

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

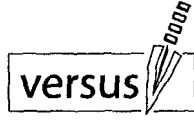
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Küresel Bir Karşı Kültür



Susan Buck-Morss

Çeviri: Süreyya Evren



kültür sanat politika

Susan Buck-Morss

ABD'li yazar ve akademisyen Susan Buck-Morss, Cornell Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü'nde siyaset felsefesi ve toplumsal teori, Sanat Tarihi bölümünde de Görsel Kültür dersleri vermektedir. Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno ve Benjamin'in eserleri hakkındaki özgün çalışmaları çok yankı uyandırmış ve birçok dile çevrilmiştir. *Rüya Âlemi ve Felaket*, (Metis 2004) Türkçe'de yayınlanan ilk kitabıdır. *The Origin of Negative Dialectics: Theodore W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (1977), *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* adlı kitapların da yazarıdır.

Süreyya Evren

Süreyya Evren, çalışmalarını özellikle edebiyat, çağdaş sanat ve siyaset teorisi üzerinde yoğunlaştırdı. Edebiyat alanında yazılarının yanı sıra Postmodern Bir Kız Sevdim (Mitos 1993, İthaki 2003), Yaşayıp Ölmek Aşk ve Avarlık Üzerine Kısa Bir Roman (Şizofreni 1994), Ur Lokantası (Varlık 1999) ve Kanlar Ülkesinde Karnaval (İnkılap 2001, Versus 2006), Viyana Nokta (Versus 2007), adlı romanları ve Zaman Zaman Öyküleri (Kabalıcı 1995), Hepimiz Gogol'un Palto'sundan Çıktık (Okuyan 2001) ve Buruşuk Arzular (İthaki 2004) başlıklı öykü kitapları yayınlandı. 2004'te yayın hayatına başlayan kültür dergisi Siyahı'yı hazırlayan ekip içinde yer aldı.

Küresel Bir Karşı Kültür

Susan Buck-Morss

**İngilizce'den Çeviri
Süreyya Evren**



Versus Kitap (49)

Küresel Bir Karşı Kültür

Susan Buck-Morss

Özgün Künye

Thinking Past Terror :
Islamism and Critical Theory on the Left
Susan Buck-Morss
Verso, 2006, Updated Edition

Yayına Hazırlayan

Aydın Ekim Savran

İngilizce'den Çeviri

Süreyya Evren

Kapak Tasarımı

Bülent Arslan

Sayfa Düzeni

Bülent Arslan

Baskı

Can Matbaacılık
0212 613 10 77

ISBN: 978-9944-989-52-7

VERSUS KİTAP Kasım 2007

© Her hakkı mahfuzdur.

Albay Faik Sözdener Sk.
Benson İş Merkezi No:21/2
Kadıköy / İstanbul 34710
Tel: 0 216 418 27 02 (pbx) Faks: 0 216 414 34 42

www.versuskitap.com

versuskitap@versuskitap.com

İçindekiler

Teşekkür ve Resimler Hakkında	1
Önsöz	3
Giriş	11
Bölüm Bir Küresel Bir Kamusal Alan mı?	25
Bölüm İki Eleştirel Teori ve İslamcılık	43
Bölüm Üç Küresel Bir Karşı-Kültür?	61
Bölüm Dört Teknolojik Gözetim Çağında Sanat Küratoryal Hamiş: inSITE2000	77
Bölüm Beş Küresel Bir Sol Olabilir mi?	89
Bölüm Altı Söyleşi: Susan Buck-Morss, Laura Mulvey ve Marq Smith (Journal Of Visual Culture)	107
Dipnotlar	127

Küresel Bir Karşı Kültür

Teşekkür ve Resimler Hakkında

Bu metni heyecanla üstlenen Verso Press'e, özellikle de büyük bir maharet ve yardımseverlikle bitimine kadar takip eden Tim Clark'a teşekkürler. Mizanpaj ve görsellerin röprodüksiyonları için İftikhar Dadi ve John Sage'e de özel teşekkürler.

Resimler 1-6 *Wonder Beirut*'tan (*Harika Beyrut*), Joana Hadjithomas ve Khalil Joreige. Sanatçıların izniyle.

Resim 7. José Clemente Orozco, "Ölümler" (*Los muertos*), 1931, Museo de Arte Carrillo Gill, Mexico City/INBA 17268.

Resimler 8-14. inSITE2000. Bknz. Projenin Oswaldo Sanchez ve Cecilia Garza tarafından hazırlanan kitabı, *Fugitive Sites* (*Kaçak Mevkiler*).

Resim 15. İftikhar Dadi ve Elizabeth Dadi, billboard enstalasyonu, 2002. Sanatçıların izniyle.

Önsöz

Bir kitap tarihsel bir olaya cevaben yazıldığında, özellikle de içindeki tarih kısmı hızla mazide kalıyor. Bu denemeleri güdüleyen New York ve Pentagon'a düzenlenen 11 Eylül saldırıları, o zamanlar hayal bile edilemeyecek bir seviyede küresel şiddete yol açtılar. Saldırıların kendileri şimdi birkaç savaş geride kalmış olaylar. Bu kitap, yeni baskısına yazılacak bir önsöz dolayısıyla şunu sormak durumunda: Tarih geride kaldığında, ayakta kalan ne? Bugünün okurları için bu kitabın değeri nedir?

Kitabın merkezi önermesi, siyasi bir söylem olarak İslamcılığın Batıda-geliştirilmiş formuyla modernitenin eleştirisi olarak Eleştirel Teorinin birlikte gözönünde bulundurulabileceğidir. Okuyucularından mevcut siyasi kimliklerini askıya almalarını ve söylemlerinin parametrelerini üstüste binen kaygıları tanımak için yeniden biçimlendirmelerini ister. Bunu performatif olarak yapar, bugünü Batılı teorisyenlerden çok çağdaş İslam düşünürlerinin çalışmalarıyla inceler. Mihenk taşları Agamben, Zizek, Derrida veya Habermas değil Taha, Gannouchi, Şeriati, ve Kutub'dur. Üç yıl sonra, bu Müslüman siyaset teorisyenlerinin isimleri güç bela Batılı entelektüeller için daha tanıdık olabildi. Oryantalist söylemin hatalarına dikkat eden postkolonyal duyarlılığa ve Öteki'nin inşa edilmesine yönelik tüm duyarlılıklara kar-

şın, az sayıda istisna ile (bu istisnalar da zaten kitapta mevcut ve kabul ediliyor), Batılı eleştirel teorisyenler dünyanın herhangi bir yeni halini tanımlamak için mevcut Batılı modeller ve gelenekler üzerinden düşünmek sanki gerekli olan herşeyi içerirmiş gibi davranıyorlardı.

Eğer dinin yeniden teorik gündeme girmesine izin verilirse, tartışmayı Aziz Paul tekelleştirecektir. Bir kısım önemli Batılı teorisyen için, Paulcu Hristiyanlık aniden moda haline geldi. Ama bu, Hristiyanlığın, ilk Yahudi anti-emperyalist isyanıyla MS 66-70 yıllarındaki Yahudi köklerinden ayrılmasının bir sonucu olan anti-semitizminden arındırılmış, ve İmparator Konstantin'den başlayan, papanın da katıldığı müslüman dünyasına karşı düzenlenen Ortaçağ hacı seferleriyle doruğa çıkan Hristiyanlığın kendi emperyal mirasını unutarak idealize edilmiş ve yumuşatılmış bir Paul'dür. Avrupa Aydınlanması'nın Batılı felsefi gelenekleri, Amerikan demokrasisi, ve Nietzsche-sonrası şüphecilik, eğer Avro-Amerikan düşüncesinin dünyanın geri kalanından önde olduğu, bu nedenle de dünyanın geri kalanının bugününü anlamak için elverişli olduğu önyargısını destekler ve korurlarsa, içeriklerine rağmen küresel bağlama yayıldıklarında muhafazakârlaşır. Çokkültürcülüğü Hristiyan sevgisinin ruhuyla, veya Aydınlanmacı kozmopolitizmle, veya demokratik dâhil etme ile, ya da postmodern özcülük karşıtlığıyla savunmak birşeydir; küresel koşullarla değerlendirildiğinde, kişinin kendi entelektüel kültürünün azınlık konumunu, sadece doğal kıymeti temelinde açıklanamayacak olanın bugünkü hâkimiyetini kabul etmek ise başka birşeydir. Benim kitabım Batılı teorisyenlere dönüşmeleri veya hareketsiz kalmaları için bir çağrı değildir. Daha çok, aynı sömürgeleştirilmiş insanların düzenli olarak işgal eden kültürle vis-à-vis karşılaşmak zorunda kalmaları gibi, aynı Müslüman entelektüellerin yüzyıllar önceki Napolyon işgallerinden beri yaptıkları gibi, kendi Batılı inançlarımızı tümüyle yabancı, ve pek çok açıdan nahoş, insicamsız topraklarda savunma ihtiyacını işaret eder.

Bu kitabın altbaşlığı, *Sol Cenahta İslamcılık ve Eleştirel Teori*, bir meydan okuma ve bir soru olarak düşünüldü: kişinin kendi

taahhütlerini yabancı bir siyasi dilde yeniden keşfetmesi ve sadece neyin çeviride kaybolduğunu sormamak ama neyin kazanılmış olabileceğini de sormak. Nasıl olur da, ilerlemeyi bireysel yarışmadan çok toplumsal uyum olarak tarif eden ve toplumu kişisel terimlerden çok sivil terimlerle değerlendiren İslam, ahlaken farksız, toplumsal sorumluluğun siyasi hayata eklenmiş bir teferuat olduğu küresel pazarlara düzeltici bir etki sağlar? Nasıl olur da İslamın son derece güncel bir fenomen olarak uluslararası sağlamlığı Batılı normların doğal olmadığını, kaçınılmaz olmadığını, ama zorunsuz oldukları, değişime açık oldukları olgusunu açığa çıkartır? Kitabın alımlanmasında, sorunlu bulunan tanımlayıcı terim Sol olmadı. Müslüman eleştirel teorisyenler, uluslararası müslüman seçkinlerine başvuran tipteki İslamcı siyaset ekonomik küreselleşmenin kendi kendisini zenginleştiren amaçlarıyla tümüyle uyumlu iken, ve aşırılıkçıların askeri şiddet ve cinsel denetim konularındaki (George W. Bush'un sağ kanat destekçileri ile paylaştıkları) sağ-kanat gündemlerinden konuşmaya bile gerek yokken, benimsedikleri ilerlemeci siyasetlerin siyasi yelpazede bu konumlanmayla tümüyle uyumlu olduğunun tanınmasından duydukları şükranı dile getirdiler. Sol'da olmak bir yönelimdir, bir dogma değildir. Sözcük, anlamını düşüncede ve eylemde sorgulanmayan itaatle değil, ilerlemeci siyasetler bağimsız yargı (içtihat) gerektirince bulur. Teolojik, toplumsal ve yasal zeminlerde İslamı uzun zamandır gömülü olduğu patriarkal topluma eşitlemeyi reddeden müslüman feministler bu Sol'un eleştirel bir parçasıdır. Benim İslamcılık sözcüğünü kullanım çok daha fazla tartışmalı bulundu. İskenderiye'de gerçekleşen bir *L'Academie de la Latinité* toplantısında İranlı Dr. Ahmad Celali haklı olarak bu seçimi sorguladı, çünkü çekişmeyi teşvik eden ve yaratıcılık ve değişime açık söylemsel bir alandan çok ideolojik bir uygunluğu imliyordu.

Bu kitabın ilk çevirisinin İsrail'de (Resling Yayınları tarafından) gerçekleştirilmiş olması, ve bunu Yunanistan ve Japonya'nın izlemesi, gönül okşayıcıydı. Çeşitli şekillerde entelektüel sorumluluğun sınırlarını taşralılığın ötesine taşımakta olan ve sayıları her geçen gün artan, aralarında özellikle Judith Butler, Zil-

lah Einstein, Roxanne Euben, Amy Goodman, Naomi Klein, Saba Mahmoud, Arundhati Roy ve Ann Stoller'ın bulunduğu yazarlar listesine dâhil edildiğim için müteşekkirim. Kitaptaki denemelerin tümü doğrudan İslamla ilgili değil, ama hepsi bu bağlanmanın meydan okumasını yansıtıyorlar. Bugünkü herhangi bir teorik iddianın kaçınılmaz küresel rezonanslarını kabul ederek, teoriye ontolojikten çok epistemolojik bir yaklaşım çağrısında bulunuyorlar, çünkü biz varoluşsal olarak aynı konumda değiliz, hâlbuki eleştirel değerlendirmeler paylaşılabılır. İma edilen, siyasi öznelliklerin inşasında kültürün belirleyici etmen olduğu önyargısının bir sorgulanmasıdır. Fiziki işkence, bedensel yaralama, sivil terör, alenen aşağılama, keyfi hapsedme, ve halkların korkuyla denetlenmesi – bunlar bir insan inisiyatifi olarak savaşın fiziki gerçeklikleridir, anlamları için kültürel aracılığa bağımlı olmayan dehşetlerdir. Bu bağlamda sanatsal bir avangardın görevi, hızla çoğalan sanat dünyaları içinde küresel tanınma elde etmekten çok, kendini savaşan fraksiyonlara değil, çapraz ateş altında kalan sivil çokluklara hizmet eden madun, küresel olarak bağlı bir yeraltında konumlanmak olarak tanımlanır. En radikal, sürdürmesi en zor siyasi konumun her iki vahşi taraftan da bağımsızlık olması, zamanımızın bir alametidir.

Müslüman düşüncesinin belirli bir hattı gerçekten de Batılı okuyucular için çok daha erişilebilir hale geldi. Liberal İslam günümüz İslam düşüncesinin sorumluluk sahibi çekirdeği olarak sunuluyor. Müslüman makullüğü, hoşgörü ve doğruluğu yeniden temin edecek şekilde Avrupalı ve Amerikalı okuyuculara tehlikeli olmayan, siyasetten arınmış merkez olarak sunuluyor. Ama hem devlet terörizmine hem de devlet-dışı terörizme alternatif, siyasi sessizlikçiliğin güvenli, orta karar bir konumu değildir. İlerici, “Batı gibi” demek değildir. Uzlaşma için fazla hevesli bir girişimle bu savaşta her iki tarafa karşı radikal, eleştirel mesafe için gerekli yeri kaybederiz. Son yıllarda, günümüz İslam siyaseti teorisi dersleri veriyorum. Seminerlerimde ortaya çıkan şey pek de başlığın tanıttığı şey olmuyor. Siyasi İslam düşünceleriyle sürekli bir angajman kaçınılmaz biçimde öğrencilerin kendi siyasal kimliklerini kararsızlaştırmakla sonuçlanıyor. Siya-

si İslamın demokrasi ile uyumlu olup olamayacağını tartışırken, Amerika'da demokrasi olduğu varsayımı çözülmeye başlıyor. Batılı oryantalizm önyargılarıyla yüzleşmek bu sürecin sadece başlangıcı. Müslümanlar *arasındaki* tartışmaları okuyarak öğrencilerin daha çok dünya yönsemeleri şaşıyor. Bugünün müslümanlarının siyasi tartışmaları, bağımsızlık, ulusal kimlik, yasal gelenekler ve toplumsal adalet gibi konulara, yorgun Batı kategorisini tümüyle tartışmanın dışında bırakacak, çeşitli İslami yaklaşımlar barındırıyor. Bu ABD üniversite öğrencileri için başedilemeyecek kadar güç.

Üç yıl önce inandırıcı olmayacak olan şey bugün yaygın durumda: ABD nüfusu özgür seçimlerde önleyici savaş, hükümet dezenformasyonu, medya denetimi, diktatoryal idari güçler, insan haklarının askıya alınması ve uluslararası ve ulusal kanunların çiğnenmesine verdiği desteği gösterdi. ABD hükümetinin küresel hegemonyayı sürdürmekteki kendi ulusal çıkar özdeşleşmesinde, demokrasi siyasi hayatının tartışılmaz temeli değil, ama sadece, siyasi alet kutusundaki feda edilebilir seçeneklerden biri. Amerikan demokrasisinin kendi kendisinin yıkımında ne kadar ileriye gideceğine dair bir test olaya tanık oluyoruz – demokratik ABD tarihinde bu ilk kez olmuyor. Durum bugüne dek Batı eleştirel çevrelerine hükmedenden çok farklı bir teorik tartışma gerektiriyor. Bağımsız iktidarın meşruluğu ve dinle, etnisite ve ulus-devletle ilişkisi konusunda Müslümanlar mücadele ederken, Batı kamuoyu da aynısını yapıyor. *Velayat-i faqi* (jürilerin bağımsızlığı) etrafındaki tartışmalar Batı demokrasilerindeki “istisna hali” tartışmalarına paralel gidiyor – eğer argümanların özünde veya devlet baskısına hedef olan belirli nüfuslarda değilse, o zaman yönetim ve adalet üzerindeki denetlenmeyen idari gücün tehlikelerinde kesinlikle görülüyor bu paralellik. *Şeriat*'ın yorumlanması, anayasal hukuksal eleştiri gibi, değişikliği süreklilik ile müzakere ediyor. Her ikisi de, uygun yargı haklarının dışına çıkınca, artık ahlaki tanınmaya değer olmayan, küresel çoğunlukların ahlaki iddialarının meydan okumalarına maruz kalıyorlar. Devrimci şiddet Mehdi, veya Mesih veya Marx terimleriyle ifade edilebilir, ama tüm bu tür güç meşrulaştırmaları insani

yanılabilirlik ve tarihsel öngörülemezlik ile sınırlıdır ve hepsi yeni küresel kamusal alandaki taraf-olmayanların ahlaki araştırmalarının konusudur.

Bush'un Irak'ı işgal planına karşı 15 Şubat 2003'de düzenlenen ve kendiliğinden örgütlenen küresel gösterilere katılan milyonlar tarafından deneyimlenen keyif, ı ışık yılı mesafesindeymiş gibi görünüyor. Bu, küresel bir Sol'un düşlenen-formuydu. Buna karşı, kamusal cevapların tarihsel gerçeklikleri inatçı bir şekilde zorlayıcıdır: George W. Bush'un ikinci dönemde seçilmesi, Fransa'nın Müslüman banliyölerindeki ayaklanmalar, Londra metro bombalamaları, pek çok ülkedeki göçmen karşıtı yabancı düşmanlığı ve Danimarkalıların Peygamberi çizdikleri karikatürlere karşı Pakistan'dan Nijerya'ya görülen vahşi gösteriler. Yerel siyaseti retorik içinde kodlanmış bu olaylar, onu sağa saptırırken kolayca mevcut iktidarı yeniden güçlendiriyorlar ve kesinlikle problem olan şey bu. Yarışan siyasi güçler arasındaki uzak duruş artan bir düşmanlığa dönüşünce ve yine de hâlâ anaakımı temsil etme iddiasında olunca, *küresel* merkez bu kısmi ve kutuplaşmış bağlamlar içinde radikal, solcu bir saçak gibi beliriyor.

Bununla beraber, tek tek, ama toplamda çok sayıda insan, küresel siyasetleri çerçevelemenin geleneksel yollarını kabul etmeyi reddediyor. İdeolojiler, olur da gelirlirse, bundan sonra geliyorlar. Söylemsel çıkarımlar ikincil, çünkü insanlar herşeyden çok maddi gerçekliklere göre motive oluyorlar. Küresel medya bu gerçeklikleri iletmekte ilerici oldu. Jean Baudrillard, gösteri toplumunu eleştirirken medyanın virtüel dünyasıyla, "olay"la karşı karşıya koyarak sadece ikincisinin ilerici, siyasi bir cevabı motive edebileceğini belirtir. Alan Badiou için böylesi bir olayın prototipi 1968 sokak gösterileriydi. Ama bunların görüntü-olaylar olduklarını akılda tutmak gerekir, medya akışlarına dahil oldukları için etkili olmuşlardır, göze çarpmamaktan uzak olsalar da kontrolden üstüste kaçabilerek. Elbette Ebu Graib'teki ABD işkencesinin görüntüleri de, pek çok ülkedeki demokrasi için yurttaş gösterileri gibi, böylesi bir olay üretti. Küresel kamuoyu önemli siyasi eylemler olarak görüntü-olayların üretiminde, dağıtımında ve alımlanmasında rol almaya devam ediyor.

Sonunda küresel sorumluluklarımızı geliştiriyor olabilir miyiz? Egemenlik dış politikasının meşruiyeti için uygun yargıcın egemen iktidarın kendisi olamayacağına, ama daha çok, ondan etkilenenlerin davalarını işiten bitaraf bir jüri olabileceğine dair gelişen bir kanaat var. Bugün küresel bir kamusal alandan bahsetmek demek küresel ve yerel siyasetlerin birbirlerinin içine doğru kanadıklarını kabul etmek demek. Hkmetler artık kendilerinin olarak tanımladıkları azınlığın karşısına adaleti veya insani davranışı sınırlamak için ikna edici ahlaki bir dava ortaya koyamıyorlar. Demokrasiler küresel sahnede demokratik davranmaya mecburlar. İslami hareketler kendi içtihat anlayışlarını çekişmeyi krimanilize eden veya inanmayanları kınayan bir şekilde sınırlayamazlar. Abdul-karim Soroush'u alıntılırsak, "Din kutsaldır, ama yorumu tümüyle insanidir ve bu dünyaya aittir." Eğer bu formlar devrimci şiddet, devlet terörü, veya kendi meşruiyetleri için bir düşman adlandırmaya dayanan egemen iktidarın inşaları ise Batı modern siyasi formlarını taklit etmek veya sürdürmek gerçekten geride kaldı. Devrimci hedef dünyevi yönetim için yeni bir ahlaki modeldir.

New York ve Ithaca
2006

Giriş

Bu proje planlanmamıştı. Politik bir söylem olarak İslamcılıkla eleştirel bir angajman, küresel kültür pratiğinin sorgulanması, küresel kamusal alan içinde Sol'u tekrar düşünmek gibi başlıklar 11 Eylül 2001'den önce benim gündemimde yoktu. Dünya Ticaret kulelerine saldırı gerçekleştiğinde, ücretli iznimde tarihsel araştırmalar –“küreselleşmenin arkeolojisi”ne katkılar– üzerine çalışmak niyetiyle New York City'deydim. Çalışmaya devam etmemi imkânsız kılan, siyasi olayların etkisinde kalmamış olsam dahi, bir ABD vatandaşı olarak, dünyanın, hakkında beni bilgilendiren ankım medya kadar yetersiz bilgiye sahip olduğum bir parçasında ve bir siyasi kültüründe sivil nüfusları sınırsız riske maruz bırakan sınırsız bir savaşın bir parçası haline gelmiş olmamdı.

Ders verdiğim İdari Bilimler Fakültesi'nde, halihazırda Orta-doğu uzmanı olan tek bir profesör bulunmamakta. Bu büyük bilgi-üretim-enstitüsünde, “İslam” siyasi olarak değil de bir din olarak anlaşılıyor ve konu Yakın Doğu Çalışmaları bölümüne havale ediliyor.¹ Benim kendi saham olan siyaset teorisi ise, bir-kural olarak Batılı olmayan siyaset felsefelerini içermeyen bir yazarlar kanonuna dayanıyor.² Pakistan, Türkiye, İsrail, Mısır, Hindistan, Endonezya, Malezya ve başka yerlerden gelen yüksek lisans öğrencilerine Kant'ı, Hegel'i, Heidegger'i, Adorno'yu ve Ben-

jamin'i öğretiyorum ve bu durumdaki dengesizlikler birden bana tolere edilemez göründü.

İzinli olduğum yıl, zamanının büyük bir kısmını İslamın paylaşılan dilinde ifade edilen çeşitli siyasi söylemler ile burada "İslamcılığın"³ söylemsel sahası olarak tanımladığım saha hakkında metinler okuyarak geçirdim. Her ne kadar araştırmacılar ve pratikten gelenler yorumlarında ve değerlendirmelerinde büyük farklılıklar gösterebilirler de, bu siyasi söylemi, "modernite"nin Üçüncü Dünya diye adlandırılan ülkelerdeki milyonlarca müslüman tarafından deneyimlenme biçiminin biraz zorlayıcı ama güçlü bir eleştirisi olarak görmek konusunda hemfikirlerdir. Belki de başka herhangi bir faktörden çok, bu deneyim ortaklığı, günümüz İslami siyasetlerinin geniş çeşitliliğini tek bir söylemsel saha olarak tanımlamayı haklı çıkarabilir. İslamcılık terörizm değildir. İslamın postkolonyal bir bağlamda siyasallaşmasıdır, Batılı siyasi ve kültürel normların hegemonyasına meydan okuyan bir biçimde sosyal adalet, meşru güç ve etik yaşam konularını ele alan güncel bir muhalefet ve tartışma söylemidir.

Milliyetçilik, liberalizm, feminizm, ve sosyalizm gibi, İslamcılık da içeriklerini önceden belirlemeden sosyal ve siyasi tartışmaları çerçeveler. İslamcı aşırılıkçılar militanca şiddete başvururlar.⁴ Ancak İslamcılık köklerinde öncelikle ve ilk olarak, entelektüeller ve eğitimciler tarafından çoğu kez büyük kişisel riskler pahasına dile getirilmiş eleştirel bir söylemdir ve İslamcılığın analitik kavrayışları küresel bir kamusal alan içinde Müslüman olmayanlarla Müslümanların aynı oranda tartışmalar ve müzakereler açmalarını sağlamıştır.⁵ Kendilerini İslamcı söylem içinde ifade eden toplumsal hareketler sık sık birbirlerine muhalefet ederler, çünkü aktivizm formları terörist ağlardan, sağ kanat otoriteryanlığa, neo-liberal merkezciğe, sol-radikalizme, laik-devlet eşitliğinden gerilla savaşına kadar bilinen siyasi yelpazenin tümüne yayılır. İslamcılığın siyasi etkisi yekpare olmaktan uzaktır birkaç kuşak boyunca İslamcılığın içinde geliştiği spesifik ve değişen ulusal ve uluslararası bağlamlara bağlı olarak gerici, muhafazakâr, demokratik, devrimci ve komplocu olmuştur.

"Demokratik" ABD'de, medyanın, İslamcı söylemlerin tüm si-

yasi eřitlilikđi ve çetrefil tarihi konusunda okurlarını ve izleyicilerini eğitmesi beklenebilirdi. Ama 11 Eylül saldırılarından sonra yeşitilen vatanseverliğin ve askeri hazırlığın ağır atmosferinde derinlemesine anlayış milli gündemde yoktu. Böylesi bir anlayışı, şiddet yanlışı aşırılıkçı İşlamcı gruplara ve aynı zamanda Ortadoğu'daki paramiliter hükümet şiddetine CIA'nın destek verdiği çeşitli örneklerin –Bush yönetiminin kötünün karşısına iyi yi çıkaran basitleştirilmiş senaryosuna sığmayan ABD'nin tarihsel soğuk savaş politikalarının– gelişigüzel bir tavrın ötesini yansıtacak şekilde yeniden hatırlanması izleyebilirdi.

Avrupa'da ve diğer yerlerde, halk daha iyi bilgilendirildi. Ama ABD'de bile alternatif sesler susmadı. Noam Chomsky'nin olayın tarihsel arkaplanını ve küresel bağlamını detaylandıran 9-11 adlı kitabı medyaya-doymuş fakt enformasyon-açlığı çekenler tarafından çokça satın alındı.⁶ İnternet, Chomsky'nin, Edward Sa'id'in, Avraham Oz'un, Arundhati Roy'un ve pek çok diğerlerinin çalışmalarının, aynı zamanda da tüm dünyada yeni kurulan kolektiflerin postaladığı enformasyonun dolaşıma girmesini sağlayarak anaakım medyanın çarpıttığı resmi dzeltmekteki önemli ve yararlı gücünü gösterdi. Böylesi eleştirel bir medya olmadan aklıbaşında hiçbir küresel tartışma yrtlemezdi.

Bu kitap küresel enformasyon ağlarının mevcut olduğunu var sayıyor ve siyasi imgelemin onlar sayesinde etkin bir biçimde nasıl dönüştürülebileceğini soruyor. Her türlü şiddet formunu, terörist ve kontra-terörist formları aynı şekilde reddeden küresel bir kanıyuyu angaje edebilmek için terörün ötesinde düşünmenin meydan okumasını kabul ediyor. Kendisini bu kamunun bir parçası sayan bizler –oğunluğu oluşturduğumuz kuvvetle muhtemel– nmze konan tanımlara pek uymuyor gibiyiz. Bize kısmi ve kendi-çıkarını düşünen bireysel “aklı aktörler” rolünü dağıtan bir sosyal bilimin aksine biz kendimizi aklı normatif, ahlaki bir terim kabul eden toplumsal varlıklar olarak anlıyoruz. Küresel kamuların ortakllemezliğini vaaz eden kimlik teorilerinin aksine böylesi bir ahlaki akıl, kendini üstün ve eleştiriden muaf tutan her türlü kısmi kolektiften mutlaka özerktir. Küresel bir kamusal alanda, ilk kriter toleranstır: Kim olduğumuza bakılarak savunma

konumuna yerleştirilemeyiz. Fikir ayrılığı özgürlüğü de ikinci kriterdir: İktidarı uygulayanların kimliklerine bakılmaksızın eylemleri insanlıkdışı olan iktidarı eleştirebilmeye ihtiyaç duyarız. Üçüncü kriter de amacı tanımlıyor: Ahlaki kaygılarımızı ifade ettiğimiz diller sadece farklı olmakla kalmayıp açıkça çelişik dahi olsa, siyasi olarak birbirimize güvenmek ve birlikte eyleyebilmek.

Bunun anlamı –ve hepimiz bu içerimlere uyum gösterebilmek için hâlâ çok bölgesel kalıyoruz– küresel ölçekte demokrasinin bugünkü kolektif özdeşleşmelerimizi belirleyen söylemsel zeminleri kateden ve ötelere geçen dayanışma üretmeyi gerektirdiğidir. Amaç, “kendimizinkinden” özü itibarıyla farklı bir “medeniyetten” gelen kimi “öteki” söylemleri “anlamak” değildir. Ne de önceden tanımlanmış ve kendi kendine yeten gruplar arasında pragmatik ve çıkar-odaklı ittifaklar kurmak sadece örgütseldir. İdarenin bir kısmını, siyasi inançlarında geri kalmış olmakla, ya da daha kötüsü, kötülüğün cisimleşmesi olmakla suçlamak daha da az örgütseldir. Daha çok, küresel bir kamusal alanın değişen koşullarında tüm siyaset projesini yeniden düşünmeye ve de bunu değişik siyasi dilleri konuşan ama herşeye rağmen aynı amaçları, yani küresel barış, ekonomik adalet, yasal eşitlik, demokratik katılım, bireysel özgürlük ve karşılıklı saygı amaçlarını güden insanlar olarak demokratik bir biçimde yapmaya ihtiyacımız var.

Siyasi olaylar göz önüne serildikçe sisli bir terim olan “küreselleşme” netleşiyor. Bir anlatı olarak modernleşme, ulusal birimleri “geri kalmış”tan “gelişmiş”e zamansal bir sürekliliğe yerleştirirken, küreselleşme Batılı ilerlemenin tarihsel zamanını varsaymıyor. Küresel mekân tutarsızca dayatılan eşzamanlılık, kendini tekrar etme ve tutarlılık gerektirir. Çok sayıda pozun çekildiği bir fotoğraf gibi, sadece, ancak görünür alanın bir kısmını engelleyerek elde edilebilen kararsız bir anlama sahiptir. Oysa biz ayrı ve anlam-üreten uygulamalarımızla kavradığımızdan daha fazlasını görebiliriz ve gördüklerimiz yaptıklarımızın meşruiyetini sınırlar.

Bazı örnekler: Rasyonel bir soğuk savaş stratejisi olarak, ABD’nin bin Ladin’in Afganistan’da üslenmiş askerlerini Sovyetler Birliği’ne karşı “özgürlük savaşçıları” olarak desteklemesi, ar-

tık bugün kendilerini yetiştirenlere karşı kullandıkları silah ticareti, suikastler, uyuşturucu ticareti rotaları, para aklama, sahte kimlikler, gizli komplolar gibi kontrgerilla yöntemlerini onlara göstermesi anlaşılırdır. Küresel kapitalizmin hayali topraklarında, serbest ticaretin ve ekonomik bağımsızlığın yararları açıktır, tabii ancak bunların sonuçlarına bağılı olarak oluşan çevresel ve sosyal felaketler kavramsal çerçevenin dışında kalabilirlerse. Müslüman lkelerde, İslamcılar “Batızehirlenmesi”nden zerkleşmek için mücadele ederler ama ekonomik tabanları hepimiz için zehir içeren küresel bir ekonomiye yakıt sağılar. Batılı akademisyenler ve siyaset adamları neden demokrasinin gelişmediğini açıklamak için Ortadoğı’nun “istisnacılığı”nı inceliyorlar, ama kendilerinin bu uluslara ve vatandaşlarına eşit olmayan oyuncular olarak davranmalarının başka bir düzlemde demokrasinin iflası olup olmadığını sormuyorlar?

Küresel kamusal alanının her katmanı tutarlılık için mücadele ederken bütünü ise çelişkilerle doludur. Biz aynı söylemsel mekânda her an birlikte varoluruz, ama karşılıklı kavrayış yoktur, toplumsallığı sürdürmek için gerekli ortak kültürel aygıttan yoksunuzdur. Aynı geminin içinde birbirimizi ekiştiriyoruz ve bizi taşıyan, içinde olduğumuz gemiyi birbirimize karşıt yönlere doğru çekerek, bizi sararak destek olan maddi kabuğa inanılmaz derecede zarar veriyoruz. Ama mekânda tamir edilmesi için dünyayı havuza bırakırken kendimizi yerleştirebileceğimiz bir arşimed noktası yok – hiçbir seçenek yok yleyse, sadece nerede durduğumuzu zaten bildiğimizi varsaymayan son derece açık bir iletişimin yavaş ve acı verici görevi hariç.

Bu siyasi diller arasındaki çevirinin kolayca gerçekleştirebileceği anlamına gelmiyor. Gerçek farklılıklar mevcut. Ama vaat bariz ortaklulemezliklerde yatıyor, çünkü girişim her bir dili kendisini yaratıcı biçimde genişletmeye zorluyor, daha önce olduğundan daha fazlası olmaya, içinde yeni bir siyasetin kkenlenebileceği açık bir mekân üretmeye zorluyor. Aklımda Talal Asad’ın çalışmaları var. Onun Salman Rushdie Olayı’nı çözümlenmesi beklenmedikti.⁷ Orta Doğu’da doğmuş ve ABD’de ders veren bir antropolog ve bir müslüman olarak, akademik ilgisini

küfüre yer verdiği için bu yazarı kınayan İslamın ruhban sınıfına değil, Britanya'nın kendi Müslüman yurttaşlarının liberal elitlerinin kınamalarına çevirdi; böylece Britanya'daki toleransın tolere edilenlerin dışarıklık statülerini varsaymaya ne dereceye kadar devam ettiğini açığa çıkardı. Bunu Rushdie'nin hayatını tehlikeye atan "şok edici" fetvayı herhangi bir biçimde tasvip edecek şekilde yapmadı.⁸ Daha çok, kültürel karşılaşmaların daha uygar bir Batı'nın diğerleri üzerindeki zaferiyle çözülemeyeceğini, ama tüm davranışlarımızdaki taraf tutmaların tanınmasıyla çözülebileceğini ima etti – çok farklı bir ders, ve uygarlaştırıcı bir ders. Asad'ın kitabını okurken beni aydınlatan şey, kendi çabasına teorik bir destek olarak ahntıladığı, benim çalışmamı da en fazla etkilemiş entelektüel olan eleştirel teorisyen Walter Benjamin'in ismi ile karşılaşmak oldu.

Benjamin, 1920'lerde Baudelaire'in şiirini Almanca'ya çevirirken, başarılı bir çeviri, diye yazmıştı, ne kaynak dili ne de hedef dili değişmeden bırakır. Asad Benjamin'in metnine kültürel çeviriyi düşünerek yorum yapıyor: "Bu nedenle gerekli soru çevirmenin orijinal yazara ne kadar toleranslı bir tutum takınması gerektiği sorusu değil (soyut bir etik drama), kendi dilinin alışıldık olunmayan formları varsaymaktaki toleransını nasıl test edebileceğidir."⁹ Eğer çeviri ödevini siyasi bir proje olarak anlarsak, siyasi dillerin *karşılıklı* olarak dönüşmeye açık görülmesi küresel iktidarın eşit olmayan düzenlemelerine meydan okuyacaktır.¹⁰ Tanımı gereği Sol'da yer alan bir projedir bu da.

1970'lerde, ben öğrenciyken, çeşitli varyantlarıyla Marksizm –Batı Marksizmi, Marksist hümanizm, Troçkizm, Leninizm, Maoizm, Fanonizm– sömürüyü ve tahakkümü eleştirenlerin (çoğu kez hiddetle, hatta şiddetle) katılmamaya katılabilecekleri ortak söylemsel alanı sağlıyordu. Ortadoğu'daki laik Sol bu diyalogun canlı bir parçasıydı. Bir karşılaştırma, yeni küresel Sol'un söyleminin, çevirinin gerçekleştiği ama ağırlıklı olarak tek taraflı işlediği Marksist enternasyonal söylemden nasıl farklı olacağını gösteriyor. O günlerde "azgelişmiş" dünyada yaşamış veya "azgelişmiş" dünyayı ziyaret etmiş herhangi bir Solcu, Marksist Sol'un ne ölçüde kendisini halkçı ve demokratikten çok, elit te-

rimlerle bir avangard olarak gördüğünün farkında olacaktır. Radikal olarak eleştirel duruşlarına karşın, Marksistler, Üçüncü Dünya'nın amansızca geri kalmış ve gerici olarak kavramsallaştırıldığı, kapitalizmle ve emperyalizmle ortak bir modernleşme vizyonunu kucakladılar.¹¹ Soğuk Savaş'ın bitmesinden beri post-kolonyal gerçekliğin bir kısmı, kimilerimizin itiraf etmesi gerektiği gibi en ufak bir nostalji bile beslemediğimiz Marksizm tarafından sağlanan söylemsel birliğin parçalanması oldu. Buna karşın, kazanılan şey daha değerliydi. Eğer küresel Sol'un dili önvar-sayılmazsa, ama açık iletişim içinde mücadele ile oluşursa, eğer Solcu projenin kendisi bir mücadele olursa, o zaman demokrasi kendi çekirdeğini tanımlayacaktır.

Eleştirel Teori ve İslamcılık böylesi bir çeviri için bir düğüm noktasını oluşturuyorlar, bu da bu kitaptaki pek çok denemenin (Bölüm 2 ve 5) ana kaygısı olan projedir. Eleştirel teorinin benim içinde eğitildiğim okulu için bilinmez olan İslamcılığın eleştirel söylemlerine işaret etmek, küresel bağlamda yargılandığımda sonsuz cehaletimle yüzleşmem demektir. Bana Walter Benjamin'i geri veren Asad'a müteşekkirim, onun kendi kitabındaki kullanımıyla ve onyıllardır kültürel çeviri projesine dahil olan ve ABD'de ve Avrupa'da yazan çok sayıda Müslüman entelektüelle zenginleştim. Onların yazıları tartışmanın mümkün olmasına giriş yapmayı sağladı.

* * *

Eleştirel bir teorisyen olarak, merkezi Batı'da olan ve Batı tarafından domine edilen, ileri karakolları başka yerlerde olan –onu “teoridünyası” olarak adlandırabiliriz– tek bir küresel mekânın tutarlı katmanında hareket ediyorum. Şimdilerde çok sözü edilen ve bazen üst üste gelip çakıştığı “sanatdünyası”nı hayli hatırlatıyor. Yıllardır sanatdünyasının içindeyim, son olarak da, Meksika/ABD sınırındaki Tijuana ve San Diego'da gerçekleştirilen yere-özgü (*site-situated*) sanat projesi olan inSITE2000'in küratörlüğünü yaptım. Sanatdünyası için teori yazmanın meydan okuması, kaçınılmaz tanım rolünün –sanatı onaylayan teori; teori-

yi resimleyen sanat– eleştiriyi canlandırırken bile eleştirelliği yalıtılan döngüsel bir tutarlılık üretmesinden bir şekilde sakınmaktadır. Bu döngüsellüğün dışında İslamla bir alakası olmayan, ama onun içinde küresel bir kamusal alan ve kültürel pratiklerin olasılığı ile tümüyle alakalı olan (Bölüm 3 ve 4) bir ses bulabilmem İslamcılıkla uğraşmam ve siyasi tercüme ile mücadele etmem sayesinde oldu. Kültürel siyasetlerin iki sürecinin –daha geniş bir kamusal alana seslenmek için sanatsal dünyasının ve teorik dünyasının çitlerle sarılı cemaatlerinden kaçmak ve onun içine demokratik bir biçimde temsil edilmeyen teorik bir söylemi, İslamcılığı, dahil etmek için mücadele vermek– aynı entelektüel çabanın parçası oldukları ortaya çıktı.

inSITE2000 ile çalışırken, 11 Eylül’den çok önce hâlâ da süren “Güncel Arap Temsilleri”¹² başlıklı seminerler ve sergiler projesini başlatan, şu anda da Rotterdam’daki Witte de With’in Müdürü olan, yaratıcı ve sosyal anlamda adanmış küratör Catherine David ile tanıştım. Beni çalışmalarını bu metne dahil etmenin uygun göründüğü sanatçılarla bağlantıya soktu. Burada yeniden yayınlanan resimlerin çoğu, olağanüstü kapak da dahil olmak üzere, Joanna Hadjithomas ve Khalil Joreige’nin “Wonder Beirut” (Harika Beyrut) adlı işinden alınmıştır. Proje, bir hikâyeye, “The Novel of a Pyromaniac Photographer”a (Kundakçı bir Fotoğrafçının Romanı) gömülmüş, bir dizi “posta kartı”nı –şekil bozucu ısıya maruz bırakılmış fotoğraflar– içeriyor. Bir turist destinasyonu olarak şehrin görüntüleri onyıllık iç savaş boyunca Beyrut’un tahribinin kayıtlarına dönüştürülüyor (bunların gerçeklikleri de 11 Eylül’den sonraki kitlesel şehir tahribinin tek örnek olmadığını açıkça gösteriyor). Beyrut’un yeniden inşası şehrin turist imgesini yeniden yakalamak ve küresel ekonomideki ekonomik nişini korumak amaçlı, savaşın tarihsel kanıtlarını, şehirlilerin anılarında aynı olarak kalan görüntüleri aşındırmayı gerektiren ticari bir girişim.

Cornell Sanat Tarihi ve Görsel Çalışmalar Bölümü’nün Başkasını Salah Hassan tarafından bir araya getirilen çevrenin bir parçası olan sanatçılar İftikhar ve Elizabeth Dadi’nin merak uyandıran çalışmalarını da dahil ettim. Ayrıca dahil edilen diğer resimler inSITE2000 projesinden Meksikalı ve ABD’li sanatçıların çalışma-

ları – ve bir kısmı da “bulunmuş” görüntüler. Resimler birbirlerine ve benim metnime kontrpuan olacak şekilde sunuldu. Bu resim-arayüzeylerin diyalojik ilkesi kısmi perspektiflerin eklenen hakikatlerinin göz önünde tutulmasına izin veriyor. Farklılıkların homojenliğini insan evrenselliğinin aşırı gerilen bölümleri altında zorlamak yerine ya da “insanlık ailesi”ne dair sanat-fikri yerine, tutarsızlık, enkazlar, küresel zemindeki kırılmalar görünür kalıyor.

İslamcılık ve avangard sanat: Bir kitabın güvenli uzamında (sadece orada) aşırı uçlar birleşebiliyor. Fakat eğer hem sanatçıların hem de dindar teorisyenlerin yaratıcılıkları açık, küresel bir kamusal alanda gelişir ve serpilirse şaşırmayacağım, çünkü her ikisi de rüzgâra karşı ve özellikle kimlik politikalarının önleyici dışlamalarına karşı çalışmak –“gerçekten İslami ve yaratıcı olan” “serbest entelektüalizmin” “eleştirel ruhuna” katılan içtihad’ın (kişisel akıl yürütme) Theodor Adorno’nun diyeceği gibi, “kimliksel-olmayan”, ve Fazlur Rahman’ın diyeceği gibi, bir sürecini, düşünmek¹³– için özgürlüğe ihtiyaç duyuyorlar. Seküler âlemden daha az olmamak kaydıyla dini âlemden, kültürel yaratıcılık bir siyasi hattı veya pazarlama hattını onaylamaya indirgenemez. Bize insafsızca dayatılan sınırsız savaş senaryosundan farklı bir geleceğe bizi götürecek bir yol düşüneceksek, hakikaten zorla dayatılmamış bir kültürel projenin, kısmi perspektiflerden bakılınca, bugün hayli korku uyandıran, hem fundementalist hoşgörüsüzlükten hem de ticari sefahattan bağışık olacağına güvenerek, kültürün şu anda hayal bile edilemeyen alternatif –kapalı grupları aşan bir kamu için üretilmiş, ve dünyevi olaylarla ilgisi anlamında “siyasi”– formlar düşlemesi gerekiyor.

Benim kastettiğim küresel kamusal alanın şimdilerde küresel medya tarafından inşa edilen küresel kamusal alan olmadığı apaçıktır. Ne de şu anda mevcut olan İslamcı devletler küresel bir Sol için bugün gerekli olan özgürlüğü sağlarlar. Bir anavatan özlemi çeken böylesi bir proje ilk başta radikal biçimde kozmopolit elektronik olarak bağlanmış, dijital olarak görüntülenen, ve ayrıca çevrilmekte-olan-kitaplar olarak dolaşıma giren bir harfler ve imgeler cumhuriyetinden oluşabilir. Üretken olması gereken böylesi bir proje-

nin çelişkisi, özgürlüğün tam da şu anda entelektüel çalışmayı siyasi etkiden yalıtılmış tutan kuşatılmış alanlarının –akademik ve kültürel kurumların– korunmasına dayanacak olmasıdır.

* * *

Eğer çevirinin siyasi avantajı söylemsel alanın genişlemesi ise, bu durumda sorunlar çeviri ödevinin çok az direnişle karşılaştığı yerlerde ortaya çıkarken, farklılıkların en uçlarda gözüktüğü durumlarda en yüksek kazançlar elde edilecektir. Örneğin, “İslami ekonomi”, küresel, kapitalist ekonomiye kendini hemen tümüyle entegre etmiş durumda. Pakistanlı iktisatçı Muhammad Akram Khan, “entelektüel özgürlüğün” eksikliği ve “muhalif bir görüş” korkusu ile sınırlanmış İslami ekonomik düşüncesine, çok aşırı dar bir biçimde odaklanıldığını yazdı: “Tüm İslami bankacılık girişimi kuşkulu bir teşebbüse döndü, harfi harfine veya yasalara tam uyan çözümlere daha fazla adanmış, tatmin edici teologlar ama insanlığın yararına herhangi bir verim yok.”; fazlasıyla “çevrenin ihmali pahasına maddi iyileşme, gelirin dağıtımı ve insanlar arasında hakkaniyet” ile ilgiliydi.¹⁴ Olivier Roy dobra dobra söyledi: “‘İslami banka’ bir pazarlama aracıdır ve yeni bir ekonomik düzen şeması değildir... ekonominin İslamileştirilmesi bu nedenle büyük ölçüde retorike dayanır.”¹⁵ Bu, Rahman’ın ısrar ettiği gibi: “Kuran’ın temel gücünün”, “sosyoekonomik adalete ve özel insani eşitliğe yaptığı vurgu olması”na¹⁶ karşın böyleydi. Bir düşünce-deneyi yapalım: Ya “İslami ekonomi” kendini özellikle müslümanlara ait bir ekonomi olarak tanımlayıp kimlik politikalarının kolay yolundan gitmeseydi de, doğa, emek ve ekonomik adalet düşünüldüğünde İslami ilkelerin en otantik, güncel siyasi ifadesi olarak küreselleşme-karşıtı hareketi de dahil edecek şekilde doğal seçimini yapsaydı? Eğer müslüman ülkelerinde bir rejim değişikliği terimleriyle değil de küresel bir Sol’un terimleriyle düşünsek, ihtiyaç duyulabilecek şey daha az dini akıl yürütme değil, ama daha fazla dini akıl yürütmedir.

Hiçbirşey, “biz”i “onlar”dan, İslamcı toplumlardaki kadın özgürlüğünün eksikliği kadar net bir biçimde ayırmıyor, deniyor

bize egemen Batılı söylem tarafından.¹⁷ Bununla beraber, kadınların gücünü bastırmaktan çok uzaktaki İslamcı rejimlerin, kadınların ciddi ve şiddet dolu kısıtlamalara rağmen siyasi ve sosyal düzene yaptıkları katkıların hayati olduğunu belirterek kadınların gücünün altını çizdiğini not etmeye ihtiyaç var. Kadınlara (kadınların Batılı metalaştırılmasıyla ve seks objeleri olarak küçültülmeleriyle zıtlık içinde) saygıya dayanan, sıkı davranış kodlarını meşrulaştıran argüman, kendisinin feshedilmesine yol açabilecek diyalektik bir dinamığe sahiptir.¹⁸ İslami söylemin onyıllardır hegemonik olduğu İran'ın devrimci bağlamında, kadınlar, meşru bir şekilde, yasal eşitlik, boşanma reformu, doğum hakları, işyerinde eşitlik için ve siyasi aktivistler, parlamento üyeleri, profesyoneller ve kültür ve sanat üreticileri olarak toplumsal tanınma gibi taleplerini desteklemesi için İslam ilkelerine başvurdular. İlerici İslamcılık avangardları olarak İranlı kadınlar, toplumsal liberalizasyona yönelik bugünkü reformist eğilim üzerinde kesin bir biçimde etkide bulundular. İran'da, başka bir yerde bir daha tekrar etmeyeceği umulabilecek tipteki devrimci bir şiddet içinde, müslüman toplumlarmda geleneksel olarak kaynaşmış bulunan iki sosyal öge ayrılıyor: İslam ve patriarka. Bu ikisinin özdeş olmadığını netleştirerek, İslamcı feminizmin amaçlarına ulaşmadaki başarısı İslam'ın patriarkal tahakkümün tuzağından kurtulması ile birlikte oluyor.

Günümüzde feministler arasında olduğu kadar, hiçbir yerde, hiçbir zaman, çeviri ödevi bu kadar zor ve hayati olmamıştı. Radikal, kozmopolit feministler –aslında, genelde Sol'daki kadınlar– dinlemeye ve iletişim kurmaya en fazla açık olanların kendileri olduğunu gösteriyorlar, ilkelerinden taviz vermeden veya ilerici eleştirilerini terketmeden, öğrendikçe dillerini geliştiriyorlar. 11 Eylül saldırılarına hemen İslamcı feminizmlere katılarak, feminizmi kendi çoğulluğu ve tekilliği içinde kavrayışını genişletmek için İslamcı feminizmlerin çeşitli deneyimleri temelinde mücadele ederek cevap veren eşsiz Zillah Einstein'dan söz ediyorum.¹⁹ Çeviriye dayanan yaratıcı yenilik ayrıca, Marksist bir ekonomik teorisyen olarak ve küresel ekolojik felakete dair son derece parlak eleştirisinde dini söylemi ciddiye alarak asıl din de-

giştirme edimini gerçekleştiren Teresa Brennan'ın çalışmalarını da niteliyor.²⁰ İzninizle, benim kendi projeme sıcaklıkla ve samimiyetle cevap veren, çalışmaları ve güvenleriyle bu kitabı yazarken beni geliştiren müslüman kadınları da anayım: Saba Mahmood, Haifaa G. Khalafalla ve Hanan Ibrahim.

Bu kitaptaki denemeler, İslamcılık söylemi hakkında metinler okuduğum sırada katkı yaptığım spesifik, büyük ölçüde akademik vesileler için yazıldılar ve bu vesilelerin kendilerinin nasıl yeniden düşünölmeleri gerekebileceğine dair fırsatlar olarak değerlendirildiler. 11 Eylül olaylarından hemen sonra yazılmış olan Bölüm 1, sunulduğu *Radical Philosophy* dergisi tarafından desteklenen Londra konferansının akademik beklentilerine karşın, henüz-var-olmayan bir küresel kamusal alana işaret etme girişiminde bulunarak anın siyasi aciliyetine sesleniyordu. Bölüm 2 New York Üniversitesi'nde düzenlenen Frankfurt Okulu geleneğinde çalışan eleştirel teorisyenlerin "bir araya gelmesi"ne bir katkı olarak başladı, ve de konferansın sorusuna provokatif bir cevap olsun diye yazıldı: "Bugün Eleştirel Teori'nin Anlamı Ne?". Mexico City'deki Museo Carrillo Gil'de sunulan Bölüm 3, sanatsdünyasının ve teoridünyasının toplumsal kopukluğuna küresel bir karşı-kültür çağrısı yapacak kadar baskı uyguluyor. Kü-ratöryel dipnot olarak inSITE2000 kataloguna yazılmış olan 4. Bölüm, sanatçıların projelerini sanatsdünyasından kaçma girişimleri olarak yorumluyor; katalog, veya "kitap" *Kaçak Mevkiler* adını taşıyor. 5. Bölüm akademik peçeyi tümenden indiriyor ve doğrudan küresel bir Sol'un imkânlarından bahsediyor. 6. Bölüm Laura Mulvey ve Marq Smith ile yapılmış ve *Journal of Visual Culture* dergisinde yayınlanmış bir söyleşi; beşeri bilimlerdeki normal bilim sınırlamalarını göz önünde bulundurarak kamusal bir entelektüel olarak eleştirel teori yapmanın zorluklarını ele alıyor. Ders vermeye geri dönmeden hemen önce yazdığım Giriş bölümü, ayrıca kitabın sonuç bölümü olarak da okunabilir.

* * *

Projede nihai, biyografik bir uğrak da beliriyor. Şans eseri, Eylül 2001'de, tez danışmanım Hisham Sharabi'nin onuruna Georgetown Üniversitesi'nde verilecek bir konferansa katkıda bulunma beklentisiyle, zaten Ortadoğu ve yakın dönem Arap entelektüel tarihi üzerine metinler okumaya başlamıştım. Eleştirel ve seküler bir eğitimci olan Sharabi'nin yazıları günümüz Arap toplumu ve düşüncesini çözümlüyor²¹; ama Sharabi Avrupa entelektüel tarihi profesörü olarak, bana modern Batı kanonunu öğretmişti. Batı Marksizmine büyük şükran duyan bir sol-Filistinli olarak, bir kuşak kozmopolit “eleştirel teorisyeni” etkilemiş Alman-Yahudisi Solcular, Adorno, Benjamin ve Frankfurt Enstitüsü'ndeki diğerleri üzerine araştırmamın coşkulu danışmanı oldu. (Benim tez savunmam Lübnan'da iç savaştan hemen önce gerçekleşti, Sharabi Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde yıllık izni sırasında misafir profesör olarak bulunuyordu.) 11 Eylül 2001'in deniz aşırı ulaşımı sekteye uğratması, onun emeklilik konferansını da Nisan'a ertelemeyi zorunlu kıldı. Bu kitaptaki ilk deneme olması gereken deneme, sondan bir önceki oldu.

İktidarın statükosunun eski, ulusötesi Sol'u küresel bir Sol olarak yeniden düzenlemek gibi bir arzusunun hiç olmaması giderek daha akla yatkın geliyor ve en azından ABD'de, “terörle savaş”a karşı tüm ilerici direnişleri doğrudan veya dolaylı olarak teröristlerin tarafında olmakla damgalayan bir girişim olacaktır. Hiçbir şey hakikatten daha uzak olamaz. Terörizm uzaklaşacak çünkü iletişim ve tartışmanın şiddetsiz yolları mümkündür. Buradaki denemeler bu amaca katkı yapmak için yazılmışlardır.

Bu elinizdeki küçük bir kitap. Çok küçük bir katkı yapıyor. Ama mesleğimin tanıdığı özgürlük ve imkânlar olmasaydı bu da hi imkânsız olurdu. Benim erişebildiğim zamana ve kaynaklara erişemeyen okurların yararlı bulacaklarını umarım.

Ithaca, New York
Eylül 2002



Resim 1. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) # 2/18.
Beyrut, General Weygand Sokakı'ndan." Joana Hadjithomas ve
Khalil Joreige'nin "Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer"
("Harika Beyrut: Kundakçı Bir Fotoğrafçının Hikayesi") serisi içinde.

Bölüm Bir

Küresel Bir Kamusal Alan mı?*

11 Eylül, entelektüeller olarak içinde söz aldığımız bağlamı geri döndürülemez biçimde dönüştürdü. O gün yaşanan terör eylemleri, kötücül ve yabancı bir “öteki”nin dışarıdan istilasını deşildi, ama daha çok, çağdaş ve müşterek bir dünyanın tümüyle dahilinde üretilmiş edimlerdi. Yeni, küresel bir beden-politikasının mutasyonuna tanıklık ediyoruz; eğer bu yeni gövdenin düşünme organları olarak biz entelektüellerin herhangi bir potansiyeli varsa bu, potansiyel akademik hayatı siyasi hayattan ayırmayı reddeden ve sadece ulusal görüşleri değıl ama küresel kamusal tartışmaları da şekillendirecek söylemlerde yatacaktır.

Küresel bir kamusal alan için düşünmek ve yazmak kolay bir görev değıl. Bununla beraber, son birkaç onyı boyunca benim kendi çalışmalarım, ve şimdilerde, kararlılıkla küresel akademisyenler topluluklarına dönüşmekte olan ve bu dönüşümü tamamlayacaklarını umduğumuz üniversitelerde yapılan pek çok eleştirel, teorik çalışma, çeşitlilik gösteren, çok merkezli bir insan toplumuna bağılı olduğundan, benim bu zor görevi denemekten baş-

*Bu bölüm *Radical Philosophy* dergisinin Londra’da, 7 Kasım 2001’de düzenlediğı konferansta sunulmuştur ve ilk olarak da aynı dergide yayınlanmıştır, sayı 111 (Ocak/Şubat 2002).

ka bir siyasi seçeneğim yok. Geniş anlamıyla küresel kamusal alan, yine de, ne henüz bir “topluluk”tur, ne de tutarlı olarak üzerinde hareket edilebilecek bir söylemsel zemin sunar. Dolayısıyla ondan bahsetmek performatif bir edimdir. Farz ettiğine neden olmayı amaçlar.

“Küresel” nosyonunun kendisi bugün küresel dolaşımdadır, toplumsal değişim söylemlerini tanımlamakta ve doğurmaktadır. “Küresel” nosyonunun yeniliği ben dahil pek çok kişi tarafından, bir dünya ekonomisi ve siyasi dünya hâkimiyeti üreten beş yüzyıllık Avrupa genişlemesi işaret edilerek sorgulandı. Ama 11 Eylül’ün yıkıntılarından ve sonuçlarından doğan küresel zemin, muhtemelen, başka bir düzene ait. Ve bu fark, temelde düşünsel vizyonla –ne gördüğümüzle ve gördüğümüzü nasıl gördüğümüzle– ilgilidir.

Tarihsel kopma tırtıklı bir süreçtir. Geçmişle temiz bir kırılma yaşanmadı, hiçbir zaman da yaşanmamıştır. Soğuk Savaş’ın sonu, ulusötesi sermayenin yeniden yapılandırılması, elektronik medya devrimi – bu geçiş alametleri onyıllardır bizimle birlikteler. Gelişimlerinin haritasını postmodernizm, postkolonyalizm, post-sosyalizm ve post-marksizm gibi terimlerle çıkarttık. Ama son olaylar, bizim akademik “küresel cemaat”imizin bu terimleri kullanarak yeterince ileri gitmediğini fark ettirdi. Batı kapitalizminin hegemonik gösterenleri, Aydınlanma modernitesi ve ulusal egemenlik yerlerinde kaldılar. Radikal eleştirelilik onların Avrupamerkezciliğine inkâr etmeden saldırdı. Şimdi öyle gözüküyor ki, olaylar bizi geride bıraktı, yıkıcı bir öfkenin videoya kaydedilmiş görüntüsünde yakalayıp sesimizi soluğumuzu kesti, bizim hayali siyasi manzaramızı mahvetti. 11 Eylül’de yok olan şey sadece ABD topraklarının değil bütün ABD’nin, ve aslında, Batı hegemonyasının, sözüm ona incitilemezliği idi. Yeni, küresel bir hegemonya mücadelesi başladı. Ama bu süreci, hesaba katılacak aktörleri sadece askerler, teröristler ve kontra-terörist kuvvetlermiş gibi tanımlamakla tatmin olmamalıyız. Doğrusu, kuvvet kullanmaları hegemonyalarını sağlama aldıklarını göstermez, aksine hegemonyanın eksikliğine işaret eder. Hegemonik gücü belirleyecek olan, nihayetinde, küresel kamudur – eski ekonomik ve siyasi anlatıları,

eleştirel olanlarını dahi, artık yetersiz yorumlama araçları olarak gören, yeni oluşmakta olan bir kamu.

Şiddeti küresel bir gösteri olarak sahnelemek, 11 Eylül'ü daha önceki terör eylemlerinden ayırıyor. İktidarın diyalektiği, iktidarın kendi incinebilirliğini üretmesi olgusunun kendisi idi mesaj. Bu, 11 Eylül'ü, belirli toplumsal ve siyasi amaçlara ulaşmayı hedefleyen radikal toplumsal hareketlerden katiiyetle ayırdı. Örneğin şiddet içermesine içeren amaç bu şiddeti minimal düzeyde tutan Chiapas direniş hareketi, Meksika içinden ve Meksika dışından geniş kamu desteği almak ve kimi politikalarını değiştirmesi için Meksika hükümetine baskı uygulamak amacıyla küresel kanalları kullandı. Yerel kültürel deneyimi taleplerinin anlaşılabilmesinin önkoşulu olarak eleştirelliğin hegemonik söylemlerine tercüme eden, radikal, kozmopolit bir ifade edisti onlarınki ve hâlâ da öyle. Amaçları muhalif mücadelenin mevcut kodları arasında bir iletişim sağlamak. Bir şair, Subcomandante Marcos, hareket adına zulmün çeşitli tezahürlerine karşı kapsayıcı, insani terimlerle konuşuyor; bu yerel mücadele ile dayanışına küresel şartlarda hayal ediliyor.

Bunun aksine, 11 Eylül yıkımı sessiz bir hareketti. Saldırganlar taleplerde bulunmadan yoklara karıştılar. Arkalarında hiçbir not bırakmadılar, sadece saldırıya uğrayanların kendilerinin kameralarıyla çekilmiş göz alıcı, ölümcül görüntüyü bıraktılar, aniden kendi kendini imha silahlarına dönüşen benzinle dolu sivil uçakları sağlayanlar da yine saldırıya uğrayanlardı. Sessiz bir perde, küresel bir izleyici kitlesi önünde tekrar tekrar oynandı—uydu aracılığıyla çokluk'a gönderilen bir mesajdı—; aynı sinematik zaman-ıngeye tanık olan, aynı hareket-ıngeye tanık olan çeşitli halklar düşman kamplara bölündüler.

Yoksa gerçekte bölünmediler mi? Sempatı, küresel kamusal alanda genel olarak hissedildi. Küresel zemin bir dışarısı olmadığı anlamına gelmediğine, trajik biçimde, çokluk'u oluşturanlar arasında bir tutarlılık da olmadığına göre uygun sözcük daha ziyade "içe patlama" (*implosion*) olmaz mıydı? Küresel toplumun tüm güçleri, birbirlerine ne kadar zıt olurlarsa olsunlar, bu aşırı belirlenmiş, bölünemez zeminde içkindirler¹.

İletişimsel eylemler bir kod gerektirir, diye öğrendik; ama sadece bir tane mi kod gerektirirler? Bu görüntülerin gücü küresel kamusal alandaki çok sayıda iletişim sahasına terörden zafere uzanan son derece değişik anlamlarla hep birden girmeleri oldu. Eylem ne sadece Amerikalıları hedefliyordu ne de öncelikle Amerikalılara sesleniyordu. Aslında, Amerikalılara göre amaç iletişim kurmaktan çok anlayışı berhava etmekte, yıkıcı etkilere sahip olan bir sabotaj silahıydı, çünkü bir email virüsü gibi, iletitiyi almak kodu yok etme sonucuna varıyordu. Amerikalılar olarak bizler için, kendimizi bu mesajın anlamlı olduğu düşüncesine açmak, gerçekliklerin, onyıllardır gözlerimizin önünde ve kulaklarımızın işitebileceği mesafede durup duran –ABD saldırıları ve süregiden ambargo sonucunda Irak nüfusunun yüzde 5’inin hayatını kaybetmiş olması, ABD’nin Orta Doğu politikasındaki ısrarlı oportünizm, siyasi, ekonomik ve insan hakları konularında çifte standartlar, Filistin’e yönelik sömürgeci işgaline karşın İsrail’e destek olması gibi– gerçekliklerin bilinçli bir kabulünü gerektiriyordu, ama Amerika’nın kendini kavrayış kodunun başat göstereninin Amerika’nın masumiyeti olması etkili bir biçimde mesajı anlamsız sayarak bloke etti. 11 Eylül’den sonra yinelenen “neden bizden nefret ediyorlar” sorusunun bir cevaba ihtiyacı yoktu. Retorik bir soru olmaktan çok, ritüel bir edimdi bu: Cevaplanamazlığı konusundaki ısrar aslında hiçbir zaman varolmamış Amerikan “masumiyeti”ne karşı gerçekleşen bu öldürücü saldırıyı savuşturmayı amaçlayan mucizevi bir girişimdi.

11 Eylül Amerikan psişesinde bir delik açtı. Ancak, harabelerin arasında dahi, farklı bir kolektif ben duygusuna dair bir açıklığı, taklit Amerikan masumiyetini geride bırakma umudunu görmek mümkündü. New York City Amerikan topraklarında olsa da, sadece küresel şehirler şebekesinde bir düğüm olarak değil, ayrıca çalışılan ve yaşanan bir yer olarak da dünyaya aittir. Son derece çeşitli ulusal, etnik ve dini cemaatler New York’u evi addeder. Mükemmel olmayan, çatışmalı bir mücadele yeri olarak New York, kelimenin en somut ve şu sıralar en iyimser anlamında gerçekten varolan, küresel bir kamusal alandır. Ve kurtarma çalışmaları hemen başladığında, bu metropol sakinleri ayrı gündemlere

sahip olmayı akıllarına bile getirmeden birlikte hareket ettiler, New Yorkluların çeşitlilik barındıran çokluğu adına destansı bir performans gösterdiler. Bana yazma cesareti verdiler.

11 Eylül'de, küresel toplumun iyi kötü küresel düzeni koruyan istikrar yapılarının en yüksek derecede incinebilir oldukları ispatlandı. Saldırı küresel kapitalizmin yersizyurtsuzlaşmış olarak hayal edilmesinin uygunsuzluğunu açığa çıkarttı. Nasıl “devlet” şarbon vakasına* rağmen dağıtım güzergâhlarında yürüme-ye devam eden postacılar kendini ortaya çıkardıysa, “sermaye” de kendini 11 Eylül'den sonra destekleyecek bir sendikaları olmaksızın çalışan insanların işten çıkarılma ile karşı karşıya kalmalarıyla ortaya çıkardı. Dünya Ticaret Merkezi kuleleri bir simgeydi; ama aynı zamanda da insani ve maddi birer gerçekliktiler, ve deneyimin fotoğrafla iletilmesi hem simgeyi hem de gerçeği çatışmalı bir üst üste geçmişlik halinde içeriyordu.

“Fotoğraf teolojik bir teknolojidir,” der bize Peter Osborne, çünkü fotoğraflar, maddi dünyanın anlaşılabilirliğini işaretleyen bir izdir². Bu iz, 11 Eylül söz konusu olduğunda, teröristler tarafından özellikle gönderilmiş olan mesajın çok sayıda anlamından bile taştan artı değerdir. Özellikle fundamentalist anlamda “teolojik” değildir. Fundamentalist, dünyayı kaderci bir niyetle yorumlamak için, ister İncil'e ister Kuran'a olsun, bir metne başvurur. Böyle yapmak fotoğrafın maddi izlerini dışarda bırakmak demektir, halbuki fotoğrafın sahip olduğu anlamlar dünyanın önceden belirlenmesine baskın çıkar. Yıkım görüntülerindeki travmatik yoğunluk özellikle şurada mevcuttu: Görüntüler ne kadar sinematik olurlarsa olsunlar, istesinler istemesinler bir o kadar da fiiliydiler, reddedilemeyecek ölçüde maddi ve gerçektiler. Ve gerçeklik sembolik mesajı çamura buladı.

Eğer edimi sembolik olarak küresel sermayeye bir saldırı olarak okuyacak olursak, bunu nasıl öldürülmüş olanların sekreterler, kapıcılar, garsonlar, katipler, güvenlik görevlileri ve itfaiye-

*2001 yılında, 11 Eylül'ün hemen ardından ABD'de aralarında iki senatörün de bulunduğu çeşitli adreslere mektupla şarbon gönderilmesi sonucu beş kişi ölmüş 17 kişi yaralanmıştı. Ölenler arasında postacılar da vardı. (çn).

ciler olmasıyla bağdaştırabiliriz? Eğer bu “Amerika”ya karşı bir saldırı idiyse, öyleyse neden kurbanlar arasında bu kadar çok başka ülkenin yurttaşları ve bu kadar çok farklı etnik isim vardı? Eğer bu küresel ekonominin göbeğine bir saldırı idiyse, neden acı çekenler küçük şirketlerin elemanları ve açığa çıkarılan çalışanlar oldu? Eğer New York Batı’nın kültürel dekadansının ve cinsel sefahatinin sembolü idiyse, öyleyse neden bu kadar çok sıradan arkadaş, aile ve çocuk kaldı geride?

Bir fotoğrafı, gerçeğin bir izinden çok katıksız sembolik birşey olarak görmek indirgeyici bir görsel pratiktir – bunu görsel fundamentalizm olarak mı adlandırmalı acaba? Elbette, bu pratik özellikle on yıl önceki Körfez Savaşı’ndan gelen fotoğrafların Amerika’da karşılanışını tanımlar öncelikle: İnsanların araçlarını, evleri ve köprüleri sanki onlar birer bilgisayar oyunu hedefiymişlercesine havaya uçuran “akıllı” bombalar, geri çekilen Irak birliklerinin kaçarlarken kıyıma uğratılmaları, Bağdat’taki Amiriya sığınagında acımasız ABD bombaları ile kaybettikleri yakınları için kederle gözyaşları döken Iraklı kadınlar. 11 Eylül’de, bu görüntüler bellekten geri çağrıldı ve onlarla birlikte hayaletimsi bir varlık da yeniden anımsandı: ABD’nin kendi bahçesinde yetiştirdiği Ortabatılı terörist, Körfez savaşı gönüllüsü, ABD’nin neden olduğu Iraklı çocuk ölümlerine atıfta bulunurken, acı bir ironi ile öldürdüğü Oklahoma City çocuklarından “yan hasar” diye bahseden* ve polis tarafından sorgulandığında ABD askeri yönetmeliklerine göre esir alınmış savaş esiri olarak cevap veren³ “mükemmel asker”. ABD’de kimse bu hayaleti, yani kısa bir sü-

*Timothy McVeigh’in 19 Nisan 1995’de gerçekleştirdiği Oklahoma patlamasında ölen 168 kişinin 19’u federal hükümet binasının o cephesinde yer alan kreşteki çocuklardı. McVeigh ile yaptıkları 75 saatlik söyleşiyi *American Terrorist* adıyla kitaplaştıran Lou Michel ve Dan Herbeck’e göre McVeigh orada kreş olduğunu bilmediğini, bilseydi duraksayabileceğini ve hedef değiştirebileceğini çünkü bu kadarının (19 çocuk kastediliyor) fazla ‘yan hasar’ olduğunu söylemiş ve şöyle devam etmişti: Oklahoma’da sevdiklerini kaybeden insanlara şunu söyleyebilirim, üzgünüm ama bu her gün oluyor. çocuğunu kaybeden ilk anne siz değilsiniz, torununu kaybeden ilk kişi siz değilsiniz. Dünyanın bir yerlerinde, her gün oluyor.” (çn).

re önce idam edilen* Timothy McVeigh'i anmaya cesaret edemedi. Ama kuşkusuz McVeigh'in eyleminin nihilizmi ve affedilemez şiddeti 11 Eylül ile paraleldi. Onları ilişkilendirmek, siyasi eylemlerin yerel değil de küresel bağlamları olduğunu kabul etmek demektir. 11 Eylül sonrasında, sınırların bu erimesi izin verilemeyecek denli tehditkâr görünüyordu.

Hegemonya kuşatma altına alınınca ve hayali siyasi peyzaj saldırıya maruz kalınca, anlamın karmaşıklığına fazla hoşgörü gösterilmez oluyor. Halbuki karmaşıklık tam da küresel bir kamusal alandaki çeşitlilik içeren çokluğun talep ettiği şeydir. New York City felaketinden çekilmiş onca görüntünün bir hafta içinde tek bir görüntüye indirilmesindeki hız çarpıcıydı: Amerikan bayrağının fotoğrafı ve bir yazı: "Ulus saldırı altında." Başkan George W. Bush kaba bir basitleştirmeyle ilan etti: "Ya bizimlesiniz ya da bize karşısınız." Dünyanın çeşitli yerlerinde barış için gösteri yapan yüzbinler basitçe yok sayıldılar. ABD dış politikasını yurtiçinde ve dışında eleştiren milyonlarca kişi zan altında kaldı.

George W. Bush, "korkaklar"a karşı "Haçlı Seferi" çağrısı yaptığı ilk baştaki dehşet verici dil sürçmesinden sonra danışmanlarından doğru tavsiyeleri almıştı ve belagatla iki İslam arasında net bir ayırım yapma ihtiyacından bahsetti: Birinci İslam, çeşitli şekillerde bir milyardan fazla insan tarafından ibadetleri yerine getirilen ve yüzyıllardır insanileştirici bir güç olmuş olan büyük ve onurlu din, diğeri de, kriminal terör eylemleri için kurnaz bir bahane olarak İslam. Bush şöyle dedi: Küçük bir grubun çokluğu "kaçırması"na** izin verilmemeli. Ve biz her iki taraftakilerin de masum insanların öldürülmesine razı etmeye çalıştığı bu çokluk değilsek peki kimiz? Ama o sıralar kozmopolit bir bilinci ifade etmek dışlayıcı sadakatlere yönelik bir tehdit olarak algılanıyordu. Korku hissedecek hale getirilmiştik.

Gözlemcilerin uzun zamandır belirtmekte oldukları gibi, terör terör üretir. Bin Ladin ve destekçileri gerçekten de bir tehdit gibi görünüyorlar, ama bu tehdit tehdit olarak alındığında ikiye

*McVeigh'in idam tarihi 11 Haziran 2001'di (çn).

**"uçak kaçırma" anlamıyla 'kaçırma' (hijack) (çn).

katlanıyor. 1952’de, Soğuk Savaş sırasında, Amerikan siyasetinin paranoyak stilineki “fundamental paradoks” diye yazmıştı Richard Hofstadter, “düşmanın taklit edilmesidir.”⁴ Şimdi, aynı Soğuk Savaş zamanındaki gibi, düşmanların edimleri birbirini yansıtıyor. Savaşın çarpışmaları askeri zeminin çakışmasını sağlama alan bu aynalamalar olmaksızın var olamaz. Bu zeminde, biz, kaçırılmış çokluk, geniş çoğunluk, şiddet ve karşı şiddete dair yaygın paranoyak vizyona maruz kaldık, ve ortak kamusal bir alanda birbirimizle iç içe geçmekten men edildik. Amerikalıları kasteden “biz”, yani teröristlerin saldırısı altındakiler, koruyucularımız tarafından fikir ayrılıklarımızı sessizlikle boğma, pek insani liderlerimize hiç sorgulamadan bel bağlama ve onların bizim çıkarımız için gizlice devreye soktukları belirlemelere güvenme ultimatomu aldık. ABD diğer uluslara diplomatik siyasetin pragmatizmi gereği kımıldayacak yer bırakıyor, ama bir ferman diğerlerinin arasında tartışılmazlığıyla göze çarpıyor: Terörizme karşı olmak demek, sanki ABD tek başına, gizlice, onları da koruyormuş gibi, ABD’nin askeri gücünü küresel olarak teröristlerle savaşmak için kullanmasının meşruluğunu kabul etmek demektir. Tehlike altındaki dinlerinin gereklerini yerine getirmek Müslümanların hakkı değildir. Daha çok, hep birlikte, İslam adına, Filistinlilere karşı İsrail devletinin terörü veya Iraklı sivillere karşı ABD’nin devlet terörü gibi devletlerin gerçekleştirdiği terörist eylemlere karşı çıkma hakları vardır. Ama şimdi seküler eleştirelilik dahi anlaşmazlık içindedir. Hiçbir şekilde radikal olmayan Samuel Huntington, İslami dünyada “Batı imgesinin kibirli, materyalist, baskıcı, kaba ve dekadan olmasının sadece fundamentalist imamların görüşü olmadığını, ayrıca pek çok Batılı’nın doğal müttefikleri ve destekçileri kabul edeceği kişilerce de savunulduğunu”⁵ gözlemlemişti. Şimdi Batı imgesi hakkında böyle konuşmak bu insanlar için tehlikeli hale geldi.

Artık burada ABD terimini kullanmaya devam edebilir miyim? ABD siyaseti? ABD şiddeti? 11 Eylül’den beri, eğer olup biteni net görmek istiyorsak, ikili bir vizyona sahip olmamız gerekiyor. Bugün bu ihtiyaç her zamankinden de fazla hissediliyor. İki Amerika Birleşik Devletleri var ve mit yaratmaktan çok doğrulu-

ğu amaçlayan –ister Sağ’dan ister Sol’dan gelsin– herhangi bir siyasi analiz bu ayrımı yapmak zorunda. Benim de oy veren bir yurttaş olduğum bir Birleşik Devletler var, bu Birleşik Devletler kurumsal olarak demokratik bir cumhuriyettir. Anayasası tarafından bir güçler dengesine oturtulmuştur – bir tarafta yerel ve federal seçilmiş görevliler, ve bir tarafta da icra, yasama ve yargı bulunur. (George W. Bush seçildiği andan itibaren bu denge tehlikeye girmiştir.) Özgürlük ilkeleri temelinde kurulmuş bir ulustur, kitle kültürü vasatlığının ve tüketici seçimlerinin sığ özgürlüklerinin değil ama derinden insani, inanç, konuşma, toplanma, kanun karşısında eşitlik ve normal yasalar gibi, adıyla söyleyeceğim, *evrensel* siyasi özgürlüklerin ulusudur, tüm bireysel ve kolektif anlamlarıyla insan bilincinin farklılıklarını koruma ve olumlama amacıyla iki yüzyıldan fazla süren yurttaşlar mücadelesi ile geliştirilmiş, cinsel farklılıklara ve sınıf farklılıklarına, cinsel tercih, ırksal geçmiş, ve etnik kökene karşı körlük anlamında, bir eşitliğin ulusudur. Bu idealleri benimseyen Amerika Birleşik Devletleri’ne sanuna kadar sadığım – hiçbir şekilde sadece bizim tarihimizin ürünü olmayan ama küresel kamusal alanda uğruna çokça mücadele verilmiş ideallerdir bunlar. Hem bu idealleri hem de benim güzel topraklarımda yaşayan yurttaşlar ve onurlu konuklar olarak çeşitli insanoğullarından oluşan çokluğu savunmak için hayatımı veririm – ve onları özellikle Amerikan bayrağı ile farklılıklara yapılan zulmü örtbas etme girişimlerine karşı korurum. Ama bir de, tanımı gereği bir demokrasi veya bir cumhuriyet olmadığı için benim üzerinde hiçbir kontrol sahibi olmadığım bir Birleşik Devletler var. Bağımsız bir “olağanüstü hal” ilanıyla birlikte var kılınan ve vahşi, barbar ve şiddet dolu bir iktidar bölgesi doğuran, demokratik yönetim olmaksızın çalışarak temelde ve sadece yurttaşlarının varlığını değil ama onun kendi egemenliğini tehdit eden bir “düşman”la savaşan milli güvenlik devletinden bahsediyorum. Paradoks şu ki bu demokratik olmayan devlet özgür ve demokratik bir ulusun yurttaşları üzerinde mutlak iktidar iddiasına sahip.

Benim kendi siyasi gelişimimde başka bir 11 Eylül’ün, ABD hükümetinin Şili’nin seçilmiş meşru Marksist Başkanı Salvador Al-

lende'nin şiddet içeren bir şekilde görevden alınmasını ve General Pinochet'nin askeri darbesini desteklemek için cinayet de dahil çeşitli suçlar işlediği 11 Eylül 1973'ün sonuçları etkili oldu. (Küresel bir kamunun bugün tam da yapabilmesi gereken şey bu iki 11 Eylül'ü aynı anda düşünmek, Kissinger ve Pinochet'yi beraber insanlığa karşı saldıran suçlular olarak ve Amerika Kıtaları'nın ABD Okulu'nu* terörist yetiştirme kampları olarak Afganistan'daki El Kaide kamplarıyla birlikte düşünmektir.) ABD'de biçimsel olarak en azından 1947'den beri varolan milli güvenlik devleti mantığıyla, "ulusal çıkar" "özgür dünya" ile özdeşleştirildi; özgürlüğü seven rejimler tanım gereği Amerikan yanlısıydı; ne kadar anti demokratik olurlarsa olsunlar, ABD desteği ile tüm dünyadaki Solcu toplumsal hareketleri yıkmaya çalışan her türlü yerli grubu özgürlük-savaşçısıydı.

1970'lerde her Ortadoğu ulusunda güçlü, seküler bir Sol mevcuttu. Seküler Sol, Edward Said'in sözleriyle, Filistin mücadelesini "yabancı vesayeti altında kendi kendini yönetecek bir eyalet hareketi olarak değil bir kurtuluş ideali olarak" destekledi. "Filistin mücadelesini Üçüncü Dünyadaki –seküler, demokratik, devrimci– kurtuluş hareketleri içindeki önemli tümleyici bir parça olarak gördük.⁶" Bu seküler Arap solu ABD askeri ve ekonomik çıkarlarıyla uyuşmayan bir biçimde toplumsal ve ekonomik adalet için bastırıyordu ve ABD milli güvenliği, bu koşullar altında, hepsi iktidarın vahşi bölgesinin derslerini iyi öğrenecek olan Usama Bin Ladin, (Batılı güçlerin bilgisi dahilinde 1988'de Halepçe'de⁷ zehirli gaz saldırısıyla 5000 kişiyi öldüren) Saddam Hüseyin ve Taliban liderleri gibilerini besledi.

ABD milli güvenlik devleti jeopolitik bir peyzaja yerleşmiş bir savaş makinesidir. Güçlerinin meşru görünmeyi sürdürebilmele-ri için yöreselleştirilebilecek bir düşmana ihtiyaçları vardır; onun için en büyük tehdit düşmanın ortadan kalkmasıdır⁸. Bu Soğuk

*School of Americas (SOA); Latin Amerika'nın anti-komünist rejimleri için kontrgerilla kuvvetleri, işkenceciler ve katiller yetiştirmesiyle ünlü ABD okulu. Protestoları yoğunlaştıran SOA Watch (www.soaw.org) gibi girişimlerin de etkisiyle 2000 yılında adını The Western Hemisphere Institute for Security Cooperation olarak değiştirmiştir (çn).

Savaş bile olsa ortada bir savaş söz konusu olduğunda, ve şimdi de berbat tanımıyla söylersek “terörizme karşı savaş” denilen savaş yürürlükteyken, ilan edilen “olağanüstü hal” yurttaşların haklarını ve özgürlüklerini askıya almak için yeterli meşruluğu sağlar. Gerekli süreçlerden geçmeden insanları tutuklamayı ve tutuklu tutmayı meşrulaştırır. Gözetim veya sorumluluk olmadan öldürmeyi ve bombalamayı meşrulaştırır. Gizliliği, sansürü, ve enformasyonun toplanması ve yayılması üzerindeki tekeli meşrulaştırır. Elbette, tüm bu devlet uygulamaları totaliterdir.

1927’de, iktidar için mücadele eden Stalin, Batılı güçlerin Sovyetler Birliği’ni işgal edeceğine dair neredeyse histerik korkudan yararlandı: “Bizim iç düşmanlarımız var. Bizim dış düşmanlarımız var. Bu, yoldaşlarım, bir an için bile unutulmamalıdır.”⁹ Total bir tehdit algısı total, kanun dışı gücün hem içerde hem dışarıda kullanımını meşrulaştırıyordu. “Terör” sözcüğü 1930’larda SSCB’de tasfiye edilen binlerce parti üyesinin idamını veya hapsedilmesini anlatmak için kullanılır; bu terörü sanki tüm “terör” fikrinin esastaki mantık sorumlu değilmiş de tek bir şeytani birey herşeyden sorumluymuş gibi Stalin’in adıyla eşitlemeye alışkınsızdır. Fakat Stalin eylemlerini haklı çıkarmıştı çünkü *yurttaşlık* tehdit altındaydı. İktidarın kötüye kullanılması için verimli topraklar sunan bir zihin durumuydu bu. Bir katılımcıya göre: “Otuzlarda kendimizi savaşta gibi hissediyorduk, tüm dünyayla savaşta, ve bir savaş sırasında bir savaş varmış gibi davranmanın gerektiğine inanıyorduk.”¹⁰ Bunun sonucunda, tam da kötülüğün kaynağının kökünü kazımaktan geri durmadığından, Stalin’in rejimi için gerekli olan halk desteği var oldu. Buradaki dil ve düşünce, hiç hoş olmayan bir biçimde tanıdık gelmeye başlıyor.

Daha önce başka bir yerde egemen iktidar olma ve bununla birlikte şiddetin meşru kullanımının tekeli elinde tutma iddiasındaki her devletin sınırsız, denetlenmeyen bir vahşi şiddet bölgesi potansiyeli taşıdığını belirtmiştim.¹¹ Bunu iki sonuç izliyor. Birincisi, devlet rejiminin anayasası ne kadar demokratik olursa olsun, egemen bir devlet olduğu müddetçe rejim her zaman demokrasiden fazlasıdır ve sonuçta da çok daha azıdır. İkincisi de insan hakları, insan özgürlüğü ve insan adaleti tek bir ulu-

sun veya tek bir uygarlığın münharisan mülkü olamaz. Bunlar küresel haklar olmalıdırlar, yoksa hak falan dahi olamazlar.

Sorun Batı'nın kendi demokratik değerlerini dünyanın geri kalanına dayatması değil, bunu seçerek yapmasıdır. Hakların çifte standartla uygulanması mazur görülemez; ABD veya başka herhangi bir devletin devlet politikasının aşikâr oportünizmini kültürel çeşitliliğe saygı adını vererek haklı çıkarma girişimi affedilemezdir. Huntington Batı'nın ikiyüzlülüğünü tarif eder:

Demokrasi savunulur ama İslami fundamentalistleri iktidara getirmeyecekse; nükleer silahsızlandırma çağrıları İran ve Irak için yapılır ama İsrail için yapılmaz; serbest ticaret ekonomik büyümenin iksiridir ama tarımın [şimdi ortaya çıktığı gibi, veya çeliğin] ikisi değildir; Çin'deki insan hakları bir meseledir ama Suudi Arabistan'daki insan hakları mesele değildir; petrol sahibi Kuveytlilere yönelik saldırganlık şiddetle geri püskürtülür ama petrol sahibi olmayan Bosnalılar için aynısı geçerli değildir.¹²

Bu listeye şunları da ekleyebiliriz: New York City'deki masum sivillerin öldürülmesi bir terörist eylemdir, ama öldürülen ve açlık çeken masum Afganlar sadece talihsizdir; Taliban'ın kadın haklarını ihlali yok edilmeyi hakettiği anlamına gelir, ama Taliban karşıtı bir rejimin gerekli bir ortağı olarak Afganistan Kadınlarının Devrimci Birliği'nin (RAWA) adı bile anılmaz. Küresel bir kamunun üyeleri olarak, bu tür çifte standartları sinik bir şekilde kabul etmeyi kendimize yediremeyiz. Küresel kamusal alanın öznesi insanlıktır, Birleşik Devletler değil. Hiçbir ulus, hiçbir kısım ittifak, insanlık adına savaş açamaz. Biz, insanlığın çeşitlilikler barındıran çokluğu olarak, bu konunun tartışılmaz olduğu konusunda ısrarcı olmalıyız: Bu noktada, "ya bizimlesiniz ya da bize karşısınız."

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra Birleşik Devletler tek süpergüç olarak salınmaya bırakıldı, düşman ortadan bir kez kalktıktan sonra artık ortada bir absürlük olduğu söylenebilirdi, ama –işte hegemoni bu demektir– bu durum Birleşik Devletler'in süpergüç statüsünü sona erdirmedi. Eğer gerçekten İmpa-

rator çıplaksa, İmparatorluktaki hiç kimse bunu açık etmiyordu. ABD hâlâ akıllı bombalara ve nükleer stoklara, Wall Street ve Hollywood'a sahipti, ve bu da, tüm niyetleri ve amaçlarıyla, fark yaratıyor gibi görünüyordu. Bugüne dek, ABD, açıkça, yüksek ahlak zemininden çığ özçıkara açıkça geçebildi ve kazanan olma-ya devam etti.

Ama sadece bugüne kadar. Hâlâ kendine gururla Amerika Birleşik Devletleri diyen iz bırakmış demokrasideki bizler, şimdi, onyıllardır namımızı kirleten ve adımızı çalan ABD millî güvenlik devletinin rehineliğinden kendimizi kurtarma fırsatına sahibiz. Kendimize şunu sormalıyız: Biz yurttaşlar olarak, hem sivil-ler hem de askerler olarak, o savaşın sürmesi tam da bizim hayatlarımızı ve geleceklerimizi tehlikeye atan şeyken nasıl olur da bu teröre karşı “sınırsız” savaştan bir fayda görebiliriz? Eğer Amerikan hayat tarzı değişecekse, izin verelim de daha iyiye doğru değişsin. Dünyanın kaynaklarını oransızca sömüren ve oransızca zenginliğine el koyan, başkalarına süpergüç küstahlığıyla davranan ve yeni yeni ortaya çıkan, küresel beden politikasının potansiyelini felce uğratacak ekonomik rüşvetler kullanan bir sistemi kurtarmak için yüzyıllar içinde elde edilmiş demokratik kazanımları heba etmeyelim. Eğer savaş anavatana taşındıysa, bırak-sınlar da biz sürdürelim – amaçların araçları haklı çıkardığı terörist şiddetle değil, bir Musevi ve bir Marksist olarak Walter Benjamin’in anladığı anlamıyla ilahi şiddet kullanarak, insanogluna karşı değil, ama insanlar tarafından yaratılmış ama insanlara hükmeden mitik güçlere karşı öldürücü bir kolektif siyasi eylemle savaşalım.

George W. Bush ısrar ediyor: Bu Soğuk Savaş değil ama yeni bir savaş; amaç özgür dünyayı savunmak değil ama daha çok özgürlüğün kendisini savunmak (savaş kadar muğlak bir tanım- la “özgürlüğü sürdürmek”). Bununla beraber George W. Bush’un “Yirmibirinci Yüzyılın İlk Savaşı” dediği askeri harekât önemli ölçüde ABD’nin geçmiş askeri harekâtlarına benziyor. Yirminci yüzyılın özel delilikleri olan Dünya Savaşları toprak amaçlı mücadelelerdi. Egemenlik jeopolitik bir kavramdı. Düşman mekân-sal bir bölgeye yerleşmiş olurdu. Bu bağlamda, “özgür dünyayı

savunmak” demek, fiziki olarak, düşmanı dışarı atmak, savunma hatları kurmak, sempatizanların sınırdışı edilmesi, düşman bölgesine takipler, coğrafi ambargolar demekti – kısaca, mekânsal saldırı ve yalıtma demekti. Ulus-devlet rejimlerinin içeriden yıkımı –“istikrarsızlaştırmak”– el altından yürütülen bir eylemdi, en iyi yerli kuvvetlerce yürütülürdü, içinde savaşların gerçekleştiği egemen devlet sisteminin meşruluğunun koşullarını böylece zorlamazdı.

Küresel savaştaysa, çatışma ayrıştırılıp mekânsallaştırılmaz durumda, hayali peyzajının koşulları dolayısıyla olağanüstü içerimleri olan bir olgu. “Düşman” belirli bir bölgesel mekânda yerleşmiş olmadığından, saldıracak jeopolitik birşey de yok. Bununla birlikte Birleşik Devletler’in Afganistan jeopolitik bölgesine saldırmış olması kendi kendisiyle çelişen konumunu işaret ediyor. Süpergüç dayanıklılığı hâlâ geleneksel askeri terimlerle tasarlanıyor. Ama yeni küresel içkinlik bir dışarısı olmadığını gösteriyor, 11 Eylül’ü yürüten teröristlerin zekice bir gaddarlıkla sömürdükleri bir olgu bu. Aksine, ABD muazzam askeri cevapların eski taktiklerini zorlayıcı biçimde yineleyerek dinazorvari sempotmlar gösteriyor.

Küresel içkinlik özellikle en çok medyanın rolünü değiştirdi. Dünya savaşlarında, haberler dinleyicileri ayırmak için yönlendiriliyordu. Radyo ve sinema, hiç mahcubiyet duymadan haberleri “propaganda” diliyle sunuyordu, olayları kendi ülkelerini coşturacak ve düşmanı demoralize edecek şekilde yayına hazırlıyor ve yorumluyorlardı. Ama küresel bir dinleyici kitlesi anavatan ve düşman nüfuslarını ayırınayı imkânsızlaştırdı, programları dinleyen insanların büyük çoğunluğu ne “biz” ne de “onlar” olarak tanımlanamazken, dinleyiciler mekânsal olarak ayrılmış tribünlerde oturmazken, propaganda etkisini kontrol etmenin bir yolu yoktur. Medya, savaşı rapor etmekten çok, ayrılmaz bir şekilde savaşıyla birleşmiştir. Hem zarar verebileceği hem de koruyabileceği çeşitli nüfuslar arasında yersizyurtsuz bir silahtır. Küresel medya hükümetin ilan ettiği iyi ve kötü arasındaki katı zıtlığın sahte olduğunu açığa çıkarmaktan geri durmadığında Birleşik Devletler’in buna ilk cevabının medyayı susturmak olması,

bir kez daha, Birleşik Devletler'in bu değişen koşullardaki incinebilirliğinin bir belirtisidir. İkinci cevabi hamlesi de dünya olaylarına dair ABD hükümetinin versiyonunu paketlemek ve "satmak"tır. Küresel içkinlik koşullarında, bu politikalar geri teper. ABD kendi tekelinde olmayan bir küresel medya pazarı içinde çalışmak zorunda. Yarışan markalar var. Reklâmlardaki hakikat bir mesele haline geliyor. El-Cezire, artan sayıda Amerikalı yerli seyirciyle birlikte, 35 milyon seyirciye ulaşınca, iyi/kötü anlatısı zor durumda kalıyor ve karmaşılaşıyor. Dilemma, elbette, küresel özgürlük savunusunda ABD şiddetini meşrulaştıran şeyin açık bir medya olmasıdır, öyle ki rasyonel politika sürekli kendi kuyusunu kazma riski altındadır.

Bir ABD milli güvenlik devletinin kendisini mutlak bir süpergüç olmaktan küresel egemen bir güç olmaya doğru dönüştürmesine mi tanıklık etmekteyiz? Bu tür bir egemenlik ulus-devlet sistemini meşru şiddet kullanımı tekelini elinde bulundurma iddiasıyla karşılayacaktır, tüm dünyada "suçlulara" karşı "polisye faaliyetler" yürütecektir.¹³ Tam olarak, küresel sermaye ile ilişkisi ne olacaktır? Yirminci yüzyılda, (Avrupa'nın doğrudan siyasi emperyalizm formülüne karşıt olarak) ekonomik mevcudiyet ve siyasi namevcudiyete dayanan geleneksel Amerikan formülü düşünülüğünde, ABD'nin uluslararası işdünyasını, "özgür dünya"yı, kapitalizmin öteki çiftinden, yani komünizmden koruma adlı hegemonik başlık altında yürüttüğü yurtdışındaki müdahalelerinin meşrulaştırılmasında Soğuk Savaş hayatı öneme sahipti. Yeni küresel içkinlik durumunda, bu stratejinin artık bir anlamı yok. Siyasi bir aktör olarak, Usame Bin Ladin küresel kapitalizmle en az Bush kadar iç içedir. Ve aynı ölçüde küresel medya ile de iç içedir. Bir kez daha, stratejisi ABD'nin hegemonik iktidarına karşı en son teknolojiyi kullanmak oldu. Bu mücadelenin koşulları kapsamında, yakın dönemli kitapları *İmparatorluk*'ta Negri ile Hardt'ın öne sürdükleri gibi, isabetli bir şekilde yeniden inşa edilmiş "postmodern" bir egemenliğin yeni bir iktidar paradigması olarak gelmesi umudu, şimdi açıkça fazlasıyla iyimser görünüyor.¹⁴

ABD-temelli bir küresel egemenlik küresel sermayenin şiddet

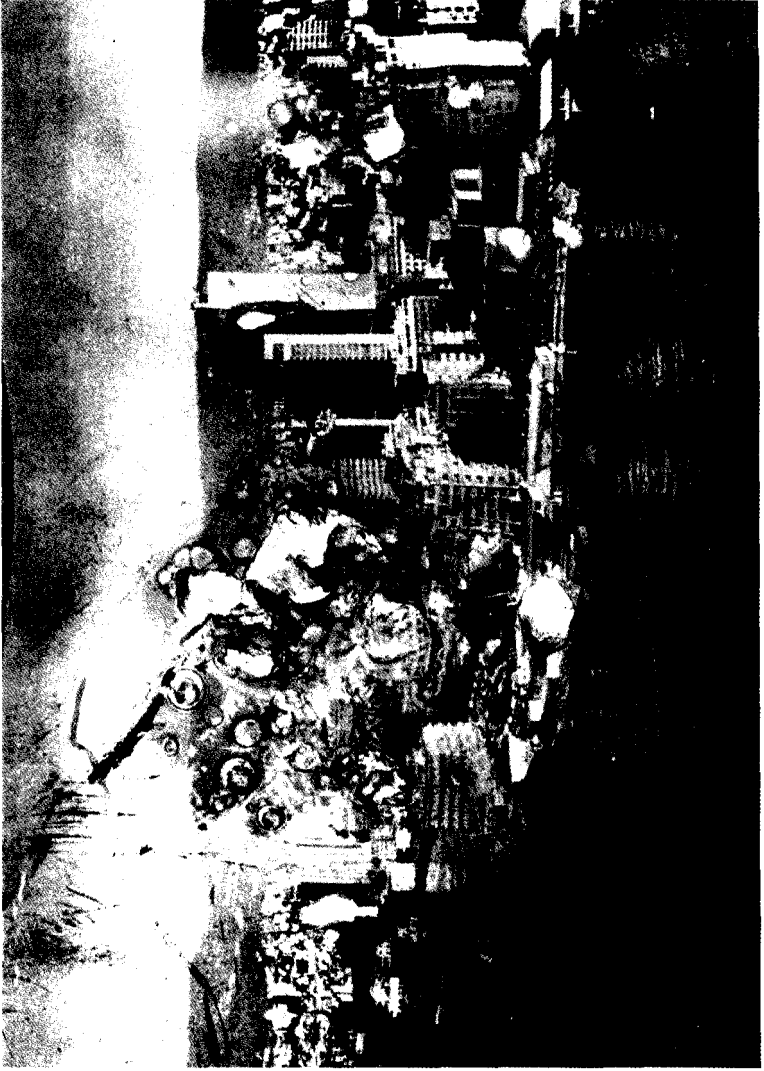
kolu haline gelmeyi becerebilecek midir? Elbette, şu anki “olağanüstü hal” içinde, küresel kapitalizme karşı genç protesto hareketleri şimdiden yeni güvenlik ve gözetlemenin ağır elini hissediyorlar. Ama ABD’nin küresel güç olma talebini engelleyebilecek bir çelişki var, en azından kısa vadede. Küresel sermaye, terörizme karşı bir küresel savaşın illa ki sınırladığı hareket özgürlüğü olmadan varolamaz. Öyle gözüküyor ki, istenmese de, küresel sermaye Amerikan tahakkümünün sağladığı koruyucu kalkanından kendini ayırmaya başlayacaktır. İstenmez, çünkü küresel sermayenin Amerikanlaşma ile eşitlenmesi siyasi durumu allak bullak etmiştir.

Küresel kapitalizm, farklı saiklerle de olsa ABD devlet rejimine uyarladığımız aynı ikili vizyonla çözümlenmelidir. Bir tarafta, küresel kapitalizm, küresel bir kamusal alan ihtimalinin en temelinde durur. Öbür taraftan, gayri muntazam bir gelişme ile büyüdüğünden ve bu kamusal alan içinde evrensel haklar eksik olduğundan, insan emeğinin ve doğanın emeğinin vahşi sömürüsüne dayanan savunulamaz bir sistem olmayı sürdürür.¹⁵ Gerçek kabus, teröre karşı total ve sınırsız bir savaşın yol açtığı terör ortamında, (potansiyel olarak daha demokratik ve eşitlikçi bir Birleşik Devletler yerine) ABD öncülüğündeki bir güçler ittifakının, çokluğun ve çokluğun küresel alanının çıkarlarını değil de sermayenin ve çıkarlarının küresel dolaşımını koruyacak bir şekilde gelişecek olmasıdır.

Küresel sermayenin savunusu için şiddeti tekeline alma girişiminde bulunacak küresel egemenlik bir gerici kozmopolitizm vakasıdır, çünkü toplumsal adaletin radikal anlamını taşımaktan yoksundur. El-Kaide ve onun fundamentalist mücadelesinin tekelciliği de bir gerici radikalizm vakasıdır, çünkü kamusal alanın kozmopolit anlamından yoksundur. Ama radikalizm ve kozmopolitizm küresel bir kamusal alanda birleştiklerinde, çokluk her iki taraf eliyle de kaçırılmaya bir son verdiğinde, Batı hegemonyası daha geniş bir insanlık içinde yöreselleştiğinde, o zaman terör ve karşı-terör, ipleri ellerinde tutamaz olacaklardır. Bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bizlere bağlı.



Resim 2. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) # 13/18.
Modern Beyrut Uluslararası Su Kayağı Merkezi'ni temel alarak" (fragman),
Joana Hadjithomas ve Khalil Joreige'nin
"Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer"
("Harika Beyrut: Kundakçı Bir Fotoğrafçının Hikayesi") serisi içinde.



Resim 3. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) # 12/18.
Beyrut, Dağlarla Birlikte Genel Görünüm temel alınarak"
Joana Hadjithomas ve Khalil Joreige'nin
"Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer"
("Harika Beyrut: Kundakçı Bir Fotoğrafçının Hikayesi") serisi içinde.

Bölüm İki

Eleştirel Teori ve İslamcılık*

Bugün burada meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma duyduğum derin saygı dolayısıyla eski bir teorik gelenek hakkında değil, bugünkü tarihsel durum hakkında konuşacağım. Şu anda aynı siyasi duyarlılıkları, üstelik hayli derine inen duyarlılıkları paylaşmıyor olabileceğimizin farkındayım. Kimse şu anda dünyada sürmekte olan şeylerin gelecekte alacağı halleri bilmiyor. İş tarihe gelince, öngörüde bulunabilecek bir bilime sahip değiliz. Bunun zaten böyle olması gerekirdi, çünkü tarih kavramının kendisi insanoğlunun fail olduğu, bu nedenle de insan gelişiminin imkânlarının önceden –ne doğa, ne Tanrı ne de başka bir totalite tarafından– belirlenemeyeceği iddiasına dayanıyor.

Tarih imkânının koşulu olan özgürlük, mükemmel bilgiye sahip olmasak da –Adorno’nun dediği gibi, bir güvenlik ağı olmaksızın– eylememizi talep eder. Eleştirel entelektüeller olarak, bu noktadaki rolümüz sözde çoğunluk tarafından yıldırılmayı reddetmektir, tarihin günümüzdeki gel gitlerini yöneten kuv-

*Bu bölüm New York Üniversitesi’nde 7-8 Aralık 2001 tarihlerinde gerçekleşen ve Profesör Helmut Dubiel’in organize ettiği “How Does Critical Theory Matter Now” konferansında sunulmuş konuşmanın yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur. Seyla Benhabib’in ve Saba Mahmood’un sorgulayıcı eleştirilerine özellikle müteşekkirim.

vetler dokusuna karşı çeşitli biçimlerde yapabildiğimiz kadar hakikatli bir şekilde düşünmek ve yazmaktır. Toplumdaki iş bölümünün bir sonucu olarak o ayrıcalığa ve o sorumluluğa sahibiz. Çoğu çalışan insan gündelik işlerine devam edebilmek için verili dünyayı kabul etmek zorundayken (ve onbinlercesi için bugün gündelik iş savaşken) entelektüeller dünyayı meşrulaştıran hegemonik söylemleri sorgulayabilecek kadar geriye adım atarak topluma en iyi şekilde hizmet edebilirler. Bu tüm varyantlarıyla “eleştirel teori”nin esasıdır. Olaylara kader atmosferini katanın bizim onları nasıl kabul ettiğimiz olduğunu göstererek olayların kaçınılmazlığına dair ilüzyonu dağıtan bir düşünüm seviyesinde bilişsel deneyimler sağlarlar (bunları sadece enformasyon yerine bilgi olarak adlandıralım).

Bu tür eleştirel düşünümün bir jesti olarak ben de bugün İslam’dan –İslam’ın kadim mirası, Ortaçağ’daki altın dönemi veya folklorik geleneklerinden değil, ama İslam’ın modernliğinden, özellikle de George W. Bush’un bu krizin “hakkında olmadığını” anlatmaya çalıştığı modern, siyasallaşmış İslam’dan– söz etmek istiyorum. Siyasi bir söylem olarak İslamı sessizleştirme girişimiyle İslamı dini bir pratiğe indirgeyerek, Bush aslında kamusal İslamcılığın tüm çeşitliliğiyle nasıl siyasi direnişin söylemsel alanına meydan okuduğuna ve onu nasıl genişlettiğine dair tartışmaları sonlandırıyor. Bununla beraber, böylesi bir tartışma, bizim kendi bölgesel tartışmamızdan farklı olarak küresel kamusal alana dahil olmaya hazır ve bu konuda bir aciliyet var. Ama bu acil görev, paradoksal olarak, zaman gerektiriyor, sadece gündelik olayların kaleydoskopunu kaydeden ve onlara tepki veren haberlerin veya gazeteci yorumlarının ötesinde, akademik makaleleri ve kitapları okumak için zaman gerekiyor; Akbar Ahmad, Leila Ahmed, Mohammed Arkoun, Talal Asad, Ahmet Davutoğlu, Saba Mahmood, Ziba Mir-Hosseini, Abdelwahab El-Messiri, Ali Mirsepassi, Ali Moussalli, Bobby Sayyid, Hisham Sharabi, Azzam Tamimi ve Bassam Tibi gibi eleştirel teorisyenlerce yazılmış tüm kitapların okunması gerekiyor. Bu (kesinlikle tek bir sesle konuşmayan) akademisyenler çoğunun yurttaşı da olduğu Batı’da eğitim görmüşler, çoğu burada yaşı-

yor ve ders veriyor¹. Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojisi, Foucault'nun iktidar ve hakikat çözümlemeleri, Gramsci'nin organik entelektüellerle ilgili çalışmaları, Derrida'nın yapısökümü, Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasisi, Birmingham ekolünün kültürel çalışmaları, Spivak ve Bhabba'nın postkolonyalizmi ve Adorno, Horkheimer, Benjamin ve Habermas'ın eleştirel teorileri gibi konulara vakıftırlar. En azından son onyıldır Batılı okuyucular için yazmaktadırlar.² Sekülerleşme, modernleşme ve ulusalcılık gibi Batılı fenomenlerin Batı'dan Batı-olmayana hareket ettiklerinde nasıl değiştiklerini ve de kavramsal anlamlarının değil ama maddi referanslarıyla beraber siyasi değerlerinin nasıl değiştiğini netleştirmek gibi hayati bir göreve angajedirler.

Adorno'nun kimlik-olmayanla ilgili dilini kullanarak, bu yazarlar amacın (bağlamsallaştırılmış gönderge) kendi kavramına nasıl arkasında bir kalıntı bırakmadan ulaşamadığını gösteriyorlar diyebiliriz: yaşanmış deneyimin nasıl ona yakıştırdığımız isimlerden sıyrılacağını gösteriyorlar – nasıl, örneğin, Müslüman dünyada yaşanan “ilerleme” ilerlemeci olmamıştır; nasıl Afganistan'ın sözde “geri-kalmış” konumu aslında küresel modernitenin bir etkisidir; Arap rejimlerinin demokratik Batı ile ittifakı nasıl demokrasiyi baskı altında tutmak için çalışmıştır. Bu yazarlar liberalizm, Marksizm, ulusalcılık ve pan-Arabizm –hatta postmodernizm– ile karşılaştırılması gereken “İslamcılık” denilebilecek şeye modern bir değer eklerler. İslamcılık dini bir söylem değildir ama siyasi bir söylemdir³. Modernite hakkında bir tartışmadır, çok sayıda farklı ses tarafından ifade edilir, pratik, siyasi etkilere sahip olmaları amaçlanmış çeşitli ve çatışan teorik konumları içerir.

İslamcılığı modern bir söylem olarak tanımak İslamcılığı eleştirilerden muaf kılmaz. Mesele bu değil. Bu yazarların hiçbiri fundamentalizmin şiddet içeren terörist formlarının veya toplumsal olarak gaddar formlarının savunucuları değildir, hatta kimileri İslamcılığın ılımlı tezaahürlerine karşı bile eleştireldir. Çalışmaları, daha çok, İslamcılık Batılı söylemden türemediği için, modernitenin siyasi meselelerini farklı bir biçimde, Batı ta-

rafından çatılmış teorik tartışma parametrelerini değiştiren bir biçimde dile getirir. Bir anlamda, tam da İslamcılığın varlığı, Adorno ve Horkheimer'ın Avrupa Aydınlanması'nın diyalektiğinin olumsuz sonucu sayarak reddettikleri “tümüyle yönetilen dünyanın” Batılı çıkmazlarından gelen modernite eleştirisinin yerini alır. Bu farklılıkla diyaloga girmek bize kendi-kendini-tebrik eden *her iki* senaryoya, Batılı kibirin tarihin nihai hedefi olarak koyduğu çarpık ekonomik gelişmeye ve dini aşırılıkların erdem olarak kutsadıkları vahşi yıkıma, henüz mevcut olmayan ama mümkün bir alternatifin en çıplak parıltısını sunar.

Eleştirel söylemler arasında aracılık ederek, yukarıda adları verilen yazarlar salt öncülleri Batılı-değil diye İslamcı söylemin küresel tartışmadan dışlanamayacağını göstererek bizi hızla demokrasinin gerçek anlamına bağlarlar. Argümanları örtüktür çünkü onlar özgüldür ve ben izleyen kısa yorumlarımda bu zengin literatürü yetersiz ve kısmi bir biçimde temsil edeceğim için baştan özür diliyorum. Ama İslamcılık tartışmalarının küçük bir parçasına dahi eleştirel olarak katılarak, onların teorik beyanlarının sağladığı özdeş-olmayanın bilişsel deneyimine doğru bir jest gerçekleştirmiş olmayı umuyorum.

Modernizm müslüman dünya için bir kültürel itaat ödevi olmuştur⁴. Bu elbette postkolonyal toplumlar için genellikle doğrudur, ama eğer Bobby Sayyid'in argümanına kulak verirsek, müslüman deneyimini ayırdeden şey müslümanlığın Anadolu'daki merkezinde gerçekleşmişti. Sayyid'e göre seküler Türk ulusunun “babası” (*Atatürk*), büyük modernleştirici Mustafa Kemal, öyle doğrudan İslamı tarihin çöp tenekesine atmıştı ki hiçbir modern siyasi proje bundan böyle onun adını yeniden canlandıramazdı⁵. Kemal, eğitimi sekülerleştirerek, İslami giyimi ve “uygar olmayan” şapkaları yasaklayarak ve hatta Avrupa stilini⁶ taklit eden bir Türk ulusal operası icat ederek sadece siyasi formları değil ama Batı'nın kültürel işaretlerini de uyarlamak konusunda ısrarcı olmuştu. Yüzyıllar boyunca müslüman dünya için Sayyid'in (Horkheimer'ı izleyen) ifadesiyle “ideolojik çimento” olan İslam, Kemalizmin etkisi altında sıradan insanların “yaşam-dünyaları”ndan (Husserl) “kazınmıştır” (*de-sedi-*

mented). İslami inanç, gündelik hayattaki anlamın matrisi olarak kalmaya devam ederken, şizofrenik bir biçimde, Türk ulusal kimliğinin “kurucu dışarısı” (Derrida) haline gelmiştir, onun sınırlarını ve böylece kapsamını belirlemiştir⁷. Yerel olarak üretilmiş “oryantalist” (Said) bir söylem olarak Kemalizm, sekülerleşmenin, müslüman dünyasında Batılılaşma gelişmelerinin *lingua franca*’sı olmuştur.

Paradoksal olarak (yoksa diyalektik olarak mı?), İslam bir kez geleneksel kurumsal düzenlemelerden serbest kalınca, herhangi bir siyasi kullanımdan arındırılmış ama hâlâ yaygın olarak kültürel hayata yayılmış olduğundan, postkolonyal düzene karşı siyasi direnişin ifade edilişlerine uygun hale geldi. Hegemonya-karşıtı bir söylemsel saha olarak yalnızca tatminsiz sınıfların seküler taleplerinin ifade edildiği bir vasıta olmakla kalmadı (Sayyid sarıh bir biçimde Marksist bir analitik çerçeveyi reddeder), ama “çıkarların ve kimliklerin aracılığıyla oluştuğu (oluşmuş olduğu) araçlar”⁸ haline de geldi.

Tam da resmi söylemden dışlanmış olduğu için, Müslüman dünyası içinde muhalefete dair çokanlamli siyasi tartışmaları birbirine bağlayan İslam, bir “başat gösteren” (Lacan; Žizek) haline geldi. “İslam [burada Sayyid Richard Rorty’ye yaklaşıyor] Müslümanın nihai sözcük dağarcığındaki en ince ibaredir. Onunla çekişmeyi zorlaştıran bu inceliğidir. Nihai olarak, Müslümanlar için, İslam, “vucut bulan iyilik” anlamında bir başka sözcüktür.”⁹ Böylece, İslamcılar en iyi hükümetin İslami bir hükümet olduğunu iddia ettiklerinde, minimal ve elbette, totolojik bir hakikati dillendirirler.

Şimdi, iyi hükümet tam da Müslüman dünyanın Batı-yönelimli devletlerinin yeterince sağlayamadığı şeydir. Kemalist-esinli “seküler” yasa çok sık diktatörlük, sivil özgürlüklerin kaldırılması ve insan hakları ihlalleri anlamına gelmiştir. Bunu söylemek devrimci fundamentalist İslami devletlerin insan haklarını koruduklarını söylemek demek değildir. İran baş örnektir. Hem Batı-destekli Şah Muhammed Rıza altındaki İran’ın Pehlevi monarşisi, hem de fakih Ayetullah Ruhalla Humeyni’nin ruhsal rehberliği altındaki İran Devrimci Cumhuriyeti devlet terörü

uygulayan rejimlerdi.¹⁰ Bir kez daha, (bizim vurgulamamız gerekse de) Sayyid'in vurguladığı yer bu değildi. Sayyid'in daha çok İran'ın İslamcı devriminin “yeni bir Müslüman özneliği inşa” etmesine vurgu yapıyordu. Sayyid'e göre İran su götürmez biçimde modern olan ve aynı su götürmezlikte de Batılı-olmayan Kemalizmin meşruluk tekeline bir saldırıydı ve içinde nüfusun çoğunluğunun fiilen hayatlarını ürettiği İslami gündelik dünyanın olumlanmasıydı.

Burada konuya dahil olan şey özgürlük değil ama şereftir. Ve postkolonyal bir bağlamda, şeref önemlidir. Daha iyi ifade edecek olursak, şeref başka bir anlamda, Batılı hegemonyadan kurtulma anlamında özgürlük demektir. “Kolonyal fark”ın¹¹ anlamlı olduğu yer burasıdır. Eğer Batılı terimlerle tanımlanmış özgürlüğün uyarlanması beraberinde Batılı güce itaati getirecekse, niyet edilen gayenin altı kendine yabancılaşan araçlarca oyulmuş olur.

Ama bu noktada dikkatli olmamız gerek. Bizim saygımızı hak eden İslamcılığın düşünsel olarak eleştirel ve toplumsal olarak dikkate alınabilir gücüdür, İslamcılığın iktidardaki gruplar tarafından sorgulanmadan destek sağlamak ve iç muhalefeti susturmak için araçsallaştırılmış kullanımları değildir. Kolonyal fark İslamcı rejimlerin iktidarı kötüye kullanımını mazur gösteremez. Müslüman Kardeşler'in Al-Banna'sının ve Seyyid Kutb'unun Mısır devletinin kurbanları olması, Müslüman Kardeşler'in Sudan'da Mahmood Mohamed Taha'ya karşı uygulanan devlet terörüne ya da 1980'lerin başlarında İran Devrim Cumhuriyeti rejimi tarafından seküler Sol'un 10.231 bireyinin öldürülmesine gösterdiği zımni muvafakatı haklı çıkarmaz. Ruhban sınıfı tarafından uygulandığı zaman devlet terörünün ismi değişmiyor.¹²

Burada söylemle ilgilieniyoruz, konuşmayı susturan şiddetle değil. Bir siyasi muhalefet söylemi olarak, İslam Frankfurt Okulu'nun Batılı söyleminde “akıl”ın oynadığı rolü oynamaya muktedirdir, dolayısıyla aynı fenomenleri “gerici” veya “dini olarak fanatik” diye adlandırmak kesinlikle manalı gelmezken, “El-Kaide'nin İslamı ya da Afganistan'daki Taliban veya İran'daki

Humeyni ya da Sudan'daki Numeyri'nin İslamı İslami değildir" gibi ifadeler eleştirel açıdan manalı hale gelir¹³. Yani Batı eleştirel teorisinde aklın büyük savunucuları akıl adına toplumun akılcılaştırılmasını eleştirenlerse, bugünün ilerici Müslümanları da İslamı kendi uygulanışına karşı içkin, eleştirel bir kriter olarak aynı etkiyle kullanabilirler. Yerli, İslami değerleri terketmediğini iddia eden devlet rejimleri, aslında her fırsatta İslami değerleri ihlal ettikleri sürece, yozlaşmış siyasi elitlerden oluştukları sürece, ismen Müslüman ama ateşli bir şekilde kişisel tüketimlerinde Batılı-materyalist oldukları sürece, yoksulla fakir arasındaki büyüyen uçuruma karşı yabancı çıkarlarına yerel ihtiyaçlardan daha fazla imkân verdikleri sürece, İslamcılık hakiki bir popüler cazibeye sahip olmaya devam edecektir.

İslami feminizmler (sayıları çoktur) bu bağlamda değerlendirilebilir. Eğitimli kadınlar burka giymeyi seçerek normlara karşı geldiklerinde, katılmaları beklenen Batılı elitlerle görsel özdeşleşmeyi reddetmektedirler. Arkaik geçmişe kayıp geri düşmekten çok, bu kadınlar Batı-tarzı modernitenin maddi faydalarının asla ulaşmadığı elit olmayan müslüman erkekler ve kadınlarla demokratik bir dayanışmayı ifade ediyormuş gibi görünebilirler – aynı zamanda da kültür endüstrisinin kadınların bedenini şeyleştirmesine karşı kendi feminist eleştirilerini ortaya koyarlar¹⁴.

Genç bir İslamcı kız dini açılardan cahil babasına ders verirken "gerekli olduğunda, peygamberimiz kendi görevlerini üzerine aldı ve karısına yardım etti; evini süpürdü," derken müslüman patriarkaya tam da onun meşrulaştırma araçlarıyla içerden meydan okur,¹⁵. İbrahim Kaya, Türkiye vakası söz konusu olduğunda, Kemalist normlara karşı savunuları sırasında geleneği mülk edinmeleri Batı-dışı olduğu ölçüde kararlı bir biçimde modern de olan ve "yeni bir kimlik oluşumu" üreten "peçeli kadınların son derece militan siyasi aktörler"¹⁶ oldukları konusunda ısrarcıdır. Bu İslamcıların Müslüman kadınlara izlenecek yolu yukarıdan dikte etmelerini haklı göstermez; ama böyle bir yolu Batı nosyonları uyarınca dışarıdan dikte etmenin, feminizm söylemini ve feminizmin gücünü genişletme fırsatını kaçıracağını öne sürer.

Ziba Mir-Hosseini'nin anavatanı İran'da kadın hakları konusunda –gelenekselden moderne– çeşitli konumları temsil eden ruhbanlarla yaptığı söyleşiler, İslam cumhuriyeti dahilindeki İranlı kadınların feminist kaygılarına cevaben İslam yorumcuları arasında geliştirilmiş geniş söylemsel mücadele alanını açığa vurur¹⁷. Saba Mahmood çalışma sahasını, Kahire'de kadınlar arasında birbirlerine İslam doktrinini öğretme konusunda tefsir pratiğindeki erkek tekeline karşı bağımsız olarak seferber olmuş cami hareketi olarak tanımlar, hâlâ kadınların itaatini olumlu-yormuş gibi gözükebilecek bir söylemsel geleneği *teori* olarak benimsiyor olsalar da eylemleriyle “camilerin ve aynı zamanda İslami pedagojinin tarihsel olarak erkek merkezli karakterine bir alternatif sağlarlar.” Uygulamaları Mahmood'u “özgürlük ve kurtuluş arzusunun tarihsel olarak yerleştirilmiş bir arzu olduğu ve motivasyonunu sağlayan gücün *a priori* olarak varsayılamayacağı” konusunda ısrarcı olmaya iter – bu nedenle kadınların faillliğini oluşturan şeyin daha genişletilmiş terimlerle düşünülmesi gerekir ve sadece Batı modeline göre düşünülemez¹⁸. Leyla Ahmed çocukluğuna bakarak biri erkekler için, resmi ve metinsel, diğeri de kadınlar için, dogmatik olmayan ve görenekssel olan iki farklı İslam deneyimi tanımladığı zaman, İslami feminizmi kadınların aracılığıyla yaşamlarının anlamını düzene soktukları birşey olarak tanımlamış olur¹⁹. Feminist teorisyen Zillah Eisenstein Müslüman kadınların haklar için mücadelelerinde politizasyonunun “kendi terimlerinden, İslamın ne anlama geldiğine dair kendi anlayışlarından türediğini söyler. Yardım etmesi için ‘Batı’ya ihtiyaç duymazlar.” Aynı zamanda, militarize maskülenliğin *her iki taraf* üzerindeki olumsuz etkilerini inkâr etmenin imkânsız olması gibi toplumsal cinsiyet rolünün mevcut krizde ayrışmasını inkâr etmenin de imkânsız olduğunu gözlemler²⁰.

Tartışmalarda kadın ve cinsellik konularının oynadığı mutlak merkezi rol dolayısıyla dini ve kültürel farklılıklar arasındaki feminist dayanışmalar şu anki siyasi mücadelede hayatidir. Patriarka, eski Marksist Sol'un düşüneceği gibi, sınıf çelişkilerine bağımlı bir ikincil çelişki değildir²¹. İslam, Taliban'ın yasalarında-

ki gibi, kadınların eşitsizliğinin bir onaylanması değildir, ne de neopatriyarkal sosyal formların sağlama alınmasıdır. Ama aynı kesinlikle: Özgürleşme de, Bush rejiminin reklamını yaptığı gibi, müslüman kadınları Cumhuriyetçi yönetim tarafından desteklenen kadın hakları gündemine sıkıştırılacak şekilde asimile etme meselesi değildir²². 11 Eylül'e cevabı feministlere örnek olan Eisenstein, son derece açık bir biçimde protesto eder: "Küresel güçleri savaşa sokmak için savaşta bir piyon olarak kadın haklarını kullanmak affedilemez... ABD bombalarını kadın hakları söylemiyle sarmalamak vicdansızlıktır."²³

Bizler, eleştirel teorisyenler olarak, Batılıların, siyasi bir söylem olarak İslamcılığın Batı medyasını domine eden dogmatik fundamentalizm ve terörist şiddetten çok daha fazlasını kucakladığının farkında olmalarını sağlamalıyız. Ayrıca Birleşik Devletler tarafından gelen demokratik olmayan yeni bir dünya düzeni zorlamasına karşı ve neoliberalizmin ekonomik ve ekolojik şiddetine karşı, zenginle yoksul arasındaki ayrımın büyümesini besleyen fundamentalist ortodoksilere karşı mücadelede güçlü bir eleştirel tartışma kaynağıdır bu. Bu, dogmatik inançlara karşı sekülerizmin garanti ettiği birşey olmadığını söylemektir, kurucu dini metinlerin dahi çok sayıda yoruma açık olduklarını söylemektir. İslamcılık, Batı'nın –ve İslamcılar için inançla Batılı modernleşme modelini taklit etmiş olan ve İslamı Batılı-oryantalist bir yargılamayla tarihsel ilerlemenin ıslah olmaz engeli olarak gören ateist, materyalist Sovyetler Birliği'ni de içeren bir Batı'nın– hâkimiyeti döneminde geliştirilmiş modern hayatın haksızlıklarını dengelemek için en çeşitli biçimlerde mücadele eden toplumsal hareketlerin sivil toplumunda bir mevki haline gelmiştir.

1970'lerden beri, İslamcı örgütlenmeler sivil toplum içinde hızla çoğaldılar, cemaat (*umma*) için ne seküler ne de Müslüman hükümetlerin sağlamadığı sosyal hizmetler sağladılar. Cihat üç seviyede mücadele demektir ve bunlardan sadece biri –Tanrı için en az memnunluk verici olan, son çare– şiddet içerir. Cemaat düzleminde, tüm ahlaki güçle ekonomik adalet, eşitlik ve toplumsal harmoni için mücadele etmek demektir –

sadece ulus için değil, tüm İslami dünya için. Bu tür bir pan-is-lamî kimlik adına yapılan ulusüstü başvuruyu takdir edebiliriz; tefecilikten uzak durmak, zenginliği yeniden dağıtmak ve İslam'ın toplumsal adalet inançlarını yansıtmak sadece siyasî it-tifaklar için değil bölgesel ekonomi için de temel teşkil edebilirdi, ama günümüzün Müslüman finansal rejimleri buna laftan başka bir katkıda bulunmazlar. Ayrıca bu tür bir ekonomik birlik, küresel ekonomi içindeki neoliberalizm hegemonyasına, “serbest” pazarın ortodoksisine cidden meydan okuyabilirse, nasıl bir tehdit oluşturacağını görebiliriz²⁴.

Hoşgörü İslami bir erdemdir, haklar söylemine değil normlar söylemine dayanır. Modern çağın başlangıcında Avrupa'dan kovulan ve sonunda vahşice öldürülen Yahudilerin Hristiyanlar gibi “kitap sahibi olanlar” olarak saygı gördükleri Osmanlı İmparatorluğu'nda hayatta kalmaları bir rastlantı değildir. İslami (pratikte değilse de) doktrinde ırkçılık koşulsuz olarak reddedilir. Aynı zamanda, geniş anlamıyla cemaat ve kardeşliğin kime tolerans gösterilecek ve neye tolerans gösterilecek konularında görünen sınırları vardır ve bu sınırlar eleştirel teorisyenlerin asla savunamayacağı sınırlardır. Kuran sarîh bir dille “dinde zorlama yoktur” der. Ama yine de, pratikte, muhaliflerin ve inançsızların İslamcı korunması yeni, küresel gerçekliğin talep ettiği hakiki kozmopolit toleranstan çok çok geridedir. Siyasî çoğulculuk çoktanrılı veya ateist partilerin katılımına izin vermez, (ender örneklerde) sert bir biçimde hariç tutulurlar, cinsel pratikler eğer Kuran'ı ihlal ederlerse acımasızca cezalandırılırlar; dini yasa (şeriat) (her ne kadar şeriatın eleştirel yorumu –içti-hat- Batılı hukukî karar alımına epey benzese de ve önemli tarihsel dönüşümlerden geçmeye devam etse de) demokratik oyla revize edilmeye açık değildir. Şu anda mevcut olan İslami rejimlerin çapraşık sicilleri düşünüldüğünde, *seküler* demokrasi vizyonu Endonezya'nın dinen ayrılmış çeşitlilik gösteren nüfusunun haklarını İslami tolerans fikrinin gerektirdiği gibi *dinen* korumasını sağlayan Endonezyalı İslami lider Abdurrahman Wahid'in kozmopolit sofistikasyonuna hayranlık duymalıyız. Aynı 1970'lerdeki dersleri İran devriminin daha toleranslı güçlerini

etkileyen Ali Şeriatî gibi, aynı Batılı felsefecilerden Fichte, Spinoza ve Kierkegaard'a hayranlık duyan ve siyasi konumu örgütün çeşitli mücadele tarihlerinin bir noktasında Müslüman Kardeşler'in siyasi konumunu yansıtmış olan Mısırlı İslamcı ve anti-Marksist Hasan Hanafi gibi Wahid de Latin Amerika'nın kuruluş teolojisinden büyük ölçüde etkilenmişti.

İslamcılığın Batı'nın başarısız bir taklidi olmak yerine kendi başlarına modern olan siyasi söylemleri mümkün kıldığını tanımak için tüm İslamcı hareketlerin ve konumların savunulması gerekmez. Postkolonyal bağlamda, onun eleştirel cazibesi budur. İslamcılığın geniş söylemsel sahası mevcut iktidar eşitsizliklerine karşı protestonun siyasi telaffuzları için yaratıcı bir mekân açar, bunlardan biz Batılı eleştirel teorisyenler birşeyler öğrenmeliyiz – ve iktidar eleştirileri arasında dahi Batı hegemonyasının sorunsal oluşturduğunu fark edebildiğimiz sürece verimli bir biçimde küresel bir kamusal alan içinde katkı yapabiliriz.

Aydınlanmanın diyalektiği İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki kendi orijinal ifadelenişinden bugüne farklılaştı. Yeni küresel bağlam modern çağı kavramakta tanımlayıcı olmuş kavrayışlara –eleştirel olanlarına dahi– illa ki alternatifler getiriyor. Bu değişen koşullar altında, aramızda yer alan ve demokrasi ve insan haklarını kökten değerler kabul edenler, bu değerleri dayatmaya çalışırken ihlal etme riski ile karşı karşıyalar. Demokrasi, insanlara demokratik bir şekilde davranmak demektir. Eğer biz Batı'da mevcut ekonomik, siyasi ve kültürel iktidar düzenlemeleri altında bunu kendi mevcudiyetimize zarar vermeden yapamayacağımızı düşünüyorsak, öyleyse demokrasinin savunusu askeri güç talep etmez, ama bu iktidar düzenlemelerinin radikal bir sorgulamasını talep eder.



Beirut Souvenir

Resim 4. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) #13/18" (fragman)

Abdallah Farah çalışmalarıyla savaş sırasında ve savaşın ardından görüntüler üretmenin güçlüklerini resmeden bir fotoğrafçı. Yapıtını kateden  dönemi ayırt etmek mümkün. 1964'te, Abdullah Farah sadece 16 yaşındayken Datalat ve Nohra'nın eski bir asistanı olan babasının fotoğraf stüdyosuna katılır. Stüdyo Wahed, Beyrut şehirmerkezindeki Bab Idriss'dedir. 1968'de, Stüdyo Wahed Lübnan Turizm Acentası'ndan Beyrut'a dair 24 posta kartlık bir seri yapma siparişi alır, aynı zaman da da 1969 resmi takviminde kullanılmak üzere 12 görsel istenir. Bu sipariş sonraki yıllarda da devam eder.

Posta kartları için altı aydan fazla bir sürede çekilen fotoğraflar Beyrut'un en güzel turistik bölgelerini ortaya çıkarmayı amaçlar: şehir merkezi, bankalar blęesi, sinemalar, çarşılar, hoteller, plajlar, modern altyapı, şehir anıtları, şehrin en önemli bulvarları, vd. Gökyüzünden alınan kimi görüntüler Turizm Bakanlığı'nın ve ordunun yardımıyla çekilmiştir.



Resim 5. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) #9/18.
Hotel Phoenicia Intercontinental"

Belli başlı oteller tarafından kalpten desteklenen projenin arkasındaki fikir, şehrin modernliğini açığa çıkarmak, çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koymaktı. Bu çalışma öyle nitelikli olmuşt ki düzenli olarak yeniden basıldı (ve hatta taklitleri çıktı). Fotoğraflarda görülen kimi anıtlar artık yok olmuş olsalar dahi, bugün hâlâ Beyrut kitapçılarında bu fotoğrafların röprodüksiyonlarını satılırken bulabilirsiniz. Abdallah Farah kuşkusuz posta kartları üreten tek kişi değildi, ama onun çalışması en öne çıkan çalışma olarak kaldı.

İç savaş patlak verdikten sonra, 1976 baharında, farklı fraksiyonlardan milisler tarafından kuşatılan ve işgal edilen Stüdyo Wahed yıkıldı ve sonunda yakılıp yerle bir edildi. Abdallah bazı materyalleri, posta kartlarının da aralarında olduğu bir grup negatifi ve çekilmemiş duran yüzlerce rulo boş filmi kurtarmayı başarır.

Açıklanamayan bir nedenle, Farah yeni bir maceraya atılmaz.

Savaşın başlamasından üç yıl sonra ve babasının ölümünden birkaç ay sonra, Farah posta kartı negatiflerine zarar vermeye başlar, onları azar azar yakar -kasti bir yersizyurtsuzlaştırma süreciyle-, sanki fotoğrafların mevcut durumu karşılamaya devam etmelerini sağlayacak bir yol arıyordur. Gözünün önünde tek tek yok olan, bombardımanlarla ve sokak savaşlarıyla yerle bir edilmiş binaların yıkılışını taklit eder. Böyle yaparak, o da başka türlü bir yıkım gerçekleştirmektedir. Geceleri yavaş yavaş takvimini ve posta kartı klişelerini yakmakla geçirir, fotoğrafları kendi darmadağın gerçekliğine uydurur.

İçinde kısmen tesadüf kısmen de müdahale barındıran bir sürecin sonunda, bu "zarar görmüş" görüntüler yeni fotoğraflar gibi görünürler. Ateşin ve ışığın izleri aracılığıyla bir ahenk yaratılmıştır.

Abdallah tüm bu fotoğrafları yakmayı bitirdiğinde, savaş sona erdiren resmi barış da Beyrutta ilan edilmiştir.

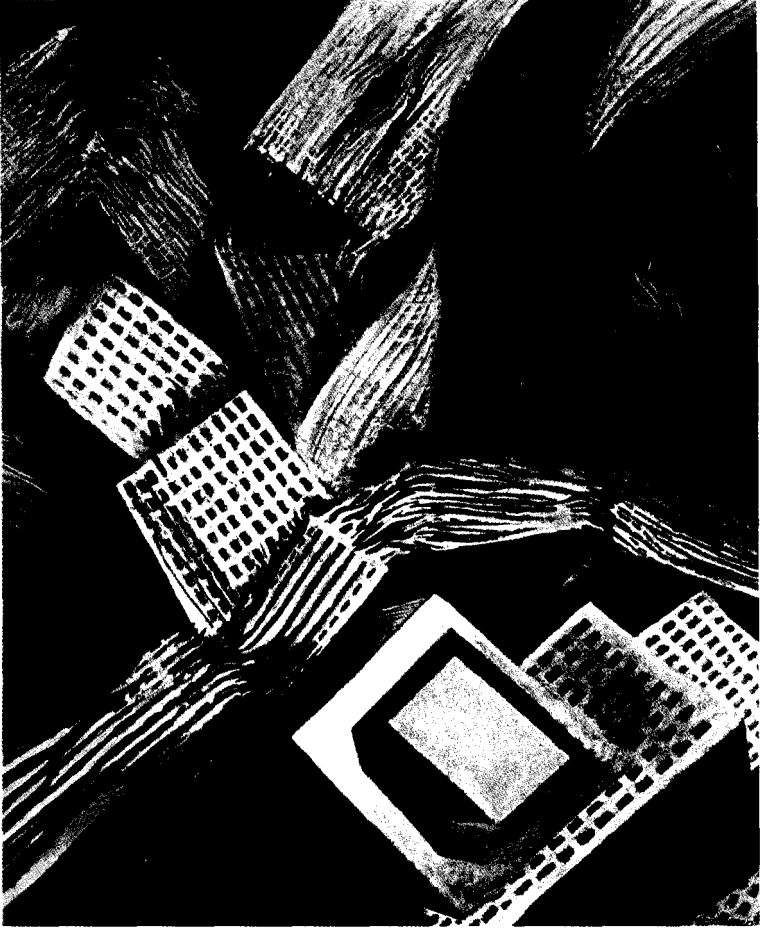


resmi barış da Beyrutta ilan edilmiştir.

Resim 6. "Postcard of War (Savaşın Posta Kartları) #5/18.
St. Georges Hotel"

Savaş sırasında, çoğu kez eve veya barınağa sığınyordu, Abdallah Farah çok az dışarı çıkıyordu (kendisinin de dediğı gibi maceracılıkla veya savaş muhabirliğı ile bir ilgisi yoktu). Bu uzun yıllar boyunca, genelde kendisine yakın insanların, komşularının ve mahallesinin fotoğraflarını çeker. Stüdyodan kurtardığı kullanılmamış ruloları kullanır; ama, malzemeleri kısıtlıdır, fiksaj madesi yoktur, ve en önemlisi fotoğraf kağıdı olmadığından fotoğrafları banyo edemez. Fotoğraf çektiğı filmler daha iyi bir gün beklentisiyle üst üste yığılır, güllelerin duracağı ve Abdallah'ın dışarıya çıkabileceğı ânı beklerler. Savaş bittiğinden beri ve bitmesine rağmen bu alışkanlığına devam ediyor. Artık fotoğraflarını banyo etmiyor. Sadece fotoğrafları çekmek ona yeterli geliyor. Makaralar birikiyor, fotoğrafları ortaya çıkarma ihtiyacı hissetmeden biriktiriyor. Bununla beraber, dikkatli bir biçimde çektiğı her fotoğrafı küçük bir deftere not ediyor, orada tümüyle tarif ediyor. Orada okunmak için bulunuyorlar, imgelem için uçsuz bucaksız bir alan bırakıyor. Bu çalışmasını "görünmez görüntü" olarak adlandırıyor ya da "metindeki görüntü". Bizim için, biraz takıntılı bir biçimde, biz onu gizil bir görüntü olarak görüyoruz.

Wonder Beirut: The Story of a Pyromaniac Photographer and Latent Image'dan (Harika Beyrut: Kundakçı Bir Fotoğrafçının Hikâyesi ve Gizil Görüntü), Joana Hadjithomas ve Khalil Joreige.



Resim 7. “Ölüler” (*Los muertos*) José Clemente Orozco, 1931; tuval üzerine yağlıboya, Museo de Arte Carrillo Gil, Mexico City.

Bölüm Üç

Küresel Bir Karşı-Kültür?*

11 Eylülle başlayan küresel şiddetin algılama ve ifade etme –görme ve konuşma– üzerinde genel bir etki yarattığı öne sürülebilir. Kültür uygulayıcıları olan bizlerin her zamanki işi daha zor hale gelmiş durumda, çünkü işimizin ana araçları –dil ve görüntü– tüm taraflar tarafından silah olarak mülk ediniliyor. Ama kuşkusuz bu mülk edinme kültürel pratikte 11 Eylül'den çok daha önce başlamış olan ve bizim de çarpıcı biçimde farkında olduğumuz sapkın krizin belirtilerinden biri.

Bu noktada beni yanlış anlamayın. Bizim çalışmamızı *illa ki* taciz eden şey –her ne kadar siyasi olarak ve etik olarak bu içerik bizim için son derece sorunlu olabilse de– ABD veya El-Kaide, İsrail veya Hamas tarafından kullanılan kültürel silahların içeriği değil, daha çok sinsi birşeyden: söylenenden ve gösterilenden değil, ama nasıl söylendiğinden ve nasıl gösterildiğinden bahsediyoruz. Düşüncenin, görüntünün ve bilişsel algının aracı olan dil, bugün iktidar söylemleri tarafından, teorinin ve sanatın *eleştirel* pratikler için kullanılırlılığını reddeden çok özel bir biçimde mülk ediniliyor.

Bu noktayı ortaya çıkarmak kolay değil, olduğu haliyle onto-

*THE Museo de Arte Carillo Gil'de sunulmuştur, Mexico City, Nisan 2002.

loji (varlık) ile epistemoloji (bilmek) arasında –belirli bir anlamda, Heidegger ile Adorno arasında– felsefi bir ayrıma ve dahası öznenin ve yüklemnin altüst olmasını içeren ve Feuerbach’ın toplumsal anlamda eleştirel bir kipte uyguladığı diyalektik mantıkla yapılmış bir ayrıma dayanıyor. Ama izninizle felsefi jargon kullanmak yerine somut örnekler vereyim.

Dayandıkları mantıksal iddiaları inceleyerek iki siyasi söylem varyantını gözönüne alabiliriz. Birincisi şu ifadede örnekleniyor:

1. İnsan haklarını ihlal etmediği için, ABD uygar bir ulustur.

Bu *epistemolojik* bir tanım ve hakikate ve yanlışlığa göre değerlendirilmeye izin veriyor – hakikat en düz anlamıyla fiilen neyse o demektir. Eleştirel teorisyenlerin –ya da yurttaşların– bir insan hakları ihlali oluşursa protesto etmeleri için zorlayıcı bir argüman oluşturuyor, yani bu tür bir ihlalin bilgisi ulusun uygar olma iddiasına dayanan meşruiyetinden ulusu mahrum ediyor. Buradaki dil uzlaşmış bir dil değildir. Argümanı tasımsal bir forma koyarsak:

- a) Uygarlaşmış uluslar insan haklarını ihlal etmezler.
- b) ABD insan haklarını ihlal etmez (ya da eder).
- c) Dolayısıyla, ABD uygar bir ulustur (ya da değildir).

Ama şimdi, dil yapısında görece küçük bir değişiklikle neler olduğuna bir bakalım – özne ile yüklemnin yerini değiştirmek anlamın diyalektik bir dönüşümünü içerir, epistemolojiyi ontolojiye çevirir. İşte ikinci varyant:

2. ABD uygar bir ulus olduğu için, insan haklarını ihlal etmez.

Bu örnek şunu içerir, bir ulus olarak ABD ne yaparsa yapsın *tanımı gereği* yaptığı bir insan hakları ihlali olamaz, halbuki aynı şey uygarlaşmamış bir ulus tarafınan yapıldığında ihlal *sayılacaktır*. Burada hakikat-iddiası yargılamının (epistemolojik) âlemini terk etmiştir ve kimliğin (ontolojik) âlemine hareket etmiştir; bu nedenle ABD’nin eylemleri –ne olurlarsa olsunlar– uygarlaşmamış olarak adlandırılmazlar. Ya da, başka bir örnek: Ben bir

Amerikalıyım (ontolojik bir iddia) ve ülkem ne yaparsa yapsın, doğru ya da yanlış (değerlendirmenin askıya alınması, dolayısıyla epistemolojik onaylama ihtiyacının ortadan kalkması), ülkem için ölmeye hazırım. Kimliğimin, bizzat varlığının bir sonucu olarak ölürüm. Ya da bir başka örnek: Benim mücadelem *cihat* olduğundan, cihat da kutsal bir mücadele olduğundan, nasıl mücadele edersem edeyim –ne tür bir şiddet uygularsam uygulayayım- kutsal *olmayan* birşey yapmış olamam.

Ontolojik olarak tanımlanmış sahada, ABD devletinin eylemlerini eleştirmek vatan hainliği *olacaktır*; İslamcı şiddeti eleştirmek *cahiliye* (pagan) *olacaktır*; İsrail devletini eleştirmek anti-semitik *olacaktır*. Şimdi, bugün siyasi retoriği giderek sapkınlaştıran bu tür bir argüman, aslında tam da yokluğunda demokratik tartışmanın imkânsız hale geleceği eleştirel düşünme ihtimalini ortadan kaldırıyor. Mantığı öylesine açıkça kusurludur (ve ilkesiz iktidar meşrulaştırımı öylesine barizdir) ki hepimizin kolayca sahteliğini farkedebileceğimiz ve bunun tuzaklarına düşmeyeceğimiz varsayılabilir.

Eğer başka bir insan pratiği sahasını, sanat dünyasını göz önünde bulundurursak, durum sanıldığı kadar farklı çıkmayabilir. Ama iyisi mi mantık aynılığının fazla kolay açığa çıkartıldığı tasımsal mantık düzleminde kalmayalım. Meşrulaştırıcı söylemsel sahayı tanımlayan Batı sanatı tarihi bağlamında bu sorunu gözlemlemek (daha zor değilse de) üretken olacaktır.

Walter Benjamin'in gözlemlediği gibi, Batı kültüründe sanat modern çağda sekülerleşmişti, artık ritüelle bir ilgisi kalmamıştı ve dolayısıyla metafizik “hakikat” alanında da değildi artık. Aynı zamanda, sanatın Avrupa modernliği içinde merkezi bir epistemolojik role sahip olduğu varsayılıyordu. Kant'ın estetik deneyim üzerinde duran Üçüncü *Eleştirisi*'nin yargının bir eleştirisi olması rastlantısal değildir. Estetik Kant için duyuşsal algı demekti, temsili ve değerlendirilmesi öznel, yine de nesnellik iddiasındaydı, ve gerçekten de, evrensel geçerliliğe sahipti. Sanatın neyle ilgili olduğuna dair tanımlar maddi dünya hakkında eleştirel değerlendirmeler yapmayı, özel olarak da, –bize fena halde vadesi dolmuş gelen tüm geleneksel sanat eleştirisi terimleriyle–

güzellik, denge ve uyum konularında beğeni değerlendirmeleri yapmayı içeriyordu. Bu geleneğe bir dönüş öneriyor değilim, herşey bir yana Kant'ın projesi toplumsal ve siyasi olarak naif kaldığından sadece imkânsız değil aynı zamanda da istenmeyen bir şey olurdu bu. Ben sadece modern çağda, sanatın tanımının ilk önce epistemolojik bir formda verildiğini gözlemliyorum ve bu söylem eleştirel değerlendirmelerin gerekliliğini varsayıyordu. Kolektif değerlendirmeler kurumsallaşmıştı, dolayısıyla şöyle denebiliyordu: (iyi bir) sanat olduğu için, müzede bulunuyor.

Elbette öznenin ve yüklemnin diyalektik bir ters dönüşünü gerçekleştiren Duchamp'ın meşhur pisuarı müze duvarına yerleştirme jesti olmuştu: müzede olduğuna göre, o bir sanat eseridir.

Kantçı estetiğin hayati bir yetersizliği, eleştirel epistemolojisinin, kültürel farkı tanımasına karşın, sanat eserlerinin içinde üretildiği ve değer biçildiği bağlama –herhangi bir kültürdeki kolektif estetik değerlendirmelerin kuruluşunun arkasındaki tüm toplumsal pratiklere– doğru genişlememiş olmasıdır. Duchamp'ın pratiği, epistemolojik bir soru olan sanat nedir (Sanatı nasıl tanırsınız? Sanata nasıl değer biçeriz?) sorusunu bir toplumsal eleştiri kipine, müzelerin tüm meşrulaştırma yapısının varolma halinin negatif bir ontolojisine dönüştürdü. Bu (toplumsal olarak eleştirel içerimleriyle Feuerbach'ın felsefeye getirdiği materyalist eleştiri ile paralellik gösteren) jest, estetik değerlendirmenin uygulayıcıları olan bizleri sanat işinin dışındaki dünyayı değerlendirmelerimize dahil etmeye zorluyor. Bu iş, kurumsal eleştiri olarak sanatın zengin geleneğine kaynaklık etmiştir.

Bununla birlikte, cevapların toplumsal sahada aranmasıyla epistemolojik olarak formüle edilmiş olan soru –sanat nedir? (Ne iyi sanat sayılır? Neyin sanat olarak değeri vardır?)– kaybolmuş olmalı. İster Brezilya'daki Tarsila ve Andrade'nin sanat yargılarıyla Avrupamerkezcilik ve emperyalizm bağlamı arasındaki bağlantıyı açığa çıkartan Anthropofagia hareketini veya Bolşevik devrimine esin borçlu olan sanatsal pratiğe siyasi meydan okumayı dikkate alalım, ister bir ulusu tahayyül etmenin kültürel projesine sanatı bağlayan Meksika duvar resmi hareketini veya Clement Greenberg'in soyut ekspresyonizmi meşru uluslararası

üslup olarak yerleştirme mücadelesi ve zaferini gözönüne alalım; ve de ister (özellikle) kavramsalcıların 1960'lardaki ve 1970'lerdeki deneysel, sınır-sınayıcı yaklaşımlarını dikkate alalım –“sanat nedir?” sorusu hayatidir. Epistemolojik yargı kriteri sanatsal pratiğin temeli olmayı sürdürür, ve onunla birlikte, estetik deneyimin eleştiri olarak imkânı sürer.

Bugün çoğumuz beğeni ve siyaset yargılarının (iyi) sanat için bir kriter olmayı bırakmalarıyla sanatsal pratiğin özgürleştiği fikrine gerçekten yatırım yapıyoruz. Ama bunun bir bedeli oldu ve –her ne kadar durum ilk bakışta tersiymiş gibi gözükebilse de– bu bedeli ödeyenler de sanatçılar. Güncel sanat dünyası sanatçılara değer biçer, sanata değil. Sanat nesneleri gerekli değildir. Toplumsal veya siyasi kullanışlılık gerekli değildir. Sanatsal pratikler üzerindeki kısıtlamalar kaldırılmıştır. Sanatsal pratikler sanatçıların bireysel ve sansürlenmemiş özgürlüklerinin ifadesi için bizzat sanatçılar tarafından seçilen stratejilerdir. Sanatçılar, “konuşma özgürlüğü” (gerçekliğinin değilse de) sloganının ikonik cisimleşmeleridir, neredeyse reklamıdır. Gerçekliği değildirler diyorum çünkü önemli bir noktaya kadar sanatçıları meşrulaştıran müzedir, küratoryal karardır, bienallerdir ve sanatçılar (özgür olmayan bir biçimde) onlara bağımlıdır.

Gelin ideolojik seviyeyi, yani yapılan reklamı, doğru olarak kabul edelim: Bu durumda sanatsal özgürlük vardır, ama –Meksikalı küratör Cuauhtemoc Medina'nın bir süre önce bana yeni durumu tarif etmek için söylediği gibi– sanat işinden sanatçıya göç etmiştir. Bu, kültürel özgürlük kuvvetlerinin büyük bir zaferi gibi gözükecektir. Fakat sanatçılar bu şekilde devasa bir baskısızlık baskısına maruz bırakılırlar. Apaçık güçleri hızla tersine dönebilir: Müzeler ve sanat dünyasının diğer kurumlarının gerçekten sanatçıların ne yaptıklarına aldırmadıklarının bir kanıtıdır bu. Kültürel iktidar kurumları sanatçının yarattığı ile tehdit altında kalmazlar, yeter ki sanat onaylanmış sanatsal dünya mekânı dahilinde gerçekleşsin. (Burada teori-dünya ile benzerlik mutlaklaşır, eleştirel teorisyenler olarak akademik özgürlüğümüz kamusal ve siyasi tartışmalardaki etki yoksunluğumuzla çakışmaktadır.)

Son on yılda müzeler çarpıcı biçimde yeniden dirildiler. Seya-

hatin şehirlere seyahat anlamına geldiği küreselleşme çağının tercih edilen kültürel turizm formu oldular. Şehir peyzajının yeni mimari yıldızları olan müzeler turistler için çekici destinasyonlardır çünkü ziyaretçilerin (örneğin, diyelim bir tiyatrodan olacağı gibi) sunulanlardan yararlanmak için dil uyumuna ihtiyaçları olmaz. Ve sinema zaten ziyaretçinin normalde ayağına geldiğinden, “sanat”ın kurumsal yapılarını deneyimlemek için bir şehre gitmelidir.

Müzeler, yemek, müzik, alışveriş ve sosyalleşmeyi şehrin yeniden canlanmasının ekonomik hedefleriyle birleştirerek şehirlerin yeniden gelişmesi için odak ve eğlence merkezi haline gelmişlerdir. Müzenin başarısı ziyaretçi sayısı ile ölçülür. Müze deneyimi sanatçının pratiğinin estetik deneyiminden –daha– önemlidir. Sanat enstalasyonlarının tek yönlü şakalar olup olmadıkları, moda ve sanatın iç içe geçip kaynaşp kaynaşmadığı, müze dükkânlarının sanat erbaplarını tüketicilere dönüştürüp dönüştürmediği hiç farketmez –aslında, bunlar teşvik de edilir. Bu arada, özgürlüğün simgeleri olan sanatçılar, müze deneyimi içinde hayaletimsi bir şekilde mevcutturlar, yaratıcı çalışmanın izleri olarak, yabancılaşmamış emeğin dilek-imgeleri olarak –belki de, mevcudiyetleri NIKETOWN dükkânlarında hayaletleşen basketbol oyuncularına paralel biçimde– hayali bir rol oynarlar.

Kısaca, sanatsal “özgürlük” sanatçının alakasızlığı oranında varolur. Halbuki Dada’da, anlamsızlık sanat işi içine eleştirel olarak toplumsal anlamı yansıtacak şekilde yerleştirilmişti, şimdiiyse anlamsızlığın eleştirel ve yaratıcı güçlerinin toplumsal etkiden izole kalması sağlanan sanatçıda bulunması tercih ediliyor. 2002 yılının Whitney Bienali ile ilgili olarak Peter Schjeldahl’ın *New Yorker*’da yazdığı gibi (25 Mart 2002): “Amerikan sanatı bugün herşey olabilir ama gerekli olamaz.” Günümüz sanatsal pratiğindeki anlamsızlığın çoğunu garanti eden şey sanatsal dünyanın yapısı ve toplumsal işlevidir. Sanatsal dünya bir tuzaktır. Sanatçının işini kültür endüstrisinin ticari araçsallaştırmasından korumayı vaat ederken, görsel kültürün en iyi, en parlak, en yetenekli uygulayıcılarını yutar ve onların eleştirel güçlerini etkisiz hale getirip onları daha geniş kamusal alanda iktidarsız kılar.

Donald Judd'un, ilk kez 1966'da kültürel konformizmin bir eleştirisini olarak dile getirilmiş meşhur "eğer birisi yaptığının sanat olduğunu söylüyorsa o sanattır," sözü, bugünkü durumda nötralizasyon olmuş bir halde: Sanat sanatçıların yaptığı şeydir – ki böylece sanatın ontolojisi salt totolojiye indirgenir, ve sanatçının diktatryal gücü toplumsal iktidarsızlığa tercüme olur. Bugünün sanatı "zgr"dr, çünkü hiçbir yargı, beğeni veya işe yararlık yasasına itaat etmez, sadece skandalvari, oyuncu, sıkıcı, şok edici veya başka herhangi birsey –toplumsal veya bilişsel etkisi olmayan *varoluş* kipleri– olabilecek sanatçının kararcılığına itaat eder. "İyi" sanat dahi bu yavan ortamda nemsizleşmekten kaçamaz. "Siyasi" sanat dahi sadece başka bir güncel pratik janrına dönüştürülerek apolitize edilmiştir – tabii güncel bir pratik olmak için her türlü hakka sahiptir ama bu fark etmez.

Epistemolojik olarak tanımlanmış sanat nesnesinden ontolojik olarak tanımlanmış "sanatçının" varlığına doğru bu sorunlu yerdeğiştirme, sanatsal protestonun küresel olarak ticarileşmiş, mstakilleşmiş ve kendi kendini yutan sanatsnyası dahilinde nötralizasyonuna delalet eder. Sanatçılar eleştirel pratiği sağ tutabilmek için çeşitli başa çıkma stratejileri uyarlamışlardır. Sanatçı için bir strateji sosyo-ontolojik kimliğini –Chicano, kadın, Afrikalı-Amerikalı– sanatının içeriği olarak kullanmak ve bu şekilde estetik deneyimi toplumsal olarak eleştirelliğe tercüme etmektir. Bir diğer strateji sanatçının bedensel varlığını, sık sık fiziki olarak acı verici sefil biçimlerde sanat mahali haline getirmektir. nc bir strateji de, sanatçının *varlığını* yok olup giden bir *eylem* içinde zndren performans sanatıdır. İşin gövdesinin değil ama sanatçının gövdesinin üstün sayıldığı tüm bu formların bir sonucu olarak, güncel sanat tarihi pratiklerin bir biyografisine dönüşür. Bir zamanlar kendi kendini tanımanın maddi, epistemolojik hedefini talep etmiş olan "oto-portre" eşitli kendini teşhir etme kipleriyle ikame edilmiştir.

Kratrlğne katkıda bulunduğum iki-uluslu San Diego/Tijuana sergisi inSITE2000'deki sanatçıların işlerinde semptomatik bir yer tutan "yokoluş" jestinin beni çarptığına başka bir yerde

değınmiştim* inSITE2000 projelerinin çoğunda gerçekleştirilen diyalektik tersine çevirme şuydu: Topluluk için kamusal sanat sağlayan sanatçıdan çok, topluluk sanatçı için kamusal sığınak sağlıyordu. “The Invisible Man (Görünmez Adam)” (Carlos Amorales), “Search (Arama)” (Inigo Manglano-Ovalle) ve “Blind/Hide (Kör/Saklan)” (Mark Dion) gibi projeler bu yokoluş tematiğinin tezahürleriydi. Sanatçılar, 11 Eylül-sonrası gözetimin alacağı, “özgür” dünya tarafından yapılandırıldığı için (ontolojik iddia!) özgürlüğün ihlal edilmesi sayılmayan cesur-yeni-dünya halini öngörmüş gibiydiler. Sanatçılar yüksek-teknolojiye sahip gözetleme araçlarını kaçırdılar (Jordan Crandall, “Heat Seeking” [Isı Ararken]) veya sınır devriyesinin insan/köpek temsilcilerini saptırdılar (Mauricio Dias ve Walter Riedweg, “Mama”) ve projeleri “sanat” olarak sunarak iktidarsız gibi göstermekle, projelere toplumsal olarak eleştirel içerik sızdırıyorlar. Pek çok sanatçı sanat-turuna çıkmış izleyicilerin göremedikleri eylemler tasarlamışlardı (Moclovio Rojas ile Monica Nador, Diego Gutierrez’in video dağıtım projesi, Alberto Caro-Limon’un “Children’s Park (Çocuk Parkı)”). Valeska Soares’in “Picturing Paradise”ında (Cenneti Resmetmek) aynalar sınırı yok oluyormuş gibi gösteriyor. Sanat gösterimi ile gündelik yaşam arasındaki sınır da dahil olmak üzere görünmez kavramsal sınırları görünür kılmak, Judith Barry’nin video enstalasyonunu (“border stories, working title, from one side to another [sınır hikayeleri, çalışma başlığı, bir taraftan öbür tarafa]”) ve Gustavo Artigas’ın spor/sanat/bale/performans projesini (“The Rules of the Game” [Oyunun Kuralları]) belirlemişti. Krzysztof Wodiczko genç kadın maquiladora işçilerinin üzerine sanatçının sergileme gücünü yöneltti – Allen McCullum da aynısını amatör ressamlar için yaptı (“Signs of Imperial Valley [Emperyal Vadinin İşaretleri]”), Silvia Gruner’in kendi mobil psikoterapisine dair videosu da (“Narrow Slot [Dar Aralık]”) edit ederken kendi sesini çıkarmasıyla bir kendi kendini susturma edimi gerçekleştirmişti. Tüm bu stratejiler odak noktası olarak “sanatçı”yı siliyorlar, böylece güncel sanatın ontolojik

*Bknz. bu kitap 4. bölüm.

zeminine meydan okuyorlardı. inSITE2000 sanatçıları sanatsal dünyasında-olmak-durumundan geçici olarak kaçmışlardı, kamusal sanatı avangarddan çok yeraltı olacak şekilde tanımlayarak sınır cemaatlerinin melezliğine sığmıyorlardı. Kaçak-olarak-sanatçı müzelerin pazarlama stratejileri ile öne çıkartılan sanatçı ile kamu arasındaki ilişkilerin altını oydu. Sanatsal üretimin, aslında, tüm kültürel üretimin konumunda, küçük de olsa önemli olabilecek bir başarı şansı, bir değişim imkânı önerdi.

Uzak geçmişten bir örnek vereyim. 1960'larda ve 1970'lerin başlarında (Fluxus, grafiti sanatı ve feminist sanat çağında) Adorno, Horkheimer, Benjamin, genç Marx ve diğer eleştirel teorisyenlerin (örneğin Feuerbach'ın) kitapları tükenmiş durumdaydı. Ama yine de, ticari reklamdaki herhangi bir yardım almayan korsan fotokopi edisyonlar yaygın biçimde dolaşıma giriyor ve büyük bir başarı yakalıyorlardı. Aynısı Lennon, Baez, Dylan, ve diğer şarkı yazarlarının sayıları hızla artan amatör gitarcular arasında serbestçe dolaşan müziği için de geçerliydi. (O zamanlar var olsaydı, Napster'm nasıl bir rolü olurdu kimbilir diye tahminde bulunmak mümkün). Bu tür kendiliğinden kültürel yayılım, pazarlama departmanları olmasa da sanat ahmlayıcıları ve teori okurları bulunabileceğini kanıtlıyordu. Bugünlerde de benzer –hatta daha iyi– birşeylerin imkânının belirmekte olduğunu görüyorum.

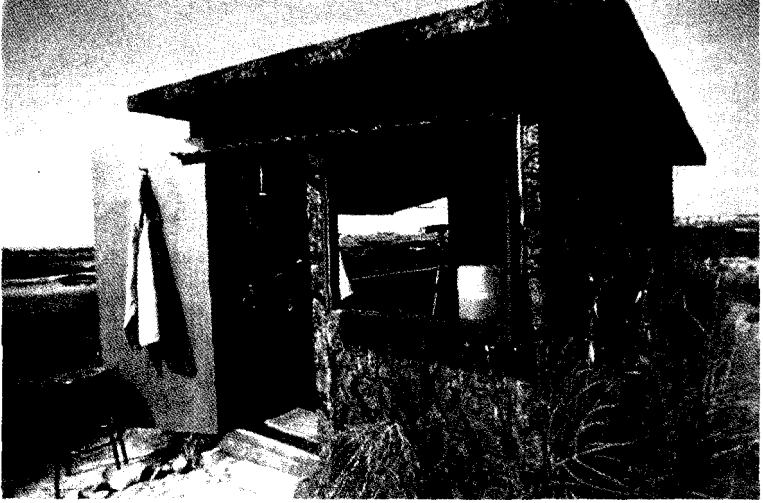
Yeni medyanın emsalsiz gücüyle dolaşıma giren sanatsal pratik toplumsal tahayyülün daha genel bir yeniden canlanmasına katkıda bulunabilir – tabandan, küresel olarak yaygın, çok biçimde telaffuz edilen, radikal biçimde kozmopolit ve eleştirel bir karşı kültürden daha azı değildir bu. Bunun içinde, sanatsal dünyanın çitler arkasındaki cemaatinin sakinleri olarak sanatçılar iktidarsız iktidarlarından sarfınazar edecekler ve kamuya onların sözcüleri, etnografları veya ayrımcılığa uğrayanları ve dışlananları küresel sanatsal dünyasında temsil eden avukatları olarak değil, estetik deneyimin sadece sanatsal dünyasından değil disiplinler rejimlerin tüm “dünyalar”ından kaçmayı becerebildiği, eleştirel olarak yaratıcı küresel bir bağlamın parçası olarak toplumsal işe yararlığa dönüş yapacaklar.

Sanat nesneleri olmadan başımızın çaresine bakabiliriz, bir sa-

natdünyası olmadan da başımızın çaresine bakabiliriz, ontolojik olarak adlandırılmış sanatçılar olmadan da yapabiliriz. Ama sadece kültürel formlar hakkında değil, fakat bizim dünyada-var-oluşumuzun toplumsal formlarıyla da ilgili eleştirel değerlendirmeler yapmayı içeren estetik deneyim –duygusal, duygusal biliş– olmandan yapamayız. Ancak eğer şu anki siyasi iklimde küresel kamusal alanın kültürel mekânının tümü iktidar tarafından temellük nesnesi haline geliyorsa, eğer orada kültürel kontrol kurumlarının belirlediği şartlar dışında şartlarla var olmak mümkün değilse, bu durumda bu potansiyelin gerçekleşme şansı çok çok düşüktür.

Alman besteci Karlheinz Stockhausen'ın New York City'deki dünya Ticaret Merkezi kulelerine yapılan terörist saldırı hakkındaki kötü ünlü yorumu “tüm kozmos için en büyük sanat yapıtıydı. Bunu ben yapamazdım. Bunun karşısında biz besteciler birer hiçiz,” olmuştu. Böyle diyerek, daha gelişmeclen sansürlenlen bir tartışına hatını açtı. Bizi, 11 Eylül görüntülerinin soyut, “sanatsal” bir çözümlemesine –kesinlikle yanlış yöne– değil, ama sanatçının özerkliği, sanatın iktidarsızlığı, ve küresel gerçeklik görüntülerinin estetize edilmemiş algısı üzerine eleştirel düşünümüne götürdü. Terörist gösteriyi Heidegger'in “ölüme-doğru-olmak” anlamında insan olmak şeklindeki ontolojik tanımının –gösterinin “hakikati”nin olumlanması değil, ama negatif biçimde, düşüncedeki ontolojik boyutun önceliğinin eleştirisiyle– sahnelenmesi olarak görebiliriz. New York City'deki terörist eylemde Ortadoğu'daki askeri uzakta-varoluşun (*telepresence*) –1991'de Irak'ı bombalamak için ABD ordusunun kullandığı uzaktan öldürme yöntemi– bir yeniden sahnelenmesini görebilmemiz gerekiyor. Kastedersek olsun olmasın, New York'a saldırının görüntüleri bilgisayar oyunlarının, felaket filmlerinin ve ABD ordusunun estetik deneyimini aynalıyordu – tek fark şuydu ki bu kez insanoğlu “akıllı bomba” haline gelmişti ve gerçek zamanlı seyircilerin müdahale etme imkânları yoktu. Bu tür düşüncülerin makul içerimleri bizi özcü ontolojiyi reddetmeye ve eleştirel epistemolojiye geri dönmeye yöneltebilir; politikanın estetize edilmesiyle sanatın politize edilmesi arasındaki güç ama hayati ayrımı da içerecek şekilde görsel ve metinsel kültürü tüm yönleriyle ele alan değeren-

dirmeler yapmak, Stockhausen'ın samimi ifadesinin açıkça ortaya koyduğu gibi, günümüzde yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.



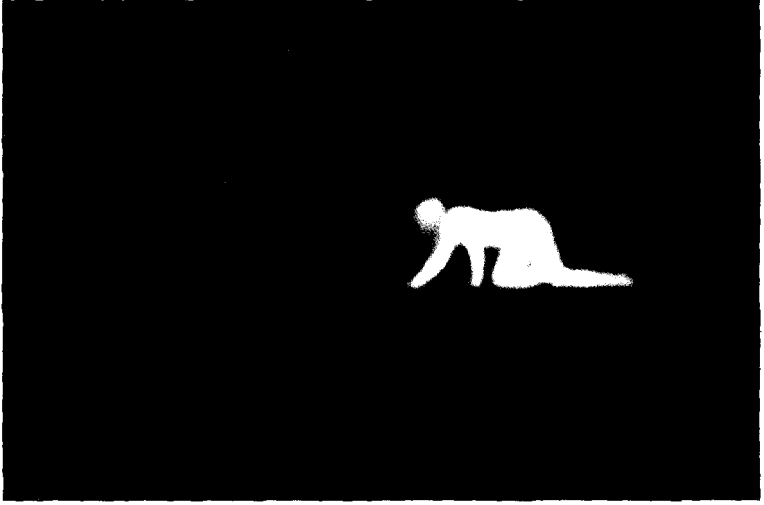
dirmeler yapmak, Stockhausen'ın samimi ifadesinin açıkça ortaya koyduğu gibi, günümüzde yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.



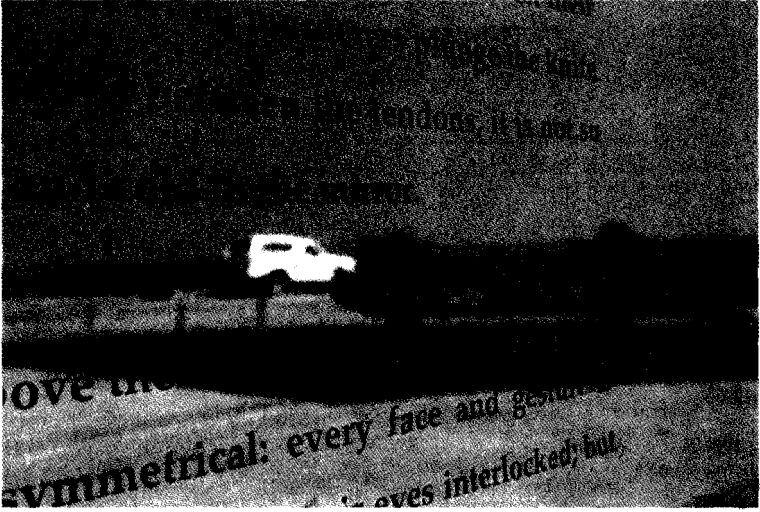
Resim 8. Mark Dion, *Blind/Hide (Kör/Saklan)*, enstalasyon, Tijuana River Estuary Reserve, San Diego, inSITE2000 için proje.



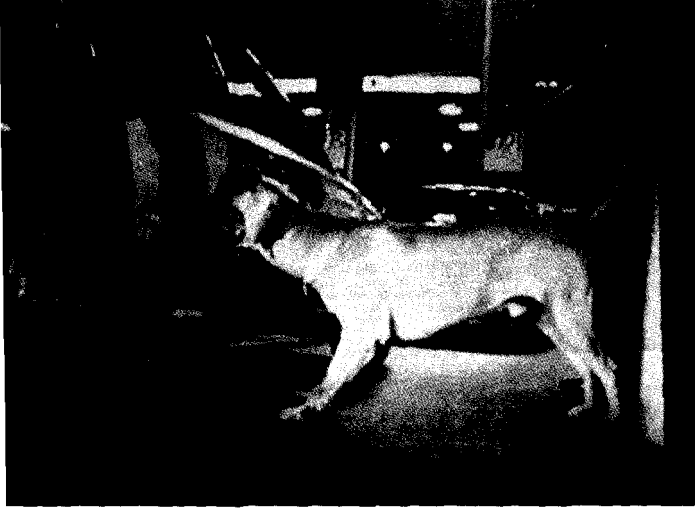
Resim 9. Diego Guiterrez, video dağıtım projesinden enstantane,
*Two neighborhoods, one in Mexico and one in the United states,
a newcomer and his friends*(İki mahalle, biri Meksika'da ve biri ABD'de,
ülkeye yeni gelen birisi ve arkadaşları), Colonia Guerrero (Tijuana) ve
Castle Park (Chula Vista), inSITE2000 için proje.



Resim 10. Jordan Crandall, dijital video filminden enstantane,
Heatseeking (Isı aramak), inSITE2000 için proje.



Resim 11. Vaaleska Soares, *Picturing Paradise* (Cenneti Resmetmek),
Italo Calvino'nun *Görünmez Kentler*'inden metinlerle birlikte aynalar,
sınır, Playas de Tijuana ve Border Field State Park, San Diego,
inSITE2000 için proje.



Resim 12. Mauricio Dias ve Walter Riedweg,
iki parçalı video enstalasyondan enstantane, *Mama*,
San Ysidro sınır geçişi, inSITE2000 için proje.



Resim 13. Judith Barry, video enstalasyonundan enstantaneler, *Border stories working title from one side to another* [sınır hikayeleri, çalışma başlığı, bir taraftan öbür tarafa], San Diego merkez, inSITE2000 için proje.

Bölüm Dört

Teknolojik Gözetim Çağında Sanat

Küratoryal Hamiş: inSITE2000*

inSITE2000'in küratör metni bir manifestoydu. Yiğitçe "sınırları aşmak," "bilgiyi dönüştürmek", "akışları yeniden yönlendirmek" ve "gündelik hayatın durgunluğunu bölmek"ten söz ediyor, avangardı göreve çağıran sözler kullanıyordu.

Küratoryel coşkuyu daha önce deneyimlemiş sanatçılar, çağrımızı büyük ölçüde yoksaydılar. Biz son derece bağımsız olduklarımıza bildiğimiz sanatçıları seçtik, bağımsız kalmayı da sürdürdüler. Küresel sanatın ana yollarından görece ayrı bir bölgede bir şekilde sınırların dışında çalışma teklifi almışlardı, karşılaştırılmaz formlar alan son derece çeşitli projelerle karşılık verdiler. inSITE2000 kamusal sanat için yeni, kolektif herhangi bir model önermedi.

Bununla birlikte sanatçıların çalışma biçimlerinde geriye dönüş bakıldığında görünür olan bir benzerlik de vardı. Bildiri-

*Bu bölüm Mart 2002'de, Amerika kıtalarından sanatçıların San Diego/Tijuana bölgesi için gerçekleştirdikleri yeni çalışmalarına Ekim 2000-Şubat 2001 tarihleri arasında yer veren iki uluslu ortak bir sanat projesi olan inSITE2000'in kataloğu için yazıldı. InSITE2000'in küratörleri Susan Buck-Morss, Ivo Mesquita, Osvaldo Sanchez ve Sally Yard'dı. (bkz www.insite2000.org).

lerden çok konumlanmalardaki bir ortaklığı bu. Şaşırtıcı sayıda projede, sanatçının tavrı yok olmaktı. Trafik akışlarına müdahale etmek yerine akışlara katılmışlardı; yeni şehir peyzajları haritalandırmak yerine mevcutların içine karışmışlardı; gündelik hayatın sentaksına müdahale etmek yerine sanatlarını gündelik hayata gömmüşlerdi.

Bu tavrın politikası iktidarla çarpışmak, meta kültürünü eleştirmek, bastırılmış kimlikleri temsil etmek değildi, toplumsal sahada tümüyle hareket etmek ve böylece –şehir-içi akışta yitip gitmeden önce– bir an için toplumsal sahada algılanabilir olmaktı.

Doğa ile karışıp birleşen ve sonra eriyip giden yerküre-işlerini (*earthworks*) hatırlatıyor. Yerküre-işlerinin geçici maddilikleri ve çevreyle şiddet içermeyen ilişkileri aynıdır. Ama sanat işleri bir toplumsal mekânın özgüllüğü içinde yok oldukları zaman, koruyucu bir karmaşıklık ortaya çıkar. Yerel halk, sanatçıları kaçaklar, sanat dünyasına yabancılar (sanatdünyasından kaçanlar) olarak barındırır. ■ Kaçış çizgileri.

Sanatdünyası göçmenleri ve kamu korunakları: Gösteri toplumu peçesini açmış değildir, daha çok, peçesi bir örtüye dönüşmüştür. ■ Kamufyaj.

Sanat, kendisini sergilemek yerine, bir alışveriş pasajında veya bir sinema salonunda saklanır. ■ Kalabalıkta kayıp.

Sanat kendisini cuma akşamı güreş programının içine gizlice sokar veya bir müzenin balmumu sakınlarına karışır. ■ Sığınak.

Kapalı bir boğa güreşi ringi bir telsiz alıcısı barındırır, gökyüzünden yabancı sesleri toplar. ■ Göçebe ses.

Yerel gençlik sınırda tek pota basketbol oyununu mülk edinecek başka kılığa bürünür. ■ Yokoluş.

Kör bir kuşun bulunduğu doğal bir sığınak kaçakların gizlendiği bir barınağa dönüşür. ■ Kamufle izleyiciler, kamufle sanat.

Göçebe-sanatçılar sosyallikte, şehir akışlarındaki diğer göçebeliler arasında koruma bulurlar, onların kaçış taktiklerini öğrenirler, onların direniş eylemlerine katılırlar, birlikte sıkılırlar. Sanat, kamunun yaratılmasına yardım ettiği gündelik ritüelle tahayyül arasındaki algısal sahada kayan bir andır. ■ Savunma tanıkları.

Bazı “başarılı” projeler sadece dedikodu olarak var olurlar. Diğerleri turist bakışlarından korunaklı mekânlar arar. Çocuklar kendi sanat-bahçelerini tur otobüslerinin erişemeyeceği bir arka bahçede yaratırlar. Bir video serisi özelleştirilir, haber verilmenden ev posta kutularına bırakılır. Bir sanatçı Maclovio Rojas'ta badanacı kılığına bürünerek gizlenir, evler sanat işlerine dönüşür. Hiç kimse onları görmeye gitmez. Topluluğa gösterilen saygı dolayısıyla. Ve de sanatçıya mı? ■ Dayanışma.

Yabancıları barındıran kamusal sanat, bir avangarddan çok bir yeraltıdır. Suç ortağı olarak yerel medya. Korsan dalgaboyları. ■ Görünmez kentler.

Kamerayı gözetleyenlere çeviren sanat. Sınır devriyesiyle beden devriyesi arasındaki, dikizcilikle polis korumasını, anneliği ve yasa-yı birbirine karıştıran (kaynaştıran), sınırı söken kameralar.

Aslında siyah kutular olan beyaz küpler. ■ Yerel barınaklar.

Bir sanatçıya göçebe-terapi uygulanıyor ve o da yolculuğu videoya kaydediyor. Bir kendi kendini susturma jestiyle, kendi sesini montajdan siliyor. Özne. Sesin konturlarında bir delik. ■ Korumama.

Sanatçı çerçevelenmiş, sanatsdünyasında yakalanmış. Kaçak olarak sanatçı. ■ Kaçış.

Disiplin düzeni olarak sanatsdünyası. Yasaları sürekli değişen bir hakikat-rejimi, barınma statüleri geçici olan sanatışçilerini terörize ediyor. Yönetimsellik: müzeler, galeriler, üniversiteler, dergiler, konferanslar, yayınevleri tarafından uygulanan yönetimsellik. Gözetim: şehir yenilenmesi, kültürel turizm, müze hizmetleri ve hedef kitleler aracılığıyla işleyen gözetim. Üretim: kuratöryel girişimciler ve medya-eleştirmen sistemiyle çalışır. Sanat bienallerinin durdurulamayan çoğalışı. *Greencard*'lar olarak davetiyeler.

Durmaksızın genişleyen sanatsdünyası bir karşı-pazardır. Sanatfuvarları adaletsizdir; rekabet hilelidir. Pazarlama stratejisi pazarın denetimi demektir, tahayyülün serbest oyununu sınırlar. Medya eleştirmenleri yargıçlardır, jürilerdir, muhabirlerdir, üçü birdendirler. Geçen senenin seçimleri bu senenin yıldızları... Küresel genişleme farklılığı tüketir. Bir promosyon aygıtı olarak ötekilik: Yaratıcı pratiği uçlarda birleştirir; ticari gücü merkezde yoğunlaştırır.

Sanat milleti zeki hayranlardır, şakacıdırlar, moda olanı severler, mevkileri görürler, oyunu oynarlar.

Tüm küresel göçmenler gibi, sanatçıların iş güvenliği yoktur. Herhangi bir hakka sahip değillerdir; oy hakları yoktur. Emek pazarında dayanışma teşvik edilmez. Parçabaşı iş tercih edilir. Sanatsdünyası sakinleri yalnız bireylerdir, görülebilmek için rekabet ederler, cazibe güçlerine göre değer kazanırlar. Halkları bir araya getirmeleri için tutulurlar, sanat değil, gösteriler üretirler. Finans kapitalin çorak gezegeni için atmosfer sağlarlar. Kapatılmış bir baloncuk için nefes. Geridönüşümlü hava.

Sanatsdünyasının zamanı modadır: her-zaman-aynı-olan olarak yeni. Sanatsdünyasının mekânı yersizyurtsuzlaşmadır: Saklanacak bir yer yoktur. Sanatsdünyası bir imgedünyasıdır, içinde gözetleme şöhret formunu alır ve şan ismin-tanınmasıdır. Sanatçılar markalı varlıklardır.

Ve incinebilir varlıklardır: kendi izinden kaçarken kişinin kariyerini ilerlettiği imkânsız pozisyon. Çerçevenmişlerdir: Medya-eleştirmen sistemi bir hayatışının karmaşıklıklarını bir kalem darbesiyle, bir ikona vurarak, bir geceyarısı yorumuyla söndürebilir. Politikacılar bütçede kesintiye giderek tüm sanatçı kolonilerini feshedebilirler. Ahlak polisleri sadece en görünür sansür-cülerdir. Sanatdünyasından ihraç edilmek sürekli bir tehdittir. Burada görünmezlik demek kariyer itfası demektir: Sanatçılar “kaybedilmişlerdir.”

Öyleyse, kaçakların kendi izlerini örtmeye çalışmalarına şaşmamak gerek. Kaçışları geçicidir. Küresel göçebeler olarak sanatdünyası baloncuğuna dönerler, yeniden dahil oluşlarını sağlama almak için medya dokümantasyonundan yararlanırlar. Kaçış çizgileri tersine dönmüştür. Kaçış bir kariyer adımı olarak yeniden kodlanır, bir sonraki küresel fırsata doğru bir hamle: bir ödül, bir burs, bir bienal – sanatdünyası ticaretinin hızlı-izleri.

İç içe geçmiş küresel dünyalar: bir iktidar mimarisi. ■ Molar tekeller.

Sanatdünyası ve teoridünyası. Küresel mekânda iki hakikatoyunu. Aynı oyun sahasında iki oyun. Çarpışma mı işbirliği mi? Bir teori-sanat ittifakının varolma şansı nedir, sanatçılar arasında içerden isyan – hakemlere karşı mı? Yardımcılara karşı mı? Oyunun kendisine karşı mı?

Sanatdünyası. Teoridünyası. Medyadünyası. Enformasyondünyası. Turistdünyası. Olimpikdünya. Foxdünyası. Bushdünyası. ■ Tekdünya.

Sanatdünyası (herhangibirdünya) bir yer değildir; hakikati içselleştiren bir düzenleme sistemidir, şeyleri bilinir kılmak ve yerlerini saptamak için bir sınıflandırma prosedürüdür. Sanat söylemini oyuna sokma imkânının koşullarını belirler. Sınırlarda devriye gezer, söylemsel mekân önceden kaydedilmediği sürece

kimsenin geçmeyeceğinden –ya da gitmeyeceğinden– emin olur. Yeniden giriş vizesi olmadan çıkış yok. ■ Oyunun kuralları.

Tijuana/San Diego gibi bir toprak parçasının bu tür bir tutarlılığı yoktur. O bir dünya değildir, o yüzden de ondan kaçış mümkün değildir. Orunsuzluk sanatçıların projelerine kendi izini bırakır: Rüzgârın bir beyaz balon-bulutı sürüklemesi gibi, gökyüzü renginin Calvino’nun sözlerini aynalaması gibi, “La Bolla” üzerindeki yağmur-damlaları, kadın maquiladora işçilerinin yüzleri. ■ Hava durumu.

Sağlam projelerde, kaçış ve kaçak karşılıklıdır: Kamu, artık bir “hedef kitle” değildir ve sanatta bir sığınak bulur. *Ortak-göçebeler, ortak-yaratıcılar.

Yerel anlatılardan derlenen ve yerel aktörlerin rol aldığı kısa videolar, şehir merkezi gayrimenkullerinin çok sayıda vitrinine yayılır, sokak köşesini sinema-sanat ile doyurur. ■ Bağlantı bölgeleri.

Bir sınırkasabasından amatör sanatçılar “profesyonel”in kavramsal projesine çekilirler; bir galeri sergisi resmettikleri yöresel dağı sergiler, hepsi eşsizdir. “Profesyonel” kitlesel üretimde uzmanlaşır. ■ Minyatür bir dünya.

Sanat yüksek gözetleme teknolojilerine el koyar ve onları gözetlenenlerin ellerine teslim eder. Maquiladora işçileri sanatın güvenli-yerini kamusal alanda iktidara doğruyu söylemek için kullanırlar. ■ Koruyucu teşhir.

Kaçış çizgileri boyunca seyahat eden göçebeler için, sınırlar güvenlik anlamına gelebilir.

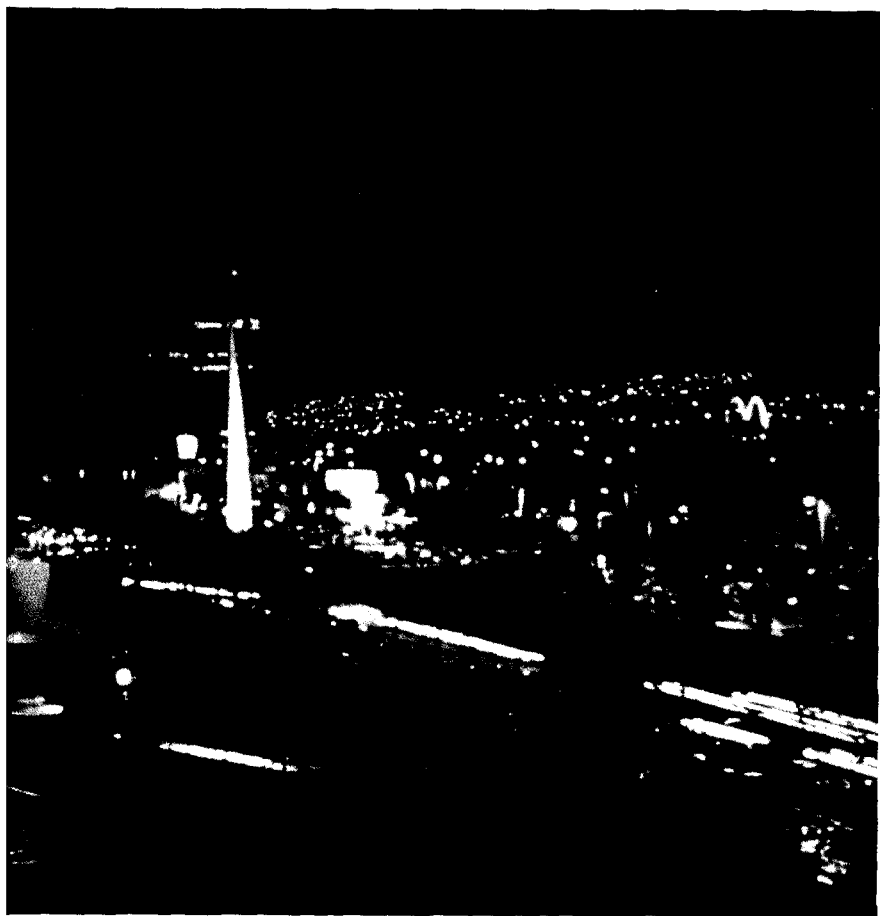
Ben bir çocukken (bir şehir sinemasında saklanan bir ergen-kaçak), cumartesi matinelere kendi yoluna giden varoluşçu Batılı kahramanlar gösteriyordu: Disiplin düzenlerinin yasadışlıları,

un kaçakları, at üstünde Meksika sınırına gidiyorlar – hâlâ
rde olan eleştirel yabansılar değiller, ama kaçmakta-olan-
ımlar onlar, otoriteler onları “ortadan kaldırmadan” kaçmaya
şıyorlar. Meksika özgürlük demektir. Sınır bir çıkış geçidiydi.
venlikli cennet. Oyunun sonu: “evden-kurtulmuş”.

Burada söylediğim şey tüm projelerle ilgili değil. Kimileri bu-
la çelişiyor olabilir. Ben bir boyutu tarif ediyorum, bir tutu-
, bir artçı etkiyi. Zamanında örgütleyiciler tarafından bir so-
a addedilmiş olan sanatın gösterişsizliği, düşsel-öncesi hale ge-
or. Gaipen haber veren olarak sanatçı, 11 Eylül’ün ardından
ğan küresel gözetlemenin cesur yeni dünyasını öngörüyor. Bu
nya, Bushdünyası, tüm dünya, bağımsız insanı saklanacak bir
bırakmamakla tehdit ediyor.

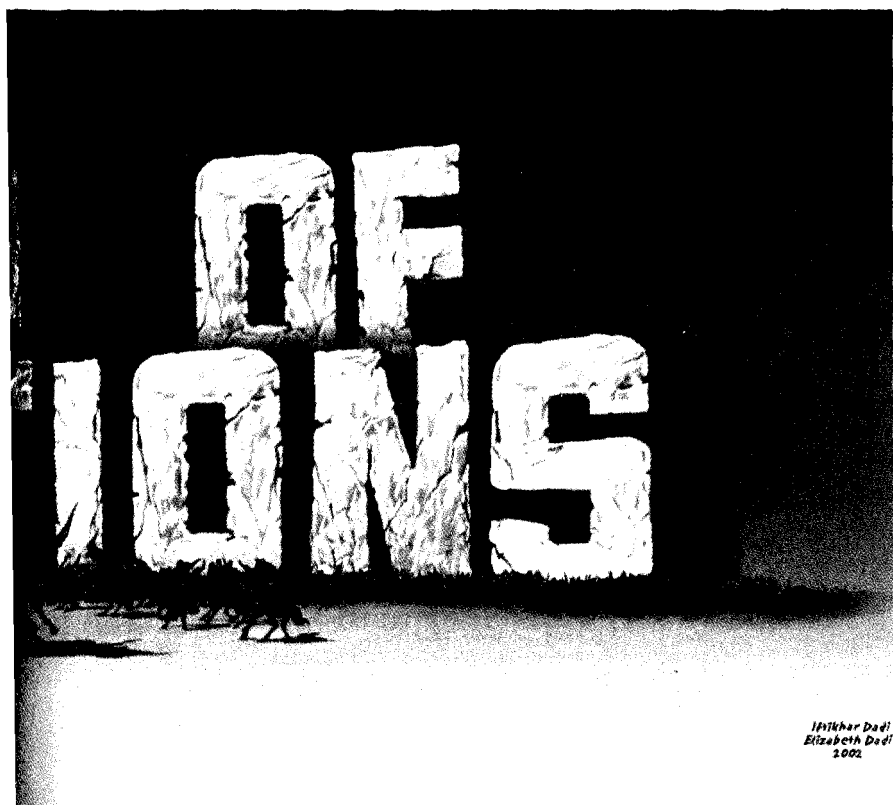


Resim 14. Krzysztof Wodiczko, Tijuana projection,
23 & 24 Şubat 2001, Cultural Center, Tijuana,
inSITE2000 için proje.





Resim 15. İftikhar Dadi ve Elizabeth Dadi,
Billboard enstalasyonu (boyutlar değişkendir), 2002.



*Ipitkar Dadi
Elizabeth Dadi
2002*

Bölüm Beş

Küresel Bir Sol Olabilir mi?*

Henüz var olmayan bir küresel kamu hakkında nasıl yazılır? Biz, yani küresel kamu haline gelebilecek olan çokluk, küresel medyanın iktidar çarpıtmalarının altında, yoksulluğun susturucu mahrumiyetleri ve enformasyon eşitsizlikleri karşısında, dilin dışlayıcı sınırlarını aşip henüz birbirimize dahi erişemiyoruz. Her ne kadar bu söylemler dışlayıcı ve yabancıları cezalandırıcı olsa da, kısmi kamuların üyeleri olarak sahip olduğumuz ortak söylemlere –din, ulusal aidiyet, Batılı bilgi, küresel iş, etnik gelecek– dayanmamız bu nedenle affedilebilir. Her ne kadar evrensellığın belirişinin iktidarın bir etkisi olduğu mertebenin farkında olsak da kendi kısmi söylemlerimizin evrensel statü kazanmasını dilememiz anlaşılardır. Özgür bir küresel tartışma hiç olmadığından, hayırsever olanlar da dahil hâkim fikirler, hakikat içeriklerini reddedilemez bir biçimde etkileyen toplumsal bir tahakküm bağlamında varolurlar.

Küreselleşme yeni birşey değildir, ama küresel “içkinlik” yenidir. Bu terimi, içinde yaşadığımız küresel sermaye, küresel üre-

Bu metin Profesör Hisham Sharabi'nin onuruna düzenlenen bir konferansta sunulmuştur, Georgetown Üniversitesi Tarih Bölümü, Washington DC, 22 Nisan 2002.

tim, küresel emek göçleri ve iletişim teknolojilerinin küresel nüfuzu çağında, mekânsal bir dışarısının olmadığına, kimimizin rahatça kendimizi karşısında tarif edeceğimiz ve kendimizi ayrı tutup kaderimizi kontrol edeceğimiz “öteki” halkların, memleketlerin veya çevrelerin olmadığına atıfta bulunmak için kullanıyorum. Hep birlikte içinde yaşadığımız küresel mekân aşırı belirlenmiştir, çelişkilidir ve çetin bir biçimde çeşitlidir. Bizim yaşamış deneyimlerimiz kendiliğindendir ve uyumsuzdur, ayrı milliyetlere, saf etnisitelere, veya ırksal farklılıklara ayrılmaya direnir. Pratikte hiçbir dinin şeytanla savaşmanın gerektireceği erdemin tekeline elinde bulundurmadığı, evrensel, seküler bir hakikate zemin teşkil edebilecek, değerlerden-bağımsız, objektif bir bilimin –aynı bize hayırsever bir gelecek garanti edebilecek evrensel bir pazar yasasının da olmaması gibi– varolmadığı çoklu bir dünyada ahlaken sorumluyuz.

Küresel içkinliğin bu gündelik gerçekliklerini reddedenler fundamentalizmi besliyorlar ve ne kadar hoşgörüsüzlük varsa o kadar çeşit fundamentalizm var. Fundamentalizmin damgası dini inanç değil, kurucu metinleri yorumlamayı reddeden ve eleştirel diyalog ihtimalini dışlayan, insanlığı kesinlikle önceden verili seçilmişler ve harcanabilirler kategorilerine ayıran, “biz” ve onlar diye bölen dogmatik inançtır. Ve bu ister bir devlet başkanı tarafından vazedilsin ister bir dua yerinde, ister IMF’de vazedilsin, –dini veya seküler, ekonomik veya politik, rasyonel veya romantik– hiçbir kültürel pratik fundamentalizmin basitleştirici cazibesinden muaf değildir.

Henüz olgunlaşmamış kamusal alanda bulunan bizler herhangi bir tipteki mitsel fundamentalizme yenik düşmekten daha iyisini yapabiliriz. Ama küresel bir kamuyu nasıl oluştururuz? Eğer tüm diller dışlayıcıysa birbirimizle hangi dilde konuşmalıyız? Kültürel iletişim zorunsuzsa (*contingent*) dayanışmamızı nasıl ifade edeceğiz? Cevaplara sahip olmasak bile, bilinebilecek olanın akademik anlamda emin fakat buna karşın önemsiz zemininde inzivaya çekilmek yerine bu son derece temel konuları ele alalım.

Ben bir Batı üniversitesi bağlamında yer alan bir entelektüel

olarak konuşuyorum – bu, elbette, oldukça sınırlı bir perspektiften böyledir. Ama perspektivizmin kendisi kişinin yeni küresel içkinliğin tanığı olma niteliğini yok etmiyor, yeter ki kişinin gözlükleri duyusal olanı, –tanımı gereği ne hoşgörüsüz ne de dogmatik olmayan bilgeliliğin kaynaklandığı– yaşanan deneyimi bloke edecek denli ideolojik bakımdan kalın olmasın. Bilgelik, din ve bilim şaşmaz dahi olsalar, dini ve bilimi yorumlayan insanların yanılmaz olmadıklarını öğretiyor. Ama insanın yanılabilirliği her neredeyse orada –fundamentalist yazgının tersine– geçmiş hatalardan öğrenebileceğimiz umut ve imkân vardır.

Bilgelik sınırları kabul eder ve benim buradaki katkım kısmi ve özgül bir katkı olacak. Şunu soracağım: İçkin bir dünyada *eleştirel düşüncenin* başına ne gelir? Küresel içkinlik eleştirel düşünümün koşullarını nasıl değiştirir ve küresel bir kamusal alan için bunun nasıl bir önemi olabilir? Frankfurt Okulu’nun eleştirel teorisyenleri “içkin eleştiri” dedikleri teorik metodlarıyla tanınıyorlar (bu benim, burada, Georgetown Üniversitesi’nde, Profesör Hisham Sharabi’nin gözetiminde yazılmış doktora tezimin de konusuydu). Theodor Adorno, Max Horkheimer ve diğerleri tarafından negatifliğin Hegelci diyalektiğini neyin bilinebileceğinin sınırlarına dair Kantçı bir alçakgönüllülükle birleştirerek uygulanan içkin eleştirelilik, mevcut toplumun asılsızlığını (*untruth*) dogmatik olmayan, eleştirel ama yine de negatif bir kiple aşmayı dener, kavram ile gerçeklik arasındaki uçurumu göstermek ister – örneğin, sözde demokrasilerin nasıl antidemokratik olduklarını, kitle kültürünün nasıl kültürsüz olduğunu, Batı uygarlığının nasıl barbar olduğunu ve klasik bir çalışmayla, İkinci Dünya Savaşı’nın felaketimsi bağlamında yazılmış *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile, nasıl aklın, Avrupa modernitesinin en yüksek değerinin, akılsızlık haline geldiğini gösterir. Bu metodun politikası radikaldır, liberal değildir, çünkü fikirleri toplumsal pratiğe uygulanabilirliğine göre değerlendirir ve iktidarın meşrulaştırıcı değerlerini iktidarın kendisine karşı kullanır. Etkililiği pek çok siyasi hareketin aktivistleri tarafından bağımsız olarak keşfedilmiştir. İçkin eleştirelilik Martin Luther King’in ayrımcılığa karşı ABD yurttaş hakları hareketindeki söylemine güç vermiştir,

Britanya'nın kendi kendine ilan ettiği "uygar" statüsünü Britanya'nın kendi sömürgeci pratiğine karşı kullanan Mahatma Gandi'nin anti-sömürgeci söylemine de güç vermiştir aynı şekilde; tıpkı sömürgecilik karşıtı hareketlerin genelde emperyalistlerin özgürlüğe ve demokrasiye olan inançlarını emperyal hâkimiyetin meşruluğuna karşı çıkmak için kullanmaları gibi; tıpkı, daha yakın zamanda, sözde sosyalist rejimlerin meşruluğunun altını oymak için muhaliflerin iktidara karşı sosyalizmin hakikatini söylemeleri gibi.

Peki içkin eleştiri, aşırı belirlenmiş, küresel bir kamusal alanda, tanımı gereği iktidarın meşrulaştırıcı değerlerini paylaşırma-dığı bir durumda uygulandığında ne olur? Bu iki içkinlik illa ki birbirlerini iptal ederler mi, böylece bir söylemdeki içkin eleştiri başka bir söylemde aşkın ve olumlayıcı olur mu? Yoksa söylemsel çerçevelerin kendilerini aşırı dayatmalarına karşın negatifleğin eleştirel gücünü korumak mümkün müdür? Ve –işte inancın sıçrayışı– küreselötesi bir Solun ortaya çıkışı eleştirel düşünme sürecinde nasıl mümkün kılınır? "Sol" küresel kamusal bir alanda ne anlama gelecektir?

Bu soruları ele almak için, somut bir vaka olarak patlamaya hazır ve acil bir konu olan İslamcılık konusunu içeren Ortadoğu üzerinden, ve de burada anmakta olduğumuz, Arap entelektüel yaşamına dair çözümlemeleri siyaseten cesur, yaratıcı biçimde özerk ve eleştirel olmuş olan Hisham Sharabi'nin çalışmaları üzerinden gideyim izninizle. Benim gibi Batı entelektüel tarihinde onun öğrencisi olma onuruna erişenler onun Nietzsche, Freud, Weber, Marx ve diğerlerinin kanonik yapıtlarını öğretme biçimini anımsayacaklardır. Her zaman metinlere iki yaklaşım önerirdi: Birincisi, bireysel ve varoluşsal yaklaşımdı – yani fikirlerin cazibesini "okumanın bozguncu ve özgürleştirici işlevi"¹ diye tarif ettiği şey aracılığıyla kişisel olarak deneyimlemek. İkinci yaklaşım da toplumsal olandı – yani metin belirli bir tarihsel bağlamda nasıl bir işlev görmüş, toplumdaki iktidarın adaletsizliklerini desteklemek için siyasi olarak nasıl çalışmış, ve ayrıca bu adaletsizliklere karşı nasıl çalışabilir sorularını sorarak okumak. Biri varoluşsal, diğeri toplumsal olmak üzere ikili bir eleştirinin ha-

yati önemine dair kavrayışı, eminim ki, Arap entelektüel tarihinin bir akademisyeni olarak çalışmasından ve böyle bir çalışmanın illa ki gerektirdiği biçimde Batı düşüncesi üzerine bir perspektiften çıkmıştır.

Fransa’da eğitim görmüş Cezayir doğumlu sosyolog Abdul-Kabir al-Khatibi, Arap teorisyenlerin kendi toplumlarını hem içeriden eleştirmek, hem de aynı zamanda dışarıdan, onları tanımlamak için kullanılan Batılı kavramlar aracılığıyla eleştirmek için uyguladıkları “ikili eleştiri”nin gerekliliği üzerine yazmıřtı². Edward Said’in *Oryantalizm* adlı kitabı, en azından Batı’da, Arap dünyasının Batılı kavranışının mitsel doğasının en geniş biçimde tartışılan ifadesi olarak, Oryantalist “bilim”in sömürgelerden çok sömürgeciler hakkında bilgi açığa çıkardığı savı³ için (Talal Asad gibi diğerleriyle birlikte) gerekli zemini hazırlamıştı. Daha yakın zamanda, Asad zeki bir biçimde Salman Rushdie’nin *Satanic Verses* (*şeytan Ayetleri*) romanına yönelik İslami tepkiye gelen Batılı eleştirileri eleştirmışti, Britanyalıların olaya gösterdikleri kendine has garip kültürel reaksiyonu tanımlamak için antropolojik metodlar kullanarak ters yüz ettiği bakışları eski sömürgecilere evirmıřti⁴.

Bu tür bir yazın, yani eleştirenleri eleştiren bir yazın, aslında, bu denemenin başlangıcındaki iddiayı nitelemek için bizi uyarır: yani küresel içkinlik tarihte yeni olan bir şeydir. Gerçekten de, modern sömürgeci dönem boyunca, Batı hegemonyası tek-tarafılı bir şekilde küresel içkinlik üretmişti. Çatışan değerlerin içkin dayatılması sömürgecilerin değil sömürülenlerin çelişkili ve kaçınılmaz durumuydu, “modern” olarak kimlikleri, dünyanın geri kalanından tarihsel olarak “ileride” olmaları, sömürgeci bir g olarak sömürgecilerin meşruluk iddialarıydı. Diğer kültürler, sömürülenlerin kültürleri, antropolojik araştırma nesneleri olarak veya tarihsel çalışmalar için erişilebilir “uygarlıklar” –yani, geçmişin artıkları– olarak, “modernite” ile ağdaş ama ona içkin olmayanlar olarak vardılar ve “modernite”, eleştirmenlerin belirttiği gibi, aslında Avrupa’nın kendi kendini tanımlama biçimi olan bir sözcük ve bir kavramdı. “Modernleştirmek” demek Batılılaştırmak demekti, yabancı bir görevdi, rne-

ğin, esrarlı, irrasyonel, duygusal, bilimsel olmayan ve şahsi olarak tanımlanan “Oryantal” öznellikler Aydınlanmış modern adamın özsel ötekisiydi.

Oryantalist bağlam içerisinde, Arap bilinci tanımı gereği aşırı belirlenmişti: Hem içkin *hem de* aşkındı, Batı içinde bir söylemdi ve dışarıdan gelen bir söylemdi. Ama bir söylem içindeki eleştirel bir duruş illa ki diğeri içindeki eleştirel bir söylemi de içermiyordu. Arap entelektüel hayatının yirminci yüzyılın başlarındaki büyük Uyanışı “apolojist” bir söyleme başvurmuştu, dini ve seküler Arap düşünce geleneklerini özellikle bilimsel pozitivizm, demokratik akıl yürütme ve yasanın hakimiyeti gibi modern Batılı değerlerle uyumlu oldukları için onaylıyordu. Türk ulusal kurtuluş hareketinin modernleştirici ideolojisi olan Kemalizm, Batılı sömürgecilikten, fiilen, onun yasal-siyasi ve kültürel formlarını kopyalayarak ayrıldı. Türk lider Mustafa Kemal geleneksel İslam’ı “örümcek kafalılığın bir sembolü” ve “uygarlığın ve bilimin düşmanı” olmakla, “yaşamlarımızı zehirleyen bir ceset”⁵ olmakla suçladı. Batılı eleştirel söylem Araplar tarafından Marksist kipte uyarlandığı zaman, Arap Marksistleri kendi toplumsal ve dini formlarının feodal geçmişin artıkları olduğu konusunda sert görüşlere sahip olduklarından bu tür bir ikili eleştiri genelde eksikti.

İlginç bir biçimde, Ortadoğu’da özerk bir içkin eleştiri geleneğini başlatan İslamcılık oldu. Frankfurt Okulu teorisyenlerinin bir çağdaşı olan etkili Mısırlı yazar Seyyid Kutb, İslami rejimlere cehalet durumunun geri dönüşü –İslamiyet öncesi zamanların “cahiliye” devri– oldukları eleştirisiyle saldırdı. Dolayısıyla bugünün İslam toplumu (Mısır) İslami değildi. Stratejisi özellikle Adorno ve Horkheimer’in *Aydınlanmanın Diyalektiği*’ndeki mite doğan Batı geleneğinin, bizzat kendisinin mite geri döndüğü savlarına paralel gitti. Fark, elbette, Kutb’un olumluluğa yaklaşımı, Kuran’da yazıldığı haliyle, kelimesi kelimesine İslama dönüşü olumlamasıydı. Hakiki İslam’ın bu olumlanması İslami bir modelin onun yerini almasına izin verecek şekilde Batılı bir tanıma sahip olan “modernite”den tanımlayıcı bir kopmanın işareti olarak görülebilir. Ama Kutb’un Kuran düşüncesinin “kendi

kendini kanıtlaması” anlayışında ilginç olan şey, eleştirel negasyonun diyalektik anlamında, onun da Batı’ya bağımlı olmasıydı. İslam –hakiki İslam– Kutb’un yapıtında Batı modernitesinin ters-yüz edilmiş ötekisi olarak belirir: Batı’nın materyalist olduğu yerde spiritüel; Batı’nın bencilce bireysel olduğu yerde komünal, Batı’nın açgözlü ve rekabetçi olduğu yerde toplumsal, Batı’nın kayıtsızca sefih olduğu yerde ahlaken disiplinli. Bu, elbette, İslamı Batı’nın değer kategorileri içinde gerçekleştirmeye dayanan apolojist stratejinin antiteziydi. İslamı gerçekleştirmeliydi çünkü İslam “öteki” moderniteye giden, hem kapitalist Batı’dan hem de Sovyetler Birliği’nden⁶ farklı alternatif yolu destekleyen “öteki” idi – ancak, neo-patriarkal toplumsal formları olumlamak ve dogmatik, fundementalist inanca kapıyı açmak gibi korkunç büyük bir bedelle oluyordu bu⁷.

Şimdi, Kutb ve diğerlerinin saldırdığı Batı modernitesi aslında araçsal aklın yoksullaştırılmış geleneğidir, mülkiyetçi bireyciliktir, Frankfurt Okulu üyelerinin ve diğer Avrupalı Marksistlerin içerden eleştirmekte oldukları toplumsal bilinç eksikliğidir. Eğer o zaman her iki taraf da (Alman Yahudiler ve Arap Müslümanlar) Batı aklını yoksullaştırmış, (neo-) liberal, araçsallaşmış formunda eleştirmek için güçleri birleştirselerdi çok ileri, radikal bir kozmopolitizm olurdu bu. Ama böyle bir ittifak fikrinin kendisi, hem içerden hem dışarıdan başlatılacak bir saldırı, küresel kamusal alanda yeni bir Sol’un bugün sahip olmaya başlayabileceği gücü gösterir. Eğer Batı-merkezcilik yok sayılırsa, İslam-merkezcilik sadece onun ötekisi olur, teorik çözümü olmaz. Ama küresel perspektiften net olarak gözüktüğü gibi, Batı-merkezciliğin eleştirisi Batı düşüncesinin aletlerini kullanmanın önünde bir engel oluşturmuyor. Tersine, Aydınlanma’nın (ve İslam’ın) eleştirel aletlerini serbest bırakıyor. Oryantalist söylemlerin ve Avrupamerkezci dünya görüşlerinin önde gelen bir eleştirmeni olan, bununla beraber Kant, Freud, Foucault, Marx ve diğerlerinin Batılı kavramlarını eklektik biçimde kullanan Faslı tarihçi Muhammad Abid Al-Jabiri’yi alıntılacak olursak: “Ben kendimi orijinal çerçevelerdeki kısıtlamalarla sınırlamıyorum, daha çok onları farkedilir bir özgürlükle faydalı olacağını düşündüğüm şe-

kilde kullanıyorum... bu kavramları demirden kalıplar olarak düşünmemeliyiz, ama her durumda en üretken şekilde kullanılabilecek aletler olarak düşünmeliyiz...”⁸

Eğer küresel bir kamusal alanın soykütüğü ile ilgileniyorsak, Batı-merkezci düşüncenin *radikal biçimde kozmopolit* eleştirisi-nin ilk olarak İslam dünyasında çıkmadığını belirtmemiz gerekir. Fransızca konuşan Karayıplı'den geldi, seküler yoldan, Marksist bir taşıma ile dolambaçlı yoldan Cezayir'e gelmişti – ve ortaya çıktığında Batılı bir paket ile belirmişti. Frantz Fanon'un Batılı olmayan dünyaya Avrupa'yı “geride” bırakma –yani, iflas ettiğini ispatlamış olan Avrupa modelini aşan bir modernite üretme– çağrısı yapan (ve paradoksal biçimde Avrupalı marksist Jean-Paul Sartre tarafından sunulmuş olan) harikulade kitabı *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden bahsediyorum. Fanon'un jesti tümüyle yeni bir düzenin zihinsel kurtuluşunu öneriyordu çünkü siyaseti hâlâ farkedilir biçimde Marksistken dahi yaklaşımı herhangi bir ideolojiye itaat etmeyi reddediyordu. Sömürgeleşmiş dünyanın modernitenin ilerlemeden çok gerileme anlamına geldiği büyük bölümünün –Aijaz Ahmad'ın Avrupa emperyalizmi çağını imleyen “burjuva modernitesine iniş”⁹ dediği– fiilen yaşanmış deneyimini yankıyordu. Lübnanlı şair Ahmad Ali Said'in (Adonis) 1967 tarihli bir makalesinde nefis bir biçimde yeniden telaffuz edilmişti bu – Sharabi'nin *Arab Intellectuals and the West* kitabının son cümlesi olarak alıntılacağı pasaj şöyleydi:

Artık Avrupa'ya inanmıyoruz. Siyasi sistemine veya felsefelerine duyduğumuz bir inanç kalmadı. Kurtlar... ruhunu kemirdikleri gibi toplumsal yapısını da kemirdiler. Bizler –geri kalmış, cahil, yoksullaşmış halklar– için Avrupa bir cesettir¹⁰.

Burada Kemal tarafından İslamı reddetmek için kullanılan sözcükler postkolonyal Batı'ya çevriliyor. Ama Adonis seküler bir düşünürdür, Seyyid Kutb'un yaptığı gibi, geleceğe uzanan yol olarak tersyüz edilmiş bir Batı'yı, yani İslamı oturtmak gibi bir arzusu yoktur. Buna karşın Fanoncu eleştiri, İslamcılar tarafından, örneğin, düşüncesi ve yazıları İran devriminde önemli bir

rol oynayan ve aynı zamanda herhangi bir ideolojik formdan çok Kübalı Marksist Che Guevara ve Latin Amerika kurtuluş teolojisinden –eleştirilen nesne (dünya emperyalizmi, ırkçılık ve sınıf sömürsü) tarafından birarada tutulan eklektik bir teorik karışım– etkilenmiş Ali Şeriatî tarafından devralınmıştır¹¹.

Bu kısa yazıda benim amacım entelektüel tarihi yeniden anlatmak değil. Daha çok, son derece özgül, hayli politik bir soruyla ilgili bir tartışmaya katkıda bulunmayı hedefliyorum: Bugün nasıl olur da, hangi entelektüel eleştirel üslupla, küresel bir Sol beraber konuşmayı öğrenebilir? Bu bağlamda entelektüel tarih bir dönüşüm geçiriyor, artık, ister Batılı ister Arap veya İslam olsun, uygarlıkların özgül sürekliliklerinin bir hikâyesi değil, Foucault’nun terimini kullanırsak, “bilginin bir arkeolojisi”, şu anki küresel imkânın bilgisinin bir arkeolojisi yapılıyor. Walter Benjamin’in dilinde, şu anın *Urform*’larını, tüm eleştirelilikleri ikili eleştiri olmak zorunda bırakacak şekilde sömürgeleştiren söylemlerin hegemonyasının çalkalanacağı küresel bir kamusal alanın taleplerine uygun eleştirel bir söylem telaffuz edebilmek için bize rehberlik edecek soykütüksel nesepleri arıyoruz. Aynı zamanda, eğer yeni bir küresel Sol politik olarak etkili olacaksa, Sharabi’nin yazdığı gibi, “olumsuzun ötesine geçmeye”, eleştirinin üzerinde yaratıcı biçimde yükselmeye –bununla beraber, yeni bir dogmatizme düşmemeye– ihtiyaç duyar, ve bu da gerçekten zorlu bir hedeftir¹².

Henüz oluşturulmamış ama oluşturulması gereken küresel, ilerici bir Sol’a faydalı kılabilmek için, kısmi bağlamlarda gelişmiş eleştirel söylemleri birbirine bağlayacak bir rota arıyoruz. Gerçekçilerin düstur edindikleri düşmanının düşmanı benim dostumdur anlayışı bizi tatmin etmeyecektir, çünkü bu küresel dayanışmayı anlamlı bir şekilde desteklemeyecektir. Ayrıca Sol’un ayrı “kimlikler”den oluşan hatlarda parçalara ayrılmasının, en azından kimlik politikalarının günümüzde kültürel azınlıkların korunmasından çok göçmen-karşıtı yerlilik lehine kullanılması tehdidini içeren Batılı formuyla, ilerici bir eleştiri formu olarak miadını doldurduğundan kuşkuluyoruz. İslamcı formuyla “kimlik politikaları” gerçekten de güçlü bir kuvvettir, si-

vil toplum içinde küresel bir camiler ağıyla birbirine bağlanan bir milyardan fazla insanı kapsayan bir seçmenler bölgesi. Ama bu kamunun küresel, tektip bir İslamcı görüşe dönüşmesini arzulayanlar (veya bundan korkanlar) sadece eleştirel düşünceye izin vermekle kalmayan, ayrıca onu bir görev olarak gerektiren İslamı şekillendiren tartışmanın zenginliğine zarar verirler. Eğer monolitik, sorgulanmayan bir Müslüman blogundan destek bekleyebileceklerini düşünen İslamcı politikacılar varsa, bu politikacılar Batılı meslektaşlarından daha az sinik veya daha az manü-pülatif değildir.

İslamcı siyaset çoklu ve sürekli, eleştirel bir Sol'u da içerecek şekilde siyasi konumların geniş bir çeşitliliğine uzanır. Ve her ne kadar "Sol" terimi Fransız Devrimi bağlamında ortaya çıkmış açıkça Batılı bir kategori olsa da, isme bağlı olmayan karakteri küresel bir kamusal alana uyarlanabilmesine izin veriyor. Burada "Sol", sadece verili dünyanın iktidar eşitsizliklerine değil ayrıca onu haklılaştırmak için kullanılmış söylemlere de meydan okuduğundan eleştirel anlamda radikaldir. Bu Sol aynı zamanda, toplumsal adaleti hiçbir insanlık grubunu küresel kamusal alanın faydalarından ve içindeki ahlaki değer eşitliğinden dışlamayacak şekilde tanımladığından kozmopolit bir Sol da olacaktır.

Yakın dönem tarihinde Batı'nın sahip olduğu tahakküm düşünlüğünde, küresel örgütlenmedeki her girişim kolonyal farkın altını yeniden çizmek riskini taşır. Buna karşın, eleştirel Müslümanlar gibi, eleştirel İsrailliler, eleştirel Amerikalılar, Avrupalılar ve diğerleri, kimliklerimizin bizi ayrı düşürmesine izin veremeyiz. Gramsci'nin hegemonyanın muhalif söylemlerin yokluğuna değil, daha çok "muhalafetin örgütsüzlüğü"ne dayandığına dair öngörüsünü hatırlıyoruz. Gerçekten zorlu bir yolda gidiyoruz. Ama en azından yolda yanlış adımları bir kenara bırakmamıza izin verilsin. Bu yanlış adımların bir kısmını burada kısaca tartışacağım.

Eski sömürge ülkelerinden gelip de özellikle Batı'da yaşıyor (veya Batı için yazıyor) olan pek çok ciddi ve eleştirel yazar, Samuel Huntington'ın "uygarlıklar çatışması" öngörüsünün karşı-hegemonik bir meydan okuma için yolu açtığını söyler. Her ne

kadar Huntington, bir gerçekçi olarak, küresel mücadelenin kasvetli bir senaryosunu tanımlıyor olsa da, “Batı” dışındaki uygarlıkların bir modernleşme projesinde oynayacak bir rolleri olduğunu (yani Batılılaşma ve modernleşmenin eşanlamlı olmadığını) kabul edişi “ilerleme”ye tam katılabilmek için kimliklerinden vazgeçmeleri gerekmeyen uygarlıkların çağdaşlığını belirtir. Fakat Huntington ne aşkın anlamda ne de içkin anlamda eleştirel değildir, onun diğer uygarlıkları olumlaması gerçekten tümüyle görünüştedir. Türk entelektüeli Ahmet Davutoğlu, özellikle Habermas’ın modernitenin “tamamlanmamış bir proje” olduğu iddiası hakkında konuşurken şunu sorar, öyleyse, “onu kim tamamlayacaktır?... bu projenin nesnesi olmuş olan Batılı-olmayan uygarlıkların rolü sonraki aşamada ne olacaktır?” Şimdi bu, eğer Habermas’ın orijinal ifadesiyle, onun Batı modernleşmesini kendi kusurlarından sorumlu tutan Aydınlanma projesinin içkin eleştirisiyle ittifak halinde olsaydı Davutoğlu’nu radikal, kozmopolit bir pozisyona götürebilirdi. Ama bunun yerine, Davutoğlu ikili eleştirinin yükünü sırtından atıyor ve –sanki herhangi bir “uygarlık” içkin küresel alan içinde ayrı kalabilirmiş gibi– Huntington’ın ayrılmış uygarlıklar fantezisine düşüyor. Batı’nın özelleştirisinin “Batılı-olmayan uygarlıkların otantik öz algılarının canlanışına ve direnişine karşı cevabi bir uygarlık-içi kriz”¹³ haline geldiğini iddia ediyor. Ama bir uygarlıklar çatışması eleştirel, karşı hegemonik bir görevi gerçekleştiremez, çünkü karşı hegemonik görev bir hükmeden “uygarlığın” başka uygarlıklarla yer değiştirmesi değil, kültürel tahakküm yapılarına toptan bir son vermek demektir.

Kültürel tahakkümün öneminin bütünüyle kabul edilmesi ve hatta siyasi ve ekonomik tahakkümü mümkün kılan koşul olarak tanınması, bizim düşüncemiz için gerçek bir “ilerleme”dir. Dahası, eğer geleceğin nasıl bir anlama sahip olacağı konusu Batılı modelin tekelinde değilse, “henüz-olmayan” bir gelecek hayal etmek için ıskartaya çıkarılmış kültürel geçmişlere bakmamız gerekir. Ama –bu hayati bir noktadır– esinlenmek için geçmiş uygarlıkların iktidar gerçekliklerine değil, kültürel tahayyüllerine bakmamız gerekir. Başka bir deyişle, her zaman gerçek ile ideal

arasında müzakereler olduğu ölçüde tüm kültürler her zaman radikal olarak anlaşılmalıdır, bu nedenle en azından potansiyel olarak içinden çıktıkları toplumlara ve iktidar yapılarına karşı protesto halindedirler. Gelenek savunucularının bunca nostaljiyle baktıkları kültürler onları doğuran toplumların rüya-formlarıdır. Tam da bu nedenle, kültürler, azınlık yönetiminin, patriarikal tahakkümün, sınıf tahakkümünün –“barbarca” olarak adlandırılmayı hak eden iktidar şiddetinin tüm formlarının– adaletsizliklerini ve haksızlıklarını örtbas etmek gibi ideolojik bir işleve de kendi zamanlarında sahip olmuşlardır.

Kültür ve barbarlık –iktidarın aynı zamanda kültürün gelişmesine izin veren denetimi ve “yasa ve düzen”i de sağlayan barbarlığı– bunlar, ister Pax Romana olarak adlandırılsın, ister Pax Britannica, veya Pax Americana, ya da İslamın Klasik Çağı, ya da Aztek ve İnka uygarlıklarının zirve yaptığı dönem olarak adlandırılsın, her “uygarlığın” sahip olduğu Altın Çağ’ın iki tarafını oluştururlar. Hiçbir büyük “uygarlık” bu çelişkiden kurtulmuş değildir. Bu, aşağıdaki görüşünde ısrar eden Walter Benjamin’in de muhteşem öngörüsüydü:

Bugüne değin zafer kazanmış kim varsa, bugün iktidarda olanları bugün yere serilmiş olanların üstünden geçiren zafer alayıyla birlikte yürümektedir... Kültür alanında hiçbir belge yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi niteliği taşımasın.¹⁴

Değişen mevcut koşullarımız içinde (Marksizmin de aralarında yer aldığı İslam’ın Altın Çağı ve Avrupa Aydınlanması gibi) farklı kültürel geleneklerimizi büyük saygı duyarak kurtarmak arzusu duyarken geçmişin rüyasını geçmişteki gerçekle karıştırmamak konusunda epey ders almış olmalıyız. Geçmişin rüyasına değer verdiğimizden, gerçeğini de eleştirmeyi sürdürmemiz gerekir. Geçmiş kültürün bu şekilde kurtarılması sadece geçmiş şiddeti değil ama geçmiş adına işlenen bugünkü şiddeti de meşrulaştırma amaçlı ideolojik rolünden geçmişi sıyracaktır.

Radikal kozmopolit bir Sol’un rolü, sömürenlerin dinini, ten rengini, veya etnisitesini değiştirmek gibi minimalist bir projeye

indirgenemez. Bir toplumsal sistem çoğunluğun sırtından geçi-
nen zengin ve güçlü bir azınlık üretiyorsa bu sistemin meşrulaş-
tırılmasıyla özdeşleştirilecek savunulmaya değer bir kültür ola-
maz. Konfüçyüsçülük ve İslam başka türlü bir kapitalizmin ge-
lişmesine işaret ediyor olabilirler, ama eğer bu “fark” ideolojik
meşrulaştırma seviyesinde kalıyorsa, insanoglunun yaratıcı eme-
ğinin ve doğanın yaratıcı emeğinin sömürüsü hâlâ toplumsal
zenginliğin üretilmesine temel oluşturuyorsa bu fark yeterli de-
ğildir. Sharabi’nin de yazdığı gibi, ihtiyaç duyulan şey, teolojik
bir kutsal kitap yorumu değil, ama sorunları fiilen çözebilecek
eleştirel bir analizdir.¹⁵

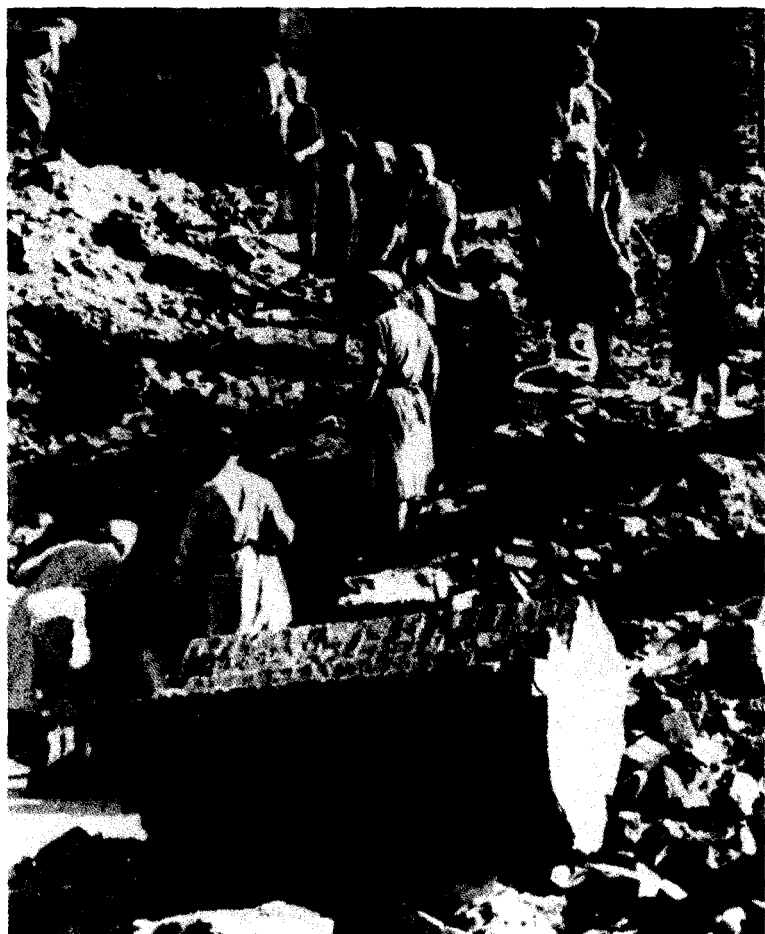
Bugün kimi postmodern çevrelerde işitilen aldatıcı biçimde
çekici bir argüman ikili eleştiriden kopmamak, bunun yerine her
ikisini de elde tutmak, iki zıt eleştiriyi, İslamcılığı ve postmoder-
nizmi birbirine dokumaktır. Bunlar şimdi birbirlerine hiç benze-
meyen ideolojik kötü adamlar gibi görünebilir, ama Bobby Say-
yid entelektüel açıdan zekice yazılmış kitabı *Fundamentalizm
Korkusu*’nda Ayetullah Ruhullah Humeyni’nin İslamcı söylemi-
nin ortaya çıkışını Lacan, Derrida ve Rorty’den toplanmış post-
modern kategorilerin yardımıyla tarif ediyor, bizi neredeyse Hu-
meynici teorinin postmodern doğruluğuna ikna edecek gibi olu-
yor. Humeyni, Sayyid’in savunduğuna bakılırsa, siyaset teorisini
Batı düşüncesinin kategorileriyle haklılaştırmaya hiç çalışmaya-
rak, Batı hegemonyasından muzafferane bir kaçıışı başarmıştır.
Humeyni’nin İslamcılığı Batı’yı “merkezsizleştirme”yi¹⁶ başarmıştır,
bu da Sayyid’i sadece diyalogu reddederek hakiki bir di-
yalogun mümkün kılınabileceğine dair paradoksal bir sonuca
götürür.

Bu ikna edici bir önerme değil. Eleştirel değerlendirme Batı
düşünme modellerinden kurtulunca sona ermiyor. Orada sadece
başlıyor. Şah Pehlevi’nin ABD hükümetinin desteğine siyasi ve
askeri bağımlılık içindeki terörist rejimini reddeden İran devri-
minin pozitif öğelerini reddetmesek de, İran devriminin –İslam-
cılık söyleminin içinden de ciddi eleştireler almış– şiddetli bi-
çimde otoriter, cezalandırıcı, neopatriarkal yönlerini, kapitaliz-
min tanımsal bir eleştirisinin Stalin sosyalizmini eleştirilmeden

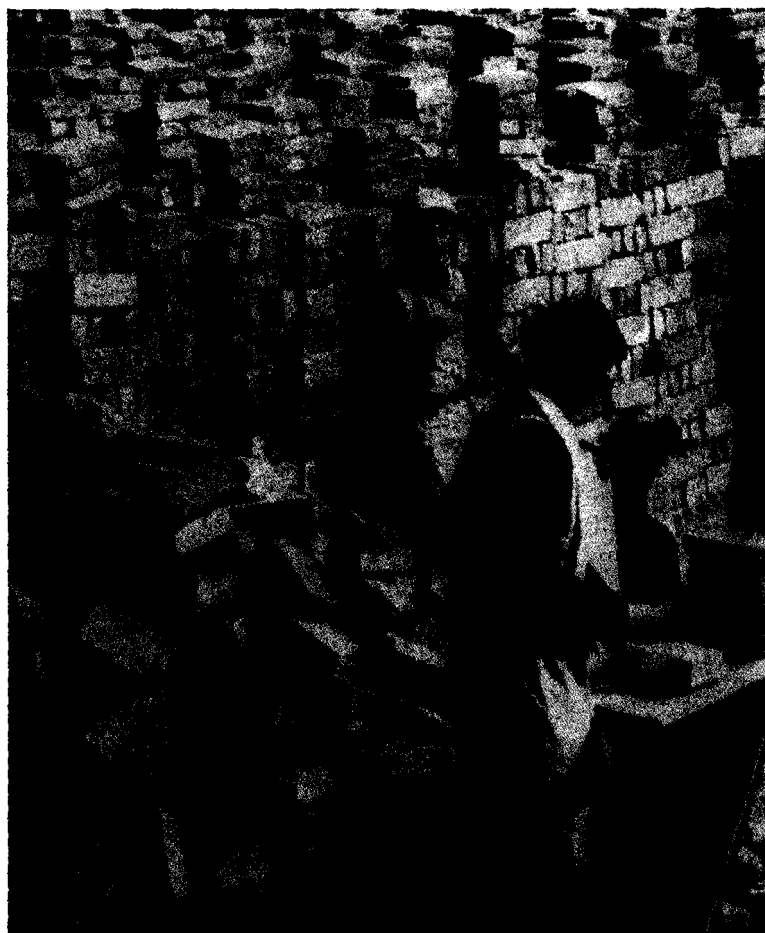
kucaklanmasının talep edilmesinden daha fazla onaylayamayız. Bu yanlış mantık *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni sözde Batılı aklın hem kapitalist hem de sosyalist varyantına karşı yazarken Adorno ile Horkheimer'in tam da eleştirdikleri şeydi.

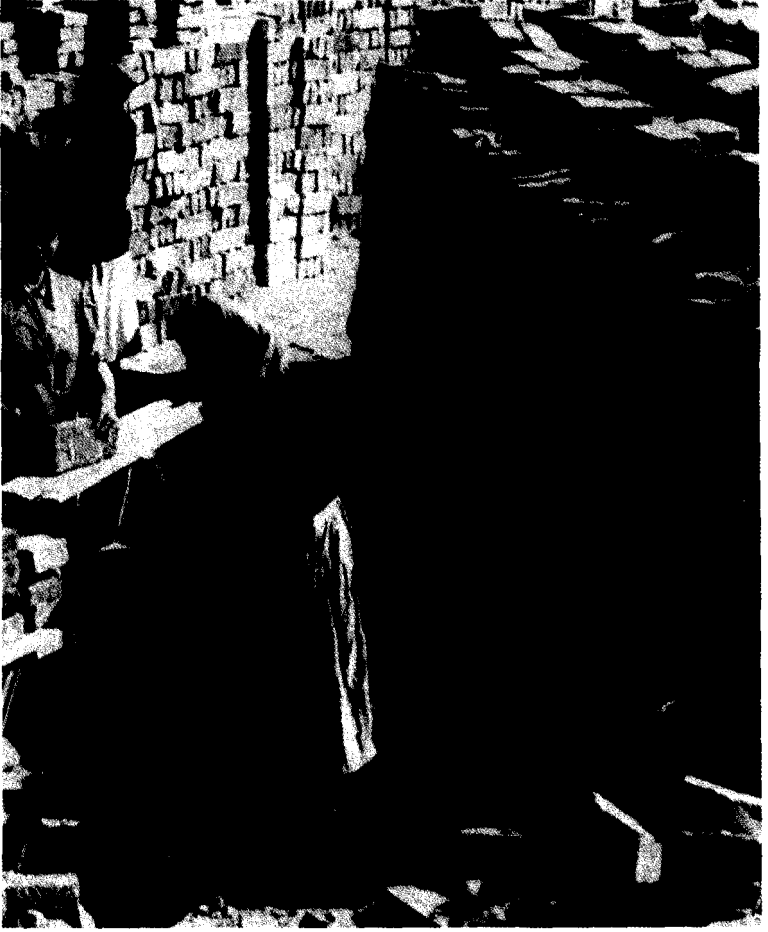
Dolayısıyla bağlantılar tamamlanmıştır ve Sayyid bu önemli konuyu zorlukları yok sayarak ele alır. Benim burada önerdiğim bakış, hakiki bir küresel kamusal alanın –“biz” ve “onlar” diye– taraf tutmak zorunda kalmayacağımız veya eleştirel değerlendirme kapasitemizi güdük bırakacak, bizi yanlış düşünsel ve siyasi sonuçlara vardırarak ve fundamentalist konumlar arasındaki benzerlikleri –İslami-olmayan en arsız iki örnek verilecekse buna Birleşik Devletler'in kendi kendini “Seçilmiş Ulus” olarak kavraması ve Pazar mekanizmasına kör inanç doğuran neo-liberal fundamentalizm sayılmalıdır– fark etmekten alıkoyacak şekilde kendimizi –dini veya seküler, postmodern veya modern– tek bir düşünce paradigmasına sınırlamak durumunda kalmaya çağımız biçimde düşünmeyi özgürleştirebileceğini söylüyor. Amerikan hegemonyası kendisine muhalefet eden fundamentalist İslamcılığı inşa eder; ABD ve İsrail devlet terörü kendilerine direnen terörün sadece sonucu değil aynı zamanda da müsebbibidirler. Bunlar küresel bir Sol tarafından ısrarla üzerinde durulması gereken hakikatlerdir.

Bizim entelektüeller olarak böyle bir söylemi mümkün kılmanın bir yolu, uygarlıklar mitini esas etkiye sahip “fark” sayarak güçlendiren disiplin sınırlarına karşı yazmak ve eğitim vermektir. Eleştirel düşünce araçlarını, her nerede bulmuş olursak olalım kullanabiliyoruz. Avrupa tarihi üzerinde çalışan bir eleştirel teori öğrencisi olarak benim 1970'lerde Georgetown Üniversitesi'nde aldığım lisans eğitimi, Profesör Sharabi'nin Arap düşünsel tarihi derslerini almak zorunda olmamam yüzünden yoksullaşmıştı. Uygarlığa dayanan ayrımların yüzyılın ikinci yarısında kaçınılmaz olmuş olması bugünü de bağlamaz. Hisham Sharabi'nin eleştirel mirası, hem Batı'da hem de Batı dışında, hem Arap dünyası içinde hem de dışında, radikal ve kozmopolit bir Sol'un yuva bulabileceği küresel kamusal bir alana yer açar.









Resim 16 ve 17. “*Trümmerfrauen* [“Enkaz Kadınları”]), Berlin, 1945, savaşın yıktığı şehrin taşlarını tek tek temizleyen ve istifleyenler.

Bölüm Altı

Söyleşi:

**Susan Buck-Morss, Laura Mulvey ve
Marq Smith**

(Journal Of Visual Culture*)

JVC: *Rüya Âlemi ve Felaket*'in** (2000) başlarında bu son kitabın “görsel kültürde bir deney” olduğunu söylüyorsunuz. Ardından önerdiğiniz gibi, bu, hem kelimesi kelimesine hem de metaforik olarak, yirminci yüzyılın neyle ilgili olduğuna dair genel kavrayışları sarsan bir geçmişî görme biçimi sunarak “görüntüleri felsefe olarak” kullanma girişimidir. Bu serüvenci çabanın arkasında ne yattığı hakkında bize daha fazlasını anlatabilir misiniz? Bir önceki kitabınız *The Dialectics of Seeing*'de [1989] kendinize biçtiğiniz görev kadar müşkül bir görev olmalı kesinlikle. Bu tür deneyler Benjaminci bir montaj zihniyetinden mi doğuyor, yoksa sürüp giden başka bir şey mi var? Belki bunda özellikle Buck-Morssvari bir yan vardır?

SBM: Çoğu kez basitçe bir görüntüden etkilenecek, özellikle konvansiyonel kavrayışa uymayan veya onu bozan bir imgeden etkilenecek koyuluyorum yola. *Rüya Âlemi ve Felaket*'te çok fark-

*Laura Mulvey ve Marquard Smith ile söyleşiden parçalar, *Journal of Visual Culture*, Londra, 28 Ekim 2001. Söyleşinin tam metni Cilt 1 Sayı 3'te yayınlandı, Aralık 2002: 325-40.

** *Rüya Âlemi ve Felaket, Doğu'da ve Batı'da Kültürel Ütopyanın Tarihi Karışması*, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2004.

lı türlerden 140 görsel var. Kimi resim, kimi fotoğraf veya filmlerden enstanteneler, kimi gazete kesikleri olmak üzere her türden görsel veri mevcut. Bunlar metnin illüstrasyonları değil aksine metnin yazılması için gerekli esini veren şeylerdi, bu görseller bulunmamış olsaydı bu metin de yazılmış olmayacaktı. Bu nokta benim için önemli. Film çalışmalarını, sanat tarihini, fotoğraf kitaplarını ve elimi atabileceğim herşeyi yağmalamaya götürüyor beni. Belirli bir teorik kullanım için görsel kültürü yaşıyorum.

Benjamin de böyle çalışırdı, hem de farkettiğimizden daha fazla. Her ne kadar yapıtına çok az görsel eklemiş olsa da, en içgörülü teorik katkılarının çoğu görsel kültür üzerine düşümleridir. Benim sunumum doğrudan metne monte edilmiş görsellere bağlılığıyla farklılaşıyor. Resimlerin ve metnin yan yana getirilmesi teorik meseleyi belirli bir biçimde, şaşırtan ve aydınlatan bir biçimde *görebilen* okuyucularda bilişsel bir deneyim üretmeyi hedefliyor. Akıl kadar, yakınlık duyma da seferber ediliyor...

Küreselleşmenin Eleştirel Arkeolojileri

JVC: Soru şu: Nasıl bir malzeme –Solcu bir proje olarak– modernitenin ütopyacı umutlarını kurtarmaya izin verir? Büyük ölçüde görsel kültür üzerine bir kitap olan *Rüya Âlemi ve Felaket*'te molozlardan bahsediyorsunuz. Peki, tarihsel ve görsel olarak, nasıl bir tortudan söz edebiliriz bu ütopyacı projeyi ciddiye almak için?

SBM: Bir örnek vermek gerekirse, Konstrüktivistlerin projesi, özellikle insanların gündelik yaşamda “yoldaşları” olacak “sosyalist nesneler”, endüstriyel-estetik ürünler yaratmak konusunda ki hayli ciddi girişimleri, burjuva mallarının fetiş karakterini göz ardı ediyordu. Sonra Sovyet sinemasının rüya âlemi vardı. Kitapta (1920’lerde Eisenstein’la çalışmış) Grigori Alexandrov’un yö-

**Sirk (Tsirk)* Sovyet devletinin üstünlüğünü ve Stalin döneminde hayatın hırka kalığını anlatan sosyalist gerçekçi bir film, siyah bir adamın bebeğini karnın-

nettiği *Sirk** adlı filme atıfta bulunuyorum, ama çok yakın zamana kadar filmi görme şansım olmamıştı. Kesinlikle olağandışı bir film, sadece Busby Berkeley* görünümlü müzikal final yüzünden değil, ırk konusunun ele alınış şekli, karışık evlilikler, tüm gamın yapılışındaki aydınlanmış yol. 1936'da gösterime girmiş! Bu denli ilerici biçimde tematize edilmiş ırksal entegrasyonu otuzların ortalarında Batı'da bulamazsınız.

Bizim kendi zamanımızda ütopyacı bir proje için kullanışlı olacak "tortular" aynı zamanda kültürel bağlantıların genelde sanıldığından daha akıcı olduklarını göstererek garanti gördüğümüz Doğu'ya karşı Batı'yı konumlandıran Soğuk Savaş imgelemelerimize meydan okuyabilecek olgular olabilirler. Kitapta ayrı ayrı yerlerde bulunmuş parçalardan –Stalin'in Birinci Beş Yıllık Plan fabrikalarını ABD'li mühendislerin yapmış olmaları olgusundan ve ABD halkının bu sayede Washington DC'de bir Ulusal Sanat Galerisine kavuşmasından– bir hikâye, tutarlı bir hikâye kuruyorum. Bu olgular nasıl bir araya geliyor? Stalin mühendislere ödemek için nakit paraya ihtiyaç duyuyordu ve bunu Avrupa resim sanatının başyapıtlarını St. Petersburg'daki Hermitage müzesinden alıp –gizlice– ABD Maliye Bakanı Andrew Mellon'a satarak elde etti, Mellon da vergi kaçırma suçlamasından kaçabilmek adına, hükümetin müze inşa edebilmesi için hem para bağışladı hem de resimleri. Dolayısıyla ABD "sosyalleşmiş sanat" –Ulusal Galeri– sahibi oldu ve SSCB Mellon ailesinin serveti sayesinde kapitalist çelik fabrikalarına sahip oldu! Bu hikayenin ilk kısmını aşırı sağcı bir *think-tank*'in metinlerinde buldum; ikinci kısmını da sanat tarihi kütüphanesinde buldum. Ama kimse bunları bir araya getirmemişti. Bu bölümle ilgili görseller 1930'larda SSCB'yi ziyaret etmiş Margaret Bourke-White'in çektiği Magnitogorsk şehrinin fotoğraflarıydı.

da taşıdığı için ABD'den kaçıp Sovyetler Birliği'ne sığınan ve bir sirkte çalışmaya başlayan Marion'un öyküsünü anlatırken kapitalizmin farklılıklara karşı hoşgörüsüzlüğünü sosyalizmin ise eşitlikçi ve kucağlayıcı tavrını öne çıkarır. (çn)
 *Busby Berkeley (1895-1976), önemli bir Hollywood yönetmeni ve müzikal koreografıydı. Çok sayıda dansçıyla kurguladığı karmaşık geometrik dokular içeren şovlarıyla tanındı. (çn)..

Amaç yeni bir nihai tarih anlatmak değil. Parçalar tekrar ayrıştırılıp başka bir fikri ifade etmek amacıyla yeniden bir araya getirilebilir. Ama buluşmalar keyfi değildir. Yarattıkları fikirler kurmaca değildir. Bu parçaları geçmişte hareket ettirmek biraz geçmiş tarihin ayırdığı parçaları bir araya getirmeye çalışan figürün allegorisi olan Der Grübler (toplayıcı –ç.n) tutumudur. Ve bu tarihsel fragmanlara yönelik siyasi olarak ütopyaçı ilgi elimizde sadece bunların bulunmasından kaynaklanıyor! İlerlemenin imkânsızlığını gözeterек eğer neşeyle ileriye doğru yürüme mitinden vazgeçersen geçmişten başka nereye bakabilirsin? Dolayısıyla tarihin kurtarılması geçmişe yönelik nostaljiden kaynaklanmaz, ama geçmişi kullanışlı kılmaktan kaynaklanır. Gerçekten kullanışlı. Bugün Sol'da düşünmek için kullanışlı.

Tarihsel olguları kullanmadaki sorun insanların onları tarihi “olduğu gibi” anlatacak şekilde değerlendirmenizi istemeleridir. Kitap, Sovyet durumunun dehşetlerine –Stalin'in toplu cinayetleri veya köylü kolektifleştirmesinin yıkımlarına– yeterince vurgu yapmamakla eleştirildi. Ama bugün Sol için kurbanları hatırlamak yeterli bir strateji değildir, özellikle eğer bu dehşetleri yeniden bir araya getirmek sosyalizm geleneğinin kredisini tümünden tüketmek için kullanılıyorsa. Bize göre, esas tesine çevrilmesi gereken Soğuk Savaş'ın tarihi anlatma biçimidir. Benim stratejim tarihsel fragmanları kullanışlı yan yana getirmelerde yerleştirebilmek için kronolojiyi yoksayan bir zaman pragmatığıdır. Gerçekten kafamda fotomontaj metodu vardı bunu yaparken, John Heartfield* ve diğerlerinin siyasi fotomontajlarını akılda tutuyordum.

JVC: Dolayısıyla, örneğin en son *Critical Inquiry*'de yayınladığınız Hegel ve Haiti üzerine yazı da böyle bir mantığa mı dayanıyordu?*

*John Heartfield (1891-1968). Alman fotomontaj sanatçısı Helmut Herzfeld Almanya'daki milliyetçiliği ve Britanya-karşıtı duyguları eleştirmek için 1916'da adını değiştirip John Heartfield ismini kullanmaya başlamıştı. Berlin Dada hareketinin önemli isimlerindendir. (çn).

** Susan Buck-Morss, *Critical Inquiry*, 26, 4 (Yaz 2000): 821-65.

SBM: Kesinlikle. Aynı metot. Bunu gördüğünüz için teşekkür ederim. *Rüya Âlemi ve Felaket* çıktıktan sonra, insanlar Sovyetler Çalışmaları “yaptığımı” düşünme eğilimine girdiler. Sonra onlara daha yeni Hegel ve Haiti hakkında yazdığımı söyleyince karşı çıktılar. “Böyle sağa sola zıplamaman gerekir,” dediler. Açıkça burada heveskârlıkla, amatörlükle suçlanabilirsin. [gülüşmeler]. Ama metot aynı. Her iki vakada da geçmişin fragmanlarını tarihsel imgelemelerimizi siyasi olarak dönüştürme niyetiyle bir araya getiriyorum. Bir restorasyon görevi saydığım Hegel ve Haiti projesinde, hikâyeyi farklı disiplinlerin –felsefe, Karayip çalışmaları, Fransız devrimi tarihi, sanat tarihi, basılı medya tarihi– örmesi yüzünden karanlıkta kalmış ve görünmesi imkânsızlaşmış bir resmi restore etmek için tarihsel olguları birleştiriyorum.

JVC: Netleştirmek, ama fazla da basitleştirmemek için, diyebiliriz ki Hegel ve Haiti üzerine makale, tarihsel olarak, nasıl, Hegel’in belirli bir tarihsel anda belirli bir tarih modeli geliştirmeye başladığını ve bu modelin, bu yorumun, nasıl, modernitenin doğuşunu anlamak için rehber bir ilkeye dönüştüğünü ele alıyor. Ama bundan fazlası var, çünkü siz hikâyeyi daha tanıdık ikonografik, tarihsel, kültürel ve coğrafi çevresinden alıp uzaklaştırıyor, Haiti eksenine yerleştiriyor, ve böylece sadece Hegel’in tarih felsefesinin somut tarihsel yere ait olduğunu değil, ama ayrıca köle-efendi diyalektiğinin her zaman çoktan postkolonyale dair bir sorun ve aynı zamanda postkolonyalin sorunu olduğunu, ve ayrıca da sınıf sorunu olduğunu gösteriyorsunuz. Peki, Hegel ve Haiti konfigürasyonu yeni projenizin, küreselleşmenin kültürel bir soykütüğü projenizin başlangıcında nasıl bir rol oynuyor?

SBM: *Rüya Âlemi ve Felaket*, Doğu Batı’ya Karşı diyen modernist manzaranın sonu hakkındaydı. Bu coğrafi haritanın parçalanması, diyelim ki, modernitenin sonudur – ya da, daha iyi söylenirse, belirli bir tür Batı tekelindeki modernitenin sonudur. Dolayısıyla şimdi, eğer modern çağın başlangıcına dönerseniz, harita *olmadan* düşünmeniz gerekir. Bugün zaten yok olmuş bir haritadır bu. Bildiğiniz Soğuk Savaş haritasıyla sona ereceğini

varsaymadan modernitenin kökenlerinin mekânına geri dönüp düşünüyorsunuz. Bu sizi diğer entelektüel proje türlerinde de rahatlatır. Dolayısıyla benim için küreselleşmenin ve küreselleşmeye şu anki formuyla direnen hareketlerin kökenlerini soykütüksel anlamda haritalandırmak amacıyla bir anahtar olarak Hegel ve Haiti'ye doğru devam etmek son derece mantıklıydı. Moderniteden farklı olarak, bizim yeni gerçekliğimiz, illa doğuştan Avrupamerkezci değildir.

Temelde proje, orada olmaları gerektiğine dair bir sezgiye zaten sahip olduğum arşiv buluntularına dayanıyor. Yani, Hegel'in efendi-köle diyalektiğini ilk anışı 1803-5 Jena elyazmalarındadır; bu notlar hemen *Tinin Fenomenolojisi*'nin yazılmasına evrilmişti. 1803, Napolyon'un Saint-Domingue kölelerini azat eden ve Fransız Devrim hükümetini sömürgelerde köleliği kaldırmaya zorlayan Toussaint-Louverture'ü tutukladığı yıldır. 1804-5'te, Dessalines Saint-Domingue'deki mücadeleyi devraldı ve sömürgeyi özgürleştirmeyi başardı, Haiti'nin "Siyah İmparatorluğu"nu kurdu. Hegel köle-efendi diyalektiğini tam da bu yıllarda formüle etmişti. Dolayısıyla ben, özgül disiplinlerdeki akademisyenler fark etmemiş olsalar da bir bağlantı olması gerektiğini düşünüyordum. Sadece tek bir akademisyen, Paris'te yaşayan Pierre Franklin-Tavares adlı Batı Afrikalı bir felsefeci bir bağlantıdan söz etmişti.

Ve öyle anlaşılıyor ki –bunları arşivde buldum– o günlerin Almanya'sının en önde gelen siyasi dergisi olan Minerva –Hegel'in bu dergiyi okuduğunu biliyoruz– 1803, 1804 ve 1805'te Haiti devrimine yüzlerce sayfa ayırmış, köleliğe ve sömürgeciliğe karşı verilen on yıllık mücadelenin tüm hikâyesini anlatmıştı. Aslında, (Napoleon'un sömürgeci gelen haberleri sansürlediği Fransa hariç) Avrupa'daki tüm basın bu haberlerle kaynıyordu. Hegel ile aynı yıl doğmuş olan Wordsworth, 1803'de Morning Post'ta Toussaint-Louverture'e adanmış bir sone yayınladı. Okur yazar Avrupalılar için Haiti devriminin önemi "kölelikten özgürleşme"nin, Hobbes, Locke ve Rousseau'da görülen Avrupa siyaset felsefesinin kök metaforunun, sadece bir metafor olmadığının ama dünya tarihinde fiili bir olay olduğunun aniden fark edilme-

siydi ve Genç Hegel'e esin veren de tam olarak buydu. Hegel'in köle ve efendi diyalektiğindeki siyaset felsefesine içeriden tarihsel yaklaşım, özgürlüğün meşrulaştırılması için kullanılan "doğal durum" anlatısını ikame etmişti. Hegel kendi kendisine bir not düşmüştü: "Robinson Crusoe ve Cuma" – "doğal durum"da, köle zaten oradaydı, Crusoe ile birlikteydi. Dolayısıyla sadece tüm hikâyeyi coğrafi olarak merkezden kaydırmak, bizim disiplin hudutlarımızın ve hudutların altında yatan Avrupamerkezciliğimizin, o günlerde yaşamış herkes için aşıkâr olan orijinal bağlantıyı *bizler* için nasıl görünmez kıldığını açığa çıkarıyordu.

Şimdi, görsel kültür tam da burada devreye giriyor. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl resimlerinde Avrupa'da siyahların mevcudiyeti defalarca belgelenmişti. Metinsel tarihte görünmez olan resimlerde görünüyordu, hem de o zamanlar yazılmış Haiti üzerine resimli kitaplardan Haiti vudu sembolizminden taşıp Hegel'in yazdığı kağıtların üzerindeki su izlerine dönüşen farmasonluk ikonografisine!

JVC: Açıkçası bu konjonktür (Hegel ve Haiti) sömürgelerdeki kölelik sorunuyla uğraşan Avrupalı entelektüel angajmandan doğmuş birşey mi? Avrupamerkezcilik mi? Ben çoğu kez bunun tam olarak ne anlama geldiğinden emin olamıyorum. Britanya, örneğin, sık sık kurtuluş mücadeleleri ve sömürgecilik sorunları ile ilgili Emperyal politikalarla başetmeye zorlanan, Solculuk, hatta liberalizm geleneği olan Emperyal bir ülkeydi,...

SBM: Evet, sömürgecilikten kurtuluş hikâyesi hâlâ Avrupa'yı merkezde tutuyor, örneğin, Linebaugh ve Rediker –*The Many-Headed Hydra*'da– başka bir hikâye anlatıyorlar. "Hegel ve Haiti" beni küreselleşmenin eleştirel bir arkeolojisi ya da bir soykütük diyebileceğim çalışmalar yürüten çeşitli disiplinlerden araştırmacılarla bağlantıya soktu. Başka bir deyişle, bu da küresel tarihtir, ama iktidarın mevcut küresel düzenlemelerini olumlamaya götürecektir, muzafferlerden yana bir kipte yazılmamıştır. Proje daha çok, tarihsel olarak uçlarda, ulusal olarak tanımlanmamış bir mekânda varolmuş direniş türlerinin bir haritasını çıkartıyor.

Eğer Haiti tarihine ulusal bir tarih olarak bakarsanız bir felakettir, klasik bir başarısız kalkınma, yabancı sermaye ve ABD hükümetinin etkisi altında siyasi diktatörlük vakası. Ama Haiti'nin köle devriminin Latin Amerika üzerindeki etkisine bakarsanız, ya da ABD'deki köle sahiplerini nasıl korkuttuğuna bakarsanız, ya da oradaki Polonyalıların da olayları diğer Avrupalılar gibi görmelerine bakarsanız, Hegel bir yana, olağanüstü bir etkisi olduğunu görürsünüz. Dolayısıyla Haiti sömürgelikten kurtulmak için verilmiş bir başka mücadele değildir. Aydınlanma düşüncesinin daha o zamandan Avrupa hegemonyasına karşı protestoda olduğu, radikal kozmopolitizme dair küresel bir hikâyedir. Sömürgelerin anavatana karşı savaşıması terimleriyle düşünülemez başka bir değere sahiptir.

JVC: Buradaki, Birleşik Krallık'taki tarihçiler, yakın bir zaman önce sömürgelerde başlayan ve sonra anavatan üzerinde etkileri görülen bir tarih olduğuna işaret ediyorlardı. Madalyonun iki yüzü var. Eğer özellikle anti-Emperyalist değilse, aynı zamanda Emperyal statüsünün bir parçası ve arazisi olarak ülke içinde Britanya iktidarını kabul etmeye açıkça zorlanmış radikal reform hareketleri pek çok vakada görülecektir. [...]

SBM: Haklısınız, elbette. Putney Tartışmaları (*The Putney Debates*) söylediğinizin mükemmel bir örneği, ve bu tartışmalar Linebaugh ve Rediker'ın kitabında merkezi bir yerdeler. Ama, Robin Blackburn'ün *The Overthrow of Colonial Slavery* adlı kitabına bakacak olursanız, sonunda, diyelim Britanya'da veya ABD'de Haitilere gösterilen desteğin Köleliğin Kaldırılması Hareketi'ne nasıl yol açtığını anlatarak bitiyor hikâye. Ama bu hâlâ Avrupa tarihidir. C.L.R. James'in klasik çalışması, *Black Jacobins*, yine de Haiti'nin nasıl bir Fransız devrimi yaşadığına dair bir kitaptır. Kitap daha başlığıyla söyler bunu size. Avrupa'dan uzaklaşınca, Linebaugh ve Rediker gibi –ve *The Darker Side of the Renaissance*'ın yazarı Walter Mignolo, ve *Haiti, History and the Gods* adlı kitabında vuduyu modern bir felsefe olarak inceleyen Joan Doyan gibi– insanların çalışmalarıyla bağlantıya geçtim. Sibylle Fischer Mo-

dernity Disawoved adlı olağanüstü bir elyazmasını yeni bitirdi, orada modern kurtuluş tarihinde Haiti'nin merkezi rolü üzerinde ısrar ediyor. On yıl önce, Paul Gilroy'un *Black Atlantic* kitabı tarihsel tartışmanın merkezsizleştirilmesini başlatmıştı. Yerkürenin topraklarını ilk kez yeniden haritalandıranlardan ve yerkürenin tarihini ulusdevletlerine veya ulusal kurtuluş hareketlerine ayrıcalık tanımayacak bir şekilde anlatanlardan biriydi. Tüm bu kitapların bilginin arkeolojisinin örneklerini oluşturdukları söylenbilir. Bunlar küresel direnişin soyktkleri veya *urformlarıdır*.

JVC: Haritalar konusundan, ve özellikle Doğu ve Batı'nın coğrafyaları konusundan devam edersek, bir kültürel coğrafya veya topoğrafya sorunuyla karşı karşıyayız demektir. *Rüya lemi ve Felaket*'teki tartışmalara yeniden dönersek, küresel manzaradaki –hem doğrudan hem de metaforik– değişikliklerin Doğu ve Batı hakkında düşünmeyi gereksiz kılıp kılmadığını bilmekle ilgileniyoruz. Görsel haritalandırmanın yönlendirmeleri aracılığıyla Doğu ve Batı hakkında yerleştirilebilir, haritalandırılabilir, telaffuz edilebilir diye düşünmek hâlâ ne kadar değerli?

SBM: Coğrafyanın siyasetle saf oluşturduğuna inanmıyorum, ne şimdi söz konusu böyle birşey, ne de muhtemelen ileride söz konusu olacak. Bugün Sol'un bir eve sahip olduğu tek bir mekân yok, demokrasinin eksikliğinin sosyalist amaçlara zarar verdiği Küba ve in bile değil bu ev. Küresel sermayenin dışında –her ne kadar Küba cesaretle küresel ekonomiye değişik şekillerde girmeye çalışıyorsa da– coğrafı olarak baz alınabilecek bir yer olmaması Sol için gerçek bir problemidir. Sovyetler Birliği önemli bir rol oynadı çünkü Sol anti-Sovyet olduğu zaman bile “Doğu”nun fiili varlığı, kapitalizmin endüstri devriminden mutlaka doğması gerektiği için doğmuş bir tür doğal fenomen olmadığının kanıtıydı. Modernitenin Doğu Batı'ya Karşı şeklindeki bu çatallanması, ayrıca küresel bir seviyede ilerici politikaları mümkün de kılıyordu –İspanyol İç Savaşı'nda cumhuriyete gelen uluslararası sol destek hatırlanabilir bir örnek olarak.

JVC: Haritaların değişen renklerini düşünüyorum. Ve yaklaşık son oniki yıldaki coğrafi dönüşümleri gözleyecek olursak, görsel bir deneyim olarak hayli yoğun seyrettiklerini söyleyebiliriz. Sınırların nerede yattığını anlamak demek, dünyanın nasıl kendini, diyelim Doğu ve Batı'dan Güney ve Kuzey'e yeniden tanımladığını tanımak demektir. Örneğin, ABD Güney'e, Meksika'ya doğru bakar, eski Sovyetler Birliği'ne, Doğu'ya doğru değil. Coğrafi metaforlar olarak Doğu ve Batı'nın formülasyonu büyük ölçüde Soğuk Savaş'a ait gibi gözükür, hatta hayli Avrupalıdır. Doğu-Batı aynı şekilde birlikte var olmaz, bir zamanlar ifade ettiği talepkâr veya tekil anlama sahip değildir. Dolayısıyla, aslında, değişmeye başladığında bir haritanın nasıl gözükeceğini hayal etmeye çalışmak meselesidir bu. Bazı büyük haritalar vardır, Avustralya kökenli olanlar mesela, Avustralya'yı merkezi-sahne tutar ve dünyanın geri kalanı ters yüz edilir. Ve bu tam da bir Avustralyalının gözünden dünyanın nasıl görüldüğüdür! Haritalar genelde bizim Avrupamerkezciliğimizi yansıtıyor ve onaylıyor gibi görünürler. Ama iktidar, çıkar ve önemli faaliyetlerin merkezi değişikçe, her zaman orada hazır beklemiş ve her zaman haritalandırılabilir olmuş, ama bir şekilde çoğunluğumuz tarafından basitçe kabul edilip kaydedilmemiş alternatif koordinatlar takımı aracılığıyla dünyanın nasıl işlediğini öğrenmemiz mecburidir.

SBM: Haiti'nin perspektifinden dünyayı görmek tanıdık olanın tuhaf gibi gelmesini sağlaması açısından özgürleştirici. Haiti özeldir, ama yeni perspektifler açması biçimiyle biricik değildir. Sadece bizatihi yeniden haritalandırma veya Doğu-Batı haritalarının Kuzey-Güney koordinatlarıyla yer değiştirmesi değildir yaşanan, ama daha çok dünyayı bir merkeze başvurmadan görselleştirme yönünde gerçek bir çabadır. Çok heyecan verici, ama siyasi bir bakış açısından aynı zamanda da sorunlu. Hardt ve Negri'nin kitabı *İmparatorluk* günümüz küreselleşmesinin içkinlik demek olduğu konusunda çok önemli bir noktayı işaret ediyor: "İmparatorluk"un siyasi ve ekonomik erişiminin dışında kalan hiçbir yer yoktur. Ama bu ayrıca direnişin yerel veya hatta ulusal kalamayacağı, ulusalcı hiç olamayacağı anlamına gelir. Küre-

selleşme-karşıtı hareketler bile bugün küresel bir seviyede çalışmak zorunda kalıyorlar. Yirmibirinci yüzyılda Sol'un karşı karşıya olduğu meydan okuma budur.

Siyaset, Tarih, Ütopya

JVC [Smith]: Daha önce değindiğimiz zaman sorununa geri dönelim. *Rüya Âlemi ve Felaket*'te, özellikle "tarih ve rüya âlemi" başlıklı ikinci bölümde, tarih krizini, "tarihin bizi nasıl yanılttı-ğı" sorununu tartışıyorsunuz. Tarihin bu yanılgısı/başarısızlığı konusunda biraz daha fazlasını söyleyebileceğinizi umut ediyoruz, çünkü bu, zamanın algılanması ile ilgili bir sorun olarak kendini gösteriyor. Bu şekilde tarihin nasıl yanıldığıyla ilgilenmekten çok, tarihe karşı okuma sorununu nasıl kavramlaştırdığınızı bilmek istiyoruz. (Ve sadece Benjaminsci bir anlamda demek istemiyoruz.) Bunun ışığında ve sizin ilerleme kavramına geri dönüp bakış şekliniz düşünüldüğünde, Sol'un geleceğin terimlerinden çok geçmişin terimleriyle düşünmek durumunda kalacağı bir ânin geleceğine inanıyor olabilir misiniz? Ek olarak, *Rüya Âlemi ve Felaket*'te farklı zaman konfigürasyonları ortaya çıkıyor. Siz devrimci zamandan ve tarihin sonu etrafında dönen –Alexandre Kojève'den Francis Fukuyama'nın *Tarihin Sonu* ve *Son İnsan*'ına ve diğerlerine uzanan– tartışmalardan bahsediyorsunuz. Ve sonra elbette küresel zamandan bahsediyorsunuz. Bu üç zaman şekli nasıl birbiriyle ilişkiye geçiyor?

JVC [Mulvey]: Bana öyle geliyor ki siz ayrıca tarihteki algılanan kriz fikrine dikkat çekiyorsunuz – neo-liberalizmin başarısı ile eski Sovyetler Birliği'nin çöküşünün kesişimi sağ-kanat bir siyasi ve ekonomik gündemin başarısıyla üretilmiştir. Dolayısıyla, "tarih" in bu krizlerle bölündüğünü kabul edersek, bu krizler ne kadar mevcut olurlarsa olsunlar, belki de entelektüellerin geçmişlerindeki Sol'un kayıp sürekliliklerinin örülmesi için yollar bulmaları gerekiyor olamaz mı?

SBM: Eğer yirminci yüzyılın ütopyacı rüya âlemleri darmada-

ğın olduysa, eğer bugün siyasi düşünceye sinizm hükmediyorsa, o zaman biz Sol'dakiler bir tür ıslah için çalışmak durumundayız demektir. Parçalanma meydana geldiğine göre soru şudur: Teknolojik ve bilimsel bilginizin dünyayı fiilen daha iyi hale getirebileceğine dair umuda dayanmış olan ve şimdi kırılmış siyaset geleneğini nasıl yeniden örebiliriz veya nasıl bir şekilde tedavi edebiliriz – ve bunu nasıl refah içindeki azınlık için yapmıyız?

JVC: Eğer bu geleneğin tamamen koptuğu kabul edilirse – metodoloji sorunlarını tartışırken daha önce önerdiğiniz gibi– çekiştirebileceğimiz, tekrar bakabileceğimiz ve varsayılan köprü kuramaz aralık üzerinde tekrar düşünebileceğimiz moloz parçaları var demektir. Dolayısıyla, montajın yan yana getirmeleri kadar beni ilgilendiren bir şey de, bunun ayrıca şu sorunu ortaya koymasıdır: Sağ'ın Tarihin sonunu ilan edebileceği olgusu ne ölçüye kadar kabul edilebilir? Ya da, örneğin, Sovyetler Birliği yıkılırken, bahsettiğiniz tipteki ütopyacı emeller 1991'de Sovyetler'de hâlâ aktif olarak görünüyordular ama fiilen varlıklarını sürdürmediler, ya da bunun artık geçmişe havale edildiği hâkim düşünce haline geldiğinden en azından onlar için sürdürülebilirlik çok zordu. Dolayısıyla [geçmişle yüzleşecek] ütopyacı düşünce tipi buydu, Sosyalizm ve Sol geleneğiyle bir angajman, Annette Michelson'un deyimiyle “radikal emel”.

SBM: Evet, ama, elbette, tam da Sovyet deneyi enkaza döndüğünden, Sovyetler Birliği'nin uygunsuz yönlerine geri dönmeyi düşünebiliriz. Yoksa, Sovyetler Birliği'ne karşı çıkmayı sürdürmek için onun devlet terörü kullanımıyla sınırlanmış buluruz kendimizi. Sovyetler Birliği'nin ortaya koyduğu tehlikeleri etkisiz hale getirmek, Sovyet sembollerini ironi ve parodi ile –ama ayrıca, söylenmeli ki, varsayılan bir sosyalizm rüya âlemi için nostalji duyarak– yeniden dolaşıma sokmaya başlayan *glasnost-öncesi* dönemin sanatçılarınca gerçekleştirilmiş birşeydi.

JVC: Halbuki, sanırım, Komar ve Melamid'in ve Sovyetler Birliği'nin diğer hicivcilerinin sanat yapıtları, kendi hicivleri içinde

bir angajman gerçekleştiriyorlardı ve bu angajman hem bir montajdı hem de sizin uygun olacağını düşüneceğiniz bir ıslahla bağlantılıydı diyebilir miyiz?

SBM: Benim bu montaj nosyonu ile ilgili ısrarcı olmak istediğim nokta şu: Eğer Sol geçmişe dönerse, bu bir tür yasaklanmış orijinal ideal dünyayı geri kazanmak için olmayacaktır. Hiç değil. Dolayısıyla nostalji gerçekten *bugün olacak başka bir şeyin ihtimali* içindir, geçmişte fiilen mevcut olmuş bir şeye yönelik değildir. Zamanın darmadağın olması “tarih”i –tarihsel “ilerleme”nin rüya âlemini– parçalanmış olarak tanımlayan anahtardır ve sonuçta ilerleme-olarak-zaman kavrayışının her iki tarafta da, hem Doğu’da hem de Batı’da yıkımıdır. Sağ bunu “tarihin sonu” olarak adlandırıyor ve kutluyor. Peki ya darmadağın bir geçmişin parçalarına bakakalan Sol? Bugünün muzafferciliğinden bizi kurtaracak şekilde bu parçaları nasıl yeniden birleştirebiliriz?

JVC: *Rüya Âlemi ve Felaket*’in ikinci bölümü ile ilgili bu denli heyecan verici olan şey tarihsel metodu, geçmişe ait pratiklerin yan yana gelmelerini tartışması. Bu geçmiş parçalarını günümüzle yan yana getirmek, dediğiniz gibi, günümüzün kendinden memnuniyetine karşı durma gücüne sahip olabilir. Bir siyasi ödev olarak bunun çok çarpıcı olduğunu düşünmüştüm.

SBM: Evet belki de çarpıcı, ama şu anda bu denli iyimser değilim. Burada siyasi bir sorun var ve bizim şu anki tarihsel uğramızın *pathos*’uyla ilgili bir sorun bu. Etrafındaki dünya yıkılırken Benjamin ondokuzuncu yüzyıl hakkında bir proje üzerinde çalışıyordu. Paris pasajları hakkındaki “büyük kitabı” için zaman yoktu: Bu kitap üzerinde çalışarak geçen bir on yıl Nazizmin ve İkinci Dünya Savaşı’nın siyasi aciliyetini etkisiz hale getirmeye yardımcı olmadı. Aynısı bugün de geçerli. Solcu bir perspektifle bakıldığında, bugünkü küresel durumun aciliyeti göz önünde bulundurulduğunda, geçmiş tarihin molozları arasında hareket etmek şüpheli bir girişimdir. Şu anda bunu etkili bir siyasi silah olarak haklı çıkarmak konusunda ciddi baskı altında kalırım.

JVC: Bugünümüzün kendinden memnuniyetine mümkün olan herhangi bir siyasi yolla meydan okumak, bizler için bir gerekliliktir. Bunun bir yolu tarihin maddeselliklerine geleceğe bakmanın bir biçimi olarak dönmek gibi gözüküyor. En son kitabınızı sizin Stalinist olduğunuzu düşünmeden okuyamayanlar, 11 Eylül hakkında [olaydan sonra] “hiçbir şeyin aynı olmayacağını” söylemeden düşünemeyenler – ki sonrasında hiçbir şeyin aynı kalmayacağı bir kriz yaratmaya çalışma duygusu en itiraz edilesi retoriklerden biridir... Bugün Sol’un yapması gereken şeylerden biri bana öyle geliyor ki salt geleceğe doğru inşa etmek yerine, geçmiş bu afetlerden kurtarmaya çalışarak geleceğe doğru inşa etmektir.

SBM: Ben şahsen, ABD’nin otoriter cevabı yüzünden, bu itiraz edilesi ifadeyi, 11 Eylül’den sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacak ifadesini kullandım. Bu ifadeyi/deyişi kullandım çünkü Solcu entelektüellere “sanki sadece akademik siyaset tehlike altındaymış gibi yazmayı bırakın! Maddi, siyasi dünyaya geri dönmemiz gerek,” demek istedim.

JVC: Evet, kesinlikle katılıyorum. Ama sanırım maddi dünyaya zamanın bu uğraklarda biçimlendirildiği mitolojileri illa ki kabul etmemek gerektiğini ima eden [...] siyasi, tarihsel ve maddi bir anlamda geri döneceksiniz...

SBM: Bir görüntüyü düşünüyorum, İkinci Dünya Savaşı sonrası, Berlin’den *Trümmerfrauen*’ın (Enkazdaki Kadınlar) bir fotoğrafı – askeri tahripten sonra enkazları temizleyen kadınlar, yıkılmış binalardan tuğlaları temizleyen, yeni inşaatlarda kullanılacak malzemeler olmaları için o tuğlaları istifleyen kadınlar. Bazen ben kendim de aynı şeyi yapıyormuşum gibi hissediyorum...

JVC: İki nokta var. Birincisi, üst düzey bir ABD Üniversitesi’nde İdari Bilimler Fakültesi’ndesiniz ve bu sizi istediğiniz medyayı veya mümkün başka bir formu kullanarak daha doğrudan cevap verebilecek bir pozisyona sokuyor. [...] ve ikincisi, siyase-

tin etkisini yazısına yedirmek için kişinin illa ki belirli bir konu hakkında, diyelim siyaset hakkında yazması gerekmez.

SBM: Gelin ütopyacılığı bir kenara bırakalım. Ben bir İdari Bilimler Fakültesi'nin Siyaset Felsefesi Bölümü'ndeyim ve bazı meslektaşların benim asıl saham olmayan Sovyetler çalışmaları üzerine yazmamış olmamı dilerlerdi, ama bunun yerine, Frankfurt Okulu dersleri vermemi ve Frankfurt Okulu üyelerinin entelektüel biyografilerini yazmamı yeğlerlerdi. Yani, eleştirel teoriyi kullanmamalıyım, ama eleştirel teoriyi öğretmeliyim. Eleştirel teoriyi kullanıyor oluşum benim çalışmama bir güç katabilir, ama aynı zamanda çalışmamın akademik kırılmalıdır.

JVC: Eski deyişle, bir akademisyen olarak değil bir entelektüel olarak işlev görüyorsunuz.

SBM: Ben böyle düşünmek isterim. Mümkün olduğu kadar. Ama neo-liberalizmin üniversite kültürünü, en azından ABD'de, etkileme biçimi, kişiyi kamusal tartışmalara katkı yapan bir entelektüel olmak konusunda cesaretlendirmemek ve bunun yerine "profesyonel" akademisyenler yetiştirmek üzerine kuruludur. Bu ikisi arasında bir dünya fark var. Neo-liberalizmin entelektüel hayata dair düşüncesi, fikirlerin büyük pazarında, ne kadar kof da olsa herkesin kendi "görüş"ünü ifade etmesidir, bu arada akademisyenler de sadece veri-bankası insanlar olarak kullanılırlar.

JVC: Akademik kırılma fikrini sevdim. Kendini açık bırakmakla bir ilgisi varmış gibi görünüyor, bu da çok farklı iki potansiyel cevap doğurabilir: Birincisi diyalogu teşvik edebilir, bu hoştur, ancak ikincisi kendini kırılma, savunmasız bırakanın kaçınılmaz biçimde saldırıya uğraması ve pataklanmasıdır. Ama fikir doğru bir fikir.

SBM: Hmm, gelin [akademik kırılmanın olumlu birşey olmasına dair] ihtimallere bir bakalım. Belirli bir tür akademik kül-

türden kaçınan bir metodoloji geliştirmekte siyasi bir avantaj olduğunu varsayabilirim, ama, peki, öyleyse –Sol sorununa ve Sol’un ortadan yitmesi, iktidarsızlığı sorununa geri dönersek– geriye bakan bir metot ne yapabilir? Şu anki durum üzerinde bir etkiye sahip olabilir mi?

JVC: Bunun en çok yapması gereken şey olduğunu söyleyeceğim. Cüretini tersine çevirmelidir. Yani, geleceğe ütopyacı bir beklentiyle bakma cüretini tersine çevirmesi lazım. Bir noktaya kadar şimdi sizin söylediğinizin şu olduğunu düşünüyorum: Eğer ütopyacı emel artık güdücü entelektüel güç olamazsa, öyleyse bir noktaya kadar geçmişe bakmak ilerici bir hamledir. Ve bu sizi nostaljiden ve diğerlerinden uzakta tutar. Her ne kadar nostaljinin kendisi her zaman kötü bir cevhere sahip olmuşsa da, geçmişteki umut uğraklarını geri kazanmak ve bunun için çalışmak arzusunun daha duygusal bir yanı anlamına da geliyor olabilir sadece.

Medya, Küresel Kamusal Alan, Cemaat

JVC: Emailden el video kameralarına yeni iletişim teknolojileri, bizim çağdaş dünyayı özellikle küresel bir ortam olarak deneyimleme duygumuz üzerinde nasıl bir etkiye sahipler?

SBM: Eğer 11 Eylül örneğini alırsak, ulusötesi medyanın karıştı olarak kesinlikle bir küresel medyadan bahsedebiliriz. Fark şu ki küresel medyanın mekânı içkindir, bu da demektir ki ulusal kamuları ayıramaz, ayrımcılık yapamazsınız. İkinci Dünya Savaşı’nda, hükümetler kendi halklarına yönelik propagandanın üretim araçları üzerinde hayli kontrol sahibiydiler ve özellikle karşı tarafı demoralize etmek için propaganda üretiyorlardı. Bugün “taraf”ı ayıran hiçbir coğrafi ayrım yok; bu medya mekânları entegre, üst üste gelen ve çoklu haldedirler. İnsanları hükümet sansürlerinin radar ekranları altında birbirine bağlayan internet ortamı bir direniş silahı olarak ancak düşük irtifada seyredebilir, uydu televizyonları ise sansürlerin üzerinde seyreder.

CNN'in Arap versiyonu olan El-Cezire'nin mevcudiyeti, küresel kamusal alan diyebileceğimiz şeyi şekillendirmekte olağanüstü bir etkiye sahip oldu. Sadece Ortadoğu'daki 35 milyon insan izlemiyor el-Cezire'yi, ama ABD içindeki (ve başka yerlerdeki) uydu bağlantıları aracılığıyla artan sayıda insan da seyrediyor. Her ne kadar dili Arapça olsa da, görüntüler küresel bir kamu tarafından erişilebilir durumda ve ABD hükümeti onun etkisini yıkmak için hiçbir şey yapamaz. Bu, ABD'nin uluslararası siyasetin küresel temsillerini çok daha başarıyla tekelleştirdiği [birinci] Körfez Savaşı'ndan beri yenidir. Bugünkünden öncesine denk gelen hiçbir siyasi durum hatırlamıyorum ki medya mekânları böylesine üstüste binmiş olsun, kontrol eden bir merkez bu kadar eksik olsun.

JVC: ABD'de enformasyona erişim konusunda, bir tarafta enformasyonun özgürce dolaşmasını engelleyen hükümet tarafında bir kapanma var ve hükümetin retoriğine oldukça destek varmış gibi görünüyor –“ya bizimlesin ya bize karşısın” konumu– fakat öte yanda enformasyon istedikleri için el-Cezire seyreden insanlar var. Elbette bunlar farklı insan grupları olabilir!

SBM: Ya da aynı insanlardır, ama giderek daha da şizofrenikleşiyorlardır! Eğer haberleri internetten alternatif kaynaklardan edinirseniz, ticari medya tarafından ABD'ye sunulandan farklı bir dünyada yaşadığınızı düşünürsünüz. Mısır'daki feminist örgütlerden ve Afganistan'ın devrimci feminist örgütü RAWA'dan, Müslüman kadınların kurtarıcısıymış gibi poz kesen Bush yönetiminin Halkla İlişkiler zırvalarını delip geçen enformasyonlarla dolu mailler alıyorum. Bu mesajların ne kadar yaygın bir dolaşıma girebildiğini bilmiyoruz. İnternet radikallerini saklandıkları delikten çıkarmak için yerel bir nümayiş tertiplenmesi gerekiyor illa ki, ama bu gerçekleştiğinde muazzam potansiyelin pırlıtısı yakalanabiliyor. Ancak şimdi sınanabilen, dikkate almak gereken bir örgütleyici sol enerji var internette. Chiapas isyanı internet iletişimini küresel dayanışma yaratmak için başarıyla kullanmıştı. ABD'deki İslamcılık ve Arap dünyası konularındaki korkunç

cehalet sonucu iletişim daha zorlaştığından 11 Eylül ile birlikte, risk daha yüksek hale geldi. Ve aşırılaşan şiddet potansiyeli göz önünde bulundurulduğunda tehlikeler de daha ciddi. Elbette, internet kamuları gözlenebilir, ama milyonlar dahil olduğunda bu ne ölçüde gerçekçidir? İnternette o kadar çok enformasyon var ki kimse hepsini okuyamaz. Ben bu aşırılığı rahatlatıcı buluyorum. Bu siyasi bir güvenlik özelliği.

JVC: Mektup yazmanın, mesajlaşmanın tüm bu değişim sahasında modern bir kamusal alan düşünebileceğimize inanıyor musunuz? Bu yeni bir kamusal alan formu mudur? Ayrıca, bu küresel kamusal entelektüel sorunu hakkında ne demeli? Bu tür bir şeyin var olması mümkün müdür? Ve bir entelektüel olarak, kamusal entelektüel pratiğini sürdürmeye uğraşan ve küreselleşme üzerine çalışan biri olarak, küresel kamusal alana dahil olmak sizin için ne anlama geliyor?

SBM: Bir siyaset yeri olarak bu kavramla –küresel bir kamusal alan– çalışmamız gerekiyor. 11 Eylül'den beri, 1990'lardaki Sol siyasetin “küresel düşün, yerel davran” sloganını sorgulamak hayati görünüyor. Bizim aynı zamanda da küresel davranmamız gerekiyor. Ama bu son derece zor bir mesele, çünkü söylemsel sahada konusunda hiçbir anlaşma yok. Kişinin, Habermas'ın deyimini kullanacak olursak, şiddetten-arınmış iletişime katılmak için girebileceği hali hazırda mevcut bir küresel mekân yok. Bu mekânı inşa etmemiz gerekiyor ve bunun bir yolu, performatif olarak, ona işaret etmek. Küresel bir kamusal alanda “Sol” neye benzer? Hatta bu terimi kullanabilir miyiz?

Küreselden bahsetmek medyadan bahsetmek demektir. Ve, elbette, aracılı bir cemaat geleneksel anlamda beraber yaşamaya, beraber çalışmaya dayanan bir cemaat değildir. Medya tarafından yaratılmış olan kolektif ruh epeyce yüzeyseldir. Empatik özdeşleşmeler anlıktır ve yine bir an içinde yitip gidebilirler. Ortak bir dil olmadan, küresel kamusal alanın ağırlıklı olarak görüntülere dayanması gerekecektir. Görsel – ya da belki müzikal bir kültür olacaktır, ama hâkim bir biçimde basılı olmayacaktır.

Eğer bugün küresel bir Sol'dan bahsediyorsak, 1960'lar kesinlikle bu işin öncüsüdür. Müzik, örneğin – John Lennon'ın "Imagine" adlı şarkısı 11 Eylül'den sonra ABD radyolarında sansürlendi [Şaron'un Filistinlilere yönelik vahşi siyasetine karşı İsrail'de gerçekleştirilen kitlesel gösterilerde de aynı şarkı sürekli söylendi]. Zafer [victory] anlamındaki V işareti bir barış işareti olarak 1960'larda uyarlanmıştı; kaldırılan yumruk büyüyen radikalleşmeyi imliyordu. Bu görsel imleri Mexico City'deki, Atina'daki, Tokyo'daki, Berkeley ve Berlin'deki nümayişlerde –nümayişlerin fotoğraflarında– gördünüz. Ve bu küçük jestin taklitle yayılmasıyla dahi küresel dayanışmanın bir grup konu çevresinde inşa edildiğini duyumsuyorsunuz: anti-emperyalizm, ırkçılık karşıtlığı, ulusal-lehine kurtuluş. Nümayişçiler aynı odada birlikte bulunmuş olsalardı birbirlerinin somut kaygılarını anlamayabilirlerdi diye bir iddia ortaya atılabilir – gerçekten ne olurdu pek emin değilim. 1960'ların hayali cemaati gerçekten de küresel bir toplumsal hareketti. Siyasi dayanışma ulusal sınırları aşmıştı. Mexico City'deki 1968 Olimpiyatları'nda madalya kazanan Afrikalı-Amerikalılar kürsüde yumruklarını kaldırdıklarında, bu görüntü, bu bağlamda, Mexico City'de bir hafta önce sokaklarda bir nümayiş sırasında hükümet taburları tarafından vurulan öğrencilerin görüntüleriyle montajlanmıştı – bu çok güçlü bir medya buluşuydu. Bugünün küresel kamusal alanının tarihöncesiyle uğraşan bir görsel kültür çalışmasından haberdar değilim. Bu tür bir çalışma değerli olurdu. Bir kez daha, bu siyasi işlevi olan tarih yazımıdır.

Bu tür bir tarih küresel ve yerel siyasetin illa ki tezat halinde olmadıklarını gösterirdi. Bugünün medyası sinerji için potansiyeli abartıyor. Cornell'in bulunduğu Ithaca, siyasi olarak sol eğilimli, küçük bir kasaba, bedava dağıtılan cemaat gazeteleri yerel yazarlarca kaleme alınmış siyasi yorumları internetten indirip bir araya getiriyor – ve geçmişten klasikleri de yeniden yayınlıyor (Marx'ın *Feuerbach Üzerine 11 Tez*'i okuyucuların kesip buzdolaplarına ilıştirmeleri önerisiyle yayınlandı mesela!). 11 Eylül'den sonra, fakülte ve öğrenciler Adalet ve Barış için bir Cornell Forumu'nu bir web sitesi ve *listserve* ile organize ettiler. Biz

küresel ve yerel eylemi bağlayan bir arayüz hizmeti veren bir belgeleme ve enformasyon kolektifiyiz. Bu tür siyaset tüm dünyada yürütölüyor, yerel cemaatlerde güçlü kökleri olan küresel bir Sol'u destekleyebilecek bir karşı-kültür üretiliyor. Bu tür bir hareketin ne ölçüde başarılı olabileceğini şu anda bilmiyoruz, acaba ticari medya içinde bunca hâkim bir konumda duran küresel hegemonyaya direnebilecek mi? Bu yeni medyanın ilk büyük siyasi testidir ve ben iyimserim... ama tedbiri elden bırakmayan bir iyimserlik bu.

Dipnotlar

Giriş

1- Müslümanların çoğu Yakın Doğu'da yaşamasa da, bu tür bir sınıflandırma ABD üniversitelerinde tipiktir (Müslümanların beşte dördü Arap olmayanlardır).

2- Bu durum “karşılaştırmalı siyaset felsefesi” çalışması için olumlu bir çağrı ile sorgulanıyor. Bkz. Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, (Princeton: Princeton University Press, 2001).

3- Terimin kendisi sorunlu ve edebiyatta kullanımı da itirazlarla karşılaştı. Müslümanların siyasi inançlarını Batılı ideallerden “radikal biçimde” farklı tanımlamasıyla Batılı söylemlerde yeni bir Oryantalizm formu olarak sorunlu bir şekilde işleyebilir. Benim 5. Bölümdeki argümanım bu konuma açıkça karşı çıkıyor. Yakın duran araştırmacılar, İslamcılık teriminin, monolitik ve sabit bir ideoloji olduğuna dair yanlış bir izlenim vererek fenomeni haketemiz bir şekilde somutlaştırabileceği endişesiyle, “İslami bir canlanma”dan söz ediyorlar veya “siyasi” ya da “siyasileşmiş” İslam terimlerini kullanıyorlar. Diğerleri dünyadaki diğer dini fundamentalizmlerle karşılaştırmalar yapmayı öneriyor, konuyu sadece İslami “fundamentalizme” odaklayarak kısıtlıyorlar. Aktivistlerin çoğu kendini “İslamcı” olarak tanımlamakta bir sorun

görmüyor (Mısır'ın "Yeni İslamcılar"ı mesela) ama kimileri rahatsız oluyor, siyasi bir dil kadar siyasi bir yönsemeyi de tanımlayan "ilerici" veya "geleneksel" İslam gibi terimleri tercih ediyorlar. Benim "İslamcı" yazarlar olarak adlandırdıklarım kendi güncel yorumlarının yenilenmiş ve "otantik" formuyla İslam olduğu görüşünü kendileri ifade ediyorlar.

4- Terörist El-Kaide örgütü, çoğu ulusal seviyede baskıcı rejimlere karşı kendi kaderini tayin hakkı için ya da sadece siyasi sürece dahil olabilmek için mücadele eden bu aşırılıkçıları dahi temsil etmiyor.

5- İslamcı düşünce içindeki çeşitlilik gösteren düşüncüşleri ortaya koyan ve (kısmen) metinlerine İngilizce çevirileriyle ulaşabildiğim etkili yazarlar şunlar: Muhammed Arkun (Cezayir/Fransa), Rachid Al-Ghannouchi (Tunus/Londra), İmam Ruhullah al-Musavi al-Humeyni (Iran), Muhammed İkbâl (Hindistan/Pakistan), Seyyid Kutub (Mısır), Fazlur Rahman (Suudi Arabistan/Pakistan/ABD), Ali Şeriatî (Iran) ve Mahmud Muhammed Taha (Sudan). Bu yazarların tümü kişisel yaşamlarında kozmopolit insanlar, çoğu en azından bir süreliğine "Batı'da eğitim görmüş (kimileri Batı'da sürgünde yaşamış) ve çoğu Batı akademilerinde çalışmış (Arkun Sorbonne'da; Rahman University of Chicago'da). Kaderleri İslami bağlamların aşırı çeşitliliğini ortaya koyuyor: Hem Kutub hem de Taha siyasi görüşleri dolayısıyla idam edildiler ama Qutb, Nasır'ın Mısır'daki seküler-ulusalcı rejiminin kurbanıydı, Taha ise Sudan Başbakanı Numeiri'nin İslamlaştırma siyaseti çerçevesinde mahkemeye çıktı ve idam edildi; Şeriatî'nin Londra'daki ölümü büyük ihtimalle Şah dönemi İran gizli servisinin işiydi, sürgününün bir kısmını Paris'te geçiren Humeyni ise, İran İslam Cumhuriyeti'nin dini lideri oldu. Cambridge ve Heidelberg'de okumuş olan İqbâl, ölümünden sonra Pakistan'ın milli şairi ve ruhani babası olarak görüldü. Arkun ve Rahman'ın yenilikçi modern İslam yorumları Batı'daki akademik kurumların kaynaklarından ve özgürlüklerinden beslendi; Rahman kısa bir süreliğine Pakistan hükümetinde görev aldı. Bir Berberî olan Arkun, hep bağımsız bir akademisyen olarak kaldı, hem Batı Oryantlizmiyle hem de İslamcı aktivizmle mesafesini korudu. Ra-

dikal bir aktivist olarak Tunus'a dönmeden önce eğitimini Kahire, Şam ve Fransa'da tamamlamış olan Al-Ghannouchi, "İslami Rönesans Hareketi"nin lideri olacağı Londra'ya sürgüne gitmeden önce iki kez hapse girdi ve üç kez hüküm giydi. Al-Ghannouchi'nin etkili yazıları, İslamı temel alarak bireysel özgürlükleri, özgür seçimleri ve (komünist partinin de dahil olduğu) bir çok partili sistemi savundu.

6- Noam Chomsky, 9-11, (New York: Seven Stories Press, 2001).

7- Talal Asad, "Multiculturalism and British Identity", *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, (Baltimore ve Londra: The John Hopkins University Press, 1993.)

8- Asad, *Genealogies of Religion*, s. 239.

9- A.g.y., s. 190.

10- "Dillerin eşitsizliği modern emperyalizm ve kapitalizm tarafından yaratılmış küresel güç dokularının bir niteliğidir... Benim argümanım çevirinin 'yabancı' söylemlerin bu yeni mevkiye göre ayarlanmalarını gerektirdiği varsayımına karşı geliştirilmiştir. Bana kalırsa, alıcı dil içindeki varlığı rahatsızlık verici –hatta skandalvari– olabilecek ne varsa alıkoymalıdır." (A.g.y., s. 199).

11- Bkz. Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2000), ss. 36-53.

12- Bkz. Tamass: *Contemporary Arab Representations*, (Barcelona: Fundacio Antoni Tapies, 2002), ve [http://www/uia.es/art-pen/world](http://www.uia.es/art-pen/world). "Bu seminerin en temel amaçlarından biri, Arap dünyasıyla bağlantılandırılan günümüz yaratıcılarının çalışmalarının ve fikirlerinin beraber sunulduğu hamilik taslayan ve oportünist tutumdan kaçmaktır. "Bizi ilgilendiren," diye altını çizerek Catherine David, "önergelerinin özgürleştirici potansiyelidir, kendilerini kuşatan toplumsal ve kültürel söylemleri radikal ve deneyci bir perspektifle sorgulama kapasiteleridir. Bu, bir şeyleri sık sık steril bir formalizme varan evrimci bir tarihselcilikle değerlendirmek sorunu değildir."

13- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press,

1982), s. 11, 129. [*İslam ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, çev.: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, 1998.] Özellikle İslam'a atıfta bulunan Rahman'a göre, "bir geleneği sorgulama ve değiştirme süreci... sonsuza dek sürebilir." Uzlaşmayı sadece geçici değil ama "karşılıklı olarak destekleyici," "sayısız yerden kaynaklanan" ve "tek bir tipe indirgenemeyecek çok sayıda kaynaktan doğan" (al-Shatibi, alıntılıdığı yer agy, s.22) olarak tanımlayan Al-Shatibi'den (ms 1388) alıntı yapar. İslam'ın yaratıcı bir yorumuna ve dolayısıyla akademik çalışmalarda düşünsel özgürlüğe duyulan ihtiyaç, Muhammed Arkun tarafından da vurgulanmıştır. (bkz. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, çev. Der.: Robert D. Lee, (Oxford: Westview Press, 1994). İkisi de ders verdikleri ve akademik kültüre katkıda bulundukları Batı üniversitelerinde özgürlük imkânı buldular. Benim "İslamcı" terimini onların yaratıcı çalışmalarını da dahil edecek şekilde kullanışım, modernliğin eleştirel bir söylemi olarak İslamcılığın dünyanın herhangi bir siyasi birimi veya bölgesi ile sınırlı olmadığını vurgular.

14- Muhammad Akram Khan, "Islamic Economics: The State of the Art," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 16, 2:89-104.

15- Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, ing. çev. Carol Volk, (Cambridge, Mass. ve Londra: Harvard University Press, 1994), s.144. [*Siyasal İslamın İflosu*, çev.: Cüneyt Akalın, Metis Yay., 1995.]

16- Rahman, *Islam and Modernity*, s.19.

17- Batılı-liberal vizyonunun anlayışındaki sınırlar ve kısmilikler için, bkz. Charles Hirschkind ve Saba Mahmood, "Feminism, the Taliban, and the Politics of Counter-Insurgency," *Anthropological Quarterly* 75, 2 (İlkbahar 2002): 339-54.

18- Foucault'nun görüşleri burada hatırlanabilir: Hiçbir modern siyasi fenomen kadınların konumunu "söylemleştirmede" İslamcılığa denk olamaz. Kadınların kıyafetleri hem bir protesto ifadesi olarak hem de bir otoriter kontrol aracı olarak bir "iktidar teknolojisi" haline gelmiştir. İslami kanun Müslüman kadınların avantajlarını hukuki davalarda kullanmayı öğrenmelerini sağla-

yan hacimli bir “söylemler rejimi” doğurmuştur. Bkz. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1: An Introduction, ing. çev.: Robert Hurley, (New York: Vintage/Random House, 1980). [*Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.]

19- Bkz. Zillah Eisenstein, “Feminisms in the Aftermath of September 11,” *Social Text* 72, 20, 3 (Güz 2002), 79-100, ve kitap geçici olarak şu adı aldı *Who is the West? Feminisms, Slavery, Demcorasies, Islamisms*, (Londra: Zed, 2004).

20- Teresa Brennan, “The Critical of Judgement” (yayınlanmamış elyazması, trajik bir kızıya kurban gitmeden önce yazar tarafından bana gönderilmişti, ölümü küresel Sol için derin bir kayıp olmuştur). Elbette, din, köleliğin kaldırılması hareketinden ABD’deki uygarlık hakları hareketine, Latin Amerika’daki kurtuluş teolojisine dek Batılı radikal eşitlikçilik gelenekleri içinde hayati önemde olmuştur; Marksist ateizm çoğu kez gerçekte sahip olduğu etkiden daha fazla görünürlük kazanmıştır.

21- Bkz. özellikle Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1970); *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1988); (haz.), *Theory, Politics, and the Arab World* (New York ve Londra: Routledge, 1990).

Bölüm Bir

Küresel Bir Kamusal Alan mı?

1- Bu iki önemli nosyon için, içkinliği ile tanımlanan küreselin yeniliği ve küresel bir toplumun “çokluk” olarak anlaşılan çeşitliliği için Michael Hardt ve Antonio Negri’nin *İmparatorluk (Empire)* adlı kitaplarıyla diyalog halindeyim (Cambridge, Mass. And Londra: Harvard University Press, 2000) [*İmparatorluk*, çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2001.]

2- Peter Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, (New York ve Londra: Routledge, 2000), s.35.

3- Joseba Zulaika ve William A. Douglass, *Terror and Taboo: The Follies, Fables, and Faces of Terrorism*, (New York ve Londra: Routledge, 1996), s.138.

4- Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, (New York: Alfred A. Knopf, 1965), s.32.

5- Samuel P.Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996), s.214. [Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması, çev.: Cem Soydemir-Mehmet Turan, Okuyanay Yay., 2002.]

6- Edward Said, *Peace and its Discontents: Essays on Palestine in the Middle East Peace Process*, önsöz Christopher Hitchens, (New York: Vintage Books, 1996), s.79.

7- Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, (New York ve Londra: Routledge, 1992), s.135. [Post-modernizm ve İslam, çev.: Osman Ç. Deniztekin, Cep Kitapları, 1995.]

8- Bu argümanı *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, (Cambridge, Mass. ve Londra: the MIT Press, 2000) adlı kitabımın Birinci Bölümünde geliştirmişt看. [Rüya Âlemi ve Felaket: Doğuda ve Batıda Kitleli Ütopyanın Tarihe Karışması, çev.: Tuncay Birkan, Metis Yay., 2004.]

9- Alıntılандığı yer a.g.y. s.7

10- Alıntılандığı yer a.g.y.

11- A.g.y, Bölüm 1.

12- Huntington, *The Clash of Civilizations*, s.184. Huntington, bir gerçekçi olarak, savunulmayan bir bayağılıkla sonuçlandırıyor bunu: “Uygulamadaki çifte standartlar evrensel ilke standartlarının kaçınılmaz bedelleridir.” Daha ilk baştan küresel bir kamusal alan fikrini bir kenara bırakıyor.

13- ABD Yüksek Mahkemesi Hakimi Sandra Day O'Connor’ın gözlemlediği gibi, bu durumda bütün suçlu hakları sorunu sis perdesi bürür (New York Times, 29 Eylül 2001). ABD halkı tarafından seçilmiş küresel bir egemene sahip olmak dünya için demokratik değildir: Seçilmiş Başkanlarının küresel bir egemen olması ABD halkı için de demokratik değildir.

14- Hardt ve Negri, *Empire*, s. 139. Hardt ve Negri, egemenlik sorununun merkezindeki şiddetin meşru kullanımı sorunuyla doğrudan yüzleşmezler.

15- Bkz. Teresa Brennan'ın mükemmel çözümlemesi, *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*, (New York ve Londra: Routledge, 2000).

Bölüm İki

Eleştirel Teori ve İslamcılık

1- Bu bölümde başvurulmuş çalışmaların yayınlandığı günlerde, A. Ahmed (Pakistan'dan) University of Cambridge'deydi; L. Ahmed (Mısır'dan) University of Massachusetts, Amherst'teydi; Arkoun (Cezayir'den) Sorbonne'da emekli profesör idi; Asad (Suudi Arabistan ve Pakistan'dan) University of Chicago'daydı; Davutoğlu (Türkiye'den) İstanbul'da Marmara Üniversitesi'ndeydi; Mahmood (Pakistan'dan) University of Chicago'daydı; Mir-Hosseini (İran'dan) Cambridge Üniversitesi'ndeydi; El-Messiri (Mısır'dan) Kahire'deki Ein Shams Üniversitesi'ndeydi; Mirsepassi (İran'dan) Hampshire College'daydı; Moussali (Mısır'dan) Beyrut Amerikan Üniversitesi'ndeydi; Sayyid (Britanya'dan) University of Manchester'daydı; Sharabi (Filistin'den) Georgetown Üniversitesi'ndeydi; Tamimi (Filistin'den) Londra'daki İslami Siyaset Düşüncesi Enstitüsü'nün müdürüydü; Tibi (Suriye'den) Göttingen ve Harvard Üniversitelerindeydi.

2- Çalışmalarının Avrupa bağlamı kısmen Fransa'da, devlet okullarında başörtüsü takan öğrenciler üzerine tartışmalarda ve İngiltere'de Rushdie Olayı'nda şekillenmişti. Amerika-İrak Körfez Savaşı'na rağmen (veya onun yüzünden) 1990'larda ABD'de İslamcılık üzerine kamusal tartışma çok azdı, bu söz ettiğim entelektüel harekete dair cehalet ise çok çok daha fazlaydı ve 11 Eylül olaylarıyla birlikte, bu cehalet çok daha tehlikeli hale geldi.

3- İslamcılık siyasetin dini bir üslupla tartışılması durumunda "teolojik"tir, ve özellikle Sünni ve Şii İslam arasındaki farklılığın sonuçları sadece söylemde değil ama o söylemden çıkan politika da da (en derin olarak İran-İrak savaşında) görülmüştü. Ama İslamcı siyaset, özellikle de merkezde (hem Şii'ler hem de Sünnilerden, İran'dan ve Irak'tan gelen) Filistin'e destek olduğu süreçte, teolojik ayrımları git gide daha fazla aşıyor.

4- Edward Said'in *Orientalism* kitabı (New York: Pantheon, 1978) [*Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev.: Berna Ülner, Metis Yay., 2003.] ve aynı şekilde Marksist doğu despotizmi kavramının Avrupamerkezciliğini eleştiren Bryan S. Turner'ın *Marx and the End of Orientalism*'i de (London: George Allen and Unwin, 1978) [*Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev.: Çağatay Keskinok, Kaynak Yayınları, 2. Basım] bu tartışma için kurucu metinlerdir. Sömürgelerdeki kültürel itaate dair daha geniş çerçeve için, ayrıca bkz. Spivak, Prakash, Chatterjee ve Güney Asya üzerine Chakrabarty'nin çalışmaları; Dussel, Mignolo ve Quijano'nun Latin Amerika üzerine çalışmaları, genel olarak postkolonyalizm ve maduniyet çalışmaları ve de Birmingham Okulu'nun çalışmaları.

5- Bobby S. Sayyid, *Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (Londra: Zed Books, 1997), s. 63-9. [*Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslameiliğin Doğuşu*, çev.: Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yay., 2000.] Sayyid, Ernesto Laclau'nun Birmingham'dan postmodernizm ikliminde büyüyen eski bir öğrencisidir ve İslamcılıkla Batı teorisi arasında en gayretli şekilde aracılık eden kişidir. Onun kitabına bu nedenle burada atıfta bulunuyorum. Yukarıda andığım akademisyenler de dahil olmak üzere öncüllerine çok şey borçludur. Sayyid'in çıkardığı sonuçları aşağıda, beşinci bölümde eleştiriyorum.

6- Kutluğ Ataman (1961 İstanbul doğumlu, ABD'de sinema okudu, Londra'da yaşıyor ve çalışıyor) orijinal Türk opera yıldızı Semiha Berksoy üzerine harika bir belgesel üretti, "Semiha B Unplugged" (1997). Mizahi ve eleştirel olan film yıldızın kişisel özgürlük mücadelesine sempatiyle yaklaşıyor, bu arada Kemalist Türkiye'nin Batı'ya taklit edişini de hicvediyor.

7- Sayyid, *Fundamental Fear*, s.8.

8- A.g.y. s.39.

9- A.g.y. s. 48.

10- 1970'lerde artan bir biçimde "şah muhalefeti, Marksistleri olduğu kadar liberal sekülerleri ve dini milliyetçileri de bastırmak için SAVAK'a (Devlet Güvenlik ve İstihbarat Teşkilatı), CIA ve MOSSAD'da eğitim görmüş gizli polisine döndü... James Bill'in

not ettiği gibi, Şah ikrah ile oybirliği arasında daha önce güttüğü denge politikasını terketti... yeni politikası bir terör saltanatıyla sonuçlandı.” (John L. Esposito ve John O. Voll, *Islam and Democracy* [New York and Oxford: Oxford University Press, 1996], s.55) ama 1979’dan sonra İslam Cumhuriyeti’nin kuruluşu devlet terörünü yok etmedi, tasfiyeler ve baskılar 1980’lerin ilk yıllarında da yaşandı ve aynı onyılların sonlarında da bu kez “islami adalet” adına uygulandı; bir “kraliyet terör saltanatı” yerini “ruhbanların terör saltanatı”na bıraktı, sadece siyasi aktörler ve oyuncular değişmişti, uygulamalar değişmemişti. Hapsedilme, keyfi mahkemeler, işkence, sansür ve güvenlik güçleri tarafından takip edilme sürdü. Kötü üne sahip dehşet uyandıran Evin cezaevi Pehlevi mahkûmlarından temizlendi, ama bu kez de İslam cumhuriyetinin mahkûmlarıyla dolduruldu. SAVAK’ın yeni adı SAVAMA (İran İstihbarat ve Milli Güvenlik Bakanlığı’nın kısa adı (çn).) oldu... Uluslararası Af Örgütü raporuna göre, 1993’de, “siyasi tutuklamalar, işkence, adaletsiz mahkemeler, ve aceleye getirilen infazlar tüm ülkede kaydediliyordu” (a.g.y. s. 70-1.)

11- Bu Walter Mignolo’nun (post)kolonyal ülkelerin tarihsel deneyimleri ile onları tanımlamak için kullanılan Batılı terimler arasında aracılık yapmak için bulduğu terimdir. Bkz. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, (Ann Arbor: The University of Michigan press, 2000.)

12- İran’da seküler solun ölümleriyle ilgili olarak bkz. Ali Mirsepassi, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 159-179. Radikal biçimde eşitlikçi İslamcı Mahmood Muhammed Taha Sudan’da 20 Ocak 1985’de idam edilmişti, Başkan Numeyri rejimi tarafından din değiştirme ile suçlanmıştı, ve o günlerde Müslüman Kardeşler’in de katıldığı bir ithamdı bu.

13- Benzer bir şekilde, Tahran Askeri Ruhban Derneği İran’ın yeni kurulmuş İslam Cumhuriyeti’nin “yeni bir demokrasi tanımı sunduğu”nu onaylar, bu durumda cumhuriyet kendi anayasasına göre –Frankfurt Okulu’nun “içkin eleştirisi” dediği şekilde–

suçlu bulunmak durumundadır. Bunu öne sürerek, devrimci İran'ın gözlemcilerinin not ettikleri gibi, "rejimin çeşitli alanlardaki pratikleri kendilerinin özgürlüğü ve anayasal hakları olumsuzlamalarına uymuyordu." (Esposito and Voll, *Islam and Democracy*, s.77).

14- Mesele kadınlar mı peçeyi seçiyor yoksa peçe onlara empoze mi ediliyor meselesidir (bkz. Miriam Cooke, "Multiple Critique: The Weight of the Veil," *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature* [New York ve Londra: Routledge, 2001]; ayrıca Leila Ahmed, "The Discourse of the Veil," *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* [New Haven: Yale University Press, 1992]). Bkz. ayrıca Ali Şeriatî'nin İran'daki müslüman kadınlarla ilgili 1970'lerdeki meşhur dersleri çev. ve der.: Laleh Bakhtiar, *Shariati on Shariati and the Muslim Woman* [Chicago: Kazi/ABD International, 1996]).

15- Bu örnek Nilüfer Göle'de geçer, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996], s. 104. [*Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, 1998]

16- İbrahim Kaya, "Modernity and Veiled Women," *European Journal of Social Theory* 3, 2: 195-214, s 205 ve 208. Kaya, Göle'nin kitabını (bkz. dipnot 15) yeniden okuyor, içerdiği verileri yeniden yorumluyor.

17- Ziba Mir-Hosseini'nin esin verici ve bilgilendirici çalışmasına bkz. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, (Princeton: Princeton University Press, 1999).

18- Saba Mahmood, "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival," *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-36, s. 203 ve 223. Üçüncü Dünya feminizmleri ve kadınların failliği meselelerinde Chandra Talpade Mohanty'nin yeni ufuklar açan metnine bkz. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism," *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, derleyenler Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo ve Lourdes Torres, (Bloomington: Indiana University Press, 1991).

19- Ahmed, *Women and Gender in Islam*. Ahmed'in perspektifi kadınların ve erkeklerin İslamı diye bir ikili ayrıma gitmekle, sabit ve esasta patriarkal bir kurum olarak İslami Aile yasasını ihmal etmekle suçlandı ama kadınlar da bu kanunu gündelik pratikte kendi lehlerine kullanmışlardır (bkz. Annelies Moors, "Debating Islamic Family Law," *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East* içinde, derleyenler Margaret L. Meriwether ve Judith E. Tucker, [Boulder: Westview Press, 1999], s. 143.).

20- Zillah Eisenstein, "Feminisms in the Aftermath of September", *Social Text* 72, 20, 3 (Güz 2002): 79-100.

21- Burada Hisham Sharabi'nin çığır açıcı çalışmasına bkz. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1988).

22- İran İslam Cumhuriyeti, ABD Cumhuriyetçi partisinin muhafazakar kanadına göre kadınlara daha fazla üretken özgürlük sağlamıştır. Bkz. Esposito ve Voll, *Islam and Democracy*, s. 68 ve 85.

23- Zillah Eisenstein, "Not in Our Name," 29 Kasım 2001, New York Times için yayınlanmamış yazı. Eisenstein'nin çeşitli kültürel-siyasi bağlamlarda sürdürdüğü feminizmler üzerine şimdiki yazıları kadınların eşitliğine dair radikal vizyonu tavizsizce korurken feminist pratiklerdeki farklılıkları destekler.

24- Milliyetçi politikalar, tekrarlanan girişimlere rağmen Orta-doğu'daki bölgesel ekonomik birliği engellemiştir (bkz. Michael C. Hudson, der., *Middle East Dilemma: The Politics and Economics of Arab Integration*, [New York: Columbia University, 1999]). Bölgeyi parçalı tutmak başka aktörlerin –ABD, Avrupa Birliği, yabancı uluslararası şirketler– daha çok çıkarına gibi görünür. Ekonomik siyaset İslamcılık üzerinden uluslararası bir güç olarak politize olsaydı, bu aktörlerin bölgedeki etkililiği ciddi biçimde sekteye uğrardı.

Bölüm Beş

Küresel Bir Sol Olabilir mi?

1- Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1988), s. 87.

2- Hisham Sharabi, "The Scholarly Point of View: Politics, Perspective, Paradigm," Hisham Sharabi içinde, der., *Theory, Politics and the Arab World* (New York ve Londra: Routledge, 1990), s. 36-37. Sharabi, Khatibi'nin Fransızca metinlerinin Arapçaya çevrilmesi gerektiğine işaret ediyor (1980'de).

3- Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978) [*Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev.:Berna Ülner, Metis Yay., 2003.]; Talal Asad, der., *Anthropology and the Colonial Encounter* [1978] (Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1998).

4- Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, (Baltimore ve Londra: the Johns Hopkins University Press, 1993), 7. ve 8. Bölüm.

5- Mustafa Kemal, alıntılayan Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, (London: Zed Books, 1997), s.65. [*Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev.: Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yay., 2000.]

6- Kutb'un yazılarındaki önde gelen toplumsal adalet temasını göz önünde bulundurarak, Olivier Roy "İslamcı çabanın aynası ve engelini Marksizm" olduğunu iddia eder (aktaran Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern rationalism, A Work of Comparative Political Theory*, [Princeton: Princeton University Press, 1999], s. 81). Euben'in, karşılaştırmalı siyaset felsefesinde bir köşetaşı olan kitabı, Kutb'un ve Frankfurt Okulu'nun eleştirilerindeki benzerlikleri gözetir.

7- Kutb ikili eleştiriye reddetmemişti. Kitabı *Islam and Universal Peace*'in Ortadoğu'daki ABD politikalarının ikiye bölünmüşlüğüyle ilgili bölümü 1952 devriminden sonra Mısır hükümeti tarafından silinmişti (Euben, *Enemy in the Mirror*, s.186).

- 8-** *The Contemporary Arab Discourse*'dan (Arapça), 1982, aktaran Sharabi, "The Scholarly Point of View", s.27.
- 9-** Aijaz Ahmad, *In the Mirror of Urdu: Recompositions of Nation and Community 1947-1965*, (Rashtrapati Nivas, Shimla, 1993), s.20.
- 10-** Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1970), s. 136.
- 11-** "Gelin dostlarım hadi Avrupa'yı terkedelim; Avrupa'nın mide bulandırıcı, maymunu taklidini bir yana bırakalım. Hep insanlıktan bahseden ama bulduğu her yerde insanoğullarını yok eden şu Avrupa'yı bir kenara bırakalım." (Şeriatî, aktaran John L. Esposito ve John O Voll, *Islam and Democracy*, [New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996], s. 59.).
- 12-** Sharabi, *Neopatriarchy*, s.120.
- 13-** Ahmet Davutoğlu, "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization: A Comparative Analysis," John L. Esposito ve Azzam Tamimi, der., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000), s. 174.
- 14-** Walter Benjamin, "Thesis on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, der. Hannah Arendt, ing. çev. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), s. 256. ["Tarih Kavramı Üzerine", *Pasajlar* içinde, çev.: Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., 2001, s.41.]
- 15-** Sharabi, *Neopatriarchy*, s. 140-141.
- 16-** "(evvelki İslami 'apolojistler'den) farklı olarak... Humeyni İslamın 'gerçek demokrasi' olduğunu ya da İslamın sosyalizmi öğördüğünü veya İslamın bilimle uyuşabilir olduğunu, vd. iddia etmeye çalışmaz" (Sayyid, *Fundamental Fear*, s. 113). [*Fundamentalizm Korkusu, Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev.: Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yay., 2000.]

Küresel Bir Karşı Kültür

Susan Buck-Morss

Kitabın merkezi önermesi siyasi bir söylem olarak İslamcılığın Batıda geliştirilmiş formuyla modernitenin eleştirisi olarak Eleştirel Teori ile birlikte gözönünde bulundurulabileceğidir. Okuyucularından mevcut siyasi kimliklerini askıya almalarını ve söylemlerinin parametrelerini üst üste binen kaygıları tanımak için yeniden biçimlendirmelerini ister. Bunu performatif olarak yapar, bugünü Batılı teorisyenlerden çok çağdaş İslam düşünürlerinin çalışmalarıyla inceler. Mihenk taşları Agamben, Zizek, Derrida veya Habermas değil Taha, Gannouchi, Şeriati ve Kutub'dur. Üç yıl sonra, bu Müslüman siyaset teorisyenlerinin isimleri güç bela Batılı entelektüeller için daha tanıdık olabildi. Oryantalist söylemin hatalarına dikkat eden postkolonyal duyarlılığa ve Öteki'nin inşa edilmesine yönelik tüm duyarlılıklara karşın, az sayıda istisna ile (bu istisnalar da zaten kitapta mevcut ve kabul ediliyor), Batılı eleştirel teorisyenler dünyanın herhangi bir yeni halini tanımlamak için mevcut Batılı modeller ve gelenekler üzerinden düşünmek sanki gerekli olan herşeyi içerirmiş gibi davranıyorlardı.

Kapak resmi: "Ölümler" (Los muertos) José Clemente Orozco, 1931



14 YTL.

ISBN 978-9944-989-52-7



9 789944 989527