

Postmodernizmin Yanılsamaları

Terry Eagleton



İngilizce'den Çeviren: Mehmet Küçük



2. BASIM

TERRY EAGLETON

1943'te Salford'da doğmuştur. Oldukça yoğun bir Katolik eğitimi aldıktan sonra, Raymond Williams'tan da dersler alacağı Cambridge Üniversitesi'ne girmiş ve daha sonra da kısa bir süre burada İngiliz Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyeliği yapmıştır. Halen Lancaster Üniversitesi'nde İngiliz Edebiyatı dersleri vermektedir. Çeşitli dergilere yıllardır yazılarıyla katkıda bulunmaktadır.

Eagleton, ilk iki kitabında, *Shakespeare and Society* (1967) ve *Exiles and Emigrés*'te (1970), edebiyata Katoliklikle sosyalizmin ilginç bir sentezini yaparak yaklaşmıştır. Sonraki yıllarda böylesi bir sentez arayışından koparak Althusser okulunun edebiyat kuramı alanındaki en önemli adı Pierre Macherey'nin izini sürecek, "bütünlük", "organiklik" ve "yansıma" gibi Hegel kökenli kavramların edebiyat yapıtlarını çözümlemekte kullanılmalarına karşı çıkacaktır. *Marxism and Literary Criticism* (1976) [*Edebiyat Eleştirisi Üzerine*, Çev. H. Gönenç, Eleştiri Yay., tarihsiz] adlı yapıtında Marksist gelenekteki benzer eğilimleri sert bir biçimde eleştirmektedir. *Criticism and Ideology* (1976) [*Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. E. Tanrı & S. Öztopbaş, İletişim Yay., 1985] kitabında ise yapısalcılıktan esinlenen bir "metinbilimi" kavrayışına maddeci ve bilimsel bir içerik kazandırmak için, edebiyat yapıtı ile ideolojiler arasındaki "yansıma" kavramının kuşatamadığı karmaşıklıkta ilişkileri incelemektedir.

Eagleton, metni "açıklamaya" çalışan 80'lerdeki bilimsel yönelimini yavaş yavaş terk ederek metni "kullanmaya" ağırlık veren, daha siyasal bir yaklaşımı benimsemiştir. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (1981), *Literary Theory* (1983) [*Edebiyat Kuramı-Giriş*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., 2004] ve *The Function of Criticism* (1984) [*Eleştirinin Görevi*, Çev. İsmail Serin, Ark Yay., 1998] gibi yapıtlarında, Benjamin'in yanı sıra Mikhail Bakhtin, Derrida, Wittgenstein, Foucault ve feminist hareketin bu siyasal yaklaşımı büyük ölçüde etkilediği görülmüştür.

Edebiyat kuramı alanındaki bu çalışmalarının yanında edebiyat "pratiğine" de bulaşmış, *Brecht and Company* (yayımlanmadı) ve *Saint Oscar* (1990) adlı iki oyun ve tek romanı olan *Saints and Scholars*'ı (1987) [*Azizler ve Alimler*, Çev. O. Akınhay, Agora Kitaplığı, 2003] yazmıştır.

DİĞER YAPITLARI: *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975); *The Rape of Clarissa* (1982); *Against The Grain* (1985); *Shakespeare* (1986) [*William Shakespeare*, Çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 1998]; *The Ideology of The Aesthetic* (1990) [*Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülend Gözkân vd., Doruk Yay., 2002]; *Ideology: An Introduction* (1991) [*İdeoloji-Giriş*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 1996]; *Heathcliff and The Great Hunger* (1995); *The Idea of Culture* (2000) [*Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., 2005]; *The Gatekeeper* (2001) [*Kapı Bekçisi*, Çev. Gökçen Ezber&Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, 2002]; *After Theory* (2003) [*Kuramdan Sonra*, Çev. Uygur Abacı, Literatür Yayıncılık, 2004]; *The Meaning of Life* (2007) ve *On Evil* (2010). *Sweet Violence-The Idea of the Tragic* (2003) adlı kitabı ise Ayrıntı Yayınları'nın programındadır.

Ayrıntı: 228
İnceleme Dizisi: 124

Postmodernizmin Yanılsamaları
Terry Eagleton

Kitabın Özgün Adı
The Illusions of Postmodernism

İngilizce'den Çeviren
Mehmet Küçük

Yayıma Hazırlayan
Cem Soydemir

Düzeltili
Sait Kızılsultan

© 1996 by Terry Eagleton

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.: 244
Topkapı / İst. Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım 1999

İkinci Basım 2011

Baskı: Adedi 2000

ISBN 978-975-539-221-1
Sertifika No.: 16061

AYRINTI YAYINLARI

Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü - İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 - 01 - 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Terry Eagleton
Postmodernizmin
Yanılsamaları



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKALIK/ *Purkin* & MARKS, FRED VE ÖZÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/ *B. Brown* & KADINLIK ARZULARI/ *Coward* & NASİL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELKİ?/ *Bakho* & İKİBİRNE DOĞRU/ *Williams* & YARININ HAYEMANN'İ DEVLETE KARŞI TOPLUM/ *Clustres* & EDEBİYAT KURAMI/ *Eagleton* & EZZİLENERİN PEDAGOJİSİ/ *Freire* & SANAYİ SONRASI ÜTOPYALARI/ *B. Frankel* & İKİSCENEYİ DÜRDÜRÜN/ *T. Akçam* & ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/ *K. Baker* & SESSİZ YİĞİMLERİN GÖLGESİNDE YA DA TOPLU MSALIN SONU/ *J. Baudrillard* & ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/ *Feyerabend* & VAHŞİ SAVAŞININ MUTSUZLUĞU/ *Clustres* & GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/ *Debord* & AĞIR ÇEKİMLİK/ *Seyal* & CİNSEL ŞİDDET/ *Godenzi* & ALTERNATİF TEKNOLOJİ/ *D. Kinnin* & ATEŞ VE GÜNEŞ/ *Murdoch* & OTORİTE/ *R. Scannell* & TOTALİTARİZM/ *Tomcey* & İSLAM'IN BİLİNCİTALINDA KADIN/ *AYr Subhan* & MEDYA VE DEMOKRASİ/ *J. Keane* & ÇOCUK HAKLA- RUDER: B. Franklin & KÜÇÜKŞEN SONRA/ *Der: R. Blackburn* & SINIRLARI YIKMAK/ *M. Mellor* & KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/ *A. Gor* & AVRUPA MERKEZCİLİK/ *S. Amin* & AHLAK VE MODERNLİK/ *R. Pank* & GÜNDEMLİK HAYAT KILAVUZU/ *Willis* & SİYİL TOPLUM VE DEVLET/ *Der: J. Keane* & TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞİLENEN/ *Postman* & MODERNLİĞİN SONU- KARLA/ *Giddens* & DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/ *R. Cuncen* & GELECEĞE BAKMAK/ *M. Albert* & R. Huhnel & MEDYA DEVLET VE LULUS/ *S. Schlesinger* & MAHREMYETİN DÜŞÜNCE/ *Giddens* & TARİH VE TİN/ *J. Kovel* & ÖZGÜRLÜK/ *EKOLOJİ/ B. Bookchin* & DEMOKRASİ VE SİYİL TOPLUM/ *Keane* & ŞU HAIN KALPİRE/ *R. Coward* & AKLA VEDAP/ *Feyerabend* & BEYİN İĞFAL SEBEKESUA/ *Mattelart* & İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *A. Gor* & MODERNLİĞİN SIKINTILAR/ *T. Taylor* & GÜÇLÜ DEMOKRASİ/ *B. Barber* & ÇEKİRGE/ *B. Suta* & KOTULUĞUN SEFFAFLIĞI/ *Baudrillard* & ENTELEKTUEL/ *Said* & TULHAF HAYAT/ *Ross* & YENİ ZAMANLAR/ *S. Hall* & *M. Jacques* & TAHAKKUM VE DİRENİŞ/ *SANATLARI/ J. Scott* & SAĞLIĞIN GASP/ *M. Hirsch* & SEVGİNİN BİLGELİĞİ/ *Finkelkraus* & KİMLİK VE FARKLILIK/ *Connolly* & ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİK/ *A.G. Mulcaen* & YENİ BİR SOL ÇİZİRNE TARTIŞMALARI/ *Wagner* & DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/ *Bowles* & *H. Gintis* & OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANISMA/ *Rory* & OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/ *Freund* & *Martin* & ÖPÇME, GİDİKLAMA VE SIKILMA ÜZERİNE/ *A. Phillips* & İMKANSIZIN POLİTİKASI/ *M. Bernier* & GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ/ *EL KİTAP/ R. Vanneigem* & EKOLOJİK BİR TOPLUMDA DOĞRULU/ *B. Wokchin* & İDEOLOJİ/ *Eagleton* & DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/ *A. Inzel* & AMERİKA/ *J. Baudrillard* & POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/ *J. Featherstone* & ERKEK AKIL/ *Lloyd* & BARBARLİK/ *M. Henry* & KAMUSAL İNSANIN ÇOKUŞU/ *R. Sennett* & POPÜLER KÜLTÜRLER/ *D. Rowe* & BELEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/ *R. Jacoby* & GÜLME/ *H. Berenson* & ÖLÜME KARŞI HAYATIN/ *O. Brunn* & SİYİL İTTAATLILIK/ *Der: Y. Çoğar* & AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALARI/ *Natali* & TÜKETİM TOPLUMU/ *Baudrillard* & EDEBİYAT VE KOTULUK/ *Bataille* & ÖLÜMCÜL HASTALIK ÇÜLTÜZLÜK/ *Kierkegaard* & ORTAK BİR ŞEYLER OLMAVANLARIN ORTAKLIĞI/ *Lingis* & VAKIT ÖLDÜRMEK/ *P. Feyerabend* & VATAN AKŞUM/ *Virdi* & KİMLİK MEKAN/ *AR/ D. Morley* & *K. Roberts* & DOSTLUK ÜZERİNE/ *Lynch* & KİŞİSEL İLİŞKİLER/ *H. LaFollette* & KADINLAR NEDEN YAZDILAR/ *HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/ D. Leader* & DÜŞÜNME/ *G. Jaspars* & İTİRAF EDELEMİYEN CEMAAT/ *M. Blanchot* & FLÖRT ÜZERİNE/ *A. Phillips* & FELSEFİYE YAŞAMA/ *K. R. Billington* & POLİTİK KAMERA/ *M. Ryan* & *D. Kellner* & CUMHURİYETÇİLİK/ *P. Pettit* & POSTMODERN TEORİY/ *Best* & *D. Kellner* & MARKSİZM VE AHLAK/ *S. Lakes* & VAHŞETİ KAVRAMAK/ *J. P. Recemtu* & & SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/ *Z. Bauman* & POSTMODERN ETİK/ *Z. Bauman* & TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/ *R. W. Connell* & ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTİTASLIK/ *Y. Kymlicka* & KARŞIDEVİRİM VE İSYAN/ *J. Marcuse* & KÜRSÜZLÜK/ *CINAYET/ J. Baudrillard* & TOPLUMUN MCDONALDLAŞTIRILMASI/ *R. Ritzer* & KÜRSÜZLÜK/ *N. Hill* & *A. Pearson* & HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/ *M. Walter* & 21. YÜZYIL ANARŞİZM/ *Der: J. Pank* & *J. Bowen* & MARKS'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/ *G. Brenkert* & MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK/ *SORULAR/ Der: A. Berles* & *R. Chabuk* & HAYATIN DEĞERİ/ *Harris* & POSTMODERNİZMİN YANILSAMALIK/ *Eagleton* & DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/ *Lingis* & OKUZUN AŞUS/ *Sanders* & TAHAYYÜL/ *GÜCÜCÜ* YENİDEN DÜŞÜNMEK/ *Der: G. Robinson* & *J. Randall* & TÜTKÜLÜ SOSYOLOJİ/ *A. Gurne* & *A. Netral* & EDEBİYAT/ *Der: G. Robinson* & *J. Randall* & KENTİSİZ KENTLEŞME/ *B. Bookchin* & YÖNTEME KARŞUS/ *Feyerabend* & HAKİKAT OYUNLARI/ *Forrester* & TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR/ *Postman* & ÖLME HAKKUS/ *Ince* & ANARŞİZMİN BÜĞÜN/ *Der: Hans-Jürgen Degen* & MELANCOLİ/ *KADIN/ D. Binkert* & SİYAH'ANLAR/ *J. Baudrillard* & MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREYİŞ/ *Benhabib* & KÜLTÜREL İMPERİYALİZM/ *Tomlinson* & GÖZÜN VİCDAN/ *R. Sennett* & KÜRESELLEŞME/ *Bauman* & ETİĞE GİRİŞ/ *Pieper* & DUYGUSİYİL TOPLUM/ *Mezraç* & EDEBİYAT OLARAK HAYAT/ *A. Nehamas* & İMAJ/ *K. Roberts* & MEKANLARI TÜKETMEK/ *Urr* & YAŞAMA SANATU/ *S. Sumell* & ARZU ÇAĞUS/ *Kovel* & KOLONİYALİZM/ *POSTKOLONİYALİZM/ A. Loomba* & KREŞTEKİ YABANU/ *A. Phillips* & ZAMAN ÜZERİNE/ *Elias* & TARİHİN YAPISOKUMU/ *A. Manheim* & FRED SAVAŞLARI/ *Forrester* & ÖTEYE ADIM/ *M. Blanchot* & POSTYAPISAL/ *ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/ J. May* & ATEİZM/ *R. Pank* & AŞK İLİŞKİLERİ/ *F. Kernberg* & POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSİZLİK/ *ARIZ/ Bauman* & ÖLÜMLÜCÜK, OLUMSALLIK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLER/ *Z. Bauman* & TOPLUM VE BİLİNCİDİŞ/ *Leledakis* & BÜYÜCÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/ *G. Ritzer* & KAHKAHAN/ *ZAFER/ J. Sanders* & EDEBİYATIN YARATILISU/ *Disput* & PARÇALANMIŞ HAYAT/ *Z. Bauman* & KÜLTÜREL BELLEK/ *Assmann* & MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/ *N. Volguinis* & MARKS'IN HAYALETLERİ/ *Derrida* & ERDEM PEŞİNDE/ *A. MacIntyre* & DEVLETİN YENİDEN ÜRETİM/ *J. Stevens* & ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/ *B. Fay* & KARNAYALDAN ROMAN/ *M. Buchin* & PİYASAS/ *O'Neill* & ANNE MELEK/ *M. YOSMA MİYE/ J. Welland* & KÜTAL İNSAN/ *Agamben* & BİLİNCİTALINDA DEVLET/ *L. Lora* & YAŞADIKUŞİ SEFALET/ *A. Gor* & YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/ *Nehamas* & KORKU/ *KÜLTÜR/ F. Foredi* & EĞİTİMDE ETİK/ *F. Haynes* & DUYGUSAL YAŞANTU/ *Lupton* & ELEŞTİREL TEORİY/ *Genos* & AKTİV

İçindekiler



— ÖNSÖZ.....	
I. ESASLAR	1
II. MÜPHEMLİKLER	3
III. TARİHLER	6
IV. ÖZNELER.....	8
V. SAFSATALAR	11
VI. ÇELİŞKİLER	15
— DİZİN	15

Willa için

Önsöz



Postmodernizm sözcüğü genellikle çağdaş kültürün bir biçimine göndermede bulunur; buna karşılık *postmodernlik* terimi özgül bir tarihsel dönemi çağrıştırır. Postmodernlik klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, Aydınlanma'nın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler. Kimileri bu görme tarzının maddi koşulları ol-

duğunu ileri sürer. Buna göre, söz konusu görme tarzı Batı'da kapitalizmin yeni bir biçimini doğuran tarihsel bir değişikliğin ürünüdür: Hizmet, finans ve enformasyon sanayilerinin geleneksel imalat sanayisi karşısında zafer kazandığı ve klasik sınıf politikasının yerini dağınık bir "kimlik politikaları" öbeğine bıraktığı teknoloji, tüketimcilik ve kültür sanayisinin geçici, merkezsizleşmiş dünyasını doğuran yeni bir kapitalizm biçimi. Postmodernizm, bir çağ değişikliği yaratan bu değişimi "yüksek" kültür ile "popüler" kültür arasındaki sınırların yanı sıra sanat ile günlük yaşam arasındaki sınırları da bulanıklaştıran derinlikten yoksun, merkezsiz, temelsiz, özdüşünümsel, oyuncu, türevsel, eklektik, çoğulcu bir sanatta az veya çok yansıtan bir kültürel üsluptur. Bu kültürün ne ölçüde başat ya da kapsayıcı olduğuyorsa (tamamen geçerli mi, yoksa çağdaş yaşam içerisinde boy gösteren tikel bir alan mı olduğu) tartışılabilir bir konudur.

Postmodernizm ile postmodernlik arasında ayırım gözetmek bence faydalı olsa da, kitapta bu ayrıma çok bağlı kalmadım. Yakından bağlantılı oldukları net bir biçimde görüldüğünden, daha aşına olduğumuz "postmodernizm" terimini bu iki şeyi birden kapsayacak biçimde kullanma eğilimine girdim. Ama burada kültürün sanat alanından ziyade fikirlerle ilgileniyorum; belirli sanat eserlerini tartışmamamın nedeni de bu. Kaldı ki, kimilerine tuhaf gelse de, tekil teorisyenleri de pek tartışmıyorum. Postmodern felsefenin daha *recherché** formüleştirimlerinden ziyade bir bütün olarak postmodernizm kültürü, ortamı ya da duyarlılığıyla ilgileniyorum. Konuya ilişkin felsefi yüksek uçuşları, bugün belli türde bir öğrencinin inanmaya eğilimli olduğu şeylerden daha az dikkate alıyorum belki, ama inanılan şeylerin büyük kısmının hatalı olduğunu düşünsem de, bu düşüncemi, aslında inanılmakta olan şeylere ilk etapta asla inanılmadığını gösterecek biçimde dile getiriyorum. Yeri geldiğinde postmodernizmi "ölmüş eşeğe kurşun sallamak" ya da muhaliflerinin konumlarını karikatürleştirmekle suçluyorum (karşıt bir konumdan aynı suçlama bana da yöneltilebilir). Ne var ki, bunun nedeni kısmen postmodern düşüncenin tam da "popüler" dalları üzerinde durmamdan, kısmen de postmodernizmin, herhangi bir parçasına ilişkin söyleyeceğiniz bir şeyin başka bir par-

* Az bulunur, zarif, yapmacık tavırlı. (ç.n.)

çası açısından neredeyse zorunlu ve kaçınılmaz bir şekilde yalana dönüşen bir fenomen olmasından kaynaklanıyor. Dolayısıyla, genelde postmodernizme atfettiğim görüşlerin bazıları belli bir teorisyenin çalışmasında çekinceli biçimde yer alıyor ya da reddediliyor olabilir pekâlâ. Ama böyle olsa bile, postmodernizme atfettiğim görüşler o kadar genel bir kanı oluşturuyor ki, bundan ötürü postmodernizmi aşırı ölçüde gülünç duruma düşürüyormuş gibi bir suçluluk duymuyorum. Tam tersine, konuyu genelde olumsuz biçimde özetlesem de, hem güçlü yanlarına hem de başarısızlıklarına dikkat çekerek, elimden geldiğince postmodernizme hakkını vermeye çalışıyorum. Asıl sorun postmodernizm yanlısı ya da karşıtı olmak değildir (sonuçta postmodernizm yanlısı olmaksızın postmodernizme karşı olmanın önemli olduğunu düşünsem de bu böyle). Nasıl ki, “postmodernist” olmanız modernizmi kesinkes geride bırakmış olmanız anlamına gelmeyip, modernizmin derinden derine damgasını vurduğu bir konuma ulaşmış olduğunuzu ifade ediyorsa, kendisine postmodernizmden geçen bir yol çizerek kabaca işin başındaki konuma ulaşan bir postmodernizm-öncesi de mümkün olabilir pekâlâ. Ama bu, sonuçta hiç değişmeden kalmış olmak anlamına gelmez.

Var olması gerçeği postmodernizmin gücünün bir kısmı olmasına karşılık, aynı şeyin sosyalizm açısından ne kadar doğru olduğu bugünlerde epey tartışmalı bir konu. Hegel bizi affetsin ama, bugünlerde gerçek olan irrasyonel, rasyonel olansa gerçek dışı gibi görünüyor. Elinizdeki çalışmada postmodernizmi geniş hatlarıyla sosyalist bir perspektiften değerlendirdim; ama bu, sosyalizmin de kendi sorunları olmadığı anlamına gelmez elbet. Tam tersi, bugün sosyalizm kargaşalı gelişiminin başka hiçbir aşamasında olmadığı denli zorluklar içerisinde olup, sırf bir tasarımdan ibaret bir fikir gibi görünüyor. Marksizmin hâlâ canlı bir politik gerçeklik olduğu tafralarına sarınmak ya da sosyalist değişim ihtimalinin hiç değilse şu an için aşırı uzak görüldüğünü yadsımak, düşünsel bir sahtekârlıktır olsa olsa. Ama şu var ki, bu koşullar altında adil bir toplum vizyonundan vazgeçmek ve böylelikle çağdaş dünyanın muthiş karışıklığına teslim olmak da düşünsel bir sahtekârlıktan daha kötü olacaktır. Dolayısıyla, postmodernizme karşı avucumuzun içinde tam anlamıyla gelişmiş bir alternatif bulunduğunu değil,

yalnızca postmodernizme kapılanmaktan daha iyi bir şeyler yapabileceğimizi ileri sürüyorum. Bunu yapmak içinse, sofu bir Marksist olmak şöyle dursun, inançlı bir sosyalist olmaya bile gerek yok.

Son olarak, muhaliflerimin içini rahatlatacak bir şeyler söyleyeyim. Postmodernizmi bayağı bir *ortak-duyusal* reaksiyon üslubuyla değil, politik ve teorik bir perspektiften hareketle eleştirmeye çalıştım. Bununla birlikte, savunduğum şeylerin bazılarının, benim çok tartışmalı olduğunu düşündüğüm nedenlerle postmodernizme saldıran muhafazakârlar tarafından onaylanması kaçınılmaz olabilir. Radikaller ve muhafazakârlar her şeye rağmen ortak bir zemini paylaşırlar; böyle bir ortak zemin olmasaydı birbirleriyle anlaşmazlık içinde olmaktan ziyade kıyaslanamaz konumlarda olurlardı. Örneğin, tıpkı muhafazakarlar gibi radikaller de birer gelenekçidir; aradaki fark yalnızca, tamamen farklı geleneklere bağlanmalarından kaynaklanır. Radikallerin, reaksiyonerlerin ortasında cümbüş yapmak şöyle dursun birbirlerini eleştirmekten bile uzak durmaları gerektiğini savunan postmodernistlere, hakikat teriminin panik anındaki alıntılarda geçmesini ne denli tercih ederlerse etsinler, hakikatten ziyade oportünizme yaslanan bir politikanın kısıtlılıklarını anımsatmak isterim. Bu kitabı okuduktan sonra muhafazakâr okuyucular da toplumun sosyalist dönüşümünü kalpten onaylamaya başlarsa eğer, bundan memnuniyet duyarım.

Son bir şey daha. bu kitabın en postmodernist yanı da yazarın utanıp sıkılmaksızın kendisinin daha önceki çalışmalarından araklamalar yapmış olmasıdır. Metnin büyük kısmı yeni olsa da, *London Review of Books*, *The Times Literary Supplement*, *The Monthly Review*, *Textual Practice* ve *The Socialist Register*'da yayımlanan daha önceki yazılarımdan bazı şeyler tıttıkladım. Bunları bu kitapta yeniden yayımlayışıma ses etmeme inceliğini gösteren bu dergilerin editörlerine teşekkür ediyorum; umarım okurlar bu dergilerin hepsine birden abone değildirler. Ayrıca, kitabın el-yazmalarını okuyarak son derece yararlı önerilerde bulunma cömertliğini gösteren Peter Dews ve Peter Osborne'a derinden müteşekkirim.

T. E.

I Esaslar



Kesin bir yenilgiden muztarip radikal bir hareketi gözünüzde canlandırın bir. O kadar kesin bir yenilgi olsun ki bu, bir ömürboyu, hatta daha da uzun bir süre, yeniden canlanması imkânsız olsun. Kastettiğim yenilgi yalnızca politik solun üzücü biçimde aşına olduğu türden bir geri püskürtölme değil, aynı zamanda sol politikanın geleneksel olarak başvurduğu paradigmaları geçersizleştiriyor görünümü verecek ölçüde kesin olan bir hezimettir. Şimdi mesele bu paradigmaların içerdiği fikirleri hararetle tartışmaktan ziyade, kişinin Batlamyus'un* tasvir ettiği kozmolojiyi ya da Duns

* Claudius Ptolemaeus. İkinci yüzyılda Mısır'da yaşamış olan Yunanlı astronom ve coğrafyacı. Batlamyus'un *Almagest* isimli kitabında, yerkürenin merkezde sabit durduğu ve güneş dahil olmak üzere diğer gök cisimlerinin yerkürenin etrafında döndüğü bir sistem tasviri yer alır. (ç.n.)

Scotus'un* skolastizmini incelerken duyabileceği, bir antikacının ilgisine benzer bir ılımlı ilgiyle derinlemesine düşünmektir. Bu fikirler ve uzlaşımsal toplumun dili artık gaddarlık ölçüsünde uyumsuz değil, yalnızca kıyaslanamaz görünecektir -tıpkı komşu ulusların söylemlerinden ziyade farklı gezegenlerin söylemleri gibi. Peki ya politik sol, aynen Bilinebilirçiliğin veya saray aşkının dili için söz konusu olduğu gibi, artık hiç kimsenin hakikat değerini sorgulama zahmetine girmediği, modern çağla uyumsuz bir söyleme hapsolarak, basitçe yıldızının sönmesinden çok kendini ansızın boğulmuş ya da üçkâğıda getirilmiş bir halde bulsaydı ne olurdu? Öncükol yalnızca bir kalıntı, argümanlarıysa belli belirsiz kavranılabilir, ama boğuk bir çığlıktan başka bir şey olmayıp metafizik bir dış uzama hızla savruluyor olsaydı ne olurdu?

Acaba politik sol böylesi bir yenilgiye nasıl bir tepki gösterirdi?

Çoğu kişi eski fikirlerinden, çocukluk idealizmi olarak nitelendirecekleri fikirlerden üzüntüye kapılarak ya kinik tarzda ya da samimiyetle sağ konumlara sürüklenirdi kuşkusuz. Geri kalanlarsa alışkanlıkla ya da nostaljiyle inançlarını koruyacak, hayali bir kimliğe istekle sarılacak ve bunun sonucunda ortaya çıkması muhtemel nevroz riskine gireceklerdir. Hiçbir şeyi inançlarının yanlışlanması saymayan dindarlar her şeye rağmen var -sözgelimi, bilim felsefecilerinin "*verilerin teori tarafından derinden belirlenmesi*" dedikleri şeye sadık olan Hristiyanlar, dört İncil'in baştan aşağı sahte olduğu herkesi ikna edecek şekilde kanıtlanmış olsa bile komünyon masası etrafında neşeyle toplanmayı sürdüreceklerdir. Bugün Anglikan Kilisesi'nin aşağı yukarı bu şekilde davranan mensupları var. Ama başka yanıtlar verilmesi de mümkün. İflah olmaz ölçüde kendinden emin küçük bir sol grup, çok cılız bir militanlık pırılısıyla, yaklaşmakta olan devrimin *alametlerini* keşfetmeye devam edecektir kuşkusuz. Radikal itkiler bazı kimselerde var olmayı sürdürecektir, ama başka bir yere göç etmek zorunda kalacaktır. Böylesi bir çağın egemen varsayımının

* 1265-1308 tarihleri arasında yaşayan İskoçyalı keşiş. Kendiliğinden faaliyete izin veren mutlak özgürlük olarak anladığı Tanrı fikrinden ötürü Aquinas'ın ortodoks fikirleriyle ters düştü ve kilisenin hışmına uğradı. Orta çağda "tümeller" konusunda ortaya çıkan tartışmada nominalizmi savundu. Fransisken tarikatı mensubuydu. (ç.n.)

sistemin dayanıklı olduğunu bildiren bir varsayım olacağını tahayyül edebilirsiniz; ve yüzeyden bakıldığında birbiriyle alakasız görünebilecek pek çok radikal konumun bu kasvetli önkabulden türediği görülebilir.

Sözgelimi, sistemin marjinleri ve çatlaklarına -aman vermez gücünün bir nebze azalıyormuş görüldüğü muğlak, belirsiz noktalara, sessizliğe sürüklendiği gölgeli marjinlere- gösterilen ilgide bir kabarma olacağı umulabilir. Sistem ayaklar altına alınamaz olabilir; ama hiç değilse bir anlığına ihlal edilebilir yine de, otoritesinin sarsıldığı ve söküldüğü nevrallik noktaları bulmak için araştırılabilir. Hatta, bu kusurlu çizgilerden büyülenen birisi, toplumun her şeye rağmen merkezi *olmadığını* düşünmeye başlayabilir; ama bu, o kimsenin güçsüzlüğünü rasyonelleştirmenin uygun bir yolu olabilse de, ancak mantıken marjinlerin de olmadığını kabul edilmesi pahasına söz konusu olabilir. Bu olgunun kendisinin teoride hesaplanabileceği umulabilir pekâlâ -merkez ile marjinler arasındaki, iktidar ile kırılma arasındaki dânişıklı dövüşün, bunlar arasındaki sinsi kedi-fare oyununun belli belirsiz bilinmesi, sistemin kendisinin çıkardığı molozların onaylanmasıyla, egemen rasyonelinin içermiyor görüldüğü şeylerin daha çarpıcı bir onaylanmasıyla el ele gidecektir. Marjinal ve azınlık olanın kendi başına olumlu görülerek yere göğe sığdırılamayacağı tasavvur edilebilir -marjinlerin ve azınlıkların halihazırda yeni-Nazileri, UFO meraklılarını, uluslararası burjuvaziye ve sapkın yetişkinlerin kışkırlarından kan gelene kadar kırbaçlanmaları gerektiğine inananları içermesinden ötürü yeterince absürd bir görüştür bu, elbette. Yaratıcı bir *kitle* hareketi fikri, hem bu düşünce tarzı açısından hem de bir John Stuart Mill'in eski usul liberalizmi açısından, terimlerde bir çelişki olarak görünecektir; çünkü isabetli bir şekilde bellek kaybına uğramış bu düşünce tarzı artık hayırlı bir sistem örneğini ya da cazip bir kitle hareketini anımsamamaktadır. Aşırıya varandırıldığında, böyle bir örnek, bizatihi "tahakküm" karşısındaki biçimci önyargısı göz önüne alındığında, daha önce marjinal olan bir akımın politik açıdan başat hale gelmesiyle (örneğin, Afrika Ulusal Kongresi) uğraşmakta zorlanacaktır. Mantıken bakıldığında, böyle bir akım yalnızca kendi değerlerinin iktidara gelmemesi için dua edebilir. Sistem, konsensüs ve örgüt fikirleri muğ-

lak anarşistçe bir tarzda şeytanlaştırılacak, hoşgörölü bir görecelik-çiliğe bağitlanmiş olanlar tarafından mutlak hastalıklar olarak yad-sınacaktır.

Bir zamanlar kitlesel, merkezi ve üretken olan politik hareketlerin zamanla iflas etmiş olmaları bu inancın tarihsel dayanağı olacaktır; ama bu dayanağı evrensel bir öğreti şeklinde genelleştirmek, tarihselleştirici bir düşünce tarzına hiç uygun düşmez. Böyle bir genelleme, kitlesel bir radikal politikayı anımsamayacak kadar genç olmakla birlikte sıkıcı yığınların suratsız bas-kıcılığından yeterince nasibini almış olanların teorisi olacaktır. Ko-ruyucu bir yasa ya da merhametli bir otorite gibi bir şey olamazmış gibi, yasa ve otorite fikirleri de ayırım gözetmeksizin de-ğersizleştirilebilir. Teorisyenler özel güvenlik görevlileri tarafından korunan banliyölerde Yasanın anlamını kaybetmesiyle dalga ge-çecekler, bir yandan çocuk suiistimalinden kaygılanırken, öbür yandan doğası gereği iyi olduğu gerekçesiyle ihlale alkış tu-tacaklardır. Protesto yine de olanaklı olacaktır; ama sistem hassas olduğu ve zedelendiği noktalarda bir denizanası gibi kendini anın-da onaracağından, radikal duyarlılık da buna uygun olarak ikiye bölünecektir -bir yanda kolay zedelenebilir bir *kötümserlik* ile öbür yanda coşkulu bir bitmez tükenmez farklılık, hareketlilik, yıkıcılık vizyonu. Tüm bunlar ile toplumsal ve ekonomik yaşamın kasvetli ölçüde belirlenmiş dünyası arasındaki mesafe, sıkıntı verecek şe-kilde artacaktır kuşkusuz; ama bu gibi şeylerin hâlâ bir yer bu-labildiği, keyif ve oyunculluğun tamamen iktidarın ökçeleri altında ezilmeksizin yaşanabildiği, hâlâ ayakta duran birkaç ortama dikkat kesilenebildiği takdirde bu mesafe azaltılabilir. Bu rolü oy-nayabilecek öncelikli adaylar dil ve cinsellik olabilir; dolayısıyla, söz konusu dönemde bu sorunlara yönelik ilgide bir patlama ola-cağı öngörülebilir. "Putting the anus back into Coriolanus" başlıklı konferans bildirileri, burjuvazi konusunda pek az bilgisi olmakla birlikte oğlancılık konusunda çok şey bilen sürüyle hevesli iz-leyiciyi kendine çekecektir. Gelgelelim, kötümserlik ile taşkınlık arasındaki bölünme burada tekrar su yüzüne çıkabilir: Kimi dü-şünürler söylem ve cinselliğin iktidarla dopdolu halde nasıl de-netlendiği, düzenlendiği konusunda tedbiri elden bırakmazken, ki-mileri de özgürleşmiş bir gösteren (signifier) ya da zincirlerinden boşanmış bir cinsellik hayal etmeye devam edecektir. Radikal itki

ortadan kalkmayacaktır; yalnızca tedricen dönüştürücü bir itki olmaktan çıkıp yıkıcı bir biçime bürünecek ve reklamcılar dışında hiç kimse devrimden söz etmeyecektir artık. Radikalizmin önceki, daha umutlu bir evresinin gururu ayakta kalacak, ama şimdi bu gurur hüsrana dolu kötü sonuçlarının katı pragmatizmiyle harmanlanacak, bu da özgürlükçü kötümserlik diyebileceğimiz taze bir sol ideoloji üslubu doğuracaktır. Bu üslup çerçevesinde iktidarın serkeşliği, ego'nun manevi zaafı, sermayenin her şeyi yutan gücü, arzunun doyurulamazlığı, metafizikten kaçış olmadığı, Yasanın bertaraf edilemezliği, politik eylemin belirlenmeye gelmez sonuçları ve dolayısıyla bir kimsenin en gizli umutlarının su katılmamış saftirirliği gaddarca vurgulanırken, sisteme karşı, hatta aslında bütün bir sistem ya da rejim kavramına karşı ütopyacı bir ötekinin düşünülmesine devam edilecektir. Özgürlüğün gerçekleştirilebileceğine inanacak kadar saf olanların toyluğu ne kadar küçümsenirse küçümsensin, özgürlük düşünden vazgeçilmeyecektir. İnsan Çağı'nın vadesini doldurup sona erdiğini görmek isteyen ve aynı zamanda Liberal Demokratlara oy veren insanlara rastlamak imkânsız olmayacaktır.

Bu koşullar altında bir muğlaklık ve belirlenmemişlik kültürünün doğacağını ummak için başka gerekçeler de var. "Yırtıcı" sözcüğünün iltifat olarak kullanıldığı ve bir şeyler hakkında olumsuz duygular beslemenin manevi bir kusur olarak görüldüğü gürbüz bir girişimcilik ruhuna sahip belli uluslarda, ikirciklik, olumsuzlayıcılık, kararsızlık ve bunun gibi fikirler, Uzun Yürüyüş'ten bu yana görülen en radikal şey olarak büyük önem kazanabilir pekâlâ. Ama saf-kan bir politik dönüşüm olanağı gündem dışı görüldüğünde, özenli, kesin bilgiye talebin oldukça azaldığı da doğrudur. Sistem basitçe zaptedilemez bir güçle ayakta duruyorsa eğer, hazını zor ekonomi teorisi yığınınını hatmetmek için British Museum'da debelenip durmanın alemi yoktur. Modern tarihin en dokunaklı anlatılarından biri, çeşitli baskı biçimleri altında bitap düşen erkeklerin ve kadınların genellikle büyük kişisel bedellerin ödenmesi pahasına kendi durumlarını daha derinden anlamak için zorunlu olan belli ölçüde teknik bilgiyi nasıl edindiklerini ve böylece içinde bulundukları durumu değiştirmek için gerekli teorik cephaneliğin bir kısmını nasıl kazandıklarını anlatan öyküdür. Bu

erkeklerle ve kadınlara, düşünsel yaşamın şimdilerde ABD'de revaçta olan ekonomik metaforunda, söz konusu bilgiyi edinirken yalnızca efendilerinin kavramsal kapanmalarıyla "suç ortaklığı etmekte" olduklarını ya da fallus-merkezcilikle işbirliği yaptıklarını söylemek, onlara hakaret etmek olacaktır. Bilmeye ihtiyaç duymayacak kadar imtiyazlı olanların, yani, akla yatkın ölçüde doğru bir bilgilenmeden politik olarak herhangi bir beklentisi olmayanların, kararlaştırılamazlığın erdemlerini ilan etmekle kaybedecek pek bir şeyleri yoktur. Edebiyat eleştirmenleri, kurtarıcı bilgiye ihtiyaç duyacak bir konumda değillerse eğer, otobiyografiye veya kısa öykü yazarlığına dönmemeleri için ya da kaleme aldıkları metinleri yalnızca dilim dilim doğrayarak bunları bir mukavva kutu içinde yayımcılarına teslim etmemeleri için herhangi bir gerekçe yoktur.

Sistemin gücünün her şeye yettiği düşünüldüğü takdirde (bu sistemin hem engin kaynaklara sahip olduğu hem de göze batacak kadar başarısız olduğu gerçeğini gözden kaçıran bir görüştür), muhalefetin kaynağı ancak sistemin dışında bulunabilir demektir. Ama sistemin gücü gerçekten her şeye yetiyorsa, tanım gereği sistem dışında hiçbir şey olamayacağı gibi, kozmik uzayın sonsuz kavşının dışında da hiçbir şey olamaz zaten. Sistem her yerdesse, o vakit tıpkı Kadir-i Mutlak'ın kendisini hiçbir noktada özellikle göstermemesi gibi sistem de görünmezdir ve böylece aslında hiç de bir sistem olmadığı söylenebilir. Pan-sistemik olan, yumuşak bir fişkeyle, anti-sistemik olana dönüşebilir. Totalitenin son derece temsil edilemez olduğunu savunmayı, totalitenin var olmadığını ileri sürmekten ayıran ince bir çizgi vardır. Totalitenin var olmadığı iddiası tahminen şu anlama gelir: Belli bir klasik sistem, "merkezleşmiş" türde bir sistem yok artık. Ama *bizatihi sistemi* bu tuhaf, eski moda tarzla tanımlamak konusunda ısrar eden avantgardistler, doğal olarak, sistemin büsbütün buharlaşıp uçtuğu sonucuna varabilirler. Böyle bir sistem var olsa bile ve onun dışında bir şeyler *varsa* bile bu, muhalif olmaktan ziyade kıyaslanamaz olandır: Bizzat sistem üzerinde etkili olacak herhangi bir manivela elde edemeyen kıyaslanamazlıktır. Böylesi bir güç, sisteme meydan okuyacak şekilde sistemin yörüngesine girdiği takdirde, bu gücün ötekiliği anında kirlenecek ve yıkıcı gücü azalarak hiç-

leşecektir. Böylece, sistemi teoride olumsuzlayan her şey, mantıken bunu pratikte de yapmaktan acizdir. Sahip olduğumuz her şey karşısında bir başkalık (alterity) olabilir pekâlâ, hatta tam şu anda derimize dokunuyor ve parmak uçlarımızın altında sürükleniyor olabilir; ama bu başkalığı adlandırmaya gücümüz yetmez, çünkü bu başkalığı adlandırmak zaten onu silmiş olmak demektir. Bu nedenle, anlayabildiğimiz herhangi bir şey bizim alçalmış mantığımızla suç ortaklığı ettiğinden, bizi kurtarmayacaktır. Oysa sahiden tuhaf ya da yıkıcı olan, bizim temsil çerçevemizin tamamen dışında kalacak ve bize Kant'ın gizemli *no-umenon*'u gibi boş, gereksiz görünecektir.

Öyleyse, böylesi bir politik dönem sahte gizemciliğin çeşitli izleriyle dolu olacaktır. Bu, kavramı yanılsıyan her şeye meftun olduğu, özdeşlik ve özdeşsizlik arasındaki sınırın aşıldığı (her ne kadar biz bunu kesinlikle *bilemesek* de) ve biraz önce betimlediğim mantıksal çıkmazın çözüme kavuşturulmaktan ziyade çözülüp dağıldığı bir esrik belirlenmemişlik durumunu besleyen, aklın kendi göreneksel ayrımlarını şaşırttığı kasılmaların büyüüne kendini teslim etmiş bir gizemciliktir. Böyle bir "düşünce" aynı anda, hem dilin ötesindeki halihazırda kavranılamaz bir hali göz ucuyla görebilmek için dilin sınırlarını zorlayacak ölçüde itinalı bir ütopyacı olacak hem de sahici bir politik çıkmazın fantastik bir yerinden edilişi olacaktır. Tuhaf bir şekilde, bazı radikallerin gerçek kabul ettikleri bir totaliteyi kınadığını, başka bazı radikallerin de bunu tepesi atmış, totalleştirme zorlaması altındaki bir beynin uydurması diyerek bir köşeye fırlattıklarını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. Kimilerininse başat sistemin tamamen olumsuz olduğunu -yani, bu dikişsiz ve çelişkisiz bütün *içerisindeki* hiçbir şeyin tanım gereği bir değer taşıyamayacağını- varsayacaklarını ve bunun getirdiği yılgınlığın sonucunda, esrarengiz bir Öteki'yi idealleştireceklerini öngörmek olanaklıdır. Kendilerinden başka bir kimse olmama özlemindeki birinci dünyanın bazı evlatlarının da suçluluk duygusuyla kendi kendilerini üzmeleri, sözünü ettiğim bu öteki kültüne eşlik edecektir. Bu durumda yabancı, sapkın, egzotik, maddi varlığa bürünemez olana duyulan ilgide devasa bir artış olacağını kestirmek zor değil. İnsanlara uzak duran hayvanlara duyulan ilgi artacak belki; ya da radikal teorisyenler karınca-

yiyeenlerle veya *Alpha Centauri** sakinleriyle iletişim kurmak için ilgınca uğraşırlarken bir yandan da bu iletişimin, uygun olacağı üzere, kavranılmaz olarak kalmasını umacaklardır.

Daha az romantik ultra-solcu öbür düşünürler, sistemin mantığı içerisinde, belli bir tarzda uygulandığı takdirde sistemin za-yıflatılması için kullanılabilecek bir şeylerin olduğu kanısını ta-şıyan öbür düşünürler, klasik "içkin eleştiri" fikrinin bir değişkesini yaratmaya çalışacaklardır kuşkusuz. Geleneksel içkin eleştiri fik-rine göre, bir sistem kendi kendisiyle yapısal olarak özdeş olmadığı noktalarda alternatif bir politik geleceğin gölgesiyle delik deşik olur ve böylece "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki ayrımın yapısı bu anlamda bozulur. Tıpkı kuralları uygulamanın yine aynı kuralların dönüştürülmesiyle sonuçlanan yolları olması ya da kuralların, ken-dilerini ne zaman fırlatıp atacağını dolaylı yoldan anlattığı nok-talar barındırması gibi, herhangi bir sistem de kendi ötekiliğini kendi iç bölgesine nakşeder. Bu eski moda içkin eleştiri fikri, söz-gelimi bir "yapıbozum" olarak yeniden betimlenebilir. Ama bu eski moda fikir yeni gözde biçimlerinde ancak pek şiddetli olmayan stratejik bir çalışma ya da geçici bir yıkım, Aklın kalesine düzenlenmiş ani bir gerilla baskını olabilir; çünkü, içkin eleştirinin bu biçimiyle sistemin tümüne tesir edebilir bir halde olması, sor-gulamaya çalıştığı mantığın tuzağına düşmesi anlamına gelecektir. Bu eleştiri politik güçler düzeyinden ziyade akıl düzeyinde yürütülen bir eleştiridir; esasen kısmen tam da böyle bir yerinden çıkma olarak anlaşılabilir. Bu eleştiri, muhalefet jestine, yerleşik geleneklerin reddine, açıklanamaz olana sıkı sıkıya bağlı Dadacı bir politika biçimi olacaktır. Bu noktada, karnavallara merak duyan nüfuzlu bir teorisyen, parodisini yaptığı Yasayı hiçbir şekilde paralayamayan münferit bir karışıklığa sıkı sıkıya bağlı bir teorisyen keşfedildiği takdirde, bu teorisyenin hızla önemli bir bilginlik sa-nayisi doğuracağı kesin olarak tahmin edilebilir. Ucube canavarlar ve mazoşizm düşünce borsasında dalgalanarak yükselişe geçerken, grotesklik gazaba gelecektir.

Kendine özgü bu düşüncenin ardında yatan varsayıma göre ya-ratıcı bir sistem fikri bir oxymorondur** ve yaratıcı bir anti-sistem

* Kentaurus takımıyıldız içindeki en parlak ve gökyüzündeki tüm yıldızlar ara-sında parlaklıkta üçüncü sırada olan yıldız. (.n.)

** Anlamı güçlendirmek için zıt kelimelerin bir araya getirildiği deyiş tarzı. (y.h.n.)

fikriyse bir totolojidir. Sonuçta bunun arkasında da yaratıcı bir politik sistemin değerli örneklerinin pek ender görüldüğünü öğreten tarihsel gerçek yatmaktadır. Böyle olmasaydı, bu düşünce tarzının bütününe tek bir darbeye dönüşüme uğrayacağını hayal edilmesi hiç de zor olmayabilirdi. Bu düşüncenin yandaşları farklı bir tarihsel çağa ait olsalardı -diyelim ki, yeni, esinlendirici bir toplumsal yaşam biçiminin çalkantılı doğum döneminde yaşasalardı-bugün bağlandıkları öğretilerin birçoğunu savunmayacakları, manevi açıdan kesindir. Kitlese bir radikal hareketin hâlâ kaynayıp durduğu bir dönemde. Sistem ve onun Ötekileri arasındaki kaba iki kutuplu karşıtlığı, birinin şeytanlaştırılırken öbürünün melek diye sunulduğu karşıtlığı altüst etmek zor değildir; çünkü bu koşullar altında söz konusu "ötekiler" açıkça sistemin kendi ürünleridir ve "ötekiler" de kendilerini zaten böyle bilirler. Bu ötekiler sistemi değiştirme gücünü tam da sistem içinde akla yatkın, merkezi bir rol oynamalarından alırlar. Ama aynı zamanda böyle bir içkin eleştirinin yalnızca gelip geçici, taktiğe dayalı ya da önemsiz bir olay olabileceği fikrini bir yana bırakmak daha da kolaydır. Çünkü bu durumda *çelişkili sistemlerin* bulunduğu, tüm alternatif yaşam biçimlerinin birbiriyle kavgalı olduğu ve "sistem" ile "muhalefet" arasında yapılacak herhangi bir biçimselci ayrımın akla yatkın olmadığı açıkça görülecektir. Etraflarında "sistem"in karşısına çıkarmaya uygun bir güç arayıp duranlar, genellikle "sistem"in kendisinin ta nüvesine dek çatışmalı ve çelişkili olduğunu unutan, çoğulcu bir kisveye bürünmüş saf-kan birer tekçidirler. Oxford ya da Santa Cruz'un asude ortamında bunu hissetmenin zorluğu, bu körlüğün yeterli bir mazereti sayılamaz.

Bütünlük korkusunun verdiği telaşla radikallerin totalite fikrini ıskartaya çıkarmaları, diğer daha olumlu şeylerin yanında, çok ihtiyaç duydukları avantajı bulmaları anlamına gelir. Çünkü, hiçbir kapsamlı politik eylemin gerçekten uygulanabilir görünmediği bir dönemde, mikro-politika denilen politikanın gündeme oturduğu bir dönemde, bu zorunluluğu bir erdeme dönüştürmek -bir kimsenin politik sınırlarının katı bir ontolojik zemini olduğuna, bu zeminin toplumsal totalitenin her halükârda bir kuruntu olduğu gerçeğinde yattığına kendisini ikna etmesi- rahatlatıcıdır. Aslında dönüştürülecek bir bütün olmayınca, bütünü dönüştürmek için elde

hazır bir politik failin bulunup bulunmaması da sorun olmaktan çıkar. Sanki, ekmek bıçağı kaybedilmiş de, ekmeğin zaten dilimlenmiş olduğu ilan ediliyor gibidir. Her şeye rağmen totaliteler birileri için var olmak zorundadır; ve şimdilerde totaliteler hiç kimsenin işine yaramıyor gibi görünüyor. Geleneksel olarak totaliteler, kendi baskıcı koşullarını değiştirmeye girişmek için bu koşulların bütünsel bilgisine acilen ihtiyaç duyanlar açısından düşünülmüştür. Bazı insanlar sırf özgür ve mutlu olmak için, kendi özgül durumlarının daha kapsamlı bir bağlamla içiçe geçme tarzını kavramaya ihtiyaç duyarlar (çünkü bu tarzın mantığı onların mukadderatlarını belirlemelerine yardımcı olmaktadır). Bütün totalitelerin başlangıç noktası oldukça tikel durumlardır. Evrensellik ile farklılığın ya da özgüllüğün hiçbir şekilde basit birer karşılık olmadığını gözden geçirebileceğimiz birkaç yoldan biri de bu gerçekten geçiyor.

Bu içiçe geçmeler ya da kenetlenmeler kendilerini genel yaşıntıda kendiliğinden açığa vurmuyorsalr, iyi bir ampirist bütün bir kapsamlı sistem fikrinden kuşku duymak için bu olguyu fırsat bilip üstüne atlar. Ya da bunun yerine, şeylerin nasıl oldukları ile nasıl göründükleri arasındaki bu mesafeyi açıklayan bazı mekanizmaların olup olmadığı sorulabilir. Freud'un id kavramını, Cambridge Üniversitesi'ni ya da Çocukları Koruma Fonu'nu hiç kimse çıplak gözle görmediği gibi, gerçekte bir *sistem* gören de olmamıştır elbet. Ama bu olgudan hareketle bunların hiçbirinin gerçekte var olmadığı sonucuna varılması acelecilik etmek olacakmış gibi görünüyor. Bu, gündelik yaşamımızın görünmez olsa da, tutarlı bir güçler kümesinin tesiri altında olduğunu koyutlayarak anlamlı kılabilmiş kalıcı, değişmeyen belirli etkilerin gündelik yaşamımızda yer edip etmediği konusunda spekülasyon yapma meselesidir daha çok. Her şeye rağmen Freud bilinçdışını, yani ulusaşırı kapitalist sistemden tutarlı biçimde söz edip edemeyeceğimizden kuşkulanan bazı kimselerin iman gücüyle savundukları bir kendiliği (entity), tam da bu şekilde bulup çıkarmıştı. Böylesi bir spekülasyon bu sistemin *doğası* hakkında -merkezleşmiş mi yoksa merkezlessiz mi, birleşik mi yoksa asimetric mi olduğu, belirleyici bir ilke tarafından mı donatıldığı yoksa tek bir öze indirgenebilir mi olduğu konusunda- hiçbir iddiada bulunmaz. Ama bütün bir sistem

fikrini safdil bir özcülükle özdeşleştirip kavramın kendi kendisini itaatkâr biçimde iptal etmesine izin vererek yaşamı kendiniz için kolaylaştırma olanağı daima elinizin altındadır elbette.

Her halükârda önemli olan, totalite kavramının, kendisi açısından pratik bir farklılık yaratacağı bir özneyi ima etmesidir; ama bu özne bir kez devrilince, sistemin bünyesinde eriyince, dağılınca ya da dönüşünce, totalite kavramının da onunla birlikte sönüp gitmesi muhtemeldir. Demek ki, herhangi bir muhtemel failin yokluğunda, altüst etme fikrini muhafaza etmek istemediğiniz sürece totalite kavramı gözden düşecektir; bu durumda sistemin kendi kendini harap ettiğini her zaman iddia edebilir ve böylelikle belli bir kuşkuculuğu belli bir radikalizmle bileştirebilirsiniz. Ama bugünlerde, diyelim devrimci bir milliyetçilik çağında olacağının tersine, totalite fikrinin genel olarak hiç kimse için işlevsel bir değeri yok gibi; bu nedenle, tıpkı Piskopos Berkeley'in ağacı gibi, sırf ona bakan kimse yok diye totalite de varlığını yavaş yavaş kaybediyor sanki. Şu halde, sol açısından politik bir yenilgi çağı demek olan bir çağda totalite fikrinin teorik itibarını kaybetmesi pek şaşırtıcı değildir. Totalite fikri karşısında benimsenen kuşkucu tavır büyük ölçüde, kendi toplumsal varoluşlarını daha kapsamlı bir çerçeve içerisine oturtmak için üzerlerinde herhangi özel bir baskı hissetmeyen entelektüellerden kaynaklanmaktadır. Gelgelelim, bu kadar talihli olmayan başkaları da var. Dolayısıyla, sanki bir yanda fikirlerinin büyük ve etkili olmasından hoşlanan megaloman, fallus saplantılı düşünürler varmış, beri yanda da hemen hemen görünmezleşecek kadar ince bir politikaya bağlanmayı tercih eden daha mütevazı, tikelleştirici düşünürler varmış da, bu iki konumun sahiplendiği farklı görme tarzları arasında seçim yapma sorunuyla karşılaşmışız gibi bir durum söz konusu değil. Durumu düşünsel üsluplar arasında yapılacak bir seçimden ibaretmiş gibi düşünmenin kendisi idealist bir hamledir. Düşüncenizin ne ölçüde "küresel" olduğu, kitaplarınızın ne kadar kalın olmasını istediğinize değil, nerede durduğunuza, hatta bir yerlerde durmayı tercih edip etmediğinize bağlıdır.

Tıpkı her şeyi kavramadığı sürece tek laf edemeyen zihinsel açıdan tıkanmış bir öğrencinin durumunda olduğu gibi, totaliteye duyulan inancın gerçek politik değişimin önündeki uyuşturucu bir

engel olduğuna sahiden inanan radikal düşünürler var. Burada anti-totalite, teorik bir sorundan ziyade stratejik bir sorun olabilir: Bir tür total sistem olabilir pekâlâ, ama politik eylemlerimiz sistemi tümüyle çökertemeyeceği için yelkenlerimizi rüzgâra göre ayarlamamız ve daha mütevazı olmakla birlikte daha olanaklı projelere ağırlık vermemiz tavsiye edilir. Bu, ille benimsenmesi gerekmece de saygı duyulması gereken bir örnektir. Oysa başkaları, Margaret Thatcher'inkiyle aynı olan bir gerekçeyle, bir bütün olarak toplum nosyonuna itiraz etmektedir. Totalite aramamak yalnızca kapitalizme bakmamanın kodunu oluşturmaktadır. Totaliteler karşındaki kuşkucu bir tutum, ister soldan isterse sağdan gelsin, genellikle epeyce açık bir sahtekârlıktır. Çoğunlukla da, belli bazı totalitelerden kuşku duyulurken bazılarının da benimsenmesini ifade eden bir kuşkuculuğa dönüşür. Totalitelerin bazı türleri -hapishaneler, patriyarki, beden, mutlakiyetçi politik düzenler- kabule şayan tartışma başlıkları olurken, başka türleri -üretim tarzları, toplumsal formasyonlar, öğreti sistemleri- usulca sansürlenir. Belki de tüm totalitelerin "özcü", belirleyici tek bir ilkeye indirgenebilir olduğu düşünülebilir; ama bu, sözgelimi sevimli kuzey Devonshire yöresindeki Porlock kasabası için geçerli değildir. Porlock'un kesinlikle belli türde bir totalite olduğu savunulabilir: Kasabanın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğinden hemen hiç kuşku duymazsınız ya da Porlock'u sahil şeridinde hemen yanı başındaki başka bir kasabayla karıştırmanız ihtimal dışıdır. Sınırları gayet belirgindir, başka bir şey değil açıkça kendisidir. Ama böyle olsa bile, Porlock'un, tüm oluşturuca parçalarını günahsız bir tarafsızlıkla donatan ana cadde ya da çiçekçi mağazası gibi tek bir canlandırıcı güce indirgenebilir olup olmadığı sorgulanabilir. Totalitelerin daima homojen olduklarını varsaymak için bir neden yok; ama yerküre aslında gitgide kasvetli bir kendi kendiyile özdeşliğe doğru yol alıyorsa eğer, bunun sol politika teorisyenlerinin paranoyasından ziyade ulusaşırı kapitalizmin işleyiş biçimleri ve peşi sıra getirdiği kültürel biçimlerle bir alakası var. Totalitenin yalnızca zihinlerde bulunduğunu belirten fikir, sözümona maddeci bir amentüden hareketle geliştirilen dikkat çekici ölçüde idealist bir öğretilerdir.

Bir totalitenin biçimini kavramak zahmetli bir özenli düşünme

çabası gerektirir; bu çabayı göze alamayanların muğlaklık ve belirlenmemişlikte cümbüşe dalmalarının bir nedeni de budur. Bir yanda, özgür olabilmek için dünyadaki şeylerin kendileri açısından nerede durduğunu kaba hatlarıyla bilmeye ihtiyaç duyanlar vardır, öbür yanda ise "şeylerin nasıl bir konumda bulunduğu" gibi ifadelerin nesnelcilik, bilimcilik, fallus-merkezcilik, aşkın ve kayıtsız özneler ve daha pek çok ürpertici şeyler ima ettiğini düşünenler bulunur. (Hatta öyle görünüyor ki, "daha sonra Lord John Russel, Başbakan oldu" gibi sözceler, kendilerine "pozitivizm"in sinsi örnekleri gibi görüneceği kimseler de olacaktır.) Burada laf ola beri gele farzettığımız hayali çağda, epistemoloji sorunlarına hatırı sayılır ölçüde mürekkep ve kan harcanacağını umabiliriz -felsefi soruşturmanın dünyayı en fazla çalkaladığı bir çağ olduğu söylenemeye-ceğinden, bu da bir açıdan tuhaf ya, neyse. Ama muhtemelen, birtakım klasik epistemolojik modellerin bariz çöküşü karşısında, bir politik eylemlilik duygusunun yitimiyle yakından bağıntılı bir çöküş karşısında dünyayı nasıl bilebileceğimizin ve bilip bilemeyeceğimizin açıklanmasına ihtiyaç duyulacaktır. Dünyayla karşı karşıya gelmemizin asli yollarından birinin pratik olmasından ötürü, bu karşılaşma esnasında dünyanın çok haris biçimlerinden herhangi birine başvurmamız yasaklanmışsa, kendimizi orada, dışarıda gerçekten bir şey olup olmadığını ya da en azından kendimiz kadar ilginç bir şey olup olmadığını sorar halde bulmamız uzun sürmeyecektir. Belki de hepimiz kendi söylemimizin hapisanesine tıkalı kalmışızdır. Bu, dili bir ufuktan ziyade engel olarak kavrayan zihin açıcı bir metaforudur ve bu metaforun bedensel bir analogisi hayal edilebilir: Yalnızca kendi zihnimin dışına çıkabildiğim takdirde orada, dışarıda bir şey olup olmadığını görebilirim. Yalnızca bedenimin ördüğü duvarların ötesine geçebildiğim takdirde dünyayla doğrudan doğruya karşı karşıya gelebilirim. Şimdi olduğu haliyle dünyayla ancak bu hantal, uzun menzilli tarza başvurarak uğraşabilirim. Ama bir beden, dünya üzerinde edimde bulunmanın bir yoludur yalnızca, dünyaya erişmenin bir tarzıdır, bir dünyanın tutarlı biçimde örgütlenebileceği bir hareket noktasıdır elbette. Bir keresinde Maurice Merleau-Ponty'nin de belirttiği gibi, "bir beden, yapılacak bir şeylerin olduğu yerdir". İçi aynı zamanda bir dış olan, "iç kısmı" bir "dışa"

doğru uzanan biteviye bir geçit olarak oluşturulan, sürekli bir kendi kendini alt cime ya da nesnelere doğru, içkin ile aşkın arasındaki ayrımı parçalayan (biri öbürünün içinde nakşedildiğinden) bir sürüklenme olan dil için de geçerlidir bu. (Ludwig Wittgenstein bir keresinde, niçin "dış" dünyadan söz ediyoruz ki, diye sormuştu. Neye göre dış?) Bir dil barındırmak zaten tam da bu nedenle dilden daha fazlasını barındırmaktır; dili aşan bir şeylerin olduğunu tam da dilimizin iç bölgesi bildirir bize. Söylem, açıklık getirmekten ziyade bulanıklık yaratabilir kuşkusuz -ama bunun nedeni benimle dünya arasına söylemin girmiş olması değildir; söylemin yol açacağı bir karışıklık, olsa olsa kolumla, elime alacağım kahve fincanı arasında hata yapmam olur.

O halde, böyle bir çağda politik solun epistemolojiyi takıntı haline getirdiğini görmek -bu hastalıklı hayranlığın pekâlâ politik bir yer değiştirme biçimi olabileceğinden kuşkulanan için ille bir kinik olmak gerekme bile- şaşırtıcı olmayacaktır. Gösterenin mi gösterileni yoksa gösterilenin mi göstereni ürettiği konusu kuşkusuz kayda değer olsa da, Kışlık Saray'ı bombalayan ya da Heath hükümetini düşüren bu değildir pek. Ama, her zaman olduğu gibi, böylesi bir politik yer değiştirmenin politik koşulları bulunmaktadır. Radikal bir hareket ilerleme halindeyken, epistemolojisinin kendi pratiğiyle yakından koşullanması muhtemeldir. Böyle dönemlerde maddi dünyanın en azından üzerinde edimde bulunulabilecek ve değiştirilebilecek kadar gerçek olduğunu bilmek için içrek (esoteric) bir teoriye gerek yoktur; ya da dünyanın bir kimsenin tasarılarına oldukça uzun bir süre direnebilecek kadar yoğun ve özerk olduğu bilinir; ya da bir kimsenin teorik öğretilerinin veya politik arzularının, dünyanın kaçınılmaz talepleriyle uyumlu kılınabilmesi için yeniden şekillendirilmesine ihtiyaç duyulabileceği bilinir. Ayrıca, bilişsel bir hatanın -diyelim, kapışığının yönetici sınıfı, aslında ticari bankacılar kesiti olmasına rağmen bir geç-feodal hırsız baronlar çetesi olarak görmeniz-, bir kimsenin politik pratiğinde engelleyici etkiler doğurma eğiliminde olacağı da genellikle aşikârdır.

Bunun gibi koşullarda pragmatistlerin tavsiyesini daima dikkate alabilir ve bilişsel önermelerinizi yalnızca arzuladığınız politik hedefleri desteklemenin çeşitli yolları olarak görebilirsiniz. Ama so-

nuçta bir Stalinist olmayı istemiyorsanız, böyle yapmamanız öğüt-
lenecektir. Stalinist epistemoloji tam da bu türe girer. Her neyse,
asıl mesele, epistemoloji sorunlarının politik tarihin barındırdığı
sorunlarla derinden bağlantılı olduğudur. Haris bir politik deneyim
bir kez karaya oturunca, böyle bir pratikte üstü kapalı bulunan ger-
çekçi varsayımların daha az ikna edici görünmesi kaçınılmazdır.
Daha sonra bir idealizm biçimi bu gerçekçi varsayımların yerine
geçmek için hamle edebilir pekâlâ. Ama bu idealizm duruma
uygun yeni model bir idealizm biçimi olacaktır: "Bilinç"ten söz et-
menin artık moda olmadığı bir çağda, dünyanın zihinden ziyade
söylem tarafından inşa edildiğinden söz etmek daha isabetli ola-
caktır, bazı açılardan ikisi aynı kapıya çıksa bile. Bu durumda, her
şeyin bir yorum haline geldiği iddiası da dahil olmak üzere her şey
bir yorum haline gelecektir ki, yorum fikri öbür alternatiflerin tü-
münü iptal edecek ve her şeyi olduğu gibi bırakacaktır. Çok isa-
betli bir biçimde, radikal bir epistemoloji muhafazakar bir politika
doğuracaktır. Söylem her yeri kapladığı takdirde, en başboş me-
tafizik idealizm -tıpkı derilerimizin dışına çıkamadığımız gibi dı-
şına adım atamadığımız Tanrı ya da *Geist* gibi- kadar imtiyazlı bir
a priori haline gelir. Dünyayı maddi bir direnç olarak yaşantılamak
ile söylemin bir etkisi olarak görmek arasındaki farklılığı, kol
emeği ile kafa emeği arasındaki bir ayrım gibi ya da yurttaş ile en-
telektüel arasındaki ayrım gibi görmek galiz bir sosyolojik in-
dirgemeciliktir, kuşkusuz. Ayrıca, bu yeni bayağı iddiayı tamamen
göz ardı etmek de ihtiyatsızlık olur. Böylesi teorilerin belli başlı
yandaşlarının edebi ve felsefi tipler olduklarını görmek -sözgelimi,
en fazla tutulan isimler arasında yalnızca birkaç tane tarihçi ol-
duğunu, bilim adamlarının bu isimler arasında hiç yer almadığını
görmek- şaşırtıcı olmayacaktır. Bu yeni idealizm, kültürelcilik
adıyla bilinen belli bir indirgemecilik biçimiyle el ele gidecektir
hiç kuşkusuz. Erkeklerin ve kadınların doğal ortak noktalarını kes-
kin biçimde değersizleştiren, doğadan her söz açıldığında sinsi bir
gizemselleştirmenin iş başında olmasından aptalca kuşkulanan ve
kültürel farklılığın önemini abartan kültürelciliğe daha sonra geniş
olarak yer vereceğim.

Epistemolojinin böyle bir dönemde krize girmesinin nedenleri
bunlardan ibaret değil elbette. Bunlara benzer daha birçok neden

sıralanabilir; bu nedenlerden birkaçı, toplumsal gerçekliğin kendisini gösteri toplumunda bize nasıl sunduğuyla bağlantılıdır. Her gün düzenli olarak sekiz saat televizyon seyreden bir kimsenin, bu deneyimin ardından, bir zamanlar Hindistan'ı işgal eden ya da Karayipler'i ilhak eden kendi kendiyile özdeş özneye benzer bir özne olarak kalması mümkün değil. Diskonun ya da alışveriş mağazasının epistemolojisinin, mahkemenin, mabedin ya da oy kul lanma kulübesinin epistemolojisiyle pek bir ilgisi yoktur. Bu koşullar altında, ötekiliğe açık olmaya elvermeyecek denli vurdumduymaz kendi kendiyile özdeş insan özneler, her şeyden önce herhangi bir açılmanın söz konusu olamayacağı ölçüde merkezsizleşmiş insan öznelerle göz göze geldikçe, birbirleriyle son derece uyumsuz öznellik biçimlerinin ortaya çıkacağını bekleyebiliriz. Birer üretici olarak özneler ile tüketici olarak özneler, kendi kendini yaratan gayretli özneler ile dış merkezli özneler aynı bedende aykırı bir karışım oluşturacaktır. Stuart Hall "bundan böyle 'birey'i bütünsel, merkezleşmiş, istikrarlı ve eksiksiz bir Ego çerçevesinde kavrayamayız" diye yazdığında, itiraf etmek gerekir ki, insanın basmakalıp bir sol jestle, bu "biz" sıfatıyla neyin kastedildiğini sorası geliyor. Bu "biz", piskoposları ve banka yöneticilerini içeriyor mu? Birleşik özne bir yapıbozumcu fiskeyle ya da tüketimciliğin genişlemesiyle dağılıp gidecek bir yanlış bilinçlilik biçimi mi? Böyleyse eğer, birleşik özne nosyonunu eleştirenler niçin yanlış bilinçlilik nosyonuna karşı çıkıp duruyorlar?

Burada sözünü ettiğim şeylerin birçoğu, politik bir militanlık çağında farklı hissedilecektir kuşkusuz. Böyle bir dönemde hiç kimse, "merkezsiz" olmanın nasıl bir duygu olacağını bilmek için Godard ya da Mallarme'a başvurmaya gerek görmeyecektir. Söz konusu merkezsizleşme "geçişsiz" türde bir durumdan ya da iğrenç bir yaygın grip nöbeti gibi süreklilik arzeden ontolojik bir durumdan ziyade belli birtakım projelere ve başkalarıyla karmaşık ittifaklar kurmaya yönelik "amaçlı" ya da "geçişli" türde bir merkezsizleşme olacaktır. Dikişsiz biçimde kendi kendileriyle özdeş insan özneler, kendilerini şu ya da bu şekilde güvenle adlandırabilen insan özneler her şeyden önce isyan etme ihtiyacını

1. David Morley ve Kuan Hsing Chen. der., *Stuart Hall: Critical Dialogues* (London, 1996), s. 226.

hissetmezler. Ama şu da bir gerçek ki, icracı failer ne kadar geçici olsa da kendi kendilerini onaylayan ve belli ölçüde kendine güvenen, belli amaçlarla donanmış ve ayakta kalmalarına yetecek ölçüde kendi kendiyile özdeş birer fail olmadığı sürece böyle bir ayaklanmanın başarılı olması da söz konusu olamaz. Başka bir anlatımla, böylesi haris politik eylemler, "hümanist" özneler ile "anti-hümanist" özneler arasındaki, kendi kendilerini belirleyen özneler ile sürecin etkileri olan özneler arasındaki, Bakhtinci bir dolgunlukla esneyen bireyler ile korkutucu ölçüde zayıf Lacancı bireyler arasındaki bıkınlık verici karşıtlığı yapıbozuma uğratmayı vaat eder. Bunun gibi girişimler bocalamaya başladığında, bu karşıtlıkların içtepisel bir tekerrürün zorlayıcılığıyla ortaya fırlamasına şaşkırmamak gerekir. Deminden beri hayalimizde canlandırdığımız dönemde, esasen her zaman paylaştığımız, akla yatkın şekilde kesin bilgiye duyulan bir inançla birlikte, önemli dönüştürme eylemlerine girişebilmesine yetecek ölçüde birleşik bir insan öznesine duyulan inanç da içe dönük bir infilakla çökebilir. Buna karşılık, politik devleti devirmek şöyle dursun pabuçlarının bağcıklarını bağlama yeteneğinden yoksun darmadağın özneye, şizoid özneye düzülen övgü dolu ezgiler birer gizem olarak kalmaya mahkûmdur. Ve bu bir kez daha, diğer şeylerin yanı sıra, tarihsel bir zorunluluğun teorik bir erdem haline getirilmesi olacaktır. Bu aynı zamanda, her şeyden önce bizi getirip bu politik pisliğin ortasına bırakan geçmişteki kendi kendiyile özdeş, kendi kendini yaratan öznelliklerimiz hakkında düşünmemize yarayacak çok verimli yollar açabilir.

Böyle bir çağ hakkında başka neler tasarlayabiliriz? Amaçlı tarihsel eylem arzının müzmin yetersizliği göz önüne alındığında, teolojik fikrine duyulan inancın yaygın olarak yitirilmesi söz konusu olacaktır kuşkusuz. Böyle bir kuşkuculuk hiçbir şekilde yalnızca bu olguya indirgenebilir olmasa bile, ondan tümüyle kopartılabilir de değildir. Yeknesak bir baskıcı rejimin her şeyi yönettiğini bildiren varsayım göz önüne alındığında, keyif, tesadüfilik ya da özgürlüğün istikrarsız da olsa bir noktaya kadar ayakta kalmış olabileceği yaşam kesitleri bulmak için çırpınıp durmak anlaşılır bir şeydir. Bunlara metinsellik, dil, arzu, beden, bilinçdışı diyebilirsiniz rahatlıkla. Bu arada, yeri gelmişken söyleyelim de içi-

mizde kalmasın: Arzunun birincil olduğu fikrinin Aydınlanmaya yönelik bir eleştiri olarak düşünölmesi ironiktir, çünkü bu fikir Hobbes'tan Holbach'a kadar tam da Aydınlanma'nın bir amentüsü olmuştur. Ayrıca, daha incelikli öbür şeylerin yanı sıra, düşünen kişinin eşanlı olarak yoğun biçimde analitik ve dehşetengiz ölçüde duygusal pulp fiction'ı olan psikanalize duyulan ilginin artacağı öngörülebilir. Psikanaliz asla var olmasaydı bile, muhalif entelektüeller bunun gibi bir şey yaratırlardı kesinlikle. Ayrıca psikanaliz bir anlamda radikal bir söylemdir de, ama herhangi somut ya da dolaysız politik içerimler barındıran bir radikal söylem tarzı değildir. Bu nedenle, politik açıdan yönünü yitirmiş bir çağda radikal enerjilere uygun bir dil olarak boy gösterecektir.

Devlet, sınıf, üretim tarzı, ekonomik adalet konusundaki daha soyut sorunların çözüme kavuşturulması şimdilik çok zor görünüyorsa eğer, o vakit dikkatlerinizi daha mahrem ve dolaysız, daha duyumlu ve tikel bir şeylere yöneltebilirsiniz. Bedenin artık en önemli kahraman olduğu yeni bir gövde bilgisinin (somatics) yükselişe geçmesi beklenebilir bir şeydir. Aslında, edebiyat eleştirisi alanında, kısa bir süre içinde, Waterloo savaşının yapıldığı topraklarda gömülü olanları kat kat aşan sayıda beden olacaktır. Bu konuya birazdan eğileceğim; bu arada, vahşice nicelleştirilmiş bir dünyada dil ya da metinselliğin özgürlükten arta kalan bölgeler haline gelebileceği ve bunun da zamanla, dil ve metin hakkındaki kavrayışımızın dikkat çekici yeni bir felsefi motifler öbeği içerisinde kıyas kaldırmaz ölçüde zenginleşmesine yol açabileceği konusunda birtakım spekülasyonlar yapmaya değer. Ama, bunun aynı anda hem bir derinleşme hem de yer değiştirme olarak işlediğini görmek de mümkün olabilir. Gösterenin estirdiği terör ve cazibeleri, tuzakları, ayartmaları ve yarattığı tahripler: Bunların hepsi de aynı anda hem güçlendirici yeni bir politika biçimi olarak hem de engellenmiş politik enerjiler için göz kamaştırıcı bir ikame olarak, politik açıdan uyuşmuş bir toplumda suni bir putkırıcılık olarak boy gösterebilir. Öyle ki, daha uygun tarihsel koşullar altında tümüyle ahlâki ve toplumsal yaşamımıza ait olabilecek bütün yüce dramlar, kendilerini riske atan abartılı girişimler, şimdi artık bu engellenmiş itkilerin en azından sıcak tutulabileceği ve politik gerçekte bundan böyle olanaklılığını yitirmiş belli birtakım ma-

ceracı sökme (undo) edimlerinin söylem düzeyinde beslenip büyütülebileceği tefekküre dayalı yorum tiyatrosuna geri tıkmış gibidir sanki. Bir yanda toplumsal yaşamın kasvetli sistematikleştirimi ile öbür yanda gösterenin saçılıp yuvarlanmaları arasında çarpıcı bir karşıtlık olacaktır; hatta bazı teorisyenlerin, karşı tarafın saldırması ihtimaline karşı önceden davranıp bizzat dünyanın bir kopyasını kitaba hakkederek, bu manzaranın yavan gerçeklikten çok uzak olduğu suçlamalarına karşı koymaya çalışacaklarını tahayyül edebiliriz.

Nitekim, metin kültürü, her türden ütopyanın müphem işlevini yerine getirmektedir: Aksi takdirde anımsayamayacağımız bir özgürlüğün cılız imgesini sağlamak, ama bunu yaparken de ütopyanın fiilen gerçekleştirilmesine sarfedebileceğimiz enerjilerin bir kısmına el koymak. Ve bu ifrata kaçan söylemin yalnız metnin içinde kalmayıp genelde konuşma alışkanlıklarını kapsayacak şekilde genişlediği tahayyül edilebilir. Politik arzularınızı eylem halinde gerçekleştirmek bundan böyle olanaklı değilse, bu arzularınızı göstergeye yöneltebilir, sözgelimi göstergenin politik pisliklerini temizleyebilir ve bundan böyle emperyalist bir savaşın sona erdirilmesine ya da Beyaz Saray'ın yerle bir edilmesine hayrı dokunamayacak tüm zaptedilmiş enerjileri dilsel bir kampanya yolunda seferber edebilirsiniz. Dil, ırkçı ya da cinsiyetçi yergilere hedef olanların gayet iyi nedenlerle bilmek zorunda oldukları gibi, başka herhangi bir şey kadar gerçektir elbet; incelikli ya da dostça konuşma tarzı da toplumsal yaşamın gerekli bir parçasıdır. Ama dil aynı zamanda, başka herhangi bir şey kadar bir fetiş olarak boy gösterebilir -hem Marksist anlamda şöyleşmiş olan, çok esrarlı bir kudretle donatılmış bir nesne olarak hem de Freudcu anlamda, şu an kavranması, yakalanması zor namevcut (absent) bir şeyleri temsil eden bir nesne olarak. Söylem ile gerçeklik arasında, katliam yapmak ile katliamdan söz etmek arasında önemli bir ayrım olduğunu yadsımak, başka şeylerin yanı sıra, bu durumun bir rasyonelleştirimidir. İster dil maddi gerçekliğe yüklensin isterse maddi gerçeklik dile, sonuçta olup biten, konuşma kadar önemli bir şeyin olmadığıнын onaylanmasıdır. Ve tek başına bu nokta, yerkürenin oldukça özgül bir köşesindeki çıkmaza girmiş politik bir durumu yeterince anlatmıyorsa, başka ne işe yaradığını anlamak

zor. Bu ayırım yapılmadığı takdirde, doğru etnik terminoloji kullanılması konusunda en hassas olanların tamamen etnosantrik bir pratiğe teslim olmamaları için hiçbir neden kalmaz.

Böyle bir dönem hakkında yapabileceğimiz bir spekülasyon daha var -feci şekilde ihtimal dışı olduğu için büyük bir tereddütle ortaya koyacağım bir spekülasyon. Geçerli sistemin herhangi bir "öteki"sinin, sistemin ötesinde duran bir ütöpik uzamın bariz yokluğunda, o günün daha ümitsiz teorisyenlerinden bazılarının sistemin ötekisini sistemin kendinde bulması ihtimali yok değil. Başka bir anlatımla, bu teorisyenler ütopyaı fiilen elimizde olan şeye yükleyebilir, sözgelimi kapitalist düzenin hareketlilikleri ve ihlallerinde, pazarın hedonizmi ve çoğulluklarında, medya ve diskoda dolaşıma giren yeğliliklerde, aramızdaki daha sofu politik yaratıkların hâlâ kasvetle sürekli uzaklaşan bir geleceğe erteledikleri bir özgürlük ve doyum bulabilirler. Geleceği şimdiye kapatıp böylelikle tarihi birdenbire bir duraklamaya uğratabilirler. Bu gerçekleştiği takdirde, düdüğü kimin çalıp tarih oyununu bitirme otoritesine sahip olduğunu kendimize sorsak iyi olur. Tarihin sonunun ilan edilmesine elveren tarihsel koşullar nelerdir? Evden çıkmaya çok istekli olduğunuz için yağmurun kesildiğini ilan etmeniz önünde hiçbir engel olmadığı için soruyorum: Bu, hiç değişmeyen bir edimsel maskaralık olmasın sakın? Barındırdığı sorunları çözmeye zafer kazandığımız için mi modernlik anlamında tarih sona erdi, yoksa bu sorunlar şimdi bize (kimdir bu "biz"?) artık sahte sorunlar gibi görünmeye başladığı için mi? Ya da bu sorunları çözmeye görevini sırtımızdan attığımız için mi? Tarihin herhangi bir içsel dinamiği var idiyse, bu çok daha önceden iptal olmuş olmasın? Tarihin tamamı mı sona erdi, yoksa yalnızca belirli kısımları mı? Örneğin, hem ezilen halkların kurtuluşu hem de Doğanın tahakküm altında tutulması sona ermiş olmasın? Tüm temellerin kökü kurduysa, neden hâlâ bu kadar temelecilik var etrafta? İdeolojinin sonunu bildiren iyi haber Berkeley ya da Bologna yoluyla sızdırılıyor da, Utah ya da Ulster'den bu konuda niçin bir ses çıkmıyor? Bu ham ütopyacılığın, popüler kültürün hem olumlu hem de manipülatif boyutları olduğunun inkâr edilerek tamamen olumlu ve yadsınamaz ölçüde demokratik ilan edilmesiyle tamamlanacağı da umulabilir. Başka kimseler gibi radikaller de zincirlerini bağır-

larına basabilir, hapishane hücrelerinin duvarlarını süsleyebilir, *Titanik*'teki koltuklarını güzelce düzenleyebilir ve meşum zorunluluğun içinde özgürlüğü keşfedebilirler. Ama bu -yani, sistem ile sistemin olumsuzlanması arasındaki nihai özdeşlik- o kadar kinik bir öneri ki, tarifi bile zor geliyor insana.

Son olarak, olabilirlikler içindeki en tuhaf olabilirliği tahayyül edin. Deminden beri politik yenilginin arazlarından söz ettim; *ama her şeyden önce ya bu yenilgi gerçekte asla yaşanmadıysa?* Ya burada söz konusu olan, solun önce yükselişe geçip sonra inişe zorlanması değil de, adım adım gelişen bir çözülme, sinir sisteminin tedricen sakatlanması, ağır ağır inen bir felç ise? Ya kapışma asla cereyan etmemiş de yalnızca insanlar böyle bir kapışma olup bitmiş gibi *davranıyorlarsa?* Kuduz bir köpeğin dişlerinin ulaşabileceği bir mesafede asla bulunmamış birisinin, kuduz hastalığının tüm arazlarını sergilediğini düşünün bir.

II Müphemlikler



Aslına bakılırsa, önceki bölümde sözünü ettiğim dönemi *tahayyül etmeye* de gerek yok kesinlikle. Tahayyül etmenizi istediğim bu dönem, aslında içinde yaşadığımız bir dönem ve adı da post-modernizm -bunun ne kadar geçerli olduğu, bütün tabanı kaplayıp kaplamadığı ise tartışılabilir. Öyleyse, hiç çekinmeden gözlerini üzerimize diken bir şeyi öngörme tafralarının gerektirdiği yorucu retorik manevralarla ne elde etmeyi umuyorum? Postmodernizmin kitabını bu şekilde kurmaca haline getirerek taklit etmemin, post-modernizmi gerçek bir dünyadan ziyade olanaklı bir dünya olarak ele almamın amacı, postmodernizmi, tarihsel mantığının bir kısmını kavrayabilmemize elverecek ölçüde yabancılaştırmaktır. Gerçekte var olan fenomeni paranteze aldığımızda, çıplak politik

yenilgi olgusundan, bunun büyük kısmını her halükârda çıkarsayabileceğimizi düşündüm -bu veriden hareketle geriye doğru çalışabileceğimizi, bu düşünce alıştırmaları yoluyla meselenin esasına erişebileceğimizi, bu arada postmodernizmin çeşitli boyutlarını, bunlar gerçekliğe büyümlü biçimde tekabül edinceye kadar sırf teorik düzeydeki ruhu çerçevesinde yeniden kurgulayabileceğimizi düşündüm.

Açıkça söylemek gerekirse bu, bir anlamda haddini aşan bir el çabukluğudur. Gerçekte hiç kimse, işçi sınıfı militanlığının küllenmesi ya da öğrenci hareketinin katledilmesinden hareketle yapıbozumu ya da politik doğruculuğu (political correctness) yorumlayamaz elbette. Tarihsel zorunluluk ancak geriye yönsemeli olarak, olayın ardından oluşturulan bir kurgu ya da hipotez olarak ortaya çıkabilir. Tesadüfleri kabul eden yandaşlarının da kesinlikle onaylayacakları gibi, postmodernizmin her halükârda zorunluluk getiren bir yönü yok; çünkü, varsaydığımız politik yenilginin olanaklı birçok sonucu var. Ama geriye bakmanın avantajıyla geleceği öngörmek, her şeyden önce asla doğmamış olabilecek bir şeye yüzeysel bir kaçınılmazlık görüntüsü veriyorsa eğer, bunu herhangi bir eski geleceğin işe yaramayacağını bize anımsatmak hatırına yapmaktadır -böylelikle şimdi postmodern kültürün, nasıl Kral Lear'ın son Sahnesi asla bu sahneyi dayatmayan önceki dört sahne çerçevesinde bir anlam kazanıyorsa, bu tikel geçmiş açısından akla yatkın tikel bir gelecek olduğunu kavrayabiliriz. Postmodernizm, kaynağı ne olursa olsun (bu kaynak "sanayi sonrası" toplum, modernliğin en sonunda güvenilirliğini yitirmesi, avangardın nüksetmesi, kültürün metalaşması, canlı yeni politik güçlerin ortaya çıkması, toplum ve özne konusundaki belli klasik ideolojilerin çökmesi vb. olabilir), aynı zamanda ve esasen ya unutulmaya terk ettiği ya da gölgesiyle kapışmaya asla son vermediği bir politik fiyaskonun ürünüdür.

Postmodernistlerin bu önermeyi alkışlar eşliğinde kabul etmelerini beklememek gerek. Kendilerinin tarihsel bir fiyaskonun sonucu olduğunun bildirilmesinden hiç kimse hoşlanmaz; tıpkı bizim de İblisin döller olduğumuzun söylenmesini hoş karşılamayacağımız gibi. Her iki durumda da, sözü edilen kökenlerden gurur duyulamaz. Peki ama böyle bir anlatı bizzat postmodernizmin i-

kirciksiz reddettiği çizgisel, tarihselci, indirgemeci teleolojinin başka bir örneği olmuyor mu? Tarihselcilik meselesine biraz sonra eğileceğiz; ama burada önerdiğimiz anlatının indirgemeci olması gerekmiyorsa, bunun nedeni postmodernizmin yalnızca sahip olduğu kökenden ibaret olduğunu düşünmenin saçmalık olduğunu kabul etmemizdir. Bir kere, yeri geldiğinde tam tersini belirten itirazlar ne olursa olsun, postmodernizmin büyük bir bölümü, yüksek modernizmin kendisine kadar uzanır ki, bu da onu sırf 1960 sonrası bir fenomen olmaktan çıkaran bir şecereyle donatır. İkincisi, bir Madonna'nın, Gotik taklidi binaların ya da Martin Amis romanının nasıl olup da politik bir bozgunun ürünleri olduklarını anlamak, bazı girişimci kültür eleştirmenlerinin böyle bir bağlantı kurmaları ihtimal dışı olmasa da zordur.

Postmodernizm punk rock'tan öte-anlatıların ölümüne ve oradan Foucault hayranlarına kadar her şeyi kapsıyorsa eğer, tek başına herhangi bir açıklayıcı şemanın, bunun gibi tuhaflık derecesinde heterojen bir kendiliğin hakkını nasıl olup da verebileceğini anlamak zor. Bu mahluk bu denli çeşitlilik arz ediyorsa, nasıl olur da Peru'dan yana ya da Peru karşıtı olabileceğimizden daha fazla postmodernizm yanlısı ya da karşıtı olabiliriz ki? Postmodernizm herhangi bir birlik barındırıyorsa eğer, bu olsa olsa yalnızca Wittgenstein'in "ailevi benzerlikler"le kastettiği türden bir benzerlik olabilir; bu anlamda postmodernizm kendi dogmatik özcülük-karşıtlığının öğretici bir örneğini sunuyor gibi görünmektedir ki, bu konuyu daha sonra etraflıca ele alacağım. Postmodernizm politik bir çöküşün devamından başka bir şey olmasaydı eğer, sahip olduğu coşkulu tonlamayı açıklamak zor, daha olumlu niteliklerinin herhangi birini açıklamaksa imkânsız olurdu. Sözgelimi, postmodernizmin en kalıcı başarısının -yani cinsellik, toplumsal cinsiyet ve etni sorunlarının politik gündeme, çok güçlü bir mücadeleye girişmeksizin silineceklerinin düşünülmesini imkânsız kılacak ölçüde sağlamca yerleşmelerine postmodernizmin yardım etmiş olduğu gerçeğinin- radikal politikanın sınıf, devlet, ideoloji, devrim, maddi üretim tarzlarıyla uğraşan daha klasik biçimlerinin bir ikamesinden başka bir şey olmadığını iddia etmek zorunda kalırdık.¹

1. Postmodernizmin bu konuların gündeme yerleştirilmelerine yardım ettiğini söylüyorum; ama kadın hareketi ve yurttaş hakları hareketi gerçekte post-

Esasen, postmodernizmin imtiyazlı politik konularının, başka şeylerin yanı sıra, birer ikame oldukları bence yadsınamaz. İnsanlara toplumsal açıdan üstünlük duygusu vermediği için hayal kırıklığı yaratıyor gibi görünen bitap düşmüş "klasizm" kavramının içinden gelen herhangi bir kişi ya da toplumsal cinsiyet veya yeni-kolonyalizm üzerine yapılan tartışmalarda sınıf yapısının ve maddi koşulların ihmal edilmesinin yarattığı acıklı sonuçları gözlemlemiş olan herhangi bir kişi, burada söz konusu olan vahim politik kayıpları küçümseyemez. Kendi gelenekleri de dahil olmak üzere sosyalist gelenekler konusundaki cehaletleriyle, başka şeylerin yanı sıra postmodernist bellek yitiminin sonucu olan politik radikalleriyle Batı dünyası, bugünlerde dikiş yerlerinden sökülmetedir. Biz de kalkmış burada tarihin tanık olduğu en büyük reform hareketinden söz ediyoruz. Bugün, hemen her cephesiyle varoluşumuzu belirleyen -bazen sözcüğün tam anlamıyla belirleyen-, kendi aralarındaki yıkıcı çatışmalarla birlikte ulusların kaderlerini büyük ölçüde tayin eden ve bizzat gündelik hayatımızın rengi olan iktidar karşısında kayıtsız ya da mahcubane sessizliğini koruyan maskaralaşmış bir kültürel sol ile karşı karşıya kaldık. Karşımızda öyle bir manzara var ki, sanki, başka her türlü baskıcı sistem biçimini (devlet, medya, patriyarki, ırkçılık, yeni-kolonyalizm) tartışmak, genellikle tüm bu sorunların uzun vadedeki gündemini oluşturan ya da en azından bunların köklerine kadar inen sistemleri tartışmamak koşuluyla mubah sayılıyor gibi.

Bugün sermayenin iktidarı o denli kasvet verici derecede aşına, o denli yüce biçimde kadir-i mutlak ve her yerde hazır ve nazır beklemektedir ki, solun büyük kesimleri bile bu iktidarı, sanki yerinden oynatılamaz bir yapıymışçasına sorgulamaksızın kabul ederek doğallaştırmayı becerdiklerinden, artık sermayenin iktidarından söz etmeye cesaret edemiyor gibidir. İsabetli bir analogiye başvurmak gerekirse, bir yandan kendilerini ta kılcal damarlarına kadar ilgilendiren bir konu olmakla birlikte tamamen kamusallaştırıldığından sadece akademisyenlere yaraşır bir konu gibi görünen mülkiyet hakları karşısında çekingen bir sessizliğe gömülürken, öbür yandan monarşi, aile, şovalyeliğin ölümü ve Hin-

modernizmi öncelediği gibi, bu eylemlerin hepsi kendi politikalarını post-modern terimler çerçevesinde tanımlamamaktadır.

dastan'ın ilhak edilmesi gibi konulara ilişkin tartışmalara girmeye hevesli bozguna uğramış bir sağ-kanat politikacılar ve entelektüeller topluluğunu canlandırın gözünüzde. Kültürel solun büyük bir bölümü ise, Darwinci bir uyumlulukla, tarihsel ortamının rengine bulanmaya başladı: Kapitalizme layıkıyla meydan okunamayacak bir çağda yaşıyorsak eğer, bu durumda tüm niyetlere ve amaçlara rağmen, kapitalizm de yoktur aslında. Marksizme gelince: Lenin yalnızca bir "seçkinci" idi, teori ve politik örgütlenme ise "erkeksi"; (bir parça düşünsel atılımın yardımıyla) tarihsel ilerleme "teleoloji" olup, maddi üretime duyulacak herhangi bir ilgi ise "ekonomizm" batağıdır. "Teori" söz konusu olduğu kadarıyla, artık Batının Foucault hakkında bilmedikleri şey yokken duygudan anlamayan parlak genç erkek zombilerle dolup taşıyor olması, Julia Kristeva'nın lirik şiire bu nedenle dört elle sarıldığı sonucuna varılmasını gerektirmez elbet. Çok uzun bir süre önce Aydınlanma denilen anlaşılması güç felakete maruz kalmıştık, sonra Ferdinand de Saussure'ün ilk talihi okuyucusu tarafından 1972 yılı civarında bu felaketten kurtarıldık. Parıltılı teorik moda kültü ve hazır entelektüel tüketim mamulleriyle birlikte postmodernizmin büyük bir bölümünün desteklediği politik cehalet ve tarihsel kayıtsızlık, Beyaz Saray'da bir bayram havası estiriyor olsa gerek (politik ve düşünsel eğilimlerin Beyaz Saray'ın kulaklarına ulaşmadan önce dışarı çıkmadığını varsayarsak).

Gelgelelim, bunların hiçbirini, postmodernizm politikalarının, adını anmaya bile cüret edemedikleri bir politik arzunun ikamelerinden başka bir şey olmadıklarını söylemek anlamına gelmiyor. Tam tersine, postmodernizm politikaları yalnızca dünya-tarihsel önemde sorunları temsil etmekle kalmayıp, aynı zamanda genellikle bizzat sistem tarafından olduğu kadar geleneksel solcular tarafından da sık sık dışlanarak bir yana fırlatılan milyonlarca insanın teorisinin merkezinde boy göstermelerini ifade eder. Dışlanmış olan bu erkekler ve kadınların önc sürdükleri hak iddiaları yalnızca taze bir politik talepler demeti olarak boy göstermekle kalmayıp, aynı zamanda zengin bir hayal gücüyle politika kavramının kılığını da değiştirdi. Mülksüzlerin, "iktidar" sözcüğü eski anlamını yitirdiği zaman gerçekten iktidara geldiklerini biz gayet iyi biliriz. Dolayısıyla, bugün gerçekleşen paradigma değişikliği -iktidar, ar-

zu, kimlik, politik pratik arasındaki bağıntılar hakkında sahip olduğumuz anlayışta görülen hakiki bir devrim-, daha önceki bir çağın etsiz, kansız, ketum politika anlayışının ölçüye vurulamayacak denli derinleştirilmesini temsil etmektedir. Bu verimli, düzenli kültürün ışığında kendisini dönüştürmeyi başaramayan herhangi bir sosyalizmin daha en baştan iflas etmeye yazgılı olduğuna kuşku yok. Sosyalizmin zengin kavramlarının -sınıf, ideoloji, tarih, totalite, maddi üretim- her birinin, kendilerine payandalık eden felsefi antropolojiyle birlikte tekrar gözden geçirilmesi gerekecek. Klasik sol-kanat düşünce ile bu düşüncenin karşı çıktığı başat kategoriler arasındaki suç ortaklıkları, insana utanç verecek biçimde açıkça ortaya serilmiş bulunuyor. En militan cephesiyle postmodernizm, dünyanın aşağılanmış ve yerilmiş insanların sesi oldu ve bunu yaparken sistemin müstebit öz-kimliğini en derindeki nüvelerine dek sarsma tehditini yarattı. İnsanın, postmodernizmin berbat aşırılıklarını sırf bu nedenle hepten affedesi geliyor.

Şu halde, postmodernizm politikaları aynı anda hem bir zenginleşme hem de bir kaçamak olmuştur. Bu politikalar yaşamsal önem taşıyan yeni soruların önünü açabildiyse, bunun nedeni kısmen, daha eski politik sorunlardan -silinip ortadan kayboldukları ya da çözüme kavuşturuldukları için değil, şimdilik kolayca yoluna koyulamaz oldukları kanıtlandığı için- hiç de vakur sayılamayacak bir tarzda ricat etmiş olmalarıdır. 1970'lerin başlarında sosyalizm, göstergeler ve cinsellik konularını tartışan kültür teorisyenlerine rastlanırdı; 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başlarında göstergeler ve cinsellik konusunda kapışıyorlardı; 1980'lerin sonlarına gelindiğindeyse cinsellik hakkında konuşuyorlardı. Bu, ille belirtmek gerekirse, politikadan başka bir yerlere doğru cereyan eden bir yer değiştirme değildi, çünkü dil ve cinsellik diplerine kadar politiktir; ama her nedense, bunun belli birtakım klasik politika sorularının ötesine hamle etmenin değerli bir yolu olduğu ortaya çıktı. Örneğin, insanların çoğunluğunun niçin yeterince beslenemediği sorusu gündemden tamamen çıkarıldı. Bugün feminizm ve etniklik, gerçeklikte karşı karşıya kaldığımız en yaşamsal politik mücadelelerin bazılarını zihinlerde uyandıran birer alamet işlevi gördüğü için popülerdir. Buna ilaveten, ille anti-kapitalist olmaları gerekmediğinden ve dolayısıyla post-radikal bir

çağa cuk oturduklarından popülerdir feminizm ve etniklik. 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında gerçekleşen politik malyalanmadan dolayı yollarla ortaya çıkan post-yapısalcılık, tövbekâr bir militanın yurt dışına çıktıktan sonra yavaş yavaş depolitikleşmesi gibi, başka şeylerin yanı sıra, kaldırımları sökerek sokakları dümdüz etmiş olan bir politik kültürün söylem düzeyinde canlı tutulmasına yaradı. Ayrıca, post-yapısalcılık, başka türlü bir yıkıcılığın elde hazır görüldüğü bir çağda bu politik enerjinin büyük kısmına zorla el koyup yücelterek, "gösteren"e yönelmeyi başardı. Öznelliğin dili, politik eylem ve örgütlenme konusundaki sorunları hem kapı dışarı etti hem de artırdı. Kendisi hakkında olsa olsa henüz ölmediği söylenebilecek ve büyük çoğunluğuyla, yer-kürenin bizim bulunduğumuz köşesine ait olan başıboş beyaz, erkeksi, Batılı solun içine kapandığı çitler, toplumsal cinsiyet ve etniklik konuları tarafından sürekli taciz edilerek aşındırıldı. Keyif, müzmin sofı radikalizmin başına bela kesilmek üzere hınçla geri döndü ve aynı zamanda tüketimci hedonizmin müstehzi bir alameti olarak boy gösterdi. Yüzyıllar boyunca pürüzsüz şekilde görmemezlikten gelinecek denli aşikâr ve can sıkıcı bir mesele olan beden, kansız bir rasyonalist söylemin keskinliğine son verdi ve halihazırda tüm zamanların en büyük fetişi olma yolunda emin adımlarla ilerlemektedir.

Bu satırlarda denemekte olduğum ve geleneksel olarak aklın diyalektik alışkanlığı diye bilinen düşünce üslubunun postmodernistler arasında pek revaçta olmadığını belirtmek gerekir belki de. Çelişki kavramına kendi sözlüklerinde pek az yer tanıdığından, çelişkinin iki yakasını birden düşünmeye çalışmak, postmodernistlerin pek sevdikleri bir tarz değildir. Tam tersine, tüm farklılık, çoğulluk, heterojenlik lafazanlıklarına rağmen, postmodern teori genellikle hayli katı bir kutupsal karşıtlıklar aracılığıyla iş görür. "Farklılık", "çoğulluk" ve bunlarla ittifaka giren terimler, olumlulukları su götürmez birer terim olarak teorik çitin bir yanına konulurken, bunların antitezleri sayılan meşum terimler (birlik, özdeşlik, totalite, evrensellik/tümellik) çitin öbür yanına yerleştirilir. Asıl savaşa girmeden önce, çürütülmesi daha zor görünen bu kavramsal savaşçılar ustalıkla cephe önlerine sürülmüştür; yani bu terimler kurcalanıp bozulmuş, kötürümleş-

tirilmiş ya da şu veya bu biçimde gülünçleştirilmiş ve böylelikle melek güçlerin zaferi hemen hemen garantilenmiştir. Postmodern teori, daha incelikli felsefi etki alanlarında, özdeşlik ve özdeşsizlik, birlik ve farklılık, sistem ve Öteki gibi terimlerin birbirlerine karşılıklı bağımlı olduklarını kabul eder; ama iş duyarlılığa gelince, postmodernizmin sempatilerinin hangi yakaya yönelik olduğundan kuşku duyulamaz. Postmodernistlerin çoğundan farklı olarak, ben, postmodernizm konusunda bir çoğulcuyum; postmodernizm hakkında öykülenebilecek farklı anlatıların olduğuna (bunların bir kısmı öbürlerinden dikkat çekici ölçüde daha az olumludur), postmodern bir tarzda, inanıyorum.

Postmodernizm, Ötekine açık olmakla o denli övünmesine rağmen, karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekâlâ. Sözgelimi, genelde insan kültüründen söz edilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji alınmaz, *jo-issance'a** değinilir ama adaletle değinilmez, post-kolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. Bu, tıpkı herhangi bir muhayyel kimlik biçimi gibi, işini görmek için gulyabanilere ve yalancaktan hedeflere ihtiyaç duyan tamamen ortodoks bir heterodoksidir. Bu heterodoksi, bir bütün olarak alındığında, "liberal hümanizm, tüm acıklı yanılsamalarına rağmen, Hun İmparatoru Attila ile karşılaştırıldığında, bazı açılardan yeterince aydınlanmış bir fenomendir" gibisinden dilegetirishler üretmekten hazzetmez; bunun yerine, ilk solukta "F. R. Leavis bir gericiydi" gibisinden sözcüklerin kurulup, hemen ikinci solukta mutlak yargılar ve totalleştirici iddiaların kınanmasına geçildiği diyalektik düşünme işini kendine tahsis etmeyi tercih eder. Bilginin kararsız olduğunu ve kendi kendini söktüğünü, otoritenin baskıcı ve monolojik olduğunu, Eukleidesçi bir geometrisyenin kesinliği ve bir başpiskoposun tüm otoritesiyle bilir. Postmodernizme can veren eleştirel bir ruhtur, ama postmodernizm bu ruhu kendi önermelerine nadiren uygular. Marksistler kendi öğretilerinin tarihsel olanaklılık koşulları hakkında bir şeyleri kavramaya çalışıp durduklarından, özdeşünümsel edimler Marksizmin düşünsel tarihine yayılmıştır; bugüne dek, postmodernizm, buna uzaktan olsun benzeyen herhangi bir şey sunmamıştır. *Post-Structuralism and the Question of History* (Post-Yapısalcılık ve Tarih Sorunu) başlıklı bir kitap, yal-

* Haz. keyif, orgazm. (ç.n.)

nızca dokuz sayfada, Derrida'nın *différance* kavramına tarihsel bir ışık tutma yönündeki herhangi bir girişimi sansürleyivermektedir. Gelin görün ki, "Post-Yapısalcılık ve Öteki Halkların Tarihi Sorunu" biçimindeki bir başlık, post-yapısalcılığın ruhu açısından daha münasip olurdu.

Postmodernist kültür, şu kısa ömründe, hiçbir şekilde politik bir geri püskürtölmeyle suçlanamayacak zengin, belirgin, coşturucu bir çalışmalar demeti üretti tüm sanat alanlarında. Ayrıca, murdar *kitsch*'ten payına düşenden daha fazlasını da yarattı. Kendinden hoşnut çok sayıda kesinliğin frenine bastı, paranoyak totalitelerin bazılarını açtı, kıskançlıkla korunan bazı arınmışlıkları kirletti, baskıcı normların bazılarını eğip büktü ve kolayca zedelenebilir görünen temellerin bazılarını sarstı. Bunun sonucunda, kim olduklarını gereğinden fazla iyi bilenleri münasip bir yoldan yönsüzleştirdi ve kendilerine kim olduklarını anlatmaya yanıp tutuşanlar karşısında kim olduklarını bilmeye ihtiyaç duyanları silahsızlandırdı. Aynı solukla zindelik veren ve kötürümleştiren bir kuşkuculuk üretti ve alçaltıcı toplumsal pratiklere karşı ne Batılı ne de Doğulu kadınları savunabilecek bir gücü olan safkan bir kültürel görecelikçilik aracılığıyla, Batılı erkeğin egemenliğini, hiç değilse teoride, alaşağı etti.

Postmodernizm, kurumları yöneten uzlaşımları ortaya sererek, kurumların değiştirilmesi en zor biçimde doğallaştırılmış olanlarının bile gizemlerini bozdu ve böylelikle, nasılsa tüm uzlaşımlar keyfi olduklarından Özgür Dünya'nın uzlaşımlarına da pekâlâ uyum sağlayabileceğini belirten bir tür yeni-Sofizme balıklama daldı zaman zaman. Kendi politik düşkünlükleri hakkında yeni ve ilginç bir şekilde açık ve dürüst bir tutum sergileyen Richard Rorty'nin çalışmaları bunun bir örneğidir. Bu çalışmalar, radikal karşıtlarının metafizik temellerini ayaklarının altından birdenbire çekip alırken, onların politikalarıyla doğrudan doğruya uğraşmanın vereceği huzursuzluktan kaçınabilmiştir. Toplumsal söylemin tümünün kör ve belirlenmemiş olduğunu, "gerçek" in kararlaştırılamaz olduğunu, ürkek bir reformizm dışındaki tüm eylemlerin kişinin denetiminin ötesinde tehlikeli biçimde dallanıp budaklanacağını, her şeyden önce bunun gibi eylemlere girişmeye yetecek ölçüde tutunumlu öznelere olmadığını, ortada her türlü kârda

değiştirilmesi gereken total bir sistem olmadığını, muhalif gibi görünen herhangi bir konunun iktidarın hileleri tarafından çoktan çelinip saptırılmış olduğunu ve dünyanın hiç de tikel bir tarz arz etmediğini (dünyayı, bunu önerebilecek kadar olsun bildiğimizi varsaymak koşuluyla) çok daha şaşaalı biçimde savunmak dururken, kim kalkıp da sol-kanat düşüncenin ayrıntılı bir eleştirisine girişmeye ihtiyaç duyar ki?

Ama postmodernizm önce davranıp karşıtının planlarını bozmaya uğraşırken, kaçınılmaz olarak kendi ayakları altındaki halıyı çekerken bulur kendisini; böylelikle, sözgelimi faşizme niçin direnmemiz gerektiği konusunda, faşizmin bizlerin Sussex ya da Sacramento'daki yaşam tarzımıza uymadığını bildiren cılız pragmatik itirazdan başka hiçbir neden kalmaz elinde. Oyuncul, parodik, popülist ruhuyla postmodernizm, yüksek modernizmin yıldırıcı sofuluğunu mütevazılığa zorlamış ve böylelikle meta biçimini taklit ederken, pazarın yarattığı çok daha sakatlayıcı sofulukları perçinlemeyi başarmıştır. Postmodernizm yerelin, bölgeselin ve kendine özgü olanın gücünü açığa çıkarıp serbest bırakmış ve bunların yerküre çapında homojenleşmelerine yardımcı olmuştur. Postmodernizmin ürkütücü alıntılara "gerçeklik" gibi sözcüğü ekleme mecburiyeti nasıl, sofu *Bürger*'i sıcak aile ortamında tedirgin ederken reklam ajansında bu sözcük kulağına hoş bir nağme gibi geliyorsa, postmodernizmin hakikat gibi kavramlara duyduğu öfke de, piskoposların rahatını kaçıırken iş dünyasındaki yöneticileri cezbetmektedir. Postmodernizm, göstereni amaçsızca sürükleyerek, müstebitlerin kendi bayağı kesinliklerine dört elle sarılmaya çalışmalarına neden olacak şekillerde başıboş bıraktı ve bunu yaparken de, göstergelerin göstergeler doğurması denli kesin biçimde paranın para doğurduğu kredi kurmacası üzerinde kurulmuş bulunan bir toplumu taklit ederken buldu kendisini. Oysa ne bankerler ne de göstergebilimciler maddi göndergelerin (referent) meftunudurlar. Maddi gönderge, Yasadan duyulan büyük kuşkunun damgasını yemiştir, ama Yasanın göz korkutucu mevcudiyeti olmaksızın, postmodernizm, bu mevcudiyete asalak olan kendi sapmaları ve ihlallerinden yoksun kalırdı. Postmodernizm, evrensel reçetelerle tıka basa doludur -melezlik arılığa, çoğulluk tekilliğe, farklılık kendi kendiyile özdeşliğe tercih

edilebilirdir- ama böyle bir evrenselciliği baskıcı bir Aydınlanma kalıntısı olarak reddeder. Herhangi bir epistemolojik anti-gerçekçilik türünün yapacağı gibi, dünyayı olduğu haliyle betimlemenin olanaklılığını tutarlı biçimde yadsır ve yine aynı tutarlılıkla, yadsıdığı şeyi yaparken bulur kendisini. Aynı anda özgürlükçü hem de belirlenimci olan postmodernizm, kısıtlanımlardan azat edilmiş, bir konumdan öbürüne hezeyanlar içinde süzülen bir insan özneyi düşler ve yine bununla eşanlı olarak öznenin yalnızca, kendisini tepeden turnağa oluşturan güçlerin bir etkisi olduğunu savunur. Bu yolla postmodernizm, mebzul miktarda bir riyakârlık eşliğinde, Kant'a ilişkin bazı özgün içgörüler üretmiştir. Üsluba ve keyif almaya inanır ve genellikle bir bilgisayarda değil, bilgisayar tarafından düzenlenmiş olan metinleri çalkalayıp durur.

Postmodernizm hakkında öykülemekte olduğum politik anlatının ille de indirgemeci olduğunu düşünmenin gerekmediğini iddia etmiştim; ama terimin çatışmalı birkaç anlamlarından biriyle, bu anlatı kesinlikle tarihselcidir ve postmodernistler bunu da kabul etmeye yanaşmayacaklardır. Çünkü postmodern teori, çizgisel öyküler, özellikle de kendisinin bir bölümden başkaca bir şey olmadığı öykülere kuşkuyla yaklaşmaktadır. Böylelikle bu anlarda, kendisini belirli bir çağa -bizzat sermaye çağına- ait olarak görmekten fazlasıyla hoşnut olan ve eğer olur da bu çağ sona erecek olursa, artık gönül rahatlığıyla işten el etek çekecek olan sosyalist teoriyle tezat oluşturmaktadır. Bu durumda sosyalistler, az kazandıran ve yeterince zevk vermeyen inançlarının zahmetliliğinden kurtulmuş olacaklar ve değişiklik olsun diye Joseph Conrad'da renk imgelemi veya Cotswold taşının olağandışı parıltılı niteliği gibi daha eğlenceli bir şey hakkında konuşma konusunda kendilerini rahat hissedeceklerdir.

Oysa, postmodernizm gerçekten de, post-Marie Antoniette'in sona erebileceğinden daha başka bir sonuca ulaşamaz. Kendi gözünde bir "tarihsel aşama" değil, bu tür tüm aşamacı düşüncelerin bir kalıntısıdır ancak. Pozitivizmin idealizmin peşinden gelmesi anlamında değil, kralın çıplak olduğunun ancak tüm gözlerin krala çevrilmesinden sonra anlaşılması anlamında modernizmin peşi sıra gelmektedir postmodernizm. Öyleyse, tıpkı kralın çıplak olmasının daha en başından gerçek olması gibi, postmodernizm de bir an-

lamda daha başlamadan önce gerçektir. En azından bir düzeyde, postmodernizm yalnızca modernliğin olumsuz hakikatidir, modernliğin mitsel tafralarının maskesinin düşürülmesidir ve dolayısıyla, muhtemelen bugün olduğu kadar 1786'da da bir gerçektir. Ama bu, postmodernizm için tamamen rahatlatıcı bir düşünce değildir çünkü sarıldığı tarihsel görecelikçiliği, bu tür tarih-aşırı hakikatlerden sakınmasına yol açmaktadır; ama bu iddia, kendisini büyük Tarih senfonisinde en azından felsefi açıdan tam da yeni bir hareket, mantıksal açıdan öncellerinden türeyen ve kendisini izleyecek şeyin yolunu açan bir hareket olarak görmeyi reddettiği için ödemek zorunda olduğu bedeldir.

Postmodernizmin reddettiği tarih değil büyük T'li Tarih'tir - yani, şu anda konuşurken bile etrafımızda çaktırmadan açınlanmakta olan içkin bir anlam ve amaca sahip. Tarih olarak adlandırılan bir kendilik bulunduğu görüşünü yadsımaktadır. Öyleyse, bu kendiliğin sona erdiğini ilan etmenin daha çok paradoksal bir yanı bulunmaktadır, çünkü böylesi bir ifşaatta bulunulurken, reddedilen mantık kaçınılmaz olarak kucaklanmaktadır. Bu, zamanın başladığı andan söz etmek ya da sonsuzluk diye adlandırılan bir şeyin, ölüm esnasında başlayacağını hayat etmek gibi olacaktır daha çok. Eğer Tarih'in sona erdiği zamanı saptayabilirsek -eğer postmodernizm 1960'larda veya 1970'lerde ya da Fordizm veya özerk kültür veya öteanlatılar görünüşte ne zaman gacırdıyarak çöktüyse o zaman boy göstermeye başladıysa- bu durumda biz bir ölçüde hâlâ o düz, çizgisel öykünün çerçevesi içinde yer alıyoruz demektir. Ama yalnızca "bir ölçüde", çünkü, nasıl bir alanın sınırlarının bu alanın bir parçasını oluşturup oluşturmadığını bilmek zorsa, bir sona erişin kendi sarıp sarmaladığı şeyin dışında mı yoksa içinde mi olduğunu bilmek de o denli zordur. Ama bir sona eriş olabildiğince özgül bir şeylerin, zorunlu biçimde şunun değil de bunun sona erişi olacağından, modernizmin gerçekçilikten türemesi anlamında postmodernizmin de modernizmden türediği duygusuna kapılmamak zor. Bu bakımdan postmodernizmin tuhaflığı, kültürel açıdan bakıldığında tikel bir tarihsel döneme aitmiş gibi görünürken, felsefi açıdan bakıldığında, uzun bir süredir, insanların libidinal yeğinliğin gösterenini veya kapalı devrelerini iştîmelerinden çok daha öncelerine dek uzanan bir zaman süreci iti-

bariyle geçerli olması gerekmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu durumda, "post", tarihsel bir sınır çizgisinin mi yoksa teorik bir sınır çizgisinin mi işaretidir? Modernliğin kavradığı haliyle Tarih yalnızca bir yanılsama ise, bu durumda postmodernist iddiaların bazılarının daha en baştan doğru olduğunu kabul etmek gerekir; bu iddiaların tam olarak kimin *için* doğru olduğunu söylemek zor olsa bile. Her şeyden önce herhangi bir ilerleme ya da Diyalektik ya da Dünya-Tini diye bir şey asla olmadı; dünya bu şekilde tertiplenmemiştir ya da tertiplenmemiştir. Ama postmodern teori "dünyanın tertiplenme şekli şudur" ya da şu idi gibi ifadelere de kuşkuyla yaklaşır; peki ama, tahammül edemeyeceği denli bir toyluk addedeceği epistemolojik bir hamleyle, bu esnada "ideolojik yanılsama"yı "hakikat"le karşılaştırıyor değil midir, kesinlikle? Dolayısıyla, modernliğin de kendi zamanında yeterince gerçek olduğu doğrudur muhtemelen -ilerleme, diyalektik ve bunun gibi nosyonların gerçekten maddi etkilere sahip olmuş, belli bir tarihsel gerçekliğe şu ya da bu yolla gerçekten tekabül etmiştir. Ama bu durumda postmodernizm epistemolojik çocuksuluğa olan bağışıklığını, ancak en az onun kadar nahoş bulduğu bir tarihselcilik pahasına elde eder. Bu ayrıca, bizim geçmişten bir anlamda üstün olduğumuzu önerir ki, bu da postmodernizmin anti-seçkinçi görecelikçiliğinin canını sıkabilir pekâlâ.

Modernliğin *olumsuz* hakikati olarak postmodernizm fikrinin zorunlu bir manevra olmasının nedeni de budur; çünkü tarihsel gelişimin daha yüksekte olduğunu düşündüğünüz hâkim konumdaki bakış açısından hareketle böyle yaptığınızı iddia etmeksizin (ki bu tür bir iddia, kesinlikle modernliğe ait kategorilerin pençesine düşmek anlamına gelirdi) modernliğin reddedilmesini olanaklı kılmaktadır. Postmodernizm, diyelim ki Hegel'in birçok açıdan kapana kısılmış olduğunu iddia edebilmek istiyorsa, dünyada işlerin nasıl yürüdüğü konusunda bir fikre sahip olmak zorundadır; ama dünyada işlerin nasıl yürüdüğüne dair fikirler, eski püskü bir Aydınlanma rasyonelliğine aitmiş gibi görünecektir. Bu sorunun en kurnaz çözümünü Nietzsche önerir: Dünyanın nasıl tertiplenmiş olduğu *hiçbir biçimde özel* bir tertiplenme ortaya koymaz; dolayısıyla, modernliğin hatası, tam da dünyanın kendi içinde bir biçimi olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Postmodernizm tarih

hakkında ilave bir anlatı sunmaz, yalnızca tarihin herhangi bir anlamda bir öykü biçiminde olduğunu yadsır. Başka bir deyişle, post-modernizmin itirazı tarihe şu ya da bu biçimde kavramsal bir deli gömleğinin giydirilmesi değil, bizzat kavramsal deli gömleğinin giydirilmesinedir (bu daha ziyade Michel Foucault'nun belli bir takım iktidar rejimlerine olan itirazının ahlâki bir zeminden hareket etmeyip -zaten bu ölçütler kendi teorisinin hangi noktalarından türetilebilir ki?-, yalnızca bunların bizatihi birer rejim olmalarına ve dolayısıyla muğlak bir özgürlükçülük konumundan bakıldığında, doğaları gereği baskıcı olmalarına yaslanmasına benzer). (Bununla birlikte, Foucault'nun daha kötümser yanı, çokkatlılık konusundaki kendi delice düşlerini açıktan onaylayamayacak kadar büyüden yoksundur).

Ama tam da deli gömleği giydirilmesine yöneltilen bu itirazla ilgili bazı sorunlar var. Bir kere, tarihin izlediği özel hiçbir yol olmadığını nasıl *bilebileceğimize* karar vermek kolay değildir. Böyle bir şeyden emin olabilmek için Olimpos'un hâkim konumunda bulunuyor olmanız gerekir. İkincisi, durum kuşku verecek ölçüde biçimselcidir: Tarihi belli bir kalıba sokmaya yönelik her girişim, başka tür girişimler kadar zararlı mıdır? Sözgelimi, hümanizm de faşizm kadar zararlı mıdır? Bu pek de akla yatkın gelmiyor: Bu tip ayrımların yapılabilmesi için daha incelikli biçimde nüanslandırılmış gerekçelere dayanılmasına ihtiyaç duyuluyor gibi görünüyor, ama bu gerekçelerin nereden serpilip gelişeceği belli değil. Belki de, bu gerekçeler, biçimsel bir noktadan ahlâki bir içerik isteyecek biçimde şöyle türetilbilirler: Dünyanın kendisi tam da bitimsiz bir farklılık ve özdeşsizlik oyunu olup, bu oyunu vahşice bastıran her ne varsa en fazla karşı çıkılacak olan da odur. Böylelikle, Goethe ve Goebbels arasında seçim yapmayı gerektirecek bir şey yokmuş gibi davranmaktan mahcup olmaksızın, kişi kendi ontolojisini muhafaza edebilir.

Ama bu nokta, sorunu, önümüze başka bir sorun çıkarmak pahasına çözüyor yalnızca. Farklılık ve özdeşsizlik şeylerin varoluş tarzıysa (ki bu da belirlenmişliğin söz konusu olmadığını söylemek demektir) ve bu ancak homojenleştirici kavramlarımızdan ve her şeyi aynı seviyeye getiren öte-dillerimizden soyunup kurulabilmemiz koşuluyla kavrayabileceğimiz bir hakikatse eğer, bu

durumda şeylerin var olma tarzından kopup, olması gereken yaşam tarzlarımıza geçmenin, betimlemeden çıkıp kural koymaya adım atmanın bir yolu olduğunu savunan doğalcı yanılmanın başka bir uyarılmasına gerisin geri dönmüş olmuyor muyuz? Post-modernizm politik açıdan farklılık, çoğulluk ve kültürümüzün alacalı bulacalı doğasını hoşnutlukla karşılamamız gerektiğine inanır ve bazı postmodernistler de dünyanın belirli bir varoluş tarzına sahip olmayışını tüm bunların "ontolojik" gerekçesi olarak sunar. Daha sonra bu ontoloji, dünyanın var olma tarzına uygun olarak yaşamamız gerektiğini ileri sürerek ettiğiniz veya politikanızın temellendirilmesini önerir -kendisi temellendirilemeyecek etik bir buyruktur bu. Sonuçta, gerçeklikte tahminen hiçbir birliğin ya da özdeşliğin olmayışı, bizim davranışlarımız üzerinde niçin bir etki yaratsın ki? Olgu -daha kesin söylenirse, kuşku duyulamayacak hiçbir olgunun olmadığı olgusu- niçin değer haline gelmeli ki? Her şeye rağmen, kendilerinin gördüğü şekliyle dünyanın var olma tarzının tersi yönde eylememiz gerektiğine inanan birçok ahlâkçı vardır.

O halde, postmodernizm Tarihten sakınmakla birlikte, genel olarak tarihe şevkle yaklaşmaktadır. Tarihselleştirmek olumlu bir hamledir ve bu hamlenin yoluna dikilen de Tarih'tir. Ama post-modernizm tarihselleştirmenin *ipso facto** radikal bir hamle olduğuna gerçekten inanıyorsa, bunun kesinlikle hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu hata, tarihselleştirmenin büyük ölçüde sol düşünceye ait olduğunu varsaymasından kaynaklanır ki, durum hiçbir şekilde böyle değildir. Edmund Burke'lere, Michael Oakshott'lara ve Hans-Georg Gadamer'lere bu dünya hakkında, olayların ancak kendi tarihsel bağlamlarında anlaşılabileceğini söylemeniz gerekmez. Bütün bir liberal ya da sağ-kanat düşünürler silsilesi açısından, tarihsel bağlama, benliğin kültür aracılığıyla kalıba dökülme biçimlerine, geleneğin bilinçaltıyla algılanan sesine, yerelin ya da özel durumun gücüne duyarlı biçimde uyum göstermek, bu düşünürlerin radikallerin bunalıtcı tarih-dışı rasyonelliği olarak gördükleri özelliğini geçersizleştirmeye çalışmalarının bir yolu olagelmıştır. Burke'ün eski adetlere, saygıdeğer göreneğe ve çok eskiden kalan mirasa başvurması, bu anlamda,

* Yalnız bu nedenle, eylemin doğası gereği. (ç.n.)

çağdaş pragmatizmin bizim kabul gören toplumsal pratiklerimize başvurusuyla aynı şeydir; bunu yaparken birincisinin aklında Lordlar Kamarası, ikincisinin aklında ise beyzbol ve serbest girişim olsa bile bu böyledir. Bu iki düşünce okulu için de, tarih -ki bununla yaklaşık şöyle bir şeyi kastederler: "şu an yaptığımız şeyleri yapar hale gelme tarzımız ve bunları çok uzun bir süredir yapıyor olmamız"- kendi içinde bir rasyonellik biçimidir, evrensel özgürlük veya adalet gibi yavan nosyonlardan, kıyaslanamayacak ölçüde üstündür. Postmodern tarihselciliğin kurumları metinselleştiren ve baskıcı iktidarın peçesini düşüren daha radikal bir türü var kuşkusuz; ama bu tarihselciliğin soyut teoriye sinir olması, dik başlı, sapkın ve olağan dışıya olan düşkünlüğü ve büyük anlatılar karşısındaki kuşkuculuğu ile muhafazakâr tarihyazımının büyük bir kısmının beylik metotları arasında hatırı sayılır ölçüde şaşırtıcı bir ortak zemin olması pek de ilginç bir nokta değil. Tarihselleştirmenin doğası gereği radikal olduğunu tahayyül etmek, liberallerin ya da muhafazakârların tamamının tarih-karşıtı biçimciler olduklarını varsaymak demektir; bu da, yanlış olmanın yanı sıra, yalancı bir hedef olmaya gereğinden fazla elverişlidir. Shakespeare'in evrensel değerleri ifade ettiğine inanırken, aynı zamanda daha sonraki bir tarihte, diyelim 1745 yılında, daha önce yazdığı gibi yazamayacağına da inanabilir ve böylelikle evrenselcilik ile tarihselciliği bileştirebilirsiniz. Radikal olmayan zeki birinin, fenomenleri tarihsel bağlamlarında ele almayı reddetmesi için hiçbir neden yok. Böyle birisi fenomenleri tarihsel bağlamlarına indirgemekte diretebilir, ama bugünlerde büyük ölçüde anti-Marksist imgelemenin ihtiyaçlarına yanıt veren hayal ürünleri olarak var olan bayağı Marksistler haricinde radikallerin neredeyse hepsinin yaptığı da budur.

Önemli ve sorunlu politik farklılıklar, tarihselleştirmeye girenler ile girişmeyenler arasında değil, farklı tarih anlayışları arasında ortaya çıkmaktadır. Tarihin genel olarak bir ilerleme öyküsü olduğuna inananlar bir yanda, tarihi genel hatlarıyla bir kılıf, mücadele ve sömürü öyküsü olarak görenler öbür yanda yer alır; bir de, postmodern metinlerin birçoğunda olduğu gibi, tarihin hiçbir örgü, hiçbir olaylar dizisi barındırmadığını savunanlar vardır. Daha önce postmodernistlerin tarih konusunda "genel olarak"

hevesli olduklarını söylemiştim; bunun nedeni, postmodern *kültürde* geçmiş tarihi yalnızca çağdaş tüketimin hammaddesi haline getirecek pek çok etken olmasının yanı sıra, ortaya koyduğu teoride geçmişi yalnızca şimdinin bir işlevine ya da geriye doğru yansıtılmasına indirgeyerek geçmişin ötekiliğini kökünden söküp atma yönünde bir çabanın bulunmasıdır. Ama postmodernizmin tarihselleştirme iddialarına başka anlamlarda da belli bir kuşkuyla yaklaşılması gerekir. Her şeyden önce, postmodernizm bazen vahşiçesine *gayri*-tarihsel tınlayan -asında, kendi reddettiği büyük anlatılara korku uyandıracak ölçüde benzer tınlayan- "birleşik özne" diye anılan bir masal anlatmaya meyleder. Postmodern düşüncenin bazı akımlarına bakılırsa, bu özne Christopher Marlowe'dan Iris Murdoch'a dek mucizevi bir şekilde el değmemiş olarak sürmüştür yaşamını. Özünde metafizik bir kategori olduğu için, gerçekte bir tarihi de olamaz bu öznenin. Tarih, böyle bir teori açısından, aynı hataların sonsuz bir tekrarı haline gelir. Durumu bir parça karikatürleştirerek ifade edersek, bu hatalar, en sonunda, ta Platon'a ve çok muhtemelen Adem'e kadar uzanan bir metafizik gaflar dizisini temizlemek üzere Jacques Derrida'nın gecikmiş olarak sahneye çıkmasıyla muzafferane biçimde düzeltilmiştir. Peter Osborne'un belirttiği gibi, "öte-anlatının ölümünü bildiren anlatının kendisi, unutulmaya terk ettiği anlatıların çoğundan daha büyük bir anlatıdır".² Postmodern kültür genellikle değişim, hareketlilik, açık-uçluluk, istikrarsızlıkla birlikte anılırken, postmodern teorisinin bir kısmı Sokrates'ten Sartre'a dek her şeyi aynı bezdirici destan içinde dümdüz eder. Homojenleştirici olduğu varsayılan bir Batı tarihi zorbaca homojenleştirilir.

Ama postmodernizm, başka bir anlamda da, kimileyin tarihsel olmasına rağmen seçmeci tarzda da tarihseldir. Klasik tarihselci düşünce, bir fenomeni tarihsel bağlamında yeniden kurmanın amacının söz konusu fenomenin nasıl ve niçin oluştuğuna ışık tutmak ve böylelikle onu daha derinden anlamak olduğunu savunarak tarihsel *açıklamanın* gücüne sadık kalmıştır. Bu oluştumsal teorisinin daha güçlü ve daha zayıf değişkeleri var; ama her şeyden önce nedensellik konusunda Humevari bir kuşku besleyen postmodernizm

2. Peter Osborne, *The Politics of Time* (Londra, 1995), s. 157.

bu değişikelerin ikisiyle de yetinmez. Bu teorinin iki değişkesi de gereğinden fazla bir belirlenimler hiyerarşisi kokmakta ve böylelikle postmodernizmin ontolojik çoğulculuğuna saldırmakta, gerçekçi bir epistemolojiyi (dünya, önemli ölçüde yorumlarımızdan bağımsız olarak tabakalaşmıştır) içerimlemekte ve büyük anlatıcıların işine yarama riskine atılmaktadır. Bunun bir sonucu olarak, postmodernizm, aşkıncılığın aldatıcı bir biçimi addettiği epistemolojik tutumdan, önünde sonunda başka bir aşkıncılığı boylamak pahasına kaçır. Eski tarihselci güzel günlerde, söz gelişi, inançlara ve çıkarlara ilişkin bir tür tarihsel ya da oluşumsal açıklama getirmenin, bunların yalnızca yok-yerden doğmayıp ya da dış uzaydan tepemize düşmeyip, tersine, kişinin ait olduğu tarih tarafından karmaşık yollarla güdülendiğini ve bu tarih içerisinde seçilip gösterilebilir işlevlere sahip olduğunu savunmanın mümkün olduğu düşünülürdü. Çeşitli ideoloji teorileri, tarih ve inanç arasındaki nedensel bağınların bazılarını açıklamamanın bir yoluydu. Postmodernist tiplerden biri, bu tür bir tarihsel teorinin bizzat bir inanç olduğuna ve dolayısıyla bir çözüm getirdiğini varsaydığı sorunun parçası olduğuna dikkati çekerek bu hamleyi savuşturmaya çalışır. Bu ise, sözümde duramadığım için dilediğim özrün, tam da dilin başka bir parçası olduğu için tümüyle faydasız olduğunu ileri sürmeye benzer.

Her neyse, sonuçta bu teoriye göre, tarihsel belirleyicilerini inceleyerek inançları ya da çıkarları kavrayamayız çünkü, epistemolojik bir kısır döngü içerisinde, bizim belirleyici olduğunu varsaydığımız etkenler bizzat bizim çıkarlarımız ve inançlarımız tarafından belirlenecektir. Esasen, kendi gayretimizle kendimizi dava edebileceğimizden, bir şeyleri görürken görebileceğimizden ya da kendi bedenlerimizi bedeninin içerisinde kavrayabileceğimizden daha fazla kavrayamayız bu şeyleri. İnançlarımızın dışarıdan tartılmasını öneren rasyonellik ancak bu inançların içerisinde iş görür, bizzat bunların ürünüdür ve o nedenle çürük, aleni ve çirkin bir partizan yargı türüdür. Bertolt Brecht'in bir keresinde işaret ettiği gibi: Bir durumu yalnızca o durumun içinde yer alan birisi yargılayabilir ve o kişi de yargı yürütebilecek son kişidir. Bizi her şeyden önce birer özne olarak kuran etkenler bizim çıkarlarımız, inançlarımız ve söylemlerimiz olduğundan, eleştirel sorgulama için

bunları uzak tutmaya çalışsaydık basitçe sırta kadem basardık. Kendimizi bu şekilde incelemeye muktedir *olsaydık*, ortada incelenecek kimse kalmazdı. Postmodern düşüncenin büyük bir bölümü için söz konusu olduğu gibi, bu tikel teori, belli bir felsefi fanteziyi, tam da onu reddetme edimi esnasında perçinlemeyi becerir. Bu teori, eleştirel özdüşünümün tümünün, kendimizi her nasılsa kendi tarihsel konumlanmışlığımızdan uzaklaştırabileceğimiz hayret verici bir kayıtsızlık içermesi gerektiğini en az Matthew Arnold denli katı bir biçimde savunur. Böylece, bu teori, eleştirel özdüşünüm için gerekli belli bir kapasitenin, insan denilen hayvanın kendi dünyasına ait olma tarzına ait olduğunu, bu kapasitenin maddi gömülmüşlüğüümüze alternatif oluşturan bir kurnutu olmayıp, kunduzların ya da arı kovanının şeklinin tersine, insanların kendi ortamlarına edimsel olarak yerleştirilme tarzlarının kurucusu olduğunu görmeyi başaramaz. İnsanların, belli sınırlar dahilinde, kendilerini oluşturan şeyin bir kısmını oluşturabilmelerinin tam da tarihselliklerinin belirtisi olduğunu, yalnızca etmek verebilen, dilsel bir yaratık açısından olanaklı bir varlık kipi olduğunu göremez.

Çıkarlara yönelik herhangi bir eleştirinin kendisinin yansız olması gerektiği varsayımı, postmodernizmin nasıl da hâlâ metafizik atalarının ipoteğinde olduğunu gösterir. Mesele yalnızca, bu ataların yansızlığın mümkün olduğuna inanmalarına karşılık postmodernizmin inanmamasıdır: bunun dışında başka hiçbir fark yoktur. Eleştiri gerçekten de yansız olsaydı, insanlar niçin eleştiri yapma zahmetine girerdi ki? Postmodernizme göre kendi çıkarlarımızı ve inançlarımızı kısmen radikal bir eleştiriye tabi tutamıyorsak, bunun nedeni inanç, çıkar ya da söylemin, bir zamanlar evrensel bir özelliğin işgal ettiği türden aşkın bir konuma yükseltilmiş olması ve bundan da önce, kötü ün yapmış diğer "post" adaylarının bu konuma yerleşmiş olmalarıdır. Şimdi aşkın olan, kendi kendini geçeri kılan ve eleştiriye kapalı olan çıkarlardır ve bu da herkesin çıkarına olan bir konumdur. Bu çıkarlar bizim asla gıyabında konuşamayacağımız ve bundan dolayı tarihsel köklerinin soruşturulması söz konusu bile edilemeyecek çıkarları temsil eder. İnan-dığımız şeyin yaptığımız şeyle bağıntılı olduğunu açıklamanın birçok yolundan biri olarak iş gören ideoloji kavramı böylelikle mü-

nasip bir şekilde güme gitmektedir -münasip bir şekilde çünkü, toplumsal inançlarımız ve yatırımlarımızı tüm radikal itirazlardan muaf tutan bu tartışma üslubu, tam da kendi başına ideolojik bir söylemdir.³

Bu güçlü uzlaşmsalcı (conventionalist) teori bazen, halihazırda hiç kimsenin kuşku duymayabileceği gözleme dayalı önermeleri "inançlar" kategorisine dahil eder ve böylelikle "inanç" terimini iş göremez hale getirecek derecede genişletir. Kafamda saç varken dizlerimin üstünde hiç saç olmadığı inancı üzerine kafa yormam, çünkü buna inanmamak olanaksız. "Her şey bir yorumdur" önermesinde ya da bunun solcu değişkesi "her şey politiktir" önermesinde olduğu gibi, bu konum söylenecek tüm sözleri iptal eder, aşırı gerilmiş bir lastik kumaş parçası gibi kavrayışımızdan sıyrılır. Uzlaşmsalcılık temel-karşıtıdır; ama bu uzlaşmsalcılığın uzlaşımları eski moda temeller denli zorbaca davranabileceğinden, böylesi eski moda temelleri ortadan kaldırmaktan ziyade katmerlemekte gibidir (çünkü birçok uzlaşım öbekleri bulunmaktadır kesinlikle). Uzlaşmsalcılık, davranışlarımızı, uzlaşımlar tarafından nasıl yönetildiklerini göstererek açıklamayı önerir ki, bu da bir şeyi, sırf yaptığımız bu olduğu için yaptığımızı söylemek ve hiçbir şey açıklamamış olmakla aynı anlama gelir. Yaptığımız şeyi niçin yaptığımızı soranlara ya da değişiklik yaratmak için daha iyi başka bir şey yapıp yapamayacağımızı soranlara söyleyecek pek az şeyi vardır uzlaşmsalcılığın.

Bu teoriye göre, söylemimiz ya da inançlarımızın ne türden bir dünyaya hitap ettiklerini söylemek, Grand Canyon'un ya da insan bedeninin tamamen "inşa edilmiş" olduğunu düşünenlerin inşa edilen şeyin ne olduğunu söyleyebilmelerinden daha fazla mümkün değildir. Bu kişiler için sorun, bir arkadaş toplantısı espri anlayışından yoksun olanlara ne denli gizemli görünüyorsa o denli gizemli görünecektir. Bu olguların kendileri söylemin ürünleri olduğundan, söylemimizi bu olgularla karşılaştırıp denetimden geçirmek döngüsel bir işlemdir. Dünya, kendisi hakkında konuşuyor

3. Bununla ilintili bir postmodern fantezi, bir kez daha yalnızca geleneksel metafiziği tersine çevirerek, kendi karşıtı olarak bir mutlak hakikat nosyonunu ima ettiği için ideoloji kavramının işe yaramaz olduğunu iddia etmektedir. Oysa, ırkçı söylemi eleştirmek için mutlak hakikate erişme imtiyazına sahip olmanız gerekmez.

olsak bile, bizim söyleşimize hiçbir katkıda bulunmaz. Dünya nasıl bir cılız cıvıltı çıkarırsa çıkarsın, pragmatistin vereceği yanıt, gözünü korkuttukları çocukları hakkında konuşan otoriter bir e-beveyn gibi, "Sözümüzü kesme! Senin hakkında konuşuyoruz!" demek olacaktır. Ama bu örnek, davranışımızda zerre kadar değişiklik yaratmayacağından, bu örneği olduğu gibi ileri sürmek, hakikat konusundaki "tekabüliyet teorisi"ni reddedenlerin gözünde, dilimizin gerçekliğe bir şekilde "tekabül ettiği"ni ileri sürmek denli beyhudedir. Bu gerçekten de, dilimiz bize dünyayı "verdiği" için, eşanlı olarak dilin dünyayla bağıntısı üzerine yorum yapılamayacağını savunan *Tractatus Logico-Philosophicus*'un Wittgenstein'ına geri dönmektir. Tıpkı gölgemizin üstünden atlayamayacağımız ya da tırmanmaya çalıştığımız bir halatı yukarı çekemeyeceğimiz gibi, dilin dünya ile bağıntısını dilin içinden hareket ederek sorgulayamayız. Bu nedenle, gösterilebilmekle birlikte üzerine söz edilemeyen bu bağıntı gizemli bir sessizliğe gömülmek zorundadır.

Wittgenstein daha sonraki çalışmasında, dilin, bazıları eleştirel ya da yargısal ve bazıları eleştiri ya da yargının dışında kalacak şekilde dünyayla pek çok farklı yolla bağlantı kurduğunu kabul ederek bu insafsızlık derecesindeki tekçi (monistic) görüşü terk etti. "Bir bütün olarak dil" üzerine düşünmek yerine, dünyanın bazı parçalarının kendilerine *gerekke* sağlaması anlamında dünyayla ilişki kuran "Ah!" ya da "Ateş" gibi söz edimlerini (speech act) ele almaya başladı. Ayrıca, Wittgenstein kendisi böyle yapmasa da, söz edimlerimizin dünyayla şu anlamda da bağıntılı olduğu ileri sürülebilir: Söz edimlerimizin bazılarının etkisi ya da amacı dünyanın bazı parçalarını gizlemek, gizemselleştirmek, rasyonelleştirmek, doğallaştırmak, evrenselleştirmek ya da meşrulaştırmaktır ve bu da geleneksel olarak idolojî diye bilinen söz edimleri grubudur. Bunun mutlak hakikatin herhangi hayali karşıtıyla (eğer böyle bir şey varsa bu, sahte bir postmodern hedeftir ancak) hiçbir alakası yoktur. Gösterenin gösterilenler üzerindeki karmaşık işlemlerine de değinmek yerine yalnızca gösterenin gösterileni üretme tarzına dikkat kesilen bir postmodern göstergebilgisi, çeşitli söz edimlerini, göstergeler ve şeyler arasındaki çeşitli ilişkilerle, dilin dünya-kurucu rolü üzerinde odaklanan "genel dil" modeliyle karıştır-

maktan başka bir şey yapmaz. Bu anlamda postmodernizm, ne gibi çoğulcu ehliyet belgeleri taşırsa taşırsın, Wittgenstein'in gelişim dönemindeki tekçiliğinin ötesine kesin biçimde geçme görevini daha tamamlamamıştır.

Her şeye rağmen, burada incelediğimiz teoriler hakkında, bu teorilerin kendi dört ayakları üzerinde durarak kendilerini yalnızca söylemler içinde başka bir söylem olarak bir kenara fırlatacaklarından kuşku duyulamayacak sıradan bir tarihsel öykü anlatılabilir. Klasik liberal kapitalizmin geçerli olduğu günlerde, iyi bir burjuva olarak eylemlerinizi evrensel temelleri bulunan belli rasyonel argümanlarla haklılaştırmanızın olanaklı ve zorunlu olduğunun düşünüldüğü bir dönem vardı. Hal ve gidişatınızı mazur gösterecek ikna edici gerekçeleri ortaya çıkarmanızı sağlayan belli birtakım genel betimleme ve değerlendirme ölçütleri hâlâ bulunabiliyordu. Gelgelelim, kapitalist sistem evrildikçe -yeni halkları kolonileştirdikçe, emek piyasalarına yeni etnik grupları ithal ettikçe, işbölümünü mahmuzladıkça, barındırdığı özgürlükleri yeni seçmen gruplarını içerecek biçimde genişletme zorunluluğuyla karşılaştıkça-kendi evrenselci rasyonelliğini kaçınılmaz olarak aşındırmaya başlar. Çünkü artık, kapitalizmin kendi melezeleştirici, ihlal edici, müstehcen doğasının, ortaya çıkmalarına yardımcı olduğu bütün bir yeni ve rakip kültürler, deyimler ve yol yordam tarzları olduğunu görmezden gelmek zordur. (Aşağıdaki sayfalarda, melez, çoğul ve ihlal edici olan unsurların kapitalizmle, *belli bir düzeyde*, en az Laurel'in Hardy ile eşleşmesi ölçüsünde bir doğallıkla eşleştiğini unutmasının postmodernizmin en göz kamaştırıcı hatalarından biri olduğunu göreceğiz). Böylelikle sistem bir tercih sorunuyla karşı karşıya kalır: Ya aksi yönde gitgide artan kanıtlara rağmen kendi rasyonelliğinin evrensel doğası üzerinde ısrar etmeye devam etmek ya da faaliyetlerini meşrulaştırmak için hiçbir nihai temel sağlayamayacağını ümitsizce veya neşeyle kabul ederek yenilgiyi kabullenmek ve görecelikçiliğe gömülmek.

Sinirleri gergin muhafazakârlar birinci yola meylederken, dertsiz tasasız liberal pragmatistler ikinci yola yönelir. Birinci yol gittikçe makul olmaktan çıkıyorsa, ikincisi de kesinlikle tehlikelidir. Çünkü, burada yaptığımız tartışma boyunca göreceğimiz gibi, sistem kendine ait metafizik-olmayan özgün işlemleriyle bu temelleri

ne denli aşındırırsa aşındırsın, esasen metafizik temellerinden vazgeçemez. Bugün yeryüzünde en çetin, en pragmatik yerler arasında olmakla birlikte yine de Tanrı, Özgürlük, Ulus ve Aile hakkında yüksek perdeden atan metafizik retorikle, pek az İngiliz politikacının derin bir mahcubiyete kapılmaksızın paçayı sıyırabileceği türden bir retorikle dolup taşan toplumlar var. Ayrıca, bu pek de tesadüfi bir konjonktür değil. Bununla birlikte, temelcilik karşıtı yol tehlikeliyse de, bu tehlike ancak bir dereceye kadar geçerlidir; çünkü, kendi yaşam biçimlerinin altındaki temelleri cesurca tekmeleyip attığınızda, karşıtınızın altındaki temelleri de kaçınılmaz olarak altından çekip alırsınız. Bu durumda karşıtlarınız size yönelik itirazlarını, sizin onlara karşı savunularınızı metafizik olarak yazıya dökebileceğinizden daha fazla temellendiremez. Ayrıca, karşıtlarınızın eleştirisi, olması gerektiği gibi, sizin kategorilerinizi esas alarak çalışmaya koyulduğu sürece bu eleştirinin, kategorilerinizle bir dânişıklı dövüşe tutuşmaya yazgılı olduğunu ve bu yüzden gerçekten temel bir eleştiri olmadığını da iddia edebilirsiniz. Söz konusu olan yalnızca söyleşiye katılmanın bir yoludur ve bu da, bir parça farklı bir açıdan, Batı medeniyetinin özelliğidir. Tek etkili eleştiri tamamen farklı bir evrenden kaynaklanan bir eleştiri olacak, bu da kendi kültürümüze bir ekin kargasının gâklaşmasından daha fazla meydan okuyabilen bir eleştiri olmayacaktır. Sistemin kendisi için yeterince uygun hakiki radikalizm ise kavranılamaz olacaktır -anlaşılan bu, nadiren Clint Eastwood'un kavrayabileceği türden sözceler kurmasına rağmen Noam Chomsky'le profesyonelce ilgilenmeyi sürdüren CIA'in açıkça gözden kaçırdığı bir olgudur. Radikaller, yollarına devam etmelerine ve yaptıkları şeyi yapmalarına izin verildiği sürece, yapmaya çalıştıkları şeyin yalnızca kendi medeniyetlerinin sürmekte olan söyleşisinin bir parçası olduğu kendilerine söylendiğinde, yön değiştirme eğilimine girmezler. Bu iddia gözden kaybolacak denli ileri gidip gözden kaybolur. Radikaller, tüm pragmatist profesörlerin üniver-sitelerden sepetlenmesinin yalnızca pragmatist bir hamle olduğunu ve profesörlerin bunu gerekli ruh haliyle kabul edeceğine güvenilebileceğinin bildirilmesini de önemsemeyiz.

Sistem, post-empyral evresinde ve çok-kültürlü olduğu varsayılan bir toplumda bundan böyle kendi değerlerinin başkalarının

değerlerinden daha üstün olduğunu savunamaz; yalnızca farklı (bu, anahtar niteliğindeki postmodern terimdir) olduğunu ileri sürebilir. İki değer öbeği arasında gerçek bir karşılaştırma yapılması söz konusu olamaz çünkü böyle bir karşılaştırma bunların hepsinin birden kapsanabileceği üçüncü türden başka bir rasyonelliği varsayacaktır ki, bu da yadsınan şeyin bir parçasıdır. Bu, Bernard Williams'ın işaret ettiği gibi, tümüyle aldatıcı bir varsayımdır;⁴ İngilizceyi Malaya diline, ikisinin de paylaştığı üçüncü bir dil sayesinde tercüme edebiliyor değiliz. Ama bu hamle başat sistemin herhangi bir sorgulayıcı eleştiriyi savuşturmasına ve aynı zamanda liberal ehliyet belgelerini güçlendirmesine hizmet eder. Postmodernizmin daha muhafazakâr biçimleri, sistemin ayakta kalması isteniyorsa hakikatin pratiğe feda edilmesi gerektiğine inananların ideolojisini temsil eder (bu inanç, Jefferson ya da John Stuart Mill'i hayrete düşürecek, ama hiç değilse Friedrich Nietzsche'de böyle bir soru işareti uyandırmayacak bir hamledir). Bu bakımdan belki de ilk postmodernist Pontius Pilate'di. Hakikat nosyonunu tamamen feda etmek din ve yurttaşlık ahlâkı gibi oldukça faydalı bazı toplumsal birlik ilkelerini kötürümleştireceği için bu proje asla gelişim gösteremeyeceğinden, postmodernizmin daha radikal biçimleri hakikat konusundaki kuşkularını, bir toplumsal denetim biçimi olarak hakikate ihtiyaç duymaya devam eden yöneticilerine karşı kullanmaya çalışmaktadır. Bunun ironisi de, radikal postmodernistlerin bunu yaparlarken, hakikatin iktidar ve arzusunun bir işlevi olduğu konusunda ısrar ederlerken tüyler ürpertici bir şekilde, yöneticilerinin *pratikte* savundukları şeye doğru yelken açıyor olmalarıdır.

Sistemin karşı karşıya kaldığı tercih sorunu, iki farklı özgürlük anlayışı arasında bir tercih yapma sorunu olarak özetlenebilir. Liberal kapitalizmin daha klasik evresine gayet iyi tekabül eden eski

4. Williams, "rasyonellik konusunda, iki düşüncenin, karşılaştırmının yapılabileceği ortak bir düşünce olmadığı sürece birbirleri karşısında rasyonel biçimde tartışamayacağı sonucuna varan bir varsayımı" tartışır. "Bu varsayım hem çok güçlüdür hem de düpedüz temelsizdir. Etik düşüncelerden epeyce ayrı olarak, estetik düşünceler, sözelimi ekonomik düşüncelerle, bunların bir uygulaması olmaksızın ve üçüncü türden bir düşüncenin bir örneği olmaları gerekmezsiniz kıyaslanabilirler" (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985, s. 17).

moda rasyonel, özerk özne modeli bir yanda durmaktadır. Kendi döneminde derinden bölünmüş olduğu kadar devrimci de olan bu özne aslında kesinlikle o denli güvenli bir temele yaslanıyor değildi, çünkü tam da barındırdığı özerklik bu özneyi, ona kök salabileceği kendinden başka sağlam bir temel bırakmayarak, kendisine bir dayanak sunabilecek olan dünyadan koparma eğilimine girer. İşte bu nedenle, söz konusu öznenin zindeliği, Romantiklerin iyice farkında oldukları gibi, aynı zamanda bir tür mide bulantısıdır. Öznenin özgürlüğü kendisini doğayla trajik bir uyumsuzluğa iter; ama bu özgürlük dünyayla bütünleşme anlamında temellendirilecek olursa, bu durumda özgürlüğü yalnızca başka bir açıdan zayıflatmak kaydıyla perçinler. Tarih özgür öznenin lehine işler, ama yalnızca onu bağrına basıp, böylece özerkliğini kısıtlayarak yapar bunu. Özne ya kendi yasasını kendi kendine koymak üzere tek başına kendi kendini kapatmaya zorlanmış, manevi özgürlüğü ampirik belirlenmişlikleriyle gizemli bir uyumsuzluk içindeyken baş döndürücü biçimde havada asılı kalmıştır; ya da kendisi açınlanmakta olan bir özgürleşim anlatısı olan bir tarih tarafından canlandırılmaktadır, ama böylece de tarihin bir etkisinden daha fazla bir şey olmamaya indirgenme riskine atılmıştır. Bu, aşağı yukarı, Kant ile Hegel arasında yapılacak bir tercih sorunudur.

Daha sonra, klasik evrenin sonlarına doğru, bundan böyle hiçbir temel bulunmadığı gerçeğinin bir tür taklit edilmesine dayanan bir "özgürlük"e sahip ve kendisi bu nedenle, bizzat tesadüfi, olumsal ve şansa bağlı bir evrende ya huzursuzca ya da taşkınlıkla sürüklenmekte serbest olan postmodern bir özneye karşılaştık. Deyim yerindeyse, dünya bu özneyi tam da kendi temelsizliği üzerinde temellendirir, kendi gayesiz doğasıyla bu öznenin yüzergezerliğine ruhsat verir. Bu özne belirlenmemiş olduğu için değil, tam da bir belirlenmemişlik süreci tarafından belirlendiği için özgürdür. Böylelikle özgürlük ile temel arasında ortaya çıkan ikilem "çözümüne kavuşturulmuş"tur -ama yalnızca, bizzat özgür özneyi ortadan kaldırma riskine atılma pahasına. Çünkü burada gerçekte, güncel ışığının altında dans eden bir toz zerreciğinin özgürlüğünden daha fazla bir özgürlükten söz edilemeyeceğini görmemek zordur. Herhangi bir "olumlu" özgürlük öğretisi söz konusu olduğu kadarıyla, gerçekten tesadüfün egemen olduğu bir

dünya, kendi seçtiğim projeler doğrultusunda yol almak için akla yatkın biçimde belirlenmiş adımları atma anlamında özgürlüğümü gerçekleştirmeme yetecek bir süre boyunca varlığını sürdürmeyecektir. Özgürlük kapanmayı gerektirir ki, bu da postmodernizmin hesaba katmaya gönülsüz olduğu bir paradokstur. Postmodernizmin özgürlük anlayışının genellikle klasik liberalizmin benimsediği "olumsuz" bir özgürlük anlayışı olmasının ve tıpkı onun gibi boşluklar içermesinin nedeni budur. Ama hiç değilse liberalizm açısından, söz konusu olumsuz özgürlüğün mevkisi sayılmaya yetecek denli tutarlı bir özne vardı; oysa, postmodern özne tesadüfî güçler tarafından dağılganlaştırılmışsa, farklılıkların bitimsiz oyunu tarafından bölünmüşse, bu durumda ortada özgürlük fikrinin ilüstrilebileceği hiçbir şey kalmıyor demektir. Özneyi çatışmalı süreçlerin etkisi olarak "temellendirme" çabası öznenin içeriğini boşaltma ve ister olumlu isterse olumsuz tüm özgürlük laflarını tamamen gereksiz kılma riskini taşır. Kadınlar, terimin umacı anlamıyla değil, makul anlamıyla özerk birer özne haline gelir gelmez postmodernizm bütün bir özerklik kategorisinin yapısını bozmaya girişmektedir.

Bazı radikal postmodernist politikaların, öbür postmodern teorilerin yürütüyor göründükleri özgürleşim nosyonlarıyla iş görüyor olmaları da böyledir. Ortada özgürleştirilecek istikrarlı bir kimlik kalmış mıdır ki? Bütün bir özgürleşim nosyonu, uzun bir süre önce yapısı bozulmuş iç/dış, dışavurumsal/bastırmacı paradigmasının başka bir değişkesinden ibaret değil midir? O halde, özgürleşim belki de bir tür süreç ya da olay değil, dünyanın gerçekte özneye nasıl işlediğinin görülmesinden ibaret olacak, bu da özel bir tarzın söz konusu olmadığına görülmesi anlamına gelecektir -dağınık olma, merkezsizleşmiş, geçici olma anlamında öznenin şu anda bile nasıl "özgür" olduğunun ve bu algılayışı engelleyen düzene yönelik metafizik öfkemizin nemenem bir şey olduğunun kavranması olacaktır özgürleşim. Sonuçta, yalnızca bir parça düşünceyle -hatalı bir benlik anlayışının yerine doğru bir benlik anlayışını koyarak- özgür olabilirmişiz gibi görünüyor. Ama bu yalnızca postmodernizmin rahatsız olduğu bir epistemolojiyi içermekle kalmaz, aynı zamanda, son moda bir kisve altında felsefi idealizmin geleneksel hatalarını da tekrarlar. Daha radikal post-

modernizm akımlarının iyiden iyiye farkında olduğu gibi, benliği kısıtlayan ne olursa olsun, yalnızca kendi benliklerimize ilişkin görüşümüzü değiştirerek, temenni ettiğimiz kimseler haline gelmemiz ihtimal dışıdır. Bu politik eğilimlere göre, büyük anlatıları ortadan kaldıran etken, sanki onlara bakmayı kestiğimiz takdirde gözden kaybolup gideceklermiş gibi, kişinin düşüncesini değiştirmesi değil, ileri kapitalizmin kendisinde gerçekteştirilecek belli birtakım maddi dönüşümlerdir.

Son olarak, "postmodernizm" sözcüğündeki şu muğlak "post"a dönebiliriz. Postmodernizm modernliğin hangi parçalarını geride bıraktı? Hepsini mi? Yoksa tarihsel ilerleme fikriyle birlikte insanların eşitiliği nosyonunu mu? Kadınların yanı sıra işçilerin kurtuluşu sorununu mu? Yoksa aklın egemenliğinin yanı sıra bireysel özgürlük ve vicdan özgürlüğü inancını mı? Modernliğin, devrim fikri gibi bazı parçaları teoride çökmüş gibi göründü ama pratikte öyle olmadı -Doğu Avrupa'da son yıllarda görölen devrimci olaylar bunun kanıtıdır. (Tam da politik devrim, kolektif özneler ve çığır açıcı dönüşümler gibi kavramların metafizik birer yağcılık oldukları gerekçesiyle ıskartaya çıkartıldığı esnada, bu gibi şeylerin en az beklendikleri yerlerde patlak vermeleri postmodernizmi utandırmış olsa gerek. Bununla birlikte, postmodern teorisyenler, sözü edilen devrimlerin bir çırpıda, kendilerinin pek takdir ettikleri piyasa kültürüne doğru yol almaya başlamalarında bir teselli bulabilirler). Evrensel ilerleme öğretisi iyi bir dayak yedi ama tarihsel ilerlemenin özel türleri hala elimizde mevcut gibi görünüyor; ırk ayrımcılığının silahsızlandırılarak geriletilmesi de bunun bir örneği. Bu türden bir kurtuluş hiçbir şekilde evrenselleştirilmemiş olsa bile, herhangi birinin bunu niçin kayda değer bir amaç olarak görmeyeceğini anlamak zor. Ama bu amaç belki de, o çok korkulan "teleoloji" nosyonunu gerektirecektir. şimdi bu ve bununla ilgili sorunlara eğilebiliriz.

III Tarihler



Postmodernizm açısından Tarih, küçük t harfı ile yazılan tarihin karşıtı olarak Tarih, teleolojik bir meseledir. Yani, büyük harfle yazılan Tarih anlayışı, dünyanın şimdi bile kendisine içkin olan ve kaçınılmaz açınlanmasının (unfolding) dinamiğini sağlayan, önceden belirlenmiş bir hedefe doğru amaçlı olarak hareket etmekte olduğu inancına bağlıdır. Buna göre, tarihin kendine ait bir mantığı vardır ve bizim görünüşte özgür olan projelerimizi kendi esrarlı amaçları doğrultusunda yukarıdan tayin etmektedir. Şurada burada gerilemeler olabilir, ama genel hatlarıyla alındığında tarih çizgisel, ilerici ve belirlenimcidir.

Bu inancı savunan insanlarla karşılaşma ihtimalinin ne olduğunu merak etmeye gerek yok, çünkü böyle insanlar hiç yok.

Ortaya çıkmaktan çok utandıkları için mağaralarda ya da başka yerlerde saklanmıyorlarsa eğer, bu tip insanlar uzun bir süre önce yeryüzünden silinip gittiler. Bu insanlar yirminci yüzyılın savaş, kıtlık ve ölüm kamplarıyla dolu olduğunu, büyük ütopyacı ya da Aydınlanma ideallerinin hiçbirinin gerçekleştirilmeye yakın olmadığını fark ettiler ve kasvetli biçimde kendilerini ortadan kaldırmaya karar verdiler. Uzun bir süre önce bu çizgiler doğrultusunda bir şeylere inanan Whiglerin, Hegelcilerin ve Marksistlerin olduğu doğrudur, ama bir Marksist olmadığını savunan Karl Marx'ın bu insanlardan biri olduğu çok kuşkuludur. Marx, insan varlıklardan tamamen bağımsız amaçları ve hareket yasaları olan Tarih diye bir şeyin var olduğu düşüncesine tepeden bakmaktan başka bir şey yapmamıştır. Birçok postmodernistin yapıyor görüldüğü biçimde Marksizmin *bu* anlamda bir teleoloji olduğunu tahayyül etmek, Jacques Derrida'nın herhangi bir şeyin herhangi bir anlama gelebileceğine, hiç kimsenin bir amacı olmadığını ve dünyada yazıdan başka bir şey bulunmadığına inandığını tahayyül etmek denli gülünçtür.

Esasen sosyalizm bir tür *telos* önerir: Daha adil, özgür, rasyonel ve merhametli bir toplumsal düzenin olanaklılığı. Ama radikal postmodernistler de bunu önermektedir. Aslına bakılırsa bazı postmodernistler bundan çok daha hırslı türde bir teleoloji öneriyor gibidir: Örneğin, Aydınlanma'nın kaçınılmaz olarak toplama kamplarına yol açtığı fikri. Ama tarafların ikisi de daha adil bir toplum amacını tarihsel olarak garantileyen bir şeyin olduğuna ya da böyle bir şeyin şimdinin gizli özü olarak şu anda bile sinsice iş başında olduğuna inanmaz. Her halükârda, sosyalistler tarihselleştirmeye, kimilerinin düşündüğü denli meftun değildir. Bunun bir gerekçesini daha önce görmüştük: Tarihselleştirmenin hiçbir biçimde doğası gereği radikal bir olay olmadığı gerçeği. Ama tarih karşısındaki bu sosyalist kuşkuculuğun daha ilginç bir gerekçesi de var. Postmodernizmin bir akımı, tarihi canlı bir çokkatlılık ve açık uçluluk barındıran sürekli bir değişebilme yeteneği meselesi olarak, yalnızca teorik bir şiddet uygulanarak tek bir anlatının birliğine dönüştürülebilecek bir konjonktürler ya da kesintililikler öbeği olarak görür. Daha sonra bu tez akla hiç yatkın olmayan bir aşırı uca vardırıılır: Kendi ayrı tarihsel uğrakları içinde yer alan

Dante ve De Lillo arasında, sözünü etmeye değer hiçbir ortak noktaya yoktur. Tarihselleştirme dürtüsü alabora olarak karşısına dönüşür: Sürekliliklerin basitçe çözülüp dağıldıkları noktaya i-tilmeleriyle, tarih bir cari konjonktürler galaksisinden, bir ebedi şimdiler dizisinden başka bir şey olmaz; buna da tarih denmesi zordur. Oliver Cromwell'i kendi tarihsel bağlamında anlamamız gerekir, peki ama bu bağlam nelerden oluşmaktadır? Postmodernizm her şeye rağmen tüm bağlamların bulanık ve gözenekli olduğunda ısrar etmektedir. Geçmişin bizi oluşturan malzeme olmasından ötürü, biz kendimiz, Cromwell'in bir parçası olduğu tarihin varisleriyiz.

Hakikat şu ki biz (post)modernler ile Sofokles ya da Savonarola arasında pek çok ortak nokta vardır elbette ve hiç kimse bundan kuşku duymaz. İnsanlığın evrensel boyutları konusundaki çatışma böylesine apaçık ortada olan bir nitelik hakkında değil, ancak bu evrensel boyutların ne ölçüde *önem taşıdığı* hakkında olabilir -örneğin, herhangi bir özgül tarihsel durumun analizinde bu evrensel boyutların ne ölçüde önem taşıdığı konusunda. Sofokles'in muhtemelen bizler gibi iki kulağının olmasının gerçekten bir önemi var mıdır ve bu nokta *Antigone*'ye herhangi açıdan bir ışık tutabilir mi? Bunun *Antigone*'ye ışık tutacak bir yanı olmayabilir, ama Sofokles'in bizim de paylaştığımız bir beden biçimine, insan tarihinin seyrinde pek az değişikliğe uğramış bir maddi biçime sahip olduğu gerçeği, hiç kuşkusuz büyük önem taşır. Başka bir yaratık ilke olarak bizimle konuşabiliyor, bizim yanımızda maddi emek harcayabiliyor, bizimle cinsel etkileşime girebiliyor, oldukça amaçsız görünmesi anlamında sanat eseri izlenimi veren bir şeyler üretebiliyor, acı çekip şaka yapabiliyor ve ölüyorsa, bu biyolojik olgulardan hareketle çok sayıda ahlâki ve hatta politik sonuca varabiliriz. David Hume ne düşünmüş olursa olsun, en azından işte bu anlamda olgulardan değer türetebiliriz. Sahip oldukları bedenlerden ötürü bu hayvanlar karşısında nasıl bir tutum benimsenmesinin uygun olacağını aşağı yukarı biliriz (saygı, merhamet, sırf eğlence olsun diye ayaklarını kesmeme vb.).

Bu tutumları insan olmayan yaratıklar karşısında da benimsemeliyiz elbette; ama California'nın tuhaf bölgelerinden birinde yaşamadığımız sürece bu yaratıkları potansiyel evlilik part-

nerleri, kitaplarımızı birlikte yazacağımız potansiyel yazarlar ya da politik bir ayaklanmadaki potansiyel yoldaşlar olarak görmeyiz. Bizden maddi olarak farklı yaratıklarla paylaşabileceğimiz yaşam biçimlerinin sınırları vardır; sanırım, bir aslan konuşabilseydi bile onun söylediklerini anlayamayacağımızı ifade ederken Wittgenstein da bunu düşünüyordu. Ender görülen dokunaklı bir salyangozun şiirinden bir şey anlamayız, ama Sofokles'in metinlerinden bir şeyler anlayabiliriz. Öte yandan, bize çok benzemekle birlikte ironi yapma yeteneğinden yoksun bir yaratıkla karşılaşsaydık, yine California'nın belli bölgelerinde yaşıyor olmadığımız sürece bunun şeytanca tasarlanmış bir makine olduğundan kuşkulabiliriz pekâlâ. Hayvanlar konuşabiliyor, çalışabiliyor, cinsel üremeye çoğalabiliyorlarsa, bu durumda yalnızca bedenleriyle çalışabilen ama konuşmayan yaratıklardan farklı olarak, ne denli güdük olursa olsun bir politika biçimine aşına olmalıdırlar. Çalışma ve toplumsal yaşam biçimlerini, cinsel düzenleme biçimlerini vb. örgütlemelerine elveren bir iktidar sistemine ve bunun yanı sıra tüm bunları kendi kendilerine yeniden sunup temsil etmelerine izin veren belli simgesel çerçevelere sahip olmak zorundadırlar.

Gelgelelim, kültürün öneminin yeterince takdir edilmeyerek biyolojiye çok şey yüklenmesi olarak görüldüğünde bu tür olgular üzerinde uzun uzadıya durmak günümüzde hoş karşılanmamaktadır. 1970'li yılların belirli bir noktasında, tıpkı ekonomiden söz etmenin ekonomizme, ampirik verilerden söz etmenin ampirizme dönüşmesi gibi, biyolojiye gösterilecek her türden ilgi birdenbire "biyolojizm"e dönüştü. Bayağı bir indirgemecilikten korkan postmodernizmin bazı dalları bu tehlikeye, biyolojik olanı ve yeri geldiğinde ekonomik olanı tamamen ortadan kaldırma yönünde daha da tehlikeli bir taktiğe başvurarak yanıt verdi. Kültür hakkında maddeci tarzda konuşurken, en bariz maddi parçamız olan beden dahil olmak üzere maddi olan hakkında kültürelci biçimde söz etmeye başladı. Böyle bakıldığında, postmodernizmin hem bir madde olarak bedenden kuşkullanması hem de kendisini özgüllüğe adanması ironiktir, çünkü Aristoteles ve Aquinas gibi geleneksel düşünürlere göre, madde tam da ayırt eden, bölünmeyen tek anlamında birey yapan şeydir. Bu düşünce tarzına göre, bizleri birbirimizden farklı kılan, Aquinas'ın bedeninin biçimi ve bundan do-

layı hepimizin ortak noktası olduğunu düşündüğü "ruh" değil, benzersiz birer madde yığını olmamız gerçeğidir. Türün evrensel olduğu yadsınamayacak özellikleri söz konusu olduğu kadarıyla, postmodernizm, ortak bir insan doğası hakkında edilen tüm sözlerin hem idealist hem de özcü olduğunu düşünmüştür. Özcülük suçlamasında muhtemelen haklıydı ama, aşağıda savunacağım gibi, bunun ille de bir kusur olduğunu düşünürken hatalıydı. Bununla birlikte, idealizm hakkında tamamen yanılmıştı; çünkü, Marksizan türsel varlık nosyonu, duygulu bir yüreğin koyutladığı ebedi hakikatlerden çok uzak duran bir insan doğasının maddeci bir değişkesidir kesinlikle. Başka bir anlatımla, postmodernistler idealist bir insan doğası kavramı taşımayı sürdürdüler; tek fark idealistlerin bu kavramı benimsemesine karşılık onlar reddediyorlardı. Postmodernistler başka konularda olduğu gibi bu konuda da kendi hasımlarının tersine çevrilmiş imgesi haline geldiler.

İnsanın evrensel özelliklerinin farklı kültürlerde farklı inşa edildiklerine dikkat çekmek, bu evrensel özelliklerin çürütüldüğü anlamına gelmez. Evrensellik sorununun inatla ortada gezindiğini görmeniz için yalnızca *hangi* faaliyetlerin farklı inşa edildiğini kendinize sormanız yeter. Bu ortak zemin konusunda zaman zaman yanılabilirsiniz elbette: Kriket gibi bir oyun oynamaya çalıştıklarını sandığımız yerde, aslında yağmur yağdırmaya çalışıyor olabilirler. Kişinin kendi kültürel önyargılarının küresel ölçekte egemen olması gerektiğini içerimleyen, yoz anlamıyla evrensel bir insanlık fikrinin, tarihin henüz ortaya koyamadığı ötekinin ötekiliğinin, ayaklar altında çığnemesinin en merhametsiz yollarından biri olduğuna kuşku yok. Bu fikir zehirli ve kimileyin imhacı olabilen ideolojide temel bir rol oynadı; o nedenle, bu fikre panik halinde bir tepki verilmesi daha büyük bir hatadır. Ayrıca, insan varlıkların yüzyıllarca paylaştıkları ortak noktaların bu insanların en *önemli* yönü olduğunu bildiren yargı da doğrudan doğruya bu öğretilerden türemez; dil, cinsellik, emek, hukuk ve politika asla önemsiz olaylar olmasa bile liberal hümanistlerin yanıldıkları nokta tam da budur. Oyunun bize bir şeyler anlatmasını sağlayan şey Kral Lear'ın hiç değilse zaman zaman ortalıkta dolaşabilmesi olgusu değildir. Her neyse, şu her zaman sorulabilir: Hangi bakış açısından önemli? Proust'un ya-

zılarında synaesthesia* üzerine düşünüyor olsaydık, Proust'un bir insan varlık olduğu gerçeği analizimizin temel noktası olmazdı herhalde. Burada yalnızca postmodernistlerin evrenselleştirmelerine karşı ortaya koydukları savunuları evrenselleştirmelerinin ve ortak bir insan doğasına dair kavramların *asla* önem taşımadığı, hatta işkence pratiği söz konusunda olduğunda bile durumun değişmeyeceği sonucuna varmalarının postmodernizmin dogmatik tutumu olduğunu vurguluyorum.

Postmodernizm *aşırı* tarihselleştirme yoluna giderken kendi çoğulcu öğretilerini bariz biçimde çiğneyerek tarihin çeşitliliğini ve karmaşıklığını düzlemiş ve gereğince tarihselleştirmemiş olur. Francis Mulhern'in yazdığı gibi:

Tarihin örtük biçimde *değişime* indirgenmesi -yani, bir tür hiper-tarih ... en anlaşılır polemik alışkanlıklarındandır, ama bu alışkanlık kafa karıştırıcı bir yarım-hakikati süregelenleştirir. Tarih aynı zamanda -ve büyük kısmı açısından tayin edici biçimde- *sürekliliktir*. Tarihsel süreç ayrımsaldır: Tarihe bazıları oldukça değişken, bazıları pek az değişken olan, bazıları saatler ve takvimlerle ölçülürken bazıları 'derin zaman'ın pratik ebediyetine ait olan bir ritimler ve tempolar çoğulluğu örüntü kazandırır. Bu nedenle tarihsel yapılar ve olaylar ... zorunlu olarak karmaşık bir karakterdedir, tek bir tarza (süreklilik/kesintililik) ya da zamansallığa ait değildirler asla. Bağlamlar hem kısa ve dar (bir kuşak, politik bir kriz) hem de uzun ve kapsamlıdır (bir dil, bir üretim tarzı, cinsiyet-toplumsal cinsiyet temelli imtiyazlar); ve aynı anda bunların hepsi birdendir.¹

Oysa, postmodernist tarih aksine, sözü edilen bu katmanlı zaman kavramını kısa vade, çağdaş bağlam, dolaysız konjonktür uğruna vicdansızca harcayarak canlı ama tek-boyutlu olma eğilimindedir. T. S. Eliot'ın *Four Quartets*'ta belirttiği gibi, "Tarih şimdi ve İngiltere'dir" (bu aslında pek az postmodernistin hararetle kabul edeceği bir önermedir). Ama bunun daima en anlamlı zamansallık olduğunu hangi ferman buyurur ki? Postmodernizm *longue du-*

1. Francis Mulhern (der.), *Contemporary Marxist Literary Criticism* (Çağdaş Marksist Edebiyat Eleştirisi) (Londra, 1992), s. 22.

* Kinestezi: Vücudun çeşitli kısımlarının konumunun ya da hareketinin bilinçli olarak algılanmasına ilişkin bedensel duyum. -Sinestezi de denir. (ç.n.)

ree'nin asla en önemli zamansallık olmadığından niçin bu kadar küstahçasına emindir? Oysa Marksizm, bazen özgül bir tarihsel konjonktürü (*Ne Yapılmalı*, *Loius Bonaparte'in Onsekiz Brumaire'i*) inceleyen, bazen bir üretim tarzının "derin" ya da "çağsal" zamanını araştıran (*Capital*) Marksizm, bu konuda daha çoğulcudur.

Belki de postmodernistler büyük anlatılara dikkat kesilmenin, tüm küçük anlatıları sırf büyük anlatıların birer etkisine indirgeyeceğinden korkuyorlardır; ama *Brumaire*'in Fransız sınıf mücadelesinin durumunu basitçe genel olarak kapitalist üretimin doğasından hareketle "yorumladığı"nı düşünmek zordur. En azından Marx açısından, bu kitaptaki analiz geneli değil, somutu hedefliyordu; yalnızca, Hegel ve akli başında başka herhangi bir düşünür gibi Marx da, genel kategoriler olmaksızın somutu inşa etmenin bir yolu olmadığını görmüştü. Tikelcilik müptelaları bir an için bu genel kategoriler olmaksızın tikelden söz etmeyi denesinler bakalım, bunun ağızlarını asla açamayacakları bir deney olduğunu görecektirler. "Şu benim tarifsiz korkunç acılarım" ifadesi ağzına kadar genelliklerle doludur. Postmodernistler süreklilik fikrinden belki de, düşüncenin homojenleştirme gibi hatalı bir alışkanlığını anıştırdığı, saygı duyulan bir gelenek heyulasını uyandırdığı ve mide bulandıracak ölçüde kendini beğenmiş bir ilerleme iması taşıdığı için kuşkuluyorlardır (net ve belirgin kopuşlardan da kuşkulansalar bile). Bu durumda baskı altında tutan geleneklerin yanı sıra özgürleşimci geleneklerin de olduğunu göz önünde tutmaları ve Theodor Adorno'nun şu yorumunu dikkate almaları gerekir: "Barbarlıktan hümanitaryanizme yol alan evrensel bir tarih yok, ama sapandan megaton bombasına yol alan evrensel bir tarih var ... bugüne dek yuvarlanıp gelen Biri ve Hepsi -arada sırada soluklanarak- teleolojik olarak mutlak ıstırap olacaktır".²

Adorno'nun Auschwitz'in gölgesinde ettiği bu söz, yazarının kendi politik heterodoksisi ne olursa olsun, bizi sosyalist anlamda tarihin can alıcı noktasına yaklaştırır. Sosyalist düşünceye göre ortada bir büyük anlatı olmuştur ve bunun büyük kısmı da acıyı anlatır. Bu, selamlanmaktan ziyade hayıflanılmalı bir hakikattir. Postmodernistler haklı olsaydılar çok daha iyi olurdu ve vakayına-

2. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (Londra, 1973), s. 320.

menin sabit ya da sürekli bir yönü olmamıştır. Ama buna inanmanın bedeli, hem yaşayanların büyük çoğunluğuna hem de ölmüş olanlara ihanettir. Tarih konusunda bir sosyaliste bugüne kadar en çarpıcı gelen nokta, tarihin çok dikkat çeken bir tutarlılık sergilemesidir -yani, varlıklarını inatla sürdüren sefalet ve sömürü gerçeklikleri. Sefalet ve sömürü birçok farklı kültürel biçime bürünmüştür elbette. Mahrum kılınma ve tahakküm altına alınmanın, postmodernistlerin çoğulluğa duydukları açlıklarını yatıştırmaya fazlasıyla yetecek denli bu kadar çok, farklı yolu olması şaşırtıcıdır. Ama tarih gerçekten de tamamen tesadüfî ve kesintili olsaydı, sürekli rastlanan bu ilginç sürekliliği nasıl açıklardık? Bu süreklilik uzaktan en olağanüstü tesadüf gibi görünmez miydi bize -kimilerine göre yalnızca kaleydoskopun şansa dayalı bitimsiz bükümlerinden ibaret olan bir insanlık tarihinin kendi parçalarını tekrar tekrar kıtlık ve baskı örüntüleri biçiminde sunduğu olağanüstü bir tesadüf gibi görünmez miydi? Bu tarih niçin zaman zaman barış ve sevgi bölümleriyle noktalanmasın? Tarihte niçin, tayin edici dönüşüme direniyor gibi görünen bir tür içsel engel ya da yük var? Tarih gerçekten tesadüfiyse, liberallerin savunacakları gibi iyi ve kötünün birer parçasını hepimiz içimizde taşıyorsak, bu durumda, ortalamalar yasası uyarınca, tarihin zaman zaman ahlâki açıdan örnek alınası ya da hiç değilse ahlâken güvenilir birkaç rejim ortaya çıkartacağını umabiliriz. Ama görünürde böyle bir şey yaşanmadı. Yarı-terbiyeli insanların erdem olarak gördükleri şeyler, kısa ve ender görülen örnekler dışında, asla politik üstünlük sağlamadı. Tam tersine, insanlığın politik sicili dehşet verici. İnsan varlıklar yeryüzünde belirdikleri andan beri birbirlerini sistematik olarak yaraladılar, yağmaladılar ve köleleştirdiler. Kendi yüzyılımız kolayca, tarihin kaydettiği en kanlı yüzyıl oldu; bu da özel geri çekilmeler fikrinin bundan böyle eski güzel günler nostaljisinden daha ziyade belli ilerleme tiplerine duyulan inancın zorunlu olarak, tarihin bir bütün olarak övünge bir yorumuna dayandığını ortaya koyar.³ Bu elbette göz kamaştırıcı iyi şeylerin de

3. "Tarihin sonu fikrinin verdiği heyecanla liberal demokrasinin ve kapitalist pazarın ilerleme kaydettiği türküsüne katılmak yerine, 'ideolojilerin sonu'nu ve büyük özgürleşimci söylemlerin sona erişini kutlamak yerine, sayısız tekil ıstırap mevkilerinden oluşan şu makroskobik olguyu gözardı etmeyelim: Sağlanmış

hatırı sayılır ölçüde cereyan ettiğinin yadsınması anlamına gelmeyip, yalnızca takdir ettiğimiz söz konusu iyi şeylerin birer sürpriz olarak görülmesi anlamına gelir. Ve bu iyi şeylerin büyük çoğunluğu da kamusal alandan ziyade özel alanda olup bitmiştir.

Bütün bu durum, ilk günaha başvurarak bunu açıklayan bir Hristiyan açısından özel bir sorun oluşturmaz. Ama bu sorun üzerinde kafa yorduklarını varsaymak koşuluyla, bunun liberaller ya da postmodernistler açısından, görüldüğünden daha büyük bir teorik meydan okuma ortaya koyuyor olması gerekir. Bu sonu gelmeyen şamatalı yarı ve çatlakları nasıl açıklamalı? Bunu açıklamanın bir yolu yoksa eğer, insan sevmezlerin haklı olduklarını teslim etmekten başka çare kalmaz. Bu yalnızca bizim var olma tarzımızsa, bu tarzın sürüp gitmesi çok muhtemelse, bu durumda insan tarihinin gerçekten uğraşmaya değer olup olmadığı konusunda ciddi bir sorun var demektir. Tarih, nükleer ya da çevresel bir felaket yaşanmadığı sürece ne olursa olsun devam edeceğinden, akademik bir sorundur bu kuşkusuz; ama nasıl bir muamele gördüyse kesinlikle tartışmalı bir konudur. Schopenhauer, tarihin iyi bir muamele gördüğünü düşünmenin gülünesi bir kendini aldatma olduğuna inanıyordu kesinlikle; o, binlerce yıl önce birisi çıkıp da bir noktada "dur" diyerek her şeyi sona erdirmiş olsaydı bunun, ilgili herkes için çok daha iyi olacağına inanmaktaydı. Yaşamış ve ölmüş olan erkekler ve kadınların büyük çoğunluğu açısından tarih, aralıksız bir didinme ve baskı, ıstırap ve alçaltılma öyküsü olmuştur -öyle ki, Schopenhauer'ın itiraf etme cesaretini gösterdiği gibi, birçok insan açısından dünyaya hiç gelmemiş olmak daha tercihe şayandır. Bu açıdan Sofokles "birçok" sözcüğünün yerine "hepsi" sözcüğünü koyardı.

Bunlar bir bütün olarak insan türünü ilgilendiren düşünceler olma anlamında "hümanist" düşüncüler sayılırsa da, terimin, "hümanizm" ve "anti-hümanizm" in birçok postmodernistin var-

olan ilerlemeler, yeryüzünde daha önce hiç bu kadar çok sayıda erkek, kadın ve çocuğun esarete düşmemiş, açlıktan ölmemiş ya da katledilmemiş olduğunu görmezden gelmenin bahanesi olamaz" (Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Londra, 1994, s. 85). Bununla birlikte, eğer ıstırap gerçekten artmışsa, genel olarak ıstırapa duyarlılığımızın da artmış olduğunun buna eklenmesi gerekir. Modern çağ tarafından ıstıraptan kurtulma veya kaçınmaya atfedilen önem, modern çağı Aydınlanma-öncesi toplumların çoğundan ayıran farklılığın bir belirtisidir.

sayıyor görüldüğünden daha nüanslı kavramlar olduğunu ileri süren daha neşeli anlamıyla pek de hümanist sayılmazlar. Ama her halükârda, postmodern duyarlılığa bundan daha yabancı bir düşünme tarzı bulmak da zor. Çünkü postmodernizm, daha önce gördüğümüz üzere, tipik bir biçimde huzursuz edecek denli tarih-aşırı olan bu tür hakikatlerle ilgilenmediği gibi, yakın bir geçmişe kadar etik sorunlarla ilgilenme sorumluluğunu pek üstlenmemiştir; ve postmodernizmin daha itibarsız türleri ise, ıstırap gibi sorunlar hakkında bırakın ulvi laflar etmeyi, söz almak için bile çok toydur. Büyük bir haksızlık yapıyor olabilirim ama, Nirvana reklamcılarının bu konu yüzünden geceler boyu uykularının kaçtığını düşünmek de zor. Bununla birlikte, postmodernizmin insanlığa ilişkin bu vizyonda bir hakikat payı bulmasını sağlayabilseydik, bu durumda nasıl bir tepki verirdi? Birtakım şeylerin düzeltilebileceğine inanabilir miydik? Bunun bütünüyle kabul edilebilir olmak için gereğinden fazla bir liberal ilerlemecilik iması barındırdığı varsayılır. Postmodernizme göre, iyileşme ya da çöküşten mustarip olabilecek tarih adında tekil bir "şey" olmadığı gibi, tarihin tüm boyutları herhangi başat bir tarzda nitelendirilemez; Adorno'yu dayanıma alıp, tüm tarih boyunca başat olagelmiş böyle bir tarzın olduğunu ileri sürerek postmodernizme sıkıntı vermeye çalışmamın nedeni de bu zaten. Ama liberal ilerlemeci yanıt liberal ilerlemeci bakış açısından da kabul edilebilir değildir. Sonuçta bu kanla lekelenmiş tarihin daha iyi bir dönüm noktasına geleceğine ilişkin ne gibi olanaklı kanıtlar var ki? Aksine, kanıtların neredeyse hepsi böyle bir hüsnükuruntunun aleyhine işaret etmektedir. Kişi ancak bu sicilin ahlâki meşumluğunu gayri ahlâki terimlerle -örneğin, sürekli bir savaş halini doğuran, baskıcı bir devletin yükselişine yol açan ve insanın sömürülmesini günlük buyruk haline getiren türde maddi koşullar çerçevesinde- açıklayabiliyorsa, bu sicilin değiştirilebileceği konusunda *akla yatkın* bir inanç besleyebilir. Bunun insanın *tüm* kötü niyetliliğini açıklayacağını, insan varlık teklerini ahlâki sorumluluktan kurtaracağını ya da bu maddi koşulların değiştiril-mesinin bir Cordelia* soyu yaratacağını tahayyül etmeye

* Shakespeare'in *Kral Lear* adlı eserinin kahramanlarından biri. Bu karakter, değeri bilinmeyen ana baba şefkatinin şiir diliyle kişileştirilmesinden doğmuştur. (y.h.n.)

gerek yok. Bu yalnızca iyi olmak için paralı olmak zorunda olduğunuzu kabul etme meselesidir, her ne kadar gereğinden fazla paralı olmak kendi kusurlarını büyütüp beslese de. Fakirlik ve baskı koşullarına mahkûm edilen insan varlıkların çoğunluğu, ellerinden gelen en iyi biçimde davranmama eğiliminde olacaklar ve her şeye rağmen iyi olabilenlerse her türlü övgüyü hak edeceklerdir. Bu insanların politik gelecek konusunda, şu anda hangi kimliğe yapışıp kaldırsa o kimlikten hareketle bir tahmin yürütmekten kaçınmalarının gerekli olmasının bir nedeni de budur.

Bu bakımdan toplumsal hizmet görevlisini kerteriz alan ahlâk teorisinin bunun hakkında söylenecek çok şeyi var. Ahlâki açıdan bakıldığında, insanların en erdemli halleriyle boy gösterebilecekleri maddi koşullara sahip olmadığımız için insan varlıkları henüz ahlâken yargılayamayacağımız sık sık söylenmiştir. Bizler insanları uç durumlarda, modernizm ideolojisinin insanların kendilerini en açık biçimde dışavurduklarına inandığı uç durumlarda gözlemledik. Modernizm ya da modernizmin bir boyutu, hazin bir "varoluş" insan varlığı ele alır ve onu bir aşırı noktaya, yani teoriye göre öznelliğin gizli hakikatının dramatik biçimde açığa çıkacağı bir uç duruma itekler. Pürüzsüz dış yüzeyin herisinde pusmuş bekleyen ve hakkında konuşulamayan derinlikleri bilmek istiyorsanız, George Orwell'in romanı *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te geçtiği gibi, aç bırakılmış yırtıcı farelerin bulunduğu bir kafesi adamın suratına geçirin ve bülbül gibi şakımasını bekleyin. Ya da olmazsa, William Golding'in derinden reaksiyoner meseli *Sineklerin Tanrısı*'nda geçtiği üzere, birtakım erkek öğrencileri çok kötü maddi koşullara mahkûm edin ve daha bir hafta geçmeden barbarlaşmalarını dingin bir teolojik tatminle seyredin. Bunların hepsi modernizmin ilkelci ya da atacı eğilimlerine aittir; ama örnek gösterilen deneyin hatalı tasarlandığına kuşku yok. Çünkü, bir adamın, aç bir fare, dilini yemek üzereyken söylediği şeyin hakikat olduğunu varsaymak neden gereksin ki? Kişisel olarak bu konuda hiçbir şey söylemeyeceğim. Bu durumda bazı hakikatler ortaya çıkacaktır kuşkusuz, ama başka bazı hakikatlerin gizli kalacağına da kuşku duyulamaz. Postmodernizm de "uç" durumları epey önemser ve başka açılardan olduğu gibi bu bakımdan da modernizmin öz çocuğudur. Her iki amentüye göre de uç durum, bir

yalan ya da yanılsama olarak normun maskesini indirir. Ama normlar gerçekten birer yanılsama ise, uç durumlar da söz konusu edilemez; çünkü, uç durumların karşılaştırılabileceği hiçbir şey olmayacaktır elimizde. Bu durumda aşırılıkçılık normal durumumuz haline gelir ki, bu da aşırı denilen durumun hiç de aşırı olmadığını söylemek demektir. Bu tıpkı, yabancılaşmış durumumuz konusunda yargı yürütebilmemiz için başvuracağımız ölçütler bizimle birlikte yabancılaştığı takdirde, yabancılaşıp yabancılaşmadığımızı bilemeyişiimize benzer. Külliye gerçekleşen bir yabancılaşma her şeyi silecek ve bizi daha önce bulduğumuz noktaya götürecektir. Tarih bugüne dek bir anlamda, mülksüzlerin çok iyi farkındayken mülk sahiplerinin bir bütün olarak farkında olmadıkları bir dizi aşırı durumdan ibaret olmuştur. Mülk sahipleri açısından anormal görünen olağanüstü durumlar, mülksüzler açısından rutin durumlardır. Ama bunu ancak, uç-olmayan bir durumun, alçaltılma ve sömürüden arınmış bir durumun nasıl bir görüntü arz edeceği konusunda daha önceden bir fikrimiz olması koşuluyla bilebiliriz. Ve bu fikir yalnızca bu tarihten serpilip gelişebilir tam da; Marksistlerin bu anlatının diyalektik ya da kendi kendiyile çelişkili olduğunu söylerken kastettikleri şey de budur.

Bu tarihin çelişkili olduğunu düşünmek, bazı postmodernist zihinlere inatla takılıp kalmış görünen bir safsataya, Marksistlerin akılsız ilerleme müptelaları olduğu mitine son vermek demektir. Tüm büyük anlatıların ilerlemeci olduğuna inanmak bir hatadır: Belki de dünyanın gördüğü en kasvetli düşünür olan Schopenhauer, bir büyük anlatının etkisindeydi kesinlikle. Ama ilerleme olarak Tarih fikrine karşı çıkmak, hiçbir ilerlemenin olmadığını savunmak anlamına gelmez elbette -bu, postmodernizmin en alaycı cephesinin her şeye rağmen barındırmayı sürdürüyor görüldüğü inanılması zor bir inançtır. Nasıl bugünün bazı açılardan geçmişten daha iyi olduğunu savunmanız için kendinden iğrençlik derecesinde hoşnut bir Whig olmanız gerekmiyorsa, geçmişin bazı açılardan bugünden daha iyi olduğunu savunmanız için de geçmişte bir altın çağ olduğuna inanmanız gerekmez. Bunlar metafizik birer yargıdan ziyade, modern anestezinin ya da nükleer enerjiden arınık bir orta çağ Avrupasının faydalı yanlarının göz önünde tutulduğu ampirik birer yargıdır. Bu anlamda tarihsel ilerlemeye hiç kimse i-

nanmazlık etmez ve böyle yapan birisi, Roma'nın talan edilmesinden beri tarihin sürekli yükselmekte olduğunu düşünen biri denli öte-anlatısal bir iddia ortaya atmış olur. Ama bu, tarihin, sözgelimi üretici güçlerin amansız gelişiminin nitelendirdiği evrensel bir örüntüye sahip olduğuna inanmaktan farklıdır. Marx böyle bir şeye inanmıyordu kesinlikle; tersine, gelişimden ziyade durgunluğun daha tipik durum olduğu kanısındaymış gibi görünüyor. Marksizm, sözgelimi çeşitli tarihsel üretim tarzlarının katı mekanistik bir tarzda birbirlerini izlemeleri gerektiğini savunan teknolojik belirlenimciliğin bir dalı değildir.

O halde, evrensel nitelikte bir tarihsel ilerleme nosyonu söz konusu olduğu kadarıyla, Marksizm ile postmodernizm arasında seçim yapmayı gerektirecek hiçbir şey yok gibi görünüyor. Farklılık daha ziyade, sorun modern çağ olduğunda, modernliğin ne ölçüde ilerici olduğu ya da olmadığı konusunda Marksizmin herhangi bir postmodernizme kıyasla ince ayrıntılara daha fazla önem veren bir tutum benimsemesi gerçeğinde yatmaktadır. Bazı radikal postmodernizmler politik muhalefet konusunda çoğulcu olurken, karpışmaya girdikleri sistem konusunda tekçi olma eğilimindedir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu düşünce tarzı bazen egemen sistemin yalnızca "baskıcı" olduğunu düşünür ve bu sistemin dışladıklarına olumlu bir değer atfetmenin yolunu arar. Bu yüzden, benimsediği politika, başka açılardan azarlayıp durduğu iki değişkenli (binary) düşünme biçiminin klasik bir örneğidir. Bu düşünce tarzı basite kaçan bu egemen iktidar görüşünü kısmen, daha önce gördüğümüz üzere, iktidar, sistem, yasa, konsensüs ve normativitenin kendilerinin şaşmaz biçimde olumsuz olduğunu ileri süren çocuksu liberter görüşle flört ettiği için barındırır. Postmodern felsefenin bir bölümü daha incelikli bir görüş barındırır da, postmodernizmin genel kültürü denilebilecek sezgisel dürtüleri ve hissetme alışkanlıkları böyle yapmaz. "Norm", "Yasa", "otorite", "iktidar" gibi sözcükler postmodernizmin kolektif bilincinde her nasılsa meşum bir yankı yapar. Ama iktidar ve otorite üstün şeylerdir elbette; tüm sorun bunlara kimlerin, hangi koşullar altında ve hangi amaçlar için sahip olduğudur. Sefalet son verme iktidarı alay edilesi değil alkış tutulması bir iktidardır ve sefalete mutlak olarak son verme iktidarı mutlak olarak alkış tutulacak bir

iktidardır. Normativite eğer cinsel deli gömleği anlamına geliyorsa kınanacak, ama sözgelimi işçilerin belli koşullar altında emeklerini geri çekme hakkına sahip olmasını sağlayan rutin anlaşma anlamına geliyorsa savunulacaktır.

Postmodernizmin, iktidardan olumsuz olduğu gerekçesiyle içgüdüsel olarak kuşkulananmasının bir nedeni,⁴ kendisinin dikkatini en çok yoğunlaştırdığı iktidar biçimlerinin tam da olumsuz iktidar biçimleri olmasıdır. Patriyarki ya da ırk üstünlüğü taraftarlığı için kullanılabilecek iyi bir sözcük asla olmadı. Bu noktayı, postmodernizmin toplumsal sınıf nosyonu için herhangi bir heves duyabildiği ölçüde, toplumsal sınıf nosyonunu içerecek şekilde genişletmek mantıklı görünecektir. Toplumsal sınıf postmodern teoride, Kutsal Üçlünün sağ açısından sahip olduğu türden bir otoriteye solda hızla kavuşan bir formül olan sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet üçlüsündeki bir parça olarak birdenbire ortaya çıkma eğilimindedir. Bu üç katlı bağlantının ma-tığı besbelli ortadadır: Irkçılık kötü bir şeydir, cinsiyetçilik de öyle; bundan dolayı "sınıfçılık" denilen şey de öyle. Bu analoji çerçevesinde "sınıfçılık", insanları toplumsal sınıflar çerçevesinde basmakalıplaştırma günahının işlenmesi anlamına gelir; bu da, harfiyen alındığında, Donald Trump'ı bir kapitalist olarak betimlemenin politik açıdan yakışıksız kaçtığı anlamına gelir. Gelgelelim, sosyalistler, toplumsal sınıfı ortadan kaldırmayı isteseler bile toplumsal sınıfın kötü bir şey olduğunu bildiren ortodoksiyi onaylamayı kaba biçimde reddederler. Sosyalizme göre işçi sınıfı mümtaz bir şeydir çünkü bu sınıf olmaksızın sermayenin iktidarı gasp edilemez. Bugün burjuvazi bir bütün olarak kötü bir şey olabilir, ama *anciens régimes*'in vahşiliklerine karşı dikkat çekici bir cesaretle savaştığı ve böylelikle, muhteşem bir kültürü hiç hesaba katmasak bile, bize özgürlük, adalet ve insan haklarından oluşan değerli bir miras bıraktığı devrimci zindelik dönemi açısından her türlü takdire layıktır. (Yeri gelmişken, birçok erkek ve kadının yanı sıra birçok post-kolonyal öznenin kendi amaçları doğrultusunda kullanabilmek için bin bir meşakkatle edinmeye giriştiği kültürün ve bazı postmodernistler a-

4. Michel Foucault, iktidarın muktedir kılıcı olduğunu bildiren görüşüyle ünlüdür; ama bu, iktidarın hayırhah olabileceğini bildiren bir ahlâki yargıyla aynı anlama gelmez.

çısından basitçe çöpe atılabilecek olan kültürün bu kültür olduğunu vurgulayalım). Neyse, sonuçta mesele, toplumsal sınıfın sigara içmek ve tuz gibi çok hoş bir şey olmadığını savunan tarih dışı ah-lâkçılığın bakışından oldukça farklı bir tarzda bakma ve görme meselesidir.

Yüzeyden bakıldığında sınıf-ırk-toplumsal cinsiyet üçlüsü yeterince ikna edici görünür. Bazı insanlar toplumsal cinsiyetlerinden ötürü, bazıları ırkları yüzünden ve bazıları da sınıfsal aidiyetleri yüzünden baskı altındadır. Ama bu son derece yanıltıcı bir formeldür. Çünkü ortada bazı insanların "sınıf" diye bilinen belli bir takım karakteristikler sergilemeleri ve sonra bunun da onların ezilmeleriyle sonuçlanması gibisinden bir şey yoktur. Tam tersine, Marksistler, bir toplumsal sınıfa ait olmanın ezilmek için ya da bir ezen olmak için kendi başına yeterli olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda sınıf, dişi olmanın ya da belli bir renkten deriye sahip olmanın olmadığı biçimde tamamen toplumsal bir kategoridir. Bir kadın olmayla ya da Afrika kökenli Amerikalı olmayla karıştırılmaması gereken bu şeyler, bir kültüre ait olma meselesinden ziyade sahip olduğunuz beden meselesidir. Kültürelciliğin bizi getirip bıraktığı hüznü dar boğazın farkında olan kimse, ayrıca kanıtlanması gerekmeyen bu kadar üryan olguların altının çizilmesine ihtiyaç olduğundan kuşku duymayacaktır. Vurguladığım bu önerme, postmodernistlerin, hiç değilse insani meselelerde Doğaya yapılacak herhangi bir göndermenin haince bir "doğallaştırma" işlevi gördüğünü nefes kesen bir dogmatizmle varsaydıkları için şiddetle sorunlu bulma eğiliminde oldukları türden bir önermedir. Bu görüş uyarınca, doğal sözcüğü, sorgulamaksızın kabul eder hale geldiğimiz sorgulanabilir kültürel pratikleri gizemselleştirmeye yarayan bir sözcüktür yalnızca. Bunun insanlığın kurduğu medeniyetin Aziz Patrick gününde düzenlenen geçit töreni olmadığı takdirde çökeceğini bildiren görüş açısından nasıl da geçerli olduğunu görmek kolay, ama nefes alma ve kanama gibi olaylar açısından nasıl geçerli olabileceğini anlamak zordur. Hatta,

5. Böyle bir kültürelcilik aynı zamanda kimlik, temsil ve buna benzer şeyler hakkında söyleyebilecek çok şeyi olmasına karşılık genellikle ekonomik sömürüyle ilgili sorulardan kaçınan post-kolonyal denilen söyleme damgasını vurmuştur. Oysa, Kuzey ile Güney'in temelde paylaşımadıkları her neyse, bu kesinlikle "kültür" değildir.

Georg Lukács'dan Roland Barthes'a kadar hemen herkesin varsayıyor görüldüğünün tersine, "doğallaştırma"nın tüm ideolojiler açısından geçerli olduğu da doğru değildir.⁶ Postmodernizm kendisi bazen mevcut sistemi mutlaklaştırmasına rağmen "doğallaştırma"yı eleştirir. Postmodernizm retorik düzeyde "maddeci" etiketi konusunda hak iddia eder ve sonra da ırkçı ya da cinsiyetçi biyolojizmden anlaşılabilir biçimde sakınıp, insan varlıklarının en aşikâr maddeci kısımlarını, yani onların biyolojik oluşumlarını basırtmaya girişir.

Sonuç olarak, kültürelciliğin bu dalı, Doğa ve kültür arasındaki yüzeyde gezinen baskı biçimlerinin özel yönünü gözden kaçırmaya mahkûmdur. Kadınların ezilmesi, tamamen toplumsal bir inşa olan bir toplumsal cinsiyet sorunudur; ama kadınlar birer *kadın olarak* ezilirler ki, bu da kişinin sahip olduğu bedeni içerir. Bunun tersine, burjuva ya da proleter olmak biyolojik bir sorun değildir. Özgürleşmiş bir toplumda burjuvazi ya da proletarya olmayacak, ama kadınlar ve Keltler olacaktır kesinlikle. Böyle bir toplumda, hem dişi hem de özgürleşmiş bireyler anlamında özgürleşmiş kadınlar olabilir, ama aynı anda her ikisi olma anlamında özgürleşmiş ücretli-köleler olamaz. "Endüstriyel orta sınıflar" ve "proletarya", hiçbir toplumun bunların biri olmadan öbürünü barındıramayacak olması anlamında tamamen bağıntısız meselelerdir; ama cinsel ve etnik kategoriler bu tarzda birbirlerini tamamen karşılıklı olarak kuran kategoriler değildir. Kafkasyalı ve Afrika kökenli Amerikalı kategorileri gibi eril ve dişi kategorilerinin de birbirlerini karşılıklı olarak tanımladıkları kesin. Ama bazı insanların topraksız emekçi olmalarını bazılarının zevk için çiftçilik yapmasına borçlu olmaları anlamında, hiç kimse derisinin rengini başka birinin başka bir renge sahip olmasına ya da eril olmasını başka birinin dişi olmasına borçlu değildir.

Neyse, aslında Marksizmin sınıfla hiçbir ilgisi yoktur kesinlikle. Bir keresinde bizzat Marx'ın da belirttiği gibi, kendisinin ve Engels'in düşüncesinin orijinal boyutu, onlar kitap yazmaya başlamadan çok daha önce Mont Blanc* denli aşikâr olan top-

6. Bu ve ilgili konularda bir tartışma için benim *Ideology An Introduction* (Londra, 1991) adlı kitabıma bkz.

* Fransa ve İtalya arasında Alpler'deki en yüksek dağ. (ç.n.)

lumsal sınıfın keşfi değildi. Bu orijinal boyut daha ziyade, toplumsal sınıfların doğma, gelişme ve yok olmalarının, aralarındaki mücadelelerle birlikte, maddi üretimin tarihsel tarzlarının gelişimiyle bağlantılı ve sınırlı olduğu yönündeki daha tartışmalı iddiadan oluşmaktaydı. Bu iddia doğru olabilir ya da olmayabilir, ama önemli olan, kişinin, gerçekte muhataplarının söyledikleri şeyleri çarpıtmamasıdır. Sınıfın yalnızca bugünkü daha baskıcı etkileri üzerinde yoğunlaşan sınıf eleştirmenlerinden Marksizmi ayıran işte bu tarihsel perspektiftir. Marksizm, örneğin bazılarının kokteyl partilerine katılırken bazılarının buzdolabından alacakları bir bira kutusuyla yetinmek zorunda olmalarına itiraz edilebileceği gibi, bazı insanların bir sınıfa aitken öbürlerinin başka bir sınıfa ait olmalarının tatsız bir şey olduğunu söylemenin şatafatlı bir yolu değildir. Marksizm çok daha kapsamlı bir toplumsal süreçte toplumsal sınıflar arasındaki çatışmanın oynadığı role ilişkin bir teoridir; böyle anlaşılmadığı takdirde ise bir hiçtir. Ve bu teori açısından toplumsal sınıfın su götürmez biçimde kötü bir şey olduğu söylenemez ve bu nedenle ırkçılık ve cinsiyetçilikle karıştırılmaması gerekir. Her şeyden önce, böyle bir manevrayı mümkün kılan da yalnızca tarihin çok-yönlülüğünün postmodernist bir unutuluşudur.

İrk-sınıf-toplumsal cinsiyet üçlüsünün teşvik ettiği başka bir muhtemel hata daha bulunuyor. Bu toplumsal grupların ortak noktası, mevcut koşullar altında insanlıklarının eksiksiz biçimde tanınmaması olgusudur -gerçi postmodernistlerin çoğu "eksiksiz insanlık" ibaresinden, bazıları da bu açıdan "insanlık" sözcüğünden kuşku duyacaklardır. Ama sosyalizmin emekçi insanlara duyduğu ilgi her şeyden önce bunun gibi bir ahlâki yargı sorunundan kaynaklanmaz. Emekçi insanlar hatırı sayılır ölçüde ıstırap çektikleri için sosyalist demokrasinin potansiyel failleri değillerdir. Ezizyet sözü konusu olduğu kadarıyla, politik eylemlilik açısından çok daha vaktâkâr adaylar bulunabilir: Dilenciler, yoksul köylüler, mahkûmlar, yaşlı kimseler, hatta yoksul düşmüş öğrenciler. Sosyalistlerin bu gruplara ters düşecek bir durumları yok; aslına bakılırsa sosyalistlerin bazıları bizzat yoksul düşmüş öğrenciler, hatta mahkûmlar olagelmıştır ve gençler post-politik duyarsızlıklarını sürdürecektir olurlarsa sosyalistlerin hepsinin kısa süre içinde yaşlı

birer yurttaş haline gelmeleri de çok muhtemeldir. Ama üretim sistemi içerisinde öyle bir mevzide bulunmadıkları için, üretim sistemini daha işbirliğine dayalı biçimde işletmeye yetenekli olacak şekilde bu sistem tarafından örgütlenmedikleri ve sistemin kopmaz bir parçası olmadıkları için bu gruplar toplumsal değişimin potansiyel faileri bile olamazlar. Bu, hangi ezilen gruplar üzerinde yoğunlaşmak ve hangi grupları etkin biçimde desteklemek gerektiği konusunda sosyalistler ile postmodernistler arasında cereyan eden bir rekabet meselesi değildir; çünkü, sosyalizmin ilgileri söz konusu olduğu kadarıyla, böyle bir tercih sorunu yoktur. Hiç kimse kimsenin kurtuluşunu sağlayamayacağından, baskıcı bir iktidarın mağdurlarının kendilerini bu iktidardan özgürleştirmeleri gerekmesi demokratik bir ilkedir; bu, maddi üretim alanında, maddi üretim sisteminden en dolaysız yoldan zarar görenlerin kendilerini bu sistemden özgürleştirmeleri gerektiği anlamına gelir. Ama, sözgelimi iş patriyarkinin hükümlerine gelince, politik değişimin faillerinin bizatihi emekçiler değil, kadınlar olduğu da yine bu ilkedен ortaya çıkar. Toplumsal dönüşümün tek bir faili (işçi sınıfı) olduğunu tahayyül etmek bazı Neanderthal Marksistlerin bir hatası ise, bu failin bugün "yeni toplumsal hareketler" tarafından geçersiz kılındığını tahayyül etmek de son model postmodernistlerin hatasıdır. Çünkü böyle bir şey ya ekonomik sömürünün varlığının yadsınması ya da "seçkin" bir küstahlıkla, işçi sınıfının birer parçası olmayan kadınların, homoseksüellerin ya da etnik grupların kendilerini işçi sınıfının yerine koyarak sermayenin iktidarına meydan okuyabileceklerini tahayyül etmek anlamına gelecektir.

O halde, sosyalistler toplumsal sınıf konusundaki tutumlarında görecelikçi bir zihniyete sahip olan postmodernistler denli mutlakçı olmadıkları gibi, yürürlükteki toplumsal sistemi de indirgeyici, monolojik terimler çerçevesinde kavramamaktadırlar. Postmodernizmin her türünün indirgeyici ve monolojik bir kavrayışa sahip olmadığı da doğrudur: Sözgelimi, postmodernizmin bazı türleri kapitalizmi başka açılardan eleştirmeyi sürdürürken tüketici özgürlüğünü tedbirli biçimde alkışlar. Ama ampirik kayıpların ve kazançların tartılması sorunu, sistemin tarihsel olarak çelişkili doğasının kavranmasından oldukça farklı bir sorundur. Kapitalist sis-

tem ilerici midir? Bunun tek makul yanıtı kesin bir evet ve hayırdır. Bir yandan, Marx kapitalizme övgü yağdırırken hiç kuşkusuz haklıdır. Marx'ın bıkıp usanmaksızın savunduğu gibi, kapitalizm tarihin gördüğü en dinamik, devrimci, ihlal edici toplumsal sistemdir; engelleri yıkıp geçen, karşıtlıkların yapısını bozan, çeşitli yaşam-biçimlerini rasgele birbirine yapıştıran ve sonsuz bir arzu akışını serbest bırakan bir sistemdir. Artık ürün ve ifratla simgeleşen, ölçütleri sürekli çiğneyen kapitalizm, şimdiye dek hayal bile edilmemiş insan enerjilerini besleyen, bireyi incelikli bir karmaşıklığın zirvesine çıkaran bir üretim tarzıdır. Üretim güçlerinin tarihin şimdiye dek tanık olduğu en büyük birikimi olarak kapitalizm, tarihte ilk kez, doyurulmadık isteğin kalmadığı ve meşakkatin gereksizleştiği bir toplumsal düzenin hayal edilmesini olanaklı kılar. Hakikaten ilk küresel üretim tarzı olarak kapitalizm, insanlararası iletişimin önündeki tüm topluluk kaynaklı engelleri kökünden söküp atar ve uluslararası bir topluluğun ortaya çıkmasının koşullarını hazırlar. Gündeme yerleştirdiği politik idealler - özgürlük, adalet, kendi kaderini tayin hakkı, fırsat eşitliği- hiç değilse ilke düzeyinde, sahip oldukları hümanizmin derinliği ve kapsamlarının evrenselliği açısından daha önceki ideolojileri gölgede bırakır.

Bunların hepsi en berbat bedellerin ödenmesi pahasına kazanılır elbet. Potansiyellerin böylesine dinamik, bereketli biçimde serbest kalmaları, aynı zamanda güçlerin kötürümleştirildikleri ve çarçur edildikleri, yaşamların parçalanıp mahvedildikleri ve erkekler ile kadınların büyük çoğunluğunun bir azınlığın faydası uğrunda kısır bir çalışma zorunluluğuna mahkûm edildiği tarifi zor ve uzun bir insanlık trajedisidir. Kapitalizmin ilerici bir sistem olduğu ne kadar kesinse, benzersiz olduğu da o kadar kesindir. Ve düşünün ki, postmodernizm tarafından tekçi, indirgeyici, çizgisel bir vizyona sahip olmakla suçlanan da yine Marksizmdir! Kapitalizm hakkında Marksizmin önerdiği imge, sabitlenmiş temsil tarzları düzeyinde donup kalmış olmakla birlikte tüm temsilleri altüst eden bir arzuyu seferber eden; katı biçimde kendi kendisiyle özdeş olmaya asla son vermezken büyük bir farklılık, tersine çevrilme, ihlal karnavalı doğuran; hayal edilmesi ve kavranması zor olan ve mevcudiyet ile nemevcudiyet bilmecelerine somutluk

kazandıran katı biçimde nicelleştirilmiş bir meta mübadelesi yoluyla kendisini yeniden üreten; soyut bir eşitlik nosyonundan sürekli olarak maddi eşitlik talep edip duran; sürekli karşı koyduğu bir otoriteye ve tekmeleyip fırlatmakla tehdit ettiği dayanıklı temellere ihtiyaç duyan; kendi sınırlarına sürekli basınç uygulayan ve kendi hasımlarını besleyip büyüten bir sistem imgesidir. Eh, ironi tabii ki Marx'ın en değer verdiği mecazlarından biri olacaktır.

Kısacası, bizzat kapitalizm, ne denli kısmi bir tarzda olursa olsun, sistem ile ihlal arasındaki farklılığın yapısını bozar. Ve bu neredeyse düşünülemez olan çözümsüz çelişkiler grubunu geleneksel olarak kavramaya çalışan da tarihsel maddeciliğin dilidir. Tam da kendi mantığı kendini çarpıtmaya yarayan bir sistem fikri: Hiç kuşkunuz olmasın bu, yapıbozum entelektüel gündeme gelip yerleşmeden çok daha önce tarihsel maddecilikte örtük olarak bulunuyordu. Bir yandan piyasanın büyüleyici bir olumlulukla değerlendirilebileceğini düşünen reaksiyoner postmodernizm türünü reddederken, öbür yandan yaratıcı değerın bizzat sistemin mantığında gizli olmadığını, yalnızca sistemin yarık ve çatlaklarında, atık ürünlerinde, çevrelerinde ya da vahiysel olumsuzlanmalarında aranıp bulunması gerektiğini savunan radikal postmodernizm türünü reddeden diyalektik vizyondur bu. Bu iki düşünme tarzı da, farklı yönlerden hareketle, kapitalizmin aporetik* doğasını, marjinleri merkezinde oturan bir sistemin zihinleri bulandıran paradoksunu gözden kaçırmaktadır.

Kapitalist sistemin sürekli kendi sınırlarını sıkıştırıp zorladığını ileri sürmek, modernlik projesinin kendi kendini sakatlayan bir proje olduğunun başka bir yoldan söylenmesidir. Sosyalist projenin büyük kısmının gerçekte liberal Aydınlanma'ya yöneltilmiş tek bir *faux naïf*** soru şeklinde kısaltılabileceği söylenebilir: Liberal Aydınlanmanın o muhteşem idealleri pratikte niçin asla gerçekleştirilemiyor? Takdire şayan özgürlük, adalet nosyonları ve diğer nosyonların gökyüzünden yeryüzüne, ideoloji düzeyinden politik toplum düzeyine iner inmez, amansız bir mantık uyarınca kendi karşıtlarına dönüşmeleri hangi maddi koşullar altında cereyan e-

* Üstesinden gelinemeyen çelişki, çözümsüz bir çatışmayla sonuçlanan çelişki. (ç.n.)

** Çocuksu, saftirik. (ç.n.)

der? Bunun, sözgelimi bireysel özgürlüğün ekonomi alanında gerçekleştirilmesinin bir bütün olarak toplumda (adalet ve eşitlikle birlikte) özgürlüğün zayıflatılmasıyla sonuçlanmasının bir alakası olabilir mi? Piyasanın anarşisi zorunlu olarak otoriter bir devlet doğuruyor olamaz mı? Düşman bir çevreyi denetlemek için ihtiyaç duyulan araçsal akıl biçimleri aynı zamanda bizzat insan varlıkları prangaya vurmak ve bastırmak için kullanılamaz mı?

Bunların hepsi de doğruysa, bir proje olarak modernliğin bir anlamda işe asla başarılı biçimde başlayıp gelişmediği söylenebilir. Ya da daha ziyade, modernlik projesinin, kendi ilerleyişini hemen her noktada çözmek kaydıyla o muzaffer seyrine yelken açmış olduğu söylenebilir. Öyleyse bu, başka kaynakların yanı sıra modernliğin imkânsızlıklarından, modernliğin infilak edip kendi içine çökmesinden ya da ironik olarak kendi kendini katletmesinden serpilerek postmodernizmin gelişimini açıklamanın bir yoludur. Ama bu, modernliğin her zaman bağrında taşıdığı bir imkânsızlıktı. postmodernizmin işe koyulmasına yol açan nihai bir çöküşün yarattığı bir imkânsızlık değil. İşte sosyalizmin yandaş olduğu da, postmodernizmin modernliğe verdiği karşılığın idealizmidir: Sosyalizm, zaman zaman bu güçlü tarihsel çağın bir düzmece nosyonlar ve hayali anlatılar öbeğinden başka bir şey olmadığını, akıl, özgürlük ya da adalet gibi hoş ideallerin, kendi kendilerinin acıklı birer taklidi haline gelmek zorunda kaldıkları özgül tarihsel koşulları sorgulamayı beceremeyeceğini bildiren postmodernist varsayımdan yana çıkar. Sosyalizm modernliğin işte bu *zorunlu* gelişmelerine diğer gözlerini, sırf biçimsel bir soru olan büyük ya da öbür türde anlatıların ayakta kalıp kalamayacaklarına değil. Çünkü *bu* özel büyük anlatı fiyaskoyla sonuçlandıysa eğer, bu sırf epistemolojik gerekçelerden değil, sözgelimi liberal teori liberal pratiğin kesinlikle zayıflattığı bir evrenselliği önermesinden ya da bu koşullar altında birilerinin özgürlüğünün başkalarının özgürlüksüzlüğünden kopartılamaz olmasından kaynaklanmıştır. Bunların hiçbirisi bizatihi büyük anlatının iflasını sağlamaz, yalnızca ideallerini ete kemiğe büründürmekten yapısal olarak aciz olduğu için varislerine içi boşmuş gibi tınlamak zorunda kalan bir tarihin trajedisini oluşturur. Postmodernizm bir anlamda bu çağın Ödipal

çocuğudur, babanın büyük lafları ile dermansız amelleri arasındaki gedikte utanç içinde kıvranan bir çocuk. Burjuva toplum kendi özgürlük, adalet ya da özerklik fikirlerini evrenselleştirme yeteneğine sahip olmayan çelimsiz bir patriyarki olduğundan, bu olgu tam da kendi evrensellik anlayışını bozar. Ama bu, bizzat evrensellüğün sahte olduğunu savunmaktan farklıdır -bu, evrensellik kavramının olanaklı tek tanımını yapmış olduğunu bildirerek modernliğe abartılı bir iltifatta bulunan bir hamledir. Evrensellüğün soyut biçimde ileri sürülmesinin yerine evrensellüğün en az onun kadar soyut bir reddini koymakla kazanılacak hiçbir şey yoktur.

Gelgelelim, sosyalizm ile postmodernizm, tarih konusunda uzlaşmaz bir anlaşmazlık içinde değildir. İkisi de bir çoğulluk, özgür oyun, doğrulanabilirlik, açık uçluluk olacak bir tarihe -tek sözcükle. Tarih olmayacak bir tarihe- inanır. Marx'a göre amaç, kullanım değerinin duyumlu tikelliğini mübadele değerinin metafizik hapisanesinden azat etmektir ki, bu da ekonomi düzeyindeki bir değişimden daha fazlasını gerektirir. Bu iki bakış yalnızca bu istenmeye değer çoğulluğa nasıl ulaşılabileceği konusunda ayrılır birbirinden. Postmodernizmin daha narin akımları açısından bu tarihe hemen şimdi, kültür, söylem, cinsellik ya da alışveriş mağazasında, çağdaş öznenin hareketliliğinde ya da toplumsal yaşamın çokkatlılıklarında ulaşılabilir. Bu hatalı ütopyacılık, geleceği bugüne yansıtır ve böylelikle geleceği daha şimdiden elden çıkararak bugünü kendi kendine hapseder. Ama şunun da anlaşılması gerekir ki, uygulanabilir bir gelecek bugün içerisinde göz ucuyla da olsa seçilemediği sürece, halihazırdaki özgürlükler ve gerçekleştirmelerin geleceğe nasıl bir biçim verebileceğine işaret edemediğimiz sürece, gelecek fikri kansız ve cansız kalmaya mahkûmdur ve bu da başka bir hatalı ütopyacılık türüdür. Postmodernizmin ağır ve kesin mevsimsizliği aynı zamanda, eril solun geleneksel olarak ustalaştığı, mutluluğun acılar içinde ertelenmesi sanatına bir hakarettir.

Postmodernizmin daha az uzlaşmacı bir çeşidi açısından, tarihsel olarak var olmak, her şeyi hafife alan bir kahkaha koyverip, uçurumun kenarında kendinden geçercesine dans ederek Tarihin asılsız şemasını yarıp geçmek ve tehlikeli, merkezsizleşmiş,

amaçsız, temelsiz ya da kökensiz yaşamak demektir. Bunun pratikte ne anlama geleceğini bilmek zor -kişinin Chipping Norton'da "merkezsizleşmiş halde" tam olarak nasıl yaşayacağını ve u-
çurumun kıyısında dans etmenin, diyelim ki kemik çerçeveli
gözlükler takmakla ya da kütüphaneden alınan kitapları zamanında
geri iade etmekle uyumlu olup olmayacağını bilmek zor. Kesintili
özneyi alkışlayanların (bunların arasında postmodernizmin suçla-
dığı birçok ampiristin de bulunduğunu aklıma gelmişken be-
lirtiyim), çocukları kendilerini bir haftadan öbürüne tanıyama-
dıkları takdirde ya da müşterisi oldukları bankanın felsefeden an-
layan müdürü, altı ay önce yatırmış oldukları parayı artık ken-
dilerine ait olduğu söylenemeyeceği gerekçesiyle kendilerine geri
vermeyi reddettiği takdirde en az bizler kadar rahatsız olacaklarına
kuşku duyulamaz. Ayrıca, özgürlüğün dünyayı farklı biçimde o-
kumakta yattığını savunan bu görüşün yalnızca başka bir idealizm
biçimi olmadığına ikna olmak da zor. Postmodernizmin daha ra-
dikal bir akımına göre, özgürlük ve çoğulluk hala politik olarak ya-
ratılmayı beklemektedir ve buna ancak, sistemin kendisindeki ra-
dikal dönüşümlerin maddi koşullarını hazırladığı Tarihin baskıcı
kapanımına karşı mücadele ederek ulaşılabilir. Daha önce
gördüğümüz gibi, sosyalizm Tarihe karşı mücadele edilmesi fik-
rine katılacaktır: Bir bütün olarak alındığında cefa ve onursuz-
luktan başka bir şey içermeyen bir büyük anlatıyı idame ettirmek
gibi özel bir isteği yoktur sosyalizmin. Ama yalnızca, sistemin
kendisini, sosyalistlerin istediklerini alabilmelerine yetecek ölçüde
ya da geleneksel olarak talep ettikleri şeylerin bazılarını bundan
böyle ihtiyaç duymayacakları denli dönüştürdüğü fikrini reddeder.

Şimdiye kadar olup bitenleri tarih başlığı altında kut-
sallaştırmayı bizzat Marx reddetmişti. Marx'a göre tarih, hiç de-
ğişmeyen sömürü motifi temelinde birbirini izleyen sıkıcı de-
ğişkelerin yer aldığı bir "tarih-öncesi" olagelmıştır. Marx'ın "tarih-
öncesi" dediği bu şey bazı açılardan postmodernistlerin Tarih de-
dikleri şeye benzer. Bu, tıpkı Joyce'un Stephen Dedalus'unun ve
Marx'ın yorumladığı gibi, uyanıp kurtulmaya çalıştığımız bir "ka-
bus"tur; ama kişinin henüz uyanmadığının farkına varmak üzere u-
yandığını düşlemek yalnızca ilave bir kabustur ve postmodern

mevsimsizliğe uyan bir imgedir. Sosyalizme göre Tarihin ölümü henüz gerçekleşmeyi beklemekte olup, belki sırf Fukuyama'yı ya da Jean-François Lyotard'ı okuyarak hemen şimdi gerçekleşecek ve geçmişin sertçe ipe çekilmesinin her şeye yeniden başlamamıza izin vereceği bir olay değildir. Pek az izlek, tarihten kopabileceğimiz fikrinin sahip olduğundan daha saygıdeğer bir şecereye sahiptir. Ellen Wood'un işaret ettiği gibi, epistemolojik kuşkuculuk da felsefenin kendisi kadar uzun bir tarihe sahiptir.⁷ Marx'ın gayesi bizi Tarihin *telos*'una doğru hamle ettirmek değil, yeni bir başlangıç yapabilmemiz için tüm bu tarih başlığı altında düşündüğümüz sorunlardan sıyrılmamızı sağlamaktır -böylelikle, tüm zengin farklılıklarıyla birlikte, adlarına yaraşır olan tarihler işe koyulabilecektir. Sonunda tek "tarihsel" başarı da bu olacaktır. Ve burada evrensellik ile çoğulluk el ele yol alır. Çünkü yalnızca tüm erkeklerin ve kadınların kendi kaderlerini özgürce tayin edebildikleri maddi koşullar var olduğu takdirde sahici bir çoğulluktan söz edilebilir, çünkü sadece bu koşullar altında tüm erkekler ve kadınlar kendi tarihlerini doğal olarak farklı tarzlarda yaşayacaklardır. Ancak kendi tarihlerimizi belirlemenin kurumsal araçlarına sahip olduğumuz zamanın Tarih tarafından kısıtlanmamıza son vereceğiz. Bu anlamda, hümanizmin kendi kendini belirleyen fail nosyonu ile postmodernizmin çokkatlı özne anlayışı arasında son tahlilde bir uyumsuzluk yoktur. Ama bu nosyonlar bizim açımızdan *şu anda* uyusmazlar; çünkü sözünü ettiğim koşulların sağlanması araçsal eylemi, belirli amaçları, hakikate ilişkin fikirleri, kesin bilgi biçimlerini, kolektif öznellikleri, belli birtakım keyiflerden feragat edilmesini -kısacası, postmodernizmin daha tüketimci biçimlerinin nahoş bulacağı hemen her şeyi- içerecektir.

Tarihin ironi bayrağı altında hareket ettiğini söylerken sosyalizmin kastettiği şeylerden biri de budur. Bu aynı zamanda tehlikeli bir ironidir; çünkü araçsal-olmayan amacın peşinde araçsal olarak koşarken amacı tahrip etmek, işlevsel-olmayan hedefleri gerekçe göstererek işlevsel araçları haklılaştırmak kolaydır. Bu açıdan bakıldığında, ütopyayı şimdiye yerleştirmek isteyenler bize hiç değilse ne uğruna kavgaya girdiğimizi anımsatmaktadırlar,

7. Ellen Meikins Wood, "Introduction," *Monthly Review* (Temmuz/Ağustos 1995), s. 4.

haddi zatında bu amacın gerçekleştirilmesinin ertelenmesine yardımcı olsalar bile. Sosyalizmin amacı, faaliyetlerimizi bundan böyle faydanın mahkemesi önünde haklılaştırmak zorunda kalmayacağımız, güçlerimizin ve kapasitelerimizin gerçekleştirilmesinin kendi kendinden zevk alındığı ve kendi içinde bir amaç haline geldiği bir toplumu biçimlendirmektir. Marx böylesi bir özgürce kendi kendini gerçekleştirmenin bir tür mutlak ahlâki değer olduğuna inanır; bununla birlikte, gerçekte ne gibi güçlere ve kapasitelere sahip olduğumuzun ve bunları nasıl gerçekleştirdiğimizin tarihsel olarak özgül olduklarının farkındadır elbette. Marx'ın evrensellik ve tikelliğin, meta biçiminde ya da devlet ile sivil toplum arasındaki yarıktaki bölünüp ayrı düşseler bile nihai olarak birbirleriyle uyumsuz olmadıklarını söylerken kastettiği şeylerden biri de budur. Böylelikle, sosyalizm köklerinde estetik bir meseledir: Sanatın olduğu yerde insanlar da olacaktır. Ama toplumsal varoluşu estetikleştirmenin farklı yolları vardır ve sosyalizmin amaçladığı tarz, yaşam biçiminden, tasarımdan, metadan ya da gösteri toplumundan oldukça farklıdır.

Sosyalistler ile postmodernistler arasında bu noktada cereyan eden kavga kısmen, "kapanma" kavramı etrafında patlak verir. Postmodernistler, itiraz edilebilir dogmatizm ve dışlayıcılık biçimleriyle tanımladıkları bu nosyona çok sinirlenirler. Ama dogma ile kapanma eşanlamlı değildir. Aşağılayıcı anlamıyla "dogma", "kapalı" sözceler (utterance) anlamına gelmez; çünkü sözceler, kendileri için herhangi bir makul temel ya da kanıt göstermeyi reddeden hakikat iddialarından başka bir şey değildir. Bu anlamda, postmodernist dogmanın en genel biçimlerinden biri, reddedilemeyeceğinden ötürü mutlak olan "deneyim"e yapılan sezgisel başvurudur. (Deneyime yapılan tüm başvuruların bu türden olması gerekmez). Böyle bir sezgicilik çağdaş dogmatizmin en ustalıklı, en kapsamlı biçimidir, "teorik" çevrelerde herhangi bir otoriter be-ladan çok daha yaygındır. Ayrıca, "dogma" teriminin post-yapısalcılara anımsatılması gereken daha nötr bir anlamı da var; sözcük bu haliyle öğretilen ya da ilan edilen anlamına gelir ve bu anlam, "dogma"nın ille rasyonel tartışmanın ötesinde durduğunu ima etmez.

Her neyse, mesele, bazı postmodern radikallerin kapanma fik-

rinden içtenlikle nefret etmeleri yüzünden, kendi arzuladıkları toplumsal düzenden hiç kimseyi hiçbir gerekçeyle dışlamak istememeleridir; bu, insanın içini burkan bir yüce gönüllülük gibi görünse de açıkça absürd bir istektir. Radikal düşünce açısından, kapanma ve dışlama, içli bir liberal ruhla ayırım gözetmeksizin sansürlenemez hiçbir şekilde. Özgür bir toplumda, tanım gereği, ırkçılara, sömürgecilere ya da patriyarklara yer olamaz; ama bu, söz konusu yaratıkların kilisenin kulesine topuklarından asılmaları gerektiğini önermek anlamına gelmez. Sahiden çoğulcu bir topluma, ancak böyle bir toplumun düşmanlarına karşı yürütülecek kararlı bir muhalefetle ulaşılabilir. Bunu kavramayı becerememek, postmodern düşüncenin bazı biçimlerinin yaptığı tarzda, çoğulcu bir geleceği gerisin geri çatışmalarla dolu şimdiye yansıtmak ve böylelikle bu geleceği daha şimdiden elden çıkarma riskine atılmak demektir. Tüm kapanma çeşitlerinin baskıcı olduğu fikri hem teorik olarak dikkatsiz hem de politik açıdan verimsizdir -kapanma olmaksızın herhangi bir toplumsal yaşam da olamayacağından, tamamen içeriksiz olduğuna hiç değinmiyorum bile. Sorun, dünyanın görüp göreceği en evrenselci jestle bizi kapatan kapanma fikrini suçlama sorunu değil, kapanmanın daha yetenekli kılıcı çeşitleri ile daha kötürümleştirici çeşitleri arasında bir ayırım yapma sorunudur. Kapanmaya gösterilen postmodern düşmanlık bazı açılardan yalnızca "etiketler" ve "izimler" karşısındaki liberal kibrin süslü bir teorik değişkesidir. Liberaller bugünlerde genellikle adlara ve tanımlara çok fazla ihtiyaç duyacakları bir konumda bulunmadıklarından, adları ve tanımları kısıtlayıcı bulmak liberalizmin karakteristiğidir. Oysa, liberallerin politik geçmişlerinde durum böyle değildi. Yöneticilerin kendilerini adlandırmaya ya da "ideolojiler" geliştirmeye ihtiyaç duymamaları tam da iktidarlarının bir belirtkesidir.

IV Özneler



Kartczyen atasından farklı olarak postmodern özne, bedeni kimliğini tamamlayan bir öznedir. Esasen, Bakhtin'den Body Shop'a, Lyotard'tan taytlara dek beden, postmodern düşüncenin en fazla tekrarlanan takıntularından biri haline geldi. Kesilip bozulmuş organlar, eza görmüş gövdeler, süslenmiş, hapsedilmiş, disipline edilmiş ya da arzulu bedenler: Kitapçılar bunun gibi fenomenlerle dolup taşıyor; kendimize bunun nedenini sormaya değer.

Philip Larkin'in belirttiği gibi, cinsellik kısmen, radikal politikaların daha önce esef verici biçimde ihmal edildikleri bölgelerde etkinlik kurmasının bir uzantısı olarak 1960'lı yıllarda temel bir izlek olmaya başladı. Ama devrimci enerjiler tedricen geriledikçe, bedene duyulan ilgi adım adım bunların yerini aldı.

Sabık Leninistler kartvizitli birer Lacancı oldular ve herkes üretim yerine sapkınlığa ilgi duymaya başladı. Guevara'nın sosyalizmi, yerini Foucault ve Fonda'nın gövde bilgisine (somatics) bıraktı. Sol, Guevara'nın politik açıdan daha eylemci özelliklerine karşıt olarak Fransa'nın dağlık kesimlerinde görülene benzer kötümserliğinde, kendi politik felcini mazur gösterecek daha incelikli bir gerekçe bulabilirdi. Freud'a göre fetiş, katlanılamaz bir gediği dolduran şeydir; buna göre, cinselliğin şimdi tüm fetişlerin en moda fetişi haline geldiğini ileri sürmenin haklı bir tarafı vardır. Cinsel fetişizm nosyonunu muazzam bir şekilde ilk ortaya atan söylemin kendisi bu nosyonun mükemmel bir örneği haline geldi. Berkeley'den Brighton'a kadar, seksten daha seksi hiçbir şey yoktur; ve fiziksel sağlığa duyulan ilgi şimdi önemli bir nevroza dönüşmüş bulunuyor. Ahlâkı silahlanma sorunundan ziyade zina sorunu çerçevesinde, açlık sorunundan ziyade cinsel sapkınlık çerçevesinde ele alan muhafazakârlar cinsellik konusunda saplantılı olduklarını sık sık kanıtlamışlardır elbette. Bu bağlamda, bazı postmodernistlerin, muhafazakârların dehşetli bir ayna-imgesine dönüşüp dönüşmediklerini merak ediyor insan.

Öyleyse, beden, radikal politikaların yaşamsal bir derinleşmesi ve aynı anda bu politikaların külliye yerinden edilmesi haline gelmiştir. Beden üzerine edilen sözler konusunda, maddeciliğin şimdi meşum bir sorun içinde bulunan daha klasik belli birtakım eğilimlerini telafi eden daha göz alıcı bir maddecilik türü var. İnatçı bir yerel fenomen olarak beden, hem büyük anlatılara duyulan postmodern kuşkuculuğa hem de pragmatizmin somutla yaşadığı aşk macerasına gayet iyi uyum sağlıyor. Herhangi bir anda pusula kullanmaya ihtiyaç duymaksızın sol ayağımın nerede olduğunu bildiğimden, beden, çok küçümsenen Aydınlanma rasyonelliğinden daha içten ve içsel bir biliş tarzı önerir. Bu anlamda, bedene ilişkin bir *teori*, burnunu sürtmeyi amaçladığı şeyi zihinde yeniden canlandırması yüzünden kendi kendiyi çelişme riskine atılır. Ama beden gitgide soyut hale gelen bir dünyada bize bir parça duyumlu kesinlik sağlıyorsa, aynı zamanda gelişkin biçimde kodlanmış bir olaydır da; bu yüzden entelektüelin karmaşıklığa yönelik tutkusunu besler. Beden, teminat ve inceliği eşit ölçüde sunan, Doğa ile Kültür arasındaki munteşedir. Aslında, postmodernlik çağının nasıl da

Doğadan ayrılırken aynı anda Doğaya keskin bir yönelmeyle nitelendiği kayda değer bir noktadır. Bir yandan şimdi her şey kültürel; öbür yandan tahrip edilmiş bir Doğayı medeniyetin kibrinden kurtarmamız gerekmektedir. Karşıt görünüşlü bu savunular aslında gizliden gizliye mutabıktır: Ekoloji insani olanı reddediyorsa, kültürelcilik bunu görecelileştirir.

Felsefeciler ve psikologlar açısından zihin (mind) hâlâ seksi bir nosyondur; ama edebiyat eleştirmenleri barınaksız kalmış anlıktan (intellect) daima sakınmışlar, kavramlarının ete kemiğe bürünmüş olmasını tercih etmişlerdir. Başka hiçbir anlamda değilse bile bu anlamda, yeni gövde bilgisi, eski organizmacılığın daha gelişkin bir sicil içerisinde geri dönüşünü temsil eder. Elma gibi tatlı bir dolgunluğu olan şiirlerin yerini, koltukaltı kadar bedensel bir gerçekliği ve yalınlığı olan metinler aldı artık. Bedene bu yöneliş kısmen, bilinç karşısındaki yapısalcı bir düşmanlıktan serpilmiştir ve canın makineden nihai kovuluşunu temsil eder. Bedenler, şapşalca hüma-nistliğe kapılmaksızın, Michel Foucault'yu öfkeden kurdurtan şu karmakarışık manevi alandan kaçınarak insan öznelere hakkında konuşmanın yollarını sağlar. Nitekim, beden lafazanlığı, tüm karnavalesk oynamalarına rağmen, daha olumlu şeylerin yanı sıra, bizim en son bastırma biçimimizdir; ve postmodern keyif kültürü, hiç değilse Parizyen çeşitlerinde, çok vakur, sosyetik bir olaydır gerçekten de.

Yeni gövde bilgisi açısından, her tür beden işe yaramaz. Libidinal bedenin pek gözde olmasına karşılık, çalışan beden gözden düşmüştür. Kötürümleştirilmiş bedenlerin bol bulunmasına karşılık, yetersiz beslenmiş bedenler etrafta görülmez. Çağımızın beden üzerine kaleme alınmış en iyi kitabı hiç kuşkusuz Maurice Merleau-Ponty'nin *The Phenomenology of Perception*'idir; ama bazı düşünürlere göreyse bedeni pratik ve proje olarak ele aldığından hümanist bir anlayışın kokusu bulaşmış bu çalışma demodedir. Merleau-Ponty'den Foucault'ya doğru yaşanan kayma, özne olarak bedenden nesne olarak bedene doğru bir kaymadır. Merleau-Ponty'ye göre, daha önce gördüğümüz üzere, beden, "yapılması gereken bir şeylerin olduğu yer"dir; yeni gövde bilgisine göreyse, beden, size bir şeylerin yapıldığı -bakılan, damgalanan, düzenlenen- bir yerdir. Eskiden buna yabancılaşma denilirdi, ama bu terim ya-

bancılaştırılacak bir manevi alanı ima eder ki, bu da bazı post-modernizm çeşitlerinin derin bir kuşku beslediği bir önermedir.

"Beden" sözcüğünün zihinde uyandırdığı ilk imgelerden birinin bir ceset imgesi olması, Kartezyen geleneğin yaptığı tahribatın bir parçasıdır. Kütüphanede bir beden bulunduğunun ilan edilmesi hiçbir şekilde çalışan bir okur imgesini anırtmaz. Thomas Aquinas ölü bir beden diye bir şey olmayıp, yalnızca canlı bedenın kalıntıları olduğunu düşünüyordu. Hristiyanlık ruhun ölümsüzlüğüne değil, bedenın yeniden canlanmasına inanır; bu da yalnızca cennetin benim bedenimi içermiyorsa beni de içermeyeceğini söylemenin bir yoludur. Hristiyan inancının ruh konusunda da söyleyecek çok şeyi vardır elbet; ama Aquinas'a göre ruh, bedenın "biçimi"dir, anlamın bir sözcüğe bağlı olması denli ruh da bedene bağlıdır. Bu, bir keresinde bedenın ruh hakkında sahip olduğumuz en iyi imge olduğunu belirten Wittgenstein'in devraldığı bir noktadır. İnsan bedeni ile muz arasında gerçek bir ayrım çizgisi çekmeyen mekanik bir maddecilikle yüz yüze gelenler açısından ruh lafları kaçınılmazdı. Her şeye rağmen bunların ikisi de maddi nesnelerdi. Bu bağlamda, insan bedenini etrafındaki şeylerden neyin ayırdığını kavramaya çalışan bir dile ihtiyaç duyarsınız ve ruh lafları da en iyi haliyle bunu yapmanın bir yoluydu. Gelgelelim, bu çözüm kolaylıkla geri tepti; çünkü, ruhu bedenın cana sahip bir hayalet türü olarak tasvir etmemek neredeyse imkânsızdır. Böylece, kendinizi, bu belirsiz nesnenin benzersizliğini açıklamanın bir yolu olarak bu nesneyi daha büyük bir nesnenin içine daldırırken bulursunuz. Ama insan bedeni radyo sinyalinin cızırtılarından ve dış fırçalarından, bunların mahrum oldukları hayali bir kendiliği kendi içinde gizlediği için ayrılmaz: bunlardan, bu şeylerin anlamlı projeler halinde örgütlenebilecekleri bir merkez olduğu için ayrılır. Bu şeylerden farklı olarak, yaratıcıdır; ve bu bedensel yaratıcılığı uypuygun kavrayan bir dile sahip olsaydık, belki de her şeyden önce ruh laflarına ihtiyaç duymazdık.

Şu halde, bedenın özel boyutu, etrafındaki maddi bedenleri dönüştürme sürecinde kendisini de dönüştürme kapasitesidir. İşte bu anlamda beden, etrafındaki maddi şeylerden önce gelir, bunlarla aynı saflarda sayılmaktan ziyade bunların üstünde yer alan bir tür "artık"tır. Ama beden kendi kendini dönüştüren bir pratikse eğer, o

vakit cesetlerin ya da kilimlerde söz konusu olan tarzın tersine, kendi kendiyile özdeş de değildir. Ruh laflarının ortaya atmaya çalıştıkları iddia da budur. Burada sorun, ruh laflarının geçtiği böyle bir dilin, sözü edilen kendi kendiyile özdeşsizliği, bedenin gerçek benim (me) olan gözle görülmez bir ekstrapa sahip oluşuma atfetmesi ve böylelikle gerçek benimi, etrafımdaki dünyayla girdiğim yaratıcı bir etkileşim –sahip olduğum özel türden bir bedenin olanaklı kıldığı bir etkileşim– olarak görmemesidir. Ne denli cana yakın bulursak bulalım, kakımların ve sincapların ruhları olduğunu söyleyemeyiz çünkü onların bedenleri dünya üzerinde karmaşık yollarla iş görebilen ve bu nedenle zorunlu olarak kendi hemcinsleriyle dilsel bir topluluk oluşturabilen birer beden değildir. Ruh barındırmayan bedenler, konuşamayan ya da en azından göstergeler kullanamayan bedenlerdir. İnsan bedeni, kendisini oluşturan şeylerin bir kısmını yapabilen bedendir ve bu ölçüde de bu bedenin paradigması, insanlığımızın öbür alamet-i farikası olan dildir, öndeyilenemez olanı sürekli yaratan şu verili olgu niteliğindeki dil.

Postmodernizmin büyük ölçüde yaptığıının tersine, "doğal"dan ziyade "kültürel" yaratıklar olmayıp, doğamız sayesinde, yani sahip olduğumuz türde bedenlerin ve bunların ait oldukları türde dünyanın sayesinde kültürel varlıklar olduğumuzun görülmesi önemlidir. Hepimiz zamanından önce doğduğumuz, kendimize bakmaktan aciz doğduğumuz için doğamız, kültürün hemen dolurmasını gerektiren (aksi takdirde hemen ölürdük) dipsiz bir uçurum içerir. Ve kültüre doğru yapılan bu hamle bizim hem ihtiyaçlarımız hem de aynı anda felaketimizdir. Düşüşlerin en iyilerinin hepsinde olduğu gibi bizim Düşüşümüz talihli bir düşüştü, hayvanların arasına değil medeniyete düştük. Dil kullanabilen hayvan, öbür yoldaşları karşısında çok çeşitli yollardan bir üstünlüğe sahiptir: Hakaret dolu da olabilir trombon da çalabilir, çocuklara işkence de yapabilir nükleer silahlar da depolayabilir. Dil bizi biyolojimizin koyduğu kısıtlanımlardan bir dereceye kadar kurtararak kendimizi dünyadan (bu bakımdan bedenlerimizi de içeren dünyadan) soyutlamamızı ve böylelikle dünyayı dönüştürmemizi ya da imha etmemizi sağlayan şeydir. Dil bizi duyularımızın hapishanesinden bağımsızlaştırır ve etrafımızdaki dünyayı ken-

dimizle birlikte taşımanın tamamen sıkıntısız bir yolu haline gelir. Yalnızca dilsel bir hayvanın tarihi olabilir; oysa bir sümüklüböcek aynı lanet şeyi tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. (Burada büyüklük taslamayı istemem: Sümüklüböceklerin kendi tarzları içerisinde harika biçimde zeki varlıklar olduğuna kuşku duyulamaz ve muhtemelen çok iyi birer ahbap olabilirler, ama dışarıdan bakıldığında bu varlıkların varoluşu biraz sıkıcı görünür). İnsan dediğimiz hayvan dile sahip olduğundan, duyumlu tepkileriyle kısıtlanmamış halde çok hızlı gelişme ve böylelikle kendisinin ötesine geçerek kendisini hiçliğe sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle insan varoluşu heyecanlı ama tehlikelidir, oysa bir sümüklüböceğin yaşamı sıkıcı ama güvenlidir. Bizden habersiz olarak yapmıyorlarsa eğer, sümüklüböcekler ve kunduzlar kılıçlarını çekerek birbirlerine saldırmazlar; kaldı ki öyle olsa bile, hiç değilse ameliyat yapamayacaklarını biliyoruz. Anlama mahkûm olan bir hayvan sürekli risk altındadır. Kendisinin ötesine gitmeye muktedir olmak biz insanların doğasına özgüdür; tıpkı bizzat dil sistemini ihlal edebilme yeteneğine sahip söz edimleri diye bilinen olayları yaratma yeteneğinin dil sisteminin doğasına özgü olması gibi. Şiir bunun bir örneğidir.

Postmodern düşünce, yağmur ormanları biçiminde gündeme gelmesi haricinde doğaya sinir olmasından ötürü, insanların doğa ile kültür uçları arasında asılı olma tarzını (psikanalizin çok ilgilendiği bir asılı olma tarzı) gözden geçirir ve bunları kaba bir jestle kültüre indirger. Kültürelcilik, tüm yiğit postmodernistlerin vampir görmüşçesine haçlarına sarılmalarına yol açan biyolojizm ya da ekonomizm denli bir indirgemecilik biçimidir. Beden, bu iki aradılığın en ele gelir belirtkesidir -belki de, bizim türsel varlığımızın bir faaliyeti olmakla birlikte kültür yakasına daha fazla ait gibi görünen dilden bile fazla bir belirtkedir beden. Ruh söyleminin yerine beden söylemi geçirilecekse eğer, bir bedene *sahip olmaktan* söz etmeye son verilerek bunun yerine bir beden *olmaktan* söz edilmesinin gayesi görülebilir. Bedenim, bir konserve açacağına benzer biçimde, benim kullandığım ya da sahip olduğum bir şeyse, kullanma işini yapmak için bu bedenin içinde bulunan başka bir bedene ihtiyaç duyacağım düşünülebilir -ve onun da içinde bir başka beden diyerek sonsuz bir gerileme. Ama bu kararlı ikicilik-

karşıtlığı, bazı açılardan hayırlı olsa da, etrafımızda güçlkle taşıdığımız et yığını hakkındaki birçok sezgimiz açısından doğru değildir. Sözelimi bedenimi büyük bir yarığa, arkadaşlarımın sırtına basarak güvenle karşıya geçebilmelerini sağlamak için cecurca bir köprü gibi uzattığımda olduğu gibi, bedenimi kullanmaktan söz edişim gayet anlamlı olur. Bizler kendi bedenlerimizi ve başkalarının bedenlerini, varlığımızın zorunlu bir boyutu olarak her zaman nesneleştirir dururuz ve postmodernizm, Marx'tan ziyade Hegel ile birlikte, her tür nesneleştirmenin yabancılaşmaya vardığına inanmakta çok hatalıdır. İtiraz edilebilir pek çok nesneleştirmenin etrafımızda sürüp gittiğine kuşku yok; ama insan bedenlerinin aslında maddi nesneler olduğu gerçeği ortada durmaktadır; böyle olmasaydı bedenler arasında ilişki sorunundan söz edemezdik. İnsan bedeninin bir nesne olması hiçbir şekilde onun en özgün görünümü değildir, ama bu olgu, beden geliştirebileceği daha yaratıcı başka herhangi bir şeyin koşuludur. Beni nesneleştiremediğiniz sürece, aramızda bir karşılıklı ilişkiden de söz edemeyiz.

Merleau-Ponty bize etli canlı bedeni, varlığın konumlanmış, cismani doğasını anımsatır. Meslektaş Jean-Paul Sartre'ın beden hakkında anlatacağı bir parça daha az neşeli bir anlatısı vardır: Asla tam olarak sabitleyemeyeceğimiz kendi benliklerimizin "dışı" olarak, bizi gözlemcinin taşlaştıran bakışına teslim etmekle tehdit eden egemen olunamaz ötekilik olarak beden. Sartre insan bilincini sırf bir arzulayan boşluk olarak düşünmesi açısından yeterince anti-Kartezyen olmakla birlikte, zihni organlardan ayıran adsız gedik konusundaki duygusu açısından yeterince Kartezyendir. Bedenin hakikati, liberallerin düşünmeyi isteyeceklerinin tersine, bu ikisi arasında bir yerlerde değil, bedenliliğin ikisi de fenomenolojik açıdan doğru olan bu iki değişkesi arasındaki olanaksız gerilimde yatar. Bir bedene sahip olduğum çok doğru değil, ama bir beden olduğum da tam anlamıyla doğru değil. Bu çıkmaz, beden dilde inşa edildiğini teslim etmekle birlikte beden dilde kendisini asla tamamen yuvasında hissetmeyeceğini de bilen psikanalizin bir başından öbür başına her yerinde görülür. Jacques Lacan'a göre, beden kendisini göstergelerde ifade eder, ama sonuçta yalnızca göstergelerin ihanetine uğradığını görür. Tüm bunları söyleyecek.

benim taleplerimi paketleyerek size bütün ve tam olarak teslim edecek olan aşkın gösteren (transcendental signifier), fallus diye bilinen hiledir; ve fallus var olmadığı için, benim bedensel arzum, yol boyunca dağılganlaşan ve parçalanan eksik bir göstergeden başka bir eksik göstergeye uzanan meşakkatli yolu el yordamıyla izlemeye mahkûmdur.

Belki de bu nedenle Romantizm sözcüklerin Sözcüğünü, ten kadar kesinlikli bir söylemi, duyumlu tözünün hiçbir boyutundan fedakârlık etmeksizin bir dilin evrensel bulunuşunun tamamına sahip bir bedeni düşlemiştir. Metnin maddiliğinden heyecanla söz edişiyse, gövde bilgisi ile gösterge bilgisi arasında yaptığı sürekli değiş tokuşlarla çağdaş edebiyat teorisi, gereğince büyüğü bozulmuş bir postmodern üslupla, bu vizyonun en son değişkesi olduğu izlenimini uyandırmaktadır. "Maddi", böyle bir teorinin en büyük şifre sözcüklerinden biridir, tüm ilerici başların saygıyla eğildikleri sestir; ama şimdi tüm uygulanabilir anlamının ötesine uzanacak şekilde esnetilmiş durumdadır. Çünkü anlam bile maddiye eğer, o vakit maddi olmayan hiçbir şey yoktur ve sözcük içirimlediği tüm anlamları baştan başa iptal eder. Yeni gövde bilgisi, soyutlanmış bir dünyada bizleri yaratıcı biçimde onarır ve bu da onun en kalıcı başarılarından birini temsil eder; ama canı makineden sürgüne yollarken, bizzat öznelliği hümanist bir mitten daha fazla bir şey olmadığı gerekçesiyle dağıtma riskine atılır. Böylelikle, özne konusundaki fikirleri aslında ciddi biçimde yetersiz olan liberal bir hümanizmden kaçış eğilimine girer. Şimdi liberalizm ile postmodernizm arasındaki bu meydan savaşına geçiyoruz.

Tüm erkeklerin ve kadınların ne istedikleri konusunda hiç kimsenin kuşkusu yok, yalnızca bu isteğin ne anlama geldiği konusunda kuşku var. Marx ve Nietzsche'nin *hunu* yalnızca İngilizlerin istediklerini bildiren solgun kaniya rağmen, herkesin istediği şey mutluluktur. Ama bu kanı, mutluluğun özünde sorunsuz bir konu, sonuçta hazza indirgenebilir bir konu olduğunu düşünen İngiliz Faydacılarının benimsedikleri o özel kansız mutluluk değişkesine indirilmiş bir tokattı. Oysa mutluluğa erişebilmek için bazen kısa vadeli hazzardan yararlanma fırsatını tepmem gerekir; ve mutluluk o kadar belirsiz ve insanı çileden

çıkaran bir nosyon olmasaydı, görevlerinden biri insan mutluluğunun öğelerini incelemek ve buna nasıl erişilebileceği sorusunu yanıtlamak olan ahlâk felsefesi diye bildiğimiz karmaşık söylemler diyarına adımımızı bile atmazdık.

Modernliğin şafağı, iyi yaşamın birbiriyle çatışan birçok değişkesi olduğunun, bu değişkelerin hiçbirinin masumane biçimde temellendirilemeyeceğinin ve yeterince ilginçtir ki, bundan böyle bu alandaki en temel konularda bile görüş birliğine varamayacağımızın ayırdına varmaya başladığımız anda söktü. "Yeterince ilginç" diyorum çünkü, temel konularda anlaşma sağlarken ayrıntılarda birbirimizden ayrılabiliriz düşünülebilir pekâlâ. Ama insan yemenin yanlış olduğu konusunda herkes anlaşsa da (hiç değilse bu anlaşma esnasında hâlâ hayattaysalar eğer), bu konuda niçin anlaştığımız konusunda anlaşamayız. Modernliğin başlamasıyla birlikte insanlık tarihinde ilk kez, şu anda kafalarımızda tamamen doğal hale gelmiş olan ve hayati konuların hemen tümünde tamamen aynı fikirde olmayı beceremediğimiz olağan dışı bir duruma adım atar -eskilerin bazıları açısından hafsalaya sığmayacak denli kafa karıştırıcı olan ve herkesi içerebilen bir genel yaşam inşasının tüm olanaklarını engelliyor gibi görünen bir durum.

Bu durumun politik sonucu liberalizmdir. Birbirinden çok farklı birçok iyi anlayışı varsa eğer, devlet, bunların hepsini uzlaştıracak biçimde inşa edilmelidir. Adil devlet herhangi bir tikel iyi yaşam anlayışı karşısında nötr duran, yargı gücünü bireylerin iyi yaşamı kendi kendilerine bulmalarına izin veren koşulların sağlanmasıyla sınırlayan devlettir. Devlet bunu bir yandan böyle bir arayış için zaruri olan birincil iyilere her bireyin ulaşmasını güvence altına alarak, öbür yandan bireyleri bu girişimleri esnasında başkalarının eylemleri tarafından haksız olarak kısıtlanmaktan koruyarak yapar. Özgürlükçü liberaller ile refah devleti yanlısı liberaller arasında, bu politik inisiyatifin nereye dek uzanması gerektiği konusunda bir çekişme vardır: Bu inisiyatif, refah devleti yanlılarının inandıkları gibi, aksi takdirde iyi yaşam arayışları tehlikeli biçimde engellenmiş olacağından insanların hayatta kalmalarına yardım etme noktasına dek uzatılmalı mıdır, yoksa bizzat bu eylem insanların özgürlüklerine yersiz bir müdahale mi olur? Bu tartışma nereye va-

rırsa varsın, bu bakımdan herkesin eşit ölçüde göz önünde tutulması gerekir çünkü herkesin en az bir başkası kadar iyi bir yaşam sürme hakkı vardır. Ama iyi yaşam önsel olarak tanımlanamaz; bunun nedeni kısmen, etrafta birçok iyi yaşam değişkesi olması, kısmen de kişinin iyi yaşamı kendisi için keşfetmesi ya da yaratması sürecinin de iyi yaşamın bir parçası olabilmesidir. Modernliğe göre, kişisel olarak doğrulamadığım herhangi bir iyi, olabileceğinden daha az iyidir.

Şu halde, eski çağın büyük bölümü açısından şaşırtıcı gelecek bir hamleyle, iyi yaşam artık özel bir olay haline gelirken, iyi yaşamı gerçekleştirebilme işi kamuya kalmıştır. Eski çağın teorisyenlerinin birçoğu açısından etik olan ve politik olan arasında böyle bir ayırım yapılması tahayyül edilemezdi. Medeni hümanizm ya da cumhuriyetçi hümanizm bunların her birini öbürü çerçevesinde görür: Benim açımdan erdemli davranmak, kendi kendini belirleyen bir varlık olarak güçlerimi ve kapasitelerimi gerçekleştirmek, başka şeylerin yanında, yalnızca *polis*'in yönetimine başkalarıyla birlikte katılmaktır. Mahrem erdem diye bir şey ya da sırf bana ait olan bir iyi yaşam anlayışı olamaz.

Liberal devlet fikri, en dirayetli savunucularının kabul ettikleri gibi, açıkça paradoksaldır. Çünkü, iyi anlayışları açısından devletin nötr olması gerektiğini savunmak, kaçınılmaz olarak belli bir iyi anlayışını ileri sürmek ve böylece de nötr olmamaktır. Bu ayrıca belli bir kötü tanımını da içerirler: Sonuçları devletin etik *apatheia*'sı-na* ters düştüğü kanıtlanan herhangi bir kişisel ya da kolektif olarak peşinde koşulan "iyi". Hem sosyalistleri hem de muhafaza-kârları barındırması liberal devletin dürüstlüğüdür; ama liberal devlet aslında bu grupların projelerini kayıtsız bir tutumla karşılayamaz çünkü bunlardan herhangi birinin gerçekleştirilmesi kendi kayıtsızlığını zayıflatabilir. Bu ölçüde de bizzat liberal devletin, kendisini bizim öznelliğimizin öznesiz önkoşulları olarak kavrasa bile, kendi arzuları ve nefretleri olan bir tür "özne" olduğu ileri sürülebilir. Tam da liberal devletin yapıları kaçınılmaz olarak kendisine düşman olan çıkarların yaratılmasına izin vermesinden ötürü, liberal devlet nötr olmaktan ziyade hoşgörülüdür ve hoşgörü ancak öznelere uygulayabilecekleri bir erdemdir.

* Coşkulardan arınmak, duygusuzluk. (ç.n.)

Gelgelelim, bu savununun, kayıtsızlığın sahtekâr biçimde bir dizi çıkarı maskeleydiğini bildiren mutlak başkasının-eskisi solcu iddiayla karıştırılmaması gerekir. Liberal devletin kayıtsızlığı *açıkça* kendi içinde bir çıkardır ve bir liberalin bundan utanıp sıkılmasına hiç gerek yoktur. Çektiğiniz ahlâki ıstırap karşısındaki kayıtsızlığım size olan gerçek tutumumu maskeleyemez; bu, benim size olan gerçek tutumumdur, örtbas etme zahmetine girdiğim bir tutum değil. Sizin ıstırabınız karşısında kayıtsızım çünkü ben böyle olmasının sizin çıkarınıza olduğunu düşünüyorum; her iş burnunu sokan iyi niyetli başarısız reformcular etrafta gereğinden fazla var zaten. Liberal devletin çıkarı, belli dar sınırlar içerisinde, sahiden kayıtsız olmaktır -insanların ne türden iyi anlayışlarına vardığını önemsememektir, çünkü bu soruna karışmaya hakkı olmadığına ve bunun da ahlâken benimsenmesi gereken doğru konum olduğuna inanmaktadır. Bu kayıtsızlığın bir çıkar biçimi olması paradoksal görünebilir, ama ille iki yüzlü ya da kendi kendiyi çelişkili olması gerekmez. Cemaatçi bir konumdan bakıldığında, liberal devlet gizliden gizliye kayıtlı olmayı sürdürürken kayıtsızmış gibi görünmeye çalıştığı için değil, tersi olması gerekirken gerçekten kayıtsız kaldığı için kusurludur. Cemaatçi konum iyi yaşamın tanımlanmasına devletin daha aktif bir ilgi göstermesi gerektiğini ileri sürer; ama aynı zamanda bu devletin söz konusu tanımın yapılmasının önkoşullarının yaratılmasıyla, bu tanımın etrafta boy vermesini sağlamanın en iyi yolu olduğu için hatırı sayılır derecede ilgilendiğini de teslim eder -ilgilenir çünkü bireyin serpilmesine değer verir; ilgilenir çünkü bu kayıtsızlığa, yani bireylere iyi söyledikleri anlayışları geliştirmeleri konusunda imtiyaz tanımamaya tutkulu biçimde inanır.

Başka açılardan olmasa bile bu bakımdan liberalizm tutarsız olmaktan ziyade paradoksal bir öğretilerdir ve bu nedenle liberalizme yöneltilen beylik sol eleştirilerin bazıları hedefini ıskalar. Liberalizmin bireyciliğine yönelik olan ve bıkkınlık veren protestoların bazıları açısından da durum aynıdır. Liberalizm aslında bireyciliğin bir türüdür, ama sol genellikle bunun sendelediği düzeyi hatalı kavrar. Korkulukları hedef alan bir tarzda, tüm liberalizmin ilkel bir Hobbesçu benlik anlayışını, içinde bulunduğu toplumsal koşullardan önce gelen ve öbür anti-sosyal parçacıklarla,

manevi tözünün dışında kalan arı sözleşme ilişkileriyle bağıntı kuran çıplak bir doğal parçacık olarak benlik anlayışını desteklediği düşünülür. Bu tarif çok akıl çelici görünmemekle birlikte bazı postmodernistler, liberallerin tanım gereği savunmaları gerekenin bundan ibaret olduğuna gerçekten de inanıyor gibi görünmektedir. Genel hatlarıyla Batı felsefesi tarihinin, postmodern ortodoksinin halihazırdaki dağınık, bölünmüş öznesinin karşıtı olarak, bu sursatsız özerk özne anlatısından ibaret olduğuna inanmamız istenir bizden. Batı felsefesinin bu cahilane ve dogmatik karikatürleştirilmesi yanıtsız kalmamalıdır. Örneğin, Spinoza'ya göre, özne yalnızca amansız bir belirlenmenin işlevidir, öznenin "özgürlük"ü, bükülmeye gelmez bir zorunluluğun bilgisinden daha fazla bir şey değildir. David Hume'a göre, benlik, işe yarar bir kurmacadır, birliğini yalnızca varsayabileceğimiz bir fikirler ve tecrübeler demetidir. Kant'ın ahlâki öznesi aslında özerktir ve kendi kendisini belirler, ama gizemli bir yoldan da ampirik belirlenmişliğiyle oldukça uyumsuzdur. Schelling, Hegel ve diğer İdealistlere göre, özne, dibine dek bağıntısaldır, tıpkı Marx için de olduğu gibi, elbette. Kierkegaard ve Sartre'a göre, özne, azap veren bir kendi kendiyile özdeş-olmayandır ve Nietzsche'ye göre de her yerde hazır ve nazır bekleyen iktidar istenci dalgasının üstündeki bir köpükten ibarettir. Birleşik öznenin büyük anlatısı konusunda hiç değilse bunlar söylenebilir. Batı düşüncesinin aklına musallat olan böyle bir hayvanın bulunduğunu sorgulamıyorum; ama öykü, heterojenlik müptelası bazı postmodernistlerin düşünmemizi istediklerinden çok daha az homojendir. Liberal geleneğin *ontolojik* bir bireycilik koyutlamaya ihtiyacı yoktur. Akla yatkın herhangi makul ölçüde gelişkin bir liberal, öznenin kültürel olarak inşa edildiğini ve tarihsel olarak koşullandığını kabul edebilir; bir liberalin ileri sürdüğü şey felsefi bir antropolojiden ziyade devlet iktidarı karşısında öznenin haklarıyla ilgili politik bir öğretilerdir. Ve bunun gibi hakların niçin her zaman inanılması güç derecede doğalcı bir anlamda, Rousseau'nun kastettiğine benzer anlamda kavranması gerektiği konusunda bir gerekçe de yoktur. "Haklar" yalnızca bizim refah ve mutluluğumuz açısından o denli hayati nitelikte insani ihtiyaç ve kapasitelere gönderme yapabilir ki, devlet bu hakları özel koruma altına almaya ihtiyaç duyabilir.

Gelgelelim, tüm bunlara rağmen liberalizmin, politik teorisinin tanıklık ettiği gibi, bir bireycilik türü *olduğu* gerçeği değişmez. Liberal devletin kayıtsızlığının sorunlu yanı bazı çıkarları sahtekârca maskeleymesi değil, bazı çıkarları oldukça aleni biçimde kutsallaştırmasıdır: Bireysel seçimde yatan çıkarın her şeyden önemli sayılmasıdır. Liberal devlet sinsice gizlediği bir iyi nosyonunu barındırdığı için değil, başka iyilerin haksız olarak tabi kılındığı kesin biçimde tek-yanlı bir iyi anlayışına sahip olduğu için sakattır. İşte bu noktada gerçekten tutarsızlığa yaklaşmakla suçlanabilir. Çünkü, Charles Taylor'un savunduğu gibi, bir hakkın atfedilmesi, bu hakla korunan kapasitenin olumlu bir tarzda yetiştirilmesini gerektirir; herhangi bir ihtiyaç ya da kapasiteyi bu şekilde korumak için seçmek ve sonra da bunun serpilme gösterip göstermeyeceğini neşeli bir kayıtsızlıkla izlemek tuhaf olurdu. Ama bu da sonuçta, bizim politik katılımımız yoluyla bunun gerçekleşmesine izin veren türde toplumsal düzenin sağlanmasını içerimler ki, bu, politik haklara öncelik tanıyan liberal varsayıma bir meydan okuma olarak kabul edilebilir.¹

Burada deontologlar ile teleologlar arasındaki, Kantçılar ile Faydacılar arasındaki, hakların ve adaletin önceliğini savunanlar ile erdem ve mutluluk meşaleleriyle yürüyenler arasındaki güçlü karşıtlığa dalyoruz. Kant ya da çağdaşımız büyük liberal bilgin John Rawls gibi deontolog teorisyenlerin, iynin karşısında hakka, mutluluk karşısında adalete öncelik vermesinc karşılık, Mark-sistler, Faydacılar ve cemaatçiler gibi teleolog ahlâkçılar, dik-katlerimizin mutluluk ya da iyi yaşam üzerinde yoğunlaşması gerektiğini ve haklardan söz etmenin ancak bu bağlamda anlamlı olduğunu savunur. Kant gibi saf kan bir deontolog, eylemlerin insan mutluluğunu maksimize edip etmemesinden tamamen bağımsız olarak doğru ya da yanlış olduğunu savunur; oysa bir Faydacı, genel hatlarıyla söylenirse, doğru eylemin yalnızca böyle bir maksimizasyon olduğuna inanır. Kant'a göre, eyleminin fayda getirecek olası etkilerini düşünüp tartmak, eylemin ahlâki arılığına hael getirmektir; Faydacılığın menfaat düşkünü bir dalına göreysel, asıl önemli olan genel refahın sağlanmasıdır -bu, belli bireylerin

1. Bkz. Charles Taylor, "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* içinde vol. 2 (Cambridge. 1985), s. 188-210.

özgürlüklerinin ya da refahlarının feda edilmesi anlamına gelse bile. Bu iki tür savunu arasında her türden değiş tokuş yapılması olanaklıdır kuşkusuz: Genel iyi adına tek bir bireyden talep edilebilecek şeylerin sınırlı olduğu -yani, Rawls'un belirttiği gibi, her kişinin kendi iyisi bir bütün olarak iynin peşinde koşulmasına sınırlama getirecek derecede önemlidir- konusunda birçoğumuz anlaşırız muhtemelen. Ama aynı zamanda yine birçoğumuz, ahlâk söyleminin yalnızca iyi yaşamın önkoşullarıyla -sözgelimi, özgürlüğün eşit dağıtımı- ilgilenmekle kalmayıp, klasik eski çağın yaptığı tarzda, iyi yaşamın nelerden oluştuğunu ve buna nasıl erişilebileceğini incelemesi gerektiğini bildiren teleolojik iddiayı da ikna edici bulabilir. Sözgelimi, Marx'ın, ahlâki iyiyi genel refahın geliştirilmesi olarak gören, ama bunun, diyelim ki, tüm erkek ve kadınların bu sürece katılma hakkına sahip olduğunu bildiren deontolojik buyruk pahasına gerçekleştirilmemesi gerektiğini düşünen "melez deontolog" olduğu ileri sürülmüştür.²

Çok kullanılmasına rağmen fazla yıpranmamış bazı eleştirilere geçmeden önce, liberalizme yönelik üzerinde durmaya değer standart bir sosyalist eleştiriye değinelim. Bu eleştiri, iyi yaşamı sağlayacağı düşünülen koşullar bizzat iyi yaşamın altını oymaya yaradığı için liberalizmin gerçekten kendi kendiyile çelişkili olduğunu ileri sürer. Bireyin hakları temelde mülkiyet haklarını içerdiği sürece (John Rawls açısından böyle değilmiş gibi görünmektedir), liberal devlet tam da geliştirmeye niyetlendiği iyi yaşam arayışını engelleyen eşitsizlik ve sömürü türlerini doğuracaktır. Kendi mutluluklarına uzanan patikayı kendilerine açmak için zaruri olan birincil iyilere herkes sahip olmayacaktır. Bu insanların bazıları zorunlu maddi ve tinsel kaynaklardan mahrum olacaktır; insanın refahının hayati bir bileşeni olduğu savunulabilecek bir etken olan başkalarından saygı görme de bu kaynaklara dahildir. Bu bana yeterince sıkı bir eleştiri gibi görüldüğünden, bu konu üzerinde daha fazla durmayı gereksiz buluyorum; yalnızca şunu vurgulamak bile yeterli: Rawls, *A Theory of Justice* adlı tumturaklı çalışmasında sömürüden yalnızca bir kez söz etmekte, bu da bir dipnotta geçmektedir. Ama liberalizme

2. Bkz. R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice* (Princeton, 1990), 1. Bölüm.

yönelik farklı türden bir eleştiri son yıllarda Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre gibi cemaatçi düşünürlerden geldi -birincisi yolundan sapmış bir Katolik, ikincisi de, münasip bir simetriyle, son yılların bir mühtedisidir. MacIntyre örneğinde Aristoteles, Aquinas ve Wittgenstein'in şaşırtıcı bir *karışımı* olan bu konum, benliğin kültürel ve tarihsel köklerine, gelenek ve cemaat içerisinde somutluk kazanmasına eğilir ve bu bakış açısından hareketle, barındırdığı tarih dışı, sahte evrenselci ctiğiyle liberal öznenin soyut Aydınlanma atomizmi olarak gördüğü şeye saldırır.³

Daha önce, ihtiyatlı bir liberal açısından kültürelci savunuyu reddetmenin gerekçesi olmadığını ileri sürmüştüm. Buna ilaveten, cemaatin değerini yadsıması için de bir gerekçe yoktur: çünkü bu, birçok bireyin peşine düştüğü ve bundan dolayı liberal devletin sağlaması gereken bir iyidir açıkça. Liberal konum söz konusu olduğu kadarıyla, erkekler ve kadınlar, seçtikleri iyi yaşam biçimi bu olduğu takdirde, kendi cemaatçi amaçlarının peşinde koşmakta tamamen özgürdürler. Burada yalnızca, böyle bir cemaatçiliğin devletin bünyesine oturtulmaması gerekir; çünkü böyle bir durum, karanlık bir odada kafalarına kese kağıdı geçirip oturarak mutluluk peşinde koşanların haklarına gereksiz bir müdahale oluşturabilir. Politik düzenlemeler zamanımın büyük kısmını cemaat faaliyetlerine ya da kolektif karar alma faaliyetlerine ayırmamı gerektiren sosyalist, medeni hümanist, cemaatçi ya da Habermasçı türden düzenlemeler olduğu takdirde, uyanık saatlerimin tamamını yatak odamın mahremiyeti içinde bir deri elbiseyi çıkarıp öbürünü giyip deneyerek geçirmek için daha az zamanım olacağı da savunulabilir. Benim açımdan iyi yaşam bu olduğu takdirde, devlete yakışan, bana karşı açıkça önyargılı bir ayrımcılık gütmemektir.

Kısacası, devletin, iyileri hiyerarşik mertebelere ayırmaması gerekir; ama sosyalist bir bakış açısından, devlet bunu zaten yapmıştır bile. Cemaat biçimlerini kendi yapıları düzeyinde dışladığı için, sözgelimi ekonomik yaşamı işbirliğine daha fazla dayalı bir

3. Örneğin bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Londra, 1981) ve Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989). Liberaler ile cemaatçiler arasındaki çatışmaya ilişkin, liberal konumdan hareketle yapılmış akıcı ve anlaşılır bir açıklama için bkz. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989), 3. Bölüm.

denetim altına alma yönündeki herhangi bir hamleyi önceden sansürlemiştir. Böyle bir düzenlemenin, liberal devletin de gelişmesine izin vermek zorunda olduğu rakip iyi anlayışlarına müdahale edeceğine kuşku duyulamaz. Alternatif mutluluk nasyonlarını uyumlu kılma işiyle devlet bizzat uğraşmaz. Devlet, bir zürafanın deri bir önlükle ortalıkta zıplayıp durmasının bu ya da şu şekilde ekonominin demokratik biçimde idare edilmesinden değerli olup olmadığı sorunu hakkında sahip olacağından daha fazla bir görüşe sahip değildir bu konuda. Liberal devletin önemseydiği tek şey, hiçbir özel iyi yaşam anlayışının kendi yapılarında yer etmesi gerekmediğidir. Ama ekonominin sosyalist yönetimi böyle bir proje olmaksızın imkânsızlaşacağından, bu projeyi, karşısında nötr duruyormuş gibi görünürken dışlamayı başarmıştır. Liberal devlet, sosyalizmi değerden yoksun olduğu için dışlamaz, çünkü değer konusunda bir görüşü yoktur. Ama daha önce değindiğim gerekçelerle dışlar, bu da tikel bir ideolojiyi imtiyazlı kılması anlamına gelir. Ama bunu yapmayı reddederken dayandığı zeminlerin bizzat ideolojik olduğu savunulabilir: Bireysel tercihin hükümlerliği.

Liberal devlet, sosyalizmin bireylerin önündeki iyilerin çoğulluğunu kısıtlayacağından korkuyorsa eğer, bu korkunun temelsiz olduğunun gösterilebileceğini sanıyorum. Birincisi, erdem ancak makul ölçülerde zenginleşmiş bir toplumda yaygın olabileceğinden,⁴ sosyalizm, doyurulmamış isteği ortadan kaldırmaya çalışarak, her bireyin kendi mutluluk arayışı açısından ihtiyaç duyduğu ve ulaşabileceği birincil iyileri kayda değer ölçüde artıracaktır. Üstelik, sosyalizm, cemaat kurumlarını daha kişisel olarak seçilmiş diğer iyilere zarar vermek zorunda kalmaksızın inşa etmekle kalmayacak, gerçekte kişisel seçim alanını, (sözgelimi) iş

4. Bu, yalnızca zengin Batı dünyasının sosyalist olabileceğini belirten etnosantrik bir önyargı değil, yalnızca sosyalizmi yalıtık, yardımsız ve vahim ölçüde geri koşullar altında inşa etmeye çalıştığınız takdirde Stalinizm tehlikesine maruz kalacağınız konusundaki geleneksel Marksist bir ısrardır. Sosyalist proje şu an halihazırda en acilen ihtiyaç duyulduğu yerlerde, yani sömürülmekte olan neo-kolonyal topraklarda başlatılabilir elbette -ama geleneksel olarak onları sömürmüş olan ulusların yardımı ve dayanışması olmaksızın değil; bu da söz konusu toplumların da sosyalist bir dönüşüme ihtiyaç duymaları anlamına gelir. Sosyalizmin sonuçta ya uluslararası olması gerektiğini ya da hiçbir şey olmayacağını bildiren iddianın esas anlamı da budur kuşkusuz.

gününi kısaltıp böylelikle boş zamanı artırarak genişletecektir. Bir sosyalist olmanın en iyi gerekçelerinden biri, kişinin çok fazla çalışmayı sevmemesidir. Bu anlamda, cemaatlara daha fazla yer veren toplumsal yapılar ile kişisel iyilerin çoğulluğu sosyalizm açısından nihai olarak birbirinin karşısı değildir ve cemaatçiler ile liberaller arasındaki çatışma bu kadarıyla çözüme kavuşturulmuştur. Bu savunu başka terimlerle de ifade edilebilir. Liberaller sosyalizme, başka şeylerin yanı sıra, herkesin aynı şeye inanmasına, aynı iyi yaşam anlayışını paylaşmasına ve böylelikle bireysel eylem özgürlüğünün ve olanaklı iyiler çoğulluğunun ölümcül biçimde yoksullaşmasına yol açacağından korktukları için itiraz ederler. Cemaatçiler liberalizme tam da liberal toplumda erkek ve kadınlar genel yaşam-biçimlerini herhangi kapsamlı bir ölçekte *paylaşmadıkları* ve böylelikle köksüz, atomize oldukları ve geleceğin mirasından yoksun kaldıkları gerekçesiyle itiraz ederler. Oysa sosyalizm, bu açıdan da liberalizm ile cemaatçiliğin en iyi yönlerini bünyesinde toplar. Sosyalizm, benliğin kültürel ve tarihsel olarak şekillendiği, bunun yanı sıra anlamların ve değerlerin kolektif olarak belirlendiği inancını cemaatçilikle paylaşır; ama bu kolektif belirlenmenin bazı cemaatçi teorilerin netametle dikkati çektiği potansiyel olarak otokratik, koyun sürüsüne benzer cemaatler dizisiyle değil, liberallerin en çok takdir ettikleri türde heterojen bir toplumsal düzenle sonuçlanacağını savunur. Cemaatçi teorilerin bazılarının özlemine çektikleri toplumsal düzen, pratikte, sokaklarda sigara içtiğiniz ya da belli kasabalarda zina yaptığınız takdirde komşularınızın hep birlikte kapınızın önüne üşüşüp size bir güzel meydan dayacağı çekmesi anlamına gelir.

Değerlerin kolektif biçimlenmesinin daha az değil daha fazla çoğulluk anlamına geleceğinin görülmemesi, "genel kültür" deyimindeki hayati bir muğlaklıktan kaynaklanır. Bir genel kültür, ya insanların genel olarak paylaştıkları kültür ya da genelin biçimlendirdiği kültür anlamına gelebilir; cemaatçiler ikinci şıkkın birinciye zorunlu olarak içermlediğini düşünüyorlarsa, kesinlikle yanılıyorlar. Çünkü gerçek şu ki, sosyalist demokrasinin kurumları aracılığıyla söz konusu kültürün biçimlendirilmesine herkes katılabildiği takdirde, bunun muhtemel sonucu, paylaşılan bir "dünya görüşü"nün bir araya getirdiği kültürden çok daha heterojen bir

kültür olacaktır. Raymond Williams şunları yazarken sanırım bunu kastediyordu: "Genel bir kültür, hiçbir düzeyde, eşit bir kültür değildir ... Günümüzde genelin paylaştığı kültür, eski düşlemin barındırdığı her şeyi hesaplayabilen basit bir toplum olmayacaktır. Sürekli yapılan ayarlamalar ve yeniden tasarımlar gerektiren çok karmaşık bir örgütlenme olacaktır ... Yaşam araçlarını ve cemaati kuran araçları sağlamak zorundayız. Ama bu araçlar sayesinde neyin yaşanacağını önceden bilemeyiz ya da söyleyemeyiz".⁵ Bir genel kültürün, sırf genelliği yüzünden belli değerleri paylaşmasını umarız: Sözgelimi, Williams'ın "cemaat kuran araçlar" dediği şeyin tahkim edilmesi konusunda bir bağıtlılık olmasını umarız. Ama kültür, tüm mensuplarının aktif katılımıyla oluşma anlamında genel olduğu takdirde, bu genel kültürün bir değerler ve yaşam-biçimleri çoğulluğu üretmesini de eşit ölçüde umabiliriz. Cumhuriyetçi hümanistler açısından olduğu gibi ⁶ sosyalistler açısından da, politik yaşamın paylaşılması süreci kendi içinde bir erdem meselesidir, kişinin kendisini özgürce belirleyebilmesinin can alıcı bir aracıdır. Kişisel bir anlamda iyi yaşamın serpilmesine izin verecek politik kurumların tahkim edilmesi de iyi yaşamın parçasıdır, içeriğin biçimsel parçasıdır. Politika yalnızca kişisel refahın yaratılma aracı olmayıp, bunun önemli bir kertesidir de. Oysa bunun tersine, liberaller açısından, erdem büyük ölçüde özel alanla sınırlandırılmıştır ve kamusal alan öncelikle hakların söz konusu olduğu bir alan olarak görülür. Liberalizmin geleneksel olarak politik katılıma az değer vermesinin bir nedeni de budur.

Bu durumun da deontologlar ve teleologlar arasındaki tartışmayı, hiç değilse politik alanda bir dereceye kadar çözüme kavuşturduğu düşünülebilir. Politik faaliyetin yalnızca özel iyinin sağlanmasının bir aracı olmayıp erdem alanına ait olduğunu ileri sürmek, demokrasinin yalnızca birçok yönetim biçimi arasından seçilebilecek bir şık olmayıp tek başına ahlâki bir iyi olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Bu ölçüde de demokrasi, sözgelimi

5. Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Harmondsworth, 1985), s. 304, 318, 320.

6. Cumhuriyetçi hümanizm ile sosyalizm arasındaki bağıntı için bkz. Terry Eagleton, "Deconstruction and Human Rights", Barbara Johnson, der., *Freedom and Interpretation* (New York, 1993).

faydacı bir ruh hali içerisinde etraftaki öbür iyilerin artması karşılığında değiş tokuş edilemeyecek teleolojik bir olaydan ziyade deontolojik bir olaydır. Bizler sırf kafelerin daha uzun süre açık kalmasına izin veriyor diye bir diktatörlüğü tercih etmeyiz. Modernlik, bu kararlar *bizim* kararlarımız olmadığı takdirde, ne denli akıllıca alınmış olurlarsa olsunlar bu kararların değerlerinin azalacağını söyler bize. (Bu durumda liberalizmin bu savunuyu biçimci bir aşırı uca doğru sürüklediği ve varoluşçuluğun da belki bu noktanın *reductio ad absurdum*'u* olduğu düşünülebilir: Önemli olan *neyi* seçtiğimden ziyade onu *benim* seçtiğim gerçeğidir. Kısacası, bir tür yetişkin etiği). Ama demokratik yönetim sırf kendi kendinin hatırına var olmadığından, politik demokrasi aynı zamanda teleolojiktir. Liberallerin bize anımsattıkları gibi, politik demokrasi, başka şeylerin yanı sıra, kişisel refahın gelişmesine izin vermek için vardır. Kamusal ve özel alanlar liberallerin olmasını istedikleri gibi birbirlerinden ayrı kalmaya devam ederler; ama bir liberalin hemen göremediği bir nokta sayesinde, yani hem demokratik kendi kaderini tayin etme biçiminde hem de bunun bireysel mutluluk arayışında mümkün kıldığı şeylerde gündemde olan müşterek erdem pratiği sayesinde, kamusal ve özel alanlar birbirlerine bağlanır.

Sosyalizmin liberalizm ile cemaatçiliğin en iyi yanlarını bileştirdiği düşünülebilirse, postmodernizmin de bunların en kötü yanlarını bileştirdiği söylenebilir. Başlangıç olarak, postmodernizmin cemaatçilikle insanda mahcubiyet yaratacak denli ortak noktası vardır -evet mahcubiyet, çünkü bazı açılardan birbirlerinin ayna imgeleri olduklarının söylenmesini ne Richard Rorty ne de Alasdair MacIntyre bir iltifat olarak kabul edecektir. Cemaatçilik gibi postmodernizm de Aydınlanma'da hatadan başka pek bir şey görmez; aynı zamanda benliği biçimlendiren kültürel ve tarihsel güçlere dikkatimizi çeker ve bunu o dereceye vardırır ki, daha önce gördüğümüz gibi, bu güçlerin radikal bir eleştiriye tabi tutulmasının yolu metafizik bir dış uzaya sıçranılmasından geçer. Kendi cemaat normları ya da geleneklerinin eleştirel bir kendi kendini gözden geçirmeye nasıl tabi tutulacağı konusunda ce-

* Saçmaya indirgeme, tersinin yanlış olduğunu kanıtlayarak bir fikrin doğruluğunu gösterme. (ç.n.)

maatçiliğin de buna benzer sorunları vardır. Her iki inanç da doğru eylemin ya da iyi yaşamın geçmişten devraldığımız olumsal kültürel pratiklerden ayrı tanımlanamayacağını savunan kültürelciliğin birer dalıdır. Her iki öğretiyeye göre de, benlik tamamen dar bir tarihin içine gömülüdür ve o nedenle ahlâki yargılar evrensel olamaz. Rorty ve onun sınıfında yer alanlara göre ahlâki yargılar gerçekte, "buralarda öyle yapmıyoruz" derler; oysa bir kadın açısından "cinsiyet ayrımcılığı yanlıştır" demek genellikle, buralarda öyle yapıyoruz ama yapmamalıyız demektir.⁷ Her neyse, sonuçta bu savunuyu, insanların aynı kültür içerisinde birbiriyle çatışan birçok şey yaptıklarını ve genellikle de birbirleriyle uzlaştırılmaz birkaç geleneğin varisi olduklarını kavradığınızda, kenarlarından bir parça yıpranmaya başlar. Uzlaşısalcılık ya da cemaatçilik kendi yaşam biçimlerini ağır içsel bölünmeler olmaksızın üniter tutmaya ihtiyaç duyar. İki akım arasında kilit nitelikte farklılıklar var elbet: Rorty'nin dobra dobra onayladığı burjuva liberalizminin MacIntyre'nin yeni Aristotelesçiliği ile pek bir ortak noktası yoktur ve Rorty kendi bağlılıkları konusunda MacIntyre'dan çarpıcı ölçüde daha fazla ironik bir tutum içine girmeye hazırdır. Ama her iki görüş açısından da, benliğin en iyi hali bir dizi yerel kültürel pratiklere ait olmasıyla gerçekleşir -bu kültürel pratikler ne denli, postmodernistler açısından melez, cemaatçiler açısındansa homojen olursa olsun.

Şu halde, en az cazip haliyle postmodernizm cemaatçi konumu. oransız bir kültürelcilik, ahlâki görecelikçilik ve tümeller karşısında düşmanca bir tutum benimseme noktasına itekler; oysa sosyalizm bunun tersine, cemaatçi konumun cemaat, tarihsellik ve bağıntılılık konusundaki olumlu değerlerini paylaşır. Ayrıca, postmodern teori tüm bunları, cemaatçilerin düşman olarak gördükleri liberalizmin en az makul görünümleriyle bir araya getirmeye koyulur. Postmodernizmin adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları ve benzerlerinden oluşan büyük liberal motif hakkında söyleyecek pek az şeyi vardır çünkü bunlar "özerk özne"ye duyduğu kızgınlıkla uyumsuzdur. Aynı zamanda yine buna benzer nedenlerle, eski

7. Bu savunuyu Kymlicka'dan alarak uyarladım; Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, s. 66.

çağın ya da olumlu özgürlük anlayışının sahip olduğu kendi kendini belirleme olarak özgürlük anlayışından uzak durduğu için, kendi işinizi dış kısıtlanımlardan bağımsız olarak yapma biçimindeki modern ya da olumsuz özgürlük anlayışına geri dönmek zorunda kalır. Gelgelelim, postmodernizmin bu özgürlüğü, öznenin içe dönük bir infilakla kendi içine çökme riskine atılıp, geriye söz konusu özgürlüğü yaşantılayacak hiçbir şeyin kalmadığı noktaya götürdüğünü daha önce görmüştük. Klasik liberal özne hiç değilse kimlik ve özgürlüğünü çoğullukla birlikte korumaya çalışmıştı, bu asla kolay bir mesele olmasa da. Oysa şimdi, söz konusu sürecin vahim biçimde çöktüğü bir çağda, orta sınıf toplumun daha ileri bir evresinin öznesi, kendi hakikatini ve kimliğini çoğulluğa kurban etmek ve sonra da buna gizemli biçimde özgürlük adını vermek zorunda kalıyor. Bunu başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, liberal kapitalizmin çok çalışan üretken benliği, yine aynı tarihin daha sonraki bir aşamasında tüketimci özne için gerekli zemini yaratmaktadır.

Klasik liberal öznenin özgürlüğü daima, en azından teoride, başkalarının özerkliğine gösterdiği saygıyla belli sınırlar içinde tutuluyordu. Bu saygı olmadığı takdirde özne çökme riskine girerdi, çünkü bu durumda başkaları da onun özerkliğine saygı göstermezdi. Ama orada dışarıda özerk ötekiler yoksa eğer, o vakit, hiç değilse hayal düzeyinde, öznenin özerkliği bir zamanlar kendisini kısıtlayan hukuki-politik çerçeveyi yarıp dışarı fırlayacaktır. Gelgelelim bu, söz konusu özgürlüğün iliştilerebileceği herhangi birleşik bir özne kalmadığından, büyük kayıplar verme pahasına kazanılan beyhude bir zaferdir. Bu özgürlük birleşik öznenin çözülüp dağılmasını gerektiriyorsa, mantıksal açıdan ortada özgürlük de yok demektir. Öyle görünüyor ki, bu özgürlük yalnızca öznenin kendinden bağımsız olması anlamına gelmektedir. Bu noktada öznesiz bir özgürlükçülüğe varmış oluyoruz; bu da öznenin özgürlüğü karşısında dikilen engelin bizzat öznenin başka bir şey olmadığını ileri sürmek demektir. Bu, var olan topluma yeterince uygun bir imgedir; Marx'a göre bu toplumda sermayenin önündeki tek sınır bizzat sermayedir ve bu toplum kendisini sürekli kendi kendini engelleyen bir kültür olarak sunar. Bu toplumsal düzenin özerk öznesi eşanlı olarak özgürlüğün kaynağı ve hem kendisi hem

de rakipleri biçiminde, özgürlüğün önünde dikilen engeldir.

Dolayısıyla, böyle bir öznenin, zaferinin bedeli ötekilerle yüzleşen kendi benliğinin eşanlı çözülmesi olsa bile, gereksiz bulunduğu özerk ötekileri parçalamayı düşlediği tahayyül edilebilir. Bunu başka biçimde ifade etmek gerekirse, şimdi artık herkes birer tüketiciye, yalnızca içi boş arzu kaplarına dönüşmüştür. Çok inatçı biçimde özgül olan eski özerk ötekiler yerine, şimdi tikel taşıyıcıları kayıtsız biçimde birbirlerinin yerine geçebilen (kadınlar, Museviler, mahkûmlar, gay'ler, yerli halklar) şaşırtıcı bir genelleştirilmiş Öteki ortaya çıkar. Böyle bir soyutlamanın postmodern tikelciliğin ruhuna uyduğunu söylemek ne denli zorsa, söz konusu "ötekilere" yalnızca, herhangi bir amaçla aralarından herhangi bir kümenin muhtemelen en az başka bir küme kadar iş görebileceği, Ötekiliğin genelleştirilmiş bir göstereni olduklarını bildirmek de benzer şekilde bir iltifat gibi görünmeyecektir. Bu anlamda ötekilik hiçbir şekilde mübadele-değerinin karşısı değildir. Ötekiliği yeryüzüne indiren bu tikel ötekileri homojenleştiren şey, bunların sadece, en güvenilmez "hümanist" özne denli ben merkezli bir perspektifi içerimleyen ben ya da biz olmamaları gerçeğidir. "Öteki"nin benim kimliğimi karışıklık içine iten herhangi bir şeye indirgenmesi mütevazı bir merkezsizleştirme hamlesi midir, yoksa kendi kendini önemseyen bir hamle mi? Kurmaca bir gerçeklikle karşı karşıya gelen parçalanmış bir özne olarak benimle beraber dünyanın da içi boşalmışsa eğer, orada dışarıda direnilecek herhangi bir katı gerçeklik olmadığını kesinleyen bu özne, görüldüğü denli mütevazı mıdır?

Postmodern öznenin paradoksal bir anlamda hem "özgür" hem de belirlenmiş olduğunu, ta nüvesine dek dağınmış bir güçler öbeği tarafından belirlendiği için özgür olduğunu daha önce görmüştük. Bu anlamda postmodern özne kendisini önceleyen özerk öznenin hem daha az hem daha fazla özgürdür. Bir yandan, postmodernizmin kültürelci önyargısı saf kan bir belirlenimciliğe sürüklenebilir: Bizler iktidar, arzu, uzlaşımlar ya da yorum cemaatleri tarafından kaçınılmaz olarak belli davranışlar ve inançlar halinde biçimlendiriliriz. Bir kaçış cümlecisi olan üstbelirlenme deyimine -yani, bizleri oluşturan sistemlerin her şeye rağmen yekpare olmaktan ziyade çokkatlı ve çatışmalı olduğu, böylelikle

öznenin hatalı biçimde kendi özgürlüğü olarak görebileceği sabit bir kimlikten özneyi yoksun bıraktığı fikrine- başvurarak bunun al-çaltıcı içerimlerinden kaçınamazsınız. Bir elektronun da sabit bir konumsallığı yoktur, ama bu özgürleşmiş durumundan ötürü onu tebrik etmeye kalkmayız. Tüm toplumsal belirlenimcilik biçimleri gibi bu bakış açısı da insan varlıkların rasyonel vakarına saldırmaktadır; rasyonellikleri birçok rasyonalistin düşündüğünden daha kırılgan olabilse de, gerçek bu diye akıllı bir alabalık türüne indirgenmeleri gerekmeyen insan varlıkların rasyonel vakarına saldırmaktadır.

İnsan varlıkların tam da kendi kendilerini bir dereceye kadar belirlemelerine izin verecek biçimde belirlendikleri ve bunun sonucunda koşullanmışlık ile özerklik arasında kurulacak nihai bir karşıtlığın hatalı olduğu gerçeği, bu manzarada atlanan temel noktadır. Bizim makul sınırlar içerisinde kendi kendimizi belirleyebilmemizin nedeni çevremizden büyük ölçüde özerk olmamız değil, tam da böyle bir kendi kendini belirlemenin bu çevrenin dayattığı bir zorunluluk olmasıdır. Bizler hatırı sayılır bir ölçüde kendi kendini güdümlayebilen varlıklar olmasaydık, öznenin ölümünü anlatan bir öykü anlatmak için ortalığa çıkamazdık, bu da oldukça farklı türden bir öznenin ölümü öyküsü olurdu. İnsan dediğimiz hayvan sırf hayatta kalmak için bile sadece içgüdüsüne yaslanmakla yetinemez, aynı zamanda özdeşünümsel kaynakları da işe koşmak zorundadır. Kültürel belirlenimciliğin büyüklük taslayan niteliğini gözlemlemek için, Afrika kökenli Amerikalılar ya da Liverpoollu İrlandalılar hakkında, bu grupların sırf kendi düşüncesiz uzlaşımlarının mahkûmu olduklarının, terimin en küçültücü anlamıyla kabile kültürüyle bağlı olduklarının o kadar kolayca ileri sürülüp sürülemeyeceğini kendinize sormanız yeterli olacaktır. Oysa, Batılı rasyonalist tafraların put kırıcı biçimde havasını almak ve o nedenle itiraz edilemeyecek bir anti-etnomerkezcilik gibi görüneceğine güvenerek, Amerikan akademi çevreleri için bazen bunun gibi bir şey iddia edebilir, bu çevrelerin kodların birarada tuttuğu bir kabile olduğunu söyleyerek işin içinden çıkabilirsiniz.

Bununla birlikte, postmodern özne belirlenmiş bir özneyse eğer, aynı zamanda ilginç biçimde yüzer gezer, olumsal, tesadüfi o-

lup, bu nedenle liberal öznenin olumsuz özgürlüğünün karikatürleştirilmiş bir değişkesidir. Birbirinin karşıtı olan bu fikirleri birbirlerine tutturmanın heterojenlik kavramı olduğunu görmüştük: Bu özne kaypaksa, bunun nedeni birbiriyle çarpışan kültürel güçler arasındaki sürtünme olarak hareket etmesidir. Bu vizyonda Nietzscheci iktidar istenci büyük yer tutar, ama aynı zamanda ileri kapitalist toplumların tecrübesine de pek güzel tekabül eder. ("Geç"[-kapitalist] teriminden kaçınıyorum çünkü bunların tam olarak ne kadar geç olduklarını bilmiyoruz). Başka nerede kendinizi hem amansız güçler tarafından biçimlendirilmiş hem de endişe verecek denli sürükleniyor hissedebilirsiniz ki? Bu özne bazı açılardan en az klasik liberalizmin çok farklı öznesi kadar piyasanın yarattığıdır; yeri gelmişken, bu klasik öznenin de özgürlüğü ile belirlenmişliğini uzlaştırma konusunda sorunları olduğunu anımsatalım. Bu anlamda Kanı'nın numenal benlik ile fenomenal benlik arasında koyutladığı ikilik, bir yenilginin itirafından daha fazla bir şey değildir. Ama ne denli açıklanamaz olsa da bir tür özerk özne yaşıyor görüldüğü sürece en azından adaletten söz etmek olanaklıydı. Artık ctrafta bunun gibi özneler yoksa eğer, klasik politika felsefesinin var gücüyle uğraştığı hayati sorunların hepsi -sizinkine karşı benim özgürlüğüm, sizinkine karşı benim kurtuluş müca-delem-basitçe çözümlüp gider.

Böyle bir şeye hiç kimse bir anlığına olsun inanmıyor elbet. Postmodernistler bile adalete ve saygıya değerdir: Onlar bile deyimin bu akla yatkın anlamında özerk birer öznedirler ve kendilerinin tahayyül ettiklerinden çok daha az sayıda düşünürün itibar ettiği nosyonun pespaye karikatürünü bırakabilselerdi, bunu kendileri de görebilirlerdi. Özerk, kendi kendini belirleyen öznelerin kaçınılmaz olarak dikişsiz, atomistik, bağıntısallıktan uzak, tarih dışı, metafizik olarak temellendirilmiş vb. -asla o kadar sıkı kapatılmış olmayan bir kapıyı gürültüyle çarpıp kapayan birçok kendinden menkul doğrular dizisi- olmaları gerektiğini savunmak, insanı bezdirecek kadar dogmatik bir tutumdur. Aslına bakılırsa etrafta bunun gibi zehirli ideolojiler vardır ve postmodernizm bunları yerinden etme çabası esnasında bazı değerli işleri yerine getirmiştir. Postmodernizmin öznesinin doğallaştırıcı bir tüketim-ciliğe yelken açıp çok yakın seyredebileceği doğruysa, bu par-

çalanmış, şizoid, boş bir özlem içindeki benliğin, mülksüzlerin içinde bulunduğu durumla geçici bir benzerlikten daha fazlasını barındırdığı da doğrudur. Şu ünlü merkezlesmiş öznenin, kendi kendileriyle dolup taşanlara bir skandal gibi görüldüğü kanıtlanmıştır. Ayrıca, bu merkezsiz özne, asıl sorunun failin doğasını, yani kendilerini sorunlaştırmaktan ziyade basitçe eyleme geçmek olduğunu düşünen bir politik solun da burnunun sürtülmesini sağlamıştır. Postmodern merkezsiz özne, susturulanların ve anonim olanların durumuna hitap etti; güçsüzlükte gücü görme, *kenosis*'in muhteşem gücünü önceden hissettirme yeteneğinin berisinde, bir fiyaskodan bir başarının nasıl üretilebileceğini bilen değerli bir tinsel gelenek yatmaktadır. Bu yalnızca egemen güçlere delilik gibi görüncülen bir paradokstur ve bu da onun bilgeliğinin ölçütüdür.

Şu halde, ötekiliğin hem sahici hem de düzmece bir biçimi vardır ve postmodern düşünce en yaratıcı boyutlarında bu ötekiliğin kavranılması zor gücünün bir kısmıyla bağlantı kurabilmiştir. Yalnızca merkezleşmiş ego hakkında teorileştirme eylemiyle uğraşmaktan ziyade kendimizi gerçekten bu ego'dan arındırabilseydik, büyük bir gücün politik açıdan iyi yönde zincirlerinden boşalacağına kuşku olmazdı. Ama bu açıdan iki çağ arasında, biri ölmekte olan, öbürüyse doğmaya gücü yetmeyen iki çağ arasında sıkışıp kaldık. Kendi döneminde kayda değer bazı başarılarla imzasını atan eski "liberal hümanist" benlik dünyayı dönüştürebiliyor, ama bunu zaman zaman pek de ödenmeye değer gibi görünmeyen, kendi kendini tahrif etme pahasına beceriyordu. Onun ayak izlerinden giden yapısı bozulmuş benlik, özdeş olmayanın altüst etmenin yanı sıra dönüştürebileceğini de kanıtlama zorunluluğunu henüz yerine getirmemiştir ve şimdiye kadar yapılan kehanetler de pek hayırlı olmamıştır. Bununla birlikte, geriye, özdeşlik ve merkezsizlik arasında verimli bir ittifak kurulabileceğini vaat eden bir model, bizi yukarıda taslağı sunulan izleklere geri döndüren bir model kalıyor. Sosyalist demokrasi fikri, kendi kendini belirlerken aynı anda kendi kendini merkezles-tiren özneyi gerektirecek gibi görünüyor; çünkü, kendisini özgürce biçimlendiren özne, tam da bu projesinde yalnız başına olmadığından, aynı zamanda daima kendi kendisiyle özdeş değildir,

karmaşık bir karşılıklılık ağı içerisinde kendisine dışsaldır, arzusunu gerisin geri Ötekinin konumundan alır. Hiç değilse bu anlamıyla, "hümanist" özne ile "merkezsizleşmiş" özne arasındaki bildiğimiz bayat karşıtlık oldukça yanıltıcıdır; çünkü terimin bir anlamıyla merkezsizleşmiş olmak, yani tamamen ötekilik tarafından oluşturulmuş olmak, bizim insani doğamızın gereğidir. Hem politik dayanışmayı basitçe tekil kendi kendini belirleyen özne çizgisinde (şimdi gereğince kolektifleştirilmiş olmakla birlikte, bu müdahaleden önce büyük ölçüde olduğu gibi, tek başına duran özne) kalarak modelleştirme eğilimindeki hümanist hatadan hem de baskıcı bir normalleştirici konsensüs olduğu gerekçesiyle bizzat dayanışmadan kuşkulanan bir öznenin miyopluğundan ancak öznelliğin bu toplumsal boyutunu onarıp yeniden kurarak kaçınabiliriz.

Gelgelelim, bunun gibi sırf teorik bir "çözüm"ün bazı kısıtlılıkları vardır. Soruna henüz bundan daha az soyut bir yanıt veremiyorsak, bunun nedeni zekâ yoksunu olmamız değil, en serkeş teorik sorularda hep söz konusu olduğu üzere, burada kafamızı dilin halihazırdaki sınırlarına -yani, politik dünyamızın halihazırdaki sınırlarına- çarpıyor olmamızdır.

V Safsatalar



Hiyerarşik, özcü, teleolojik, öte-tarihsel, evrenselci hümanist biri olarak konuşursam, yapabileceğim bazı açıklamalar olduğunu düşünüyorum. Sanırım demek istediğim şu: Tüm bu terimler için, halihazırdaki postmodern uydurmaların bulacağından çok daha radikal anlamlar bulunabilir kuşkusuz. Önce en kolay olanlarından başlayalım.

Hiyerarşiyi seçkincilikle karıştırmak bir hatadır. Bizzat "seçkin" terimi yeterince bulanık olup, bazen oldukça farklı bir mesele olan "öncü"yle (kişi öncüleri ister onaylasın ister onaylamasın) karıştırılır. Seçkincilik, seçilmiş pek az kişinin otoritesine duyulan inançtır; bu, kültürel terimlerle, değerlerin kendi kendisini atamış ya da başka bir yolla o konuma gelmiş, otoritesini

kültürel konumunun haricinde başka bir statüden (örneğin, toplumsal ya da dinsel artyöresinden) ya da yalnızca kültürel nüfuzundan alan imtiyazlı bir grubun koruması altında olduğunu ya da olması gerektiğini içerimler. Böyle bir seçkincilik, W. B. Yeats, T. S. Eliot ve Benito Mussolini'nin düşüncelerinin fazlasıyla tanıtladığı gibi, popülizmin belli bir damarıyla hiç de uzlaşmaz değildir. Değerlerin *tanımı* bu zümrenin tekelinde olabilir, ama daha sonra bu değerler söz konusu zümre tarafından aşağıya doğru sırayet ettirilecek ve halkın bilincine, bu bilince hiç dokunulmaksızın ya da gereğince şekil değişikliğine uğramış halde yerleşecektir. En etkin seçkincilik biçimlerinin hepsi, ta nüvelerine dek popülisttir de. Kökensel olarak meleklerin sınıflandırıldığı üç melek kategorisini anlatan bir terim olan "hiyerarşi", ille toplumsal olması gerekmeyen, herhangi türden derecelendirilmiş bir yapı anlamına gelmeye başladı. En geniş anlamıyla "hiyerarşi", öncelikler düzeni gibi bir şeye gönderme yapar.

Sözcüğün bu geniş anlamıyla herkesin bir hiyerarşist olmasına karşılık, herkes bir seçkinci değildir. Aslında, seçkinlere, sizin öncelikler düzeninize saldırdıkları için itiraz edersiniz. Demokrasi, mertebelendirmenin yokluğu anlamına gelmez. Tam tersine, demokrasi, toplum-karşıtı iktidar gruplarının çıkarları karşısında bir bütün olarak halkın çıkarlarına öncelik verilmesini gerektirir. Herkes bir değerler hiyerarşisi benimser; bunun benliğin kurucusu olan bir bağlanma olduğu savunulabilir: Charles Taylor'un belirttiği gibi: "Kim olduğunuzu bilmeniz demek, ahlâk uzamında -neyin iyi neyin kötü, neyin yapmaya değer neyin değmez olduğu, sizin için anlamlı ve önemli olan ile yabana atılabilir ve ikincil olan konusunda soruların ortaya çıktığı bir uzamda- bir yöneliminiz olması demektir".¹ Değer biçme toplumsal kimliğin bir parçasıdır ve değer biçme olmadığı takdirde toplumsal hayat da durur. Gerçekten ayırım gözetmeyen bir özne hiç de bir insan özne olmazdı; değer biçmenin "seçkinci" olduğunu düşünen bazı postmodern öznelerin yalnızca kağıt üstünde var olabilmelerinin nedeni de budur belki. Ayrıca, bu öznelerin değer in saçmalık olduğunu bildiren değer yargısını nereden türettiklerini anlamak da oldukça zor. Kültür te-

1. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989), s. 28.

orisyenleri bazen değer önemsizmiş gibi bir havaya girmekten hoşlanıyorlar. Edebiyatla uğraşan eski usul akademisyen çevrelerinde kültürün güçlü biçimde fetişleştirilmesi söz konusuydu kesinlikle, ama popüler zihniyetli entelektüel kesimi George Eliot'ın *Beavis and Butthead*'den üstün olduğunu yadsısa da, değerlendirme yapmakta inat eden halk, bir televizyon programını öbürüne tercih etmeyi sürdürmektedir.

Gelgelelim, postmodernizmin açtığı ateş altında olan şey, belki de önceliklerin pratik bir mertebelendirmeye tabi tutulmasından ziyade bunun gibi önceliklerin ebedi ve değişmez oldukları varsayımıdır. Konjonktürel ya da geçici önceliklere, belli bağlamlarda yer alan belli amaçlar için saptanmış önceliklere kimse ses etmiyor; postmodernistlerin sinsi bulduğu hiyerarşiler yalnızca *mutlak* olanlardır. Ama aslında mutlak hiyerarşiler konusunda da şiddetle itiraz edilecek bir şey yok gibi görünüyor. Aç kimseleri gıdıklamanın onlara yiyecek sağlamaya tercih edilebilir olacağı ya da insanlara eziyet etmenin işkence etmekten daha az cezaya layık olduğunun düşünüleceği bir durum tahayyül etmek zordur. Radikal politika görünüşte zorunlu olarak hiyerarşıktır, sınırlı enerjilerinin bir dizi soruna en etkin nasıl dağıtılacağını hesaplamanın bir yolunu bulmaya ihtiyaç duyar. Radikal politika, herhangi bir rasyonel öznenin yaptığı gibi, bazı sorunların öbürlerinden daha önemli, bir başlangıç noktası olarak bazı yerlerin öbürlerine tercih edilebilir, belli bir yaşam biçimi açısından bazı mücadelelerin temel nitelikte olduğunu, bazılarınınnsa böyle olmadığını varsayar. Bu konularda feci biçimde yanlış hesap yapıp, aslında hayati önemde olmakla birlikte gözden kaçırmaktan kabahatli olduğu çatışmaların yıllarca, hatta bir yüzyıl boyunca dışında kalabilir elbet. Marksist sol, kariyerinin büyük bölümünde tam da bunu yapmıştır. Ama bu, bazı sorunların öbürlerinden daha merkezi konumda olduğu gerçeğini çürüten bir kanıt değildir. Esasen bu, terimin bu anlamıyla hiç kimse görevcilikçi olmadığından hiç kimsenin makul ölçüler içinde kalarak yadsıyamayacağı bir önermedir. Marjnlere itilenler tüm önceliklerin ortadan kaldırılmalarını değil, dönüştürülmelerini talep etmektedir. Bastille'in bombalanmasından dışların fırçalanmasına dek tüm insani pratikler dışlama, olumsuzluk, bastırma aracılığıyla çalışır: önemli olan yalnızca kişinin yanlış şeyleri

dışlamaktan ya da yanlış insanları baskı altında tutmaktan kaçınmaya çalışmasının gerekliliğidir. Kişinin *Little Dorrit*'ten ziyade *Dallas*'ı incelemesi gerektiğini savunmak, değerlerin düzlenerek eşitlenmesi değil, yeniden düzenlenmesi demektir. Bunların ikisinin de incelenmesi gerektiğini ileri sürmek, değerleri üst üste çöktürmek değil, farklı türde değer biçmek demektir.

Bununla birlikte, çok haris herhangi bir politik projenin olanaklılığı konusundaki dosya bir kez kapatıldığında, öncelikler sorununun saçma olduğunu düşünmek kolaydır; çünkü bu durumda, esaslı bir değişim konusu her nasılsa gündemde değilse, işe nereden başlamak ve enerjilerinizin dağıtımını nasıl hesaplamak gerektiği sorunu da silinip gider. Daha sonra radikallerin bazıları, bazı sorunların ya da işlerin öbürlerinden daha değerli oldukları yönündeki apaçık hakikatten bir parça tiksinnmeye başlayabilir ve bunu hatalı biçimde "seçkincilik" olarak kabul edebilirler. Esasen bu, toplumsal bir mertebelendirmeyi teorik ya da politik bir mertebelendirmeye karıştıran bir kategori hatasıdır, ama yandaşlarının bir an duraklamalarına yol açmaya yetip yetmeyeceği kuşkuludur. Bu kimseler toplumsal seçkinler ile politik önceliklerin benzer olmamakla kalmayıp, radikal bir görüş açısından fiilen birbirinin karşıtı olduklarını fark edememişlerdir: Toplumsal seçkinlerin iktidarına meydan okumak radikal politikanın önceliklerinden biridir. O nedenle, bu radikallerin "seçkincilik-karşıtlığı" mütevazı rolünü bunun gibi seçkinlerin iş başında kalmalarına katkıda bulunarak oynayacaktır. Ayrıca, modern kapitalist toplumlardaki en dehşet verici seçkincilik karşıtı gücün tüm ayrımları sığlaştıran, tüm derecelendirmeleri tahrif eden ve tüm kullanım-değeri ayrımlarını mübadele-değerinin soyut niteliğinin altına gömen piyasa adıyla bilindiği de bu radikallerin dikkatinden kaçabilir. Bu radikallerin hararetili birer farklılık taraftarı olacaklarına kuşku yok, ama değer yargılarını savunmayacaklar ve dolayısıyla farklılık karşındaki tutumları kusursuz biçimde farksız olacaktır. Ama hiçbir tikel farklılığı öbüründen daha değerli bulmamak için kahramanca mücadele etseler de, kısa bir süre sonra farklılığa değer verdiklerini kuşkusuz görecekler ve böylelikle kendi kendini yadsıyan kendi kurallarını ihlal ettiklerini fark edeceklerdir.

Burada dikkatlerin çekilmesini gerektiren başka bir çelişki daha

var. Bazı postmodernistler "Milton, Süperwoman'dan [Süperkadın'dan] daha iyi değil, yalnızca farklıdır" gibisinden ifadeler kullanmaktan hoşlanırlar. Bu açıdan, daha önceleri ıskartaya çıkarılmış olan kültürün bütün bir menzilin geri kazanma ve kültürel kuralın yalnızca ne kadar rizikolu bir olay olduğunu tanımlama yönünde, bu sıfatı kullanmama izin verirlerse, değerli işler yapmışlardır. Ama bizim yargılarımızın, tıpkı bizim hakkımızdaki başka her şey gibi, ne ölçüde kültürümüz tarafından koşullandığını vurgulamak da postmodernizmin bazı çeşitlerinin tipik karakteridir. Belli bir estetik formasyon verili kabul edildiğinde, bir dingoyu dingo olarak görmekten ya da kağıt üstünde gördüğümüz "kapı" biçimindeki dört siyah işareti duvardaki bir tahta parçasıyla bağdaştırmaktan ne kadar kaçınabiliyorsak, Milton'un eserlerini de büyük sanat olarak görmekten o kadar kaçınabiliriz. Burada birisi araya girip, geliştirmekten kaçınmadığımız değer yargılarının kaçınıldıklarımızın birçoğundan daha az değerli olduğuna dikkatimizi çekebilir. Eğer sizin patolojik olarak hiç kimse hakkında kötü bir sözcük kullanamayacağınızı biliyorsa, benim hakkımda oluşturduğunuz olumlu kanaat gururumu okşamaz. Bir şekilde olumsuz bir yargıda bulunabileceğinizi bildiğim takdirde, benim hakkımda olumlu bir yargı bildirmeniz gerçeği, olabilecek tüm otoriteye sahip olur. Gelgelelim, buradaki sorun, bu güçlü kültürel belirlenimcilik ile değerlerin yeniden değerlendirilmesine duyulan inanç arasında bir gerilim olmasıdır. Bunun düpedüz bir çelişki olması gerekmez: Belki de benim alt kültürüm beni, Mickey Mouse'u, *The Boy's Own Weekly*'nin zirvede olduğu yıllardan bu yana karşıma çıkan en iyi şey olarak görmeye koşullandırmış, oysa sizin başat kültürünüz Milton'u muhteşem bir sanatçı olarak görmemeyi sizin açınızdan imkânsız kılmış olabilir. Gelgelelim, bunun gibi durumların haricinde, güçlü bir kültürelcilik ile değerlerin küstah bir tersine çevrilişini bir arada tutamazsınız çünkü bu ikinci şık, birincinin yadsıdığı bir istençselciliği (voluntarism) içerimler.

Değerlerin inşa edildikleri, tarihsel olarak değişken ve doğaları gereği gözden geçirilebilir oldukları yönündeki inancın, katliamdan ziyade Gorky'ye daha iyi eşlik etse de, tavsiye edilebilecek pek çok yönü var. Bu inanç kendisini karşı-Aydınlanmacı bir

hamle olarak görür ve apaçık bir anlamda öyledir de: Değerler bundan böyle evrensel değil yereldir, mutlak değil olumsaldır. Gelgelelim, başka bir anlamdaysa yalnızca Aydınlanma'nın nakaratından ibarettir. Tıpkı Aydınlanma'nın maddeciliği gibi, değer ile olgu arasında keskin bir ikilik olduğunu varsayar: Dünya kendisi yabani, atıl, anlamsız bir maddedir, değer ise bu dünyaya atfedilmiş bir ilave. Gerçeklikte anlamlı hiyerarşiler yoktur, örneğin başkalarını röntgenci bir tatminin nesnelere indirgemenin, yaralarını uzaktan seyretmekten daha kötü olduğunu gösterecek bir kanıt yoktur. Kant'ta olduğu gibi, değerler dünyası bir şeydir, doğa alanı tamamen başka bir şey. Doğa alanının değerler dünyasına rehberlik edebileceğini bildiren Aristotelesçi anlayış, Kant'a göre kendi kendine yön veren öznenin vakarına bir hakaret, postmodernizme göreyse nesnelci bir mittir. Nesnel değerler hakkındaki postmodern kuşkuculuğun, hiç değilse bir düzeyde, yapısını bozmaya çalıştığı Akıl kampına gerisin geri gelip katılmak zorunda kalması ironiktir.

Postmodernizmin kitabındaki en kötü suçlardan birine, neredeyse ölüm cezası gerektiren bir tecavüz ya da Hristiyan teolojisinde Kutsal Ruh'a karşı işlenen günahların eşdeğeri sayılabilecek suçlardan biri olan özcülüğe geçebiliriz şimdi. En zararsız biçimiyle özcülük, şeylerin belli niteliklerden oluştuklarını, bu niteliklerin bazılarının fiilen bu şeyin kurucusu olduğunu ve dolayısıyla bu kurucu nitelikler dışarıda bırakıldığı ya da radikal ölçüde dönüştürüldüğü takdirde söz konusu şeyin başka bir şey olacağını ya da hiçbir şey olmayacağını bildiren öğretimdir. Böyle ifade edildiğinde özcülük öğretisi açıkça, önemsizlik ölçüsünde doğrudur ve birilerinin bunu niçin yadsımak isteyeceğini anlamak zordur. Bu haliyle, iyi ya da kötü yönde, çok dolaysız politik içerimler barındırmaz. Postmodernistler duyumlu tikellik konusuna fazlasıyla düşkün olduklarından, bir şeylerin özgül neliğine dair özcü inanca bu kadar sinir olmaları bir açıdan şaşırtıcıdır. Özcülük öğretisinin, "ortak bir adı olan tüm şeylerde ve yalnızca bunlarda zorunlu olarak mevcut olan çekirdek nitelikler ya da nitelik öbekleri" olduğunu savunan daha çıkarıcı bir değişkesi de var?

2. Garth L. Hallet, *Essentialism: A Wittgensteinian Critique* (New York, 1991), s. 2. Penelope Mackie'nin sık sık eleştirdiği şey, bir bütün olarak, özcülüğün buna

Bunun yenilip yutulmasının çok daha zor olduğu açıkça ortada. Bazı felsefeciler bu niteliklerin "zorunlu" olduğundan ya da belli bir sınıfta yer alan bir nesnede bunların hepsinin mevcut olmasına gerek olduğundan ya da bu niteliklerin yalnızca söz konusu sınıfa dahil olan nesnelere özgü olması gerektiğinden kuşkulananacaktır. Ama bir şeyi ne ise o kılan belli niteliklerin olduğundan ya da aynı sınıfa mensup şeylerin ortak *bir şeyler* barındırması gerektiğinden birçok felsefeci kuşku duymayacaktır, bu bir şeyler bir "ailevi benzerlikler" açısından başka bir şey olmasalar bile.

Özcülüğe inanmak ille, bir şeyin *tüm* niteliklerinin bu şey açısından özsel olduğunu bildiren inanılması zor görüşü savunmayı gerektirmez. Belli bir ağırlığa sahip olmak insan olmak için özselken, güre kaşlara sahip olmak özsel değildir. Özcülük, bir şey ile başka bir şey arasında daima keskin kopukluklar olduğunu, her şeyin kendi hava sızdırmaz ontolojik uzamına kapanarak başka her şeyle bağlantısını kopardığını varsaymak anlamına da gelmez. Aslında, Hegel ve başka düşünürlerle birlikte, şeylerin bağıntısallıklarının tam da onların özü olduğunu savunabilirsiniz. Çünkü bir şeyin belli özsel nitelikler sergilemesi, bizim bu şeyin nerede bitip başka bir nesnenin nerede başladığını her zaman kesin biçimde biliyor olduğumuz anlamına gelmez. Kesinlikten yoksun sınırları olan bir alan hâlâ bir alan olmaya devam edebilir ve sınırlarının belirlenmemişliği, bu sınırların içindeki her şeyi ontolojik bir kargaşaya itmez. İnsanlar bir zamanlar Strasbourg'un Fransızlara mı yoksa Almanlara mı ait olduğu konusunda kuşkuya kapılmış olabilirler, ama bu, Berlin'in kime ait olduğundan kuşkuya kapıldıkları anlamına gelmez. Ayrıca, kendilerini farklı nesneler kılan belli küçük varyantlarıyla şeylerin aynı sınıfa mensup olmalarının, hepsinin tam olarak aynı özsel görünümeleri sergilemeleri anlamına geldiğini varsaymanın da bir gerekçesi yoktur. Çok farklı türden birçok yazıyı, bunların hepsi de tam olarak aynı genel görünümeleri paylaştıkları için "edebiyat eleştirisi" olarak adlandırmayız; bu yazılar, bizim edebiyat eleştirisi olarak ad-

benzer güçlü bir türüdür: "How Things Might Have Been: A Study in Essentialism" (Doktora tezi, University of Oxford, 1987). Ayrıca bkz. Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20, no. 2 (1992).

landırmadığımız yazı türüyle de bu görünümünün bazılarını paylaşacaklardır. Ama hem Joseph Addison'u hem de William Empson'u birer edebiyat eleştirmeni olarak nitelendirmek, sonuçta bu konuda yanıldığımız ortaya çıksa bile, bu kimselerin *belli* ortak niteliklere sahip olduklarını iddia etmektir.

Özcülüğe inanmak kişiyi, bir şeyi ne ise o kılının yalnızca tek bir temel nitelik olduğunu bildiren görüşe bağlanmak zorunda bırakmaz. Özcülük ille bir indirgemecilik biçimi değildir. Özcülüğün, bir şeyler açısından neyin özsel olup neyin olmadığı konusunda asla bir kuşku duyulamayacağına inanılmasını içermesi gerekmez. Tam tersine, bu soru sınırsız bir tartışmaya konu olabilir. Bazı insanlar Britanya'yı kendisi kılan nitelik açısından krallığın özsel olduğunu savunurken, bazıları bu fanteziden çok fazla kuşku duymaktadır. Tekerlekleri, selesi ya da gidonu olmayan bir bisikletin hâlâ bir bisiklet olup olmadığını ya da kalın tahtaları belli bir sürede tek tek bir araya getirerek yaptığınız bir sandalın hâlâ işin başındaki sandal olup olmadığını merak edebileceğiniz eşik durumlarının her türü olanaklıdır. İnsan olmak açısından neyin özsel olup neyin olmadığı sorusu, kürtaj tartışmalarıyla ya da emperyalizm açısından önem taşıyan tartışmalarla ilgili olabilir: Yerlilerin sizin açınızdan insan sayılmak için gerekli bir nitelikten ya da nitelikler öbeğinden yoksun olduklarını düşündüğünüz takdirde onları kılıçtan geçirmekten zevk alabilirsiniz. Esasen insan doğası diye bir şey varsa, bugüne kadar olan felsefi sicilin dolaylı olarak gösterdiği gibi, özünde bu doğanın nelerden oluştuğu konusunda asla bir görüş birliği sağlamayabiliriz pekâlâ.

Bir şeylerin özsel bir niteliğinin dönüştürülmesi ya da dışarıda bırakılmasının bu şeyin doğasının değişmesi anlamına geleceğini söyledim, ama iş toplumsal fenomenlere gelince bu önermeye kimi çekinceler koyulması gerektiği düşünülebilir. Islak olmayan suyun hâlâ nasıl su olabileceğini anlamak zordur, ama insan varlıklar ve onların kurumları konusunda özsel kabul edilen niteliklerin tarih içinde değişebilir olduğu daima savunulabilir. Bazı kültürler tabi kılınmanın kadınlığın özünde yattığını düşünmüşler, oysa bazıları en azından kâğıt üzerinde böyle düşünmemişlerdir. Başka bir anlatımla, sözgelimi eski çağın destanlarında cesaretin bir savaşçı ol-

manın zorunlu bir parçası olmasına karşılık bugün bir asker olmanın anlamı açısından zorunlu olmadığına inanarak, bir tür tarihsel açıdan görecelileştirilmiş bir özcülüğe bağlanabilirsiniz. Korkak bir subay, hiç değilse görevine son verilinceye kadar bizim açımızdan hâlâ bir subaydır; oysa modern öncesi bazı toplumlarda korkak bir önder, hangi türden olursa olsun bir önder sayılmaz. Bu toplumlara göre, belli toplumsal rollerin yerine getirilmesinde erdemler özseldir, oysa bugün bizim açımızdan bu her zaman geçerli değil.

Gelgelelim, bu görecelikçiliği çok ileri götürmemeye dikkat etmeliyiz. Kadınların sırf kadın olma nedeniyle, kendilerini ezilmeye gayet uygun kılan bazı niteliklere sahip olduklarını savunan kültürler yanılığ içindedirler. Kadınların ezilmeye elverişli olmalarını ya da olmamalarını sağlayan belirli hiçbir doğaya sahip olmadıkları için mi, yoksa sırf insan olma nedeniyle ezilmeme hakkına sahip oldukları için mi bu kültürlerin yanılığı içinde olduklarıysa, postmodernistler ile onların bazı eleştiricileri arasında bir tartışma konusudur. Patriyarkiyeye yönelik bir eleştiri olarak, kadınların sırf genel insanlığın bir parçası olmaları nedeniyle hiçbir yerde asla ezilmemeleri gerektiğini söylemek, işin başında kadınların ortak bir insan özüne sahip olmadığını söylemekten daha fazla işe yarayacak gibi görünse de, birçok postmodernist, bu güçlü etik savununun ancak kadınların efendilerinin bazılarının yaptığı tarzda kadınları özelleştirme pahasına yapılabileceğinden korkar. Efendilerinin *bazıları* dedim çünkü, ezenlerin de özcü olmalarını gerekli kılan bir zorunluluk yok. Hiç değilse teoride bu efendilerin, yağmacı davranışlarını sırf uzlaşım sal zeminlerden hareketle savunan saf kan birer kültürelci olmaları kesinlikle mümkündür. Aslına bakılırsa bu muhtemelen, günümüzdeki katı şirket yöneticileri açısından, Cardinal Volsey açısından olacağından daha fazla geçerlidir. Eski Yunan Sofistleri birer uzlaşımçıydılar, ama eski Yunan'da köleleri kurtarma yönündeki girişimleriyle dikkat çekmiş değillerdi. Esasen, kültürel uzlaşım sal hepsi de eşit ölçüde keyfiyse eğer, Sofistlerin yaptığı gibi, kendinizi tesadüfen içinde bulduğunuz uzlaşım sal, bunlar cinsiyetçiliği içerse bile, bağlanmaktan niye kaçınasınız ki?

Şu halde, özcülük, ille politik sağın bir karakteristiği olmadığı

gibi, özcülük karşıtlığı da solun temel bir özelliği değildir. Karl Marx bir özcüydü,³ oysa burjuva Faydacılığının babası olan Jeremy Bentham hararetli bir özcülük karşıtıydı. İngiliz liberalizminin babası ve köle ticaretine yatırım yapan bir girişimci olan John Locke, bazı özlerin gerçek, ama bazılarınıninsa yalnızca "nominal" olduğuna inanıyordu. Denys Turner'ın yazdığı gibi:

Hiçbir yüklem ... [Locke'a göre] gerçekliği oluşturmak açısından, öbür yüklemlerden daha özsel değildir. Bundan, kişinin seçip ayırdığı herhangi bir tikel yüklemi özsel olarak görmemesi için bir gerekçe olmadığı sonucu çıkar ... bir insan kişiyi özsel olarak tanımlayan hiçbir karakteristik yoksa, deri renginin özsel bir karakteristik olarak alınmaması için de bir gerekçe yoktur. Tıpkı bunun gibi, herhangi bir karakteristik insan kişisini tanımlayan bir karakteristik haline getirilebiliyorsa, deri renginin böyle bir karakteristik haline getirilmemesi için de bir gerekçe yoktur ve bu da ırkçılara verilmiş bir icazettir. Genel olarak, eğer her farklılık ahlâk bakımından hakikaten eşit ölçüde kayıtsız kalınacak bir meseleyse, o vakit seçtiğim herhangi bir farklılığın ahlâk bakımından *tüm* farklılığı oluşturduğunu niçin düşünmemem gerektiğini göstermek asla mümkün değildir.⁴

Postmodernizm gibi Locke da insan özlerini bir kenara fırlatır ve insan varlıklar konusunda önemli olanın bizim önemli diye kurduğumuz şeyler olduğuna inanır. Aradaki tek fark postmodernlerin ırkçılık karşıtı birer özcülük karşıtı olmaları, Locke'unsu ırkçı bir özcülük karşıtı olmasıdır. İki taraf da birbirini hakikaten yarılmakla suçlayamaz. Bunlara karşı ileri sürülebilecek radikal özcü (ya da ahlâki gerçekçi) savunusu, siyah olmanın beyaz olanlarınkinden farklı bir türe mensup olmak anlamına gelmemesi anlamında deri renginin insan varlıkları tanımlayan bir özellik olmadığı gerçeğini söylemekten ibarettir. Ölüm, insan varlıklar için özseldir, ama deri üstündeki çiller değil. Farklı kültürlerden gelen varlıkların farklı türden yaratıklar olmaması anlamında, sahip olduğunuz kültür sizin insanlığınızı tanımlayan bir özellik değildir. Bir tür kültürel varlık olmamız aslında insanlığımız açısından

3. Bkz. S. Meikle, *Essentialism in the Work of Karl Marx* (Londra, 1985) ve Norman Geras, *Marx and Human Nature* (Londra, 1983).

4. Denys Turner, *Marxism and Christianity* (Oxford, 1983), s. 86.

özseldir, ama belli türden bir kültüre ait olmamız değil. İnsan varlıkların tüm özellikleri kültürden ibaret olduğu için değil, kültür insan varlıkların doğasına ait olduğu için, kültürel-olmayan insan varlıklar yoktur. Tıpkı tüm dillerin özgöl olması gibi, insan doğası da daima özgöl bir kültürel tarz içerisinde somutlaşır. Kültürel farklılıklarımızın göreceli önemsiz boyutlarının berisinde temel bir değişmez değerler nüvesinin yattığını tahayyül eden bir tür liberal hümanistin gözden kaçırdığı şey de budur. Bunun tersine, kültürelci kişinin yanıldığı nokta ise, tüm diller özgöl olduklarından, bunların hiçbirine *dil* denilemeyeceğini düşünmesidir. Bu yanılgı, burada tam olarak *neyin* kültürel açıdan özgöl diye öne sürüldüğünü anlamayı zorlaştırır. Tüm dillerin özgöl olduklarının iddia edilmesi dil diye genel bir şeyin olmadığı anlamına geliyorsa eğer, o vakit nasıl oluyor da belli bir faaliyeti, sahip olduğu özgöl boyuttan ötürü her şeyden önce tenis ya da burnunuzu sümkürme olarak değil de, dil olarak tanımlıyoruz? Postmodern kültürelcilik, genel kategorilerin gerçek dışı olduğunu öğreten bir felsefi adcılık biçimidir ve dolayısıyla küçümser gibi yaptığı Lockecu ampirisizmle ortak pek çok noktası vardır. Postmodernistlerin yeri geldiğinde iyi birer ampirisizm karşıtı olmayı öğrenmiş olmaları gerçeği, bizim olgu diye bildiklerimiz karşısında bir önyargı sergilemeleri anlamına gelir yalnızca. Bu önyargıyla birlikte, oldukça farklı iki felsefi akım olan "pozitivizm" ile "ampirisizm", Shakespeare'in doğum gününün Nisan ayına denk geldiğini söylemeye kalkan herhangi bir kimseyi azarlamak için birbirlerinin yerine geçecek biçimde kullanılabilir.

Özcülük savunusu olumsuz bir biçimde de ifade edilebilir. "Feminizm" ve "sosyalizm" gibi sözcükler, çok karmaşık bir inançlar ve faaliyetler silsilesini kapsayan ve pek çok anlaşmazlığı uzlaştıran hantal, kapsamlı kategorilerdir. Bu kategorilerin dilimiz açısından söz konusu olduğundan daha fazla sıkı sıkıya kapalı olduğundan ya da sızıntı yapmadığından söz edilemez. Dil tam da, buzlu bir yüzey gibi pürüzsüz olmaktan ziyade kabaca yontulmuş bir malzeme olduğu için bu kadar iyi iş görmektedir. "Kusursuz" bir dil, toplumsal varoluş açısından büyük ölçüde işe yaramaz olacaktır. Bugünlerde emek-değer teorisini, yanlış bilinç fikrini, temel ve üstyapı modelini, politik devrim nosyonunu, diyalektik

maddeciliğin öğretilerini, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çatışma öğretisini, azalan kâr oranları yasasını ve piyasa ilişkileri ile meta üretimini ortadan kaldırma projesini reddetmekle birlikte kendilerine hâlâ Marksist demekle ısrar eden insanlara rastlamak olanaklıdır. Sanıyorum ki, bununla, yukarıda sıraladığım öğretilerin hiçbirinin Marksizmin özüne ait olmadığını kast ediyorlar. Bir yüzyıl kadar önce, sosyalizmin, kaçınılmaz olsa da zorunlu olarak arzu edilebilir olup olmadığından kuşkulanan yeni-Kantçı Marksistler vardı. Oysa, aynı zamanda feodalizme hızla geri dönülmesi gerektiğini haykırsalardı, kendilerine başka bir ad takabilecekleri gibi kafaları da daha az karıştırdı. Tanrıya inanmayan dindar Hristiyanlara da rastlamak olanaklı. Tüm bunlar, "Marksist" ve "Hristiyan" gibi terimlerin herhangi bir anlama gelebileceğini mi göstermektedir? Değil kuşkusuz: Her şeyi kapsamaya çalışan herhangi bir terim sonunda hiçbir anlam bildiremez hale gelecektir, çünkü göstergeler aralarındaki farklılıklar sayesinde iş görürler. Bazı tedbirsiz radikallerin düşünüyor gibi göründüklerinin tersine her şeyin maddi, politik ya da ideolojik olamamasının bir nedeni budur. Elinden geldiği kadar çok sayıda kadını ağır işlere zorlarken kendisine feminist diyen biriyle karşılaştığımızda, kendisi ne kadar tersini iddia ederse etsin, bu kimsenin aslında bir feminist olmadığını düşünürüz. Kendi tecrübesini ne denli dindarca savunursa savunsun, o kimseyi değerlendirirken kendi sözlerini esas almayız. Domuz sosisini pek sevdiğini açıklamakla birlikte bunları neredeyse hiç yemeyen, yediği zaman da tiksinişmiş olduğunun tüm belirtilerini taşıyan bir kimse tahminen ya divanenin biridir, yalancıdır, kendini kandırıyordur ya da yalnızca "pek seviyorum" deyimini kullanmaya ehil değildir. "Feminist" ve "sosyalist" gibi terimler sahip oldukları gücü muhafaza edeceklerse, üzerinde uzlaşamayacakları bir şeyler olması gerekir. Hiç değilse şimdilik bir feministi feminist-olmayandan ayırdığı sayılabilecek bir şeyler olması gerekir, ille tek bir şey de değil. O çok yerilen özcülük kavramının daha yumuşak değişkelerinin varmaya çalıştığı nokta da budur. Postmodernizm özcülüğe karşıdır; ama aynı zamanda öte-anlatılara, evrensel Akıla ve çoğulcu-olmayan kültürlerle de karşıdır ve bu görüşlerin postmodernizm açısından özsel oldukları savunulabilir.

Tüm bunlara rağmen postmodern özcülük-karşıtlığının bir ganesi var elbet. Aslında öz kavramının indirgeyici, hatalı biçimde edileştirici, kaba biçimde homojenleştirici kullanımları bulunuyor ve bu kullanımlar özellikle toplumsal cinsiyet ve etniklik alanlarında epey zarar ziyana neden oldu. Burada özcülük, bir şeyin "değişmez bir doğa ya da tip olarak şeyleştirilmesi" gibisinden bir anlama gelir ve bazı feministler ve etnik eylemciler de bizzat bu yola baş vurmuş olsalar da genelde patriyarkların, ırkçıların ve emperyalistlerin cephaneliğindeki güçlü bir silah olmuştur. Ama radikal amaçlarla kullanılabilecek her kavram, radikallere karşı da kullanılabilir diyerekten ıskartaya çıkarılırsaydı, radikalizm söylemi aslında çoktan yıpranmış olurdu. Sözelimi radikaller, sırf "gelenek" bazı insanlar açısından 20'nci yüzyılın başlarında İngiltere ve Amerika'da kadınların oy kullanma hakkına sahip olmasını savunmuş olan kadınlardan ziyade Muhafızın Değiştirilmesi anlamına geliyor diye gelenekçi olmaktan vazgeçmemeliler. Her halükârda, "kötü" bir özcülüğün koyutladığı değişmezlik bu tikel alanlarda politik açıdan tehlikeli olsa bile, değişmezlik fikrinin daima tehlikeli olduğunu dogmatik biçimde varsaymak için hiçbir gerekçe yok. Politik kurtuluşun, asla bozguna uğratılamaması anlamında değiştirilemez olmasını umut etmek niçin hatalı olsun ki? Zaten öz konusundaki klasik anlayışta değişim, bu anlayışın özünde yatar. Bir kedi yavrusunun büyüüp kedi haline gelmesine telaşla çığlık atarak ya da şaşkınlık nidalarıyla tepki göstermeyiz; böyle bir sonuç onun doğasında yatar. Başka şeylerin yanı sıra hangi ihtiyaçların insanlık açısından özsel olup hangilerinin olmadığını bilmeye ihtiyaç duyduğumuz için özcülüğü bir safra gibi fırlatıp atamayız. Öyleyse, beslenmek, ısınmak, başkalarıyla ahbaplık etmek ve belli ölçüde fiziksel bütünlük gibi hayatta kalmamız ve esenliğimiz açısından özsel olan ihtiyaçlar politik açıdan birer ölçüt haline gelebilir: Bunun gibi ihtiyaçları yadsıyan herhangi bir toplumsal düzene, insanlığımızı yadsıdığı için itiraz edebiliriz; bu da genellikle, söz konusu toplumsal düzene bizim toplumsal kültürel uzlaşımlarımıza hakaret ediyor diye karşı çıkmaktan daha güçlü bir savunu sayılır. Özcülük politik açıdan önemliyse, bunun nihai nedeni radikallerin müthiş güçlü bir sistemle karşı karşıya gelmeleri ve dolayısıyla devşirebilecekleri en

ikna edici argümanlara ihtiyaç duydukları bir konumda bulunmalarıdır. Ortak bir insan doğasından hareketle oluşturulan argümanlar statükoyu savunmak için işe koşulabiliyorsa, bu argümanlar aynı zamanda, en azından ilke olarak, kültürelciliğin dilinden daha derin bir eleştirel etki yaratacak biçimde de kullanılabilirler.

Daha önce, postmodernistlerin bizi en fazla ikaz ettikleri teleoloji çeşidinin sahte bir hedef olduğunu ileri sürmüştüm. Tarihin önceden belirlenmiş bir hedefe doğru rahatlıkla açılıp geliştiğine kimse inanmaz pek. Ama tarihsel amaçlara ve niyetlere, belli hedefler gözetilerek tanımlanmış ve yönlendirilmiş projelere herkes inanır. Cidden tuhaf sayılabilecek birkaç post-yapısalcı hariç, insanların çoğu zorunlu koşullar nosyonunu, yani şu bayağı önermeyi kabul eder: Öyle durumlar vardır ki, Y amacını gerçekleştirebilmek için önce X'i başarmış olmanız gerekir. Bu önerme bireyler açısından açıkça doğruysa, genelde tarih için de doğrudur. İşte hiç değilse bu oldukça minimal anlamda tarih, "her şey uyar" meselesi değil, bir zorunluluk meselesidir. Bunun, tarihin *ayrılmaz parçası olan* bir zorunluluk olmadığını söylemek bile gereksiz; bu daha ziyade bizim özgür eylemlerimizin her zaman sıkı bir belirlenimler ağını örme tarzıdır. Gün gelir, kendi özgür eylemlerimiz sonucunda, daha önceleri sonsuz olanaklılıklara açılan bir ufuk gibi görünen şıklar yelpazesini birkaç yavan şikka indirmeyi becerdiğimizizi yılgınlıkla fark edip şaşkınlıkla bakabiliriz. Aslına bakılırsa, sırf başka şıkları açıp durmamız sayesinde, önümüzdeki tarihsel şıkları her zaman kapatmaktayız. Thomas Hardy'nin romanında kötü niyetli tarihsel bir istencin eylemi gibi görünen şey genellikle tam bu türden ironik bir sürece dönüşür; böylelikle geçmişte oldukça özgür olarak gerçekleştirdiğimiz eylemler, şimdiki zamanda karşımıza bir metafizik mukadderatın tüm muammalı kapallılığıyla dikilir.

Öyleyse, öykünün biçimlendirdiği tarih ile renkli bir kaos olarak tarih arasında yapılacak cahilane bir tercih, postmodernistlerin önümüze sürecekleri türde bir tercih söz konusu değil. Anlatılar eğer hem yaşadığımız hem de yeniden öykülediğimiz şeylerse eğer, maddi tarihi tamamen kararlaştırılamaz bir metni, bir teorisyenin rastgele seçilmiş öyküsünün yapacağı ustalıklı düzenlemeleri bekleyen bir metin olarak görmek söz konusu o-

lamaz. Böyle bir yaklaşım, mağdurlarının bakış açısından tarihsel projelerin bazen çok belirli amaçları olduğunu bilmeyecek denli talihli olanların imtiyazlı görüşüdür. Bu mağdurlar açısından "her şey uyar"ın söz konusu olmaması gerçeğine ancak esef edilebilir. Sözcüğün ümitli, Hegelci anlamıyla tarihin "rasyonel" olduğunu yadsımak, ille de tarihin gaddarlık ölçüsünde özgül bir biçimle üstümüze geldiğini yadsımak anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, Marx'a göre tarih hem belirli hem de irrasyoneldir ve sosyalizmin amacı da hem belirlenmişliği hem de irrasyonelliği azaltmaktır. Daha serbest ve daha kısıtlanmamış, soyut kategorilerin ya da doğal bir felaket gibi bize yandan çarpan güçlerin esaretinden bir parça daha kurtulmuş bir toplum anlamında tarihsel belirlenmemişlik, sosyalizm açısından hâlâ ulaşılması gereken bir hedeftir, geçmişin kasvetli belirlenmişliğinden sıyrılmak anlamına gelen bir hedef. Daha da çok rasyonel denetim altında görünen bir tarih bize, pek de acımasız bir yazgı gibi görünmeyecektir ve postmodernistler *af huyurursa* bunun, rasyonellik ve özgürlüğün niçin birbirine uygun olduğunu açıkladığını öne süreceğim. Postmodernizme göre bunlar genellikle, müstebit bir Akıl bizim ihlal edici arzularımızı geri püskürtme tehdidi savurduğundan, teorik barikatların karşıt yanlarında saf tutmuş halde bulunurlar. Bu anlamda, daha önce gördüğümüz gibi, olumsuz ya da eski moda bir liberal özgürlük anlayışının çok ötesine uzanmak postmodern özgürlük anlayışına zor gelir ve zaman zaman bu liberal anlayışın bile gerisinde kalır. Ama kısıtlılıklar olmaksızın olumlu özgürlük de olamaz, çünkü ortada bu olumlu özgürlüğün gerçekleştirilebileceği güvenli bir alan yoktur. Yalnızca kolektif kendi kendini belirleme olarak kavranan özgürlük, aynı zamanda erkeklerin ve kadınların bugün bir tür ikinci doğa olarak yaşantıladıkları ve bir Fransız Akademisinin Küstah Başkanının tüm yüce otoritesiyle karşılarına dikilen türden kısıtlılıkları azaltabilir. Ve bu arada işe bakın ki, insan istencinden oldukça bağımsız olarak mitolojik, kendi kendini sevk eden bir Tarih in Diyalektiğine abone olduğu varsayılan da Marksizmdir!

Tarih temelde, örneğin tarihin bir parçası ile öbür parçası arasında önemli nedensel bağıntıların olmaması anlamında tesadüfiyse eğer, diyelim ki Stalinizmden nasıl kaçınılabileceğini bilmek zordur. (Post-) Stalinist rejimler daha yeni çöktüğünden, bu

bizim için en yakıcı politik sorun olmayabilir; ama kötü türden değil de iyi türden bir teleolojik düşüncenin örneği olarak işimize yarayabilir. Otoriter post-kapitalist toplumlar, başka şeylerin yanı sıra, sosyalizmi çok elverişsiz koşullar altında, gelişkin üretim güçlerinin desteğinden, zengin müttefiklerden, düşmanca davranmayan komşu ülkelerden, işbirliği yapmaya istekli köylülerden, canlı bir liberal-demokratik gelenekten, iyi işleyen bir düzene sahip bir sivil toplumdaki, makul ölçülerde iyi eğitilmiş bir işçi sınıfından ve buna benzer etkenlerden yoksun olarak inşa etmeye çalışmanın bir sonucudur. Bunlar sosyalizmin inşası için, yeterli değilse de zorunlu koşullardır: Sosyalizmin kapitalizmden her nasılsa otomatik biçimde türediğini ileri sürmek (gerçekten göz alıcı bir teleoloji numunesi olurdu bu) ile gelişkin bir kapitalizmin, sosyalizmin inşası için gereken zorunlu koşullardan bazılarını sağladığını ileri sürmek arasında bir fark vardır. Bu koşullar olmaksızın bu işi gerçekleştirmeye koyulmak, sanayiye dayalı bir orta-sınıf mirasının yokluğunda bizzat sanayinin geliştirilmesine yüklenmek zorunda kalan bir otokratik devlet yaratma riskine atılmaktır. Cehalet derecesine varan "çizgisel" perspektifiyle⁵ ve "metafizik" bir nedenselliğe teslim olmuşluğuyla birlikte tüm bunları "teleoloji" olarak gören birisine, iş otoyolunda karşıdan karşıya geçmeye gelince zorunlu koşullara ilişkin bu bulanık görüşü benimsememesini tavsiye ederim.

Tüm teleolojik öykülerin en eskileri üç koldan yol alma eğilimindedir. Elimizde ilkin, neşe dolu olmakla birlikte bir biçimde sıkıcı olan "ilkel" cemaatlerden oluşan bir altın çağ vardır; sonra bu durumdan, birçok esine kaynaklık etmekle birlikte çözüp dağıtıcı olan bireycilik çağına Düşmeye sıra gelir; ve en sonunda bu ikisinin mutlu bir sentezi. Tarihin bu tarzda cereyan etmiş olduğuna ya da bu tarzda cereyan eder hale geleceğine kimse inanmaz pek; ama böyle bir bakışın niçin o denli akıl dışı görüldüğü konusunda birkaç gerekçe ileri sürmeye değer. Bir kere, geçmişte asla bir altın çağ olmadığını biliyoruz. Ama böyle olsa bile, "geleneksel" ya da modern-öncesi toplumların, bizim bugünkü yapımızda bulunmayan birçok değerli boyutu olduğu doğrudur; bazı durumlarda bunlar.

5. Bunun aslında ille çizgisel ya da aşamacı bir tarih teorisi olması gerekmediğini, yukarıda 4. Dipnotta açıklığa kavuşturmuştum.

sırf bu toplumlar bizim sahip olduğumuz şeylere sahip olmadıkları için değerli sayılır. Bir bütün olarak bakıldığında bu toplumlar daha zengin bir yer-yurt, cemaat ve gelenek duygusuna, daha az toplumsal anomiyeye, daha az ölümcül rekabete ve azap veren hırslara sahiptirler, acımasız bir araçsal rasyonelliğe daha az maruz kalmışlardır vb. Öbür yandan ve çoğunlukla aynı gerekçelerle, genellikle vahimlik derecesinde yoksuldurlar, kültürel klostrofobiden mustarıptirler, toplumsal açıdan dar görüşlü ve patriyarkaldırlar, özerk birey duygusuna pek yer vermezler. Modernlik, tam da böyle bir özgür bireysel gelişim duygusuna, bunun beraberinde getirdiği tüm tinsel zenginlikle birlikte sahiptir; ayrıca, atalarının büyük ölçüde habersiz olduğu, insanların eşitliği ve evrensel haklar gibi nosyonları doğurmak üzere kuluçkaya yatmaya başlar. Ama aynı zamanda bunun barbarlık derecesinde özensiz bir düzenin, mensupları arasındaki tüm anlamlı bağınıtları koparan, onları değerli simgesel kaynaklardan mahrum bırakan ve yaşamın araçlarını amaçmış gibi görmeye ikna ederek yanıltan bir düzenin daha medeni görünen yüzü olduğunu da biliyoruz. Üstelik, bu iki yaşam biçiminin insanın moralini bozacak denli ortak noktası olduğunu da biliyoruz: Ağır çalışma yükü, baskı ve sömürü, vahşi iktidar mücadeleleri, ölümü anlatan mitolojiler, askeri şiddet ve benzerleri. Bu kadarıyla ne romantik nostaljinin ne de modernist galibiyet duygusunun bir nebze olsun cazibesi olabilir. Ama romantik kapitalizm-karşıtlığının ya da gelenekten duyulan modernist tiksintinin de bir cazibesi yoktur.

Kuşkusuz, her iki dünyanın en iyi boyutlarını bünyesinde toplayan bir duruma ilişkin ütopyacı anlatının el yordamıyla aradığı budur. Bu, gelecekte uygulanabilir bir durum olmayabilir, ama hiç değilse hem umutsuzluk hem de cüretkârlık, hem at gözlüğü takmış bir tepkisellik hem de toy bir ilerlemecilik konusunda hayırlı bir uyarıda bulunur. Her iki dünyanın en iyi boyutlarını harmanlamayı düşlemek, aynı zamanda ikisinin en kötü boyutlarını reddetmek anlamına gelir. Bu, postmodernistlerin pek sevecen bulmadıkları bir vizyondur; ama insanın bu neden sevilmesin diye sorası geliyor. Bu tutumla postmodernistler, gelişkin bireysel güçler düzeyinde insani karşılıklılığı bir ölçüde yeniden kurmayı her nasılsa becermiş olan bir toplum düşüncesinin kendilerine gerçekten

cazip görünmediğini mi söylemek istiyorlar, yoksa bu fikrin gülünçlük derecesinde soyut, tarihsel açıdan imkânsız olduğu için üzerinde durmaya değmeyeceğini mi düşünüyorlar yalnızca? Bu bakımdan bir noktaya kadar haklı olabilirler; ama eğer birinci şıkkı kastediyorlarsa, bu beklentinin niçin bu denli tuhaf biçimde sönük görüldüğünü insan kendine sormak zorunda kalıyor. Bence, gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğinden bağımsız olarak, bundan daha istenilesi bir insanlık halini tahayyül etmek zor. Bireyin en sonunda kendini bulabildiği böyle bir insanlık hali, aşağı yukarı Marx'ın komünizmden anladığı hali özetler. Dünyanın bu halinin şimdi bile tarihin sonunda belli belirsiz mevcut olması, sabırla bizim ona yetişmemizi beklemesi anlamında bu vizyonda bir teleoloji yoktur. Bununla birlikte, eylemlerimizi doğrudan doğruya böyle bir hale yönelme doğrultusundaki *kibir* ve yanlış ütopyaadan kaçınmamız koşuluyla, politik eylememizin ortasında bulgulayıcı (heuristic) bir kurmaca ya da Kantçı "idea" olarak akılda tutmak açısından, her şeye rağmen o kadar da kötü bir ütopya türü değil bu vizyon.

Teleoloji genellikle, bugünün, belli bir gelecek sonuçlanmasını sağlayan bir potansiyel barındırdığı varsayımını içerir. Ama bunun, söz konusu potansiyelin, bir çiçek yaprağının tomurcukta gizli olması gibi bugünde gizlendiği anlamına gelmesi gerekmez. Bu potansiyel daha ziyade benim hemen şimdi Glasgow'a yolculuk yapabilme potansiyeline sahip oluşum gibi mevcuttur ve bunu da varlığımın bir tür gizli yapısı olarak görmek zordur. Burada teleoloji yalnızca, gidebilecekken gitmediğim yerin ışığında nerede bulunduğumu betimlemenin bir yoludur. Kaderci bir anlamda olmasa da, bugünü aşan bir geleceğin nasıl olup da aynı zamanda bugünün bir işlevi olduğunu gösterir. Glasgow'a bir tren bileti, bu ülkede üretilmiş ve ilke olarak beni buradan çıkartabilecek bir şey var elimde, ama onu kullanacağımın hiçbir garantisi yok. Sonunda bu nokta bizi telolojinin, burada kısaca değinebileceğimiz farklı bir anlamına ulaştırıyor. Telolojinin bu anlamı bireysel olandan ziyade tarihsel olanla ilgilidir ve Aristoteles'in iyi yaşam konusundaki tartışmasında bulunur. Kantçı tarzda ödev kavramları, tek başına duran ahlâki özne ve bu öznenin birbirinden ayrı tutulabilir eylemlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı etrafında yo-

ğunlaşan modern türde bir etik değildir Aristoteles'in etik anlayışı. Bu etik daha ziyade erdem fikri üzerinde, yani pratik toplumsal bağlamı içerisinde bütün bir yaşamın biçimi, dokusu ve niteliği üzerinde odaklanır. Erdem, kişinin insani güçlerinin uygun, keyifli biçimde icra edilmesi meselesidir, hem bir pratiktir hem de pratiğin konusu. İnsan olmak bir dizi tekniği gerektirir, baş belalarına hoşgörölü davranmak ya da mızıka çalmak konusunda olduğu gibi marifetli olmak zorunda olduğunuz ve önemli bir ameliyatı sırf içgüdülerinizle yapamayacağınız gerçeğine benzer şekilde kendi başınıza beceremeyeceğiniz bir şeydir. Bunlar, gereğince açınıp gelişmesi bakımından bütün bir yaşam güzergâhını içerdikleri ölçüde telcolojik fikirlerdir; oysa postmodernizm, David Hume'un yaptığı gibi, insan benliklerinde öyle fazla bir süreklilik olduğundan kuşkulandır. Haklarında ne düşünülürse düşünölsün bunlar, barındırdığı ödev, buyruklar, yasaklamalar, hazzın bastırılması ve bunun gibi fetişlerle modernliğin kansız ahlâkının feci biçimde gerisinde bıraktığı zengin imalar barındıran nosyonlardır. Ama bunu söylemek ödev, yasak ve benzeri fikirlerin ahlâk söyleminde yeri olmadığını değil (birçok yasak ilericidir), postmodernizmin şimdiye kadar etik alanına gerçekleştirdiği birkaç akının bu Kantçı terminolojiye, bezginlik verecek ölçüde güvendiğini ileri sürmek anlamına geliyor. Tıpkı İkinci Enternasyonal'in bazı mekanistik Marksistlerinin ahlaki değerleri kendi pozitivist tarih görüşlerinden hareketle türetmelerinin imkansız olduğu ortaya çıkınca aykırı biçimde Kant'a yönelmeleri gibi, metafizik derinlikten kaçınması da dahil olmak üzere kendine özgü bir pozitivismi bulunan postmodernizm de aynı jesti tekrarlamaya koyulmuş gibi görünmektedir. Ve bu anlamda da postmodernizm, aştığını ileri sürdüğü modernliğin bir çocuğudur.

Öte-anlatılar denilen anlatıları reddetmek postmodern felsefenin tayin edici yönüdür, ama burada önerdiği şıklar da bazen çok sınırlı kalıyor. Ya teknolojik ilerleme, Aklın yürüyüşü gibi belli bir öte-anlatının dolduruşuna gelirsiniz ya da bu efsanelerin haskıcı olduğu kanısına vararak çoğöl öykölere dönersiniz. Oysa, esasen daha zeki postmodernistlerin de kabul ettikleri gibi, önümüzde duran şıkların bunlardan ibaret olmadığını daha önce görmüşük. Sosyalizm bir tür öte-anlatıya sarılır; ama bu, bir

çocuğu kâbusların kucağına atmak için yatağının başucunda anlatılacak türden bir öykü değildir. Bu öykünün daha neşeli öğeleri olsa da, başka açılardan bir korku filmi gibidir. Ne kadar kısa sürede biterse o kadar iyi olur; ama postmodernistlerin yapma eğiliminde oldukları gibi bu öykünün çoktan bittiğini ileri sürmek, muhtemelen öykünün sürüp gitmesine yardım edecektir.

Bazı postmodernistlerin (hepsi değilse de) önerdikleri başka bir yanıltıcı tercih de, ya tek bir öte-anlatı ya da çoğul mikro-anlatılar olduğunun tahayyül edilmesinden kaynaklanır. Aynı durum postmodern temeller kavramı için de geçerli: Ya bir temel vardır ya da hiç yoktur.⁶ Bu ya hep-ya hiççilik, iki değişkenli kutupsallıklara yaslanmadığı varsayılan bir teoriye hiç yakışmıyor. Ya çoğul öte-anlatılar varsa ne olacak? Temelde insan türünün devamlılığını sağlayan iki tür faaliyet vardır: biri maddi yeniden üretim, diğeryse cinsel yeniden üretimdir. Bu iki öykü olmadığı takdirde insanlık tarihi durma noktasına gelirdi ve postmodernizme, sonrasını oluşturacağı hiçbir şey kalmazdı. Ve bu öykülerin ikisi de bitmek bilmeyen mücadelelerin vakayinameleri olagelmıştır. Bu öyküleri "öte-anlatılar" olarak adlandırmak, bunların her birinin olup bitmiş her şeyi kuşattıklarını (elimizde zaten iki tane olduğuna göre, bu nasıl mümkün olabilir ki?) ya da kesintisiz bir sürekli silsilenin ikisini de boydan boya katettiğini ya da anlatılabilecek öyküler içerisinde her açıdan en değerli, en ilginç öykülerin bunlar olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Hangi anlamda ilginç? Bunlar türün devamını sağlayan faaliyetlerin öyküleri olabilir, ama ikisi de oldukça sefil birer menkıbedir ve değer için, dar anlamıyla alındığında, türün varkalımı açısından hiç de temel nitelikte olmayan kültüre yönelmeniz daha iyi olur. Bu daha büyük vakayinameler olmasaydı kültür de olmazdı kuşkusuz, ama bu durum, sözü edilen vakayinameleri kültürden ancak şu anlamda daha temel kılar: Dickens'ın bir kalemi olmasının *Little Dorrit* açısından temel nitelikte olması anlamında. Bu tikel *grand récits*'ler iki nedenden ötürü önemlidir: Geçmişte olduğu gibi bugün de, artık halledilmesi gereken hatırı sayılır ölçüde büyük bir sefaletin nedeni

6. Bununla birlikte, epistemolojik temeller konusunda ilginç biçimde çoğulcu bir örneğin savunusunun yapıldığı şu çalışmaya bkz. Horace L. Fairlamb, *Critical Conditions: Postmodernity and the Question of Foundations* (Cambridge, 1994).

* Büyük anlatı. (ç.n.)

oldukları için; ve halledemediğimiz takdirde enerjimizin büyük kısmını tüketmeye devam edecekleri ve böylelikle bir değişiklik yaparak daha ilginç başka bir şeyler hakkında konuşma zevkinden bizi mahrum edecekleri için. Bu öyküler yaşamlarımızda tam da bu denli sorunlu oldukları kanıtlandığı için büyük bir yer tutarlar; mikro-anlatılarımızın birçoğuna ilave külfet getirir, içlerine yerleşerek içten çarpıtır ve geride kendi kasvetli izlerini bırakırlar. Marksist temel ve üstyapı modeli konusunda taze bir kavrayış edinmek istiyorsanız, burada bulabilirsiniz belki.

Bunlar, tüm öbür öyküleri yalnızca kendilerinin birer işlevi kılan öyküler anlamında birer öte-anlatı değildir. Marksizm, sözelimi Bulgar mutfağına göre İzlanda mutfağının üstünlükleri konusunda konuşmaya pek hevesli değildir. Niçin olsun ki? *Rosicrucianism** çizgisinde bir tür kozmik felsefe değildir Marksizm. Feminizm hakkında söz almaya da pek ilgi duymamıştır; kısmen kendi bünyesinin büyük kısmının uzlaşımalsal olarak patriyarkal olması nedeniyle, ama kısmen de Her Şeyin Teorisi olmayı asla amaçlamamış kısıtlı bir anlatı olması nedeniyle. Marksist düşünceye önemli sayılabilecek pek az katkı yapmış olması feminizmin kusuru değildir; katkı yapması niçin beklensin ki? Yüksek rasyonalizmin daha megolamanyak biçimlerinde olduğu gibi çıkarsama yoluyla her şeyin kendisinden türetilebileceği varsayılan bir teori ile öbür pratiklerimizin hepsi değilse de birçoğunun içerisinde biçimlendiği matriksi sağlama anlamında "büyük" olan bir anlatı arasında bir fark vardır. Ayrıca, benim zikrettiklerimden başka büyük anlatılar olduğu da savunulabilir; örneğin, emperyalizm ve kolonyalizmin küresel öyküsü. Emperyalizm ve kolonyalizmin bir öte-anlatı oluşturduğunu yadsıyan kişinin, bir Batılı sıfatıyla, bombanın fitilini kurnazca söküp sökmediğine dikkat etmesi gerekir. Post-kolonyal teorinin büyük kısmının, incelediği emperyal tarihin sistematik, dünya-tarihsel doğasını, bu tarihin farklılıkların yanı sıra tekerrürler barındırdığını yadsımak istemesi ve böylelikle bir anlamda, bu tarihin sıkıntılarından kurtularak ferahlamasına izin vermesi tuhaftır. Ama bu efsanelerin hiçbirisi, tek bir mantıkla işledikleri için "büyük" değildir, tıpkı *Middlemarch*** gibi.

* 17. yüzyılda gizemli güçlere sahip olduklarını ileri süren ve gizemsel öğretilerini açıklarken simyanın diline başvuran bir felsefeci grubu. (ç.n.)

** George Eliot'ın 1871-72 yıllarında yayımlanan romanı. (ç.n.)

Tikele bağı olan postmodernizm, her zaman ve her yerde doğru, ama aynı zamanda basitçe manasız ya da önemsiz sayılamayacak önermelerin olduğunu kabul etmeye yanaşmayacaktır. "Her zaman ve her yerde, kadınların ve erkeklerin büyük çoğunluğu, küçük bir azınlığın yararına, oldukça gereksiz ağır koşullar altında çalışmışlardır." ifadesi böyle bir sözcelem gibidir. "Kadınlar daima ezilmişlerdir" ifadesi ise başka bir örnek. Bu önermeleri anlatılaştırmak, onları tanıdık olmaktan çıkarmaktır - neleri sorgulamaksızın kabul etmiş olduğumuzun bir kısmını çocuksu bir şaşkınlıkla görerek telafi etmektir. Bir anlamda, en genel olan şeyleri tam da en genel oldukları için unutabilir ya da yadsıyabiliriz; haritada tam da adları büyük harflerle geçtiği için neredeyse görünmezleşen ülke adlarını Roland Barthes buna örnek olarak göstermişti. Bu anlamda büyük anlatılar aşkın koşulları bir nebze andırırlar; algımızın çerçevesini oluşturduklarından, bunları doğrudan doğruya görmek zordur.

Benzer şekilde, evrensellik kavramının dünyada estirmiş olması gereken heyecan dalgasını gözümüzde canlandırmak bizim açımızdan zordur. Derinden tikelci bir kültür açısından, sizin ne olduğunuzun içinde bulunduğunuz bölge, işlev ve toplumsal mertebeyle sınırlı olduğu bir kültür açısından, herkesin bu etkenlerden oldukça bağımsız biçimde bireysel saygı görmeye hakkı olduğunu bildiren olağanüstü nosyondan daha skandal yaratıcı başka ne olabilirdi ki? Bu tuhaf ve yeni öğreti felsefi yörüngeye oldukça özgül bir konumdan, Avrupa burjuvazisinin bir kanadının işgal ettiği konumdan hareketle fırlatılarak oturtuldu elbette; ama evrensel olsun ya da olmasın her öğretisi için bu böyledir zaten. Jean Baudrillard'ın fikirlerinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu, kendisinin California'da çalışan bir Fransız olduğu gerçeği tarafından kararlaştırılmaz, bu olgular fikirlerinin oluşumuyla bir parça ilgili olsa bile. Yurt dışına yayılan yeni tez, Prusyalı bir küçük kontun oğlu olduğunuz için değil, sırf insanlığın bir parçası olmanız nedeniyle özgürlük, özerklik, adalet, mutluluk, politik eşitlik vb.'lerine sizin de hakkınız olduğunu bildiriyordu. Şimdi artık, bireyliğimizi oluşturan en mahrem özelliklerimizin hepsini paranteze alan haklarımız, yükümlülüklerimiz ve sorumluluklarımız vardı. Postmodernizm genelde tikelin bunun gibi herhangi bir biçimde a-

yaklar altına alınmasına alerjiktir ve bu vahşi soyutlama tikel olanı hınçla çiğnemiştir. Bu aynı zamanda dünya tarihinin en büyük özgürleştirici fikirlerinden biriydi, postmodernizmin çoğunlukla sorgulamaksızın kabul ettiği için yalnızca kör noktalarında tanıyabildiği bir fikir. Pratikte herkesin -örneğin kadınların, Avrupalı-olmayanların ya da yoksul köylülerin- eşit saygı gördüğü hiç de doğru değildi. Ama teoride herkesin özgürlüğü önemliydi; ve "teoride" önemli olması, hiç önemli olmaması ihtimaline göre, küçümsenemeyecek bir gelişmeydi. Bunun önemli olmasının bir nedeni de, söylediği ile yaptığı arasında performatif bir çelişkiye düşüp sıkışan toplumun orta sınıfına, bu sınıfın ezdiği kesimlerin *onun kendi mantığına göre* meydan okuyabilmeleriydi. Ve bu daima, bir toplumsal düzeni kabul bile etmeyeceği değerlere göre tartmaktan çok daha keskin bir eleştiri biçimidir.

Bu büyük devrimci kavram tam anlamıyla özcüydü elbet. Bir-birimizin karşısına artık herhangi bir bölgeci, paternalist ya da sırf kültürel gerekçeden ötürü değil, paylaştığımız insan doğasından ötürü birtakım etik ve politik iddialarla çıkıyorduk. Bu meseleler görenek ya da geleneğin müşfik inayetine, efendilerinizin kaprisine ya da cemaatinizin üstü kapalı kodlarına bırakılamayacak denli önemliydi. Size olumsal olarak gösterilen saygıya, yine çok olumsal biçimde son verilebilirdi; bu da bir etiğin inşa edilmesine izin vermeyecek kadar zayıf bir temeldir. Adalet fark gözetmemek zorundaydı; size nasıl davranılacağına hangi mertebeyi işgal ettiğinize bağımlı olması anlamında farklılığın büyük savunucuları *ancient régimes*'di. Artık farklılık reaksiyoner, aynılık ya da özdeşlikse devrimci bir fikirdi. Pragmatik nedenlerden başka ve daha güçlü bir zemine yaslanarak seçkinciliği ya da otokrasiyi reddetmek istediğiniz takdirde evrenselci olmak zorundaydınız. O nedenle, hem seçkincilik-karşıtı hem de evrenselcilik-karşıtı olmaya eğilim gösteren postmodernizm,⁷ savunduğu politik değerler ile felsefi değerler arasında belli bir gerilim yaşamaktadır. Bu gerilimi

7. Evrenselcilik-karşıtı olmaya "eğilim gösterir" diyorum çünkü, evrensellik fikrini tamamen ıskartaya çıkarmak yerine yeniden işlemeye çalışan postmodern felsefeciler var. Burada postmodern kültürün daha ziyade genel mizacıdan, özellikle daha az dirayetli ve daha "popüler" düşünce biçimlerinden söz ediyorum.

evrenselciliğe kısa devre yaptırarak ve bir anlamda modern-öncesi tikelciliğe yönelerek çözmeye çalışır; ama bu kez yöneldiği tikelcilik imtiyaz barındırmaz, yani hiyerarşinin olmadığı bir farklılığa yönelir. Postmodernizmin sorunu, hiyerarşinin olmadığı bir farklılığın nasıl olup da arı kayıtsızlığa, fark gözetmemeye dönüşmeyeceği ve böylelikle, kabul etmediği evrenselciliğin bir tür tersine çevrilmiş ayna-imesi haline gelmeyeceğidir.

Bu evrenselliğin etiğe de uygulanması gerekir. Evrenselliğe kuşkuyla bakan bir postmodern, ahlâki değerlerin olumsal yerel geleneklerde gömülü olduğunu ve bundan daha fazla bir güce sahip olmadığını bildiren kültürelci tarza inanır. Bunun berbat bir örneği, Amerikalı felsefeci Richard Rorty'dir. "Dayanışma" başlıklı bir yazısında Rorty, son dünya savaşı esnasında Yahudilere yardım edenlerin bunu muhtemelen Yahudileri insan kardeşleri olarak gördükleri için değil, kendileriyle aynı kente, mesleğe ya da diğer toplumsal gruplaşmalara mensup oldukları için yaptıklarını savunur. Daha sonra Amerikalı modern liberallerin, ezilen Amerikalı siyahlara niçin yardım etmeleri gerektiğini kendisine sorarak devam eder. "Bu insanlara, bizim insan kardeşlerimiz oldukları için yardım edilmesi gerektiğini mi söyleyelim? Olabilir, ama bu insanları bizim *Amerikalı* kardeşlerimiz olarak betimlemek -bir *Amerikalının* ümitsiz yaşamak zorunda kalmasının çok çirkin bir durum olduğu konusunda ısrar etmek- hem ahlâken hem de politik açıdan çok daha ikna edici olacaktır".⁸ Kısacası, ahlâk, gerçekte yalnızca bir yurtseverlik türüdür.

Bununla birlikte, Rorty'nin sunduğu örnek bana hâlâ çok evrenselci gibi görünüyor. Her şeye rağmen ortalıkta çeşitli biçim ve hacimlerde birçok Amerikalı olduğu gibi, bir kimsenin sevecen duygularını bu kadar heybetli görünen genел zeminlere dayandırmasında bir parça soyut kaçan bir şeyler var kuşkusuz. Burada "Amerika" sanki, engin bir itikat, yaşam tarzı, etnik gruplaşma vb. çeşitliliğini birliğe dönüştüren bir tür öte-dil ya da metafizik öz olarak iş görüyor gibi. Kardeşlerine yönelik sevecenliğini sahici bir yerelciliğe, diyelim ki mahalle tabanına dayandırmak, evrenselliğin sahici bir eleştirmeni açısından daha tercihe şayan olmaz mıydı?

8. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge, 1989), s. 191.

Ama düşünüyorum da, bu bile homojenleştirici yakaya biraz fazla yakın duruyor, çünkü ikamet ettiğiniz sıradan bir mahalleye farklı türden insanlar yayılmıştır; ama yine de mahalle, toplumsal adalet açısından Amerika gibi evrensel bir soyutlamadan daha fazla yönetilebilir bir temel oluşturur kesinlikle. Örneğin, sokaktaki insanlardan sevecenliğinizi esirgerken, yanınızdaki apartmanın sakinlerine dostça davranabilirsiniz. Kişisel olarak ben yalnızca Cambridge Üniversitesinden mezun olmuş arkadaşlarıma sempatiyle yaklaşırım. Ama bu konuda yanılgıya düşmemek her zaman kolay olmuyor: Bir keresinde, 1964 yılındaki sınıf arkadaşlarımdan biri olduğunu sandığım serserinin tekine sadaka olarak bir bozukluk fırlatmıştım, ama hafızamın beni yanılttığını anlayınca paramı gizlice geri aldım. Ama böyle bir stratejinin alternatifi de epey korkunç. Sevecen duygularınızı bir kez Oxford mezunlarını da kapsayacak şekilde genişlettiğinizde, işe başlamışken devam ederek Sheffield, Warwick ve Aşağı Bumpstead Zirai Bilimler Koleji'ni de buna dahil etmemeniz için bir neden kalmıyor ve daha ne olduğunu anlamadan bir bakıyorsunuz, evrenselcilik, temelcilik, Jürgen Habermas ve geri kalanların boy boy dizildikleri kaygan yokuşu tırmanmaya başlamışsınız.

Aklıma gelmişken, Nükleer Silahsızlanma Kampanyasından henüz desteğimi çekmedim, yalnızca bu kampanyada yer alma gerekçelerime ince ayar çektim. Şimdi artık nükleer savaşa insan ırkı diye bilinen metafizik bir soyutlamayı külliye havaya uçuracağı için değil, Oxford'daki komşularımın yaşamlarını bir parça zora sokacağı için karşı çıkıyorum. Bu ince ayarın bir yararı oldu elbet; bu ayarlamadan sonra kampanyaya mensup oluşum daha önceleri olduğunun tersine kansız, sırf zihinsel bir şey olmaktan çıktı, pragmatik, yaşantısal, çarpıntılarının eşlik ettiği duyumlu olarak yaşanan bir şeye dönüştü. Oxfordlu parçam nükleer bir felaketi atlatabilirse, gerçekten de Virginia Üniversitesi hakkında daha az kaygı duyuyabilirim.

Rorty, övülmeye yeterince layık biçimde, "evrensel insanlık" gibi gayesiz soyutlamalardan kurtulmanın bizi ahlâki ve politik açıdan daha etkili kılacağına gerçekten inanıyor gibidir. Rorty bu soyutlamalara yanlış oldukları için değil (bu, her şeyden önce, onun yeltenmekten bile pek hoşlanmadığı türde bir yargıdır), e-

limizdeki asıl sorunun çarpıtmaları oldukları için karşıdır daha çok. Bununla birlikte, Rorty'nin, cinayetin hukukun üstünde duran aristokratlar, bilgi fukarası cahil putperestler ve cinayete yer veren ve zaman içinde kutsallaşmış gelenekleri olanlar haricinde herkes için yanlış olduğuna inanan türden bir evrenselcilik-karşıtı ile kendisi arasına mesafe koymak için bazı dayanaklar bulması gerekecektir. Aydınlanma işte bu türden bir imtiyaza karşı koymaya çalışıyordu; bu kuşkusuz sağlam bir sezgisel güce sahip bir davadır. Pratikte her zaman değilse de teoride, bu savunu, yerlilerin ahlâki erdemden yoksun olduklarını ya da erdem konusunda basitçe kendilerinininkiyle iç içe geçirilemeyen fikirlere sahip olduklarını düşünen paternal zihniyetli kolonyalistlere verebileceğiniz güçlü bir yanıt sunuyordu. İnsanın özgürleşmesi fikri Aydınlanma soyuna mensuptur ve bu fikri seferber eden postmodernistler kendi karşıtlarına kaçınılmaz olarak borçludur. Buna benzer biçimde, bizzat Aydınlanma, sıklıkla alay ettiği Musevi-Hristiyan geleneğinden evrensel adalet ve eşitlik kavramlarını devralmıştı. Evrensellik, konu özgürlük, adalet ve mutluluk olduğunda herkesin sözleşmede yer alması gerektiği anlamına gelir.

Ama kimin sözleşmesinde? Kendilerine özgü insanlık değişkesinin başka herkes için de geçerli olması gerektiğini varsayan Batılı beyaz erkeklerin yer aldıkları sözleşmede mi? Evrensellik fikrinin simsarlığının yapıldığı birincil yollardan biri kesinlikle budur ve bu kadarıyla da postmodern itiraz hedefini tutturur. Sorun yalnızca, postmodernistlerin çoğulculuktan uzak tipik bir tutumla evrensellüğün barındırdığı anlamın bundan *ibaret* olabileceğini tahayyül etmeleridir. Postmodernistler böyle bir evrenselciliğin yalnızca kültürel farklılığın hakkını yiyeceğinden korkarlar ve bu korkularında hiç de haksız olmadıklarını gösteren bolca kanıt vardır. Ama evrensellik ile farklılığın zorunlu olarak bağdaşmaz olmaları gerekmez. Örneğin, insanların eşitliği kavramını alın. Bunu, tüm insanların somut nitelikleri bakımından eşit oldukları anlamında yorumlayabilirsiniz ve bu yorum da açıkça budalaca bir yorum olur: Belli bazı açılardan bazı insanlar başkalarından daha zarif ya da daha pejmürdedir. Ya da liberallerle birlikte, eşitsizleşme konusunda herkesin eşit fırsata sahip olması gerektiği yorumunu yapabilirsiniz. Bu yorum da insan eşitliğinin bundan daha derin bir

şeyleri ifade etmesi gerektiği, bazı sosyalistlerin "varlığın eşitliği" dedikleri şeyle belirsiz bir yoldan alakalı olması gerektiği yönündeki güçlü sezgimizi kavramaktan uzaktır. D. H. Lawrence'ın *Aaron's Rod* adlı romanındaki bir karakter, tüm insan varlıklarının ruhen eşit olduklarını, ama daha sonra da bunun en az eşit oldukları yer olduğunun kendilerine kaba biçimde öğretildiğini söyler sızlanarak. Öyleyse, insanlara eşit davranmak ne anlama gelebilir? Bunun insanlara aynı biçimde davranmak anlamına gelemeyeceğine kuşku yok; çünkü bu bireyler farklı ihtiyaçlar ve kapasiteler barındırıyorlarsa eğer, kendilerine eşit davranmak kesinlikle adaletsizliğe yol açacaktır. İşte bu nedenledir ki, Marx, *The Critique of Gotha Programme*'da ve başka yerlerde eşitlik nosyonunu tipik bir burjuva soyutlaması olarak, gizliden gizliye meta biçimi mübadeleleri modeline göre kurulmuş bir soyutlama olarak nitelendirmişti. Sosyalizm sonuçta eşitlikle fazla ilgilenmez. İki insana eşit davranmak mutlaka, onlara aynı biçimde davranmak değil, farklı ihtiyaçlarına eşit derecede yanıt vermek anlamına gelmelidir. Söz konusu olan, bu iki insanın eşit bireyler olması değil, ikisinin de eşit ölçüde birer birey olmasıdır. Ve bu kadarıyla, akla yatkın bir eşitlik kavramı zaten farklılık nosyonunu içerirler.

Bu karşılıklı içerimleme başka yollarla da ortaya çıkar. Marx, genel ya da evrensel bir insan doğasına güçlü biçimde inanıyordu, ama bireyleşmeyi de bu genel insanlığın kopmaz bir parçası olarak görüyordu. Kendi doğalarımızı farklı biçimlerde yaşayacak şekilde oluşmamız, mensubu olduğumuz türün bir özelliğidir -ortalıkta birbirleriyle eksiksiz biçimde özdeş domateslerin olmaması anlamında değil, bu bireyleşmenin bizim "türsel varlığımız"ın bir *faaliyeti* olması anlamında. Kendimizi başkalarının aracılığıyla biricik bireyler haline getirmemiz, mensubu olduğumuz türün yaşamının bir parçasıdır. Farklılık bizim açımızdan doğaldır; ve bireysellik ile evrensellik arasındaki bu sürekli etkileşime bir örnek görmek istiyorsak, bunun için yalnızca dil fenomenine eğilmemiz yeterli olacaktır.⁹ Ama farklılık ile evrensellik şu anlamda da birbirlerini karşılıklı olarak içerirler: Klasik liberalizme göre, evrensellik sonuçta farklılık *uğruna* var olur. İnsan varlıklarının "ve-

9. Bkz. Manfred Frank, *What is Neostructuralism?* (Minneapolis, 1989).

rili" farklılıklarıyla karşılaştığımızda, ilkin bu özgüllüklerden soyutlama yaparak hepsinin eşit politik haklarla donatıldıkları bir sonuca varmalıyız. Ama bu soyutlamanın gayesi bizi farklılığın "daha yüksek" bir aşamasına, tüm bireylerin kendilerine özgü yollardan gelişebilmek için ihtiyaç duydukları özgürlük, güvenlik ve kaynaklara sahip olacakları bir aşamaya ulaştırmaktır.

Sosyalistlerin işaret ettikleri gibi, sınıflı toplumlarda bu fiili farklılıkların ironik sonucu tam da farklılıkların oluşup geliştikleri eşitlik temelinin sürekli tahrip edilmesi olsa da takdire değer bir idealdir bu. Sınıflı toplumlarda insanlar hukuki ve politik düzeylerde soyut olarak eşitlenir, ama toplumsal ve ekonomik düzeylerde eşitsiz hale gelirler. Bu tür bir durumda bireysel gelişim başka bireylerin sömürülmesinden ayrı tutulamayacağından (bu, liberallerin kabul etmeye yanaşmadıkları bir noktadır), sonunda bu durumun tuhaf bir şekilde kendi kendini katleden bir toplumsal düzen olduğu ortaya çıkacaktır. Bu kültürün içkin eleştirisi sıfatıyla Marksizm, bu kültürün ideallerini, kalıcı biçimde borçlu olduğunu bildiği ideallerini alkışlar. Modern dönemlerin bazı radikallerinden farklı olarak, "burjuva" terimi Marx'a göre kendiliğinden "kötü" anlamına gelmez; böyle bir şey, modern dönemlerin radikallerinin onaylamadıkları varsayılan tarih dışı bir ahlâkçılık parçası olurdu. Ama aynı zamanda, pratikte bu zarif ideallerin, duyumlu özgüllüklerin hepsini nasıl da topuklarının altına alarak parçaladığını göstermek için Marksizm öne çıkar. Sonuçta Marksizm ile post-modernizm arasında farklılık sorunu üzerine bir çatışma yoktur: Marx'ın bütün politik etiği, duyumlu tikelliği ya da bireysel güçlerin zenginliğinin tamamını, soyutlanmanın metafizik hapisanesinden kurtarmaya adanmıştır. Buradaki tek sorun Marx'ın, *herkesin* biricik farklılığına saygı gösterilecekse bu etiğin evrensel ölçekte genişletilmesi gerektiğini, bunun da sonuçta zorunlu olarak soyutlamayı içeren bir süreç olduğunu kabul etmesidir.

Sosyalistler ya da hiç değilse Marksistler genellikle, evrenselci oldukları gerekçesiyle hararetili biçimde paylanırlar. Bu bir anlamda doğru olsa bile, başka bir anlamda yanlıştır. Kişi, başka şeylerin yanı sıra, tam da evrensellik şu anda herhangi olumlu bir anlamda (sırf betimsel ya da ideolojik anlamının karşısı olarak) var olmadığı için sosyalisttir. Özgürlük, mutluluk ve adaletten henüz

herkes pay almamaktadır. Bunun gerçekleşmesini önleyen kısmen, insanlığın tikel bir kesiminin, kabaca söylenirse Batılı İnsanın değerleri ve özgürlüklerinin bütün yerküreyi kapsayacak şekilde genişletilmesiyle bu durumun gerçekleştirilebileceğini savunan yanlış evrenselciliktir. "Tarihin sonu" miti, bunun ya gerçekleştiğini ya da gerçekleşme yolunda ilerlediğini bildiren kendinden hoşnut inançtır. Sosyalizm bu yanlış evrenselciliği, genellikle evrenselciliğin öbür yüzü olan bir kültürel tikelcilik adına değil, herkesin kendi farklılığını öbürlerinin önüne dikerek müzakere etme hakkına sahip olması adına eleştirir. Ve bu sonu gelmeyen işlerde, hiç kimsenin şu anki farklılığının varlığını sürdüreceği garantilenemez; bu, günümüzün belli militan tikelciliklerinin kulağına hoş bir melodi gibi gelmeyecektir. Sosyalizm, bu anlamda evrensel akıl ile kültürün sınırlandığı pratikler, soyut haklar ile somut yakınlıklar, liberalizm ile cemaatçilik, Aydınlanma'nın doğası ile postmodern kültür arasında halihazırda bulunan karşıtlıkların yapısını bozar. Dünyanın gitgide daha küresel bir hale mi yoksa daha yerel bir hale mi geldiği sorularına verilecek yanıt güçlü bir evettir; ama bu iki boyut, anayurt nedir bilmeyen uluslaşırı şirketler bölgeselcilikten başka hiçbir şeyden anlamayan etnik milliyetçiliklerle karşı karşıya geldikçe, birini öbürünün korkunç bir parodisine dönüştürecek şekilde itip sıkıştırmış ve halihazırda bir çıkmaza saplanıp kalmıştır. O nedenle, farklılık ile evrensellik arasındaki bağıntıları yeniden tanımlamak teorik bir alıştırmadan daha fazla bir şeydir. Bu bağıntıların tanımı, zahmete girmeye değer herhangi bir politik geleceğin belirtkesi olabilir pekâlâ.

Bugünlerde ortaya pek çıkmayan, hiyerarşi yanlısı eski usül bir muhafazakâr, insan varlıkları arasındaki "verili" farklılıkların doğrudan doğruya politik terimlere aktarılması gerektiğine inanır: Önderlik etmek için gerekli en iyi niteliklere sahip olanlar yönetici olmalıdırlar. Bugün hemen herkes, bu görüşün, söz konusu "verili" niteliklerin gerçekte ne kadar az olduğunu gösteren olguların üstünde patinaj yaptığını kabul edecektir. Liberallerin ortaya atıkları savunular biraz daha karmaşık: İlkin, "verili" eşitsizliklerin devlet aygıtı tarafından yüzeysel olarak eşitlenmesi gerekir, böylelikle herkes başka herkesle aşağı yukarı eşit bir şansa sahip o-

lacaktır; ama bu daha sonra üçüncü bir aşamayla, yani birçok farklılık ve bireyselliğin çiçek açacağı bir aşamayla sonuçlanacaktır. O nedenle, liberalizm, eski usul muhafazakârlığın bir aşama ötesine geçme yönünde bir basınç uygular; ama aynı zamanda postmodernizmin büyük bir kısmının da bir aşama ötesine uzanır. Bu konular söz konusu edildiği sürece postmodernizm ne liberaldir ne de muhafazakar, yalnızca özgürlükçüdür. Bununla birlikte, daha önce gördüğümüz gibi, bu özgürlükçülük tuhaf bir şekilde, özgürleştirilecek bir öznenen geriye pek bir şey bırakmayan bir özgürlükçülüktür. Postmodernizm, liberalizmden farklı olarak, evrenselliğin süzgecinden geçerek öbür yakada ortaya çıkmayan bir farklılık ister; bunun nedeni de, bu süzgeçten geçtikleri takdirde farklılıkların *en route** kökünden sökülüp atılacağından korkmasıdır. Ama postmodernizm farklılıkların her yerde çoğalmasını istediğinden, bunun yalnızca bir tür utangaç evrenselcilik olmadığını kabul etmemiz zordur. Kimsenin kimseyle kıyaslanabilir olmadığı bir toplum oluşturmak istediğinizi savunmak, kaçınılmaz olarak totalleştirici, evrenselci bir iddiada bulunmaktadır. Yeri gelmişken, bunun, Romantizmin en az klişeleşmiş iddiası olduğunu ve bu nedenle postmoderniden ziyade pre-modernist bir iddia olduğunu belirteyim. Bu tip özgürlükçüler, farklılıkların çoğaltılması amacına ters düştüğü kanısında oldukları söylemlere bizzat dalmaksızın farklılıkların her yerde çoğaltılmasının nasıl sağlanabileceğini açıklayamazlar. Daha gelişkin bir postmodern teorisyen çeşidi, işte bu nedenle evrenselciliği büsbütün reddetmeyecek, aslında hiç reddedemeyecektir: Jacques Derrida hiçbir şekilde Aydınlanma'ya basitçe karşı çıkmaz, son dönemlerinde Michel Foucault da öyle.

Sosyalistler ve postmodernistler, sonunda farklılık kavramının eşitlik ve eşitsizlik fikirlerinin ötesine yol aldığı konusunda anlaşmaktadırlar. Tüm insanlar arasında, başka bir insan varlığın huzurundayken (in presence) eşitliği ya da eşitsizliği değil, yalnızca ötekiliği yaşantıladığını belirten D. H. Lawrence'tı. Ama bu ifade, *sizin* mevcudiyetinizi (presence) basitçe "öteki" olarak hissetmesi ihtimal dışı olan bir kölenin mevcudiyetine verilecek tepki için de geçerli olabilir. Özgürlükçüler burjuva demokrasisine kadar u-

* Yolda, yolunun üstünde. (ç.n.)

zanamazken, liberaller de burjuva demokrasisinin ötesine geçemezler. Her iki inancın ortak noktası, nihai ideal olarak farklılığa değer vermeleridir, bu farklılıklar farklı olabilse de. İkisinin de sosyalizmden ayrı düştükleri nokta budur. Sosyalizme göre, farklılık, nihai amacın bir parçası olup bu amaca erişme sürecinden kopartılamaz olsa bile, nihai amaç değildir kesinlikle. Tek başına farklılık sorununa yaslanan bir politika, geleneksel liberalizmin çok uzağına gidemeyecektir -aslında, barındırdığı çoğulluk, çokkatlılık, geçicilik, totalite-karşıtlığı, açık uçluluk vb. çeşnisiyle postmodernizmin büyük bir bölümü kurt postuna bürünmüş bir liberal-izm kuzusu gibi görünmektedir. Sosyalizmin politik amacı farklılıkta durup kalmak (bu, düzmece bir evrenselciliğin küstah bir yönüyle yetinmek olurdu) değil, insani ortaklık ya da karşılıklılık düzeyinde farklılığın özgürleşmesidir. Bu, sonunda ancak karşılıklı yollarla araştırılabilecek gerçek farklılıklarımızın keşfedilmesi ya da yaratılması açısından zaruridir; bu durumda keşfedilecek farklılıkların halihazırda düşündüğümüzden farklı olduğunu da görebiliriz pekâlâ. Bana öyle geliyor ki, içi boş bir evrenselcilik ile miyop bir tikelcilik arasında sıkışıp kaldığımız için, şu anda hangi politik biçimlerin böylesi bir süreci mümkün kılacağını tam olarak betimleyemeyiz. Bu acizlik esasen, Adorno gibi teorisyenlerin duyumlu özgüllüğü çiğnemekten ziyade zenginleştirecek yeni bir totalite biçimi tahayyül etmeye başladıklarında *faute de mieux** sanat eserine başvurmak zorunda kalmalarında ortaya çıkan bir ikilemin işaretidir.

Bu zorluklara rağmen, kültürel farklılıklara saygı herhangi bir adil toplum için *sine qua non*** olmasına rağmen, ne kültürel farklılığa saygı ne de soyut bir eşitlik adil bir toplumun *telos*'u olabilir. Sevecenlik, dayanışma, şefkat, karşılıklı işbirliği etiğinin tersine, kendi içinde bir amaç olarak söylenen bu farklılık ilahisi, özel bir tek yanlılık ve yoksulluk sergilemektedir. Erkekler ve kadınlar çeşitli sömürü biçimleri altında çürürken farklılık gerçek anlamıyla serpilemez; ve bu sömürü biçimlerine karşı etkin bir savaş yürütmek, insanlık terimi çerçevesinde geliştirilmiş, kaçınılmaz olarak evrensel nitelikte fikirler gerektirir.

* Daha iyi bir alternatif olmadığı için, daha iyi bir tercih bulunana kadar. (ç.n.)

** Olmazsa olmaz, zorunlu olarak gerekli. (ç.n.)

Postmodernizm yalnızca bir tür teorik hata değildir elbet. Başka şeylerin yanı sıra, Batı'daki özgül bir tarihsel çağın, aşağılanmış ve hakaretlere maruz kalmış grupların, tarihlerinden ve benliklerinden artakalmış bazı parçaları yeniden elde etmeye başladıkları bir çağın ideolojisi. Bu, daha önce savunduğum gibi, postmodernizm eğiliminin en değerli başarısıdır; ve tanınma uğrunda sancılı bir mücadeleye girişmiş olanların şu anda, evrenselliği içermeyen kabuk değiştirmiş nosyonlara, bilhassa bunlar geleneksel olarak düşmanları olmuş grupların içinden serpilip gelişirken, hararetle alkış tutmalarını beklemek gerçekçi bir tutum olmaz. Bu anlayışlar, tarihsel olarak evrenselliğin en zararlı biçimleriyle hâlâ sarmaş dolaş oldukları dönem de dahil olmak üzere, gereğinden fazla uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Esasen evrenselciliğin kötü bir çeşidi var; ama tikelciliğin de kötü bir çeşidi var. Aydınlanmanın evrenselciliği pratikte dışlayıcıdır, evet; ama etnik tikelcilik hem pratikte hem teoride dışlayıcı olabilir. Birini öbürüyle ikame ederek pek bir şey kazanılamaz; hatta ikisini birden savunarak kazanılacak şey de pek az olabilir şu anda. Sosyalizmin gözden düşmesi ve bununla eşanlı olarak kimlik politikası denilen politika türünün ortaya çıkmasıyla birlikte, uzun sürecek bir "militan tikelcilik" (Raymond Williams) dönemine girmiş bulunuyoruz muhtemelen; bu dönemin kısa süreceğini ummak da aptallık olur.

Ama tarihsel bir düşünme biçimi ile kadereci düşünme biçimi arasında bir fark var. Postmodernizmin büyük bir bölümü ABD'den serpildi ya da en azından orada hızla kökleşti. Bu durum bu ülkenin en yola gelmez politik sorunlarının bazılarını yansıtmaktadır. Böyle bakıldığında, kendi politik arka bahçesini genel olarak dünyaya yansıtmak, bu etnomerkezcilik-karşıtlığı açısından bir parça etnomerkezci sayılabilir belki de. Bu, söz konusu ulusun pek yabancı olmadığı bir jesttir. Çin, diyet kola ile birlikte Derrida'yı da ithal ettiğinden, şu anda Pekin Üniversitesinde postmodern incelemeler üzerinde yoğunlaşan bir enstitü var.¹⁰ Postmodernizm bir

10. Burada, daha derinden araştırılması gereken bir zaman-çarpıklığı söz konusu. Üçüncü Dünya toplumlarını, iyi ve kötü sonuçlarıyla gelişkin bir modernlikten mahrum bırakan kolonyal süreçler bugün büyük ölçüde neo-kolonyal süreçler doğurdu. Bu süreçlerin sonucunda, hâlâ büyük ölçüde pre-modern olan

kültürelcilik biçimiye eğer. bunun nedeni, başka şeylerin yanı sıra, farklı etnik grupların toplumsal ve ekonomik açıdan paylaştıkları ortak noktaların sonuçta kültürel farklılıklarından daha önemli olduğunu kabul etmeye yanaşmamasıdır. Ne açıdan daha önemli dersiniz: Kendi politik özgürleşme hedefleri açısından. Bu grupların hem ırkçılığın hem de kapitalizmin mağduru olduklarından kuşku duyulamayacağı gibi, ırkçılık-karşıtları ile kapitalizm-karşıtları arasında, bunların hangisinin daha önemli olduğu konusunda bir çatışma yaratılması da söz konusu olamaz. Bu yalnızca, ABD'deki radikal akademi çevrelerinin büyük kısmının ivedi politik sorunları kendi mesleki terimlerine yumuşak biçimde tercüme etmelerinin başka bir örneği olur. ABD'deki bu tercüme işlemi, kampüs sınırlarının ötesindeki çatışmaların çirkin biçimde akademik parsaları savunma ya da destekleme etrafında dönen itiş kakışlara dönüşmesiyle, radikal rakiplerin düşünsel pazarda kavga etmeleriyle, araştırma fonlarının şu değil de bu avangard girişime tahsis edilmesiyle sonuçlanır. Sol, politik düşmanın pençe atmasını beklemeden kendi kendini hırpalama gibi şaşmaz bir ustalığa her zaman sahipti. Oysa sorun daha ziyade, etnik grupların, aralarındaki kültürel farklılıkları hasır altı etmeksizin maddi sömürü gibi ortak bir sorundan hareketle birleştikleri takdirde, kendilerini topyekün ezen sistemi parçalayıp dağıtma konusunda sahip olacakları şansın, herhangi bir cemaat kökenli talebin sağlayabileceğinden daha büyük olacağını ileri sürmekten ibarettir. Bu cemaat kökenli talepler elbette önemli; ama örneğin mülkiyet sahipliği ve denetimine ilişkin sorunları sırf yerel nitelikteki bir söz dağarcığı içerisinde ifade edemezsiniz. Böyle bir projenin şu anda ABD'de ya da bu bakımdan başka herhangi bir yerde gündemde olmaması gerçeği, böyle bir projenin önemini yadsıyarak gündeme gelme ihtimalini daha fazla engellemenin mazereti olamaz. Kültürelcilik, edebiyatla uğraşan entelektüellerin her zaman karşı karşıya kaldıkları mesleki bir tehlikedir ve Batı'nın halihazırdaki politik

formasyonlar Batının postmodernliğinin girdabına kapılmışlardır. O nedenle, geçmişlik mevsimsiz bir gelişkinliği doğurduğu için, evrilmiş bir modernliğin sonucu olmayan bir postmodernlik gitgide bu toplumların kaderi haline geliyor. Buna ilave bir çelişki de, arkaik ile avangard arasındaki bu sancılı gerilimin, kültürel düzeyde, bir modernist sanatın klasik koşullarına benzer bir şeyleri yeniden üretmesidir.

durumuna ilişkin belli bir yorumun geliştirilmesinde harika işler görmüştür. Gelgelelim, kendi kimlikleri ve mirasları konusunda yeniden hak iddia etmeye çalışanlar açısından kültür ne denli hayati olursa olsun, bu politik çatışmalar kültür etrafında cereyan etmiyor. Postmodernizm genel bir insanlık nosyonunu, azınlıklara olan bağlılığından ötürü sorgular; ama ırkçı saldırı karşısında azınlıkları savunmak için böyle bir nosyona başvurmanın zorunlu olmayacağı düşüncesini anlayamıyorum.

Ayrıca, günümüzde kültürelcilik, zan altında kalmış görünen bir evrensel rasyonelliğe karşı anlaşılabilir bir aşırı tepki olarak, kültürel görecelikçilik biçimine bürünmüştür. (Bir keresinde Jacques Derrida'nın işaret ettiği gibi, bir şeyi vurguladığınızda, aşırı vurgulamış olursunuz). Bizzat rasyonellik konusunda bir iki sözcükle konuşmaya başlayabilirsiniz çünkü postmodernistlerin bazıları evrensel bir rasyonellikten çekinirken, bazıları yalnızca rasyonellikten çekinir. Rasyonelliğin araçsal türünün görülmemiş oranlarda şiştiği bir çağda yaşıyor olmaları postmodernistleri pek ilgilendirmez. Böyle bir dönemde bazı kimselerin nesnelliği nesnelcilikle ya da bilimsel sorgulamayı bilimselcilikle karıştırmaya başlamaları beklenebilir. (Bununla birlikte, postmodern sanat eserinin ünlü "duygu yoksunluğu"nda postmodern kültür, bilimselcilğin estetik muadilini barındırır.) Nesnellik, başka şeylerin yanı sıra, ötekilerin gerçekliği karşısındaki merkezsiz bir açıklık anlamına gelir ve Platoncuların bildikleri gibi, en duygulanımsal açılımlarında sevgiyle yakından bağlantılıdır. Buna tam anlamıyla ulaşmanın neredeyse imkânsız olması gerçeği, bizi bu yolda çaba göstermekten alıkoymamalıdır. Akıl, en iyi biçimi altında cömertlikle bağıntılıdır; bir başkasının iddiasının, bizim çıkarlarımıza ve arzularımıza ters düştüğü anlarda bile doğru ya da adilane olduğunu kabul edebilme yeteneğiyle bağıntılıdır. Bu anlamda akla yatkın, makul olmak, kupkuru bir hesabı değil, cesaret, gerçekçilik, adalet, tevazu ve gönül zenginliğini gerektirir; bunun alaycı kayıtsızlıkla hiçbir ilgisi yoktur kesinlikle. Daha işe yarar anlamlarında nesnellik, belli türden hakikat-iddialarının statüsüne ya da belli türde söz edimlerinin doğasına gönderme yapar. Size kötü bir gün geçirdiğimi söylediğimde, kendimi o gün nedeni belirsiz biçimde keyifsiz hissettiğimi bildirdiğimi düşünür, bir tür öznel

sözce olarak kabul edersiniz. Söylediğim şeyin şu anlama geldiğini de düşünebilirsiniz: "Mozart'ın şu konçertosunu ne zaman dinlesem, potin cılası gelir aklıma". Ama sizin kategorik hatanızı kaydederek, kullandığım ifadenin nesnel bir güce sahip olmayı amaçladığına işaret ederim. Kötü bir gün geçirdim çünkü kızım, biriktirdiğim tüm paraları alarak, Amsterdam'da bir gece kulübü açmak için kaçıp gitti. Sonunda yanıldığım ortaya çıkabilir; kızım yalnızca köşedeki dükkana alışveriş yapmaya gitmiş olabilir. Ama benim ifadem her halükârda nesnel bir amaca sahiptir.

Kültürel görecelikçilik meydan savaşına en hazır olduğu anlarda, farklı kültürlerin tamamen kendi kendilerini doğruladıklarını ve karşılıklı olarak kıyaslanamaz olduklarını tahayyül eder. Aralarında ortak bir rasyonellik türü olsaydı bile, bu rasyonelliğin ilkin her iki kültürün tamamen farklı terimlerine tercüme edilmesi gerekecek, böylece, bununla özdeşleşeceklerini varsaysak da, sözü edilen rasyonellik ortak bir zemin sağlamaktan çıkacaktır. Başka kültürden biriyle karşılaştığında hiç kimse bu biçimde yanıt vermez pek; karşılıklı diyalogun karşısına çıkan zorluklar ne kadar göz korkutursa korkutsun, hiç kimse bir başkasına sanki aralarında ortak bir şey yokmuş gibi davranmaz. Ama ampirik açıdan akla yatkın olmayan bu savunu varlığını sürdürmeye devam etti. Kültürler kendi içlerinde kendi kendilerini doğruluyorlarsa eğer, kültürümüzün başka bir kültür hakkında bir yargıya varmanın yoluna bakması sırf emperyal bir küstahlık olacaktır. Aynı gerekçeyle başka kültürler de bizimkini yargılayamaz. Başka birilerine bir şeyler söyleyememenin sonucu, onun da bize bir şey söyleyememesidir. Böylelikle postmodern etnomerkezcilik-karşıtlığı kendi kültürümüzü başkalarının eleştirilerinden yalıtır. Üçüncü Dünya denilen bölgelerden yükselen acı dolu inlemelerin hepsi, bizim hal ve gidişatımızı bizimle hiç ilgisi olmayan terimler çerçevesinde yorumladıklarından, güvenle duymazlıktan gelinebilir.

Evrensel ile tikel, kültürelcilğin ilgisiz kalmayacağı başka bir anlamda da uzlaşmaz değildir. Kültürler yalnızca başka bir kültürün konumundan üretilmiş evrenselci ölçütlerle değil, bizzat kendi içlerinde üretilmiş evrenselci ölçütlerle eleştirilebilir. Charles Taylor'un belirttiği gibi, bu "ahlâki bakış ... toplumumuz içinde evrensel saygı standartını karşılayamayan tüm inanç ve pratiklerin

acımasız bir eleştirisini doğurur".¹¹ Bu yalnızca başka halkların kültürlerine müdahale etme meselesi değil, kendi kültürümüze müdahale etme meselesidir. Belçika ya da Borneo'da kadınların insanlıktan tümüyle dışlanmalarını protesto eden feministler tam da böyle bir müdahalede bulunmaktadırlar. "Etnosantrizm"e gelince, tam da Batılı fikirlerin birkaçının neo-kolonyal dünyada politik eleştirisi için işe yarayabileceği bir sırada, Batılı fikirlerin bir suçluluk duygusuyla terk edildiği bir parça maskaraca bir duruma batmış bulunuyoruz. Kolonyalizmin bıraktığı miras Batılı liberalleri ya da postmodernistleri anlaşılabilir bir biçimde o kadar hasta etti ki, şimdi aşırı bir kültürel kendinden nefret duygusuyla, kendi tarihlerinin uzun süredir gölgelediği halkların işine yarayabilecek nosyonlardan bazılarını aceleyle yapıbozumuna tabi tutmaya çalışıyorlar. Bunu ileri sürmek, neo-kolonyal politik muhalefetin, çözümün olduğu kadar sorunun da bir parçası olagelen Batılı Aydınlanma'ya itaatkâr biçimde uyum göstermeleri gerektiğini savunmak anlamına gelmez. Ama kendi kültürlerinin hiç değerli olmadığını ya da pek az bir değeri olduğunu düşünen ve bunun sonucunda başkalarının bu kültürün bazı parçalarında bir değer bulması olanağına güvensizlikle bakan Batılı radikaller, Batılı fikirler karşısında tuhaflığa varan saygılı bir tutum takınıyorlar. Bu radikallerin bu fikirlerin dönüştürülebileceğini, yeniden işlenebileceğini, radikal bir yaklaşımla işlevsel kılınabileceğini tahayyül edemiyorlarmış gibi bir halleri var. Bu açıdan, yine aynı deritten mustarip olan muhafazakâr karşıtlarına çok benziyorlar. Bertolt Brecht'in sloganının ("Kullanabildiğiniz her şeyi kullanın, kullanamıyorsanız bırakın") ya da Walter Benjamin'in taktik tavsiyesinin ("Toplayabildiğiniz her şeyi toplayın, çünkü ne zaman işinize yarayacağı hiç belli olmaz") içerdiği imajı gözden kaçırıyorlar. Bazı politik mücadelelerde orta çağ aşk şiirlerinin. Gerçeküstücü Troçkistlerin yazılarından daha fazla işe yarayacağını kim bilebilir? Radikaller metnin sabit bir anlamı olduğu fikrine gerçekten bu kadar bağlı mıdır? Batının emekçi halklarına, sarf ettikleri emek bu kültürlerin kaynağında yatan Batının emekçi halklarına, yalnızca baskıcı bir topluluktan başka bir şey olmadıklarını arsız bir hoppalıkla bildirmek nasıl bir hakarettir!

11. Taylor, *Sources of the Self*, s. 67-8.

Bunun gibi fazla dramatik jestler bizzat Üçüncü Dünya denilen bölgelerdeki etnosantrizmin pekiştirilmesine o kadar elverişli biçimde hizmet ediyor ki, baş belası bir ideolojik eğilimi dünyanın bir köşesinden öbürüne ihraç etmekten başka bir işe yaramıyor.

Evrensellik fikri özdeşlik kavramını gerektirir: Belli birtakım politik amaçlar için (ama her türlü amaç için değil kesinlikle), bireylere birbirlerinin benzeriymişçesine davranılması gerekir. Burada "özdeşlik", sırf babanız Shrophire Lordu diye benden daha büyük bir politik otoriteye sahip olma hakkınız yok anlamına gelir. Oysa özdeşlik, özdeşlikten yoksun oldukları için birçok insanın çürüyüp gittiği bir çağda, postmodern düşüncenin en korkunç umacılarından biridir. Haysiyet duygusundan yoksunluk, görme bozukluğu denli yaygındır ve ondan çok daha kötürümleştiricidir. Kim olduklarını çok iyi bildiklerini hatalı biçimde varsaydıkları için kendilerini tanımlamaya ihtiyaç duymayan kesim, bizim yöneticilerimizdir. Paranoyak bir yapışık kimliğin karşıtı olarak makul ölçüde güvenli bir kimlik, insan esenliğinin zorunlu bir koşuludur ve bu gerçeği belirtmeyen postmodernistler ahlâken sorumsuzluk etmektedirler. Ne kendisini adlandıramayan bir öznenin ne de kendisini gereğinden fazla iyi biçimde adlandırabilen bir öznenin toplumsal dönüşümün etkin bir faili olması muhtemeldir.

Postmodernizm tuhaf bir şekilde, su götürmez biçimde olumlu bir iyi olduğunu düşündüğü çoğulluğu, aynılık anlamında özdeşliğin karşısına çıkartır. Barbara Hernstein Smith, *Contingencies of Value* (Değerin Olumsuzlukları) başlıklı çalışmasında şunu savunur: "Normların bir 'karışım' olması, sürekli çoğalmaları, çatışmaları ve birbirlerini dönüştürmeleri, yargı çatışmalarının *ad hoc** müzakere edilmeleri ve bizzat normatif otoritenin çoğullaşp, kimileyin güçlendirici etkiler yaratırken kimileyin yayılarak sürekli el değiştirmesinin 'bizim toplumumuz'un bahtı" olduğunu savunur.¹² Yazarın başka koşullar altında bir tarafa bırakacağı bir totalleştirmeye başvurmak zorunda kaldığı bu nadir bulunur satırların, "bizim toplumumuz" deyimini örttüğünü gözlemlemek ilginçtir. ABD'nin bir tür karnavelesk ütopya olduğunun farkında

* Belli bir durum çerçevesinde, her şey olup bittikten sonra. (ç.n.)

12. Barbara Hernstein Smith, *Contingencies of Value* (Cambridge, Mass., 1988), s. 94.

değildik daha önce, ama bizim açımızdan ırk çatışmaları, dinsel fundamentalizm, şirketlerin iktidarı ve patriyarkal reaksiyon hakkında işittiğimiz her şeyin basitçe kızıl propaganda olduğunu öğrenmek de bir o kadar tatmin edici.¹³ Latin Amerikalı politik eylemcilerin ABD'nin politik yargı çatışmalarını çözerken izlediği mütevazı, *ad hoc* yolu yaygın biçimde takdir etmeye başlayıp başlamadıklarını ya da silah lobilerinin bitimsizce değişebilir normların oluşturduğu postmodern bir karışım sergileyip sergilemediklerini merak ediyor insan. Hernstein Smith, postmodern teorisyenlerin hemen hepsiyle birlikte farklılık, değişebilirlik ve heterojenliğin "mutlak" birer iyi olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir; bu esasen benim de uzun bir süre savunduğum bir konudur. Ülkemizden topu topu bir veya iki faşist partinin çıkması, bana her zaman İngiliz toplumsal yaşamının gereksiz yere yok-sullaştırılması gibi göründü. Ayrıca, birkaç tanecik toplumsal sınıfa saplanıp kalmış gibiyiz; oysa farklılıkların çoğaltılmasını isteyen postmodern buyruğu harfiyen alacak olursak, becerebildiğimiz kadar çok sayıda sınıf oluşturmak, diyelim ki iki ya da üç tane yeni burjuva sınıf ve taze bir toprak sahibi aristokratlar kümesi oluşturmak için çaba göstermeliyiz.

Çoğulluğun kendi içinde iyi olduğunu belirten kanı, içi boş bir biçimciliğin ve dehşetli bir tarihdışı düşüncenin ürünüdür.¹⁴ Özdeşliğin kendi başına olumsuz olduğunu bildiren görüş de öyle. Postmodernizm *çoğunlukla* kuşkusuz iyi olmakla birlikte hiçbir zaman daima iyi olmayan çoğulluk konusunda dogmatizme varacak denli tekçidir (monism). İnsan, pragmatik bir düşünce biçiminin, ortaya attığı iddialar konusunda biraz daha bağlamsal olmasını bekliyor. Oysa postmodern politikanın büyük bölümü özdeşlik ve

13. Amerika Birleşik Devletleri'nin devrimci bir mirası ve 1968 yılında tarihin gördüğü en büyük barış mitingini, kendi hükümetine karşı başlatılmış olan barış mitingini gerçekleştiren oldukça yeni bir şiddetli, cesur sınıf savaşını barındıran bir ülke olduğu anımsansın. Bunun gibi değerli gelenekleri çok berbat koşullar altında muhafaza etmek için çaba gösteren Amerikalı radikaller her türlü övgüyü hak etmektedir.

14. Bazı postmodern teorisyenlere göre, "çoğulluk" terimi, içerimlediği anlamdan çok uzak kalarak tekil bir ses çınlatıyor. O nedenle bu teorisyenler "çoğulluklar" terimini kullanmayı tercih eder. Ama belki bu bile çok kısıtlayıcı gelebilir. Belki, bir "çoğulluklar çoğulculuğu" biraz daha az yekpare görünebilir.

ötekilik arasındaki bir karşılığa yaslanır: Temelde reddedilmesi, hatta "mutlaka" reddedilmesi gereken şey, kendi kendiyile özdeşliğin ötekilik ve farklılık üzerinde egemenlik kurmasıdır. Bu politika etiği günümüzün belli birtakım politik çatışmalarına etkileyici bir açıklık ve düzgünlükle hitap edebilmiştir; ama bir bütün olarak alındığında kesin olarak kısmi ve basittir. Ötekinin tüm şiddete dayalı dışlanmaları kınanmalı mıdır? Sözgelimi, İngilizlerin Hindistan'dan ya da Portekizlilerin Angola'dan defedilmelerini kınayalım mı? Böyle bir politika etiği özdeşlik ile ötekilik arasında dramatik bir karşılaşmanın cereyan etmediği sömürü bağlamlarına -örneğin, Birmingham işçi bulma kurumu ya da Güney Doğu Asya'nın düşük ücretli işçilerinin ıkdıldıkları izbe iş yerleri- nasıl hitap edebilecektir? Yoksa postmodernizm tüm politik durumları bir kez daha, kendi çoğulcu öğretilerini çiğneme pahasına, kendisinin en fazla öncelik tanıdığı durumların oluşturduğu bir model çerçevesinde mi tahayyül etmektedir? Kuzey İrlanda'daki Katolikler ve Protestanlar birbirleriyle bazı açılardan birer düşman olarak karşı karşıya geliyor ve ötekinin bulaşmasıyla kendi kültürel kimliklerinin çözülmesinden korkuyorlar. Bu durumun, postmodernizmin kavrama becerisi gösterdiği boyutu budur, ama genellikle kavrayabildiği tek durumdur. Kuzey İrlandalı Katolikler ve Protestanlar bazı başka açılardan birbirlerine hiç de yabancı değildirler: Önemli sayılabilecek belli dinsel değişkeler barındırsa bile neredeyse aynı türden bir işçi sınıfı kültürünü paylaşırlar ve birbirlerinin ne dediklerini genellikle gayet iyi anlarlar. Kuzey İrlanda'daki çatışmanın kültürel kimlikle bir bağlantısı var, ama bu çatışmanın daha büyük kısmı farklı politik devletlere bağlılık hisseden iki grup arasındaki çekişmeyle ilintilidir. Birbiriyle çatışmalı olan bu politik yakınlıkların etik ve politik bir bağlamı bulunuyor elbet. ama bu bağlamın tayin edici olmadığına kuşku yok. Bir bütün olarak alındığında Ulster Protestanları, İrlandaca konuşan ya da tesbih çekerek ilahi okuyan insanların kendi kültürlerine burunlarını sokmalarından korktukları için değil, İngiliz olarak kaldıklarında hem politik hegemonyalarını sürdürüp hem de öbürlerinden daha yüksek bir yaşam standartını muhafaza edecekleri için İngiliz kalmayı istiyorlar. Burada sözünü ettiğimiz ikinci noktanın "maddeci" olduğunu iddia etsek de, postmoder-

nistler buna "ekonomistik" etiketini yapıştıracaklardır.

Evransellik yalnızca ideolojik bir kuruntu değildir. Tam tersine, politik dünyamızın en ele avuca gelir tek görünümüdür. Bu yalnızca teorik hayallerinize göre serbestçe tercih edebileceğiniz ya da karşı çıkabileceğiniz bir fikir değil, bizzat küresel gerçekliğin yapısıdır. Justin Rosenberg'in yazdığı gibi: "Yirminci yüzyılın sonuna yaklaşırken ... burnunun ucundakini kasten görmezden gelenler, geniş ölçekli, sistematik, tarihsel açıklamaya ihtiyaç duyulduğunu yadsımaya çalışanlardır açıkça. Çünkü yirminci yüzyıl küresel savaşların, küresel bir devlet sistemine yukarıdan dayatılan ideolojik çatışmaların, dünya çapında etkiler uyandıran ekonomik genişleme ve durgunlukların ve bugünlerde tüm insanlığın karşısına dikilen (ekolojik ve politik) sorunların çağı olmuştur".¹⁵ O halde, tam da bu sistemin şimdiye kadar görülmedik ölçüde "total" hale gelmeye başladığı tarihsel uğrakta, bazı radikal entelektüellerin niçin bütün bir totalite nosyonunu kötü bir düş olarak suçlamaya başladıklarını kendimize sormalıyız. Bunun nedeni, başka şeylerin yanı sıra, entelektüellerin aşikâr biçimde "totalitaryanizm" olan ve tahayyül edebildikleri tek totalite türü olan faşizm ya da Stalinizme saplanıp kalmaları olmasın sakın? Çevrecilerin gayet iyi bildikleri gibi, evransellik sonuçta hepimizin aynı küçük gezegende ikamet ediyor olmamız anlamına gelir; o nedenle, biz totaliteyi ne kadar unutursak unutalım, emin olunuz o bizi asla unutmayacaktır.

Son olarak, birbiriyle çatışan çeşitli anlamlarının çarpıttığı bir terim olan "hümanist"e geldi sıra. Sözcüğün, insan varlıklarının sevecenlik ve saygıya değer olduklarına inanmayı anlatan etik bir anlamı; toplumsal yapıları insan eylemliliğinin ürünleri olarak görmenin doğru olacağını anlatan sosyolojik bir anlamı; ve Rönesans gibi, "insan"ın bilginlerin üzerinde yoğunlaştıkları merkez haline geldiği dönemleri anlatan tarihsel bir anlamı var. Sözünü ettiğimiz bu son anlam, terimin başka bir anlamını daha içerebilir de, içermeyebilir de: İnsanlar ve öbür hayvanlar arasında önemli bir ayrım olduğu ve bunun sonucunda, zorunlu olarak değilse de, insanların hayvanlara hükmetmeleri gerektiği yollu bir inanç. Ama sözcük aynı zamanda kutsal ya da doğaüstü güçlerin yerine insanın

15. Justin Rosenberg, "Hobsbawm's Century", *Monthly Review*, 47, no. 3 (Temmuz/Ağustos, 1995), s. 154.

hükümran olmasını önerebilir ve bu durumda ateizm ya da bilinemezçiliğin daha olumlu bir eşanlamlısı haline gelir ve "doğalcı" bir dünya görüşü fikriyle birleşir. Aydınlanma öğretisine göre bu, insan varlıkların vakarına yakışan, aşkın bir güçten ziyade kendi kapasitelerine güvenmeleridir. Bu anlam sonuçta "hümanist"ın başka bir anlamıyla çift oluşturur -genellikle ilerlemeci ve hatta ütopyacı içerimleriyle birlikte, insanın kendi kendini geliştirme- sinin ya da kendi kusursuzluğu için kendisinin çaba göstermesinin onaylanması. Gelgelelim, Batının çeşitli Hristiyan hümanizmlerinin oluşturdukları örneklerin gösterdiği gibi, böyle bir inancın zorunlu olarak doğaüstücülük-karşıtı olması gerekmez.

Kişinin bu anlamların bazıları açısından hümanist olabilirken öbür anlamlarıyla olmayacağı açıkça ortada. Başka insanların kaynar kazanlara canlı canlı atılarak haşlanmalarını önerme anlamında hemen hiç kimse anti-hümanist değildir, ama insan faillerin toplumsal sistemlerin üreticilerinden ziyade bu sistemlerin ürünleri olarak ele alınmasının daha doğru olacağına inanma anlamında anti-hümanist olan çok sayıda insan var. Tanrı'ya herhangi bir değer atfetmeme anlamında hümanist olabilir, ama insan varlıklara bir değer atfetmeyerek de anti-hümanist olabilirsiniz. Aslında insanlık komusundaki tipik muhafazakâr değerlendirme, ekolojistlerin daha kıyamet tellallığı yapan çeşidinin de paylaştığı değerlendirme budur. Spinoza gibi, istenç özgürlüğünü reddetme ve insan varlıkları amansız bir belirlenimin etkileri olarak görme anlamında felsefi bir anti-hümanist olabilir, ama bu arada, yine Spinoza gibi, etik yaşam söz konusu olduğu kadarıyla dindar bir hümanist olarak kalabilirsiniz. Başka bir alternatif olarak, insanlar ve çingiraklı yılanlar arasında ontolojik bir uçurum olduğunu ya da çingiraklı yılanların sırf bizim zevkimiz için var olduklarını belirten varsayıma yapışıp kalmaksızın insanlığa özel bir değer atfedebilirsiniz. Gelgelelim, tartışmanın en sert olduğu nokta, kişinin insan varlıkların sırf insan oldukları için önemli ölçüde paylaştıkları etik ve politik içerimlere sahip belli nitelikler anlamında bir insan özüne ya da genel insan doğasına inanma anlamında hümanist olup olmadığı sorusuyla birlikte ortaya çıkar. "Hümanist" teriminin, postmodernistlerin hepsi reddederken karşıtlarının şevkle savundukları anlamı budur.

VI Çelişkiler



Postmodernizmin en başta gelen çelişkisi eski moda yapısalcılığın çelişkisine benzer bir parça. Yapısalcılık radikal miydi, yoksa muhafazakâr mı? Yapısalcılığın bir tür tinin teknokrasisi olarak davranma tarzlarını, modernliğin rasyonelleştirme itkisinin en sonunda öznenin en kutsal yanlarına nüfuz ederek girmesi olduğunu görmek çok kolay. Özenli kodlamaları, evrensel şemaları ve çıkarıcı indirgemeciliğiyle yapısalcılık, gerçeklikte zaten belirgin olan bir şeyleşmeyi *Geist** alanında yansıtıyordu. Ama bu yalnızca öykünün bir kısmıdır. Yapısalcılık teknokrasinin mantığını zihni de kapsayacak şekilde genişletirken, zihnin yaşamını buna benzer bayağı

* Ruh, tin; kültür, ideoloji ve ahlâk alanı. (ç.n.)

bir indirgemeden korumakla görevli olan liberal hümanizmi şaşırtarak utandırmıştı. Ve bu liberal hümanizm, bizzat teknokratik toplumun başat ideolojilerinden biriydi. Yapısalcılık bu anlamda e-şanlı olarak radikal ve muhafazakârdı, kendi egemen değerleriyle derin bir uyumsuzluk sergileyen modern kapitalizmin stratejileriyle suç ortaklığı yapıyordu. İşler sanki şöyle yürüyor gibiydi: Yapısalcılık bir tür teknolojik belirlenimciliğin önünde bizzat zihne uzanan bir yol açarken, bireyleri yalnızca gayri kişisel kodların boş mevzileri olarak ele alırken, modern toplumun gerçekte bireylere çektiği muameleyi (ama öyle yapmadığını iddia ettiği bir muamele) taklit ediyor ve böylelikle modern toplumun ideallerinin maskesini düşürürken mantığını onaylıyordu. "Sistem", diye yazar Roland Barthes, "İnsanın düşmanıdır" -yani, hümanizme göre, özne daima indirgenemez olandır. daima kategorilerinizin çatlaklarından sızacak ve kurduğunuz yapıları mahvedecek olandır.

Yine yapısalcılık gibi hem radikal hem muhafazakâr olan post-modernizmin bünyesinde de buna benzer bir çelişki yer almaktadır. Hem özgürlükçü hem otoriter, hem hedonistik hem baskıcı, hem çokkatlı hem yekpare olmak, ileri kapitalist toplumların çarpıcı bir görünümüdür. Bunun nedenini anlamak da zor değil. Piyasanın mantığı haz ve çoğulluğa, geçicilik ve süreksizliğe, bireyi yalnızca kendisinin geçici bir etkisi gibi gösteren büyük bir merkez-siz arzu şebekesine yaslanan bir mantıktır. Ama tüm bu anarşi potansiyelini yerli yerinde tutmak, sağlam temeller ve sağlam bir politik çerçeve gerektirir. Piyasa güçleri mevcut istikrarı ne kadar çok tehdit ederse, geleneksel değerlerin gerekliliğini dile getiren sesler o kadar tiz perdeden çıkacaktır. Radyonun ticarileştirilmesini destekleyen, ama uyaklı olmayan şiirler yüzünden dehşete kapılan İngiliz politikacılarına rastlamak zor değildir. Ama bu sistem kendini meşrulaştırmak için metafizik değerlere ne kadar fazla başvurursa, sistemin kendi rasyonelleştirici, sekülerleştirici faaliyetleri de o kadar çökmüş görünür. Bu rejimler, metafiziği ne terk edebilir ne de kendisiyle gereğince bütünleştirebilir; bu nedenle de daima kendi kendilerinin yapılarını bozma potansiyeli barındırırlar.

Postmodernizmin politik müphemlikleri bu çelişkiye cuk oturur. Bir ilk adım olarak kaba bir yaklaşımı göze alarak, post-

modernizmin büyük kısmının politik açıdan muhalif konumda olmakla birlikte ekonomik açıdan işbirlikçi olduğu söylenebilir. Gelgelelim, bu iddiaya ince bir ayar çekmek gerekir. Postmodernizm, hâlâ mutlak değerlere, metafizik temellere ve kendi kendiyile özdeş öznelere ihtiyaç duyan bir sisteme meydan okuduğu ölçüde radikaldir. Postmodernizm çokkatlılık, özdeşsizlik, ihlal, temelcilik-karşıtlığı ve kültürel görecelikçiliği seferber ederek tüm bu mutlak değerlerin ve temellerin karşısına diker. En iyi durumuyla sonuç, hiç değilse teori düzeyinde, başat değer-sisteminin altüst edilmesidir. Yapıbozum hakkında çok şey bilen ve buna tıpkı dinsel fundamentalistlerin ateizme gösterdiklerine benzer bir tepki gösteren yönetici ve işadamları var. Aslına bakılırsa böyle bir tepki göstermekte haklıdırlar: Politikleşmiş biçimiyle yapıbozum, işadamlarının çoğunluğunun çok değer verdikleri şeylere karşı şiddetli bir saldırı ve tecavüzdür. Ama postmodernizm genellikle, ideoloji düzeyinde işleyen şeyin piyasa düzeyinde her zaman işlemediğini kavramayı beceremiyor. Sistemin mahkemede ya da oy verme kabinlerinde özerk özneye ihtiyacı varsa da, özerk özne medyada ya da alışveriş mağazasında sistemin pek işine yaramaz. Margaret Thatcher pençesini uzatana kadar Newcastle için maden kömürü ne kadar doğal idiyse, bu gibi sektörlerde çoğulluk, arzu, bölük pörçüklük vb. bizim yaşam tarzımız açısından o kadar doğaldır. Bu anlamda pek çok işadama kendiliğinden birer postmodernisttir. Bıkıp usanmaksızın sınırları ihlal eden ve karşıtlıkları parçalayan, çeşitli yaşam-biçimlerini bir yamalı bohça halinde bir araya getiren ve hiçbir kalıba sığmayıp taşan kapitalizm, tarihin şimdiye kadar gördüğü en çoğulcu düzendir. Bütün bu çoğulluğun oldukça zorlu kısıtlamalar içerisinde işlediğini söylemek bile gereksiz; ama bu nokta, bazı postmodernistlerin melezişmiş bir geleceği ipe çekerken, niçin bazılarının böyle bir melezişğin zaten çoktan gerçekleşmiş olduğunu düşündüklerini anlamamıza yardım ediyor.

Kısacası, postmodernizm, ileri kapitalizmin maddi mantığından bir şeyler alıp toplar ve bunları kapitalizmin tinsel temellerini dinamitlemekte kullanır. Bu açıdan, uzak kaynaklarından biri olan yapısalcılıkla hiç de geçici olmayan bir benzerliği vardır. Sanki postmodernizm, büyük kılavuzu Friedrich Nietzsche'nin yaptığı gi-

bi, sistemden metafizik temellerini unutmasını, Tanrı'nın öldüğünü kabullenmesini ve görecelikçi olmasını ister gibidir. Böyle olduğunda sistem, en azından, bir parça gerçekliğe karşılık olarak bir parça güvenlikten vazgeçebilecektir. Sizin değerlerinizin de en az başkalarınıninki kadar tehlikeli biçimde temelsiz olduğunu niçin itiraf etmiyorsunuz? Bu sizi saldırılar karşısında hiç de zayıf düşürmeyecektir, çünkü daha biraz önce, herhangi bir saldırının başlatılmasında yaslanılabilecek tüm zeminleri ustaca tahrip ettiniz zaten. Her halükârda, yaptıklarınızda kökleşen, tumturaklı ahlâki idealden ziyade cilasız toplumsal gerçekliği yansıtan türden değerlerin, tüm şu bulanık ilerleme, akıl ya da Tanrı'nın ulusumuza bahşettiği özel inayet lafazanlıklarından çok daha ikna edici olması kuvvetle muhtemeldir.

Ama böyle bir savunu tüm pragmatist felsefeciler açısından gayet uygundur. Sistemi işletme yükümlülüğünü omuzlarında taşıyan herkes, ideolojilerin yalnızca sizin yaptığınız şeyleri yansıtmakla değil, *meşrulaştırmakla* görevli olduklarının fazlasıyla farkındadır. Sistemi işletmekle yükümlü olanlar bu şatafatlı rasyonellerden basitçe vazgeçemezler. Bunun bir nedeni, hâlâ çok sayıda insanın bu rasyonellere itibar etmesi, hatta aslında ayaklarının altındaki toprağın kaymakta olduğunu hissettikçe bunlara daha bir azimle sarılmalarıysa, başka bir nedeni de. Adorno'nun *izniyle*, metanın, en azından henüz, kendi kendinin ideolojisi olamayışıdır. Sistemin gelecekteki bir evresinde bunun gerçekleşeceğini, metanın herhangi bir Kuzey Amerika üniversitesinde derslere katıldıktan sonra kendisinin tüm temellerini çaresizlik içinde ya da oynaya zıplaya bir safra gibi fırlattığı ve bütün bir retoriksel meşrulaştırma işini ardında bıraktığı bir evrenin geleceğini tahayyül edebilirsiniz. Esasen bugün tam da böylesi bir sürecin hareket halinde olduğunu iddia edenler var: Bundan böyle "hegemonya"nın önemi kalmamıştır, sistem kendisine inanıp inanmadığımıza aldırmamaktadır, bizden talep ettiği şeyleri az veya çok yaptığımız sürece bizim kendisiyle tinsel suç ortaklığı etmemizi garantilemeye ihtiyacı yoktur sistemin. Sistem kendisini yeniden üretmek için bundan böyle insan bilincinden geçmek zorunda değildir, yalnızca bu bilinci çarpık tutması ve yeniden üretim için kendisinin otomatiğe bağlanmış düzeneklerine güvenmesi yeterlidir. Ama bu açıdan postmoder-

nizm bir geçiş çağına aittir, metafizik olanın tıpkı huzura kavuşamamış bir ruh gibi ne dirilebildiği ne de adam gibi geberebildiği bir çağa aittir. Bu ağ varlığına son verebildiği takdirde postmodernizmin de onunla birlikte sönüp gideceğine kuşku yok.

Yazık ki, korku verici bir not düşerek bitiriyorum sözlerimi. Postmodern tarihin-sonu düşüncesi, bugünkünden çok farklı bir gelecek tasavvur etmez ve bu beklentisini de tuhaf biçimde bir şenlik nedeni sayar. Ama aslına bakılırsa, olanaklı birkaç tane gelecek var ve birinin adı da faşizm. Postmodernizmi ya da bu sorunla ilintili olarak herhangi başka bir politik öğretiyi bekleyen en büyük sınav, gerçekleştiği takdirde buna nasıl karşılık vereceğidir. Postmodernizmin ırkçılık ve etniklik üzerine, özdeş-düşünmenin (identity-thinking) paranoyası üzerine, totalitenin tehlikeleri ve ötekilikten duyulan korku üzerine ortaya koyduğu zengin incelemeler demeti: Tüm bunların, iktidarın hileleri konusundaki daha da derinleştirilmiş içgörülerıyla birlikte, böyle bir durum karşısında hatırı sayılır ölçüde değerli olacağına ve işe yarayacağına kuşku yok. Ama kültürel görecelikçiliği ve ahlâki uzlaşısalcılığı, dayanışma ve disiplinli örgütlenme fikirlerinden hazzetmeyişi, uyuğun bir politik eylemlilik teorisinden yoksun oluşu: Tüm bunlar, yukarıda belirttiğim olumlu yönlerini ağır biçimde zedeleyecek ve bu yönlerin aleyhine işleyecektir. Sol, politik hasımlarıyla hesaplaşırken güçlü etik ve hatta antropolojik temellere, şimdiye kadar olduğundan çok daha fazla ihtiyaç duyacaktır. Bundan başka hiçbir şey, ihtiyaç duyduğumuz politik kaynakları sağlayamaz bize. Ve bu nedenle, postmodernizm sonuçta sorunun çözümünden ziyade bir parçasıdır ancak.

Dizin



A

a priori 27
ABD 18, 144, 145, 149, 150
ad hoc 149, 150
adalet 41, 106, 140
Addison, J. 120
Adem 50
Adorno, T. 67, 70, 143, 157
Afrika Ulusal Kongresi 15
ahlak felsefesi 95
ahlâk 136
ahlâki uzlaşısalcılık 158
aile 56
alışveriş 82
altın çağ 128
Amerika 136
Amis, M. 36
ampirisizm 64, 123
ancient régimes 74, 135
Anglikan Kilisesi 14
Aquinas, T. 64, 90, 101
Aristoteles 64, 101, 118, 130, 131
arkaik 145
Arnold, M. 52
arzu 29, 30, 155
aşkın gösteren (transcendental signifier)
94
aşkın ve kayıtsız öznel 25
ateizm 153, 156
Auschwitz 67
avangard 145
Aydınlanma 9, 30, 44, 46, 62, 88, 105,
118, 138, 141, 142, 144, 148, 153
azalan kâr oranları yasası 124
Aziz Patrick 75

B

Bakhtın 29, 87
Barthes, R. 76, 134, 155
Batlamyus 13
Baudrillard, J. 134
Beavis and Butthead 115
beden 24, 25, 29, 30, 40, 64, 87-94
Bentham, J. 122
Benjamin, W. 148
Berkeley 23, 32, 88
Beyaz Saray 38
bilgi 41
bilimcilik 25
biling 27
bilingdışı 29
bilinemezlik 153
biyeysellik 139
birleşik özne 28, 50, 98, 107
birlik 40
birlik ve farklılık 41
biyoloji 41
biyolojizm 64, 76, 92
biz 32
bizim toplumumuz 149
Body Shop 87
Bologna 32
bölünmüş özne 98
Brecht, B. 51, 148
Brighton 88
British Museum 17
burjuva 76, 140
burjuvazi 74
burjuva demokrasisi 142, 143
Burke, E. 48
büyük anlatılar 50, 60, 67, 72, 133, 134

C-Ç

Cambridge Üniversitesi 22
cemaatçiler 99, 101, 103
cemaatçilik 105, 106, 141
Chipping Norton 83
Chomsky, N. 56
CIA 56
cinsel yeniden üretim 132
cinsellik 16, 36, 39, 65, 82, 87
cinsiyetçilik 74
Conrad J. 44
Cordelia 70
Cromwell, O. 63
cumhuriyetçi hümanizm 96, 104
çağdaş özne 82
çalışan beden 89
çatışmalı sistem 108
çelişki 40
çıklarlar 51, 52
Çin 144
Çocukları Koruma Fonu 22
çocukluk idealizmi 14
çoğulluk 40, 43, 48, 84, 150
çoğulluklar 150
çokkatlı sistem 108
çokkatlı özne 84
çokkatlılık 47, 82

D

Dadacı 20
Dallas 116
Dante 63
De Lillo 63
değer 115, 116
değer biçmek 114, 116
değerler 117, 118
değişebilirlik 150
demokrasi 104, 105, 114
deontologlar 99, 104
Derrida, J. 42, 50, 62, 142, 144, 146
devlet 30, 36, 37, 81, 95
devrim 17, 36
Dickens 132
différance 42
dil 16, 26, 29, 31, 54, 65, 91, 92, 123, 139
dindarlar 14
disco 32
diyalektik 46, 123
dogma 85

dogmatizm 150
doğa 89, 92
doğallaştırma 76
Doğu Avrupa 60
dünya-tini 46

E

Eastwood, C. 56
edebiyat eleştirisi 119
edebiyat eleştirmenleri 18
ekoloji 89
ekolojistler 153
ekonomik adalet 30
ekonomizm 38, 64, 92
Eliot, G. 115, 133
Eliot, T. S. 66, 114
emek 65
emek-değer 123
emperyalizm 120, 133
Empson, W. 120
endüstriyel orta sınıflar 76
Engels 76
entelektüeller 23
epistemoloji 25, 26, 27, 51, 59
erdem 131
erkeksi 38
eşitlik 106, 138, 139, 140, 142, 143
etik 70, 131, 135, 158
etiketler 86
etnik 36
etnik milliyetçilik 141
etniklik 39, 40, 125, 158
etnosantrik 32
etnosantrizm 148, 149
evrensel adalet 138
evrensel akıl 124
evrensel insanlık 137
evrenselci hümanist 113
evrenselcilik 135, 136, 141, 143
evrensellik 22, 65, 84, 85, 134, 138, 139,
140, 149, 152
evrensellik/tümellik 40

F

fallus 94
fallus-merkezcilik 18, 25
farklılık 22, 40, 43, 48, 135, 139, 141,
142, 143, 150, 151
faşizm 43, 47, 152, 158

faute de mieux 143
 faydacılar 99
 felsefi adıcılık 123
 felsefi değerler 135
 feministler 124, 148
 feminizm 39, 40, 123, 133
 feodalizm 124
 Ferdinand de Saussure 38
 fetiş 31, 40, 88
 Fonda 88
 fortizm 45
 Foucault, M. 36, 38, 47, 74, 88, 89, 142
 Freud 22, 88
 Fukuyama 84
 fundamentalizm 150

G

Gadamer, H. G. 48
 geç 110
Geist 27, 54
 genel dil 54
 genç kültür 103, 104
 gerçeklik 31, 43
 Godard 28
 Goebbels 47
 Goethe 47
 Golding, W. 71
 Gorky 117
 Gotik taklidi 36
 gürecelikçilik 121
 gösteren 40
 göstergebilgisi 54, 94
 göstergeler 39, 43, 93
 gösteri toplumu 28, 85
 gövde bilgisi 88, 89, 94
 Guevara 88

H

Habermas, J. 101, 137
 hakikat 43, 46, 54, 57
 haklar 98
 Hall, S. 28
 hapishaneler 24
 Hardy, T. 126
 Hegel 11, 46, 58, 67, 93, 98, 119, 127
 Hegelciler 62
 hegemonya 157
 heterodoksi 41
 heterojenlik 40, 150

Hristiyanlar 14, 124
 Hristiyanlık 90
 hiyerarşi 113, 114, 115, 136
 Hobbess 30, 97
 Holbach 30
 hoşgörü 96
 hukuk 65
 Hume, D. 50, 63, 98, 131
 hümanist 69, 70, 152, 53
 hümanizm 47, 84

I-İ

ırk 74, 77
 ırk çatışmaları 150
 ırkçılık 37, 74, 145, 158
 ıstırap 70
 ıstırap ve alçaltılma 69
 içkin eleştiri 20
 id 22
 idealistler 98
 idealizm 27, 44, 65, 83
 ideoloji 36, 39, 52, 53
 ideolojik yanılsama 46
 ideolojilerin sonu 68
 İkinci Enternasyonal 131
 iktidar 37, 38, 73, 74
 ileri kapitalizm 60
 ilerleme 46
 inançlar 51, 53
 indirgemecilik 92
 insan 71, 92, 122, 123, 131, 153
 insan doğası 65, 120, 126, 139
 insan hakları 106
 insan kültürü 41
 insanlık 77, 143, 146
 istençselcilik (voluntarizm) 117
 işçi sınıfı 74, 78, 128
 iyi yaşam 96
 izimler 86

J

Jefferson 57
jouissance 41
 Joyce 83

K

kadın 121
 kadın hareketi 36
 kadınlar 121

kamusal alan 69, 104
 Kant 19, 44, 58, 98, 99, 110, 118, 131
 Kantçı idea 130
 Kantçılar 99
 kapanma 85, 86
 kapitalist 110
 kapitalist düzen 32
 kapitalizm 10, 38, 55, 78, 79, 80, 128,
 145, 156
 kartezyen 87, 90, 93
 Katolikler 151
 Kierkegaard 98
 kimlik politikaları 10, 144
 kitle hareketi 15
kitsch 42
 klasik liberal özne 107
 klasik liberalizm 59
 kolonyalizm 133, 148
 Kral Lear 65, 70
 Kristeva, J. 38
 küçük burjuvazi 41
 kültür 82, 122, 146
 kültürel belirlenimcilik 109
 kültürel farklılık 138
 kültürel görecelikçilik 42, 146, 147, 158
 kültürel sol 37, 38
 kültürelcilik 27, 75, 89, 92, 106, 117, 123,
 126, 145, 146
 küresel 23, 141
 kürtaj 120

L

Lacan, Jacques 28, 88, 93
 Larkin, P. 87
 Lawrence, D. H. 139, 142
 Leavis F. R. 41
 Lenin 38, 88
 Liberal Demokratlar 17
 liberal Aydınlanma 80
 liberal devlet 96, 97, 99, 100, 102
 liberal hümanizm 155
 liberal özne 110
 liberal pragmatistler 55
 liberalizm 94, 95, 97, 99, 100, 104, 105,
 106, 141, 142, 143
 liberaller 86, 101, 103, 140, 141
 libidinal beden 89
Little Dorrit 116
 Locke, J. 122

Lord John Russel 25
 Lukács, G. 76
 Lyotard, Jean-François 84, 87

M

MacIntyre, Alasdair 101, 105, 106
 Mackie, P. 118
 madde 64
 maddecilik 124
 maddi üretim 39
 maddi yeniden üretim 132
 Madonna 36
 Mallarme 28
 Marksist 124
 Marksist sol 115
 Marksistler 49, 62, 72, 75, 99, 131
 Marksizm 11, 38, 41, 67, 73, 76, 77, 79,
 124, 127, 133, 140
 Marlowe, C. 50
 Marx 62, 67, 73, 76, 79, 80, 82-85, 93, 94,
 98, 100, 107, 122, 127, 130, 139
 medya 32, 37
 melezlik 43
 merkezsizleşme 28, 59, 83
 merkezsizleşmiş özne 111
 Merleau-Ponty, M. 25, 89, 93
 meta üretimi 124
 metin kültü 31
 metinsellik 29
Middlemarch 133
 mikro-anlatılar 132, 133
 mikro-politika 21
 militan tikelcilik 144
 Mill, J. S. 15, 57
 Milton 117
 modern-öncesi 136
 modernizm 45, 71
 modernlik 46, 80, 81, 95, 105, 129
 Mouse, M. 117
 muhafazakâr 96, 141
 muhafazakârlar 55, 88
 muhafazakârlık 142
 Mulhem, F. 66
 Murdoch, I. 50
 Musevi-Hristiyan geleneği 138
 Mussolini, B. 114
 mutlak hakikat 53
 mutlakiyetçi politik düzenler 24
 mutluluk 94, 140

mülkiyet 145
mülkiyet hakları 37
mülksüzler 38, 72, 111

N

neo-kolonyal 144
nesnelcilik 25
nesneleştirme 93
nesnellik 146
nevroz 14
Nietzsche, F. 46, 57, 94, 98, 110, 156
Nirvana 70
norm 72, 73, 149
nostalji 14

O-Ö

Oakshott, M. 48
ontoloji 48
Orwell, G. 71
Osborne, P. 50
otorite 41, 73
Oxford 21
oxymoron 20
öğreti sistemleri 24
ölmüş eşeğe kurşun sallamak 10
öncelikler 115, 116
öncü 113
öte-anlatılar 36, 45, 50, 124, 131-133
öte-tarihsel 113
öteki 17, 19, 32, 41, 65, 108, 112
ötekilik 151, 158
özcü 113
özcülük 118-125
özdeş-düşünme 158
özdeşlik 40, 135, 149, 151
özdeşlik ve özdeşsizlik 41
özzerk kültür 45
özzerk özne 58, 98, 106, 108, 156
özgüllük 22
özgürlük 56, 58, 59, 106, 07, 40
özgürlükçülük 142
özne 44, 58, 59, 87, 94, 96, 107, 108, 149, 154, 155

P

patriyarkal reaksiyon 150
patriyarki 24, 37, 74, 78, 82, 121
pazar 32
Pilate, P. 57

piyasa 155
piyasa ilişkileri 124
Platon 50
politik değerler 135
politik devrim 123
politik sol 13, 14, 26, 111
politika 38, 65
popüler kültür 10, 32
popülizm 114
pozitivizm 44
post 46, 52, 60
post-kolonyal 75
post-kolonyalizm 41
post-Marie Antoniette 44
post-yapısalcılık 40
postmodern özne 108, 109
postmodernist kültür 42
postmodernizm 9, 10, 34, 35, 37, 39, 41, 158
postmodernizm politikaları 39
postmodernlik 9
pozitivizm 25, 123, 131
pragmatist 26
proletarya 76
proleter 76
Protestanlar 151
Proust 65, 66
psikanaliz 30, 92, 93
punk rock 36

R

radikal itkiler 14
radikal politika 115
radikalizm 125
radikaller 19, 21, 32, 49, 56, 148
rasyonellik 57, 146
Rawls, J. 99, 100
refah devleti 95
reklamcılar 17
romantikler 58
romantisizm 94, 142
Rorty, R. 42, 105, 106, 137, 138
Rosenberg, J. 152
Rosicrucianism 133
Rousseau 98
Rönesans 152
ruh 90, 91, 92

S-Ş

sansür 24
Santa Cruz 21
Sartre, Jean-Paul 50, 93, 98
Savonarola 63
Schelling 98
Schopenhauer 69, 72
Scotus, Duns 14
seçkin 113, 114
seçkinci 38
seçkincilik 113, 116, 135
sefalet ve sömürü 68
sermaye çağı 44
sermayenin iktidarı 37
Shakespeare 49, 123
sınıf 30, 36, 39, 41, 74, 75, 77
sınıfcılık 74
sınıflı toplum 140
silah lobileri 150
sistem 15, 17-22, 33, 155, 157
sistem ve öteki 41
sivil toplum 128
Smith, B. H. 149, 150
sofistler 121
Sofokles 63, 64, 69
Sokrates 50
sol 48, 88, 97
somatics 88
sosyalist 44, 96
sosyalist demokrasi 111
sosyalistler 77, 104, 140
sosyalizm 11, 39, 62, 74, 78, 81, 82, 83,
84, 85, 102, 103, 105, 106, 123, 124,
127, 128, 131, 139, 141, 143, 144
söylem 16, 25, 26, 27, 31, 82
söylemler 55
Spinoza 98, 153
Stalinist 27
Stalinizm 102, 127, 152
süreklilik 67, 68
şirketlerin iktidarı 150

T

tahakküm 15
tanrı 56
Tarih 82, 83
tarih 39, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 61, 66,
68, 69, 72, 82, 126, 127
tarih-öncesi 83

Tarihin ölümü 84
tarihin sonu 32, 68, 141, 158
tarihsel aşama 44
tarihsel belirlenmemişlik 127
tarihsel görecelikçilik 45
tarihsel ilerleme 60, 72, 73
tarihsel maddecilik 80
tarihselci 44
tarihselcilik 36, 46
tarihselleştirme 48, 49, 50, 62, 63, 66
Taylor, C. 99, 101, 114, 147
tekçi 150
teknolojik ilerleme 131
teleologlar 99, 104
teleoloji 36, 38, 60, 62, 128, 130
teleolojik 61, 113, 131
telos 143
temel ve üstyapı 123, 133
ten 94
teori 38
teorik hata 144
teorisyen 20
teorisyenler 16
tersine çevrilmiş imge 65
Thatcher, M. 24, 156
The Boy's Own Weekly 117
tikel 134, 135
tikelcilik 67, 143
tikellik 85
Titanik 33
toplumsal cinsiyet 36, 40, 74, 76, 77, 125
toplumsal formasyonlar 24
toplumsal sınıflar 74, 77
totalitaryanizm 152
totalite 18, 19, 21, 22, 23, 24, 39, 40, 143,
158
totoloji 21
Troçkistler 148
Trump, D. 74, 122
tutarlılık 68
tüketimci hedonizm 40
tüketimci özne 107

U-Ü

uç durum 71, 72
UFO meraklıları 15
Ulster 32
ultra-sol 20
ulus 56

ulusaşırı kapitalizm 24
ulusaşırı şirketler 141
uluslararası burjuvazi 15
Utah 32
uzlaşmsalcılık 53, 106
Uzun Yürüyüş 17
Üçüncü Dünya 144, 147, 149
üretim güçleri 124
üretim ilişkileri 124
üretim tarzları 24, 30, 36
üstbelirlenme 108
ütopya 31, 32, 84
ütopyacılık 82

V-W

varoluşçuluk 105
Volsy 121
Whig 72
Whigler 62, 72
Williams, R. 57, 104, 144
Wittgenstein, L. 26, 36, 54, 55, 64, 90,
101
Wood, E. 84

Y-Z

yabancılaşma 89
yağmur ormanları 92
yanlış bilinç 123
yapıbozum 20, 80, 148, 156
yapısalcılık 154, 155
yasa 43, 73
Yeats, W. B. 114
yeni toplumsal hareketler 78
yeni-Kantçı Marksistler 124
yeni-kolonyalizm 37
yeni-Naziler 15
yeni-Sofizm 42
yurttaş hakları hareketi 36
yüksek kültür 10
zorunlu koşullar 126

Peter Singer Hayvan Özgürleşmesi

İnceleme/Hayrullah Doğan/363 sayfa/ISBN 975-539-451-6

XIX. yüzyıldan bu yana tekrarlanan çok sayıda deneyde sayısız hayvanın ısıya tabi tutulduğunu ve bu deneyler sonucunda hayvanların sıcaktan fenalaşıp öldüğü dışında bir bilgiye ulaşılamadığını biliyor muydunuz? Dünyada her yıl milyonlarca hayvan, hiçbir somut fayda beklentisi olmadan, buna benzer deneylerde ısıtılıyor, donduruluyor, zehirleniyor, aç bırakılıyor, parçalanıyor, depresyona sokuluyor, ruh hastası yapılıyor. Her yıl yaklaşık 50 milyar hayvan, eti için öldürülüyor. Bunların büyük bir kısmı "sınai hayvancılık" teknikleriyle yetiştiriliyor, hayatlarının her saniyesinde acı çekip bazen hiç güneş ışığı görmeden ya da toprağa ayak basmadan öldürülüyorlar. Dünyanın her yerinde milyonlarca vejetaryen bunun bir zorunluluk olduğu iddiasını giderek daha az ikna edici hale getiriyor. "Spor" amaçlı avcılıkta, kürk sanayinde, eğlence sektöründe ise hayvanlara acı çektirmek için herhangi bir gerekçe göstermeye bile gerek duyulmuyor. Sürekli ahlâk, adalet ve eşitlik gibi kavramlardan söz ediyor, ama sıra hayvanlara gelince birdenbire apayrı bir ahlâk anlayışına geçiyoruz. Bu anlayışın özeti şu: Güçlü olan haklıdır ve kendisini savunacak gücü olma-yan bir varlığa canınızın istediği gibi davranabiliriz.

1970'lerde bu anlayış ilk kez güçlü bir protestoyla karşılaşmaya başladı. İlk baskısı 1975'te yayımlanan *Hayvan Özgürleşmesi* bu sürecin en önemli kilometre taşlarından biriydi. Singer bu kitapta hem hayvanların ahlâk-sal statülerine ilişkin bir kuram geliştiriyor, hem onlara yaklaşımımızın gerisindeki ideolojiyi irdeliyor, hem de hayvan deneyleri ve hayvancılık sanayilerini inceleyerek bu ideolojinin uygulamada yol açtığı zulmü ortaya koyuyor. Yayımlandığı günden bu yana çok büyük bir ilgi gören, dünyanın her yerinde çok sayıda hayvan hakları derneğinin kurulmasını sağlayan, milyonlarca insanın vejetaryenliği seçmesine yol açan, birçok kişi tarafından "modern hayvan hakları hareketinin kutsal kitabı" olarak nitelendirilen *Hayvan Özgürleşmesi* bugün hâlâ bütün dünyada bu konudaki tartışmaların merkezinde yer alıyor. Artık bütün dünyada felsefecilerin ve hukukçuların başlıca tartışma konularından biri haline gelen hayvan hakları, hayvanların günlük hayatımızın her alanında ne kadar yoğun biçimde kullanıldığı düşünüldüğünde, aslında bugün dünya üzerinde yaşayan hiç kimsenin göz ardı edemeyeceği bir meseledir. Bu alandaki en temel kitabı yayımlayarak Türkiye'de de bu konunun ciddi biçimde tartışmaya açılmasına önemli bir katkıda bulunacağımızı umuyoruz.

Robin Hahnel Siyasal İktisadın ABC'si

MODERN BİR YAKLAŞIM

İncileme/Çeviren: Yavuz Alogan/400 sayfa/ISBN 975-539-419-3

İnsanların gelecek beklentilerinin zayıfladığı, yaşadıkları hayattan hoşnut olmadıkları dönemler olur. Üstelik ufukta umut vaat eden bir pırıltı da yoktur. İşte böylesi bir dönemde Robin Hahnel demokratik iktisat temelinde yeni bir başlangıç yapma cesareti gösteriyor. *Siyasal İktisadın ABC'si*, alternatif küreselleşmecileri de dikkate alan modern siyasal iktisada giriş yapmak isteyenler için bir elkitabı. Geçmişten bugüne iktisadın izlediği seyri ortaya koyarken iktisadi geleneği gereğince sahiplenilen ve ötesine geçmenin imkânlarını sorgulayan bir eser... Marx, Keynes, Veblen, Kalecki, Robinson ve diğer büyük siyasal iktisatçılardan yola çıkan Hahnel, modern bir perspektifle günümüzün ekonomik sorunlarını anlaşılır kılmak için gerekli olan araçları okuyucularına sunmayı amaçlıyor. Piyasaları, makro iktisat politikalarını ve küreselleşmeyi tartışan yazar, yaşadığımız sisteme eleştirel bakıyor; serbest piyasa kapitalizminin yapısı gereği adaletsiz, antidemokratik ve verimsiz olduğunu vurguluyor. İktisadi anlaşılabilir kılınanların iktidarını yıkan bir üslupla kaleme aldığı kitabında katılımcı ekonomiyi alternatif olarak öneriyor. Kitabı okuyanın, günümüzün ekonomik sorunlarını kavrayacağını ve başkalarının yorumlarına gerek duymadan, doların artışı, altın fiyatlarının düşmesi, enflasyonun yükselişi, küreselleşme, uluslararası ticaret, emperyalizm vb. tüm gelişmeleri bizzat yorumlayabileceğini söylüyor. Bunun için lise düzeyinde matematik bilgisinin yeterli olduğunda ısrar ediyor.

Komuta ekonomisine oranla daha yaratıcı olan liberal ekonomiye de mahkûm olmadığımızı ifade eden Hahnel, liberal ekonominin yaratıcılığın yaygınlaşmasının önüne koyduğu hiyerarşi engelini katılımcı ekonomiyle aşmanın mümkün olduğunu belirterek, işyerlerindeki hiyerarşik yapılanmayı imkânsız kılacak modeller öneriyor.

Hahnel, sermayenin küreselleşmesiyle birlikte zengin ülkelerle yoksul ülkeler arasındaki eşitsizlikleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak, insanlığın geleceği için alternatif bir küreselleşmenin gerekliliğini bir kez daha gösteriyor. Uluslararası ticaretin tek ölçütünün "kâr" olduğuna, bunun da eşitsizliği artırdığına dikkat çekiyor.

Bizi geleceksiz bırakanların projelerini bozmaya bazen birkaç hamle bile yeterli olabilir: *Siyasal İktisadın ABC'si* bu doğrultuda atılmış dikkate değer bir adım.

Bir aktivist ya da dünyanın yazgısıyla ilgilenen herhangi bir kişi için, ekonominin nasıl işlediğine ve daha insanı yönlere çekilebilmesi için neler yapılması gerektiğine ilişkin sağlam bir anlayışa kavuşmaktan daha önemli bir şey olamaz. Bunun için bir uzmanın anlayışına ve kavrayışına dayanan, açık seçik bir dille yazılmış, geniş kapsamlı ve özgürleştirici ipuçları içeren bu kitabı okumaktan daha iyi bir tavsiye gelmiyor aklıma. Söz konusu olan çok büyük bir katkıdır.

Noam Chomsky

Peter Wagner
Modernliğin Sosyolojisi
ÖZGÜRLÜK VE CEZALANDIRMA

İnceleme/Çeviren: Mehmet Kuşık/366 sayfa/ISBN 975-539-448-6

Kendini bir modernlik projesi olarak kuran Avrupa ile ilgili tartışmaların büyük bir kafa karışıklığı ile yapıldığı ülkemizde sosyolojik bir yaklaşıma belki de her zaman olduğundan daha çok ihtiyaç var.

Weber ve Durkheim'dan, Parsons ve sonrasında kadar uzanan dönemlerde sosyoloji, modern toplumu gözlemiş olsa da, modern projenin ve pratiklerin tam da içinde konumlandığı için modernlikle arasına ayırt edici bir mesafe koyamamıştır. İçinde yaşadığımız zamanları anlayabilmek için bu mesafeyi koyan bir modernlik sosyolojisine kesinlikle ihtiyaç vardır. Elinizdeki kitabın yapınak istediği de budur.

Modernliğin bugünkü durumunu açıklamaya soyunan sosyolojik teorilerde büyük bir zenginlik söz konusu. "Öznenin sonu"ndan, "yeni bireycilik"e; "toplumun çözülüşü"nden, "sivil toplum"un yeniden ortaya çıkışına; "modernliğin sonu"ndan, "başka bir modernlik"e ya da "yeni modernleşme"ye kadar birçok tartışma başlığı mevcut. Peter Wagner, mevcut durumu anlayabilmek için modernliğin tarihsel olarak yeniden betinlenmesi gerektiğini düşünüyor. *Modernliğin Sosyolojisi*, son iki yüzyıl boyunca yaşanan tarihsel dönüşümlerin ışığında bir modernlik sosyolojisi yapma girişiminde bulunuyor; bunu yaparken de hem modernliğin hem sosyolojinin beşiği sayılan Batı Avrupa'ya bakmakla yetinmiyor, modernizmin iki farklı versiyonunu yaşamış olan ABD ve Sovyet sosyalizmi örneklerine de bakıyor.

Özgürlük ve cezalandırma mefhumlarında ortaya çıkan modernliğin temelinde yatan muğlaklık kitapta belli başlı üç boyutuyla inceleniyor: Bireysel özgürlük ile siyasal cemaat; faillik ile yapı ve on olarak yerellikler içinde konumlanan bireysel hayatlarla geniş kapsamlı toplumsal kurumlar arasındaki ilişkiler.

Wagner, modernliğin geçirdiği iki büyük tarihsel dönüşümü tespit ediyor: Bunlardan ilki XIX. yüzyılın sonlarında başlamış ve adına "örgütlü modernlik" denebilecek bir toplumsal dönüşüme neden olmuştur; ikincisiyse XX. yüzyılda ortaya çıkan ve bu örgütlü modernliğin çözülüşüne denk düşen dönüşümdür. İşte "modern proje"nin, özgürlük, çoğulculuk ve bireysel özerklik gibi kımı temel kaygılarına taze kan veren, bu ikinci dönüşümdür. Ancak aynı dönüşüm, bu kaygılarla doğrudan ilintili başka kaygılar da doğurur; örneğin toplumsal kimliklerin yaratılmasını veya ortak bir akıl yürütmenin olanaklarını, yani iletişimsel bir etkileşim olarak siyaset yapmanın ta kendisini..:

Çok tartışılan bir konu hakkında orijinal olmayı başarabilen bir kitap.

Çağdaş modernizm/postmodernizm tartışmalarına önemli bir katkı... Zamanımız hakkında teorik bir sentez yapan, çok önemli tespitlerde bulunan birinci sınıf bir eser.

Prof. Hans Joas

Michel Bourse Melezliğe Övgü

İnceleme/çev.. Işık Ergüden/292 sayfa/ISBN 975-539-552-4

Etnik kimlik çatışmalarının ve milliyetçi hareketlerin insanı ve insana özgü her şeyi unutturduğu bir dönemde, Melezliğe Övgü bize çok temel bir şeyi hatırlatıyor: “Doğal kimlik” diye bir şey yoktur; tesadüfen şuralı ya da buralı olan hepimizin kimliği, karşılıklı alışverişe dayalı kültürel, politik ve ideolojik bir kurgudan başka bir şey değildir. Çoğu zaman da bu kurgusal kimlikler savaşların, çatışmaların, soykırımların bahanesi olmuştur.

Temel amacı kimlik ideolojisine karşı mücadele etmek olan Melezliğe Övgü, öncelikle kültür kavramını da kapsayan eleştirel bir analize girişiyor. Ardından, kimlik taleplerinin ve milliyetçi hareketlerin çoğaldığı bir dönemde, kimlik stratejilerinin nasıl oluşabildiğini analiz ediyor. Eser, “ideolojik kültürcülük”ün eleştirisinin yanı sıra, kültürler arasındaki ilişkilerin yeniden sorunsallaştırılmasını gerçekleştirerek, kültürler arası yeni bir pedagojinin imkânlarını ve aşamalarını irdeliyor.

Kimlikler içine kapanmanın yarattığı sorunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan bu deneme, seksenli yılların sonundan itibaren araştırma gruplarında sürdürülen çalışmaların, özellikle Romanya ve Makedonya eksenli etkinliklerin ürünlerini de sergilemektedir. Makedonya’da “çok-etnili” bir üniversite kurma ve kültürler arası gerilimleri azaltma temel hedefinin de parçası olmuş bu eser, bugünün Türkiye’sindeki kültürler ve etnik yapılar arası ilişkilere ışık tutucu niteliktedir.

Susan Neiman Modern Düşüncede Kötülük

ALTERNATİF BİR FELSEFE TARİHİ

İnceleme/Çev.: Ayhan Sargıney/394 sayfa/ISBN 975-539-469-9

Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük* adlı bu kitabında kötülük sorunu üzerinden felsefe tarihinin farklı bir okumasını gerçekleştiriyor. Zira ona göre, modern düşüncenin esas yönlendirici gücü bu sorunda vücut bulmaktadır. Öte yandan, dünyanın bir anlamının olup olmamasıyla kötülük arasında ne gibi bir ilişkinin bulunduğu açığa çıkarılabilmesi için bazı sorulara verilen yanıtların izinin sürülmesi gerekli: Doğal kötülüklerle ahlâki kötülükler arasında bir ilişki var mı? Doğal felaketler, ahlâkdışı davranışların bir cezası mı? Çekilen ıstıraplar hak edilen bir cezanın sonucu mu? Kötülüğün kaynağı erdemsizlik midir? İlahi adalet er geç gerçekleşir mi? İçinde yaşadığımız bu dünyaya, olası dünyaların en iyisi demek mümkün mü?

Sergilenen her türlü yaklaşım sonuçta kötülüğün dünyanın kavranışıyla ilgili bir konu olduğunu ortaya koyacaktır. Örneğin 18. yüzyıl Avrupalıları Lizbon depremini kötülüğün bir kanıtı sayarken günümüz insanından bir hayli farklı bir yaklaşım sergilemekteydiler. Leibniz'den Hegel'e kadar pek çok filozof da kötülüğün var olduğu bir dünyanın yaratıcısını, bu sorular çerçevesinde haklı kılmaya çalıştı. Ne var ki, bu kadar çelişki ve acıyla dolu bir dünyayı kusursuz bir Tanrının yarattığı saymak ne kadar mümkün? Bu filozofların gösterdikleri çaba; Pope, Voltaire, Marquis de Sade gibi edebi kişiliklerin de hız vermesiyle umulanın tersine Tanrının gücünü zayıflattı. Artık, Nietzsche'nin savının dile gelme zamanıydı: Tanrı öldü! Dünyadaki mutsuzluğun ne kadarının Tanrının hatası, ne kadarının bizim hatamız olduğuna ilişkin bir tartışma olarak başlayan ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki ayrımı, bundan böyle daha da derinleşecekti. Neiman bugün bizlerin, kötülüğü insan zalimliğine ilişkin bir şey diye gördüğümüzü vurguluyor. Bunun en somut örneği olarak da Auschwitz bütün dehşet verici görünümüyle karşımızda durmakta. Lizbon depremi hakkında bıkkınlık yaratacak kadar çok laf edilmişken Auschwitz'in entelektüeller arasında tuhaf bir suskunluk yaratması da her şeyden öte, bu akıl almazlığın bir yansımasıdır esasta. Nitekim Neiman, kitabında gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif bir felsefe tarihi inşa etme çabasında, son ahlâki kötülük saydığı Holocaust'a felsefenin verdiği cevabın peşini kovalar gibidir: Ahlâk, kötülüğü kavranır mı kılmalıdır, yoksa kavranır kılması bizi daha mı çaresiz hale getirecektir?

Modern Düşüncede Kötülük, yaşam ve ölüm arasında acı içinde hayata anlam vermeye çalışan biz "modernler" için nerede durduğumuzun iyi bir göstergesi.

Der.: Santiago Zabala Dinin Geleceği

R. RORTY & G. VATTIMO

İnceleme/çev.: Rahmi G. Öğdil/92 sayfa/ISBN 975-339-523-4

Bu kitap iki büyük filozof, Richard Rorty ve Gianni Vattimo, arasında bir diyalog olarak tanımlanabilir. Öte yandan, bu filozoflardan birinin (Vattimo) dünyanın miladını İsa ile başlatmaktan memnun bir teolog, diğ erinin (Rorty) ise tarihin dönüm noktasını Fransız Devrimi olarak algılayan laik bir demokrat olduğunu düşünürsek bu diyalogun önemi de ortaya çıkmış oluyor.

Rorty ile Vattimo'yu bu derlemede bir araya getiren İtalyan felsefe araştırmacısı Santiago Zabala, "Teistleri ve Ateistleri Olmayan Bir Din" başlıklı makalesinde, iki düşünürü buluşturan ortak zeminin, ontolojik hakikate dayanma iddiasından arındırılmış postmodern düşünme tarzı olduğunu belirtiyor. Çünkü Zabala'ya göre, hermenötik ve yapısöküm akımları yalnızca modern/bilimsel/rasyonel/laik/ateist düşüncenin değil, bu düşünme tarzından çok eskilere dayanan ve Aydınlanma'dan bu yana sahne ardına itilmiş olsa da yaşamını sürdüregelen inanca dayalı teolojik/dinsel/teist düşüncenin de kendini temellendirdiği hakikat zeminini ortadan kaldırmıştır.

Tartışmanın bir tarafındaki Vattimo'ya göre, kutsal kitapların bir hakikat temeline dayanma zorunluluğunun ortadan kalkışı, bir yanda teist düşünce için otorite karşıtı, özgürlükçü ve demokratik bir teolojik düşünme tarzının ortaya çıkması yolunda önemli bir fırsat yaratırken, öte yandan ateist ve laik düşünceyle ortak bir zeminde buluşmanın da yolunu açmıştır.

Rorty ise, insanlığın demokrasi ve özgürleşme yolunda adım atması için, inancı ya da laik düşünceyi aforoz etme arayışındaki özcü düşünceler yerine, iletişime ve dilin pragmatik kullanımına dayalı bir felsefi bakışın daha elverişli olduğunu savunuyor.

Kitabın son bölümündeki diyalog bize, teolojik düşünceyle laik düşüncenin ortaklaşabileceği zeminleri gösteriyor: özgürleşme/ilahi kurtuluş ideali, demokratikleşme/otorite karşıtlığı, dayanışma/hayır vb. Bu kısa ancak önemli derleme, hem teoloji hem de çağdaş Batı felsefesi öğrencileri ve araştırmacıları için önemli bir başvuru kaynağı sunmanın yanında, Türkiyeli düşünürlerin büyük bölümünün uzun bir süredir etrafında dolandığı laik/dinci ya da çağdaş/gerici ayrımları üzerine farklı bir zeminde düşünebilmemiz için de bir kapı aralıyor.

Richard Sennett

Zanaatkâr

İnceleme/çev.: Melih Pekdemir/400 sayfa/ISBN 975-539-548-7

Zanaatkâr, temel bir insani içgüdüyle ilgilidir: bir işi başka bir şey için değil de yalnız o iş için yapmak. Sözcük, endüstri toplumunun gelişiyile yitmekte olan bir yaşam tarzını akla getiriyor olsa da, zanaatkarın dünyası maharetli el emeğinin çok ötesine, bugüne, bütün insan uğraşlarına uzanıyor. Dolayısıyla, bu kitap bilgisayar programcısının, doktorun, ebeveynlerin, kısacası her yurttaşın iyi zanaatkârlığın değerlerini öğrenerek neler kazanacağını anlatıyor.

Yazdığı kitaplar içinde en tutkulu olan *Zanaatkâr*'da günümüzün en parlak düşünürlerinden R. Sennett, antikçağın duvar ustalarından Rönesans'ın sarraflarına, Aydınlanma dönemindeki Paris matbaalarından Endüstri Devrimi döneminin Londra fabrikalarına uzanan araştırmalarıyla, zanaatkârların yaptıklarını ve yapma biçimlerini irdeliyor; etik değerlerle maddi emek arasında bağ kuruyor ve günümüze kadar gelerek iyi iş denen şeyin anlamını masaya yatırıyor.

Tarih boyunca teoriyle pratik, teknikle dışavurum, zanaatçıyla sanatçı, üreticiyle kullanıcı arasında fay hatları oluştu; ancak modern toplumla birlikte bu tarihsel mirasın izleri silinmekle kalmadı değerler de unutulmaya yüz tuttu. Halbuki zanaat ve zanaatkârın geçmişi bize aynı zamanda araçları kullanmanın, işi örgüdümenin, malzeme hakkında düşünmenin başka yollarını gösterdiği gibi hayatı nasıl yaşamak gerektiği hakkında güzel öneriler sunuyor.

Philip Goodchild Deleuze & Guattari ARZU POLİTİKASINA GİRİŞ

İnceleme/Çeviren: Rahmi G. Özdil/360 sayfa/ISBN 975-539-443-5

Tezleriyle felsefe tarihinin gözden geçirilmesine neden olan Gilles Deleuze ve Felix Guattari çağımızın en etkili düşünürleridir.

Deleuze, Batı metafiziğini Platon'dan bu yana karakterize eden temsili düşünceye muhalif duruşlarıyla birbirine bağlanan düşünürler soyunu keşfetmiştir. Lucretius, Hume, Spinoza, Nietzsche ve Bergson arasında, olumsuzluk eleştirisi, neşe kültürü, içsellikten nefret, kuvvetlerin ve ilişkilerin dışsallığı, erkin açığa vurulması sayesinde kurulan gizli bir bağın olduğunu göstermiştir.

Guattari, yaşamını politik eylemci olarak geçiren bir psikanalisttir. Lacan'cı analist Jean Oury tarafından kurulmuş psikiyatri kliniği La Borde'da çalışmıştır. La Borde'da amaç, bir bütün olarak toplum içinde bulunan erk ilişkilerine yönelik kolektif bir eleştiri üretecek şekilde, doktorların ve hastaların deneyimlerini tam olarak dışavurmalarını sağlayacak interaktif bir grup dinamiği yaratma doktor ile hasta arasında bulunan hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktır.

Deleuze ve Guattari, '68 hareketini aktif bir biçimde desteklediler; feminizm, gay hakları, çevrecilik gibi sosyal hareketlerin ilk savunucularından oldular.

Bu kitapta Goodchild, Deleuze ve Guattari'nin ortak yapıtları *l'Anti-Oedipe* ve *Mille Plateaux*'da insani ilişki olanaklarını, öznel, toplum ve çevrenin yeniden yapımında bu olanakların rolünü göstermeye girişiyor. Deleuze ve Guattari'nin düşüncesindeki özgürlük, toplumsal beklentilerden kaçıp kurtulma özgürlüğü değil, aksine toplumsal ilişkilere girmek özgürlüğüdür. Devrim, senaryoyu yırtıp atmak, içselleştirilmiş gelenekleri, beklentileri ve dışsal politik ve ekonomik kurumları unutmak ya da yıkmak sorunu değildir, çünkü geriye hiçbir ilişki kalmaz. Aksine devrim, senaryoya eklemelerle, başka yerlerden stratejiler ödünç alıp umulmadık değişikliklerle gerçekleşir. Kuramsal normları doğrudan bir kenara fırlatmak yerine, başka yerden düşünceler taşıyarak, sapmalar ve alternatifler dizisi sunarak hegemonik söylemlerin tutarlılığı darmadağın edilebilir.

Arzu Politikasına Giriş, felsefe tarihini yeni bir bakış açısıyla gözden geçirmek isteyen felsefe okuru kadar, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarını okurken zorlanan okura da yol gösterici nitelikte.

Kay Redfield Jamison Erken Çöken Karanlık

İNTİHARI ANLAMAK

İnceleme/Çeviren: Emine Bademci / 400 sayfa / ISBN: 975-539-422-2

Çoğumuz yaşamımızın bir anında her şeyi bırakıp bu dünyadan ayrılmayı düşünmüşüzdür. Ama düşünsek de bunu yapmayız, bir şey bizi vazgeçirir. Oysa gerçekten bırakıp gidenler hep olmuştur ve olacaktır. Kendini öldürmek pek çoğumuz için anlaşılmaz bir eylemdir. İnsan eylemleri içinde en anlaşılmaz olanı belki de... İntihara eğilimli olanlarımız için ise öylesine tanıdık ve anlaşılır bir eylemdir ki bu! Tüm acılara son veren en makul ve en rahatlatıcı çözüm gibi görünür. Bu yüzden olsa gerek intihar çok sık yaşanan bir olgudur ve ne yazık ki intihar karşısındaki toplumsal duyarlılığımız çok azdır.

Peki biz intihar hakkında ne biliyoruz? Neden bazı insanlar kendini öldürür? Kendini öldüren insanların psikolojisi nasıldır? Bazı insanlar biyolojik olarak intihara eğilimli midir? İntihara yol açan genler var mıdır ve intiharın evrimsel bir nedeni olabilir mi? İntihara yol açan düşüncelerin altında ruhsal hastalıklar mı vardır? Varsa hangileridir ve bu hastalıklar tedavi edilebilir mi? İntiharda psikopatoloji ve nörobiyolojinin rolü nedir? İntihar düşüncesi bulaşıcı olabilir mi? Zaman zaman birçok ülkede görülmüş olan intihar salgınlarının bir sebebi var mıdır, yoksa bunlar tamamen rasdanusaldır mıdır? İntiharda yaşın ve cinsiyetin rolü nedir? Bir kimsenin intihara niyedli olduğu önceden anlaşılabilir mi? İntihar engellenebilir mi? Tarih boyunca toplumsal kurumlar ve yöneticiler insanların kendini öldürmesini engellemek için hangi önlemleri almışlardır? Bu kanayan yarayı iyileştirmek için birey ve toplum olarak bizlere düşen görevler nelerdir? Bilimin bütün bu sorulara yanıtları var mıdır?

Manik depresif hastalıktan mustarip ve kendisi de intihara teşebbüs etmiş olan psikiyatr Kay Redfield Jamison yıllardır bu konu üzerinde çalışıyor. Kişisel deneyimlerinin kazandırdığı kavrayış ve duyarlılığı bilimsel bilgileriyle harmanlayarak yazdığı kitabında yukarıdaki sorulara cevap arayarak intiharı anlamamıza yardımcı oluyor. Kim bilir, bazı insanların hayatta kurmuş oldukları acılı ilişkide ufak da olsa bir rol üstenebilir!

Derinlikli ve coşkulu bir kitap... Yıllar boyu üzerine yeni bir kitap yazılmadan, kabul görmüş bir intihar incelemesi olarak kalacak.

William Styron

Bu etkili kitap insanların hayatlarını değiştirecek; kuşkusuz birkaç kişininkini de kurtaracak.

Newsday

Tom Robbins Sıcak Ülkelerden Dönen Vahşi Sakatlar

Edebiyat/Çev. Nuray Yılmaz/511 sayfa/ISBN 978-975-539-473-7

Sıcak Ülkelerden Dönen Vahşi Sakatlar, uluslararası bir entrikanın ve Güney Amerikalı münzevi bir şamanın lanetine uğrayarak tekerlekli sandalyeye mahkûm olan hınzır bir CIA ajanının öyküsüdür. Bu mahkûmiyet, ruhani bir "yükseliş" potansiyeli de taşır. Zira Fatima'nın üçüncü kehanetinin yeniden keşfinin ve şaşırtıcı içeriğini ifşa etme mücadelesinin vakayinamesini de tutan roman, aynı zamanda ruhani aydınlanmaya doğru bir yolculuktur. *Vahşi Sakatlar* bir yandan da, kendisinden on yaş büyük bir rahibeye duyduğu saplantılı kösnüllükle, lise çağındaki üvey kız kardeşinin bekâretini bozmak için duyduğu dayanılmaz arzu arasında gidip gelen bir adamın portresidir. Bütün bunlara çalıntı bir Matisse tablosuyla, sürekli yinelediği mantra'sı gelecek kuşakları aydınlatacak bir nitelik taşıyan bir papağanı da eklersek, Tom Robbins'e yakıştırılan "sözün break dansçısı" nitelemesini haklı çıkaran bir romanla karşı karşıya olduğumuz anlaşılır.

CIA ajanı kahramanımız Switters'i birbiriyle çelişen arzular yönetir: Bilgisayardan nefret eder, ama tam bir siber-âlem büyücüsüdür, anarşisttir, ama hükümet için çalışır; barış yanlısıdır, ama silahsız dolaşmaz; derin bir ruhaniyet duygusu taşır, ama duadan ya da örgütlü dinden kendini sakınır; masumiyetin korunması fikrini saplantı haline getirmiştir, buna karşılık yeniyetme üvey kız kardeşinin masumiyetinin peşindedir.

Switters'a musallat olan, her birimizin kafasını kurcalayan o bildik çatışmadan farklı değildir aslında. Çözüm içimizdeki çelişen unsurlardan birini seçmek değil, ikisini de kucaklamaktır. İnsanlar hayatlarında kesinliğe özlem duyarlar. Oysa kesinlik, Tanrının barış mesajını yaymak için savaşmayı tercih ettiğimiz, cinayet işleyenleri ölümle cezalandırdığımız bir dünyada, bu çözümü olmayan çelişkiler dünyasında hiçbir sorunu çözmez. Robbins olumluyla olumsuz, yin ile yang'ı birbirinden ayrılmaz görür. Hepimizin bindiği bir tahterevallidir söz konusu olan. Herkes aynı tarafa binerse, oyun kaçınılmaz olarak son bulur.

Vahşi Sakatlar bir yanıyla, bir ajanın soluk soluğa okunan, mizah dolu macerasıdır. Başka bir düzeyde ise, canlılığın, devinimin, değişimin, ele avuca sığmazlığın damgasını vurduğu çağımızda, tablonun bütününe gözlerimizin önüne seren, ciddi fikirlerle dolu bir roman olarak da okunabilir.

"Robbins meseleleri beyin kamaştırıcı bir tarzda kavıyor.

Aynı zamanda dünya çapında bir öykü anlatıcı."

Thomas Pynchon

Peter Berkowitz

Nietzsche

BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ

İnceleme/Çeviren: Ertürk Demirel/384 sayfa/ISBN 975-539-381-1

Ayrıntı Yayınları, Nietzsche üzerine yapılmış incelemelerden oluşan üçlemesini tamamlıyor: Nietzsche'yi politik bir düşünür olarak irdeleyen *Kusursuz Nihilist* ve sanat felsefesini inceleyen *Edebiyat Olarak Hayat*'tan sonra şimdi de ahlâk felsefesini tartışan *Nietzsche: Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*'ni yayımlıyor...

Nietzsche hakkında yapılan yorumlar, onun felsefesinin öğeleri kadar birbirinden farklıdır. Yapıtlarının büyüleyici güzelliği, ironisi ve simgeleri, okurun ve yorumcunun bilgi, metafizik, etik ve sanat alanlarındaki arayışında yolunu bulmasını zorlaştırır.

Peter Berkowitz, *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği*'nde Nietzsche'nin felsefesindeki sistemli gerilimi ortaya çıkartıyor. Nietzsche'nin başlıca kitaplarını incelikli bir tahlile tabi tutarak, perspektivizmin veya varlık sorununun Nietzsche'yi açıklamaya yetmediğini gösteriyor. Nietzsche'nin felsefesinin doruk noktasında hakikat-sanat, bilmek-yapmak, zorunluluk-özgürlük ikiliklerinin çekişmesinin yattığını ileri sürüyor. Berkowitz'e göre, ahlâkın insan istencinin bir yaratısı olduğu varsayımından yola çıkan Nietzsche, uç görüşlerinin çekişmesini doruğa taşıırken, kendi felsefesinin iki ucunun çarpıştığı bir savaş alanında kalmıştır. Ahlâktan kurtulan insan, en iyi yaşamı nasıl yakalamalıdır? Zorunluluklara nasıl boyun eğdirilebilir? Üstinsan, hatta tanrı olmak mümkün müdür? İnsanoğluna yeni bir görev vererek onu nihilizmden kurtarmak isteyen Nietzsche, Zerdüş'tü niye yenilgiye uğrattı? Berkowitz, insan istencini yücelten Nietzsche'nin yaratıcılık etiğini kemiren iç çelişkiyi de açığa çıkartıyor. En yüce insan mutlak istenciyle doğruyu bilip gerçekleştirmelidir, ama istenç mutlaksa doğru yoktur, sadece istencin yansıması vardır. En iyiye ulaşmak isteyen insanoğlu, artık "hakikati" nasıl bulabilir?

Bu kitapta Nietzsche'nin baştan çıkarıcı sorularıyla yüzleşenler, onun meçhul denizlere açılan maceracı metaforunda kendilerinden bir parça bulacaklar. Bütün değerlerin yerinden oynanmaya başladığı günümüzde, "Nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap arayanlar, öncelikle kendi kesin yargılarına saldırmaya cesaretini göstermelidirler. Berkowitz'in dediği gibi, Nietzsche okuru, gözlerini merakla açtığı sürece her şeye hazırlıklı olmalıdır; hatta kim bilir, kutsal ve unutulmuş toprakları tekrar keşfetmeye, baş döndürücü yüksekliklere çıkmaya ya da ürkütücü derinliklere inmeye...

"Yakın tarihte basılan en ilginç ahlâk ve siyaset felsefesi kitaplarının şaşırtıcı bir bölümü Nietzsche üzerine yapılan yorumlardan oluşuyor. Bu yorumlar arasında Peter Berkowitz'ın kitabı öne çıkıyor. Kitap tüm kesin yargıları sorgulayarak Nietzsche'nin daha önce hiç bilmediğimiz yanlarını fark etmemizi sağlarken, bizzat Nietzsche'yi de sorguluyor."

Alasdair McIntyre

"Berkowitz'in iddialarını net bir biçimde sunan bu kapsamlı kitabın entelektüel gücü müthiş..."

Charles Taylor

Girdabına kapıldığımız uluslararası kapitalizm çağını kavrayabilmek için başvurabileceğimiz söylenen postmodern düşünce tarzının birçok tuhat ve çelişkili boyut bannırdığını seziyorduk... Bu tuhaflığın en belirgin ögesi, temelde Aydınlanmacı fikirlere yönelik eleştirilerden kaynaklanıyordu. Tüm bilimselcilik, temelcilik, evrenselcilik, totalite, özdeş-düşünme, özerk ve bileşik özne ve benzerlerine yönelik eleştiriler büyük ölçüde yabancı olduğu terimlerle ya da pek tanımadığımız bir söylem tarzıyla dile getirilse de, bu eleştirilerin içeriklerine hiç de yabancı değildik. Ama nedense, bu eleştirilerden öncelikle sosyalistler gıcundular. Oysa...

Burjuvazinin, Fransız Devrimi'yle taçlandığı özgürlük, eşitlik, kardeşlik ideallerinin verili toplumsal düzenlemeler çerçevesinde gelişemeyeceği iddiasıyla modern uygarlığa başkaldırı bayrağını açan bizdik. "İnsan"ın bir burjuva soyutlaması olduğunu ortaya koyarak somutun, duyumlu tıkliliğin hakkının verilmesi için teorik-politik mücadelelere girmiş olan yine bizdik. İnsanlığın evrensel anlamda özgürleşmesini isteyen idealin hangi bağlamda gerçek kılınabileceğini araştıran ve bu uğurda destansı mücadeleler başlatarak hayatını ortaya koyan da bizdik. Bir yandan geçmişin tüm değerlerini önüne katıp süpüren bir toplumsal düzeneği tüm dünyada egemen kılmaya çalışırken, öbür yandan huzur ve garantilerden vazgeçmek istemeyen burjuvazinin yarattığı vahşeti tüm karmaşıklığıyla analiz eden ve bu gerçekliğin yarattığı uçuruma gözlerini kırpmadan bakan bir gelenektir bizimkisi. Elverişsiz, hatta teorik olarak imkânsız koşullar altında inşasına girişilen sosyalizmin sonuçta bürokratik bir devlet aygıtına dönüşüp taşınmasına ilk isyan edenler de yine bizim geleneğimiz içinde yer alan devrimci teorisyenler ve militanlardı. Öyleyse, nasıl oluyordu da postmodern düşüncenin eleştiri oklarından öncelikle sosyalistler gıcunuyordu? Rasyonalist, pozitivist ve pragmatist bir Aydınlanmacılığı savunma görevi niçin sosyalistlerin omuzlarına yıkılıyordu?

Tıpkı eski ustaları gibi, gelişkin ve incelikli bir felsefi söylem karşısında afallamayacak kadar bilgili ve inançlı bir sosyalist olan Eagleton, o ironik ve yergici üslubuyla postmodernizmin çelişkilerini temel başlıklarıyla sergilerken neyin yolunda gitmediğini gösteriyor bizlere. Marksist düşüncenin postmodernizmle alıp veremediği ne varsa hepsini tek tek sergilerken, karşıtlarının hakkını vermeyi de bir an olsun ihmal etmiyor. Düşmanlarının kolayca yere serilebilmek için karikatürleştirdiği Marksist düşüncenin gücünün hem ruhuyla hem lafzıyla sergilendiği bu kitap, Marksizmin postmodern düşünce tarzıyla yürüttüğü hesaplaşmanın en önemli aşamalarından birini temsil ediyor.