ediliyor. Böyle mahkûm edici eleştiriler ilk başta liberaldi, ama “demokrasi”nin “açıklığı”nın yerini çokluk ve farkın değerlendirilmesi alınca diğer terim radikallik ve anarşizme kaymış, açıkça 1960’ların her türden metinsel deneylerinin titreşimlerini yaymaya başlamıştır. Ricoeur’e göre bu deneylerin klikçilik ve çözümsüz uzlaşmazlıkların tehlikelerine yol açtığı açıktır. Bu siyasal konumda, daha önce belirtildiği gibi, evrensel iletişim imkânı konusunda Habermas’taki kesinlik, Lyotard’ın *différend*’inin çözülmez uzlaşmazlıklar ve birbirine tercüme edilemez şifreler, yargılanamaz vakalar üzerindeki ısrarıyla kafa kafaya gelir.

Bu uzlaşmaz konumların arabuluculuğunu yapma girişimi kaçınılmaz olarak kişiyi neredeyse tanım gereği ve peşinen Habermas’ın tarafına itecektir (zira burada ateş altında olan bizatihi arabuluculuk, dolayım fikridir). Yeni bir tür birlik ya da kapanış işlemini yapmanın sentez ya da uyum-

lulaşmadan ziyade sırf yan yana gelme olduğu, postmodern bir kolaj ilkesi dediğim ilkede ısrar etmeyi tercih ediyorum. Bu yan yana geliştiren herhangi bir açık anlam çıkmasına gerek yoktur; önemli olan iki uzlaşmaz unsurun bir an için tek bir bilinç ediminin sınırları içinde, tıpkı gelişigüzel çekilen bir fotoğraf karesindeki gibi, bir arada tutulmasıdır. Bilinç burada fotoğrafın malzemelerinin kaydedilmesinin yerine geçer, düşünme ya da yorumlama değildir; hem zaten bunların ikisi de burada doğrudan ele alınmamıştır. Bunun hâlâ bir tür estetik çerçeveyi korumak anlamına geldiğine şüphe yok, ama bu çerçevenin tek işlevi dikkatin sınırlarını, hatta düşünülmemeyen mekânları göstermektir. Modernistler için bu hâlâ olumsuzluk ya da tesadüflük operasyonuydu ve bu biçimiyle hâlâ bir düşünceydi, hâlâ gösterendi. Şimdi bizim postmodern yan yana getirişimiz sadece “farkın ilişkilendirme” operasyonunu kayda geçiriyor; ayrıca bu bir nebze olsun felsefi analize elverişliyse, böyle bir analizi Ricoeur’ün asla çözülmemeyen ama genişletilebilen, karmaşıklaştırılabilen ve daha üst düzeye yükseltilebilen *aporiaları* çerçevesinde düşünmek isterim.

Demek ki yeni estetik ya da algısal *aporialarımız* ancak burada yoğunlaşabilir ve yeni biçimsel ilkeler olarak övülmekten uzak kalabilir. Ama durum böyleyse, uyumsuz uyumluluk mefhumu tam da bu tür bir postmodern anlayışa uyarlanabilir; birleşme edimi de yarı boyunca korunurken ona nispeten farklı bir estetik ruh kazandırabilir. Gelgelelim, 1960’ların burada terk edilen unsuru, daha ziyade estetiğin hudutlarının yıkılacağı ve dünyanın kendisine yayılıp onu kolonileştireceği yönündeki ütopyacı anlayıştır. Buna göre *happeninglerin* ya da Marcuse’nin estetiğinde dünya sanata dönüşecektir; tıpkı daha uzun süre önce Morris ve Ruskin’de eserin kendisinin estetik emek haline gelmesi, bizatihi bireysel eserin süreçte kaybolan bir nesne olmasındaki gibi.

Bu kehanetin o zamandan beri gerçekleştiğine şüphe yok, ama başlangıçtaki, tüketiciden ziyade üretici ruhundan biraz farklı bir anlamda gerçekleşmiştir. Zira yayılıp dünyayı estetikleştiren gösteri toplumu, reklamlar, metalaşma ve imaj olmuştur: bunlar aynı zamanda kendine sanat demek isteyen her şey için yeni bir durum ve yeni bir sorunlar kümesi üretmiştir. Sanat sırf geçici ya da efemeral çerçeveler olarak kalması gereken şeyi yeniden kurmak için artık belli bir şiddete başvurmak zorundadır: algılama tarzı da Benjamin’in mimari mekânı tüketimimizde keşfettiği ve dağıtıcı adını

verdiği³⁹dikkat tipinden feyz alarak tarihsel bakımdan değişmelidir, böylece yöneltmiş dikkat dağılması diyebileceğimiz ve Freud'daki fikir çağrışımlarının ruhuna en yakın olan yeni bir tür dikkat şekillenebilir belki – hakikaten son derece katı olan bu süreçte eski benlik ve bilincin daha eski alışkanlıkları kontrol altında tutulmalı ve sistematik olarak dışlanmalıdır.

Her halükârda, böyle bir sanat tasavvur edilebiliyorsa, Ricoeur'ün geleneksel bir estetik ideolojisi olarak kapanış açıklamalarını çürütmesi gerekmez, bunu Ricoeur'ün hesaba katamayacağı ve sempati beslediğinden şüphelenilemeyecek çağdaş eserlere ve koşullara yeniden uyarlaması yeterli gelecektir. Daha eski modern müzikte olduğu gibi, bizatihi uyumsuzluk nispeten yeni ahenk (*consonance*) haline gelmiştir; uyum (*concordance*) ise sırf üzerindeki tüm uyumsuzluk baskısının tahammülfersa kuvvetini hissetmemize yardım etmek için vardır; öte yandan kimlik hatırasının kendisi de yeni ve canlı bir tarzda farklılık, hatta farklılıkların farklılığını yaratır. Tarihyazımında böyle farklar demografik ötekinin su yüzüne çıkışı, bir zamanlar sırf kralların ve kraliçelerin, başbakanların, efsanevi asilerin ve ulus-devletlerin, hatta üstün ırkların hikâyesinden ibaret olan çerçeve dahilinde bir şekilde hesaba katılması gereken milyon tane yeni öznenin belirişidir. Şimdi olayörgüleştirmenin hangi koşullarda tarihyazımsal postmodernlikte iş görmeye devam edebileceğini ve burada yeni zaman türlerinin kayda geçirilip geçirilemeyeceğini, anlatının kolektif kendiliklerin biçimsiz mekanizmasını etrafta yeni bir ikna ya da tatmin edici tarzda hareket ettirme kapasitesine sahip olup olmadığını görmemiz gerek.

9. Modernizm ve Zamanın Kategorileri

Gelgelelim, kolektif kendilikler (ve daha genel anlatı başlığı altına tarihyazımının da konması bakımından sonuçları) sorununu ele almadan önce, Ricoeur'ün edebi anlatı okumasının bilhassa zamanı görünür kılma meselesi konusunda bize ne gibi dersler verdiğini görmemiz gerek. Ricoeur'ün üç örneğinin –*Mrs. Dalloway*, *Büyülü Dağ* ve Proust– modernist kanonun ataçları olduğunu peşinen tespit etmiştik; ayrıca sırf Mendilow'un “zamanın hikâyeleri” ile “zamana dair hikâyeler” arasında yaptığı ayrına (tıpkı onun gibi) dikkat çekerek (TR, 2. Cilt, 150-151; 100-101) bu dönemeleştirme ve biçim sorunuyla yeterli biçimde başa çıkılamaz. Mekâna doğru postmodern dönüş modernizm ile zamansallık teması arasındaki suç ortaklığını çok daha

39 Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” *Illuminations* içinde, haz. Hannah Arendt, çev. Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace and World, 1968, 239.

canlı kılmış, aynı zamanda mahut büyük gerçekçi romanların hiç şüphesiz zamansal yapısı ile modern dönemdekilerin yapısı arasındaki ayrımı sert bir şekilde sorunsallaştırmıştır. Zamansal yapıda temel mutasyonlar dahilinde genel olarak anlatının kalıcılığı sorunu Ricoeur'ün projesinde can alıcı bir hazırlık meselesiyse, bu kalıcılık en azından Aristoteles'in Yunan trajedilerinden modern zamanlara geçiş (özellikle de kendine has ve tarihsel bakımdan eşsiz bir biçim olduğu herkesçe kabul edilen roman yapılarına geçiş) kadar dikkate değerdir.

Bu arada, başka bir önemli edebiyat sorunu, yani tarihsel roman da burada atlanmıştır. Nitekim burada ele alınan üç modernist metin aynı zamanda tarihsel romanlar olarak görülebilir (gerçi çok farklı türdendirler, Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ı gibi "geleneksel" tarihsel romandan ayrıldıkları kadar kendi aralarında da ayrışır). Bu yüzden, *Mrs. Dalloway* yayımlandığı 1925'te, o sırada unutulmuş olan I. Dünya Savaşı öncesi günlerde geçen bir Londra manzarası sunar; *Büyülü Dağ* (1924) savaş (sonraki barış dönemi romanda belirsiz bırakır) yüzünden silinip giden bir savaş öncesi gerçekliğe açık atıflar barındırır; son olarak, Raoul Ruiz'in büyük filmi, *Yakalanan Zaman*'ın ne ölçüde zaten başlı başına bir tarihsel roman (savaş zamanı Paris) olduğunu, ayrıca *Jean Santeuil*'in Dreyfus davasını (ve Zola davasını) tasvirinin öncelendiği bir türsel gelişme olduğunu gösterir. Bu eserlerin hepsinin *Zaman*'ın romanda görünür kılınma tarzlarıyla ilgili bir şeyler anlattığı su götürmez: ama türsel farkların bulanıklaşması bizi yukarıda işaret ettiğim iki soruyu sormaktan alıkoyar: (1) modernizm *Zaman*'ı görünür kılmak için (bugün artık bizim olmayan) kendine has yollar geliştirmiş midir; (2) bu romanlar tarihsel malzemeleri sayesinde barış dönemindeki standart realist romanlara (*La Cousine Bette*'ten *Our Mutual Friend*'e, *Madame Bovary*'den *Middlemarch*'a) nazaran tarihsel zamanı nispeten farklı yollardan görünür kılarlar mı?

Zira bu her halükârda her günkü varoluşsal zaman ile burada işlevsel olan Tarih'in zamanı arasındaki bir ayrımdır. Nitekim Ricoeur ikincinin birinciye müdahalesini işaretlemek için Heidegger'den esinlendiği bazı faydalı kategoriler icat eder. Ama bu kategorilerin Heidegger versiyonları *Varlık ve Zaman*'da bulunmaz; bu eser, makam için (Freiburg'a dönmek için) çalاکalem yazılmıştır ve özellikle son kısımlarında gerek her günkü günün sahicisiz zamanından, gerekse bireysel ya da varoluşsal *Dasein*'in sahicisi zamanından ayrı bir tarihsel zaman düzeyi imkânı üzerine haddinden fazla karalama niteliğindedir. Nitekim Heidegger'in bu eserde tasarladığı zamansal düzeylerin çeşitliliği –en az beş tane saydım: *Sorge* (bireysel *Dasein* zamanı), eser ya da projenin zamanı (*Zuhandenheit*), kitlelerin sahicisiz

zamanı (*insan*), ölüme doğru bireyin sahici zamanı ve son olarak neslin ve “misyon”un (muhtemelen yine sahici) kolektif zamanı– Heidegger’in ilk sistemine (*Kehre*’de ya da varlık felsefesine dönüştü öngördüğü ve düzelttiği söylenebilir) temel itirazlar içermektedir. Yine de, *Varlık ve Zaman*’ın yayımlanmasından sonraki yıl verdiği seminer (ömrünün sonuna doğru, *Grundprobleme der Phänomenologie* başlığıyla yayımlanmıştır) kitapta güdük kalan ipuçlarına bazı faydalı kategoriler ekler. Bu seminerde “*ausgesprochene Zeit*” (veya “ifade edilmiş zaman”, dilde inşa edilen ve tasarlanan insan zamanı) adını verdiği şeyin dört kategorisi özellikle kafa açıcıdır: *Bedeutsamkeit*, *Datierbarkeit*, *Gespanntheit* ve *Öffentlichkeit* ya da sırasıyla anlam, verileştirilebilirlik, mesafelik ve kamusalılık.⁴⁰

Anlam, tasarılarımı tamamlamak için ihtiyaç duyduğum zamanla alakalıdır, bir başka deyişle (felsefi açıdan yanlış bir dil kullanırsak) öznel arzu ve değerlerimden, onları hayata geçirmek ya da gerçekleştirmek için gereken nesnel zaman hesabına geçişe işaret eder; bir başka deyişle, anlam muğlak bir açıdan “mana”yı ifade etmekle kalmaz, *Dasein*’in zamandaki hayatında zorunlu olan dünyayla müzakerelerin de adıdır.

Verileştirilebilirlik ise *Dasein*’i eşzamanlı, uzun zaman önce göçmüş ya da henüz ortaya çıkmamış diğer yaşamların oluşturduğu ağa yerleştirir; burada bireysel zaman kendisini kimi zaman tarih dediğimiz şeyde, yani başka insanların ve onların zamansallıklarının muazzam akışları ve çoklukları içinde kapsanmış olarak bulur.

İngilizceye pek iyi tercüme edildiği söylenemeyecek olan “mesafelik” (*spannedness*) Augustinus ve Husserl’de Heidegger’in geliştirdiği bu ekstatik zaman yapısını anlatır: zamansallığın ön gerilim ve yeniden gerilimlerinin “esnemesi” – benim “şimdi”min genişleyip geçmiş ve geleceği içermeye ihtimali (ya da diğer yandan burada ve şimdinin yarattığı hislere dolaysız bir bedensel dikkat haline gelinceye kadar küçülme ihtimali). Dolayısıyla, bu terim artık geçmiş ve geleceği zaman duyguma dahil etme imkânı anlamında veya diğer yandan her türlü tarih hissini yitirip kendimi bedene ve şimdije indirgenmiş bulma ihtimali anlamında bizatihi tarihselciliği ifade etmeye başlar. O halde, bu noktada bizatihi tarihsel Zaman’ı görünür kılma imkânı *Dasein*’in zamansallığının ek-statik doğasında, tuhaf bir şekilde “kendimin önünde”⁴¹ olmamda ve aynı zamanda geçmişimi (Sartre’in ifadesiyle) pranga misali ardımdan sürüklememde temellenmiştir.

40 Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 369; *The Basic Problems of Phenomenology*, 261.

41 *Ibid*, 375; 265.

Son olarak, kamuluk ise “şimdi”nin dile geçmesi ya da konuşmada ifade edilebilme bakımından zaten bir şekilde dil öncesi olmasıdır; hatta daha doğrusu, söylenme ve ifade edilme dışında varoluşunun imkânsızlığıdır. Ricoeur daha sonra şimdi ile dil arasındaki bu yordakçılığı sözceleme terimlerine çevirerek yapısalcı bir yöne itecektir, şimdi (onun iddiasına göre) sözceleme zamanıdır, *le temps de l'énonciation* ve başka bir şey olamaz (TR, 3. Cilt, 159; 108-109): Ayrıca bu durum, çeşitli yapısalcı ve postyapısalcı metinsellik ontolojilerine kapı açmakla kalmayan, Ricoeur'ün elinde sözceleme edimi ile *énoncé* –sözün içeriği, bir başka deyişle anlatının olanakları– arasında yeni bir yordakçılığı gündeme getiren daha eski zamansal deneyim mefhumlarının kendine has bir arındırılmasını da beraberinde getirir.

Ama Heidegger'in tüm bu kategorilerinin dolayımı, yani *Dasein*'in zamanından tarihin zamanına bir tür tercümeyle baştan kabul ettiği unutulmalıdır. Bu tercümenin bizatihi *Steigerung* olduğuna şüphe yok: yükseltme ve yoğunlaştırma, ayrıca büyük ihtimalle sahicilik ile sahicisizlik yollarının ayrılması için bir vesile. Ama her halükârda, böyle kategoriler aynı zamanda bir deneyim sürekliliğini, bireysel zamandan kolektif zamana doğal bir hareketi gösterirler; burada *Dasein*'in zamansallığı zaten peşinen tarihsel ve kolektiftir, sadece varoluşsal zamanda zaten mevcut bulunan kategorilerin dillendirilmesini ve belirtilmesini gerektirir.

Gelgelelim, Ricoeur'ün “yaşanmış zaman ile evrensel zaman arasındaki bağlayıcılar” (TR, 3. Cilt, 153; 104) diye tarif ettiği alternatif kategorileri Heidegger'e nazaran daha ziyade iki düzey arasında bir ayrışmayı ima ediyor görünebilir. Burada, Tarih'in romanlarda belgelenen bireysel zamana acımasızca müdahalesini görmesek bile, en azından bu kategorilerin altında onlardan muaf kalabilecek her günkü hayata girmesini görüyoruz. Ricoeur'ün “dönüşlü araçlar” olarak adlandırdığı bu kategoriler üçüncü bir zamansal seçenek oluşturur. Bu seçenek,

Zamanın fenomenolojisinin *aporialanna* dair tefekkürlerimizden doğar; fenomenolojik zaman [bireysel ya da varoluşsal, yaşanmış zaman] ile fenomenolojinin meydana getirmeyi başaramadığı zaman arasında tarihsel zamanın yeri üzerine derinlemesine düşünmek anlamına gelir. Fenomenolojinin meydana getiremediği bu zamana dünya zamanı, nesnel zaman ya da sıradan zaman diyoruz [Heidegger bu zamanı görmezden gelir, kendini Augustinus'un katıksız öznel zamansallığına hapsetmese de – FJ]. (TR, 3. Cilt, 153; 104)

Bu üç dolayımlyıcı “araç” (“kategoriler”den ayırmak için iyi seçilmiş bir terim) şunlardır: takvim; kuşakların art ardılığı; arşivler ya da izler. Ama bu araçların kullanımı belli bir mekân türünü, özel mekâna karşı bir kamusal mekân –tarihsel zamansallıklar ile varoluşsal zamansallıkların kesişiminin bir olay olarak gerçekleşebileceği bir mekân– imkânını baştan varsaymış ya da ona bağımlıymış gibi görünmektedir.

Bu olayın bizatihi tarih Olay’ıyla bir olmadığı açıktır. Belki burada elimizdeki modernist tarihsel romanları Lukács’ın övdüğü geleneksel romanlardan ayırştırmaya başlayabiliriz. Nitekim, Moskova’nın yanmasında, hatta Fabrice’in Waterloo Savaşı’nı adı olan bir olay sıfatıyla tanımaktan kaçınmasında olduğu gibi, bu geleneksel romanlar büyük tarihsel sarsıntıları doğrudan ele almaya ve dolaysızca temsil etmeye çalışır. Ama Mrs. Dalloway’de olay I. Dünya Savaşı değil, tarihin bu düzeyinin hemen savaş sonrası dönemin her günküllüğünde görünür hale geldiği, aniden ve zalimce, Joyce tarzı bir tek gün içinde bir hanenin barış zamanı dünyasıyla ve Mrs. Dalloway’in o akşam için planladığı resepsiyonla kesiştiği andır. Bu kesişmenin belirtisi aynı zamanda dört yıllık acı dolu savaş zamanının düzeyiyle, ritmiyle ya da süresiyle aynı olmayan başka bir dizi zamansallığın da uyandırılmasıdır. Bu yüzden Şeptimus kuşkusuz savaşı ve siperleri hatırlar. O dönem bombardıman şoku adıyla bilinen şeyin Woolf’taki versiyonunda bu hatıralar peşini bırakmamakta, ona eziyet etmektedir. Ama Mrs. Dalloway’in kendisi Peter’in İngiliz Hindistan’ında imparatorluğa hizmet verdikten sonra geri dönmesiyle birlikte çocukluğunu ve gençliğini hatırlar. Peter da görev yaptığı dönemi kişisel bir tarzda hatırlar, ama bu görev romanda daha geniş kamusal zamansallığını kayda geçirir ve böylece roman savaş karşıtı ve pasifist olmasının yanı sıra anti-empyralist de olur.

Bu zamansallıkların püskürmesi ile ilk önce Big Ben’in çanlarının çalmasında (ülkenin zamanı) veya başbakanın makam aracının geçişinde (devletin zamanı) kayda düşülen kamusal zamansallıklar arasındaki yakın ilişkileri doğrulamak için herhangi bir nedensellik göstermemize gerek yoktur. Bunlara Septimus’un intiharından sorumlu olan tecrit kararını veren sosyete doktorunun otoritesinde cisimleşen eril iktidar yapısının zamanını da ekleyebiliriz. Ayrıca resepsiyonun büyük zamansal bir aradalığının dedikodu ve söylenti zamanı tarafından delik deşik edilmesi, ailenin ve çocukların geleceğine dair yer yer belirsiz bakışlarla süpürülmesi de göz önüne alınırsa, tüm bu zamansallıklara zamansızlık momentleri hâkimmiş gibi görünmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bu farklı zamansallıkların birleşmesinden ziyade aşırı yüklenmeleri ve örtüşmeleri, ayrıca impa-

ratorluğun muazzam güç merkezine kazandırdıkları çoklu kesişmelerdir (imparatorluğun özündeki körlük, Woolf'un "deneyi" için biçimsel modeli yaratan *Ulysses*'in işgal altındaki sömürgeleştirilmiş Dublin mekânında kaydedilen ayık bir bağımlılık ve madunluk deneyiminden çok farklıdır).

Büyülü Dağ'ın mekânsal önkoşulları pek çok açıdan bunun tersidir, çünkü Tarih'in kısa süre içinde gerçekleşeceği o "düzlükler"den mutlak ve neredeyse yorumbilgisel bir ayrımı baştan kabul eder. *Mrs. Dalloway*'de gözlemlemeye başladığımız zamansal çeşitlilikler burada çok farklı bir biçimsel tarzda kayda geçer: Roman dikkatle ayrıştırılmış ve eşitsiz zamansal sürelerde geçer; saatler, günler, haftalar ve yıllar arasındaki gerilimleri ifade etmek için bölüm uzunluklarını ve anlatsal bölümlenmeleri kullanır; düzlüklerin sıradan (olağan ya da "vulger") zamanının açıkça dışlandığı eşsiz bir çoklu zamansallıklar bölgesi gibidir, ama hem varoluşsal hem tarihsel olanı, hem barış zamanının her günküllüğünü hem de yaklaşan tarihin savaş zamanını içerir.⁴² Adeta Mann'ın romanı, yani zamansal kayıt aracı sıradan zamanı başlı başına bir nesne olarak görünür kılmayı daha iyi becermek için bu zamandan köklü bir çekilmeyi gerektirmektedir. Ama Ricoeur'ün analizi, bunun tek bir yorumsal seçeneğe indirgenmeyi reddeden romanı okuma ve yorumlama sürecindeki kendine has bir değişmeyle gerçekleştiğini göstermesi bakımından aydınlatıcıdır. Bu yüzden, bizatihi zamanın felsefi incelemesi olarak görülebilir; yine de bu okuma dönem dönem kendini hastalık ve ateşi çıkmış beden zamansallıklarının barometresi tarafından kesintiye uğratılmış bulur, fakat başka anlarda da, elit kesimi tutkuya savaşa doğru yuvarlanan Avrupa'nın kaderine dair derin düşünceler de onu kesintiye uğratar. Bu değişmeli zamansal seçeneklerin her biri farklı bir (Husserl'in teknik terimini kullanırsak) Zaman "veçhesi" inşa eder; bu çeşitlilik yine Ricoeur tarafından ayırt edilen zamansızlık momentleriyle desteklenmektedir (kaldı ki bana göre bu momentler Augustinus'ta Tanrı'nın ebedi zamansızlığının koyutlanmasından çok farklı ve daha anlatsal bir işlev gerçekleştirmektedir).

Gerçi Proust'taki zamansızlık momentlerinin de varlığını tartışmak kolay değildir: Kiskançlığın yahut amaçsız bir sosyetenin ve ritüellerinin yarattığı hüsrânın bunaltıcı her günküllüğünün ve Marcel'in edebi ihtirasları ölümcül bir tarzda nevrastaniye batarken içini kemiren kişisel yenilgilerin dışındaki o meşhur saadet ve geçmişteki şimdii göz kamaştırıcı hatırlama momentleri. Fakat Ricoeur'ün bu "ebedilikleri" okuması yeni ya da eski

42 *Büyülü Dağ*'ın bölümlenmeleri üzerine farklı bir yorum için bkz. Jameson, *The Modernist Papers*, Londra: Verso, 2007, 3. Bölüm.

bir Proustçu zamansallık teorisini (örneğin Poulet'de olduğu gibi) geliştirmek için kullanılmaz. Daha ziyade, istemsiz hafıza ve mutlak aydınlanma çerçevesindeki eski Proust yorumu, göstergeler ve göstergelerin şifresinin çözülmesi çerçevesindeki daha yeni Deleuzecü *A la recherche* okumasına karşı sahneye çıkarılır: İşte bu iki kıyaslanamaz okuma arasındaki çatışma Ricoeur'ün "yorum"unu oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda Proust'ta tam da bu yorumlar çeşitliliği ve birbirlerine bindirdikleri zamansallıklar yoluyla Zaman'ın görünür kılınma tarzını anlamaya doğru ilerlememizi sağlar.

Zira arayış ve aydınlanma [*revelation*] çerçevesindeki geleneksel yorum romanın sonundan önceki kısmının tamamını fiilen siler; sanatsal üretimin bireysel deneyimle ilişkisinin anlaşılmadığı, daha doğrusu bastırıldığı bir sahte zaman anlatısı yaratır. Bu bastırmanın hikâyesi, bizzat karakterlerin biçimsizleşmiş ve acınası, hastalıklı örneklerin teratolojisinden ibaret olduğunun açığa çıktığı bir "*adoration perpétuelle*" ışığında aniden pek ilgi çekmez hale gelir.

Ama Deleuzecü okumada eser bir dizi "zaman noktacığı"na ya da yorumbilgisel olaylar ve algulamalara bölünür. Hepsi birbiriyle eşit değerdedir; her birinin ifade edilmesini, tercüme edilmesini, dilin kendisinde biçim değiştirmesini (öyle ki, bu ikinci sefer yazımda, ancak o zaman "ilk kez" gerçekleşmesini) sağlayan derinden tatmin edici emekte belli bir hiyerarşi olamaz. Bu ayrıntılı fenomenolojiler, Proust daha yazmaya başlamadan anlaşılmalı olmasına gereken sürece dair herhangi bir nihai düşünümsellik ya da özbilince sadece görünüşte kapı açarlar.

Temps de l'énoncé, temps de l'énonciation: Ricoeur'un ilk kez bu ayrım üzerine tartışmasında kullandığı standart onsekizinci yüzyıl referanslarında olduğu gibi (Fielding, Sterne, mektup roman), burada söz konusu olan aslında bir yorum çatışmasından ziyade iki tür zamansallık (ya da isterse-niz iki tür okuma zamanı) arasında bir girişimdir. Ama büyük genişleme ve daralma hareketlerinin gösterdiği üzere (yüzlerce sayfa süren sonsuz öğle yemekleri; dönemden döneme sıçrayışlar) Proust'un bitmek bilmez sayfaları çok daha fazla tür içerir. Fakat böyle eserlerde varoluşsal zaman ile tarihsel zamanın nasıl kesiştiğini henüz gösterebilmiş değiliz; bilhassa varoluşsal zaman çokluğunun, temsili bir yelpazenin çeşitli kişisel zamansallıkları kayıt düşmek ve kapsamına almak için açılmasının daha tamı tamına tarihsel zamansallıklarının titreşimlerini toplamasının nasıl beklenebileceği ele alınmalı, tarihsel zamanın görünür hale gelmesi için dışsal bir

kuvvet –olaylar, toplumsal yapı, kolektifin uyanışı– gerekip gerekmediği üzerinde de durulmalıdır.

Bu yüzden, söz konusu romanlardaki zamansallıkların röntgenini ya da emarını çekmek için Ricoeur'ün üç zamansal dolayımına geri dönüyoruz: takvim, kuşaklar, iz. Takvim zamanın ölçülebilirliğinin göstergesidir şüphesiz. Bergson'un artık Heidegger'den sonra, hatta bizzat Deleuze'ün Bergsonculuğu canlandırmasından sonra, felsefi açıdan pek heyecan verici olmayan dirimselci bir düalizmle ve artık genelde Proust için de kabul edilebilir olmayan bir yorum tarzıyla daha derindeki nispeten doğal ya da organik akışın karşısına koyduğu mekânsallık ve görünürlüğe işaret eder. Yine de, takvim zamanı –hem kamusal hem galaktik olanı– Ricoeur'ün nesnel zamanı bu alandan çıkarmakta erken davranmış olabileceğini akla getirir. Ricoeur tam da Aristotelesçi yıldızların dönüş zamanının yerine yaşanmış fenomenolojik ya da Augustinusçu zamansallığı geçirmekteki ısrarı yüzünden kendini fiilen köşeye sıkıştırmıştır. Bu yer değiştirme de evrenin nesnel zamanını ister istemez bizim kendi öznelliklerimize geri çeker ve zaman burada ister istemez bir tasarı ya da fantezi şeklini alır. (Hatta mit şeklini alır, Ricoeur bu boyutu aynı anda hem tanıır hem de reddeder: Tarihöncesi ya da arkaik zaman mıdır, modern öncesi, batıl zaman mıdır?) Ama Ricoeur'ün üçlemesine aynı zamanda ölüm musallat olduğundan (Kermode'dan Heidegger'e kadar giden, oradan etiğe atlayan tartışmalarda), aynı anda hem asimile edilemez hem anlaşılabilir nesnel olaylar halindeki nesnel ve varoluşsal zaman kesişimlerinin saptanıp saptanamayacağını kendimize sormak anlamlı olabilir. Bu noktada ölümün ta kendisi dünyanın bu uyuşmaz dışsal zamanının bir işareti olmakla kalmaz, aynı zamanda bir dizi bu tür müdahale romanın anlatısal aygıtında kendini gösterir.

Örneğin Thomas Mann'da hastalığın ve ateşi yüksek beden baş melodisi kesinlikle öznelğin içselleştirebileceklerinin dış sınırını işaretliyor gibi görünmektedir: *Pathos* burada başkalarının, mesela kuzen Joachim'in hastalık ve ölümüne ayrılmıştır; ama Hans'ın kendi ateşlenmeleri de dış kaynaklıdır (üstelik I. Dünya Savaşı siperlerindeki tarihsel ölümünden, yani gerçekten bu çatışmalarda öldüyse, niteliksel açıdan kesinlikle çok farklıdır). Bedensel bir deneyim olarak hastalık Proust'ta özellikle canlı değildir, hem de Proust'un bu deneyim hakkında şahsen çok daha fazla şey bilmesine rağmen. Ama son kitabın *bal de têtes* sahnesinde olduğu gibi, yaşlanma kesinlikle çok canlı anlatılmıştır (tam da bu salt maddi ve biyolojik durumu tarihsel deneyim için kurtarma arayışındaki bir kategori olan

kuşaklar başlığında bu konuya geri döneceğiz). Dünya üzerindeki organik hayatın jeolojik zamanının işaretleyicisi olarak daha da anlamlı olan şey, Proust'ta hayvansallığın her yerde hazır ve nazır olmasıdır; bu durum klan içinde –kuşkusuz daha tarihsel ve toplumsal bir kategori olan klan içinde– akrabalığın işleyişini ele vermekle kalmaz, yaşlanma olgusunu genç ve aktif bireysellikten kalıtsal yapının kaçınılmaz bir şekilde belirişi olarak konuya dahil eder. Bu yüzden, daha yaşlı olan Saint-Loup'un cephede ölmesinin ardından yeniden ortaya çıkan Guermites'lerin gaga benzeri hatları biyolojik ölümü metne ve şimdiki zaman deneyimine çeker: Ailevi benzerlikten daha derin bir gerçeklik katmanı bu insan zümresini zihinsel ve sözel tiklerinden daha tayin edici bir şekilde işaretlemektedir. Burada hayvansılık metaforları hakikaten Proust'un büyük hocası Balzac'takilerden çok farklıdır. Balzac'a göre insan toplumunun hayvan krallığı biza-tihi Fransa tarihinin gelip geçici bir dönem (Braudel'in *longue durée'si*) olduğu bir zamanın pusları içinden evrilip çıkan kolektif türlerin âlemi olmaktan ziyade, günahlar ve erdemlerin, gaddarlık ve yaralanabilirliklerin mekânıdır.

Fakat bu nesnel organik zamanın kendisi (işaretleyicileri, elektrik ışığı çağında pek azımıza eşlik eden yıldızlar olan galaktik zamanın yerini aldığı sırada), biyologlar onu aktarmak için ne tür sayılar kullanırsa kullansın, Ricoeur'ün takvimiyle hemen hiç bağdaşmaz. İnsan takvimi de salt numara ya da sayısal ardışıklık mekânı değildir. Burada (sonraki daha geniş bir tartışmayı öngörerek) Sartre'in tarihselciliğine karşı Lévi-Strauss'un nispeten ucuz tartışma başlıklarından birini hatırlayabiliriz:⁴³ Takvim zamanı burada noktaların birleşmesiyle oluşan paralel çizgilerden bir ızgaradır ve Sartre'in Tarih dediği şeyin çok farklı zaman modellerinin karmakarışık bir şekilde üst üste binmesi olduğunu Lévi-Strauss'un göstermesine yarar: yüzyıllar, yıllar, devrim günleri – hepsinin kendi ayrı temposu vardır ve herhangi bir büyük senteze ya da birleşik tarih teorisine tabi değildir. Ama bizim buradaki duruş noktamızdan biza-tihi bu heterojenlik geliştirilmesi gereken sezgiyi doğrular: Tarih aslında farklı türden zamansal modellerin bu karmakarışık şekilde üst üste binişinden doğar.

Gelgelelim, Ricoeur'ün takvim hakkındaki daha tayin edici içgörüsünün, “eksenel olay” yani Birinci Yıl için vesile sağlayan mitik ya da namevcut başlangıç noktasının bu takvim içindeki işlemsel mevcudiyetiyle ilgisi vardır. Bu birinci yıl ister hicret, ister son imparatorun ölümü, Mesih'in doğuşu, yıldızların yan yana gelişi olsun, ister saatin tıkırdamaya başladı-

43 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, 9. Bölüm, Paris: Plon, 1962.

ğı ve takvim zamanının uzun geri sayımına tekrar başladığı herhangi bir sıfır derecesi olsun durum değişmez. Bildiğimiz kronolojik zaman, vaka-yinamelerin veya mekânsallığını hiç kaybetmeden sonsuza kadar uzanan bir sıra halindeki şeyleşmiş “şimdilerin” çok kötüleneren “çizgisel” zamanı bile görüldüğü gibi değildir ve aşkın bir momente vazgeçilmez referansı içinde saklar. Bu moment (anlatısal anlamda) başlangıç değildir, ayrıca (Ricoeur’ün felsefi ve edebi referanslarındaki çeşitli sonsuzluklar gibi) tümenden zamanın dışında da değildir; onun yerine Olay’ın ilkelliğiyle donanmış, dünyada yeni bir şeyin, mütevazı takvimin kaydetmeye ve takip etmeye sadakatle söz verdiği bir şeyin başlangıcını ifade etmek için ideolojik bakımdan doldurulmuştur.

Bu yüzden, üç modernist romanımızda, bu biçimlerin katlanmaları yüzünden I. Dünya Savaşı şimdiki zamanda (Proust), hatta gelecekte (Mann) geçse de, eksenel bir olaydır. Ama bu zalimce zamansal kopuş süreklilik içinde kendisinin çok sayıda daha küçük ve hayaletsi versiyonunu yaratıyor gibidir. Bu yüzden Woolf’taki çeşitli kişisel geçmişler ya da çocukluk geçmişleri belli belirsiz olsa da uğursuz bir kaçırılmış olanaklar hissi taşıırken; Mann’da geçmişin küçük olayları aniden önsezi misali yeniden ortaya çıkar, Eski Ahit’teki olayların Yeni Ahit’tekileri duyurduğu ve alegorik bir tarzda önceden gördüğü Kutsal Kitap tipolojilerinin seküler bir tekrarlanması yaşanıyor gibidir. Ama Proust’ta eksenel olayın asla tam anlamıyla yaşanmaması gibi bir paradoks vardır: Proustçu deneyimin tanımı gereği eksikli bir olay olduğuna, Ernst Bloch’taki şimdinin boşluğuna benzer bir şey olduğuna şüphe yok. O halde savaşın kendisi de roman sona erdiğinde bitmemiştir; onun yerine Paris’in dönüşümü ve gerek her günkü hayatın gerekse ilk baştaki karakterlerin nihai bozuluşu olarak iş görür. Yine de savaş konuk listelerini yeniden kararken, artık eksenel olduğu anlaşılan önceki bir olayı taklit eder: Genç romancının ilk başta *Jean Santeuil*’de *sur le vif* yakalamayı önerdiği, ama öğretici bir şekilde herhangi bir doğrudan temsilden kaçınan Dreyfus Davası’nın ta kendisi.

Nitekim eksenel olay –tarihsel sürekliliğin varlığı için vazgeçilmez bir ön şarttır, ama gerçekte senkronik zamanı aksatmaya ve aşırı yüklenmiş katmanların heterojen bir örüntüsü olduğunu açığa çıkarmaya yarayan olay– en çok namevcutluğuyla görünür hale geliyor ve kuvvetle karşı çıktığı yerde en yoğun şekilde çağrılıyor gibidir. O yüzden, tarihçiler arasında Fernand Braudel’in *Akdeniz* kitabındaki üçlü anlatı yapısının gizli misyonu, Inebahtı Savaşı’nın tarihsel önemini baltalamak ve bu olayın İspanya ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki mücadeleden önemli bir dönüm nok-

tası olduğu efsanesini büyüsünden arındırmaktır. Bu misyon, olay kategorisinin ta kendisini ve ondan çıkan anlatısal tarih kategorisini temelinden sarsmaya niyetli olduğunu ileride göreceğimiz Annales Okulu'nun programına ve misyonuna gayet uygundur.

Bu arada, bizatihi olay kategorisine yönelik bu saldırının kuvvetli siyasal biçimi (sadece Lévi-Strauss'un Sartre ile polemiginde öncelenir) Fransız siyasal bilincinde Fransız Devrimi'nin merkeziliğine François Furet'nin anti-komünist saldırısında ve Fransız Devrimi'ni şimdinin yüzeyinden (yerine bir dengini koymadan) kazıyıp silme girişiminde cisimleşir. Zira Fransız Devrimi dört dörtlük bir eksenel olaydır (İngiliz tarihçilerinin kendi devrimlerinin önemini reddetme yönündeki benzer çabaları solda sıfır kalır). Her halükârda, Ricoeur'ün teorileştirmesinin eksenel olayın gerçekliğinde ısrar etmek gibi bir meziyeti vardır, fakat öte yandan başka bir anlamda da namevcut, hatta varlıktan yoksun ya da mitseldir; bir başka deyişle, bir yapılanma ilkesi olarak, bizatihi ideolojinin merkezi olmasına rağmen, asla salt öznel bir projeksiyon ya da kolektif fantazi gibi görülemez.

Ricoeur'ün kategorilerinden ikincisi –yani kuşaklar kategorisi– Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dipnotunu verdiği⁴⁴ meşhur bir makalede Wilhelm Dilthey tarafından ilk kez öne çıkarılmış ve teoriye dökülmüş gibi görünmektedir. Alelacele redakte edilen *Varlık ve Zaman* kendi kuşağının “misyon”undan kısaca ama uğursuz bir tarzda bahsederek bu kategoriden kurtulur. Ama biz bugün Heidegger'in öğretisinin Hitler'in iktidara gelmesinden hem önce hem de sonra bu misyonun doğası ve öğrencilerinin misyonu gerçekleştirme ödevi konusunda fazlasıyla açık olduğunu biliyoruz.⁴⁵

Ama kuşak kavramı özgül içeriğe sahip bir fikirden ziyade bir kategori olarak kavranıyordur belki: ölümlülüğün içe doğması ve genç ve dinç olanların miadı dolanların yerini almasından (tam da Frye'in komedi tanımı) ziyade, başka insanların ve kolektifin varlığına açılmayla ilgilidir. Kuşaklar arası düşmanlık ya da kıskançlık (Ricoeur'ün sıklıkla “klikçilikten” yakınırken kastettiği şey buymuş gibi görünmektedir) vesilesi olmaktan ziyade, “çağdaşlarımızın” iyi ya da kötü niyetle bir arada yaşaması ve dayanışması olarak görülmelidir; bu anlamda, her “kuşağın” kendini hakiki bir kuşak gibi hissetmediğini belirtmek gerek; keza insanların bu eşsiz ve aktif çağdaşlıkta kendilerini özellikle birleşmiş hissetmedikleri dağılma, diziselik, salt zamansal bitkisel hayat momentleri de vardır. Nitekim bir kuşağın pasif olarak, dışarıdan gelen acılar bağlamında tanımlanıp tanımlanama-

⁴⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 385.

⁴⁵ Bkz. yukarıda, 27. dipnot.

yacağı şüphelidir. Dolayısıyla, Holocaust kurbanlarının onları takip eden birkaç çağdaşlık dalgasıyla kıyaslandığında bir kuşak gibi görülmesi pek akla yakın gelmiyor. Bu dalgaların birincisi İsrail'in kurucuları, sonrakiler de Holocaust'un anılarını canlı tutan ve kendilerini tekrar Yahudi olarak tanımlayan çeşitli ülkelerden çağdaşlarıdır.

Fakat kuşaksallık deneyimi şimdinin özgül bir kolektif deneyimidir: Varoluşsal şimdinin kolektif ve tarihsel bir şimdiye genişlemesine damga vurur. Bu şimdi, özgül kolektif edimlerle değilse de en azından Heidegger'in haklı olarak belirttiği gibi "misyon" dediğimiz praksis imasıyla bağlantılıdır. Avangardlar, tabiri caizse, neslin salt irade gücüyle iradeci doğrulanışı, hiç gelmeyecek (hatta asla gelmeyecek bile denebilir) bir kuşaksal misyonun alegorileridir.

Aynı zamanda, kuşaksallığın şimdiye karşı bir mücadele de içermesi belki o kadar paradoksal değildir, çünkü şimdi henüz geleceğin çağrılacağı kolektif mevcudiyet mekânı değildir.

Bir tünelden geçiliyor—çağ—taçlandırın, kızoglan kız ana sarayın her şeye kâdir garına daha gelmeden kentın altında tırmanan, uzun, sonuncu tünelden geçiliyor... kendine kendi çağdaşım diye haykıracak kişinin yeterli bilgisi yok demektir, aynı derecede küstahça firar eder, gasp eder, geçmiş son bulduğunda ve de gelecek geç kaldığında ya da arayışı örtmek/gizlemek için şaşkınlıkla birbirlerine karşıtıklarında.⁴⁶

Mallarmé'nin siyasal eylemi ve yazmayı hem karşı karşıya koyan hem bir araya getiren bir denemedeki şimdi arayışı kuşak tarafından kopyalanır. Kuşak tıpkı bizzatihi Heideggerci zamansallık gibi daima kendisinin önündedir ya da arkasından gelmektedir, ama buradaki anlamıyla şimdide herhangi bir zamansal bolluğun faydasını görmez.

Belki de Ricoeur'ün haklı olarak Proust'la ilişkilendirdiği anlatıda "şimdinin etkisizleştirilmesi" hakkındaki tuhaf tartışmaya atıfta bulunma vakti geldi. Atfın vesilesi Harald Weinrich'in geçmiş zaman çekimlerini salt anlatı işaretlerine indirgemesidir:

Kurmacaya girişi gösteren işaret etkisizleştirme, askıya alma işlemi yoluyla geçmişe dolambaçlı bir gönderme yapmaz mı? Husserl bu etkisizleşme yoluyla soy ortaklaşmasını uzun uzadıya tartışır. Eugen Fink onun izinden giderek *Bild'i* salt "şimdileştirme"nin (*Vergegenwärtigen*) etkisizleştirilmesi

46 Stéphane Mallarmé, "L'action restreinte," *Oeuvres complètes* içinde, Paris: Gallimard, 1945, 371-372.

çerçevesinde tanımlar. Hafızanın bu “gerçekçi” niyetinin etkisizleşmesiyle her türlü namevcudiyet benzetme yoluyla *sözde geçmiş* haline gelir. Tüm anlatılar –hatta geleceğe dair olanlar– gerçekdışıdan geçmiş zamandaymış gibi bahseder. Anlatı ile hafıza arasında etkisizleştirmenin ürettiği bir metaforik ilişki olmasaydı, anlatsal fiil zamanlarının aynı zamanda hafıza zamanları olmasını nasıl açıklardık? (TR, 2. Cilt, 110-111; 74)

Hal böyleyse, bizatihi kuşaksallık, boyun eğmez şimdije dayatmak –böylece muzafferane bir gelecek hikâyesi ufkuyla ona hâkim olmak– isteyeceğimiz türden bir anlatı haline gelir. Çağdaşlık muhtemelen en son ulaşılan şeydir, halbuki diğerlerinin önceki varlığı büyük Öteki'nin serabını (ve gerçekliğini) doğurmakla kalmaz, benim kendi bireysel özneliğimi de yaratır. Bireysel figürlerin ardındaki tüm ötekilerin bu gölgeli mevcudiyeti anlatıya alegorik olanaklarını kazandıran şeydir (tip anlayışı onun tek şablonu değilse de, kiplemelerinden sadece biridir). Kuşakların konjonktürü bizatihi tarihsel koşullara göre değiştiğinden, girilebilecek tek anlatsal genelleme kuşakların –güç mücadeleleri içinde her biri zamanın şimdisi olma iddiasında bulunan zamansallıkların bir tür rekabeti içindeki– yoğun çatışma anlarında daha görünür hale gelecekleri hipotezidir. O halde böyle kuşaksal kesişimlerin temsil edilmesindeki güçlük ötekinin şeyleşmesinde, yaşın tek bir anında hareketsiz kalmasında, Proust'un *bal de têtes*'inin tahayyül ve temsil edilemez zaman çizgisine yerleşen pek çok benlik halinde çözüldürmek istediği kalıcılık maskesine uyum sağlamasında teşhis edilmelidir. Ama bu, çoklu geçmişini silen ve unutkanlığı uslanmazca sürdüren “şimdinin muazzam ayrıcalığına” (Hegel) karşı bir mücadeledir. Tarihyazımı da kuşaksallığı bastırır, ama kuşaksallık tümünden kaybolmak yerine bir tür metafizik önvarsayıma ya da sabit bir duyulmamış refakate batır. Marx'ta kuşaksal zamanın yerini emek zamanı ve sermayenin dolaşım zamanı alır; devrimi gençlerin ve kadınların yapmasına rağmen, bunun kapitalizmin nesnel ya da kozmolojik zamansallığı olduğu söylenebilir. Nitekim devrimlerde kuşakların zamansallığı tek bir anda toplanır –“zamanın son mavi alevi!”– ki bu da hiç şüphesiz zamansallığı silmenin başka bir yoludur.

Yine de şimdi sözceleme zamanıysa, kuşağın şimdisi aynı zamanda “biz” deme (“biz”in uyanmasından sonra) girişiminin kolektif sözceleme zamanıdır. Bu bakımdan, kuşaksallık aynı zamanda özneyi kolektifin boyutlarına genişletmeye çalışarak özneyi kolektife ekleme girişiminin işaretidir. Burada Ricoeur'ün okuma çağrısı uygun bir mecazdır, zira artık romanın zamansallıklarını öyle ya da böyle okurun zamansallıklarıyla yeniden etkinleştirilen bir şey olarak kavramaktadır. Bu yüzden, Ricoeur'ün Mimesis

III'ü iki karmaşık zamansal sistem arasında bir temas ve ortak bir yeniden yapılanma süreci haline gelir (başka bir yerde de bunu iki terimli bir kesişimden ziyade dört terimli bir kesişim olarak nitelemiştim: Okur ve yazar iki tarihsel koşul ve moment arasındaki bir temasta fiilen dolayım işlevi görürler).⁴⁷

Tarih, sırf geçmişin belli bir şimdisiyle yüzleşmeye değil, aynı zamanda o şimdinin geçmişi ve gerek endişe ve beklenti, gerekse korku ve arzu halinde ona anlık olarak dahil olan geleceği kafamızda toplamaya da çağrıldığı yerdir. Gadamer'in "beklenti ufku" verili bir geçmişin şimdisinin, kendi eşsiz geçmiş yükünü ve kendi içindeki benzeri olmayan harareti umutlarını ve tasarılarını taşıyacak şekilde tahayyül edilmesini içermiyorsa pek bir anlam ifade etmez. Modern roman bu çoklu zamansallıkların yeniden fethini ve karakterlerin üç zamansal *ek-staseste* "kendisi dışında" deneyimledikleri o varoluşsal şimdii gösterebilecek anlatsal bir dil icat etme çabasını içeriyordu. O halde modern edebi tarihyazımı bu icadın dışına çıkmanın ve bizatihi yazarın durumunun eşsiz zamansallıklarını giderek pürüzlenen okuma edimine dahil etmenin peşindedir; bu okuma ediminde edebi eserin kendisi –Woolf, Mann ve Proust'un yirmileri– bizatihi kuşaksal bir hal alır. Yine de bu edimin saf ya da ebedi bir şimdide estetik bir işlem görüntüsü altında saklanması işten bile değildir.

Ricoeur'deki son zamansal kesişim yeri –iz– geçmişin böyle gizemlileşmelerini imkânsız kılar, çünkü kendine has ontolojisinde varlık ve varlık olmama felsefede kavramsallaştırılamayacak tarzda bir arada varolurlar (*aporia* diye bir şey varsa işte budur). Zira iz aynı anda hem şimdide hem geçmiştedir: Göstergeye (hatalı olarak) şimdide bir nesne sıfatıyla tam varlık bahşetmek istemiyorsanız, bu çifte hayata (gizemleri de hiç kuşkusuz ondan türeyen) gösterge çerçevesinde atıfta bulunmak işten değildir. Ricoeur'ün zaman için dediği gibi, izin saf bir fenomenolojisi olamayacağını, ama en azından bir ipucu gibi okunması, şifresinin çözülmesi ve izlenmesi, eksik bir anlatı gibi yorumlanması bakımından göstergeyle ortaklaştığını söylemek geliyor insanın içinden: İz olarak kendisinin mutlak kayboluşunun gerçekleşeceği bir yeniden inşa gerektiriyor. Bunlar adeta şimdii görünmeden delik deşik eden kara deliklerdir. Ayrıca kurmaca anlatı onları şu ya da bu tespit anlatısıyla (ve mahut istemsiz hafızayla) görünür kılabiliyorsa, tarih yazımının büyük bir kısmı –tarihin tarihini saymazsak– hikâyeleri anlatılmaya başlamadan içlerinden diğer tarafa geçmiş

47 Bkz. benim "Marxism and Historicism", *Ideologies of Theory* içinde, Londra: Verso, 2008.

görünüyor: Notlar alınmış, kayıtlar incelenmiş, arşivler artık kapatılmıştır.

O halde bunlar varoluşsal zamanın tarihsel olarak kavranabileceği dolayimsal kategorilerdi; dolayimsal şifreler de denebilir belki, *Dasein*'in zamansallığı bu kodlar içinde tarihin şu ya da bu versiyonu çerçevesinde yazılabilir ya da yeniden yazılabilir – kuşak, ülke, kolektif ya da bu ifadesi güç boyutu ideolojik olarak artık nasıl formüle etmek istiyorsak...

Fakat bizatihi bu ifade tarzı kendi sorularını doğurur: Bu varoluşsal zamansallık enikonu tarihsel midir ve sadece tarihsel çerçeveye tercüme edilmeyi mi talep eder, yoksa tarihle dolayım olanağının kendisi kesintili midir ve sadece kısa aralıklı ya da kesintili momentlerde mi (bunlar da bizatihi öforik ya da kâbusvari olabilir) özel hayata bölünür; yoksa son olarak, tarihin zamansallığı tümünden başka –kolektif– bir boyuttur ve bu yüzden kendini göstereceği ayrıcalıklı bir durum mu talep eder?

Bu üçüncü ihtimalle birlikte gündelik yorumbilgisinden daha transandantal bir Heideggerci *Kehre* modeline geçmiş görüyoruz. Bu modelde zaman zaman *existents*lerin –*Seiendes*, dünya içinde varolanların ontik çeşitliliği– ampirik deneyimi aniden bizatihi Varlık'ın –*das Sein*– kısacık bir an görünmesiyle çevrenir ve gölgelenir. Buradaki Varlık'ın temel niteliği (şayet böyle bir dil kullanabilirsek) genişleyip daralmak, tam kendini açma ve gözler önüne serilme anında çekilmek, yalnızca hissedilen bir namevcu-diyet biçiminde ulaşılabilir olmaktadır.

Ama Ricoeur'ün sorgulamasının biçimi böyleyse, burada iki sorunun üst üste gelmiş olduğu ağır ağır açığa çıkar: Zaman'ın görünmesi ve Tarih'in görünmesi. Bu arada, her iki sorun da ikinci ya da diyalektik bir eksen tarafından, yeni bir müphemlik boyutu tarafından muğlaklaştırılmıştır. Bu boyutta Varlık ya da bütünlük deneyiminin pasif alımlanışı yerini filozof yahut sanatçı tarafından, en çok da siyasal lider tarafından aktif kışkırtmaya bırakabilir. Bu açıklığın lütfunu deneyimlemenin olumsal ve görünüşte keyfi olduğu düşmüş bir dünyada yeni bir soru ortaya çıkar: Bu boyut görünür kılınabilir mi, böyle bir boyutun anımsatılmasının ön şartları (teorik olarak bilinseler dahi) aktif olarak hayata geçirilebilir mi?

Ama birinci sorun açıklığa kavuşturulmadan bu sorunu ele alamayız. Ricoeur'ün hümanist ve insanbiçimci çerçevesinin onu bizatihi bireysel zamanı araştırmakla sınırladığı kesin gibi görünmektedir. Onun oluşturması Zaman'ın kendisini görünür kılıp kılamayacağımız ve nasıl görünür kılacağımız problemine odaklanır. Tarihyazımsal malzemelerine rağmen,

tam anlamıyla tarihsel zamanı, bir başka deyişle tarihin kendisini koyutluyor görünmez. Kaldı ki tarih konusunda benzer ama aslında çok ayrı bir soruyu, Tarih'i nasıl görünür kılabileceğimizi sorabiliriz. Nitekim tarihyazımsal malzemeler edebi olanları aydınlatmak için hizmete koşulmuş gibi görünecektir. Edebi malzemelerde de, zamansal kesişim ve farklı zamansal boyutların üst üste geliş mekanizmaları bu Zaman arayışında öncelik kazanır.

İyi ama başlı başına Zaman diye bir şey var mıdır? Tek bir kavramda birleştirme girişimleri sayısız yanlış probleme yol açan, hatta eninde sonunda felsefenin bu bitmek bilmez *aporiaları* aşamamasından sorumlu olan pek çok zamansallık çeşidi yok mudur? Bunun yanıtı kişileştirme (Proust'un son sayfalarında kendini gösteren Zaman, "le Temps" denen yüce aktör) etrafında düzenlenmiş olan sorunun yapısında yatıyor. Fakat Ricoeur'e göre böyle bir figür daima bir olay örgüleştirme işaretidir, bu yüzden de dünya zamanının çıplak kozmolojik düzeyiyle, hiçbir tepki alamayacağı yıldızların ve evrenin zamanıyla orantılı değil, üç mimesisle, gerçekliğin anlatıya tercümesiyle orantılı bir cevap gerektirir. Bu yüzden, Sartre'in tarihin birliği –ya da Tarih denen kişileşmenin su yüzüne çıkışının birliği– hakkındaki soruya cevabını tekrarlayarak, zamanın bir olmadığını, bir haline geldiğini söylemeliyiz: Kişileşme olarak mutlak statüsünü birleşerek kazanır; ayrıca Ricoeur burada araya girerek bizatihi anlatısal mimesisle birleştirildiğini eklerdi herhalde. Bu yüzden Zaman'ın birliği eserin kapanışıyla bağıntılıdır: Çoklu uyumsuzlukları tek bir uyumsuz uyum haline getirir. Fakat daha önce gördüğümüz üzere bu formül ilk elden daha eski, modernist, hatta geleneksel bir uyum ve birlik anlayışını hâlâ akla getirdiği ölçüde yanıltıcıdır.

Gelgelelim, romanlarda aslında topladıkları ve içerdikleri zamansallıklar çokluğunu gözlemleriz; bu çokluk öznel zaman ile nesnel zaman ikiliğinin, geçen zamana ilişkin bireysel deneyimim ile yıldızlar ve galaksiler evreninde momentin nesnel yerleşiminin çok ötesine geçer. Keza bu aşamada anlatıda karşımıza çıkan zamansal düzeyler yayılımını bu basit karşıtlığa indirgemek de üretken bir şey değildir. Söz konusu yayılımda gündelik hayat ve kolektif tarih düzeyi, kısa süreli hafıza ve uzun süreli hafıza düzeyi (Husserl'in unutmama ve hatırlama diye ayırdığı düzeyler), başka insanlar ve ülke düzeyi veya ölümler, insan ırkı, tasarı ya da geçmişe takılma düzeyi de vardır: Heidegger'in sahici ve sahicisiz zamanı, Thomas Mann'ın ebediyet momentleri; postmodernlikteki ivmelenmeyle, donmuş bir karede asılı kalmış gibi görünecek ölçüdeki çabukluk ve onun karşısında Van

Gogh'un ya da Heidegger'in tahta ayakkabılarıyla baharda ağır ağır saban sürülen köy hayatının yavaşlığı. Bu çoklu zamansallıklar öncelikle içerikleri bakımından ayrılmazlar, daha ziyade çok sayıda farklı ve kendilerine has zaman biçimleri oluştururlar. Bu biçimler ancak birbiri üstüne binebilir ya da aşırı yüklenebilirler, ama tek bir kapsayıcı biçim, hatta iki karşıt biçim içinde kaynaştırılamazlar. Bu zamansallıkların her biri diğerleriyle ilişkisinde ayrı bir felsefi problem ortaya koyar, ama edebi metin onları muazzam bir zaman çerçeveleri antolojisi içine karman çorman yerleştiriyor gibi görünmektedir. Bu antolojinin gelişigüzel ve çoklu kesişimleri sadece olay örgüleştirme tarafından düzenlenir ve felsefi sistemleştirmeye değil, ancak anlatısal yorumla –soyut akıldan ziyade anlatısal zekâyla– erişilebilir haldedir. Gündüz düşleri ve serbest çağrışımın içsel şahsi zamanının Big Ben'in metalik titreşimleriyle kesintiye uğratılması *aporialarımızdan* hiçbirinin çözümü gibi değil, en başta onları üreten kaynak gibi görünecektir.

Ama Ricoeur'e göre –yani benim görebildiğim kadarıyla– felsefe karşısında edebiyatın ayrıcalığı tam da buradadır ki bu noktada “saf bir zaman fenomenolojisi olamayacağı”nı hatırlamamız gerek. Nitekim, edebiyatın felsefe karşısındaki üstünlüğünün –yani durumu böyle önemsizleştirici bir dille ifade edebilirsek– altında yatan, felsefenin genellikle *aporiaların* çözülmesi ve çelişkilerin aşılmasını işlevi olarak görmesi, edebiyatın misyonunun ise en başta bunları üretmek olmasıdır.

İşte bu noktada Aristoteles'in katarsisine yeni bir yoldan geri dönebiliriz: Burada katarsis, gerçek fenomenlerin –iyi ya da kötü talih, gerçek acı çekme– kendi estetik temsillerine dönüşümünden kaynaklanan şeyin adıdır. Ama burada salt estetik etkilerin bayağı bir izahatı ile bir edim ve işlem olan –hatta bir üretim biçimi olan– estetikleştirme süreci, gerçekliğin estetik temsile dönüştürülmesi arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Birinci alternatif tuhaf bir nesnenin diğer nesnelere arasındaki varlığını kayda geçirmekle yetinir ve bu varlık da başka *existentlerin* yoksun olduğu eşsiz etkilere sahiptir. İkincisi ise bizim gerçekliğe yaptığımız bir şeydir ve sonucunda ortaya çıkan dönüşüm, üzerine uygulandığı nesnelere gerçeklik açısından geri kalmaz. Şimdi –zaten şüpheli bir tarzda sanat takdiri ve konfor ya da boş zaman faaliyetleri kokuları yayan– estetik terimini bırakıp anlatının kendisindeki başlangıç noktamıza dönerek bu işlem daha iyi ifade edilebilir: Olay örgüleştirme bu işlemin çok daha enerjik ve üretken bir anlamını verir ki bu işlemle bir ve aynı anda ilk baştaki sefalet bölümüne de bir şeyler olur. Ricoeur'ün okumasındaki haliyle katarsis, çoğunlukla geleneksel olarak tahliye, tasfiye ya da en iyi ihtimalle arındırma –kuvvetle

ve rahatsız edici şekilde hissedilen şeyden kendimizi sadece uzaklaştırdığımızı, şimdi de ezici hislerden bir şekilde kurtulmayı başardığımızı anlamımızı sağlayan dışlayıcı formülasyonlar– olarak kavranan bu duygulanım dönüşümünün adıdır. Ama olay örgüleştirme artık tarihyazımıyla ilişkisinde bilişsel yan anlamlar edinmiştir ve artık bir inşa faaliyeti ve yeni bir gerçeklik üretimi, en azından Freudcu konuşma tedavisi kadar şerefli ve pratik değer sahibi bir girişim gibi kavranması riski doğmuştur.

Şimdi meselenin felsefi yanına geri dönüp aporetığın kavramsal pat durumları üzerinde –bu yeni kavranma şekliyle– katarsisin etkisini yeniden incelersek bu değer artacaktır. Hatta Ricoeur'ün sabırlı ve kapsamlı kanıtlamaları Zaman'ın asla temsil edilemeyeceğini göstermekle kalmaz (Kant da zaten bu sonuca ulaşmıştı), ama kozmolojik zaman ile varoluşsal ya da fenomenolojik zaman arasındaki boşluğun asla felsefi kavramsallaştırmayla kapatılmayacağını, hangi karmaşıklık düzeyinde olursa olsun salt düşünmeye dirençli bir *aporia* olarak kalacağını da gösterir. O halde anlatsal görüş çözümlere ilişkin bir şüphencilik varsayar ve bu da ister istemez bunların imkânsızlığına dair kesin bir kanıtlamaya prim verir. İşte bu anlamda böyle *aporiaların* üretiminden söz edebiliriz. Başka bir bağlamda, yani edebiyatta ideoloji bağlamında Althusser'in diliyle bu formül şöyle gösterilir:

Öyleyse, sanatın bize görmemiz için sunduğu/verdiği şey, “görmek”, “algılamak” ve “hissetmek” biçiminde (“bilmek” biçimi değildir bu), içinden dünyaya geldiği ideolojidir, içinde yüzdüğü/yıkandığı, sanat olup koptuğu ve anıştırmada bulunduğu ideolojidir.⁴⁸

Bu görüş sanata kendi özgül varoluş tarzıyla bağdaşan (felsefeden ithal edilmemiş) bir bilişsel ve inşaya ilişkin işlev kazandırır; ayrıca olay örgüleştirme işleminin doğasını kavrama noktasında faydalı bir yol gösterir. Bu işlem artık *aporiaların* üretimi, huzurumuza çıkarılıp gösterilmesi (tıpkı yeni bir makinenin gösterilmesi ve adım adım çalıştırılması gibi), dolayısıyla varlık statülerinin değişimi (gizemli katarsis sözcüğü de bu anlamı aktarma niyetini gösterir) olarak anlaşılmaktadır. Başka bir dille söylersek, sanatın işlevi çelişki üretmek ve bu çelişkiyi görünür kılmaktır. Lévi-Strauss'un formülasyonu, yani gerçek çelişkilere muhayyel çözümler bulunması –veya ABD'ye daha yakın bir örnek verirsek, “hayali bahçelerde gerçek kurbağalar” (Marianne Moore)– böyle “çözümleri” söz konusu çelişkinin harekete geçirilmesi ve tüm uyumsuzlukları ve ahenksizlikleriyle incelemeye sunulması olarak kavradığımız ölçüde tatmin edicidir (zira,

48 Louis Althusser, “Lettre sur la connaissance de l'art,” *Écrits philosophiques et politiques* içinde, 2. Cilt, Paris: Stock/IMEC, 1995, 561.

postmodern farklılık tartışmamız ışığında, çözüm [*resolution*] gibi sözcüklerin uyumlulaştırıcı imalarını önlemek önemlidir).

O halde bu *aporiaların* edebi envanteri felsefenin acizliğini tekrar tekrar göstermek için her türlü şüphecilik ve nihilizm kısıntılarına nazaran daha iyi bir alternatiftir. Zaman'ı saf halde görünür kılma, doğrudan dolayımız bir fenomen olarak düşünme (yine en son Husserl'de)⁴⁹ yönündeki mükerrer başarısızlık böylece tüm zaman belirtilerinin, her yerdeki görünmez varlığının bıraktığı izlerin derlenmesine yerini bırakacaktır. Ama bu izler –Ricoeur'ün büyük projesinden çıkarabileceğimiz ikinci sonuç da budur– ancak birden çok farklı zamansallığın kesişimlerinde teşhis ve kayıt edilebilir. Zamansal deneyimin en öznel indirgemesinde dahi, şeyin kendisi ancak zamansal bir aradalık, eşzamanlılık, çağdaşlık (birden çok farklı öznelğin aynı anda kaynaşması olmaksızın çağdaşlık) anlarında görünür hale gelir.⁵⁰

Ama tam da edebi metnin bizatihi Zaman'ı kesintili bir şekilde de olsa görünür kılma kapasitesi, postmodern estetiğin modernist önceline bu açıdan üstünlüğünü teşkil eder. Zira modernist estetik felsefeyle paylaşmaya devam ettiği birlik serabının peşinden giderken, postmodern estetik dağılma ve çokluğu benimsemeyi tercih etmiştir; ayrıca yukarıda atıfta bulunduğum “Fark ilişkilendirir” sloganı da, asıl şeyin yokluğunda, zamana her türlü dolayımız yaklaşım için şart olduğunu gördüğümüz zamansal düzeylerin bu konuşlandırılmasında en iyi işleyen program olmuştur. Söz konusu eserler (Augustinus'un diliyle) yayılıp (Heidegger'in diliyle) esnemekle kalmazlar; zamanın kendini gösterdiği dağılmış boyutlara temas

49 Husserl'in arayışındaki bastırılmaz mükerrer çelişkilerin bir gösterimi için bkz. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF, 1990.

50 Einstein'a kaçınılmaz bir göndermeye geri dönmeden, toplumsalın giderek artan eşzamanlılığı üzerine aydınlatıcı bir düşünceyi şurada buluyoruz: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* [çev. Iskender Savaşır, İstanbul: Metis, 1993, s. 39]. “Bizim eşzamanlılık tasarımı ise uzun bir süredir oluşmakta ve ortaya çıkışı, kuşkusuz daha araştırılması gereken birçok yolla, dünyevi bilimlerin gelişmesine bağlı. Ama bu, öylesine köklü öneme sahip bir tasarım ki, onu her yönüyle hesaba katmadan, milliyetçiliğin karanlık oluşumuna nüfuz etmeyi ümit etmek bile mümkün değil. Ortaçağın zaman boyunca eşzamanlılık kavrayışının yerini alan –yine Benjamin'den ödünç alacak olursak– ‘homojen ve içi boş zaman’ fikri oldu. Burada eşzamanlılık, deyim yerindeyse, çaprazlama (*transverse*) zamandır; zamanları keserek işleyen ve işaretleri, haber ya da vaat ve gerçekleşmesi değil, saat ve takvimle ölçülen zamansal raslantı ve çakışmalar olan bir eşzamanlılık...
“Bu dönüşümün hayali bir cemaat olarak ulusun doğuşu için neden bu kadar önemli olduğunu, ilk kez Avrupa'da 18. yüzyılda ortaya çıkan iki tahayyül biçiminin –roman ve gazetenin– yapılarını inceleyerek görebiliriz: Çünkü bu biçimler, ulusun *ne tür* bir hayali cemaat olduğunu ‘temsil’ etmenin teknik araçlarının kaynağıdır.”

etmek için, tıpkı bedenın parmaklarını gererek aynı anda pek çok duvara dokunmaya çalışmasındaki gibi, ıstırapla gerilirler; bu bedensel metafor Ricoeur'ün Mimesis III ya da bir başka deyişle okuma olarak tanımladığı mutlak insan failiği yerine geçer. O halde okuma, kendini felsefi kavramın içinde sürdüremeyecek kısa bir an için birden çok zaman boyutunu bir arada tuttuğumuz anlık ve geçici bir birleştirme edimidir.

10. Tarihçilerin Zamanı

Bu yüzden artık tarihyazımsal sergilemelerin kendilerine dönmek, bilhassa “zaman romanları”nda devreye giren biçimsel süreçler ile daha dört dörtlük tarihsel metinlere sızan süreçleri kıyaslamak uygun olacaktır. Bu bakımdan özellikle Fernand Braudel'in büyük eseri *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* üzerinde duracağız. Braudel'in bu anıtsal eseri onun üç dönem (*durée*) halinde mükemmelen teoriye döktüğü zamansal yapıyı harekete geçirir; bu üç zamansallıktan ilki jeolojik zamanın uzun dönemi, kurumların genişleyip daralmasının orta dönemi ve son olarak tarihsel olayların kısa dönemidir (bu üçlü şemayı benim de *Siyasal Bilinçdışı*'na uyarladığımı geçerken belirteyim).

Burada Braudel'in tarihyazımının bir bakıma modernist olarak nitelenebileceği itirazı getirilebilir elbette, zira *Annales* tarihçileri tüm anlatıların merkezi kategorisi olan olaya kökten savaş açmışlardır ve bu yüzden de tarihi yazarken geleneksel tarihin büyük siyasal olaylara ve dönüm noktalarına, büyük tarihsel aktörlere ve figürlere yaptığı vurguyu kaldırmak için bir açıdan anlatı karşıtı bir konum aldıkları söylenebilir.

Fakat *Annales Okulu* ve özellikle de bu en ibretlik temsilcisi, tarihin değişim üzerindeki vurgusunu mükemmelen korumuştur ve dönemler ya da zaman çerçevelerini devreye sokup bireylerin ve onların edimlerinin tekil insanbiçimli düzeyini (büyük tarihsel figürler ve dramatik olaylar üzerinde duran ondokuzuncu yüzyıl anlatısal tarihinin eski alanı) aşmak suretiyle değişimin çerçevesini genişlettiği söylenebilir. Şimdi, bu düzeyin yanı sıra, belki daha doğrusu altında kültürel, siyasal, dini ve ekonomik kurumların çok daha uzun zamansal hareketi, hatta onun da altında bizatihi mekân ve jeolojinin meşhur uzun dönemi görünür hale gelmiştir: Braudel'in büyük eserinde bu tam da Alpler Avrupası ile Afrika'nın iki büyük kara kütlesi arasındaki ilk jeolojik ortaya çıkışından itibaren Akdeniz ekolojisidir. Tam anlamıyla Akdenizli kurumlar ve kültürler kendi hızları ve kendi (içsel olarak farklılaşmış) zamansallıklarıyla bu sahnede doğarlar; yine bu sah-

nenin önplanında tarihin tanınabilir insan figürleri çalımla yürür, jestler yapar, kendi minik galeyanları için diğerleri kadar kalıcılık talep ederler (Braudel hikâyesinin bu üçüncü panelini yazmaya hiç gönüllü olmadığını itiraf etmiştir, çünkü İnebahtı Savaşı denen büyük bireysel anlatı ve tarihsel olayı kaçınılmaz olarak devreye sokmaktadır).

Dolayısıyla sorun ilk önce geleneksel, tam manasıyla anlatsal kategorilerin ilk iki döneme uygulanabilirliğinde yatar, çünkü her koşulda bu dönemlerin kendi değişim ritimlerine uygun “olayları” hatta karakterleri vardır. Ricoeur, Marksist tarihyazımıyla birlikte anlatsal göstergebilimi de reddetmesinin sonucu olarak, sözde-olay, sözde-karakter, sözde-olay örgüsü gibi ikinci en iyi kategorilere benzer bir şey çerçevesinde Braudel’in üç dönemiyle ilgilenmekten memnundur. Üstelik eyleyen (ya da anlatı faili) gibi göstergebilimsel terminolojinin teknik aygıtlarının her türden daha yeni ve ilginç problemler yaratacağının düşünüldüğü yerlerde bile memnuniyeti bakidir.

II. Felipe Döneminde Akdeniz aslında tam da bu üç döneme tekabül eden üç bölüm halinde düzenlenmiştir: Birincisi, coğrafya üzerine üç yüz sayfalık bir inceleme – sahil şeritleri, Türk ve İspanyol sınırları, ama her şeyin ötesinde denizin bölündüğü farklı daha küçük denizler, zira deniz yolları tıpkı karadaki yollar gibi sabit bir şekilde buralardan geçer, dolayısıyla askeri ve denizcilik bakımından çatışma konusudur. İki bin sayfalık eserin ikinci bölümü kurumların, kültürlerin ve ekonomik ritimlerin orta dönemi olarak adlandırabileceğimiz döneme ayrılmıştır; Braudel’in pek gönülsüzce eklediği son bölümde ise “anlatsal tarihin” kısa dönemi, yani fetihler ve hanedanlar, olaylar ve baş kahramanlar vardır. Bu bölüm *II. Felipe*’nin ölümüyle sona erer. Bu olay büyük iç denizin artık son kalan iki büyük (Wallerstein’daki anlamıyla) dünya imparatorluğunun savaş meydanı olmaktan çıkarak görece marjinalleşmesinin simgesi niteliğindedir, zira bu ölüm sonrasında İspanya Amerika kıtasına ve artık yer değiştirip dışarıdan, Afrika çevresinden gitmeye başlayan Doğu rotasına yüzünü çevirirken, Osmanlılar da İnebahtı’da Avrupa sularından geri dönmüştür.

Bu yüzden dönemlerin üç zamansallık seviyesinin koyutlanması sadece başka zaman türlerinin tespiti için çerçeve sunar: Mesela karada köylülerin mevsim zamanı ya da tüccarların limandan limana sahil boyu yolculuklarının zamanı; büyük siyasal kararların zamanı ya da yeni ideolojik ifadelerin azar azar akma zamanı; İspanyol altınının dolaşım zamanı ve yağlıboya resmin Flandre’den İtalya’ya gitme zamanı; işkence zamanı ya da fetih zamanı... Bu zamansallıkların hepsi birbirleriyle anbean etkileşimleri içinde

maharetle konumlandırılmakla kalmaz, geçici bir montaj içinde kavranmalarının da kaçınılmaz bir hal alması sağlanır.

Ricoeur'ün hümanizmine en temel zorluğu çıkararak ve karşısında hesaba katmamız gereken önemli bir zafer kazandığı dönemin ilk ve en uzun dönem olduğu açıktır. Bu yeni türden tarihyazımsal bilinçdışı, coğrafyanın ta kendisi, hatta belki jeolojidir – ondokuzuncu yüzyılda derin tarihin keşfedildiği ve bizatihi artzamanlılık sözcüğünün türetildiği (Lyell'de) en eski âlem. Hatta bizatihi jeolojik çağlar tıpkı Ricoeur gibi tarihi Aristotelesçi olay örgüsü çerçevesinde okumak isteyen herkesin önüne ciddi bir problem çıkarır.

Bu yüzden, Braudel'in neticede coğrafi bir inceleme değil tarih olan bir metne nasıl yedirdiğini görmek için 1. Kısım boyunca coğrafi izlerden bazıları takip edelim. Doğrultuların çeşitliliği, ayrıca kapı açtıkları olgular, âdetler, yerler, kültürlerden oluşan bitki örtüsünün olağanüstü gürlüğü dolayısıyla izlerin amansızca sadeleştirilip incecik ipler haline getirilmesi gerekecektir. Jeolojik açıdan derin zamanlarda, iç denizi çevreleyen farklı çağlara ait sıradağların sarsıntılı ortaya çıkışlarıyla doğan dağlardan çok kısa bahsetmeliyiz; unutulmamalı ki bu da bir anlatıdır, ama içinde insanlar yoktur (en azından bir sayfa kadar). Akdeniz'i hemen her taraftan kapatan temel hudut olan dağların aynı zamanda Akdeniz'in tarihinin anlatısını da tanımladığına dikkatinizi çekerim: İnceleme nesnesini tanımlamak ve onu tek bir nesne ve tek bir tarih halinde birleştirmek için ilk kapanıştır bu.

Aynı zamanda farklı türden bir dış sınırdır: “Dağları Akdeniz'in en yoksul yöreleri, proleter depoları olarak tanımlayabilir miyiz?”⁵¹ Braudel genel olarak bu kanıdadır, ama bir karşı argümanla başlar: “Dağlar askerlere ve korsanlara karşı bir sığınaktır, Kutsal Kitap'a kadar bütün belgeler buna tanıktır. Kimi zaman sığınma süreklileşir.” (MM, 27; 31) Yine de bu kalıcı yerleşkeler aynı zamanda başlı başına birer kültürdür.

En azından kesin olan bir şey var. İster minik mezralarda ister büyük köylerde yaşasın, dağ nüfusu genellikle çevresindeki muazzam mekâna kıyasla önemsizdir, oraya yolculuk zordur; oradaki hayat Yeni Dünya'da engin düzlüklerin ortasına kurulmuş adalar halindeki ilk yerleşkelerde görülen

51 Fernand Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris: Armand Colin, 1990, 27; İngilizcesi, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Siân Reynolds, New York: Harper and Row, 1972, 30. Bu esere yapılan göndermelerde MM kısaltması kullanılacak; bütün göndermelerde önce Fransızca baskının, sonra İngilizce çevirinin sayfa numarası verilecek.

türden bir hayattır, zira çevrenin büyük bir kısmı ekilemez ya da yabani-
dir, dolayısıyla uygarlık için gerekli temaslardan ve mübadelelerden yok-
sundur. Dağlar hayatın temel gereksinimlerinde kendi kendine yetmek,
her şeyi elinden geldiği kadar iyi üretmek, toprak ve iklim uygun olmasa
bile asma, buğday ve zeytin yetiştirmek zorunda kalmıştır. Dağlarda top-
lum, uygarlık ve ekonomi hep geri kalmışlık ve yoksulluğun damgasını
taşır. (MM, 29; 32-33)

Tam da bu pasajdaki mecazlar (“engin düzlüklerin ortasına kurulmuş ada-
lar”) kavram öncesi kapanım kategorisinin geliştirildiği bir betimleme-
de temel referans ya da söz oyunu olarak denizin önceliğini pek dikkat
çekmeden belirtir. Bu arada, bizatihi buradaki olumsuzlama bu dünyanın
inşasına yolculuk ve güzergah, su yoluyla taşımacılık çerçevesinde vurgu
yaparken, aynı zamanda dağın yalıtılmışlığı da, sadece başka alanlardan
farklı bir tarihyazımsal yaklaşımın değil, tümünden tarihyazımından çıkışın
saptamasını yapıyor gibidir.

Dağlar, kentlerde ve ovalarda ortaya çıkan medeniyetlerden kural gereği
ayrı bir dünyadır. Tarihleri tarihsizliktir, hep büyük medeniyet dalgaları-
nın saçaklarında kalmaktır ki bu medeniyetlerin en uzun süreli ve kalıcı
olanları bile yatay düzlemde çok uzaklara kadar yayılabilirken, birkaç yüz
metrelik engellerle karşılaşınca dikey olarak hareket etmekten aciz kalır.
(MM, 30; 34)

Bunun aynı zamanda hep dağlarla ilişkilendirilen özgürlüğün de kaynağı
olduğu, ister mülteciler ya da eşkıyalar açısından düşünelim, ister iktidarın
fetih ve sömürgeleştirmesinin baskısı ya da hegemonik nüfuz açısından
düşünelim, açıkça ortadadır. Madem fark aynı zamanda bir ilişkidir, şimdi-
den örtük olarak kıyaslandıkları dağlık olmayan alanların (bir sonraki böl-
ümün platoları, tepeleri ve dağ etekleri ile son olarak bizatihi ovalar) daha
elverişli ekolojisinin de burada tersinden ifade edildiğine dikkat etmeliyiz.
Bu farklı farklı ekolojilerden hiçbirinin son durak olmadığını, hiçbirinin
hakikaten tamamlanmış ve kendi içinde yeterli olmadığını göstermek için
Braudel’in büyük çaba harcadığına dikkat edilmelidir. Platoların nakliye
ve taşımacılık ticareti alanı olduğu şöyle özetlenir: “Yük hayvanlarının, ka-
tırların ve eşeklerin yükler altında görünmez halde bitmek bilmez geçişi
... Kastilya’nın kendisini çevreleyen ve yer yer denizden ayıran kenardaki
yarımada bölgeleriyle bağlarını korumasını mümkün kılmıştır.” (MM, 49;
54-55) Bu yüzden, platonun denizin bir sureti niyetine kullanıldığı kesti-
riminde bulunabiliriz.

Tepe etekleri ise tersine ilk bakışta gerçek cennet parçalarıdır: Seyyah “baharda gelince ... çiçeklerle ağarmış yemyeşil bir manzarayla, ekili tarlalarla, asmalar, dişbudak ve zeytin ağaçları arasından yükselen ak konaklarla karşılaşır.” (MM, 50; 56) Yine de, “tepe eteğindeki sekilenmiş ekinlerin kırılğan ekonomisi sonsuz derecede karmaşıktır ve zamanın geçişiyle büyük değişiklikler gösterir... Bu ekinler piyasa fiyatları uyarınca birbiriyle ve komşu bölgelerin ürettikleriyle rekabet etmek zorundadır.” (MM, 53; 59) Son olarak, bu bizatihi Akdeniz’in çevresindeki çok dar ve sık sık kesintiye uğrayan bir bereket kuşağıdır; bir vahaya ya da bir tür kapanıma benzetilebilir; tepeler de hem aşağıdan hem yukarıdan işgalcilere ve yağmacılara açıktır.

Ovalara gelince, Braudel’in şablonlara yönelttiği sert eleştiri bu ilk sayfaların en çarpıcı kesimidir: Ovalar zengin ve verimli olmaktan çok uzaktır, ilk başta bataklık ve sıtma alanlarıdır; ancak kuşaklar boyu ağır çalışma pahasına, şehirlerin, toprak sahiplerinin ya da prenslerin akıllıca yatırımları sonucunda modern görünümünü kazanmışlardır. Bu arada, görece geç gelişen alanlar olarak aynı zamanda tek türlü tarım, büyük mülkler ve en kötü türden toprak sahipleri, yani serflik ya da kölelik getiren toprak sahipleri de buradadır.

Şimdi dağlara bu diğer temel bölgelerin güçlü ve zayıf yönleri ışığında geri dönüyoruz: ilk önce yaylacılık ve göçebeliliğin hareketli biçiminde, sonra da dağlardan genel nüfus taşması biçiminde. Aşırı nüfus? Eh, en azından “kaynaklarına oranla”. (MM, 37; 41) Mekân tasviri artık dağ sakinlerinin hareketiyle başlatılır: zengin vadilere dağlardan ilk baskınlar; ardından her türden satıcılar ve tüccarlar; doklarda çalışan işçiler; dilenciler; son olarak da askerler. Böylece ilk başta dağların Akdeniz’in “proleter depoları” olarak nitelenmesinin daha derindeki anlamının içi doldurulmuştur. Dağlardan gelen bu göç insan gücü kaynağı olacaktır; ayrıca daha sonra iç denizin temel vazifesini, yani kaderini belirleyecek ve eşsiz kimliğini oluşturacak sayısız gemiyi barındırma vasifesini yerine getirmesi için mutlak personel deposu olarak tanımlanacaktır.

Bu yüzden tarihçi durağan manzaraların yerine yavaş yavaş halkları ve halkların tarihini geçirir. Ricoeur tarihçinin eserin 1. Kısmından 2. Kısmına geçiş problemine atıfta bulunurken bu ustalıklı dönüşümü zekice yakalar: “Jeotarih, çabucak jeopolitikaya dönüşür,” der (TR, 291; 209); bu da onun tüm anlatıları –Aristoteles’in insanbiçimci olay örgüsü anlayışı yoluyla– altlarında yatan insan biçimlerine geri döndürmesini gerektiren hü-

manist gündemini doğrulamaktadır şüphesiz. Fakat daha sonra, Braudel'in kendi çalışma yöntemi şöyle dursun, Ricoeur'ün analizinde bile dönüşümün tamamlanmamasının can alıcı nitelikte olduğunu göreceğiz; dağlar, doğa, insan olmayan tamamen insan praksi haline çözümlenmemelidir; 1. Kısım ile 2. Kısım arasında küçük ama temel bir uçurum kalmalıdır.

Ama şimdilik bu yerlerden insanların tedricen belirişine ve ayrı ayrı insan birey biçimleri ve tipleri tarafından farklı ekosistemlerin doldurulmasına dair iki noktaya daha işaret edelim. Bir kere, bizatihi nüfus teması (burada aşırı nüfus değerlendirmesine yol açar, bu nüfus giderek genişleyen kıyı bölgelerindeki sanayi ve ticaretin arttıkça artan insan gücü ihtiyacını karşılar) Akdeniz'in bir bütün olarak, yarı-özerk bir bölge olarak, "dünya tarihi sahnesinde bir aktör" olarak (Ricoeur'ün daha sonraki ifadesiyle) gelecekteki kötü kaderini haber verir. Zira ileride göreceğimiz üzere diyalektiğin temel biçimlerinden biri uyarınca başarı başarısızlık getirir, kazanan kaybeder, talihin gülmesi türlü türlü yeni sorun yaratır ve eninde sonunda ölümcül bir etki yapabilir. O halde burada bizatihi Akdeniz'in gelişimini sınırlayan nihayetinde nüfus sorunu olmuştur: Refahın zirvesine çıktığı dönemde yeterince denizci bulunamamış, gemileri yapacak kadar işçi kalmamıştır; hatta nüfuzunun ve çekiciliğinin bulunduğu en uzak bölgelerden göçü teşvik etmesi bile yetmemiş ve bu temel kısıtlanmışlık bölge için ölüm çanlarını çalmış ve kitabın kendisi de anlatısının ilgili olduğu tarihsel dönemin kapanışıyla birlikte sona ermiştir.

Ama bu noktada yolculuk, taşımacılık ve göçün rolü bizim için daha önemli, çünkü bu aşamada anlatı haline gelen bu roldür; ya da diğer türlü söylersek, yolculuk coğrafyaya ve mekânsal düzeye özgü bir anlatıdır, hikâye anlatımının bu düzeyde ve bu düzeye uygun unsurlarla aldığı biçimdir. Fakat istilaların, nüfus aktarımlarının, sürgünlerin, kervanların ve hür türden seyahatin altında toplandığı bu görünüşte soyutlama içinde saklı olan diğer anlatısal kaynaklar bundan daha da önemlidir. Zira bu kaynaklar sadece bir hareket ve yerinden etme biçimleri çeşitliliğinden ibaret değil, daha temel karakterlerin (bu aşamada coğrafi bölgelerin ve onlara tekabül eden *enclaveların*) bir yapı *combinatoire*'i ya da permütasyon şeması biçiminde harekete geçmesini sağlayan bağlantı işlemleridir. Nitekim burada Braudel'in "yöntem"inin tam kalbine geliriz (en azından benzersiz sınırlılıkları olan bu özgül eser bağlamında): Hammaddelerinin baş döndürücü çeşitliliğinin yerleştirileceği genel tipler icat etmekten ibaret değildir bu yöntem. Böyle bir şey görece basit ve Weberci olacaktır: bahçecilik yapılan tüm tepe eteklerini ayırmak, akabinde çeşitlerine geçmek, sonra dağ

köylerinin çeşitlerine veya ova türleri ve onlara özgü ekinlere geçmek. Hayır, buradaki genelleme mekanizması bu bölgeler arasındaki ilişki tiplerine yöneltilmiştir: örneğin göçebelige karşı yaylacılık ve hatta onun içinde de iki yaylacılık tipi.

Şimdi meselenin düğüm noktasına gelme vakti: ilişki, daha doğrusu karşılıklı ilişki. İpuçlarını vermeye başladığım üzere, bu ilişkinin iyi ve kötü biçimleri vardır. Bugün ile geçmişi birbirine kattığımızda, hatta daha iyisi günümüz küreselleşmesi ile Braudel'in onaltıncı yüzyıl sonu Akdeniz'i arasında bir süreklilik yaratmak istediğimizde, iç denize, II. Felipe ve Sultan'ın Akdeniz dünyasına olanların küreselliğe benzediği iddiasında bulunabiliriz: İspanya imparatorluğunun Amerika'ya açılması, Osmanlıların İran'a yönelmesi ve İnebahtı ve Transilvanya'nın ardından Avrupa'da bir tür demir perdenin sabitlenmesi – tüm bunlar Akdeniz'in dünya tarihi sahnesi olma rolünden düşüşüne eşlik eden işaretlerdir. Ama sahneleri istediği gibi değiştirmek tam da küreselleşmenin yarattığı bir etki değil midir? Ücretlerin yüksek olduğu alanlardan ucuz emeğin hâlâ bulunabileceği başka alanlara kaçmak da öyle değil midir? Müreffeh mekânları terk ederek parasının değersizleşmesine yol açmak, tümünden yeni üretim ve ticaret merkezleri yaratmak, hatta eski "merkez" kelimesine yeni ve daha telaşlandırıcı, ama daha felsefi bir anlam kazandırmak küreselleşmenin etkisi değil midir? Her halükârda, Rönesans Akdeniz'i bu şekilde küresel mekânın muazzam bir genişlemesiyle merkezlesmiş, tarihin saçaklarına doğru itilmiştir; İspanya ve Türkiye, ama aynı zamanda İtalya ve Kuzey Afrika sadece Avrupa'nın değil bir bütün olarak bu eski dünya-tarihsel coğrafi bölgenin "hasta adamları" haline gelmişlerdir.

Demek ki bu yavaş [glacial] ve gayri-insani kütleler, yani Akdeniz'i ve kıyı şeritlerini sınırları içinde tutan büyük sıradağlar aslında mikro-anlatılarla dolup taşmaktadır: Varlık ölçeğinin bir sonraki aşamasındaki varlıklar, yani bitkiler ve sonra hayvanlar bile ister yerleşim, istila, nüfustan arındırma, ister yaylacılık ya da göçebelik biçiminde olsun insan faaliyetini çeker, besler, hatta bazen bu faaliyetin sonucudur. İlişkiler düzeyinde dağlar hemen (sömürü, istila, göç, taşıma üzerinden) etekleriyle, ovayla, limanla ve denizin kendisiyle bağlarını ele vermeye başlar. Fakat artzamanlı düzeyde her coğrafi özellik bir yerleşim, insanlaştırma, kısacası praksis mikro-anlatısı için bir vesile haline gelir.

Ayrıca Ricoeur'ün muhteşem ve son derece yerinde formülüyle burada karşılaşıyoruz: "Jeotarih hızla jeopolitikaya dönüşür." (TR, 291; 209) Bir başka deyişle, 1. Kısım'ın temel anlatısı fiiliyatta meta-anlatıdır: 1.

Zamansallığın, yani coğrafi varlığın; 2. Zamansallığa, yani bölgede insan yerleşiminin orta düzeydeki süresine dönüşümünün ve bunun beraberinde getirdiği her türlü iktisadın, teknolojinin, kültürün, dinin ve savaşın hikâyesidir. Dolayısıyla, bir sarmal başlatılmıştır: 2. Kısım 1. Kısım'ın yö-rüngesini takip eder; daha "yüksek" bir düzeyde takip ettiğini söylemek suiistimal olabilir ama kesinlikle daha insani bir düzeyde ve daha hızlı ama yine de hâlâ kuşaklar arasında ağır hareket eden bir zamansallıkta takip eder. Bu noktada, 1. Düzey ile 2. Düzey tedricen birbiriyle özdeşleşirken giderek ayırt edilemez hale gelir ve bizi eski Marksizan altyapı-üstyapı dü-alizmine çok benzeyen bir durumda bırakır, ama burada altyapı kültürü içerirken 3. Zamansallığın üstyapısı Marksist tarihyazımının kimi zaman ihtiyatsızca "epifenomenal", yani indirgeyici ve soyut diye bir kenara attığı köpük kabilinden olaylar haline gelir.

Bu sarmalda bizatihi Akdeniz'in oluşumuna dair birkaç ansiklopedi cümlesini ele alalım:

Alp dağ oluşumu öncesinde doğu yarımküresini kuşatan Tetis denizinin günümüze ulaşmış ana kalıntısıdır. ... Görece durağan Avrasya ve Afrika kara kütlelerinin birbirine yaklaşip uzaklaşmaları, havzanın ve onu çevreleyen dağların yapılarını ve bugünkü biçimlerini belirlemiştir. ... Kıvrımlı sistemin çökme alanları ve kıvrımlı sistem tarafından çevrelenmiş alanların su altında kalması, daha sonra kıvrımla çevreli alanların suyla dolması denizde büyük çöküntü alanları yaratmıştır...⁵²

Bu açıklamanın da bir anlatı olduğunu, faillerden ve olaylardan bahsettiğini eklemeye gerek yok herhalde. Yine de temel bir muğlaklık kalıyor: "Uzun dönem" bir zaman biçimi midir, yoksa içinde hiçbir şey olmayan ve hiçbir şey değişmeyen bir zaman olmama biçimi midir? Bir başka deyişle, insan tarihinin duruş noktasından jeolojinin, hele hele de coğrafyanın uzun dönemi değişmeyen bir şeydir; halbuki Braudel'in söz dağarcığı ve formülasyonu bunun yine de bir nevi değişim ve tarih olduğuna inanmaya iter bizi; bu tarih sadece çok yavaştır, öyle derin bir zamansallığa sahiptir ki insan duyuları ve hatta insan hikâye anlatımı, tarihsel belleği, kayıtları ve arşivleri tarafından kayda geçirilemez.

Yine de bunun jeologların anlatabileceği bir hikâye olduğunu gördük; dolayısıyla muğlaklık yapısalıdır; insan karakterlerin görüş açısından fiziksel çerçeve değişmez ve bir nevi kendi içinde varlığı temsil eder; ama kendi perspektifinden bakıldığında (yani böyle ifade etmek doğruysa), tıpkı

güneş sistemi ya da galaksiler gibi kendi zamansallığı ve kendi anlatsal olanakları vardır. Peki bu iki aykırı perspektifi nasıl bir araya getiririz? Çağdaş tarihyazımının başka bir şaheseri olan Robert Caro'nun *The Power Broker*'ında (bu kitap Robert Moses'in biyografisi kılığında gizlenir) bunun yolunu tam olarak görebiliriz. Başkahraman ilk büyük emperyal görevini aldığı anda, yani Long Island'ın yeniden inşasını ve büyük gezi yolları ve sahillerin inşasına giriştiğinde Caro birden durur ve bu fiziksel oluşumun kökenlerinden başlayarak yüz sayfalık bir coğrafi betimlemesini yapar.

Ama her halükârda bu düzeyler arasındaki boşluğun şart ve zorunlu olduğu açıktır: Kökten farklı bu iki gerçeklik ve zamansallık türünün, bir yanda arazinin evriminin ve diğer yanda insan projelerinin para ve iktidarla iç içe geçmiş kaderinin yan yana getirilmesi, birbirine monte edilmesi şok yaratır. Bunların ilişkilendirilebilmesi için ayırt edilmesi gerekir; ayrımları vesilesiyle ilişki kurmalıdır. Hegel ile Luhmann'ı bir araya getiren bir yasadır bu: Fark ilişkilendirir, kökten fark bizatihi bir özdeşlik biçimidir. Ya da Aristotelesçi olay örgüsünün bir çeşitlemesini üreten Ricoeur'ün ifadesiyle, uyumsuzluktan müteşekkil bir uyumdur, yani uyumsuzluk öyle derinlemesine incelenmiştir ki uyumsuzluğun ötesinde bir uyum olduğu açığa çıkarılmıştır. Tarihyazımında bütünlük şartı bu biçimi alır. Aristoteles'e göre bütünlüğün nitelikleri şunlardı (mutluluk ya da mutsuzluk gibi başka niteliklerin yanı sıra, ki kısa süre içinde bunlara döneceğiz): yeterli büyüklük, kapanış, zorunluluk.

Yine de bu formülasyonda sadece (Braudel'deki) fenomeni adlandırmayı başarabildik, ama hâlâ nasıl işlev gördüğünü göstermedik. 1. Kısmın aynı zamanda anlatsal cümleler içerdiği, hatta böyle cümlelerden oluştuğu gözleminde bulunabiliriz; ama bunlar ansiklopedinin jeolojik formülasyonlar konusundaki anlatsal cümleleriyle aynı türden değildir. Ama bu anlatsal cümlelerin işlevini kavramak için, bu ilk ya da jeolojik düzey hakkındaki temel bir muğlaklığa dikkat çekmemiz gerek (Ricoeur'ün de yaptığı gibi). Kitabın zaman aralığının resmen 1550-1600 ile sınırlı olduğuna şüphe yok, ama bu kendi içinde ve kendi başına hakiki bir uzun dönem tasvir için pek yeterli değil, çünkü bu elli yıllık dönemde veya herhangi bir elli yıllık dönemde Akdeniz'de çok küçük coğrafi değişiklikler olabilir (gerçi MÖ 179'daki gibi felaketlerin yaşandığı coğrafi değişikliklerin bu zaman aralığında gerçekleşmesi mümkündür). Yine de önemli olan iki düzey arasındaki boşluktur ve Braudel'de bu boşluk korunur:

Dolayısıyla, bu iki seriyi, yani ekonomik konjonktürler serisi ile geniş anlamda siyasal olaylar serisini (bilhassa her şeye rağmen siyasetin öncülük

ettiği bir yüzyılda çağdaşların en fazla önem verdiği olaylar serisini) çakıştırmak imkânsız hale gelir. (TR, 1. Cilt, 297; 213)

Ricoeur'ün analizinde bu boşluk iki çağdaş okuma tarafından, yani baştan sona ve sondan tekrar başa doğru okuma tarafından (filen tümünden içi doldurulmaması ya da ortadan kaldırılmaması da) müzakere edilecektir. Bu okumaların her biri farklı bir olay örgüsünü serbest bırakır: Birincisinde, olay örgüsünü düzenleyen bizatihi Akdeniz'in yazgısıdır, ikincisi ise şöyle betimlenebilir: "Dünya tarihinin sahnesindeki kolektif bir kahraman olarak Akdeniz'in çöküşü ... iki siyasal dev [İspanya ve Osmanlı İmparatorluğu] arasındaki sürtüşmenin sonu ve tarihin Atlantik ve Kuzey Avrupa'ya doğru kayması." (TR, 1. Cilt, 300; 215) Bu durumda olayörgüsü 1600'de değil birkaç on yıl sonra tamamlanır.

Diğer okumaya ya da yeniden okumaya göre 3. Kısımın tamamlanışı olarak gelen şey tam da II. Felipe'nin 1598'deki ölümüdür, dolayısıyla muazzam boyutlardaki bu koca sarmalın anlatısal tarihe ve eski moda anlatısal olaylar ve dünya-tarihsel figürler tarihine benzer bir şeye dönüşümü de tamamlanmış olur. İnsanlar meseleyi böyle dönemleştirir ve bu çoklu gerçeklikleri hatırlayabilecekleri bir anlatıya, kendi zamansal varoluşları ölçüğünde bir anlatıya dönüştürürler.

Yine de bu ikinci anlatının bir tür başarısızlık olarak kalması, dolayısıyla meta-anlatısal sinyalinin korunması önemlidir: Anlatısal tarihin, olayların, insanbiçimli karakterlerin ve benzerlerinin yetersizliği konusunda Annales'in aldığı konumu aktarmayı sürdürür. Bu yüzden, II. Felipe'nin bireysel tarihi, kapanışı (zira bir bütün olarak anlatı için, üç düzeyinde, yani kitabın kendisi için) adlandırırken aynı zamanda salt bireysel bir olay sıfatıyla yetersizliğini de adlandırır. Bu iki çelişkili işlevi aynı zamanda nasıl yerine getirebilmektedir?

Akdeniz'in olay örgüsünün çerçevesi nedir? Hiç tereddüt etmeden söyleyebiliriz: Akdeniz'in dünya tarihi sahnesindeki bir kolektif kahraman olarak çöküşüdür. Bu bakımdan olay örgüsünün sonu II. Felipe'nin ölümü değildir. İki siyasal dev arasındaki sürtüşmenin sona ermesi ve tarihin Atlantik'e ve Kuzey Avrupa'ya doğru kaymasıdır. (TR, 1. Cilt, 300; 215)

Ama Ricoeur'ün müthiş okumasında bu iki ölüm, yani İspanyol hükümdarın ölümü ve Tarih'in merkezi bir alanı olarak bizatihi Akdeniz'in ölümü basit bir paralellik ya da homoloji oluşturmaz, aynı anda biten şeyler değildirler. Olay örgüsünün daima bir ölçüde heterojenliğin sentezi olduğu doğrusa, Braudel'in kitabının sanal olay örgüsü heterojen zamansallıkları

ve çelişkili vakayinameleri bir araya getirerek bize yapıları, döngüleri ve olayları birleştirmeyi öğretmektedir. Gelgelelim, bu sanal yapı Akdeniz'i okumanın zıt yolları arasında bir yargıya varmamızı mümkün kılar.

Birinci okuma olaylar tarihini uzun zaman aralığı tarihine tabi kılarken uzun zaman aralığını da coğrafi zamana tabi kılar; böylece asıl vurgu Akdeniz üzerine yapılmış olur. Ama bu durumda coğrafi zaman da tarihsel niteliğini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadır. İkinci okumada ise bizatihi birinci düzey ikinci düzeye nazaran tarihsel nitelik taşıdığı, ikinci düzey de tarihsel niteliğini üçüncü düzeye dayanak olma kapasitesinden türettiği ölçüde tarih tarihsel olarak kalabilir. Böylece vurgu II. Felipe'ye yapılmış olur. (TR, 1. Cilt, 302; 216)

İki okuma arasındaki fark nesnel ile öznel arasındaki, yani Aristotelesçi kozmolojik zaman ile Augustinusçu varoluşsal ya da fenomenolojik zamansallık arasındaki daha derin *aporiayı* ifade eder. Ama bu farkın yapısal bakımdan can alıcı özelliği üç düzey arasındaki boşluğun ve bu düzeylerin kıyaslanamazlığının gerekliliği, *aporiayı* açığa çıkarmak ama bizatihi bu *aporia* yoluyla zamanı ifade edebilmek için söz konusu boşluğun kabul edilmesi ve açık tutulmasının şart olmasıdır. Gerçi alternatif okumaların Ricoeur tarafından aynı adaletle değerlendirilmediği açıktır: Tek gerçek olay varoluşsal olanıdır, kendi çalışmasına II. Felipe'nin bakış açısını alır ve onun ölümüyle bitirir. Diğer okuma, Akdeniz'de iki imparatorluğun rekabeti üzerine "sahte anlatı" Ricoeur'e göre bir tür göstergibilimsel inşadır; tarihçiler varoluşsal bir anlatının, bireysel insan draması ritimlerinin takip edilebilirliğini bu inşa sayesinde taklit ederler. Annales Okulu'nun salt olay anlatılarına, büyük tarihsel figürlerin ve büyük savaşların, büyük dönüm noktalarının anlatılmasına düşmanlığı ışığında bu durum daha da ironik bir hal almaktadır: adeta böyle anlatıları terk etme ve onların yerine "daha derin" levels of mentality, kurum ve coğrafya düzeylerini geçirme çabaları sırasında böyle görünüşte anlatısal olmayan söylemlerin ağır ağır anlatılara döndüğünü görmüşlerdir, fakat bu anlatılarda "gerçek" ya da insanbiçimli olaylar ve karakterlerin yerini Ricoeur'ün tabiriyle sahte olaylar ve sahte aktörler almıştır.

Bu yüzden Ricoeur'ün gündemi Annales hareketinin bu resmi programına ters düşer: Onların konumuna yönelttiği felsefi eleştirinin göstergebilime saldırısındaki kadar sert olmaması da muhtemelen Braudel'in anlatısal gerçekçilik ya da temsil edilebilirliğe teslim olmasıyla, Akdeniz'in son kesiminde olaylara dönmesinde ve dönemin daha geleneksel anlatısı-

na ödün vermesiyle alakalıdır büyük ihtimalle. Bu arada, Braudel'in teorik şifresi –üç dönem– zamansallığın kavramsallaşmasının geleneksel felsefi açmazlarına bir dönüşü de teşvik eder (Ricoeur'ün de bu konuya fazlasıyla hâkim olduğunu görmüştük), fakat kavramsal ve terminolojik alternatifini ortaya koymaz, yani bizatihi varlığıyla felsefi gelenekten, özellikle de fenomenoloji ve varoluşçuluktan köklü bir kopuşu işaret eden dört dörtlük bir teorik ve anti-hümanist göstergelilerden söz etmez.

Yine de başka bir açıdan bizatihi bu polemik ideolojik bakımdan faydalı olmakla kalmaz; aynı zamanda alternatif bir zamansallık boyutu ve alternatif bir okuma ve metodoloji kodu ihtimali ortaya koyarak (bu ihtimalin hatalı olduğu ileri sürülse de) Ricoeur'ün soruşturmasını beklenmedik bir tarzda ilerletir. Zira Ricoeur'ün kendi kullandığı usul onu giderek genişleyen bir ölçekte çatışkıdan çatışkıya geçmeye, hiçbirini çözmemeye, hiçbir zaman yeni ve daha tatmin edici bir kavramsal çözüm “üretmemeye”, ama daha ziyade yeni ve daha zengin bir çatışkı üretmek için her açmazı kullanmaya iter. Bu yüzden de kendi soruşturmasını sürdürebilmek için tam da böyle radikal kavramsal alternatiflere, tam da böyle kabul edilemez ama teorik ve felsefi hasımlara ihtiyaç duyar: Böylece bizim tabirimizle hümanizm ya da insanbiçimci temsil yönündeki ideolojik tercihi –son ciltte olduğu gibi nihai bir biçimde olumlanmış ve kesinlikle kararlaştırılmışsa– kendi argümanında üretken olan her şeye engel çıkarır: Annales'ın göstergesel boyutu ve anlatı karşıtı programı işte bu anlamda argümanın (hatta Ricoeur'ün kendi “anlatısının”) özsel bir parçasıdır.

Bunun anlamı da Ricoeur'ün Zaman'a yaklaşımının –ayrıca onun yaklaşımına bindirilen ama daha geniş kapsamlı olan bizim ona paralel Tarih yaklaşımımızın– şunları gerektirdiğidir: boşlukların varlığı, boyutlar arasında kıyaslanamazlıklar, uzlaştırılmaz okumalar, çözülemeyen *aporialar*, bir de meselenin kendisinin görünür kılınmasını sağlayan kesişimler ve uyumsuzluklar arz eden çoklu Zaman ve Tarih boyutları.

Braudel'in uzun metni için Ricoeur'ün önerdiği alternatif okumaları işte bu ruhla yeniden yorumlamalıyız: bireysel ve kolektif projelerin, mücadelelerin ve sonuçların 1598'de II. Felipe'nin ölümüyle son bulan hikâyesi ya da Tarih'in tam merkezi olarak Akdeniz'in sonraki yüzyıl boyunca gerçekleşen çözülüşü. Ayrıca Ricoeur'ün paradigmatik bir şekilde bağlantılarını kopardığı modern romanların çoklu zamansallıklarını da (bu zamansallıklardan her biri eserin diğer tüm okumalarına göre doğru okuma olduğunu onayladığı bir tematik merkezi yansıtır) aynı yoldan değerlendirmeliyiz.

Ama pratikte kurmaca ya da tarihyazımsal metnin zamansallığı –hatta tarihselliği– için can alıcı olan şey seçeneklerin çokluğu değil, zamanın ya da tarihin görünür kılınmasını sağlayan kesişimleridir. Bu okumalar arasındaki boşluklar zorunludur, yarattıkları kıyaslanamazlık ve çatışkılar bir problem yaratmaktan ziyade bir bakıma çözüm oluşturur.

Bir başka deyişle, bu noktada (bağlantıları ve eşdeğeri pekâlâ metin dışı “gerçeklik”te bulunabilecek) yapısal fenomenin ta kendisi olarak bir nevi “kesişim” teorisine ihtiyacımız vardır. Böyle metinlerde ilk ve zamansal bir deneyimin gerektiğini kabul edebiliriz; keza farklı farklı zamansallıklar mecburi *raverse* ya da hepsinin içinden geçişe benzetebileceğimiz bir okuma buyruğu belirleyebilirler, zira anlatı çoklu yollar ve çeşitli yörüngeler inşa eder, yansıttığı zamanın farklı boyutlarının zaman içinde uzun uzadıya incelenmesini mümkün kılar. Yine de Zaman ya da Tarih’in görünür kılınması sadece bu yörüngelerin çokluğuna ve çeşitliliğine değil, birbirlerine müdahalelerine bağlıdır ki bu da ahenkli bir karşılaşma ya da birleşmenin merkezi mekânı tarafından bir sentez tarzında hepsini çoğaltan bir konjonktürden ziyade artık bir uyumsuzluk ve kıyaslanamazlık olarak anlaşılabilir kesişimlerine bağlı olduğu anlamına gelir.

Dolayısıyla, bu ahenksiz bağlaşımın bir Olay sayılması, özellikle de Zaman ve Tarih’in geçici yükseliş ve görünür hale gelme olayı sayılması için bu şiddet ve olumsuzluğu her tür kesişim anlayışında korumalıyız. Keza bu saf metinsel ya da felsefi bir mesele de değildir; çünkü gerçek dünyada, gerçek zaman ve gerçek tarihin dünyasında zamanın ve tarihin doğuşunu yaratan da aynı uyumsuz konjonktürdür. Nitekim kesişim anı da Zaman’ın bireylere aniden varoluşsal ya da fenomenolojik (bir başka deyişle, böyle özel bir deneyime kökten bir müdahale, onu içeriden parçalayan ve savunmasız kılıp kendisi dışındaki tahayyül edilemez kuvvetlerin oyuncağı haline getiren) bir deneyim gibi görüldüğü andır.

Büyüklerin konağı çökünce
Ezilir çoğu alttakilerin de.
Güçlünün servetini paylaşmayanlar
Çoklukla talihsizliğini paylaşır. Devrilen araba
Çeker kan ter içinde öküzleri de
Uçuruma.⁵³

53 Wenn das Haus eines Grossen zusammenbricht
Werden viele Kleine erschlagen.
Die das Glück der Mächtigen nicht teilten

Böyle bir an çok daha geniş ölçekte, Tarih'in karşımızda yükselmesini sağlayan çok sayıda kuvvet ve boyutun kesişimlerinden oluşur; bunlar ani imkân ya da beklenmedik özgürlük anlarıdır, devrim anları, aynı zamanda yenilgi ve en kasvetlisinden umutsuzluk anlarıdır. Bunlar varoluşsal anlardan daha öznel değildir: İleride göreceğimiz üzere, bağdeğerleri olumsuz da olumlu da olabilecek Varlık'ın Heideggerci bir açılışında, bizatihi dünyanın kuvvetlerinin bir konjunktüründe mümkün kılınmışlardır; o yüzden de bu noktada Althusserci üstbelirlenim ve yapısal nedensellik mefhumunu hatırlamak gerekir; bana kalırsa bu mefhum mukayese edilebilir bir gerçeklik girişimi barındırır ve bu bölümün ikinci kısmında ("Tarihi Görünür Kılmak") önemli bir rol oynayacaktır.

Şu ana kadar bu kavramlara başvurmaya gönülsüz olmamın tek sebebi Ricoeur'un Marksizan zaman ve tarih teorileriyle bu türden her tür muhtemel ilişkiyi sistematik olarak sessizce geçiştirmesi değil,⁵⁴ aynı zamanda ve çok daha önemlisi burada ele aldığımız her şey ışığında yetersizliklerini gösterebilmek istememdir. Althusser'in diyalektik konusundaki müphemliği iyi bilinse de, yapısal nedensellik diyalektiği noktasında bu sözcüğü (az da olsa) kullanır. Ama onun Hegelcilik karşıtlığı bizi burada özellikle ilgilendirmiyor.

Bizatihi Althusserci kavramlarda olumsuzluğun yokluğu çok daha önemlidir. Bu kavramları özgün polemik koşullarına yerleştirir, baltalamak ve yerini almak üzere yaratıldıkları kavramsal hedeflerin işlevi olarak okunmalarını sağlarsak, olumsuz ve eleştirel değerleri filolojik bakımdan yenilenebilir şüphesiz. Bu anlamda üstbelirlenim, kaba ya da Ortodoks Marksizmin şablonlarında bir nevi tek nedenli belirlenim, özellikle de iktisadın belirlenimi olarak kavranan şeyi yeniden teoriye dökme yönünde buyur edilesi bir çabadır. Bu arada yapısal nedensellik de Marksist tarihyazımına getirilen idealist alternatifin (mahut "manidar nedensellik") tehli-

Teilen oft ihr Unglück. Der stürzende Wagen
Reisst die schwitzenden Zugtiere
Mit in den Abgrund.

Der Kaukasische Kreidekreis, Bertolt Brecht, *Werke içinde*, 8. Cilt, Berlin: Aufbau, 1992, 107. [*Kafkas Tebeşir Dairesi*, çev. Yılmaz Onay/Ahmet Cemal, Mitos Yayınları, İstanbul: 1997.]

54 Bu noktada Ricoeur'un diyalektikle ilişkisine dair de birkaç söz etmek gerek: Bu kavramı *Fark ve Tekrar*'daki Deleuze kadar dar yorumlayan Ricoeur, olumsuzluk olarak karşıtlık anlayışının da "Felsefeye Olumsuz Büyüklükler Kavramını Getirme Girişimi"nde (1793) doğada olumsuzluk bulunmadığını belirten Kant tarafından çürütüldüğünü farz eder.

kelerini savuşturmak üzere bu programın genişletilmesidir, zira bu alternatifte iktisadi olan sessizce ihmal edilir ve tarihsel bağlaşıma yarı-Spenglerci bir üslup ve ruh birliği çerçevesinde bakılır.

Yine de buradaki bağlamımızda, kendi zamanlarında ve koşullarında kesinlikle son derece hoş karşılanan ve faydalı olan yeni versiyonlar –üstbelirlenim, yapısal nedensellik– şimdi herhangi bir Marksizmden ziyade liberal ve burjuva tarih anlayışlarına daha uygun bir çoğulculuk ve göreciliği akla getiriyor görünmektedir. Üstbelirlenim artık tekil bir olayın son derece eşsiz olduğunu ve konjonktürü şansa bağlı olan pek çok nedeni bulunduğunu (ayrıca muhtemelen iktisadi sebebin ihmal edilebileceğini) gösteriyor gibidir; yapısal nedensellik ise başlı başına “yapı”nın etkisi olan özgül bir mesafe çerçevesinde farklı düzeylerin birbirleriyle ayrımsal ilişkisini formüle eder. Yapısal nedensellik üretim tarzının bir momenti olarak anlaşılabilir, kavram olumlu (hatta pozitivist ya da olumlayıcı) kalmaya devam eder, olumsuzluğu kaldırılmış ya da en azından algılanamaz hale gelmiştir. Bu da diyalektiğin merkezi mekanizmasının –bizatihi çelişki– hâlâ burada eksik olduğu ya da en azından kavramın kendisi tarafından altının çizilmediği ve öne çıkarılmadığı anlamına gelir.

Bu kesişim mefhumunun yenilemesi gereken de işte bu olumsuzluktur ve Ricoeur’ün çatışmaları bu yenilenme ışığında diyalektik çelişki biçimleriyle kavranabilir. Yine bu teorik düzeltmenin ışığında nihayet Ricoeur’dan ayrılarak eserinin önümüze koyduğu daha temel meseleyle yüzleşebiliriz: Aristotelesçi anlatı şeması diyalektiğin kendisiyle, özellikle de diyalektiğin Marksizan biçimiyle bağdaşabilir mi? Bir başka deyişle, bu noktada artık Zaman’ın ve nasıl görünür kılınabileceğinin soruşturulmasında sona geldiğimiz değerlendirmesini yapabilir, dikkatimizi Tarih’in kendisinin belirme ya da görünme (*phainesthai*) imkânlarına yöneltebiliriz.

Tarihin Bağdeğerleri

II. Parça: Tarihi Görünür Kılmak

1. Taraf Tutmak

Bu sorunsallar düğümünü çözmek ve Ricoeur'ün aksine (meseleyi tema edindiği kadarıyla) Zaman'ın görünmesine daima Tarih'in görünmesinin eşlik etmeyeceğini, ama öte yandan Tarih'in pekâlâ Zaman'ın dahil olmasını gerektirebileceğini varsaymak şart olmuştur. Bu ileri aşamada Ricoeur'ün roman ile tarihyazımını yan yana koymasını reddetmemiz gerekmiyor, sadece onun önceliklerini tersine çevirmeli ve romanların Braudel'le ortak noktasının Braudel'in anlatısallığından ziyade romanların tarihselliği olduğunu öne sürmeliyiz. Ricoeur'ün hem kurmacayı hem tarihi anlatı başlığı altına koymasının ikna ediciliği Braudel'in eserinin Aristotelesçi anlatısal poetikaya en üst düzeyde bağlanmasından kaynaklanmaz, daha ziyade Ricoeur'ün seçtiği romanların bizatihi tarihteki daha derin süreçleri kayda geçirmek üzere kurulmuş olmasından kaynaklanır. Bunlar “zaman” romanları olabilir, ama aynı zamanda “tarih” romanlarıdır.

Bunları söyledikten sonra şimdi de roman ile tarihin kıyaslanmasında gündeme gelen ve cevapsız kalan en büyük soru ya da sorunlardan birini, yani öznenin anlatıya eklenmesini, daha doğrusu anlatıda ve tarihte taraf seçme meselesini ele almalıyız. İnsanbiçimli kurmaca metinler ya da trajedi metinleri bu bakımdan pek sorun yaratmaz (gerçi orada bile mesele çok pürüzlü bir hal alabilir). Ama Tarih'teki büyük kolektif sahte olayların sonuçları bakımından kim sahte karakterlerin tarafını seçer ki? Lévi-Strauss'un tarihsel düşünceye etkili saldırısı da buydu şüphesiz.⁵⁵ Onunla birlikte şu gözlemi yaparak bu saldırıyı özetleyebiliriz: Modernlikten önce, Fransız Devrimi'nden önce tarihte taraf tutmak son derece kafa karıştırıcı bir işti: Fronde denen o bulanık olayda kime tezahürat yapmalıyız, hele Brezilya'daki Kolomb öncesi kabilelerin bitmek bilmez ölümcül savaşlarında kimin tarafını tutacağız? Ama insan tarihinin bu önceki dönemlerinde taraf tutamıyorsak, Aristoteles'in tarihte *eudaimonik* kategorisini nasıl etkinleştireceğiz, keza tam da trajedinin motoru olan ve tarihsel hüküm

55 Bkz. yukanda, 43. dipnot.

meselelerine kaydıgımızda son derece sorunlu bir hal alan muhtelif mutluluktan mutsuzluğa geçişleri nasıl değerlendireceğiz?

Yine de, *Poetika*'dan geriye kalanlar esasen trajediyle ilgilidir; ama fallik komedide (genç kuşağın eskisi üzerinde zafer kazanması), çöksatarlarda (değeri düşük başarı ve talihin dönmesi fantezilerinde), son olarak da başka bir yerde verdiğim adla providential anlatıda⁵⁶ da örnekleri bulunabilir. Ama bu betimleme hâlâ kapanış ve anlam ("cidden dikkat edilmesi gerekir") gerekleriyle bağlantılı düşünölmelidir; anlam büyük ölçüde sınıf çerçevesinde, daha soylu trajedi aktörlerini –sadece onların kaybedecek bir servetleri ve yüksek konumları vardır– bizim altımızda olanlardan ayıran bir şey olarak tanımlanır (Aristoteles ile Frye'nin yaratıcı yeniden tanımlamasını birleştirir). Dolayısıyla, mutluluk burada sınıf statüsünün iyi talihiyle bitiştirilirken, kapanış ise tersine dönüşün ilk önemsiz işaretlerinden, artık kesin ve geri çevrilemez olduğunun açıklığı kavuştuğu ana kadar bizatihi trajik düşüşü adlandırır. Tıpkı kolektif anlatılardaki savaşlar ve çatışmalarda olduğu gibi, ölüm bu geri çevrilemezliğin en kaba dışsal işaretidir.

Ama savaşlar ve çatışmalar, bileşenlerindeki aktörler sorununu ortaya koyar, bunlar tamamlanmış eylemin anlatılması gereken öznelere, Ricoeur'ün deyişiyile sahte karakterlerdir; bu tanımlama en ilginç teorik soruları ve sorunları peşinen dışarıda bırakır. Tarih zaten yazılmışsa, göstergesel yollardan soruşturulabilir ve anlatısının çevresinde yapılandığı eyleyenler teşhis edilip kapı dışarı edilebilir. Bu yüzden, perspektif gibi bir teknik, resim tarihinde pekâlâ bir eyleyen işlevi görebilirken, Foucaultcu "disiplin" gibi bir fenomen de ataları ve dünya sahnesinde bir olgunluk momenti olan bir yarı-*Bildungsroman*'ın kahramanı olabilir. Fakat yukarıdaki Braudel tartışması böyle anlatısal yapıların muğlak olabileceğini bize hatırlatır; bunlar birkaç farklı okuma imkânı sunabilirler, yani farklı başkahramanları olan birkaç farklı anlatı oluşturabilirler ve vurgu bir yazğıdan (mesela Akdeniz'in yazğısından) diğerine (II. Felipe ve onun bireysel tasarısı ve yazğısına) kayabilir. Hatta bu anlatıları (birazdan göreceğimiz üzere) geleneklere aykırı bir tarzda okuyabilir, galiplerin resmi başarı öyküsünün altında yürüyen mağlupların trajik anlatısını tespit edebiliriz. Yine de tüm bu vakalarda tarihsel anlatının temel öznesine belli bir sempati temin etmemiz gerekir (daha eski Aristotelesçi şefkat ve korkudan geriye kalan budur): Başarısı ya da başarısızlığı, mutlu ya da mutsuz sonu konusunda kaygı ve beklentilerimizi devreye sokmak için, en tarafsız biçimde

56 Bkz. benim yazdığıım, "The Experiments of Time," Franco Moretti, haz., *The Novel içinde*, 2. Cilt, Princeton: Princeton University Press, 2006.

de olsa siyasal ya da tarihsel meseleleri sahiplenmemiz gerekir. Belki de Aristoteles'in karakterden ziyade aksiyonun önceliğinde ısrar etmesinin bir sebebi de budur: Galip gelen başkahramana komut üzerine sempati duymaktansa (tam tersine her şey ondan nefret etmemizi ya da tiksindirmemizi de gerektirebilirdi), tasarımı kavramak ve başarıyla tamamlanmasını ya da beklenmedik bir şekilde başarısız olmasını ilgi ve dikkatle gözlemek daha kolaydır.

Taraf tutma ve yandaşlığın, nesnel olması gereken tarihyazımı girişimlerinde bu insanbiçimci tarzda ayakta kalmasının gerekçesi ne olabilir? Sempati şartını psikoloji çerçevesinde mi düşünmeliyiz? Bu durumda, Nietzsche'nin eleştirdiği etik felsefeler halinde yüceltilen çocukça bir güdü olma ihtimali yüksektir. Freud'un kendisi de benmerkezci fantezi dediği şey konusunda şu gözlemi yapar:

Diger karakterler, gerçek hayatta gözlemlenebilecek insan karakterlerindeki çeşitliliğe karşı kesin bir şekilde iyi ve kötü olarak bölünmüş durumdadır. "İyi"ler hikâyenin kahramanı haline gelen egoya yardım edenler, "kötü"ler ise düşmanları ve rakipleridir.⁵⁷

Her halükârda, aydınlanmanın amacı tam da çocuksu benmerkezciliğin böyle izlerini kesip atmak, artık kötülerin ve kahramanların bulunmadığı, serimlenen anlatıya ilginç dinamikleri tarafsız bir şekilde değerlendirmek ve sonuçlarını tartmakla sınırlandırıldığı bir nesnellik ve metanet aşamasına ulaşmaktır.

Lévi-Strauss'un tarihe itirazı tam da budur: Günlerden çağlara, yıllardan saltanat devirlerine kadar her türden heterojen zaman çerçevesinin birbiriyle kaynaşmasını, hepsinin takvime dahil edilmesini imlemesinin (tarihin bir çokluklar birleşmesi olmasını mümkün kılanın tam da bu heterojenlik olduğunu zaten görmüştük) yanı sıra; her şeyin ötesinde, tarihsel sempatilerimizi yönlendiren ve tarihsel karakterleri kahramanlar ve kötüler olarak bölen bir eksenel olayda (Sartre eleştirisinde bu olay Fransız Devrimi'nin ta kendisidir) baştan kabul edilen zorunlu yandaşlığa karşı çıkar. Peki ama başlangıç tarihinde gerçekleşen kökten sadeleştirme öncesinde meydana gelen olaylar konusunda ne yapacağız, diye sorar Lévi-Strauss.⁵⁸ Kilise Babaları ve 1848

57 Freud, "Creative Writers and Day-Dreaming," *The Standard Edition* içinde, 150.

58 Yine de, *The Conflict of the Faculties*, trans. Mary J. Gregor, Lincoln: University of Nebraska Press, 1992, 153'te Kant bazı olayların "tüm izleyenlerin kalplerinde... coşkunun sınırlarına çok yaklaşan bir katılma isteği" bulduğunu belirtir. Estetik yargıya dair evrensel iddiasıyla bağlantılı olan bu tarih anlayışı aşağıda 4. Kısım'da ayrıntılı olarak tartışılacak.

öncesi yazarlar için “soylu vahşi”nin, Lukács için de *Manifesto*'nun işaret ettiği problem buydu; bu problem şimdi Fronde'nin (1642)⁵⁹ karmaşık muamması olarak geri dönmüştü. Bu olayda önde gelen soyluların, sarayın, Paris halkının, Naip'in, oğlu kral XIV. Louis'nin, Mazarin'in, le cardinal de Retz'in vs. birbirine açıkça düşman olduğu bir durum söz konusudur. Bu karmakarışık ayaklanmada tarihin itici gücü nerededir ve kimin tarafını tutmamız gerekir, zira mahut Paris halkı eşraftan, avukatlardan, dükkancılarından ve onların çıraklarından oluşmaktadır; proletaryaya, mağdura veya ezilen kitlelere hiç de benzemez. Lévi-Strauss, bir antropolog için daha da göz önünde olan referanstan, Brezilya'daki kabileler arasındaki daha zengin ya da güçlüyü belirleyip kurbanının yanını tutmanın pek anlam ifade etmeyeceği kadim savaşıardan bahsetmez. Soykırım eğitimi almış ve etnik baskıda uzmanlaşmış yirmibirinci yüzyıl yurttaşları arasında kurbanla özdeşleşme hakikaten çağdaş bir eğilimdir, ama yine de ideolojik ya da sırf etik bir tercih olarak kalır, ayrıca tarihsel anlatı ile ideolojik bakış açısının yapısal önkabüllerinin ayrıştırılamazlığını gösterir ki anlatıcıların en her şeyi bilenleri ya da nesneleri bile gizlice bu önkabüllere boyun eğmiştir.

Marx ve Engels, “Bütün tarih sınıf mücadelesi tarihidir,” diye katı bir beyanda bulunur, ama bunun nispeten tuhaf bir genelleme olduğu anlaşılmalıdır. Zira en teknik anlamda sınıflar ancak modern kapitalizmde ortaya çıkmış, işçiler ve sahipler şeklindeki ikili biçimi almıştır. Sınıf fraksiyonu fikri (örneğin küçük burjuvazi) bu iki temel sınıfla toplumsal ilişkinin bir işlevidir ve çoğunlukla ideolojik analizde bu fikre başvurulmuştur. Kapitalizmin ilk yüzyılında kesinlikle ayakta kaldıkları ve ancak ondan sonra

59 “İlk bakışta, duralamak için hiçbir neden yok gibidir: Bir yanda ayrıcalıklı kişiler, öbür yanda küçük insanlar ve sömürülenler, nasıl kararsızlığa düşeriz? Ne var ki, bir yandan tek amaçları iktidarla işlerini yürütmek olan soylular, öbür yandan kral ailesinin öbür yarısının ayağını kaydırmak isteyen yarısı Paris halkını dilediği gibi parmağında oynatır. Böylece şimdiden yarı Fronde'cu oluveririz. Saint-Germain'e sığınmış bulunan Saray'a gelince, ayrıcalıkları üzerine çöreklenen, topluluk zararına haraç ve tefecilikle geçinen bir yararsızlar takımı gibi görünür ilkin. Ama değildir: Asker gücünü elinde tuttuğuna göre, ne de olsa bir işlevi vardır; yabancılara, İspanyollara karşı savaş vermektedir. Fronde'cularsa, yurdu savunan bu Saray'a kendi isteklerini benimsetebilmek için İspanyolları ülkeyi işgal etmeye çağırmaktan korkmamaktadırlar. Ama terazinin kefesi bir kez daha öbür yana eğilir: Fronde'cularla İspanyollar barıştan yanadır, prens Condé'yle Saray'sa, savaş serüvenlerine atılmaktan başka bir şey istemektedir. Biz de barışçı olduğumuza göre, yeniden Fronde'cu kesiliriz. Bununla birlikte, Saray'ın ve Mazarin'in savaşı girişimleri devleti ve ulusu temellendirip Fransa'yı bugünkü sınırlarına dek genişletmemiş midir? Onlar olmasa, bugün olduğumuz gibi olmazdık. İşte gene öbür yandayız.” Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, trans. John and Doreen Weightman, Chicago: University of Chicago Press, 1966, 255. [Yaban Düşünce, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, 1994, s. 298-99.]

başlı başına tarım işçileri ve kapitalistler haline geldikleri söylenebilecek olan köylüler ve toprak sahipleri ise farklı bir tarzda işleyen feodal kastlar olarak nitelenseler daha iyi olur, keza köle kategorisi de tek başına sanayi proletaryasını oluşturan ücretli işçiler kategorisine uydurulamaz. Ayrıca, kabile toplumu ve avcı-toplayıcılara kadar geriye gidersek, köyün yaşlılarının gençler ve kadınlar üzerindeki tahakkümünde, hâlâ sınıf mücadelesiy-le muhatap olduğumuzu söyleyebilir miyiz?

Marx ve Engels'in meseleyi niçin böyle ifade etmek istediğini anlayabiliriz elbette: Sömürünün üretim süreciyle ilişkisini öne çıkarmak istiyorlardı. "Tarih kâbusu" (Joyce) baş döndürücü bir şiddet ve zalimlik birikimidir şüphesiz, ama tarihi münhasıran bu şekilde düşünmek, ancak bu tarih görüşünün nesnesini insan doğası değil toplumsal yapı haline getirdiğimiz zaman üretken olabilecek bir etik *pathosu* teşvik etmek anlamına gelir; bu arada sınıf kavramı da iktidar arzusunu özelleştirmeden iktidarın adaletsizliklerini bünyesinde barındırır. Dolayısıyla bu meşhur slogan dikkatimizi insan geçmişindeki sömürü sistemlerine yöneltir ve aynı zamanda da bu sistemleri görmezden gelen ve salt bireysel ya da ampirik yanlışlar halinde fragmanlara ayırarak gizleme eğilimi gösteren etik ve hümanist önyargıların büyüsunü bozmayı hedefler.

Ama mevcut bağlamımız Marx ve Engels'in bu retorik mübalagası için başka bir sebep daha sunuyor: insanlık tarihinin bitmek bilmez bilançolarını anlatıya taşımak ve tam da Lévi-Strauss'un yakındığı taraf tutmayı teşvik edecek şekilde sahneye koymak. Ama burada anlatıbilimsel konumda her zaman görünür olmayan pürüzlere dikkat etmeye özen göstermeliyiz. Nitekim mesele bu çeşitli tarih öncelerini gözlemleyecek ve değerlendirecek bir "görüş açısı" oluşturmak değildir. Yani Lukács'ın "yandaşlık" (*Parteilichkeit*) mefhumu (Sartre'in *angajman* ya da bağlanma mefhumu daha yakın bir karşılık olabilir) şöyle dursun, çok eleştirilen "tarihin öznesi" mefhumu bile burada gerçekten ima edilmez. Ama anlatsal görüş açısından başlayarak bütün bu kavramlar özünde modern ya da post-Kartezyen bireysel özne kategorilerini yansıtır. Anlatının tarihi konusunda Benveniste'nin⁶⁰ izinden giderek, ilk başta gelen ve birinci tekil şahıs anlatısını önceleyenin üçüncü tekil şahıs olduğunu söyleyebiliriz. O halde üçüncü tekil şahsa daha sonraki *style indirect libre*'de geri dönüş de birinci tekil şahsı ben-anlatısının her türlü öznel edinimiyle zenginleştirir.

Aristotclesçi poetikanın belli bir görüş noktası belirtmekten uzak olması

60 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, ayrıca bkz. Harald Weinrich, *Tempus*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964.

da kısmen kolektif drama alımlanışı çerçevesinde teoriye dökülmesinden, kısmen Ricoeur'ün tabiriyle arkaik ve mitik düşünceyle bağlantılarından kaynaklanır; zira bu tür bir düşüncede insanlardan ziyade güçler önemlidir, tanrıların görüşü sadece kısmi ve sınırlı bir insanbiçimliliği mümkün kılar. İşte şimdi, Aristoteles'in tamamlanmış eylem açıklamasına katmaya özen gösterdiği duygulanımsal özelliğe –Mutluluk ya da mutsuzluk– dönebiliriz. Bu *eudaimonik* nitelemeler bireylik öncesi alımlama açısından gerek gözlemciler gerekse başkahramanlar olarak modern bireysel öznelerin varlığını zorunlu olarak ima etmez: mutluluk ya da acı çekme burada dünyanın serbestçe salınan halleridir ve dış sınırdaki İyi ya da Kötü Talih, daha sonraki Yazgı, hatta daha da sonraki Şans olarak kişileşebilir. Heideggerci *Stimmung* mefhumu bile dünyanın kâh uğursuzca kararan, kâh güneşte kavruken halini betimleyemeyecek kadar özneldir muhtemelen: Taocu dünya ahengi ve dünya dengesizliği mefhumları daha tatmin edicidir.

Hiç şüphe yok ki, bu bireylik öncesi ya da sonrası kavramların çeşitlilik aralığı insan tarihinin, hiçbir tanığın ve Mutlak Ruh'un kapsayamayacağı çoklu geçmişlerini değerlendirmek için daha uygundur: Hegelci öznenin ziyade Spinozacı töz –ademimerkeziliğe dair genel bir felsefi mutabakatın çağdaşlık sonrası temayülü bu yöndedir ve Ütopya veya tükenişe doğru uzun geri sayımdaki sahici sefalet ve canlılık veya buluş anlarının gerilimlerine dair endişeleri de içinde barındırmak zorundadır.

Yine de, Marksizmin önerdiği (ve sadece en iptidai Manici iyilik –biz– ve kötülük –Öteki– hikâyelerinin ayakta kaldığı serbest piyasacı bir tarihin sonunda yeniden gözden kaybolan) tarih anlatılaştırmasının içerimlerini tüketmiş değiliz. Zira artık Marksist diyalektik tarihsel bakımdan yeni ve özgün bir düşünce tarzını önermektedir: İyi Talih ile Kötü Talih birleştirilebilir, tarihsel durum aynı anda hem mutluluk hem mutsuzluk olarak kavranabilir. *Manifesto* kapitalizmi tarihin aynı anda hem en üretken hem de en yıkıcı momenti olarak görmeyi önerir ve İyi ile Kötü'yü eşzamanlı olarak düşünme, aynı şimdinin ayrılmaz ve çözülmez boyutları olarak kavramayı zorunlu kılar. Demek ki bu, İyi ve Kötü'yü aşmanın, pek çok okurun Nietzscheci programa atfettiği sinizm ve hukuksuzluğa nazaran daha üretken bir yoldur.

O halde taraf tutmanın, anlatıda özneye zorunlu yatırımın bir işareti olduğu sonucuna varamaz mıyız? Bu durumda, düşündüğüm her şeye daima, Kant'ın ifadesiyle, “ben” damgası vurulacaktır. O halde çağdaş analogi, öznesiz bir söylem olarak bilimin aksine öznenin kendi varoluş koşullarının

temsiliyle ilişkisini ifade eden Althusser'in ideoloji teorisinde bulunabilir.⁶¹ Ama şurası da kesin ki bu daha geniş (çokkatmanlı bir durum biçiminde kendim için haritalandırdığım) tarihsel ve toplumsal gerçeklikle ilişkimin herhangi bir temsili zaten bir anlatıdır, ister örtük ister açık olsun, ister virtüel ister halihazırda bir söylem biçimi olsun. Nitekim Althusser'in önceliklerini tersine çevirmek ve bilimi, bir özne olarak benim konumsallığı-mı anlatıdan arındırma ve özneliğini ortadan kaldırma, yani ona hep eşlik ediyor görünen “düşünüyorum” sözcüğünden yoksun bırakma girişimi olarak kavramak mümkündür. Fakat anlatı zorunlu olarak tarihi kavrama biçimimse, tarihin bilinci daima bir olay örgüleştirmeyse (Ricoeur'ün *mise en intrigue*'siyse), o halde benim ona öznel yatırımımın işareti ve belirtisi olan taraf tutma da (her ne kadar kılık değiştirmiş ve bastırılmış olsa da) kaçınılmaz olacak gibi görünmektedir.

2. *Peripeteia*

Artık ikinci soruşturma hattımıza dönebiliriz: Anlatısal kategorilerin (özellikle de üç Aristotelesçi anlatı kategorisinin: *peripeteia*, *anagnorisis*, *pathos*; veya bir başka deyişle yazgı, Öteki, Mutlak) bizatihi tarihsel metnin ya da tarihyazımının yapısına uygunluğu meselesini; ayrıca böyle anlatısal yapıların –Ricoeur'ün “zaman hakkındaki” üç numunelik modernist roman analizindeki gibi– Tarih'i hangi biçimlerde “ürettiğini”, daha doğrusu tarihsel Zaman'ın bizatihi transandantal deneyimini görünür kıldığını soruşturma işine dönebiliriz.

Bu üç yapısal ilke arasında belli bir asimetri olduğunu zaten kayda geçirmiştik: *Peripeteia* açıkça, genel bir olay örgüsü dinamiği tasvir eder ve bunun evrenselliği üzerine, bir başka deyişle, genellenmiş bir tarihsel anlatı teorisi için makul bir kategori olacak kadar soyut olup olmadığı üzerine spekülasyon yapmaya geçecek bir tersine dönüşü tanımlar.

Fakat tanıma çok daha özgül görünmektedir ve anlatı teorisinin dik-kati için çok ilginç bir aday olmakla beraber, önceki anlamda kesinlikle evrensel değildir.⁶² Tüm anlatıların tanıma sahneleri içermediği ortadadır, ama yine de bu tikel ampirik biçimi evrenselleştirme girişimi başka açılardan, örneğin anlatıyı aileyle ilişkilendirme açısından (tanıma daima düz anlamda değilse bile en azından mecazi anlamda bir aile bağını varsayıyor görüldüğü ölçüde) ilginç olabilir.

61 Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses,” *Lenin and Philosophy içinde*, New York: Monthly Review Press, 2001.

62 Sözcüğün Aristoteles'teki anlamı ile Hegelci tanımayı birbirinden ayırmak önemli görünüyor; bu ayrıma 4. Kısım'da geri döneceğiz.

Son olarak, izlenecek bir manzara olarak acı çekme şeylerin farklı bir düzenine ait görünmektedir: Bir anlatının yapısının değil teatral gösterimin özgün bir momentinin adıdır. Hatta bu anlatısal kategorinin önemini tam olarak anlayamayacak kadar kötü bir konumda bulunduğumuzu düşünebiliriz, çünkü Aristoteles'in incelemesinin diğer yarısından, yani komedi teorisinden yoksunuz. Zira burada acı çekme olarak –veya buradaki anlamıyla feleğe maruz kalma ya da feleğin “sillesini yeme”ye karşı feleğe galip gelme olarak– adlandırdığımız şeyin neşeli bir denginin komedi teorisinde önerilmiş olması muhtemeldir. Bu durumda *pathos* salt tesadüfi değil daha merkezi bir işlev kazanır ve *Medea*'da olduğu gibi (çocuklarının korkunç kaderinin gösterildiği o can alıcı noktada) *décor* ve saf görsel sahneye koymayla alakasız olmayan bir şeyi adlandırır: belki korku filmlerindeki hazla (ya da tersi) veya fiziksel işkence karşısındaki hastalıklı hayranlıkla (örneğin günümüze ulaşan klasik sanatın başka bir kanonik numunesi olan Laokoon heykelinin akla getirdiği türden bir hayranlık) daha alakalı olduğu söylenebilecek bir epizot.

Ama burada önerilen okumanın bir değeri varsa, açtığı yolda biraz daha ilerleyip *pathos*un böylece tümünden anlatının yönlendirici gücü olduğu öne sürülebilir. Ayrıca burada amaçlananın da baştan beri hikâyenin gizli zincirinin dışarıdan mühürlenmesi, nihai olarak dışsallaştırılması ve doğrulanması, daha doğrusu insanların kaderin gücüne maruz kalmasını, başarısız olmasını, yenilgi ve boyun eğme deneyimini yaşamasını görünür kılmak olduğu belirtilmelidir. Komedinin bir türünde bu deneyimin –düşmanlarınıza atfedildiği takdirde– kötücül izleyici için haz verici olacağına şüphe yok; diğer türünde ise madalyonun öbür yüzünü kaydeden kahramanın zaferidir. Bu zafer sayesinde insan deneyiminin diğer yüzünün iyi talih, plan ve tasarılarımızın başarıya ulaşması olduğunu bir anlığına da olsa görmemiz sağlanır. Aristoteles'in mutluluk dediği anlık doyum halinin, açıkça geçici ve bitmeye mahkûm bir durum olması bakımından (acı çekme ve başarısızlığın daha kalıcı bir doğaya sahip olduğunu farz edilebildiği için) *pathos*tan daha tehlikeli olan bir halin yakalanması da kahramanın zaferiyle gerçekleşir. Dolayısıyla, bu iki hal (ve anlatının daha derindeki iki işlevi) tam olarak simetrik değildir, ama aralarında kesinlikle bir diyalektik vardır.

Yine de buradaki ilk özelliğimize dönersek, dramayı ve *peripeteia* dinamizmini oluşturan şey tam da bir tür başarı ve başarısızlık diyalektiğinin kurulmasıdır. Zira prensipte her iki yönde de tersine dönüş mümkündür: kesin bir yenilgi ve ezici bir başarısızlık, kurtulması imkânsız ve ölümcül bir tuzak, düşmana teslimiyet ve umutların yok oluşu gibi görünen bir

durumdan kahramanın son dakikada kurtulup sapaşğlam çıkması. Bu selametsel kurtuluştaki dönüş ya da tersine çevrilişin çarpıcılığı, başarı ve iyi talihin zirvesindeki başkahramanın talihiyle günahkarca övündükten sonra bu kibri için cezalandırılarak her türlü geri dönüş umudunun söneceğı bir tarzda devrildiğı görünüşte daha ahlaki dönüş ya da tersine çevrilişin çarpıcılığından daha az degildir kesinlikle. Buradaki değerlendirme –trajedinin bir şekilde komediden ya da romanstan daha soylu olduğı değerlendirilmesi– hem edebi hem etikdir, yani dini-ideolojiktir: Zira acı çekmenin bizim için iyi olduğı, her türden başarının ise insan doğasının en kötü kısmını teşvik ettiğı anlayışına dayalıdır. Bu anlayışa göre insan hayatı günahlarla doludur ve iyi talih insanlar için asla kartlar arasında degildir, bu yüzden drama bizi acı çekmeye ve bu acının kutsal akılcılaştırmalarına alıştırsa daha iyi eder.

İşte bu yüzden doğru düzgün bir komedi doğanın uyarılarına ve isteklendiriciliğine kulak asmalıdır (Frye'nin fallik komedisi, gençlerin yaşlılar, cinselliğın ölüm karşısında galip gelmesi), zira gerçekten kalıcı olamaz ve bu yüzden daha tehlikesiz ve sadece geçici bir deneyimdir. Bu yüzden paradoksal bir şekilde, böyle bir sonucun başka bir kabul edilebilir biçimi teoloji kılığına girmiş ve teolojinin otoritesini taşıyan, mutlu sonun dini imalar içerdığı selametsel biçimdir: Burada, George Eliot'ta olduğı gibi, mutlu son şu ya da bu dini sürecin (gerçi başka bir yerde göstermeye çalıştığımız gibi böyle bir ideolojik haklı çıkarma olmadan da mümkündür)⁶³ bir alegorisi olarak görülebildiğı ölçüde kabul edilebilir. Bunların hiçbiri iyimserlik ya da kötümserlik çerçevesinde kavranmamalıdır, ama varyantlarının çeşitli dünya görüşlerinde ideolojik köklerinin bulunduğı kesindir. Gelgelelim, burada söz konusu olan ideoloji, haletiruhiye ya da mizaç degil, bizatihi anlatı biçimi, yahut başka bir ifadeyle hikâye tipidir ki bu da görünüşteki haletiruhiyeyi daha derinden ifade etmenin yanı sıra *eudaimonik* kaynağıdır, hatta daha doğru bir ifadeyle anlatının insanbiçimli karakterinin kaynağıdır. Bu karakterizasyon totolojik gibi görünüyor, ama tarihe ve kolektif anlatıya geldiğimizde ilginç problemleri gündeme getirdiğini göreceğiz.

Ama bunların hiçbiri *peripeteianın* hakikaten diyalektik niteliğini oluşturan unsura temas etmez: Bu unsur karşıtların birliğindedir, bir başka deyişle, iki *peripeteia* biçiminin üst üste bindiğı, daha doğrusu derinden birbiriyle özdeşleştiğı bir yapıdır. Zira diyalektik sadece bir başarı öyküsü, ya da mağlubiyet deneyimi olarak anlaşılmalıdır: Diyalektik, bu iki so-

63 Bkz. yukanda 50. dipnot.

nucun bir ve aynı olduğu, mağlubiyetin başarı haline geldiği ve başarının mağlubiyet olduğu ulaşılması güç bilgeliktir. Sartre'in paradoksal formülasyonu, "kazanan kaybeder" ve "kaybeden kazanır" da ifade edilen metafizik kıvrımdır. Yine de herhangi bir durumda ulaşılması gayet güç olan, sahnelenmesi ise daha da güç olan bir algılamadır bu. İnsanlar herhangi bir başarının bünyesinde başarısızlık unsurunun bulunduğunu kabule yavaşabilirler, ama tam tersi, yani başarısızlığın bünyesinde başarının bulunduğu o kadar net değildir ve kesinlikle yaygın bir bakış açısı olduğu söylenemez (gerçi bazı dinleri istisna saymamız gerekir). Tüm bu pek insanca başarı ve başarısızlık kategorilerinin kendi karşıtlıkları içinde tarafsız hale gelmesi için bakış açısı çok yüksekte ve uzakta olmalı, hatta buzulumsu olmalıdır.

Yine de bu iki şeyin eşzamanlılığı –aynı anda ve birleşik halde başarı ve başarısızlık– zaten *Bildungsroman*'la bağdaşmaz haldedir, çünkü *Bildungsroman* başarı ve başarısızlığı tekrar gençlik ile yaşlılığın meyveleri halinde ayırma eğilimindedir ve en dini motivasyonlu biçimlerinde dahi katı bir biçimde farklılaşmalarında inatla ısrar eder. Bunları harikulade bir şeffaflıkla bir arada tutabilen, *Peer Gynt* ya da Pontoppidan'ın *Lykke Per*'i (*Lucky Per*) gibi tuhaf ve adamakıllı çileci biçimler pek nadirdir.

Epik henüz aynı sorunları doğuruyor görünmemekle birlikte, Lukács'ın yorulmak bilmeden tekrarladığı edebi türün dolayımı dersine tabi kalmayı sürdürür. Hatta anlatının en iptidai biçimlerinde, Ricoeur'ün "olay örgüleştirme" dediği biçimlerde işbaşında olan edebi tür dinamiklerini mevcut bağlamımızda kavrayabiliriz. Yine de hiçbir hikâye anlatımı tarafsız değildir; anlatı sadece epizodları düzenlemesi vesilesiyle değil, her şeyin ötesinde kalıbına girdiği anlatı tarzı sebebiyle daima bir yorumdur. Zira özellikle bu edebi tür tarzı aynı zamanda bir yorumsal tercih teşkil eder ve Claudio Guillén'in uzun zaman önce gösterdiği üzere, edebi türler sistemdir ve bir metin daima türsel akrabaları ve zıtları arasına yerleşmiş halde bulunduğu edebi tür takımıyıldızındaki farklı yeri temelinde okunur.⁶⁴

O halde, burada takip ettiğim *Epic and Empire*'da, epik ile romans arasındaki ilkel türsel karşıtlık vesilesiyle temel bir tarihsel duruş noktası kurulmuştur.⁶⁵ Bu karşıtlık sırf geleneksel değildir (bitmek bilmez Rönesans teorileştirmeleriyle belgelenmiştir), iki edebi türün dört dörtlük doğuşunun yanı sıra ayrıştırılmaz diyalektik ilişkilerine de damga vuran açılış niteliğindeki iki Homeros şiiri alegorisinde burada bir tür mitik statü kazanmıştır. Ama iki tür, bir başka deyişle bu türlerin ortak sistemi Batı odak-

64 Claudio Guillén, *Literature as System*, Princeton: Princeton University Press, 1971.

65 David Quint, *Epic and Empire*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

lı bir edebiyat tarihi miti (Auerbach'ın *Mimesis*'teki ilk düalizmine benzer, ama sonuçları bakımından çok farklıdır) kurmakla kalmaz; düalist sistem bizi siyasal tarihe doğru dışarı yansıtırken aynı zamanda varoluşsallığa ve varoluşsallığın fenomenolojisine geri döndürür.

O halde epik, anlatısal zamanın, yani hem artzamanlı hem de başlanğıçların, ortaların ve sonların hammaddesi olan proje odaklı zamanın dört dörtlük edebi türüdür. Ama romans da farklı türden bir hikâye anlatıyor görünmektedir. Gelgelelim, burada Quint'ten biraz daha ileri gitmek ve romansın anlatı mekanizmalarını bir tür anlatısal olmayan (kabaca eşzamanlı terimini kullanabileceğimiz) zamanı ifade etmek için kullandığını göstermek istiyorum. Romans "zaman noktalarının", yani yalıtılmış ve tekrar edilemez olaylar ve epizodik konular bakımından maceraların hikâyesini anlatır. Dış sınırında düzenleniş biçimi –bu biçime göre yolculuk arketipik bir kategoridir– süresiz karşılaşmalar ve deneyimler halinde, farklı bir tür sisteminin hiç şüphesiz lirik tanımı yapmak isteyeceği, şimdinin anlatısal olmayan anlarına parçalanma tehlikesi yaratır. Demek ki romans, epik zamansallığın tersi olarak daima anlatısal olmayan bir hal alma noktasındadır; hatta Quint'in kendi analizlerinin gösterdiği üzere, romans hikâye anlatımının bir taşıtı olarak yüzmeye devam edebilmek için hasmı olan epik türünden daima alabildiği kadar anlatısal mantık almak zorundadır.

Ama bu artzamanlı ile eşzamanlı arasındaki, anlatı ile ön-lirik arasındaki bu zamansal karşıtlıkların kaynağını soruşturmaya başladığımızda, dikkatimizin bu farklı zamansallıklarda yaşayan insan gruplarına yönelmekle kalmadığını, aynı zamanda bu insanların farklı deneyimlerine hükmeden farklı durumlara da yöneldiğini görürüz. Bu noktada yeniden tarihe ve siyasa çıkarız, iki edebi tür de iki ayrı tarihsel deneyim ve talihin işaretleri haline gelir. Epiğin anlatısal zamanının proje zamanı olduğunu söylemiş-tik; bir başka deyişle galiplerin zamanı, onların tarihi ve dünya görüşünün zamansallığıdır. Bu yüzden epik tam da başka grupları yenip onlara boyun eğdirme ve hükmetme niyeti ve projesi olarak anlaşılan imparatorluğun ve emperyalizmin türsel ifadesidir. Paradigma Truva'nın fethi ve yıkımıysa, o halde Roma'nın zaferler kazanarak genişlemesi imparatorluğun en eksiksiz şekilde gerçekleşmesi ve Vergilius'ta epik ayrıntılandırılma anıdır. Vergilius'taki biçim kodlaması tüm sonraki uygulayıcıları, hatta ona karşı mücadele eden uygulayıcıları bile etkileyecektir. Bu bakımdan sadece Vergilius'un anlatısı buradaki anlamıyla anlatıdır (Petrarkhos'un şu sözü meşhurdur: "Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?" – "Tarih Roma'ya düzülen övgü değil de nedir?"). Bu yüzden Vergilius, çe-

şitli sistem karşıtı gayri-anlatıların ya da karşıt anlatıların ikame edecek bir anlatıları olmadan zayıflatmak ve devirmek zorunda oldukları sistemin kendisidir.

Peki ama bu karşıt anlatıların ve epik karşıtı eğilimlerin özneleri kimlerdir? Bunlar kaçınılmaz olarak ve neredeyse tanım gereği bu emperyal zaferin mağluplarıdır: İspanyol fethinde yenilen Kızılderililer, Tasso'nun seferlerinde mağlup edilen Müslümanlar, devrimleri Restorasyon sonucu feshedilen Püritenler, ayrıca Vergilius'taki muzaffer Truvalıların fethettiği İtalyan kabileleri – bu fetih aynı zamanda farklı türden bir galibiyet ve mağlubiyeti ifade eder, yani Augustus'un iç muhafete ve İmparatorluk içindeki anti-emperyalistlere karşı zaferi (paradigmatik bir şekilde Lucan'ın *Pharsalia*'sında olduğu gibi).

O halde burada “romans” bir şekilde mağlubiyet deneyimini, tarihsel teleolojiyi hükümsüz kılan parçalayıcı bir deneyimi ifade eder: Anlatının da sonu olan bir tarihin sonudur, hakkından gelinmiş ve köleleştirilmişlerin, idam edilmiş ve boyun eğdirilmişlerin inatçı sessizliğine yol açar, hatta bazen de başka türden bir ifadeyi, yani (kölelerin Hıristiyanlığında ya da Deleuze'ün “minör dil”inde olduğu gibi) muzafferlerden alınan ama ustalıklarla çarpıtılıp yeni bir kalıba sokulup yeniden kodlanarak mağlupların gizli mesajlarını taşıyan bir ifadeyi getirir. Demek ki epikteki mutlu son (şayet böyle bir son varsa), cennete ve kurtuluş gününe veya uzak geleceğe aktarılmıştır; dilek gerçekleştirilmesine dönüştürülmüş, yenilgi ve boyun eğmenin yeni bir anlatı türü halinde yeniden örgütlenmesini sağlamıştır. Bu durumda Odyseia artık Odysseus'un beklenmedik mağlubiyetleri ve başarısızlıklarının, tanrılar tarafından ezilmesinin hikâyesi olarak göz önüne gelir, epizodik bir yolculuk, amaçsızca ve çıkacak son bir kara parçası olmadan dolanıp durmanın, sürgün ve zulüm deneyiminin paradigmasını sunar, türsel bakımdan epigin müzafferliğiyle kıyaslandığında mağlubun hakikatini ifade edebilen bir biçim olarak karşımıza çıkar.

Şimdi diyalektik meselesine, *peripeteianın* müphemliğine ve başarı ile başarısızlık karşıtlığının birliğine dönebiliriz. Türetilmiş Latin epiginin değerine ilişkin geleneksel tereddütlerde (çoğunlukla bizatihi Roma İmparatorluğu'nun kültürel sahiciliğine ilişkin tereddütlerle kol kola gider) genellikle bu epigin takvasından ve sıkıcılığundan yakınılır, ki bunların ikisi de epigin ne Akhilleus ne Hektor, ne Odysseus ne Şeytan olan nispeten yavan kahramanında özetlenir. Aeneas'ın takvası onun yazgısına boyun eğmesinin, epik bir kahraman için özellikle pasif bir rol almasının işaretidir. Yazgı dünyanın emperyal birleşmesini, Dördüncü *Eclogue* ve T.S.

Eliot'ın ideolojisinin Hıristiyanlık Roma'sını da eklediği bir tarihin sonunu akla getirir; bu da düşman (ve çok daha medeni) bir şehrin fethi ya da eve dönüş (hatta kurtuluş) kadar hayal gücümüzü alevlendirmeyen daha da bıktırıcı bir vizyon önerir. İşin doğrusu, başarının kendisi sıkıcıdır, bir projenin sonunu gösterir ve bizi gidecek ya da yapacak hiçbir şey bulamaz halde bırakır. (Sahicilik kavramını kapitalizm ve metalaştırmalardan doğarkenki haliyle elden geçireceğiz: Ondokuzuncu yüzyıl gerçekçiliği için başarı asla başarısızlık kadar sahici olamaz.)

Bir başka deyişle, *Aeneis* bir başarı hikâyesi olarak okunduğu müddetçe tüm diğer kendini öven zafer hikâyeleri, galibe yani kendimize methiyeler düzen tüm imparatorluk ideolojileri kadar sık kalacaktır. Demin bahsettiğimiz kitapta Quint'in yaptığı şey, imparatorluk altınının içinden geçen gümüş damarını açığa çıkartıp tüm bu zaferlere gizlice eşlik eden başarısızlık hikâyesini ve mağlubiyet deneyimini gözler önüne sererek *Aeneis*'i tekrar ulaşılabılır kılmaktır.

Böylece kitap bir çifte anlatı ya da kendi üstüne katlanan bir anlatı haline gelir. *Aeneis* geleneksel perspektiften yeni bir anayurdun fetih hikâyesini sunar, ki bu hikâye yaklaşan Roma İmparatorluğu'nu ve Augustus çağını haber vermektedir. O halde Truvalıların hikâyesi en iyi ihtimalle düşmanlığın aşılmasına dair iç açıcı bir hikâye, en kötü ihtimalle de topraksız bir halkın başka "milletlerin" ya da halkların topraklarına el koyup o topraklardaki bahtsız insanlara boyun eğdirdiği, bir yerleşimci koloninin iskânının vakayinamesidir. Mağlup olan ve istemedikleri yeni komşularına karşı anlaşılır bir öfke ve düşmanlıkla hareket eden İtalyan kabileleri sahneye saldırganlar olarak çıkarıldığı için vicdan azabı duymadan anlatılabilecek bir hikâyedir bu: İtalyanların bu tepkisi onlara sevilmeyecek kişisel özellikler (Turnus) vermiş ve emperyal Truva propaganda aygıtının nefsi müdaafa hakkına başvurmasını mümkün kılmıştır.

Yine de Truvalıların böyle bir (Yunanlılar tarafından) emperyal saldırganlığın ilk kurbanları olmakla kalmadığını, aynı zamanda Quint'in Vergilius metninde gömülü duran tüm yankıları ve çağrışımları –tesadüf olamayacak kadar çok sayıda ve ısrarcı tekrar ve gönderme oyunlarını– ustalıklı ve yorulmak bilmeksizin tespiti sayesinde öğrendiğimiz kadarıyla, aynı anda hem galip hem mağlup olarak okunmaları gerektiğini fark ettiğimizde her şey değişir. Demek ki alt metin, yani bu ilk nihai zaferi doğuran ilk kaybın yanı sıra sömürgeci ordunun yenmekte oldukları kabilelerle sayısız ikincil özdeşliklerini hatırlatan fısıltılar zaferin gönül rahatlığına yenilgi deneyimini ekler ve bu resmi devlet şiirini aynı zamanda imparatorluğa

karşıtlığın ve hiç durmayan bir yeraltı muhalefetinin gizli ifadesi haline getirir. Vergilius artık Augustus sistemini eleştiren ve fetih ve genişlemeciliğe siyaseten karşı bir kişi olarak görünürken, aynı anda rejimi pohpohlayan ve Augustus'un yeni düzeninin propagandasını yapan bir karakter olarak kalmaktadır. Pek de beklenmedik sayılmayacak bir şekilde, yeni yapay epik çok daha pürüzlü ve ilginç bir metin haline gelir, güzellikleri ve ahenği artık karışık duygularla güdülenmektedir ve bizatihi bir nevi fetih ve çelişkilerden yapılmış bir müzik halini almıştır. Adeta birdenbire Raphael'i ilk kez olarak biçimlerinin varlık kazanma mücadelesine içkin olan –Gertrude Stein'in ifadesiyle– “ilk çirkinlik” halinde görürüz.⁶⁶ Quint meseleyi şöyle ifade eder:

T.S. Eliot'ın *Aeneis*'i yavan bir gericilikle Kilise ve İmparatorluk'a mal etmesine ... karşı en iyi hamle şiirin ideolojisini ciddiye almak, *Aeneis*'in Augustus rejimini ve egemen çizgisini içeriden ve kendi terimleriyle sorguladığını görmektir. Bu çelişkili terimleri birbirine karşı kullanan şiir, rejimin vaat ettiği yeni siyasal yapının Roma'nın iç savaş tarihinden çıkışı mı sağlayacağı, yoksa onun bir tekrarından mı ibaret kalacağını sorar. Ayrıca bu süreçte Vergilius, epiginin Roma tarihinin temel modeli olarak sunduğu, kaybedenlerin kazanan haline geldiği –“iyi” tekrarın kötünün yerini aldığı– iyileştirici anlatıyı sorgular.⁶⁷

Nitekim, bu tartışmayı yürüttüğümüz yüksek ve nispeten metafizik seviyeden –genelde kaybedenler ve kazananlar, zafer ve yenilgi– bir anlığına aşağı inip Augustus'un yeni sisteminin yüz yüze geldiği ve Vergilius'ta sadakatle kayda geçirilmiş olan daha özgül ideolojik çelişkilere bakabiliriz.

Zira Augustus yeni düzenini Cumhuriyet'in restorasyonu olarak sunmuş, içi boşaltılmış Cumhuriyet kurumlarını Senato'da ve çeşitli devlet makamlarında korumuştur, ama *imperator* ya da *princeps*'in (tarihsel ba-

66 Gertrude Stein, *Four in America*, New Haven: Yale University Press, 1947.

67 Quint, *Epic and Empire*, 52–53. Bu karşıtlık ile Michel Foucault'nun olağanüstü semineri “Il faut défendre la société,” Paris: Gallimard/Seuil, 1997'deki (eserin tam merkezinde duran, hemen her temanın çıktığı hapisane gibi bir şey) egemen ile onun ademimerkezi hasmı arasındaki karşıtlığa dair anlatısı arasındaki biçimsel benzerliğe dikkat çekmek uygun olabilir. Hiç şüphe yok ki, Foucault'nun tarihsel okumasında bu ikinci, ademimerkezi terim –ister bürokrasiyi ya da “biyo-iktidar”ı temsil etsin, ister aslında bu ikisinin bir ve aynı olduğunu göstere– Quint'in türsel kronolojisinin buradaki ilginç bir tersine dönüşüyle (aslında her iki biçim de birbirini yok eder) kazanmakla kalmaz, aynı zamanda eninde sonunda bizatihi tedarik ettiği anlatı yoluyla bu ilk anlatsal olmayan yapıyı çürütür. Quint'in kendisi de egemenlik anlatısını epikten ziyade trajediyle ilişkilendirir (155-157).

kimdan kötü damga yemiş *rex* ya da kral dışında henüz teknik terimler değildir) üstün gücü bu kurumları pratik işlevlerinden yoksun bırakmıştır. O halde tarihsel çelişki birbiriyle ilişkili iki biçim alır: Augustus'un iç savaş-taki zaferi nasıl sahnelenmelidir ki iç savaş göz önünden kalksın ve zafer uzlaşma olarak sunulsun (Octavian'ın geleneksel siyasetçilerin egoistliğinden azade kişiliğiyle bu çıkmaz pratik bir şekilde çözülmüştür). Bu arada, daha somut bir tarihsel düzeyde bu çıkmaz Julius Caesar problemi şeklini alır. Caesar'ın anısı iç savaşların en kanlısı, en intikamcı ve bölücü olanıyla kopmaz bağlara sahiptir; ama Augustus'un meşruluğu da Caesar'ın ilahi konumuna dayanır. Caesar aynı anda nasıl hem unutulup hem hatırlanabilir? İşte bu anlamda *Aeneis*'in (Caesar'dan tek bir kez söz edilir, onda da tanrı olduğu zikredilir) gerçek çelişkilere hayali çözümler bulduğu ve muzafferane bir karşıtların birliği yarattığı söylenebilir.

Yine de şiirin ağırlıklı görünüşünün galiplerin ve imparatorluğun övgüsünde yattığı açıktır; bu yüzeysel görünüş şimdi kaybedenlerin övüldüğü eserlerin, en başta (Roma için) Lucan'ın *Pharasalia*'sının ya da çok daha sonra din savaşları sırasında d'Aubigné'nin *Les Tragiques*'inin, hatta bizzat Milton'un soruşturulmasını gerektiriyor. Bunlardan sonuncusu üç farklı biçimi –epik, romans ve takdir-i ilahi [*providencial*]– burada daha fazla peşine düşemeyeceğimiz eşsiz bir tarzda üst üste bindirerek problemi çözer. Lucan ve d'Aubigné'de ise muhalefetin ve mağlupların destanı romansın tutarlılığını bile benimsemeden epizodiklik içinde dağılıp gitme eğilimindedir. Quint bu şairlerin böyle bir amaçsızlıktan anlatsal bir yapıyı kurtarabilmek için tek yapabilecekleri şeyin galiplerin destanından, özellikle de türsel baş düşmanları Vergilius'tan yararlanmak zorunda kaldıklarını tekrar tekrar gösterebilmiştir. O halde kaybedenlerin artık eşsiz bir anlatsal çözümler, kendilerine özgü belli bir türsel söylemi yoktur; bu da her türden tarihsel olarak özgül ve bağlamsal sebepler yüzünden, galiplerin (Camoens, Tasso) sonraki destanlarının daha başarılı olduğu anlamına gelmez. Galiplerin destanları romans fasıllarıyla, özellikle de seyahatler ve maceralarla canlandırılmadığı sürece monolojiktir ve imparatorluğu monoton tonlarda över (dolayısıyla türsel bakımdan burada da kazanan kaybeder). Bu yüzden, muhalefet, ayaklanma, yenilginin anlatsal ifadesinin ancak tümünden farklı bir türsel sistem sayesinde, yani romanın ortaya çıkışıyla mümkün olduğunu varsayabiliriz. Destan artık fazlasıyla imparatorluğa dahil bir türsel söylem halini aldığından farklı siyasal işlevlerde kullanılması çok zordur.

Tüm bunlar romansın kendisini ilginç ve son derece muğlak bir konu-

ma sokarak epigin tözsel zıttından ziyade muhalif eklentisi haline getiriyor. Yine de, Quint'teki türsel epik ve romans karşıtlığının görece alegorik çerçevesinde bir *Aeneis* yorumunu mümkün kılan Şey, Homeros Őiirlerinin ilk dalizmidir. Bu yüzden romans –epizodik yolculuk olarak tanımlanan romans– *Aeneis*'in, *Odysseus*'a bir dizi ısrarlı dokundurma olarak alınabilecek ilk yarısında ağırlıktayken; İtalya fethinin anlatıldığı ikinci yarının paradigmasını *Ilyada*'da buluyoruz ve burada Aeneas'ın kendisi de önemsiz bir karakterdir: Diomedes ve ardından bizzat Akhilleus tarafından aşağılayıcı bir tarzda kaçmaya zorlanır:

Aeneas ile taş atan Turnus arasındaki son düelloda Vergilius hayret verici sanatkarlıkla iki *Ilyada* epizodunu neredeyse aynı anda birleştirir. ... Her iki [*Ilyada* epizodunda da] Aeneas daha gcl Yunan savaşçıları tarafından yenilmek üzereyken onu gözeten tanrılar tarafından kurtarılır. *Aeneis*'in sonunda Aeneas'ın her iki sahneyi de tersine çevirerek Diomedes ve Akhilleus rollerini oynamasına, artık Turnus tarafından canlandırılan bir Aeneas karşısında galip gelmesine izin verilir.⁶⁸

Ama bu okuma Quint'in edebi çağrışımları kullanarak yaptığı yorumların akademik olduğu kadar alegorik olduğu konusunda bizi uyarır; çağrışım burada bilinçsiz ya da bilinçli bellek veya taklit olarak hizmet vermekten ziyade Şiirin ikili anlamının üretimine etkin bir Şekilde katılır, ayrıca anlatsal sıralanma ya da süreklilik fikrinde pürüzler yaratır. Bu yüzden *Ilyada* ve *Odysseia* paradigmaları Şiirin iki yarısına hâkim olmakla kalmaz; *Ilyada*'nın galiplerinin bir ve aynı zamanda *Odysseia*'nın mağlupları olduğu ve Aeneas'ın her iki rolü aynı anda oynamaya çağrıldığı daimi bir ikiye katlanma ve taşma süreci tarafından üstüste bindirilirler. Galibiyet ile mağlubiyetin bu eşzamanlılığı aynı zamanda saf ardışık *peripeteia* anlayışında da pürüzler yaratır: Zira Truvalıların uzun deniz yolculuğu düzeyinde, Truva'daki mağlubiyet eninde sonunda ve ilahi bir tarzda bizatihi Roma haline gelecek İtalyan yerleşiminin muzafferane kuruluşuna dönecektir; Truvalıların komşu kabileler karşısındaki galibiyeti onların muzaffer Yunanlılar karşısındaki korkunç kaderini hayaletvari bir tarzda tekrarlar. Ayrıca Auerbach'ın epigin ebedi Őimdisine dair analizini de hatırlayabilir ve bunu artık romansın anlatsal olmayan epizodik yapısının zıttı olan epik olarak kavrayabiliriz; böylece hem biçimsel olarak hem içerik bakımından olum-

suzun olumluya dönüşümü müphem bir eşzamanlılık haline gelir, tarihsel boşlukta epizodu döndürmemizle birlikte olumsuzlu olumluya çevirir ve sonra da olumluyu olumsuzlu çevirir.

Böylece *peripeteia* daha derindeki olumsuz ve olumlu müphemliğinin kayıt düşüldüğü bir diyalektik haline gelir; galiplerin zaferi baltalanır ve ne kadar eziciyse o kadar zayıf ve yoz olduğu gösterilir. *Peripeteia*'nın diyalektiğe bu dönüşümünde (ya da örtüsünün kalkıp diyalektiğin ortaya çıkmasında) varoluşsal olanın içindeki tarihsel zaman ve zamansallığın doğuşunu tespit edebiliriz, zira tarih (ve “uzun vadeli görüş”) bizatihi bireysel olarak yaşananın duygulanımını ve hissetme tonunu düzeltir. Zaferlerin işi boştur, halbuki yenilgiler tam tersine içerikle dolup taşar. Peki bunun anlamı o mutlak yenilgilerin, ölüm ve işkencenin de aynı zamanda derinliksiz bir tarihselleştirici diyalektik tarafından sihirli bir şekilde dönüştürülerek dini teselli tarzında zaferler haline mi getirildiğidir? Bu görünüşte Hegelci teselli reddetmek, kaybın ve başarısızlığın kurtarılamazlığında, yani onları kendinden hoşnut tarih derslerinin hepsinin ötesinde bir yere koymakta ısrar etmek tam da varoluşçulukların görevidir. İmparatorluk tarihi süresince sayısız kabilenin yok oluşu, mağlupların savaşlarda baş döndürücü şekilde katledilmesi, kuşatılmış şehirlerde ailelerinin soykırımı uğratılması tarihsel yenilginin gerçekliğinin kutsal anımsatıcılarıdır; ama tanımı gereği henüz yenilmemiş olan canlılar için anımsatıcıdırlar.⁶⁹

Dolayısıyla Hegel'in verdiği ders hem psikolojik hem siyasal bakımdan etkisini korumaktadır: Efendi'nin zaferi onu ödülün kendisinden yoksun kılar; yani tam da yenilgisi sebebiyle eşit olmayan, insan olmayan, köleye dönüşmüş olan Öteki tarafından tanınmaz; ayrıca kazandığı boş vakit ve tüketim imkânı da sonuçta praksisin tatmin ediciliklerinin yerine monoton şımarıklığın geçmesine yol açar; bu arada (“hakikati köle olan” efendinin aksine) “hakikati efendi olan” köle tanınmanın gerçek anlamını bilmekle kalmaz, aynı zamanda üretimin getirdiklerini ve “olumsuzun emek ve çilesini” de bilir. (Diyalektiğin bu yeni versiyonunun modern edebiyatta ve özellikle roman tarihinde tekrarlandığını az sonra göreceğiz.)

Ama o halde bu, Quint'in kendi epik anlatıları için çok önemli bir diyalektik tersine dönüşün işaretidir: Bu anlatılar artık hikâyeler değildir, önceden kaybedenlerin işgal ettiği anlatsal olmama düzeyine düşerler; kaybedenlerin hikâyeleri ise türsel sistemin bu toptan tersine dönüşü içinde bizatihi anlatsal dinamiğin merkezi haline gelir. Ama Vergilius met-

69 Bu yüzden Kant'ın “çoşku”su da (bkz. yukarıda 58. dipnot) diyalektik olarak yad etmeyi içerebilir.

hiyesindeki ve Tasso'nun imparatorluk övgüsündeki geleneksel sıkıcılıkta örtük olarak daima belli belirsiz bulunan bir tersine dönüştür bu: Eksik olan şey kaybedenler safında sahici bir anlatsal ifadeydi; kaybedenlerin romansla, hatta romansın d'Aubigné'nin ihtişamlı ama epizodik biçimsizliği içinde tümünden çöküşüyle tatmin edilmesi gerekiyordu.

O halde, daha yakındaki konumuza geri dönersek, *peripeteia* imkânı olumlu ile olumsuzun özgün diyalektik özdeşliğinde yatıyor görünmektedir. Marx'ın *Manifesto*'da söylediği kadıyla, sermaye bir ve aynı anda insanlık tarihindeki en üretken ve en yıkıcı güç olduğundan, bu eşzamanlı potansiyellikler zamansal bakımdan sermayenin zaferlerinin (yeni bir piyasa sağlamaya) yenilgilere dönüştüğü (piyasanın doygunluğa ulaşması) bir ardışıklığa yansımaktadır; keza sermayenin yenilgileri de (durgunluk, emek maliyetlerinin yükselmesi) yeni zaferlere dönüşmektedir (alanın genişlemesi, yeni ikame teknolojilerin üretimi). *Peripeteia* diyalektiğin bu ilkel müphemliğinin anlatsal biçimi ya da ifadesidir.

Nitekim *Grundrisse*'den başlayarak, belli bir firmanın ilerlemesinin – üretimiyle piyasayı doyurması sebebiyle– uzun vadede bir ticari girişim olarak durağanlaşmasına ve en nihayetinde çökmesine sebep olduğu apayrın bir olay örgüsü yapısının doğduğunu gözlemleyebiliriz. “Kazanan kaybeder” (ve belki “kaybeden de kazanır”); bu kendine özgü diyalektik olay örgüsünün Sartreci versiyonu, eski burjuva ideolojik kategorileri olan büyüme ve sönme veya refah ve iflas kategorilerini dönüştürüp tanınmayacak hale getirmiştir (bu yeni anlatsal ritim ile Hegelci dönemin diyalektik olay örgüsü –meşhur Aklın ya da Tarihin Kurnazlığı– arasında da bir ilişki olduğuna ve bu vesileyle anlatı mantığının bireylerden kolektif güçlere –bireylerin haberdar olmadığı güçlere– aktarıldığına şüphe yok).

Marx'ın süreç analizleri (*Grundrisse*'deki analizler) tekil bir firmanın yazgısına vurgu yapma eğilimindedir; firma ürününü üretme ve pazarlamada başarılı olur ve giderek piyasayı doyurarak en sonunda durgunlaşır. Bu noktada teknoloji tabloya dahil olur ve buluş sayesinde yenilenmiş bir ürün için genişleme sağlanır (çoğunlukla da artık herkesin sahip olduğu eski ürünün yerine bu ürün geçer). Yine de, teknoloji kusursuz bir çözüm değildir, ama şimdilik bu üretim tarzında başarı ile başarısızlığın diyalektik olarak ne kadar sıkı sıkıya iç içe geçtiğini göstermekle yetineceğim.

Giovanni Arrighi, kapitalizmin tarihi üzerine çığır açan eserinde⁷⁰ bu diyalektiği sistemin bir bütün olarak genişlemesine kadar geneller. Kapi-

70 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*, Londra: Verso, 1994.

talizmin gelişiminin nasıl kesintili olduğunu biliyoruz: Rönesans'ta İtalyan şehir-devletlerinde (hepsinden öte Cenova'da) başladı, sonra kısa süreliğine İspanya'ya taşındı, Yeni Dünya'dan gelen altın akışı İspanya'nın canlılığını azaltıp sürecin dinamiğini İspanya'nın "alçak ülkelerdeki" uzantılarına ve sömürgelerine aktardı. Ondan sonra İngiltere'nin daha elverişli çerçevesine sıçradı, modern dönemde ise son derece aşına olduğumuz bir şekilde ABD'ye geçti. Ama Arrighi'nin bize göstermek istediği şey, elverişli çerçeve meselesiyle çok yakından alakalıdır: Zira bu uğrakların hepsinde kapitalist üretimin serpilip gelişmesi çabucak piyasasını doygunluğa ulaştırmıştır; ondan sonra işletmeciler sınıfı yatırımlarını üretimden mali sermayeye ve para spekülasyonuna kaydırmaya başlar (mali sermaye aşaması anlayışı Arrighi'nin en büyük teorik yeniliğidir); nihayet burada da gelirler azalır ve en sonunda sermaye yeni ve daha kârlı bir alana, genişlemiş bir oyun sahasına sıçrar ve süreç orada tekrar başlar. Tabiri caizse, virüs ilk kez İspanyol İmparatorluğu'nu finanse eden Cenovalı bankacılar tarafından, sonra *conversos* ve Hollanda ile Flandra'daki yeni gelişen toprakları ellerine geçirenler tarafından taşınmıştır. Her halükârda bu yine bizim "kazanana kaybeder" paradigmamızdır; başarının ta kendisi gelecekteki gelişimi infilak ettirmekte ve bir nevi klasik kaçınılmaz son misali, beklenmedik bir şekilde durgunluk ve başarısızlığa dönmektedir.

Şimdi daha siyasal bir örnek vermek istiyorum. Örneğin Marx'ın *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*'ni takip ederek, burjuvazinin 1848 devrimindeki zaferinin diyalektik bir şekilde kendi yenilgisine ve modern diktatörlük ya da direktörlük sistemlerinden ilkinde boyun eğmesine yol açtığını gösterebiliriz. Ama bu gerçekten çok karmaşık bir hikâyedir. Bu yüzden onun yerine çağdaş İtalya'nın en itibarlı tarihçisinin eserinden bugüne ait bir örnek seçeceğim: Paul Ginsborg, medyatik bir toplumda bir medya milyarderinin yeni dünya-tarihsel iktidarı alışının ilk cisimlenişi olan Silvio Berlusconi'nin yükselişi konusunda ilginç bir noktaya değinir. Ama Ginsborg'un diyalektik yorumu,⁷¹ bizi daha genç bir sonradan görme Mayfa kuşağının aşırılıklarının, rahatına düşkünlüğünün ve şiddetinin İtalya'da yaşayan herkeste tikslenme ve infial yarattığı daha önceki bir aşamaya geri götürür. *Mani Puliei* (Temiz Eller) denen destansı kampanyaya, İtalyan siyasal hayatında yolsuzluk düzeyini açığa çıkarmak ve mafya ailelerinin nispeten daha kötü ün yapanlarını mahkûm ettirmek için kahraman yargıçların ve şehitlerin verdiği mücadeleye hepimiz aşınayız. O halde, diğer ileri toplumlarda gerçekten eşi benzeri bulunmayan (ama yolsuzluğun

71 Paul Ginsborg, *Silvio Berlusconi: Television, Power and Patrimony*, London: Verso, 2004.

benzerleri kesinlikle vardı) bu kampanyanın başarısı, kazanan ve başarılı olan bir gücün ilk örneğidir. Bu kampanya başta gelen burjuva partilerini, yani II. Dünya Savaşı'nın sonundan beri İtalya'yı yöneten ve son dönemde daha kısa bir süre iktidarda kalan sosyalistleri de yerle bir edecek kadar ileri gitmişti. Bunun İtalya'ya kesinlikle yeni bir siyasi başlangıç yapma imkânı vereceği sanılabilirdi. Oysa Ginsborg'a göre tam aksi yaşandı, partilerin imhasının bıraktığı boşlukta Berlusconi ortaya çıktı; partisi yoktu (ilk başta), sadece parasına ve medya gücüne güveniyordu. O halde kazananın kaybettiği ve başarının beklenmedik bir sonuç, yani başarısızlık getirdiği diyalektik tam da böyle bir şeydir. Daha Hegelci bir versiyonu tercih edersek, medya, iletişim ve enformasyonun hâkim olduğu geç-kapitalizm daha eski olan mafya kapitalizmi aşamasının, hatta kapitalizm öncesi kişisel ya da klan tahakkümü kalıntılarının yerini almaktadır.

Şimdi son olarak anlatı biçimi sorununa, ondokuzuncu yüzyıl romanı diyalektiğinde kendini ifade ettiği biçimiyle kısaca tekrar dönebiliriz. Ondokuzuncu yüzyıl burjuva toplumunda olumsuzun gücünü en iyi şekilde örneklediği için zina romanının merkeziliğini gözler önüne sermek istiyorum.⁷² Zina romanı toplumsal düzen ve kurumlarındaki boşluğun maskesini indiren bu olumsuz ya da eleştirel kuvvettir. Mesele şu ki, zina romanı ilk olarak ve en önemlisi başarısızlığın canlandırılmasıdır ve bu romandaki başarısızlık, başarı odaklı bir toplumdaki olumsuzluğu cisimleştirir. Karşı kanıt olarak da bilhassa ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki erkek başarısı romanlarının kofluğunu göstermek istiyorum: Yüzyılın ilk yarısında Rastignac'inki gibi birkaç tane erkek başarısı vardı sadece, keza o dönemdeki *Bildungsroman* da illa ki başarısızlığa mahkûm bir paradigma değildi – *Wilhelm Meister*'in sonu mutlu biter; ama Stendhal'in zaferleri kendi başlarına başarısızlıktır: Julien'in kendisi idamı seçer ve Fabrice en nihayetinde hayattan kendi isteğiyle çekilme anlamında din adamlığını seçer. Yine de, ilk dört dörtlük işletme başarılarına geldiğimizde –Zola'nın,

72 Burada "başarısızlık" çağrışımını kadınların romanlardaki yazgılan anlamında alıyorum, ama Tony Tanner'daki ihlal (ve Yasa) anlayışı çerçevesinde değil, buruk bir Marcuseci diyalektik uyarınca: "Mutluluk vaadi ('promesse du bonheur'), imha edilmiş ve imha eden olarak sunulmasına rağmen, sanatsal sunumda (vaadi gerçekleştiren) gelecek düzeninden ziyade (vaadi imha eden) hâkim hayat düzenini aydınlatacak kadar hayranlık vericidir. Bunun sonucu hafızanın uyanması, kaybedilen şeylerin anımsanması, ne olduğu ve ne olabileceğinin bilincine varılmasıdır. Mutluluğun yanı sıra üzüntü, umudun yanı sıra dehşet, tüm bunların meydana geldiği gerçekliğe fırlatılır; düş ke-sintiye uğrayıp geçmişe geri döner ve özgürlüğün geleceği ancak kaybolan bir ışık gibi görünür." Herbert Marcuse, "Some Remarks on Aragon," *Collected Papers*, Birinci Cilt, haz. D. Kellner: *Technology, War and Fascism*, Londra, Routledge, 1998, pp. 212–213.

ilk büyük mağazanın kurucusu olan Octave karakterini (*Au Bonheur des dames*'da) ya da Maupassant'ın *Bel-Ami*'sini zikretmem yeterli olacaktır– bu kof başarıların kitle kültürünün dileklerini gerçekleştirmek dışında hiçbir sonuç yaratmadığı açıklığa kavuşacaktır.

O halde başarı hikâyesi bu anlamda zorunlu olarak edebi bir başarısızlıktır: Burjuva ya da ticari çağ kurulurken, illa ki işletmecilikte başarı hikâyesi olması gereken başarı hikâyeleri içeriklerini (paranın kendisinin içeriksiz olmasını Deleuze aksiyomatik diye adlandırır) kaybetmiş ve çok-satardaki (bir edebi tür olarak çoksatır) dilek gerçekleştirimi seviyesine düşmüştür. Demek ki bunlar yabancılaşma ve metalaşma anlatılarıdır; ayrıca başka bir yerde göstermeye çalışacağım gibi, böyle anlatıların hakikati –meta biçiminin ve evrensel yabancılaşmanın her yerdeliğinin belirtileri, yani bu toplumun hakikati– ancak diyalektik karşıtlarının bakış açısından, yani başarısızlığın duruş noktasından görülebilir.

3. Anagnorisis

Aristoteles'in anlatıbilimsel *peripeteia* kategorisini modern ve materyalist tarihyazımına uyarlayarak tarihin kurmacayla paylaştığı anlatı yapısına dair yeni perspektifleri nasıl ortaya çıkaracağımız umarım böylece daha açık bir hal almıştır. Şimdi diğer iki yatay kategoriye de –*anagnorisis* (ya da tanıma) ve *pathos* (ya da acı çekme)– bu perspektiften yeniden ele almamız gerekiyor. En sınırlı anlamıyla tanıma, uzun zaman önce kaybedilen kardeş ya da evlatların teşhisinin popüler bir anlatı kapanışı biçimi olduğu ondokuzuncu yüzyıl melodramında geri gelip intikamını almıştır. Aristoteles'in *anagnorisis* teorizasyonunun Antik Yunan'daki klan yapılarıyla ve büyük ailelere yapılan siyasi vurguyla yakından alakalı olduğuna dair Gerald F. Else'nin gözlemine zaten dikkat çekmiştim.⁷³ O halde tanıma *agon*'da, “biz”i “onlar”dan ayırma noktasında temel unsurlardan biridir. Ama modern diyalektik ve materyalist perspektiften bu mesele tarihte tamamlanma ya da bütünleşmeyle ilgili görünmektedir; dolayısıyla tanıma da resmi hikâyede ve görüş alanında bastırılan kalabalık ötekilerin görüş alanına girmesi anlamına gelecektir.

Bu yüzden (daha önceki toplumsal sınıf tartışmamıza geri dönersek) Livy'nin *History of Rome*'u (Roma Tarihi), Machiavelli ve Fransız devrimcilerinden itibaren modern siyaset teorisinde hâlâ çok canlı olan toplumsal ve siyasal kategorileri yaratan ilk sınıf mücadelesi modeli olarak gö-

73 Bkz. yukarıda, 34. dipnot.

rülmüştür sıklıkla. Nitekim, Livy'nin ilk beş kitabını okuyan herhangi bir okur için Senato ile halk arasındaki, büyük ve zengin aristokrat aileler ile "plebler" ya da sıradan insanlar arasındaki mücadelenin –Shakespeare'in *Coriolanus*'unda büyük bir canlılıkla sahneye konan mücadelenin– sürekli geri gelişinden daha bıktırıcı bir şey olamaz. Bu tarih Roma ile Latin ve Etrüsklü komşuları arasındaki savaşlar ile bu iki "sınıfl" arasındaki bitmek bilmez iç mücadele arasındaki sonsuz döngüsel münavebelerden ibarettir.

Barışın hemen ardından siyasal çekişmeler geldi, sıradan insanlar her zamanki gibi tümünden çileden çıkana kadar tribünler eski tarım reformu teşviği uygulamalarına devam ettiler.⁷⁴

Bu olaylar sırasında tarih tekerrür etti ve başarıyla sonlandırılan bir savaşın hemen ardından siyasi huzursuzluk çıktı. (EHR, 192)

Sefer biter bitmez senatörlük tarafı yeni bir tanesiyle karşı karşıya kaldı; bu kez karşılarında tribünler vardı ve onları hukukun uygulanmasını durdurmak için kasten orduyu sahada tutmak gibi bir dalavereyle suçuyorlardı... (EHR, 210)

Tribünlerin ve sıradan insanların soylulara düşmanlığı yine artıyordu... (EHR, 257)

Bu arada Roma'da halk hareketinin liderleri, ülke savaşa girmediği müddetçe siyasal ilerleme umutları boşa çıktığından, planlarını tartışmak üzere tribünlerin evlerinde gizli toplantılar yapmaya başlamıştı. (EHR, 296)

İnsanların korktuğundan çok daha kolay yatışan bu mücadelenin aksine, ülke içindeki kısa süreli siyasal dinginlik bir dizi ciddi çatışmayla beklenmedik bir şekilde bozuldu... (EHR, 316)

Bu iki yıl boyunca dışarıyla barış hüküm sürdü, ama içeride eski toprak reformu mücadelesi yüzünden siyasal çekişmeler keskinleşmişti. (EHR, 322)

Bu arada Roma'da hükümet karşıtı infial yeni bir yoğunluk düzeyine ulaştı... Çekişmeler yüzünden çirkin sahneler yaşandı ... kalabalığı gerçekten şiddet kullanmaktan alıkoyan tek şey önde gelen senatörlerin aldığı önlemlerdi... (EHR, 369)

Machiavelli'yi siyaset teorisinin en temel eserlerinden birini yazmaya iten de hiç şüphesiz bu bitmek bilmez sınıf çatışmasıydı; keza Roma'nın sonraki tarihine dair görüşümüze de bu çatışma hâkimdir ve devrimin başarısız

74 Livy, *The Early History of Rome: Books I–V of the History of Rome from its Foundation*, Londra: Penguin, 1987, 168. Bu esere yapılan daha sonraki göndermelerde EHR kısaltması kullanılacak.

olmasıyla (Gracchi), emperyalizmle (Kartaca'nın yıkılması) ve popülist bir diktatörün (Julius Caesar) mutlak zaferiyle sonuçlanır. Bunların hepsi kapitalizm deneyiminden klasik döneme yansıttığımız kategorilerdir.

Ama gerçekte bu okuma bir kategori hatasına dayanır ve bu hatanın düzeltilmesi materyalist tarihte *anagnorisis*in merkezi rolünü tekrar değerlendirmeye götürecektir bizi. Geoffrey de Ste. Croix'ın *The Class Struggle in the Ancient Greek World* [*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*] (bu kitapta Roma da Yunan şehir-devletlerinin çok daha geniş ve zengin bir versiyonu olarak karşımıza çıkar) adlı eserindeki güçlü ve ayrıntılı kanıtlamalarıyla bu durumu örnekleyebiliriz. Ste. Croix proletarya ya da emekçi sınıflar rolü biçtiğimiz plebler ya da sıradan insanların aslında özgür insanlar olduğunu, bu toplumsal sistemde kesinlikle artı değer üreticileri olmadıklarını yorulmaksızın tekrarlar. Antik üretim tarzında "polis" ağırlıktaydı ya da ilk sahiden siyasal toplumdu (çok farklı bir etimolojik anlamı olan demokrasi sözcüğü uygun olmaz), ama aynı zamanda bir köle toplumdur ve zenginliği yapısal bakımdan tamamıyla hukuken özgür olmayan kişilerin emeğine bağımlıydı. (Ücretli emek ve ticaret istatistikî bakımdan önemsizdi.) "Antik ekonomi ile modern dünyanın ekonomisi arasındaki en önemli örgütsel fark antik dönemde mülk sahibi sınıfların artı değeri tamamen özgür olmayan emekten kazanmasıdır."⁷⁵ Ste. Croix'ın bu önermeyi desteklemek için sunduğu zengin belgeler antik dünyada köleliğin ve köleliğe eşlik eden ideoloji ve kavramsallıkların merkeziliği noktasında hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır. Hatta altın çağındaki antik dönemin ışıltısı bizatihi kölelik kurumunun mümkün kıldığı boş vakit olmadan tasavvur dahi edilemezdi:

O halde Yunan mülk sahibi sınıfları özünde, onlara iyi bir hayatın gereklerini (ve lükslerini) tedarik etme yükünü taşıyan başkalarının emeğini kontrol ederek medeni bir hayat yaşama şansını bulabilenlerden oluşuyordu.⁷⁶

Bana kalırsa, Yunan dünyasındaki farklı özgür insan grupları arasına koyabileceğimiz en önemli ayırım çizgisi, "kendi başına yaşamak için" zamanının küçük bir kısmından fazlasını geçimini sağlamak için harcamak zorunda kalmayan, benim tabirimle, "mülk sahibi sınıfı" sıradan insanlardan ayıran çizgidir.⁷⁷

Artık yavaş yavaş bu toplumun özgür (erkek) üyeleri arasındaki siyasal

75 Geoffrey de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, 179.

76 *Ibid*, 116.

77 *Ibid*, 114.

çekişmelerin yerini Spartaküs ayaklanması almaya başlar ve tarih yüzyıllar boyunca kölelerin ağır koşullar altında durmaksızın çalıştırıldığı kâbusa doğru kesin bir dönüşüm geçirir.

Sınıfın doğası üzerine teknik ya da teorik bakımdan yeni bir tartışmaya girmek ve kölelerin sınıf teşkil edip edemeyeceğini sorgulamak isteyebiliriz elbette (bir o kadar açık bir şekilde kast da değildirler ve Ste. Croix'ın tabiriyle serflerin –sözleşmeli hizmetkarlar– ortaya çıkışı meselenin sosyal-bilimsel tartışmasını daha da pürüzlü bir hale getirmiştir). Ama bizim anlatabilimsel perspektifimizin avantajı bu problemleri farklı bir açıdan kesmesinden kaynaklanır (bu perspektifin değeri giderek daha çok tanımlama ve belgeleme gerektirmesinde yatar). Zira Senato ile sıradan insanlar arasındaki mücadelenin arkasında yeni bir kolektif karakterin aniden belirmesi –her türlü ses ya da ifadeden tamamıyla yoksun bırakılmış, hatta her ikisi de aslında köle sahibi olan insanların önplandaki gürültülü kavgaları yüzünden neredeyse görünmez kılınmış bir karakterin belirmesi– yani tarihte mutlak bir öznenin doğarak tüm insan üretiminin ve değerinin ağırlığını sırtında taşıması, güçlü bir tarihsel *anagnorisis* ya da tanıma biçimi oluşturur. Bu, sözcüğün teorik anlamıyla hakikaten eyleyen bir tarzda maske indirmek, aynı zamanda da ideolojik saklama ve karartma katmanlarını çekip atarak tarihsel bakımdan Gerçek olanın dehşete düşürücü görüntüsünü sunmaktır.

Bu analizde (üretici emeğe karşı üretici olmayan emek vs.) kullanılacak Marksist anlamda uygun kategoriler dahilinde soru sadece “bilimsel” değildir. Aynı zamanda siyasi bir sorudur, tarihin aktörlerinin ya da faillerinin teşhisini içerdiği gibi, aynı zamanda tam da böyle “tarihin özneleri” olarak tanıdıklarını varsayar.

Fakat tanıma sözcüğü muğlaktır ve Hegel'deki “tanınma mücadelesi” – bağlam dahilinde bir tür sıfır toplamlı oyundur, bu mücadelenin sadece bir tarafı tanınmayı başaracaktır– aynı zamanda bir liberal siyasal düşünce geleneğini teşvik etmiştir; bu düşüncede “tanınma”nın kendisi ya da *Anerkennung* çeşitli grupların barışçı yollarla ve seçimle ganimeti paylaştığı çok-kültürlü bir yerleşimde bir bahis haline gelir. Ama bu noktada söz konusu kendiliklerin artık toplumsal sınıf olmadıkları –keza işçi sınıfının siyasal partilerinin yasallaşmasını kolektif bir kimlik olarak proletaryanın “tanınması” olarak kabul etmek de hiç doğru görünmüyor– daha ziyade hukuki haklar elde eden ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite kategorileri oldukları açıktır. Dolayısıyla böyle bir tanınma mücadelesi hâlâ Aydınlanma siyaseti-

dir, burjuva sivil toplumu çerçevesinde yürütülür ve ekonomik sistemi ya da üretim tarzını mesele eden bir sınıf siyaseti değildir.

Yunanca *anagnorisis* sözcüğünün farklı bir tercümesi bu noktada tartışmayı açıklığa kavuşturabilir, çünkü bazı önde gelen baskılarda (Barnes baskısında Bywater, Loeb'de Fyfe) bu terim “tanınma” yerine “keşif”le karşılanmıştır. Şurası açık ki bu tercüme meseleye yepyeni bir çehre kazandırmakta, Roma kölelerinin klasik polislin görünür siyasal çekişmelerinin arkasında durduğu süreci çok daha doğru bir şekilde tarif etmektedir. O halde bu biçimiyle *anagnorisis* kapitalizm çağında da hem ulus hem dünya ölçeğinde yaklaşabileceğimiz bir süreçtir.

Nitekim Marx'ın adlandırdığı ve tanımladığı işçi sınıfının, yapısı bakımından salt ekonomik olan ilk üretim tarzında zaten görünürleşme sürecinde olduğu ve artık bu anlamda keşfedilmeye ihtiyaç duymadığı kabul edilir genellikle. Bu arada tam da onun çaba harcayan beden, işgününün korkunçluğu ve ömür boyu girilen bir hapisane olarak fabrika anlatısı angarya ve köleliğin zamansallığını geriye dönük olarak aydınlatmıştı (“Üretim asıl olarak dolaysız kişisel ve yerel ihtiyaçları gidermeye yönelik kaldığı sürece ... ataerkilliğe benzer niteliğini korumuştur”), ayrıca Diodorus Siculus'un tasvir ettiği altın madenlerine de ışık tutuyordu: “Herkes, acılarına ve sıkıntılarına ölüm tarafından son verilene kadar, kırbaç altında çalışmaya devam etmek zorundadır.”⁷⁸

Yine de ömür boyu çalışma cezasıyla birlikte ömür boyu aylıklık ve yoksulluk cezası da vardı: Marx'ın keşfettiği en hayret verici, diyalektik ve korkunç karşıtların birliği örneklerinden biri, kaçınılmaz bir işlev olarak kapitalizmin biraz yumuşatılmış ifadeyle “yedek emek ordusu” yaratması, bir başka deyişle, sistemin gereklerinden biri olan, hem refah hem kriz dönemlerinde üretilen işsiz kitleler yaratmasıdır. (“İşçi sınıfının çalışmakta olan kısmının aşırı çalışması, işçi sınıfının yedek kısmını büyütürken, diğer taraftan, yedekte bulunan kısmın rekabet yoluyla çalışmakta olan kısım üzerinde yarattığı baskının artması, çalışmakta olan işçileri aşırı çalışmak ve sermayenin diktasına boyun eğmek zorunda bırakır.” [Kap, 614]). Potansiyel işçiler gerçek anlamda “yedek” işgücü olmak ve bu bakımdan kapitalizmin yapısı tarafından üretilmekle kalmazlar, aynı zamanda çalışmayanlar da “üretilir”, o dönemde dilencilik denen ve mahut lümpenleri (suçlular, haydutlar vs.), çocuk işçileri, “ahlak düşkünleri, serseriler, çalışabilecek halleri kalmamış kimseleri” [Kap, 622] içeren kategoriye dahil

78 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Selik, Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 233. Bu esere daha sonraki göndermelerde *Kap* kısaltması kullanılacak.

olurlar. Bu talihsizler modern büyük şehirlerin en aşağılarına düzenli ziyaret personeli olmakla ve Londra'nın yoksul kesimlerinde ya da "Paris'in gizemli karanlıklarında" manzarayı doldurmakla kalmazlar, insanlık tarihinin kendisine aşkın bir pencere açarlar, buradan göze çarpan nostaljik kabile türü ütopya manzaraları nadiren rahatlatma ya da iyileştirmeye yarar.

Sanayileşen alanlarda sefaletin artışına dair örneği zaten vermiştim:

Emek-zamanı kısaltabilecek en güçlü aracın, sermayenin değerlenmesi için, işçinin ve ailesinin bütün ömrünü kapitalistin tasarrufu altında bulunan emek-zamana dönüştüren hiç şaşmaz bir araç haline gelmesi iktisadi paradoksu da bundandır. (Kap, 391)⁷⁹

Ama işsizlik bağlamında önemli olan diyalektik, Marx'ın verili bir makinenin üretkenliğindeki artışın –yani çalışma süresindeki, yeni teknolojinin getirdiği azalmanın– aslında fazla mesaiye yol açması, yani işgününü kısaltmak yerine uzatması gibi tuhaf bir duruma dikkat çekerken başvurmaya başladığı diyalektiktir. (Nitekim zorunlu fazla mesai mücadelesi sadece Marx'ın kadim Viktoryen bağlamında değil, pek çok modern Amerikan emek anlaşmazlığında da merkezi rol oynar.) Diyalektikçi çelişkiyi şöyle çözer:

Kapitalist üretim sürecini yürüten mekanizma, geçici bir süre için kendi yarattığı engelleri yine kendisi bertaraf eder. Emegın fiyatı tekrar sermayenin kendi değerini artırma ihtiyaçlarına uygun bir düzeye düşer; bu düzey şimdi, ücrette yükselme meydana gelmeden önce normal sayılmakta olan düzeyin altında, üstünde ya da tam ona eşit olabilir. Görülüyor ki, birinci durumda, sermayeyi bollaştıran şey, emek gücünün ya da çalışan nüfusun mutlak ya da görelî büyümesindeki azalma değildir; aksine, sömürülebilir emek gücünü yetersiz kılan, sermayedeki artıştır. İkinci durumda, sermayeyi yetersiz kılan, emek gücünün ya da çalışan nüfusun mutlak ya da görelî büyümesindeki artış değildir; aksine, sömürülebilir emek gücünü, ya da daha doğrusu bunun fiyatını aşırı hale getiren, sermayedeki azalmadır. (Kap, 599)

Bu tür pasajlar *Kapital*'in kendisini gerçekte işsizlik hakkında bir kitap olarak tanımlama yetkisini bize verir, ama aynı zamanda işsizlerin sınıf kate-

79 "Makine aslında çalışma saatlerini kısalttığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında işgününün uzatır." (Kap, 421) Bu tip tersine dönüşlere başka bir örnek bulmak için (*Kapital*'in her yerinde vardır), parça başı ücretin "bireysel ücretleri ortalama düzeyin üzerine çıkarırken, bu ortalama düzeyin kendisini düşürme eğilimi gösterir." (Kap, 533)

gorileri ilişkisine dair teorik ve siyasi sorular da gündeme getirirler.

Nitekim Marx'ın, büyük 1848 karşı-devriminde Louis Bonaparte'in iktidara gelmesine destek olan lümpenler kavramı ("çapulcular, süprüntü, tüm davaların reddi"⁸⁰) üzerine meşhur ve önemli bir makalede Peter Stallybrass şunu öne sürer:⁸¹ Bu kavram toplumun Ötekilerine yönelik saygın burjuva hoşnutsuzluğunu tümüyle tekrarlar, her türlü azınlığın günah keçisi ilan edilip toplumsal düzenin kendisinden çıkarıldığı toplumsal dışlamayı simgesel düzeyde canlandırır. Marx'ın sınıf analizinde kategorilerin (üretken, üretken olmayan) kendileri bu yüzden tam tamına burjuva önyargılarını (hatta dolayısıyla Avrupamerkezci önyargıları) sürdürmektedir. Böylece Marx bir sosyal muhafazakara dönüştürülür ve çeşitli kimlik politikası biçimleri bu sayede tasdiklenir.

Bana kalırsa böyle pasajlar, *Kapital*'in biraz yukarıda alıntuladığımız sayfalarıyla ("Kapitalist Birikimin Genel Yasası" bölümünden itibaren) yan yana getirilmelidir, zira bu sayfalarda lümpen kategorisi sistematik olarak üretken toplumdan dışlanan gruplar arasında "yoksulluk" biçiminde tekrar ortaya çıkar. Bu pasaj Marx'ın dışlananlara karşı içgüdüsel horgörüsünü doğrulamaktan çok uzak olmakla birlikte, en azından böyle insanları genel "yedek emek ordusu" başlığı altında sınıflandırmakta tereddüt yaşadığını gösterir. Her ikisi de dışlanan kategorileridir, ama işsizlik başlığı diğer türden dilenciler, sakatlar, yaşlılar, hatta lümpenlerden ayırt ediliyor gibi görünmektedir. Adeta gücü kuvveti yerinde ama henüz istihdam edilmiş emekçiler yine de hâlâ işçi ya da çalışan sınıf kategorisinin itibarına sahipken, diğerleri tümünden bu kategorinin dışına düşmektedir. Bunu daha pratik terimlerle ifade edersek, işçi sıfatını hâlâ koruyan işsiz işçilerin hâlâ siyasi olarak örgütlenebileceğini, halbuki diğer bireylerin girdiği kategorinin tümünden siyasi eylem âleminin dışına düştüğünü söyleyebiliriz belki: Hatta yine başka bir dil kullanırsak, işsiz işçilerin en özlü ifadeyle hâlâ "tarihin özneli" olduklarını, diğerlerinin ise herhangi bir şekilde özne olarak düşünüleceklerini söyleyebiliriz.

Yine de tarihsel bakımdan bu diğerleri aslında siyasal devrimlere doğru ilerleyen kitlesel kaynaşmalara giderek kapılmaktadır ki tam da bu devrimlerin yapısında toplumun iki büyük sınıf, yani taraftarlar ve karşıtarlar

80 Karl Marx, *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire*'i, New York: International Publishers, 1963, 199.

81 Peter Stallybrass, "Marx and Heterogeneity: Thinking the Lumpenproletariat", *Representations* içinde, Cilt 31, No 1, Yaz 1990, 69-95) Ama şimdi bu terimin tam tarihsel bağlamı ve siyasi önemi için bkz. Michael Denning, "The Spectre of Wageless Life", çıkacak.

olarak eğilimsel ama mutlak ikileşmesi vardır. Lümpenlerin ve işsizlerin devrimci sınıf başlığı altına yeniden çekilip birleştirilmesi tam da burada ele aldığımız keşif sürecini, pratik siyasal sonuçlarıyla bir olan tarihsel bilgi genişlemesi olarak yeniden hayata geçiriyor görünmektedir.

O halde bütün süreç ve onu çevreleyen tartışmalar Gramsci'nin "madunluk" teriminin ilk önce mahut Madun Okulu'ndan Hintli tarihçilerin çalışmalarında, sonra da çeşitli çekirdek dışı alanlarda (özellikle Latin Amerika'da) teorik gelişimiyle dünya çapında özetlenmiştir. Kaldı ki konu, aslında bu coğrafyalarda sömürgecilik sonrası nüfusların "tanınma" tarzı olarak "üçüncü dünya" türü terimlerin yerindeliliğine dair önceki argümanlarla yakından ilişkilidir.

Gramsci'nin bu terimi ilk kullanımı faşist sansürün dikkatinden kaçmak üzere klasik Marksist terminolojinin gizlenmesinin örneklerinden biri gibi görünmektedir; o halde sadece proletarya anlamına gelmektedir. Ama böyle şifrelemeler çoğunlukla Marksizan kullanımdan yaratıcı bir uzaklaşma, Marksist Ortodoksluğa eleştirel bir meydan okuma teşkil edebileceği gibi bu Ortodoksluğu destekleyip zenginleştirmesi de mümkün olan tümünden yeni bir anlamsal alana geçme etkisi yaratmıştır. Bu durumda madunluk sözcüğü Gramsci'nin İtalya'nın güneyi üzerine, ayrıca köylülük ile kentli (ve Kuzeyli) işçi sınıfı arasındaki ilişki üzerine hayat boyu düşündüklerinin yükünü taşıyacaktır. "Madunluk" bu bağlamda direniş tarzı fabrika işçisinininkinden son derece ayrı olan bir köylülüğün itaat ve saygı, inat ve dilsizlik (*mutism*) alışkanlıklarını adlandıracaktır. Ama bu sadece sınıf dünyasında şimdye dek ayakta kalmış bir kast zihniyetini niteler ve kültürel ve sosyal özgüllük bakımından buna denk düşen ve özgün bir siyasal strateji talep eder.

Ranajit Guha ve Hindistan Madunluk Çalışmaları okulunun elinde bu madunluk mefhumu köylülüğe tümünden yeni bir analitik yaklaşım haline getirilecek, çoğunlukla örgütlenme ve siyasal analiz tarafından yeri alınacak kendiliğindenlik biçimleri olarak defedilen tarihsel köylü ayaklanmalarının radikal bir yeniden değerlendirmesine vesile olacaktır. Bu arada, Maoizm ve Latin Amerikan siyasetinin gerçeklikleri ışığında, özünde "bir çuval patates",⁸² devrimci olmayan, hatta çoğunlukla muhafazakar bir sınıf

82 Marx, *Louis Bonaparte'in On Şehiz Brumaire'i*, 124. Gramsci'nin "madun" terimini sadece 25. Defter'de (1934) kullandığını ve tek amacının daha tanıdık "sınıf fraksiyonu" kavramını karşılamak olduğunu da eklemek gerek. *Quaderni del carcere*, 3. Cilt, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1975, 2277-2294.

(şayet sınıfsa) olan köylülük mefhumunun tümünden yeniden elden geçirilmesi gerekmiştir.

Bu yüzden Madun Çalışmaları grubu köylülük denen öteden beri mevcut ve bir o kadar basmakalıp kolektifi yeniden sahici bir “tarih öznesi” halinde tesis edebilmiştir; bu öznenin edimleri ve müdahaleleri basitçe körlemesine ve kendiliğinden *jacquiere* (köylülük) refleksleri ve akıldışı ayaktakımı davranışları değildir, daha ziyade henüz tanınmamış ya da kabul edilmemiş türden bir niyetsellik barındırır.⁸³ O halde burada da bizatihi Tarih’in yeni ve daha enerji verici bir tarzda görülebildiği bir nevi *anagnorisis*e ulaşılmıştır.

Fakat “yeni sosyal hareketler” çağında ortaya çıkan mahut “madun teorisini” bu fikri aynı zamanda sınıfsal olmayan bir doğrultuya da çekmiş, teknik bakımdan toplumsal sınıf olmayan ve tümünden farklı tipte kolektif bilinç taşıyan grupların “tanınması” haline getirmiştir. Dolayısıyla, bunların sınıfların ötesindeki ya da ardındaki sınıflar olduğu, bir şekilde onlar tarafından gizlendiği ve siyasal teori ve örgütlenme tarafından ulaşılamaz olduğu şeklindeki ilk anlayışın bir şekilde sürdüğünü görüyoruz. Marx’ın dilencileri ve lümpenleri muğlak bir kategoriye yerleştirmesinden beri bunlar bir dizi biçim almıştır: Kristeva’nın “iğrenç” kavramı ve daha yakın zamanda Agamben’in “çıplak hayat” vizyonu bu nihai alt seviyeyi psikanalitik ya da varoluşsal yöne çekme amaçlı en önde gelen teorik girişimlerden sadece bazılarıdır. Gerçi bu türden tüm kategorilerin teorisini özünde estetik ve temaşa eden bir konuma yerleştirdiği ve nesnesinin de Alberto Moreiras’ın “görkemli kefaret” dediği şeyin vesilesi olduğu şeklinde bir itiraz gelebilir.⁸⁴ Daha toplumsal ve siyasal bir kategori olarak madunluğun kendisine gelince, Gayatri Spivak meşhur bir denemesinde, madunun konumu meselesini kesin bir şekilde temsil problemine ve adlandırma çıkmazına bağlar ki burada diğer zaten adlandırılmış ve temsil edilen gruplar onun yerine bu adlandırmayı üstleniyor görünmektedir;⁸⁵ halbuki Moreiras’ın kurgusuna göre madun bir kalıntı ya da fazlalık kategorisidir, uydurulamayıdır, hatta her madun grup sırası gelince kendi madununu yaratacak ve bu sonsuza

83 Ranaжит Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi: Oxford University Press, 1983.

84 Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference*, Durham, NC: Duke University Press, 2001, 221.

85 Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

kadar böyle gidecektir, bu yüzden silkinip kalkma ve madunluktan kurtulma stratejisi imkânsız bir seraba işaret eder.

Nitekim “Dördüncü Dünya” kavramında tam da bu sonsuz geri çekiliş fenomeniyle karşılaşılıyor gibi görünüyoruz. Bu kavram 1960’larda baskın olan ve siyaseten ilerici nitelikteki Üçüncü Dünyacılığa karşı yükselmişti. Üçüncü Dünyacılık burada Birinci ve İkinci Dünya’nın sınıf kategorilerine zaten uyum sağlamış olanlar tarafından, ulusal kurtuluş savaşları çağında, sömürgecilik sonrası kimliklerin “tanınması” gibi bir anlama geliyordu.

Manuel Castells gibi bir düşünürün günümüzdeki jeopolitik mekânın haritasını çıkarırken bir zamanlar şüpheli olan bu ideolojik kavrama yeniden başvurması dikkate değer. Castells içsel bir “toplumsal dışlanma” (gettolar, işsizlik ve benzerleri) mefhumunu dışsallaştırarak ulus-devletler dünyasına kadar genelleştirir ki bu dünyada dışlama bizatihi tarihin ve küreselleşmenin “kara delikleri” biçimini alır.⁸⁶ Koca bölgeler ve bu bölgelerin nüfusları tarihten ve kalkınmadan düşürmekte, çatlaklardan geçip ilk zamanlardaki keşfedilmemiş alanları, Batı’nın keşfetmediği ve sömürgeleştirmedeği alanları gösteren boşluklara benzeyen uluslararası bilinç boşluklarında kaybolmaktadırlar. Üstelik bu bütün bir kıtaya olabilecek bir şeydir ki Castells’in deyimiyle “yırtıcı” rejimlere teslim edilmiş ve uluslararası hayırseverlik nesnesi olmuş Sahra-altı Afrika buna tanıktır. Demek ki böyle mekânlar olumlu bağ koparma sürecinin sert diyalektik tersine dönüşleridir. Samir Amin’in bağ koparma kavramını icat etmesindeki amaç, kapitalist küreselleşmeden çekilme ve yeni üretim tarzlarını teşvik etme çağrısı yapmaktır.⁸⁷ Ama bu imkân konusunda fazla iyimserdi, zira mevcut küresel durumda uluslararası işbölümü zaten dayatılmış haldedir, kendi kendine yeterliği imha eder ve potansiyel olarak en zengin ülkelerin bile – Brezilya, Hindistan– ABD serbest piyasasından kaçmasını ve bundan böyle “tek ülkede sosyalizm” diye bir şey tasavvur etmesini intihar etmekle bir kılar. Sadece mahut “başarısız devletlerin” bilmeden ve geri döndürülemez şekilde bağ koparmayı başarması ve sonuçta telafisi imkânsız bir sefaletle sürüklenmesi ilginçtir.

Serbest piyasacı ya da yeni muhafazakar iktisatçılar kötü bir yatırımı tasfiye eder gibi bu ülkelerin üstünü çizmişlerdir. Öte yandan, meselenin

86 Manuel Castells, *End of Millennium*, vol. 3, *The Information Age*, Oxford: Oxford University Press, 1998, 70–75. Ama bu alanda geçerli çeşitli figürlerin ve şablonların eleştirel bir sayımı için özellikle, onun tabiriyle “gazeteci Malthusçuluğu” ve “kıyametçi zamansallaştırmalara” bakınız (190-1). James Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, NC: Duke University Press, 2006.

87 Samir Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Londra: Zed, 1985.

siyasal çerçevede yeniden kodlanması suçun başka yere atılması ve altta yatan ekonomik nedenlerin saklanması için gayet elverişli bir ortam yaratır. Bu aralar popüler bir sosyolojik terim olan “başarısız devlet”, böyle bir işlem için faydalı bir örtü teşkil eder. Ama daha 1993'te Paul Johnson gözlemini dobra dobra açıklamıştır:

Bazı devletler kendilerini yönetmeye uygun değil. Bu devletlerin varlığının devam etmesi, yol açtukları şiddet ve insani alçalma komşuları için tehdit, vicdanlarımıza hakarettir. Burada ahlaki bir sorun var: Uygur dünyanın görevi böyle çaresiz yerlere gidip oraları yönetmektir.⁸⁸

Bu durum Birinci Dünya müdahaleciliği için bir gerekçe teşkil etmekte, mahut ABD insancıl yardımları (örneğin Darfur'daki) ABD tipi uzun vadeli askeri işgalleri maskeleymektedir. Burada Marksist ideoloji eleştirisinin öteden beri teşhir ettiği şekilde iktisadın yerine siyasetin geçirilmesinin klasik bir örneğini görüyoruz.

Bu arada Manuel Castells ve diğerlerinin çalışmaları tam da böyle siyasi pat durumlarının –onun deyimiyile Afrika'da “yırtıcı” rejimlerin ortaya çıkışının yanı sıra Batılı hayırseverlik ve sadakasına dayalı sistemlerin gelişimi– iktisadi bakımdan küreselleşme (onun tabiriyle enformasyon kapitalizmi) çerçevesinde açıklanabileceğini göstermektedir: “Enformasyonel, küresel kapitalizmin yükselişine aslında, sosyal içerme ve sosyal dışlama yoluyla, [Birinci Dünya'da] eşzamanlı bir iktisadi gelişme ve [Üçüncü Dünya'da] azgelişme eşlik etmiştir.”⁸⁹

Bu durum basitçe koşulların talihsiz bir bileşimi değil, sahici bir diyalektiktir, zira olumlu ile olumsuz birbirine bağımlıdır ve eşzamanlı olarak, etkileşimli bir şekilde evrilmektedir. Serbest piyasanın 1980'ler ve 1990'lardaki altın günlerinin ardından gelen ve küreselleşmenin vaat ettiği faydaların enkazı üstüne oturan bu türden teoriler (Castells'in kitabının tarihi 1998'dir), giderek karakteristik bir hal almakta, 1960'ların büyük icadı olan “azgelişmişlerin gelişmesi” sloganının beklenmedik bir canlanışına işaret etmektedir. Bu teori önce Paul Baran tarafından ortaya atılmış, ardından Cardoso, Gunder Frank ve (sloganı icat eden) Walter Rodney gibi teorisyenler tarafından geliştirilmiştir; arkasından gelen müreffeh yeni muhafazakar dönemde çok alaya alınan bu teori şimdi tekrar gündeme girmiştir.

Ama bizim dönemimizde bu diyalektik durumdan nihai sonuçları bü-

88 Paul Johnson, “Colonialism's Back and Not a Moment Too Soon”, *New York Times Magazine*, April 18, 1993, 44.

89 Castells, *End of Millennium*, 82.

yük bir güçle çıkararak Robert Kurz olmuştur. Kurz, çarpıcı kitabı *Der Kollaps der Modernisierung*'da amansız bir modernleşme ideolojileri eleştirisinin duruş noktasından bütün bu küresel "gelişme" meselesini ele alır: Bu ideolojilerin de en unutulmaz özetini Walter Rostow'un "kalkış aşaması" teorilerinde gördüğümüz hatırlanacaktır. Bu teoride dünya ekonomisi bir tür havaalanı olarak tahayyül edilir. Birkaç jumbo jet zaten havadadır (Birinci Dünya ya da ileri ülkeler), diğerleri motorları çalışır halde pistte kalkış işaretini beklemektedir (burada Meksika ve Türkiye'nin adını zikreder), diğerleri ise hâlâ kapılarda yüklenmekte ya da hangarlarda tamir edilmektedir. Kurz'un bu rahat kaçırıcı eserinin en büyük fazileti, modernleşmenin bundan böyle imkânsız olduğunu öne sürmesidir, yani artık "kalkış" aşaması yoktur, mahut azgelişmiş ülkelerde "dünya piyasasının ölüm cezasını" garantileyen küreselleşmenin ta kendisidir.

Analizde siyasal müdahale dışarıda bırakılır: Sorun, meta biçiminde ve dolayısıyla onu temel alan dünya piyasasında içkin olan soyut kâr mantığının siyaseten yaratılmış bir strateji, yani salt irade ve karar almayla evrilen bir strateji kabul etmemesi ve edemeyecek olmasıdır. Kârlılık yasası –sadece küresel verimlilik düzeyine tekabül eden malların değerli olması ve piyasaya uyabilmesi– eninde sonunda durdurulamaz bir şekilde kendini yeniden gösterecektir.⁹⁰

Keza mahut serbest piyasa şok terapisinin de burada faydası olmaz. Bu "model" sadece soyut bir ekonomik rekabet yapısı sunar, halbuki gerçekte bu yapının dünya piyasası içinde işlev sahibi olması gerekir. Aksi takdirde değersizdir. Dünya piyasasında rekabet edemeyen bir ülke, iç piyasa yapısı olsa da olmasa da çok yoksul kalacaktır, yani korkunç ekonomik rekabet tarafından daima aşağı itilecektir. İç piyasaların basitçe açılıvermesi ya kaostan başka bir şey yaratmaz ya da zaten bu "başarıya" ulaşmıştır. Ama böyle piyasaların dış dünyaya açılması ancak ülke içindeki savunmasız sektörlerin Batılı rakipler ve yırtıcı şirket devirleri yoluyla imha edildiği bir duruma yol açabilir. (KM, 185)

Neticede mesele yatırımlarla ilgilidir, bu ihtiyaç günümüzdeki küreselleşme koşulları altındaki Üçüncü Dünya ülkelerinin durumu ile Batı'daki klasik "ilkel sermaye birikimi" aşamasını kökten ayırır:

Üçüncü Dünya yüksek verimlilik yarışında geri kaldığı ölçüde Batı serma-

90 Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt: Eichborn, 1991, 296. Bundan sonraki göndermelerde KM kısaltması kullanılacaktır. Kurz'un bu erken dönem eserindeki kehanetvari tartışmasının büyük bir kısmının Doğu Avrupa'yla ilgili olduğuna dikkat edilmelidir.

yesinin doğrudan yabancı yatırımı için çekiciliği azalır; halbuki bu yatırımlar ülkenin gelişmesi ve iç piyasalarının kalkınması için zorunludur... (KM, 195)

İlk başta gelişmeyi mümkün kılan güçlü Batılı sermaye birikiminin dayandığı temele, dünyanın diğer bölgelerine de hâkim olan meta mantığı çerçevesinde asla ulaşamaz. "Az gelişmiş" ülkelerin kalkınmasında ve üretkenliğini artırmasında ileri atılan her adım diğer gelişmiş ülkelerin atacağı iki, üç ya da daha fazla adım tarafından olumsuz bir şekilde telafi edilir. Burada tavşan ile kaplumbağanın yarışı söz konusudur ve yarışın sona ermesinin tek yolu tavşanın ölmesidir. (KM, 197-198)

Afrika konusunda da Kurz'un vardığı, artık kestirilebilir hale gelmiş sonuç şudur:

En yoksul ülkeler –en başta Afrika, ama aynı zamanda Asya ve Latin Amerika'daki yoksul ülkeler– daha en baştan kendi sanayileşme ve toplumsal ilerlemeleriyle bir başlangıç yapma şansından yoksundur. Hammaddeleri ve gıda ürünleri için "ticaret hadlerinin" sürekli aleyhlerine bozulması onları kendilerini bile doyuramayan çaresiz "sakatlar" haline getirmiştir. Kalıntılar için ülke içinde verilen mücadele de kanlı katliamlara, etnik çatışmalara, iç savaşlara, açlık ve kuraklığa yol açmıştır. (KM, 201n)

Böyle sonuçlar insan doğası ve tarihi ideolojisinde tarihsel bir kayma olduğunu kesinlikle doğruluyormuş görünüyor: Holokost konusundaki kötümserlik genişletilerek Balkanlar ve Afrika'da, hatta dünyanın dört bir yanında her türlü anlaşılmasız şiddet ve zalimliği kapsar hale gelmiştir (artık fanatizm ve şiddet dini olarak görülen İslam da bu noktada istisna değildir). Ama insan doğası diye bir şey yoktur ve insan doğasının varlığına dair şu ya da bu ideolojik (ve estetik) olumlardan yansıyan tarihsel vizyonlar kendi gizli gündemleri ve siyasal programları çerçevesinde daha iyi değerlendirilebilirler.

Dolayısıyla "tarihin dışına düşmüş" kolektiflere ve insan bireylere geri dönmeliyiz, fakat amacımız Ricoeur'ün insanbiçimli karakterleri onları aşabilen bir sistemin ardında keşfetmeyi buyuran anlatısal hümanizmine uyum sağlamak olmamalı. Daha önce gördüğümüz üzere bu esasen *agnorisisin* görevidir. Amacımız tam da burada zaten ana hatlarını çizmeye başladığımız diyalektik sistem ile böyle kolektiflerin ilişkisini temsil etmenin bir yolunu bulmak olmalıdır. Bu diyalektik sisteme göre de, kapitalizmin yedek bir işsizler ordusu yaratma ve toplumun (ya da buradaki küre-

selleşme bağlamında dünyanın) koca koca kesimlerini dışlama yönünde yapısal bir zorunluluğu vardır.

O halde sistemden faillere ya da aktörlere bu geçiş zamandan mekâna bir tercüme içerecektir; hatta aradığımız tarih vizyonunun –ilişkinin ortaya çıkış vizyonunun– tam da zamandan mekâna ya da mekândan zamana tercümenin aktarım noktasına ait bir imge oluşturacaktır. Böyle bir imge aslında burada peşine düştüğümüz mekânsal diyalektiği yansıtacaktır; ama aynı zamanda bizatihi Tarih'in görünürleşme imkânına dair spekülâtif bir açıklamayla sonuca varmadan önce olumlu ile olumsuzun dünya sisteminde birliği yoluyla son bir sapma gerektirecektir.

Aslında olumludan olumsuzla ve olumsuzdan olumluya bu geçişi zaten küreselleşme üzerine önceki tartışmamızda sahneye koymuştuk;⁹¹ şimdi ise daha eski bir Marksizan emperyalizm tartışmasında yeniden sahneye çıkarmamız gerekiyor. Marx'ın mirasında en büyük skandala yol açan metinler, komünizmin babasının kapitalizmin sömürgelerini modernliğin ışığına çıkartmaktaki rolünü takdir eder görüldüğü metinlerdir (özellikle Hindistan'a dair yazdıklarında).⁹² Marx'a göre bu sömürgeler böylece sosyalist devrime uygun hale gelecek, köylü geçmişleri de "tarihin çöp tenekesine" değilse de en azından para ve tarih öncesi dünyalara dair nostaljik imgeler albümüne atılacaktır.

Çağdaş dünya tahayyülünde bizatihi Tarih'in dışına düşmüş mekânların en başta geleni Afrika'dır. Bu kıta doğal felaketlerin –açlık, ekolojik felaket, nüfus ve mahut biyo-iktidar sorunları– daha temeldeki gerçekliği, yani bizatihi kapitalizmin dışına düşme halini hem ifade edip hem gizlediği bir ibret vesikası gibi düşünülebilir.

Ne yazık ki artık küreselleşmiş kapitalizmin ya da dünya sisteminin dışına düşmek o kadar kolay değildir. 1960'larda, kapitalizm sizi atlarsa, kapitalizmin radarının altında kalırsanız ya da el koymaya veya asimile etmeye değmeyecek durumdaysanız farklı türden bir yaşam sürebileceğinize dair pek çok idilik hayal vardı. Büyük sistemin çılgın momentumu içinde kapitalizm öncesi bir niş, bu momentum içinde bir dinginlik alanı, kapitalizm-öncesi toplumsal ilişkilerin ayakta kalabileceği bir sığınak olarak ütöfik köy imgesiydi bu (gerçi farklı kapitalizm öncesi anlamlarda –toplumsal cinsiyet ve yaş hiyerarşileri, klanlar arası mücadeleler, dinsel tabunun baskısı– pekâlâ baskıcı olabilirdi). Ütöfik tahayyülün (kapitalist genişleme sürecinin önünün ulusal kurtuluş savaşları ve benzer mücade-

91 Bkz. yukarıda 17. ve 18. Bölümler.

92 Iqbal Husain, ed., *Karl Marx on India*, New Delhi: Tulika, 2006.

leler tarafından tarihsel olarak geçici bir şekilde durdurulmasından cesaret alan tahayyülün) bu imkânları Lévi-Strauss'un Rousseau iyileştirmesi, Sahlins ve Baudrillard'ın kiler gibi antropolojik teoriler ve Colin Turnbull'un etnografyası tarafından çeşitli şekillerde teoriye dökülmüş;⁹³ ayrıca bizatihi Afrikalı yazarlar sayesinde içerik ve temsil kazanmıştır.

Fakat günümüzde bu huzurlu köy nişleri açlık ve ekolojik felaket alanları haline gelmiş, bizatihi köyün kapanışı mülteci kamplarının çaresiz sınırlarına dönüşmüştür; tabii Turnbull'un bahsettiği orman halkı gibi zorla göç ettirilip sistemin içine sıkı sıkıya yerleştirilmemişlerse... Daha önce de belirttiğimiz üzere olumsuzlamanın olumsuzlanması iki biçim alabilir (ayrıca bunlar da sırayla olumlunun ve olumsuzun bağdeğerlerini alırlar). Bir taraftan, kapitalizmin olumsuzlanması artık ütopyacığa geri kapı açmaz, sadece önceden varolan biçimin kendisini yok eder; öte yandan, sistemin kendi içinde giderek daha büyük karmaşıklık ve "modernliğe" doğru ilerlemeyi sağlar ve sistemdeki kırılma ve yenisini tahayyül etme vaadini yaratan muhayyilenin olumsuz gücü de buradadır. Bu yüzden nişin gerilemesi sistemin kendisinin dönüşümünden, yerini tümünden yeni bir sistemin alışından ayırt edilmiştir. Niş en iyi ihtimalle yeni sistemin bir alegorisi olabilir (yani ütopya işlevi görebilir); en kötü ihtimalle, yani gerçekte ise yıkılıp gider ve geride molozlardan başka bir şey bırakmaz. Ama geride kalan bu molozlar sistemin "dışına düşmüş" insan bireylerin hayatıdır; artık hiçbir şeyin parçası değildir, Agamben'in çıplak hayat dediği şeyin kalıntısı ya da fazlalıklarıdır, çalışma ya da edimde bulunma imkânlarından tamamen koparılmıştır ve uluslararası hayırseverliğin insafına kalmış bir halde kamplarda yaşamını sürdürür.

Nitekim dünya çapında bugünkü toplumsal dışlanma imgelerinin güçlü biçimleri olarak iş görenler bizatihi bu kamplardır: Bu çevresi kapalı yerleşkelerde insanlar neredeyse altmış yıl ömür tüketmişlerdir; onların ötesinde Birleşmiş Milletler ve STK'ların hayırseverce dikkatini üzerinde toplayan geçici mülteci yerleşim yerlerinde yaşayan, iç savaşın yok ettiği evlerine büyük ihtimalle asla dönemeyecek olan veya açlıktan kaçmış olan bireyler zorunlu aylıklık halinde kalmakta, tarihten dışlanmış halkların ıstırap verici eylemsizliği ve güçsüzlüğü içinde hayatlarını sürdürmektedirler. Böyle kara deliklerde ve dışlanma tasvirlerinde bağdeğerlerin değişimi hiç değilse dünya sistemine eklemlenmelerini ve henüz onlara ulaşmamış

93 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*; Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*; Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*; Pierre Clastres, *La Société contre l'état*; Colin Turnbull, *The Forest People*.

küresel metalaşmanın tamamlanmasını içerir. O halde bu noktada dünyanın kayıp nüfusları lümpen ya da çıplak hayatın yeni ve tahayyül edilemez bir kategorisi olmayacak, artık küreselleşmiş kapitalizmin bile varoluşunu sürdürmek için devam ettirmek zorunda olduğu evrensel yedek işsizler ordusuna geri katılacaklardır.

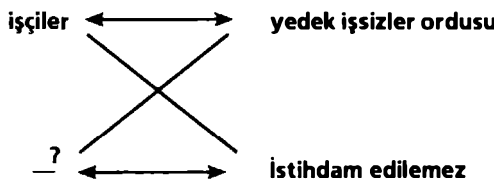
Bu noktada, tartışmanın buraya kadar yürütüldüğü çerçeveyi oluşturan soyut kategorilere geri dönmemiz gerek; ayrıca tüm bu *anagnorisis* irdelemesinin –bilhassa sosyal bilimsel bir perspektiften– bizi götürmüş görüldüğü ideoloji ve iktisat birleşimini de geri ayrıştırmalıyız. Nitekim kara delik ve başarısız devletler dili, tarihin dışına düşme ve adeta eski Üçüncü Dünya'nın kalkınamaz ülkeleri üzerindeki bu meşum lanet enikonu ideolojiktir; ama kusurlarının çaresi ideolojinin yerine bilimin ya da daha iyi ve ilerici bir ideolojinin geçirilmesi değildir. Hatta çeşitli yazgı ideolojileri kalkınma istatistikleri tarafından yeterince düzeltilecekse ihtimal dışıdır, zira bizatihi “kalkınma” bir ideoloji ve eski modernleşme ideologemesinin değişime uğramış halidir. Bireysel ya da varoluşsal yaşamda olduğu gibi, tarihsel analiz âleminde Ideoloji daima bizimle birlikte (ayrıca iktisatçıların çözme peşinde olduğu sorulardadır); ayrıca nesnel koşullar ve barındırdıkları imkânlar dair analizler daima belli bir sosyal Tahayyül (veya benim tabirimle bilişsel harita çıkartma) tarafından düzenlenir.

*Anagnorisis*e yapılan vurgu, ideoloji yapısının eyleyene dayalı bir süreç olduğunu açığa çıkardığı gibi, değerlendirilirken ifade ettiği iyimserlik ya da kötümserliği veya önyargı ya da şablon oranını temel almamak gerektiğini, onun yerine belli bir tarihsel durumu ya da olayı örgütlerken kullandığı çerçevenin kolektif karakterlerinin ve eyleyenlerinin temel alınması gerektiğini gösterir. Afrika örneğinde temel ideolojik mücadelenin suçun isnadıyla alakalı olduğu açıktır: Afrikalıların kendilerine, onların kültürlerine ve geleneklerine (veya milli karakterlerine), yırtıcı elit kesimlerine ve sömürge sonrası hükümetlerine suç yüklenir; ya da diğer yandan IMF ve özünde ABD küreselleşmesinin politikaları suçlanır; hatta coğrafyada, sömürgecilik tarihinde yahut kötü şanstı ve bizatihi feleğin sillesinde suç aranır (ki bu da söz konusu sistemlerdeki eyleyenlerden biridir). Hangi sonuçlar çıkarılırsa çıkarılsın, suç isnadı sorununu etkisizleştirmek ne kadar mümkün olursa olsun, Afrika'daki durumu böyle eyleyenler ve aktörler çerçevesinde düzenlemeden analiz etmenin imkânsızlığı da bir o kadar açık görünüyor. Daha da önemli sorun bu durumun faillerin kendilerinden nasıl ayırt edileceğidir (başka okumalarda bizzat failer yüzleşilecek ve düzeltilecek durumu oluşturabilir). O halde *anagnorisis* edimi ya da işlemi –tanıma fakat aynı zamanda keşif, henüz tam anlamıyla görünür olmayan failerin teşhisi, eyleyene dayalı alanın yeniden düzenlenmesi ve bölüştü-

rülmesi– analiz sürecinde vazgeçilmez bir hazırlık niteliğinde momenttir, ayrıca anlatısal perspektifte ideoloji ile bilim (burada iktisada bilimsel yaklaşımlar) arasındaki ayrımın imkânsız ve istenmeyen bir ayrım olduğuna kanıtlar.

O yüzden bir anlığına Marx'ın işsizlik üzerine söylediklerine geri dönelim, çünkü bu konu, Afrika'nın tarihin çöp kutusuna gönderilmesi, Marx ve lümpen kategorisi hakkındaki sıkıntılı meseleye tekinsiz bir benzerlik gösterir. Burada, çok tartışma yaratan üretken emek ile üretken olmayan emek karşılığının yedek işgücü ordusu (yani halihazırda istihdam edilmiş işçiler) meselesiyle hatlarının iç içe geçtiği bir bulaşma durumu söz konusudur. Bu hatların birinden diğerine gayri-meşru olarak aktarılan şey, üretken/üretken olmayan ayrımının ahlakçı bir içeriğe sahip olduğuna dair yanlış anlamadır. Oysa Marx "üretken olmayan" terimini asla söz konusu iş tipi üzerine ahlaki bir yargıda bulunmak için kullanmaz; ayrıca bu ayrım salt betimleyicidir ve sermaye üreten (üretken) emeği doğrudan tüketimde kullanılan ücret üreten emekten ayırır. Batılı, hatta belki de Weberci ruhun derinlerinde yatan bir şey, "üretken olmamayı", tarihsel geçmişte koca koca emek alanlarını niteliyor olmasına rağmen, tenkit ve yargı çerçevesinin dışında kavrayamıyormuş gibi görünüyor. Dolayısıyla böyle kulaklar büyük ihtimalle Marx'ın şu sade cümlesi karşısında sersemleyecektir: "Üretici işçi olmak, bundan ötürü, bir şans değil şanssızlıktır." (Kap, 486) Ama bu aylaklığın (Marx'ın damadının konu üzerine meşhur risalesindeki anlamın istisnasıyla) karşı-kültürel övgüsü değil, kapitalist sistemin cehennem makinesine dahil olmak gibi dar bir anlamda "üretken emeğin" nelere yol açtığına hatırlatılmasıdır.

İşin işsizliğin karşısına konduğu bu farklı karşıtlığa geldiğimizde, olumlu terimin iki karşıtının olduğu (ya da daha teknik bir dil kullanırsak, hem zıt hem çelişkili olduğu) bir durumla karşılaşılıyor. Bu karşıtlar sırayla işsizlik ve istihdam edilememedir, daha doğrusu Marx'ın analizi üzerinden gidersek, yedek işsizler ordusu ve mevsimlik olarak ya da büyüme koşullarında bile (ki bu koşullarda yedek işsizler ordusuna başvurulacaktır) istihdam edilemeyen kesimdir – yaşlılar, güçsüzler ve meşhur lümpenler. Ama bu karşıtlıkların bir şeması çizildiğinde bir terimin eksik olduğu görülür.



Bu boş yer *Kapital*'de zaten örtük olarak tanımlanmış, devasa endüstrilerin piyasadan kovulmasına dair destansı anlatıda sofu mesleki yeniden eğitim anlayışlarına yıpratıcı bir saldırıda bulunma öngörüsü de gösterilmiştir; ama bu kategoriyi görünür coğrafi mekâna yansıtarak çok daha bariz bir şekilde sahneye koymak küreselleşmeye kalmıştır. Zira yeni kategori, önceden istihdam edilmişten başka bir şey değildir. Bu kategoridekiler bir zamanlar hayati olan ama artık işlevselliğini yitirmiş sektörlerde faal olarak çalışan kesimlerdir, ayrıca bu sektörlerdeki artık boşalmış fabrikaların çevresinde ölü emeğin eski sahipleri bilhassa iş barınma ve hacze gelince kamplardan daha umut verici olmayan nişlerde aileleriyle birlikte yaşama-ya devam eder.

Ama şimdi bu eyleyene dayalı sistem bizatihi küreselleşme mekânının üzerine oturtulabilir; çalışan nüfusların ve sakatların yanı sıra, işsiz Birinci ve İkinci Dünya işçisi grupları yedek ordu statüsü (civarda yeni sektörler ve imkânlar ortaya çıkması halinde) ile “kalkınmanın” temelli es geçtiği insanların eski ve artık devamlı işsiz durumu arasında gidip gelir. O halde küreselleşme ucuz emek için yorulmak bilmez arayışı sırasında bu süreci muazzam ve elle tutulur ölçüde hızlandırmıştır: Eski ABD fabrika işçilerinin işlerini üstlenen eski Meksikalı *maquiladoras* işçilerini terk edip Çin'e taşınır, orada da yeni inşa edilmiş fabrikalar şimdiden kapanmaya başlamış ve Güneydoğu Asya'nın başka yerlerindeki daha ucuz emeğe doğru yola çıkmıştır. Marx'ın dünya piyasası ya da evrensel metalaşma (ücretli emek) aşaması anlayışı bu yüzden herkesin ücret için çalıştığı ve “üretken” bir şekilde sermaye ürettiği muazzam ve tıklım tıklık bir mekân olarak anlaşılmalıdır; bu daha ziyade herkesin bir zamanlar üretken emekçi olduğu ve yükselen ücretlerin emeği her yerde sistemin dışına sürmeye başladığı bir mekândır: Marx bunun patlayıcı bir durum olduğu tahmininde bulunmuştu.

Dolayısıyla, Afrika'nın “tanınması” ya da “keşfedilmesi” sorununa bu ışıkta geri dönebiliriz. Giovanni Arrighi dikkate değer karşılaştırmalı analizinde eski Üçüncü Dünya'nın ayrışmaya başladığı tarihsel uğrağı tespit eder: Bu ayrışmanın bir tarafında Asya kaplanlarının (Kore, Tayvan, Singapur ve Çin) sanayi “mucizeleri”, diğer tarafında da eskiden onlar kadar “az gelişmiş” olan ama şimdi onların yanında özünde kalkınamaz görünen Afrika gibi bölgeler vardır.⁹⁴ Bu uğrak elbette geç-kapitalizmin (ya da küreselleşme ve postmodernliğin) tam anlamıyla ortaya çıkması, yani 1980'lerin başındaki Thatcher-Reagan uğrağıdır: “1950'lerde ve 1960'larda dünyada

94 Giovanni Arrighi, “The African Crisis,” *New Left Review* 2: 15, May–June 2002, 5–36.

likidite ve doğrudan yatırımın baş kaynağı olan ABD, 1980'lerde dünyanın en borçlu ülkesi ve açık ara en büyük yabancı sermaye alıcısıdır.”⁹⁵ Mevcut durumumuzun gerek kültürel gerekse sosyoekonomik açıdan anlaşılmasında özsel nitelik taşıyan bu dönemleştirme, Arrighi'nin tabiriyle, “Afrika krizi”nin iki temel nedeninden birini oluşturur: Sermaye yatırımında yaşanan tersine dönüş dolayısıyla artık bu yatırımlar Üçüncü Dünya'dan Birinci'ye doğru akmaktadır. Eski Üçüncü Dünya Ülkelerinin yazgısındaki yeni çatallanmada temel nitelik taşıyan ikinci neden ise batı ve güneybatı Asya'yı önde gelen kullanılabilir ucuz emek kaynakları haline getirirken Afrika'yı da nüfussuzlaştıran sömürge tarihleri ve politikalarıyla alakalıdır. O halde mevcut tartışmamız çerçevesinde gelişmekte olan ya da (Asyalı) “eski Üçüncü Dünya” ülkelerinin niçin temel bir yedek işgücü ordusu olarak tanımlandığını, halbuki “kalkındırılmaz” ve az gelişmiş eski Üçüncü Dünya'nın (özellikle de Afrika) “istihdam edilemez” tabiri kullandığımız üçüncü eyleyen mekânını doldurmaya geldiğini bu faktörler açıklamaktadır. Arrighi bu noktada, tıpkı Afrika'nın sosyoekonomik (hatta kültürel) durumunu inceleyen diğer akademisyenler gibi, pek fazla iyimserlik beslemeden gelecekteki politikalar için pratik öneriler sunmaktadır.

Ama burada, yani iyi ya da kötü yönde ilgimizin tümünden teorik olduğu bu yerde mesele daha ziyade bu “eyleyeni” bir göstergesel kategori ya da mekândan diğerine kaydırmaktır – “Afrika” denen muhayyel kendiliğin, istihdam edilmiş işin “çelişkisinden” (“istihdam edilemez” boşluğu) uzaklaştırılıp “karşıtına” yani “istihdam edilebilirliğe” veya Marx'ın yedek ordusuna geçirilmesi söz konusudur. Böyle bir yeniden tanımlama *anagnorisis*in kurucu işlemidir, ama aynı zamanda tarihsel gerçeklikte geç-kapitalizmin yükselen yeni dünya piyasasındaki Afrika sosyoekonomik gerçekliğinin muazzam bir dönüşümüne tekabül edecektir. Böyle bir kaydırmanın en üst seviyede tasavvur edilebilirliği küreselleşmenin bir ucuz emek alanından diğerine (birinci alandaki kalkınmanın işçi ücretlerinde ve yaşam koşullarında söz konusu üretimin kârlılığına zarar verecek ölçüde yükselmesi sebebiyle) kesintili genişlemesi vizyonu gereğince değerlendirilebilir: Kapitalizmin eşitsiz büyümesine ilişkin bu tablo *Kapital*'de zaten vardır, ama son dönemdeki çok sayıda incelemenin tanıklık ettiği üzere günümüzde çok daha büyük bir tuvale çizilebilir. Bu arada, Marx'ın fragman düzeyindeki göndermelerine eşlik etme eğiliminde olan nihai dünya piyasası ya da evrensel metalaşmaya dair hatalı resim dördüncü kategorimiz olan “önceden

istihdam edilmişlik” ya da bir başka deyişle artık sermayenin ileriye kaçıışı (*fuite en avant*) içinde terk ettiği alanlar (bir yandan solup gider ve harap olurken aynı anda da tam anlamıyla metalaşan alanlar) tarafından düzeltilmektedir. Bu yüzden dünya piyasasının kapanışı boş bir kabın doldurulması gibi değil bir salgının yayılması gibi anlaşılmalıdır.

Ama her ikisi de, kendilerine özgü dezavantajları ve yapısal çarpıklıkları hasebiyle, ancak başka bir mecazın çarpıtmalarıyla düzeltilebilen mecazlardır. Burada özetlediğim argümanın amacı figüratif sürecin daha tam anlamıyla bilişsel haritalandırmadan ayrılmazlığını göstermektir. Ama hiç şüphe yok ki söz konusu olan bir düşünce deneyidir ki bu deneyde “ev işi ücreti” tartışması gibi tarihsel çekişmeleri faydalı bir şekilde mukayese edebiliriz: Bu büyük ihtimalle pratik siyasal bir program değildi, ama kadınların durumuna ilişkin feminist analizlerde metalaşma (ücretli emek) kategorisini yeniden düşünmeye yaptığı felsefi vurgu meseleyi kapitalizm öncesi biçimlerin ayakta kalışına ilişkin tarihsel bir araştırmaya taşımak yerine tümünden çağdaş bir siyasal gündeme, antikapitalist bir gündeme taşımıştır. (Bu arada gidanın sanayileşmesi ve ev işinin, temizliğin vs. belli bir ölçüde otomatikleşmesi böyle mekânların aslında modern kapitalizmin sömürgeleştirmesine ne ölçüde boyun eğdiğini göstermeye başladı; bu sömürgeleştirme ancak “ev işi ücretleri” ihtimalini eklersek tamamlanmış olacaktır.)

O halde aynı şekilde postmodern dünyanın terk edilmiş nüfuslarının sanayileşme ihtimalinin düşüklüğü onların dünya sistemi içindeki yapısal konumlarını yeniden kavramsallaştırmamıza ve bilişsel olarak yeniden haritalandırmamıza imkân verir; keza geç-kapitalizm ya da küreselleşme hakkındaki tüm bu tartışmaların şimdiye dek yerleştiği anlatılardan çok daha kapsayıcı bir anlatıda eyleyenleri, faileri ve anlamsal karakterleri yeniden yaratmamızı sağlar. Bir başka deyişle, burada *anagnorisis* üretilen yeni karakterlerin tarafımızdan kolektif ve siyasal olarak keşfedilip tanınacağı bir teorik üretim edimi olarak kavrarız.

4. Pathos

i. Görselin Cazibesi

Aristotelesçi *peripeteia* ya da tersine dönüş ve *anagnorisis* ya da keşif/tanım kategorilerinden şimdi Ricoeur'e göre *Poetika*'da devrede olan üçlünün

son terimine geçiyoruz. Bu son terimin –*pathos*– sadece filolojik düzeltmeye tabi olmakla kalmadığına, aynı zamanda mevzunun ta kendisinin yapısal doğası ve işlevi konusunda bizi yanıltmariski taşıdığına şüphe yok. Bir başka deyişle, *Poetika*'da *pathosun peripeteia* ya da tanıma ile aynı türden bir anlatıbilimsel kategori olmadığı da pekâlâ ileri sürülebilir. Nitekim en temel yorumcusu buna hak vererek şöyle der: "Aristoteles'in *pathos*u tragedya olay örgüsünde temel ve kaçınılmaz bir 'parça' olarak düşündüğü açıktır, çünkü *peripety* ve tanıma karmaşık olay örgüleriyle sınırlıyken *pathos* öyle değildir."⁹⁶ Gerçi Aristoteles yorumunu daha ileri götürmenin, hatta Ricoeur'un bize sadece kalkış noktası sağlayan bu üçlüyü inşa etmekteki niyetini⁹⁷ tartışmanın yeri burası değil.

Yine de, Aristoteles göndermesi kendi argümanımızı iki açıdan daha netleştirmemize yardımcı olacak. Hatta Else, Aristoteles *pathosunun* öznel olmayan doğasında, bu *pathosun* (ona göre) duygulardan ziyade olaylarla ilgili olduğunda kuvvetle ısrar eder. O halde buradaki tartışmamızın bizi son yıllardaki zengin melankoli ya da travma teorisi incelemelerine götürmeyeceği, bunların ilişkili olduğu özneliğin inşasına dair psikanalitik hipotezlere de kapı açmayacağı bu noktada belirtilmelidir. Aşağıda psikolojik bir tını taşıyan tek mesele *eudaimonik* olandır ki onun da diyalektik muğlaklığı (karşıtların birliği) kâbusvari ya da selametsel çerçeveler arasında gidip gelen bir tarih vizyonunu destekler.

O halde "vizyon" kelimesi Aristoteles'in kafasındaki *pathos* temsilinin doğasına temas eden bir yorumu akla getirir. Bu temsil genellikle kanlı bir bitiş tablosu anlamında düşünülür: Ajax'ın intiharından, Medea'nın ölü çocuklarıyla çevrelenişinden, Oedipus'un kör olmasından, hatta geleneksel *pathos* anlayışı için daha da paradigmatik nitelikteki Laokoon heykelinden bahsetmiştik – bu sonuncusunda Laokoon ve oğullarının dev bir deniz yılanının ölümcül kıvrımları arasında çaresizce çırpınması Lessing'in sanatta ardışıklık ve eşzamanlılık, zaman ve mekân üzerine meşhur tartışmasına kapı açmıştı. Else şu sonuca varır:

"Sahnedeki" Aristoteles'in anlamı değildir... Aristoteles *pathos* ile *peripety* ve tanımayı karşı karşıya koyar. Zira görünür işaretlerin eşlik edebilmesine rağmen görünmez olaylar, zihin âleminde yer alan işlemler olmak *peripety* ve tanımanın doğasında vardır. Ölüm, acı, yaralar ise kendi doğaları itibarıyla fiziksel olaylardır; görünür âleme aittirler. Ama bu, tragedya süresince fiziksel olaylar olarak görünmek zorunda oldukları anlamına gelmez. Burada gereken, *peripety* ve tanıma olarak ortaya çıkan ahlaki ya

96 Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, 229.

97 Bkz. yukarıda, Ricoeur, 29. dipnot.

da zihinsel olayların koyutlanmış fiziksel bağıntıları olarak orada bulunmalarıdır.⁹⁸

Şimdilik bu tartışma bizi *pathosun* teorileştirilmesinde görsel şeyleşme ayartısı konusunda uarmaya yarayabilir. Tam da *pathosun* bir nevi bitim tablosuyla özdeşleştirilmesi –Lessing’de olayların ve tarihin *Nacheinander*’ini (peş peşelik) takip eden *Nebeneinander* (yan yanalık)– problemin, görseli dışlamak için dillendirilmesi zorunlu olan yeni bir formülasyonunu değerlendirmenin bir yolunu bize sunarken, aynı zamanda ister istemez bu ayartıyı de güçlendirecektir.

Ama *pathos* burada bizi Ricoeur’ün bizzat Tarih’le yüzleşme çabası içinde Zaman’la yüz yüze gelme projesini dönüştürme girişimine sürükleyecektir. Ricoeur’ün modelinde, yani Heidegger’in bizatihi Varlık’a yaklaşma yönündeki fenomenolojik projesinde görsellik ve görselleşme imalarından kaçmak zaten mümkün değildir. Bu proje Yunanca bir fiil olan *phainesthai*⁹⁹ çevresinde örgütlenmiştir. Fenomen sözcüğünün kökeninde olan bu sözcüğü gösterme ya da görünme (*scheinen*) anlamında, daha doğrusu verili bir gerçekliğin kendini gösterme ya da görünür kılma yolu anlamında alır. Görsellik ayartısı hâlâ yerindedir, ama daha belirsizdir ve Heidegger onunla daha enerjik bir tarzda uğraşmak için söz konusu gerçekliğin görünümünün –buradaki durumda dünyada her yanımızı çevreleyen sayısız ampirik varlığa karşıt olarak bizatihi Varlık’tır– aynı zamanda kayboluş ya da eksiliş, tam da doğuş anında geri çekiliş olduğunda ısrar eder. O halde Heidegger’in ontolojisi doğuşunun faal kışkırtılmasından ayırt edilmesi güç bir geçici Varlık hissine dair bir alımlayıcılık ortaya koymaktadır. Onun daha sonraki ve daha dindar diliyle ifade edersek, Varlık’ın bu açığa çıkışı felsefenin misyonuyla ilişkilidir; felsefe bir Varlık hissi oluşturmak için dünyaya müdahale edemese de, en azından onun sessizliğine ve yokluğuna kulak verebilir; bir bekleme ve beklenti hali yaratabilir ve en iyi durumda “hazırlık hazırlığı, kendini tanrının gelişine ya da yokluğuna açık tutma hazırlığı” sunabilir.¹⁰⁰

Ricoeur’ün –Zaman’ı görünür kılmak için– yaptığı değişiklik (Heidegger’in meşhur başlığına rağmen) aynı anda hem *Varlık* ve *Zaman*’ın *phainesthai*’sini yorumlamak hem de örtük bir eleştiri yapmaktır, çünkü Ricoeur’e göre Zaman felsefede ama özellikle de edebiyatta, yukarıda ele aldığımız çoklu ve üst üste gelen zamansallıklar yoluyla faal olarak görünür kılınabilir.

98 Else, *Aristotle’s Poetics: The Argument*, 357–358.

99 Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 7A, 28–31.

100 Martin Heidegger, “Only a God Can Save Us Now,” in *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin, New York: Columbia University Press, 1991, 108.

Bu arada –Tarih’i görünür kılmak için– Ricoeur’de yaptığımız değişiklik bizi daha farklı bir yoldan, Marksizmin kendisinin bir ontoloji olduğunun kanıtlandığı yoldan Heidegger’e geri götürecektir. Heidegger’in kendisi de savaş sonrası “Hümanizm Üzerine Mektup”ta 1844 elyazmalarının yabancılaşma teorisinin ontolojik unsurlarını teşhis ederken bunu isteksizce kabul eder;¹⁰¹ ama bu ödünün Kızılordu’nun bir iki saat uzakta olduğu Avrupa’da tüm yumurtaları aynı sepete koymamak anlamına geldiği de öne sürülebilir. Heidegger’in öğrencisi Herbert Marcuse, Hegel’de doruk noktadaki Yaşam kavramının temelindeki tarihselcilik konusunda harekete geçirici bir argüman sunmuştur;¹⁰² ama hikâyeyi asıl can alıcı mesele olan sermayeye kadar uzatmaz. Çağdaş “capitalogicians”ın Mutlak Ruh’un kimliğinin bizatihi sermaye olduğu gibi kışkırtıcı bir çıkarsama yapmaları daha kafa açıcıydı;¹⁰³ böylece Hegel ile Marx’ın “dünya piyasası” arasında bir bağ kuruyor ve günümüzde tek anlamlı bütünlüğün bizatihi küreselleşmede yattığı perspektifini ortaya atıyorlardı. Ama bu perspektif bir yandan Tarih’in kapitalizmle özdeşleşmesine, diğer yandan kapitalizmin Mutlak’la özdeşleşmesine bağlıdır ki bu özdeşliklerin ikisi de henüz gösterilmiş değildir. O halde E.P. Thompson’un dediği gibi, “Kimi zaman ‘son tahlildenin yalnız saati’ gelir mi gerçekten?”¹⁰⁴

Bu kadar cesurca bir iddiada bulunmadan önce bazı hazırlıklar yapmak gerekecek. Örneğin Else’nin Aristotelesçi şeyler şemasında karmaşık ve basit olay örgülerine dair hatırlatması üzerinde durabiliriz. Karmaşık olay örgülerinde *pathos*un ayrılmaz parçaları *peripeteia* ve *anagnorisis*tir ve *pathos* deneyimi hakikaten diyalektiktir, çünkü bu üç kategorinin dillendirilmesini içerdiği gibi onları tek bir gerçeklikte yani bizatihi *pathos* içinde birleştirir. Burada *pathos* sürecin bir parçası için kullanılan bir sözcük olmaktan çıkar, görünüm olarak sürecin bütününe yerine geçer (buradaki diyalektik, Marx’ın *Grundrisse*’ye 1857’deki girişinde özetlediği diyalektikten pek farklı değildir).¹⁰⁵ Bu yüzden Yazgı ve Kader (*peripeteia*) içindeki karşıtla-

101 Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus,” Bern: A. Francke, 1947.

102 Herbert Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*, çev. Seyla Benhabib, Cambridge: MIT Press, 1987.

103 *Kapitallogik*: bkz. Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform*, Ça ira, Freiburg, 1997; Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*, Ça ira, Freiburg, 2001; ayrıca daha yakın bir tarihte, Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx’s Capital*, Leiden, Brill, 2004.

104 E.P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York, Monthly Review, 1978, s. 98.

105 Marx’ın üç temel kategori, yani üretim, bölüşüm ve tüketimi kullanım tarzına analogi yapılabilir. Bu üç kategoriden biri olan üretim kendisinin de parçası olduğu kümeye

rın birliği algısına tam da (*anagnorisiste*) tarihsel failiğin tanınmasıyla ulaşılabılır; bu ikisinin patlayıcı birleşmesinden ilk trajik *pathos* tablosu çıkar.

Yine de Aristoteles'in hem *anagnorisisten* hem *peripeteiadan* kaçan basit olay örgüsü tek bir felaket ya da *facia* modeli sunuyor gibi görünecektir. Bu modelde tarih felaketvari bir tarzda bireysel hayata müdahale eder ve ister doğal felaket, isterse savaş, kuraklık, bunalım, salgın, nükleer kaza veya "Tanrı'nın işi" demeyi içimizden geçirdiğimiz türden başka olaylar biçiminde olsun basit ve ezici bir geri çevrilemezlik biçimini alır. Tarihi sıklıkla bu "basit" felaketlerle hatırlamamız; keza yine doğa ya da doğal çerçevesinde Tarih'i günlük hayatın sürekliliğini ve toplumsal rutinin görünüşte doğal yeniden üretimini ihlal eden bir şey olarak kavramamız ironiktir. O halde bizatihi günlük hayatın tarih dışı sayılıp sayılmayacağını, ayrıca Tarih'in karmaşık olay örgülerinin bu durumda nasıl tahayyül edileceğini ve okunacağını merak etmemizde şaşılacak bir şey yok. Yine de bu "Tanrı'nın işi" dediğimiz şeylerin kaçınılmaz olarak felaketler çerçevesinde ifade edilmesi Aristoteles'in *Poetika'sı* konusunda farklı türden bir hatırlatma gerektirecektir.

Zira yaygın olarak bilindiği üzere bu kategoriler diğer (kayıp) yarısında komedinin tanımlandığı fragman halinde bir incelemeye aittir. Komede de *pathos* anları bulunduğu, özellikle farklı farklı cimrilerin ya da tiranların ibretlik cezalandırılmalarının olduğuna şüphe yok (gerek Molière'de gerekse Shakespeare'de): Fakat bunların mağlubiyeti ahlaki kusurlarının sonucu değil (çoğunlukla bu kusurlar korkutucu olmaktan ziyade gülünçtür), daha ziyade yaşlılıklarına verilen bir cezadır. Komede toplumu ve düzeni temsil eden kötü karakterlerin hepsi, artık göçüp gitmesi istenen yaşlı kuşakla ilişkilidir. Komedi gençlerin zaferidir, ya da Azdak'ta olduğu gibi, gençlerin başkaldırısı ya da yenilikçiliğiyle, yeni çağın gelmesiyle bir tutulanların zaferidir. Dolayısıyla, bu zafer anını *pathosun* trajik işlevinin buyurduğundan farklı bir tarzda hipotezleştirme yükümlülüğümüz var gibi görünüyor. Ama her iki sonuca da yer açmaya uygun bir biçim ya da yapı bulunmalı, ayrıca her ikisi de tam olarak böyle bir *phainesthai*, görünür hale gelme anı olarak belirtilmelidir. Burada aradığımız şey böyle bir andır, ama başlangıç noktamız olan özgün Aristotelesçi *pathos* kelimesini bu an için kullanmaya devam edeceğiz; *pathosun* pozitif ya da ütopyacı versiyonunun alabileceği biçime ise daha sonra döneceğiz.

hâkim olma derecesine yükselir. Tanımayı *pathostan* (ya da bütünlük olarak tarih vizyonundan) ayırt etmenin siyasal bir avantaj sağladığı da belirtilse iyi olur: Yeni bir tarihsel failin keşfi Tarihin kendisinde bir devrim, bir *phainesthai* (belirme) olarak muzafferane bir edayla övüldüğünde de sıklıkla ciddi hatalar yapılmıştır.

Her halükârda, *pathosun* bağdeğerlerini olumsuzdan olumsuza çevirme yönündeki bu arayış, tam da “hiçbir şeyin görünürleşmediği” günlük hayat ile aralıklı bir kopuşlar ve felaketler dizisinden fazla pek bir anlam ifade etmeyen süreksiz bir Tarih arasında koyutlanan karşıtlığa pürüzler kazandırır. Çoklu zamansallıkları olan *Annales Okulu'nun* büyük tarihsel şahsiyetler ve büyük tarihsel olayların yerine koymak istediği daha uzun ve görünüşte olaysız sürekliliklerde de (Inebahtı Savaşı ve II. Felipe'nin kararları ve mizacının yerine Akdeniz coğrafyası ve kurumlarındaki daha yavaş değişiklikler) Tarih'in görünür kılınabileceğini tasavvur etmek imkânsız mıdır? Yine de bu imkân daha mikroskobik kayıt aygıtları gerektiriyor muş gibi görünüyor. Bu aygıtlar bizatihi varoluşsal olanda, ömürleri tarihin kendisinin büyük ve neredeyse jeolojik ritimleriyle orantısız olan biyolojik öznelerin bireysel deneyimlerinde Tarih'in titreşimlerini algılayabilmelidir. Ricoeur'ün eseri edebiyatta böyle aygıtların yapımına ve kalibrasyonuna odaklanır; ayrıca tarihin ve ona müttefik olan etnoloji, biyografi ve psikanaliz gibi disiplinlerin şurada burada benzer deneylere giriştiğini gösteren çok şey vardır. O halde ortaya çıkan soru postmodernliğin artık bu özünde modernist çaba ve ihtirasların hakkını vermek isteyip istemediğidir.

ii. *Tablo ve Zamansallık*

Artık görselleşme ve şeyleşme tehlikesinin bir olay olarak görünür hale gelme ihtimali karşısında dengelenmesinin zorunlu olduğu *pathos* kavramı çerçevesinde bu tema ve problemleri yeniden yazabiliriz. Nitekim bu kavram ya da kategoride olmayacak duaya amin denerek tablo olanağını bir kader ya da talihin zamansallığıyla birleştirme girişiminde bulunulmuştur. Ama bu birleşmeyi antik tragedya dünyasında gözlemlemek daha kolaydır. Burada tarihin ta kendisi şehir-devlet boyutlarıyla, belli bir topluluğun komşusunun hasadını yok etmek için akına çıktığı mevsimlik seferlerin zamansallığıyla ve bizatihi bireysel ömrün kısalığıyla sınırlıydı. Gerçi modern bir Tarih anlayışının kendini hissettirdiği biçimleri irdelemek bambaşka bir mesele gibi görünmektedir. Yine de, diyalektik için, tablo ile zamansallık arasındaki gibi gerilimler bizi bir pat durumuna getiren çatışkılar değil, gelişme vaadini içeren çelişkilerdir.

Aslında *pathos* kavramının temsili avantajı tam da tarihi en azından anlık olarak şeyleştirme, kendi kuvvetiyle onu bir kendilik olarak belirlemeye zorlayarak görünürleştirme kapasitesinde yatar. Çok sayıda ve görünüşte bağımsız tarih eğilimlerinin ve akımlarının bu anlık durduruluşu onların geçici (hatta anlık) birleşimi olarak düşünülebilir ve bizim de işte bu süreçle işe başlamamız gerekir.

Bir nevi tekil kendilik olarak tarih fikrinin ta kendisine meydan okuyan Lévi-Strauss gibiler karşısında Sartre bir zamanlar, bu kendiliğin bizatihi tarihsel olduğunu ve Tarih'in kendisinin tarihin gidişatı içinde tedricen varlık kazanması gerektiğini kabul etmişti.¹⁰⁶ Başlangıçta, der Sartre, tarih yoktu, daha doğrusu çok tarih vardı: sayısız kabilenin yerel tarihleri, yazısı ya da istikrarlı bir kolektif belleği olmayan halkların kaybolan tarihleri, pek çok galaksi misali mekân içinde tecrit edilmiş haldeki devletlerin özerk dinamikleri. Tek bir tarih ancak bu çoklu kolektif zamansallıkların yıkılması ve tek bir dünya sistemi halinde birleştirilmesiyle görünür hale gelmeye başladı. Bu birleşme (ya da bütünleşme) kapitalizm dediğimiz şeydir ve mevcut küreselleşmede (sistemin üçüncü aşaması) henüz tamamlanmış değildir, ancak dünya piyasası tarafından evrensel metalaşmayla tamamlanabilecektir.

O halde tarihi “görünür kılmak” bu birleşme sürecine bağımlıdır ve yalnızca bu sürecin iniş çıkışları böyle bir bakışın mümkün olabileceği sürekli durumları yaratabilir: Bunun anlamı da Tarih'in “görünür kılınması”nın bizatihi nesnel tarihsel durumlara bağımlı olduğudur. Burada söz konusu olan teori ile pratik birliği uyarınca (gerçi Foucault iktidar ile bilginin müphemliği de diyebilirdi) tarihin birliğini kavramanın bilişsel (ya da temsili) olanağı, praksisin durumlarıyla da aynıdır. Tıpkı devrimci durumlarda birbirine karşıt iki sınıfın kökten basitleşmesinde ve sınıf mücadelesini neredeyse saf halde görmemizi mümkün kılmasında olduğu gibi, ancak ayrıcalıklı tarihsel krizler tarihi süreç olarak “görmemizi” sağlar; üstelik “tarih”in en yaralanabilir olduğu durumlar da bu krizlerdir. O halde temsil edilme imkânı zorunlu olarak aynı zamanda siyasal ve toplumsal bir imkândır; *pathos* kavramını estetik önemsizleşmeden kurtarmak, bir başka deyişle ona estetiğe uygun siyasal ve pratik boyutu kazandırmak ancak bu nesnellikte ısrar etmekle mümkün olacaktır.

O halde Tarih'in görünür kılınması problemini sahneye koymanın bu yolu meseleyi Ricoeur'ün hümanizminin ötesine taşıdığı gibi, tüm unsurları farklı bir yoldan şöyleleştirir. Braudel'in Akdeniz'i iki uçtaki büyük dünya imparatorluklarının ortaya çıkışı ve aralarında çatışma doğmasıyla “birleşmiştir”, ama tarihsel kaderi –bir yandan İnebahtı Savaşı'yla, diğer yandan II. Felipe'nin ölümüyle özetlenir– ancak Akdeniz dünyası ayrılmaya başladığında ve dünya tarihinin çekim merkezi Atlantik'e kayduğunda görünür hale gelir. Fakat ne bu gerileyişin “*pathos*”u ne de yukarıda devrimi temsil ile özdeşleştirmemiz problemi yeterli derecede kavramak için tatmin edicidir. Zira burada görselin yerini (bu daha üst düzey ayartıda) eski kendilik

106 Bkz. Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce* ve Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard, 1960.

ya da töz mefhumu almıştır; bu tür bir birleşik nesne, tıpkı Heidegger'in "dünya görüşleri"ne¹⁰⁷ saldırısı sırasında ideolojik hatayı eleştirmesindeki ruh halinde olduğu gibi, en nihayetinde "temsil" nesnesi olabilir.

Nitekim Heidegger'e göre dünya görüşünün şeyleşmesi özne ile nesne arasındaki modern yarılmanın sonuçlarından biridir; dolayısıyla epistemolojinin ontoloji karşısındaki zaferinin, hatta –Yunan varlık deneyiminden Roma ya da Latin soyutlamasına geçişte olduğu gibi–¹⁰⁸ başlı başına bir şey, gri bir Kartezyen yayılım âlemi, Yeryüzü ile Dünya arasındaki¹⁰⁹ büyük ilksel gerilimin kaldırıldığı bir coğrafya haline gelmiş bir dünyayı tahakküm ve mülkiyet altına alma iradesinin sonucudur. Artık tanıdık olan bu modernlik teşhisi, burada "temsil" terimini daha genel ve tarafsız bir anlamda kullanıyor olsak da, Heidegger'in ondan çıkarsanan ve muazzam ölçüde etkili ve hâlâ kudretli olan temsil eleştirisini gölgelememelidir.

Nitekim Heideggerci eleştiri ve onu önceleyen Marksizan şeyleşme teşhisinde ısrarın her ikisi de bu tür bir temsil nesnesinin bir kendilikten ziyade bir çelişki olduğunu saptamak suretiyle *pathos* kategorisinden Tarih'i düşünme girişimimizi düzeltmemizi şart koşar. Burada temsil edilmesi gereken de aynı zamanda bütünlük olarak betimlenebilir, ama bütünlüğün çelişkiyle özdeşleştirilmesi kaydıyla, ve yine aynı zamanda bir şey olmayan, nesne olmayan niteliği de saptanmalıdır. Yine de mekânsal ya da görsel değilse, zamansal olarak da temalaştırılamaz (gerçi tarihsel kronoloji ve hatta Hegelci diyalektik çelişkiler için bu uyarı mekânsal olana nazaran kesinlikle daha güçlüdür). Çağdaş felsefenin bir nevi mutlak şimdiye bağlılığının bu uyarıya direnişte faydası olabilir, ama diyalektik bir tarihsel zorunluluk kavrayışının varoluşsal, özel ya da kişisel genişletme arayışına vesile olan geçmiş ve geleceklere, o kolektif deneyime inancı korumaya bir katkısı yoktur.

Ama burada diyalektik trajediden ya da en azından Aristoteles'in incelemesinin münhasıran acı çekme ve sefaleti temaşa anlamındaki *pathos*la ilgili kısmından ayrılmalıdır. Hiç şüphe yok ki diyalektiğin öncelikle bununla ilgilenmesi zorunludur, üstelik bugün Tarih'e her göz atış tarih kâbusuna zorunlu olarak uzun, baş döndürücü bir bakış teşkil etmelidir. Böyle bir görüş eşyanın doğası itibarıyla devam edemez, buna uzun süre tahammül edilemez (Max Weber'in kendisinin özünde tarihsel vazifesiyle ilgili kafa

107 Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* içinde, Frankfurt: Klostermann, 1980, 73-110.

108 Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes" *Holzwege* içinde, 7-9.

109 *Ibid*, 26-35.

açıcı izahı, “Ne kadarına katlanabileceğimi görmek içindi,” olmuştur). Bu arada, bütünlükle her benzeri karşılaşmada olduğu gibi, olay tekil ile evrensel arasında bir kesişimi sahneye koyar, özgül tarihsel anı ve durumu insanlık tarihinin en başlarına akıl almaz ölçüde bitimsiz bir geri kaçışa nadiren açılan bir kapı olarak alır. Keza şefkat ve terörü saymazsak, böyle bir deneyimin içeriği istikrarlı filan da değildir: Antik dönem için hayatın kısalığı, Hıristiyan yüzyılları için günahın ve uslanmazca yozlaşmış insan doğasının her yerde hazır ve nazırlığı – bu takıntılı temaların baskın sınıfların astlarını hizada tutmak için kullandığı korkuluklardan başka bir şey olduğunu varsayabilir miyiz gerçekten? Her halükârda, bunlar günümüze ulaşan edebiyatta tiksinti ve dehşetin kayıtlarını ve izlerini bırakmışlardır ki bu edebiyatın da hegemonik olduğunu ve popüler bir ifade teşkil etmediğini ancak varsayabiliriz. Fakat günümüze yaklaşp onsekizinci yüzyıla, yani Batı’da kapitalizmin açmaya başladığı daha demokratik çağa gelindiğinde yeni bir hapsedme, tiranlık ve despotizm, keyfi ceza, fanatizm ve batıl inanç takıntısı siyasal tutkuyu saptırmaya ve eski rejimlerin yıkılışını hazırlamaya başlar. Yine de parlamenter sistemlerin ve göreceli siyasal eşitliğin yerleşmesi sadece dehşetin yerini değiştirir ve buradaki anlamıyla emeğe, hapisane olarak fabrikaya, ömür boyu angaryaya dair daha derin bir perspektifi açığa çıkarır; bu da emek harcayan bedeninin zamanını yeni ve belki de daha selametçi bir bakış açısından geriye dönüşlü olarak aydınlatır.

Bunlar Tarih’in sayısız tarihsel bütünselleştirmeleridir ve bu bakımdan tarihsel ve teorik göreliliklerinin yanı sıra mutlak bir hakikate de sahiptirler. Thucydides’in bitmek bilmez Peloponez Savaşı’nı trajik Kader kavramı altında birleştirmesi (ona eşlik eden ahlakçı dinsel kibir nosyonlarıyla birlikte)¹¹⁰ hâlâ bizim için şu derin hakikati ifade eder: ampirik olayların zorunsuzluklarının altında işleyen, geçici zaferlerin yanı sıra yerel yenilgilerle de durup dinlenmeksizin kendini ifade eden bir zorunluluğun tespiti. Zorunluluk olarak tarihsellik kavramı, her ne kadar Yunan tarihçinin henüz erişemeyeceği – üretim tarzlarının potansiyeli ya da tükenişi gibi– karşıtlıklar çerçevesinde kavranması gerekse de, yine de bizim olmalıdır. Ama böyle karşıtlıklarla kendi ilişkimizin –dün determinizm ile özgürlük arasındaki çelişki, yarın komplot ile ütopya arasındaki çelişki– insan tarihinin daha önceki anları kadar ideolojiye bulaşmadığını farz etmek hata olacaktır. Geçmişteki tarihçiler karşısındaki tek avantajımız hakikaten küresel bir tarihe yaklaşan kendi tarihimizin nispeten genişlemiş olmasıdır.

110 Francis Cornford, *Thucydides Myth-historicus*, Londra, E. Arnold, 1907.

iii. İki Bütünlük

Ama şimdi meselenin ne olduğuna dair daha net bir fikir edinmek için birleşme ve bütünleşme süreçlerine geri dönmemiz gerek. Olaylar dizisinin aniden bütün bir tarihsel sisteme göz atma şansı tarafından kesintiye uğratıldığı, ama kendisi de başlı başına bir sistem ya da olay olarak nitelendirilebilecek böyle anlardan ikisini örnek vermeye çalışacağım. Ardından, (tekillikler karşısında) mevcut evrenselleşme diliyle değil, Mutlak'ın daha eski dini diliyle nispeten tatmin edici bir şekilde kavramsallaştırılabilecek böyle fenomenlerle muhtemel ilişkilerimizi formüle etmek istiyorum; ondan sonra tarihsel *pathosun* bağdeğerlerine dair can alıcı soruya ve onun ikiz olumsuz ve olumlu yüzlerine yaklaşmak mümkün olabilir.

Birinci örnek Sartre'ın savaş arifesindeki romanı *Le Sursis*'dir (*The Reprieve*). Burada Dos Passos'un romanlarında olduğu gibi çok sayıda yazgı doruk noktasında bir kaynaşmaya doğru iç içe geçerler ve romanın adı da ancak Münih Paktı'nın ertelenmesiyle geçici olarak tasdiklenir. Buradan sonraki dolaylı söylev halindeki düşünceler bu eserin felsefi doruk noktası değildir (meşhur doruk noktası Mathieu'nun özgürlüğün doğasını Pont Neuf'te keşfettiği yerdedir); ama pek çok bakımdan romanın merkezi deneyimi, kendine göndergeliliği, alternatif kesme tekniği ve özgürlük tezinin yargılanabileceği ve değerlendirilebileceği tek zemin olan özgür olmamanın ve bağımlılığın gösterilmesidir:

Devasa bir beden, bir gezegen, yüz milyon boyutlu bir uzayda; üç boyutlu varlıklar bunu hayal bile edemezlerdi. Ne var ki her boyut özerk bir bilinçti. Gezegen tam karşıdan bakmaya kalkışıldığında gezegen paramparça olur çökerdi, geriye sadece bilinçler kalırdı. Yüz milyon tane özgür bilinç, her biri de duvarları, kızarıp duran bir izmariti, aşına yüzleri görürdü ve kendi sorumluluğunu üstlenip kendi alinyazısını kurardı. Gene de bu bilinçlerden biriye sek, algılanamayan okşayışlar, hissedilmeyen değişikliklerin farkına varılırdı, devasa ve görünmez bir polipyeye bağlı olduğunun farkına varılırdı. Savaş: herkes özgür ama zarlara da atıldı. Orda işte savaş, her yanda, bütün düşüncelerimin, Hitler'in bütün sözlerinin, Gomez'in bütün edimlerinin bütünlüğü: ama yekün alacak kimse yok ortalıkta. Sadece Tanrı için var savaş. Ama Tanrı yok. Oysa savaş var.¹¹¹

111 *The Reprieve*, çev. Eric Sutton, New York: Knopf, 1947, 326; İngilizce: "A vast entity, a planet, in a space of a hundred million dimensions; three-dimensional beings could not so much as imagine it. And yet each dimension was an autonomous consciousness. Try to look directly at that planet, it would disintegrate into tiny fragments, and

Böyle bir deneyimde Tarih hakikaten bir kâbus olarak kaydedilir; ama öteden beri süren baş döndürücü bir katliam ve kırımın kâbusu veya hiçbir dinin ya da siyasal sistemin bugüne kadar silip atmadığı uslanmaz insan kötülüğü değildir. (*Le Sursis*'deki tüm karakterlerin kendini aldaltma [*mauvaise foi*] içinde olduğuna şüphe yok, ama hepsi de eşbiçimli bir şekilde kötücül olmaktan çok uzaktır.) Bu kâbus daha ziyade çaresiz karşılıklı bağımlılık, çaresizlik ve pasiflik yoluyla kolektif doğasının bilincine varan bir nüfusun kâbusudur. Başkalarının fark ettirmeden özgürlüğümü çalmasına dair Sartreci retorik, burada bir tür Mutlak vizyonu, bilinmeyen bir yazgiya doğru giden bir sığır vagonuna doldurulmuş bedenler mutlağı halinde ifade edilir. Ama halihazırda öğrendiğimiz üzere vizyon yanlış kelimedir: Zira bu, başarılmış bir temsil değil, Mathieu'nün düşünemeyeceği ve tasarlayamayacağı bir şey üzerine kendini felsefe yapmaya zorlamasının ve böylece başarısızlığını ihtimal dışı bir bilişsel başarıya çevirmesinin temsildir. Söz konusu başarı bütünlük gibi felsefi bir isim taşır ve bu "kavrama" âlim-i mutlaklığı ya da entelektüel hâkimiyet iddiası üzerinden saldırmanın son derece yersiz olduğu bir kez daha açığa çıkacaktır. En iyi ihtimalle, bireysel varoluşun kolektif boyutunu kavrama yolunda bireysel ya da varoluşsal bir girişim teşkil ettiği söylenebilir; ayrıca, artık aşına olunan Sartreci diyalektiği tekrarlarsak, ancak başarısızlığıyla başarılı olabilirdi.

Yine de başlı başına bir tür olay olan bu aydınlanmanın buradaki anlamıyla Olay'a bağımlı olduğunu da hatırlatmalıyız. Tarih ancak bazı olayları vesilesiyle başlı başına bir Olay olarak kavranabilir: Büyük sarsıcı krizler, ki savaşın paradigma niteliğinde olduğu açıktır, burada her güncülükten, barış zamanının rutinlerinden, özellikle bir şeyin olmadığı tekrar dünyasından kökten farklı varsayılmaktadır. Bu yüzden Sartre'in "uç durumlar estetiği" *Annales Okulu* programının tarihyazımında olayların önemini azaltma ve giderek daha uzun süreleri öne çıkarma işlevinin taban tabana zıddıdır: *Annales Okulu*'nun tarihsel anlatıya ulaşip ulaşamadığı sorusu, en az Sartre'in her günkü hayata hakkını verip veremediği sorusu kadar ilginçtir (*Bulantı*'nın ta kendisi neredeyse fiziksel tipte bir krizdir).

Her halükârda Sartre ve savaşla birlikte Tarih'in kuşkuya yer bırakmaya-

nothing but consciousnesses would be left. A hundred million free consciousnesses, each aware of walls, the glowing stump of a cigar, familiar faces, and each constructing its destiny on its own responsibility. And yet each of those consciousnesses, by imperceptible contacts and insensible changes, realizes its existence as a cell in a gigantic and invisible coral. War: everyone is free, and yet the die is cast. It is there, it is everywhere, it is the totality of all my thoughts, of all Hitler's words, of all Gomez's acts; but no one is there to add it up. It exists solely for God. But God does not exist. And yet war exists." *Le Sursis*, in *Oeuvres romanesques*, Paris: Gallimard, 1981, 1024–1025.

cak şekilde orada olmayan bütünlük ve dehşet değilse bile endişe deneyimi olarak görünür kılındığı bir momente temas ederiz. Şimdi Tarih'e göz atmanın beraberinde bir nevi baş döndürücü sevinç getirdiği mukayese edilebilir başka bir momenti ele alalım. Bu da Immanuel Kant'ın Fransız Devrimi'ni nitelendirme momentidir. Burada Tarih tam da Mathieu'nün yokluğunu yaşadığı özgürlüğün cisimlenişi olarak deneyimlenir:

Yetenekli bir halkın günümüzde devam eden devrimi başarılı da olabilir başarısız da; öyle acılar ve vahşetle dolu olabilir ki aklı başında bir adam, böyle bir devrimi ikinci kez başarıyla gerçekleştirmeyi umma cesareti gösterdiğinde asla bu deney için benzer bir bedel ödemek istemeyebilir; ama yine de ben diyorum ki bu devrim tüm izleyicilerin (bu o oyuna bizzat karışmamış olanların) kalplerinde artık coşku sınırına dayanan bir gönülden katılım hissi uyandırmıştır ki bunun ifadesi tehlikeler barındırmaktadır; dolayısıyla bu sempatinin insan ırkındaki ahlaki bir yatınlıktan başka sebebi olamaz.¹¹²

Çağdaşları içinde en az II. Dünya Savaşı kadar önemli olan bir olaya düzülün bu övgü, duygulanım yelpazesindeki yeri bakımından Saritre'in karakteristik nitelikteki coşkulu kötümserliğinin karşıt ucunda kalıyormuş gibi görünüyor: İnsanların mutlak bir güçsüzlük hissettiği bir tarihsel durum burada özgürlük ve kolektif öz-belirlenimin muzafferane bir şekilde sergilendiği ve prova edildiği devrimci bir momentle yan yana konmuştur. Aydınlanma filozofu için Fransız Devrimi hakikaten bütün bir halkın despot otoritelerin vesayetinden ya da kolektif çocukluk statüsünden çıkıp, her şeyin ötesinde "kendine sivil bir anayasa sağlayarak" olgunlaştığı bir momenttir.

Ama her iki pasaj da Tarih'le yüzleşmeleri kayıt altına alır ve Tarih'in hakikaten görünür kılındığının söylenebileceği momentleri anıtsallaştırır. Her iki deneyimin ortak noktasının ne olduğunu, duygulanım yüklerinden başlayarak göstermek istiyorum. Bu biçimiyle ampirik duygular ve hislerin heterojen kataloğundan ayrı olan duygulanım, yüksekten alçağa, yücelme anlarından karamsarlık anlarına ve kapsamlı bunalımlara kadar muazzam bir ruh hali salınımı olarak tarif edilebilir. Bu yüzden, Kant'ın "coşku" olarak nitelediği şey bugün melankoli olarak analiz edilen şeyle yakından ilişkilidir, hatta bu iki hal bir tür duygulanımsal karşıtların birliği içinde diyalektik olarak ilişkilidir. O halde her ikisinde de duygulanım yoğunluğu ampirik deneyimlerin transandantal deneyimlere dönüşümünün, dolaysız

112 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 153.

tikellerin ötesinde bütünlüklerin yakınlığına dair büyüyen bir hissin işaretidir.

Aslında her iki izahat da şu süreci kayda geçirir: Sartre çağdaş temsil krizinin bütün ağırlığını böylesine muazzam ve ezici bir fenomeni isimlendirmekte vazgeçilmez ama yine de yetersiz olan sözcüğün kendisine yükleyerek bunu olumsuz bir şekilde yapar. Diğer taraftan Kant deneyimin kendi versiyonunu ampirik tarihin haberleri ve güncel olayları üzerinden parıldayan İdea çerçevesinde tarif eder karakteristik bir biçimde: ya “parasal ödül”de ya da “eski askeri soyluluğa” yatırılmış sınıf çıkarında özçikara direnen “saf hak/doğru kavramı”.

Her iki pasajın da anlatsal olmaktan ziyade bilişsel ve düşündürücü olduğu, eylemlerin somut taklitlerinden ziyade fikirleri aktarma amaçlı didaktik metinler olduğu itirazını ciddiye almamız gerek. Sartre bize Mathieu’yü açıkça düşünme edimindeyken gösterir (ayrıca Sartre’in kendi düşüncelerini düşünmektedir); Kant ise tarif ettiği deneyimin tarihselliğinin altını açıkça çizer: Deneyim vesile olarak tarihsel bir olayı alır (“İnsan tarihinde böyle bir fenomen unutulmaz”¹¹³), ama olayı dolaysız tarihsel ya da anlatsal bağlamından tecrit eder, herhangi bir şeyin muhtemel sebebi olarak paranteze alır (“bu olayla bağlantılı görülen amaca şimdi ulaşılamasa da, devrim ya da milli bir anayasa reformu en nihayetinde başarısız olsa da”). Böylece eşsiz bir tarihsel olayı kalıcı bir insan kolektiflikleri imkânı ya da potansiyeline dönüştürür.

Böyle itirazlar tarihle bir karşılaşmayı tarih hakkında bir düşünceye çevirmekle fiilen aynı anlama gelir; ayrıca her iki pasajda da üzerinde düşündükleri nesnelere hakkındaki salt öznel duygu ifadeleri gören diğer itiraz türleriyle yan yana konmaları gerekir. Bu yüzden her iki itiraz da bizi saf bir ampirik deneyimler dünyasına, enikonu nominalizme giden bir dünyaya indirger. Modern felsefenin fenomenolojik (hatta Kant’taki fenomenolojik eğilimlerin) gücünü hiçe sayarlar ki bu felsefeye göre bilme (saf epistemolojik problemleriyle birlikte) başka niyetselliklerden ve nesnel dünyayla başka ilişkilerden, örneğin duygulanımdan kökten ayrılamaz; ya da şöyle diyebiliriz: Bu felsefeye göre duygulanım da bir bilme biçimi ve evvelinde nesnellik denen şeyin bilincidir. Tıpkı diyalektik gibi fenomenoloji de “nesnenin üstünlüğünün” (Adorno) altını çizer. Bu nesne transandantal tipte olduğunda, bireysel algılama ve bilme yeteneğimizi muazzam ölçüde aştığında bu durum daha da şiddetlenir. Her iki deneyim ve betimlemeleri işte bu bakımdan Kant’taki anlamıyla “yüce”nin ifadeleridir, hatta yücenin

ta kendisi daima bir Tarih yaklaşımının (ya da Tarih'in bize yaklaşımının) işareti ya da belirtisidir (Kant buna *Geschichtszeichen* der).

Yine de Kant'a göre yüce, bir estetik yargı modu olarak nitelendirilmiştir ve aynı zamanda Jean-François Lyotard'ın ideolojik sonuçlarla dolu önerisini de hesaba katmamız gerekir. Buna göre Kant'ın burada tarif ettiği şey tam da bir estetik deneyimdir ve böyle devrimci siyaset hevesleri daima katılımcılardan ziyade seyircilerin siyaset sahnesine verdiği tepkilerdir.¹¹⁴ Hatta Kant'ın kendisi de coşku duyanların görece tarafsız bir ruhu olduğunda ısrar etmez mi? Mesele sadece bu insanların başka bir ülkedeki olaylara dair olumlu hislerinin kendi monarşilerine tehdit olarak görülmemesi gerektiği değildir, her şeyin ötesinde "en ufak bir yardım etme niyeti olmadan bakan ve işe karışmayan bir halk"tırlar.¹¹⁵ Dolayısıyla, gerek yaşanan başarısızlıklar gerekse "yarattığı acılar ve vahşet"¹¹⁶ nedeniyle ikinci kez böyle bir devrim yapma ayartısına kapılmazlar; her halükârda, diye ekler Kant, devrim "daima adaletsizdir".¹¹⁷

Estetiği gerçekliğin paranteze alınması olarak gören bu bakış açısının, başvurduğu yüksek modernist pratiğe ya da güya desteğe çağırıldığı Alman idealizmine (Kant'ı da fena halde içeren bir idealizm) bile adil davranmayan günümüzdeki bir estetizm ideolojisi olduğu ve siyasetin içini boşalttığı şeklinde bir yanıt verme eğilimindeyim. Fakat estetiğin gerçeklikle ilişkisine dair çok farklı görüşlerin olduğunu, hakikatin "kendini işleyişe geçirdiği"¹¹⁸ temel yollardan birinin sanat olduğunu söyleyen Heidegger'in görüşünün de bunlar arasında bulunduğunu hatırlatmak yeterli gelmelidir.

Yine de estetik seyirciliğin gerçeklikten pasif-temaşacı bir mesafede durma olduğu anlayışının ta kendisi farklı bir yoldan, çağdaş küreselleşme deneyimimizin önümüzde açtığı bir yoldan ele alınabilir. Modern (ya da emperyalist) dönemde bile dış dünya asla sadece tarafsız düşünce ya da estetik tüketim nesnesi değildi; daha ziyade kendi yayılmış gerçekliğimizin, dünya sistemindeki ayrıcalıklı konumumuz vesilesiyle bastırılmış ve karanlıkta bırakılmış olan kısmının simgesel bir deneyimiydi. Diğer nüfusların kökten farklı durumlarına katılımımız tükettiğimiz kahvaltılıkların ya da arabalarımızda kullandığımız benzinin kökenlerini çok aşar. Böyle ilişkileri dolaysız bir tarzda tahayyül etmek, bunları "nüfuz" gibi bir sahte kavram çerçevesinde düşünmek kadar yanlıştır. Burada mimetik olabilecek, hatta yapıların tersine çevrilmesini içerebilecek bir uzaktan eylem vardır. Peşinen koyutlanabilecek tek şey, uluslararası ya da küreselleşmiş bir

114 Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris: Minuit, 1983, 238–240.

115 Kant, *The Conflict of the Faculties*, 157.

116 *Ibid*, 153.

117 *Ibid*, 157n.

118 Martin Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes," op. cit., 49.

sistem içindeki uzak (ve orada olmayan) bir mekânın kendi durumumdaki her şeyden farklı olanakları önüne sermesidir. Dolayısıyla, nüfuz denen şey basitçe şu ana kadar şüphe edilmeyen bir şeyin mümkün olduğu hissidir ve bunu muhayyel yeniden üretim yoluyla, hatta tikslenme ve kaçma yoluyla yeniden icat edebilirim.

Hiç kuşku yok ki savaş, tüm bu karanlıktaki virtüelliklerin potansiyelinin ortaya çıkması ve edimselleşmesidir: barış zamanlarında ve gündelik hayatta varoluşları kendi varoluşuyla kesiştiğinde gazete ya da televizyonla kısıtlanan o orada olmayan düşmanların varlığı. (Ayrıca hiç şüphe yok ki kitle iletişim araçları da dünya sistemine girift ve bilinçdışı dahil oluşumuzun boyutlarını teşkil ederler – şu ya da bu doğrudan temsil kanalından ziyade Kant'ın *Geschichtszeichen*'i tarzında.)

Prusya Krallığı'ndaki Kant'ın Paris'teki devrime olan hayranlığı işte bu anlamda saf temaşayla alakalı olmaktan uzaktır: birinci Dünya ülkesi demenin anakronistik kaçacağı bu ülkede açılan yeni siyasal ve ekonomik olanak alanı o dönem kesinlikle Üçüncü Dünya varlıkları olan Alman prensliklerinin yaşam dünyasında derin sonuçlar doğurmuştur. Keza bu tek yönlü bir yol da değildir; ayrıca çeperdeki ya da yarı-çeperdeki mekânlarda meydana gelen hareketin merkezdeki devletlerin deneyimini ve somut perspektifini etkilemesi de zamanımıza özgü değildir; Susan Buck-Morss'un gösterdiği üzere, Haiti devriminin Hegel üzerindeki etkisinde bunu görebiliriz.¹¹⁹ Nitekim, Tarih bir bütünlükse, daha doğrusu bir bütünselleşme süreciyse, yerkürenin giderek daha geniş alanlarının işe dahil olmasıysa, deneyimi de ister istemez yokluk ile varlığın, uzak ile yakın ve dış ile için yeni ve özgün bir ilişkisini içerecektir: Kant'ın düşündüğü gibi tarihselin "işareti"nden ibaret kalmayacak, bu yeni ve şu ana kadar şüphe edilmeyen ilişkileri kavramanın ve onları bilince çıkarmanın bir yolu olacaktır.

Ama şimdi bu iki tarihsel tanıklığı niteleyen o karşıtların birliğine dönmek zorundayız; zira Tarih'le karşılaşmanın diyalektik doğasını incelemenin ve dehşet ile şevkin iki farklı değerliğinde yaşanabileceğini doğrulamanın vakti geldi. Tarih'e ve gelip geçici karşılığı olan Olay'a yaklaşım parçalayıcı ya da canlandırıcı olabileceği gibi yenilgi deneyimi ya da tam aksine muazzam imkânların ve "her şey mümkündür" ("*tout est possible*") hissini uyandırılması da olabilir. Zira yenilginin ya da yakıcı kudretsizliğin karşıtı zaferin ucuz ve kendi halinden memnuniyet barındıran sinsi tatmini değil, tam da yeni bir faaliyetin başlatılması, yeni kuvvetlerin ve beklenmedik potansiyellerin canlandırılmasıdır. Marx, *Kapital*'in birinci cildinin tam ortasında bulunan ve adeta anlatısal doruk noktası diyebilece-

119 Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti," *Critical Inquiry* içinde, cilt 26 no. 4, Yaz 2000, 821-865.

ğimiz yerde bizi aniden yeni bir diyalektik düzeye taşıyıp kolektif boyutla tanıştırdığında bize bu diyalektik müphemlik hissini tattırır.

“El birliği” üzerine olan bu bölümde Marx “çoşkusunu” dizginleyerek yeni toplumsal işbölümünün (ki bu noktaya kadar tartışılmamıştır) “temelde kolektif olmak zorunda olan bir üretici gücün yaratılışını” nasıl kurduğunu gösterir (Kap, 318). Aristoteles’in meşhur metafizik tanımına (siyasal hayvan olarak insanı Marx haklı olarak “kent yurttası” olarak tercüme eder) ve Franklin’in insanın “alet yapan hayvan” olduğu sözüne (Kap, 318n15) yapılan göndermelerin yarattığı girdaptan Marx’ın kendi metafiziği –“toplumsal hayvan” olarak insan, kolektifin insana özgü olması– aniden yüzeye çıkar. O halde el birliği insan hayatının tam olarak yeni bir diyalektik düzeye yükseltilmesidir: İşçinin emek zamanı artmaz, ama üretkenliği aniden yükselir; “sermayeye armağan edilir,” der Marx keyifle (Kap, 324). Bu arada Darwin’e yaptığı ilk göndermeler yeni boyutun ve özsel işlevinin zamansal perspektifine dair ipuçları verir (“kapitalist üretim gerçekte ancak” tam da böyle bir çoklu ve kolektif emekle “başlar” der bize [Kap, 332]). Böylece kolektiflik tematiği, yabancılaşma ve üretkenlik mefhumlarının yanı sıra, doğru düzgün bir Marksist felsefeye aday olma hakkını kazanır.

Ama hikâye burada bitmez, çünkü hemen sonraki bölümde çok daha ciddiye bir tonda devam ettirilir, “işbirliği”nin ya da kolektif görev atama ve toplumsal işbölümünün tarihsel bakımdan bizatihi makinede nesneleşmesi üzerine düşünülür. Marx’ın “manüfaktür” aşamasından keskin bir şekilde ayırt ettiği sanayi kapitalizminin aracı makinedir. Marx artık kehanetvari bir tarzda Taylorculuğu önceleyerek Hegel’in “*geistiges Tierreich*”ını (“ruhun zoolojik krallığı”nı) bir “ucubebilim” olarak yeniden yazar ve makinenin çeşitli parçalarının sayılıp dökülmesinin Whitman tarzı coşkusuyla birlikte (saat mekanizmaları ve üretimleri [Kap, 332-33]), makinenin insana yaptıklarını sert bir şekilde eleştirir (“İşçinin bir yığın üretken içgüdü ve eğilimini baskı altında tutma yoluyla tek bir parça işteki hünerini seradaki gibi geliştirerek, onu bir hilkat garibesi haline sokar; tıpkı La Plata devletlerinde kürk veya yağın almak için koca bir hayvanın boğazlanması gibi.” (Kap, 348)

Bu noktada tarihsel bütünselleşme momentini ufukta ağır ağır belirlemektedir. Marx sanayi kapitalizmi savunucularının övücü retoriğinin maskesini de geçerken düşürür: Bunlar (tıpkı daha sonraki küreselleşme savunucuları gibi) tekil fabrikadaki işbölümünün üretkenliğine olan hayranlıklarını bir bütün olarak piyasa sistemindeki üretim “anarşisi”ne aktarmaktadır.

(Kap, 345, 479) Fakat Tarih'in göze çarptığı yer bu "piyasa özgürlüğü" değil, bizatihi makinenin maddiliğidir:

Hareketini yalnızca iletim makineleri aracılığıyla merkezi bir otomattan alan yapılandırılmış iş makineleri sistemiyle, makineli üretim, en gelişmiş biçimini alır. Burada tek tek makinelerin yerini, gövdesi bütün fabrika binasını dolduran, azmanlaşmış parçalarının ağır ve ölçülü hareketlerinin başlangıçta gizlediği şeytani gücünü sayısız asıl iş organlarının baş döndüren hızlı hareketleriyle açığa vuran mekanik bir dev alır. (Kap, 367; ayrıca bkz. 401)

O halde Marx'ta bile aynı süreç ikili, antitez içeren bir ifade bulabilir: İlk önce en nihayetinde ütopyik bir geleceğe temas eden kolektif karşısında duyulan coşku, ki bu temas "özgür insanlardan oluşan bir topluluğa" (Kap, 88) mütevazı atıf sayesinde gerçekleşir ve "toplumsal emeğin plan ve otoriteye dayanan bir örgütlenmesi"ne (Kap, 345), ardından da fütüristik endişeler kâbusuna eklenen bir makineler distopyasına bir göz atmamıza imkân verir.

Böylece Marx, tarihsel eğilimlerin tanımlanışının karşıtların birliği denen diyalektik ritimle uyumlu olduğu izlenimini doğrular. Bu ritim uyarınca verili bir fenomen münavebeli olarak olumlu ya da olumsuz diye işaretlenirken çelişmezlik ilkesi kapsamına girmez veya görünürdeki alternatiflerden birinin ya da ötekinin kesin olarak seçimini gerektirmez. Böyle bir fenomen geleneksel etik mantığın –iyi ile kötü, olumlu ile olumsuz bağdeğerlerin birbirini dışlaması– statik alışkanlığını zora sokmakla kalmaz, aynı zamanda diyalektiğin çekirdeğine temas etmek için sondayı fenomenin kendi yapısının daha derinine itmeye teşvik eder bizi.

iv. – Sistem Olarak Tarih

Bizi burada ilgilendiren fenomende, yani bir tarih anlayışının ani parlamasında, bu anlamdaki Tarih'in ya kâbus olarak ya da şevkle yaşanacak ani bir açılma ya da imkân olarak deneyimlenebileceğine dair kanıtları da bir şekilde açıklamamız gerek. Meselenin kendisinde daha derin bir ikilik olduğunu gösteren bir münavebedir bu: Örneğin Tarih'in belirişi, *phainesthai*'si hem geçmişin hem geleceğin aynı şekilde yeni bir açılışını getirebilir ve bu bakımdan antitez barındırdığı söylenebilir: yeni bir kolektif üretim anlayışına yol açan ciddi bir şiddet ve katliam geçmişe ya da tam tersine evrensel bir felaketle ufukların kapanması yüzünden geçmişte iptal olan bir vaadin

birden göze çarpması. Daha da iyisi, Tarih'in yeniden ortaya çıkışının içeriğiyle ilişkisiz olduğu kararlaştırılmaz bir durumda bu boyutların her ikisi de aynı anda deneyimlenebilir ve bu yeniden ortaya çıkış her şeyin ötesinde görüş mesafesi düşük şimdide uzun bir indirgenişin ardından, aralarındaki mesafenin pürüzsüz şeffaflığında geçmiş ve geleceğin içinde yeniden açılacakları biçime bağlıdır.

Fakat şimdinin körlüğü ile zamansal *ek-stasesin* kullanılmasının derin solumu arasındaki bu karşıtlık hâlâ bize biçimsel bir izahın ötesinde pek bir şey vermez ve bu izahı da olanaklılık koşullarına doğru takip etmemiz, yani şu ya da bu içerik dilinde şifresini çözmemiz gerekir. Bu münavebeyi –şimdilik olumlu ve olumsuz bağdeğerlerini dışarıda bırakarak– bütün sistemin figürleri ile Olay arasında bir münavebe olarak yeniden okumayı öneriyorum, fakat burada “olay”ın kendisinin sistemik bir doğaya sahip olarak anlaşılması, yani eski bir sistemi dönüştürmeye muktedir ve toplumsal bütünlüğün tüm katmanlarına nüfuz edebilen bir kasılma olarak görülmesi gerekir. O halde mekân ve zaman, daha doğrusu eşzamanlı ve artzamanlı, hatta belki de Spinoza'ya karşı Hegel, her şeyi kapsayan bir bütünlüğe karşı zamansallıkların coşkun akışı, toptan bir deneyim akışı söz konusudur. Demek ki zaman ya da mekân bireysel deneyime indirgenemediği veya diğer yandan tahayyül edilemez bir çokluk olarak kavrandığında bu kutuplardan herhangi biri birey ile kolektif arasındaki, hatta özne ile nesne arasındaki bir karşıtlık halinde dillendirilebilir. Dolayısıyla bu münavebenin Kant'taki iki yüce biçimi, yani matematiksel ile dinamik, ölçek ile salt güç arasındaki ayrımı da teşkil ettiğine şüphe yoktur. Fakat tüm ihtimaller dahilinde önemli olan bir kutbun diğerine ağır basması, bunların iyi ya da kötü çerçevesinde değerlendirilmesi değil (bunlardan birinin diğerine hiç durmaksızın dönüşüyor görüldüğünü söylemiştik), bizatihi karşıtlık olgusu ve deneyimidir. Bu ikiliğin tarihin kalıcı bir özneliği mi olduğu, gizli ve henüz algılanamaz durumda kaldığı ve ancak kapitalizmle ve bizatihi küreselleşmeyle öne çıkarılabileceği bir mahut tarihöncesine kadar mı uzandığı, yoksa karşıtlık yapısının ta kendisinin dünya piyasasının ortaya çıkışıyla bağıntılı olarak gelişen yeni bir tarihsel fenomen mi olduğu sorusu ise tündengelimle cevaplanamaz, ama bunun da gündeme alınması üretken nitelikte olacaktır.

Fakat geçerli perspektiften sistem mefhumunun (ve onunla birlikte bütünlük mefhumunun) her yerde hazır ve nazır kâbusvari bir kısıtlama olarak olumsuz şekilde deneyimlenebileceği barizdir; halbuki Olay mefhumu (yukarıda Kant'ta olduğu gibi) özgürlük ve olanağın ifadesi olarak okunmaya meyillidir. Dolayısıyla şimdilik bu *eudaimonik* biçime tüm ide-

olojikliğine rağmen saygı gösterecek ve bu karşıtlığın her iki kutbunun da farklılık ve çeşitlilikten ziyade birlik figürleri çevresinde örgütlendiğini göz önüne almayacağız.

Sistem kategorisi yapısal dilbilimin yeniden keşfinden itibaren zengin bir çağdaş irdelemeye tabi tutuldu; ama artzamanlı düşünceyi salt mekanikliğe ya da ilaveliğe sürgün eden eşzamanlı anlayış teorisi ve ikili karşıtlıklar tarafından düzenlenmesi gibi tanıdık özelliklerinin hepsini tekrarlamamıza gerek yok. Her şeyi kapsayan bir sistem olarak Tarih deneyimine dair önerdiğimiz taslakta vurgulamamızın daha faydalı olabileceği şey ise Michael Mann'ın kafesleme kavramı olacaktır; zira bu kavram bir sistemin çözünmesini devre dışı bırakan ve gerek daha önceki bir biçime dönmesini gerekse daha sonraki veya daha ileri bir biçim tarafından asimile edilmesini ya da dönüştürülmesini önleyen mekanizmalar yoluyla kendini var etme tarzına işaret eder.¹²⁰

Marx'ın görece teorileştirmeden bıraktığı ve daha eski bir üretim tarzının onun yerine geçmeye çalışan tarz tarafından zorunlu olarak yıkılmasının altını çizen tarihsel örnekler verdiği "üretim tarzı" olarak sistem anlayışında zaten bunu örtük olarak görmek mümkündür. Çitleme bu sürecin klasik örneklerinden biridir ve kapitalizmin ortaya çıkmasına ve tarım toplumlarının yerini para ekonomilerinin almasına ilişkin Marksizan izahlarla sınırlı değildir. Hindistan'daki eski ve görece kendine yeten köy topluluklarının yıkılışına dair Marx'ın yaptığı tartışmalar, böyle toplumlardaki statik ya da değişmez yapıların (Asyatik üretim tarzı olarak da adlandırılır) tanımlanmalarıyla tamamlanır. Bu toplumların tepesinde bitmek bilmez bir hanedanlar ve aşiret liderleri yer değiştirmesi yaşanırken, tabanında da bitmek bilmez bir köy ekonomileri yeniden üretimi yaşanmaktadır. Marx bu yeniden üretim mekanizmalarını kimi zaman daha açıkça nitelendirir. Yeni manüfaktür sisteminin sanayi kapitalizmi yönünde genişlemesi esnasında daha eski loncaların manüfaktür sistemine dönüşmeye direnmesine dair açıklamaları buna örnekler: "Lonca yasaları, bir lonca ustasının çalıştırabileceği kalfa ve çırakların sayısını sıkı sıkıya sınırlayarak, onun bir kapitalist haline gelmesini önüyordu." (Kap, 347) Sanayi kapitalizme dönüşünce makinenin yeni işbölümünü getiren manüfaktür ise tam da böyle mekanizmaların eksikliği nedeniyle görece kısa bir egemenlik yaşamıştır.

Sistemler arasındaki bu mücadele en dramatik noktasında sistemin bir nevi *conatus* sahibi olduğunu göstermelidir, zira sistem kendi varlığını sürdürür ve her şeye rağmen kalıcı olma, serpilip gelişme yönünde doğuştan bir güdüsü vardır; keza yerini alma ve mekânını işgal etme tehdidi yaratan

120 Michael Mann, *The Sources of Social Power*, 1. cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 124–127.

(kalıntısız veya yeni doğan) tüm diğer sistemleri yıkmak ve ortadan kaldırmak zorundadır.

Bu ispatlamalardan ilki için Pierre Clastres'in kabile toplumu ya da daha özgül olarak avcı-toplayıcılar üzerine eserinde bir analogi yakalanabilir. Clastres bu toplumları incelerken böyle bir sistemin (ya da üretim tarzının) iktidar etrafında örgütlenmiş bir toplum haline gelmesini veya buradaki vakada mahut büyük adamların ortaya çıkmasını önlemesini sağlayan ilkeyi tespit etmiştir. Genelde devlet iktidarı ve özelde büyük adamların ortaya çıkışı üretken olmayan üyelerin, ordunun ya da korumaların (veya rahipler konusunda olduğu gibi, ideologların) geçimini ve devamlılığını sağlayacak bir artı ürünün sonucu mümkün olabilir ancak. Artı ürün ise her halükârda ancak daha geniş anlamda tarım ve tahıl ambarlarıyla mümkün olabilir. Fakat Clastres üzerinde çalıştığı toplumlarda başarılı ya da yetenekli veya fiziksel bakımdan daha güçlü avcılarının getirdiği etin bolluğunda iktidarın bir örneklenme olanağı yakaladığını tespit eder. Avcı-toplayıcıların üretim tarzına yönelik bu tehdit daha sonra basit bir kuralla önlenir: Bizatihi üretim tarzının ayakta kalma ve yeniden üretilme mekanizmasını teşkil eden bu kurala göre avcı kendi öldürdüğü hayvanı yiyemez.¹²¹ Dolayısıyla başkalarının getirdiği av hayvanına kendiliğinden bağımlı olur ve onun avı da kolektif bölüşüm ve ortak geçime hizmet eder.

Sistem fikrindeki bu gelişmeye Michael Mann'ın katkısı ise yeni sistemin herhangi bir aksaklığı ya da eski sistemlere gerilemeyi muzafferane bir edayla savuşturmasını sağlayacak bir mekanizma ortaya koymasında yatar: yayılma itkisinin daha eski toplum ve üretim biçimlerinin savunma mekanizması tarafından, yani yeni ve doğmakta olan toplumsal biçimlerin daha eski ve daha basit biçimlere geri dönmesi (geriye evrim) tarafından sayısız kez yenilmesine kadar ulaşmayacağı varsayılan bir egemenlik hali.

Uygarlık normal dışı bir fenomendi. İnsanların varlıklarının büyük bir kısmını kaçınmaya harcadıkları devleti ve toplumsal katmanlaşmayı içeriyordu. Bu yüzden, pek az örnekte uygarlığın geliştiği koşullar bundan kaçınmanın imkânsız hale geldiği koşullardır. Tüm "bakir" uygarlıklarda bulunan alüvyonlu tarımın nihai anlamı büyük bir ekonomik artı paketiyle beraber sunduğu toprak kısıtlamasıydı. Genellikle yaşandığı üzere sulamalı tarım haline geldiğinde toplumsal kısıtlamayı da artırıyordu. Nüfus belli otorite ilişkileri içine kafesleniyordu.

Ama hepsi bu değildi. Alüvyonlu ve sulamalı tarım yine ekonomik fırsattan ayırıştırılmaz bir şekilde çevredeki nüfusları da kafesliyordu. Ti-

121 Pierre Clastres, *La Société contre l'état*, Paris: Minuit, 1974, 99.

cari ilişkiler de (gerçi çoğunlukla daha düşük düzeyde) bütün bölgedeki göçebe çobanları, yağmur suyuna bağımlı tarım yapanları, balıkçıları, maddencileri ve ormancıları kafesliyordu... Orada kafeslenmiş nüfusun yeni ortaya çıkan otoriteye ve eşitsizliğe tarih öncesindeki sayısız durumda olduğu gibi sırtlarını dönmeleri görece zorlaşıyordu.¹²²

Eski ulusal birliklerin küreselleşme denen yeni ve daha kapsamlı sisteme asimilasyon sürecinde olduğu, yeni bir tür uluslararası işbölümü ve karşılıklı üretim bağımlılığının doğuşu adına eski kendine yeterliklerin ortadan kalktığı günümüzde Mann'ın kafesleme teorisinin eşsiz bir yankısı olduğu söylenebilir.

Yeni sistemin çoğunlukla görece kâbusvari bir tarzda deneyimlenmesinin bir örneğini Stephanie Black'in Jamaika üzerine kusursuz belgeseli *Life and Dept'te* (2001) görebiliriz. Bu belgeselde Jamaika'daki tavukçuluk sektörünün Amerikan şirketleri tarafından sistematik yıkımına, ülke pazarına rekabet edilemeyecek kadar ucuz fiyatlarla tavuk ürünü akını sonucu yerel üreticilerin iflas ettirilmesine tanık oluruz. Uzun vadede ise iç pazarda rekabet kalmayınca yabancı üreticiler tekelleşmenin rahatlığıyla fiyatları yeniden yükseltirler. Benzer üretim alanlarının hepsine gerçekleşen bu uygulama, muazzam zenginlikte bereketli topraklara sahip olan Jamaika'nın yeni küresel sistemdeki uydu rolünü sağlamlaştırır, ithal gıdaya ve dışarıdan dayatılan uluslararası işbölümüne son derece bağımlı hale getirir. Böyle bir sistemde yeni ve gönülsüz üyeler genellikle tek tip tarımsal ürün ihracatıyla katkı yapmak zorunda bırakılır. Jamaika'ya ise şeker ve tütün üretiminin yanı sıra turizmle uğraşma işleri bahşedildi; aslında küreselleşme döneminde gelişen temel sektörlerden biri turizmdir ve eski tarihsel ve toplumsal gerçekliklerin adeta Disneyleştirilmesini ve seyirliklere ve taklitlere dönüştürülmesini bünyesinde barındırır.

Mann'ın bahsettiği kafeslemenin bu yeni biçimi, sistemin distopik olmakla kalmadığı, aynı zamanda komplo da içerdiği izlenimini güçlendirmektedir. "Banka soymak ne menem bir suçtur, banka kurmanın yanında?" diye sormuştu Brecht. Aynı soru yeni küresel tekellere de yöneltilebilir. Fakat günümüzdeki tam postmodernlik durumunda komplo ideolojisi çok yaygın, hatta bir nevi siyasal ve pedagojik işleve sahipse, aynı zamanda –insan niyeti ve eylemi olarak– nitelendirmeyi de sistemden uzaklaştırıp Olay'a çektiği de unutulmamalıdır. Büyük ticari komplolar da –yeni muhafazakar ya da serbest piyasa ideologlarının veya Sovyet Rusya sonrasındaki

122 Mann, *The Sources of Social Power*, 124.

oligarkların komploları da— işte bu ruh haliyle muazzam yaratıcı ve dünya-tarihsel eylemler olarak selamlanabilir, önceki kayıtlı tarihte görülen diğer yenilikçi stratejik müdahaleler (Heidegger'in *devletleri kuran Edim'i* [*sta-atgründende Tat*] dahil) arasında sayılabilir.

v. Olay Olarak Tarih

Dolayısıyla artık Tarih'in bütünlük olarak algılanan, verili bir tarihsel birleşmenin giderek güçlenişi niteliğindeki yüzünden uzaklaşıp, Olay ve hatta Edim denen diğer şifreye ve yorumsal olanağa yönelmemiz gerek. Burada klasik Althusserci yapısal nedensellik anlayışını, yani şimdi Olay'ı açıklamada kullanılan anlayışı hatırlamak bana en uygunu gibi görünüyor.¹²³ Demin atıfta bulunulan sistem olarak bütünlük deneyiminde olduğu gibi, yapısal nedenselliğin de bir çokluk birleşmesini (ya da Ricoeur'ün diliyle, uyumsuz uyum) anlattığını ama ilk biçimi bir bakıma algısal olarak tersine çevirdiğini akılda tutmak gerek. Sistem olarak bütünlük deneyimi anlayışında fenomende öne çıkarılan şey —yani bilişsel algıda birinci sıraya giren şey— bizatihi kâbusvari birleşme, her şeyin tamı tamına canavarca bir kafeslemeyle birbirine bağlı olduğuydu; keza Tarih'in kendisinin *pathos* ve gösteri olarak göze çarpmasının bir zamansallığı, önce Bir'i görüp ancak ondan sonra Çok'u ayırt etmemizi gerektiren bir zamansallık söz konusuydu; öne çıkarılan ve ancak ondan sonra unsurlarının, özelliklerinin, faktörlerinin ve parçalarının analitik envanterini mümkün kılan şey komplonun ta kendisidir. Bütünlük gibi muazzam bir şey, ağı içinde süpürülüp yutulan her şeyin dehşetinin şafağını önceler.

Althusserci anlayışta ise tam tersine faktörler ve katılımcıların çeşitliliği önce gelir: tarihsel failler, “önceden verili” durumlar, başka serilerden zorunsuzluklar ve tesadüfler (doğal olanlar ve insan yapımı olanlar), mekânsal yoğunlaşmalar, çoklu kültürel ve ulusal geleneklerin zamansallıkları (savaş halinde) ya da çoklu grupların, sınıfların ve sınıf hiziplerinin zamansallıkları (iç krizler halinde) vs. Burada olayın kendisine geriye dönük bir birleşme gücü veren şey anlaşılmasız bir bitmek bilmeyen çokluk olgusudur: O halde Althusser'in üstbelirlenim dediği şey de adlandırdığımız (ve törensel bir tarzda tarihlendirdiğimiz) tek bir olay halinde birleşmesinin ardından bu çokluğun yeniden değerlendirilmesi ve dökümünün yapılmasıdır. Belki daha eski bir Sartreci dil iki deneyimi faydalı bir şekilde ayrıştırabilir: Sistem bütünlük olarak kavranıyorsa, Olay da bütünlüğü içinde, bir süreç olarak kavranmaktadır.

123 Louis Althusser, “Contradiction and Overdetermination” and “On the Materialist Dialectic,” *For Marx* [*Marx İçin*] içinde, çev. Ben Brewster, Londra: New Left Books, 1969.

O halde başka bir tematik açıdan bakıldığında sistemin tüm “insan” unsurlarını bir nevi doğal ve gayri-insani belirlenime amansızca dönüştürdüğü söylenebilir; Olay mantığı ise insan olmayan her şeyi irade ve eylem olarak yeniden *şifrenmeye* doğru çeker. Demek ki bu sürecin prototipi, askeri karşılaşma ve strateji geliştirme sahnesi haline gelen bir araziye stratejist tarafından dönüştürülen jeolojik bir alt katman olabilir: Coğrafi pazarlar ve kazalar (gerçek ya da potansiyel) bir savaş alanına dönüşmüştür ve bu savaş alanı tedricen kendi adını kazanmakta, tarihe başarılı ya da beyhude bir iş olarak geçmektedir.

Meseleyi böyle koyunca bakış açılarının da tersine dönebileceği ve komplo olarak sistem anlatımımızın görünüşte “doğal” bir süreci maksatlı bir eylem haline getirebileceği açıklık kazanır; öte yandan sonuçların kestirilemezliği de aktörler ve failer tarihini tekrar kimyasal etkileşime ya da sismografik kazaya benzer bir şeye çevirme eğilimi yaratır. Yine de, Tarih’le yüzleşmenin bu iki yolu ancak farklılıklarını koruma kaydıyla faydalı olabilir; yine aynı anlayışla Savaş’ı ilk ya da sistemik tarzın paradigması, Devrimi ise ikinci tarzın, olay ve kolektif edim olarak Tarih’in paradigması olarak görmek mümkündür.

Bu karşıtlık nasıl konumlandırılırsa konumlandırılınsın, ardışıklık zamanı ve gelişigüzel ve seçmeli algı mekânı olarak –aniden ve keskin bir şekilde derin birlik ve karşılıklı bağımlılık inancının dönüştürdüğü– ampirik tarih deneyimimize tekabül eden bir çokluk formunda, doğrudan nesne olarak kavranamayan ama Heideggerci varlık düzenine ait bir aşkınlık olarak bu çokluğun ardından yükselen geri çevrilemez bir ilişkisellik boyutu içinde Bir ve Çok olarak ikili bir varoluşu paylaşan fenomenleri birleştirir. Tarih deneyimi bu ikili sistem ve olay perspektifi olmadan imkânsızdır. Her ikisi de diğeri olmadan Tarih bakımından yetersiz kalır ve tümünden başka bir kategoriye girer: İzole birlik anlayışı felsefe ve metafizik haline gelir, salt ampirik olaylar deneyimi en iyi ihtimalle varoluşsal anlatı, en kötü ihtimalle bir nevi eylemsiz ya da pozitivist bilgi olur.

vi. Mutlak Olarak Tarih

“Mutlak” sözcüğü, daha da zamansız kaçan felsefi terim “aşkınlık”ın yanı sıra bu fenomenle bağlantılı olarak zikredilmiştir. Sona gelirken, Tarih deneyimini tanımlayan bu iki şeyle ilişkinin doğasını belirtmek gerekecek; özellikle de gerek dini şablonlardan gerekse Aristoteles’in teatral *pathosu* ve Kant’ın görünüşte salt alımlayıcı coşkusunun ima ettiği statik estetik-temaşasal seyircilikten ayrıştırılması lazım.

Mutlakla ilişki mefhumunu ne kadar sekülerleştirmek, hatta ona praksis olanağı kazandırmak istersek isteyelim, görünüşe bakılırsa sahicilik ya da hakikat çağrışımlarından koparılması mümkün değildir. Ama bu noktada modernizm ile postmodern arasındaki geleneksel bir ayrım kendisini dayatır: Modernizm, Mutlak'ta bir hayat ile mükerrer gündelik hayatın düşmüşlüğü ve bozulmuş bir kültür arasındaki kökten ayrımda ısrar ederken; postmodernlik sorunsal postmodern çağda birbiriyle karşılaşan kaçınılmaz mutlakların varlığını hatırlatarak görecelik üzerine bitmek bilmez kavgaları daima yeniliyor görünmektedir.

Heidegger örneği bu sorunların tartışılması için faydalı bir alan olmayı sürdürüyor, ama şimdi aynı ölçüde zamansız ve itibarsızlaşmış başka bir modern dönem yazarı argümanı canlandırmamıza yardımcı olacak. Zira Mutlak'ın dili aslında Heidegger'in hakikat tarzlarından (bkz. aşağıda) hiçbirine yabancı olmayan bir yazardan alınmıştır ve bu yazarın hayatı ve eserleri tam da bu yüzden uğursuz yalanların ve hareketlerin, tümünden farklı bir stil ve aralıkta olmakla birlikte en az Heidegger'in görkemlilikleri kadar şüphe çeken metafizik duygulanımların yatışmaz bir gösterişi ve repertuarı olarak görülmüştür. Ama belki de Mutlak ancak böyle bir aşırılık yoluyla görünür ve kaçınılmaz hale getirilebilmektedir. Bize burada yardımcı olabilecek mutlaklığın göreliliklerini sadece André Malraux'un *The Voices of Silence*'ta atıfta bulunduğu –insani ve gayri-insani– sanat aşkınlıklarında değil, aynı zamanda *İnsanlık Durumu*'nun karakterlerinin ta kendilerinin tutkularında buluyoruz (*İnsanlık Durumu* denen labirentin tam ortasındaki bir tür her şeyi bilen alim olan yaşlı Gisors'un onu çevreleyen çeşitli karakterlerin kaderi üzerine düşüncelerinde):

“Kırmızı ya da Mavi,” dedi Ferral, “niteliksiz işçiler yine öyle kalmaya devam edecek; tabii öldürülmezlerse. Sadece tek bir hayatı olan birinin o hayatı bir fikir uğruna kaybetmeye gönüllü olması insan ırkının aptalca bir özelliği gibi görünmüyor mu sana?”

“Bir insanın –nasıl desem?—kendi durumuna, insan olarak yazgısına dayanabilmesine çok nadir rastlanır...”

Gisors o an Kyo'nun fikirlerinden birini düşündü: İnsanların özçikarlarının ötesine geçerek uğruna ölmeye gönüllü oldukları tüm şeyler, o yazgıyı şerefle temellendirerek az çok belirsiz bir tarzda gerekçelendirir: köle için Hıristiyanlık, yurttaş için ülke, işçi için Komünizm. Ama Kyo'nun fikirlerini Ferral'le tartışmayı arzulamıyordu. Ona geri döndü:

“Daima bir sarhoşluk ihtiyacı var: bu ülkede afyon, İslam'da haşhaş, Batı'da kadın... Belki de aşk her şeyin ötesinde, Garplının kendini insanın yazgısından kurtarmak için kullandığı bir araçtır...”

Sözcüklerinin altından belirsiz ve gizli bir karşı mecaz akıntısı geçi-

yordu: Ch'en ve cinayet, Clappigue ve deliliği, Katov ve Devrim, May ve aşk, kendisi ve afyon... Onun gözünde bir tek Kyo bu kategorilere direniyordu.¹²⁴

Ama Heidegger gibi Malraux da bu farklı farklı yaşam tutkularına dair gözlemlerini insan sonluluğuna ("*sa condition d'homme*"), yani ölüm olgusuna demirleyecektir: Bu durum analizin çekim merkezini derhal nesneden özneye, bağlanmanın nesnel doğasından bireysel *Dasein*'in öznel ihtiyacına aktarır. Gelgelelim, Sartreci varoluşçuluk bu metafizik kalıntıyı cüretkarca ıskartaya çıkardığında ve nihai güdü olarak ölüm endişesini terk ettiğinde (yerine özgürlüğü geçirdiğinde), Kantçı özgürlüğe saygı etliğinin etik düşüncü kurtaramayacağı hakiki bir yaşam tutkuları ya da sahici bağlanımlar ve kökensel seçimler göreliliğine batırız. Buradaki yakıcı soru (Deleuze ve Guattari kendi durumlarında farklı bir yoldan, paranoyak ile şizo ya da Göçebeler ile Devlet arasındaki karşıtlık üzerinden bu soruyla yüzleşirler, ama daha büyük bir başarıyla çözüm buldukları söylenemez) hümanizm ile faşizm, insani etik ile gayri-insani etik arasındaki ayrımla ilgilidir; estetik metafizikçi Malraux daha sonra hayatı öven sanatlar ile hayatı ezen şeyler üzerine hayranlıkla tefekküre dalan sanatı adil bir tarzda ele alırken buna saygı göstermek zorunda kalmaz ("*une extase vers le bas ...*" — "*il y a aussi quelque chose de ... satisfaisant dans l'écrasement de la vie...*"¹²⁵).

Aslında, hem Malraux'da hem de Heidegger'de sahicisizle sahicinin arasındaki sınır saptanırken ölüm ve sonluluğun can alıcı bir rolü olduğunu

124 André Malraux, *Man's Fate*, çev. Haakon Chevalier, New York: Modern Library, 1961, 227; Fransızcası:

—Rouges ou bleus, disait Ferral, les coolies n'en seront pas moins coolies; à moins qu'ils n'en soient morts. Ne trouvez-vous pas d'une stupidité caractéristique de l'espèce humaine qu'un homme qui n'a qu'une vie puisse la perdre pour une idée?

—Il est très rare qu'un homme puisse supporter, comment dirais-je? sa condition d'homme...

—Il pensa à l'une des idées de Kyo: tout ce pour quoi les hommes acceptent de se faire tuer, au-delà de l'intérêt, tend plus ou moins confusément à justifier cette condition en la fondant en dignité: christianisme pour l'esclavage, nation pour le citoyen, communisme pour l'ouvrier. Mais il n'avait pas envie de discuter des idées de Kyo avec Ferral. Il revint à celui-ci:

—Il faut toujours s'intoxiquer: ce pays a l'opium, l'Islam le haschisch, l'Occident la femme ... Peut-être l'amour est-il surtout le moyen qu'emploie l'Occidental pour s'affranchir de sa condition d'homme...

Sous ses paroles, un contre-courant confus et caché de figures glissait: Tchen et le meurtre, Clappique et sa folie, Katow et la révolution, May et l'amour. lui-même et l'opium ... Kyo seul, pour lui, résistait à ces domaines. (*La Condition humaine*, in *Oeuvres complètes*, tome I, Paris: Gallimard, 1989, 678– 679.)

125 *Ibid*, *La voie royale*, op. cit., 449. ["düşmekten duyulan vecd.." — "hayatın ezilmesinde de tatmin edici... bir şey vardır.." —yhn]

söylemek abartılı görünmüyor: Yalnızca ölüm ve ölüm endişesiyle karşılaşma verili bir seçim ya da deneyimi Mutlak'la bir karşılaşma olarak niteliyor-muş gibi görünür; bu seçim ya da deneyim daha sonra bireyin kendi ölümlü-lüğüyle şu ya da bu uzlaşımına indirgenir, ama bütünlüğe ve hatta kolektife erişim tarzlarından olması zorunlu değildir (Sartreci versiyonun –özgürlük ve endişeyle karşılaşma– da böyle olmasının zorunlu olmadığını hemen eklemek isterim).

Yaşlı Gisors karakteristik bir tarzda, Malreaux'un karakterleri içinde en "kendini adanmış" olanını yani oğlu Kyo'yu görelileştirici mutlaklar listesinin dışında tutarken ("Onun gözünde bir tek Kyo bu kategorilere direniyordu" ["Kyo seul, pour lui, résistait à ces domaines"]), Kyo'nun silah arkadaşı Katov'u siyasal Mutlak'ın salt "devrim" tutkusuna kısıtlanışına dahil eder. Kyo'nun Mutlak'la ilişkisinin ve siyasal pratiğinin salt bireyciliği ve bireysel tutkuları aşan bir biçim aldığı kestiriminde bulunabiliriz: Burada söz konusu olan şey insan sonluluğu deneyimini yalnız başına ölümün endişesinden ayrı bir şekilde yerinden eden bir kolektiflik boyutudur (romanın son sahnesinde Katow'un siyanür hapını feda etmesi onun tutku bileşimine dair de bir şeyler aktarır).

Yine de mesele bir şekilde mutlak olan ya da mutlak sayılan "değerler" midir, yoksa burada daha ziyade Mutlak'la ilişki mi söz konusudur (Mutlak'a, hatta burada Mutlak ölüme muhtemel bir direnci saymıyorum bile)? Bu ilişkinin aktif ya da tutkuya dayalı bir tercihler kümesinden geriye, bilişsel ya da temaşaya dayalı bilgiye (Mutlak'ı bütünlük olarak bilmek, nadir görünlük anlarında onu görmek isteyenlerin her türlü ediminden önce gelir) doğru hissettirmeden kaymaması ne ölçüde mümkündür? Ölüm mutlak olsaydı bile, bu alternatifte göre ancak gelip geçici berraklık ve endişe anlarında göze çarpardı. Burada söz konusu olan mutlakların göreliliği değildir: Zira hakikat olarak Mutlak'la temaşaya dayalı bir ilişki en azından umutsuz bir durumun tutkulu ya da takıntılı bir sahnelenişi kadar çeşitlenmelere açıktır. Nitekim Heidegger'in sanat üzerine düşüncelerinin tayin edici, doruk noktası niteliğinde bir anında altını çizdiği şey Mutlak'la bu ilişkidir:

Hakikatin açtığı ya da görülmesini sağladığı varlık içinde kendini kurmasının temel yollarından biri hakikat eserine kendini yerleştirmedir [burada *Werk* (eser) sanat eseri anlamındadır]. Hakikatin varlığını göstermesinin bir yolu da hale zemin sağlayan iştir. Yine hakikatin öne çıkıp ışıldamasının bir yolu da basitçe varlık olmayan, her şeyden önce *varolan* bir varlık olanın yakınlığıdır. Hakikatin kendine zemin sağlamasının bir diğer yolu özsel fedadır. Keza hakikatin oluş haline geçmesinin bir diğer

yolu düşünürün sorgulamasının, düşünürün sorgulaması olması ve varlığı düşünme olarak onu soruya-değerliği içinde adlandırmasıdır...¹²⁶

Bu pasaj kullandığımız terminolojinin (mutlak, aşkınlık) dini çağrışımlarının kaldırılmasında da bir o kadar faydalıdır, gerçi din, Heidegger'in hayal ettiği "yollardan" sadece biridir; keza ölümün kendisi için de aynı şey söylenebilir ("özel feda", savaşta ölümü anlatmak için kullanılır). Ama siyasal praksis burada haklarını geri kazanır, *staatsgründende Tat* şeklini alır; ayrıca bizatihi "praksis" teriminin (Kont Ciezkowski tarafından 1838'de yeniden icat edilip modern hali verilmiştir) ampirik olaylarla –kendi felsefi aşkınlığını kendi içinde taşıyan– bir ilişkiyi adlandırdığı gözlemi yüzeysel kaçmayacaktır.

Ama buna rağmen (ayrıca Malraux'nun büyük metafizik romanındaki devrimci ortama rağmen) böyle tefekkürlerde atıfta bulunulan Mutlak'ın Tarih'le bir tutulacağının garantisi yok gibi görünmektedir.

İlk olarak Heidegger'in kullandığı, sonra da Sartre'in tarihsel birleşme hakkındaki argümanında faydalandığı fenomenolojik "ufuk" terimi bu önermeyi sağlama almanın belki de en etkili yolunu sunar; zira kalkış noktası alınan kanaate göre kapitalizmin dünya çapındaki zaferi aynı zamanda günümüzde nihai düşünce ufku olarak Marksizmin önceliğini de sağlama almaktadır. Demek ki bir nevi kapitalizm felsefesi olarak diğer düşünce tarzlarının Marksizm içindeki konumlarını saptamaları ve olanaklarını geliştirmeleri zorunludur. Henüz sermaye mantığı tarafından tam anlamıyla mühürlenmiş ve sağlamaştırılmış görünmeyen bir küresel durumda hâlâ diğer kaçış çizgilerinden kurtulmuş modernist tutkular ve mutlaklar ko-

126 Şuradan alıntı yaptım: "Origin of the Work of Art," *Philosophies of Art and Beauty* içinde, haz. Albert Hofstadter ve Richard Kuhns, Chicago: University of Chicago Press, 1964, 685; Almanca: "Eine wesentliche Weise, wie die Wahrheit sich in dem durch sie eröffneten Seienden einrichtet, ist das Sich-insWerk-setzen der Wahrheit. Eine andere Weise, wie Wahrheit west, ist die staatgründende Tat. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit zum Leuchten kommt, ist die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit sich gründet, ist das wesentliche Opfer. Wieder eine andere Weise, wie Wahrheit wird, ist das Fragen des Denkers, das als Denken des Seins dieses in seiner Frag-würdigkeit nennt." [Heidegger'in bu ayrıcalıklı erişim tarzlarından bilimi dışlamayı sürdürmesi de ironiktir: "Dagegen ist die Wissenschaft kein ursprüngliches Geschehen der Wahrheit, sondern jeweils der Ausbau eines schon offenen Wahrheitsbereiches, und zwar durch das Auffassen und Begründen dessen, was in seinem Umkreis sich an möglichem und notwendigem Richtigen zeigt. Wenn und sofern eine Wissenschaft über das Richtige hinaus zu einer Wahrheit und d. h. zur wesentlichen Enthüllung des Seienden als solchen kommt, ist sie Philosophie."] *Holzwege, op. cit.*, 48.

nusunda mesele henüz böyle değildi. Postmodernliğin kendi mutlakları olduğuna şüphe yok –postmodern dinlerin mahut köktencilikler halinde nevezuhurunun tanıklık ettiği üzere– ama bunlar tümünden farklı bir türdendir ve bir bakıma şifrelerin göreliliği olarak, bir nevi şifre aktarımı olarak terimleştirilebilecek bir görelilik tarafından yönetilir.

O halde bugün Mutlak'ın aranması gereken ufuk budur. Seküler bir niteliği olduğunu söylemek istersek, çeşitli dinler zaten görelileşmiş olarak, geleneklerin postmodern yeniden icatları ve çağdaş tutkular ve yaşam tercihleri olarak yeni yerlerini alacaklardır. Tarihin bu muazzam tahakkümünü yücelik çerçevesinde düşünmek istenirse, Edmund Burke'ün (ilk büyük modern yüce teorisyeni) aslında *extase vers le bas* olan baş döndürücü bulantıyla Fransız Devrimi'nin aşırılıklarının karşısına çıktığı pasajları hatırlamalı; aynı zamanda Hegel'in çağdaş yorumcularından en ilginçlerinden bazılarının (demin bahsettik) Mutlak Zihin'in aslında bizatihi sermaye olduğuna dair gaddarca spekülasyonlarını da unutmamak gerekir. Bu arada, yüceyi çoklukların birliği (ya da en azından böyle birliklerin bir türü) olarak düşünürsek, o halde bir zamanlar çoklu olan tarihin şimdi tek bir Tarih halinde çok daha birleşik olduğu yolundaki Sartre'in gözlemine, küreselleşme döneminde tarihin gösterdiği birleşme eğiliminin de onu kapitalizm Tarih'ine dönüştürdüğünü de mantıken eklememiz gerekir.

Gerçekten de örümceklerin ağ salgılaması misali kendimizden bir insan çağı salgıladık: Yaşam alanındaki eskiden doğal olan tüm unsurları kendine katıp insan yapımı şeylere çevirirken dahi her yönde görünürlüğü kapatan muazzam, her şeyi kapsayan bir sekülerlik tavanı. Yine de bu içkinlik uskunda en az kabile halkları ya da uzaydan gelmiş ziyaretçiler kadar yabancı bir edayla dolaşiyor, akla hayale gelmez karmaşıklık ve kırılگانlıktaki dantellerini hayranlıkla izliyor, dipsiz kuyularından sıçrayıp geri kaçıyoruz; kâh egzotik ve yapay çiçeklerden duvarlarına yaslanıp aylıklık ediyor, kâh sakınmayı öğrenmediğimiz zehirli renkler ve ölümcül kökler yüzünden eziyet çekiyoruz. İnsan çağının dünyası ya ezici bir dehşet ya da hastalıklı coşku için estetik bir mazerettir; işte bu dünyanın, tümü kendi varlığımızın liflerinden çekilmiş ve doğanın kendisinden daha yabancı olan her doğa-sonrası hücrede bizimle bir olan kozmosunda Kant'ın eski sorularını –Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne ummalıyım– mırıldanmaya devam ederiz. Bu soruları, bir ayna ya da uzay gemisinden daha fazla tepki vermeyen bir yıldızlı göğün altında sorar, çirkin ve bürokratik bir temsili kaydın eklenmesini gerektirdiklerini anlamayız: *Bu sistemde ne bi-*

lebilirim? *Tamamen benim icat ettiğim* bu yeni dünyada ne yapmalıyım? *Tam bir insan çağında* yalnız başına ne umabilirim? Üstelik bu soruların yerine tek anlamlı soruyu getiremem: Bu düşman ve yabancı bütünlüğü nasıl kendi yapımım olarak tanıyabilirim, onu nasıl benimseyip kendi el emeğimin ürünü yapabilir, yasalarını nasıl kendi tasarımı ve kendi praksisim olarak tanıyabilirim?

Tarihsel bakımdan ilk olan ve ortaya çıktığından beri varlığımızın ufkunu belirleyen bu seküler bütünlüğü teorize eden sadece Marx olduğundan, içinde icat edilen tüm mutlaklar aynı zamanda bizatihi bu tavanın kabul edilmesi, nihai varlığımızın Tarih olduğunun tanınmasıdır. Dolayısıyla, bireysel ya da varoluşsal mutlaklarımızın hepsi Tarih olarak nihai Mutlakla açık ya da örtük bir ilişkiyi yapılarında taşımak zorundadır: Transandantal olan Mutlaklar dahi bu engin varoluşsal bağlanma tarafından gizlice sekülerleştirilmiştir; bu bağlanma o kadar kapsayıcıdır ki çoğunlukla görünmezdir ve Heidegger'in daha eski Varlık kavramının sadece geçici olarak görünürleşmesinde olduğu gibi, sadece kaybolma kipinde görünürleşir, sadece suyun dibine çekilme kipinde su yüzüne çıkar.

Zira aksiyomatığın eksiksiz zaferine atıfta bulunmak için Deleuze ve Guattari'nin şifrelerini ya da dilini de kullanabiliriz; bu zafer öyle eksiksizdir ki artık sadece yerel ve geçici yersizyurtsuzlaştırmalar mümkündür: yerel hobiler ve tutkular, kişisel dinler, fantezileşmiş etnisiteler, meslek zümrelerinin kapalı cemaatleri, iktidarın yemek salonları, jet sosyetenin toplantı odaları, ekrandaki sayılardan ibaret servetler, istatistik düzeyinde kalan fedakarca ölümler... Bunların aynı zamanda kimileyin Marx'ın adının da eklendiği çeşitli radikal fantezileri içermesi gerektiği açıktır: Eski sorunların –parti ve örgüt gibi sorunların– hâlâ anlamlı ve çözümsüz olması tümünden farklı bir jeopolitik durumda sözel bakımdan bunların yeniden icadının başka bir yerli yurtlulaşmadan ibaret olmadığı anlamına gelmez.

Küreselleşme karşıtlığı, bütünlük ve mutlak olarak Tarih'e daha eski motiflere nazaran daha sahici bir bakış sunmaktadır muhtemelen, ama bu varlık ufkuyla yüzleşip hesaplaşmak için hiçbir tatmin edici praksis bulunmadığı da akılda tutulmalıdır. Deneyim biçiminin olumsuz olduğu ve çoğunlukla da ona atfedilen paranoya nitelemesini fazlasıyla haklı çıkardığı su götürmez. Zira küresel kapitalizmin bu muazzam bütünlüğü bir komplo olarak kavranmaktadır; ister gayri-şahsi bir sistem, bir nevi akla hayale gelmeyecek kadar geniş bir kafesleme olarak, ister tam tersine (1990'larda dünya çapında başlatılan sayısız yeni muhafazakar programda elle tutulur

bir şekilde gördüğümüz gibi) seçkinlerin birleşik iradeleri ve niyetlerinin işi olarak alınsın. Bu alternatifler olgusal farklardan ziyade tarihyazımsal kararları yansıtır. Bunlar özünde doğası bakımından ideolojik (tabii bu terimin felsefi ve metafizik olanı da içerdiği ve kapsadığı düşünülmelidir) bir anlatı stratejisine dayanan seçeneklerdir.

vii. Özgürleşme Olarak Tarih

Tarih'in geçici bir biçimde de olsa algılanabileceği kiplere tekabül eden bu seçenekler, şu ana dek aynı anda hem olumlu hem olumsuz olan ve her iki yöne de çekilebilecek, her iki yönde de sahnelenebilecek bir diyalektiğin ikili yapısına denk düşer. Ama aynı zamanda komplonun her iki versiyonunun da –sistem ve insan failliği olarak– birleşip olumlu terimin karşısında tek bir özünde olumsuz terim haline geldiği daha büyük bir karşıtlık içinde konumlandırılmaları gerekir ve şimdi de bu konuyu değerlendireceğiz.

Tam tamına trajik bir gösterinin zirvesi olarak *pathosun* mutlu ve komik sondaki çok farklı bir kutlamanın sadece olumsuz muadili olması beklenebilir hakikaten. Bu meseleyi özellikle başarı ya da başarısızlık çerçevesinde düşünmemiz gerekmez, ama yine de bu pek insanca sözcükler de elimizdeki karşıtlıkta meselenin ne olduğuna dair faydalı hatırlatıcılar gibi görünmüştür zaman zaman. Öte yandan, dünyanın komik dönüşümünün sonunda tanık olmayı beklediğimiz genel sevinç için Kant'ın coşku terimi kesinlikle fena bir öneri değildir. Komedi o kadar sıklıkla gençlerin yaşlılar karşısındaki fallik zaferi çerçevesinde teorileştirilmiştir ki, böyle bir zaferin muhtemel “tarihin sonu” anlamlarından hiçbirisiyle düşünülemezceği açık olmalıdır; yenilenme ve kozmik gündoğumu, yaratılış ve yeni dünyaların doğumu mitleri ise, bugün bizden gayet uzak olabilecek, ama kayıtlı tarihten pek de eksik olmayan büyük kolektif Tarih anlayışına arkaik bir figürasyon eklemek için vardır. Bu yüzden Kant'ın hatırlatması zamansal bakımdan isabetlidir:

İnsanlık tarihinde böyle bir fenomen *unutulmaz*, çünkü insan doğasındaki öyle bir daha iyiye doğru gitme eğilimi ya da melekesi açığa çıkarmıştır ki, bu eğilim ya da melekeyi bilgelik numarası yapan hiçbir politikacı o ana dek varolan şeylerin gidişatından çıkarsayamazdı; bunlar ancak insan türünde içsel hak ilkeleriyle uyum içinde birleşen doğa ve özgürlük tarafından vaat edilebilirdi.¹²⁷

127 Kant, *The Conflict of the Faculties*, çev. Mary J. Gregor, Lincoln, University of Nebraska Press, 1979, 159.

Tarih'e oforiyle bir göz atılan böyle anlar beklenmedik felaketlerden kurtuluştan devrime kadar geniş bir yelpazede yer alabilir. Şans ya da milli talihlilik, takdir-i ilahi anlayışının teleolojik çağrışımlarını azaltıyor gibi görünmektedir, zira takdir-i ilahi anlayışı niyet ya da komplo gibi daha olumsuz bir yük taşımaya devam etmektedir. (Bütün Hıristiyan tarih görüşü Tanrı'nın Adem'in torunlarını kurtarma komplosundan ibaret değil midir?)

Hatta belki de komedinin ruhu çöküş ve serbest kalışla, yasanın askıya alınması, hatta toplumun kendisinin çözülmesi ve kafeslemenin sona ermesiyle daha iyi gerçekleştirilir. Burjuva devrimleri çağında böyle imgeler selameti ifade ediyordu; hapishaneler açılıyor, Bastil düşüyor ve *Fidelio*'daki büyük boru sesi mahkûmun zindandan kurtuluşunun işaretini veriyordu. Bununla beraber, yerleşik burjuva toplumunda evrensel özgürlüğün kutlanması muhtemelen Dickens'ın *Kasvetli Ev*'inin sonuyla daha iyi gösterilir; sokakta kalabalıklar kutlamalar yapmakta, Jarndyce'ye karşı Jarndyce davasının sayısız dosyası dışarı atılmakta ve nesiller boyu bitmek bilmeyen dava mirasın tükenmesi ve ilgili tüm tarafların tahliyesiyle sonuçlanmaktadır. Bu dört dörtlük halk bayramı Marx'ın *Kapital*'inin 1. Cilt'indeki ikinci büyük doruk noktasında (mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirileceği şeklindeki öngörünün Beethoven tarzı muzafferaneliği) yankı bulur.

Marx burada yerleşim kolonilerinde (özellikle de Avustralya'da) gelecekteki işçileri atandıkları işlere bağlamak ya da oralarda mecbur tutmak için önlem alınmayınca, birikim sürecinin kederle vadesini doldurmasına atıfta bulunur. Böylece, Kuğu Nehri'ne bol miktarda üretim aracı getirmekle kalmayan, aynı zamanda binlerce işçiyi de aileleriyle birlikte getiren Bay Peel'in hüznü hikâyesine tanık oluruz: "Yatağını yapacak ya da nehirden ona su getirecek hizmetkardan yoksun kalmıştı.' Bedbaht Bay Peel İngiliz üretim ilişkileri dışında her şeyi Kuğu Nehri'ne getirmişti." (Kap, 733)

Marx bu ücretli işçi adaylarını serbest bir halde bedava topraklar üzerine yerleştirmek yerine, önceden kölelikle işi sağlama almanın daha akıllıca olacağını ekler. Nitekim her şeyi kapsayan toplumsal düzenin sınırlarından kurtulmaya ilişkin en ihtişamlı imge, özgürleşme imgesidir:

Siyahlar kölelikle ilgili önemli ya da önemsiz sayısız kuraldan kurtuluşlarıyla böbürlenme fırsatlarını sevinçle değerlendiriyordu. Azat edilmişler, beyazların gözetimiyle sınırlanmadan toplanılar ve dini ayinler yapıyor, köpek, silah ve içki satın alıyor (bunların hepsi kölelik döneminde onlara yasaktı), kaldırımlarda beyazlara yol vermeyi reddediyorlardı. İstedikleri gibi giyiniyorlardı, siyah kadınlar bazen süslü püslü giyiniyor, güneş şem-

siyeleri taşıyor ve köle eşarby yerine rengârenk şapkalar ve örtüler takıyorlardı. 1865 yazında Charleston'da azat edilmiş insanlar "en iyi konutlardan bazılarını" işgal ettiler ve King Street'te "gökkuşağının tüm renklerini taşıyan ipekler ve satenler içinde" yürüyüş yaptılar; okula giden siyah çocuklar ise Calhoun'un mezarından duyulacak yerlerde 'John Brown'ın Bedeni' şarkısını söylüyorlardı. Kırsaldaki beyazlar azat edilmişlerin "arsızlığından" ve "boyun eğmezliğinden" şikayet ediyordu, ama asıl kastettikleri kölelik döneminde beklenen saygı ve itaatten her türlü uzaklaşmaydı. Kölelik dönemi kısıtlamalarının en çok hıncı yaratanlarından biri de hiçbir siyahın geçiş izni olmadan seyahat edememesi ve devriyelerin bu izinleri kontrol etmesiydi. Özgürleşmeyle birlikte Güney'in siyah nüfusunun yarısı yollara düşmüş görünüyordu. "Renkliler hemen hareket etmeye başladı," diye sonradan hatırlıyordu Teksaslı eski bir köle. "Özgürlüğe daha yakın olmak ister gibiydiler, sanki ne olduğunu biliyorlardı – sanki özgürlük bir yer ya da şehirdi." Siyahların önceden köle muamelesi görmesinin bu hareketle pek ilgisi yokmuş gibi görünmektedir. "A.M. Dorman'ın bütün zencileri ondan ayrıldı," diyordu Alabamalı bir çiftçi. "Hepsi de daima onun çocukları kadar özgür olmuş ve müsamaha görmüştü." Canları istediği zaman gelip gitmek eski köleler arasında uzun süre bir onur ve heyecan kaynağı oldu. "Zenciler yolculuk etmek için tam anlamıyla deliriyor," diyordu 1877'de beyaz bir gözlemci. "Demiryolu yetkililerinin başının etini yiyor, her türlü mesele için ekstra seferler, gezi trenleri istiyorlardı: tatiller, piknikler, pazar okulu kutlamaları, kilise ayinleri."¹²⁸

Bu tam bir kutlamadır: sadece alacaktan vazgeçilmesi değil, aynı zamanda bizi toplumsalın her biçiminde kısıtlamaların kalkması. Bahtin'in mevsimsel karnavallarının hakiki bir tarihsel benzeşidir; ayrıca numunelik "dertli dönemlerde" toplumun çöküşüne dair distopik vizyonların, alt sınıfların intikamı ve yasa ile düzenin baltalanması düşüncelerinin gölgesindeki orta sınıf tahayyülüne musallat olan –Ballard'dan *Yol Savaşçısı*'na kadar sayısız kıyamet vizyonundaki– şiddet ve anarşinin komik eşidir. Ama mutlu son olarak Tarih'e böyle bir bakış, herhalde Kant'ın aşkın özgürlüğün gerçekleşmesiyle beklenmedik karşılaşması kadar zor rastlanan bir şeydir.

O halde neticede, Tarih'in bize verdiği böyle takdir-i ilahi ürünleri ile bütün tarihimizin mutlak karşıtı olarak Ütopya'yı birbirinden ayırmak akıllıca olacaktır. Mekânsal diyalektikle ilgili daha önceki spekülasyonlara dönersek, tıpkı Ütopya'nın keşif seferlerinin ve dünyanın bilinmedik yerlerine gidilmesinin sonucuyla birlikte coğrafi mekândan kaybolmasında olduğu gibi, buradaki anlamda artık zamanda da olmadığını öne sürebiliriz. Sistemimizin ulaş-

128 Eric Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*, New York: Harper and Row, 1988, 79-81.

tığı tam anlamıyla gerçekleşmiş bir Mutlak'ın mutlak olumsuzlaması olarak Ütopya artık evrimsel, hatta devrimsel bir olanak olarak tarihsel zamanda önümüzde uzanan bir şey olarak tahayyül edilemez. Hatta hiç tayahhül edilemez; görünüşte boş ve soyut bir fikir olan bu şimdinin ontolojisi olabilecek şeyi aktarabilmemiz için fiziğin dillerine ve figürasyonlarına –kapalı dünyalar ve bağlantısız ama eşzamanlı evrenler çokluğu tasavvurlarına– ihtiyaç vardır. Ancak bunu şu anki dünyadan sonra, önce veya ötedeki bir dünya olarak dini aşkınlık mantığıyla da kavrayamayız. Belki de en iyisi bizimkine bitişik ama hiçbir bağlantısı ya da erişimi olmayan alternatif bir dünya –daha doğrusu bizim alternatif dünyamız– düşünmek olacak. O halde, rahatsız edici ışık patlamalarının olduğu hastalıklı bir gözbebeği ya da başka bir dünyadan gelen ışınların aniden bizimkine düştüğü o barok güneşlerde olduğu gibi, zaman zaman Ütopya'nın varolduğu ve başka sistemlerin ya da mekânların hâlâ mümkün olduğunu hatırlarız.

Teşekkür

Aşağıdaki bölümler ilk yayımlandıkları yerlerden izin alınarak gözden geçirilip yeniden basılmıştır.

3. Bölüm'ün birinci kısmı *Critical Quarterly*'nin onbeşinci yıl sayısında çıktı, 50: 3, 2009, 33-42.

4. Bölüm *New Left Review*'da çıktı, 1: 209, 86-120.

5. Bölüm ilk kez *South Atlantic Quarterly*'de yayımlandı, 96: 3, 1997, 393-416.

6. Bölüm *Rethinking Marxism*'de çıktı, 1: 1, 1998, 49-72.

7. ve 8. Bölümler Jean-Paul Sartre'in *Critique of Dialectical Reason*'inin birinci ve ikinci ciltlerinin girişleriydi (Londra: Verso, 2004 ve 2006).

11. Bölüm *Science and Society*'de çıktı, 62: 3, 1993, 358-372.

12. Bölüm *Lenin Reloaded*'da yayımlandı (Durham, NC: Duke University Press, 2007).

13. Bölüm *South Atlantic Quarterly*'de yayımlandı, 104: 4, 2005, 693-706.

14. Bölüm Deakin University, Geelong, Avustralya için yazıldı.

15. Bölüm *Polygraph*'ta çıktı, 6-7, 1993, 170-95.

16. Bölüm *Ütopia-Dystopia: Conditions of Historical Possibility*'de "Walmart as Utopia" başlığıyla çıktı (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

17. Bölüm şurada çıktı: *Cultures of Globalization*, Fredric Jameson ve Misao Miyoshi (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 54-77.

18. Bölüm *New Left Review*'da "Globalization and Strategy" başlığıyla çıktı, 2: 49-68.

“Günümüzün kültürel radikalizmi ekonomik ve ekolojik kriz bağlamına gitgide daha fazla teslim olurken, Jameson’ın ‘post-modern Marksizmi’ ise diyalektiği tekrar eski haline, yani Marx’ın ünlü sözündeki gibi “burjuvaziyle onun doktriner sözcülerinin gözünde bir skandal ve bir tiksinti nesnesi” addedildiği hale döndürebilir.”

BEN NOYS, *The Philosopher’s Magazine*

Batı felsefesinin son iki yüzyılını derinden etkileyen diyalektik, Marx’tan bu yana eleştirel düşüncenin de en önemli, en çok tartışılan odak noktası oldu. Jameson bu felsefi geleneğin tarihinde ortaya çıkan sorunlarla ilgili bu teorik incelemesinde, metalaşma ve küreselleşme üzerine yazdığı denemeler ve Rousseau, Fichte, Heidegger, Sartre, Derrida, Lacan gibi gerek diyalektik yanlısı gerekse karşıtı olan düşünürler aracılığıyla tartışmayı bir bağlama oturtuyor.

Elli yıl boyunca diyalektik düşünce üzerine çalışmalar yapmış ünlü kültür eleştirmeni ve felsefeci Fredric Jameson’ın, Batı felsefesinde yanlış anlaşılmış, çarpıtılmış ve hayati önemdeki bir düşünce çizgisini ele alan bu kapsamlı çalışmasından, iç gerilimlerin zorlamasıyla, entelektüel uğraş alanında yeni bir çağ doğabilir.

Titiz bir incelemenin ürünü olan *Diyalektiğin Birleştirici Güçleri*, “mekânsal” diyalektik denilen yeni kavrama doğru ilerleyen bir hareketin haritasını çıkarıyor ve tarihsel materyalizmi irdeleme kapsamına aldığı bir Paul Riccoeur incelemesi üzerinden de küreselleşme konusunda olağanüstü bir tefekkürle sona eriyor. Jameson diyalektik düşüncüyü, 21. yüzyıl için yeniden canlandıran yeni bir düşünce sentezi sunuyor.



www.ithaki.com.tr

[facebook.com/ithakiyayin](https://www.facebook.com/ithakiyayin)

twitter.com/ithakiyayinlari

49 TL.

İnternet Satış:
www.ilknokta.com