

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>

Postmodern Teori

Steven Best & Douglas Kellner

ELEŞTİREL SORUŞTURMALAR



İngilizce'den Çeviren: Mehmet Küçük



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

2. BASIM

STEVEN BEST

El Paso'da Teksas Üniversitesi'nde Felsefe ve Beşeri Bilimler profesörüdür. Uluslararası alanda tanınmış bir akademisyen ve aktivisttir. Marx, postmodern teori, Baudrillard, Guy Debord, Jameson, film teorisi, televizyon ve kültür teorisi konularında kitap ve makale yayımlamıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault and Habermas* (1995), *The Postmodern Turn* (1997) ve *The Postmodern Adventure: Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millennium* (2001).

DOUGLAS KELLNER

Frankfurt Okulu'nun "üçüncü kuşak" teorisyenlerindendir. Kültür ve medya üzerine çok sayıda eseri vardır. Kaliforniya Üniversitesi'nde iletişim, kültür ve felsefe üzerine dersler vermektedir. Başlıca eserleri şunlardır: Micheal Ryan ile birlikte kaleme aldığı *Camera Politica: The Politics and Ideology of Contemporary Hollywood Film* (1990) [*Politik Kamera: Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası*, Çev. Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, 1997]; *Critical Theory, Marxism and Culture* (1992); *The Persian Gulf TV War* (1992); *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern* (1995); *The Postmodern Turn* (Steven Best ile birlikte, 1997); *Grand Theft 2000. Media Spectacle and a Stolen Election* (2001); *The Postmodern Adventure: Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millennium* (Steven Best ile birlikte, 2001); *Media Spectacle and the Crisis of Democracy: Terrorism, War and Election Battles* (2005) ve *Marcuse's Challenge to Education* (2009).

Ayrıntı: 198
İnceleme Dizisi: 108

Postmodern Teori
Eleştirel Soruşturmalar
Steven Best & Douglas Kellner

Kitabın Özgün Adı
Postmodern Theory
Critical Interrogations

İngilizce'den Çeviren
Mehmet Küçük

Yayıma Hazırlayan
Emrehan Zeybekoğlu

Düzeltili
Mehmet Celap

© 1991 by Steven Best & Douglas Kellner

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan

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

Birinci Basım 1998
İkinci Basım 2011
Baskı Adedi 2000

ISBN 978-975-539-191-6
Sertifika No.: 16061

AYRINTI YAYINLARI

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

Steven Best & Douglas Kellner
Postmodern Teori
Eleştirel Soruşturmalar



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKALARI/Parratt & MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/Brown & KADENLİK ARZULARI/Coward & NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TENSELLİK/Rü. Bahro & İKBİN'E DOĞRU/Williams & YARDINI/Hovermann & DEVLETTE KARŞI TOPLUM/P. Claessens & EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton & EZİZLENLERİN PEDAGOJİSİ/Freire & SANAYİ SONRASI UTOPYALAR/B. Frankel & İSKENCEYİ DÜRDÜRÜNÜT./Alçam & ZORUNLU EĞİTİME HAYIR/C. Baker & SESSİZ YİĞİTLERİN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONUÇI./Baundrillard & ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/P. Feyerabend & VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/P. Claessens & GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/G. Debord & AĞIR ÇEKİMLİ/Segal & CİNSEL ŞİDDETİA Güdens & ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson & ATEŞ VE GÜNEŞİ/M. Murdoch & OTORITE/R. Sennett & TOTALİTARİZM/S. Tomes & İSLAM'IN BİLİNCALTINDAKİ ADINI/Ayt Sabah & MEDYA VE DEMOKRASİ/K. Kuan & ÇOCUK HAKLA-RI/De R. B. Franklin & ÇOKUŞTEN SONRA/De R. Blackburn & SINIRLARI YIKMAK/M. Mellor & KAPITALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİJA. Gorz & AVRUPAMERKEZCİLİK. Amin & AHLAK VE MODERNLİK/R. Poole & GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/C. Wiltis & SIVİL TOPLUM VE DEVLET/De J. Krane & TELEVİZYON: ÖLDÜREN EGELCENE/P. Pustman & MODERNLİĞİN SONUÇ-LARIJA. Güdens & DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cancian & GELECEĞE BAKMAK/M. Albers - R. Hahnel & MED-YA. DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger & MAHREMYETİN DÖNÜŞÜMÜJA. Giddens & TARİH VE TEN/İ. Kovel & ÖZGÜRLÜK/EKOLOJİSİM. Bookchin & DEMOKRASİ VE SIVİL TOPLUM/J. Keane & ŞU HAIN KALPIREMİZ/R. Coward & AKLA VEDAJ/P. Feyerabend & BEYNİ İGFAL SEBEKLERİJA. Mantlari & İKTİSADI AKLIN ELEŞTİRİSİJA. Gorz & MODERNLİĞİN SIKINTILARI/C. Taylor & GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber & ÇEKİRGE/B. Smith & KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞIJA. Baundrillard & ENTELEKTUELJE. Sa-lid & TUHAFA HAYATA/Ros & YENİ ZAMANLAR/I. Hall-M. Jacques & TAHHAKIM VE DİRENİŞ SANATLARI/C. Scott & SAĞ-LIĞIGAŞP. Illich & SEVGİNİN BİLGİLEŞİLMİŞ. Finkelkraud & KİMİLİK VE FARKLILIKJA. Connolly & ANTİPOLİTİK ÇAĞDA PO-LİTİKA/G.P. Mulgan & YENİ BİR TÜL ÜZERİNE TARTIŞMALARI/J. Wainwright & DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM. Bowles & Gintis & OLUMSALLIK IRONI VE DAYANIŞMA/R. Riort & OTOMOBİLİN EKOLJİSİM. Freud-G. Martin & OPUŞME. GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNEJA. Phillips & İNKANSIZIN POLİTİKASIA/M. Brismar & GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABIR/V. Veinigen & EKOLJİK BİR TOPLUMDA DOĞRULUJA. Bookchin & IDEOLOJİ/T. Eagleton & DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜ-RKIYEJA. Incel & AMERIKAJ. Baundrillard & POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone & ERKEK AKILI/Lloyd & BARBARLIK/M. Henry & KAMUSAL İNSANIN KÖKÜŞÜ/R. Sennett & POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe & BELLEGİN Yİ-TİREN TOPLUMLAR/Jacobs & GÜLMELİ. Bergson & ÖLÇME KARŞI HAYATIN/O. Brown & SIVİL İTAATSİZLİK/De.. Y. Coşar & AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALARI. Nuttall & TÜKETİM TOPLUMUJA. Baundrillard & EDEBİYAT VE KOTÜLKÜG. Butanlle & ÖLÇÜMLÜ HASTALIK UMUTSUZLUKJA. Kierkegaard & ORTAK BİR ŞEYLİRİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞIJA. Lingss & VAKIT ÖLDÜRMEK/P. Feyerabend & VATAN ASKIMI. Varoli & KİMİLİK MEKANLARI/D. Morley-K. Robies & DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch & KIŞIŞ ILIŞKILARI/L. LaFontelle & KADINLAR NEDEN YA ZADIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER/D. Leudet & DÖKÜNMÜŞ. Jasparsici & MİRAF EDİLEMİYEN CEMAAT/M. Blanchot & FLORT ÜZERİNEJA. Phillips & FELSEFEYİ YAŞA-MAK/R. Billington & POLİTİK KAMERAİM. Ryan-D. Kellner & CUMHURİYETÇİLİK/P. Petri & POSTMODERN TEORİS. Best-D. Kellner & MARKSİZM VE AHLAKS. Lides & VAHŞETİ KAVRAMAKIJA/P. Reemtsma & SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEKİZ. Busman & POSTMODERN ETİKİZ. Bauman & TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/R. Connell & ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTİAŞLIM/K. Kmiedla & KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse & KÜRSÜZ CİNAYETIJA. Baundrillard & TOPLUMUN McDONALDİLAŞTIRIL-MASI/G. Richter & KÜRSÜZ NİHİLİSTİKA. Pearson & HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer & 21 YÜZYIL ANARŞİZM/De.. I. Par-kis & J. Bowen & MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİG. G. Brenkert & MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/De.. A. Belsey & R. Chadrinek & HAYATIN DEĞERİ/J. Harris & POSTMODERNİZMİN YANILSAMARCIŞT Eugenio & DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy & OKUZUN A.SUB. Sanders & TAHAYYUL GÜCÜNÜ YENDEN DÜŞÜNMEK/De.. G. Robinson & J. Rundell & TUTKULU SOSYOLOJİJA. Gime & A. Netralffe & EDEPSİZLİK. ANARŞİ VE GERÇEKLIK/G. Sartwell & KENTSİZ KENTLEŞME/M. Bookchin & YÖNTEMKE KARŞUP. Feyerabend & HAKİKAT OYUNLARI/J. Forester & TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR/P. Conner-ton & ÖLME HAKKUSİ İnceğili & ANARŞİZMİN BUGÜNDE/R. Hans-Jürgen Degen & MELANKOLİ KADINDIR/D. Binkler & SI-YAH'AN'LAR MIJI. Baundrillard & MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREYİS. Benhabib & KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlin-son & GÖZÜN VİCDANIN Sennett & KÜRESELLEŞMEKİZ. Bauman & ETİĞE GİRİŞİJA. Pieper & DUYGULOSİTİ TOPLUMS. Mestrovic & EDEBİYAT OLARAK HAYATA Nehamas & İNAJIK. Bohus & MEKANLARI TÜKETMEKİSİ/Urry & YAŞAMA SANATIG. Sartwell & ARZU ÇAĞIJA. Kovel & KOLONİYALİZM POSTKOLONİYALİZMJA. Lyomba & KRİŞTEKİ YABANUA. Phil-lips & ZAMAN ÜZERİNE/Elnas & TARİHİN YAPISÖKÜMÜJA. Munslow & FREUD SAVAŞLARI/J. Forester & ÖTEYE ADIMIM. Blanchot & POSTYAPISALCI ANARŞİZMIN SİYASET FELSEFESİ/May & ATEİZM/R. Le Poidevin & AŞK İLİŞKİLERİJA. F. Kern-berg & POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARIZ. Bauman & OLUMSALLIK. ÖLCÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERIJA. Bauman & TOPLUM VE BİLİNCİŞIK. Leledakis & BLYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BUYLEMENİG. Ritzer & KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders & EDEBİYATIN YARATILISIUF. Dupont & PARÇALANMIŞ HAYAT/Z. Bauman & KÜLTÜREL BELLEKİ. Asurmum & MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ. N. Volyninov & MARX'IN HAYALETLERIJ. Derinda & ERDEM PEŞİNDEJA. MacIntyre & DEVLETİN YENDEN ÜRETİMİJA. Stevens & ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/F. Fay & KAR-NAVALDAN ROMANIAM. Bakhtin & PIYASA/I. O'Neill & ANNE MELEK Mİ. YOSMA Mİ?E. Writldm & KÜTSAL İNSANIG. Agamben & BİLİNCALTINDA DEVLET/R. Lourau & YAŞADIGIMİZ SEFALETTA. Gorz & YAŞAMA SANATI FELSEFESİJA. Nehamas & KORUK KÜLTÜRÜ/F. Furekli & EĞİTİME ETİK/F. Hurnes & DÜGYESAL YAŞANTID. Lupton & ELESTİREL TEORİR. Geuss & AKTİVİSTİN EL KİTABIR. Shun & KARAKTER AŞINMASIR. Sennett & MODERNLİK VE MEMEMLİKİZ. Bauman & NET-ZSCHE. BİR AHLAK KARŞITINDA ETİĞİ/P. Berkowitz & KÜLTÜR KİMİLİK VE SİYASET/Nigfo Tak & AYDINLANMIŞ ANARŞİJM. Kaufmann & MODA VE GÜNDEMİLERIJD. Crane & BİLİM ETİĞİD. Revak & CEHENNEMİN TARİHİJA. K. Turner & ÖZGÜRLÜK KALE KALKINMAJA. Sen & KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson & SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/R. Hahnel & ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/R. J. Rumian & MARX VE MAHDUMLARIJR. Derinda & ADALET TUTKUSUR.C. Solomon & HACK-ER ETİĞİ/P. Homanen & KÜLTÜR YORUMLARI/Terry Eagleton & HAYVAN ÖZGÜRLÜŞMESUP. Singer & MODERNLİĞİN SOSY-OLOJİSİM. Wagner & DOĞRULU SÖYLEMEK/M. Foucault & SAYGUR. Sennett & KURBANSAI SUNCUM BAŞIR & FOU-CAULT'UN ÖZGÜRLÜK SERUVENIJA. W. Bernauer & DELEUZE & GLATTARIP. Goodchild & İKTİDARIN PSİKHİ YAŞAMUJ. Butler & ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİSD. C. Doe & M.D. Doe & DEVRİMİN ZAMANUA. Neeri & GEZEGENGESSEL UTOPTA TARİHUA. Unrelant & GOÇ. KÜLTÜR. KİMİLİK. Chambers & ATEŞ VE SÖZG.M. Ramirez & MİLLETLER VE MİLİYETÇİLİK/J. Hobbschawm & HOMU LDENSİSİ. Huizinga & MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLKÜK. Norman & ÖLÜM VE ZAMANA/Lévinas & GÖRÜNCÜ DÜNYANIN ESİĞİJA. Silverman & BAKUNİN'DEN LACAN'AŞ. Newman & ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLERIJ. Le Goff & HAYAL KIRIKLIĞIJA. Crab & HAKİKAT VE HAKİKATILIK/B. Williams & RUHUN YENİ HASTALIKIJA. Kristeva & ŞİRKETİSİ. Bakun & ALT.KÜLTÜR/C. Jenkins & BİR ALLE CİNAYETIM. Foucault & YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRİ/Richard Sennett & DİNİN GELECEĞİ/Santiago Zabala & ZANAATKAR/Richard Sennett & MELFEZİĞE OVCU/Michel Bourieu & SERMAYE VE DİL/M. Marcuse & SAVAS OYUNLARI A.S/Roger Sibyl

İçindekiler



— ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	9
I. POSTMODERNİ ARARKEN	13
A. Postmodernin arkeolojisi	19
B. Fransız sahnesi: Yapısalcı teoriden postmodern teoriye.....	32
– <i>Postyapısalcı eleştiri</i>	36
– <i>Postmodern dönüm noktast</i>	43
C. Eleştirel teori ve postmodern meydan okuma.....	47
II. FOUCAULT VE MODERNLİĞİN ELEŞTİRİSİ.....	52
A. Postmodern perspektifler ve modernliğin eleştirisi	55
– <i>Arkeoloji ve kesintililik</i>	59
– <i>Nietzsche ve soykütüğü</i>	66

B. İktidar/Bilgi/Öznellik: Foucault'nun postmodern analitiği.....	69
C. Tahakküm ve direniş: Foucault'nun politik fragmanları	75
– <i>Post-Marksist/Postmodern stratejiler: Soykütüğü politikası</i>	77
– <i>Benlik teknolojileri ve etik</i>	81
D. Foucaultcu perspektifler: Eleştirel bazı yorumlar.....	93
 III. DELEUZE VE GUATTARI:	
ŞİZOFRENLER, GÖÇEBELER, KÖKSAPLAR	100
A. Deleuze'ün Nietzsche'si	104
B. <i>Anti-ödi</i> p: Psikanaliz, kapitalizm ve normalleştirme.....	110
– <i>Arzu, modernlik ve şizofrenlik</i>	111
– <i>Arzu mikropolitikası</i>	119
C. Postmodernlerden yana - <i>Bin Yılla!</i>	124
D. Eleştirel çekinceler: Politikasız bedenler mi?.....	133
 IV. POSTMODERNLİK YOLUNDA BAUDRILLARD.....	
A. Modernliği araştırmak	141
– <i>Simge toplumlarından üretici toplumlara</i>	143
– <i>Simgesel mübadele, mikropolitika ve kültür devrimi</i>	145
B. Modernlikten postmodernliğe.....	147
– <i>Kutsal üçlü: Simülasyonlar, içe dönük infilak ve hipergerçeklik</i>	148
– <i>Baudrillard'ya karşı Foucault</i>	152
C. Postmodernlik, metafizik ve postpolitika.....	158
– <i>Metafizik dönüm noktası: 1980'li yıllarda Baudrillard</i>	161
– <i>Tarihin sonu</i>	165
– <i>Çıkmazlar ve kör noktalar</i>	171
 V. LYOTARD VE POSTMODERN OYUN.....	
A. Marx, Freud ve Nietzsche'yle sürüklenmek:	
Erken dönem yazıları.....	182
– <i>Söylem, beti</i>	184
– <i>Lyotard'ın Nietzscheci sürüklenişi:</i>	
<i>Libidinal ekonomi ve arzu politikası</i>	188
– <i>Paganizm, adil oyun ve postmodern dönüm</i>	197
B. Postmodern durum	201
C. Kant ile postmodern arasında: <i>The differend</i>	205

D. Postmodern çıkmaz sokak	211
– Dil oyunları, konsensüs ve farklılık fetişizmi	215
– Sosyolojik ve politik zayıflıkları	218
VI. MARKSİZM, FEMİNİZM VE	
POLİTİK POSTMODERNİZM	220
A. Jameson'ın postmodern Marksizmi	222
– Sermayenin kültürel mantığı olarak postmodernizm	223
– Bilişsel harita yapma ve kültür politikası	229
B. Laclau ve Mouffe: Modern ile postmodern arasında	234
– Hegemonya ve Marksist gelenek	235
– Sosyalizm, radikal demokrasi ve söylem mücadelesi	238
– Marksizmin ötesi mi? -Söylem teorisinin kısıtlılıkları	243
C. Postmodern feminizm ve kimlik ve farklılık politikası	248
VII. ELEŞTİREL TEORİ VE POSTMODERN TEORİ	260
A. Eleştirel teori ve modernlik	262
B. Adorno'nun ön-postmodern teorisi	272
C. Habermas ve modernlik	281
– Tamamlanmamış bir proje olarak modernlik	282
– Postmodern teoriye karşı Habermas	288
D. Kardeşlerarası rekabet: Habermas-Lyotard tartışması	296
VIII. ELEŞTİREL TOPLUM TEORİSİNİN	
YENİDEN İNŞASINA DOĞRU	306
A. Çok-boyutlu ve çok-perspektifli bir eleştirel teoriye doğru	315
B. Postmodernlik, postendüstriyel toplum ve süreklilik	
ile kesintinin diyalektiği	328
C. Postmodern politika: Öznellik, söylem ve estetizm	338
D. Teori, kültür ve politika: Çatışan modeller	351
— BİBLİYOGRAFYA	362
— DİZİN	375

Önsöz ve teşekkür



Her şey paramparça, tutarlılığın emaresi bile yok.

(John Donne)

Hiçbir yerde, ne içimde ne dışımda kalıcı hiçbir şey yok. Hiçbir yerde hiçbir varlık göremiyorum, kendi varlığımı bile. Varlık yok. Ben *kendim* hiçbir şey bilmiyorum ve hiçim. Yalnızca *görüntüler* var: Varolan tek şeydir görüntüler ve onlar kendilerini görüntü tarzında bilir...Ben kendim yalnızca bu görüntülerden biriyim.

(J. G. Fichte)

İçinde yaşadığımız zamanın bir doğuş zamanı ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değil...Yerleşik düzene rahatsızlık veren anlamsızlık ve sıkıntı, bilinmeyen bir şeylerin belli belirsiz sezilmesi; bunlar yaklaşmakta olan değişimin habercileridir.

(G.W.F. Hegel)

Devlet ve Kilise, yasa ve gelenekler şimdi tuzla buz olmuş durumda; keyif emekten, araçlar amaçlardan, çaba ödülünden ayrı düştü. Bütünün yalnızca tek bir parçasına ebediyen zincirlenmiş olan İnsan bizzat yalnızca bir fragman haline geldi; çarkın çıkardığı monoton sesin kulaklarında cınlayışıyla, insan sonsuzcasına sürükleniyor.

(Friedrich Schiller)

Toplumsal ayakları altında sağlam bir zemin yok. Bundan böyle hiçbir şey muhkem değil...Belli demokrasilerde görülen kaostan, sürekli akış ve istikrarsızlığın kaynağı bu. Burada birdenbire ortaya çıkan, düzensiz, duraksamalı ve insanı tüketen kasırgalara maruz bir varoluşla karşılaşırız.

(Emile Durkheim)

Toplumda ve kültürde beliren dramatik değişimler, yerleşik hayat tarzlarına ve düşünce biçimlerine bağlı kişiler tarafından genellikle yeğin bir kriz olarak yaşanılır. Bir zamanlar istikrarlı görünen toplumsal düzenlerin ve düşünce örüntülerinin yıkılması çoğu zaman yaygın bir toplumsal karışıklık, bölük pörçüklük, kaos ve

düzensizlik duygusu yaratır. Buna verilen yanıt, genellikle keder ve kötümserlik duygusundan, paniğe kapılma ve abartılı söylemler geliştirmekten ve görünüşteki krize acil çözüm arayışlarından oluşur.

Donne, Fichte, Hegel, Schiller ve Durkheim'dan yukarıda aktardığımız satırlar, geleneksel toplumdan modern topluma geçişin, algılanmakta olan toplumsal ve politik sorunlara ilişkin yeni perspektifler ve çözümler bulunmasını gerektiren bir kriz olarak yaşanıldığını gösteriyor. Bu noktadan bakıldığında, teorik söylemler tarihsel krizlere, huzursuzluk yaratan ekonomik ve teknolojik gelişimlere ve daha evvelki istikrarlı ya da bildik düşünüş ve yaşayış tarzlarının çözülüp dağılmasından kaynaklanan toplumsal ve düşünsel kargaşaya verilen yanıtlar olarak okunabilir. Yeni teoriler ve düşünceler yeni toplumsal yaşantıları dile getirir ve bundan dolayı yeni ortaya çıkmakta olan söylemlerin dallanıp budaklanması, toplum ve kültürde önemli dönüşümlerin cereyan etmekte olduğunu gösterir.

Savaş sonrasında bolca alkışlanan "refah toplumu"nun yarattığı boğucu konformizme karşı tüm Batı'da 1960'lı yıllarda başgösteren toplumsal-politik hareketler, yeni düşünsel akımlar ve kültürel başkaldırıları, katı ve baskıcı bir modern topluma karşı yaygın bir ayaklanmanın ortaya çıkmakta olduğu duygusunu yarattı. Altmışlı yılların radikalizmi modern toplumsal yapıları ve pratikleri, kültürü ve düşünce tarzlarını sorgulamıştı. Dönemin radikal politik hareketleri sonunda dağılıp gitmiş ve birçok kimsenin 1968'in patırtılı olaylarının ardından sükün edeceğini zannettiği devrim gerçekleşmemiş olsa da, 1970'li ve 1980'li yıllarda görülen bir dizi toplumsal-ekonomik ve kültürel dönüşüm, esasen önceki toplumdan bir kopuşun cereyan etmiş olduğunu gösterdi. Medya, bilgisayarlar ve yeni teknolojilerdeki patlama, kapitalizmin yeniden yapılanması, politik değişimler ve ayaklanmalar, yeni kültürel biçimler ve zaman ve uzamın yeni yaşanılma tarzları, kültür ve toplumu bir uçtan öbürüne kat eden dramatik değişimlerin cereyan etmiş olduğu duygusuna yol açtı. Bundan dolayı, günümüzde yaşanan postmodern tartışmalar, kısmen, "modern" toplumsal örgütlenme tarzlarının göçmesiyle ve yeni olmakla birlikte şimdilik kabataslak tasvir edilebilen bir "postmodern" bölgenin ilerleme kay-

detmesiyle açıklanabilir. Bu noktadan bakıldığında, Michel Foucault, Gilles Deleuze ile Felix Guattari, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Fredric Jameson, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ve öbürlerinin yazıları, iddia edilen yeni postmodern toplumsal-kültürel durumların haritasını yapan yeni perspektifleri dile getirir ve yeni teorileştirme, yazım, öznellik ve politika tarzları geliştirir. Bu kitapta kendilerini teori ve politikada en yeni avangard olarak sunan, radikalden daha radikal olduğunu, yeniden daha yeni olduğunu, hiperradikal ve hiperyeni olduğunu iddia eden bu perspektiflerin teori ve politikaya yaptıkları katkılar ile barındırdıkları kısıtlılıkları ayrı ayrı ele alıp değerlendireceğiz.

İrdelediğimiz yazarlar, epey çeşitli projeler geliştirse de, modern toplum, tarih, politika ve birey teorilerini donatan başat amaçları ve varsayımları eleştirerek bunlardan koparken aynı zamanda çok çeşitli bir yeni ilkeler ve vurgular dizisini benimsemeleri ölçüsünde "postmodern teori"nin temsilcileri olarak görülebilir. Postmodern eleştirilerin bizzat "teori" nosyonuna (bu nosyon gerçeğe demirlenen ve sistematik olarak geliştirilmiş bir kavramsal yapıyı ima eder) yönelik olarak geliştirilmiş olmasından ötürü "postmodern teori" terimi sorunlu görünebilirse de, postmodern başlığı altında sınıflandırdığımız yazarlar her şeye rağmen çeşitli konular etrafında teorik konumlar geliştirir. Bu konumlara, içinde bulunduğumuz çağa ilişkin eleştirel toplum teorilerinin ve radikal politikaların geliştirilmesi açısından taşıdıkları yararı değerlendirmenin yanı sıra kusurlarını da işaret eden "eleştirel soruşturmalar" aracılığıyla eğiliyoruz. Eleştirel teori ve radikal politikaya ilişkin kitapta serimlemeyi düşündüğümüz özgül projeler, bizim daha önce gerçekleştirdiğimiz çalışmalar (bibliyografyaya bakınız) üzerine bina edilecek ve kitapta gerçekleştirdiğimiz soruşturmalara paralel olarak geliştirilecektir.

Elinizdeki kitapta yer alan düşünceleri tartıştıkları ve çeşitli tas-lakları okuyup eleştirdikleri için Macmillan'daki kimliği belirsiz okura, Stephen Bronner, Harry Cleaver, Chuck Epp, Beldon Fields, Roger Gathmann, Larry Grossberg, Ali Hossaini, Pierre Lamarche, Mary Beth Mader, Susan McDowell, Linda Nicholson, Elie Noujain, Renan Rapalo, Bill Schroeder, Charles Stivale, Dennis Weiss, Emrys Westacott'a ve Texas Üniversitesi'nde bu kitabın tasarlan-

dığı ve ilk taslakların yazıldığı 1989 yılının bahar ve göz dönemlerinde postmodern teori üzerine düzenlenen seminerlere ve çalışma gruplarına katılanlara müteşekkirimiz. Karışık bilgisayar işlerinde sunduğu teknik yardımlar için Keith Hay-Roe'ya teşekkür bor lıyuz. Kitabın tashihinde yardımcı olan Janet Byrnes, Tom Denton ve Texas  niversitesi'nde "Postyapısalcılık ve Feminizm"  zerine 1990 yılının g z döneminde düzenlenen seminere katılanlara teşekkür ederiz. Kitabın üretilmesinde yardımcı olan desteklerinden ötürü hem editörlerimiz Steven Kennedy ve Dilys Jones'a hem de basım işiyle  ğraşan Keith Povey'e teşekkür ederiz. Bununla birlikte, elyazmasının tamamını okuyup eleştiren, projenin bütününü bizimle tartışan, dostluğunu ve desteğini bizden esirgemeyen Robert Antonio'ya özel türden bir gönül borcumuz var.

Bu kitabı, içinde bulunduğumuz yılların ve gelecek yüzyılın meydan okumalarıyla hesaplaşmak üzere yeni teoriler ve politikalar geliştirmek için postmodern teorinin ve öbür eleştirel söylemlerin içgörülerini kullanacaklarını umduğumuz bizden sonraki radikal entelektüeller ve eylemciler kuşağına adamak istiyoruz.

STEVEN BEST
DOUGLAS KELLNER

I Postmoderni ararken



Geride bıraktığımız yirmi yıl içerisinde postmodern tartışmalar dünyanın birçok yerinde kültürel ve düşünsel sahnede egemenliğini kurdu. Estetik ve kültür teorisinde, sanat alanında modernizmin ölü olup olmadığı ve ne türden bir postmodern sanatın onun yerini almakta olduğu konusunda polemikler ortaya çıktı. Felsefede, modern felsefe geleneğinin sona ermiş olup olmadığı konusunda tartışmalar patlak verdi ve birçok kimse Nietzsche, Heidegger, Derrida, Rorty, Lyotard ve başka isimlerle ilintilendirilen yeni bir postmodern felsefeyi selamlamaya başladı. Nihayet, postmodern saldırı, yeni toplum ve politika teorileri üretmenin yanı sıra bizzat

postmodern fenomenin çok-cepheli boyutlarını tanımlama doğrultusunda teorik girişimlerin yapılmasına yol açtı.¹

Postmodern dönümün yandaşları geleneksel kültür, teori ve politikayı saldırgan bir şekilde eleştirirken, modern geleneğin savunucuları ya bu yeni rakibi görmezden gelip karşı saldırıya geçerek ya da yeni söylemler ve konumlarla uzlaşma ve bunları temellük etme girişiminde bulunarak yanıt verdiler. Postmodern dönüme e-leştirilerek yaklaşanlar postmodernin ya geçici bir heves (Fo, 1986: 7; Guattari, 1986), bir yeni söylem ve kültürel sermaye arayışı i-çerisindeki entelektüellerin aldatıcı bir icadı (Britton, 1988) olduğunu ya da özgürleşimci modern teorileri ve değerleri değersiz-leştirmeye girişen başka bir muhafazakâr ideoloji olduğunu (Habermas, 1981 ve 1987a) savundu. Ama ortaya çıkmakta olan post-modern söylemler ve sorunsallar, kolayca bir köşeye atılmaya ya da zaten yerleşik durumdaki paradigmalara ustaca dahil edilmeye direnen sorunlar ortaya atmaktadır.

Biz, postmodern tartışmaların geniş kapsamı karşısında, post-modern teorinin dile getiriliş biçimleri arasında en önemli olanla-rını açıklığa kavuşturmayı, aralarındaki farklılıkları sınıflandırmayı ve postmodern teorilerin temel konumlarını, içgörülerini ve kısıtla-nımlarını saptamayı öneriyoruz. Ne ki, aşağıda göreceğimiz gibi, birleşik bir postmodern teori ya da hatta tutunumlu bir konumlar dizisi bulunmamaktadır. Tersine, insan sıklıkla "postmodern" diye bir araya yığılan teoriler arasındaki farklılıklardan ve postmodern konumların -çoğu zaman çatışmalı olan- çoğulluğundan sersemli-yor. Ayrıca, bu tip terimleri benimseyen ya da bu terimlerle özdeşleştirilen teorilerdeki "postmodern" nosyonunun gereken u-puygunlukla (adequate) teorileştirilmemiş olduğunu görmek de çarpıcı. Postmodernin kavramlar ailesi içerisindeki kilit sözcük-lerin bazılarını açıklığa kavuşturmak için modern söylemler ve

1. Postmodern teoriye ilişkin daha önce yapılan tartışmalar için aşağıdaki dergi-lerin belirtilen sayılarında yer alan yazılara bakınız: *New German Critique* 33 (1984); *Minnesota Review* 23 (1984); *Journal of Communication Inquiry* 10/2 (Yaz 1986); *Cultural Critique* 5 (1986-87); *Screen* 28/2 (1987); *Social Text* 18 (Kış 1987-88); *Theory, Culture and Society* (1988); *Polygraph* 2/3 (1989) ve *Thesis Eleven* 23 (1989). Ayrıca bizim bu konuda daha önce kaleme aldığımız ve listesi bibliyografyada yer alan yazılarımıza ve Turner 1990'daki; Dickens ve Fontana 1991'deki denemelere bakınız.

postmodern söylemler arasında bir ayrım yapmak yararlı olur (bkz. Featherstone, 1988).

Başlangıç olarak, modern çağ olarak kavramsallaştırılan "modernlik" ile modernliği izlediği iddia edilen dönemi betimlemek için belli bir çağı gösteren terim anlamında "postmodernlik" arasında bir ayrım yapabiliriz. Daha sonra postmodernlik hakkında da olacağı gibi birçok modernlik söylemi var ve modernlik terimi çok çeşitli ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel dönüşümlere gönderme yapar. Marx, Weber ve öbürleri tarafından teorileştirildiği haliyle modernlik. "Orta Çağlar"ı ya da feodalizmi izleyen çağa gönderme yapan tarihsel bir dönemleştirme terimidir. Kimilerine göre modernlik, geleneksel toplumların karşıtıdır ve ıslahat, yenilik ve dinamizmle karakterize olur (Berman, 1982). Descartes'la başlayıp Aydınlanma'ya ve bunların izleyicilerine uzanan teorik modernlik söylemleri, akıllı hem bilgi ve toplumdaki ilerlemenin kaynağı olarak hem de hakikatin (truth) imtiyazlı mevkisi ve sistematik bilginin temeli olarak görüp alkışladı. Aklın, düşünce ve eylem sistemlerinin üzerine bina edilebilecekleri ve toplumun yeniden yapılandırılabilceği upuygun teorik ve pratik normların keşfedilmesine ehil olduğu varsayıldı. Bu Aydınlanma projesi feodal dünyayı devirmeye ve akıl ile toplumsal ilerlemeyi cisimleştirecek adil ve eşitlikçi bir toplum kurmaya girişen Amerikan, Fransız devrimlerinde ve öbür demokratik devrimlerde de işbaşında olmuştur (Toulmin, 1990).

Estetik modernlik, endüstrileşme ve rasyonelleşmenin yabancılaştırıcı boyutlarına karşı ayaklanmaya geçerken kültürü dönüştürmeye ve yaratıcı özgerçekleştirimi (self-realization) sanatta bulmaya çalışan yeni avangard modernist hareketlerde ve bohem alt-kültürlerde (sub-culture) ortaya çıktı. Modernlik, gündelik hayata modern sanatın, tüketim toplumunun ürünlerinin, yeni teknolojilerin ve yeni ulaşım ve iletişim tarzlarının yayılması yoluyla girdi. Modernliğin yeni bir endüstriyel ve sömürgeci dünya kurduğu dinamikler "modernleşme" olarak betimlenebilir. Modernleşme, hepsi bir arada modern dünyayı oluşturan bireyselleşme, sekülerleşme, endüstrileşme, kültürel farklılaşma, metalaşma, kentleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreçlerini anlatan bir terimdir.

Nec ki, modernliğin inşası, kapitalist endüstrileşmenin baskı al-

tına aldığı köylüler, proleterler ve zanaatkârlardan başlayıp kadınların kamusal alandan dışlanmasına ve emperyalist sömürgeleştirilmenin katliamlarına kadar uzanan ve kurbanları açısından pek fazla dile getirilmeyen bir ıstırap ve felaket de üretti. Modernlik aynı zamanda kendi tahakküm ve denetim tarzlarını meşrulaştıran bir dizi disiplinler kurum, pratik ve söylem de üretti (2. bölümde Foucault hakkında yaptığımız tartışmaya bakınız). Nitekim, "Aydınlanmanın diyalektiği" (Horkheimer ve Adorno, 1972) aklın kendi karşıtına dönüştüğü ve modernliğin özgürleşme vaatlerinin baskı altında tutmanın ve tahakkümün maskeleri haline geldiği bir süreci betimlemiştir. Buna rağmen, modernliğin savunucuları (Habermas, 1981, 1987a ve 1987b), modernliğin "gerçekleştirilmemiş bir potansiyel"i olduğunu ve kendi kısıtlanımları ve yıkıcı etkileriyle başa çıkılabilmesi için gerekli kaynakları barındırdığını iddia eder.

Gelgelelim, postmodern teorisyenler, günümüzün yüksek teknoloji medya toplumunda yeni ortaya çıkan değişim ve dönüşüm süreçlerinin yeni bir postmodern toplum kurmakta olduğunu ve postmodern toplumun savunucuları da postmodernlik çağının yeni kavram ve teorileri gerektiren yeni bir tarihsel çağı, yeni bir toplumsal-kültürel formasyonu oluşturduğunu ileri sürer. Postmodernlik teorisyenleri (Baudrillard, Lyotard, Harvey vb.), bilgisayarlar ve medya gibi teknolojilerin, yeni bilgi biçimlerinin ve toplumsal-ekonomik sistemdeki değişimlerin bir postmodern toplumsal oluşum ürettiğini iddia eder. Baudrillard ve Lyotard bu gelişmeleri yeni enformasyon, bilgi ve teknoloji biçimleri çerçevesinde yorumlarken, Jameson ve Harvey gibi neo-Marksist teorisyenler ise postmoderni, sermayenin dünya çapında daha yüksek bir derecede nüfuz sağlaması ve homojenleşmesinin damgasını taşıyan kapitalizmin daha yüksek bir aşamasının gelişimi çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu süreçler aynı zamanda artan bir kültürel parçalanma, mekân ve zaman tecrübesinde değişimler ve yeni yaşantı, öznel ve kültür tarzları üretiyor. Bu koşullar postmodern teorisinin toplumsal, ekonomik ve kültürel temelini sağlar ve bunların analizi, postmodern teorisinin günümüzdeki gelişmeleri hesaba katma avantajına sahip olduğunu iddia edebileceği perspektifleri sunar.

Toplum teorisi alanında modernlik ve postmodernlik arasında

yapılan ayrıma ilave olarak postmodern söylem, estetik bilgisi ve kültür teorisi alanında önemli bir rol oynar. Buradaki tartışma, sanat alanında modernizm ve postmodernizm arasında cereyan eder.² Bu söylem içerisinde, "modernizm" modern çağın sanat hareketlerini (izlenimcilik, *l'art pour l'art*, dışavurumculuk, gerçeküstücülük ve öbür avangard hareketler) betimlemek için kullanılabilirken, "postmodernizm" modernizmden sonra gelen ve ondan kopan çeşitli estetik biçimleri ve pratikleri betimleyebilir. Bu biçimler Robert Venturi ve Philip Johnson'ın mimarisini, John Cage'in müzikal deneylerini, Warhol ve Rauschenberg'in sanatını, Pynchon ve Ballard'ın romanlarını ve *Blade Runner* ya da *Blue Velvet* gibi filmleri içerir. Tartışmalar modernizm ve postmodernizm arasında keskin bir ayrım olup olmadığı ve bu hareketlerin göreceli imkânları ve kısıtlanımları konusunda toplanır.

Postmodern söylemler aynı zamanda teori alanında ortaya çıkar ve modern teorinin eleştirisi ile teoride postmodern bir kopuşun başlatılması savunuları üzerinde odaklaşır. Modern teori (Descartes'ın felsefi projelerinden Aydınlanma'ya ve oradan Comte, Marx, Weber ve öbürlerinin toplum teorisine uzanır)³ bilginin dayandırılabilceği sarsılmaz bir temel arayışından, evrenselleştirici ve totalleştirici iddialarından, tartışmasız ve kesin hakikati sağlama kasınısından ve sözümona kuruntulu rasyonalizminden ötürü e-

2. Sanat alanında modernizm ve postmodernizm arasında yapılan ayrım üzerine ve postmodern kültürün farklı biçimlerinin araştırılması için bkz. Foster 1983; Trachtenberg 1985; Kearney 1988; Conner 1989; ve Hutcheon 1989. Modernizmin ne olduğu, postmodernizmin modernizmden belirgin bir kopuş mu oluşturduğu yoksa yalnızca modernizmin içerisindeki bir gelişim mi olduğu konusunda sürmekte olan bir tartışmanın yapıldığına dikkat edilmesi gerekiyor. Bir kültür kipi olarak postmodernizmin tanımlayıcı görünümünün neler olduğu konusunda görüş birliğine varılmış değil.

³ Sanat, sanat içindir. (ç.n.)

3. Modern toplum teorisinin bazı değişkelerinin pozitivist tekabüliyet olarak hakikat teorilerini izlemediğinin, kategorileri "kaplama vasıtaları" ya da toplumsal gerçekliğin "resimleri" olarak yorumlamayıp, bunun yerine kategorileri karmaşık bir toplumsal gerçekliği yorumlamak için yalnızca bulgulayıcı (heuristic) vasıtalar ya da ideal tipler olarak kullandığının farkındayız. Ama modern teorinin büyük kısmı Aydınlanma'nın mirası olan bilim, temsil ve totalite modellerinin izinden gider ve o nedente postmodern eleştiri karşısında zayıf kalır. Gelgelelim, modern teorinin bir kısmı da modern teoriye yönelik postmodern eleştirinin öğelerini öndelemenin yanı sıra toplum konusundaki postmodern perspektiflerin bazılarını da öndeleyebilmiştir; bkz. Antonio ve Kellner 1991.

leştirilir. Buna karşılık, modern teorinin savunucuları ise postmodern görecelikçiliğe, irrasyonalizme ve nihilizme saldırır.

Daha özgül olarak söylenirse, postmodern teori, teorinin gerçekliği yansıttığı yollu modern inancın ve temsilin (representation) eleştirisini yaparak, teorilerin kendi nesneleri üzerine en iyi ihtimalle kısmi perspektifler sunduğunu ve dünyaya ilişkin tüm bilşsel (cognitive) temsillerin tarihin ve dilin dolayımından geçtiğini savunan "perspektifçi" ve "görecelikçi" konumlara yerleşir. Postmodern teorilerin bazıları modern teorinin yandaş olduğu toplum ve tarih üzerine totalleştirici makro perspektifleri reddeder ve mikro teori ile mikro politikadan yana çıkar (Lyotard, 1984a). Postmodern teori aynı zamanda çokkatlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutunum (coherence) konusundaki modern varsayımları ve nedensellik nosyonlarını reddeder. Buna ilave olarak, postmodern teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş (decentered) ve parçalanmış öznenen yana çıkarak modern teorinin büyük çoğunluğunun koyutladığı (postulate) rasyonel ve birleşik (unified) özneyi iptal eder.

Böylece, kavramsal karışıklıktan kaçınmak için bu kitapta "postmodernlik" terimini modernliği izlediği varsayılan çağı betimlemek ve "postmodernizm" terimini de kültür alanında modernist hareketlerden, metinlerden ve pratiklerden ayrı tutulabilecek hareketleri ve kurguları betimlemek üzere kullanacağız. Ayrıca, "modern teori" ile "postmodern teori"yi ayırmanın yanı sıra partiler, parlamento ya da sendikacılık politikası tarafından karakterize edilen modern politika ile geniş bir söylemler safına ve kurumsallaşmış iktidar biçimlerine meydan okuyan yerel temelli mikro-politikayla ilintilendirilen "postmodern politika" arasında da bir ayırım yapacağız.

Kafa karıştırıcı ve alıcalı bulacalı postmodern söylemini açıklığa kavuşturmak ve aydınlatmak için ilkin terimin tarihini, ilk kullanımlarını ve sürtüşmeli anlamlarını özgülleştiren bir arkeoloji sunacağız (A). Daha sonra, günümüzün postmodern teorisinin gelişimini 1960 sonrasının Fransa'sı bağlamına, yani yeni bir postmodern durum kavramının 1970'li yılların sonuna gelindiğinde önemli bir izlek haline geldiği yerin bağlamına oturtacağız (B). Ve daha sonra da bu kitap boyunca yapacağımız araştırmalarda bize yol

gösterecek olan perspektiflerin ve postmodern teoriyi sorgularken kullandığımız sorunsalın taslağını çıkaracağız (C).

A. POSTMODERNİN ARKEOLOJİSİ

Postmodern söyleme ilişkin burada yaptığımız arkeoloji, terimin çeşitli teorik alanlar içerisindeki eşitsiz gelişiminin tarihini araştırıyor. Tarihsel olarak birikmiş olan postmodern söylem çökeltilerini ve tabakalarını arayarak işe başlıyoruz. O nedenle, arkeoloji terimini Foucault'nun kullandığı teknik anlamda, yani verili bir söylemi oluşturan ve yöneten kuralları dile getiren bir analiz anlamında (bkz. 2.B) olmaktan ziyade, geniş ve metaforik bir anlamda kullanılmaktadır. Böyle bir soruşturmaya girişildiğinde, daha sonraki bir tarihte güncellik kazanan düşüncelerin ve terminolojinin öndelenişlerini ve öncellerini görmek mümkün. Sözgelimi, bir İngiliz ressam John Watkins Chapman, 1870 yılı civarında, Fransız izlenimci resminden daha modern ve avangard olduğu iddia edilen resim türünü tarif etmek üzere "postmodern resim"den söz etmiştir (Higgins, 1978: 7). Terim 1917 yılında Rudolf Pannowitz'in yazdığı bir kitapta, *Die Krisis der europäischen Kultur*'de, çağdaş Avrupa kültüründeki nihilizmi ve değerlerin çöküşünü betimlemek üzere kullanılır (aktaran Welsch, 1988: 12-13). Pannowitz, Nietzsche'yi izleyerek, militarist, milliyetçi ve seçkin değerleri ete kemiğe büründürcek yeni "postmodern insanlar"ın gelişimini betimledi; bu, modern Batı medeniyetinden kopulmasına çağrı yapan faşizmle birlikte kısa sürede ortaya çıkacak olan bir fenomendi.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, modern çağdan bir "postmodern" kopuş nosyonu, İngiliz tarihçi Arnold Toynbee'nin *A Study of History* (1947) başlıklı eserinin ilk altı cildini bir ciltte özetleyen D.C. Somervell'in çalışmasında ortaya çıktı ve bundan sonra bizzat Toynbee terimi benimseyerek postmodern çağ nosyonunu *A Study of History*'nin VIII. ve IX. ciltlerinde kullandı (1963a ve 1963b; her iki cildin orijinal basımı 1954). Somervell ve Toynbee, Karanlık Çağlar (675-1075), Orta Çağlar (1075-1475) ve Modern Çağ'dan (1475-1875) sonra Batı tarihinde 1875'te başlayan dördüncü bir aşamayı ayırmak için ortaya bir "post-Modern" çağ

kavramını attılar. Bu açıklamaya göre, Batı medeniyeti 1875 civarından itibaren Toynbee'nin "post-Modern çağ" olarak adlandırdığı yeni bir geçiş dönemine girmiştir. Bu dönem dramatik bir değişimi ve daha önceki modern çağdan kopuşu oluşturunuyordu ve savaşlar, toplumsal kargaşa ve devrim tarafından karakterize ediliyordu. Toynbee bu çağı bir anarşi ve total görecelikçilik çağı olarak belirtliyordu. Bundan önceki modern dönemi toplumsal istikrar, rasyonalizm ve ilerlemenin damgasını taşıyan tipik bir orta sınıf burjuva çağı olarak nitelendiriyordu -kriz, savaş ve devrim döngülerinin damgasını vurduğu tipik bir burjuva orta sınıf anlayışı. Bunun tersine, postmodern çağ, rasyonalizmin ve Aydınlanma ethos'unun çöküşü tarafından damgalanan bir "Sorunlar Dönemi"dir.

Gelgelelim, Toynbee sistematik bir yeni postmodern çağ teorisi geliştirmede ve kendisinin medeniyetlerin yükseliş ve çöküşlerinden oluşan tarihsel döngüler nosyonunu barındıran evrenselci tarih felsefesi, felsefi idealizmi ve yaptığı analizin dinsel imaları. postmodernlik kavramını günümüzün sahnesinde sahiplenilen herhangi birisine tamamen yabancı görünecektir. Toynbee'nin yazdığı senaryo bazı açılardan, çağındaki toplumsal ve kültürel nihilizmi teşhis eden Nietzsche'nin *Will to Power*'ını (İktidar İstenci) ve Spengler'in *Decline of the West*'ini (Batı'nın Çöküşü) anımsatır. Bunların hepsi de kendi farklı kültürel yenilenme projeleriyle birlikte bir tarihsel gerileme sürecinden söz ediyordu. Hepsi de modern çağın hızla sona ermekte olduğunu düşünüyor ve bunu yerleşik geleneksel değerler, kurumlar ve hayat biçimleri açısından bir felaket olarak yorumluyorlardı.

Yeni bir postmodern çağ konusunda pek çok tarihsel-sosyolojik kavram 1950'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde çeşitli disiplinler içerisinde ortaya çıktı. Kültür tarihçisi Bernard Rosenberg, *Mass Culture* (Kitle Kültürü) konusunda yapılmış popüler bir antolojiye yazdığı sunuşta, postmodern terimini kitle toplumundaki yeni hayat koşullarını betimlemek için kullandı (Rosenberg ve White, 1957: 4-5). Rosenberg toplum ve kültürde belli bazı temel değişimlerin yaşanmakta olduğunu iddia ediyordu:

Toynbee'nin çabucak kentleşen ve endüstrileşen Büyük Batı Rüzgârı

* Aışkanlık, özellik, kendine özgü ruh hali. (ç.n.)

tüm dünyanın üzerinde estikçe, doğum oranları düşüp nüfus aynı seviyede gezindikçe, her yerde belli bir aynılık geliyor. Clement Greenberg, bir Johannesburg sakini San Juan, Hong Kong, Moskova, Paris, Bogota, Sydney ve New York'taki komşularıyla birleştiren bir evrensel kitle kültüründen (güneşin altında kesinlikle yeni bir şey) anlamlı bir şekilde söz edebilir. Son zamanlarda Richard Wright'ın betimlediklerine benzer Afrikalı yerliler kendi ilkel geçmişlerinden sıçrayıp dosdoğru sinema salonuna, bizim gibi hipnotize olabileceklerinden korkulan sinema salonuna geçebilirler. İlk metalardan kuşatması altında kalan postmodern insanın kendisi, bütün bir kültürel sürecin, yerine başkası konulabilir bir parçası haline gelir. Kendi kitsch'inden geçici olarak kurtarıldığı zaman, Tin Pan Alley'in ürünleri Amerikan yurttaşlarının duygularını okşadığı kadar Sovyet yurttaşlarının duygularını da okşar. Bizim dönemimizde, kimilerinin dediği gibi, insanın uluslararası topluluk oluşturma temeli, en düşük ortak payda düzeyinde biçimlenmiş gibi görünüyör (1957: 4).

Rosenberg yeni postmodern dünyanın muğlaklığını, vaatkâr ve tehditkâr görünümelerini betimler ve şu sonuca varır: "Kısacası, postmodern dünya insana ya hep ya hiç demektedir. İhtimaller rasyonel bir şekilde düşünüldüğünde, insanın çoktan yakasına yapışmış olan toplumsal çılgınlıklarla yüz yüze geleceğinden korkmamak elde değil" (1957: 5). Yine aynı yıl, ekonomist Peter Drucker "Yeni Post-Modern Dünya Üzerine Bir Rapor" altbaşlığını taşıyan *The Landmarks of Tomorrow*'u (Yarının Sınır Taşları) yayımladı. Drucker'a göre, postmodern toplum kabaca daha sonra "postendüstriyel toplum" denilecek olan toplumun muadiliydi ve esasen Drucker kendisini bu eğilimle tanımlar olmuştü. Gelgelelim, 1957 tarihli kitabında şunu savunmuştu: "Son yirmi yılın belirsiz bir noktasında Modern Çağ'dan pek farkına varmaksızın çıkıp yeni, ama henüz adı konulmamış bir çağa doğru hamle yaptık" (Drucker, 1957: ix). Drucker modern Kartezyen dünya görüşünden "yeni bir evren örüntüsüne", doğurdukları sorumluluklar ve tehlikelerle birlikte yeni teknolojilere ve doğanın tahakküm altına alınmasına dönük yeni iktidar biçimlerine ve eğitim ile bilginin genişlemesinin mayaladığı dönüşümlere doğru felsefi bir geçiş betimler. "Postendüstriyel toplum" teorisyenlerinin iyimser ruh ha-

* Popüler müzik yapım ve yayımcılarının toplandığı yer. (y.h.n.)

li içerisinde Drucker, postmodern dünyanın fakirlik ve cehaletin sona erişini, ulus-devletin çöküşünü, ideolojinin sonunu ve dünya çapında bir modernleşme sürecini göreceğine inanıyordu.

Daha olumsuz yeni bir postmodern çağ nosyonu C. Wright Mills'in *The Sociological Imagination*'ında (Toplumbilimsel Düşün) (1959) görülür. Mills şunu iddia eder: "Bizler Modern Çağ denilen çağın sonundayız. Tıpkı Antik Çağ'dan sonra Batıların bölgesel olarak Karanlık Çağlar dediği birkaç yüzyıl boyunca Doğu'nun yükselişe geçmesi gibi, şimdi de bir post-modern dönem Modern Çağ'ın ardından gelmektedir" (1959: 165-6). Mills, "toplum ve benliğe (self) ilişkin temel tanımlarımızın yeni gerçekliklerle karşı karşıya kalmakta olduğu"na ve "girmekte olduğumuzu varsaydığımız yeni dönemin genel çerçevesini kavrayabilmek" için, ceryan etmekte olan değişimlerin kavramsallaştırılmasının zorunlu olduğuna inanıyordu (1959: 166). Mevcut durumdaki dönüşümlerin kavramsallaştırılması açısından daha önceki birçok beklentimizin ve imgemizin, standart düşünce ve duygu kategorilerimizin bundan böyle işe yaramayacağını iddia ediyordu. Mills, bilhassa Marksizm ve liberalizmin her ikisinin de, artan rasyonelliğin özgürlüğü arttıracığını varsaymalarından ve akıl ile özgürlük arasında içsel bir bağlantı olduğu yönündeki Aydınlanma inancını sürdürmelerinden ötürü, bundan böyle ikna edici olamayacaklarına inanıyordu. Mevcut durumda, artan rasyonelliğin özgürlüğü arttıracığının ya da akıl ve özgürlük arasında içsel bir bağlantı olduğunun varsayamayacağını iddia ediyordu.

Mills, Frankfurt Okulu'na yakın duran bir analiz yaparak toplumun artan rasyonelleşmesinin özgürlüğü azalttığı durumların bazılarını işaret eder ve artan köleliği pekâlâ arzulayabilecek ya da bu köleliğe seve seve boyun eğebilecek bir "neşeli robotlar"dan oluşan toplum heyulasının tasvirini yapar. Gelgelelim, kapsamlı sosyolojik genelleştirmeler, sosyoloji ve tarih konusundaki totalleştirici irdelemeler ve sosyolojik muhayyilenin toplumsal gerçekliği aydınlatma ve toplumu değiştirme gücüne sahip olduğuna duyulan inanç gözönüne alındığında, Toynbee ve daha önce zikrettiğimiz öbür teorisyenler gibi Mills de epeyce modernisttir. Bunun sonucu olarak, toplum ve kültür teorisinde postmodern teriminin erken dönem kullanımları, teorideki postmodern dönümü ni-

telendirir hale gelen kavramsal değişiklikleri (bundan sonraki bölümcede betimlenmektedir) yapmamıştır.

Bununla birlikte, Huston Smith, 1961 yılında yayımlanan "Batı Düşüncesinde Devrim" başlıklı yazısında (1982), postmodern kavramsal değişikliklerin günümüzün bilim, felsefe, teoloji ve sanatını büyük ölçüde etkilemiş olduğunu belirtiyordu. Smith'e göre, yirminci yüzyıl, Batı düşüncesinde "post-modern zihin"i başlatan bir dönüşüm doğurmuştu. Smith bu yazısında gerçekliğin insan zekâsı tarafından kavranılabilecek yasalar uyarınca düzenlenmiş olduğu yönündeki modern dünya görüşünden, gerçekliğin düzenlenmemiş ve nihai olarak bilinemez olduğu yönündeki postmodern dünya görüşüne doğru kaymanın çereyan ettiği dönüşümü betimler. Smith, postmodern kuşkuçuluk ve belirlenmemişliğin yalnızca başka bir düşünsel perspektife, daha bütüncü (holistic) ve tinsel (spiritual) bir bakış tarafından karakterize edileceğini umduğu bir düşünsel perspektife bir geçiş olduğunu ileri sürer.

Şimdiye kadar zikredilen çalışmalarda bulunan postmodern çağ nosyonundan daha sistematik ve ayrıntılı bir postmodern çağ nosyonu, Britanyalı tarihçi Geoffrey Barraclough'ın *An Introduction to Contemporary History* (Çağdaş Tarihe Bir Giriş) (1964) başlıklı eserinde var. Barraclough çağdaş tarihin mahiyetine ilişkin araştırmalarını, bugün içerisinde yaşadığımız dünyanın "hemen tüm temel önkoşulları açısından Bismarck'ın yaşadığı ve öldüğü dünyadan farklı" olduğunu iddia ederek başlatır (1964: 9). "Eski dünya" ile "yeni dünya" arasında ortaya çıkan temel oluşturuıcı yapısal değişimlerin analiz edilmesinin "yeni bir çerçeveyi ve yeni gönderi (reference) terimlerini" gerektirdiğini iddia eder (a.g.e.). Tarihteki sürekliliği vurgulayan teorilere karşı Barraclough şunu savunur: "Önem vererek aramamız gerekenler benzerliklerden ziyade farklılıklardır, süreklilik öğelerinden ziyade kesinti öğeleridir. Kısacası, tıpkı 'ortaçağ tarihi' dediğimiz dönemin...modern tarihten ayrılması gibi, günümüzün tarihi de onu önceki dönemden ayıran kendine özgü karakteristiklere sahip ayrı bir dönem olarak görülmelidir" (1964: 12). Yeni dönemin bazı dış hatlarını tartıştıktan sonra, Barraclough, halihazır tarihsel durumu karakterize etmeye yönelik daha önceki girişimlerden bazılarını reddeder ve modern tarihi izleyen devri betimlemek üzere post-modern terimi-

ni önerir (1964: 23). Yeni devrin bilim ve teknolojiadaki devrimci gelişmeler, Üçüncü Dünya'da devrimci direnişle karşılaşan yeni bir emperyalizm, bireycilikten kitle toplumuna geçiş ve dünyaya ilişkin yeni bir bakış ve yeni kültür biçimleri tarafından oluşturulduğunu anlatır.

Postmodern teriminin 1940'lı ve 1950'li yıllarda yeri geldikçe yeni mimari ya da şiir biçimlerini betimlemek üzere kullanılmasına karşılık, 1960'lı ve 1970'li yıllara dek postmodern terimi, kültür teorisi alanında modernizmden sonra gelen ve/ya modernizme karşı çıkan eserleri betimlemek üzere yaygın bir şekilde kullanılmamıştı. Bu dönem boyunca birçok kültür ve toplum teorisyeni modernizm kültüründen radikal kopuşları ve yeni postmodern sanat biçimlerinin ortaya çıkışını tartışmaya başladı. Irving Howe (1970: orijinal basım 1959) ve Harry Levin (1966; orijinal basım 1960) Aydınlanma rasyonalizminin çöküşü, anti-entelektüalizm ve kültürün toplumsal değişime destek olabileceği umudunun kaybı çerçevesinde yorumladıkları yeni postmodern kültür karşısında genelde olumsuz bir tutum benimsemişlerdi. Bunun tersine, Susan Sontag (1972), Leslie Fiedler (1971) ve Ihab Hassan'a (1971) göre postmodern kültür, modernizmin ve modernliğin baskıcı boyutlarına karşı çıkan olumlu bir gelişmedir. Sontag, 1960'lı yılların ortasında kaleme aldığı ve epey etkili olan yazısında, modernist kurmacadan (fiction) ve yorum tarzlarından hoşnutsuzluğunu dışavurarak kültür ve sanatlarda içerik, anlam ve düzene duyulan rasyonalist ihtiyaca meydan okuyan bir "yeni duyarlılık"ın (ilkin Howe'un kullandığı bir terim) ortaya çıkışını selamlıyordu. Rasyonalist ihtiyacın tersine yeni duyarlılık kendisini biçim ve üslubun verdiği keyiflerin kucağına bırakarak, anlamın yorumbilgisi (hermeneutics) karşısında sanatın "erotika"sını imtiyazlı kılıyordu.

1960'lı yıllar pop sanat, film kültürü, happeningler, multi-medya eğlencelik gösteriler ve rock konserleri ve öbür yeni kültür biçimlerinin revaçta olduğu bir dönemdi. Sontag, Fiedler ve öbürlerine göre bu gelişmeler, şiir ya da roman gibi daha önceki biçimlerin kısıtlılıklarını aşıyordu. Birçok alanda farklı sanatçılar, medyaları birbiriyle harmanlayarak kitsch ve popüler kültürü kendi estetiklerine katmaya başlamışlardı. Bunun sonucu olarak yeni duyarlılık, modernizmden daha fazla çoğulcu, daha az ciddi ve daha az ahlâkçıydı.

Fiedler, yüksek sanat-aşığı sanat ayrımının çöküşünü ve kitle kültürü biçimlerinin ortaya çıkışını alkışlamak konusunda Sontag'ı geride bırakmıştı. "Yeni Mutasyonun Sonuçları" başlıklı yazısında (1971: 379-400; orijinal basımı 1964) Fiedler, yeni ortaya çıkan kültürü Protestanizm, Viktoryanizm, rasyonalizm ve hümanizmin geleneksel değerlerini reddeden bir "post-" kültür olarak betimliyordu. Fiedler bu yazısında postmodern sanatı ve nihilistik "post-modernistler"in yeni gençlik kültürünü kınamasına rağmen, daha sonraları postmodernizmi selamladı ve edebi ve kültürel geleneğin çöküşünde olumlu bir değer buldu. Avangardın ve modern romanın öldüğünü ve sanatçı ile izlerkitle, eleştirmen ve sıradan insan arasındaki "gediğin kapanması" sonucunu doğuran yeni postmodern sanat biçimlerinin ortaya çıkışını ilan etti (Fiedler, 1971: 461-85; orijinal basım 1970). Kitle kültürünü kucaklayarak modernist seçkinciliği kınayan Fiedler, okuyucunun öznel tepkisinin psikolojik, toplumsal ve tarihsel bir bağlamda analiz edilmesinin lehine olmak üzere biçimcilik, gerçekçilik ve yükseköğrenim görmürlük tafralarını iptal eden yeni bir postmodern eleştiri tarzı için çağrıda bulundu.

Ama edebi postmodernizmin en semereli bir biçimde selamlanması ve popülerleştirilmesi, yakın bir dönemde terimin yetersiz olduğu ve postmodernizmin bile ötesine geçtiğimiz gerekçesiyle (Hassan, 1987: xi-xvii), kendisini postmodernizm teriminden uzaklaştırmaya çalışmış olmasına rağmen postmodern edebiyat ve düşünce üzerine bir dizi yazı (1971, 1979, 1987) yayımlayan Hassan tarafından gerçekleştirildi. Düz bir çizgi izlemeyen anlatımı, oyunculluğu, derme çatma ve çalakalem üslubuyla kendisi postmodern olan ve büyük ölçüde alıntılardan ve ünlü isimlerin tartışılmasından oluşan bir pastiş metin inşa eden çalışmalar demetinde, Hassan, postmodernizmi endüstri kapitalizmi ve Batılı kategori ve değerlerin bir "tayin edici tarihsel dönüşümü" olarak karakterize eder. Hassan postmodern edebiyatı Batı toplumunun tamamında ortaya çıkan değişimlerin semptomatığı olarak okur. Yeni "anti-edebiyat" ya da "sessizliğin edebiyatı", "Batılı benlik" ve genel olarak Batı medeniyetine karşı "ani bir duygu değişikliği"yle karakterize olmaktadır (Hassan, 1987: 5).

Edebiyat, şiir, resim ve mimaride postmodern biçimler 1970'li

ve 1980'li yıllarda gelişmeyi sürdürdü ve sanat alanındaki postmodern söylemlerin dallanıp budaklanmaları bu gelişime eşlik etti. Mimaride yüksek modern üslubun sofuluğuna ve biçimciliğine karşı güçlü bir tepki oluşmuştu. Le Courbusier gibi mimarların mimari yoluyla daha iyi bir dünyanın inşa edilebileceği yönündeki ütopyacı rüyaları, verimsiz gökdelenlerin ve kentli toplu konut projelerinin kınanması yoluyla yalanlandı. Charles Jencks'in etkili kitabı *The Language of Modern Architecture* (Modern Mimarinin Dili) (1977) eklektisizm ve popülizme yaslanan bir yeni postmodern üslubu selamladı ve postmodern kavramının yayılmasına yardımcı oldu.

Modernist ciddiyet, sofuluk ve bireysellik değerlerine karşı postmodern sanat yeni bir lakaytlık, yeni bir oyunculluk ve yeni bir eklektisizm sergiler. Tarihsel avangardın karakteristiği olan sosyopolitik eleştiri öğelerinin (Burger, 1984) ve radikal ölçüde yeni sanat biçimlerine duyulan arzunun yerine pastiş, alıntı ve geçmiş biçimlerle oynama, ahlâkı hor görme, ticarilik ve kimi örneklerde dobra bir nihilizm geçer. Modernist hareketin politik avangardı, olumsuzlama (negation) ve muhalefeti selamlamasına ve sanat ile hayatta devrim yapılması çağrısında bulunmasına karşılık, postmodernist sanatın büyük kısmı çoğu zaman dünyadan olduğu haliyle zevk almış ve bir estetik üsluplar ve oyunlar çoğulculuğu içerisinde mutlu bir şekilde bir arada var olmuştur. Gelgelelim. Jenny Holzer, Barbara Kruger ve Hans Haacke gibi öbür teorisyenler ve sanatçılar postmodern sanatta muhalif bir akım aramışlar ve revaçta olan ideolojilere ve temsil (representation) kodlarına meydan okuyarak bunları altüst eden ilginç yeni politik sanat biçimleri üretmişlerdir (bkz. Foster, 1983; Conner, 1989; Hutcheon, 1989).

Sontag, Fiedler, Hassan ve öbürlerinin sanat ve hayatın içindeki bayat uzlaşımlardan (convention) ve pratiklerden yeni bir tazelik veren kopuş olarak postmodern kültüre değer vermelerine karşılık. George Steiner (1971), Batı toplumunun kurucu varsayımlarını ve değerlerini ret ve tahrip ettiğini savunduğu yeni "post-kültür"e saldırmıştır. Steiner'e göre yeni "post-kültür" şunları içeriyor: Batı dünyasının ve bilhassa Amerika Birleşik Devletleri'nin ahlâki üstünlük ve "medenileşmemiş" halklar üzerinde hak iddia edebilmelerini sağlayan coğrafi ve sosyolojik merkez konumunun kaybı:

gelecek konusunda karanlık bir kötümserliğin ve ütopyacı değerlerin çöküşünün eşlik ettiği, tarihin güzergâhı ve hedefi olarak ilerleme düşüncesine inanmayan bir tutum; liberal-hümanist ilkeler ve ahlâki davranış arasında dolaysız bir karşılıklı bağıntı olduğu yönündeki modernist inanç karşısında kuşkuculuk (bu, yüzyılımızda dünya savaşları vahşetinin ve yüksek kültür ile toplama kamplarının uyumlu şekilde bir arada var olmalarının sorgulanabilir kıldığı bir konumdur). Böylece, Steiner'a göre post- (Aydınlanmacı/hümanist/modern)kültür bundan böyle hayırlı, insanlaştıracı güçler olarak bilim, sanat ve akla körü körüne ve sorunsuz bir tarzda güvenemez ve bunun sonucu olarak da etik mutlaklar ve kesinlikler kaybedilmiş olmaktadır. Kültürel bir muhafazakâr olarak Steiner 1960'lı yılların politik mücadelelerine, karşı-kültür hareketlerine ve akademik dünyadaki radikalizme saldırır. Steiner topluluk, kimlik ve klasik hümanizmin kaybedilmesinden yakınırken, klasik okur-yazarlığın standartlarını aşındırmasından ötürü kitle kültürünün yükselişe geçmesinden üzüntü duyar. Gelgelelim, toplumun geri döndürülemeyeceğini ve bundan dolayı toplumun bilim ve teknolojinin yeni cesur dünyası doğrultusunda hareket etmeyi olabildiği kadar iyi sürdürmesi gerektiğini teslim eder.

Eski bir dönemin sona ermekte olduğu ve şimdi karşımıza yeni bir tarihsel durumun ve seçeneklerin çıktığı duygusu, Steiner'dan daha olumlu bir gözle baktığı bir postmodern toplum nosyonunu geliştiren sosyolog Amitai Etzioni'nin *The Active Society* (1968) başlıklı kitabında bulunmaktadır. Etzioni'ye göre, İkinci Dünya Savaşı tarihte bir dönüm noktasıydı; savaştan sonra yeni iletişim, enformasyon biçimleri ve enerji kaynaklarının sunulmasının postmodern bir dönemi başlattığını savunuyordu. Amansız teknolojik gelişimin ya daha önceki tüm değerleri çökerteceğini ya da teknolojinin insan hayatını ıslah etmek ve tüm toplumsal sorunları çözüme kavuşturmak için kullanılmasını mümkün kılacağını ileri sürüyordu. Etzioni normatif değerlerin teknolojik gelişimlere yol göstereceği, insan varlıklarının teknolojiyi insanlığın yararına kullanıma sokacağı ve denetleyeceği bir "aktif toplum"un taraftarlığını yapıyordu. Etzioni tehlikelerin de farkında olsa bile, bu aktivist normatif ideal, bir postmodern gelecek konusunda pek az görülen olumlu vizyonlardan biriydi.

1970'li yılların ortalarında Amerika Birleşik Devletleri'nde, postmodern teriminin tarihin yeni bir dönemini karakterize etmek üzere kullanıldığı başka kitaplar da yayımlandı. Teolog Frederick Ferre'nin *Shaping the Future. Resources for the Post-Modern World* (Geleceği Şekillendirmek. Post-Modern Dünyanın Kaynakları) (1976) başlıklı kitabı, bir postmodern bilinç ve yeni gelecek için gerekli alternatif bir değerler ve kurumlar dizisini ele alıyordu. Yaptığı vurgu temelde olumluydu ve yarı dinsel bir kehanet biçimine bürünerek dinsel değerlerin yeni çağa yol göstermesi gerektiğini savunuyordu. *The Cultural Contradictions of Capitalism*'de (Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri) (1976) sosyolog Daniel Bell de modern çağın sona ermekte olduğunu ve şimdi artık insanlığın gelecek açısından temel seçimler yapma sorunuyla yüz yüze kaldığını belirten izleği ele alıyordu: "Bizler Batı toplumunda bir yol ayrımına yaklaşıyoruz: Son 200 yıl süresince modern çağı biçimlendirmiş olan burjuva düşüncesinin -insan eylemi ve toplumsal ilişkiler, bilhassa ekonomik mübadele hakkındaki görüşün- sona erişine tanık oluyoruz" (1976: 7). Bell'in postmodern çağ konusundaki değerlendirmesi Toynbee'nin yaptığı değerlendirmeye çok benzer: Bell, postmodern çağı içgüdünün, dürtülerin ve istencin (will) zincirlerinden boşalması olarak yorumlar -her ne kadar bunları Steiner gibi 1960'lı yıllardaki karşı-kültür hareketiyle özdeşleştirme eğiliminde olsa da (1976: 51). Bell, sanat alanındaki modernist hareketlerin ve onların bohem altkültürlerinin (subculture) mirasları olarak gördüğü isyankâr, burjuva karşıtı, çatışmacı ve hedonistik dürtülerin bir uzantısını postmodern çağın sergilediğini düşünür. Bell, kültürel modernizmin hedonizmi, toplumsal özdeşleşme ve itaat eksikliğini, narsisizmi, statü ve başarı uğrunda rekabete girmeye boş verme fikrini kalıcılaştırdığını iddia eder. Böylece postmodern çağ modernist baş kaldırılarının gündelik hayata uygulanmasının, isyankâr, hiper-bireyselci, hedonistik hayat tarzının son raddesine kadar yaşanmasının bir ürünüdür.

Bell, günümüzün postmodern kültürünü, kapitalist ekonomi ve demokratik devletin bürokratik, teknokratik ve örgütsel zorunlu koşullarıyla derin bir çelişki içindeki saldırgan bir narsisizmin ateşlediği, geleneğe karşı girişilmiş radikal bir saldırı olarak görür. Bell'in görüşünce bu gelişme, rasyonelliği, ağır başlılığı, ahlâki ve

dinsel değerleriyle burjuva dünya görüşünün sona erdiğini haber vermektedir (1976: 53). Postmodernizmin geleneksel değerler üzerindeki çürütücü gücüne yanıt olarak Bell, dinsel değerlerin yeniden canlandırılması çağrısında bulunur.

Oysa, Habermas'ın savunduğu (1981: 14)* gibi, Bell "burjuva toplumları kuşatan ve uzun vadede bir ülkenin hayat damarlarını tıkayacak, bireylerin motivasyonlarını karışıklığa itecek, bir *carpe diem** duygusunu yerleştirecek ve yurttaşlık istencini baltalayacak olan kültürel krizler"den söz ederken aslında ekonominin ve devletin kötülüklerinden kültürü sorumlu tutma eğilimine girer. Buna göre, "sorunlar kurumların yeterliliklerinden ziyade bir toplumu ayakta tutan anlam türleriyle ilintilidir" (1976: 28). Ama başka pasajlarda Bell, tüketime, anında doyum elde etmeye, kolay borçlanmaya ve hedonizme verdiği önemle bizzat tüketim toplumunun gelişmesinin, geleneksel değerlerin ve kültürün zayıflatılmasından ve kendisinin "kapitalizmin kültürel çelişkileri" adını verdiği çelişkilerin üretilmesinden ne ölçüde sorumlu olduğuna dikkati çekmektedir. Böylece, Mills'in (1959) neşeli robotlardan oluşan bir postmodern toplum şeklindeki erken dönem eleştirisinin toplumun ve kişinin kendi hayat koşullarının şekillendirilmesi, denetlenmesi ve değiştirilmesi yeteneğinin azalmasına yönelik ilerici bir endişeden kaynaklanmasına karşılık, Bell'in eleştirisi burjuva dünya görüşünün ve onun değer sisteminin çökmesinden duyulan bir korkudan kaynaklanmaktadır.

Bizim arkeolojik soruşturmalarımız, postmodern söylemin, 1980'li yıllardaki dallanıp budaklanışından önceki dönemde birbiriyle çatışmalı iki yatağı olduğunu açığa çıkarmış bulunmaktadır. Konumlardan biri -Drucker, Etzioni, Sontag, Hassan, Fiedler, Ferre ve öbürlerinin işgal ettikleri konum- postmodern terimine te-

4. Bir postmodern toplumsal örgütlenme imkânını *Legitimation Crisis*'de (Meşruluk Krizi) Habermas da düşünmüştür: "Geç- ve post-kapitalist sınırlı toplumlardaki kriz eğilimlerinin incelenmesine gerek duyulmasının nedeni, bir 'post-modern' toplumun imkânlarını araştırmaktır; yani, yaşanmış bir kapitalizmin zindeliğine farklı bir ad bulmak değil, tarihsel olarak yeni bir örgütlenme ilkesini araştırmaktır". Ama Habermas modernliği neyin izleyebileceğine ilişkin bir soruşturmaya girişmemiş ve genelde postmodern teorilere irrasyonalist birer ideoloji muamelesi yapmıştır. 7. bölümde bu noktayı gözden geçiriyoruz.

* Bu fani dünyada gününü gün et, an'ın zevkini yaşı. (ç.n.)

melde olumlu bir değer atfederken, öbür konumda bulunanlar terim hakkında olumsuz söylemler ürettiler (örneğin Toynbee, Mills, Bell, Baudrillard). Olumlu perspektifin kendisi toplumsal ve kültürel kanatlar halinde bölündü. Onaylayıcı (affirmative) toplumsal söylem (Drucker, Etzioni, Ferre ve postendüstriyel toplum teorisyenleri) 1950'li yılların iyimserliğini ve teknoloji ile modernleşmenin eski geçmişten kopulmasını mümkün kılmakta olduğu duygusunu yeniden üretti. Bu teoriler, kapitalizmin kendi kriz eğilimlerini alt ettiğine ve bir "büyük toplum" üretme yolunda meşafe aldığına inanarak 1950'li ve 1960'lı yıllarda çağdaş kapitalist modernliği onaylayan "bolluk toplumu" (Galbraith), "ideolojinin sonu" ve "Büyük Amerikan şenliği"ni (Mills) çoğaltmaktaydılar. Olumlu değerlendirme yapan kültürelci kanat (Sontag, Fiedler, Hassan) yeni postmodern kültürel biçimlerin, pop kültürün, avantgardizmin ve yeni postmodern duyarlılığın özgürleştirici görünümelerini onaylayarak bu şenliği tamamladı.

Bu olumlu kültürelci söylem ve postmodern kültürel biçimlerin dallanıp budaklanması, 1980'li yıllarda postmodern söylemin alımlanacağı yolun önünü açtı. Genel olarak kültürel söylem daha sonraki yılların postmodern teorisi üzerinde, nadiren dikkat çekilen ya da tartışılan toplumsal-tarihsel söylemlerden çok daha fazla etkili oldu. Ayrıca kültürel söylem, daha sonraki yılların farklılığı, ötekiliği (otherness), keyif almayı vurgulayan ve akıl ile yorumbilgisine (hermeneutics) saldıran postmodern teorik söylemle belli birtakım epistemolojik perspektifleri paylaşıyordu. Bunun tersine, postmoderne ilişkin onaylayıcı toplumsal söylem, sonraki yılların postmodern teorisinin saldıracağı modern düşünce tarzlarını (akıl, totalleştirme, birleştirme vb.) sürdürmekteydi.

Postmoderne ilişkin olumsuz söylemler modern toplumların izledikleri güzergâhlar konusunda kötümser bir konumu yansıtıyordu. Toynbee, Mills, Bell, Steiner ve öbürleri Batı toplumlarının ve kültürünün çökmekte olduğunu, kitle toplumunu ve kitle kültürünü doğuran yeni gelişmelerin yanı sıra değişim ve istikrarsızlığın tehdidi altında olduklarını düşünüyorlardı. O nedenle, postmoderne ilişkin olumsuz söylem, modern dünyanın sona erdiği noktada Batı medeniyetini bir krizin beklediğini bildirmekteydi. Bu kötümser ve felaket tellallığı yapan söylem, daha sonraları Ba-

udrillard gibi teorisyenler tarafından yeniden üretilecekti. Howe, Steiner, Bell ve öbürlerinin olumsuz söylemi aynı zamanda çağdaş kültüre karşı 1980'li yıllarda girişilen neo-muhafazakâr saldırıların yolunu hazırlayacaktı.

Olumlu ve olumsuz değerlendirmeler yapan teorisyenler grubunun her ikisi de, genişlemeci bir çevrimden geçmekte olup yeni metalar, bolluk ve refah toplumuna daha bir yaraşır hayat tarzları üretmekte olan çağdaş kapitalizmdeki gelişmelere yanıt vermekteydi; bunları nadiren bu terimler etrafında kavramsallaştırmış olsalar bile. Çağdaş kapitalizmin reklam dünyası, kredi planları ve meta şölenleri doyum ve hedonizmi ve daha sonraları postmodern terimiyle özetlenecek olan yeni alışkanlıkların, kültürel biçimlerin ve hayat tarzlarının benimsenmesini teşvik ediyordu. Bazı teorisyenler yeni çeşitlilik ve bolluğu selamlarken, öbürleri geleneksel değerlerin gözden düşmesini ya da toplumsal denetim güçlerinin zayıflamasını eleştiriyordu. Şu halde, postmoderne ilişkin söylemler bir anlamda bazı durumlarda adını koydukları, bazı durumlarda da karanlıkta bıraktıkları toplumsal-ekonomik gelişmelere verilen yanıtlardan ibarettir.

Nitekim, 1980'li yıllara gelindiğinde postmodern söylemler, yeni gelişmeleri kınayan kültürel muhafazakârlar ile bu gelişmeleri selamlayan avangardçılar halinde bölündüler. Postmodern söylemler farklı akademik alanlar içerisinde dallanıp budaklanmaktaydı ve 1980'li yıllara gelindiğinde modernlik, modernizm ve modern teoriden kopma konusundaki tartışmalar patlama yaptı. Postmodernin daha aşırı yandaşları modern söylemlerden kopulması ve yeni teorilerin, politikanın, yazım tarzlarının ve değerlerin geliştirilmesi çağrısında bulunmaktaydılar. Postmodern kültürel biçimlere ilişkin yapılan tartışmaların öncelikle Kuzey Amerika'da başlatılmış olmasına karşılık, Baudrillard ve Lyotard daha erken bir tarihte Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilmiş olan nosyonlardan çok daha kapsamlı ve aşırı olan yeni postmodern çağ nosyonlarını Fransa'da geliştirmekteydiler. Fransa'da postmodern teoride kaydedilen gelişmeler, Descartes tarafından kurulan ve Fransız Aydınlanmasında daha da geliştirilen Fransız rasyonalist geleneğinden bir kopmayı oluşturdu. Yeni Fransız Teorisi, Kartezyen rasyonalizme karşı girişilen bir dizi saldırıdan biri olarak oku-

nabilir. Kartezyen rasyonalizme karşı girişilen saldırılar, Aydınlanmanın rasyonel toplumsal değişmeyi tutundurma lehine spekülative aklı karşı giriştiği saldırıdan Comte ve Durkheim'ın toplum bilimi lehine felsefi rasyonalizme baş kaldırmasına ve oradan Sartre ve Merleau-Ponty'nin felsefeyi somut insan varoluşunun ihtiyaçlarına hizmet edebilir hale getirme girişimlerine dek uzanır. Aşağıdaki bölümcede göreceğimiz gibi Fransız yapısalcılığı, postyapısalcılığı ve postmodern teorisi, rasyonalist teoriye ve Aydınlanma teorisine karşı girişilen bir dizi saldırıyı oluşturmaktaydı. Ama bu eleştiriler, Habermas'ın (1987a) "burjuvazinin çapraşık yazarları" dediği Sade, Bataille, Artaud ve öbürlerinin akıl eleştirilerinde kökleşen başka bir Fransız karşı-Aydınlanma geleneğinden hareketle geliştirilmişti. Baudelaire, Rimbaud ve öbürlerinden kaynaklanan bir Fransız "züppe" (dandy) ve bohem geleneği, Fransız postmodern teorisinin estetikleştirilmiş, ironik ve tacizkâr ethos'unun üretilmesine yardımcı oldu. Buna ilaveten, Nietzsche ve Heidegger'in Fransız tarzı alımlanışı, Fransız teorisinin Hegel, Marx, fenomenoloji ve varoluşçuluktan uzaklaşarak sonunda postmodern teoriyi üreten yeni teorik formasyonların geliştirilmesine yönelmesinde önemli bir rol oynadı.

B. FRANSIZ SAHNESİ: YAPISALCI TEORİDEN POSTMODERN TEORİYE

Postmoderne ilişkin söylemlerin 1980'li yıllarda tüm dünyada dolaşıma girmesine karşılık, postmodern teorisinin en önemli gelişmeleri Fransa'da kaydedildi ve bu kitapta biz dikkatimizi büyük ölçüde Fransız postmodern teorisine yönelteceğiz. Bu bölümde savunacağımız gibi, Fransa'da yeni postmodern teorilerin yükselmesine yol açan bir dizi toplumsal-ekonomik, kültürel, teorik ve politik olay cereyan etti.

Tarihte postmodern bir kopuşa ilişkin Fransız teorileri, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Fransa'daki hızlı modernleşmeden etkilendi. Bu hızlı modernleşme, 1950'li ve 1960'lı yıllarda felsefe ve toplum teorisindeki gelişmeleri ve öğrenci ve işçi ayaklanmalarının ülkeyi felç ederek Fransız devrimci geleneğini yeniden diriltti-

yor izlenimi verdiği 1968'in çalkantılı olaylarının ürettiği dramatik kopuş duygusunu kıskırttı. O günlerin politik umutlarının kısa sürede sönmesine rağmen, dönemin vahiyssel dürtüleri tarihte temel bir kopuşun oluştuğunu ve bunun yeni bir çağı başlattığını bildiren postmodern teorilere tercüme edildi.

Fransa'da İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki modernleşme süreçleri hızlı bir değişim yaşandığı ve yeni bir toplumun ortaya çıkmakta olduğu duygusunu üretti. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Fransa hâlâ büyük ölçüde bir tarım ülkesiydi ve devrini tamamlamış bir ekonomiden ve politik örgütlenmeden mustarıptı. John Ardagh (1982: 13) 1950'li yılların başları ile 1970'li yılların ortası arasında "Fransa'nın göz kamaştırıcı bir yenilenişten geçtiği"ni iddia eder. "Maddi modernleşme baş döndürücü bir hızla gerçekleştikçe ve tarıma dayalı bir ülke temelde kentli ve endüstriyel bir ülke haline geldikçe, durgun bir ekonomi, dünyanın en dinamik ve başarılı ekonomilerinden birine dönüştü. Artan refah beraberinde hayat tarzlarında değişiklikler yarattı ve böylelikle köklü Fransız alışkanlıkları ile yeni tarzlar arasındaki bazı ilginç çatışmaların ileri fırlamasına yol açtı... Uzun süre gözlerini geçmişe dikmiş halde yaşamakla suçlanan bir halk şimdi birdenbire gözlerini modern dünyada yaşama olgusuna dikti ve bu, onları hem korkuttu hem de heyecanlandırdı".

Savaş sonrası Fransa'sında halkın büyük bir kısmının yaşantıladığı dinamik değişim duygusunu dile getirmek üzere yeni kitle kültürü biçimlerini, tüketim toplumunu, teknolojiyi ve modernleşmiş kentleşmeyi analiz eden yeni toplum teorileri ortaya çıktı. Apartmanlar, otoyollar, büyük mağazalar, alışveriş merkezleri, tüketim malları ve kitle kültürü Fransa'nın her tarafında gündelik hayatta dramatik değişimler yarattı. Yeni toplumsal şekillenimler Amerika Birleşik Devletleri'nden ithal edilen terimler çerçevesinde "postendüstriyel toplum" olarak (Aron, Touraine) teorileştirildi ve daha sonraları Batı dünyasının her tarafında epeyce etkili olacak orijinal teoriler yoluyla analiz edildi. Roland Barthes, kitle kültürünün yeni toplumsal şekillenimi, yeni tüketim toplumunun ihtiyaç duyduğu propagandayı sağlayan "mitolojiler" yoluyla doğallaştırma ve idealleştirme yollarını eleştirel bir tarzda inceden inceye analiz etti; Guy Debord yeni imaj, gösteri ve meta kültür-

rüne, yatıştırıcı ve ket vurucu etkilerinden ötürü saldırdı ve "gösteri toplumu"nun süregiden yabancılaşma ve baskı altında tutma gerçekliğini maskeleyişini iddia etti; Baudrillard tüketim toplumunun yapılarını, kodlarını ve pratiklerini analiz etti; ve Henri Lefebvre, gündelik hayattaki dönüşümlerin, yeni tahakküm tarzlarını bürokrasilerin ve tüketim kapitalizminin hizmetine sunduğunu savundu.

Buna ilaveten, edebiyat ve kültür eleştirisinde kaydedilen gelişmeler yazım, teori ve söylem konusunda yeni kavramlar ortaya çıkardı (sözelimi, "yapısalcı devrim", *Tel Quel* dergisi etrafında toplanmış olan grubun teorileri ve aşağıda tartıştığımız postyapısalcı teorinin gelişimi).

Böylece teori dünyasındaki dramatik değişimler, toplumsal ve ekonomik alanlardaki hızlı değişimlere eşit ölçüde paralel cereyan etti. Savaş sonrası Fransa'sında düşünsel sahne Marksizm, varoluşçuluk ve fenomenolojinin yanı sıra bunları sentezleme girişimlerinin egemenliği altındaydı (Poster, 1975; Descombes, 1980). Bununla birlikte, 1960'lı yıllara gelindiğinde bu teoriler, yeni dil, teori, öznellik ve toplum kavramları geliştiren dilbilimsel-yönelimli yapısalcılık ve Lacancı psikanaliz söylemleri tarafından aşıldı (Jameson, 1972; Coward ve Ellis, 1977; Frank, 1989).

Yapısalcılar, daha kesin bir temelde yeniden tesis etmeye giriştikleri insan bilimlerine yapısal-dilbilimsel kavramları uyguladılar. Sözelimi, Levi-Strauss mitoloji, akrabalık sistemleri ve öbür antropolojik fenomenlere ilişkin olarak gerçekleştirdiği yapısal incelemelerde dilbilimsel analizi uygularken, Lacan yapısal bir psikanaliz ve Althusser yapısal bir Marksizm geliştirdi. Yapısalcı devrim, fenomenleri parça ve bütün (whole) çerçevesinde analiz eden ve bir yapıyı ortak bir sistem içerisinde parçaların karşılıklı bağıntısı olarak tanımlayan bütüncü (holistic) analizleri yaygınlaştırdı. Buna göre tıpkı dilin, anlamı, farklılaşan iki kutuplu karşıtlıklar dizisi yoluyla oluşturmasında olduğu gibi ya da mitolojilerin yemek yemeyi ve cinsel davranışı kurallar ve kodlardan oluşan sistemler uyarınca kodlamasında olduğu gibi yapılar da bilinçdışı kodlar ya da kurallar tarafından yönetiliyordu. Barthes'in sözcükleriyle (1964: 213) ifade edersek: "Hem düşünce hem de şiir alanında tüm yapısalcı faaliyetin amacı bir nesneyi bozup yeniden

oluşturmak ve bu süreç içinde söz konusu nesnenin işlev görme kurallarını ya da 'işlev'lerini bilinebilir kılmaktır. Bundan dolayı yapı, nesnenin...görünmez olarak duran birtakım yönlerini ya da diyelim ki doğal nesnede kavranılamaz olan bir şeyleri açığa çıkaran bir *simulacrum*udur sonuçta".

Yapısal analiz, fenomenleri bir toplumsal sistem halinde örgütleyen temel kurallar üzerinde odaklaştı ve geleneksel toplumlardaki kutsal (sacred) ve dünyevi (profane) arasındaki bölünmeler çerçevesinde totemik pratikler ya da modern toplumlardaki yemek pişirme kuralları çerçevesinde yemek pişirme usulleri gibi fenomenleri analiz etti. Yapısal analiz nesnellik, tutarlılık, kesinlik ve hakikati (truth) amaçladı ve sırf öznel olan değerlendirmelerden ve tecrübelerden temizlenecek olan kendi teorilerinin bilimsel bir statü taşıdığını iddia etti.

Böylece yapısalcı devrim daha önceleri toplum bilimlerini ve insan bilimlerini şekillendirmiş olan hümanizmi reddederken, toplumsal fenomenleri dilsel ve toplumsal yapılar, kurallar, kodlar ve sistemler çerçevesinde betimledi. Sözelimi, Althusser teorik bir anti-hümanizmi savundu ve insan pratiği ile öznelliğini, kendisinin ortaya koyduğu Marksizm değişkesinin (version) açıklayıcı şemasından dışladı. Yapısalcı eleştiri, Descartes'dan kaynaklanarak Sartre'a uzanan felsefi gelenek üzerinde egemenlik kurmuş bulunan özne kavramını ortadan kaldırmak istedi. Bu eleştiri çerçevesinde özne, yalnızca dilin, kültürün ya da bilinçdışının bir etkisi olarak betimlenip bir köşeye atıldı ya da radikal ölçüde merkezleştirildi (decentered) ve öznenin nedensel ya da yaratıcı bir etkililiği olabileceği reddedildi. Yapısalcılık simge sistemlerinin, bilinçdışının ve toplumsal ilişkilerin öncelik taşıdığını, bunların karşısında özneliliğin ve anlamın türevsel olduğunu vurguladı. Bu modelde anlam, özerk bir öznenin şeffaf amaçlarının yaratusı değildi; bizzat özne, dil içerisindeki bağıntıları yoluyla oluşturulmuştu. Böylece öznelilik, bir toplumsal ya da dilsel inşa (construct) olarak görüldü. *Parole** ya da dilin özne tekleri tarafından tikel (particular) kullanımları, *langue*** tarafından, bizzat dil sistemi tarafından belirleniyordu.

* Söz. (ç.n.)

** Dil. (ç.n.)

Yeni yapısalcı akımlar kısmen, kökleri Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) göstergebilgisel (semiotic) teorisinde yatan bir dilbilimsel dönüm noktasının ürünleriydi. Dilin tarihsel özelliklerine ve evrimine gönderme yapmaksızın halihazırdaki işleyiş yasaları çerçevesinde analiz edilebileceğini savunan Saussure, dilsel göstergeyi (sign) bütünsel olarak bağıntılı iki parçadan oluşmuş halde yorumladı: Bir işitsel-görsel bileşke, yani gösteren (signifier) ve bir kavramsal bileşke, yani gösterilen (signified). Buna göre dil, anlam üreten farklı gösterenler yoluyla gösterilenleri ya da "düşünceleri ifade eden bir göstergeler sistemidir". Saussure, dilin, günümüzdeki teorik gelişmeleri anlamak bakımından hayati önem taşıyan iki özelliğini vurguladı. Birincisi, dilsel göstergenin nedensiz (arbitrary) olduğunu, yani gösteren ve gösterilen arasında doğal bir bağlantı olmayıp, bu ikisi arasında yalnızca olumsal (contingent) bir seçme ve bağlanma olduğunu vurguladı. İkincisi, göstergenin farklılaşmaya yaslandığını, yani kelimelerin ancak kendileri gibi olmayan kelimelere gönderme yaparak anlam/önem (significance) kazandığı bir anlamlar sisteminin (system of meanings) parçası olduğunu vurguladı: "Dilde, *olumlu (positive) terimler* olmaksızın yalnızca farklılıklar (difference) vardır" (Saussure, 1966: 120).

Dilbilimci Emile Benveniste ve Derrida'nın savundukları gibi, Saussure her şeye rağmen sözün (speech) kelimeye (word) mevcudiyet (presence) kazandırdığına, göstergenin göndergesiyle (referent) doğal ve dolaysız bir bağıntıya sahip olduğuna ve gösterenin gösterilenle üniter ve istikrarlı bir ilişki içerisinde olduğuna inanıyordu (Coward ve Ellis, 1977; Harland, 1987). Bunun tersine, daha sonraları postyapısalcılar göstergenin nedensiz, farklılaşmaya dayalı ve göndergesel olmayan karakterini yapısalcılardan ve göstergebilgicilerden çok daha radikal bir tarzda vurgulayacaklardı. Esasen postyapısal ve postmodern teoriler toplumsal olan her şeyin -dil, kültür, pratik, öznellik ve bizzat toplum- nedensiz ve uzlaşımsal (conventional) mahiyetini vurgulayacaklardı.

Postyapısalcı eleştiri

Nasıl yapısalcılar fenomenolojiye, varoluşçuluğa ve hümanizme radikal ölçülerde saldırdıysa, postyapısalcılar da yapısalcı düşün-

cenin öncüllerine ve varsayımlarına öyle saldırdı. Postyapısalcılar kültürün incelenmesine yönelik bilimsel bir temel yaratma girişiminde bulunan ve bir temel, hakikat, nesnellik, kesinlik ve sistem oluşturma gibi modern amaçları gerçekleştirmeye çalışan yapısalcıların bilimsel tafralarına saldırdı. Ayrıca postyapısalcılar, değişmeyen bir insan doğası varsayımını barındıran hümanist nosyonu yeniden üretmelerinden ötürü yapısalcı teorilerin esasen hümanizmden tamamen kopmadıklarını savundu. Postyapısalcılar, zihnin doğuştan gelen, evrensel bir yapıya sahip olduğunu ve mit ile öbür simgesel biçimlerin doğa ve kültür arasındaki değişmez çelişkileri çözüme kavuşturmaya çalıştığını ileri süren yapısalcıların bu iddialarını eleştirdi. Nitekim, postyapısalcılık, özerk özne kavramının bir kenara fırlatılmasını yapısalcılıkla paylaşmasına karşılık, yapısalcılığın soyutlamalarıyla bastırılmaya yüz tutmuş bulunan tarih, politika ve günümüz dünyasındaki gündelik hayat boyutlarını vurguladı.

Yapısalcılığa yönelik eleştiriler, postmodern teorinin biçimlendirilmesine yardımcı olacak biçimde yoğun bir teorik ayaklanma atmosferi yaratan Derrida, Foucault, Kristeva, Lyotard ve Barthes tarafından kaleme alınmış bir dizi metinde dile getirildi. Dil oyununu karşıtlıkların oluşturduğu kapalı yapılarla sınırlandıran yapısalcılardan farklı olarak, postyapısalcılar gösterilen karşısında gösterene öncelik tanıdılar ve böylelikle dilin dinamik üretkenliğine, anlamın istikrarsızlığına dikkati çekerek, uzlaşım sal temsile (representation) dayalı anlam şemalarından kopulduğunun işaretlerini verdiler. Geleneksel anlam teorilerinde, gösterenler, bilinçli bir zihin içerisindeki gösterilene gelip duruyordu. Bunun tersine, postyapısalcılara göre, gösterilen asla sona ermeyen bir anlamlandırma (signifaciton) sürecindeki bir uğraktır yalnızca ve bu süreçte anlam, özne ve nesne arasındaki istikrarlı, göndergesel (referential) bir bağıntı içerisinde değil, yalnızca gösterenlerin sonsuz, metinlerarası oyunu içerisinde üretilir. Derrida'nın sözleriyle (1973: 58) ifade edilirse: "Anlamın anlamı sonsuz imadır, gösterenin gösterilene sonu nereye varacağı belirsiz bir şekilde yaptığı göndermedir... Anlamın anlamının gücü, gösterilen anlama hiçbir mühlet, hiçbir duraksama tanımayan belli bir arı ve sonsuz müphemliktir...daima tekrar anlamlandırır ve farklılaşır". Dayatıl-

mış yapısal kısıtlanımlara direnen bu anlamlandırma üretimine Derrida "sirayet" (dissemination) terimini yakıştırdı. Bununla aynı türden dinamik vurgularla Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramında, Lyotard'ın yeğlilikler teorisinde, Baudriallard'nın "semi-urgy" kavramında ve Foucault'nun iktidar kavramında karşılaşıcağız.

Yeni dil ve söylem teorileri, modern felsefenin köklü varsayımlarına saldıran radikal ölçüde eleştiriler yapılmasına yol açtı.⁵ Modern felsefenin bilginin yaslanabileceği bir temele, felsefi sistemlerin garantisi olarak hizmet edecek mutlak bir hakikat yatağına ulaşma yönündeki imkânsız düş tarafından güçsüz kılındığı iddia edildi (Rorty, 1979). Derrida (1976) dil ve bilgi konusundaki bu temelci (foundationalist) yaklaşıma, gerçekliğe dolaysız bir erişimin özneye garantilendiğinin varsayıldığı bir "mevcudiyet metafiziği" (metaphysics of presence) terimini yakıştırdı. Derrida, Batı felsefesini ve kültürünü yöneten iki kutuplu karşıtlıkların (özne/nesne, görünüş/gerçeklik, söz/yazı vb.), yalnızca hakikati garantilemeye girişmekle kalmayıp, aynı zamanda sözümona daha aşağı durumdaki terimlerin ya da konumların dışlanmasına ve değersizleştirilmesine hizmet ettiğini ve böylece hiç de masum olmayan bir değerler hiyerarşisi inşa etmek üzere iş gördüğünü savundu. Nitekim bu iki kutuplu metafizik, görünüş karşısında gerçekliği, yazı karşısında sözü, kadınlar karşısında erkekleri ya da doğa karşısında aklı olumlu bir şekilde konumlandırarak şekilde çalışır ve böylelikle sözümona aşağı durumdaki terimi olumsuz (negative) bir şekilde konumlandırır.

Daha sonraki birçok postyapısalcı ve postmodern teori, modern felsefenin inceden inceye yapıbozumuna (deconstruction) tabi tutulmasına ve radikal ölçüde yeni bir felsefi pratiğe ihtiyaç olduğu

5. Söylem teorisi üzerine bkz. Coward ve Ellis 1977 ve Macdonell 1986. Callinicos (1985: 86 ve devamı) postyapısalcılıkta bulduğu ve metinselcilik adını verdiği bir dilsel idealizm değişkesi ve bununla kıyaslayarak dünyevi (worldly) postyapısalcılık dediği ve söylenen ile söylenmeyeni, söylemsel olan ile söylemsel olmayanı eklemeyen bir postyapısalcılık değişkesi arasında ayırım yapar. "Bununla birlikte, metinselcilik, söylemden kaçan herhangi bir şey olabileceğini inkâr eder". Aşağıda inceleyeceğimiz postmodern teorisinin büyük kısmı bu anlamda dünyevi olmakla birlikte zaman zaman söylemsel indirgemeciliğe ya da metinselciliğe yakın durur.

sonucuna varılması bakımından Derrida'yı izlediler. Felsefenin postmodern eleştirisinin habercileri Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, James ve Dewey ile Sade, Bataille ve Artaud gibi yazarlarda bulundu (Foucault, 1973b; Rorty, 1979). Bilhassa Heidegger'in metafizik eleştirisi ile Nietzsche'nin Batı felsefesine yaptığı saldırının bileşimi, birçok teorisyenin tam da felsefe ve toplum teorisinin çerçevesini ve derinde yatan varsayımlarını sorgulamalarına yol açtı (Derrida, 1976; Vattimo, 1985; Dews, 1987; Frank, 1989; Ferry ve Renault, 1990).

Nietzsche keskin bir felsefi eleştiri yaparak Batı felsefesinin temel kategorilerinden ayrılmış ve bu eleştiri birçok postyapısalcı ve postmodern eleştirinin teorik öncüllerini sağlamıştı. Nietzsche felsefi özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem anlayışlarına saldırdı ve bu anlayışların başat olduğu Batı felsefesinin yerine, olguların (fact) değil, yalnızca yorumların olduğu ve nesnel hakikatlerin değil, yalnızca çeşitli bireylerin ya da grupların kurgularının (construction) olduğu perspektivist bir yönelimi koydu. Nietzsche felsefi sistemleri aşağıladı ve yeni felsefe yapma, yazım ve yaşama tarzlarına çağrıda bulundu. Dilin tamamının metaforik olduğu ve öznenin yalnızca dil ve düşüncenin bir ürünü olduğu konusunda ısrar etti. Aklın tafralarına saldırdı, bedeninin arzularını ve teori karşısında sanatın hayat-zenginleştirici üstünlüğünü savundu.

Nietzsche ve Heidegger aynı zamanda daha sonraki postmodern teoriyi etkileyen kapsamlı modernlik eleştirileri geliştirdiler. Nietzsche modernliği "daha yüksek türlerin" rasyonalizm, liberalizm, demokrasi ve sosyalizm tarafından sıradanlaştırıldığı ve içgüdülerin iyice çöküp derinlerde büzülüp kaldığı ileri bir dekadans hali olarak görüyordu. Heidegger (1977) modern, temsili öznenin eleştirisini ve teknoloji ile rasyonelleşmenin aşındırıcı etkilerinin analizlerini geliştirdi. Heidegger'e göre, hümanizmin ve doğa ile insan varlıklarının rasyonel bir tahakküm altına alınması projesinin zaferi, Sokrates ve Platon'la başlamış olan "Varlığın unutulması" (forgetting of Being) sürecinin zirvesidir. Heidegger, Batı metafiziğinin tarihini harap etme işini üstlendi ve Varlık ile daha "ilksel" (primordial) bir bağıntıya ulaşılabilmesi için Batılı düşünce tarzlarını reddeden yeni bir düşünme ve bağıntılanma tarzının aranması çağrısında bulundu. Modernliği radikal ölçülerde

reddedişi ve modern öncesi düşünce ve yaşantı tarzlarını savunuşu postmodern teorilerden bazılarını etkiledi.

Nietzsche ve Heidegger'in bıraktıkları mirastan hareket eden postyapısalcılar, bir yandan birlikler (unity) ve özdeşlikler (identity) karşısında farklılıkların önemini vurgularken, bir yandan da anlamın totalleştirici, merkezleşmiş teoriler ve sistemler içerisinde kapatılmasına karşı çıkarak anlamın sirayet edip yayılmasından (dissemination) yana çıktılar. Esasen, son yılların postmodern teorisi genellikle felsefe ve edebiyat teorisi arasındaki ya da felsefe, kültür eleştirisi, toplum teorisi ve öbür akademik alanlar arasındaki sınırı çökertme işine hasretti kendini (bkz. Derrida, 1981b; Rorty, 1979 ve 1989; Habermas, 1987b'deki eleştirisi). Sınırların bu şekilde çökertilmesi ya da sorunlaştırılması, standart akademik sınırları ve pratikleri altüst ederken daha oyuncu ve çeşitli yazım tarzlarının ortaya çıkmasına yol açtı.

Düşünsel ayaklanmalara kısa sürede, uzlaşım sal varsayımların daha ileri boyutlarda sorgulanmasını besleyip geliştiren politik ayaklanmalar eşlik etti. 1968 olayları ve dönemin kargaşalı politikası, tarih ve somut politikaya bir geri dönüş yapılması sonucunu doğurdu. Fransız öğrencilerin Mayıs ayındaki dramatik boykotlarını bir genel grev izledi ve ülkenin tamamı felç oldu. Ayaklanma, geçmişteki kurumlardan ve politikadan radikal ölçüde kopulması yönünde istekler olduğunun işaretlerini verdi ve liberal kurumların büyük bir yurttaş kitlesinin hoşnutsuzluğuyla başa çıkma konusunda uğradıkları başarısızlığı ifade etti. Öğrenci radikaller "tüm iktidarın hayal gücüne" devredilmesi, "peder"in değerlerinden ve politikasından kopulması çağrısında bulundu. De Gaulle, seçimlerin yenilenmesi vaadinde bulundu ve herkesin normal işine dönmesini sağlamak için birçok grup ve bireyle ittifak kurma manevralarına girişti; Komünist Parti bu hamleyi destekledi ve "öğrenci provokatörler"e saldırdı, böylelikle de kendi sözümona devrimci taleplerinin gözden düşmesine ve radikalleşmiş kesimlerden birçok insanın partiden kopmasına neden oldu.

Mayıs 1968 ayaklanması postmodern teorinin daha sonraki gelişmelerine önemli açılardan katkıda bulundu. Öğrenci ayaklanmaları, üniversite sistemindeki eğitimin mahiyetini politikleştirdi ve bilginin bir iktidar ve tahakküm aracı olarak üretilmesini eleştirdi.

Öğrenciler üniversite sistemine, insanı aptallaştıran bürokratik mahiyetinden, uzlaşmacılığı dayatmasından ve ürettiği bilgilerin gerçek varoluşla alakasız biçimde uzmanlaşmış ve bölmelenmiş olmasından ötürü saldırdılar. Ama öğrenciler aynı zamanda üniversiteyi baskıcı bir kapitalist toplumun mikrokozmu olarak analiz ettiler ve dikkatlerini "bir toplumun kendi bilgisini taşıdığı ve bilgi maskesi altında kendi varkalımını sağlama bağladığı bütün bir gizli mekanizmalar silsilesine" yönelttiler. Bu mekanizmalar "gazeteler, televizyon, teknik okullar ve liseler"i içeriyordu (Foucault, 1977: 225). Öğrenciler ve işçiler tarafından yürütülen işte bu mücadeleler aracılığıyla ki Foucault ve öbürleri iktidar ve bilgi arasındaki derin bağlantıyı teorileştirmeye ve iktidarın toplumsal ve kişisel varoluşu tatmin eden mikrolojik kanallarda işlediğini görmeye başladılar.

Koşulların basıncı, tarihin insan yaşantısındaki oluşturuca rolünü kavramsallaştırmaktan kaçınmayı zorlaştırdı ve dönemin heyecan verici politik mücadeleleri teori ve pratiği, yazım ve politikayı bileştirmeye hararetle girişen postyapısalcı düşünürleri politikleştirdi. Buna ilaveten, öznelliğe, farklılığa ve kültür ile gündelik hayatın marjinal öğelerine daha fazla dikkat kesilirdi oldu. Postyapısalcıların Aydınlanma düşünürleri tarafından geliştirilmiş bulunan kendiliğinden, rasyonel, özerk özne nosyonunu reddetmeyi sürdürmelerine karşılık, öznenin nasıl biçimlendirildiği ve gündelik hayatta öznelliğin nasıl yaşandığı üzerine ve ayrıca toplumdaki ve gündelik hayattaki iktidar biçimlerinin başı sonu olmayan mevcudiyeti ve çokkatlılığı (multiplicity) konusunda yoğun tartışmalar cereyan ediyordu. Dikkatler bilhassa, öznenin dil ve anlam sistemleri ve iktidar yoluyla üretilmesi üzerinde odaklaşmıştı. Hem yapısalcılar hem de postyapısalcılar özneyi iptal ederler, ama postyapısalcılıkla birlikte belli başlı ilgi konusu, bireylerin nasıl özneler olarak oluşturulduğunun ve birleşik kimliklere ya da özne konumlarına nasıl sahip kılındığının analiz edilmesi oldu. Sözgelimi, Lacan öznelliğin, bireyin dilin "simge dünyası"na girişiyie ortaya çıktığını savunurken, Althusser bireylerin ideoloji içerisinde "çağırılması"nı (interpellation) ve böylelikle belli özne konumlarıyla özdeşleşmeye davet edilmesini teorileştirdi.

Aşağıda sorgulayacağımız birçok teorisyen Fransa, Amerika Birleşik Devletleri ve başka yerlerde ortaya çıkmakta olan yeni

toplumsal hareketleri en radikal politik güçler olarak algılamaya ve bunun sonucunda proletarya ve Marksizme elveda deyip, politik mücadelenin sahici alanı olarak mikro politikayı benimsemeye başladı. Mayıs 1968 olayları birçoklarının Marksizmin -bilhassa Fransız Komünist Partisi'nin sunduğu Marksizm değişkesinin-günümüzün toplumunu ve onun çeşitli iktidar biçimlerini (mode) upuygun teorileştirmek açısından çok dogmatik ve çok dar bir çerçeve olduğu sonucuna varmalarına yol açtı. Bunun üzerine post-modern teorisyenler feminizm, ekoloji grupları, "gay" ve lezbiyen oluşumlar gibi politik hareketlere kaydılar. Bunlar kapitalizmin, devletin toplumsal ve kişisel hayat üzerindeki baskıcı etkilerine ve cinsiyetçilik, ırkçılık ve homofobi gibi habis ideolojilere tepki olarak ortaya çıktı. Yeni toplumsal hareketler, emeğin sömürülmesine indirgenilemeyecek çokkathlı iktidar ve baskı kurma kaynaklarına dikkat kesilen daha demokratik ve politik mücadele ve katılım biçimlerinin oluşturulmasına çağrıda bulunarak, işçi hareketinin önceliğine yaslanan geleneksel Marksist politika anlayışlarına karşı güçlü bir itirazı ortaya koydu. Yeni toplumsal hareketler proletaryanın hegemonyası yerine merkez-sizleştirilmiş politik ittifaklar önerdi. Böylelikle, yeni toplumsal hareketler, postmodern merkez-sizleştirme ve farklılık ilkelerini öndeledi (anticipate), toplumsal ve kültürel bağıntıların politikleştirilmesi açısından önemli yeni patikalar açtı ve sonuçta sosyalist projeyi bir radikal demokrasi projesi olarak yeniden tanımladı (Laclau ve Mouffe, 1985).

Althussercilerin yapısalcı bir sorunsaldan hareketle Marksizmi bir bilim olarak yeniden yazmaya çalışmalarına karşılık, öbür Fransız düşünürler daha yeterli bir iktidar teorisi geliştirmeye çalışırken fenomenolojiye ve Marksizme radikal bir alternatif olarak Nietzsche'nin çekim gücünün alanına giriyorlardı. Bu düşünürler Marx'ın ekonomik iktidar bağıntılarına tanıdığı önceliğin yerine, iktidar ve tahakkümün çokkathlı biçimlerine Nietzscheci bir tarzda odaklanılmasını koydular. 1960'lı yılların hareketlerinin başarısızlığının ve Marksizmin büyüünün bozulmasının hemen sonrasında 1970'li yılların başında başka bir düşünsel hareket ortaya çıktı: Marksizmi bir terör ve iktidar söylemi olmakla suçlayan Andre Glucksmann ve Bernard Henri-Levy gibi yeni felsefeciler. Postyapısalcılar bir yandan birer politik radikal olarak kalmayı

sürdürürken, öbür yandan hepsini de vadesi dolmuş epistemolojik öncüllere yaslanmakla suçladıkları geleneksel felsefe ve toplum teorilerine yönelik eleştirilerinde, Marksizmi bir saldırı hedefi olarak bu eleştirilerin içinde tutma eğilimine girdiler. Kendi çalışmalarını yeni bir teorik avangard olarak konumlandırıdılar ve ayrıca kendi teorileriyle uyumlu olan yeni politik konumlar geliştirmekte olduklarını iddia ettiler. Postyapısalcı eleştiri 1960'lı ve 1970'li yıllarda Fransa'da ve başka yerlerde edebi, felsefi, sosyolojik ve politik söylemlere sızdı ve postmodern teori üzerinde tayin edici bir etkisi oldu.

Postmodern dönüm noktası

Postyapısalcılık postmodern teorinin yatağının bir bölümünü biçimlendirir. Postmodern olarak betimlenen teorik kopuşların postyapısalcı eleştirilerle doğrudan doğruya bağıntılı olmasına karşılık, biz burada postyapısalcılığı, postmodern söylemleri oluşturan daha geniş bir teorik, kültürel ve toplumsal eğilimler silsilesinin bir alt-grubu olarak yorumlayacağız. Nitekim, bizim görüşümüzce, postmodern teori postyapısalcılıktan daha kapsayıcı bir fenomendir ve postyapısalcılığı modern teorinin bir eleştirisi ve bazılarını daha sonra postmodern teorinin üstlendiği yeni düşünce, yazım ve öznel modellerinin üretimi olarak yorumlamak gerekir. Esasen postmodern teori, modern teoriye yönelik postyapısalcı eleştirileri temellük eder, radikalleştirir ve yeni teorik alanlara genişletir. Ve politika alanında, postyapısalcı ve postmodernist teorinin büyük bölümü, Marksizmin bundan böyle halihazır içinde bulunduğumuz dönem açısından pek anlamlı olmayan vadesi dolmuş ya da baskıcı bir söylem olduğunu iddia eden post-Marksist konumlara yerleşir.

Postmoderne ilişkin söylem, ayrıca, bir toplumsal-tarihsel postmodernlik teorisini ve yeni postmodern kültürel biçimlerin ve yaşantıların bir analizini kapsar. Kültürel analiz *Tel Quel* grubuyla bağdaştırılan Barthes, Kristeva, Sollers ve öbürlerinin modernizm ve avangard konusunda yaptıkları postyapısalcı tartışmalardan etkilenir; ama daha sonraki yılların postmodern toplumsal-tarihsel söylemleri toplum, politika ve tarih üzerine daha kapsamlı söylemler geliştirir. Öbür yandan, bu kitapta tartıştığımız bireyle-

rin çoğunluğu ya postmodern ya da postyapısalcı teorisyenler olarak görülebilir; ama biz daha ziyade bu teorisyenlerin teori, toplum, tarih, politika ve kültür karşısında postmodern konumlar olarak tanımlayacağımız konumlarla şu ya da bu yollardan uğraşma tarzları üzerinde odaklaşacağız.

Postmodern teori, söylem teorisine öncelik tanımak konusunda genellikle postyapısalcı teorinin izinden yürür. Hem yapısalcılar hem de postyapısalcılar kültür ve toplumu gösterge sistemleri ve bunların kodları ve söylemleri çerçevesinde analiz eden teoriler geliştirdi. Söylem teorisi tüm toplumsal fenomenlerin kodlar ve kurallar tarafından göstergebilgisel olarak yapılandırılmış olduğunu ve bundan dolayı toplumsal fenomenlerin anlamlandırma modeli ve anlamlandırıcı pratikler modeli kullanılarak analiz edilmeye elverişli olduklarını düşünür. Söylem teorisyenleri anlamın basitçe verili olmayıp, birçok kurumsal bölge ve pratikler boyunca toplumsal olarak inşa edildiğini savunur. O nedenle söylem teorisyenleri söylemin maddi ve heterojen mahiyetini vurgular (bkz. Pecheux, 1982). Foucault ve öbürlerine göre, söylem teorisinin ilgilendiği önemli bir nokta, insanların konuşurken esas aldıkları söylemin, bakış açılarının ve konumların kurumsal temellerinin ve bunların izin verdiği ve öngerektirdiği iktidar bağıntılarının analiz edilmesidir. Söylem teorisi ayrıca söylemi, farklı grupların hegemonya kurmak, anlam ve ideoloji üretmek için çaba gösterdikleri bir mevzi ve mücadele nesnesi olarak yorumlar.

Söylem teorisi daha önceki bir tarihte toplumu göstergelerden oluşan sistemler ve gösterge sistemleri (*systems of signs and sign systems*) olarak analiz etme projesini geliştirmiş olan göstergebilgisinin (semiotics) bir varyantı olarak okunabilir. Saussure "toplumda göstergelerin hayatı"nı inceleyen bir göstergebilgisi geliştirmeyi önermişti ve Barthes, ilk eserlerinde Baudrillard ve öbürleri bu önerinin peşinden giderek mit, kültür, tüketim ve öbür toplumsal faaliyetlerin göstergebilgisini analiz ettiler. Gelgelelim, sonunda söylem teorisi daha önceki göstergebilimsel (semiological) teorileri aşip kapsadı; psikeyi, toplumu ve gündelik hayatı örgütleyen dil, göstergeler, imajlar, kodlar ve anlamlandırma sistemleri olduğunu varsaymak açısından postmodern teorinin söylem teorisini izlediğini aşağıda göreceğiz. Ama postmodern teorisyen-

lerin çoğunluğu her şeyi söyleme ya da metinselliğe indirgeyen dilsel idealistler ya da pan-metinselciler değildir. Sözelimi. Foucault, toplumsal bünyeyi oluşturan aygıt "söylemlerden, kurumlardan, mimari biçimlerden, düzenleme kararlarından, yasalardan, idari önlemlerden, bilimsel dilegetirilerden (statement) felsefi, ahlaki ve filantropik önermelerden -kısacası, söylenenlerden olduğu kadar söylenmeyenlerden- oluşan baştan başa heterojen bir toplam" olarak tanımlar (1980a: 194). Postmodern teorilerin bazılarının söylemin tüm toplumsal fenomenleri oluşturduğu ya da söylem-dışı maddi koşullar karşısında söylemin imtiyazlı kılındığı bir dilsel idealizm ortaya koymaya yakın durmalarına karşılık, dilsel idealizmin tuzaklarından kaçınan, dil kullanımının edimbilgisinin (pragmatics) analizine ve söylemlerin, kurumların ve pratiklerin maddeci analizine yönelen karşı koyucu eğilimler de var.

1970'li yıllarda Fransız teorisyenler kökleri hümanist varsayımlarda ve Aydınlanma'nın rasyonalist söylemlerinde yatan modern teorilere saldırıyorlardı. Foucault (1973a, 1980a, 1982a ve 1982b) yeni teori, politika ve etik anlayışları geliştirirken "insanın ölümü"nü ilan etti. Baudrillard (1983a ve 1983b) "radikal semi-urgu"nin; göstergelerin sürekli hızlanan dallanıp budaklanmalarının yeni toplum, kültür, yaşantı ve öznelilik biçimleri yaratan simülasyonlar ürettiği bir postmodern toplumun teori ve politika açısından barındırdığı imaları betimler. Lyotard (1984a) büyük anlatıların ve modernliğin umutlarının sona erişini ve geçmişin totalleştirici toplum teorileri ve devrimci politikasıyla yola devam etmenin imkânsızlığını işaretleyen bir "postmodern durum"u betimler. Deleuze ve Guattari (1983 ve 1987) arzusun toplumda ve gündelik hayatta baskıcı "yer yurt edinişi"nin (territorializations) haritasını çıkaran bir "şizoanaliz" ve "kök-sap bilgisi" (rhizomatics) geliştirmeyi önerirken, bu yer yurt edinişten olası kaçış yollarını ararlar. Ve Laclau ve Mouffe (1985) postyapısalcı epistemolojiye ve Marksizm dahil olmak üzere modern politika teorisinin eleştirisine yaslanan radikal demokrasi teorileri geliştirir.

Gelgelelim, postmodern teori yalnızca bir Fransız fenomeni olmayıp, uluslararası bir boyuta kavuşmuştur. Bunda bir tuhaflık yok; çünkü daha önce dikkat çektiğimiz üzere, Nietzsche ve Heidegger gibi Alman düşünürleri geleneksel felsefe kavramlarına ve

*İnsansever, hayirsever. (ç.n.)

felsefe yapma tarzlarına karşı bir saldırıyı zaten başlatmış bulunuyorlardı. Ayrıca, William James radikal bir çoğulculuğu (pluralism) hararetle savunmuş ve John Dewey geleneksel felsefenin ve toplum teorisinin önvaryayımlarının birçoğuna saldırırken bunların yeniden inşa edilmesi çağrısında bulunmuştu. Dahası, tarih ve toplum teorisi alanlarında bir postmodern çağ kavramını sunanlar Toynbee ve Barraclough gibi İngiliz tarihçiler ve Drucker, Mills, Etzioni ve Bell gibi Kuzey Amerikalı toplum teorisyenleriydi ve Kuzey Amerikalı kültür teorisyenleri, postmodern terimini sanat alanına taşımışlardı. Esasen postmodern tartışmaya tüm cepheleriyle gösterilen en yoğun ilgiye, konferansların, dergilerin, yayın listelerinin bu ülkelerde dallanıp budaklanmasıyla İngilizce konuşulan dünyada rastlanılır. Postmodernlik üzerine tartışmalar bilhassa Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Kanada ve Avustralya'da yoğunluk kazandı.

Böylece postmodern tartışmalar esnasında çok çeşitli teorik ve politik tepkiler ve stratejiler ortaya çıktı. Bu tartışmalar 1980'li yıllarda uluslararası bir boyuta bürünerek her yerde yankılandı ve saltanatlarını sürmekte olan ortodoksilere meydan okuyup yeni postmodern perspektifleri ve konumları onaylayarak akademik alanların her birine nüfuz etti. Doğa biliminde bile "postmodern bilim" teriminin Newtoncu belirlenimcilikten (determinism), Kartezyen ikicilikten (dualism) ve temsil esasına dayalı epistemolojiden kopulmasına gönderme yaptığı bir postmodern dönüm noktasıyla karşılaşılıyor. Postmodern bilim yandaşları kaos, belirlenmemişlik ve yorumbilgisi ilkelerini benimser ve bunların bazıları "doğanın büyüüne yeniden kavuşturulması" yönünde çağrıda bulunur (bkz. Prigogine ve Stengers, 1984; Girffin, 1988a ve 1988b; Best, 1991a). Postmodern söylem, birbirinden çok ayrı duran konularda sık sık yayımlanan yazılarla kitle kültürüne bile nüfuz etti. Bunların bazı örnekleri, postmodern başkanlık, postmodern aşk, postmodern iş idaresi, postmodern teoloji, postmodern zihin ve MTV ya da Max Headroom gibi postmodern televizyon şovlarıdır. 1980'li ve 1990'lı yıllarda üç grup arasında ayırım çizgileri ortaya çıktı ve belirginleşti. Bu üç grup, postmodern söylemi saldırgan bir tarzda tutundurmaya çalışanlardan, postmodern söylemi tamamen reddeden ya da görmezden gelenlerden ve daha önceki modern konum-

ları muhafaza ederek yeni sentezler ve teoriler geliştirmek için postmodern konumları stratejik olarak düzenleyenlerden oluşuyor. Bu kitapta bu tartışmaları enine boyuna inceleyecek ve eleştirel teori ve radikal politika açısından bu tartışmaların neleri ima ettiğini göstereceğiz.⁶

C. ELEŞTİREL TEORİ VE POSTMODERN MEYDAN OKUMA

Sonuçta postmodern söylemler, modern söylemlerle ve pratiklerle bağlarını kopartan yeni sanatsal, kültürel ya da teorik perspektifleri ifade eder. Bu "post" önekinin konulduğu terimlerin hepsi de modern izleyeni ve modernden sonra geleni tarif eden art arda gelişen birer işaret olarak işlev görür. Böylelikle postmodern söylem tarih, toplum, kültür ve düşüncedeki anahtar niteliği taşıyan bir dizi değişimi betimleyen dönemleştirme terimlerini içerir. Postmodern söyleminde içerilen karışıklık, farklı alanlar ve disiplinlerdeki kullanımlarının ve postmodern söylem üzerine yazan birçok teorisyenin ve yorumcunun çoğu zaman birbiriyle uyuşmayan tanımlar ve anlayışlar sunmalarının ve bunların genellikle yeterince teorileştirilmemiş olmasının bir sonucudur. Üstelik, bazı teorisyenlerin ve yorumcuların postmodern terimini yeni fenomenleri ifade etmek için betimsel olarak kullanmalarına karşılık, bazı başkalarıysa bu terimi kural koyucu bir tarzda kullanmakta ve yeni teorik, kültürel ve politik söylemlerin ve pratiklerin benimsenmesini kışkırtmaktadır.

Aslına bakılırsa çeşitli postmodern söylemlerde evrilip çevrilen "post" teriminin mahiyetinde yerleşik bir muğlaklık var. Bir yandan, "post" terimi modern "olmayan"ı betimler ve bu da modern çağın ve onun teorik ve kültürel pratiklerinin ötesine hamle etmeye girişen bir aktif olumsuzlama (negation) terimi olarak okunabilir. Nitekim, postmodern söylemler ve pratikler çoğunlukla birçok postmodernistin baskıcı ya da artık tükenmiş olduğunu düşündüğü modern idolojilerden, üslaplardan ve pratiklerden net bir şekilde

6. Burada "eleştirel teori" terimini, projesini 7. bölümde tartıştığımız Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği eleştirel toplum teorisine gönderme yapan özgül anlamıyla değil, genel olarak eleştirel toplum ve kültür teorisini anlamında kullanıyoruz.

kopup ayrılan anti-modern müdahaleler olarak karakterize edilir. Bu kural koyucu anlamıyla "post" öneki, kendisini öncelemiş (precede) olandan aktif bir kopuşu (*coupure*) gösterir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu kopuş olumlu bir tarzda eski kısıtlayıcı ve baskıcı koşullardan bir özgürleşme olarak (Vattimo, 1985) ve yeni gelişmelerin bir onaylanması, yeni bölgelere doğru yapılan bir hamle, yeni söylemlerin ve düşüncelerin işlenerek geliştirilmesi olarak yorumlanabilir (Foucault, 1973b; Deleuze ve Guattari, 1983 ve 1987; Lyotard, 1984a). Buna karşılık, yeni postmodern durum olumsuz (negative) bir tarzda, acınası bir gerileme olarak, geleneksel değerlerin, kesinliklerin ve istikrarın kaybı olarak (Toynbee, 1963a ve 1963b; Bell, 1976) ya da modernliğin hâlâ değer taşıyan öğelerinden feragat edilmesi olarak (Habermas, 1981 ve 1987a) yorumlanabilir.

Öbür yandan, postmodern terimindeki "post" aynı zamanda izlediği şeye bağımlılığı, onunla sürekliliği gösterir ve bu da bazı eleştirmenlerin postmoderni yalnızca modernin şiddetlenmesi olarak, bir hipermodernlik (Merquior, 1986; During, 1987), "modernliğin yeni bir yüzü" (Calinescu, 1987) ya da modernlik içerisindeki bir "postmodern" gelişme (Welsch, 1988) olarak kavramsallaştırmalarına yol açmıştır. Ama postmodern teorisyenlerin birçoğu terimi -Toynbee'nin sunduğu gibi-, Batı tarihindeki dramatik bir kopuş ya da kırılmayı karakterize etmek için kullanır. Bundan dolayı postmodern söylemler, bir sona erme, yeni bir şeylerin ilerleme kaydetmesi duygusunu ve bu novum'u,* bu yeni toplumsal ve kültürel durumu araştırmak ve kavramsallaştırmak için yeni kategoriler, teoriler ve metotlar geliştirmemiz gerektiği talebini öngerektirir. Nitekim postmodern söylemleri karakterize eden hakiki bir yeni pathos'u** vardır ve bu söylemleri selamlayanlar kendilerini teorik ve politik avangardlar olarak konumlandırma eğilimindedirler (tıpkı daha önceki çağın "modern" teorisyenlerinin yaptıkları gibi).

Bundan dolayı felsefe, kültür teorisi ve toplum teorisi alanlarında postmodernin öncülüğünü yapanları betimlemek için "postmodernist" terimini kullanacağız. Bir postmodernist, bilgi, kültür

* Yeni. (ç.n.)

** Tutku, güçlü duygu, sancı. (ç.n.)

ve toplumda cereyan ettiği iddia edilen kopuşları betimler ve hararetle savunurken, yeni ve "radikal" olduğunu düşündüğü postmodern söylemler ve pratiklerle özdeşleşirken çoğu zaman moderne karşı saldırıya geçer. Böylece bir postmodernist, modern söylemlerin ve pratiklerin kusurlarını alt etmek için yeni kategorilerin, düşünce ve yazım tarzlarının, yeni değer ve politikaların yaratılması çağrısında bulunur. Lyotard ve Foucault gibi bazı postmodern teorisyenler alternatif bilgi ve söylem tarzları geliştirme çabasına odaklaşırken, Baudrillard, Jameson ve Harvey gibi öbür teorisyenler ekonomi, toplum, kültür ve yaşantı biçimlerine ağırlık verir. Toplum teorisi içerisinde bir postmodernist, toplum ve tarihte yeni teorileri ve anlayışları gerektiren temel değişmeler olduğunu ve modern teorilerin bu değişmeleri aydınlatmaya muktedir olmadıklarını iddia eder. Bununla birlikte, Jameson postmodern kültürel ve toplumsal biçimleri analiz etmek için modern (başlıca Marksist) teoriyi kullanırken, Habermas ve onun birçok yandaşı, postmodern teorinin ideolojik boyutu olarak gördükleri şeyi *tout court* eleştirir. Bunun tersine, Laclau ve Mouffe, Marksizmin ötesine uzanmak ve radikal demokrasi projesini uygulamak için postmodern eleştirileri kullanır.

O nedenle, bu kitapta tartıştığımız hiç kimse tam anlamıyla postmodernist değil. Foucault tüm yaftalayıcı yordamlardan (procedure) kaçınır ve postmodern teoriyle asla özdeşleşmiş ya da terimi herhangi tözsel bir anlamda kullanmış değildir; üstelik, geç dönem çalışmalarında Foucault, kendi çalışmasını Aydınlanma geleneğinin bazı boyutlarıyla aynı saflara koymuş ve modern çağ ile onu izleyen çağ arasındaki sürekliliklerin yanı sıra kesintileri de özgülleştirerek saptamıştır. Deleuze ve Guattari postmodern söylemi net bir şekilde benimsemezler; ama modern modellerin karşısına diktikleri ve bunlara alternatif olarak ortaya attıkları yeni teori, pratik ve öznel modelleri sunarlar. Baudrillard ilk başlarda kendi çalışmalarının betimlenmesi açısından postmodern terimini benimsemeye isteksiz olmakla birlikte, son zamanlarda yeri geldiğinde kendi konumunu ortaya koyabilmek için bu terimi kullanıyor. Lyotard bu yafta karşısında belirsiz bir tutum içindeyken ve Guattari bu terime saldırırken, Laclau ve Mouffe birçok modern

* Yalnızca, başka hiçbir gerekçe ilave etmeksizin. (ç.n.)

politik değere bağlı kalır ve Jameson da Marksizmle özdeşleşmeyi sürdürür.

Aşağıdaki bölümlerde çok çeşitli postmodern konum ve perspektifleri araştırırken postmodern teoriye ilişkin kapsamlı bir açıklama ve eleştiri sunmaya girişiyoruz. Ama çoğu zaman postmodern teoriyle bağlantılandırılan Derrida, Kristeva, Barthes ya da Lacan gibi belli başlı postyapısalcıları sistematik bir tarzda tartışmıyoruz. Bu isimlerin eserleri toplum ve politika teorisiyle eklemelenebilirse de -Ryan (1982) ve Spivak'ın (1987) gösterdikleri gibi-, postyapısalcı teorinin büyük kısmının odaklandığı ana nokta felsefe, kültür teorisi ya da psikanalizdir ve postyapısalcı teori postmodernliğe ilişkin bir açıklama sunmaz, postmodern tartışmalara müdahale etmez. Bunun tersine bizim kitabımız, kendilerini açık seçik birer postmodernist olarak betimlemeseler bile postmodern teorinin geliştirilmesine en fazla katkıyı yapmış olduğuna inandığımız teorisyenlerin eserlerindeki tarih, toplum, kültür ve politika teorileri üzerinde odaklaşacak.

O nedenle, yeni bir postmodern çağ içerisinde mi yoksa hâlâ modernliğin içerisinde mi olduğumuz ve modern teorinin şimdiki çağın sorunlarıyla uğraşmak için gerekli kaynaklara sahip olup olmadığı konusunda birbirine ters düşen konumları tartışacağız. Gelgelelim, bu kitapta postmodernliğin sosyolojik bir analizini yapmadığımız gibi, orada dışarıda betimlenmeyi bekleyen bir postmodern toplum, kültür ve yaşantı olduğunu da varsaymıyoruz. Bunun yerine, elinizdeki metin "postmodern durum"a ilişkin başka bir açıklama daha olmayıp, temelde postmodern teorilerle uğraşan teorik bir çalışmadır. Biz burada, içinde bulunduğumuz çağa yönelik olarak bir eleştirel teori ve radikal politika geliştirme projesine postmodern teorilerin ne ölçüde katkıda bulunduklarını değerlendirmeyi görev bildik. Buradaki soruşturmalarımıza konu olan teorilerin modernlik ve modern teoriye yönelik bariz eleştirilere katkı yapıp yapmadıklarını, işe yarar postmodern teoriler, metotlar, yazım tarzları, kültür eleştirisi ve yeni bir postmodern politika önerip önermediklerini değerlendireceğiz.

Çeşitli postmodern teorisyenleri incelerken şu noktaları araştıracağız: (1) Modernliği ve modernlik söylemlerini nasıl karakterize ediyor ve eleştiriyorlar; (2) modernlikten ve modern teoriden kopuşu nasıl koyutluyorlar (postulate); (3) alternatif postmodern

teorileri, konumları ya da perspektifleri nasıl üretiyorlar; (4) bir postmodernlik teorisini nasıl yaratıyorlar ya da yaratmada başarısız oluyorlar; (5) varsayılan postmodern duruma uygun bir yeni postmodern politikayı nasıl sunuyorlar ya da böyle bir politika geliştirmekte nasıl başarısız oluyorlar? Foucault, Deleuze ve Guattari, Baudrillard, Lyotard, Jameson, Laclau ve Mouffe'un çalışmalarındaki çeşitli modernlik eleştirilerini, postmodern kültürün ya da postmodernliğin temel eğilimlerine ilişkin çeşitli nitelendirmeleri ve çeşitli postmodern teorilerin geliştirilmesini karşılaştırarak kıyaslayacağız. Feminizm ve postmodernizmde son yıllarda görülen şekillenimleri incelemenin yanı sıra Frankfurt Okulu'nun erken dönem kuşağının, bilhassa Adorno'nun postmodern teorinin belli eğilimlerini hangi yollardan öndelediğini (anticipate) inceleyeceğiz. Ayrıca, Habermas'ın ve günümüzdeki eleştirel teorisyen kuşağının postmodern teorinin büyük bölümünü niçin bir irrasyonalizm türü olarak niteleyip reddettiklerini soruşturacağız.

Kendi teorik perspektiflerimizi kitapta yol aldıkça tarif edecek ve teorik ve politik konumlarımızı son bölümde daha ayrıntılı olarak ortaya koyacağız. Bundan dolayı, elinizdeki kitapta hem vaat-kâr yeni perspektifler hem de sorunlu boyutlar barındıran postmodern teoriyle, modern teori ve politikaya yönelik bir meydan okuma olarak uzlaşmayı planlıyoruz. Tarihte büsbütün yeni teoriler ve düşünce tarzları gerektiren radikal bir kopuş ya da kesinti ortaya çıktığını bildiren postmodern koyutu kabul etmiyoruz. Ama toplum ve kültürün geniş bir bölümünde önemli değişimlerin cereyan ettiğini ve bu değişimlerin toplum ve kültür teorisinin yeniden inşa edilmesini gerektirdiğini ve teoride, sanat alanında, toplum ve politikada "postmodern" teriminin kullanılmasına zaman zaman izin verdiğini kabul ediyoruz. Benzer şekilde, modernliğe ve modern teorilere yönelik postmodern eleştirinin bazı boyutlarını kabul ediyoruz, ama geçmişin tüm teorilerini ve metotlarını bir köşeye fırlatıp bırakmaya ya da modernliği toptan mahkûm etmeye hazır değiliz. Postmodern söylemin savunucuları ve şakşakçıları olmaya-çağımız gibi, bu söylemi baştan savmaya da kalkmayacağız. Bunun yerine, postmodern söylemin abartılarının ve retoriğinin bazı yönleri karşısında kuşkucu olmayı sürdürürken, ortaya koyduğu itirazlara ve eleştirilere açık olacağız.

II

Foucault ve modernliğin eleştirisi



Bizim mevcut kesintilerimizi on dokuzuncu yüzyılın tarihsel ve aşkın geleneği içerisinde konumlandırmayı sürdürebileceğimize inananlar ile kendilerini bu kavramsal çerçeveden ilk ve son olarak kurtarmak için büyük bir çaba sarf edenler arasında bir ayrım çizgisi çekmek zorunlu değil mi?

(Foucault, 1977: 210)

Şu anda tam olarak ne olup bitiyor? Bize neler oluyor? İçerisinde yaşamakta olduğumuz bu dünya, bu dönem, tam da bu uğrak nedir?

(Foucault, 1982a: 216)

Tamamlanma ve sona erme izlenimi, düşüncemizi taşıyan ve canlandıran ve belki vaatlerinin kolaylığıyla teskin ederek uyutan...ve yeni bir şeylerin, ufukta belli belirsiz ince bir çizgi olarak gördüğümüz bir şeylerin başlamak üzere olduğuna inanmamızı sağlayan şu boğucu duygu: bu duygu ve izlenim temelsiz değil belki de.

(Foucault, 1973b: 384)

Foucault'nun modernlik ve hümanizm eleştirisiyle birlikte "insanın ölümü"nü ilan edişi ve toplum, bilgi, söylem ve iktidar üzerine yeni perspektifler geliştirmesi, onu postmodern düşüncenin zengin bir kaynağı haline getirdi. Foucault, modern iktidar ve bilgi biçimleri arasındaki bir ortak yüzeyin yeni tahakküm biçimlerinin yaratılmasına hizmet ettiğini savunarak akıl, özgürleşim ve ilerlemenin eşitlenmesini reddeden bir anti-Aydınlanma geleneğine yaslanır. Bir dizi tarihsel-felsefi çalışmada bu izleği çeşitli perspektiflerden (psikiyatri, tıp, cezalandırma ve kriminoloji, insan bilimlerinin ortaya çıkışı, çeşitli disiplinler aygıtların oluşumu ve öznenin

oluşturulması) hareketle geliştirmeye ve gerçeklemeye girişti. Foucault'nun projesi, "tarihsel çağımızın bir eleştirisi"ni (1984: 42) yapmaktı; verili ve doğal görünmekle birlikte aslında iktidar ve tahakkümün olumsal toplumsal-tarihsel inşaları olan modern bilgiyi, rasyonellik biçimlerini ve modern toplumsal kurumları sorunlaştıran bir eleştiri yapmaktı.

Postmodern teoriyi tayin edici bir şekilde etkilemiş olmasına rağmen, Foucault bu yaftaya sığdırılmaz. Foucault, çoğul kaynaklardan ve sorunsallardan yararlanırken bunların herhangi tek bir tanesiyle saf tutmayan karmaşık ve eklektik bir düşündürdür. Çalışmalarında imtiyazlı simalar varsa eğer, bunlar da Nietzsche ve Bataille gibi aklın ve Batılı düşüncenin eleştiricisi olan simalardır. Foucault'ya ve hemen tüm Fransız postyapısalcılarına Hegelci ve Marksist felsefeleri aşma itilimini ve düşüncelerini sağlayan Nietzsche'dir. Nietzsche, bir postmetafizik ve posthümanist düşünce tarzını başlatmanın yanı sıra Foucault'ya akıl, delilik ve özne gibi uzlaşım olmayan konuların "soykütüksel" bir tarihinin yazılabileceğini, bunların ortaya çıkışlarının tahakküm mahalleri içerisine yerleştirilerek yazılabileceğini öğretti. Nietzsche hakikat ve bilgi istencinin iktidar istencinden (will to power) kopartılamaz olduğunu tanıtlamıştı; Foucault ise liberal hümanizm ve insan bilimleri eleştirilerinde ve daha sonra etik üzerine yaptığı çalışmalarda bu iddiaları geliştirdi. Foucault, çalışmalarını yazarken vecizelerle bezeli Nietzsche üslubuna başvurmamasına rağmen, Nietzsche'nin sistematikleştirici metotların indirgeyici toplumsal ve tarihsel analizler ürettiği ve bilginin doğası gereği perspektival olduğu, bunun da heterojen bir gerçekliği yorumlamak için çoğul bakış açılarını gerektirdiği yönündeki iddialarını kabul etmiştir.

Bataille'ın Aydınlanma aklına ve Batılı kültürün gerçeklik ilkesine karşı giriştiği saldırıdan da derinden etkilenmişti Foucault. Bataille (1985, 1988, 1989) heterojenliğin dünyasını; dinsel iştiaak, cinsellik ve sarhoşluk gibi deneylerin araçsal rasyonelliği ve burjuva kültürünün normallliğini altüst ve ihlal eden (transgress) esrik ve patlayıcı güçlerini alkışladı. Politik ekonominin ve felsefenin rasyonalist bakışına karşı Bataille, yararcı üretim ve ihtiyaçları aşmanın bir yolunu ararken, özgürleştirici olduğu gerekçesiyle bir

* Contingent: zorunlu olmayan, zorunluluk barındırmayan. (ç.n.)

"genel tüketim ekonomisi"nden, israfları ve harcamadan yana çıktı. Bataille'ın hükümler felsefi özneye karşı hararetili saldırısı ve ihlal edici tecrübeleri kucaklaması Foucault ve öbür postmodern teorisyenler üzerinde etkileyici oldu. Foucault yazılarında Hölderlin, Artaud gibi simalara ve öbürlerine, modern aklın hegemonyasını ve normlarını altüst ettikleri için önem verir ve deliler, suçlular, estetikler ve her türden marjinallerle sık sık duygudaşlık kurar.¹

Foucault'nun eserlerine yafta vurmanın yarattığı sorunların farkındayız ve ne ölçüde belli birtakım postmodern konumlar geliştirdiğini bu sorunları belleğimizde tutarak incelemek istiyoruz. Foucault'yu *tout court* bir postmodernist olarak değil; daha ziyade modern öncesi, modern ve postmodern perspektifleri bileştiren bir teorisyen olarak okuyoruz.² Foucault'yu, düşüncesinde derin çatışmalar barındıran bir düşünür olarak görüyoruz. Foucault'nun düşüncesi totalleştirici/totallığı bozucu itilimler gibi karşıtlıklar ve söylemsel/söylem-dışı teorileştirme, makro/mikro perspektifler arasındaki gerilimler ve bir tahakküm/direnış diyalektiğı arasında parçalanmıştır. Biz, Foucault'nun modernlik eleştirisini tartışarak i-

1. Bu duygudaşlık *Deliliğın Tarihi*'nin (1973a) sonuç bölümünde, *Ben, Pierre Riviere*'de (1975b) ve *Herculine Barbin*'in (1980c) sunuş yazısında görülebilir.

2. Foucault'nun kendine özgü bir dönemleştirme söylemi var. "Modernlik" terimini nadiren kullanır ve bunun yerine, Rönesans ve klasik çağın yanı sıra ondan daha sonra gelen adlandırılmamış ve harfiyen postmodern denilebilecek çağdan ayrı tuttuğı "modern çağ"dan söz eder. Biz burada zaman zaman Foucault'nun "modernlik eleştirisi"nden söz etmek için kendisinin klasik çağ ve modern çağ ayrımını birbirinin üstüne yığmaktayız, çünkü modern çağın disipliner ve normalleştirici iktidarları klasik çağda başlamaktadır. Üstelik, Foucault, postmodern söylemini nadiren zikreder ve hiçbir yerde benimsemez. Bir mülakatta postmodernlik hakkındaki soruyu şöyle yanıtlar: "Sahi, biz neye postmodern demekteyiz? Güncel olayları pek izleyemiyorum da...Postmodern ya da postyapısalcı dediğimiz insanların ne türden bir ortak sorunu olduğunu anlamıyorum" (Foucault, 1988d: 33-4). Burada Foucault ironik ya da oyuncu bir tarzda konuşuyor ve bu söylemler hakkında itiraf ettiğinden daha fazlasını biliyor olabilir elbette. Foucault bu gelişimlerden haberdar olsun ya da olmasın, düşüncesinin bariz postmodern boyutları var ve tarih içerisinde postmodern bir kopuşu ima eden bir dönemleştirme yapmaktadır. *Kelimeler ve Şeyler*'in son bölümünde ve 1967 tarihli bir mülakatta (1989: 30) şöyle söyler: "Tekillığı içerisinde modern çağı ancak bir yandan on yedinci yüzyıla, öbür yandan bizim içinde bulunduğumuz çağ ile karşıtlık içerisinde tanımlayabilirim; bundan dolayı, bu ayrımı sürekli oluşturabilmek için bizi onlardan ayıran farklılığın cümlelerimizin her birinden kabarıp taşmasını sağlamak zorunlu". Daha sonra "modern çağ...1790-1810 civarında başlar ve 1950 civarına dek sürer" diye ilave eder.

şe başlıyoruz (A). Bu eleştiri kendisinin "arkeoloji" ve "soykütüğü" (genealogy) terimlerini yakıştırdığı yeni tarihyazımı biçimleri altında geliştirilir. Daha sonra Foucault'nun modern iktidarın mahiyeti üzerine geliştirdiği postmodern perspektifleri ve modern öznenin tahakkümün bir inşası olduğu yönündeki savunusunu irdeliyoruz (B). Foucault'nun soykütüksel metodunun (C) ve daha sonra yaptığı etiğe ve benlik (self) tekniklerine dair incelemelerin politik imalarını analiz ettikten sonra, bir bütün olarak çalışmalarının içerdiği gerilimler ve boşluklar konusundaki eleştirilerimizi sunarak bu bölümdeki tartışmayı sonuçlandırıyoruz (D).

A. POSTMODERN PERSPEKTİFLER VE MODERNLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Bence felsefenin ve eleştirel düşüncenin on sekizinci yüzyıldan beri merkezi sorunu şu soru oldu. hâlâ aynı sorudur ve gelecekte de aynı soru olacağını umuyorum: Kullandığımız şu Akıl nedir? Bu aklın tarihsel etkileri nelerdir? Kısıtlılıkları ve tehlikeleri nelerdir? (Foucault, 1984: 249)

Amacım...bizim kültürümüzde insanların öznel haline getirildikleri farklı kiplerin bir tarihini yaratmaktır (Foucault, 1982a: 208).

Foucault 1926 yılında Fransa'nın Poitiers kentinde doğdu ve 1984 yılında öldü. Akademik kariyerine bir felsefeci olarak başladı, IV. Henri Lycee'sinde Jean Hyppolite'le ve Ecole Normale Superior'da Louis Althusser'le çalıştı. Foucault felsefenin soyutluğuna ve çocuksu hakikat iddialarına tahammül edemez hale gelince, alternatif çalışma biçimleri olarak psikoloji ve psikopatolojiye yöneldi ve 1950'li yılların başında Fransız akıl hastanelerindeki psikiyatri pratiklerini gözlemledi (bkz. Sheridan, 1980). Bu çalışmalar akıl hastalığı üzerine kaleme aldığı ilk iki kitabıyla sonuçlandı ve hayatı boyunca sürececek olan bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyle uğraşmasının başlangıcını oluşturdu. Bir ara Komünist Parti'nin üyesiydi, ama ortodoksinin giydirmeye çalıştığı deli gömleğini kabul etmeyip Parti'den 1951 yılında koptu ve tüm ömrü boyunca

Marksizm hakkında muğlak duygular taşıdı. Foucault 1950'li yıllar boyunca İsveç, Polonya ve Almanya'da çeşitli okulların Fransızca bölümlerinde hocalık etti ve bilim tarihi alanında Georges Canguilhem'in danışmanlığında yürüttüğü *doctorat d'etat*'sını tamamlayabilmek için 1960 yılında Fransa'ya döndü. Mayıs 1968 protestolarından sonra Vincennes Üniversitesi'nde Felsefe Bölümünün başkanlığını yapan Foucault, 1970 yılında College de France'ın daha önce *Felsefi Düşünce Tarihi* adını taşıyan ve adı *Düşünce Sistemleri Tarihi* olarak değiştirilen (bu adı Foucault koydu) kürsünün başkanlığına getirildi ve ömrünün geri kalan kısmında bu kürsüde hocalık etti.

Foucault'nun eserleri modernliğin yenilikçi ve kapsamlı bir eleştirisini sunar. Birçok teorisyen açısından modernliğin Rönesans'tan başlayıp bugüne dek gelen geniş, farklılaşmamış bir tarihsel çağı kapsamasına karşılık, Foucault Rönesans-sonrası iki dönemi birbirinden ayırır: Klasik çağ (1660-1800) ve modern çağ (1800-1950) (Foucault, 1989: 30). Foucault, klasik çağın insanlar üzerinde modern çağda zirvesine ulaşan güçlü bir tahakküm kipini başlattığını düşünür. Foucault, Aydınlanma'nın tarihsel ilerleme inancını bir köşeye fırlatan Nietzscheci konumun izinden gider: "İnsanlık bir çatışmadan öbür çatışmaya geçerek hukukun üstünlüğünün savaşın yerine geçtiği bir evrensel karşılıklılığa varıncaya dek adım adım ilerlemez; insanlık uyguladığı her şiddeti bir kurallar sistemine yerleştirir ve bir tahakkümden öbürüne geçer" (Foucault, 1977: 151). Ama, Foucault ironik bir şekilde modern çağın bir tür ilerleme olduğunu düşünür -tahakküm tekniklerinin yayılması ve inceltilmesinde kaydedilen bir ilerleme. Bu konuda başlangıçtaki konumu, "sapandan başlayıp megaton bombasına uzanan" felaketin sürekliliğinden söz eden Adorno'nun (1973: 320) konumuna benzer ve modernliğin hem özgürleştirici hem de baskıcı boyutlarını tanımlamaya girişen Marx, Weber ya da Habermas'ın konumundan ayrılır.

Bundan dolayı Foucault, Horkheimer ve Adorno'ya (1972) benzer şekilde modern rasyonelliğin cebri bir güç olduğuna inanır; ama bu iki düşünürün doğanın sömürgeleştirilmesi ve bunun ardından toplumsal ve psişik varoluşun baskı altına alınması üzerinde odaklanmalarına karşılık, toplumsal kurumlar, söylemler

ve pratikler yoluyla bireyin tahakküm altına alınması üzerinde yoğunlaşır. Uyuyan bir dev gibi klasik çağda uyanan akıl, her yerde kaos ve düzensizlikle karşılaşır ve toplumsal dünyayı rasyonel bir tarzda düzenlemeye girişir. Akıl, tüm yaşantı biçimlerini bilgi ve söylemin sistematik bir şekilde inşa edilmesi yoluyla sınıflandırmaya ve kurallara bağlamaya girişir. Foucault, bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavrar. Delilik ya da cinsellik gibi çeşitli insan yaşantılarının yoğun analiz ve inceleme nesneleri haline geldiğini savunur. Bu yaşantılar, rasyonalist ve bilimsel gönderi çerçeveleri içerisinde, yani modern bilginin söylemleri içerisinde söylemsel olarak (yeniden) oluşturulur ve böylelikle yönetilmeye ve denetlenmeye elverişli hale getirilir. On sekizinci yüzyıldan beri bir söylem patlaması olmuş ve tüm insan davranışları modern söylemin ve iktidar/bilgi rejimlerinin "emperyalizmi"ne maruz kalmışlardır. Foucault, Aydınlanma'nın görevinin "akıl politik iktidarı"nı (1988d: 58) katmerlemek ve sonunda gündelik hayat uzamlarını fethedecek şekilde bu iktidarı tüm toplumsal alana yaymak olduğunu savunur.

Bundan dolayı, Foucault, modernlik karşısında düşmanca bir tutum benimser ve çalışmalarının postmodern görünümünün en fazla göze çarpanlarından biri bu tutumdur. Postmodern teori genel olarak aklın ve özgürlüğün modern eşitletmesini reddeder ve modern rasyonellik biçimlerini indirgeyici ve baskıcı oldukları gerekçesiyle sorunlaştırır. Foucault 1970'li yıllarda yaptığı soykütüksel çalışmalarında modern rasyonelliği, kurumları ve modern öznellik biçimlerini tahakkümün kaynakları ya da inşaları olarak damgalar. Modern teorilerin bilgi ve hakikati nötr, nesnel, evrensel kabul etme ya da ilerleme ve özgürleşimin vasıtaları olarak görme eğiliminde olduğu noktada, Foucault bunları iktidar ve tahakkümün bütünleyici bileşikleri olarak analiz eder. Postmodern teori birleştirici ya da totalleştirici teori tarzlarını, toplumsal alanın farklılaşmış ve çoğul mahiyetini karanlığa gömerken, politik açıdan uyumluluk ve homojenlik lehine çoğulluğun, çeşitliliğin ve bireyselliğin bastırılmasını gerektiren ve indirgemeci olan Aydınlanma'nın rasyonalist mitleri oldukları gerekçesiyle reddeder.

Postmodernistler, modern görüşlerle doğrudan doğruya karşıtlık içerisinde, baskıcı modern teori ve rasyonellik kiplerinin pan-

zehri olarak kıyaslanamazlık (incommensurability), farklılık ve bölük pörçüklüğe üstün bir değer atfederler. Sözgelimi, Foucault, hem teorik hem de politik düzeyde "küresel, *totaliter* teorilerin ketleyici etkisi"yle karşılaştırıldığında "kesintili, tikel ve yerel eleştirinin hayranlık veren sonuç alıcılığı"na değer verir. Marksizm ve psikanaliz gibi küresel teorilerin "yerel araştırmaya elverişli vasıtalar" sağlamış olduklarını teslim etmesine karşılık, bu teorilerin pratik imaları açısından indirgeyici ve zorba olduklarına ve bir bilgi biçimleri çoğulluğu ve mikroanalizler tarafından alt edilmeleri gerektiğine inanır. Sonuçta Foucault, bir merkez, öz ya da telos tarafından yönetilen birleşik bütünler (wholes) olarak tarihin ve toplumun totallliğini bozmaya (detotalize) ve öznenin kurucu bir bilinç olmaktan ziyade kurulduğunu göstererek özneyi merkezsizleştirmeye (decentre) girişir. Tarihi, evrimsel olmayan ve bağlantısız bilgilerin bölük pörçük alanı olan bir tarih olarak analiz ederken, toplumu söylemlerin eşitsiz gelişen düzeylerinin dağınık bir düzenliliği olarak ve modern özneyi (subject) ise uyruklarını (subjects) emek sürecine hazırlama ve uyumlu kılma amacıyla her yerde disiplin altına alan ve eğiten bir gözetleyici toplumun işleyişlerinin bütünsel parçası olan hümanist bir kurmaca (fiction) olarak sunar.

Foucault'nun çalışmalarına rehberlik eden temel dürtü belki de "farklılıklara...saygı duymak"tır (Foucault, 1973b: xii). Bu buyruk onun tarihsel yaklaşımını, toplum üzerine perspektiflerini ve politik konumlarını biçimlendirir ve çeşitli biçimlere bürünür: Söylemlerin özgüllüğünü ve kesintililiğini kavramaya girişen bir tarihsel metodoloji, çoğul toplumsal mahallere dağılmış haliyle iktidarı yeniden düşünmek ve küresel ve totalleştirici düşünce kiplerinin bir eleştirisi. Foucault modernliği, modern söylemler ve kurumlar üzerine çeşitli perspektiflerden hareketle analiz eder. Nietzsche'nin anlayışında perspektivizm olguların var olduğunu reddeder ve yalnızca dünyaya ilişkin yorumların olduğunda ısrar eder. Dünyanın tek bir anlamı olmayıp sayısız anlamlar barındırmasından ötürü, bir perspektivist, fenomenlere ilişkin çoğul yorumların peşine düşer ve "dünyanın yorumlanma tarzlarının sonu olmadığı"nda ısrar eder (Nietzsche, 1967: 326). Sözgelimi, Nietzsche'nin değerlerin kökenleri üzerine düşüncümleri, psikolojik, fizyolojik, ta-

rihsel, felsefi ve dilsel zeminlerden hareketle geliştirilmiştir. Nietzsche'ye göre, bir kimse dünya hakkında ya da dünyanın herhangi bir fenomeni hakkında ne kadar fazla perspektif edinebilirse, o kimsenin yorumları ve bilgisi o kadar daha zengin ve daha derin olacaktır.³

Nietzsche'nin izinden giden Foucault, tek bir felsefi sistem içerisinde kalarak ya da merkezi bir kalkış noktasından hareketle gerçekliğin tamamını sistematik olarak kavrama iddiasındaki felsefi tafraları reddeder. Foucault şuna inanır: "Söylem...o denli karmaşık bir gerçekliktir ki, ona farklı metotlarla, farklı düzeyde yaklaşabiliriz ve yaklaşmalıyız da" (1973b: xiv). O nedenle, kendi başına tek bir teori ya da yorumlama metodu, modernliği oluşturan söylemler, kurumlar çoğulluğunu ve iktidar kiplerini kavrayamaz. Buna paralel olarak, yapısalcılık ya da Marksizm gibi teorik konumlardan güçlü bir şekilde etkilenmiş olmasına rağmen Foucault herhangi tekil bir analitik çerçeveyi reddeder ve modernliği psikiyatri, tıp, kriminoloji ve cinsellik perspektiflerinden analiz eder. Bu perspektiflerin hepsi de karmaşık yollardan birbirleriyle örtüşür ve modern toplum hakkında ve modern öznenin kuruluşu üzerine farklı bakışlar sağlar.

Arkeoloji ve kesintililik

Foucault başlangıçtaki kitaplarında konumunu belirtirken, bilginin bir arkeolojisini yapmaya çalıştığını söyler. Arkeoloji terimini kendisinin tarihsel yaklaşımını, ilkin, söylemin temelinde yatan derin bir hakikati araştıran ya da öznel anlam şemalarını tarif ederek açıklamaya çalışan yorumbilgisinden farklılaştırmak için kullanır. Söylemin nedensel bağlarla birbirine bağlanmamış kesintili

3. Gelgelelim, Nietzsche'nin persektivizmi onu tüm değerlerin eşit derecede iyi ya da makul olduğunu belirten bir göreceliğe götürmez; çünkü "yüksek türler" in perspektiflerinin "aşağı türler" in perspektiflerinden daha üstün olduğuna inanmıştır ve hatta kendi konumlarını keyfi olmayan bir tarzda temellendirmek için hayata, içgüdülere ve iktidar istencine başvurur. Foucault'nun normatif bir *Übermensch* (Üstinsan -çn.) felsefesi geliştirmede kesin, ama Nietzsche gibi o da tüm perspektiflerin eşit derecede geçerli olduğuna inanmaz, uzlaşımın tarih görüşlerini ve fenomenolojik özne teorileri gibi uzlaşımın felsefi teorileri hatalı oldukları gerekçesiyle reddeder, Hristiyan ahlakı karşısında Grek etiğini imtiyazlı kılar.

yüzeylerini postmodern bir tarzda betimlemek lehine modern teorisinin yüzey-derinlik modelleri ve nedensellik modelleri altüst edilir. "Kuşkunun yorumbilgisi"nin kendisi kuşkulu hale gelir. Ayrıca, arkeoloji, "karışık, yeterince yapılanmamış ve sakat yapılanmış düşünceler tarihi bölgesi"nden ayrı tutulur (Foucault, 1975a: 195). Foucault, düşünceler konusunda gelenek ya da öznelere bilinçli üretimleri çerçevesinde düşüncenin süreklilik gösteren evriminin peşine düşen idealist ve hümanist yazım tarzını reddeder.

Bu yaklaşıma karşı, arkeoloji, bilginin olanaklılık koşullarını, amaç ya da izleksel içerik düzeyinin altında işleyen söylemsel rasyonelliğin oluşumunun belirleyici kurallarını tanımlamaya girişir. "Kendi özgül bölgeleri olarak arkeolojik dediğim bir düzeyi çekip yalıtarak, işte bu kendi başlarına ve kendileri için asla formülleştirilmemiş, ama yalnızca birbirinden büyük ölçüde ayrılan teorilerde, kavramlarda ve inceleme nesnelerinde bulunan oluşum kurallarını açığa çıkarmaya çalıştım" (Foucault, 1973b:xi). Foucault'nun ilk dönem analizlerinin bazı benzerlikler taşıdığı yapısalcılıktan (bkz. Dreyfus ve Rabinow, 1982) farklı olarak, bu kurallar karakterleri bakımından evrensel ya da değiştirilemez olmayıp, tarihsel olarak değişmektedirler ve verili söylemsel bölgelere özgüdürler. Bunun gibi kurallar tüm bilgi, algı ve hakikatin "tarihsel *a priori*"sini oluştururlar. Bu kurallar, tikel bir tarihsel çağın ampirik düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen "episteme"yi ya da bilgi şekillenimini inşa eden "bir kültürün temel kodlarıdır".

Sözgelimi, ilk büyük eseri *Madness and Civilization*'da (Deliliğin Tarihi) (1973a; orijinal basımı 1961) Foucault, deliliğin tarih içerisinde aklın ötekisi (other) olarak oluşturulduğu "şu suskunluğun arkeolojisi"ni yazmaya girişir. Foucault, dışlama ve kapatma söylemleri aracılığıyla modern aklın deliyle iletişimi kopardığı ve "akıl dışılığın yeraltındaki gizli tehlikesine karşı önlemini almaya" (1973a: 84) giriştiği 1656 yılındaki büyük kapatma hareketinin damgaladığı kesintiye geri döner. Klasik ve modern söylemler akıl ve hakikat normlarını güçlendirme yönünde iş gören sağlıklı ve hasta, normal ve anormal arasında karşıtlıklar inşa eder. Daha sonrakî, "Tıbbî Algının Bir Arkeolojisi" altbaşlıklı kitabı *The Birth of Clinic*'te (Kliniğin Doğuşu) (1975a; orijinal basım 1963) Foucault,

* Önsel. (ç.n.)

modern öncesi spekülâtif temelli tıptan, bilimsel bakışın rasyonelliğinde kök salan modern bir ampirik temelli tıbbî geçişi analiz eder. "Klinikçilerin bilinci"ne yaslanan bir tarihi reddeden Foucault, "tıbbî tecrübenin modern zamanlardaki olanaklılık koşulları"nı (Foucault, 1975a: xix) ve bireye ilişkin bir söylemin ilk kez ortaya çıkabilmesine izin veren tarihsel koşulları belirlemeye çalışan yapısal bir söylem incelemesinin peşine düşer.

Daha sonra, "İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi" altbaşlıklı *The Order of Things*'te (Kelimeler ve Şeyler) (1973b; orijinal basımı 1966) Foucault, insan bilimlerinin ortaya çıkışını betimler. Foucault, hayat, emek ve dil bilimlerindeki değişikliklere odaklanarak Rönesans, klasik ve modern çağların temel oluşturucu kuralları, varsayımları ve düzenleme yordamlarına (procedure) ilişkin en ayrıntılı analizini sunar. Bu analizde Foucault, söylemsel bir inşâ olarak "İnsan"ın doğuşunu gözönüne serer. İnsan bilimleri (psikoloji, sosyoloji ve edebiyat) olarak felsefenin nesnesi "insan", klasik temsil alanı çözümlüp dağıldığı ve insan varlığının ilk kez yalnızca dünya karşısında mesafeli durarak tasarımılayan özne olmaktan çıkıp aynı zamanda yaşama, emek sarf etme ve konuşma kapasiteleri çerçevesinde incelenebilecek erekli ve tarihsel olarak belirlenmiş bir varlık haline, modern bilimsel araştırmanın nesnesi haline geldiği zaman boy gösterir.

Yeni bir zamansallık ve ereklilik (finality) alanına gömülmüş olan öznenin bilgi üzerinde egemen durma statüsü tehdit altında kalır, ama aşkınsal biçim altında yeniden oluşturulmasından ötürü hükümrânlığı muhafaza edilir. Foucault modern felsefenin "İnsan"ı -bilginin hem nesnesi hem de öznesi- bir dizi istikrarsız "eşlemeler" (doublets) içerisinde nasıl inşâ ettiğini betimler: İnsanın dışsal güçler tarafından belirlenmekle birlikte bu belirlenimin farkında olduğu ve kendisini bu belirlenimden kurtarabileceğini ima eden cogito/düşünce dışı (unthought) eşlemesi; tarihin İnsanı öncelediği, ama İnsanın tarihin açınlandığı (unfold) fenomenolojik kaynak olduğu kökenin-geri çekilme-ve-geri dönüşü eşlemesi; İnsanın dışsal dünyayı oluşturduğu ve onun tarafından oluşturulduğu, a priori kategoriler (Kant) yoluyla ya da bilincin kendini ampirik dünyadan temizleyip arılaştırmasına izin veren "indirgeme" yordamları (Husserl) yoluyla bilgi için güvenli temellerin bulunduğu

aşkın/ampirik eşlemesi. Bu eşlemelerin her birisinde hümanist düşünce, düşünen öznenin önceliğini ve özerkliğini dinçleştirmeye ve onun ötekisi olan her şeyin üzerinde egemenlik kurmaya girer.

Foucault'nun insan bilimlerine başlangıçtaki eleştirisi, felsefe gibi insan bilimlerinin de düşüncenin uzlaştırılmaz kutuplarını uzlaştırma yönünde imkânsız bir girişime yaslandıklarını ve bir kurucu özne ortaya atıldıklarını belirtir. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu eleştiri ancak Foucault hümanizmin politik imaları hakkında net bir karara varıp hümanizmi disipliner bir toplumun epistemolojik temeli olarak görmeye başladığı soykütüksenel çalışmalarında tam olarak önem kazanacaktır. "İnsan"ın doğuşunun analiz edildiği *Kelimeler ve Şeyler*, ortaya çıkmakta olan posthümanist, postmodern epistemik uzamda epistemolojik bir özne olarak "insanın ölümü"nü haber vererek sona erer. Bu posthümanist, postmodern epistemik uzamda özne ilk ve son kez tahtından indirilir ve dil, arzu ve bilinçdışının bir etkisi olarak yorumlanır. Bu gelişim yirminci yüzyılda "karşı-disiplinler" (psikanaliz, dilbilim ve etnoloji) ortaya çıkışıyla başlar ve bizzat arkeoloji açıkça bu uzama aittir. Bundan böyle hükümler bir cogito ya da aşkın zemin olmayan özne, bu epistemde kişiyi önceleyen (prepersonal) güçlerin bir gölge fenomeni (epiphenomenon) haline gelir.

Nihayet, *The Archaeology of Knowledge*'de (Bilginin Arkeolojisi) (1972; orijinal basımı 1971) Foucault, kendi düşüncelerini açıklığa kavuşturabilmek ve geçmişteki hatalarından bazılarını eleştirebilmek için kendi projesi üzerine bir öte-teorik (metatheoretical) düşünüm geliştirir. Fransız bilim tarihçileri Bachelard ve Canguilhem'in çalışmalarına yaslanan Foucault, "yeni bir tarih biçimi(nin) kendi teorisini geliştirmeye çalıştığı" (n) öz bilinçli bir şekilde ilan eder (1972: 5). Bu yeni kavramsal uzamdan bakıldığında modern süreklilik, teleoloji, oluşum (genesis), totalite ve özne izlekleri kendine yeterli izlekler değildir ve yeniden inşa edilir ya da iptal edilirler.

Modern tarihyazımında olduğunun tersine, kesintililik bundan böyle tarihsel anlatı üzerindeki bir küf olarak görülmez ve tarihyazımı ilke olarak lekeli. Foucault daha ziyade kesintililiği olumlu (positive) bir işe yatkın kavram olarak benimser. Kendisinin postmodern olduğu söylenebilecek genel tarih kavramını, Hegel ve

Marx gibi simalara atfettiği modern bir total tarih kavramının karşısına diker. Aradaki farklılığı Foucault şöyle özetliyor: "Bir total betimleme tüm fenomenleri tek bir merkez etrafında toparlar -bir ilke, bir anlam, bir tin (spirit), bir dünya görüşü; oysa genel tarih, tersine, bir dağılım (dispersion) uzamını kullanır" (1972: 10). Foucault'nun reddettiği totalite tipleri tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey totaliteleri; toplum ya da dönem gibi yatay totaliteleri; ve antropolojik ya da hümanist olan merkezleşmiş bir özne anlayışını içerir.

Foucault'ya göre, Hegel ya da Marx tarafından yazılmış olanlar gibi evrimsel tarih, kendi anlatısal (narrative) totalleştirmelerini, açığa çıkardıklarından daha fazlasını örten soyutlamaların inşa edilmesi yoluyla gayri meşru bir tarzda gerçekleştirir. Bu soyutlamaların altında karmaşık iç bağıntılar yatar; tek bir yasa, model, birlik ya da dikey düzenlemeye indirgenemeyecek değişen, merkezsiz tekil söylem dizileri çoğulluğu yatar. Foucault'nun amacı geniş birliklerden bağıntıyı koparmak "ve daha sonra bu birliklerin meşru olarak yeniden onaylanıp onaylanamayacaklarını ya da başka gruplandırmaların yapılması gerekip gerekmediğini görmek"tir (1972: 26). Böylesi totalleştirmeleri bozucu hamlelerin potansiyel sonucu "bütün bir alanın özgür bırakılması"dır -söylemsel oluşumlar alanı, karmaşık dağılım sistemleri. O nedenle, bir post-modern tarihyazımı olarak tarihçinin bir bilgi alanı içerisinde söylemlerin çoğulluğunu keşfetmesine izin veren arkeolojinin "birleştirici değil, çeşitlendirici bir etkisi var"dır (1972: 160).

Foucault'nun arkeolojik yaklaşımı Baudrillard, Lyotard ya da Derrida gibi teorisyenlerin yaklaşımlarından iki önemli açıdan ayrı tutulabilir. Birincisi, Foucault, tüm yapı, tutunum (coherence) ve kavranılabilirlik (intelligibility) biçimlerini sonsuz bir anlamlandırma akışı halinde çözüp dağıtmaz. Zemini temizledikten sonra hangi kurallılık (regularity), bağıntı, süreklilik ve totalite biçimlerinin gerçekten var olduğunu kavramaya girişir. Arkeolojinin görevi yalnızca "yan yana konulmuş ve birbirinden bağımsız bir tarihler çoğulluğuna varmak" değil, aynı zamanda "farklı (şeylerden oluşan) diziler...arasında hangi bağıntı biçimlerinin meşru olarak betimlenebileceğini belirlemek"tir (1972: 10). İkincisi, Baudrillard'nın endüstriyel modernlik, politik ekonomi ve göndergesel (re-

ferential) akıldan eksiksiz bir kopuş olarak postmodernliğin gelişini bildiren felaket tamamları çalmasından farklı olarak, Foucault, tedbirli ve çekinceli bir kesintililik söylemi kullanır. Bilginin düzenli birikimi ya da hakikat ya da aklın tedrici ilerlemesi olarak ortaya konulan geleneksel tarih yorumuna saldırmak ve bilgi şekillenimlerinde beklenmedik ve ani değişimlerin ortaya çıktığını göstermek için bu kesintililik söylemini temellük etmesine karşılık. Foucault, çalışmalarının basitçe "bir kesintililik felsefesi" olarak yorumlanmasını reddeder (Foucault, 1988d: 99-100). Bunun yerine, tarihsel kopuşların önemini "pedagojik amaçlarla", yani tarihsel ilerleme ve süreklilik konusundaki geleneksel teorilerin hegemonyasını kırmak için zaman zaman abarttığını ileri sürer (ayrıca bkz. Foucault, 1980a: 111-12).

Foucault'ya göre, kesintililik, bir tarihsel çağdan öbürüne geçişte "şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, nitelendirilmemesi, sınıflandırılmaması ve aynı tarzda bilinmemesi" olgusunu anlatır (1973b: 217). Sözelimi, Rönesans'tan klasik episteme yönündeki kaymada, "düşünce, andırma (resemblance) ögesi uyarınca hareket etmeyi bırakır. Benzerlik (similitude) bundan böyle bilgi biçimi değil", Akıl çağından önce gelen bir çağın şiirsel fantezisi olarak görülüp tefe konulan "hata vesilesidir" (1973b: 51). Ama, *ex nihilo** sürgün verecek ve kendinden önce gelen her şeyi olumsuzlayacak (negate) ölçüde radikal bir kopuş ya da kırılma da yoktur. Kopuş "yalnızca zaten işler halde olan kurallar temelinde" mümkündür (Foucault, 1972: 17). Raymond Williams ve Frederic Jameson tarafından benimsenen bir konumu öndeleyen (anticipate) (bkz. 6. bölüm) Foucault, kopuşun mutlak bir değişim değil, "(önceden var olan) *epistemenin* yeniden dağıtımı" (1973b: 345), bu epistemenin öğelerinin yeniden şekillenimi olduğunu savunur. Böyle bir yeniden şekillenimde, bir söylemsel formasyonun sınırlarını ve bilgi ile hakikatin mahiyetini yeniden tanımlayan yeni kurallar olsa bile, önemli süreklilikler de içerilir.

O nedenle, Foucault bir süreklilik ve kesintililik diyalektiği kullanır; tarihsel kırılmalar eski ve yeni arasında bazı "örtüşmeleri, et-

* Hiçlikten, hiç yoktan. (ç.n.)

kileşimleri ve yankıları" daima içerir (1980b: 149). Sözgelimi, *Ke-limeler ve Şeyler*'de (1973b: 361 ve devamı), modern episteme ve ortaya çıkmakta olan postmodern *episteme* arasındaki süreklilikleri vurgular. Karşı-bilimlerin uzamında temsil sorunsalının süregiden önemi, bu sürekliliğin bir örneğidir. Benzer şekilde, cinsellik üzerine yaptığı çalışmalarda, ortaçağ Hristiyanlığı ve modernlik arasında, derin hakikati cinselliğinde aranan bireyin oluşturulması çerçevesinde var olan bir sürekliliği betimler. Ayrıca, geç dönem çalışmalarında "bizi Aydınlanma'ya bağlayabilecek bağlantı"yı (1984: 42), hâlâ var olan bir tarihsel-eleştirel bakışa bağlaya-bilecek bağlantıyı saptamaya gayret eder.

Bilginin Arkeolojisi, Foucault'nun net bir şekilde bir arkeoloji olarak tanınıldığı son çalışmaydı ve söylemin bilinçdışı kuralları ve her bir söylemsel alan içerisindeki değişiklikler üzerinde toplanan bakış açısının sona erdiğini gösteriyordu. Bu çalışma dahil Foucault'nun bu noktaya kadar taşıdığı perspektif, Habermas (1987a: 268) ve Grumley (1989: 192) gibi teorisyenlerin, Foucault'nun arkeolojilerinin toplumsal kurumlar ve pratikler karşısında söyleme "total bir özerklik" bağışladığını hatalı bir şekilde savunmalarına yol açmıştır. Erken dönem çalışmalarında boy gösterdiği haliyle Foucault'ya yönelik bu idealizm eleştirisi, en bariz şekilde *Deliliğin Tarihi*'nde bulunan odak noktası tarafından, yani söylemin kurumsal desteklerine özel dikkat sarf edilmesi tarafından boşla çıkarıldığı gibi, *Kliniğin Doğuşu*'nda zaten asayışı sağlama, gözetleme ve disiplin altına alma aygıtlarına eğilindiğini ve ayrıca *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemin "maddiliği"nin vurgulandığını (muğlak bir şekilde tanımlanmış olsa bile) görmek mümkün (ayrıca bkz. Foucault, 1989: 18-19).

Ne var ki, Foucault'nun arkeolojilerinin pratikler ve kurumlar karşısında teori ve bilginin analizine imtiyaz tanıdığına kuşku yok. Geleneksel tarih görüşlerini yeniden kalıba döktüğü ve insan aktörler tarafından algılanmayan dilsel kurallar çerçevesinde söylemin kavranılabilirliğinin içkin bir tarzda aydınlatılması peşinde koştuğu için Foucault'nun kısıtlı odak noktasının meşru bir felsefi haklılaştırımı olsa da daha uygun bir analiz, sonuçta söylemi tam olarak kendi toplumsal ve politik bağlamı içerisinde konumlandırmak için pratiklere ve kurumlara daha dolaysızca odaklanmak

zorunda kalacaktır. Nietzsche'nin etkisi altında çalışan Foucault'nun projesi işte bu zorunluluğu tanıdı ve bu zorunluluğun tanınması, soykütüğüne yönelişine ve iktidar ilişkileri ve etkilerine gösterdiği açık seçik ilgiye damgasını vurdu.

Nietzsche ve soykütüğü

Foucault 1970 yılında arkeolojiden soykütüğüne geçişi gerçekleştirmeye başladı ve bu sayede maddi kurumları ve iktidar biçimlerini daha uygun bir şekilde teorileştirmeye başladı. "Dilin Söylemi" başlıklı yazısında, "ister denetimin sınırları içerisinde, isterse bu sınırların dışında olsun, söylemin etkin formasyonu"na ilişkin yeni soykütüksel analiz tarzını kullanmaktan söz eder (1972: 233). College de France'da verdiği dersin bir özetinde (1970-71), daha önce yaptığı arkeolojik çalışmalarının şimdi "bilgi istenciyle bağlantılı olarak" ve bunun yarattığı iktidar etkisiyle ilişki içinde yürütülmesi gerektiğini bildirmişti. Foucault, 1971 tarihli "Nietzsche, Soykütüğü ve Tarih" başlıklı yazısında, kendisinin yeni tarihsel metodunu şekillendirecek olan ve daha sonraki önemli kitabı *Discipline and Punish*'te (Hapishanenin Doğuşu) (1979; orijinal basımı 1975) olgun biçimiyle ortaya çıkan merkezi Nietzscheci izlekleri analiz eder.

Soykütüğü, Foucault'nun odak noktasında bir değişikliğin habercisi olsa da, çalışmalarında bir kırılma oluşturmayıp, daha ziyade analizin kapsamının genişletilmiş olduğunu gösterir. Foucault, arkeoloji gibi soykütüğünü de yeni bir tarihsel yazım tarzı olarak nitelendirir, soykütükçüye "yeni tarihçi" adını verir (1977: 160). Her iki metodolojide süreklilik ve özdeşlik yerine söylemsel kesinliliğin ve dağılımın saptanılmasını ve tarihsel olayların gerçek karmaşıklığı içerisinde kavranılmasını sağlayan mikrolojik bir konumdan hareketle toplumsal alanı yeniden incelemeye girişir. Bundan dolayı her iki metodoloji de tarihsel sürekliliğin büyük zincirlerini ve teleolojik mukadderatları sökmeye (undo) ve değişmez olduğu düşünüleni tarihselleştirmeye çaba sarf eder. Foucault, söylem alanını çoğullaştırarak tarihsel özdeşlikleri çökertmeye, özneyi merkezsizleştirerek tarihsel yazımın hümanist varsayımlarını tasfiye etmeye ve insan bilimlerinin bir tarihini yazmak

aracılığıyla modern aklı eleştirel bir şekilde analiz etmeye çalışır.

Gelgelelim, Foucault soykütüksenel aşamasına geçerken "kurumlar, politik olaylar, ekonomik pratikler ve süreçler" (1972: 49) çerçevesinde tanımladığı söylemin maddi koşullarına ve söylemsel bölgeler ile söylemsel olmayan bölgeler arasındaki bağıntıların analiz edilmesine daha fazla ağırlık verir. Bunun sonucunda, iktidarın işleyişlerini, bilhassa bilgi ve özneliği üretmek üzere bedeni hedefleyen işleyişlerini izlekselleştirir. Şu halde, bu geçiş, idealist arkeolog Foucault ile maddeci soykütükçü Foucault arasında bir kırılma olmayıp, daha ziyade tüm çalışmalarında üstü örtük olarak bulunan toplumsal pratiklerin ve iktidar ilişkilerinin daha upuygun bir şekilde izlekselleştirilmesini gösterir.

Arkeoloji ve soykütüğü şimdi, teorinin dolaysızca pratik karakterde olduğu teori/pratik biçiminde bileşirler. Foucault'nun belirttiği (1980a: 85) gibi, " 'arkeoloji' yerel söylemselliklerin analizine elverişli metodoloji olurken, 'soykütüğü', bu yerel söylemlere ilişkin yapılmış olan betimlemeler temelinde, böylece serbest bırakılan tabi bilgilerin oyuna kazandırılacakları taktikler olacaktır". Arkeolojinin, öznenin kurmaca bir inşa olduğunu göstermeye giriştiği noktada soykütüğü özne inşasının maddi bağlamını ön plana çıkarmaya, "özneleşmenin/tabii kılınmanın" (subjectification) politik doğurgularını tarif etmeye ve özneleştirici/tabii kılıcı pratiklere karşı oluşan direnişlere yardım etmeye çalışır. Arkeolojinin insan bilimlerini hümanist varsayımlar zemininde durdukları gerekçesiyle eleştirdiği noktada, soykütüğü bu teorileri iktidarın işleyişleriyle bağlantılandırır ve tarihsel bilgiyi yerel mücadelelerin hizmetine sunmaya çalışır. Ve arkeolojinin insan bilimlerinin doğuşunu modern *episteme* ve "İnsan" figürü bağlamında teorileştirdiği noktada, soykütüğü bunların ürettiği iktidar ilişkilerine ve etkilerine dikkati çeker.

Sözgelimi, *Hapishanenin Doğuşu*'nda Foucault hapishaneler, okullar, hastaneler ve işyerleri gibi kurumlarda işleyen çeşitli disiplinler iktidar yatakları içerisinde ruh (soul), beden ve öznenin tarihsel oluşumunu betimler. Disipliner teknikler faaliyetin sürekli dayatılması ve düzenlenmesine yönelik tarifeleri, performanslı gözetlemeye yönelik gözetim önlemlerini, yazılı raporlar gibi sınavları ve uyumu ödüllendirerek direnişi cezalandırmaya yönelik

dosyaları ve çalışma ahlâkı gibi ahlâki değerleri dayatmaya ve güçlendirmeye dönük "normalleştirici yargı"yı içerir. Öğrencinin, askerin ve mahkûmun hayatları da buna eş ölçüde düzenlenir ve gözetlenir. Bu analizde birey artık yalnızca söylemsel bir inşa olarak değil, tam da bireyin kimliği, arzuları, bedeni ve "ruhu"nun şekillendirildiği ve oluşturulduğu politik teknolojilerin bir etkisi olarak yorumlanır. "Disiplin bireyleri 'yapar'; bireyleri hem kendi nesneleri hem de kendi uygulamasının araçları olarak gören bir iktidarın özgül tekniğidir disiplin" (Foucault, 1979: 170). Disiplinin nihai amacı ve etkisi "normalleştirme"dir, toplumsal ve psikolojik düzensizliklerin ortadan kaldırılmasıdır, zihinlerin ve bedenlerin yeniden şekillendirilmesi aracılığıyla işe yarar ve uysal öznelerin üretilmesidir.

Benzer şekilde, *The History of Sexuality*'de (Cinselliğin Tarihi) (1980b; orijinal basımı 1976) Foucault, on altıncı yüzyılın sonundan beri bedeni, bilimsel bir bilgi istenci tarafından yönetilen cinsellik söylemleri içerisinde özenli ve kesin bir şekilde kaydetmiş olan "çokbiçimli iktidar teknikleri"nin tarihini yazmaya girişir. İktidar yalnızca cinselliğin bastırılması yoluyla değil, cinselliğin ve "cinsel bir doğa"ya sahip öznelerin üretilmesi yoluyla işler. "Cinselliğin yayılmasının kendi varlık nedeni var...(bu nedenler şunlardır:) bedenleri dallanıp budaklandırma, ıslah etme, çoğaltma ve bedenlere gittikçe ayrıntılı tarzda nüfuz etme ve halkı gittikçe kapsamlı bir tarzda denetleme" (Foucault, 1980b: 107). Cinsel bedenin üretilmesi, bedenin, bütün bir bilgi-haz rejiminin tanımlandığı ve denetlendiği bir normalleştirici iktidarlara şebekesi içerisinde kaydedilmesine izin verir.

Modern disiplinler ve normalleştirici pratiklerin doğuşunu teorileştirebilmek için, soykütüğü, kültürün ve gündelik hayatın tüm cephelemlerini politikleştirir. Nietzsche'nin ahlâk, çilecilik, adalet ve cezaya ilişkin olarak yaptığı soykütüklerin izinde giden Foucault, bilinmeyen, unutulmuş, dışlanmış ve marjinal söylemlerin tarihlerini yazmaya çalışır. Delilik, tıp, ceza ve cinsellik söylemlerinin, modern devlet ya da ekonomi gibi makro fenomenlere indirgenebilir olmayan bağımsız tarihlere ve kurumsal tabanlara sahip olduğunu düşünmektedir. O nedenle, "küreselleştirici söylemlerin tiranlığı"na (Foucault, 1980a: 83) karşı, "tabi kılınmış bilgilerin",

pozitivist bilimin ya da Marksizmin marjinal ve/ya biçimselleştirilemez addettiklerinden ötürü gayri meşru ilan ettikleri "oyun dışı bırakılmış" söylemlerin ayaklandırılması (1980a: 81) çağrısında bulunur. Bundan dolayı soykütükleri "cehalet ya da bilgi olmayanın hakkını lirik bir tarzda korumaya" ve kendi başına bilimin kavramlarına ve metotlarına saldırmaya çalıştıkları için değil; daha ziyade "kurumla ve örgütlü bir bilimsel söylemin işlev görmesiyle bağlantılı olan merkezleştirici iktidarların (zorbaca) etkilerine" itiraz ettikleri için birer "anti-bilim"dirler (1980a: 84).

B. İKTİDAR/BİLGİ/ÖZNELLİK: FOUCAULT'NUN POSTMODERN ANALİTİĞİ

Sömürünün doğasını anlamaya başlamak için on dokuzuncu yüzyıla kadar beklemek zorunda kaldık; iktidarın doğasını ise bugüne dek henüz tam anlamıyla kavramış değiliz (Foucault, 1977: 213).

Foucault 1970'li yılların başlarından itibaren modern iktidarın doğasını totalleştirici olmayan, temsil edici olmayan, anti-hümanist şemalar içerisinde yeniden düşünmeye girişir. İktidarın makro yapılar ya da yönetici sınıflarda demir attığını ve doğası gereği baskıcı olduğunu bildiren tüm modern teorileri reddeder. İktidarı dağınık, belirlenmemiş, başkalaşabilen, öznesiz ve bireylerin bedenlerini ve kimliklerini oluşturan üretken bir iktidar olarak yorumlayan postmodern perspektifler geliştirir. Modern iktidarın teorileştiril-mesinde başat olan iki modelin, hukuksal ve ekonomistik modellerin modası geçmiş ve hatalı varsayımlar tarafından sakatlandığını ileri sürer. Marksistlerin benimsediği haliyle ekonomistik model, iktidarı sınıf tahakkümüne ve ekonominin buyruklarına tabi kılan indirgemeci bir model olarak reddedilir. Foucault'nun eleştirisinin öncelikli hedefi olan hukuksal model, iktidarı hukuk, yasal ve ahlâki hak ve politik hükümler çerçevesi içerisinde analiz eder. Foucault, burjuva devriminin toplumsal politik dünyada kralın boynunu vurmuş olmasına karşın, iktidara ilişkin hukuksal-hükümler modelinin birçok kavram ve varsayımlarının modern düşüncüyü donatmayı sürdürdüğünü savunur (sözgelimi, liberal te-

oride ve genel olarak baskıcı iktidar teorilerinde). Bundan dolayı, Foucault, teori dünyasında soykütüksel bir giyotinle "kralın kafasını koparma"ya girişir.

Foucault, tarih içerisinde, hukuksal modelde teorileştirilenden radikal ölçüde farklı bir iktidar kipini başlatan bir kopuşa işaret eder. Bu iktidar kipi doğası gereği baskıcı değil; üretken, "güçleri önlemeye, boyun eğdirmeye ya da tahrip etmeye adanmış olan bir iktidardan daha ziyade güçleri yaratmaya, büyümelerini sağlamaya ve düzenlemeye eğilimli" bir iktidardır (Foucault, 1980b: 136). Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda taslağını çizdiği dramatik tarihsel kaymalarda, Damians'e uygulanan korkunç işkenceden hapishanelerin, okullarda çocukların ve öbür grupların ahlâki ıslahına geçişte bariz olduğu üzere, bu iktidar yalnızca fiziksel güç ya da yasal temsil yoluyla değil; normların, politik teknolojilerin hegemonyası ve beden ile ruhun şekillendirilmesi yoluyla işler.

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde bu yeni iktidar tarzına "biyo-iktidar" adını verir. Bu iktidarın ilk kipliği, daha önce tartıştığımız gibi, "*insan bedenine ilişkin bir anatomik-politikayı*" (1980b: 139) içeren disiplinler bir iktidardır. Foucault disiplinleri en genel düzeyde "insani çoğullukları düzenlemeyi sağlama bağlayan teknikler" olarak tanımlar (1979: 218). Başlangıçta manastırlarda, mekânsal ayırma metotlarını ve nüfusun gözetlenmesini gerektiren vebanın başgösterdiği kentlerde geliştirilmiş olan disiplinler teknikler kısa sürede tüm topluma yayıldı ve böylelikle devasa bir "gözetim adacıkları" oluşturdu.

Disipliner iktidarın ardından ortaya çıkan ikinci bir biyo-iktidar kipliği, "türün bedeni" üzerinde, genel olarak toplumsal nüfus üzerinde yoğunlaşır. "Yönetimler basitçe uyruklarla (subject) ya da hatta bir 'halk'la değil, aynı zamanda kendine özgü fenomenleri ve özel değişkenleriyle bir 'nüfus'la uğraşmakta olduklarının farkına vardılar: Doğum ve ölüm oranları, hayat beklentileri, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların frekansı, beslenme ve alışkanlık örüntüleri" (Foucault, 1980b: 25). Bunun ardından nüfusun gözetlenmesi "yaşamın tarihe girişi"ni; yoğun bir şekilde oluşturulmuş bilgi, iktidar ve teknikler alanına yaşamın "girişi"ni temsil eder. Böylelikle on sekizinci yüzyılda cinsellik, söylemsel bir yönetim ve düzenlemenin bir nesnesi haline geldi. "Cinselliğin yayılması", ik-

tidarın normalleştirme stratejileri uyarınca sapkınlıkları ve çeşitli türden cinsel sınıflandırmaları üretti.

Bilginin nötr ve nesnel (pozitivizm) ya da özgürleşimci (Marksizm) olduğunu düşünen modern teorilere karşı, Foucault, bilginin iktidar rejimlerinden kopartılamaz olduğunu vurguladı. Foucault'nun "iktidar/bilgi" kavramı, akıl ve onun adına geliştirilmiş olan özgürleşim şemalarından duyulan postmodern kuşkunun semptomudur. İktidar ve bilgi arasındaki döngüsel ilişki, Foucault'nun insan bilimlerine yönelik soykütüksel eleştirilerinde tesis edilir. İktidar ilişkileri bağlamı içerisinde dışlama, hapis, gözetim ve nesneleştirme pratikleri ve teknolojileri yoluyla ortaya çıkmış olan psikiyatri, sosyoloji ve kriminoloji gibi disiplinler, sonuçta yeni iktidar tekniklerinin geliştirilmesine, inceltilmesine ve çoğaltılma-sına katkıda bulunmuşlardır. Düşkünterevi, hastane ya da hapisane gibi kurumlar bireylerin gözlemlenmesi, ıslah tekniklerinin denenmesi ve toplumsal denetim için bilginin edinilmesi doğrultusunda birer laboratuvar işlevi görmüşlerdir.

Modern birey, bilginin hem nesnesi hem de öznesi haline gelmiş, "bastırılmayıp" "bilimsel-disipliner mekanizmalar"ın yatakları içerisinde şekillendirilmiş ve oluşturulmuş, "bütün bir güç ve beden tekniğine göre...özenle imal edilmiş" bir ahlâki/hukuksal/psikolojik/tıbbi/cinsel varlık haline gelmiştir (Foucault, 1979: 217). Foucault'nun anladığı haliyle "özne" terimi çifte anlama sahiptir: Bir kimse hem "birilerine denetim ve bağımlılık yoluyla tabidir hem de ...(özneler) kendi kimliklerine bir vicdan ya da öz-bilgi tarafından bağlanmışlardır" (1982a: 212). Böylelikle, Dews'ın (1987) dikkati çektiği gibi, Foucault bilinç, özdeşinüm (self-reflection) ve özgürlüğü bağlantılandıran Aydınlanma modelini reddeder ve bunun yerine Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nde ortaya attığı bir iddianın; bilhassa ahlâki bilinç biçimi altındaki özbilginin, bir kimsenin toplumsal denetimi içselleştirdiği bir strateji ve iktidar etkisinin sonucu olduğu iddiasının izinde yürür.

Önceden verili, birleşik bir özneyi ya da tüm toplumsal işlemlerden önce gelen değişmez bir insan özünü ortaya atan modern teorilere karşı Foucault, öznenin tahrip edilmesi çağrısında bulunur ve bunu anahtar konumunda bir taktik olarak görür. "Kurucu öznenen vazgeçmek ve bizzat öznenen kurtulmak zorundayız,

yani öznenin kuruluşunu tarihsel bir çerçeve içerisinde açıklayabilen bir analize varmak zorundayız" (Foucault, 1980a: 117). Kurucu özne nosyonu, öznelere iktidar ilişkileri içerisinde üretildikleri çeşitli kurumsal bölgelerin eleştirel bir incelemeden geçirilmesini engelleyen hümanist bir gizemleştirmedir. Sözü Nietzsche'den devralan Foucault'nun görevi, düşünceyi hümanist uyşukluğundan sarsarak uyandırmak ve "antropolojik önyargının tüm somut biçimlerini" yıkmaktır; bu, "aklın genel bir eleştiriden geçirilmesini öngören bir projeyle...olan bağlantımızı yenileme"mize izin veren bir görevdir (Foucault, 1973b: 342). Bu görevi yerine getirmek için öznenin "yaratıcı rolünden soyundurulması ve söylemin karmaşık ve değişebilir işlevi olarak analiz edilmesi" gerekir (Foucault, 1977: 138). Böylelikle, Foucault aktif özneyi reddeder ve eylemliliğin çırtılıp edildiği ve yeni düşünce biçimlerinin ortaya çıkabildiği, yeni boy vermekte olan postmodern çağı olumlu bir olay olarak hoşnutlukla karşılar (Foucault, 1973a: 386).

Gördüğümüz gibi, Foucault'nun iktidar konusundaki açıklaması modern toplumun hayli farklılaşmış doğasını ve bilinçli öznelere bağımsız olarak işleyen "çokbiçimli" iktidar mekanizmalarını vurgular. Bu postmodern teori, bizzat modernliğin çoğul doğasını anlamaya girişir; Foucault, Marksizm gibi modern toplum teorilerinin modernliği yeterince anlamayı beceremediklerine inanır. Modernlik, "daha önce asla görülmedik ölçüde fazla iktidar merkezinin... döngüsel bağlantıların ve bağların...iktidar hazarının yoğunluğunun ve süreğenliğinin yalnızca başka yerlere dağılmak üzere pençesinde tuttuğu çok fazla bölgenin olması"yla karakterize olur (Foucault, 1980b: 49). Böylelikle Foucault iktidarı, "tahakkümün çok kapsamlı olmakla birlikte asla tamamen istikrarlı olmayan etkilerinin üretildiği çoğul ve akışkan güç bağıntıları alanı" olarak tanımlar (1980b: 102). Modern iktidar "sayısız noktadan hareketle icra edilen" "bağıntısal" bir iktidardır, karakteri bakımından bir hayli belirlenmemiş durumdadır ve "kazanılan, ele geçirilen ya da parçalanan" bir şey değildir asla. İktidarın karşı çıkılabilecek bir kaynağı ya da merkezi olmadığı gibi, iktidarı elinde tutan öznelere de yoktur; iktidar, öznelere anonim oluklar ya da yan ürünler olarak rol oynadıkları arı bir yapısal faaliyettir.

Modern totalleştirici analizlerin karşıtı olarak Foucault, çeşitli söylemlerde ve kurumsal bölgelerde kayıtlı oldukları halleriyle iktidar ve rasyonelliğin çoğullaştırılmış bir analizini yükümlenir. Yaklaşımını Frankfurt Okulu'nun yaklaşımından ve öbür modern yaklaşımlardan ayıran Foucault, "rasyonelleşme"nin genelleştirilmiş bir betimlemesini yapmayı reddeder. Bunun yerine rasyonelleşmeyi "her biri temel bir tecrübeye (delilik, hastalık, ölüm, suç, cinsellik vb.) zeminini bulan çeşitli alanlarda" ortaya çıkan bir süreç olarak analiz eder (1988d: 59). Bunun sonucunda Foucault, "yukarıdan aşağıya alçalan" bir analizden ziyade iktidarın merkez-sizleşmiş bir kurumsal şebeke alanında dolandığını ve ancak sonraki adımlarda sınıf ya da devlet gibi daha büyük yapılar tarafından üstlenildiğini kabul eden bir "aşağıdan yukarıya yükselen" analiz yürütür. Bu makro güçler "yalnızca iktidarın en son büründüğü biçimlerdir" (Foucault, 1980b: 92). Üstelik, bu nokta Foucault'nun kendi yaklaşımını niçin bir iktidar "teorisi"nden ziyade bir "analiz bilgisi" (analytics) olarak adlandırdığını da açıklar. "Teori" terimi, çoğul, parçalı bölüklü, farklılaşmış, belirlenmemiş ve tarihsel ve uzamsal olarak özgül bir analiz tarzı lehine alaşağı etmeye çalıştığı sistematik, üniter bir bakış açısını ima eder.

Bundan dolayı, bir postmodern iktidar teorisi ile modern iktidarın postmodern bir analiz bilgisi arasında ayrım gözetmemiz gerekir. İktidarı bir mikro güçler çoğulluğu halinde çözüp dağıtmasında görüldüğü gibi, yaptığı iktidar analizinin göze çarpan postmodern boyutları olmasına ve yeni bir postmodern çağı öndelemesine rağmen, Foucault, bazı teorisyenlerin bir postmodern iktidar oluşumunun tanımlayıcı bileşenleri olarak gördükleri bu teknolojileri ve stratejileri asla bu tarzda teorileştirmez. Baudrillard gibi bazı teorisyenlere (bkz. 4. bölüm) göre, postmodern bir iktidar, gerçeklik ve gerçeksiz arasındaki ayrımı zayıflatan ve görüntüler ile manipüle edilen göstergelerden oluşan soyut bir ortamı çoğaltan elektronik medyayı, enformasyon teknolojilerini ve göstergebilgisel sistemleri içerir. Esasen Foucault'nun, "içerisinde yaşadığımız tam şu uğraşı" teorileştirme arzusu gözönüne alındığında, bu yüzyılda güçlü toplumsal ve kültürel etkenler olarak ortaya çıkan ve enformasyonun dolaşımını ve soyut gösterge sistemlerini içermelerinden ötürü disiplinler bir biyo-iktidar modelin-

ce ancak kısmen aydınlatılabilen bu yeni iktidar biçimleri hakkında hiçbir şey söylememesi manidardır. Bundan dolayı, Foucault'nun şemasına göre iktidar mekanizmalarında ve iktidarın işleyişlerinde on dokuzuncu yüzyıldan bu yana önemli bir değişme olmamıştır. Bu, Baudrillard gibi teorisyenlerin yeni postmodern toplumun ve "cisimselliğinden kopmuş" bir göstergebilgisel iktidarın varlığını ortaya atarak şiddetle itiraz ettikleri bir varsayımdır.

Foucault'nun, postmodern bir iktidar biçimi tanımlamamasına karşın, "yeni bir şeyler, ufukta belli belirsiz görünen ince bir ışıltı huzmesi gibi gördüğümüz bir şeyler başlamak üzere" (1973b: 384) sözleriyle izlenimini ifade ederek yeni bir postmodern *episteme*'yi ve tarihsel çağı öndelediğini görmüştük. Ama bu çağa ilişkin, post-hümanist bir çağ anlayışının ötesinde özgül bir tanım yapmaz ve bundan dolayı bu çağ yeni toplumsal, ekonomik, teknolojik ya da kültürel süreçler çerçevesinde daha kapsamlı bir tarzda incelenmez. Esasen, aşağıda göreceğimiz gibi, Foucault'nun sonraki dönem düşüncesi, modern öznenin soykütüğünü daha da geliştirebilmek için modernliğin analizinden modern öncesinin analizine kayma yönünde bir hamle yapmıştı.

Üstelik, "Aydınlanma Nedir?" (Foucault, 1984: 32-50) gibi geç dönem yazılarında, tarihte radikal ölçüde bir kopuş olduğunu ortaya atmak şöyle dursun, halihazır içinde yaşadığımız çağ ile Aydınlanma arasında çok önemli süreklilikler olduğunu göstermektedir. Bunu yaparken daha önceleri ortaya koyduğu rasyonellik eleştirilerini, kendisinin iflah olmaz bir irrasyonalist ya da estetsiyen olduğunu ileri süren suçlamaların (sözcüğümleri bkz. Megill, 1985; Wolin, 1986) yeniden düşünülmesini zorunlu kılacak şekilde değişikliğe uğratmaktadır. Foucault, Aydınlanma'nın akıl anlayışına hâlâ eleştirel baksa bile, Aydınlanma mirasının anahtar boyutlarını -Aydınlanma'nın keskin tarihsel şimdi duygusu, uyumculuk ve dogma karşısında rasyonel özerkliğe önem vermesi ve eleştirel bakışını- olumlu bir tarzda temellük etmeye girişmektedir. Foucault şimdi artık modern rasyonelliğin eleştirellikten yoksun bir tarzda kabullenilmesini de, büsbütün reddedilmesini de eşit ölçüde rizikolu bulmaktadır: "Aklın ortadan kaldırılması gereken düşman olduğunu söylemek muazzam ölçüde tehlikeliyse eğer, akla yönelik herhangi bir eleştirel sorgulamanın bizi irrasyonelliğe

fırlatıp atacağını söylemek de en az öbürü kadar tehlikelidir" (1984: 249). Bu çekince Foucault'yu, rasyonel bir konumdan hareketle aklı reddetme açmazından korur. Eleştirel düşünce daima bir gerilim alanı içinde yaşamalı; eleştirel düşüncenin işlevi, "rasyonelliğin bizi onun zorunluluğuna, vazgeçilmezliğine ve aynı zamanda içsel tehlikelerine gönderen, bu türden döner kapı"sını kabul etmek ve teorileştirmektir (Foucault, 1984: 249).

Böylelikle Aydınlanma, modernlik ve rasyonellik karşısındaki tutumunu değiştirmiştir Foucault. Erken döneminde yaptığı eleştiriler son derece olumsuz da olsa, geç dönem çalışmalarında, modern bilgi istencinde, muhafaza edilmesi gerektiğini düşündüğü eleştirel bir itilim görür ve bazen daha olumlu bir tutum benimser. Bu durum, aşağıda göreceğimiz gibi, öznenin bir tahakkümün inşasından başka bir şey olmadığını benimseyen konumuna çekince-ler koymasına yol açar. Böylesi değişiklikler Fransız düşüncesinde akıl ve öznenin yönelik suçlamalardan uzaklaşma yönündeki bir eğilimin semptomudur. Daha sonra göreceğimiz gibi, Lyotard da akıl konusunda buna benzer bir yeniden değerlendirme yapmış ve belli bazı Kantçı konumları çalışmalarında temellük etmiştir (5.C). Şimdilik, geç dönem Foucault'da görülen değişiklikleri incelemeden önce Foucault'nun soykütüksel metodunun ve iktidar analitiğinin politik imalarını irdeleyelim.

C. TAHAKKÜM VE DİRENİŞ: FOUCAULT'NUN POLİTİK FRAGMANLARI

Politik eylemi tüm üniter ve totalleştirici paranoyadan özgürleştirin. Eylemi, düşüncüyü ve arzuları alt bölünmeler ve piramitsel hiyerarşikleştirme yoluyla değil; çoğaltma, yan yana koyma ve ayrıksı tutma yoluyla geliştirin (Foucault, 1983: xiii).

Bugünlerde amacımız ne olduğumuzu keşfetmek değil, ne olmuş isek onu reddetmek olmalı (Foucault, 1982a: 216).

Foucault'nun arkeolojilerinin ve soykütüklerinin birikimsel etkisi belki bir parça moral bozucudur. Çünkü, yaptığı betimlemede ikti-

dar, bireysel öznellikleri ve onların bilgileri ile hazlarını oluşturarak, bizzat bedeni sömürgeleştirip bedenin güçlerini kullanarak itaatkârlık ve uyumluluk doğururken toplumsal alan boyunca dağılmıştır. On altıncı yüzyıldan beri bireyler, her hareketlerini araştıran, yargılayan, ölçen ve düzelteren karmaşık bir disipliner, normalleştirici panoptik iktidarlar kümesinin pençesine sıkışıp kalmıştır. Toplumda "birincil özgürlük uzamları" yoktur; iktidar her yerdedir. "Hassas olduğum konu, her insan ilişkisinin bir dereceye kadar bir iktidar ilişkisi olması gerçeğidir. Bizler süregelen bir stratejik ilişkiler ortamında hareket ediyoruz" (Foucault, 1988d: 168).

Baskı altında tutulma konusundaki bu yoğun vizyona rağmen, toplumsal ve politik değişim açısından Foucault'yu bir kaderci gibi görmek hata olur, çünkü onun çalışmaları başka bir yoldan da okunabilir. Esasen, iktidarın yarattığı çıkmazın kırılmaz olduğunu düşünseydi, politik mücadelelere ve tartışmalara Foucault'nun kendi yaptığı müdahaleler pek az anlam taşırdı. Hatta, Foucault'nun iktidarın olumsal ve kırılğan olduğuna inanmasından kaynaklanan iyimserliğinden bile söz edilebilir: "Şeyler bundan daha iyi olmazdı demekle bir iyimserlik vardır. Benim iyimserliğim daha ziyade zorunluluklardan ziyade koşullara bağlı olan, besbelli ortada durmaktan ziyade tesadüfi olan, kaçınılmaz antropolojik kısıtlılıklardan ziyade karmaşık, ama geçici, tarihsel koşullar meselesi olan, kırılğan olan birçok şeyin değiştirilebilir olduğunu söylemekten geçiyor" (Foucault, 1988d: 156). Nihai olarak bu tutum "bilgi bizi dönüştürebilir" (1988d: 4) inancı üzerinde yol alır -hali-hazırdaki özneleştirici söylemlerin ve pratiklerin başlangıçlarını ve gelişimini ortaya seren tarihsel metotlar olarak arkeolojinin ve soykütüğünün önemi de buradan kaynaklanır.

Foucault'nun hatalı bir şekilde yorumlanması, yaptığı betimlerde iktidarın her yerde hazır ve nazır olması ile iktidarın kadir-i mutlak olmasının aynı anda vurgulanmasından ve bunların birbiriyle karıştırılmasından kaynaklanıyor. İktidar her yerde olsa bile, karşı çıkışlardan ve mücadeleden kopartılamaz: "Sadece şunu söylüyorum: Bir yerde iktidar ilişkisi ortaya çıkar çıkmaz, orada direniş imkânı da belirir. İktidarın kapanına sıkışıp kalmayız asla: İktidarın üzerimizdeki pençesini belirli koşullarda ve kesin bir stratejiye göre gevşetip değişikliğe uğratabiliriz" (Foucault, 1988d:

123). Foucault'nun, özneli iktidarın aciz ve pasif kurbanları olarak sunduğunu savunan beylik argüman, Foucault'nun iktidarın olumsal ve kırılğan doğasına verdiği önemi ve çalışmalarında iktidara edimsel (actual) direnişleri betimlediği yerleri gözlemlemeyi becerememektedir. Sözgelimi, *Hapishanenin Doğuşu*'nda, "halka ait yasadışılıklar"ı ve disiplin ve normalleştirme mekanizmalarına karşı koyan disiplinsizlik stratejilerini kısaca tartışır (1979: 273 ve devamı). Benzer şekilde, *Cinselliğin Tarihi*'nde "sapkınlık" söylemlerinin toplumsal denetim mekanizmalarını çoğaltmasına karşılık, bunların aynı zamanda homoseksüellerin bir grup olarak meşruluklarını talep edebilmek için bu söylemleri temellük ettikleri ters yönde gelişen bir söylem de ürettiğini savunur (1980b: 101).

İtiraf etmek gerekir ki, Foucault'nun çalışmalarında böylesi pasajlar ender bulunur ve ağır basan vurgu, bireylerin sınıflandırılma, dışlanma, nesneleştirilme, bireyleştirilme, disiplin altına alınma ve normalleştirilme tarzları üzerinde yoğunlaşır. Foucault kendisi bu sorunun farkına vardı ve "tahakküm teknolojileri"ne ağırlık vermekten saparak "benlik teknolojileri"ne kaydı, yani bireylerin başkaları tarafından dönüştürülme tarzlarından saparak bireylerin kendi kendilerini dönüştürme tarzlarına kaydı (bkz. aşağıda 2.3.2). Çalışmalarında politik taktikler konusunda düştüğü notlar hayli muğlak ve geçici olup, bu notlardan "Foucaultcu politika" gibi bir şey ortaya çıkmaz -tersi bir durum, tam da kendisinin reddettiği sistematik teoriyi gerektirir. Yine de, Marksist devrimci geleneğin varsayımlarından kopan ve politikaya postmodern bir yaklaşım oluşturan net bir şekilde ayırt edilebilecek Foucaultcu taktikler var.

Post-marksist/postmodern stratejiler: Soykütüğü politikası

Antagonistik sınıflar arasındaki sınıf mücadelesini tarif eden iki kutuplu (binary) Marksist model yerine, Foucault, toplumun mikro düzeylerinde, hapishaneler, düşünlurevi, hastaneler ve okullarda yürütülen özerk mücadeleler çoğulluğuna çağrı yapar. Çarpışan güçlerin ekonomi ve devlette kök salan merkezileşmiş iktidar kaynakları üzerinde denetim kurmak için mücadele ettikleri modern bir makropolitika kavramını, Foucault, sayısız yerel grupların top-

lumun tamamını kapsayan dağınık ve merkezsizleşmiş iktidar biçimlerine karşı çıktıkları postmodern bir mikropolitika kavramıyla ikame eder.

Baskı altında tutulan tüm grupları "temsil eden" (yani, bu gruplar adına konuşan) "genel entelektüel" in rütbesi indirilerek, tikel bir grup ve mücadele biçimi içinde mütevazı bir danışman rolü üstlendiği "özgül entelektüel" konumuna getirilir. Foucault, klasik Marksizmin sözcük dağarcığının neredeyse tamamını reddeder. Söz-gelimi, kurtuluş ya da özgürleşim kavramları, Foucault'ya göre, baskıcı bir iktidarın vurduğu prangalardan kurtarılmayı bekleyen kalıtsal bir insan özü olduğunu ima etmektedir. Üstelik, ideoloji nosyonu, iktidar alanı dışında oluşturulan bir doğru bilincin ve bir hakikat biçiminin mümkün olduğunu varsaymanın yanı sıra fiziksel disiplinden ziyade zihinsel temsillere yaslanan bir iktidarı varsayar. Son olarak, Foucault, hiç kimsenin sahip olmadığı bağıntısal bir iktidara karşı totalliği bozulmuş yerel mücadelelerden daha ziyade merkezi bir noktadan (devlet ya da üretim tarzı) yayılan büyük ölçekli bir toplumsal dönüşüm düşüncesini gerektirmesi ölçüsünde bizzat devrim düşüncesinin hatalı olduğu kanaatini taşır. "Büyük Reddin bir bölgesi, ayaklanma ruhu, tüm isyanların kaynağı ya da devrimcinin arı yasası yoktur. Onun yerine bir direnişler çoğulluğu, her biri özel bir vaka olan bir direnişler çoğulluğu var" (Foucault, 1980b: 95-6).

Foucault modern iktidarın indirgenemez ölçüde çoğul olduğu, toplumun yerel ve kılcal düzeylerinde dallanıp budaklandığı ve gürbüzleştiği ve ancak bundan sonra daha büyük kurumsal yapılar tarafından üstlenildiği konusunda haklıysa eğer, o vakit bundan, yalnızca devlet biçimi, üretim tarzı ya da toplumun sınıf kompozisyonunda gerçekleştirilecek bir değişimin, iktidarın özerk güzergâhlarına dikkat kesilmeyi beceremeyeceği sonucu çıkar. Nitekim, Foucault, Deleuze ile Guattari ve Lyotard gibi düşünürlerin mikrolitik stratejilerinin berisinde yatan anahtar varsayım, iktidarın merkezsizleşmiş ve çoğul olmasından ötürü politik mücadele biçimlerinin de böyle olması gerektiğini belirtir. Bundan dolayı, Foucaultcu bir postmodern politika birleştirici ve totalleştirici stratejilerle bağıni koparmaya, çokkatlı direniş biçimlerini yeşertmeye, verili kimliklerin kurduğu hapishaneleri ve dışlama söylemlerini tahrip

etmeye ve her türden farklılığın dallanıp budaklanmasını teşvik etmeye girişir.

Şu halde, soykütüğünün politik görevi, totalleştirici anlatılar (narrative) içinde bastırılmış olan özerk söylemleri, bilgileri ve sesleri geriye kazanmaktır. Tarihteki zaptedilmiş sesler, tahakkümün gizli biçimlerini dile getirirler; dolayısıyla, bunların dile getirilmelerini kabul etmek, bir kimsenin iktidarın geçmişte ve bugün ne olduğu konusundaki anlayışını gözden geçirmektir. Nasıl Marx kapitalist toplumdaki meta fetişizminin büyüünden kopmaya giriştiyse ya da gerçeküstücüler ve Rus biçimcileri olağan duyarlılığın tuzağını parçalamak için "yabancılaştırma" (defamiliarization) tekniklerine başvurdularsa, soykütüğü de nötr ya da yararlı görünen cephelerin berisinde iş gören iktidar ve tahakkümün işlemlerini ortaya sererek ebedi ve aşikâr gibi sunulan şimdiyi sorunlaştırır. Foucault'nun sözcükleriyle (1974: 171): "Bana öyle geliyor ki, bizimki gibi toplumlarda politik görev, hem nötr hem de bağımsız görünen kurumların işleyişlerini eleştirmektir; bu eleştirinin bu kurumlar yoluyla kendisini belli etmeksizin icra eden politik şiddetin maskesini indirebilmesi ve bu sayede mücadelenin önünü açabilmesi gerekir."

Soykütükleri, nesneleştirici akıl biçimlerinin (ve bunların hakikat ve bilgi rejimlerinin) ebediyen zorunlu güçler olmaktan ziyade tarihsel olarak yaratılmış olumsal güçler olduklarını tanıtlamaya girişir. Bunun sonucunda, "nasıl yapıldıklarını bildiğimiz sürece, onları bozabiliriz" (Foucault, 1988d: 37). Cinselliğin soykütüğü böylesi amaçlar gözetilerek yazılmıştır. Foucault bu çalışmasında, cinsel doğa ya da cinsellik kavramlarının erken dönem Hristiyan kültüründen kaynaklandığını ve modernlik içerisinde de bireyleri normalleştirici söylemlere ve kimliklere hapsedmeye yarayan disiplinler ve terapötik tekniklerle eklemlendiğini tanıtlayarak çağımızın cinsel özgürlük nosyonlarını sorunlaştırmaya girişti.

Bizim okumamıza göre, Foucaultcu bir mikropolitika iki anahtar bileşke içerir: Bir söylem politikası ve biyo-politika. Söylem politikasında marjinal gruplar, farklılıkların kendi oyunlarını özgürce oynayabilmelerini sağlamak amacıyla, bireyleri normal kimliklerin deli gömleği içerisinde konumlandıran hegemonik söylemlere karşı çıkmaya girişirler. Söylem herhangi bir toplumda

iktidardır; çünkü söylemi belirleyen kurallar neyin rasyonel, sağlıklı ya da doğru olduğu konusundaki normları zorla uygulamalar ve bu kuralların dışından konuşmaya kalkmak marjinalleşme ve dışlanma riskine atılmak demektir. Tüm söylemler iktidar tarafından üretilir, ama söylemler iktidarın büsbütün kölesi olmayıp "bir direniş noktası ve bir muhalefet stratejisinin hareket noktası olarak kullanılabilirler" (Foucault, 1980b: 101). Karşı-söylemler geçmişteki baskı altında tutma ve mücadele biçimlerinin popüler belleğine sahip çıkarak politik direniş için bir manivela ve ihtiyaçlar ile taleplerin dile getirilmesi için bir araç sağlar. Biyo-mücadelede, bunun tersine, bireyler, disiplinler iktidarların pençesini parçalamaya ve yeni arzu ve haz tarzları yaratarak bedeni yeniden icat etmeye girişirler. Foucault, yeni bedenlerin ve hazların yaratılmasının normalleştirilmiş özne kimliklerini ve bilinç biçimlerini altüst etme potansiyeli olduğuna inanır. Gelgelelim, bedenin politik yayılımı Reich ya da Marcuse'nin istediklerinin tersine bir "cinsel özgürleşim" biçimine bürünemez; çünkü cinsellik modernliğin normalleştirici bir inşasıdır. O nedenle, Foucault'ya göre, "cinselliğin yayılımına karşı başlatılacak bir karşı saldırının toplanma noktası cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır" (1980b: 157).

Söylem politikasının eleştirel bir düşünümseelliği ve bir popüler karşı-belleği tutundurmaya çalışmasından, biyo-politikanınsa bedenin ihlale yönelik potansiyelini araştırmasından ötürü bu iki strateji arasında bir gerilim vardır. Birinci perspektif insani olan her şeyin tarihsel olarak oluşturulduğunu vurgular, ikincisiyse kimileyin çocuksu bir doğalcılığa eğilim gösterir. Nihai olarak bu durum, Foucault'nun çalışmalarının tamamına sinmiş olan söylemsel vurgular ile söylem-dışı vurgular arasındaki gerilimi yansıtır. Ayrıca, direniş hakkında pek az özgül örnek verilip insan eylemliliğinin sonuç alıcılığı en azından teorik olarak inkâr edilirken, betimlemenin zihinsel ve fiziksel varoluşun her boyutunu şekillendiren bir tahakkümü daha fazla vurgulamaya yüz tutması ölçüsünde, tahakkümün her yerde hazır beklediğinin vurgulanması ile direnişin olanaklılığı arasında da bir gerilim vardır. Üstelik, Fraser'ın dikkati çektiği (1989: 60) gibi, Foucault'nun değer verdiği "bedenler ve hazlar"ın nasıl olup da, "cinsellik"ten farklı olarak, iktidar etkileri üretmeye-

cekleri ya da normalleştirici stratejilerde kullanılmaya-cakları belirsizdir. Foucault, her şeyin iktidar ilişkileri içerisinde tarihsel olarak oluşturulduklarını iddia edip, sonra da bedene ilişkin belli bir gerçeklik alanını ihlalin aşkın bir kaynağı olarak imtiyazlı kılarken kendisiyle çelişmektedir. Böylelikle, hümanizme saldırma gerekçesi olan özcü bir antropoloji türünü kendisi yeniden üretmiş oluyor.

Her şeye rağmen, söylem politikası ve biyo-mücadele yeni öznelik biçimlerinin ve yeni değerlerin geliştirilmesini kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Foucault, 1982a: 216). Yeni özneliklerin geliştirilmesinin önkoşulu eski özneliklerin çözülüp dağılmasıdır ve böyle bir hamle ilk olarak *Kelimeler ve Şeyler*'de öndelenmiştir. Asla herhangi bir insan eylemliliği anlayışı sunmamış olmasına karşın, Foucault, Althusser'den ve öbür yapısalcı ya da postyapısalcı düşünürlerden farklı olarak, posthümanist bir sorunsal içerisinde özneliliğin olumlu bir yeniden inşası doğrultusunda bir işaret vermiştir. Bu hamle geç dönem çalışmalarında - *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde ve 1980'li yıllara ait çeşitli denemelerinde ve mülakatlarda- ortaya çıkar ve Foucault'nun düşüncesinde etige ve benlik (self) teknolojilerine duyulan bir ilginin ön plana çıkmasını sağlar.

Benlik teknolojileri ve etik

Kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmak zorundayız (Foucault, 1982b: 237)

(Soykütüğü), özgürlüğün tanımlanmamış eserlerine olabildiği kadar kapsamlı ve geniş bir yeni itilim kazandırmaya çalışıyor (Foucault, 1984: 46).

Bu bölümcede Foucault'nun çalışmalarında görülen kaymaların üçüncüsü üzerinde duracağız. Bunların birincisi 1960'lı yıllardaki bilgi sistemleri üzerinde toplanan arkeolojik odaklaşmaydı. İkincisi 1970'li yıllarda iktidar kipleri üzerinde toplanan soykütüksel odağa geçişi ve buradan da üçüncü olarak 1980'li yıllarda benlik teknolojileri, etik ve özgürlük konularına geçilmiştir. Foucault'nun

bu erken, orta ve geç dönemlerini karşılaştırdığımız takdirde, hem süreklilikler hem de dramatik kesintiler arzettiğini görürüz. Süreklilikler arkeolojik ve soykütüksel araştırmalarının, modern arzunun yorumbilgisinin -bir kimsenin varlığının derin hakikatının cinselliğinde aranmasının- başlangıçlarını Grek, Roma ve Hristiyan kültüründe arayan yeni bir inceleme alanına doğru genişletilmesiyle ilgilidir. Kesintiler ise kendi kendisini oluşturan özne üzerinde yoğunlaşması ve rasyonellik ile özerkliği yeniden değerlendirmeye alması açısından boy gösterir.

Kariyeri boyunca Foucault'nun ilgisi, Batı kültüründeki delilik, hastalık, sapkınlık ve cinsellik gibi temel tecrübe bölgelerinin sorunlaştırılmasına dönük oldu. Öznelliğin nasıl da kapsamlı bir söylemler ve pratikler silsilesinde, bir iktidar, bilgi ve hakikat alanı içerisinde oluşturulduğunu gösterdi. Projesi, modernliğin ve kurumlarının, söylemlerinin, pratiklerinin ve öznellik biçimlerinin çokperspektifli bir eleştirisini geliştirmeyi amaçlıyordu. Gelgelelim, 1980'li yıllara ait kitaplarında, denemelerinde ve mülakatlarında, o aşına olduğumuz modernlik bölgesini terk edip modern öncesi Grek, Roma ve Hristiyan kültürlerini incelemeye girer.

Bu zamansal kaymayı, *Cinselliğin Tarihi*'nde başlatılan projenin (modern cinselliğin altı ciltlik soykütüksel bir incelemesi olarak tasarlanmıştı) talepleri harekete geçirmişti. Bireylerin kendi varlıklarının hakikatını ilk kez nasıl ve ne zaman arzu özneleri olarak aramaya çalıştıklarını teorileştirme girişimi, Foucault'nun bu sürecin başlangıçlarını erken dönem Hristiyan kültürlerinde analiz etmesine ve Hristiyan ahlâkı ile modern ahlâk arasındaki süreklilikleri ve kesintileri araştırmasına yol açtı. Benliğin bir arzu öznesi olarak oluşturulmasının başlangıçlarını belli bir mevkiye yerleştirmeye çalışırken Hristiyan ahlâkının yataklarının izini Grek ve Roma kültürlerine dek sürdü. Foucault bu projenin ikinci ve üçüncü ciltlerinde [*The Use of Pleasure* (Hazların Kullanımı) (1986; orijinal basım 1984) ve *The Care of the Self* (Benlik Kaygısı) (1988a; orijinal basım 1984)] Grek ve Roma ahlâkları arasındaki benzerlik ve farklılıkları, Grek-Roma ahlâkı ile Hristiyan ahlâkı ve modern ahlâk arasındaki süreklilik ve kesintileri analiz etti. Foucault'ya göre, arzunun ahlâki olarak düzenlenmeye ihtiyaç duyan kudretli bir güç olarak sorunlaştırılması çerçevesinde Batı

kültürünün tamamına yayılmış süreklilikler vardır. Kesintiler ise, göreceğimiz gibi, farklı düzenleme tarzları çerçevesinde boy gösterir.

Gelgelelim, geç dönem Foucault'da görülen en dramatik dönüşümler, inceleme alanlarındaki zamansal değişimlerle ya da yeni bir serimleyici yazım üslubuyla ilgili olarak değil, yeni projenin odak noktasıyla ve daha önceki konumların yeniden değerlendirilmesiyle ilgili olarak ortaya çıkar. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Foucault'nun sonraki döneminin önemli değişimlerinden biri, Aydınlanma'yı şimdiki çağın eleştirisine yaptığı olumlu katkıları çerçevesinde yeniden değerlendirmesiyle ve kendi çalışmasını Kant'tan Nietzsche'ye ve oradan Frankfurt Okulu'na uzanan bir eleştirel teori güzergâhıyla özdeşleştirilmesiyle ilgilidir. İkinci belli başlı farklılık, daha önceleri insanın ölümü teorisyeninin kaçındığı özgürlük, serbestlik ve özerklikten oluşan sözcük dağarcığının kullanımıyla birlikte daha önce hümanist bir kurmaca olarak reddedilen yaratıcı özne sorunsalına çekinceli bir dönüşü içerir. Foucault'nun ilgisi hâlâ bilginin ve öznelliğin örgütlenişinin tarihine dönüktür, ama şimdi bir benliğin kendi kendisiyle kurduğu bilgi ilişkisi vurgulanmaktadır.

Bu değişimler Foucault'nun, öznelerin söylemler ve pratikler aracılığıyla başkaları tarafından tahakküm altına alındıkları ve nesneleştirildikleri tahakküm teknolojileri üzerinde yoğunlaşmayı bırakıp, bireylerin kendi kimliklerini etik ve özoluşturum (self-constitution) biçimleri yoluyla yarattıkları benlik (self) teknolojilerini odağa çekmesiyle ortaya çıkar. Kendi motivasyonlarını bir "özeleştiriride" açıklarken Foucault şunu söyler: "Batı medeniyetinde öznenin soykütüğünü analiz etmek istediğiniz takdirde yalnızca tahakküm tekniklerini değil, aynı zamanda benlik tekniklerini hesaba katmak zorundasınız. Bu iki benlik tipi arasındaki etkileşimi göstermek zorundasınız. Düşkünler evini, hapishaneyi ve benzerlerini incelerken tahakküm teknikleri üzerinde belki gereğinden fazla ısrar ettim... Önümüzdeki yıllarda iktidar ilişkilerini benlik tekniklerinden hareketle incelemek istiyorum" (Foucault ve Sennett, 1982c: 10).

Foucault benlik teknolojilerini, "bireylerin kendi vasıtalarıyla ya da başkalarının yardımıyla kendi bedenleri, ruhları, düşünceleri,

hareketleri ve varolma tarzları üzerinde belli sayıda işlemi, sonuçta kendilerini belli bir mutluluk, sofuluk, bilgelik, kusursuzluk ya da ölümsüzlük haline erişebilmek için dönüştürmelerini sağlayacak şekilde gerçekleştirmelerine izin veren" pratikler olarak tanımlar (1988c: 18). Bu yeni vurgu gözönüne alındığında, öznellik bundan böyle yalnızca iktidarın şekleleştirilmiş bir inşası olarak görülmez; özne konusundaki belirlenimci görüş reddedilir; gayri şahsi işlevselci açıklamalar yerlerini bireylerin kendi öznelliklerini benlik teknikleri yoluyla nasıl dönüştürebildiklerinin incelenmesine bırakır. Bu teknikler biçimi altında beliren disiplin, bundan böyle yalnızca bir tahakküm aracı olarak görülmez. Dahası, bireylerin özgürlük ve özerklikleriyle ilgili sorunlar Foucault'nun merkezi ilgi noktaları olarak ortaya çıkar.

Foucault'nun çalışmasındaki bu değişimler, özgür erkeklerin (köleler ve kadınlar etik alandan dışlanmışlardı) uyguladıkları benlik tekniklerinin özgürlük pratiğinin modellerini sağladığı Grek ve Roma kültürlerine ilişkin incelemelerinden etkilenmiştir. *Hazların Kullanımı ve Benlik Kaygısı*'nda Foucault, Grek ve Roma yurttaşlarının arzuyu yoğun bir ahlâki ilgi alanı olarak nasıl sorunlaştırdıklarını ve temel yaşantı alanlarını (beslenme, aile ilişkileri ve cinsellik) ölçülülük (moderation) ve özdenetim gerektiren alanlar olarak nasıl tanımladıklarını analiz eder. Bilhassa Grekler açısından etik, bir kimsenin kendi hayatını kendi üzerinde egemenlik kurma ve etik üslup edinme yoluyla bir sanat eserine dönüştürmesinin takdir edilmeye değer olduğu bir "varoluş estetiği"yle doğrudan doğruya bağlantılıydı.

Foucault, *Hazların Kullanımı*'nda Grek kültürünün arzu karşısındaki tutumları açısından tamamen liberter olduğunu bildiren genel yorumun çürük olduğunu, Greklerin arzuyu ölçülülüğe ve düzenlenmeye ihtiyaç duyan kudretli ve potansiyel olarak yıkıcı bir güç olarak gördüklerini serimleyerek gösterdi. Bundan dolayı, sofuluk pratiği ve bilgi aracılığıyla kendi kendini oluşturma Hristiyanlıkta değil, bizzat antik çağda başlar. *Benlik Kaygısı*'nda Foucault, Roma toplumunda hazzın sorunlaştırılmasının nasıl da Grek toplumundaki soruşturmayla temelde aynı biçime büründüğünü analiz eder. Farklılık, varoluş estetiği daha az vurgulanırken evlilik ve heteroseksüelliğin daha fazla vurgulanmasında, sofulukta "ben-

lik kaygısı" biçiminde bir artış olmasında ve etik ve özbilginin hakikat söylemi içerisinde konumlandırılması yönünde daha büyük bir eğilim olmasında görülür. Böylelikle, Roma ahlâkı ile Grek ahlâkı arasındaki süreklilik Hristiyanlıkla olandan daha fazla olsa da, Hristiyan kültürü Batı toplumları içerisinde daha sahici bir kopuş oluşturur ve modern kültürle arasında sahip olduğu süreklilik Grek-Roma kültürüyle arasında olandan çok daha büyüktür.

Hristiyan ahlâkından farklı olarak, Grek ve Roma ahlâkı *per se** perhizi değil, ölçülü olmayı ve özdenetimi amaçlıyordu; mesele arzuyu ve hazı yasaklama ya da kötüleme meselesi değil, bunların uygun bir şekilde kullanılması meselesiydi. Romalıların arzuyu sonuçları açısından potansiyel bir şer olarak görmelerine karşılık, Hristiyanlar arzunun doğası gereği şer olduğunu düşünüyorlardı. Hristiyan kültüründe benlik kaygısı benlikten feragat etme ve benliği alçaltma biçimine büründü. Üstelik, Grek ve Roma kültürlerinde ahlâki sorunlaştırmalar nihai olarak varoluşuna üslup, güzellik ve zarafet kazandırmak isteyen her bireyin sorumluluğuyken, Hristiyan kültürü evrensel etik hükümlere ve ahlâki kodlamalara başvurdu. Hristiyan kültüründen itibaren benlik kaygısı estetik ya da etik zeminlerden çıkarak bireylerin kendi varlıklarının derin hakikatini "cinsellik"lerinde aradıkları bir arzunun yorumbilgisine doğru kayar; bu, modernliğe ve onun normalleştirici kurumlarına giden yolu açan bir hamledir. Nitekim, sekülerleşmiş modern kültürlerde bilginin ve değerın mevkii olarak dinin yerini bilimin almış olması olgusuna rağmen, benliğin derin hakikatini yorumbilgisel tarzda arama ve bu projenin gerektirdiği özcü (essentialist) bir benlik görüşü bazında dinsel kültür ile bilimin egemenliğindeki seküler kültür arasında önemli süreklilikler vardır.

Foucault'nun Grek-Roma kültürü okumasında etik, bir bireyin kendisiyle kurduğu ilişkidir. Bu, etiğin toplumsal bileşenlerinin olmadığını söylemek anlamına gelmez; çünkü benlik üzerinde egemenlik kurma ve benlik kaygısı, bir toplumsal ve pedagojik ilişkiler bağlantısına kayıtlıdır ve bir kimsenin kendi benliği ve öbür insanlar üzerinde daha iyi bir yönetim kurmasını geliştirmeyi amaçlar. Etiğin Kantçılık gibi öbür biçimlerinin bir benliğin öbür benlikler karşısındaki görevleri ve yükümlülükleri üzerinde odak-

* Kendisi olarak, kendi başına. (ç.n.)

laşmasına karşılık, Grek-Roma modeli, bireylerin özgürlüğünün (bireylerin özgürlüğü özgür istenç olarak ya da belirlenimciliğe karşıt olarak değil, bir kimsenin kendi arzuları üzerinde egemenlik kurmasıyla bağıntılı olarak tanımlanmıştır) kentin ve devletin tamamının iyiliği için zaruri olduğunu ve ikendisini en iyi yöneten kimsenin başkalarını da en iyi yönetebilecek kimse olacağını savunurdu. Bu modelde etik, özgür faaliyetin karar alma bileşkesidir ve uzun süren bir benlik pratiğinin temelidir. Bu uzun süren pratik esnasında bir kimse kendi arzuları üzerinde egemenlik kurmaya ve kendisini özgür bir benlik olarak oluşturmaya çalışır.

Foucault'nun, Grek kültürünü eleştirel olmayan bir tarzda onaylıyor olmasa ve Greklerin hiyerarşik ve patriyarkal toplumundan duyduğu hoşnutsuzluğunu dile getiriyor (1982b: 231-2) olsa bile, açıkça dile getirmediği normatif varsayım., Grek-Roma etik pratiklerinin Hristiyan ve modern ahlâk sistemlerinden üstün olduğunu belirtir. Foucault kendi ahlâki ve politik tercihlerini nadiren açık seçik dile getirir. Esasen Foucault'ya yapılan en sık eleştiri, analizlerinin ve politikasının üstü örtük normatif varsayımlarını tanımlamayı ve savunmayı beceremediğini ve dolayısıyla tahakküme yönelik enerjik eleştirileri için teorik bir temel sunmadığını belirtir (bkz. Fraser, 1989; Rachjman, 1985; Taylor, 1986; Walzer, 1986; Dews, 1987; Habermas, 1987a ve 1987b). Ne var ki, Foucault, Grek ve Roma kültürlerinin, günümüzün bireylerine modern öznellik biçimlerini alt etmeye ve modernliğin zora dayalı normalleştirici kurumlarından kopan yeni hayat biçimleri yaratmaya yönelik bir modelin öğelerini sunduğunu öneriyor izlenimi vermektedir. Öyle görünüyor ki, Foucault, yeni yaşantı ve haz biçimlerinden ve üsluplaştırılmış biçimlerde arzudan pay alan bir özerk ve kendi kendini yöneten varlık olarak benliğin yeniden icat edilmesini onaylamaktadır. Normatif açıklamalar yaptığı ender anlardan birinde şunu ilan eder: "Yüzyıllar boyunca bize dayatılan bu türden (normalleştirilmiş) bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerini tutundurmak zorundayız" (1982a: 216).

Ama Foucault, Greklerin günümüz toplumu için bir "alternatif" önermeyip (1982b: 213), yalnızca modern kültürlerin kendileri için geliştirmek zorunda oldukları normalleştirici olmayan bir ahlâkın örneğini sunduklarını sert bir ifadeyle belirtir: "Bugün Grekleri ye-

niden düşünmenin yolu, Grek ahlâkını özdeşünüm için ihtiyaç duyulacak *par excellence* ahlâk bölgesi olarak ayırıp benimsemekten geçmiyor. Mesele daha ziyade Avrupa düşüncesinin Grek düşüncesini yine bir zamanlar cereyan etmiş olan ve kendisinden tamamen bağımsız olunabilecek bir tecrübe olarak üstlenebilmesini becermektir" (Foucault, 1985: 7). Burada "bağımsız", yitik bir dünyaya duyulan bir nostaljiden ya da şimdide yeniden üretilebilecek geçmişte kalmış bir normatif modelden bağımsız olmak anlamına geliyor.

O nedenle, Foucault'nun etik konusundaki tarihsel soruşturmalarının soykütüksel önemi, evrenselleştirici ve normalleştirici olmayan, bireyler arasındaki farklılıklara özen gösterirken bireysel özgürlüğü ve benliğin özgürlüğünün daha geniş toplumsal bağlamını vurgulayan bir etik pratik biçimine değer atfedilmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Foucault'nun söylediği gibi: "Klasik antikçağda eksik olan şey, benliğin bir özne olarak kurulmasının sorunlaştırılmasıydı... Bundan ötürü, belli sorular kendilerini antikçağda ortaya koydukları terimlerin aynısıyla karşımıza dikilmektedir. Birbirlerinden olabildiği kadar farklı olacak üslupların aranması, bana öyle geliyor ki, geçmişteki tikel grupların bugün bizim uğraştığımız arayışları başlattıkları noktalardan biridir" (1985: 12). Etik burada ahlâki normlardan ziyade özgür seçime ve estetik ölçütlere yaslanır ve bireyi normalleştirilmiş, evrensel bir etik özne olarak özneleştirmekten kaçınır. Bu bağlam-da kişinin görevi kendi benliğini, kendi gizli varlığını "keşfetmek" değil, daha ziyade kendi benliğini sürekli üretmektir. Ama daha önceki Foucault'nun marjinalleştirilmiş ve dışlanmış grupların onaylanması için çaba sarf etmesine karşılık, şimdiki Foucault yönetici sınıfların ahlâki kodlarını analiz etmekle, antikçağın imtiyazlı seçkinleri arasında modern dünyada bulunandan radikal ölçüde farklı olan ve modernlik üzerine kullanışlı bir eleştirel perspektif sağlayan bir hayat tarzı ve etik biçimi bulmaktadır. Çünkü Foucault şimdi soykütüğünün görevini, "kendi benliklerimizi özerk özneler olarak kurmamız"ın mümkün olabileceği bir özgürlük uzamı yaratmaya girişmek olarak tanımlamaktadır (Foucault, 1984: 43).

Foucault benliğin bastırma ya da yabancılaşmadan kurtarılmayı

* Mükemmel, kusursuz. (ç.n.)

bekleyen manevi bir öz olduğunu varsayan özcü özgürleşim modellerini hâlâ reddetmektedir. Özgürleşimi özgürlükle karşılaştırır ve özgürlüğü, süregiden bir kendi üzerinde egemenlik kurma ve benlik kaygısı yönündeki etik bir pratik olarak tanımlar. Özgürlüğü "etiğin ontolojik koşulu" olarak ve etiği de "özgürlüğün büründüğü amaçlı biçim" olarak görür (1988b: 4). Benzer şekilde, Foucault'da "özne"nin geri dönüşü, toplumsaldan önce gelen ve ayrı duran manevi bir öz ya da kökensel istençle donatılmış arkeoloji öncesi - yani hümanist ya da fenomenolojik- özne kavramına bir geri dönüş değildir. Foucault'ya göre özne hâlâ söylemsel ve toplumsal olarak konumlandırılmıştır ve hâlâ iktidar ilişkileri içerisinde konumlandırılmış olarak teorileştirilir; farklılık şimdi bireylerin de kendi kimliklerini tanımlama, kendi bedenleri ve arzuları üzerinde egemenlik kurma ve benlik teknikleri yoluyla bir özgürlük pratiğini yürürlüğe koyma gücüne sahip olduklarını düşünmesinden kaynaklanır. Bundan dolayı Foucault'nun şimdi önerdiği şey, aktif, yaratıcı bir fail ile kısıtlayıcı bir toplumsal alan arasındaki diyalektiktir. Bu diyalektikte, bir kimse toplumsal olarak dayatılmış kısıtlanımları alt edebildiği, kendi üzerinde egemenlik kurabildiği ve üslup sahibi bir varoluşu gerçekleştirebildiği ölçüde özgürlüğe kavuşabilmektedir. Foucault'nun söylediği gibi: "Şimdi öznenin, benlik pratikleriyle kendisini aktif bir tarzda kurma yoluna ilgi duyuyorsam da, bu pratikler her şeye rağmen bireyin kendi başına icat ettiği bir şey değildir. Bunlar bireyin kendi kültüründe bulunduğu ve onun kültürü, toplumu ve toplumsal grubu tarafından ona sunulan, önerilen ve dayatılan örüntülerden oluşur" (1988b: 11).

Foucault'nun daha önceleri iktidar izleğiyle bağıntılı politik sorunlara öncelik verdiği söylenebilirse de geç dönem çalışmalarında, "beni politikadan daha ziyade ahlâk ya da her halükârda bir etik olarak politika ilgilendiriyor" der (1984: 375). Bu, Foucault'nun geçmişteki kavramlarından ve metotlarından tamamen vazgeçtiği anlamına gelmez; çünkü çalışmalarının üç "eksen"i de daha sonra benlik teknikleri üzerine yaptığı çalışmada örtüşür: Sorunlaştırmaların arkeolojisi, benliğin etik pratiklerinin soykütüğüyle çıkarılır. Benlik tekniklerinin analizine bu dönüşün, daha önceki politik konumlarının reddini de temsil ettiği söylenemez; çünkü Foucault açısından etik, bireylerin onlar üzerinde tahakküm kuran, on-

lara boyun eğdiren ve onları özneleştirilen güçlere karşı mücadelelerini anlatır. Ama iktidarın analizi Foucault'nun çalışmalarının bu aşamasında ilginç bir dönüşüme maruz kalır. Tüm toplumsal ilişkilerin iktidar ve direniş tarafından karakterize edildiğini savunmayı sürdürür (1988b: 11-12), ama şimdi iktidar ve tahakküm arasında bir ayrım yapar. Tahakkümü iktidar ilişkilerinin katılaşması olarak görür, öyle ki, bu katılaşmayla birlikte iktidar ilişkileri asimetrik biçimlerde göreceli olarak sabit hale gelir ve böylelikle özgürlük ve direniş uzamları kısıtlanır (1988b: 12).

Geç dönem Foucault'da benlik teknolojilerine ağırlık verilmesi, daha önce iktidar ve tahakküm üzerinde odaklaşan vurguyu merkezsizleştirir. Ama tahakkümün Foucault'nun çalışmalarının bu aşamasında tamamen gözden kaybolduğunu düşünmek hatalı olur. Birincisi, bir kimsenin kendi benliği üzerinde iktidar ve tahakküm kurmasının, kendi kendisiyle bir "tahakküm-teslimiyet" ve "buyruk-itaat" ilişkisi içerisinde kendi arzularına ve bedenine boyun eğdirmenin ve egemenlik kurmanın vurgulandığını görürüz (Foucault, 1986a: 70). Burada, özgürlüğün bir kimsenin kendi üzerinde egemenlik ve iktidar kurması olarak tanımlanmasından ötürü, benliğin iktidarı ve özerkliği arasındaki çarpışma alt edilmiştir. İkincisi, etik tarihinde Foucault, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünü ön plana çıkarır. Kendi üzerinde egemenlik kurma yönündeki Grek-Roma projesinin, kadınların dışlandığı ya da dahil edildikleri zaman da yalnızca erkekler için daha iyi birer hizmetçi olabilmeleri endişesiyle dahil edildikleri katı bir erkeksi ilgi olduğunu sürekli belirtir (bkz. 1986: 22-3, 47, 83-4, 154-6) -evlilik kurumunun taşıdığı önemin artmasıyla kadınlar Roma kültüründe daha fazla eşitlik derecesine erişmiş olsalar bile (1988a: 75-80). Nitekim, Foucault'ya yönelik feminist eleştiriler Foucault'nun erken ve orta dönem eserlerinin erkek tahakkümü biçimi altındaki iktidarla yüzleşmeyi beceremediğini haklı olarak işaret etmelerine (bkz. Diamond ve Quinby, 1988'deki yazılar) karşılık, etik üzerine yaptığı geç dönem çalışmaları toplumsal cinsiyet farklılıklarını ve erkek tahakkümünü bir ölçüde tartışmaktadır.⁴

Dahası, biz Megill (1985) ve Wolin (1986) gibi eleştirmenlerin

4. Ama Foucault modern kültürdeki patriyarkinin eleştirel bir analizini asla ge-

Foucault'nun çalışmalarındaki Nietzscheci estetizmi abarttıklarını düşünüyoruz, çünkü varoluş estetiği ve benlik kaygısı kavramları bir düşünümsel pratik biçimini, edinilmiş alışkanlıkları ve bilişsel (cognitive) kapasiteleri ima eder.⁵ Geç dönem çalışmalarında Foucault'nun vurguladığı gibi, bu benlik teknolojilerinin içerebilecekleri estetik üsluplaştırma ve özgürlük pratiği, öz bilgi (self-knowledge) ve rasyonel özdenetim olmaksızın imkânsızdır. Foucault'nun kimileyin benliğin kurulmasının bilişsel bileşeni karşısında estetik bileşeni imtiyazlı kılmasına karşılık, geç dönem Foucault'da bir kimsenin hayatını bir sanat eseri olarak yaratmasının vurgulanmasından uzaklaşılarak benlik kaygısının daha fazla vurgulandığını ve böylelikle daha önceleri toplumsal zor kullanma izleği altında betimlenen Aydınlanma konumlarından bazılarını daha yakın durmaya başladığını görürüz. Esasen, Aydınlanma'nın "tarihsel-cleştirel tutumu"nu ve özerklik söylemini sonradan benimseyişinde, "bugün biz neyiz?" sorusuna ilgi duyuşunda, bir kimsenin kendisini bir düşünür ve ahlâki fail olarak biçimlendirmesini vurgulayışında ve bir eleştiri projesi olarak felsefe anlayışında geç dönem Foucault zaman zaman neredeyse Kantçı bir seda verir (Foucault, 1984: 42 ve devamı).⁶

Ama Foucault'nun geç dönem yazılarının yeterince teorileştirilmemiş birkaç boyutu var. Foucault, kendi üzerinde egemen-

leştirilmemiş, kadınları ve çocukları ezen bir kurum olarak ailenin eleştirisine hiçbir yerde girişmemiştir.

5. Wolin (1986) Foucault'nun sorunsalını belli başlı iki felsefi kaynağa, Nietzsche ve Heidegger'e indirgeyerek bir türeyimsel yanıllmaca (genetic fallacy) yapar. Wolin, bu üç düşünürün de gereğinden fazla estetist bir okumasını yapma konusunda Megill'i izler. Megill ve Wolin, erken dönem Foucault'daki estetist motiflerin önceliğini abartırlar ve geç dönem çalışmalarında ve neredeyse tüm Foucault yorumcularıyla yaptığı mülakatlardaki retorikte bir varoluş estetiğinden benlik kaygısına ve özgürlük pratiğine doğru gerçekleştirdiği kaymaya dikkat kesilmeyi beceremezler. Bu değişimi ve kaymayı gözden kaçırarak Foucault yorumcularının birçoğunun marjinal birtakım sözleri totalleştirerek genel konumlar haline getirdiklerini görüyoruz. Estetizm Foucault açısından sürekli gündemde olan bir ayartıdır; ama benlik kaygısının, Aydınlanma özerkliğinin ve özgürlük pratiğinin önemini vurgulamaya döndüğünde bu estetizmi nihai olarak reddeder (bkz. Foucault, 1984; 1988b; 1988c).

6. Gelgelelim, Foucault, kendisinin kefaret edici boyutları olduğuna kanaat getirdiği Aydınlanma'yı bu boyutlardan yoksun olan hümanizmden dikkatlice ayırır ve Aydınlanma eleştirisini evrenselleştirici olmayan ve aşkın olmayan biçimlerde yeniden inşa eder (bkz. 1984: 43-6).

lik kurma ve benlik kaygısı etiğinin toplumsal bir boyutu olduğunun ve bunun da benliği yönetmenin başkalarını yönetmeyle bütünleştiğinin işaretlerini yer yer verse de, bu noktayı pek az öne çıkarır. O nedenle Foucault'da bir toplumsal etik ya da öznel-arasılık teorisi yoktur; bu, öbür postmodern teorisyenler bağlamında da dikkat çekeceğimiz bir sorun. Bundan dolayı, Foucault'nun geç dönem çalışmalarında daha önce soykütüğü politikasına verdiği ağırlığın benlik kaygısı projesi karşısında önemsizleştiği, toplumsal ve politik dayanışma karşısında bireysel farklılıkların vurgulandığı -"birbirlerinden olabildiği kadar farklı olacak (varoluş) üslubu arayışı"- bireyselci bir dönüm noktasıyla karşılaşırız.⁷ Toplumsal ya da kültürel alanın benlik kuruluşu açısından olumlu bir alan olmaktan ziyade "dayatılan" bir şey olarak tanımlanması semptomatiktir.

Foucault, etiğinin tözsel bir toplumsal ve politik boyuta sahip olmasını amaçlıyorsa eğer, benlik kuruluşunun nasıl ve ne zaman toplumsal muhalefete yol açtığı ya da benlik kaygısının -bilhassa terapötik endüstrilerin ve medya endüstrilerinin tahakkümü altında olan bizim şimdiki kültürümüzde- niçin narsistik bir içe dönüş ve toplumsal ve politik hayatın karmaşıklıklarından ve kaprislerinden el çekmeye yol açmadığı belli değildir. Biz burada etik ve politika arasında hatalı bir ayrımı savunmuyoruz; çünkü her birimizin içindeki disipliner tortuya karşı girilen mücadele önemli bir politik edimdir ve böyle bakıldığında etik, Foucault'nun daha önceki mikro politik ilgilerinin bir uzantısı olarak görülebilir. Ama bu mücadelenin, Foucault'nun yalnızca dokundurup özgülleştirmedeği daha geniş bir toplumsal politik bağlama oturtulması zorunlu. Ayrıca, kişisel etik üzerindeki vurguya Foucault'da eksik olan bir toplumsal etiğin ilave edilmesi gerekli.

Genel olarak Foucault, soykütüksel aşamasındaki sorunların bazılarını (şözelimi, bir yandan politik direnişten söz ederken öbür yandan özne kategorisini reddetmek gibi) alt eden yeni ve ilginç perspektifler geliştirmesine karşılık, kendisine bütünüyle yeni bir sorunlar dizisi yaratmaktadır. Bilhassa tahakküm teknolojilerinden

7. Foucault'nun geç dönem analizlerinde politikanın atlanması şaşırtıcıdır, çünkü Gandal'ın dikkati çektiği (1984: 134) üzere, Foucault hapishaneler gibi politik sorunlar üzerine çalışmayı hayatının sonuna dek sürdürmüştür.

benlik teknolojilerine geçişini yeterince dolaydılamamakta ve etik, estetik ve politika arasındaki bağlantıları açıklığa kavuşturmayı başaramamaktadır. Bundan dolayı, "bu iki benlik tipi arasındaki", yani kurulmuş olan benlik ve kuran benlik arasındaki "etkileşimi göstermek" (Foucault, 1982c: 10) şeklinde ortaya koyduğu görevi yerine getirmemiştir.

Nitekim, kendisinin iddia ettiği gibi iktidar ilişkileriyle tıka basa dolu olan çağımızda benlik teknolojilerinin nasıl serpilebileceği sorununu teorileştirilmemiş halde bırakır. Söylemsel değişiklikleri toplumsal ve tarihsel bir ortam içerisinde konumlandırma girişimleri belirsiz ve sorunlu kalmayı sürdürür (sözgelimi, Romalıların benliği yeşertme yönündeki çabalarının berisinde yatan toplumsal ve politik güçleri "açıklama" girişimi; bkz. 1988a: 71-95). Üstelik, Daraki (1986), Foucault'nun Greklere ilişkin incelemesinde politika ve demokrasinin semptomatik bir yer değiştirmesinin söz konusu olduğuna dikkat çeker. Bu incelemesinde Foucault, Greklerin demokratik özyönetim (self-government) pratiklerinden ziyade tamamen cinsellik üzerinde ve benlik kurma teknikleri üzerinde yoğunlaşır. Foucault benlik üzerinde egemenlik kurmanın başkaları üzerinde egemenlik kurma açısından zaruri olduğunu vurgular, ama benliğin demokratik toplumsal pratikler yoluyla kurulmasını hiçbir yerde tartışmaz. Bu noktanın atlanması Foucault'nun demokrasiyi tipik bir şekilde gözardı edişini gösterir. Demokrasi sözcüğünü Foucault nadiren kullanır ve bu durum da politikayı merkezsizleştirme ve bireyselci eğilimleriyle bağlantılıdır, çünkü demokrasi toplumsal olarak kurulan bir projedir. Ve Foucault, sanki demokrasinin ortadan kalkması, Roma'da "benliğin el etek çekmesi"nde önemli bir rol oynamamış gibi (kaldı ki Foucault bunu bu dönemin önemli bir özelliği olarak kendisi belirtir), Grekler'den Roma'ya geçişte şehir devletinin çöküşünün ifade ettiği önemi azımsar.

Foucault'nun modernliğe alternatif öznellik ve toplumsal örgütlenme tarzlarını özgülleştirmeyi, tahakkümün eleştirilmesinde başvurulabilecek normatif bir konum geliştirmeyi ve alternatif toplumsal ve bireysel örgütlenme biçimleri tasarlamayı sürekli reddetmesi çalışmalarının eleştirel önemine gölge düşürür. Foucault üzerine yapılan mutlak çalışmalara karşı Gandal (1986), Fouca-

ult'nun iktidarı yeniden üretmekten (Foucault her şeyin az ya da çok yukarıdan tayin edilebilir olduğunu kavramıştı) korktuğu için değil, düşüncelerinin haklılaştırımından ziyade stratejik kullanımlarını önemseddiği için kendi değerlerini ve normatif inançlarını özgülleştirme talebine karşı koyduğunu, ikna edici bir tarzda savunur. Foucault'nun politikasına ilişkin Gandal'ın akıcı bir açıklama sunmasına karşılık, Foucault'yu mazur göstermeye çalışanlar, konumlarının pratik etkililiği ne olursa olsun Foucault'nun kendi normatif bağlılıklarını özgülleştirmeyi reddedişinin onu muğlak formüleştirmeler yapmaya zorladığını kavramamaktadırlar. Sözgelimi, Foucault'nun bu tutumu, bizim nelerden ve nelere yönelik olarak özgürleşmemiz gerektiğini açıklığa kavuşturmasını önler.

D. FOUCAULTCU PERSPEKTİFLER: ELEŞTİREL BAZI YORUMLAR

Foucault'nun çalışmaları insan bilimleri ve toplum bilimlerinin fiilen hemen her alanını derinden etkiledi. Hiç kuşku yok ki çalışmalarının en değerli boyutlarından biri, teorisyenleri iktidarın yaygın işleyişleri karşısında duyarlı kılmak ve rasyonellik, bilgi, öznellik ve toplumsal normların üretiminin sorunlu ya da kuşkulu boyutlarına dikkati çekmektir. Foucault, zengin ayrıntılar barındıran analizlerinde iktidarın toplumsal ve kişisel hayatın tüm boyutlarıyla nasıl iç içe geçtiğini, okullara, hastanelere, hapisanelere ve toplum bilimlerine yayıldığını tanıtlar. Nietzsche'nin izinden giden Foucault, hayırhahmış görüntüsü sunan düşünce biçimlerini ve değerleri sorgular (hümanizm, özkimlik ve ütopyacı şemalar gibi) ve bizi bunları yeni baştan düşünmeye zorlar. Nietzsche'nin en yüksek değerlerin nasıl da en aşağı "kökenler"den kaynaklandığını, sözgelimi ahlâkın köklerinin nasıl da ahlâksızlıkta ve hınçta (resentment) yattığını ve tüm değerlerin ve bilginin nasıl da iktidar istencinin (will to power) tezahürleri olduğunu gösterdiği noktada, Foucault iktidar, hakikat ve bilgi arasındaki bağları serimler ve liberal-hümanist değerlerin nasıl da tahakküm teknolojileriyle iç içe geçtiğini ya da bunları tahkim ettiğini betimler. Foucault'nun

alışmaları, hem iktidarı yalnızca sınıf ya da devlet çerçevesinde e-
le alan makro teorisyenlerin hem de kurumları ve yüz yüze i-
lişkileri analiz ederken iktidarı tamamen gözardı eden mikro teoris-
yenlerin gl bir eleştirisidir.

Gelgelelim, Foucault'nun çalışmaları tüm erdemlerine rağmen
bazı yetersizliklerden mustarıptır. Aydınlanma aklının bazı olumlu
boyutları olduğunu teslim etmesine rağmen, modernliğin kurumlara
ve teknolojilerine uyum gösterememiştir. Foucault'nun modernlik
eleştirisi, rasyonelleşmenin baskıcı biçimlerine odaklanıp modernliğin
herhangi bir ilerici görünümünü tarif etmemesinden ötürü gereğinden fazla
tek yanlı kalır (bkz. Merquior, 1985; Walzer, 1986; Taylor, 1986; Habermas,
1987a). Foucault'nun şemasına bakılırsa modernlik tıpta, demokrasi ya da
okur yazarlıkta hiçbir ilerleme sağlamayıp, yalnızca tahakkümün sonuç
alıcılığını artırmıştır. Habermas'ın Foucault'yu "genç muhafazakâr" olarak
nitelendirmesinin (1983) sorunlu olmasına ve bizzat bu nitelendirme-
nin tek boyutlu olmasına (bkz. Fraser, 1989: 35-54) karşılık, Foucault'nun
modernliğin tüm boyutlarını disiplinler olarak betimlediğini ve modern
toplumsal ve politik biçimlerin özgürlük, hukuk ve eşitlik çerçevesinde
görülebilecek ilerici boyutlarını ihmal ettiğini Habermas haklı olarak gözlemlemiştir
(bkz.7.C).

Foucault'nun yazıları genel olarak tek yanlı olma eğilimindedir.
Arkeolojik alışmaları kurumlar ve pratikler karşısında söylemi imtiyazlı
kılar, soykütüksel çalışmaları direniş ve kendi kendini oluşturma karşısında
tahakkümü vurgular ve geç dönem çalışmaları toplumsal iktidar ve tahakküme
ilişkin ayrıntılı gözlemlerden ayrı olarak benliğin oluşturulmasını analiz eder.
Tahakküm teknolojilerinin analizinden benlik teknolojilerinin analizine doğru
yaptığı geçiş ani ve dolayım lanmamıştır ve Foucault yapı/eylemlilik sorunu-
nun her iki yanını birden asla upuygun bir şekilde teorileştirmemiştir.
Daha nceki politik konularını terk ederek "etik olarak politika" anlayışına
geçer ve toplumsal kurumların analizi üzerinde toplanan odağını antikçağın
tıbbi ve felsefi metinlerinin analizine kaydırırken, içinde bulunduğumuz çağın
ve onun acil politik sorunlarının analizine asla geri dönmez.

Üstelik, Foucault'nun, iktidarın direnişi beslediğini savunmuş

ve yeri geldiğinde direniş taktiklerinden söz etmiş olmasına karşın, kapsamı, ayrıntısı ve kesinliği tahakküm teknolojilerinin analiziyle boy ölçülebilecek kadar yeterli bir betimleme yoktur direnişe ilişkin. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, *direnişin soykütüğü* kapsamlı ve kendi başına tarihsel bir perspektif olarak yazılmayı beklemektedir. Geç dönem yazılarından biri olan "Özne ve İktidar"da (1982a: 210-11) Foucault'nun iktidar ilişkilerini incelemenin alternatif bir metodunu önermesi ilginçtir: İktidarın icrasından ziyade direniş perspektifinden hareketle iktidara eğilmektir bu. Bu öneri, sınıf mücadelesini işçilerin sermayeye karşı "kendi kendilerini değerli kılmaları" perspektifinden hareketle incelemiş olan Antonio Negri'nin (1984) önerisine benziyor.⁸ Ama Foucault bu önerinin asla takipçisi olmadığı gibi, mücadele, güç ilişkileri, direniş ve muhalefet terimlerinin anlamını yeterince özgülleştirmeye kalkışmamıştır. İşin en tuhaf yanı, Marksist sınıf mücadelesi analizlerini tam da bu sorundan ötürü suçlamış olmasıdır (Foucault, 1980a: 208). Geç dönem çalışmalarında politik direnişi bir benlik teknolojileri biçimi olarak, zor kullanma pratiklerine karşı yaratıcı bir tepki olarak teorileştirebilirdi, ama yukarıda savunduğumuz gibi, Foucault'nun geç dönem çalışmaları herhangi bir tözsel politik boyuttan yoksundur.

Foucault'nun açıklamalarında iktidar, çoğu zaman insan öznelere eylemleri ve amaçlarından bağımsız olarak icra edilen gayri şahsi ve anonim bir güç olarak ele alınır. Foucault iktidarı kimin denetlediği ve kullandığı sorusunu ve bu sorunun yol açacağı iktidarın uygulanma araçları üzerinde yoğunlaşacak bir ilgiyi paranteze alır. İktidarın yaygın bir boyun eğdirme ve mücadele ilişkilerinin oluşturduğu güç-alanında işlediğini vurgulaması açısından bu perspektif iktidara bakışımıza nasıl bir yeni ışık tutuyor olursa olsun, iktidarın hâlâ ekonomik ve politik iktidar konumunda oturan özgül ve tanımlanabilir failer (örneğin, şirketlerin yönetim kurulu üyeleri, bankerler, kitle iletişim araçları, politika lobicileri, arazi

8. Frankfurt Okulu'nun yekpare tahakküm modellerinin keskin bir eleştirisi ve işçilerin sermayeye direnişleri üzerinde odaklanan Negri ve Tronti gibi "İtalyan Yeni Sol" teorisyenlerinin sundukları alternatif perspektifler için bkz. Clever, 1979. Hapishaneye kapatılmış çeşitli grupların direniş pratikleri üzerinde yoğunlaşan Foucaultcu bir hapishaneler tarihi analizi için bkz. O'Brien, 1982.

spekülatörleri ya da Pentagon ve Beyaz Saray'daki işgüzar kanun kaçakları) tarafından ne ölçüde denetlendiğinin analiz edilmesini engellemektedir.

Foucault, iktidarın ve politik stratejilerin yeniden düşünülmesine yönelik bir uzam açmasına karşın, bu uzamın içini doldurabileceğimiz pek az olumlu içerik sağlamaktadır ve tahakkümün eleştirisinin normatif bir şekilde temellendirilmesine yönelik hiçbir vasıtaya sahip değildir. Direnişin mikro düzeyini vurguluyor olmasından ötürü Foucault, yerel mücadeleler içerisinde ittifakların nasıl kurulabileceği ya da muhalif bir politik hareketin nasıl geliştirilebileceği sorununa yeterince eğilmez. İktidarın sayısız hassas liflerine karşı koymak için direniş biçimlerini çoğaltmak ve özerkleştirmek esasen önemliyse de, bu çeşitli mücadeleleri, parçalanmalarını önlemek için birbirleriyle bağlantılandırmak en az onun kadar önemlidir. Mesele şu: Gramsci'nin terimleriyle söylenirse, bir "karşı-hegemonik" bloku nasıl yaratabiliriz? Bu, Guattari, Laclau ile Mouffe, bazı feministler ve Jameson'ın ilgi duyduğu, ama Foucault'nun hiç bir yanıt vermediği bir soru. "Konjonktürel mücadeleler düzeyinde mihlanıp kalma tehlikesi"nden ve "küresel (!) bir strateji ya da dış destek yokluğundan ötürü bu mücadeleleri geliştirmekte acze düşme riski"nden (1980a: 130) söz ettiği zamanlarda olduğu gibi Foucault zaman zaman bu sorunun farkında olduğu izlenimi verir. Ama sonra oyunbozanlık yapıp soruyu bir yana bırakır, "özgül mücadeleler"in sonuç alıcılığı konusunda ısrar eder ve sanki makro mücadeleler insan öznelerin stratejilerinden ve amaçlarından ayrı olarak kendi dinamikleri uyarınca her nasılsa bir şekle bürünecekmişçesine konuşmaya başlar.

Üstelik, devlet ya da sermaye gibi makro iktidarların oynadığı önemli rolü Foucault nadiren analiz eder. *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu*'nda zaman zaman kapitalizmin belirleyici iktidarına işaret etmesine, *Cinselliğin Tarihi*'nde devleti "biyo-iktidar"ın önemli bir bileşeni olarak görmesine rağmen, makrolojik güçler Foucault'nun çalışmalarında oldukça yetersiz ölçüde teorileştirilmiş olarak kalır. Foucault'yu savunacak olursak amacının iktidar üzerine yeni perspektifler önererek iktidarın yaygın, disiplinler bir güç olarak görülmesini sağlamak olduğu ileri sürülebilir; ama her şeye rağmen. Foucault'nun mikro perspektiflerinin devlet ikti-

darı (baskıcı yasalarda ya da gittikçe güçlenen gözetim teknolojilerinde tezahür ettiği üzere), sınıf tahakkümünün ve sermayenin hegemonyasının süreğenliği gibi günümüzün kapsamlı bir dizi konu ve sorununun aydınlatılması için zorunlu olan makro perspektiflerle daha doyurucu bir şekilde bitştirilmesi gerekmektedir.

Poulantzas'ın (1978) vurguladığı gibi, Foucault şiddet ve açık baskının süregiden önemini ciddi bir şekilde azımsar. Oysa Poulantzas'a göre, bunun tersine, *"Devlet tekelindeki fiziksel şiddet sürekli olarak iktidar tekniklerinin ve rıza mekanizmalarının temelini oluşturur: Devlet tekelindeki fiziksel şiddet disiplinler ve ideolojik vasıtalarla nakşedilmiştir; ve doğrudan doğruya icra edilmediği zamanlarda bile tahakkümün bağlantılı olduğu toplumsal hünyenin maddiliğini şekillendirir"* (1978: 81). Burada Poulantzas, Foucault'nun disiplinler iktidar perspektifinin geçerliliğini inkâr etmiyor, yalnızca bu perspektifin devlet iktidarını ve baskısını yanlış bir şekilde soyutladığı konusunda ısrar ediyor. Poulantzas'a göre devlet iktidarı ve baskısı, disiplinler bir toplumun olanaklılık koşullarıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, makro teorinin ve politik ekonominin ihmali, postmodern teorinin tamamında tekrar tekrar karşımıza çıkan bir boşluktur (bkz. 8. bölüm).

Makro iktidarlara totalleştirici işlemlerini daha upuygun tarzda analiz edebilmesi için Foucault'nun "alet-edevat çantası olarak teori" yaklaşımını bir parça değiştirerek daha sistematik bir analiz tarzı benimsemesi gerekirdi. Aslına bakılırsa Foucault'nun metinlerinde totalleştirici iddialara ve konumlara kaydığı ve belli tipte birlikleri ya da sistemleri analiz etmeye çalıştığı birçok yer var. Bu metinlerde iktidar ve tahakküm hakkında tüm toplumlar için geçerli olduğu belirtilen epey genel hükümlerle sık sık karşılaşmak mümkün: "Herhangi bir toplumda", varoluşu "belli bir söylem ve hakikat ekonomisi"nin üretimine ve dolaşımına bağımlı olan "birçok iktidar ilişkisi vardır" (Foucault, 1980a: 93). Benzer şekilde, "iç bağlantıları tahakkümün genel koşullarını tarif eden" ve "tahakkümün az veya çok tutunumlu ve üniter bir stratejik biçim halinde örgütlendiği" iktidar ilişkilerinden söz etmiştir (1980a: 142). Hatta "bir normalleştirme toplumu(nun)...küresel işleyişi"nden bile söz eder (1980a: 107).

Böylelikle Foucault küresel ve totalleştirici kavramları yasaklamasıyla eşanlı olarak kullanır ve bunun sonucunda "performatif çelişki"ye düşer (Habermas). Biz burada Foucault'yla böylesi genelleştirilmiş hükümlerin ya da analizlerin çürük ya da yanlış kavranmış olduklarını düşündüğümüzden ötürü çekişmiyoruz, çünkü biz de aslında sistemik teori biçimlerinden yana çıkacağız. Burada Foucault'yla çekişmemizin nedeni, buna benzer dilegetirilerin "küreselleştirici söylemlerin tiranlığı"na karşı başlattığı keskin saldırılarla tutarsız olmasıdır. Öbür postyapısalcılar gibi Foucault da, meşru ve gayri meşru totaliteler ve makro teoriler arasında ayrım yapmayı beceremiyor. Sözgelimi, görünüşte birbirinden ayrı duran tikelleri genel bir belirlenim bağlamına oturtan açık uçlu ve heterojen analiz tarzları ile çeşitlilik arzeden fenomenler arasındaki farklılıkları silen homojen analiz tarzları arasında bir ayrım yapamıyor. Aslına bakılırsa, Foucault, totalleştirici düşünceye karşı *tout court* polemige girerken her iki analiz tarzını da kullanmaktadır. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde "dağılımdaki kurallılık"a ilişkin analizi karmaşık ve açık uçlu bir sistemin örneğiye eğer, 1980'li yıllara kadar modernlik, rasyonellik ve bilgiye karşı giriştiği, elinden geleni ardına koymayan saldırı, kapalı ve indirgeyici bir yaklaşımın örneğidir. Foucault, "farklılıklara saygı" şeklinde formülleştirdiği kendi metodolojik buyruğunu birçok yoldan çığnemektedir.

Nitekim, Foucault, birbiriyle rekabet halindeki teorik bağtlanmaların kuşatması altındadır. Foucault, çalışmaları esnasında totalleştirici ve totalleştirmeleri bozucu itilimler arasında, söylemsel politika ve biyo-politika arasında, özneyi tahrip etmek ve özneyi yeniden canlandırmak arasında gidip gelen; tahakküm biçimlerine acımasızca saldırırken normatif dilden ve öte-söylemden sakınan iç çatışmalarla dolu bir düşünürdür. Zaman zaman Aydınlanma'ya ve modern teoriye *in toto** saldırırken, başka zamanlarda bunların ilerici mirasıyla aynı saflarda yerini alır. Geç döneminde benimsediği konumlar bireyselci bir tarzda öznenin yeşertilmesinin yollarını arar; oysa bu konumlar baskı altında tutulan grupların politik mücadelesinin vurgulanmasıyla gerilim içinde durur.

Postmodernle bağdaştırılan bu düşünürün antikçağ incelemesine

* Bütünöyle, tamamen, toptan. (ç.n.)

gömülmüş bir halde ve bir klasist üslubuyla yazarken, kariyerinin Aydınlanma tarzı eleştiriyi ve Grek etiğini onaylayarak sona ermesi ironiktir. Çeşitli dönemlerde Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de yeni bilgi biçimleri ve yeni bir çağın şafağından, *Power/Knowledge*'de (1980a: 108) yeni bir postdisipliner ve posthümanist haklar biçiminden, *Cinselliğin Tarihi*'nde yeni bedenler ve hazlardan ve daha sonraki yazılarında "yeni öznellik biçimleri"nden (1982a: 216) söz ederek postmodernin retoriğine başvurdu. Üstelik, geç dönem çalışmalarında, içinde bulunduğumuz çağ üzerine, "içinde yaşadığımız tam şu an" (1982a: 216) üzerine eleştirel bir düşünüm projesi olarak felsefeyi kucaklar. Oysa Foucault, nihai olarak, antikçağın tozlu arşivlerine inmek için postmodern tutkusundan tamamen vazgeçer. Böylelikle yalnızca "anlaşılması güç ve rahatsızlık verici postmodernlik"ten (Foucault, 1984: 39) geri adım atmakla kalmaz, farklılık ve heterojenliği kucaklayabilmek için evrensel konumları reddetme yönündeki postmodern projeyi benimserken bir klasisti ve Kantçı öğeler barındıran bir modernisti andırır hale gelmiştir. Böylelikle, Foucault'da modern öncesi, modern ve postmodern öğelerin karmaşık ve eklektik bir karışımını buluruz. Bu öğeler arasında postmodern öğeler çalışmalarında gittikçe daha fazla geri plana çekilir.

Şimdi Deleuze ve Guattari'ye geçerken, bu isimlerin de Foucault'nun benimsediğine benzer birçok konumu benimsediklerini, ama aynı zamanda iktidar, öznellik, modernlik ve politika üzerine oldukça farklı perspektifler önermelerinin yanı sıra başka postmodern düşünce, yazım ve yaşama modelleri sunduklarını da göreceğiz.

III

Deleuze ve Guattari: Şizofrenler, Göçebeler, Köksaplar



Bugün bizler kısmi nesneler çağında, parçalanıp unufak olmuş tuğlalar ve artıklar çağında yaşıyoruz... Bir zamanlar var olmuş ezeli bir totaliteye ya da gelecekteki bir tarihte durmuş bizi bekleyen sonul bir totaliteye inanmıyoruz artık.

(Deleuze ve Guattari, 1983: 42)

Bir teori totalleştirmez; teori bir çoğaltma aracıdır ve aynı zamanda kendi kendisini çoğaltır...Totalleştirme iktidarın doğasında var ve...teori, doğası gereği iktidara karşıttır.

(Deleuze, 1977a: 208)

Gilles Deleuze ve Felix Guattari, yeni düşünce, yazım, öznellik ve politika biçimleri yaratmaya girişen postmodern maceralara atıldılar. Postmodern söylemini benimsememelerine ve hatta Guattari'nin (1986) postmoderne yeni bir kinizm ve muhafazakârlık dalgası olduğu gerekçesiyle saldırmasına rağmen, teori, politika ve gündelik hayatta karşı-ilkeler olarak farklılık ve çokkatlılığı (multiplicity) selamlarken, birlik, hiyerarşi, özdeşlik, temeller, öznellik ve temsile (representation) duyulan modern inançları parçalama yönündeki esaslı çabaları açısından postmodern konumların örnek oluşturucu temsilcileridirler.

Bugüne kadar yazdıkları en etkili kitap *Anti-Ödip* (1983; orijinal basımı 1972), modernliğin arzuyu bastıran ve devrimci hareketlere bile musallat olan faşist öznellikleri dallandırıp budaklandıran söylemleri ve kurumlarının kışkırtıcı bir eleştirisidir. Deleuze ve Guattari birer politik militandılar ve arzunun özgürleştirilmesi yoluyla radikal bir değişimi hızlandırmaya bakan bir arzu mikro-politikasının belki de en gayretkeş yandaşlarıdır. O nedenle, Deleuze ve Guattari, bireylerin sürekli bir oluş ve dönüşüm halindeki arzulayan göçebeler haline gelmek üzere baskıcı modern özdeşlik ve tıkanmışlık biçimlerini alt ettikleri yeni bir postmodern varoluş tarzının olanaklılığını öndelemektedirler (anticipate).

Deleuze, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Proust ve başkaları üzerine yaptığı çalışmalarla dikkati çeken bir felsefe profesörüdür. Guattari, 1950'li yıllardan bu yana deneysel psikiyatri kliniği La Borde'da çalışan bir pratisyen psikanalisttir. Guattari, Lacancı psikanaliz eğitimi gördü, genç yaşlarından itibaren politik alanda aktif oldu ve Mayıs 1968 olaylarına katıldı. İtalyan teorisyen Antonio Negri ile işbirliği yaptı (Guattari ve Negri, 1990) ve örgütlü parti yapılarının dışında, bağımsız bir devrimci hareket oluşturmayı amaçlayan "özerklik" hareketine katıldı. Deleuze ve Guattari'nin birbirinden ayrı kariyerleri ilk kez *Anti-Ödip* üzerinde çalışmaya başladıklarında birleşti. Bunun ardından *Kafka: Toward a Minor Literature* (1986; orijinal basımı 1975), *A Thousand Plateaus* (Bin Yayla) (1987; orijinal basımı 1980) ve her birinin ayrı yazdığı bir dizi eser geldi.

Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları ile Foucault'nunkiler arasında birçok ilginç benzerlik ve farklılık var. Foucault gibi Deleuze de felsefe eğitimi gördü ve Guattari bir psikiyatri hastanesinde çalıştı, önemli bir toplumsal denetim biçimi olarak tıp bilgisine ilgi duymaya başladı. Deleuze ve Guattari, Foucault'nun modernlik eleştirisinin genel mizacını izler. Foucault gibi onların da temel ilgisi, normalleştirici söylemlerin ve toplumsal varoluş ile gündelik hayatın tüm boyutlarını kapsayan kurumların dallanıp budaklanmasına yaslanan tahakkümün benzeri görülmedik bir tarihsel aşaması olarak modernliğe yöneliktir.

Gelgelelim, Deleuze ve Guattari'nin modernlik üzerine perspektifleri biraz farklıdır. Farklılıkların en göze batanı, Foucault'nun to-

taleştirici bir modernlik eleştirisi yapmaya eğilim gösterdiği noktada, Deleuze ve Guattari kapitalist ekonominin dinamiklerinin başlattığı libidinal akışların kodlarını açarak modernliğin olumlu ve özgürleştirici boyutlarını teorileştirmeye ve temellük etmeye çalışırlar. Foucault'dan farklı olarak Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları bilgi ve rasyonelliğin eleştirisinden ziyade kapitalist toplumun eleştirisidir; bunun sonucunda, onların analizleri geleneksel Marksist kategorilere Foucault'nun analizlerinin yaptığından daha fazla yaslanır. Gelgelelim, Foucault gibi onlar da kendilerini hiçbir şekilde birer Marksist olarak tanımlamazlar ve postmodern bir farklılık, perspektivizm ve fragmanlar mantığı lehine diyalektik metodolojiyi reddederler. Ayrıca, üçü de tahakkümün mikroyapılarını teorileştirmenin önemini ön plana çıkarsalar da, Deleuze ve Guattari makroyapıların önemine daha net bir şekilde eğilmelerinin yanı sıra devlete dair ayrıntılı bir eleştiri geliştirir.

Dahası, Foucault'nun modernliğin disiplinler teknolojilerine ve iktidar/bilgi rejimleri içerisinde bedenin hedeflenmesine ağırlık verdiği yerde, Deleuze ve Guattari çeşitli modern söylemlerin ve kurumların arzuyu kolonileştirmeleri üzerinde odaklaşır. Arzu, Foucault'nun geç dönem özne soykütüğünde bir alt-izlek iken, Deleuze ve Guattari açısından birincil önemdedir.¹ Bunun sonucunda psikanaliz, psişik bastırma kavramı, Freudo-Marksizme olan bağlılıklar ve aile ile faşizmin analizi, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında, Foucault'nunkilerde olduğundan çok daha büyük bir rol oynar -onların psikanalize getirdikleri eleştiri Foucault'nun Freud, psikiyatri ve insan bilimleri eleştirisi üzerinde yükselse bile.

İktidarın üretken doğasını vurgulayan ve "baskıcı hipotezi" reddeden Foucault'nun tersine, Deleuze ve Guattari arzunun "bas-

1. Bir mülakatta Deleuzecü arzu nosyonunu kabul edip etmediği sorulduğunda Foucault, "Hayır, kesinlikle hayır" diye yanıt verir ve kendi çalışmalarının arzu üzerinde değil; "hakikat sorunu (üzerinde), hakikati anlatma...ve düşünümSELLİK biçimleri, benliğin benlik üzerine düşünme biçimleri ile 'hakikati anlatma' arasındaki bağlantı sorunu" üzerinde odaklandığını söyler (1988d: 32-3). O nedenle, Foucault'nun daha sonraki soykütüksel projesi açısından temsili ve epistemolojik hakikat şemaları, öznelerin kendi haklarındaki hakikati nasıl bilir ve bundan nasıl söz eder hale geldikleri kritik bir önem kazanmıştı. Bunlar, makinemsi bilinçdışının tüm kellenmişliklerden nasıl özgürleştirileceği sorusuna odaklanmış olan Deleuze ve Guattari'nin epeyce yabancı olduğu sorulardır.

tırılması"ndan kolayca söz ederler ve bunu, aşağıda savunacağımız gibi, özcü (essentialist) bir arzu kavramı inşa etmelerinden ötürü böyle yaparlar. Buna ilaveten, Deleuze ve Guattari'nin bedenlerin ve arzunun özgürleşmesini alkışlamaları, Foucault'nun benliğinin üzerinde egemenlik kurma yönünde geliştirilen Grek-Roma projesine beslediği duygudaşlıkla keskin bir karşıtlık oluşturur. Bununla birlikte, üç teorisyen de burjuva, hümanist özneyi merkezsizleştirmeye ve tasfiye etmeye girişir. Foucault bunu, özneyi söylemin ve disiplinler pratiklerinin etkisine indirgeyen eleştirel bir arkeoloji ve soykütüğü yoluyla yaparken, Deleuze ve Guattari dinamik bir bilinçdışı lehine ego'nun ve süperegö'nün "şizoanalitik" bir tahribatı yoluyla yapmaya çalışırlar. Foucault özne konusundaki görüşlerine daha sonraları çekince koymuş olsa da, her üç teorisyen modernist bir birleşik, rasyonel ve ifade edici (expressive) özne nosyonunu reddederek yeni tipte merkezsizleşmiş öznelerin ortaya çıkmasını olanaklı kılmaya girişirler. Bu merkezsizleşmiş özneler, Deleuze ve Guattari'nin sabit ve birleşik özdeşliklerin terörü olarak gördükleri özdeşliklerden kurtulmuş, dağınık ve çokkatlı hale gelmek üzere özgürleşmiş, yeni öznellik ve beden tipleri olarak yeniden kurulmuş olacaktırlar.

Üç yazar da birbirlerinin çalışmalarına epey saygı duymuşlardır. Deleuze, *Foucault* (1988; orijinal basımı 1986: 14) başlıklı kitabında Foucault'yu, çalışmaları "çokkatlılıklar teori-politikasında bugüne dek atılmış en tayin edici adımı temsil eden" radikal ölçüde yeni bir düşünür olarak selamlar. Foucault (1977: 213) ise Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının kendisinin iktidar teorisini önemli ölçüde etkilediklerini ifade etmiş ve *Anti-Ödip'e* övgü dolu bir sunuş yazmıştır. Foucault, Deleuze'un çalışmasını değerlendirdiği "Theatrum Philosophicum"da (1977: 165-96) onu Batı'nın felsefi kategorilerinin eleştirilmesine ve tarihsel "olay"ın olumlu bir bilgisine katkı yaptığı için över. Hatta Foucault, tarihteki kendi yerini mütevazı bir jestle küçümseyerek "Belki bir gün, bu yüzyıl Deleuzecü bir yüzyıl olarak bilinecek" (1977: 165) iddiasını ortaya atar. "Entelektüeller ve İktidar" (Foucault, 1975: 205-17) başlıklı mülakatta, her zaman zaten pratik olan ve "yerel ve bölgesel" karakterde yeni bir teori tanımının inşa edilmesine dönük ortak bir projede Foucault ve Deleuze'ün sesleri özgürce iç içe geçer.

Bu bölümde Deleuze ve Guattari'nin büyük yolculuklarını, Deleuze'ün erken dönemindeki radikal bir Nietzscheci farklılık felsefesi inşa etme girişimlerinden ve Guattari'nin mikropolitika üzerine denemelerinden başlayıp *Anti-Ödip* ve *Bin Yayıla*'daki işbirliğine dek izlemekteyiz. Onların çalışmaları, felsefe ve sanat arasındaki ayrımı altüst eder, oyuncu bir ruha ve yenilikçi bir biçime sahiptir; ama aynı zamanda felsefi ve politik amaçlarını çok ciddiye alırlar. Yazıları, arzulayan "yeğinlikler" ve totalleştirilebilir olmayan çokkatlılıklardan oluşan dinamik bir oluş dünyasını teorileştirmeye girer. Bu dünya kendilerinin anahtar kavramları olan şizofrenler, göçebeler ve köksaplar kavramları aracılığıyla betimlenir. Biz burada bu betileri (figure), modernliği eleştirel bir tarzda analiz etmeye ve yeni, özgüleştirmemiş bir postmodern/postkapitalist toplumsal düzenin inşasını kolaylaştırmaya girişen bir postmodern teori ve arzu politikasını tarif eden betiler olarak okuyoruz.

A. DELEUZE'ÜN NIETZSCHE'Sİ

Şu dünyada, Hegelcilikten ve Diyalektikten nefret ettiğim kadar başka hiçbir şeyden nefret etmedim (Deleuze, 1977b: 112).

Oluşun ötesinde varlık yok, çokkatlılığın ötesinde hiçbir şey yok, ne çokkatlılık ne de oluş birer görünüş ya da yanılsamadır (Deleuze, 1983: 23-24).

Sartre Marksizmin "çağımızın aşılabilir felsefesi" olduğunu iddia eder ve Althusser Marksizmi bir "kesin bilim" olarak tesis etmeye çalışırken, Fransa'daki öbür entelektüeller 1960'lı yıllarda Marx, Hegel, diyalektik ve zirvesine Merleau-Ponty'nin çalışmalarında varan fenomenolojik geleneğe bir alternatif bulmak için yüzlerini başka bir yöne çeviriyorlardı. Foucault, Deleuze, Derrida gibi teorisyenler yeni bir farklılık teorisi, farklılığı kendi hatırı için teorileştirecek, herhangi bir birleştirici ya da sentezleyici şemadan kurtulmuş bir teori aramaktaydılar. Marksizmden bu yüz çevirmenin politik bağlamı, Komünist Parti'nin dogmatik ve reaksiyoner karakterinin solda neden olduğu hoşnutsuzluktan ve Mayıs 1968'de

rol oynayan politik güçlerin karmaşıklığından oluşuyordu. Her iki etken, birçok Fransız entelektüelinin, toplumsal gerçekliğin analiz edilmesi açısından gereğinden fazla katı olduğu gerekçesiyle Marksizmden kopmasına yol açtı. Ama Nietzsche'nin çalışmaları, postyapısalcılık ve postmodernizm açısından temel önem taşıyan yeni bir farklılık mantığını teorileştirmenin olumlu bir örneğini oluşturdu ve esin kaynağı oldu (bkz.1.B).

Nietzsche'nin düşüncesinin Fransa'da daha önce Gide, Bataille, Klossowski ve Blanchot gibi düşünürler tarafından tanıtılmış olmasına karşın, Nietzsche'yi tutarlı bir felsefeci ve 1960'lı ve 1970'li yıllarda Fransız teorisinin yeni sorumlusu olarak tutunduran, Deleuze'nin *Nietzsche and Philosophy* (1983; orijinal basımı 1962) başlıklı çalışmasıydı. Bizzat Deleuze'nin Nietzsche'ye dönüşü kariyerinin, rasyonalist ve skolastik gelenekler doğrultusunda sürdürdüğü klasik öğrenimden sonra kendisine cazip gelen çeşitli anti-rasyonalistleri incelediği dönemine denk geldi. Deleuze, "felsefe tarihinin bir parçasını oluşturuyor gibi görünen, ama bu tarihin bir açıdan ya da tamamen dışında kalan yazarlar(a hayrandı): Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson" (Deleuze ve Parnet, 1987: 14-15). Bu düşünürler "olumsuzluğun eleştirilmesi, neşenin yetersinmesi, içsellikten duyulan nefret, güçlerin ve bağıntıların dışsallığı, iktidarın kınanması"ndan oluşan "gizli bir bağ" ile birleşiyorlardı (Deleuze, 1977b: 112). Descombes'un (1980: 152) gözlemlediği gibi Deleuze, Bau rasyonelliğinin ruh, dünya ve Tanrı gibi geleneksel kavramlarına cüretkârca saldırı; ama Nietzsche'nin yaptığı soykütüklerde tam anlamıyla sorunlaştırdığı değerler olan Güzellik, Hakikat ve İyi gibi öbür kavramlar karşısında eleştirel olmayan Kant'ın eleştirel felsefesinin izinde giden Nietzsche esinli bir post-Kantçı olarak okunabilir. Nietzsche gibi Deleuze de felsefeye eleştirel bir rol düştüğünü savunur: "Felsefe, en olumlu anında eleştiridir. Gizemi bozma yönünde bir girişim" (Deleuze, alıntılan Descombes, 1980: 153).

Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*'de Nietzsche'yi, Platonculuk, Fransız rasyonalizmi ve Alman diyalektiğinin ötesine adım atmaya çalışan ve sistemik, totalleştirici ve nihilistik düşünce tarzlarını eleştiren radikal bir eleştirici olarak okur. Kitabın odak noktasında Nietzsche'nin diyalektik düşünceye saldırısı ve doğal

ve biyolojik güçlerde kök salan alternatif bir farklılık, oluş ve değerlendirme teorisi inşa etmesi yer almaktadır. Kendi sesini Nietzsche'ninkiyle harmanlayan Deleuze, çoğulluğu alkışlar ve totalleştirici, indirgeyici bir düşünce tarzı olarak diyalektiğe saldırır.

Deleuze'ün yorumuna göre Nietzsche, gerçekliğin farklı miktarlarda güçlerden, içsel bir istencin harekete geçirdiği ve dünyayı oluşturan dinamik fenomenlerden oluştuğunu savunur. Atomist metafiziği ve statik Varlık (Being) felsefelerini bir tarafa bırakan Nietzsche, güçlerin birbirleriyle antagonistik ilişkiler içerisinde, hiyerarşik komuta ve itaat örüntülerinde kök salan tahakküm ilişkileri içerisinde var olduklarını iddia eder. "Kimyasal, biyolojik, toplumsal ya da politik" herhangi bir beden, başat güçler ve tabi güçler arasındaki bir ilişki olarak tanımlanır. İnsanların dünyasındaki "yüksek" ve "aşağı" türler, "aktif" ve "reaktif" türler -varoluşu onaylayıp güçlülüğün değerlerini tutunduranlar ile bir zayıflık ahlâkından hareketle varoluşu hor görenler- arasında açıkça görüldüğü gibi, nicel olarak farklı güçler nitel olarak farklı fenomenlere yol açarlar. Canlı güçleri farklılaştıran iktidar istenci, gerçekliğin en kapsamlı ilkesidir. Çeşitli bağıntıları yaratan ve her şeyin temelini oluşturan iktidar istenci aynı zamanda sentezleyici bir güç olsa da, dünyadaki güçlerin çoğulluğu indirgenemez: "İktidar istencinin tekçiliği (monism), çoğulcu bir tipolojiden ayrı tutulamaz" (Deleuze, 1983: 86).

Nietzsche'nin çoğulculuğu, diyalektik farklılık teorisinden radikal ölçüde farklıdır. Deleuze'ün okumasına göre, Hegel ve öbür diyalektikçiler gerçekliğin birbirine karşıt fenomenlerin antagonistik inşası yoluyla, "olumsuzun emeği" yoluyla yaratıldığını iddia ederler. Bu, görünüşte, dünyaya ilişkin dinamik bir yorumdur; ama Deleuze bunu farklılıkların daima temel bir birlik altında özetlendiği, çelişkilerin daima daha yüksek bir sentez peşinde koştuğu ve hareketin nihai olarak durağanlık ve ölümle sonuçlandığı teolojik bir bakış olarak görür. Bilimsel soyutlamalarda kaybolmuş ve bir özdeşlik mantığının batağına gömülmüş olan diyalektik, "güçlerin, onların niteliklerinin ve aralarındaki bağıntıların türediği gerçek öğeden habersizdir" ve gerçekliği iktidar istenci yoluyla oluşturan "çok daha ince ve gizli olan farklılaşma mekanizmaları" karşısında kördür (1983: 157). Yalnızca soykütüğü, değerlerin ve dünyanın

farklılaşmaya yaslanan doğasına ilişkin upuygun bir açıklama yapabilir; diyalektik, "bizzat farklılığın sürekli bir yanlış yorumu, soykütüğünün kafa karışıklığıyla tersine çevrilmesi" olarak kalır (a.g.y.).

Deleuze'ün yaptığı çalışma Nietzsche'nin kavranması zor vecizeleri ve fragmanlarının aydınlatıcı bir okumasıdır. Deleuze'ün kitabı, üstü kapalı düşünceleri açık seçik hale getirir, Nietzsche'nin düşüncelerinden bazılarını bizzat Nietzsche'nin yapmış olduğunun ötesinde geliştirir (sözelimi, Nietzsche'nin aktif güçler ve reaktif güçler teorisi) ve ironik bir şekilde, birçoklarının sistematik olmaktan azimle uzak durduğunu düşündüğü bir düşünürü sistematik tarzda okuyarak bu düşünceleri bir araya getirir. Deleuze "daha yüksek" bir birliğe yönelmenin dışında kalarak farklılığı onaylayan bir düşünceyi ve acı, eksiklik ve olumsuzluk olmaktan ziyade (sahip olduğu onaylama kapasitesi açısından) üretken ve yaratıcı olan bir arzu nosyonunu, diyalektik düşünceye bir alternatif olarak büyük ölçüde Nietzsche'de bulur. Nietzsche'nin felsefe karşısındaki temel tutumlarını da paylaşır. Her iki düşünür için de felsefenin görevi, Batı felsefesinin doğruluklarını (verity) eleştirmek, istikrarlı özdeşlikleri reddedip farklılık, tesadüf, kaos ve oluşu onaylamak ve nihilizmi alt ederek yeni düşünce ve hayat biçimleri ve olanakları yaratmaktır. Bu sonuncusu büyük ölçüde, bednin ezeli güçleri ve arzuları açısından yaratıcı kapasitelerinin yeniden değerli kılınmasını gerektirir.

O nedenle, Deleuze'ün erken döneminde özcü olmayan, temsili olmayan, çoğulcu, anti-hümanist ve "kararlı bir anti-diyalektik" karaktere sahip bir postmodern epistemoloji inşa etmesi açısından Nietzsche'nin düşüncesi vazgeçilmez bir rol oynamıştır. Nietzsche'nin iktidara ilişkin açıklamasının ve aktif güçleri değerli kılmasının dinamizmi Deleuze'ün erken dönem eserlerinde ve Guattari'yle birlikte ortaya attığı, arzunun üretkenliğini alkışlayan ve arzuyu zayıflatarak hareketsiz kılmaya çalışan toplumsal güçleri mahkûm eden oluşturuş arzu teorisinde boy gösterir. Nietzsche'nin tüm Varlık teorilerine karşı giriştiği saldırı ve sürekli akış, dönüşüm ve oluştan ibaret bir dinamik dünya görüşü. Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramında ve Batı felsefesine yönelik eleştirilerinde derinden etkili oldu. Nietzsche'nin felsefi gizemleri

bozmasının eleştirel işlevi, Deleuze ve Guattari'nin tüm genelleştirilmiş düzen, totalite, hiyerarşi ve temelsel ilkeleri infilak ettirip saçan ve "devlet-düşünce"nin felsefi emperyalizmine saldıran geç dönem göçebesel düşüncesinde gerçekleştirilir. Nietzsche'nin onaylayıcı düşünceye verdiği önem, geç dönem yazılarında eskiye yönelik bir nostalji olmaksızın yeni kavramlar ve değerler yaratma doğrultusunda sarf ettikleri çabaya hayat verir.

Nietzsche'nin temsil eleştirisi de Deleuze ve Guattari üzerinde ve postmodern teoride etkili oldu. Bu eleştirinin iki farklı bileşeni var: (1) Öznelerin kültür, dil ve fizyolojinin dolayimleri olmaksızın dünyayı düşüncede doğru bir şekilde yansıtabileceklerini ya da temsil edebileceklerini iddia eden gerçekçi teorilere yönelik bir saldırı; (2) bilinçli varoluş ve temsili şemalar karşısında bedeni ve onun güçlerini, arzularını ve istencini imtiyazlı kılan bir *lebensphilosophie*.^{*} Birinci izlek, nötr ve nesnel bir dünyanın, ayna tutularak pasif bir alıcı öznenin zihninde yansıtıldığı modern epistemolojideki özne-nesne ayırımına hücum eder. Bu görüşü reddeden postmodern teorisyenler, dünyanın algılanmasının, söylem ve toplumsal olarak inşa edilmiş bir öznellik yoluyla dolayımlandığını savunurlar. Deleuze ile Guattari ve Lyotard, temsilci şemaların bilgiyi birtakım temellere yaslayarak sabitlemeye ve istikrarlı kılmaya çalıştıkları gerçekliğin dinamik ve belirlenmemiş boyutlarından yana çıkarlar. Bu teorisyenlerin arzu felsefesi aynı zamanda geniş anlamda totalleştirici söylemlere, hümanist çerçevelere ve genelde bilişsel şemalara da saldırır. Bunların duygulanımsal varoluşun ezeli hallerinin türevleri ve farklılık ile bedensel "yeğlilikler"in ya da arzulayan enerjilerin aralıklı infilaklarının ibaskıcı totalleştirimleri olduğunu düşünürler.

Deleuze daha sonraki çalışmalarında, *Différence et répétition*'da (1968) (Farklılık ve Tekrar) ve *Logic of Sense*'de (Duyunun Mantığı) (1989; orijinal basım 1969) bundan böyle başkalarının düşüncelerini "açıklayarak serimlemeyip", kendi payına konuşmaya başlar, kendi farklılık felsefesini yenilikçi üslup biçimleri yoluyla karmaşık ve ayrıntılı olarak işleyip geliştirir. Bilimkurgu ve detektif öyküsü türlerini bileştirdiği *Différence et répétition*'da Platon ve Kant'ı devirip altüst etmeyi amaçlamaktadır. Platon idealar dünyası

^{*} Yaşam felsefesi. (ç.n.)

ile bunların fiziksel dünyadaki kopyaları arasında ve iyi kopyalar ile kötü kopyalar arasında bir ayırım yapmaya çalışmış, kötü kopyaları ontolojik karışıklığa neden olan ve ideal biçimler dünyasını tehdit eden birer simulacrum olarak yaftalamıştır. Deleuze öz ve görünüş arasındaki karşıtlığı yapıbozumuna tabi tutmaya ve Platon'un bastırmaya çalıştığı fenomenleri -farklılık, süreksizlik, çelişki, özdeş olmayış ve simulacra- diriltmeye çalışır.

Kant'ın, duyusal deneyimden doğmayan, ayrı kalan; ama onu olanaklı kılan zihnin *a priori* (önsel -çn.) kategorilerini açığa çıkarmaya çalışan aşkın idealizmine karşı Deleuze, dinamik yegginliklerin ampirik ve duyumsal dünyasını öne çıkararak kavram dışı (aconceptual), temsili olmayan ve bilinçdışı bir düşünce tarzına alışı tuttu. Kant'ın koyutladığı zihinsel yetilerin, öznenin özdeşliğini ve nesnenin ortak-duyusal bir temsilini tesis etmeye çalıştığı noktada, Deleuze, ortak duyunun tamalgısından (apprehension) ve kavramlar tarafından temsil edilmekten sıyrılan "kendinde farklılık" (difference in itself) kategorisini geliştirir.

Logic of Sense'de Deleuze, otuz dört farklı bölümcede ya da "dizi"de bir "mantıksal ve psikanalitik roman" yazmaya girişir. Her dizi farklı bir paradoksu analiz eder ve Deleuze'ün analizleri Stoik tümeller (universal) teorisinden Lewis Carroll'ın "saçma" (nonsense) eserlerine dek uzanır. Deleuze bir kez daha özdeşlik mantığını eleştirmeye ve temsili anlam şemaları karşısında bedenlerin ve yegginliklerinin temsil öncesi dünyalarını imtiyazlı kılmaya odaklanmıştır. Deleuze, ego ve süperego yapılarının içinden doğdukları asal (primal) bir farklılaşmamış bedenler dünyasını betimler. Carroll'ın saçma metinlerini şizofrenik söylemle bağlantılandırır ve şizofrenik dil ve beden tecrübelerini analiz eder. Şizofrenler açısından sözcükler, bedene, saçmanın canlı, gövdesel fragmanları olarak girer ve bedeni eklemsiz (unarticulated) ses dalgaları olarak terk eder. Buna paralel bir tarzda, şizofrenler bedeni hem bölük pörçük parçaların tesadüfi karmaşası olarak hem de Deleuze'ün Antonin Artaud'dan ödünç alarak "organsız beden" adını verdiği katılmış, bireysenmemiş bir hacim olarak yaşıntılar.

Deleuze'ün Batı'nın totalleştirici ve temsili şemalarından kopan bir arzu teorisi ve yeni bir postmodern farklılık felsefesi geliştirdiği esnada, Guattari radikal politik örgütlenmelerde yer a-

lıyor, bir psikiyatri kliniğinde çalışıyor ve kendisini kurumsal tahakküm biçimlerinin incelenmesine hasretmiş olan gruplara katılıyordu. Bazıları *Molecular Revolution*'da (1984) bir araya getirilen 1950'li ve 1960'lı yıllarda yayımlanmış olan yazılarından seçilip derlenmiş olan *Psychanalyse et transversalité*'de (1972) (Psikanaliz ve Kesişirlik) açıkça görülebileceği üzere, Guattari, Freud ile Marx'ı kaynaştırma ve yeni mikropolitik teoriler üretme çabaları içerisindeydi. Bu erken dönem çalışmaları kronolojik olarak elden geçiren Stivale (1984), Guattari'nin gelişimini dört döneme ayırır: Psikiyatrik kurumdaki grubun doğasına ilişkin bir teori geliştirdiği 1968 yılına kadar olan yazılar; makinemsi bir arzu teorisini formüleştirdiği 1969 ve 1972 arası denemeler; arzunun mikropolitikasını teorileştirdiği ve Hjelmslevci dilbilimini kullanarak bir göstergebilim teorisi inşa ettiği moleküler politika üzerine 1973 yılından 1978'e dek kaleme alınan yazılar; ve şizoanaliz ve radikal politika üzerine 1979 sonrasında kaleme alınan denemeler. Bireysel libidonun toplumsal kuruluşu, eski denetim biçimlerini aşındırırken yeni denetim biçimleri yaratan bir dünya sistemi olarak kapitalizm ve solcu bürokratik yapıların keskin bir eleştirisi, Guattari'nin ilgilendiği belli başlı konuları oluşturur.

Farklı yaklaşımlarına, artyörelere ve odak noktalarına rağmen Deleuze ve Guattari, devrimci bir felsefe ve arzu politikası yaratmada toparlayıcı bir genel nokta buldular ve ikisinin işbirliği yapma süreci 1969 yılında *Anti-Ödip* üzerine gerçekleştirdikleri çalışmayla başladı.

B. ANTI-ÖDİP: PSİKANALİZ, KAPİTALİZM VE NORMALLEŞTİRME

Kapitalizm açısından sorun, kodu çözülmüş akışın devrimci gücüne karşı daima yeni içsel kısıtlamalar koyan bir dünya aksiyomatığında enerjisi bağlantılandırmaktır (Deleuze ve Guattari, 1983).

Kapitalizm ve Şizofreni'nin birinci cildi olan *Anti-Ödip*, radikal politik konumları açısından, Marksizmin devlet ve partiye tapan biçimlerine yönelik eleştirisi, etkisinin doruğunda olan Lacancı psi-

kanalize saldırısı, temsil, yorum, modern özne ve "gösterinin tiranlığı"na karşı giriştiği dramatik postyapısalcı saldırıları açısından bir *succès de scandale** idi. Psikanalizin belki de bir devlet dini ve terapistin bir devlet rahibi haline geldiği çağdaş toplumsal koşullar altında bazı yazarlar (Bogue, 1989) bu kitabı Nietzsche'nin *The Anti-Christ*'inin "modern muadili" olarak görür. Deleuze ve Guattari'nin daha önceleri önem verdikleri noktalar bu işbirliğinde kolayca seçilebilir ve ilginç yollardan iç içe geçip kaynaşır.

Anti-Ödip, görebildiğimiz kadarıyla kapitalizm, aile ve psikanaliz üzerinde yoğunlaşarak modernliğin maddeci, tarihsel bir zemine dayalı ve Foucault esinli bir eleştirisini yapmaya girişir. Çalışmaları modernliğin "kodlarını düzene sokan" ve göçebe arzulayan-makineler halinde yeniden oluşturulan yeni postmodern "şizo-özneler" yaratabilmek için "arzulayan-üretim" in önündeki tüm teorik ve kurumsal engelleri altüst etmeye girişir. Deleuze ve Guattari'nin psikanalize karşı sundukları olumlu alternatif, yani şizoanaliz, modern ikili karşıtlıkları yapıbozumuna uğratan ve modern özne teorilerinden, temsili düşünce tarzlarından ve totalleştirici pratiklerden kopan bir postmodern teori/pratik olarak okunabilir. Şizoanaliz çoğulluk, çokkatlılık ve merkezsizlik kavramları etrafında örgütlenmiş yeni postmodern konumları dile getirir ve yeni postmodern düşünce, politika ve öznellik biçimlerinin yaratılmasına yardımcı olmaya girişir.

Arzu, modernlik ve şizoanaliz

Deleuze ve Guattari, "arzu özü itibariyle devrimcidir" şeklindeki Reichçi aksiyomla işe başlar (1983: 116). Devrimci sıfatıyla arzu, herhangi bir toplum ya da "ülfe" ("socius") biçimini altüst eder ve yıkıma uğratar. Deleuze ve Guattari, arzuyu doğası itibariyle merkezsiz, bölük pörçük ve dinamik gören postmodern bir bağlam içerisinde Reich'in teorisini yeniden yazarlar. Arzu "her şeyin mümkün olduğu özgür bir sentez bölgesinde iş görür" (1983: 54) ve "öbekleyici ve çiftkanlı (biunivocal)" akışlardan ziyade "göçebevari ve çokkanlı" akışların peşinde koşarak herhangi bir

* Skandal yaratan başarı. (ç.n.)

ülfetin izin vereceğinden daha fazla nesneler, bağlantılar ve ilişkiler arayışına girer. Nitekim, bir toplumun birincil meşgalesi arzuyu evcilleştirmek ve bastırmaktır, kapalı yapılar içerisinde "yer yurt edindirmek"tir (territorialize). "Arzuyu kodlamak...ülfetin meşgalesidir" (1983: 139).

Üstelik, Deleuze ve Guattari, iktidar kavramının Foucault'da ifade ettiği gibi, arzunun doğasının temelde olumlu ve üretken olduğunu, kendisini ikmal edecek ve bütünleyecek kayıp bir nesne arayışıyla değil, kendisini her zaman yeni bağlantılar ve başlangıçlar peşinde koşmaya zorlayan üretken enerji bolluğuyla işlediğini ileri sürerler. O nedenle arzu, Hegelci, Freudcu ya da Lacancı terimlerle bir eksiklik olarak, "idealist (diyalektik, nihilistik) bir anlayış"la (1983: 25) teorileştirilemez. Arzu en iyi, bir tür dinamik makine olarak teorileştirilebilir. Deleuze ve Guattari arzunun gerçekte bir makine olduğunu söylemenin metafor olmadığına ısrarlıdır: Arzu, daima ("kısmi") nesneler ve öbür arzulayan makinelerle bağlantılar kurarak şeyleri ("ittifaklar"ı ve bizzat gerçekliği) üretir. kesintili akışlar ve "kopuk-akışlar" içinde kendini hissettirir.

Öznel ve toplumsal varlığın ezeli gerçekliği olarak arzunun vurgulanması, modern temsil, totalite ve özmeellik teorilerinden bir ayrılışın işaretlerini verir. Deleuze'ün tanımına (Deleuze ve Parnet, 1987: 78) başvuracak olursak, arzu, "bilinçdışı akışların toplumsal bir alanda üretildiği anlamlandırmayan (*a-signifying*) göstergeler sistemidir". "Anlamlandıran göstergebiliimler"den (*signifying semiology*) farklı olarak, anlamlandırmayan göstergebilgisi (*a-signifying semiotics*) temsile, dilsel şemalara ve toplumsal düzenleyici kodlara öncel olarak işlerler.² "Anlamlandırmayan göstergebilimi" anlam etkileri üretmez ve...kendi göndergeleriyle dolaysız ilişkilere girmeye elverişlidir." (Guattari, 1984: 290). Arzu, bilinçdışı tarafından yaratılmış çeşitli tipte "sentezler" içerisinde duygulanımsal ve libidinal enerjinin sürekli üretimidir. Dışlayıcı ilişkilerden ziyade içerici ilişkiler peşinde olan arzu, maddi akışlar ve kısmi nesnelerle tesadüfi, bölük pörçük ve çokkatlı bağlantılar tesis eden yüzergezer bir fiziksel enerjidir. Sözceleyen (*enunciating*) bir arzu öznesi olmadığı gibi arzunun asıl nesnesi diye bir şey

2. *Anti-Ödip*'i besleyen göstergebilgisel teörinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Guattari (1979: 73-107).

de yoktur, "akışlar bizzat arzunun tek nesnelliğidir" (Deleuze ve Parnet, 1987: 78). Bilinçdışı "özünde insan öznelliğinde merkezleşmemiştir. Birbirinden en kopuk toplumsal ve maddi akışlardan gelen göstergelerin yayılımına katılır" (Guattari, 1979: 46).

O nedenle, bu gerçekliğin zihinsel temsili tam anlamıyla türevseldir ve rasyonalist temsil ve yorum şemaları, arzulayan akışları sabitleyen ve istikrarlılaştıran ve böylelikle yaratıcı enerjilerin önüne set çeken baskıcı dayatmalar oldukları gerekçesiyle reddedilirler. Psikanalize karşı giriştikleri saldırının gerekçesi, makinesi arzuyu çitlenmiş bir Ödip ve aile alanı içerisinde kapatıp kısıtlayan pasif bir gösterge tiyatrosuna dönüştürmesidir. Bu tip şemalara karşı çıkan Deleuze ve Guattari "(arzunun) maddi ya da göstergebilgisel akışlarla doğrudan bağlantı"ya geçirilmesi (Guattari, 1984: 105) çağrısında bulunurlar ve "despotik anlamlandırma göstergebilimleri"nin olmadığı bir anlamlandırmayan gösterge makineleri arayışına çıkarlar (a.g.e.: 140). Deleuze ve Guattari'nin konumları, gösterenin önceliğinin dilsel temsilde gereğinden fazla kısıtlandığını hissetmelerinden ve farklı türde göstergebilgisel sistemler arasında ayırım yapmalarından ötürü Derrida gibi postyapısalcıların konumundan epey farklıdır.

Arzunun bu şekilde ardı arkası gelmeyen akış olarak karakterize edilmesi Nietzsche'nin iktidar istenci teorisini, Lacan'ın libidinal istikrarsızlığı vurgulayışını, Derrida'nın sirayet (dissemination) fikrini ve Foucault'nun üretken iktidar anlayışını yankılar. Arzulayan makine nosyonu, öznel ve nesnel, gerçeklik ve fantazi, dirimcilik (vitalism) ve mekanikçilik, temel ve üstyapı arasındaki geleneksel ikilikleri (dichotomy) yapıbozumuna uğratacak şekilde çalışır. Deleuze ve Guattari, bu ikicilikleri (dualism) arzunun tüm toplumsal ve tarihsel gerçekliği yarattığını ve toplumsal altyapının parçası olduğunu ileri süren bir tekçi (monist) teoriyle ikame ederler. Bundan dolayı, onların maddeci teorisi Freud'u ailenin sınırlarının ötesine iteleyerek daha geniş bir toplumsal alana çıkarır ve Marx'ı da "doğrudan doğruya arzuyla donatılmış" bir üretim gerçekliğine doğru itekler. Nitekim, Deleuze ve Guattari, "molar" (bir kütlenin bütünü, öğütücü -çn.) toplumsal makinelerin bir makro analizini, beden ve onun "moleküler" arzulayan-makinelerinin bir mikro analiziyle bileştirirler. Deleuze ve Guattari'nin maddeciliği, kültürel

gelişim ile ailevi ve psikolojik gelişimi kapitalist ekonominin dinamikleri çerçevesinde analiz eder; ama bizzat ekonomi, arzunun ve onun fiziksel güçlerinin maddiliğinde kök salmıştır.

Anti-Ödip, arzunun farklı toplumsal rejimler tarafından yönlendirilme ve denetlenme tarzlarının tarihsel bir analizini yapmaya girişir. Üretken enerjilerin evcilleştirilip kısıtlanmaları yoluyla arzunun bastırılması sürecini "yer yurt edinme" (territorialization) terimiyle ve hem maddi üretimin hem de arzunun zincirlerini parçalayarak toplumsal olarak kısıtlayıcı güçlerin boyunduruğundan kurtulmalarını "yersiz yurtsuzlaşma" (deterritorialisation) ya da "kodunu açma" (decoding) terimiyle ifade ederler. Burada, baskıcı toplumsal kodların kodaçımına tabi tutulması, arzunun, kısıtlayıcı psişik ve uzamsal sınırların dışına hamle etmesine izin verir. Deleuze ve Guattari'nin, çalışmalarındaki imtiyazlı simalar olan Nietzsche ya da Foucault tarzında bir kurumlar soykütüğü peşinde koşmaktan ziyade, Marx'ın tarihi, tarihsel olarak en fazla farklılaşmış toplumsal yapıdan, yani kapitalizmden hareketle geriye yönsemeli olarak anlatma şeklinde özetlenebilecek metodunu kullanmaları ironiktir. Buna göre, kapitalist toplum tüm kapitalizm öncesi toplumları infilak ettirip saçma tehdidi barındıran Ödipalleşmenin, şizofrenik eğilimlerin ve metalaşma eğilimlerinin gerçekleşmesidir. Deleuze ve Guattari modernliği kapitalist bir modernlik olarak yorumlar ve tarihe, öbür postmodern düşünürlerin reddettikleri belli türden bir kavranılabilirlik ve süreklilik bahşederler. Foucault'dan çarpıcı bir şekilde ayrılan Deleuze ve Guattari bu güzergâhı "evrensel bir tarih" olarak karakterize eder ve arzu, anlamlandırma ve maddi mallara ilişkin "genelleştirilmiş akış teorisi"ne dayalı bir "genel toplum teorisi" arayışına girerler (1983: 262). Ayrıca, Marx'ın yaptığına benzer şekilde, tarihi birbirinden ayrılabilir aşamalar halinde dönemleştirip, önemli süreklilik ve kesinti çizgilerini tanımlarlar. Üstelik, kapitalizmi, ekonomik sistemi zayıflatma potansiyeli taşıyan çatışmalı dinamikler çerçevesinde analiz ederler.

Ama kendi Marksist teorilerini, üretim tarzlarından ziyade libidinal "toplumsal makineler"den söz edecek, yapısal ilişkilerden ziyade "toplumsal akışlar"ı analiz edecek şekilde Nietzscheci ve Freudcu bir bağlam içerisine oturturlar. Deleuze ve Guattari'ye göre

tarihte üç aşama; her biri malların, ihtiyaçların ve arzunun üretimini temsil eden ve düzenleyen farklı bir sistem olan üç temel toplumsal makine tipi vardır. "İlkel territorial makine" ve "despotik makine"den sonra gelen "kapitalist makine", despotik toplumun yarattığı devlet aygıtlarını muhafaza eder ve maddi ve psişik varoluşun denetlenmesine yönelik yeni bir denetim sistemi başlatır.

Modern öncesi dünyanın kutsallığını "alaycı" bir tarzda bozan kapitalizm, modern öncesi tüm ittifak ve hısımlık biçimlerini çözümdürür, ekonomik gelişimin önündeki tüm engelleri parçalar ve böylelikle kodaçımı sürecini radikal ölçüde genişletir. Daha önce toplumsal akışların kodlandığı ve üstkodlandığı noktada kapitalist üretim tarzı, kısıtsız ekonomik üretim hareketinin dinamiğinden kaynaklanan kodları bozulmuş (decoded) akışlara yaslanır. Kapitalizm "serbest" mübadele ve üretim lehine feodal lonca sisteminin çökmesine yol açar, feodal zümrelerin yerine, metalaşma ve ticari mübadelenin kısıtlayıcı bağlarından kurtulması aracılığıyla özel mülkiyeti geçirir. Kapitalizm pazar ilişkilerini her yere genişletir, toplumsal ve psişik parçalanmanın yanı sıra bir ego/süperego'yla donatılmış özel bireyi üretir. Çifte özgürleşme ve yabancılaşma hamlesi içerisinde kapitalizm bir yandan soyut emeği (politik ekonominin alanı) öbür yandan soyut arzuyu (psikanalizin alanı) üretir.

Üretim, mübadele ve arzuya ayak bağı olan tüm geleneksel kodları, değerleri ve yapıları kapitalizm altüst eder. Ama bu altüst edişle eşanlı olarak kapitalizm, her şeyi soyut bir eşdeğerlik (mübadele değeri) mantığı içerisinde "yeniden kodlar", bunları devlet, aile, meta mantığı, bankacılık sistemleri, tüketimcilik, psikanaliz ve öbür normalleştirici kurumlar içerisinde "yeniden yer-yurt sahibi kılar" (reterritorialisation). Kapitalizm nitel kodları, tüm kodları bozulmuş akışları nicel olarak düzenleyen ve denetleyen "muazzam katı bir aksiyomatik"le ikame eder. Kapitalizm arzuyu ve ihtiyaçları, onları yabancı ve despotik toplumların yapabildiklerinden çok daha etkili bir şekilde denetleyen ketleyici psişik ve toplumsal uzamlara doğru yeniden yönlendirir.

Deleuze ve Guattari'nin kapitalizm analizi bu noktada da kapitalizmin işçileri yalnızca yeni ve daha yeğin sömürü biçimlerine teslim etmek üzere nasıl "özgürleştirdiği"ni gören Marx'ın analizi-

ne ve ayrıca kapitalizmi "yüceliğin baskıcı bozuluşu" çerçevesinde teorileştiren Marcuse'nin analizine benzemektedir. Esasen, yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yer yurt edinme diyalektiği belki en bariz haliyle, ilkel sermaye birikim biçimi açısından zaruri olan Protestanizmin psikolojik engellerinin, kapitalizm insanların emek gücünü sömürmenin yanı sıra ihtiyaçlarını ve arzularını manipüle etmeye başladıkça bizzat daha fazla birikim yapmanın önündeki bir engel haline geldiği tüketim toplumuna geçişte görülebilir. Ama Marcuse'nin bu diyalektiği yalnızca geç kapitalizmin tüketim kültürü çerçevesinde analiz etmesine karşılık, Deleuze ve Guattari bunu modernliğin doğasında yatan mantık olarak görür.

Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalist yersiz yurtsuzlaşmanın en önemli örneği, şizofreniğin üretimidir. Onların analizinde şizofreni bir hastalık ya da biyolojik bir durum değil; kapitalist toplumsal koşullar içerisinde üretilmiş potansiyel olarak özgürleştirici bir psişik durumdur, mutlak kod bozumunun bir ürünüdür. Öznelrin burjuva gerçeklik ilkesinden, onun baskı altına alan ego ve süperego kısıtlanımlarından ve Ödipal tuzaklarından sıyrıldıkları psişik bir merkezsizleşme süreci olarak şizofrenik süreç, kapitalizmin istikrarına ve yeniden üretilmesine karşı radikal bir tehdit ortaya koyar. Ama kapitalizm, kodu bozulmuş bir akış olarak şizofreninin devrimci potansiyeline set çekmeye girişir. Deleuze ve Guattari'ye göre şizofrenik süreç bir postmodern özgürleşimin koşuludur; yani modernliğin normalleştirilmiş öznelliklerinden bir kurtuluşun koşuludur ve şizo-özneyi kapitalizmdeki gerçek yıkıcı güç olarak, "kapitalizmin kendi doğasında barındırdığı tamamlanma eğilimi, kapitalizmin artık ürünü, kapitalizmin proletaryası, kapitalizmin yok edici meleştiği" olarak görürler (1983: 35).

Deleuze ve Guattari toplumda arzunun üretimi ve dolaşımını analiz etmede kullandıkları metodu şizoanaliz olarak adlandırırlar. Şizoanaliz, psikanalizin ve rasyonalist Marksist politikanın antitezidir ve tam anlamıyla *Bin Yayla*'da (bkz. 3.C) geliştirilecek olan bir postmodern epistemoloji ve politikanın başlangıçtaki ifadesini sunar. Marksizme karşı olarak şizoanaliz, ihtiyaçlar, çıkarlar ve maddi üretim karşısında arzuya ve bilinçdışına tanınan öncelikle işe başlar. Şizoanaliz bu noktada elbette psikanalizi izler, ama daha önce gördüğümüz gibi, ne yapısal ne simgesel ne de temsili olan;

"yalnızca makinesel ve üretken" olan, kapalı ve belirlenmeye tabi bir sistemden ziyade yüzergezer bir makine olan, epeyce farklı bir bilinçdışı anlayışı ile iş görür. Şizoanaliz, bilinçdışının akışlarına set çeken mekanizmalara, söylemler, kurumlar, uzmanlar ve otoriteler topluluğuna muhalefet eder. Deleuze ve Guattari yersiz yurtsuzlaşmış bedenden "organsız beden" olarak söz ederler. Organsız beden organları olmayan bir beden değil; "örgütlenme" barındırmayan bir bedendir, toplumsal olarak eklemellenmiş, disipline edilmiş, göstergebilimselleştirilmiş ve özneleştirilmiş halden (bir "organizma" olarak) kopup özgürleşen ve eklemellenmemiş, parçalanmış ve yersiz yurtsuzlaşmış ve dolayısıyla yeni tarzlarda yeniden oluşturulmaya muktedir bir bedendir.

Böylelikle, şizoanalizin postmodern olarak karakterize edilebileceği çeşitli teorik ve politik görevleri vardır. Teorik olarak şizoanaliz, toplumun tüm alanlarında birey ve gruba özgü bilinçdışı yatırımların merkezsis ve bölük pörçük bir analizini yapmaya girişir; arzu akışlarının nasıl çalıştığını, bunların baskıcı hiyerarşiler ve yapılarla öznelerin kendi bastırılmalarını arzu edecek hale gelmelerini sağlayacak şekilde nasıl bütünleştiklerini ve nasıl olup da tekrar üretken birer arzulayan-makine haline gelebileceklerini teorileştirir.

Politik olarak şizoanaliz, organsız bedenın üretilebileceği "tutarlılık düzlemi"nden firar çizgilerinin yersiz yurtsuzlaştırıcı oluşumunu kolaylaştırırken, özne ve grup özdeşliklerinin ("molar çizgiler"den oluşmuş) tüm birleşik ve katı katmanlarını tahrip etmeye girişir. Arzulayan-makineler ezeli hallerindeyken, amaç ya da niyet barındırmayan, anlamlandırmayan ve temsili olmayan karakterde birer "moleküler birim"dirler. Bunlar ekonomik ve politik kurumlar ve aile gibi büyük toplumsal makineleri içeren "molar kümeler"den ayırırlar. Bastırmanın tarihsel koşulları altında moleküler birimler biçim, işlev ve amaç edindikleri molar kümelere dönüşürler; sözgelimi, toplumsal cinsiyet ve sınıf kimlikleri halinde normalleştirildiklerinde olup biten böyle bir dönüşümdür. Böylece, "molar" olan, hiyerarşiyi, tabakalaşmayı ve yapılanmayı gösterirken ve makro yapılarla gevşek bir şekilde bağdaşırken, "moleküler" olan, üretken arzusunun mikro fiziksel düzleminde ortaya çıkan sabitlenmemiş, yersiz yurtsuzlaşmış ve göçebe nitelikteki ha-

reketi gösterir.

Birey açısından şizoanaliz, ego ve süperegoyu çözündürmeye ve molar ve temsili yapıların bastırıldığı kişi öncesi arzu dünyasını, "özdeşlik koşullarının epey altında" varolan libidinal akışları özgürleştirmeye çalışır (Deleuze ve Guattari, 1983: 362). Sonuçta, şizoanaliz modern özdeşlikleri tahrip etmeye ve yeni postmodern arzulayan özneler yaratmaya bakar. Psikanalizin otorite ve yasaya uyum gösteren ve arzuları bastırılan özneler üreterek nevrozlu-laştırdığı noktada, şizoanaliz arzunun hiyerarşik ve toplumsal olarak dayatılmış biçimlerinden uzakta hareket etme çizgilerinin önünü açarak şizofrenleştirir. Deleuze ve Guattari'ye göre, devrimcinin paradigması disiplinler parti adamı değil, şizo-öznedir; kapitalist aksiyomatiğe direnen, Ödipi reddeden, toplumsal kodları parçalayan ve yeniden yer yurt edinmenin duvarlarını yıkarak akışlar, yeğlilikler ve oluş dünyasına geçen ve böylelikle bütün bir kapitalist düzeni tehdit eden şizo-öznedir. Devrimci eylemin bir "ego-kayıbı"nı (Laing) ya da "kişisel dağılma" tipini (Cooper), "bir kimsenin kendisini yaşantıladığı faşist ego yapılarının radikal bir çözülüşü"nü (Cooper, 1971: 60) gerektirdiği konusunda Laing ve Cooper'la aynı fikirdedirler. Deleuze ve Guattari'ye göre, ego, "analitik ve politik güçlerin birleşik saldırısı yoluyla parçalamamız gereken şeylerin bir parçası"dır (Deleuze ve Guattari, aktaran Seem, 1975: 176).

O nedenle, Deleuze ve Guattari'nin özneyi postmodern reddedişleri, daha sonraları modern akıl ve özne teorilerini onarmaya girişen Foucault'nun reddinden daha radikaldir. Ama şizofreniyi gerçekten alkışladıkları düşünüldüğünden, çoğu zaman yanlış anlaşılmışlardır. Oysa, konumlarına şöyle bir çekince koymaktadırlar: "Biz hiç de devrimcinin şizofrenik olduğu ya da şizofrenin devrimci olduğu kanaatinde değiliz. Tam tersine, bir kendilik (entity) olarak şizofreniği, bir süreç olarak şizofreniden tutarlı bir şekilde sürekli ayrı tuttuk...Bu nokta bizim niçin yalnızca toplumsal alanların libidinal donatımında şizoid yakadan söz ettiğimizi, bunu da şizofrenik sürecin bir şizofrenin üretilmesiyle karıştırılmasından mümkün olduğunca kaçınacak şekilde yaptığımızı açıklamaktadır" (1983: 379). Başka bir anlatımla, şizofrenik süreç, devrimci olabilmek için faşist, paranoyak ya da bastırılmış bireylerin maruz kal-

maları gereken merkezleştirici bir süreçtir; ama bu sürecin belli sınırları vardır, bu sınırların ötesinde bir kimse "şizofren" haline gelerek kendi kendini tahrip eder. Total bir "yıkım" olmaksızın bir "yarma harekâtı", Deleuze ve Guattari'nin çeşitli boyutlarıyla analiz etmeye giriştikleri yıkıcı bir geçiş olmalı (1983: 362-363). O nedenle, coşkulu şizo-özne, işlevselliğini kaybetmiş şizofrenikten ayrı tutulur.

Bu konuda, hiç değilse deli, suçlu ve her türden marjinalle empati kurmuş olan Foucault'ya nispeten kendilerini bir şekilde koruduklarını gösterirler: "Marjinaler bizde daima korku ve bir parça dehşet duygusu uyandırdı" (Deleuze ve Parnet, 1987: 139). O nedenle, daha sonraki çalışmalarında (bkz. Deleuze ve Parnet, 1987: 137 ve devamı; Deleuze ve Guattari, 1987: 161 ve devamı), bizi, hem devleti havaya uçurmanın makro düzeyinde hem de gerçeğinden fazla ani ya da hızlı bir firar çizgisinin bir yıkım ya da intihar çizgisine dönüşebileceği bireyin mikro düzeyinde, gereğinden fazla hızlı bir yersiz yurtsuzlaşmaya karşı uyarırlar.

Arzunun paranoyak, faşist yakadan "şizodevimci" yakaya geçmesini sağlamak, "iktidarı devirmeksizin, tabi kılınmayı tersine çevirmeksizin becerilemez" (Deleuze ve Guattari, 1983: 367). Deleuze ve Guattari, geleneksel işçi örgütlenmelerinin ve solcu örgütlerin iflas ettikleri ve "yeni politika"nın mikropolitik mücadele biçimlerini gerektirdiği konusunda Foucault'yla hemfikirdirler.

Arzu mikropolitikası

Bırakın binlerce hayat, sanat, dayanışma ve eylem makinesi eski örgütlerin ahmak ve katı kibrini önüne katıp süpürsün! (Guattari ve Negri, 1990: 132).

Foucault gibi Deleuze ve Guattari de postyapısalcı öznellik, totalite ve temsil eleştirisinin (epistemolojik ve politik anlamlarıyla) pratik doğurgularına yaslanan bir postmodern politikayı dillendirirler. Onların mikropolitika kavramı, kapitalizmde bir tüketimci, medyatik ve terapötik toplum yaratma yönünde beliren gelişimler ışığında politik stratejileri yeniden düşünmeye yönelik bir girişimdir. Reichçi faşizm yorumunun sağladığı teorik ilerlemelerden

hareket ederler, yeni bir devrim vizyonu yaratan ve birçok teoriş-
yenin yeni toplumsal hareketleri kucaklamalarına ve gündelik ha-
yatı politikleştirmelerine yol açan 1968 olaylarının sunduğu politik
tecrübelerden yararlanırlar.

Foucault'nun (1983: xiii) *Anti-Ödip*'e yazdığı önsözde gözlem-
lediği gibi, kitabın esas ilgilendiği nokta, faşizmin gelişmesidir; a-
ma bu faşizm Hitler ya da Mussolini gibilerinin önderlik ettiği oto-
riter politik hareketlerden ziyade her birimizin içinde yatan fa-
şizmdir; "kafalarımızda ve gündelik hayatlarımızda" serpilen
faşizm, "iktidarı sevmemize, tam da üzerimizde tahakküm kuran
ve bizi sömüren şeyi arzulamamıza neden olan faşizm". Faşizm
modern iktidarın nihai biçimidir; "hiç kuşkusuz, kapitalizmin eko-
nomik ve politik olarak yeniden yer yurt edindirme yönündeki en
fantastik girişimi"dir (Deleuze ve Guattari, 1983: 258). Ama gele-
neksel Marksist analizlerin faşizmi katı anlamda devlet, açık poli-
tik baskı ve sermaye birikiminin krizi çerçevesinde yorumladığı
noktada Deleuze ve Guattari, faşizmi temelde arzudaki ve kapita-
list toplumsal koşullar altında üretilen öznel psikolojik durumdaki
bir deformasyon olarak görürler.

Reich'i izleyen Deleuze ve Guattari, sahici radikal politikanın
basitçe, öznelere baskı altında tutulmalarının doğasıyla ilgili rasyo-
nel çağrılarda bulunup, kendilerine zulmedenleri alaşağı etmeleri
gerektiğine ilişkin ikna edici gerekçeler sağlamakla yetinemeyece-
ğini savunurlar. Bir sınıf mücadelesi politikasının, faşizmin ve ka-
pitalizmin devrimci güçlerin akışını önlemek ve reaksiyoner ya da
faşist öznellikler üretmek üzere kendilerini seferber ettikleri her
mikro düzeyde mücadele eden bir arzu politikası tarafından a-
şılması gerekir. "Hitler faşistleri cinsel olarak tahrik etti. Bayrak-
lar, uluslar, ordular, bankalar birçok insanı tahrik eder. Devrimci
bir makine, en az baskı aygıtlarının kopuşlar üretmek ve akışları
seferber etmek için sahip olduğu güç kadar bir güce sahip olmadığı
takdirde bir hiçtir" (Deleuze ve Guattari, 1983: 293). Geleneksel
bir rasyonalistik makropolitika arzu, kültür ve gündelik hayatı, tam
da öznelere üretildikleri ve denetlendikleri uzamları, faşist hare-
ketlerin oluştukları uzamları ihmal eder. Kapitalizm yalnızca emek
gücünü sömürmekle kalmaz, aynı zamanda her öznenin arzu eko-
nomisine sızarak çalışır. Deleuze ve Guattari iktidar sevgisinin ya

da kazanımının bir ideoloji sorunu olmayıp, arzu ve arzunun bilinçdışı yatırımları sorunu olduğunu savunur. Bireyler kendilerinin ezilmelerini, onların çıkarlarını savunan politik gruplar, ideolojiler ve değerlerden ziyade, libidoları güçlü ve yıkıcı duygusal kaynakların ya da simgelerin, demagojik liderlerin etkisi altına girdiği zaman arzular.

Böylece Deleuze ve Guattari nesnel ve öznel, politika ve gündelik hayat arasındaki geleneksel karşıtlıkları yapıbozumuna tabi tutar; çünkü bir kimsenin öznelliği politik bir işlem sonucunda üretilir ve bunun tersi, bir kimsenin gündelik hayatını değiştirmesi radikal sonuçlar doğurma potansiyeli barındıran politik bir edim (act) haline gelir. Sonuç olarak reformist ve devrimci taktikler arasındaki karşıtlık sorunlaştırılır ve "bölgesel" ya da "reformist" denilen eylemlerin, Fransa'da Mayıs 1968 olayları boyunca ortaya çıktığı gibi, iktidarın totalitesinin sorgulanmasına yol açan tahripkâr sonuçlar doğurabileceğini savunurlar.

Deleuze ve Guattari sınıf mücadelesine ihtiyaç olduğunu inkâr etmez; daha ziyade sınıfın çokkatlı baskı ve mücadele biçimlerini tüketmediğini ve gerçek bir sınıf mücadelesine erişilebilmesi için önemli birtakım önkoşulların yerine getirilmesi -devrimci arzu biçiminin yaratılması- gerektiğini savunur. Guattari'nin (1984: 62) sözcükleriyle söylenirse, sınıf mücadelesinin ve arzuyla bağıntılı mücadelenin birbirlerini "karşılıklı olarak dışlamaları gerekmez". Birlikte yaptıkları çalışmada Guattari ve Negri, çeşitli politik gruplaşmaları kurmaca bir birliğe ve bir işçi sınıfının önceliğine tabi kılmaya yarayan "merkez" (sınıf) ve "marjin" (öğrenciler, kadınlar vb.) arasında kurulmuş karşıtlığı reddeder ve emeğin konumunu merkezileştirecek yeni politik ittifaklara ihtiyaç olduğunu savunur. Ama "işçilerin merkeziliği ve hegemonyası söylemlerinin tamamen yürürlükten kalkmış olduğu"nu (1990: 122) ve geleneksel işçi sınıflarının "bundan böyle bir toplumsal çoğunluğu temsil etmedikleri"ni (1990: 127) savunmalarına rağmen, yeniden inşa edilmiş sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarını kullanmayı sürdürürler.

Nitekim, Deleuze ve Guattari makropolitika ve mikropolitika arasında herhangi bir katı ayırım yapılmasını reddeder. Her toplumun hem baskıcı molar kümeler hem de karmaşık yollarla çakışan moleküler öğeler barındırması (faşizmin hem makro hem de mik-

ropolitika olması gibi) ölçüsünde "politika(nın) eşanlı olarak bir makropolitika ve mikropolitika" olduğunu savunurlar (1987: 213). O nedenle, değiştirilmesi gereken, kapitalist toplumun totalitesidir. Deleuze ve Guattari bu konuda, makro karşısında sıklıkla gerçek bir fobi sergileyen Foucault'dan daha nettirler.³

Şizoanalizin merkezi katkılarından biri, radikal politik gruplar içerisinde arzulayan-makinelerin oluşumunun olumsuzluğunu (contingency) vurgulamaktır. Tüm devrimci hareketlerin kırılğan olduğu, "kaynaşma halindeki gruplar"ın nihai olarak diziselliğe (seriality) teslim oldukları konusunda Sartre'ın (1976) geliştirdiği düşünme benzer şekilde, Deleuze ve Guattari "gruplar(in) ve bireyler (in) billurlaşmayı bekleyen mikro faşizmleri barındır-maları"ndan (1987: 9) ötürü devrimci mücadelelerin başarısızlıkla sonuçlanabileceği uyarısını yapar. Marksist devrimci programı reddederler; çünkü bu program, bastırmanın nihai mahalli olarak bilinçdışının taşıdığı önceliği kavramayı ve çatışmalarla bölünmelerin yalnızca toplumsal hayat içerisinde değil, bizzat öznenin ve grubun içerisinde ortaya çıktığını, sınıf amaçlarının ve çıkarlarının bilinç-öncesi (preconscious) yatırımları ile arzusun çok daha güçlü bilinçdışı yatırımları arasında bir bölüntü olduğunu anlamayı beceremez. Bu yatırımlar farklı olduklarından ve ille birbirleriyle uzlaşabilir olmaları gerekmediğinden, sınıf çıkarları ve amaçları açısından "devrimci" olmakla birlikte, arzulama tarzları açısından reaksiyoner ya da faşist olan özneler mümkündür.

O nedenle, politik grupların aynı zamanda kendi kadroları içerisinde sürekli bir mücadeleye girmeleri gerekir. Politik mücadele sürecinde arzuyu özgürleştirmeyi beceremeyen ve hiyerarşi ile otoriteyi yeniden üreten devrimci gruplar "tabi kılınmış (subjugated) gruplar" olarak kalırken, moleküler libidinal yatırımları olan gruplar "özne (subject) grupları"dır. Aynı birey her iki grupta yer alabileceğinden (örneğin Lenin) ve aynı gruplar her iki karakteristiği eşanlı olarak sergileyebileceğinden (örneğin gerçeküstücüler).

3. Bu nokta Guattari'nin yazılarının bazılarında (1984), "bütünleşik dünya kapitalizmi" gibi nosyonları geliştirdiği, devlet ve ekonomi arasındaki bağıntıları analiz ettiği ve küresel bir düzeyde moleküler devrim gerektiren kapitalizmin totalleştirici iktidarını teorileştirdiği, söylemini "Gezegen İçin Plan" ve "Kapitalist Sistemler, Yapılar ve Süreçler" (Eric Alliez'le birlikte kaleme alınmıştır) başlıklı yazılarında bilhassa net bir şekilde görülebilir.

bunlar katı ayrımlar değildir.⁴ Politik sorun, bir grubun devrimci libidinal yatırımlardan, yalnızca bilinç-öncesi devrimci yatırımlara ya da reformizme ve hatta otoriteryanizme geçmesini sağlayan "ölümcül eğilim"le nasıl olup da başa çıkılacağıdır. Bundan dolayı, devrimci politikanın paranoyak, yapılaşmış hareket çizgileri, tabakalanmış arzu akışları ve reaksiyonlar, hatta faşist toplumsal karakteriyle yatırımın "molar kutbu"ndan olabildiği kadar kaçınması ve şizofrenik yeğinlikleri, kodları bozulmuş akışları ve devrimci toplumsal yatırımlarıyla yatırımın "moleküler kutbu"nda olabildiği kadar tutunması zorunludur.

Deleuze ve Guattari, otoriterliği devrimci gruplar içerisinde yeniden üretmemeyi amaçlamalarından ötürü Leninist evrensel entelektüel anlayışından, öncükolcu parti anlayışından ve onun merkezîyetçi örgütlenme modelinden koparlar. Deleuze, tüm ezilen grupları "temsil eden" evrensel entelektüel nosyonunu tanımayıp bireylerin ya da grupların özerk olmaları ve kendi paylarına konuşmaları gerektiğinde ısrar ederek temsil eleştirisinin sonuçlarını politik düzeyde ortaya koyan Foucault'yu (1977: 209) övdü. Guattari'nin geleneksel solcu parti örgütlenmelerini -Sosyalist, Komünist, Avro-komünist örgütleri-, bürokratikleşerek deforme oldukları ve bireylerdeki ve radikal gruplardaki arzunun tabakalanmışlığının bozulmasına ters düştükleri gerekçesiyle reddetmesi de şaşırtıcı değil. Guattari, Negri'yle birlikte yaptığı çalışmada daha ayrıntılı olarak tanımlandığı gibi özgürlük, demokrasi ve yaratıcılığı maksimuma çıkaran alternatif, adem-i merkezi örgütlenme biçimleri arar.

Bu mikropolitik stratejilerin bariz postmodern boyutları olmasına karşılık, Guattari kendi projesini postmodernizmden ayırır. "Postmodern Çıkamaz Sokak" (1986) başlıklı denemesinde, postmoderni, toplumsal baskının ve ekolojik krizlerin dramatik biçim-

4. Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarında sayısız karşıtlıklar ortaya atılmalarına rağmen bunları kolayca yapıbozumuna tabi tutmak zordur, çünkü ne zaman bir karşıtlık ortaya atsalar, bunun hemen peşinden "ya da" bağlacının yerini "ve" bağlacıyla değiştirerek söz konusu karşıtlığa çekince koyup istikrar-sızlaştırmaktadırlar. Kendilerinin belirttikleri gibi, "biz bir modeller ikiciliğini yalnızca tüm modellere meydan okuyan bir sürece ulaşabilmek için kullanıyoruz" (1987: 20).

de tırmanışa geçtiği bir dönemde radikal politikayı felç eden kinik ve reaksiyoner bir "heves", "yeni bir bağışlanmama etiği" olarak kötüler. Guattari "belli bir ilerleme ve modernlik fikrinin iflas halinde olduğu" konusunda postmodernistlerle hemfikirdir, ama "(bu fikrin) çöküşü esnasında toplumsal eylem yoluyla özgürleşme nosyonuna duyulan tüm güveni de kendisiyle beraber sürüklediği"ni gözlemler (1986: 40). Yeni bir tarihsel durum içerisinde bulunduğumuzu itiraf eder, ama "var olan statüko karşısında tam da her türden teslimiyetin, her türden uzlaşmacılığın paradigması" olarak gördüğü bir "postmodern durum" fikrine yoğun bir şekilde direnir (1986: 40). Baudrillard ve Lyotard'ın eserlerinde görüldüğü gibi toplumsal eylem ve özgürleşim doğrultusundaki olumlu programlara duyulan postmodern kuşkunun "sırf bir tuzak" olduğunu, tüm politika biçimlerini reddetmenin ve böylelikle var olan durumu desteklemenin bahanesini yaratan bir tuzak olduğunu düşünür. Eylemci stratejilerden yana çıkan Guattari -aşağıda göreceğimiz gibi, bu nokta Laclau ile Mouffe ve Habermas için de geçerli- modern politik değerleri yeniden onaylar ve "demokrasinin yeniden icat edilmesi" çağrısında bulunur. "Demokrasinin yeniden icadı", mikropolitik grupların yeni medyayı ve iletişim teknolojilerini olumlu bir şekilde temellük etmelerinin "büyük ölçüde kolaylık sağladığı" bir projedir.

Kapitalizm ve Şizofreni'nin ikinci cildi olan *Bin Yayla*'ya döndüğümüzde, Deleuze ve Guattari'nin modernlik ve psikanalizle genel olarak hesaplaşıp, onaylayıcı bir yolculuğa çıktıklarını görürüz. Bu yolculuk, yeni tip bir postmodern metin, teori ve politika pratiği olarak okunabilecek farklılığın ve çokkathılığın kutlandığı bir yolculuktur.

C. POSTMODERNDEN YANA BİN YAYLA!

Esasen bu çığlığı atmak ne kadar zor olsa da, "yaşasın çokkathılık" demek yeterli değil. Hiçbir tipografik, sözlüksel ya da hatta sözdizimsel zekilik bunun işitilmesini sağlamaya yetmez. Çokkathılık *yapılmalı* (Deleuze ve Guattari, 1987: 6).

Organsız bedeninizi bulun. Bunu nasıl yapmak gerektiğini kavrayın. Bu bir hayat ve ölüm, gençlik ve yaşlılık, hüznün ve neşe meselesi. Her şey bunun etrafında dönüyor (Deleuze ve Guattari, 1987: 151).

Bin Yayla, "köksap" (rhizome) kavramına dayalı, totalleştirilebilir olmayan bir postmodern çokkatlılık teorisini ortaya koymak için yola çıkar. "Köksap", Deleuze ve Guattari'nin yersiz yurtsuzlaşmış hareket için kullandıkları yeni terimleridir. *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin bu ikinci cildinin *Anti-Ödip*'teki farklılık ve arzu politikasını sürdürmesine karşılık, aynı zamanda kimi anahtar niteliğinde değişiklikler de barındırır. Bu değişiklikler dilbilimin, göstergebilgisinin, şizo-öznenin ve devletin daha ayrıntılı bir analizini; çok daha geniş bir malzeme silsilesini (coğrafi, tarihsel, antropolojik, vb.); ve molar/moleküler karşıtlığının yerine katı çizgiler, elastik çizgiler ve kaçış çizgilerinden oluşan bir üçlü şemanın geçirilmesini içerir. Burada "çizgiler", bir toplumu, grubu ya da bireyi oluşturan ya da oluşumunu bozan uzamsal, maddi ve psikolojik bileşkelere gönderme yapar. Ama *Bin Yayla*, polemik yüklü *Anti-Ödip*'ten farklı olarak, postmodern düşüncenin olumlu bir uygulamasını hedefler ve doğal, toplumsal ve kişisel gerçekliğin köksapsal mahiyetini analiz eder.

Anti-Ödip gibi *Bin Yayla* da avangard yazım teknikleri kullanır; örneğin, kitabın "biçim"i, "içerik"inin parçası haline gelir ya da daha ziyade bu ayrımlar çöktürülür. *Anti-Ödip*, teorik ve edebi betilerden oluşan çılgın bir kolaj yoluyla analiz ettiği hezeyanı yeniden üreten bir şizo-metin olsa da, her şeye rağmen belli bir anlatı yapısını muhafaza eder. *Bin Yayla* buna benzer brikolaj tekniklerini kullanır, ama herhangi bir anlatı ya da argüman serimleme görüntüsü vermeyi bir kenara bırakarak karmaşık kavramsal akışlardan oluşan bölümlerin ya da "yaylalar"ın (Gregory Bateson'ın terimi) tesadüfi, perspektifsel yan yana konuluşuna başvurur. Bu yaylalar çeşitli konularda, zaman çerçevelerinde ve disiplinler alanlarında karmakarışık sıralanır ve yazarlar bölümlerin herhangi bir sıradüzeni içerisinde okunabileceğini belirtirler (bunun tek koşulu, "sonuç" bölümünün, terimler "sözlüğü"nün en son okunması gerektiğidir).

Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'da konumlarının bir ideoloji, me-

tot ya da tek bir metafor altında istikrarlaşmasını önleyebilmek için analiz yaparken kullandıkları terimleri çoğaltırlar -şizoanaliz, köksap bilgisi, edimbilgisi (pragmatics), diagrammatism, kartografi, mikropolitika. Deleuze'un inandığı gibi, felsefe yapmanın yerine getirdiği görev yeni kavramlar icat etmekse eğer, kendi çalışmalarının çok sayıda kavramsal yatak içerisinde çoğalmasını sağlayarak tam da bunu yapmaktadırlar. Patton'ın (1984: 61) işaret ettiği gibi, bu kavramların, içsel düşüncenin dışsal gerçekliğe ayna tuttuğu geleneksel felsefi anlamda birer kavram olarak düşünül-memesi gerekir; bu kavramlar "sanat, politika ve öbür pratikler arasında akım düzenleyicileri oluşturarak gündelik düşüncenin akışı üzerinde edimde bulunan yeğlilik çizgileri" olarak tasarlanmışlardır.

Bin Yayla, "ağaç biçimi" (arborescent) ve "köksap" (rhizomatic) arasında yapılan bir ayrım etrafında örgütlenir. "Ağaç biçimli düşünce modeli" botanikten enformasyon bilimi ve teolojiye dek tüm Batı düşüncesini donatan epistemolojiyi tarif eder. Batı düşüncesinin uzun bir süredir, gerçekliğin bilinçte yarı şeffaf olarak yansıtıldığının tasavvur edildiği ayna metaforuna yaslandığı gayet iyi bilinir (bkz. Rorty, 1979). Deleuze ve Guattari Batı geleneğinin ikinci bir metaforu daha olduğunu, bunun da zihnin gerçeklik hakkındaki bilgisini (ayna tarafından sağlanmış olan bilgisini) katı temellere oturtulmuş (kökler) sistematik ve hiyerarşik ilkeler (bilgi dalları) uyarınca örgütlediği ağaç metaforu olduğunu savunurlar. Bunlar ağaç biçimli kültürün merkezileşmiş, birleşik, hiyerarşik olan ve kendi kendisine şeffaf, kendi kendisiyle özdeş, temsil eden bir özneye dayandırılmış büyük kavramsal sistemler bina etmesine izin verir. Bu tip ağaçlardan serpilen yaprakların Biçim, Öz, Yasa, Hakikat, Adalet, Hak ve Cogito gibi adları vardır. Platon, Descartes ve Kant, evrenselleştirici ve özselleştirici şemalar içerisinde zamansallığı ve çokkatlılığı yok etmeye çalışan ağaç biçimli düşünürlerdir. Enformasyon bilimi, verileri merkezileştirilmiş sistemlerde hiyerarşikleştirmek için kumanda ağaçları imgeselini kullanan bir ağaç biçimli düşüncedir. İkiye bölme ilkesi uyarınca anlamların çizgisel bölünümü yoluyla ilerleyen Chomsky yanlısı dilbilim de öyledir.

Ağaç biçimli düşüncenin tam tersine, köksap bilgisi, iki kutuplu karşıtlık mantığını yapıbozumuna uğratmak üzere felsefi ağaçları

ve bunların ilk ilkelerini kökünden söküp atmaya amaçlar. Köksap bilgisi köklerin ve temellerin kökünü kazımaya, birlikleri bozmaya ve ikilikleri alaşağı etmeye ve kökleri ve dalları dağıtmaya, farklılıklar ve çokkatlılıklar üreterek, yeni bağlantılar kurarak çoğullaştırmaya ve sirayet ettirmeye çalışır. Köksap bilgisi Batı düşüncesinden dışlanan ilkeleri onaylar, gerçekliği dinamik, heterojen ve ikilikten muaf olarak yorumlar. Bir köksap metodu, enformasyonu merkez barındırmayan çeşitli sistemler içerisinde ve dili de çokkatlı göstergibilgisel boyutlar içerisinde merkezsizleştirir. Deleuze ve Guattari ile Derrida arasındaki yakınlık, ikiliklere yaslanan kavramsal şemaları ve iki kutuplu düşüncenin izin verdiği özelleştirici, totalleştirici ve temellere dayalı düşünce tarzlarını altüst etme girişimleri açısından bu noktada güçlüdür. Deleuze modern ampirist düşünceyi çoğulluğu ve çokkatlılığı düşünme yeteneğini barındırdığı gerekçesiyle seçip ayrı bir yere koysa da (bkz. Deleuze ve Parnet, 1987: vii-viii), Derrida gibi Deleuze ve Guattari de tüm Batı felsefesini bu tip şemalar çerçevesinde düşünür ve farklılığı değerli kılar. Üstelik, Deleuze ve Guattari yapıbozuncu düşüncenin aşırı ucunun karakteristiği olan metinsel idealizmi reddeder ve arzunun maddiliğini ve düşüncenin akışlar dünyasıyla köksapsal bağlarını vurgular.

Botanikten alınma terimleri imtiyazlı kılan Deleuze ve Guattari, çokkatlılıkları oluşturan merkezsizleşmiş çizgileri tasvir etmek için köksap terimini kullanır. "Gizli bir gövde" olarak köksap, kökün (root) ve kökçüğün (radicle) karşıtıdır. Kendi boyutları arasındaki bağlantıları sınırlandıran ve düzenleyen kök-ağaç yapısından farklı olarak köksaplar, hiyerarşik olmayan yersiz yurtsuzlaşmış çizgilerin öbür çizgilerle tesadüfî, düzensiz ilişkiler kurduğu sistemlerdir. Bu ilişkiler kapalı sınırlar içerisindeki "oyuklu" uzamdan ziyade açık uçlu bir "pürüzsüz" uzamda oluşur. Yabani çimenler, karnıcalar, kurt sürüleri, motosikletli serseriler ve şizofrenler, yersiz yurtsuzlaşmış uzamlarda dolaşan köksap örnekleridir. Doğa, "köklerin ikiye bölünerek yol aldığı bir sistemden ziyade, çok daha çokkatlı, yanal ve döngüsel tarzda çatallanma sistemleri oluşturan toprakaltı köklerden ibaret" bir köksaptır (Deleuze ve Guattari, 1987: 5). Kafka, dili arzunun çokkatlı patikalarına açan köksap metinler yazmıştır, Nietzsche'nin vecizeleri perspektival köksap-

lardır ve bizzat *Bin Yayla* çok sayıda yöne akan bir köksap metindir. Köksapsal çizgilerde başlangıç ya da son yoktur; dinamik bir hareketin daima ortasında yer alırlar; o nedenle, herhangi bir özdeşlik ya da özden yoksun olan çizgi düzenlemeleri değiştiği zaman karakterleri değişen çokkathlılıkları oluştururlar.

Köksapsal bir analizde özne, çokkathlı çizgilerden oluşan bir el gibidir. Üç temel çizgi türü vardır. Birincisi, "katı kümelenendirme çizgisi"dir, çeşitli toplumsal kurumlar içerisinde iki kutuplu karşıtlıklar aracılığıyla sabitlenmiş ve normalleştirilmiş özdeşlikler inşa eden bir molar çizgi. Burada bireyler patronlar ya da işçiler, erkek ya da kadın, beyaz ya da siyah ve bunun gibi herhangi bir bileşim halinde iki kutuplu özdeşlikler içerisinde inşa edilirler. İkinci çizgi, elastik kümelenendirme çizgisi, molar katılıktan, onun çizgiselliğini ve normalliğini, örneğin bir kimsenin kişilik bünyesinde çatlaklar belirdiğinde ya da bir kimse sinir krizi geçirmeye başladığında olduğu gibi taciz ederek uzaklaşan moleküler bir harekettir. Deleuze ve Guattari'nin yorumuna göre (1987: 26-38), Freud'un ünlü analizandı Wolfman, bir çıkış yolu arayarak bu çizgiye oturmuştu; ama Freud onu Ödipal molar çizgide yeniden yerine yurduna kavuşturmaya çalışmıştı. Son olarak, "fırar çizgileri", çatlakların kopuntular haline geldiği ve öznenin bir çokkathlı-oluş sürecinde parçalanarak molar özdeşlikten tam anlamıyla olgunlaşmış bir yersiz yurtsuzlaşmayla uzaklaştığı çizgi vardır. Bu, yaratıcılık ve arzu düzlemidir, aynı zamanda da bir ölüm ve yıkım düzlemi. Castaneda'nın Don Juan'ı bu çizgilerde yeniden doğdu ve Artaud ve başka birçokları bu çizgilerde öldü.

Köksap bilgisi, Deleuze ve Guattari'nin molar oluşumların analizi açısından yeterli olabilmekle birlikte toplumun daha önemli olan moleküler düzeylerini ve onların fırar çizgilerini teorileştirmekten aciz olduğuna inandıkları Marksist yapılar ve çelişkiler analizinin karşıtı olarak tanımlanır. Mayıs 1968 olayları Marksist bir makro perspektifin kısıtlılıkları açısından önemli bir örnek sunar. Deleuze ve Guattari'ye göre devrimci mücadelenin patlak vermesi politikacılar, partiler, sendikalar ve birçok solcu açısından anlaşılabilir bir şeydi; çünkü "nesnel koşullar" böylesi mücadelelere elverecek ölçüde olgunlaşmamıştı; başka bir anlatımla, sınıfl çelişkileri ve sermayenin krizleri henüz bir kriz aşamasına u-

laşmamıştı. Gelgelelim, bir mikro perspektiften bakıldığında, çok sayıda insanın, bilhassa öğrencilerin kurumsal bürokrasiye ve gündelik hayattaki yabancılaşmaya gittikçe tahammülsüzleşmesinden ötürü kriz aslında mayalanmaktaydı. Bir köksap perspektifinden bakıldığında bu olaylar kolayca öngörülebilir ve kavranabilirdi. Ortodoks devrim modellerine uymayan ve parti önderlerinin otoritesinin dışında gelişen Mayıs mücadeleleri, gerçek bir makropolitik devrimin önkoşulları olarak benimsenmek yerine sapma ya da olgunlaşmamış olarak değerlendirilip reddedildi.

Deleuze ve Guattari kendi konumlarını Foucault'nun iktidarın mikro analitiğinden de iki önemli açıdan ayırır (1987: 531). Birincisi, yersiz yurtsuzlaşmış çizgilerin oluşturduğu "takımlar" temelde iktidar takımlarından ziyade arzu takımlarıdır. Köksaplar doğaları gereği yassı olup hiyerarşik değildirler; bozulur, dağılır ve sirayet ederler. Köksaplar ancak mütchakkim sosyo-dilsel iktidarlara, tiranik gösterenler (signifier), politik despotlar, normalleştirme kurumlarının otoriteleri ve gündelik hayattaki bir mikro pratikler ordusu tarafından birlikler, temeller ve hiyerarşiler olarak örgütlenirler. İkincisi ve bunun sonucu olarak firar çizgileri, birer direniş ya da karşı-saldırı çizgisi olmaktan ziyade olumlu ve yaratıcıdır. Bu noktada, Deleuze'ün daha önceki konumu uyarınca arzunun sırf onaylayıcı (affirmative) bir arzu olup, başka bir güce direnme arzusu olmadığında ısrar ederek Foucault'dan daha fazla Nietzscheci bir konuma yerleşirler. Bu çerçeve içerisinde alındığında, Foucault arzuyu eksikliğe bağlayan reaktif ve ikili bir mücadele ve direniş teorisi kullanmaktadır.

Yitik bir birlik ya da totaliteyle bağlantılandırmaksızın analiz edilen sahici çokkathlılıklar felsefesi olarak köksap bilgisi, "ağaç biçimli gölge çokkathlılıkların bu hallerini sergilemeye" çalışır (Deleuze ve Guattari, 1987: 8) -tabakalanmış köksaplardan oluşan türevsel inşalar. Gerçekliğin tamamı çokkathlılıklar halinde oluşur; birlikler, hiyerarşiler ve yapılar yalnızca sömürgeleştirilmiş köksaptırlar. O nedenle, makro yapılar bile köksapsaldırlar ve ağaç biçimli çokkathlılıklar ve köksapsal çokkathlılıklar olarak ayrılırlar. Buradaki varsayım, devlet gibi makro yapıların karmaşık bir mikro iktidarlara alanından (okul, ordu, hastane, düşkünlerevi vb.) türetilmesi gerektiğini düşünen Foucault'nun varsayımına benze-

mektedir. Böylelikle, Deleuze ve Guattari'ye göre, modern politik sistem birleşik bir bütün olsa da, "bir bütün olmasının nedeni, yan yana konulmuş, üst üste bindirilmiş düzenli altsistemleri içermesidir" (1987: 21). Benzer şekilde, faşizm geniş bir önceden var olan moleküler arzu alanını örgütlemeksizin totaliter bir makro iktidar haline gelemeyen ve mütehakim diller, dilsel heterojenliğin bir homojenleştirimi olarak ortaya çıkar. Ama ağaçbiçimli ve köksapsal çokkatlılık arasında yapılan ayırım katı değildir; çünkü nasıl köksaplar bürokrasi, hiyerarşi ya da faşizmin ortaya çıkışını önceden haber veren ağaçbiçimli noktalar barındırmaktaysa, ağaçbiçimli yapılar da köksap çizgileri barındırır.

O nedenle, köksap bilgisi, mikropolitik mücadeleleri tabakalandıran ve onların devrimci karakterini tehdit eden katı ya da elastik çizgileri analiz etmenin yanı sıra toplumdaki çeşitli akışları analiz eder ve politik mücadele esnasında daha da yersiz yurtsuzlaştırılabilecek kaçış çizgilerini arar. Baudrillard gibi aşırı postmodern teorisyenlerin belirlenimciliğine karşı köksap bilgisi, "bütünüyle sızıntı yapmayan hiçbir toplum" olmadığını (1987: 204) ve böylece çokkatlı kaçış ve dönüşüm patikalarının olanaklılığını vurgular. Deleuze ve Guattari'ye göre, "iktidar merkezleri kendilerinin iktidar alanından ziyade kendilerinden firar edenler ya da kendilerinin güçsüzlükleri tarafından tanımlanır" (1987: 217). Sözgelimi, kilisenin merkezileşmiş iktidarına karşı sürekli bir günahlar ve ihlaller akışı vardır. Benzer şekilde, devletin yasal sisteminden sıvışanlar suçların ve suçlulukların bir dalbudak salıdır. Patriyarkal aileden firar eden kadınlar, heteroseksüel uyumluluğun deli gömleğini fırlatıp atan homoseksüeller ve ırkçı ideolojilere saldıran renkli insanlar, molar çizgilerden firar eden çizgilerin ve "azınlık-oluş" sürecinin başka birer örneğidirler.

Köksap bilgisi, hem teoride (örneğin totalleştirici felsefi biçimleri) hem de pratikte (örneğin, polis ve bürokratik örgütler) köksapsal hareketi disiplin altına almaya çalışan "Devlet düşüncesi"ne muhalif bir "göçebe düşünce" biçimidir. Evrenselci devlet düşüncesi "devlet makineleri" aracılığıyla icra edilir ve göçebe düşünce, köksap bilgisi gibi "savaş makineleri" vasıtasıyla bunlarla çarpışır. Bu metaforlar, Deleuze ve Guattari'nin ayrıntılı bir şekilde betimledikleri devlet ve göçebeler arasındaki askeri

çarpışmalar tarihinden alınmıştır (1987: 351-473). Ağaçbiçimli bir kurum olarak devlet, her türden akışı denetim altına almaya -nüfus, metalar, para vb.- ve göçebeliği mağlup etmeye çalışır. Buna karşılık olarak göçebeler ayaklanma ve gerilla savaşı gibi mikro operasyonlar aracılığıyla kentleri ve devletleri tahrip etmeye girişmişlerdir. Göçebelerin teknolojik açıdan ilkel oldukları mitine karşı Deleuze ve Guattari, teknoloji, savaş silâhları ve savaş sanatı dahil olmak üzere göçebelerin birçok düzeyde yenilikçi olduklarını iddia ederler. Bu yenilikler yoluyla göçebeler devlete karşı kullanmak üzere etkili savaş makineleri geliştirmişler, ama devlet bu makineleri kendi obur işgalci amaçları doğrultusunda temellük etmiştir.

Böylece, şiddeti harfiyen her yere yaymaya çalışmayıp farklılık ve yeğinlikleri devletin pençesinden kurtarmaya çalışan bir postmodern "savaş" modeli devlet güçlerinin boyun eğdirtme çabalarına direnirken yersiz yurtsuzlaştırılmış uzamlarda dolaşan, modern öncesi göçebe kabileleridir. Deleuze ve Guattari, daha önce şizo-öznelerle rağbet ettikleri gibi şimdi de göçebeleri alkışlamaktadırlar. Göçebe hareket, yeğinliklerin organsız bedende dolaşıma girme yollarını betimlemek için kullanılan bir metafor ve "bir yer-deyken bile asla durmayıp hareket etmeyi sürdürmesi gereken" (1987: 159) postmodern özne açısından normatif bir amaçtır. Varoluş ve mücadele açısından göçebeler yeni modeller sunmaktadır. Göçebe-benlik tüm molar kümelerden kopar ve kendisini tedbirli bir şekilde dağıtır. Göçebe hayat bir yaratıcılık ve oluş tecrübesidir ve gelenek karşıtı ve uyumculuk karşıtı bir karakteri vardır. Postmodern göçebe kendisini tüm köklerden, sınırlardan ve özdeşliklerden özgürleştirmeye girişir ve böylelikle devlete ve tüm normalleştirici güçlere direnir.

Nitekim, bir Grek kavramı olan kendi üzerinde egemenlik kurma kavramını değerli kılan Foucault gibi Deleuze ve Guattari de postmodern öznenin bir modelini modern öncesi toplumlarda bulur. Nietzsche'nin savaşı militarist tarzda selamlayışından sakınsalar da, Nietzsche gibi onlar da savaşçı modellerini özgürlük idealleri olarak kullanırlar. Şizofren, köksap ve göçebe Deleuze ve Guattari açısından baskıcı, temsili özdeşliklerden kopma ve bölük pörçük, libidinal bedeni üretme yönündeki postmodern izlek

üzerindeki birer çeşitlemedir. Şizofrenler baskıcı toplumsal gerçeklikten el etek çekerek eklemsiz arzu hallerine çekilirler, göçebeler küçük gruplar halinde açık mekânlarda özgürce dolaşırlar ve köksaplar, arzulayan bedenleri birbirleriyle ve kısmi nesneler alanıyla bağlantılandırıran yersiz yurtsuzlaşmış arzu çizgileridir. O nedenle, şizofrenler, göçebeler ve köksaplar özgürleşmiş, faşist olmayan varoluş tarzlarını temsil ederler ve hepsi de arzunun toplumsal makineler içerisindeki akışlarının haritasını çıkaran ve totalleştirici düşünce biçimleri ve toplumsal düzenlemeyle çarpışan teorik modellere (şizoanaliz, göçebebilim ve köksap bilgisi) tercüme edilirler.

Yine bu kavramlar Deleuze ve Guattari'nin işe koştığı kavramsal makinenin yalnızca bir kısmını temsil eder. Çalışmalarının postmodern karakteri herhangi bir kavram ya da modelle değil, bizzat kavramların ve modellerin çoğaltılmasıyla ve köksapsal kavramsal çizgilerin öbür çokkatlılıklarla bağlantılandırılması girişiyle tanımlanacaktır. Çalışmalarında belirgin bir şekilde postmodern olan, tam da farklı analiz düzeyleri, kavramlar ve çokkatlılıklar için açılan bin yayladır. Modern teorinin büyük kısmının kavramsal bir merkezden hareketle iş görmesine ve gerçeği temsil etmeye çalışan birleştirici, doğrusal ve hiyerarşik düşünce tarzları içerisinde istikrarlı kavramlar kullanmasına karşılık, Deleuze ve Guattari köksapsal düşünce deneylerine girişmek üzere, sonlandırılmış sistemlerden sakınıp kavramsal düzlemleri dönüştürür ve çokkatlı düzeylerde iş görürler.

Nitekim, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin ikinci ve son cildinde Deleuze ve Guattari'nin yeni izlekler ve kavramlar sunmalarına, analizlerinin bazı boyutlarının kapsamını ve ayrıntılarını genişletmelerine ve yazım üslubunu değiştirmiş olmalarına karşılık, çalışmalarının bir arzu politikasına çağrı yapan temel konumlarının değişmemiş olduğunu görürüz. Şimdi bu konumların son bir değerlendirmesine geçiyoruz.

D. ELEŞTİREL ÇEKİNCELER: POLİTİKASIZ BEDENLER Mİ?

Postmodern mikroanalitik metotlar kullanan Deleuze ve Guattari, toplumun moleküler düzeylerinde arzu, bilinçdışı ve bedenin toplumsal olarak yönetilmesini kerteriz alarak modernliğe ilişkin eleştirel teorileştirmeler sunar. Postmodern teorisyenlerin neredeyse tamamından farklı olarak modernliği kapitalist modernlik olarak teorileştirirler ve Marksist söylemi basitçe teröristik bir büyük anlatı olarak suçlamaktan ziyade onunla yaratıcı bir tarzda uğraşırlar. Nietzscheci bir beden teorisini imtiyazlı kılan bir tür Freudcu-Marksist teori yoluyla önemli sorunları ön plana çekerler. Bu sorunlar arzunun kültür, medya ve ileri kapitalizmin terapötik endüstrileri tarafından üretilmesi ve denetlenmesiyle ilgilidir. Kapitalizm ile ihtiyaçların ve arzuların denetlenmesi arasında, politik ekonomi ile libidinal ekonomi arasında bağlantılar kurarlar. Aynı zamanda devletlerin arzuyu denetleme ve baskıcı patikalara yönlendirme yollarını teorileştirip sorunu merkezleştirici devlet makineleri ve göçebe savaş makineleri arasındaki mücadele çerçevesinde ortaya atarlar.

Böylelikle, Deleuze ve Guattari, uyruklarının (subject) uyuşturulması ve robotlaştırılmasına yaslanan bir küresel kapitalizm koşullarında yaratıcı ve dirimsel (vital) varoluş sorununa dikkat çekerler. Katı merkezilik, otorite, istikrar ve itaati gerektiren ("paranoyak") kişilik tipiyle, ötekilerin farklılığına tahammül edemeyen ve faşist hareketlere kolayca çark edebilen türde öznelerle mücadele etmenin önemini vurgularlar. Foucault gibi onların çalışmaları da dil, arzu ve gündelik hayat politikasını dillendiren epeyce politik bir karakter taşır. Modernliğin özgürleşimci projeleri karşısında bir kuşkuculuk sergileseler de, bu kuşkuculuk toplumsal değişimin olanaklılığının kötümser bir reddine varacak şekilde pekiştirilmez. Daha ziyade radikal hareketlerin olumsuzluğunun ve arzunun ne kadar muğlak olduğunun altını çizerek, eski devrimci aşkınlık kavramlarını imtiyazlı kılan özgürleşme modellerini etkin bir şekilde sorunlaştırırlar. Deleuze ve Guattari'ye göre arzu doğası itibarıyla ne iyi ne de kötüdür, yalnızca dinamik ve üretkendir; arzulayan-makineler devrimci-oluş patikasında da, faşist-oluş patika-

sında da yol alabilirler; firar çizgileri özgürleşim ya da yıkım çizgilerine dönüşebilir.

Bundan dolayı, Deleuze ve Guattari'nin sık sık sözünü ettikleri "özgürleşim", başarının asla garanti olmadığı daima belirsiz ve tamamlanmamış bir projedir. Tüm devletçi düşünce biçimlerine saldırmalarına karşılık, hem politika hem de beden düzeylerinde tüm örgütlenme modellerinden ayrı duran çocuksu bir anarşizmin oluşturduğu ters yöndeki bir aşırılıktan da kaçınırlar. Bedensel düzeyde, "pürüzsüz" bir özörgütlenme (self-organization) düzleminde iş gören organsız beden arayışındadırlar; politik düzeyde ise, çeşitli mikro mücadeleleri, birer çokkatlılık olarak taşıdıkları karakteri yok eden homojenleştirici bir biçime indirgemeksizin bağlantılandırıran ve hiyerarşik olmayan örgütlenme biçimlerinin, bir anlamıyla Guattari'nin (1984) "kesişirlik" dediği bir bağlantı biçiminin arayışındadırlar.

Ama Foucault'dan ve hemen tüm postmodern teorisyenlerden farklı olarak, Deleuze ve Guattari bir mikro ve makropolitika diyalektliğini ortaya atarlar. Tıpkı çeşitli denetim kurumlarına karşı girilen mikrolojik mücadelelerin onları şekillendiren daha büyük ekonomik ve politik güçleri dönüştürmediği sürece güçsüz olmaları gibi, tahakküm ve normalleştirmenin mikrolojik mevzilerine direnmeksizin devlet ve üretim tarzına karşı makrolojik bir mücadeleye girmek de imkânsızdır.

Deleuze ve Guattari'nin kavramlarının ve modellerinin radikal teori ve politika açısından önemli perspektifler sunmasına rağmen, bu izlekleri geliştirme tarzlarının sorunlu olduğuna inanıyoruz. Arzunun "doğası itibariyle devrimci" olduğunu, manipüle edilmiş ve bastırılmış olmaktan ziyade yaratıcı ve üretken olan temel bir doğaya, öze ya da amaçlılığa sahip olduğunu iddia ederek metafizik bir arzu kavramına bağitlanmışlardır. Bu arzu görüşü, yine de, arzuyu eksiklik olarak kavramlaştıran arzu teorilerini başarılı bir şekilde çürütmeyen dogmatik bir varsayım olarak durmaktadır.

Aslına bakılırsa, Deleuze ve Guattari'nin arzuya ilişkin söylediklerinde, özelleştirici bir itki ile tarihselleştirici bir itki arasında gerilim var. Bir yandan arzuyu toplumsal ve tarihsel olarak oluşturulma perspektifinden analiz ediyorlar; ama beri yandan, tarihsel olarak değişmeyen üretici ve çokkatlı bir doğaya sahip olan

ve farklı toplumsal rejimlerin bastırıldığı ve belki de özgürleştirilebilecek bir arzu kavramına başvuruyorlar. Arzunun çokkatlılık ve üretkenlik karakteristiklerinin bile tarihsel olarak koşullanmış olabileceğini, özgün modern yaratımlar olabileceğini gözönünde tutmamaktadırlar. Bundan dolayı teoride geriye temel bir arzu dünyası kalır; yani, kültürel bir mahiyetten ziyade ontolojik bir mahiyet taşıyan bir arzu dünyası. Bu, Foucault'nun daha katı tarihsel çerçevesi dahilinde reddettiği bir konumdur.⁵

Nitekim, Deleuze ve Guattari yalnızca arzunun toplumsal temsillerine ilişkin modern bir anlatı tarihi üretmekle kalmıyor, aynı zamanda postmodern bir metafizik üretiyorlar. Her şeyin köksap biçimi altında inşa edildiğini belirten anlayışları, organizmacı davranış modellerini benimsemelerine ("bir bitki haline gelmek") ve doğası gereği "düşünce ağaçbiçimlidir" (1987: 15) ifadesinde olduğu gibi kuşkulu görünen doğalcı iddialar ortaya atmalarına yol açıyor. Deleuze ve Guattari bunun böyle olduğunu nasıl biliyorlar? Diyelim ki zihnin gerçekliği doğal olarak iki kutuplu bölümlenmeler uyarınca örgütlediğini belirten yapısalcı iddianın, ya da zihnin gerçekliği öyküler ve zamansal ardışıklıklar halinde örgütlediğini belirten anlatısalcı (narrativist) iddianın tersine, bu iddia niçin doğru sayılmalı? Böyle bir soru karşısında bize, beynin sinapslarının kesikli doğasına yapılan kuşkulu başvurulardan başka hiçbir şey anlatılmamaktadır.

Buna ilaveten, Deleuze ve Guattari'nin başvurdukları üretimci söylem tarzını da sorguluyoruz. Göçebe ve köksaplar kavramlarının bizce vaatkâr olmasına rağmen, rasyonel ego olarak özne ve eksiklik olarak arzu nosyonlarını tahrip etmeyi amaçlayan makine ve üretim söylemi bize kullanışlıymış gibi görünmüyor. Bu söylemin bastırılmış ve yabancılaşmış emeğe yaslanan kapitalist fabrika modelinden kaynaklanmasından ötürü, felsefî niyetleri ne olursa olsun, Deleuze ve Guattari'nin özgürlük, yaratıcılık ve özerklik sorunlarını tartışmak üzere bu söyleme başvurmaları tuhaf

5. Deleuze'ün özcü bir arzu kavramı kullandığını savunan başka bir argüman için bkz. Butler (1987: 205-17). (Butler bu yazıda Guattari'yi zikretmiyor). Deleuze ve Guattari'nin arzu kavramında özcü boyutlar ile tarihselci boyutlar arasında bir gerilim olduğunu düşünmemizden ötürü bizim açıklamamız Butler'inkinden ayrılmaktadır.

kaçmaktadır. Baudrillard'nın, tahrip etmeye çalıştığı sistemi yansıtan bir "üretim aynası" (1975) olduğu gerekçesiyle Marksizme getirdiği eleştiri, Deleuze ve Guattari'nin üretimci imgelemi için de geçerli.

Daha genel olarak, böylesi bir üretimci söylem, Deleuze ve Guattari'nin ardı arkası kesilmeyen özdönüşüm, oluş ve psişik istikrar-sızlıktan ibaret modernist ethos'u eleştirelilikten uzak bir şekilde özümsemiş oldukları kuşkusunu yaratıyor. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari'nin konumları fütürist resmin teorik ve etik muadilidir. Zincirlerini koparmış sürekli özdevrimi (self-revolution) Deleuze-Guattari "etiği" olarak yorumlayabilirsek eğer, bu konunun kapitalist ve tüketimci davranıştan radikal ölçüde bir kopma olup olmadığı belirsizdir. Nasıl bir kimse her yıl yeni bir otomobile ya da gardıroba ihtiyaç duymuyorsa, habire yeni bir öznelliğe de ihtiyaç duymaz. Kişisel büyüme ve gelişim lehine ve hatta Laing ve Cooper'ın önerdikleri gibi psişik merkezleşme hakkında söyleyecek pek çok şey olmasına karşılık, tutarlı bir gelişim kaydeden politik bağütlanmalara sahip olmak ve yaratıcı öznelliğin bazı çekirdek karakteristiklerini muhafaza etmek gibi deneylere girişilmesini gerektiren olumlu özdeşlik ve istikrar biçimleri de vardır. Deleuze ve Guattari, bir kimsenin istikrarlı bağütlanışları ve istikrarlı benliği özgürce arzulanabileceğini söyleyerek buna karşı çıkabilirlerse de, böyle bir çekince onların arzunun çok-yönlü bir makine olduğunu belirten tezleriyle çatışır ve bu tezi kayda değer ölçüde zayıflatır.

Deleuze ve Guattari arzunun makinemsi bir doğaya sahip olduğunu konusunda haklıysalar eğer, bu kavram yeni bir toplumsal ya da komünal düzen inşa etme projesinin aleyhine çalışıyor gibi görünmektedir. İstikrarsız ve göçebe arzu nosyonu, bu arzunun özgürleşimini sağlama alan mikropolitik örgütlenmeleri ve postmodern toplumu altüst eder. Ama yeni bir toplum mümkün olacaksa eğer, o vakit kurallar, normlar, ahlâk gibi bazı toplumsal kısıtlama biçimleri ve hatta otorite gerekecektir. Guattari "arzu(nun) ille yıkıcı ve anarşik olması gerekmediği"ni (1984: 86) ve (baskıcı olmayan) toplumsal denetim ve planlama biçimleriyle, hatta bilimle uyumlu olduğunu ısrarla belirterek bu eleştiriye öndeler (anticipate); ama göçbesel arzunun yeni toplumsal örgütlenme biçimleriyle nasıl uyumlu olabileceği özgüleştirilmediği gibi, Deleuze ve Guattari ne

türden toplumsal kodları meşru kabul edeceklerini de belirtmezler. Gelgelelim, verecekleri yanıt muhtemelen, normalleştirmeyen normlara ve kendi kendisini oluşturan ya da yerel komünal şebekelerde demokratik olarak tanımlanmış düzenleyici kodlara ilişkin bir teorinin taslağını sunmak olacaktır.

Böyle bir perspektif, postmodern teorinin tipik özelliği olan estetik lehine etiğin merkezleştirilmesini işaret etmektedir. Foucault gibi Deleuze ve Guattari de normatif bir konum dile getirmeyi başaramaz. Foucault'nun radikal politikanın meşruluğuna ilişkin bir açıklama sunamamasına karşılık, Deleuze ve Guattari'nin de faşist arzu larşısında devrimci arzunun niçin yeğlenebilir olduğu konusunda bir teorileri yoktur. Foucault'nun zaman zaman yapılarından farklı olarak, Deleuze ve Guattari hayatın estetik bir dönüştürümüne açıkça çağrı yapmazlar; ama arzuyla yaratıcı bir şekilde uğraşma ve gündelik hayatı dönüştürme doğrultusundaki çabalarında böyle bir proje üstü kapalı olarak bulunmaktadır. Deleuze ve Guattari, özgürleştirilmiş arzu üzerinde odaklanmaları yüzünden öznelarasılık ve toplumsallık sorununu yeterince teorileştirmemişlerdir. Toplumsal bağların nasıl oluştuğuna ve bunların devrimci bir hareketin içinde ve dışında nasıl serpilebileceğine ilişkin bir açıklama sunmazlar. Bireylerin kendi mahrem arzulayan-makinelerine tekbenci bir şekilde geri çekilişlerini kesinlikle savunmamalarına ve arzulama sürecini bütün toplumsal alana açabilmek için ailevi ve öbür türden mahrem sınırların alt edilmesi-ne gerek olduğunu vurgulamalarına karşın, öznelarasılık konusundaki açıklamaları fazlasıyla cılız ve soyuttur. Tartışıldığı ender vesilelerde öznelarası ilişkiler, üst üste bindirilmiş makineler ya da köksap çizgilerin çapraz kesmeleri çerçevesinde kavranılır.

Çalışmaları boyunca Deleuze ve Guattari, arzulayan akışların anlamlandırma dışı (a-signifying), göçebe varoluşunu selamlayabilmek için paranoyak bir anlamlandırma ve rasyonellik fobisi sergiler. İnsan varlıklar "*amaçsız fenomenler* olarak davranmaya yetenekli oldukları" zaman özgürleşmiş olacaklardır (Deleuze ve Guattari, 1983: 368). Nihai olarak, "arzu devrimi 'istemediği', kendi içinde zaten devrimci olduğu" için geleneksel biçimlerinin herhangi biri altında (radikal ihtiyaçlar, çıkarlar ya da bilinç) devrimci özelliği üretmeye gerek yoktur (Deleuze ve Guattari, 1983: 116).

Uğrunda savaşılabacak ve kazanılacak ideolojik mücadeleler yoktur, erişilecek eleştirel bir bilinç yoktur, politik eylemliliğin herhangi bir zemini yoktur; politika öncelikle, her şeyin kendisinden akıp gideceği arzulayan bedenlerin özgülleşimini içerir.

Foucault'nun erken döneminde olduğu gibi Deleuze ve Guattari kişisel kimlik, rasyonellik ve düşünümseelliği tekil libidinal hallerin totalleştirici bir tarzda bastırılmasıyla eşitleme eğilimindedir. Bununla birlikte, Foucault'nun rasyonellik ve Aydınlanma karşısındaki çekinceli konumunu benimsememelerinden ötürü bu konuda Foucault'nunkinden daha aşırı bir konuma yerleşirler. Üstelik, Foucault, şizoanalizinkine benzer amaçları olan bir biyo-politika benimsemesine karşılık, aynı zamanda Deleuze ve Guattari'nin arzusunun yüceltilmesi lehine feragat ettikleri bir söylem mücadelesi ve anlamlandırma politikası da benimsemişti. Üç teorisyende de akıl, normallik ve toplumsal uzlaşsımsallığı (convention) lekeleyerek sanat, beden ve oldukça bireyselleştirilmiş varlık tarzlarında sığınak arayan estetik modernlik geleneğinin postmodern bir yeniden öne sürülüşünü görmekteyiz.

Bundan sonraki teorisyenimiz Jean Baudrillard'ya geçerken, tarihteki yeni bir çağ olarak postmodernlik anlayışının inşa edilmesi doğrultusundaki açık seçik ilk girişimi Baudrillard'nın yaptığını göreceğiz. Bu süreçte arzu, iktidar ve toplumsal kurumların tözsel maddi gerçekliğini ardımızda bırakarak Baudrillard'nın soyut, sersemletici, maddiliği bozulmuş simülasyonlar ve hipergerçeklik dünyasına adım atıyor olacağız.

* Simülasyon: Gerçekten ve fiili olarak var olmayan bir şeyi (durumu, vs.) bütün bileşenleriyle birlikte gerçekmiş ve fiilen varmış gibi gösterme durumu anlamına gelir. Baudrillard, bir kitabında, simülasyonun "kendini.....imiş gibi göstermek" olmadığını belirttikten sonra, bir sözlükten alıntı yapar: "Kendini hastaymış gibi gösteren kimse sadece yatağa girer ve hasta olduğuna inandırır. Bir hastalık simülasyonu yapan kimse ise kendinde bazı belirtiler bulur." Yine metinde geçen "simülakr" deyimini de "imaj, idol" anlamına geldiği gibi, burada bir simülasyon olayının sonucunda ortaya çıkan görüntü-nesne'dir. (ç.n.)

IV

Postmodernlik yolunda Baudrillard



Jean Baudrillard postmodernist teorisyenler arasında en fazla sivrilen sima olarak ortaya çıktı. İngilizce konuşulan dünyada bir mürşit statüsüne erişti ve eserleri İspanyolca, İtalyanca, Almanca'nın yanı sıra öbür dillere de hızla tercüme edilmektedir. Baudrillard'nın yardımcıları onu yeni postmodern evrenin "tılsım"ı olarak, postmodern sahneyi teorik açıdan alevlendiren ayaklanma olarak, yeni postmodernliğin süper teorisyeni olarak överler.¹ Üstelik, Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin postmodern söylemini asla benimsememiş olmalarına karşılık, Baudrillard en sonunda postmo-

1. Bkz. Kroker ve Levin, 1984: 6 ve Kroker vd., 1989: 265'deki "Yazarlar hakkında notlar".

dern dönüm noktasıyla özdeşleşti ve yeni çağın baş papazı olarak taçlandırıldı. Dahası, Baudrillard şimdiye kadar geliştirilmiş olan en çarpıcı ve aşırı postmodernlik teorisini geliştirdi; kültür teorisinde ve günümüzün medya, sanat ve toplumuna ilişkin tartışmalarda epeyce etkili oldu.

Nanterre Üniversitesi'nde 1960'lı yıllardan 1987 yılına dek sosyoloji hocalığı yapan Baudrillard, erken dönem çalışmalarında tüketim toplumundaki nesnelere, göstergelere ve kodlara ilişkin bir dizi kışkırtıcı analiz sunar. Bu yazılar, Marksist politik ekonomiyi göstergebilimle sentezlemeye girişmiştir ve 1960'lı yılların kötü sonuçları içerisinde devrimci teoriye yeniden canlılık kazandırmak üzere yapılmış olan pek çok girişim arasında yer alır. Baudrillard daha sonra *The Mirror of Production*'da (Üretim Aynası) (1975; orijinal basımı 1973) Marksizmin keskin bir eleştirisini yapmış ve *L'échange symbolique et la mort*'da (Simgesel Mübadele ve Ölüm) (1976) çağdaş toplum üzerine alternatif, postmodern olduğu savunulabilecek perspektifler sunmuştur. 1970'li ve 1980'li yıllarda yaygın bir şekilde tartışılan kitaplar ve makaleler dizisinde Baudrillard, postmodern perspektifler önerirken modern teorinin temel önvarsayımlarına saldırdı.

Baudrillard'nın eserlerinde bulunan izleklerin tamamını burada gözden geçirmeye çalışmayacağız;² bunun yerine, modernliğe ilişkin olarak yaptığı analiz (4.A), postmodern perspektiflere dönüşü (4.B) ve 1980'li yıllarda metafiziğe ve nihilistik kinizme kayışı (4.C) üzerinde odaklaşacağız. Bu tartışmalarda Baudrillard'nın ana katkıları ve kısıtlanımları olarak gördüğümüz noktaları göstereceğiz. Bir postmodernlik kavramını dile getirme konusunda herkesten daha ileri gitmiş olmasından ötürü, Baudrillard postmodern teori açısından bilhassa önemli. Toplum teorisi, politika, felsefe, kültür teorisi vb.'deki postmodern söylemlerin sempati uyandırma gücünü ve tınısını sık sık yeni bir postmodern çağ ya da paradigma içerisinde bulunduğumuz nosyonundan almasından ötürü, bir postmodernlik teorisinin gelişmesi, tam anlamıyla gelişkin bir postmodern teorinin kilit bileşkesidir. Yeni bir postmodernlik teorisi geliştirme konusunda Baudrillard ne ölçüde başarılı?

2. Baudrillard'nın çalışmalarına ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kellner, 1989b ve Best, 1989b.

A. MODERNLİĞİ ARAŞTIRMAK

(Modernlik) kendisini gelenekle, yani tüm öbür eski ya da geleneksel kültürlerle karşılaştıran medeniyet tarzının karakteristiğidir: Eski ya da geleneksel kültürlerin coğrafi ve simgesel çeşitliliğiyle yüz yüze gelen modernlik, Garp'tan saçılarak, kendisini tüm dünyaya homojen bir birlik olarak dayatır (Baudrillard, 1987a: 63).

Postmodern teorisyenlerin hepsi de kendi yeni perspektiflerini modernliğin analizi ve eleştirisiyle bağlantılandırır. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Foucault genel olarak modernliği giderek artan bir rasyonelleşme, "normalleştirme" ve tahakküm olarak sunarken, Deleuze ve Guattari modernliği arzunun, her şeye rağmen köksapsal kaçış çizgilerini sağlayan daraltıcı toplumsal yapılar ve basırlmış kişilikler halinde bir yere-yurda baskıcı şekilde sahip kılınması olarak karakterize eder. Baudrillard erken dönem yazılarında modernliği nesneler sistemi, tüketim toplumu, medya ve enformasyon, modern sanat, çağdaş moda ve cinsellik ile günümüzdeki düşüncenin analiz edilmesi çerçevesinde teorileştirdi.

Baudrillard'nın yayımlanmış olan ilk çalışması *Le système de objets* (Nesneler Sistemi) (1968) tüketim malları ve hizmetlerinin patlama yaparak dallanıp budaklanmasıyla sıkı sıkıya bağlantılı yeni kitle tüketim sistemini inceler. Bu kitaptaki proje, kişinin algısını, düşüncesini ve davranışını cezbeden, büyüleyen ve bazen denetleyen bir nesneler dünyasıyla öznenin yüz yüze gelişini bir özne-nesne diyalektiği çerçevesinde işler. Kitapta yapılan analizler, nesnelerin anlamlandırma sistemleri halinde örgütlenen göstergeler olarak yorumlandığı kapitalizm koşulları altında gündelik hayatın metalaşmasına ilişkin olarak Lukacs gibi Marksistlerin ve göstergebilimcilerin geliştirdiği teoriyi önceden varsaymaktadır.³

3. Çağdaş kapitalizm koşulları altında hayatın totalitesinin metalaşması ve nesneleşmesine ilişkin Lukacsçı sorunsal için bkz. Lukacs, 1971. Kapitalist toplumların yeniden üretimi açısından metaların ve tüketime taşıdığı önemi Frankfurt Okulu da görmüştür, ama başlangıç noktasının ve algılayışın benzer olmasına rağmen, Baudrillard'nın çalışmaları meta dünyasını araştırırken göstergebilimin kategorilerini kullanmak açısından bu öncellerinden er geç ayrı düşecektir. Frankfurt Okulu'nun metalaşma ve tüketim toplumu analizleri konusunda bkz. Kellner, 1989a.

Baudrillard'nın haris görevi, yeni nesneler sisteminin dış hatlarını ve başat yapılarını betimlerken aynı zamanda bunların ihtiyaçları, fantazileri ve davranışı nasıl koşullandığını ve yapılandırıldığını göstermeye yöneliktir. *Le système de objets*, Baudrillard'nın "yeni bir teknik düzen", "yeni ortam", "yeni gündelik hayat alanı", "yeni ahlâk" ve yeni "hipermedeniyet" biçimi olarak karakterize ettiği bir yeni düzeni betimlemekte olduğu duygusundan alır tüm canlılığını. Nesneler ve göstergeler dünyasıyla yüz yüze gelen, algılayan ve arzulayan bir öznenin yer aldığı çerçeve, o günden bugüne kadar Baudrillard'nın düşüncesinin güzergâhını tanımlayacaktır. Bunun sonucunda ilk kitabı, öznenin, bizim gündelik hayatımızı oluşturan nesneler ve göstergeler sistemiyle bağtılanma, bu sistemi kullanma ve üzerinde tahakküm kurma -ya da bu sistemin tahakkümüne girme- tarzlarını betimleme projesini başlatır.

Baudrillard'nın ikinci kitabı *La Société de consommation* (Tüketim Toplumu) (1970) bir tüketim toplumu halinde örgütlenen nesneler sistemini incelerken, *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (Göstergenin Politik Ekonomisinin Eleştirisine Doğru) (1981; orijinal basımı 1972), Marksist politik ekonomiyi göstergebilim ve yapısalcılıkla sentezlemeye girişir. Ele aldığı konu başlıkları yeni yerel ortamlar, sibernetik ve çağdaş mimari, pop sanat ve çağdaş resim, medya ve enformasyon gibi modern fenomenlere ilişkindir. Baudrillard'nın ilk üç eseri Marksizmi göstergebilimle sentezleyen bir neo-Marksist toplum teorisinin geliştirilmesi yönünde sunulan taslaklar olarak okunabilir. Ama Baudrillard *Critique*'de kendisini Marksizmden uzaklaştırmaya başlar ve bundan sonra yayımlanan çalışması olan *Üretimin Aynası*'nda (1975; orijinal basımı 1973) Marksizmden kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kopar. Bu kitapta Marksist politik ekonominin geleneksel toplumlara uygulanamadığı gibi, çağdaş toplum üzerine uyuymayan perspektifler de sağlayamadığını iddia eder -bu iddiayı 8. bölümde ele alacağız.

Teorik yolculuğunun bu noktasında Baudrillard'nın eserleri simgesel mübadele tarafından yapılandırılmış modern öncesi toplumlar ile üretim tarafından yapılandırılmış modern toplumlar arasında yapılan temel bir ayrım etrafında döner. Şu halde, Baudril-

lard' açısından, tarihte en az bunun kadar ciddi bir kopmayı oluşturmuş modernlik ve postmodernlik arasındaki geçiş 4.B'de tartışmadan önce, tarihteki bu temel bölünmeyi açıklığa kavuşturulmuş.

Simge toplumlarından üretimci toplumlara

Modern toplumdan önce gelen tüm toplumlarda mübadele (exchange), henüz "değer" olarak kodlanmayan bir dizi simgesel muamele yoluyla yürütülür. Değer yalnızca kendi politik ekonomi sisteminde kullanım değeri ile mübadele değeri arasında ayırım yapan kapitalizmle birlikte ortaya çıkar. Bu sistem karmaşık simgesel mübadele sistemlerinden temel bir kopmayı oluşturur ve malların, mübadelenin nicel ölçütleri tarafından yönetilen piyasa yasaları uyarınca mübadele edilmesini başlatır. Böylece politik ekonomi simgesel mübadelenin somutluğunun yerine, paranın ve piyasa ekonomisinin yeni bir değer dünyasını oluşturduğu mübadele değerinin soyutlamalarını geçirir (Baudrillard, 1981: 63 ve devamı). Bu noktadan itibaren değer, politik ekonominin yasaları tarafından belirlenir ve politik ekonomi sistemi genişledikçe dünyanın tamamı sermaye birikiminin zorunlulukları uyarınca rasyonelleştirilir ve işlevselleştirilir. Nitekim, soyut değerler -para, sermaye, mübadele değeri- toplumu yönetir ve karmaşık simge sistemlerini, nakit kaydının ve bunun nicel ölçütlerinin sağladığı bağlantıya indirger. Değer, politik ekonomi sistemi içerisinde kullanım değeri (nesnelerin işe yararlığı), mübadele değeri (parasal bedel, ticari değer) ve yasaya bağlı değer (statutory value) ya da Baudrillard'ın adlandırmasıyla "gösterge değeri" olarak (sign value) eklenir.

Marx'm kullanım değeri ve mübadele değeri arasında yaptığı ayrıma Baudrillard, metaların itibar bahsetme ve toplumsal statü ve iktidarı gösterme özelliği yoluyla değer kazandıkları gösterge değerinin bir analizini ilave eder. Baudrillard, Marx'ın, mübadele değerinin ütopyacı ötekisi (other) olarak kullanım değerini hararetle savunurken bir noktayı görmediğini iddia eder. Baudrillard'ya göre, bizzat kullanım değeri, bireyleri kapitalist toplumsal düzenle bütünleştiren rasyonelleştirilmiş bir ihtiyaçlar ve nesneler sistemini üreten mübadele değeri sisteminin bir kurgusudur. Böylece, Baud-

rillard'ya göre, Marx'ın "radikal" teorisi politik ekonominin mantığını basitçe yeniden üretir. Baudrillard, kullanım değerinin, tarihsel mübadele sistemlerinin dışında yer alan tarih-dışı, kökleri doğa, yabancılaşmamış insan ihtiyaçlarında yatan bir değer olarak sunulması ölçüsünde mübadele değerinin "mazereti" olarak hizmet ettiği kullanım ve mübadele değeri arasındaki karşıtlığı sökmeye girişir. Baudrillard'nın çizdiği şemada, ihtiyaçların hakiki ya da gerçek olup olmaması, emeğin özgür ya da yabancılaşmamış olup olmaması sorun değildir; çünkü bu tip kavramlar üretimci mantık içerisinde kilitlenip kalmıştır. Baudrillard'nın benimsediği sahici devrimci alternatif, tüm faydacı zorunluluklardan kopan ve Diyonizyak oyun ve şenlik enerjileri içerisinde cümbüşe dalan bir simgesel mübadeledir.

Baudrillard'nın okuma tarzının Marx'ın eserlerini çarpıttığı savunulabilirse de (bkz. Kellner, 1989b: 33 ve devamı), modernliğin soyut bir değer düzeninde kök salan bir politik ekonomi sistemi olduğu konusunda Baudrillard'nın Marx'la genelde hemfikir olduğuna dikkat etmek bu kitaptaki amaçlarımız açısından ilginç olacaktır. Baudrillard'ya göre politik ekonomi sistemi, bir nesneler sistemi ve rasyonelleşmiş özne üreterek nesneleri ve ihtiyaçları rasyonelleştirir. Bu nesneler sistemi rasyonelleşmiş öznenin ihtiyaçlarını tatmin ederek emek ve tüketim sistemini yeniden üretir. Sonuç olarak, politik ekonomi yalnızca ne türden olursa olsun herhangi bir toplumdaki ekonomik örgütlenmenin kodu olmayıp, kapitalist ekonominin, yani üretim etrafında örgütlenmiş bir ekonominin tikel düzenini betimler ve böylece Marx (üretim) ile Weber'in (rasyonelleşme) yorumu altında okunduğunda, bizzat modernliğin eşdeğeridir.

Bundan dolayı, 1970'li yılların başından ortalarına kadar yazılmış olan bu metinlerde Baudrillard, tarih içerisinde simge toplumları -yani temelde hediye verme, şenlikler, dinsel ritüeller vb. etrafında örgütlenmiş olan toplumlar- ile üretimci toplumlar (yani, üretim etrafında örgütlenmiş toplumlar) arasında temel bir bölünme çizgisinin olduğunu önvarsayar. Böylelikle tüm toplumlarda üretimin birincil olduğunu belirten Marksist tarih felsefesini reddeder ve Marksist sosyalizm kavramını tanımaz. Baudrillard, Marksizmin kapitalist üretimcilikten yeterince kopmadığını, Marksist

sosyalizm kavramının kendisini farklı türden bir mantığa, değerlere ve hayat faaliyetlerine sahip tamamen farklı türden bir toplum olmaktan ziyade yalnızca üretimin daha verimli ve hakkaniyetle uygun örgütlendiği bir toplum olarak sunduğunu savunur.

Simgesel mübadele, mikropolitika ve kültür devrimi

Böylelikle, sonuçta Baudrillard, tarihte simge toplumları ve kapitalizm arasında görülen kopuş kadar radikal olacak ve kendisinin devrimci alternatifi olarak simge toplumlarına geri dönüşü oluşturacak başka bir kopuş daha ortaya koymakta ya da düşlemektedir. Bu noktadan itibaren kendi simgesel mübadele idealini, kapitalist (ve var olan sosyalist) toplumları yöneten üretim, fayda ve araçsal rasyonellik mantığının karşısına şu ya da bu yoldan dikecektir. Simgesel mübadele "bakışların mübadelesi, karşılıklı gidip gelen hediye, aşırı cömertlik, şenlik ve aynı zamanda tahrip etme (üretimin şişirdiğini, değerli kıldığını değer-olmayana dönüştürür)" (1981: 270) dahil olmak üzere çeşitli heterojen faaliyetleri ifade eder.

Öyle görünüyor ki Baudrillard, hem kullanım değerlerinin hem de mübadele değerlerinin pençesine düşmeyen simgesel mübadelelerle uğraşılması sayesinde politik ekonominin tahakkümü altına girmekten kaçınılabileceğini ve tüm faaliyetlerin özgül kullanımlar, değerler ve amaçlar olmasını talep eden bir sistemin mantığının altüst edilebileceğini savunuyor. Bunun yerine Baudrillard, simgesel mübadelenin, kapitalizmin mantığını ve değerlerini, yalnızca "üretimin aynası"nın bir yansıması (sözgelimi, işçi denetimi, üretim araçlarının toplumsallaştırılması) olduğunu iddia ettiği ve Marksistlerin savunduğu türden pratiklerin yapabileceklerinden çok daha radikal ölçüde altüst edici bir faaliyet sunduğunu ileri sürer.

Baudrillard *The Mirror of Production*'da (Üretimin Aynası) simgesel mübadeleyi döneminin kültürel devrimci projeleriyle bağlantılandırır ve kendi muhalif idealini ırksal ya da cinsel farklılık kodunu altüst edeceği ve bu nedenle politik ekonomi kodu içerisinde iş gören sosyalistlerden daha radikal ve yıkıcı olacağı varsayılan siyahlar, kadınlar ve homoseksüeller gibi marjinal grup-

ların ayaklanması görür. Bu noktada Baudrillard, bir farklılık ve marjin politikasını savunur. Buna göre, kendi değerlerini ve ihtiyaçlarını başat toplumun değerlerinin ve ihtiyaçlarının üstünde gören ve bunlara karşı onaylayan gruplar, çağdaş toplumların kodları ve mantığı içerisinde iş gören gruplardan daha radikal bulunur. Bu marjinler ve farklılıklar politikası o dönemin Fransa'sında Foucault, Lyotard, Deleuze ve Guattari ve öbürlerince savunulan mikropolitikayla da bağlantılıydı. Bu savunuya göre mikropolitika, gündelik hayat pratikleri üzerinde odaklanacak ve yeni bir toplumun önkoşullarını sağlayarak bireyleri toplumsal baskıdan ve tahakkümden kurtaracak olan hayat üslubu, söylem, bedenler, cinsellik, iletişim gibi gündelik hayat pratiklerinde yapılacak bir devrimi içerecektir. Baudrillard radikal politikanın temeli olarak arzusun zincirlerinden boşalmasını savunma konusunda Lyotard ya da Deleuze ve Guattari kadar ileri gitmedi asla -ve daha sonraları bu konumu *Forget Foucault*'da (Foucault'yu Unutun) (1987; orijinal basım 1977) açık seçik eleştirme ve hatta alay etme noktasına gelecektir. Ama sonuçta, politik değişim ve radikal politikayı sınıf mücadelesi, işyeri ya da devlet çerçevesinde düşünmekten ziyade toplumun ve gündelik hayatın mikrokürelerine oturtmak konusunda bir dönem için onların konumuna yakın durmuştu.

Üstelik, Baudrillard bir kültür devrimi ve total devrim çağrısında bulunmasına (1975: 130 ve devamı) rağmen, bir politik direniş biçimi olarak duvar yazıları üzerine bazı düşüncüler geliştirmek (Baudrillard, 1976:118) dışında, devrime ilişkin herhangi bir somut vizyon ya da pratiği asla açık seçik bir tarzda formüleştirmemiştir. Nitekim, önerdiği mikropolitikalar epey muğlak ve içi boştur. Baudrillard'nın dönemine uygun ultra-solcu politikası, gerçekten, kendi teorisini "ultra-devrimci" olarak konumlandıran sloganlardan başka bir şey değildir. Kendisinin betimlediği mütehakkim kodlar gözönünde tutulduğunda bu devrimin neyi başaracağı belli değildir. Esasen, Baudrillard'nın kültürel devrimden yana çıkışı ile sistemin tüm muhalif faaliyetleri özümseme yeteneğine ilişkin olarak yaptığı betimlemeler arasında aşırı bir gerilim vardır. Çünkü bir kültür devrimi yeni pratikler, kurumlar, göstergeler, kodlar, değerler vb. üretecektir; ama Baudrillard'nın teorisine bakacak olursak, tüm pratikler ve göstergeler her şeyce

gücü yeten bir kod -tipik bir şekilde muğlak ve yeterince teorileştirilmemiş bir terimdir bu- tarafından denetlenir ve soğurulur. Nitekim, gerçekten tavsiye edebileceği tek pratik total reddiye, total olumsuzluk ve radikal bir ötekilik ütopyasıdır (Baudrillard, 1975: 130).

Foucault ile Deleuze ve Guattari gibi Baudrillard'nın da bu dönemdeki politikası, geleneksel Marksizmden daha radikal ve devrimci olduğunu bildiren ultra-solcu "*gauchiste*" söylemlerin yörüngesinde dolaşır. Böylesi *gauchiste*'ler ultra-sol konumlara yerleştiler ve hizip partileri ya da grupları oluşturarak ya da parlamento dışı muhalefet olarak hareket ederek belli başlı sol partilerin dışında faaliyet gösterdiler. Mayıs 1968'in heterojen baş kaldırılarının derinden etkilenmiş olan Baudrillard ve dönemin öbür Fransız düşünürleri, Marksist işçi sınıfı politikasından kesin olarak koptular ve devrimci politika için alternatif perspektifler aradılar. Ama Baudrillard herhangi bir somut ve özgül politik perspektif ifade etmeyi asla başaramadı ve daha sonraki eserlerinde politik düşünüm ve eleştiriden tamamen uzaklaştı.

B. MODERNLİKTEN POSTMODERNLİĞE

Simülasyon bundan böyle bir arazinin, göndergesel bir varlığın ya da tözün simülasyonu değil. Simülasyon, kökenleri ya da gerçekliği olmayan bir gerçeğin modelleri tarafından yaratılır: Bir hipergerçek (Baudrillard, 1983a: 2).

Bugün bundan böyle hipergerçekçiliğin simüle edici boyutunu bünyesine dahil eden, bütünüyle -politik, toplumsal, tarihsel ve ekonomik- gündelik gerçekliktir (Baudrillard, 1983a: 147).

Baudrillard postmodernlik terimini bazı çevrelerde moda haline geldiği 1980'li yıllara dek benimsemese bile, 1960'lı ve 1970'li yıllarda ortaya koyduğu çalışmalar, tüketim toplumu ve onun göstergeleri, medyayı ve mesajlarını, çevre tasarımı ve sibernetik sevk ve idare sistemlerini, çağdaş sanat ve gösterge kültürünü dalandırıp budaklandırması üzerinde odaklaşan birçok ön-postmo-

dern izlekler barındırıyor. Baudrillard'nm ortaya koyduğu anlatı, "simülasyonlar" ve yeni teknoloji, kültür ve toplum biçimleri tarafından oluşturulan bir postmodernlik çağının ilerleme kaydetmesiyle karşılık içerisinde konulan ve üretim, endüstriyel kapitalizm ve göstergenin politik ekonomisinin egemenliği altındaki modernlik çağının sona erişiyile ilgilidir. Bu postmodern metinler, Baudrillard'nın önceki döneminde tüketim toplumuna ilişkin yaptığı analizleri ardında bırakır ve başvurduğu kategorileri bundan böyle çağdaş toplumlar açısından anlamlı olmadığına inandığı politik ekonomiden tamamen yalıtır.

Kutsal üçlü:

Simülasyonlar, içe dönük infilak ve hipergerçeklik

Enformasyon, anlamı ve toplumsalı çözerek, hiç de bir yenilik bolluğuna değil; tam tersine, total bir entropiye yol açan bir tür nebula çevirir (Baudrillard, 1983b: 100).

Baudrillard, bizim şimdi bilgisayarlaşma, bilgi-işlem, medya, siberetik denetim sistemleri ve toplumun simülasyon kodlar ve modeller uyarınca örgütlenmesinin, toplumun örgütleyici ilkesi olarak üretimin yerini aldığı yeni bir simülasyon çağının içerisinde bulunduğumuzu iddia eder. Modernlik eğer kodları ve modelleri endüstri burjuvazisinin denetlediği üretim çağıysa, bunun tersine postmodern simülasyonlar çağı modeller, kodlar ve siberetik tarafından yönetilen bir enformasyon ve göstergeler çağıdır. Baudrillard, göstergelerin kendilerine özgü bir hayat edindikleri ve modeller, kodlar ve göstergeler tarafından yapılandırılan yeni bir toplumsal düzeni oluşturan "*metallurgic* bir toplumdan *semiurgic* topluma geçiş"i betimler (1981: 185). "Radikal *semiurgy*", toplumsal hayat üzerinde tahakküm kurar hale gelen göstergelerin dramatik dallanıp budaklanışlarını betimler.

Baudrillard bu sürecin berisindeki ekonomik güçleri ya da toplumsal grupları asla saptamaya kalkışmaz ve böylelikle modellerin ve kodların toplumsal yaşantının asli belirleyicileri haline geldikleri bir tür teknolojik belirlenimcilik (determinizm) geliştirir. Bir simülasyonlar toplumunda, modeller ya da kodlar tecrübeyi ya-

pılandırır ve model ile gerçek arasındaki ayrımı aşındırır. Baudrillard, McLuhan'ın içe dönük infilak (implosion) modelini kullanarak postmodern dünyada imaj ya da simülasyon ve gerçeklik arasındaki sınırın infilak edip içe göçtüğünü ve bu göçükle birlikte tam da "gerçek" in yaşantılanmasının ve zemininin ortadan kaybolduğunu iddia eder.

Sözelimi, "TV Dünyası"nda Doktor imajı ya da simülasyonu (simüle edilmiş Doktor) zaman zaman Gerçek Doktor olarak kabul edilir; nitekim, Dr. Welby rolündeki Robert Young, kendisinden tıbbi tavsiyeler isteyen binlerce mektup almış ve daha sonra okuyuculara kafeinsiz kahvenin meziyetleri konusunda tavsiyelerde bulunduğu reklam filmlerinde oynamıştır. Raymond Burr, birbiri ardından avukat Perry Mason ve detektif Ironside rollerini oynamış ve 1950'li yıllarda hukuki konularda tavsiyelerini, 1960'lı yıllarda ise detektiflik hizmeti sunmasını isteyen binlerce mektup almıştır. Pembe dizilerde oynayan kötü erkeklerin ve kötü kadınların, televizyon dünyasında oynadıkları uyanık tiplerin kızdırdığı öfkeli hayranlardan kendilerini koruyabilmeleri için kamusal ortamlara giderken fedai tutmaları gerekmektedir.

Böylece hipergerçeklik, gerçek ve gerçek olmayan arasındaki ayrımların bulanıklaşmasına işaret eder ve burada "hiper" öneki, gerçeğin bir model uyarınca üretilmesiyle ortaya çıkan gerçeğin, gerçekten daha gerçek olduğunu ifade eder. Gerçek bundan böyle sadece bir veri olmakla kalmaz, (sözelimi bir manzara ya da deniz) yapıntısal bir şekilde "gerçek" olarak (yeniden) üretildiğinde (sözelimi simüle edilmiş bir çevre olarak), gerçek olmayan ya da gerçeküstü hale gelmez, gerçekten daha gerçek hale gelir, kendisiyle "sanırsal bir benzeşlik"te rötuşlanmış ve yeniden tazelenmiş bir gerçek olur (Baudrillard, 1983a: 23). Baudrillard'ya göre, Disneyland'deki Birleşik Devletler'e ilişkin modeller, ABD'nin gittikçe daha fazla Disneyland'e benzemesinden ötürü, toplumsal dünyadaki hazırlanışlarından daha gerçektir (1983a: 25 ve devamı). Baudrillard'ya göre hipergerçek, modellerin gerçeğin yerine geçtiği bir durumdur; bunun örnekleri kadın dergilerindeki ya da hayat tarzı dergilerindeki ideal ev, seks kitapçıklarında ya da cinsel ilişki kitaplarında tasvir edilen ideal seks, reklamlarda ya da moda gösterilerinde örneğini bulan ideal moda, bilgisayar el kitapçıklarında

ortaya konulan ideal bilgisayar vasıfları gibi olgularda görülebilir. Bu örneklerde, model, gerçeğin belirleyicisi haline gelir ve hipergerçeklik ile gündelik hayat arasındaki sınır silinir.

Bundan dolayı, hipergerçekliğin ilerleme kaydetmesiyle birlikte simülasyonlar bizzat gerçekliği oluşturmaya başlar. 1980'li yıllarda ABD'de küçük burjuvazinin büyük sıkıntılarını yeniden canlandıran *The People's Court* gibi gerçek hayattan alınma olayları doğrudan doğruya simüle eden televizyon programları ortaya çıkarken, Evangelistler dini, Ronald Reagan da politikayı simüle etmiştir. Bu evrende, simülasyon modeller gerçek kurumlardan daha gerçek hale gelir ve yalnızca simülasyon ve gerçeklik ayrımını yapmak gittikçe zorlaşmakla kalmayıp, simülasyonun gerçekliği bizzat gerçeğin ölçütü haline gelir.

Postmodern medya ortamında enformasyon ve eğlence, imaj ve politika arasındaki sınır infilak edip içe geçer. Birçok yorumcunun dikkat çektiği gibi, televizyon haberleri ve belgeseller, sundukları öyküleri çerçevelemek için dramatik ve melodramatik kodları kullanmaları sayesinde gittikçe daha fazla birer eğlence programı biçimine bürünmektedir. CBS'nin haber magazin programı *57th Street*, sanki bir komedinin ya da haftalık dizi filmin oyun karakterleriymiş gibi sunulan haber muhabirlerinin ikonik görüntülerinden oluşan bir kolajla başlarken, MTV, *Entertainment Tonight* ve çeşitli sohbet programları kültür endüstrisinin zehrini "olgular" ya da "bilgi" olarak perdelemek için haber yorumcularının çerçevelerini kullanırlar. Televizyonun hafifmeşrep haber programı *USA Tonight*, popüler ulusal gazete *USA Today*'in yapısını kopyalar ve yaklaşık otuz haber/eğlence parçasını günün haberleri olarak sunar. Bunun sonucu, enformasyon ve eğlence arasındaki sınırların çöktüğü "enfo-eğlence" denilen şeydir.

Politika ile eğlence arasındaki buna benzer bir infilak edip içe göçme, son yılların politik kampanyalarında açıkça görülebilir. Bu kampanyalarda imaj, içerikten daha önemlidir ve politik kampanyalar politikayı imaj yarışına ya da gösterge mücadelesine dönüştüren medya danışmanlarına, halkla ilişkiler "uzmanları"na ve kamuoyu yoklamalarına gittikçe daha fazla bağımlı hale gelmektedir. 1988 yılı Amerikan Başkanlık kampanyalarının analizini yapanlar, televizyondan yapılan reklamların, fotoğraf çekimi için verilen

pozların, tartışmaların ve adayın imajını sunan öbür medya olaylarının seçimlerde önemli bir rol oynadığı konusunda fikir birliği etmektedirler (Kellner, 1990'da tartışılmaktadır).

Böylece, infilak edip içe göçme kavramı Baudrillard'nın post-modern toplum teorisinin kilit öneme sahip bir ögesi haline gelir. Batı'nın endüstriyel dünyası daha önceleri toplumsal kürelerin farklılaşması, söylem ve değerin yanı sıra "infilak edip dışa saçılma"nın (explosion), malların genişleyen üretiminin, bilim ve teknolojinin ve ulusal sınırların damgasını taşıyordu. Marx ve Engels'in yazdıkları *Communist Manifesto* (1978) üretici güçleri, yeni ulaşım ve iletişim tarzlarını dönüştüren ve genişleten, dünyayı sömürgeleştiren sanayi kapitalizminin infilak edip dışa saçılmasını betimler. Böylece modernliğin dışa saçılmaları yeni teknolojileri, ürün farklılaşmasını, mal ve hizmetlerin durmaksızın dallanıp budaklanmalarını içeriyordu.

Baudrillard'nın infilak edip içe göçme teorisi, anlamın medyada içe göçmesi, medyanın ve toplumsalın da kitlelerde içe göçmesi dahil olmak üzere sınırların çökmesine yol açan bir toplumsal entropi sürecini betimler (1983b). Medya mesajlarının yayılması ve semiurgy toplumsal alanı tıka basa doldurur; anlam ve mesajlar nötrleştirilmiş bir enformasyon, eğlence, reklam ve politika akışı içerisinde birbirlerini donuklaştırır. Baudrillard, kitlelerin sürekli mesaj bombardımanına tutulmaktan ve sürekli olarak satın almaya, tüketmeye, çalışmaya, oy kullanmaya, bir kanaat beslemeye ya da toplumsal hayata katılmaya kışkırtılmaktan bezdiğini ve hınç beslediğini savunur. Böylece kayıtsız kitleler, tüm anlamın, mesajların ve kışkırtmaların bir kara delik tarafından yutulmuşçasına infilak edip içe göçtüğü kasvetli bir sessiz yığın haline gelir. Böylece, toplumsal ortadan kaybolur ve toplumsalın yok olmasıyla birlikte sınıflar, politik ideolojiler, kültürel biçimler ile medya semiurgy'si ve bizzat gerçek arasındaki ayrımlar infilak edip içe göçer (Baudrillard, 1983a ve 1983b). Baudrillard yalnızca bir dizi infilak edip içe göçmeyi (yani, politika ve eğlence, sermaye ve emek ya da yüksek kültür ve aşağı kültür arasındaki göçükler) betimlemekle kalmayıp, bir bütün olarak toplumun infilak edip içe göçtüğünü iddia etmektedir.

Bundan dolayı, Baudrillardcı tarife göre, göndergelerin olma-

dığı simulacra evreni, en aşırı ucuna vardırılmış bir postyapısalcı anlam ve gönderge eleştirisinin bir sonucu olarak okunabilir. Bu en uç noktasına vardırılmış eleştiride, teorinin ya da politikanın demir atabileceği bir noktanın olmadığı, hiçbir istikrarlı yapının barınmadığı bir evrende simulacra heyelanı, metinselliğin ya da söylemlerin oyununun yerine geçmiştir. Aslına bakılırsa, Baudrillard'ın yazılarının birçoğunda evren, felsefenin, toplum ve politika teorisinin ve kapitalist toplumun eski sınırlarının ve ayrımlarının farklılaşmamış bir simulacra oluşturacak şekilde infilak edip içe göçtüğü, hiçbir sınır barındırmayan baş döndürücü bir akış içerisindeymiş gibi görünür.

Maddeci bir arzu teorisi geliştirmeye çalışan ve "gerçek, imkânsız değildir; sadece giderek daha fazla yapmacılaşmaktadır" diye ısrar eden Deleuze ve Guattari'den (1983: 34) farklı olarak Baudrillard, gerçekliğin bir imajlar ve göstergeler sisi içerisinde tamamen kaybolup gitmekte olduğunu iddia eder. Oysa Baudrillard aynı zamanda daha önceki ile halihazır toplumsal düzen arasında, modernlik ile postmodernlik arasında epeyce kesin ve önemli bir sınır çizgisinin olduğunu önerir; ve kendisinin orijinallik ve yenilik konusundaki iddiaları, yeni bir şeyleri ele almakta olduğu, birtakım yeni toplumsal durumları ve fenomenleri kavramakta olduğu, daha önceki düşünmenin, sınırların ve politikanın ötesine uzanmakta olduğu yönünde beslediği inanca bağımlıdır.

Baudrillard'ya karşı Foucault

Baudrillard, 1970'li yılların sonuna gelindiğinde, kendi teorisini açıkça en avangard tutum olarak konumlandırmak istedi. Daha önceleri Foucault'nun çalışmalarından yararlanmasına ve bu çalışmaları zikretmesine⁴ rağmen, Foucault'nun ünü zirvedeyken yazılmış olan *Forget Foucault*'da (1987; orijinal basımı 1977) Baud-

4. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*'da (s.193 ve devamı) (Simge Mübadelesi ve Ölüm). Foucault'nun belli çalışmalarının birkaçından yararlanır ve bunları "kültürümüzün hakiki tarihine, Ayrımlandırmanın Soykütüğüne ilişkin ustaca yapılmış analizler" olarak zikreder (1976: 195). Kitabın tamamı Foucault'nun disipliner toplum, bedeninin normalleştirilmesi vb. nosyonlarıyla uyumlu bir tını çıkarır. En tuhaf olanı da, Baudrillard'ın kısa süre sonra *Foucault'yu Unutmamızı* önerecek olmasıdır (1987a).

rillard, daha önceleri kullanmış olduğu teorik konumları saldırgan bir tarzda eleştirmiştir. Baudrillard'nın gelişiminde bu metin, bir simgesel ihlal (transgression) ve kültürel devrim politika-sına olan daha önceki bağlılığından vazgeçerek daha nihilistik, alaycı ve a-politik bir alana hamle ettiği ve eleştirel toplum teorisindeki temel kavramların geçerliliğini radikal ölçüde sorguladığı anahtar mahiyette bir metindir. Baudrillard yine bu metinde, Deleuze, Guattari ve Lyotard tarafından popülerleştirildiği haliyle Freudcu-Marksist arzu teorilerine de saldırır ve böylelikle kendisini, Fransız kültür sahnesinde hiper-avangardist konum için girişilmiş olan savaşta önde gelen rakiplerinden farklılaştırır.

Baudrillard, Foucault'yu, postmodern dönemece giremeyip klasik cinsellik ve iktidar formülüne takılıp kalmış olan bir teorisyen olarak yorumlar. Yenilik getiren tüm teorileştirme tarzına rağmen Foucault, "asla çığneyip geçmek istemediği sistemin halihazır dönüştürümünün tam eşiğine gelip durur" (Baudrillard, 1987a: 16). Baudrillard, Foucault'nun iktidara ilişkin olarak yaptığı tartışmaları onun eski bir çağı betimlemiş olmasının bir emaresi olarak kabul eder: "Foucault iktidar hakkında... tam da iktidarın ölü olmasından ötürü bu kadar iyi konuşmuşsa ne olacak? Yayılmadan ötürü yalnızca iktidarı bir yere oturtmak imkânsız olmakla kalmıyor, iktidar aynı zamanda hâlâ gözümüzden kaçacak bir tarzda safiyen ve basitçe çözülüp dağılmıştır; tersine çevrilme, iptal edilme tarafından parçalanmıştır ya da simülasyon aracılığıyla hipergerçek haline getirilmiştir" (1987a: 11-12).

Baudrillard, bir postmodern simülasyon çağında, toplum teorisinin klasik göndergelerinin ortadan kalktığı bir modeller, kodlar, enformasyon ve medya tarafından belirlenme çağında Foucault'nun teorisinin eskimiş olmasından ötürü Foucault'yu unutmamızı önerir. Foucault iktidarın karmaşık ve çoğul olduğunu görmüş, ama iktidarın tamamen soyut hale geldiğini, bundan böyle ister makro olsun isterse mikro, herhangi bir kurumda mevzilenmediğini görememiştir. Baudrillard'ya göre iktidar bundan böyle disiplinler olmayıp, göstergelerin saptanması mümkün olmayan dolaşımı yoluyla hareket eden ölü bir iktidardır. İktidar bir simulacrum haline gelir, "bir metamorfoza maruz kalıp göstergelere dönüşür ve göstergeler temelinde türetilir" (Baudrillard, 1987a: 59).

Baudrillard, Foucault'nun iktidar üzerine postmodern perspektifler sunma tarzlarını (Bkz. aşağıda 2.B.) gösterme konusunda başarısız da olsa., Foucault'nun geniş kapsamlı iktidar analizlerinin iktidarın ve toplumsal yeniden üretimin günümüzdeki kilit mekanizmalarına (inediya, tüketim, moda, boş zaman ve göstergebilgisi) ilişkin herhangi bir tartışma getirmediği konusunda kendisiyle ile hemfikir olabiliriz. Bu önemli fenomenler hakkında hiçbir şey söylememiş olmasından ötürü Foucault'nun toplum ve iktidar analizi, hayati önemi haiz boyutlardan yoksundur. Baudrillard'nın eserlerinin barındırdığı erdem, çağdaş toplum üzerine, göstergelerin ve imajların çağdaş kültür içinde birer denetim mekanizması olarak işlev görme tarzlarıyla ilgili alternatif perspektifler sağlamasıdır. Ama Foucault'yu amnezyak bir tarzda reddetmek konusunda Baudrillard çok ileri gider ve medya, göstergeler ve kodların yanı sıra gösteri, disiplin, gözetim, cinsiyetçilik, ırkçılık, işkence ve öbür toplumsal denetim tarzlarını da içeren günümüz iktidar biçimlerinin heterojen karakterini dikkate almaz.

Aslına bakılırsa, bazı postmodern teorilerin daha çokperspektifli bir yaklaşımdan ziyade nasıl da basitleştirici bir ya/ya da mantığını benimsediğini görürüz burada. Nietzsche'nin savunduğu gibi, bir perspektifler çoğulluğu fenomenlere tek-optikli bir perspektifin sunabileceğinden daha zengin bir yaklaşım sunar.⁵ O nedenle, Foucault'nun göstergebilgisel ya da medyatik iktidarı ihmal edişini Baudrillard'nın düzeltmesine karşılık, Foucault'nun çalışmaları da Baudrillard'nın infilak ettirip içe göçüren analizini kullanışlı bir şekilde dengelemektedir. Baudrillard'nın tüm karıştıklıkların ve farklılaşma çizgilerinin infilak edip içe göçtüğünü ileri sürdüğü noktada Foucault, disiplin ve iktidarın nasıl ayırdığını, farklılaştırdığını, hiyerarşiler yarattığını, marjinalleştirdiğini ve dışladığını gösterir. Ayrıca, Foucault'nun kurumlar, pratikler ve söylemler hakkında yaptığı analizlerde iktidarın bilgi, disiplinler mekanizmalar ve özneler yaratma yollarını tanıtlamasına karşılık.

5. Nietzsche, *Will to Power*'da (1967: 330) şöyle yazar: "Dünyanın değeri bizim yorumlarımızda yatar...insanın her yükseltişi dar görüşlü yorumların alt edilmesini beraberinde getirir; iktidarın her artışı ve daha fazla güçlenmesi yeni perspektifleri ve yeni ufuklara inanmanın araçlarını önümüze serer -bu düşünce yazılarının tamamına nüfuz etmektedir".

Baudrillard basitçe soyut bir göstergebilgisel iktidar teorisi önerir. Bundan dolayı, yeterli bir iktidar teorisi ne Baudrillard'yı ne de Foucault'yu unutacak ve günümüz toplumundaki çokkatlı iktidar biçimlerini bağlamsalcı bir tarzda teorileştirecektir.

Örneğin, belli bir bağlamda tikel bir iktidar biçimi mütehakkim olurken, öbür bağlamlarda çokkatlı iktidar biçimleri üstbelirlenmiş (overdetermined) bir tarzda işleyebilir. Sözgelimi, Sovyetler Birliği'nde, baskıcı devlet iktidarı nüfusun yıllarca gözetim ve denetim altında tutulmasına hizmet etmiştir. Bunun tersine, Amerika Birleşik Devletleri'nde, devlet iktidarı, medya gösterileri, metaların büyüleyiciliği ve bolluğun bileşimi bir toplumsal denetim biçimleri çoğulluğu sağlamıştır. Sovyetler Birliği'nde baskının gevşemesiyle birlikte medya yeni işlevler üstlenmekte, sözgelimi Komünist Parti'deki çürüyüşü, parlamentodaki tartışmaları ve geniş kapsamlı politik değişimleri sergileyerek nüfusu büyülemektedir. Buna ilaveten, Gorbaçov'un politikalarını olumlu bir şekilde tasvir eden medya, *perestroika* lehine hegemonya kurulmasında kullanılmıştır. Sözgelimi, "özgürleşmiş" Sovyet medyası, 1990 yılının bahar aylarında, medya söylemi SSCB'nin ulusal kimliğini korumak isteyenlere ve milliyetçi "ayrılıkçılık" a saldıranlara tahsis edilerek Litvanyalılara ve öbür bağımsızlık hareketlerine saldırmakta mahirane bir şekilde kullanıldı. Böylece medyanın SSCB'de devletin kalın kafalı, baskıcı ideolojik aygıtı olarak hizmet etmekten çıkarak daha gelişkin bir bütünleştirme ve içerip sınırlandırma gücü olarak iş görmesi yönünde bir değişiklik söz konusu. Sonuç olarak, iktidar teorilerinin değişen iktidar, tahakküm ve toplumsal mücadele şekillenimlerini teorileştirmeye yetecek denli mahir olan çokperspektifli yaklaşımları kullanabilmeleri gerekir.

Baudrillard'ya göre, bir medya ve enformasyon toplumunda iktidarın akıp giden göstergelerin ölü iktidarına dönüşmesi, iktidarı o kadar dağınık, soyut ve maddiliğinden arındırılmış bir fenomen haline getirir ki, iktidarın izlediği yörüngelerin, yapısının, söylemlerinin ve etkilerinin haritasını çıkarmak imkânsızlaşmıştır. Bunun tersine, Foucault, iktidarın izlediği yörüngelerin ve bu iktidarın kurumlar, söylemler ve pratiklerde işlev görme tarzlarının haritasını çıkarır. Ama, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Foucault iktidarın kimin lehine işlediğini asla özgül bir şekilde saptamaz. Esasen hem

Foucault hem de Baudrillard politik ekonomiyi ihmal eder ve bu nedenle üretim tarzının ve toplumsal ilişkilerin iktidar ilişkilerini, yani tahakküm ve tabi kılma ilişkilerini nasıl ürettiğini analiz etmekten acizdirler. Hem Foucault hem de Baudrillard gerçekten var olan herhangi bir iktidar yapısını tasvir etmemişler ya da hangi grupların ya da toplum kesimlerinin hapishaneleri, medyayı ya da yönetimi hangi amaçlarla denetlediklerinden söz etmemişlerdir.

Bununla birlikte, çok-perspektifli bir toplum teorisi ekonomi, devlet, toplum, kültür ve gündelik hayat arasındaki iç bağıntıların tasvir edilmesine ve bu boyutların nasıl olup da karmaşık bir toplumsal sistemi biçimlendirdiğinin analiz edilmesine ilgi duyar. Foucault'nun hapishaneler, tıbbi ve psikiyatrik kurumlar ve çeşitli söylemler ile pratikler üzerine geliştirdiği perspektifler, toplumsal hayatın toplum teorisi tarafından sık sık ihmal edilen önemli bölgelerini aydınlatıyor. Benzer şekilde, Baudrillard'nın kültürel göstergebilgisi, simulacra, sibernetik ve postmodern kültüre verdiği ağırlık, içinde bulunduğumuz kitle iletişim ve yüksek teknoloji toplumunu kavramsallaştırmak açısından önemli perspektifler sağlar. Ama içinde bulunduğumuz çağa ilişkin olarak geliştirilecek eleştirel bir toplum teorisi açısından ne Foucault ne de Baudrillard yeterli bir perspektif sunmaya yanaşır. Her ikisi de gereğinden fazla tekyönlü ve indirgeyicidir; geniş bir ekonomik, çevresel ve politik sorunlar silsilesini ihmal etmeleri yüzünden ekonomi, devlet, ırk ve toplumsal cinsiyet tahakkümünün süregiden önemi karşısında kör kalırlar. O nedenle, Foucault'nun ve Baudrillard'nın perspektiflerinin tekyönlülüğüne karşı, biz, bir yandan onların günümüz toplumu üzerine geliştirdikleri ziyadesiyle tek-yönlü perspektiflerini reddederken, öbür yandan onların analizlerini daha geniş ve kapsamlı bir teoriye dahil edecek çok-perspektifli bir toplum teorisi için çağrı yapmaktayız (bkz. 8. bölüm).

Baudrillard, *Forget Foucault*'da saldırısını Foucault'nun ötesine uzanarak kendi çağdaşları Deleuze ve Guattari ile Lyotard'ı içerecek şekilde genişletirken, mikropolitikanın geçerliliğini de sorgular (1987a: 25 ve devamı). Bu teorisyenlerin iktidarın merkez-sizleşmiş olduğunu ve bu nedenle toplumun yerel düzeylerinde yürütülecek çokkatlı mücadele biçimlerini gerektirdiğini iddia etmelerine karşılık, Baudrillard iktidarın Foucault ile Deleuze ve Gu-

attari'nin koyutladıklarından bile daha dağınık ve parçalanarak tuzla buz olduğu gerekçesiyle moleküler politikanın da reddedilmesi gerektiğini savunur. Baudrillard arzusunun zincirlerinden boşalmasına ve arzusunun bir yeni nesneler çoğulluğuna yatırım yapmasına önem vermenin yalnızca kapitalizmin ethos'unu kopyalayarak çoğalttığını savunur (1987: 25). Baudrillard aynı zamanda toplumsal belirlenimin tam da Deleuze ve Guattari'nin alkışladığı mikro düzeylerde cereyan ettiğine inanır ve modeller ile kodlar tarafından denetlenen bir bölgeyi fetişleştirme tehlikesine karşı şunu ilan ederek uyarır: "Molekülerden sakının!" (1987: 36).

Forget Foucault aynı zamanda üretim ve ayartma (seduction) arasındaki yeni karşıtlığın tarifini içerir -bundan sonraki kitabı *Seduction*'ın (Ayartma) (1990; orijinal basımı 1979) başlığı haline gelecek olan yeni bir Baudrillard "stratejisi". Baudrillard bıkıncaya dek ayartma, bir süre için üretim ve fayda dünyasının imtiyazlı karşıt terimi olarak simgesel mübadele teriminin yerine geçti. Baudrillard aristokratik bir "gösterge ve ritüel düzeni" olarak ayartmayı burjuva üretim idealinin karşısına diker ve üretimin ölümcül bir ciddiyet barındıran emeğine karşı meydan okuyarak yapmacıklık, görünüş ve oyunculluğa değer verir. Baudrillard ayartmayı öncelikle cinsel ilişkiye girmek için birilerini baştan çıkarma anlamında değil; kendi kuralları, cazibesi, kapanları ve tuzakları olan ritüel ve oyun anlamında kullanıyor. Yazısı bu noktada kişisel mizaca özgü düşünce ve yazım tarzlarına hasredilmiş bir modern öncesi neo-aristokratik estetizme doğru geri çekilir ve sık sık muhafazakâr düşünceye kayar. Baudrillard'nın kaleme aldığı metinler bundan böyle daha mizaca özgü, kişisel ve bölük pörçük hale gelir ve günümüzdeki mevcut sahneye ilişkin metafizik, öykü anlatma ve *aperçus*'nün* yeni bir alaşımını sergiler. Üstelik, Baudrillard tüm radikal politika tarzlarından vazgeçer ve post-politik bir analiz evresine girer.

* Sezgi yoluyla anlama, bakış, plan, özet. (ç.n.)

C. POSTMODERNLİK, METAFİZİK VE POSTPOLİTİKA

Nihilist olmak, bu atalet noktasını imtiyazlı kılmak ve sistemlerin tersine çevrilemezliğini geri dönüşün olmadığı bir noktaya dek analiz etmekse eğer, bu durumda ben nihilistim.

Nihilist olmak bundan böyle üretim tarzını değil de gözden yitiş tarzını takıntı haline getirmekse, bu durumda nihilistim. Gözden yitiş, aphanasis, infilak edip içe göçme. Werschwindens'in taşkınlığı (Baudrillard, 1984b: 39).

Baudrillard'nın 1976 sonrası yazılarında politik ekonomi, medya ve sibernetik, tamamen yeni bir postmodern toplum tipi olarak yorumlanabilecek bir simulacra ve yeni teknolojiler dünyası üretmek üzere yekvücut olurlar. Ama 1980 yılına kadar -ve bir ölçüde bu tarihten sonra da- Baudrillard günümüzün toplumsal sahnesini "bizim modern toplumumuz", "modern zamanlar" ve "bizim modernliğimiz" olarak betimlemeyi sürdürdü (Baudrillard, 1976: 7). İlk 1980 yılında bir ders olarak sunulan "Nihilizm Üzerine" başlıklı yazısında kendi teorisini ilk kez "postmodernlik" in bir analizi olarak sunar. Burada "modernlik" i "görünüşlerin radikal ölçüde tahrip edilmesi, dünyanın büyüsunün bozulması ve yorum ve tarihin şiddetine terk edilmesi" olarak sunar (1984b: 38). Modernlik şimdi Marx ve Freud'un çağı olarak, politika, kültür ve toplumsal hayatın ekonominin gölge fenomenleri olarak yorumlandığı ya da her şeyin arzu ya da bilinçdışı çerçevesinde yorumlandığı çağ olarak karakterize edilir. Bu "kuşkunun yorumbilgisi" gerçekliğin gizemini bozmak için, görünüşlerin berisindeki temel gerçeklikleri, olguları oluşturan güçleri açığa çıkarmak için derinlik modelleri kullanmıştır.

Böylece modernlik devrimi, tarihin diyalektiğine, ekonomi ya da arzuya yaslanan bir anlam devrimiydi. Baudrillard bu evreni hakir görür ve modernlik evreninin "ikinci bir devrimin, yirminci yüzyılda gerçekleşen postmodernlik devriminin, görünüşlerin daha önceki yıkımına eşit bir derin anlam yıkımı sürecinin" parçası olduğunu iddia eder. "Anlamla yaşayan anlamla ölür" (1984b: 38-9). Postmodern dünya anlamdan yoksundur; teorilerin herhangi bir

güvenli limana demirlemeksizin boşlukta aktığı bir nihilizm evrenidir. Anlam derinliği, gizli bir boyutu, görülmeyen bir alt-katmanı ve istikrarlı bir temeli gerektirir; oysa postmodern toplumda her şey "müsterhce", görünür, açık seçiktir ve daima hareket halindedir. Bu açıklamada postmodern sahne ölü anlamın ve aynının yeni bileşimlerine ve permütasyonlarına dönüşen donmuş biçimlerin alametlerini sergiler. Göstergelerin ve biçimlerin bu giderek hızlanan dallanıp budaklanışlarında, sınırların ötesine taşan büyüme, kendi içine dönme ve atalet içerisinde çökmeyle karakterize olan ve gittikçe artan bir infilak edip içe göçme söz konusudur.

Nietzsche'nin (1967: 17 ve devamı) ortaya attığı aktif nihilizmden farklı olarak Baudrillard'ın nihilizmi neşeden, enerjiden, daha iyi bir geleceğe duyulan umuttan yoksundur: "Melankoli" işlevsel sistemlerin, halihazır simülasyon, programlama ve bilgi sistemlerinin temel tonalitesidir. Melankoli, anlamın gözden yitış tarzının, işlevimsel sistemlerde anlamın buharlaşma tarzının bağrında yatan niteliktir (1984b: 39). Esasen Baudrillard'ın postmodern zihin durumu keder ve melankoliden baş dönmesi ve sersemlemeye, oradan nostalji ve kahkahaya dek uzanan duygu ve tepkilerin çelişkili bir almasığını sergiler. "Gözden yitış tarzı"nın analizi epey orijinal bir katkı oluşturur ve esasen Baudrillard toplumumuz ve kültürümüzde gözden yitmekte olanı herhangi bir yanılsama ya da kederle kapılmaksızın betimleme doğrultusundaki itkiye sadık kalmıştır.

Baudrillard "Artıklarla Oyun" başlıklı bir mülakatta (1984a) düşüncelerini yine postmodern çerçevesinde sunar ve önceki toplum teorisinin merkezi terimlerinin gözden yitışini betimlemeyi sürdürür. Anlamın ve modernliğin göndergeleri ve erekliliklerinin yıkımından sonra postmodernizm, "bir geçmiş kültürün onarılmasına" yönelmiş boşluk ve şiddetli acıya gösterilen bir tepki olarak betimlenir. Postmodernizm "tüm geçmiş kültürleri, insanların yıkıkları her şeyi; insanların neşeyle yıktıkları ve şimdi yaşayabilmek, ayakta kalabilmek için üzüntü içerisinde yeniden inşa etmeye çalıştıkları her şeyi geri getirmeye çalışır. Gerçekten, eğilim bu yöndedir. Ama burada bitmeyeceğini umuyorum. Bundan daha orijinal bir çözüm olmasını umuyorum. Bu çözüm şimdilik etrafta görünmüyor" (1984a: 24).

Baudrillard sanat alanında, olanaklı tüm sanatsal biçimlerin ve

işlevlerin tükendiğini iddia eder. Teori de kendisini tüketmiştir. Böylece, postmodern, "bundan böyle olanaklı tanımların olmadığı bir evrenin" karakteristiğidir. "Her şey olup bitti. Olanaklılıkların uç noktalarına varıldı. Her şey kendi kendisini imha etti. Bütün bir evrenini yapıbozumuna uğrattı. O nedenle geriye yalnızca kırıntılar kaldı. Bundan sonra yapılabilecek tek şey, kırıntılarla oynamaktan ibaret. Kırıntılarla oynamak -işte bu postmoderndir" (Baudrillard, 1984a:24).

Bu evrende sanatın -ve tahminen teori, politika ve bireylerin yapabileceği tek şey zaten üretilmiş olan biçimleri yeniden biçleştirmek ve bu biçimlerle oynamaktır. Gelgelelim, başka vesilelerle Baudrillard eski disiplinleri, biçimleri ve düşünceleri postmodern bir pastiş ya da kalıntılarla oyun içerisinde yeniden canlandırma girişimini eleştirir.⁶ Esasen Baudrillard modernlikten "katastrofik" bir şekilde kopularak tamamen yeni bir toplumsal duruma geçildiğini koyutlayarak, daha önceki teori ve politika biçimlerinden radikal ölçüde ayrılır. Ortaya koyduğu teori 1980'li yıllarda kendi ayırt edici dili, konumu ve üslubuyla gittikçe artan şekilde kendine özgü bir hal alır. Ama modern ve postmodern çağlar arasında cereyan ettiğini varsaydığı bu mutlak kopuşu asla yeterli bir şekilde betimlemez ya da teorileştirmez ve böylelikle tarihte ortaya çıktığı iddia edilen kopuşu ya da ayrılmayı yeterince dönemselleştiren, karakterize eden ya da haklılaştıran bir postmodernlik teorisini de asla geliştirmemiş olur. Sonuç olarak, Baudrillard'ın postmodernlik nosyonu fena halde yetersiz ölçüde teorileştirilmiş olup yeterince bağlamsallaştırma yapmaktan yoksundur. Baudrillard'ın teorisi soyut, tek yanlı olup, modernlik ile postmodernlik arasındaki çok sayıda sürekliliğin yanı sıra halihazır içinde

6. Baudrillard'ın kendisini felsefenin postmodern bir yeniden canlanması ve eski değerlerin ve düşüncelerin postmodern "yamalanması" olarak gördüğü şeyden uzaklaştırdığı eserine bakınız (1986a: 32, 38). Başka bir mülakatta simülasyonlara ve ölümcül stratejilere ilişkin teorilerinin sırf postmodern bir teoriden daha fazlasını ifade ettiğini bildirir: "Simulacrum, baştan çıkarma ve ölümcül strateji nosyonlarında, postmodernin bir düşünsel modanın sonucuna ya da modernliğin başarısızlığının sendromuna indirgediği metafizik bir şeyler söz konusu (gerçekten fazla ciddi olmayı istemeksizin). Bu anlamda, bizzat postmodern gerçekten post-moderndir. Bizzat postmodern, yüzeysel bir simülasyon modelidir ve kendinden başka hiçbir şeyi tarif etmez. Ona uzun bir geleceği garantileyen bugünler" (1989b: 5).

bulunduğumuz dönemin sayısız can sıkıcı gerçeklikleri ve sorunları karşısında körlük etme eğilimindedir. İlk high-tech* toplum teorisyeni olan Baudrillard, kendisinin şimdi olarak geleceğin bir simülasyon modeline yansıttığı halihazır çağın belli eğilimlerini yeniden üretir.

Metafizik dönüm noktası: 1980'li yıllarda Baudrillard

Evren diyalektik değil; Denge durumuna değil, aşırılıklara doğru hareket eder; uzlaştırmı ya da senteze değil, radikal bir çatışmaya adanmıştır. Ve Kötülük ilkesinin aynısıdır. Kötülük ilkesi nesnenin tekinsiz dehasında, arı nesnenin esrik biçiminde ve özne üzerinde sağladığı muzafferane stratejide dışavurulur (Baudrillard, 1988: 185).

Baudrillard 1980'li yıllarda bir postmodernlik teorisi geliştirmekten ziyade metafiziğe yöneldi ve kendisinin postmodernlik analizi olarak yorumlanabilecek analizin yerine çağımız sahnesinde özne ile nesne arasındaki yeni bağıntıyla ilgili derin metafizik düşünceleri koydu. 1983 yılına ait *Les stratégies fatales* (Ölümcül Stratejiler) (1990'da tercüme edilmiştir İngilizceye), şeylerin nihai mahiyetleriyle ilgili ve Delfi tapınağının kâhinlerine yaraşır kehanetlerle doludur. Örneğin: "Şeyler anlamın diyalektiğinden, onları sıkı bir diyalektiğin elinden sıyrılmanın bir yolunu buldular: Sonsuzcasına dallanıp budaklanarak, kendilerini potansiyelleştirerek, özlerini safdışı bırakarak, aşırı noktalara giderek ve bundan böyle kendi içkin amaçları ve çılgın haklılaştırmaları haline gelen bir müstehcenlikle becerdiler bunu" (Baudrillard, 1988b: 185). Baudrillard'ya göre nesneler (kitleler, enformasyon, medya, metalar vb.) kendi sınırlarını çiğneyip geçmiş ve öznelerin denetiminden sıyrılmışlardır. Aşağıda Baudrillard'ın bizim tarihsel mukadderatımızdaki sözümona büyük bölünmeyi, metafizik vizyonları günümüz çağına ilişkin analiziyle bağlantılı olsa bile özne ve nesnenin oynadıkları karşılıklı rollerin tersine çevrilmesi çerçevesinde yorumladığını göreceğiz.

Ölümcül Stratejiler, şimdiye kadar Batı metafiziği, bilimi ve politikasına damgasını vurmuş olan öznenin nesne üzerinde tahak-

* Yüksek teknoloji. (y.h.n.)

küm kurma savaşını kaybettiği bir senaryonun tasvir edildiği postmodern metafizik denilebilecek bir metafizik geliştirmeye girişir. Metafizik geleneksel olarak nihai gerçekliği kavramsallaştırma girişimiydi ve modern felsefede özne/nesne ikiliği, metafizik araştırmanın çerçevesini sunuyordu. Öznellik felsefesi nesne karşısında öznenin üstünlüğünü savunuyordu ve modern metafizik bu üstünlüğü meşrulaştırmıştı. Baudrillard'a göre bu oyun bitmiştir ve öznenin nesne dünyası üzerinde hükümlanlık kurma iddialarını ilga etmesi gerekmektedir.

Baudrillard'ın metafiziği ironilerle dolup taşar ve Alfred Jerry'nin patafizliğinden.* "hayali çözümler bilimi"nden etkilenmiştir. Jerry'nin *Ubu Roi, The Gestures and Opinions of Doctor Faustroll*'undaki ve öbür edebi metinlerin yanı sıra Jerry'nin patafizliğe ilişkin daha teorik açıklamalarındaki evren gibi, Baudrillard'ın dünyası nesnelerin gizemli yollardan hüküm sürdüğü, insanların ve olayların absürd ve nihai olarak bilinemez iç bağlantılar ve ilahi takdir tarafından yönetildikleri tamamen absürd bir yerdir (Fransız oyun yazarı Eugene Ionesco, bu uzama giriş için başka bir iyi kaynaktır). Baudrillard, yaratıcısının fantazileri, sanrıları ve izdüşümleriyle uyumlu bir dünya icat etmek konusunda Jerry'nin izinde gider. Jerry'nin evreni gibi Baudrillard'ın evreni de sürpriz, tersine çevrilme, günah, müstehcenlik, şok etmeye ve tecavüze yönelik bir arzu tarafından yönetilir.

Böylece, modern metafiziğin ölümcül derecede ciddiyetine karşılık Baudrillard'ın postmodern metafiziği daha ironik, oyuncu ve patafiziktir. Ama Jerry'nin ve Baudrillard'ın patafizikleri arasında temel bir farklılık vardır. Jerry'nin özneleri -Ubu Roi, Faustroll ve öbürleri- evren üzerinde aptalca olmasının yanı sıra kahramanca egemenlik kurmaya ve gerçekliği kendi hayali tasarımları, hırsları ve arzuları uyarınca yeniden yapmaya çalışırlar. Ama Baudrillard'a göre özne yenilgiye uğramış, nesnelerin hükümlanlığı başlamıştır ve oyunun yeni kurallarını kabullenip nesnenin zaferine uygun zorunlu ayarlamaları yapmak daha iyi olacaktır.

Patafizik bir yana, öyle görünüyor ki Baudrillard, tamamen öbür yakaya geçerek Fransız düşüncesini Descartes'tan beri denet-

* Patafizik: Uyumsuzluk tiyatrosunun habercisi sayılan Alfred Jerry'nin içerenlendirdiği saçmalık mantığı. (ç.n.)

lemiş olan özne felsefesine bir son vermeye çalışmaktadır. Descartes'ın kötülük perisi, açık ve seçik olmayanı kabul etmesi için onu baştan çıkarmaya çalışan bir öznenin hilesiydi. Ama Descartes kendi öznelliği üzerinde egemenlik kurabiliyor ve kuşku ile kafa karışıklığına hükmedebiliyordu. Bunun tersine Baudrillard'nın kötülük perisi, Descartes'ın karşısına çıkan öznenin yalnızca epistemolojik aldanışlarından çok daha fazla habisi olan nesnenin kendisidir. Çok daha fazla habistir, çünkü özne felsefesinin sona erdirilmesini talep eden ölümcül bir mukadderatı oluşturmaktadır. Nitekim, Baudrillard öznellikten feragat etmek ve nesnenin konumuna yerleşmek konusunda Foucault, Deleuze ile Guattari ve öbür çağdaş teorisyenlerden çok daha ileri gider.

Baudrillard *Ölümcül Stratejiler*'de kendisinin gözde vecizelerinden birini -kitabın kapağında tehditkâr bir şekilde gizlidir-, yeni yüksek teknoloji toplumunda nesnelerin bahtsız özneyi teslim aldığı ve tahakküm kurduğunu belirten "*le crystal se venge*"i birkaç kez tekrar eder. Baudrillard belli bir ironi dozuyla bireylerin nesnelerin hilelerini ve stratejilerini öğrenerek nesne dünyasına teslim olmaları gerektiğini, nesne dünyası üzerinde hükümlanlık ve denetim kurma projesinden vazgeçmeleri gerektiğini tavsiye eder. Bu ilginç metafizik senaryoda şeyleşme sorunsalı -Batı Marksizminin merkezinde yer alan bir sorunsal- tuhaf bir sona ulaşır. Erken dönem eleştirel modern teorisyenlerin -Lukacs, Frankfurt Okulu, Sartre ve öbürleri- özneliğin gerilemesinden ve insanların şeyimsi, şeyleşmiş hale geldikleri süreçlerden endişelenmelerine karşılık, Baudrillard bu değerlendirmeyi tersine çevirir. Bunun yerine Baudrillard bizim şeylere, nesnelere daha fazla benzememizi ve kendimizi öznellik yanılsamasından ve kasıntısından yoksun kılmanızı önerir. Benzer şekilde, dünyayı değiştirmeye ya da denetlemeye çalışmanın faydasız olduğunu ve bunun gibi öznel stratejilerden vazgeçerek nesnelerin "ölümcül stratejiler"ini benimsememizi önerir (1983c: 259 ve devamı ve 1988b: 185 ve devamı).

Bir ölümcül strateji bir eylem çizgisini ya da yörüngesini, kendi kısıtlanımlarını aşmaya, sınırlarının ötesine gitmeye girişerek aşırı noktasına dek izler. Medyada enformasyonun, kanserde hücrelerin, pornografide cinselliğin ve çağdaş toplumda kitlelerin katlanarak çoğalması; tüm bunlar nesnelerin katlanarak çoğaldığı,

* Şeffaflığın intikamı. (ç.n.)

aşırılıkların metastaz yaptığı ölümcül stratejilerdir ve şimdiye kadar kavranılabilir tüm sınırların ötesine gitmesi açısından yeni ve farklı bir şeyler üretir. Baudrillard 1970'li yıllarda bu ölümcül stratejileri ilk kez önerdiğinde, sistemin mantığının en uç noktasına dek götürülmesinin sistemin başka bir şeye dönüşmesine neden olacağına ve böylelikle yeni bir toplum yaratma peşinde olanların arzuladıkları radikal dönüşümü sağlayacağına inanıyor gibi görünüyordu. Sözgelimi, şöyle yazıyordu: "Bir sistem ancak hiper-mantığına itilerek, acımasız bir itfaya eşdeğer aşırı bir pratiğe zorlanılarak ortadan kaldırılır. 'Bizden tüketmemizi istiyorsunuz - Pekâlâ, her zaman daha fazla ve her ne olursa olsun her şeyi herhangi bir faydasız ve absürd amaçla tüketelim' " (1983b: 46). Böyle stratejilerin sermayeye herhangi bir zorluk çıkardığı görülmemiştir ve sistemi altüst etmeyeceği ya da dönüştürmeyeceği de aşîkârdır. Nitekim, 1980'li yıllara gelindiğinde Baudrillard herhangi bir özgül hedef ya da politik proje koyutlamaktan vazgeçmiştir.

Esasen *Ölümcül Stratejiler*'de Baudrillard'nın nesnelerin hilelerini ve yörgünelerini izlememizi niçin önerdiği anlaşılmamaktadır. Bunun bir varkalım stratejisi mi, ironik ve komik bir müdahale mi, yoksa hatta patafizik bir aldatma mı olduğu belli değil. Oysa kendisiyle yapılan mülakatlarda ve daha sonraki yazılarında bu proje konusunda ciddi olduğu izlenimi verir ve bu tuhaf ölümcül stratejileri savunmayı sürdürür. Baudrillard'nın maddenin aktif ve dinamik olduğunu bildiren çağdaş bilimsel görüşü devralıp bu görüşü patafizik aşırılıklara taşıyarak, nesneleri kendilerine ait hilelere ve stratejilere sahip bir şeyler olarak sunup insanbiçimli kıldığı düşünülebilir. Öznenin konumunu reddettiğini iddia ettiği noktada, aslında özne konumunu basitçe nesne dünyasına aktarmaktadır. Bir yüzyıldan fazla bir süre önce Marx'ın, nesnelerin değerlerinin artı-değeri işçi sınıfından çekip alan sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin bir sonucu olmaktan daha ziyade bizzat nesnelerin bağrında yatıyormuş gibi görüldüğü kapitalist toplumdaki meta üretiminin fetişistik karakterini gizeminden arındırdığı bir noktada, Baudrillard kendisini nesne dünyasının en üstün fetişisti olarak ortaya koymaktadır. Baudrillard kapitalist imgelemin amacını -özne ve nesnenin rollerini tersine çevirmek- sadakatle yerine getirir. Baudrillard nesnelere özerk güçler atfeder, öyle ki, nesneler toplumsal üretim ilişkilerinden bağımsızmışçasına dolaşıma girerler ve

böylece Baudrillard özneleri yaraucılıktan ve eylemin sonuç alıcılığından yoksun birer nesneye dönüştürür. Öznelerin, kendi yaratılarının ürünü olan fetişleştirilmiş ve yabancılaşmış nesnelerin tahakkümü altına girmesinin ya da hayvanların, insanların ve doğal hayatın sömürülmesi çerçevesinde öznenin kibrinin potansiyel olarak ilerici eleştirisi, nesnelerin emek sürecinden yalıtılması ve öznel eylemliliğin yadsınması karşılığında yitirilmiş olur. Baudrillard'nın öznenin içini boşaltması sorumluluğun analiz edilmesini önler ve öznelerin mevcut toplumsal yapıları ve üretim ilişkilerini kolektif olarak dönüştürme yeteneklerini ellerinden alır.

Böyle bir gelişim Baudrillard'yı bariz bir şekilde uzlaşım sal politikanın ötesine ve aslına bakılırsa herhangi bir tahayyül edilebilir politikanın tamamen ötesine atar. *Ölüm cül Stratejiler* Baudrillard'nın kesinlikle en tuhaf metni olmasına karşılık, aynı zamanda orijinal ve hırslı bir metindir. Bununla birlikte, daha sonra kaleme aldığı metinler daha önceki konumlarını tekrarlar ya da hatta pastişini yapar (*La gauche divine*, 1985; *L'autre par lui-meme*, 1987; *Ecstasy of Communication*, 1988 başlığıyla tercüme edildi; *La transparence du mal*, 1990) veya tesadüfi derkenarlar, kişisel gözlemler ve vecizelerle ifade edilen içgörüler içerisinde cümbüşe dalan yolculuk raporları (*America*, 1987; 1988 yılında tercüme edildi) ya da anılar (*Cool Memories*, 1987; 1990 yılında tercüme edildi) türü lehine teorik argümantasyon biçiminden hepten vazgeçer. Baudrillard'nın 1980'li yıllardaki yazılarında bir yolculuğa çıkan okurlar, ilk kez *Ölüm cül Stratejiler*'de ortaya atılan ve daha sonra bunu izleyen mülakatlarda, yolculuk konferanslarında, defterlerde ve denemelerde yeniden işlenen aynı teorik manzarayla karşılaşır lar. Nitekim, Baudrillard'nın yazıları daha önceki metinlerinin pastişini yapan, çeşitli konuları harmanlayan postmodern bir üsluba bürünür ve sonunda kendi gözde düşüncelerinin son bulmacasına yeniden üretildiği gittikçe Baudrillard'dan daha Baudrillardcı bir hale gelen metinlerinin donmuş, buzlanmış bir hipergerçeklenimini sunar.

Tarihin sonu

Acı veren bir düşünce: Zaman içinde belli bir kesin noktanın ötesinde tarih bundan böyle gerçek değil. Bütün bir insan ırkı, gerçekliği ger-

çekleştirmeksizin birdenbire ardında bıraktı. O vakitten bu yana ortaya çıkan hiçbir şey hakiki değil, ama biz bunu kavramaktan aciziz. Şimdiki görevimiz ve ödevimiz bu noktayı keşfetmektir, aksi takdirde mevet yıkıcı gidişatımızı sürdürmeye mahkûmuz (Canetti, *The Human Province*).

Baudrillard'nın postmodern teorisinin büyük kısmı üretimin, gerçeğin, toplumsalın, tarihin ve modernliğin öbür önemli görünümünün sona erişinin ya da gözden yitişinin kavramsallaştırılmasını içerir. Baudrillard, Canetti'nin insan ırkının belli bir uğrakta tarihin dışına düştüğünü ve yeni tarihsel sonrası varoluşa geçtiğini bildiren sözlerini sürekli aktarır (Baudrillard, 1987a: 67 ve devamı; 1987b: çeşitli sayfalar). Bu süreç "sözcüğün birincil anlamıyla -çözülüp dağılmayla aynı olan bir biçimin aşılmasına geçiş-" tarihin esrimesini oluşturur (Baudrillard, 1987a: 68). Baudrillard'nın tarihin sonu konusunda yaptığı tartışma, 1980'li yıllarda gözden yitiş tarzına, modernliğin kilit kavramlarının ölümünü betimlemeye dönük saplantısının örneğidir. Modernlik açısından tarih modernliğin tözü ve ethos'uydu: Modernlik bir değişim, yenilenme, ilerleme ve gelişmeydi. Üstelik, tarih, çağın umutlarının depolandığı ambar- dı; tarih demokrasi, devrim, sosyalizm, ilerleme ve herkese refah getirecekti. Baudrillard, tarihin sonuyla birlikte bunların hepsinin gözden yittiğini ileri sürer.

Ama Baudrillard tarihin bir simülasyon halinde, bir dizi özel etki ya da bir oyuncak olarak (güçbela) canlı tutulduğunu iddia eder (Baudrillard, 1987a: 68 ve devamı, 134). Tarih, bir zamanlar Tanrının ölümünün ilan edildiği tarzda ölü değildir. Tersine: "Birdenbire, yolda bir kavis, bir dönüm noktası belirdi. Gerçek sahne, oyunun kurallarının ve herkesin güvenebileceği bazı katı dayanakların olduğu sahne bir yerlerde yitirildi" (Baudrillard, 1987a: 69). Baudrillard'ya göre, bundan böyle tarihsel yörüngelerin ya da gelişim çizgilerinin tasvir edilebileceği herhangi bir istikrarlı yapı, nedensellik bağlantısı ya da belirlenim biçimi yoktur. Bunun yerine, her şey belirlenmemişliğe ve baş dönmesi üreten öndeyilenemez bir şansa kalmış izdihama maruzdur.

Baudrillard tarihin sonuna ilişkin en ayrıntılı açıklamasını "2000 Yılı Çoktan Olup Bitti"de sunar (1988a). Tarihin nasıl sona

erebileceği konusunda üç farklı yorum ortaya atar. Ortaya attığı ilk hipotez astrofizikten kaynaklanır ve evrenin genişleme kaydetmesi esnasında artan ivme tarihin hareketini o kadar hızlandıracaktır ki, sonuçta tarih "tüm anlamını yitirdiği bir hiperuzam içerisinde" ortadan kalkacaktır (1988a: 36). İkinci hipotezi de fizik bilimlerinden alır, ama bu kez senaryo birincinin tersidir. Baudrillard, entropi kavramına yaslanarak, toplum, kitleler mutlak bir pasiflik ve bezginlik haline ulaştığı takdirde tarihin içe dönük bir infilakla bir atalet ve durgunluk haline kavuşacağını önerir (1988a: 37 ve devamı). Üçüncü hipotezi teknolojiye yaslanır ve bir teknolojik kusursuzluk durumunda kendiliklerin (entity) daha önce oldukları gibi olmaktan çıkacağını önerir. Nitekim, şimdi bildiğimiz haliyle müziğin, steryofonik kusursuzluk arttıkça ortadan kaybolması makuldür. Öbür fenomenler de buna benzer şekilde kusursuzlaştıkça ortadan kaybolabilir. Sonuç olarak, gerçek tarihi ardınızda bırakıp simülasyon dünyasına girdiğimiz sürece nitel olarak farklı bir yeni yaşantı sahasına gireriz (1988a: 40).

Baudrillard bizim, her şeyin bitip tükenmiş, kusursuz ve sonsuz tekrara mahkûm olmasından ötürü ileride hiçbir tayin edici olayın karşımıza çıkmayacağı yeni, geleceksiz bir gelecekle yüz yüze olduğumuzu ileri sürer: Batı'nın postmodern kaderi olarak aynının ebedi tekrarı. Baudrillard, enformasyon derleyip dolaşıma sokma ve tarihsel olayları kaydetme yönündeki coşkulu girişimlerin, bundan böyle gelecek bir tarih olmadığının, zamanın iptal edildiği buzlu bir şimdiki zamanda donup kaldığımızın umutsuzca farkında oluşumuzun semptomları olduğunu iddia eder (1988a: 43). Şu sonuca varır: "Bu tersine çevrilmeye herhangi bir anlamdan yoksun görünen bize kalmış olan zamana kendimizi uydurmak kalıyor geriye. Bu yüzyılın sonu önümüzde ıssız bir kumsal gibi uzanıyor" (1988a: 44).

Baudrillard'ın tarihin sonu konusundaki postmodern teorisinin benzer iddialar ortaya atan belli muhafazakâr, postendüstriyel toplum teorisyenleriyle bir soy bağıını paylaşması ilginçtir. Claus Offe'nin işaret ettiği üzere, muhafazakâr Alman sosyologlar Gehlen ve Schelsky'ninki gibi *post-historie* teorileri. gelecekte "teknolojik toplum"a küresel alternatifler sunulması imkânını toptan yad-

* Tarih sonrası. (ç.n.)

sırlar. Bu teorisyenlerle birlikte Baudrillard, "teknolojik toplum"u Batı'nın kaderi olarak görür. Post-tarih teorisyenleri, teknolojik ya da sibernetik toplum şakşakçılarının ve Baudrillard'ın savunduklarına benzer bir kendi kendini yeniden üreten, kusursuz bir denetim aygıtı ve işlevsellik modelini kullanırlar. Daha yakın bir tarihte, neo-muhafazakâr Dışişleri Bakanlığı entelektüeli Francis Fukuyama, yaşaması en muhtemel toplumsal sistem olarak kömünizm karşısında zafer kazanmış olan Batılı liberal demokrasilerin ideal toplum modelini sunduklarını ve tüm öbür düşüncelerin iflas edip güçsüzleştiğini öne süren "Tarihin Sonu mu?" (1989) başlıklı bir yazı yayımladı. Sonuç olarak, radikal Baudrillard, tarihin sonu nosyonlarını önermesi açısından kendisini, var olan toplum düzenine hiçbir alternatif tasavvur etmeyen pasif ve tarziyeci bir muhafazakâr düşünce geleneğinin saflarına yerleştirmek-tedir.

O nedenle, "2000 Yılı" başlıklı yazı, saplantılı şekilde bir entropi ve kısır tekrar vizyonuna sabitlenip kalmış olan durağan tarihin sonu imgelerinde Baudrillard'ın düşüncesinin donduğunu göz önüne serer. Bu durağanlık ve bezginlik duygusu, Baudrillard'ın gözde düşüncelerini kısa sürede yavan laf haline getiren sloganlar biçiminde üst üste tekrarlayan *Cool Memories*'de bilhassa belirgindir. Baudrillard'ın *Cool Memories*'den sonra yayımladığı makalelerin birçoğu Heidegger ve Naziler, uyuşturucular, 1986'daki Fransız öğrenci hareketi, 1987 borsa krizi ve çağdaş sanat gibi güncel sorunlar üzerine geliştirilmiş ilginç yorumlar olma eğilimine girer. Bu makaleler bazı hassas sosyolojik içgörülerini klişeleşmiş beylik laflar, en gözde düşüncelerinin tekrarları, sözünü sakınmayan çarpıtmalar ve safsatalarla bileştirir. Bu nitelik, Baudrillard'ın 1980'li yılların ikinci yarısındaki dönemi kapsayan ve bazı keskin zekâ ürünü gözlemleri safi saçmalık ve ırkçı, cinsiyetçi, insansevmez deli saçmalarıyla bileştiren eserlerinin yaygın semptomudur. Bu çalışmalarında anlamlı herhangi bir yeni perspektif ya da düşünce sunmaz ve projesi bir cul-de-sac'a girip tıkanmış gibi görünür.

Bu nokta bilhassa Baudrillard'ın 1980'li yıllardaki en iddialı yazısı izlenimi veren "Transpolitika, Transcinsellik ve Transestetik"te belirgindir. Mayıs 1989'da Birleşik Devletler'de Baudril-

* Çıkmaz yol. (ç.n.)

lard'ya ayrılan ilk konferansta açış konuşması olarak sunulan bu yazı, kendisinin o anki konumunu özetlemeye ve yeni hareket noktalarının bazılarının taslağını sunmaya girişir.⁷ Yazı, sanat, cinsellik ve politikada tüm imkânların son raddesine dek tükendiğini bildirir ve "şeylerin taşkınlık hali"ne uygun bir "taşkın bakış açısı"nın benimsenmesini tavsiye eder.

"Transestetik", estetiğin ekonomi, politika, kültür ve gündelik hayatın tamamına nüfuz ederek özgüllüğünü ve özerkliğini kaybetmesine gönderme yapar. Sanatsal biçimler o denli dallanıp budaklanarak metaların ve nesnelerin tamamına sızmışlardır ki, şimdi artık her şey estetik bir göstergedir. Tüm estetik göstergeler bir kayıtsızlık halinde bir arada var olurlar ve estetik yargı imkânsızdır: "İş sanata geldiğinde hepimiz bilinemezciyiz (agnostic): Artık herhangi bir estetik kanaatimiz yok, herhangi bir estetik öğretiyi savunmuyoruz; bu öğretilerin hepsini birden savunuyoruz (din karşısında bilinemezci konumun örneğidir bu)". Sanat piyasasında fiyatlar o denli aşırıya kaçmıştır ki, bu fiyatlar da artık sanat eserlerinin nispi değerlerini göstermez hale gelmiş olup, basitçe değerın kanser gibi tüm sınırların ve kısıtlılıkların ötesinde denimsiz yayıldığı bir "değer esrimesi"ne işaret etmektedir.

Bu düşüncüler Baudrillard'nın, simülasyonlara ilişkin daha önceki çalışmasında (1983a) koyutlanmış olan üçlü değerin ötesinde simulacranın yeni bir aşamasına, değerin yeni bir aşamasına varıldığını koyutlamasına yol açar. Baudrillard daha önce değerin doğal aşaması, ticari aşaması ve bir simülasyon toplumu yaratan, değerin yapısal aşaması şeklinde üç aşama koyutlamıştı. Simulacra ve değerin tarihindeki bu aşamalardan sonra yeni bir aşamaya, yani "değerin fraktal aşaması"na girmekte olduğumuzu iddia eder. Şöyle yazar:

"Birinci (aşama) bir doğal göndergeye tekabül ediyordu ve değer dünyanın doğal bir kullanımına gönderme yaparak evriliyordu. İkinci aşamaya genel bir eşdeğer tekabül ediyordu ve değer ticari bir man-

7. "Baudrillard Dağlarda"yla açılan Mayıs 1989 konferansında, şair ve *Socialist Review* editörü Ron Silliman'ın yanıt verdiği ana bildiri sundu Baudrillard. Silliman'a, Baudrillard'nın konuşmasını ve kendisinin verdiği yanıtı bize ulaştırdığı için teşekkür ederiz. Bu yazı, kısa bir süre önce yazdığı kısa yazılarının toplanmış La transparence du malin (1990) ana yazısıdır.

tığa gönderme yaparak evriliyordu. Üçüncü aşamaya bir kod tekabül ediyordu ve değer kendisini modellerden oluşan bir kümeye gönderme yaparak yayıyordu. Fraktal aşama ya da aynı zamanda virüs aşaması ya da olmazsa değerın ışın gibi yayıldığı aşama diyeceğim dördüncü aşamada artık hiçbir gönderge yoktur. Değer tüm yönlere, tüm çatlakları doldurarak, süreklilik dışında hiçbir şeye gönderme yapmaksızın ışıır.

Bu fraktal aşamada bundan böyle değerın herhangi bir doğal eşdeğeri olmadığı gibi, metaların fiyatı ya da gösterge değerini hesaplarırken yapıldığı gibi hesaplanılabilecek herhangi bir yapısal eşdeğeri de yoktur. Daha ziyade, geriye yalnızca.

bir tür salgın değer, değerın genel bir metastazı (kalır); bir tür dallanıp budaklanma ve sorunlu dağılım. Kesin söylemek gerekirse, bundan böyle değer sözcüğünün kullanılmaması gerekir; çünkü bu türden bir ayarlanma ve zincirleme tepki tüm değeri hükümsüz kılar. Burada bir kez daha mikrofizikte olanın aynısı olmaktadır. Nasıl bir parçacığın hızı ve konumunu eşanlı hesaplamak imkânsızsa, değerın güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış terimleri çerçevesinde hesaplanması da imkânsızdır. Her parçacık kendi hareketini izler, her değer ya da değer kırıntısı simülasyon göğünde bir anlığına parlar, sonra öbür çizgilerle yalnızca zaman zaman kesişen eğri bir çizgi boyunca boşlukta kaybolur. Bu tam da fraktalların ve kültürümüzün mevcut şemasıdır.

Baudrillard burada tipik bir şekilde bu "fraktal" değer aşamasını herhangi bir ayrıntı sunarak tamamlamamaktadır ve bu aşamanın üçüncü simülasyon aşamasından hangi bakımlardan ayrıldığı belli değildir. Baudrillard ilkin, bircylerin herhangi sayıda birden fazla modeli yeni bir bedende bir araya getirebilmeleri sayesinde daha önceki ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet bölünümelerini ya da özgül görünüşleri sildikleri bir "beden görüntülerinin fraktal katmerlenişi"ni tartışır. Buradaki prototipi, derisinin rengini beyazlatan, siyah ve beyaz arasındaki ırksal farklılıkları azaltmak için plastik cerrahinin tezgâhından geçen ve ayrıca geleneksel olarak her iki cinsiyetle de bağdaştırılan görünüm ve davranışları kendinde bir araya getirerek erkeksilik ve kadınsılık arasındaki toplumsal

cinsiyet farklılıklarını törpülemiş olan Michael Jackson'dır. Cinsiyet değiştirme operasyonlarından geçmiş olan transvestiler ve transseksüeller de Baudrillard açısından yeni fraktallar çağındaki transseksüelliğin örnekleridirler.

Bundan dolayı, Baudrillard'ın "şeylerin orji-sonrası hali" dediği, her şey özgürleştikten, her şey mümkün olduktan, ütopya gerçekleştirildikten sonraki, her şeyin yapılabildiği ve yapıldığı ve bizim bundan sonra tüm yapabileceğimiz şeyin kültürümüzün fraktal parçalarını toplamak, daha önceki sınırlarının ve kısıtlılıklarının ötesine, hipertelosuna götürmeyi sürdürmek olduğu bir durum içerisindeyiz. Nitekim, Baudrillard'ya göre postmodern durum biçimlerin ve imkânların bileştirilerek tüm cinsellik, sanat ve politika biçimleriyle oynanılarak "transvestizm zamanı"na geçildiği bir durumdur. "Aslında", diye yazar Baudrillard, "transvestizm rejimi kurumlarımızın temeli haline gelmiştir. Her yerde bulunabilir bu: Politikada, mimaride, teoride, ideolojide, hatta bilimde (transvestizmi bilimsel teorilerde, sanatta ve politikanın satranç tahtasında analiz etmek ilginç olurdu)".

Çıkmazlar ve kör noktalar

Bu makale üzerinde düşünüldüğünde Baudrillard'ın halihazır teorik konumunun çarpıcı kısıtlılıkları görülebilir. Birincisi, değer in fraktal aşaması nosyonu yeterince teorileştirilmemiştir. Değer in bu aşaması hakkında pek az şey söyler ve sunduğu örnekler de özel bir kolaylık sağlamaz. Değer in halihazır aşamasını karakterize etmek için "fraktal" terimini niçin seçtiği belli değildir -bu terim IBM için çalışan ve doğadaki kural barındırmayan şekillerin ölçülmesini betimlemek için bir terim arayan Benoit Mandelbrot tarafından 1975 yılında ortaya atılmıştır. Dahası, Baudrillard'ın ne dereceye kadar güncel bilimsel söylemdeki fraktal teriminden hareket ettiği ya da bu terime kendisinin başka bir kavramsal anlam yüklediği belli değildir. 1980'li yıllardaki çalışmalarının tipik bir özelliği olarak, bu kavram teorik bir kavramdan ziyade bir sloganın yaptığı işi yapar ve kavram pek az analiz edilir, açıklanır ya da örneklenir. Esasen Baudrillard'ın çağdaş bilimi anlayıp anlama-

dığı da belli değildir. Daha ziyade güncel toplumsal durumları karakterize etmek için kara delikler, Moebüs şeritleri gibi bilimsel metaforları ve katastrof teorisini kendine özgü tarzlarda kullanır, ama bu nosyonları kullanışı genellikle yersizdir ya da özel bir aydınlatıcılığı yoktur.

Dahası, Baudrillard'nın analizi aşırı derecede yüksek bir soyutlama düzeyinde işler. Baudrillard kilit öneme sahip ayrımlar yapmayı beceremez ve yanlış yerleştirilmiş soyutlamalara bağlanır. Sözgelimi, Montana'daki konferansta Ron Silliman, Baudrillard'ya verdiği yanıtta transvestizm ve transeksüellik arasında ayrım yapmadığına dikkat çekmiştir. Transvestitler karşıt cinsin üyesiymiş gibi giyinirler ve "gender fucking"den* ve giysi kodlarını altüst etmekten hoşlanırlar. Bunun tersine transeksüeller genellikle her iki cinsiyet içerisinde de huzur bulamayan azap içinde bireyler olarak ortaya çıkabilirler -cinsiyet değiştirme operasyonlarından geçmiş olanlar arasındaki yüksek intihar oranları bunu kanıtlar. Ama insanı ısıtıp, Baudrillard'nın maddi dayanaklarından soyutlanmış belli gösterge şovlarını soyut bir şekilde betimleyen göstergebilimsel evreninden silinmiştir.

Aynı kötü soyutlama *Amerika* (1988d) adlı yolculuk anılarında da boy gösterir. Baudrillard, Amerika'nın çöllerinde hız yaparken yalnızca yanından geçip giden göstergeleri görür. Televizyonda Reagan'a bakar ve yalnızca onun gülümseyişini görür. Güney California'da biraz oyalanır ve Birleşik Devletler'in "gerçekleştirilmiş bir ütopya" olduğu sonucuna varır. Gelgelelim, evsizleri, fakirleri, ırkçılık ve cinsiyetçiliği, AIDS'ten ölen insanları, üzerlerinde baskı uygulanan göçmenleri görmeyi beceremez ve gözlemlediği fenomenlerin herhangi birini kapitalizmin geçirdiği değişikliklerle ya da 1980'li yıllardaki muhafazakâr hegemonyayla ilintilendirmeyi başaramaz (sermayenin Amerika'da hiç varolup olmadığından bile kuşkulandır!). Nitekim, Baudrillard'nın imgelemi transestetik, transeksüel ve transpolitüğün transvesti gösterilerinde göstergelerin oyununu algılayabilmek için göstergeleri toplumsal ilişkilerden ve politik ekonomiden soyutlayan epeyce soyut bir gösterge fetişizminden ibarettir. Gelgelelim, Baudrillard'nın "trans" manevrala-

* Gender Fucking: Karşı cinsin kıyafetini giyip bu cinsin toplumsal cinsiyetini edinecek cinsel eylemde bulunma. (ç.n.)

rı, asla bağlamsallaştırmadığı, anlamadığı ya da gerçekten ulaşmadığı bir ortamda hızla yol alırken görünüşlerin yüzeylerini sıyrıp alan bir idealistin manevralarıdır.

Esasen, Baudrillard'ın cinsel ve ırksal farklılıkların temel nitelikte olduklarını inkâr ederek silip atışı epeyce duyarsız ve hatta kaba bir jesttir. Siyahların ve renkli insanların çoğu Birleşik Devletler'de çok zehirli bir ırkçılığa maruzdur ve ırksal farklılık olgusu -Baudrillard'ın düşündüğünün tersine- günümüz ABD toplumunun en sivri görünümü olarak durmaktadır. Siyahların çoğu bir Michael Jackson'ın sahip olduğu medyatik üne ve zenginliğe erişemezler ve yeni şekillenimler içerisinde ırksal ve cinsel görünimleri kolayca karıştırıp çalkalayamazlar. Birleşik Devletler'de bir süre yaşamış olan herhangi birisinin aşikâr bir şekilde bildiği gibi, ırk farklılığı temelinde uygulanan baskılar, Baudrillard'ın fraktal değer "teorisi"ni soyutlayarak türettiği günümüz ABD toplumunun derin köklere sahip bir görünümüdür.

Esasen, Baudrillard'ın halihazırda durduğu konumlar gayet yüzeyseldir ve dökük saçık genellemeler, aşırı soyutlamalar, göstergebilimsel idealizm ve sık sık tekrarlanan şöylesi banalliklerle karakterize olur: Biz simülasyonların, entropinin, fraktal öznelere, kayıtsızlığın, transvestizmin vb. *-ad nauseam-* bir "orjisonrası durumunda"yız. Baudrillard yalnızca kanaatlerini ifade ediyor ya da şeyler üzerine olanaklı bir perspektif sunduğunu iddia ediyor olsaydı eğer, patafizik avareliklerinden hoşlanabilirdik, ama Baudrillard'ın yazıları "şeylerin gerçek halini" betimlediğini, kitleler için konuştuğunu ve gerçekten neye inanacağımızı "bize" anlattığını savunarak gittikçe iddialı hale gelir. Sözgelimi, "Transestetik" üzerine denemesi şu hitapla açılır:

Yaygın olarak savunulan şu ki, bugün ister cinsel, politik ya da isterse sanatsal olsun. artık avangard yok; bu hareket, bir tarihin doğrusal hızlanışına, bir öndeeme kapasitesine tekabül eden ve buradan da arzu adına, devrim adına, biçimlerin özgürleştirilmesi adına yapılan radikal eleştiri, bu devrimci hareket bitip tükendi. Bu savunu özünde doğru. Modernlik denilen bu muzaffer hareket bir zamanlar düşlediğimiz tüm değerlerin dönüştürülmesine ulaştırmadı bizi, tersine, kafa-

* Kusturacak kadar, iğrençlik derecesinde. (ç.n.)

mızı son derece karıştıran değerin yayılımına ve karmakarışık oluşuna vardık. Bu kafa karışıklığı her şeyden önce, ister politik olsun ister cinsel, şeylerin estetik belirlenimi ilkesini yeni baştan kavrama yeteneksizliğimizde dışavuruyor kendisini.

Böylece Baudrillard, bir simülasyonlar ve hipergerçeklik çağında gerçekliğin bundan böyle var olmadığını iddia edip, sonra da sürekli olarak "bugün şeylerin gerçek durumları"na başvurarak kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş oluyor. Ayrıca, şunu ya da bunu algılama "yeteneksizliğimiz"den söz ederken "bu doğru" ve "kafaların son derece karışması" sonucuna "vardık" şeklindeki kıvrak ifadelere başvurmasına da dikkat edilmeli. Baudrillard ve kitlelerin, onun ve "biz"im kolayca suç ortaklığına itilmesi iddialı ve ayrıca riyakârdır; çünkü bu yazının tamamı, "biz" kafa karışıklığı içinde yanlış yollara saparken Baudrillard'nın olup biteni gerçekten anladığını ima etmektedir. Baudrillard'nın konumları, derin hakikatler diye satmak istediği ve saftirik hayranlarının öyle kabul ettiği öznel sezgiye ya da ironik oyuna yaslanır. Baudrillard totalleştirici düşünceye yönelik postmodern eleştiriye rağmen totalleştirici düşünceyi en berbat haliyle temsil eder ve gerçekliği olduğu haliyle betimlemekte olduğundan kuşku duymayan, temsile dayalı (representational) düşünceye yönelik eleştirilere rağmen kendi esin perilerini ve mırıldanışlarını şeylerin taa nüvesine temas eden içgörüler olarak sokuşturur.

Öbür yandan, Baudrillard'nın yüzeyselliği ve bayağılığı çağdaş kültürün yüzeyselliği ve bayağılığının büyük bölümünü çoğaltır ve yazılarına belli bir tını ve potansiyel kullanışlılık kazandırır. Aslında Baudrillard ve postmodern toplum teorisi, yeni duygusu uyardırma gücüne sahip olmalarından ötürü belli bir üne kavuşmuştur. Postmodern teoriye duyulan yoğun ilginin, içinde bulunduğumuz andan, kendimizi içinde bulduğumuz ve sık sık şaşırtıcı gelişmeleri ve olaylarından etkilendiğimiz halihazır toplumsal durumdan büyülenilmesinden kaynaklandığını savunmak mümkün. Ama iş yeni olanı dile getirmeye gelince, postmodern teori -özellikle Baudrillard'nın ve onun hayranlarının teorileri- herhangi bir sistematik ya da kapsamlı teorik konum geliştirmeksizin slogancılığa ve retoriğe kayarak çürüme eğilimine girer. Baudrillard ve öbür post-

modernistlerle birlikte, bizzat teori, içinde bulunduğumuz çağın hızına, modalarına, yüzeyselliğine ve bölük pörçük mahiyetine uyarlanarak "postmodernleştirilir". Böylelikle teori, düşünce ve tutumlardaki en son modaları satmaya ayarlı bir hipermeta haline gelir. Postmodern teorisyenlerin bazıları açısından -sözelimi, Lyotard- sistematik toplum teorisiyle tüm bağlarını kesip atmak metodolojik bir koyut iken, bize öyle geliyor ki, Baudrillard söz konusu olduğunda bu hamle yalnızca tembelliğin ya da teorik alevin küllendiğinin bir işaretidir. Baudrillard düşüncelerini sistematik olarak geliştirmekten ya da herhangi bir özen veya ayrıntıya yer vermekten ziyade, giderek vecizelere dayalı gelişigüzel bir tarzda yazar ve sonuçta klişeleşmiş ve öngörülebilir hale gelene dek aynı düşünceleri aynı hedeflere atışleyip durur.

Baudrillard tuhaf bir şekilde, tam da yadsıdığı şeyin üzerinde bir asalak konumunda durur: Tarih ve toplumsal gerçeklik. Hem toplumsal nosyonunu hem de gerçeklik nosyonunu reddetmesine rağmen, günümüzün toplum sahnesi üzerine sürekli yorumlar ortaya atar ve çalışmaları herhangi bir değer ve etki taşıyorsa eğer, bu değer ve etki, gözlemlerinin dikkat çekiciliği üzerinde birer asalaktır. Halihazır toplumsal durumun yeniliğini ve yeni teorilere ihtiyaç olduğunu hissettirmek için sürekli "orijinal durum" terimini kullanır. Ayrıca, birilerinin bir durumdan öbürüne doğru gerçekleşen bir kaymayı, bir değişimi kavramış olduğunu önceden varsayan "bundan böyle", "eski" ve "artık yok" gibi sosyolojik mecazları da kullanır. Sözelimi, "İletişim Esrikliği" (1983c) başlıklı yazısı "o zaman" ve "şimdi" arasındaki bir karşıtlık etrafında örgütlenmiştir. O zamanlar sahne, derinlik, yabancılaşma ve sahicilik dönemiydi; şimdi müstehcenlik, yüzeysellik ve öznenin bir dizi iletişim şebekesi içerisinde bölük pörçükleştiği iletişim esrikliği dönemidir.

Ama Baudrillard'ın 1980'li yıllardaki metinlerinin tamamen başarısız olduğu konu tam da günümüzün olaylarını ve yaşantılarını dile getirmektir. New York'ta "Dünyanın Sonu" konulu bir konferansta sunulan 1986 yılının Kış dersi "İştahsız Harabeler"i (1989b: 29 ve devamı), 1980'li yılların sonunda Avrupa ve başka yerlerde cereyan eden olayları hatırlayarak okumak epeyce öğreticidir. Baudrillard, tarihi bir dizi iştahsız harabe olarak okuya-

rak tarihin sonuyla ilgili sloganlarını bu yazıda tekrar eder. Baudrillard'nın bir zamanlar "sıcak" tarihin cansız imgesi olmakla birlikte şimdi sona ermekte olan bir tarihin göstergesi olarak iş gördüğünü düşündüğü Berlin Duvarı böyle bir harabedir (1989b: 35 ve devamı). Duvarın 1989 yılının sonunda dramatik bir şekilde yıkılıp parçalanması ve yeni bir çağın bitip öbürünün başlamasının esrik kutlamaları, Baudrillard'nın donmuş tarih üzerine geliştirdiği kasvetli derin düşünceleri epeyce komikleştirmektedir elbet. Büyük postmodern kâhin, aşağıdaki satırları yazarken yaklaşımakta olan kargaşalığı da ıskalamaktadır:

Değişim histerisi, süreçlerin histerezisini,* sonuçta bilhassa süreksizlik yaratmayıp daha ziyade atalet içerisinde uzanan, süregelenleşen ve kendi gidişatı içerisinde epeyce asude görünen tarihsel sürecin histerezisini gizler. Tarihi ölçen sayaçlar Doğu'da komünizmle, Batı'da kendi aşırılığı tarafından bozguna uğratılmış bir "liberal" toplumla birlikte bir noktada durdu. Bu koşullar altında orijinal politik stratejilerin artık herhangi bir amacı yok. Sahneye tam da sayaçların durduğu anda giren bir kimse, o noktada durmak ve tarihin aylak aylak gezmesine izin vermek gibi bir şansa sahiptir (1989b: 40).

Çok şükür Doğu Avrupa'nın ve komünist dünyanın halkları Baudrillard'nın kendilerini yanıltmasına izin vermediler ve bunun yerine önemli tarihsel gelişimlere ve sonuçlara yol açan orijinal ve çoğu zaman kahramanca politik stratejiler tasarladılar (8. bölümde "1989" yılı konusunda yaptığımız analize bakınız). Baudrillard'nın tarihi ve politik ekonomiyi silip atması, ilginçtir ki, göstergeler ve kodlar gibi şeylerdeki değişimin doğru ve gerçek kaynaklarını, nesnelerin çizdiği yörüngeleri, kitlelerin kaderini vb. kavramaya yetenekli görünen kendi sosyoloji disiplini bir şekilde imtiyazlı kılmaktadır. O nedenle Baudrillard *malgre lui*** bir sosyologdur ve onun anti-sosyolojisi gerçekten örtülü bir sosyolojidir. Ama Baudrillard'nın çalışmalarını bir trans-sosyoloji olarak, potansiyel bir geleceğe, olayların yaklaşımakta olan haline ilişkin bir bilimkurgu fantazisi olarak betimlemek muhtemelen daha doğru olacaktır.

* Histerezis: Etkiyi, sonucu geciktirme. (ç.n.)

** Kendine rağmen, kendi istencinin hilafına. (ç.n.)

Esasen bu, Baudrillard'ı okumanın kullanışlı bir yoludur: Huxley, Orwell ve siber-punk kurmacayla birlikte okunabilecek, olanaklı bir geleceğe ilişkin dystopic* bir yansıtmadır.

Üstelik, Baudrillard'nın tüm politik belirlenimlerin ve konumların ötesinde bir trans-politik *olduğu* gittikçe belirginleşir. Montana'da 1989 yılında verdiği derste, nasıl şimdi herkes transseksüelse, biz de "birdenbire transpolitik haline geldik, yani en çelişkili ideolojileri sindirip reddettikten sonra yalnızca maskeyi nasıl takacağını bilen, politik olarak kayıtsız ve farklılaşmamış varlıklar, politik açıdan androjen ve iki cinsiyetli varlıklar haline geldik. Hatta, belki de, hiç farkına varmadan politik travestiler olduk" der.

Baudrillard'nın başvurduğu "biz", farklılıkları soğuran ve karmaşıklığı silip atan homojenleştirici bir vasıta"dır ("Biz"den kaçının!). Üstelik, Baudrillard'nın tersine bazılarımız ayrı bir politik kimliği muhafaza ettik; ama yukarıdaki pasajın Baudrillard'nın kendi transpolitik kayıtsızlığını isabetli bir şekilde betimlediği muhtemelen doğrudur. Baudrillard İngilizce konuşulan dünyada bir solcu olarak okunmasına rağmen, aslında hipergerçekliğe dalmakta o kadar ileri gitti ki, şimdi gerçekten solda mı yoksa sağda mı yer aldığına karar verilemez. Bizzat Baudrillard bunun gibi politik ayrımların gerçekten herhangi bir anlamı olduğunu kabul etmez. Ama açık seçik politik polemiklerini Fransız soluna yöneltmeyi tercih eder ve yeri geldiğinde ekolojistleri, barış eylemcilerini, feministleri ve genelde ilerici addedilen öbür grupları küçümselediğini dışavurur.⁸

Bundan dolayı, neticede 1980'li yılların Baudrillard'sının bir "transpolitik" olarak okunmasının en iyi şey olacağını ve geleneksel politik modeller içerisinde kendisini kategorileştirmenin zor olduğunu önereceğiz. Evet, Baudrillard solun, sağın ve geleneksel politik belirlenimlerin ötesindedir -kendisinin politik mırıldanışlarını Fransız kültürüne pek yabancı olmayan bir neo-Nietzscheçi aristokratik estetisizm çeşniisi olsa bile. Baudrillard kapsamlı bir post-

* Dystopia: Ütopikleşmeyen. (ç.n.)

8. Birçoklarının Baudrillard'ı solcu bir radikal olarak algılamasına rağmen, aslında Baudrillard 1980'li yıllarda kitaplarının birkaçını, Yeni Sağ'ın Gulag'dan ve öbür politik gaddarlıktan sorumlu tuttuğu Marksizme ve sola karşı giriştiği süvari hücumlarının ön saflarında yer almış olan "yeni felsefeci" girişimcisi Bernard-Henri Levy'nin editörlüğünü yaptığı bir dizi çerçevesinde yayımlatmıştır.

modernlik teorisi, yeni bir tarihsel çağa ilişkin kapsamlı bir teori geliştirme yönünde birçok kısıktıcı boyut sunsa da, çabaları, ceryan etmekte olduğunu savunduğu ciddi değişimlerin yorumlanması açısından yazık ki yetersizdir ve yeterince teorileştirilmemiştir. Bunun sonucu olarak, Baudrillard'nın çalışmaları bizi bir postmodernlik teorisi geliştirme yoluna soksa da, nihai olarak, sipariş edilen malları teslim etmeyi beceremez.

Oysa Baudrillard'nın erken ve orta dönemine ait çalışmaları, günümüz tekno-kapitalist toplumunun kaydettiği gelişimlerin bazılarını aydınlatmak açısından muazzam bir değer taşır. Erken dönem yazıları Marksvari politik ekonominin ve göstergebilimin yeni sentezlerini içerir ve göstergenin politik ekonomisini üretir, tüketim ve medya toplumu üzerine keskin perspektifler geliştirir. Simülasyon, hipergerçeklik, infilak edip içe çökme (implosion) konusundaki orta dönem çalışmaları genellikle parlak birer çalışma olup, günümüz kapitalist toplumlarındaki simülasyon ve hipergerçeklik yönündeki dönüm noktasını yakalar. Günümüzün medyasını ve kültürel eğilimlerini analiz etmekte bu kategorilerin çok üretken olduğu söylenmeli. Ama Baudrillard'nın en aşırı postmodern teorisi, çağdaş eğilimleri birer ereklilik (finality) olarak kabul eder. Baudrillard postmodern simülasyon ve hipergerçeklik dünyasının çağdaş toplumu oluşturma derecesini abartır ve politik ekonomiyi silip atması sermayenin süregiden tahakkümünü gizemselleştirir. Öbür yandan, halihazırda sunulmakta olan yeni simülasyon, siberuzam biçimlerinin ve bilgisayar oyunları, moda ürünü yiyecekler ve kozmetikler, yapıntı bilinç modülleri biçimindeki teknolojik olarak üretilmiş gerçekliklerin ve öbür tuhaflıkların, Baudrillard'nın kategorilerinin öndelediği gelecekte yaşanacak dramatik dönüşümleri ne ölçüde üreteceği de abartılmaktadır.⁹

Bundan dolayı Baudrillard'nın en iyi çalışmaları, mevcut yüksek teknoloji toplumunu aydınlatan fütüristik dünyalara ilişkin vizyonları yansıtan siber-punk kurmacalar ve J. G. Ballard, Philip Dick, William Gibson'ın romanlarıyla birlikte okunabilir. Bu ro-

9. Baudrillard'nın postmodern kategorilerini temsil edici nitelikteki yeni teknolojilerin ve yapıntıların örnekleri için *High Frontiers*, *Mondo 2000*, *Reality Hackers*, *Processed World* gibi dergilere ve daha sıradan bilgisayar ve yüksek teknoloji yayımlarının bazılarını bakınız.

manlar postmodern kategorileri somutlaştırır ve Baudrillard bu kurmacaların bazılarını bizzat etkilenmiştir.¹⁰ Yazık ki, 1980'li yıllarda Baudrillard ne simülasyon ve hipergerçeklik üzerine çalışmalarını izlemiş ne de heyecan verici yeni perspektifler açmıştır. En iyi düşüncelerini bir kenara fırlatmak ve en vaatkar araştırma perspektiflerini iptal etmek gibi tuhaf bir alışkanlığı var. Sözgelimi, 1970'li yılların ortasında göstergebilim ve politik ekonomi arasında yaptığı hayranlık verici sentezi gündeminden çıkardı ve politik ekonomiyle bağını koparmak gibi bir ölümcül hata yaptı. 1980'li yıllarda ise simülasyon konusundaki incelemelerini bir tarafa bırakarak metafiziğe ve transpolitikaya döndü.

Gelgelelim, Baudrillard'ın teorik çöküş yaşadığı dönemde Jean-François Lyotard, çeşitli postmodern perspektifler ürettiği doğurgan bir döneme girer. Şimdi Lyotard'ın çalışmalarına geçiyoruz.

10. Sözgelimi, Ballard'ın *Crash*'ine (Çarpışma) ilişkin, *Simulacres et simulations* (Baudrillard, 1981: 165 ve devamı) toplanmış olan analizine bakınız. Ayrıca, Baudrillard, hipergerçekçilik, simulacra, bilgisayar, robotlar vb. gibi fütüristik makaleler ve özel sayılar içeren Beauborg Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin yayımı olan *Traverses*'in editörlüğünü yaptı.

V

Lyotard ve postmodern oyun



Lyotard birçok çevrede *par excellence* postmodern teorisyen olarak selamlanır.¹ *The Postmodern Condition* (Postmodern Durum) (1984a; orijinal basımı 1979) başlıklı kitabı, terimi geniş bir kamuoyuna sundu ve son on yılın postmodern tartışmalarında yaygın bir şekilde tartışıldı. Bu dönem içinde Lyotard teori, etik, politika ve

1. Wolfgang Iser, Almanya'da Lyotard'ı bıkıp usanmak bilmeden çoğulluk, heterojenlik ve farklılığın örnek postmodern teorisyeni olarak sundu; bkz. özellikle Iser 1988. Bennington (1988), Lyotard'ı postmodern konular olarak gördüğümüz düşüncüyü açıklayan belli başlı teorisyen olarak sunmakta. ancak onu bir postmodern teorisyen olarak sistematik şekilde yorumlamayı yeğlememektedir -bu bölümdeki görevimizse sistematik bir yorum geliştirmektir.

estetikte postmodern konumları tutunduran bir dizi kitap yayımladı. Lyotard modern teori ve metotlardan kopulmasını başka herkesten daha fazla alkışlarken postmodern alternatifleri popülerleştirerek yaygınlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak, Lyotard'ın çalışmaları bu ve daha sonraki bölümlerde ele alacağımız bir dizi yeğin tartışmanın fitilini ateşledi.

Lyotard her şeyden önce totalleştirici ve evrenselleştirici teorilere ve metotlara gayretkeşlikle saldırırken tüm teorik düzlemlerde ve söylemlerde farklılık ve çoğulluğun bir numaralı yandaşı olarak ortaya çıktı. *Postmodern Durum, Just Gaming* (Adil Oyun) (1985; orijinal basımı 1979), *The Differend* (1988; orijinal basımı 1983) ve 1980'li yıllarda yayımlanan bir dizi başka kitap ve yazıda kendi kuralları, ölçütleri ve metotları olan "deyim rejimleri" çoğulluğu arasındaki farklılıklara dikkat çekti. Söylemlerin heterojenliğini vurgulayan Lyotard, Kant'ı izleyerek teorik, pratik ve estetik yargı gibi bölgelerin özerk olduklarını, kendilerine özgü kuralları ve ölçütleri olduğunu savundu. Böylelikle evrenselci ve temelci (foundationalist) teori nosyonlarının yanı sıra felsefe, toplum teorisi ya da estetik gibi birbirinden ayrı bölgelerde bir metodun ya da bir dizi kavramın imtiyazlı bir statüsü olabileceği doğrultusundaki iddiaları reddetti. "Teröristik" ve "totaliter" dediği türden teorilere karşı çıkan Lyotard, söylemlerin çoğulluğunu kararlı bir şekilde savunur ve birleştirici teoriye karşı konumlandırır kendisini.

Lyotard'ın yer aldığı konumların birçoğu günümüz postmodern teorisi açısından temel önemdedir ve bu bölümde biz, halihazırda çekişme ve tartışmalar açısından onun en önemli olduğunu düşündüğümüz düşüncelerini ele alacağız. Lyotard'ın kariyeri neredeyse kırk yıla yayılan çeşitli teorik faaliyetlerden oluştuğundan, yaptığımız inceleme zorunlu olarak seçmeci olacak ve teori, estetik ve politika alanlarında yaptığı birçok ilginç müdahaleyi dışarıda bırakacak. Postmodern teorinin konumu açısından Lyotard'ın çalışmalarında ortaya çıkan önemli kaymaları işaret etmemize rağmen, gelişiminin belli bir sürekliliği olduğunu söylemeliyiz. Çünkü gelişiminin tüm aşamalarında Lyotard yeni söylemler, yazım stratejileri, politika ve perspektifler geliştirirken aynı zamanda modern söylemlere ve teorilere acımasızca saldırır.

Bu bölümde Lyotard'ın kat ettiği ve postmodern söylemini geliştirdiği dolambaçlı patikaları tasvir ediyoruz. Buna göre erken

dönem çalışmalarının nasıl da postmodern konumları benimsemesine (A) yol açtığını göreceğiz ve daha sonra onun tam anlamıyla gelişmiş postmodern metinlerini inceleyeceğiz (B ve C). Lyotard'ın postmodern perspektiflerini duygudaş bir tarzda sunmamıza karşılık, bu perspektiflerin bazı çıkmazlarına ve kısıtlılıklarına da dikkat çekiyoruz. Burada başvurduğumuz ölçüt, Lyotard'ın modern söylemlere ve teoriye ilişkin doyurucu bir eleştiri sunup sunmadığı, kabul edilebilir bir postmodern epistemoloji önerip önermediği ve yaşatılabilir bir postmodern politika anlayışı sağlayıp sağlamadığıdır.

A. MARX, FREUD VE NIETZSCHE'YLE SÜRÜKLENMEK: ERKEN DÖNEM YAZILARI

Bir metinde önemli olan, onun ne anlam ifade ettiği değil, ne yaptığı ve ne yapmaya kışkırttığıdır. Ne yaptığı: İçerdiği ve aktardığı duyguyu yükü. Ne yapmaya kışkırttığı: Bu potansiyel enerjinin öbür şeylere dönüşümü -öbür metinlere, ama aynı zamanda resimlere, fotoğraflara, film sekanslarına, politik eylemlere, kararlara, erotik esinlere, kafa tutma edimlerine, ekonomik inisiyatiflere, vb. (Lyotard, 1984b: 9-10).

Lyotard 1924 yılında Versailles'da doğdu ve Sorbonne'da felsefe ve edebiyat öğrenimi gördü. Sendikacılık politikasında aktif olan Lyotard'ın 1940'lı ve 1950'li yıllarda kaleme aldığı ilk denemeler ağırlıklı olarak politik izlekler etrafında döner. Felsefi olarak Husserl'den etkilenmiştir ve ilk kitabı *La phénoménologie*'ye (1954) açık seçik ve duygudaş bir giriş niteliğindedir. Tam Cezayir savaşı öncesinde Cezayir'de hocalık yapıyordu ve politik olarak aktifi. Cezayir tecrübesiyle radikalleşen Lyotard, politik olarak kesin bir taraf benimsemişti ve Fransa'ya dönüşünde *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) grubuna katıldı.² Bu dönemde sol ga-

2. "Sosyalizm ya da Barbarlık" grubu Marksizme dogmatik olmayan bir yaklaşım geliştirmeye girişti ve Sovyetler Birliği'ni suçlamak için kullandıkları bir devlet kapitalizmi teorisi geliştirdi; grubun en önemli üyeleri sonunda fiilen Marksizme karşı cephe aldı. *Sosyalizm ya da Barbarlık* grubunun gelişimi üzerine bkz. Poster 1975; Lyotard'ın Castoriadis'i sonradan eleştirmesi hakkında bkz. Lyotard 1974: 147 ve sonrası.

zetelerde birçok makale yazdı ve Fransız savaş karşıtı hareketinde aktif olarak yer aldı.

Cornelius Castoriadis "Sosyalizm ya da Barbarlık" grubunun önde gelen teorisyeniydi. Castoriadis, çağdaş koşulların betimlenmesi açısından yetersiz kaldığını iddia ettiği Marksizme ilişkin köklü bir eleştiri yapınca, Lyotard'ın da içinde bulunduğu bir kısım insan gruptan ayrıldı ve *Pouvoir ouvrier* (İşçi İktidarı) dergisi etrafında 1964 yılında bir örgüt kurdu. Lyotard 1966 yılında bu gruptan koptu ve daha sonraları şöyle söyledi: "Hayatımın bir aşaması sona eriyordu, devrimin hizmetinden çıkıyordum, başka bir şeyler yapacaktım, postu kurtarmıştım" (1988b: 49). Lyotard teorik çalışmalara döndü ve akademik bir kariyer yapmak için hazırlanmaya başladı. Ama Nanterre Üniversitesi'nde hocalık yaparken Mayıs 1968 öğrenci hareketine katıldı ve birkaç yıl boyunca muhalif politika içerisinde aktif olarak yer aldı.

1971 yılında *Discours, figure* (Söylem, Beti) başlıklı metni tez olarak sundu; 1970'lerin başlarında popüler bir hoca ve semereli bir yazar olduğu Vincennes Üniversitesi'nde felsefe profesörü oldu, aynı üniversitede 1987 yılında emekli profesör unvanını aldı. Lyotard'ın erken dönem çalışmaları *Discours, figure* (1971), *Dérive a partir de Marx et Freud* (1973), *De dispoisifs pulsionnels* (1973) ve *Economie Libidinale* (1974) -Deleuze ve Guattari'yle derin bir akrabalık sergiler, bir arzu felsefesi ve politikası olarak geliştirdiği Nietzscheci bir güçler, yeğlilikler ve duygular felsefesini onlarla paylaşır. Marx ve Freud'dan derinden etkilenmiş olan Lyotard erken dönem metinlerinde Marx'tan kopar ve oldukça saldırgan bir Nietzscheci onay felsefesine (philosophy of affirmation) -geçici olarak- döner. Felsefesi, çalışmalarını şu ana dek incelediğimiz isimlerde görülebileceğinden çok daha fazla estetik kaygılardan beslenmiş olup, sanat ve estetik üzerine çok sayıda yayını vardır.³

3. Erken dönemindeki Lyotard'ı her şeyden önce teoriyi devirmek ve yeniden şekillendirmek için estetik betimler ve stratejiler benimseyen bir düşünür olarak görüyoruz. Daha sonra göreceğimiz gibi, felsefe ve sanat arasındaki bağıntı tüm çalışmalarını kaplayan bir izlek olsa da, geç dönem çalışmalarında daha geleneksel felsefi söylem ve stratejilere döner.

Söylem, Beti

Bu kitap verili olanın bir metin olmadığını, içerisinde okunmayıp görülecek bir yoğunluk ya da daha ziyade kurucu bir farklılık olduğunu ve bu farklılığın ve açığa vurduğu hareketsiz hareketliliğin tam da anlamlandırma sürecinde sürekli unutulana nokta olduğunu iddia ediyor (Lyotard, 1971: 9).

Söylem, Beti Lyotard'ın teorik söyleme karşı ilk polemiğini başlatır ve yeni teorik perspektifler geliştirme yönünde ilk sistematik girişimini içerir. Bu çalışma aynı döneme ait bir dizi denemeden oluşan *Dérive a partir de Marx et Freud* (Marx ve Freud'dan Hareketle Yoldan Çıkmak) ile tamamlanır; bu kitaptaki yazıların bazıları *Driftworks*'de (Sürüklenme Çalışmaları) (1984b) tercüme edilmiştir.⁴ *Söylem, Beti* yeni bir ihlal edici estetik ve yazım tarzı geliştirirken Saussure, Lacan, Hegel, Merleau-Ponty, Freud ve öbür teorisyenleri hedef alan bir dizi eleştiri içerir. David Carroll'ın kullandığı (1987) "paraestetik" terimi, teorik konumları altüst etmek ve devirmek için sanat betilerini, biçimlerini ve imgelerini kullanarak sanatı teorinin karşısına diken bu girişimi betimlemede kullanışlı gibi durmaktadır.

Tecrübe, duyumlar ve imgeler karşısında metinleri ve söylemleri imtiyazlı kılan metinselci yaklaşımı reddeden *Söylem, Beti*, soyutlamalar ve kavramlar karşısında duyumların ve tecrübenin hakkını verir. Lyotard kendi metnini "gözün savunusu" (1971: 11) olarak betimler ve görsel sanatlara duyduğu derin ilgi konumunu donatır. Batı felsefesinde Platon'dan bu yana duyuların değersizleştirilmesini eleştiren Lyotard, "Platon'dan sonra sürekli olarak varlıktan-daha-az bir şey gibi izlekselleştirilen ve yanlışlığı, kuşkuçuluğun, retorikçinin, ressamın, *paralı askerin*, özgür-lükçünün, maddecinin tarafı olarak düşünüldüğünden ender olarak kendisinden yana çıkan, ender olarak hakikat bölgesine dahil edilen duyumlu olanı savunmaya, sözün (speech) kurşunu bir peçe gibi örterek oluşturduğu loşluğu" dağıtmaya girişir (Lyotard, 1971: 11).

4. İngilizce tercüme *Driftworks*'de yer alan seçme yazılar, Lyotard'ı 1970'li yılların başında Marx ve Freud'un palamarlarından kurtararak sürükler. Lyotard bu noktadan sonra Marx'tan uzaklaşır ve daha sonra Freud'dan da uzaklaşıp sürüklenerek "gönderiler"i olarak daha geleneksel felsefi sımalara döner.

Bazı postyapısalcıların panmetinselciliğini eleştiren Lyotard şunu ilan eder: "Dili her yere koymakla metafizikten hiç de kopmuş olmazsınız" (1971: 14). Derrida'nın felsefe eleştirisini izleyen Lyotard, Batı felsefesinin söylem ve beti, söylemsel ve duyumsal, söyleme ve görme, okuma ve algılama, tümellik (universality) ve teklik arasında kurulan bir dizi iki kutuplu karşıtlık etrafında örgütlendiğini savunur. Bu örneklerin her birinde karşıtlığın birinci yakası geleneksel olarak imtiyazlı kılınmıştır ve Lyotard bu dizinin değersizleştirilen yakasında yer alanları savunmaya girişir. Birçok göstergebilgisel teorilerde dile tanınan önceliğe karşı çıkan Lyotard, teori karşısında beti, biçim ve imgeden -başka bir anlatımla, sanat ve düşünce gücünden- yana çıkar. *Söylem, Beti*'nin "emperyalistik" göstergebilgisi ve Hegelci teoriye karşı polemiğe girişen birinci yarısı yoğun ve hayli karmaşık olup ikinci yarısı bedensel güçlerden, yağnliklerden ve "energetics"ten* yana çıkan arzu felsefesinin ilk taslağını sunar. Birinci yarı biçimselci dil teorilerini ve spekülâtif metafiziği eleştirmek için ağırlıklı olarak fenomenolojiden, bilhassa Merleau-Ponty'den yararlanırken, ikinci yarı bir arzu felsefesi geliştirmek için Freud'a yaslanır. Bu daha sonraları Nietzscheci terimlerle geliştireceği bir konumdur.

Söylem, Beti'de arzu kendi amaçlarına ulaşmak için gerçekliği altüst eden olumsuz, yıkıcı, ihlal edici bir güç ve belli sözcükleri, sesleri, renkleri ve nesneleri onaylayan daha olumlu, onaylayıcı bir güç olarak ikiye ayrılır. Lyotard her iki anlamın da Freud'da boy gösterdiğini iddia eder (1971: 246) ve Freud'u arzunun yıkıcı ve dönüştürücü doğasının teorisyonu olarak okur. Lyotard'a göre hayat içgüdülerini özetleyen Eros ve ölüm içgüdülerini özetleyen Thanatos, Freud'un bilinçdışı teorisinde iç içe örülmüştür ve Freud herhangi bir verili örnekte arzunun yıkıcı mı yoksa birleştirici mi, olumsuz mu yoksa olumlu mu olduğunun kararlaştırılamayacağını vurgulamaktadır. Lyotard, esasen Eros ve Thanatos'un her ikisinin de arzuda daima mevcut olduklarını belirtir.

Deleuze ve Guattari'nin faşist arzu biçimlerini suçladıkları noktada, çalışmalarının bu aşamasında Lyotard arzunun tamamını (olumlu ve olumsuz olarak tamamını), tecrübe yağnlikleri, baskıcı koşullardan özgürleşim ve yaratıcılık sunduğu gerekçesiyle al-

*Energetics: Enerji ve dönüşümlerini inceleyen mekanik fiziğin bir dalı. (ç.n.)

kışlar. Dahası, sanat ve beti, yıkıcı ve ihlal edici addedilmenin yanı sıra betisel biçimler içerisinde eklemledikleri hayat enerjilerini onaylayan arzunun imtiyazlı vasıtalarıdır. Nitekim yıkıcı arzu en dolaysız haliyle, var olan akıl, düzen ve uzlaşım (convention) düzene saldıran sanatta bulunur. Lyotard'a göre, Freud'un "birincil süreçler" dediği süreçlerdeki (haz ilkesinin yönettiği dolaysız, libidinal, bilinçdışı, içgüdüsel süreçlerdeki) arzu, dolaysız dışavurumunu betilerde bulur. Buna ilaveten, sanat, yer değiştirme, yoğunlaşma ve metaforik dönüşüm hilelerini izleyen bilinçdışı arzu-yu eklemeler.

Bunun tersine, söylem, Freud'un "ikincil süreçler" olarak betimlediği süreçleri (yani, gerçeklik ilkesinin yönettiği süreçleri) izler ve ego'nun kuralları ve rasyonel yordamları uyarınca yol alır. Söylemde eklemelenen arzu, dilin kurallarınca sınırlandırılmış ve yapılandırılmıştır. Nitekim söylem, arzunun betilerinden daha soyut ve rasyonelleştirilmiş olup uzlaşımсалdır. Sonuç olarak Lyotard söylemi arzunun akışını ve yeğliliklerini donduran, hareketsizleştiren ve kötürümleştiren teoriyle bağlantılandırır (1971: 11 ve devamı; ayrıca bkz. Lyotard, 1974: 9 ve devamı ve Lyotard, 1975'teki çevirilerin bir kısmı).

Böylece Lyotard imgeleri, biçimleri ve betileri, hem rasyonalist hem de metinselci söylem teorilerinden gördükleri eleştiriden ya da değersizleştirmeden, bedelini ödeyerek kurtarmaya girişir. Scott Lash (1988: 313 ve devamı). Lyotard'ın söylem ve beti arasında yaptığı ayrımın "betisel anlamlandırma rejimi" olarak bir postmodern estetiğe temel sağladığını savunur. Lash'in yorumunda modern duyarlılık öncelikle söylemseldir ve imgeler karşısında sözcükleri, anlamsızlık karşısında anlamı, saçmalık karşısında anlamı, irrasyonel karşısında rasyoneli, id karşısında ego'yu imtiyazlı kılar. Bunun tersine postmodern duyarlılık betiseldir ve edebi duyarlılık karşısında görsel duyarlılığı, kavram karşısında betiyi, anlam karşısında duyumu, daha dolayimli entelektüel tarzlar karşısında dolaysızlığı imtiyazlı kılar. Lash, Susan Sontag'ın "yeni duyarlılık"ının ve "yorum estetiği" karşısında "duyum estetiği"nden yana çıkışının, Lyotard'ın söylem ve beti arasında yaptığı ayrım aracılığıyla kavramsal olarak temellendirilebilecek postmodern bir estetiği öndelediğini (anticipate) ileri sürer.

Deleuze ve Guattari, Lyotard'ın göstereni (signifer) eleştirerek betisel ögeyi imtiyazlı kılmasını överler (1983: 243). Yazılı dilde bile dilden ve anlamlandırma zincirinden sıyrılarak yeğinlikler dünyasına akan birincil bir anlamlandırma dışı öge olduğu konusunda Lyotard'la hemfikirdirler. Dahası, betiyi gösterene bağımlı kılan görüşten kopup, bunun yerine anlamlandırmayı betisel dünyaya bağlayarak gösteren ve beti düzenini tersine çevirmesinden ötürü Lyotard'ı överler (Deleuze ve Guattari, 1983: 244). Şu halde, Lyotard ve Deleuze ile Guattari'ye göre, mesele gösterilen karşısında göstereni imtiyazlı kılma meselesi değil, anlamlandırma şemaları karşısında "akış-bölünme"yi ya da "kaçış-akış"ı alkışlama mescesidir (a.g.y.).

Lyotard'ın imgelere dair Baudrillard'ninkinden oldukça farklı bir analiz sunması ilginçtir. Debord ve Baudrillard'ya göre çağdaş toplumda imgelerin gittikçe soyut, metalaşmış ve gösteriler ya da simülasyonlar biçimi altında toplumsal gerçeklikten yalıtılmış hale gelmiş olmalarına karşılık, erken dönem çalışmalarındaki Lyotard'a göre imge, tam da doluluğun, çarpıntılarla kabaran arzunun, tekillikğin betisidir. Debord ve Baudrillard imgelerin arzuyu nasıl manipüle ederek metalaşmış tüketime ve öbür toplumsal uyum tarzlarına yönelttiğini analiz ederken, Lyotard hayatı ve arzu akışını yeğinleştiren güçler olarak imge ve betiyi imtiyazlı kılar. Nitekim, Lyotard bu noktada dil ve teoriye saldırırken bir tür imge ya da beti romantizmiyle iş görür. İmgeleri fiili toplumsal üretim ve alımlanmalarından yalıtma eğilimine, arzu ve yeğinliğin vasıtaları olarak imgeleri ve betileri cleştirelilikten uzak bir tarzda alkışlama eğilimine girer. Bu perspektif, kapitalizmin imgeleri suiistimal etme tarzını ihmal eder; ve Lyotard'ın çalışmalarında sürekli olarak yeniden ortaya çıktığını düşündüğümüz bir toplum teorisi ve toplum eleştirisi yoksunluğunu sergiler.

Ama Lyotard'ın *Söylem, Beti'si* aynı zamanda yapıbozumcudur ve söylem karşısında betiyi ya da söylem karşısında görmeyi basitçe alkışlamakla yetinmez. Lyotard betinin söyleme dahil olması ve söylemi şekillendirmesini istemekle birlikte bir resmetme (figuring); "sözcüklerle resim yapma" biçiminde bir yazım tarzı geliştirmek ister (1971: 53). Bunun sonucunda düş gücünü, çokanlamlı şiirsel mecazları ve yazıdaki muğlaklığı alkışlar, tüm yazım tipleri için bir model olarak şiire değer verir. Buradaki amaç beti-

sel söylemler yoluyla soyut teorik söylemleri taciz etmek ve ihlal edici edebi stratejiler kullanmak yoluyla hegemonik söylemleri devirmektir. Nitekim, *Söylem, Beti*, Lyotard'ın "postmodern" için aramakta olduğu yeni söylemin kavramsal uzamını adlandırmayan ya da saldırıya maruz bıraktığı teorik söylemleri sistematik bir şekilde "modern" olarak yaftalayan bir ön-postmodern metindir.

*Lyotard'ın Nietzscheci sürüklenişi:
Libidinal ekonomi ve arzu politikası*

Bu sandalın akıntıya kapılıp sürüklenmeye başladığı ve kendisini uzaklaştırdığı sahilleri saymak gerekseydi eğer: Belli bir Freud; belli bir Marx; genel bir eleştiri nosyonu...*eleştiriyi* aynı küreye ait olan bir ihlal fikri (Lyotard, 1973: 9).

Lyotard'ın erken dönem metinleri karmaşık, hatta helezonlar çizen bir yörünge sergiler. *Söylem, Beti* ve *Marx ve Freud'dan Hareketle Yoldan Çıkma*'da toplanan metinlerin çoğu, Mayıs 1968'in ultra-sol eleştiri, yapıbozum, gizemleri dağıtma, tersine çevirme ve devrimci dönüşüm söylemine katıldı. 1968 sonrasında 1970 yılına dek yazılmış olan metinler Marx'a olan duygudaşlığı sürdürmüş -erken dönem yazılarında olduğu gibi- ve Marksist söylem ile eleştirel stratejileri *gauchisme* ya da ultra-solculuk biçimi altında olumlu bir tarzda kullanmıştır. "Teori Üzerine" (1984b; orijinal basım 1970) başlıklı mülakatta Lyotard, teoriyi tipik Marksist terimlerle karakterize ederek şunu iddia eder: "Teorinin işlevi yalnızca anlamak değil, eleştirmektir, yani bir gerçekliği, toplumsal ilişkileri, bariz bir şekilde katlanılamaz olan insanların şeylerle ve öbür insanlarla olan ilişkilerini sorgulamak ve *ayaklarının üstüne oturtmaktır*" (1984b: 19; orijinal basım 1970). Lyotard bu mülakatta ayrıntılı bir toplumsal eleştiri ve dönüşümün parçası olarak mütchakkim söylemleri, pratikleri ve kurumları zayıflatmayı amaçlayan bir sol varyantı savunurken Althusser'i ve ortodoks Marksizmi eleştirir. Lyotard 1970'li yılların başında bu projeden vazgeçecek ve bizzat teorik söylemi eleştirmeye başlayacak olsa da, bir dönem için bu ultra-sol olumsuzlama (negation) politikasını paylaşmıştır.

Yoldan Çıkma'da toplanan ve *Sürüklenme Çalışmaları*'nda tercüme edilen denemelere yazdığı Önsözde, Lyotard, eleştiri, olumsuzlama ve yapıbozum öğelerinden oluşan devrimci söyleme saldırdır. "Kapılıp Sürüklenme" başlıklı Önsöz, modern akla ve birleştirici felsefi şemalara karşı tipik Lyotardvari saldırıyla başlar ve yeğinliklere, fragmanlara, çoğulluğa, tekilliğe ve sürüklenişe değer verir. Teorik söylemdeki birlik ve tutunum talebine karşı polemığe girer ve böyle bir mücadelenin "akıl uğrunda, birlik uğrunda, çeşitliliklerin birleştirilmesi uğrunda girilmiş bir mücadele, kazananın daima ve her zaman akıl olmasından ötürü kimse-nin kazanamayacağı bir danışıklı dövuş" olduğunu savunur (Lyotard, 1984b: 11). O günlerin ultra-devrimci retorikleriyle şu açıklamayı yapar: "Biz sermayeyi rasyonel olmadığı için değil, rasyonel olduğu için harap etmek istiyoruz. Akıl ve iktidar tek ve aynı şeydir. Birini diyalektik yoluyla perdelcycbilirsiniz...ama öbürü tüm edepsizliğiyle karşınıza dikilecektir hâlâ: Hücreler, tabular, halkın refahı, seçim, soykırım" (a.g.y.).

Bu vahşilik ölçüsündeki anti-teorik mizaç, aynı zamanda eleştiri projesine ve diyalektik söylemine de yönelecektir. Lyotard, eleştiri ve olumsuzlamanın sonsuz ve yararsız olduğunu, asla bir sonuca varmadığını ileri sürer. Bu dönemde Lyotard, kendi metaforuyla söylersek, "sürüklenmekte"dir, düşünce ve pratik için yeni bir güzergâh aramaktadır. Daha uzlaşımsal radikal teorilerden kopuşu onu sürüklemeye başlamıştır ve tam da sabit bir teorik ve politik konumun yokluğunu onaylamaya girişmiştir. Daha sonra belirttiği üzere: "Tıpkı denizde bir yüzücünün dalgaya karşı koyma gücünden yoksun olup başka bir yol bulmak için yalnızca sürüklenmeye güvenebilmesi gibi, ben de herhangi bir haklılaştırıma başvurmaksızın düşündüm ki, yalnızca güçsüzlüğüme yas tutmayışım başka bir düşünme yolunun taslağını yapabiliirdi" (Lyotard, 1988b: 54).

Eleştiri ve olumsuzlama söylemini reddeden Lyotard, bunun yerine bir arzu politikası ve felsefesi içerisinde Nietzscheci bir onaylama söylemini benimser. Bu proje, Lyotard'ın modern söylemlerden en aşırı kopuşunun ve teori, akıl ve modernlik söylemlerine karşı giriştiği en şiddetli eleştirinin öğelerini barındıran *Economie libidinale*'de (1974) işlenip geliştirilir. *Anti-Ödip* ile birlikte

bu metin, arzunun mikropolitikası ile temsil eleştirisinin en çarpıcı örneğidir. Deleuze ve Guattari gibi Lyotard da dolaşım, akışlar, yeğlilikler ve arzunun energetics'ini selamlayan onaylayıcı bir arzu felsefesi sunar.

Nitekim, kesin olarak söylendiğinde, *Economie libidinale*'in "Freudo-Marksist" bir metin olarak okunmaması gerekir. Lyotard'ın libidinal ekonomisi Freud'un karşısına Marx'ı, Marx'ın karşısına Freud'u ve her ikisinin karşısına da Nietzsche'yi diker. Bu çalışmada Lyotard, Nietzscheci bir dirimselciliğin (vitalism) kargaşalı teorik akıntılara kapılıp sürüklenirken Marx'tan uzaklaşmıştır. Deleuze ve Guattari'de gördüğümüz gibi Lyotard da arzunun aile, işyeri, ekonomi ve devlet yoluyla baskıcı biçimler altında sınırlandırılıp sabitlendiğini iddia eder. Arzunun otoriter toplumsal güçlere bağlanmasıyla yeğliliği azaltılır ve bunun sonucunda hayat enerjileri ve dirimsellik kaybolur. Deleuze ve Guattari gibi Lyotard da bir tür Nietzscheci dirimselciliği, serbestçe akan hayat enerjilerini onaylayan bir hayat felsefesini (*lebensphilosophy*) onaylar.

Şizoanaliz gibi libidinal ekonominin de amacı akışları, yeğlilikleri ve arzunun yersiz yurtsuzlaşmasını betimlemek ve arzu akışlarını özgürleştirmek, arzuyu tam ve muzaffer çeşitlilikleri ve yeğlilikleriyle serbest bırakmaktır. Bizzat teori, sabit kategoriler, değerler, düşünce ve davranış tarzları halinde arzuyu pıhtılaştırır. Eleştiri ve olumsuzlama yoluyla iş gören eleştirel teori bile arzuyu yalnızca olumsuzlar. edimsel yeğlilikler üretmek için arzuyu onaylamayı beceremez. Nitekim, libidinal ekonomi sırf onaylayıcı olan, yeni arzu politikası ve (anti)theoretics'inin* taslaklarını sunmaya girişen yeni tipte bir teori ve pratik önerir.

Lyotard'a göre yeğliliklerin yeşertilmesi en iyi, ancak belli türden bir sanat ve yazıyla gerçekleştirilebilir. Göstergebilgisel göstergeye karşı Lyotard, "tensor"ı** önerir, yani üniter ve özdeş anlamla sonuçlanmayıp, tersine libidinal etkiler yaratan bir kanalı önerir (1974: 57 ve sonrası; bir kısmı şu eserde tercüme edilerek yayımlandı: Lyotard, 1989: 1 ve sonrası). Buradaki "tensor" nosyonu, Lyotard'ın yalnızca anlamlandırmanın katmerlenmesi ve ya-

* theoretics: Bir sanatın ya da bilimin spekülasyona dayanan kısmı (ç.n.).

** tensor: Bir organı geren kas (ç.n.).

yılmasıyla ilgilenmekten ziyade, libidinal etkilerin dal budak salması ve yeğınleşmesiyle daha fazla ilgilenmesi dışın-da Derri-da'nın "sirayet"ine ve Kristeva'nın "semiosis"ine benzer.

Lytard, bu dönemindeki yazılarında belli sanatsal ve politik pratiklerin arzuyu nasıl özgürleştirebileceği ve yeni akışlar, yeğınlikler yaratabileceği konusunda sanat ve politika dünyalarından bazı somut örnekler sunar. Tıpkı daha önce söylem karşısında betiyi imtiyazlı kılması gibi, libidinal etkiler uyandıran en etkili yeğınlik üretme tarzı olarak avangard sanatı imtiyazlı kılma eğilimine girer. John Cage üzerine yazdığı "Birkaç Sessizlik" başlıklı bir makalede Lyotard, Cage'in müziğindeki gerilim kabarmalarına, yeğınliklere, "akortsuzluklar, gıcırtilı tiz sesler, olumlu bir şekilde abartılmış, çirkin sessizlikler"e değer verir (Lytard, 1984b: 92; orijinal basım 1972). Sanat üretimine ilişkin bir "libidinal ekonomi", iş vasıtalarının arzu akışlarını ve yeğınliklerini engellemeye ya da kolaylaştırarak nasıl etkiler yarattığını betimleyecektir. Lyotard müzikal yapıyı, kompozisyonu ya da bir bütün olarak eserin etkilerini vurgulamaktan daha ziyade tekil yeğınliklere değer verir ve şunu savunur: "Bu olayı dinlemek, onu dönüştürmektir: Gözyaşlarına, jestlere, kahkahaya, dansa, sözcüklere, seslere, teoremlere, odanızı yeniden boyatmaya, bir dostunuzun hamlesine yardım etmeye" dönüştürmek (1984: 93). Libidinal yeğınliklerin ve etkilerin olumlu bir örneği olarak şunu söyler: "Bir siyah kedinin (Lhermite) Kagel'in *Music for Renaissance Instruments*'ini dinlediğine sizi temin ederim: Bıyıklarının dikleşmesi, kulaklarının titreşmesi, müzik dinlenen odada sinsi sinsi gezinmeler. Ses-sedanın yeğınlığı; bir şeyler üretme itkisi" (a.g.y.).

Nitekim, libidinal ekonomide söz konusu olan şey, arzunun yeğınleşmesi ve akışıdır, libidinal etkilerdir. Aynı dönemine ait Adorno üzerine bir yazısında Lyotard şunu iddia eder: "Bizi sermayenin ve 'sanat'ın dışına (ve *Entkunstung*'un,* onun bütünleyicisinin dışına) çıkaran dille sınırlı, nihilistik eleştiri değil, libidinal yatırımların yayılımıdır. Sahip olmak, 'çalışmak', tahakküm kurmak istemiyoruz...Bu konuda ne yapabilirler ki?" (Lytard, 1984b: 136; orijinal basım 1972). Burada libidinal ekonominin estetik pratiklerinin politik pratiklerle, yeğınliklerin üretimini alkışlayan bir arzu

* *Entkunstung*: Sanatsızlaştırma ya da sanat dışına bırakma. (ç.n.)

mikropolitikasıyla bağıntılandırıldığını görüyoruz. Bu postmodern perspektiften hareketle, haklar ve adalet gibi şeylerle bağıntılı olan modern politika karşısında yeğinlikler üreten faaliyetler; arzunun akışını özgürleştiren ve yeğinleştiren faaliyetler kucaklanır. Bu döneme ait birkaç yazıda Lyotard, böyle bir arzu politikasından örnekler sunar. Deleuze'ün teorik metinlerdeki yeğinlikleri serbest bırakan "yeğın bir Nietzsche okuması" sunma şeklindeki meydan okuyuşunu "Kazanç ve Sermaye Üzerine Notlar" başlıklı yazısında devralan Lyotard şu sonuca varır:

Politik solculuktan daha önemli, yeğinliklerin yöndeşmelerine daha yakın: Değer yasasının azaltılmasından dolayı duraksayan, aslında bir patırtıya benzeyen geniş bir yeraltı hareketi. Üretime engel olmak, tüketim kipleri olarak karşılığı ödenmemiş el koyma (hırsızlıklar), 'çalışmayı' reddetmek (yanılsatıcı?), komüniteler, happeningler, cinsel özgürlük hareketleri, işgaller, izinsiz iskân, kaçırımlar, 'sanat eseri' olma amacı taşımayan sedaların, sözcüklerin, renklerin üretilmesi. Bunlar "cömert insanlar"dır, bugünün 'efendileri'dir: Marjinaler, deneysel ressamalar, pop, hippiler ve yippiler, asalaklar, deliler, kapatılmış çılgınlar. Onların hayatlarının bir saati, meslekten bir felsefecinin üç yüz bin sözcüğünün sunacağından daha fazla yeğinlik ve daha az amaç sunar. Onlar Nietzsche'nin okuyucularından daha fazla Nietzschecidir" (Lyotard, 1978a: 53; orijinal basım 1973).

Lyotard burada postmodern bir arzu mikropolitikasını Nietzscheci bir yeğinlikler politikasıyla bağlantılandırır ve bu politikanın vasıtalarını çağdaş politika sahnesinde bulur (ayrıca bkz. Lyotard 1977: 24-5; orijinal basım 1972). Ama yıkıcı arzuların her yerde infilak edip etrafa saçıldığını gören bu ütopyacı arzu politikasını kısa zamanda bırakacaktır. İlkın, *Economie libidinale*'de Lyotard politikadan tamamen feragat ediyor ya da var olan politik konumların tamamını reddediyor gibi görünmüş ve daha sonra, aşağıda tartışacağımız bir adalet ve söylem politikasına dönmüştür. Nitekim erken dönem çalışmaları bir bedensel onaylama politikasını aşırı uçlarına dek vardırırmış ve sonunda Lyotard bu konumun kısıtlılıklarının farkına vararak bir adalet politikasına doğru yönelmiştir.

Libidinal Economy'de Lyotard, Marksizmden ve Marx'dan yeterince keskin bir şekilde kopmamış çağdaşlarından kararlı bir bi-

çimde ayrılır. Yaptığı eleştiri Baudrillard ve kendi konumlarına yakın "kardeşler" olarak söz ettiği Deleuze ve Guattari'yle diyalogunda boy gösterir: "Baudrillard'da kendi konumlarımızla senkronize olduğunu ve eşkütba yerleştiğini hissettiğimiz bir *hareket* var. Bize çok yakın, yalnızca okumanız yeterli. Ama aynı zamanda bizden çok uzak, çünkü bu kardeşin yaklaşımını yöneten şey bizim açımızdan teori ve eleştiri ipoteğinin ağırlığı altında ezilmektedir" (Lyotard, 1974: 128). Buna göre Baudrillard da modern hakikat ve temsil sorunsalının tuzağına düşmüştür; sözgelimi, Marksist teoriyi reddederken daha iyi, daha doğru bir teori keşfettiğini gerekçe olarak göstermektedir (bkz. Baudrillard 1981 ve 1975). Üstelik, Lyotard'a göre, Baudrillard'ın üretim karşısında simgesel mübadeleyi imtiyazlı kılışı arkaik toplumun nostalgik bir idealleştiriminc yasanmaktadır. Baudrillard'ın teorideki doğalcılığı, politik ekonominin tarihsel olarak üretilmiş davranış biçimlerini doğallaştırma girişimlerini reddetmesine rağmen, Lyotard, Baudrillard'da kötü üretimin karşıtı olarak konulan soylu yabancı ve iyi simgesel mübadele şeklindeki etnografik simayı tekrar eden bir doğalcılık parçası olduğunu ileri sürer (1974: 130) -bu, "yitlik organik toplumun cennetvari temsili"nin Baudrillard'ya "musallat olduğu"nu yazdığı *Postmodern Durum*'da tekrarladığı bir eleştiridir (1984a: 15).

Lyotard'a göre Baudrillard, radikal arzusun üretime muhalif (devrimci) güçlerin motoru olacağı bir "dışsal bölge fantezisi"ni Marx ve öbür modern radikal teorisyenlerle paylaşmaktadır. Baudrillard bu "yabancılaşmamış" bir bölge mitini aynı zamanda, modern toplumda radikal, marjinalleştirilmiş dışarlıkların bulunduğu mitine aktarır. Nitekim, "ona (Baudrillard'ya) göre yıkıcı gönderge, yani iyi yabancı ve iyi hipp modern toplumda, Marx'ın proletarya için tahayyül ettiği gibi *olumsuz* tarzda değil, *olumlu* tarzda mevcuttur" (1974: 132). Biraz önce gördüğümüz gibi, daha önceleri *bizzat* Lyotard günümüz toplumuna göndermeler yaparak onaylayıcı bir yıkıcı politikadan yana çıkmıştı, ama şimdi bunu "dinsel bir fantazi" daha olarak suçlamakta ve belli bir bölgesi olmayan "umutsuz" bir politikayı onaylamaktadır: "Politikaya gelince, belki de, *hâlâ arzulayacağız ve daima umutsuz olacağız*" (yani, "biz" Lyotardcılar olumlu bir devrim öznesinden yoksun olduğumuzdan ötürü) (1974: 133).

Lyotard, Baudrillard gibi Castoriadis'in de (1974: 142 ve sonrası) temsil, hakikat, üretim, dinsel politika ve böylece de modernliğin ve onun pratiklerinin kapanına kısıldığına inanır. Ama bunun tersine, Lyotard kendi teorisini (o günün rekabetçi Fransız düşünsel sahnesinde yaygın olarak görülen bir üslupla) daha önceki tüm söylemleri ve politikaları alt eden en radikal ve avangard teori olarak konumlandırmaktadır -1970'lerin sonunda adım atacağı postmodern dönüme kendisini teslim edecek olan ultra-radikal ve avangardist bir ethos. Lyotard, henüz postmodern terimini yakıştırmamış olduğu yeni bir uzama girmek için modernlikten herkesin yaptığından daha radikal ölçüde kopmaya girişmektedir.

Economie libidinale Lyotard'ın daha önceki tüm teorilerin ötesine gitme, radikal ölçüde yeni bir teori geliştirme, anlamlar karşısında metinsel etkilerin alkışlandığı, beden, arzu ve yeğinliklere değer verildiği yeni bir teorik uzam açma doğrultusundaki en aşırı girişimidir. Bu metin Hegel ve Marx'tan başlayıp göstergebilgisi ve Baudrillard'ya kadar modern teorinin tamamına saldırılmaktadır. Bizzat Lyotard dahil olmak üzere hemen herkes kitabın teorik bir çıkmaz sokağa girdiği, yazarını savunulamaz olan bir dizi konumun tuzağına düşürdüğü kanaatindeydi. Marx, Baudrillard ve öbürlerinin doğalcılığını eleştirmesine rağmen, ket vurma, bastırma, engelleme ve saplantının Büyük Ötekisi olarak arzuyu ve onun yeğinliklerini selamlayan kendi amansız Nietzscheci dirimselciliklerinin doğalcı tuzaklardan nasıl olup da sıyrılabilirdiği belli değil. Dahası, Lyotard'da arzu, emeğin Marx'da gördüğüne çok benzer tarzda işlev görür. Emek, devrimci senaryoda önce bir dünya yaratır, sonra yabancılaşır ve sonra da özgürlük savaşına girer. Benzer bir tarzda, Lyotard'a göre arzu da kendisini nesneler dünyasında sarf eder, yabancılaşır ve sonra da yıkıcı ve özgürleşimci infilaklarda serbest kalıp boşalmak için mücadele eder. Nitekim, tıpkı proletaryanın yabancılaşmayı emek içerisinde alt etmesi gibi, libidinal ekonomi de arzuları ve yeğinliklerini yabancılaşmalarından özgürleştirmeye girişir.

Bundan dolayı, *Economie libidinale* Lyotard'ın, tüm arzunun dışavurum, ifade ve etkilerinin iyinin ve kötünün ötesinde, faşist ve devrimci ya da gerici ve özgürleşimci arzu arasında ayırım yapmayı imkânsız kılacak şekilde değerli kılındığı çocuksu bir dö-

ğalcılığa bağlanmasını sağlar. Daha sonraları Lyotard bu ahlâk dışı (amoral) doğalcılığın yerine, önceki dirimselci metafiziğinden ve hayat enerjilerinin Nietzscheci onaylanışından kopan bir dilsel dönümü ve adalet etiğini koyacaktır.

Biz, Nietzsche'nin dirimselciliğinin Lyotard'ın elinde kazandığı eksiksiz bir onaylama değişkesinin, bizzat Nietzsche'nin sırf onaylama yoluyla değil, bir evet ve hayır, onaylama ve olumsuzlama diyalektiğiyle işleyen kendi düşüncesini karikatürize ettiğine ve çarpıttığına inanıyoruz.⁵ Lyotard'ın *Economie libidinale*'in barındırdığı soyutlamalar, üstü örtük hakikat ve geçerlilik iddiaları ve karmaşık retorik ve dilsel hak iddialarıyla ortaya koyduğu oldukça teorik söylem içerisinde kalınarak teori ve akıldan kaçılıp kaçılamayacağı da sorgulanabilir. Bundan ötürü, *Economie libidinale*'in projesi oldukça dikkatsiz tasarlanmıştır ve *Rudiments paiens*'de yer alan 1976 tarihli bir yazıda Lyotard, arzu felsefesinin yalnızca bir *façon de parler*, bir konuşma tarzı olduğunu söyler (Lyotard, 1977: 130). *Des dispositifs pulsionnelles*'e yazdığı yeni bir Önsöz'de, Lyotard, daha önceki çalışmalarından, "bir arzu ya da dürtüler metafiziği" olarak söz eder. Bu metafizik yalnızca bir *co-up*'dur.* Bu sözcük, söz konusu çalışmaları bir şiddetli esinti, bir

5. Lyotard, Nietzsche'nin arı bir onaylayıcı Diyonizyak düşünce önerdiğini düşünmektedir. Lyotard'ın (hayali) Nietzsche'si temsilin, "evet ve hayır çürümesinin" ve "teolojik söylem"in ötesindedir. Lyotard Nietzsche'yi tamamen bir yeğinlikler felsefecisi, arı bir onaylayıcı yaşama felsefecisi olarak okur. Oysa Nietzsche, *The Twilight of the Idols*'da şunu yazar: "Benim mutluluk formülüm: bir Evet, bir Hayır, düz bir çizgi, bir amaç" (1968: 27; bu, şimdi zikrettiğimiz cilt içerisinde yer alan *The Anti-Christ*'de, 115. sayfada tekrarlanan bir formüldür). Üstelik, çoğunluğu Nietzsche'nin edebi hayatının son yıllarında tutulmuş notlara yaslanan bu geç dönem metni (1888) ve ölümünden sonra yayımlanan *Will to Power*, felsefe, din ve ahlâkın yanı sıra modernliğin tüm putlarına, içinde bulunduğumuz çağın tüm putlarına yönelik genellikle şiddetli eleştiriler ve olumsuzlamalar içerir (Nietzsche'nin projesinde olumsuzlamanın temel nitelikte olduğunu görmek için *Will to Power*'ın 24, 57, 417, 465 ve 1021. bölümlerine bakınız). Nietzsche bir "evet" ve bir "hayır"ı, onaylama (affirmation) ve olumsuzlamayı (negation) daima bileştirdi. Lyotard hakikaten onaylayıcı bir felsefe sunmak için elinden gelen gayreti gösterir, ama bu gayret bile, *Libidinal Economy*'de Marx, göstergebilim ve öbürlerini suçladığı yergi, ironi ve teorik şiddeti harmanlarken olumsuzlama dilinin damgasını taşır. Ayrıca, bu eser, tüm eleştiri ve teoriyi reddetme iddiasında olan ultra-eleştirel, saldırgan ve denilebilir ki ultra-teorik bir metindir.

* Darbe. (ç.n.)

şok, bir fırtına yıldırımını ya da daha mütevazı tarzda, söylemsel bir müdahale olarak betimleyebilecek çokanlamlı bir sözcüktür (1980: iii). *Au Juste*'de 1979 yılında yayımlanan ve 1977/78 yıllarında Jean-Loup Theabaud'la yaptığı söyleşilerde, Lyotard, *Economie libidinale*'in hayli dogmatik olduğunu ve bir güçler felsefesi geliştirme doğrultusundaki başarısız bir girişim olduğunu itiraf eder. Bu söyleşilerde metinde retoriğin ağır bastığını ve büyük ölçüde ikna düzeyinde çalıştığını teslim eder (1985: 4).

Lyotard bu istenç ve arzu felsefesinin bir politika felsefesi üretemeyeceğini kabul eder: "Estetik bir politika yapılabileceği doğru değil. Yeğlilikler ya da bu tip şeyler arayışının politikaya zemin oluşturabileceği doğru değil, çünkü adaletsizlik sorunu var. Sözelimi, bilme işlevi açısından anlamının önceliğinden bir kez kurtulduğunda adil ve adaletsiz arasında ayırım yapabilmek için geriye yalnızca estetik yargının kaldığı doğru değil. Estetik yargı hoşnutsuzluk veren hoşnutsuzluk yaratanı ayırmaya izin verir. Adaletle birlikte, zorunlu olarak, bir şeylerin düzenlenmesiyle ilgilenmek zorundayız" (1985: 90).

Bir adalet ve yargı felsefesi geliştirmek için yeni bir konum arayışına giren Lyotard, arzu söylemi ve politikası yerine bir dil teorisi ve politikası koyarak dil felsefesine döndü. Böylelikle Lyotard yoldaşları Deleuze ve Guattari'nin alkışladıkları arzu mikropolitikasının saflarından kopar ve bu perspektiflere bir daha asla geri dönmez. Bundan dolayı postmodern teorinin büyük bölümünün tipik olarak savunduğu estetikleştirilmiş türde politikayı reddeder ve adalet sorunsalını ciddiye alan az sayıda postmodern teorisyenden biri olur. Adaletsizlik ve adalet sorunu Lyotard'ı politik yargının doğası üzerine düşünüm geliştirmeye ve kuralları sorgulamaya sevk etmiştir. Sonuçta bu sorunlar Kant'ı incelemesine ve sonraki görüşlerine yol açtı. Ama aşağıda göreceğimiz gibi, düşünsel yolculuğundaki bu dönüm, onu basitçe modern politikaya geri dönmeye değil, postmodern bir söylem politikası geliştirmeye sevk eder. Geriye bakıldığında, Lyotard'ın erken dönem çalışmaları belli sonuçlar peşinde koşmakla birlikte nihai olarak başarısız kalmaya mahkûm dilsel deneyler olarak yorumlanabilir. Böylece, 1970'li yılların ortalarından bugüne kadar "öte-dil" (metalanguage) üzerinde, totalleştirici teoriler üzerinde yoğunlaşmıştır ve başvurduğu

stratejiler yeni teorileştirme, konuşma ve yazım tarzları sunan dilsel stratejilerdir. 1970'li yılların ortasında yazdığı "Kadınların Mücadelelerinin Hedeflerinden Biri" başlıklı yazısında Lyotard, söylemsel küçük çarpışmalar ve akınlar şeklindeki yeni gerilla stratejilerinin icat edilmesini, yeni teori kurmacaları ve yeni kadınsı yazım tarzları icat edilmesini önermektedir (1989). Burada düşman, erkek egemenliğini ve sınıf egemenliğini yetkili kılan ve meşrulaştıran erkeksi öte-dildir, totalleştirici teoridir. Hegemonik ve homojen erkeksi söylemlere karşı azınlık söylemlerinin "yamalı bohçası"na, farklı konuşma tarzlarına çağrıda bulunmaktadır. Çünkü "anlamı inşa etmek, Hakikati dile getirmek yönündeki tüm iddialarında bizzat erkekler, herhangi bir büyük düzen tesis etmenin ve bunu geçerli bir tarzda tayin etmenin imkânsız hale geldiği bir yamalı bohçada yalnızca bir azınlıktırlar" (1989: 15-16).

Paganizm, adil oyun ve postmodern dönüm

Economie libidinale'den sonra Lyotard, postmodern dönümü gerçekleştirdiği 1977 ve 1979 yılları arasında bir dizi edebi/felsefi deneysel metin ve sanat üzerine birkaç yazı yayımlamıştır. Erken dönem yazıları teorik söylemi yoklamış, sorgulamış, altüst etmiş, dönüştürmüş ve hatta yok etmeye girişmiştir (sözgelimi, *Economie libidinale*'de olduğu gibi). Ama, Lyotard, *Postmodern Durum*'la birlikte teorik denemelere ve söylemlere geri dönmeden önce edebi deneylere, sanat hakkında yazılara, felsefi diyaloglara ve "güdü" denemelere başvurarak "teorik" konumlar sunmanın öbür yollarını araştırdı. Esasen, kendisinin edebi metinleri olan *Recits tremblant* ve *Le mur du pacifique*, felsefi diyaloglarında olduğu gibi teorik argümanlar barındırır.

"Paganizm Dersleri" (Lyotard, 1989; orijinal basım 1977), Lyotard'ın kendi kendisiyle oluşturduğu bir diyalogdur. Bu diyalogda yeni "pagan" felsefesini ilk kez ortaya koyar ve Sovyet Gulag kamplarından ve çağdaş toplumun öbür korkunçluklarından sorumlu oldukları varsayılan Marksizme ve "büyük düşünürler"e -Hegel ve Marx gibi- karşı polemiğe girmiş olan "yeni filozoflar"a şeytanca saldırır. "Paganizm" hakikat ve kesinliğe yönelik modern ilgiyle bağını koparır. Ama adaletle duyulan bir ilgi sergiler ve so-

nuçta açıkseçik bir adalet felsefesine doğru gerçekleşen bu yönelim, Lyotard'ın daha önceki ahlâk dışı dirimselci perspektiflerden kararlı şekilde uzaklaşmasını sağlar. Tüm söylemin anlatısal (narrate) olduğunu ileri sürer ve derslerini anlatının analiz edilmesi üzerinde yoğunlaştırır. Anlatılar, özgül anlatı bağlamlarında cereyan eder ve öbür anlatılara gönderme yapar. Paganizm açısından in yazılı anlatılar yoktur, hakikate ilişkin öte-teoriler ya da büyük ühsel anlatılar yoktur. Nitekim, Lyotard Marksizm ve öbür Aydınlanma teorilerinin birer tarihsel anlatı, tarihsel süreç hakkındaki öykü olduklarını (1989: 126 ve sonrası) ve kendilerinin tarih zemini ya da hakikati olmadıklarını ileri sürer. Pratikte, Markari öte-anlatı "Komünist İktidar tarafından yeniden öykülenen tarih"i haklılaştırır ve böylelikle var olan komünist rejimleri meşlaştırır (1989: 128). Lyotard Komünist rejimin karşıtlarının malif anlatılarına değer verirken bu anlatıya saldırır. Böylelikle "üçük anlatılar"a ve kültürümüzde anlatıların dallanıp budaklanmasına değer veren *Postmodern Durum*'da "büyük anlatılar"a yönelik saldırıyı önceden canlandırmış olur.

Lyotard teoriler(in) bizzat gizli anlatılar" olduğunu ve "her zaman için geçerli olma iddialarına kendimizi kaptırmamamız gerektiği"ni savur (1989: 130). Gelgelelim, "Paganizm Dersleri"nin büyük kısmiyeni felsefeciler"le kafa bulur (1989: 141 ve sonrası) ve kendi "alet" anlayışını net olarak açıklığa kavuşturamaz. Bu sorun *Just Gaming*'in (Adil Oyun) merkezinde yer alır. *Adil Oyun*, Lyotard'ın Jean-Loup Thebaud'la bir diyalogudur ve bu kitapta kendi "paganizm"ine karşıt konumlandığı modern teoriyi eleştirmeyi sürdürür. Kitabın Fransızca *Au Juste* başlığı *Towards Justice* (Adalet Doğru) olarak okunabilir ve İngilizce başlığın *adil* oyun olarak yalnızca önemsiz bir tarzda oyun oynamaktan ziyade oyunu adil mama anlamında okunması önemli. Adalet, kurallara göre oynama ve farklı dil oyunlarında (teori, etik, estetik vb.) kuralları muhafaza etmeyi içerir.

Adil Oyun aynı zamanda Aydınlanma evrenselliğine ve mutlak yargı ölçütüne duyulan inanca yönelik bir saldırıyı içerir (Lyotard ve Thebaud, 1985: 11 ve sonrası). Lyotard şimdi paganizmi "bir kimseni ölçütler olmaksızın yargıda bulunduğu bir durumun belirtilmesi" olarak betimler (1985: 16). Bundan dolayı "adalet"

yalnızca yerel, çokkatlı ve geçici olabilir, tartışılmaya ve dönüşüme maruzdur. Tüm söylemler dil oyunlarındaki hamleler olarak teorileştirilir (1985: 55 ve sonrası) ve Lyotard adil hamlelerin daima bir bağlamda yer alan, daima taktik, daima içinde boy gösterdiği bağlamı hesaba katan hamleler olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Lyotard bu pagan söylemi, yalnızca geçerliliği daima özgül bir bağlamla kısıtlı talimatlar sunan bir söylem olarak betimler. Nitekim, politik söylemler yerel, özgül ve stratejik müdahaleler halinde bağlamdan bağlana, vakadan vakaya, hamleden hamleye yol alır.

Diyalogun büyük kısmı kural koyucu söylemi neyin oluşturduğunun ve özgül reçetelerin nasıl haklılaştırılabileceğinin tartışılmasından oluşuyor. Lyotard betimleyici ifadeler ile kural koyucu ifadeler arasındaki ayrım üzerinde, dır/dir ile meli/malı'nın kıyaslanamazlığı üzerinde ısrar eder, kural koyucu ifadelerin özgül ve tek olduklarını, basitçe evrenselleştirilebilirliğe elvermediğini savunur. Bizler kural koyucu ifadeler oluşturmaya mahkûmuz - "insan reçeteler olmaksızın yaşayamaz"-, ama bu ifadeleri tek tek ve ontolojiye başvurmaksızın ya da evrensellik iddiasında bulunmaksızın oluşturmamız (1985: 59, 99 çeşitli yerler).

Nitekim diyalog, adaletin çoğulluğu ve bir "çokkatlıklar adaleti" fikriyle sonuçlanırken Lyotard şunu savunur:

Evet, ilkin, her biri ayrı bir oyuna özgü kurallarla bağıntılı olarak tanımlanan bir adaletler çokluğu vardır. Bu kurallar ne yapılması gerektiğini buyururlar, öyle ki. düzanamlı bir ifade ya da bir soru ifadesi ya da kural koyucu bir ifade vb. neyse o olarak algılanır ve ait olduğu oyunun kuralları uyarınca "iyi" kabul edilir. Adalet burada yalnızca kurallara uyulmasından ibaret değildir; tüm oyunlarda olduğu gibi adalet, yeni hamleler icat edebilmek, belki yeni kurallar ve bundan dolayı yeni oyunlar icat edebilmek için kuralların izin verdiğinin sınırlarında iş görmekten oluşur (1985: 100).

Lyotard burada bir postmodern çokkatlıklar, çoğulluklar ve marjinallikler politikasının zeminini kurar. "Zayıfın Güçlülüğü Üzerine" başlıklı bir makalede (1978b; orijinal basım 1976), var olan dil oyunları içerisinde müdahaleyi, kuralların ve ilkelerin altüst edilmesini ve hegemonik söylemlerdeki konumların yıkılması poli-

tikasını önerir. Burada başvurduğu model, egemen söylemlere, hakikat söylemlerine saldıran ve başat söylemler içerisinde hileler işlemal eden Sofistlerdir. Döneminin belli bazı muhalif akımlarına (Baudrillard ve öbürlerine) karşı Lyotard, hegemonik söylemlere dışsal bir konum tahayyül etmenin imkânsız olduğunu ve öbür söylemlerin kurallarını hegemonik söylemlere karşı kullanmak yoluyla bu söylemlerin işgal edilmesi ve istikrarsızlığa itilmesi gerektiğini savunur. Sözgelimi, bir kimsenin iş gördüğü herhangi bir verili alanda (örneğin, felsefe, edebiyat eleştirisi, ekonomi) hegemonik söylemler içerisinde bunları sarsmak, rahatsız etmek ve zayıflatmak için paradoksların, paralojilerin ortaya atılmasını ya da bu söylemlerin açmazlarına dikkat çekilmesini önerir.

Lyotard bir anlamda politikayı retoriğe indirgemekte, bunu yaparken evrensellik ve kesinlik arayışındaki bir hakikat politikasını parçalamaya girişmekte ve bu hakikat politikasının yerine özbiçimli tarzda "sofistvari" olan bir kurnazlık politikasını, yerel, mütevazı, geçici ve tüm dikkatini söylemin retorik etkileri üzerinde yoğunlaştırmış olan bir stratejiler ve mahirane altüst edişler politikasını koymaktadır. Lyotard tuhaf bir şekilde, her ne kadar postmodern bir tarzda yeniden inşa etse de, liberal reformizme çok yaklaşmaktadır. Genel bir adalet teorisine dayalı olarak makro yapıların dönüştürülmesi yoluyla adil bir toplumun yaratılmasını amaçlayan modern adalet anlayışlarına karşı, Lyotard, mikropolitikada kök salan bir çokluklar adaleti önerir.

Lyotard, kendi postmodern politikasının ana odağı olarak etik ve politik adalet söylemi üzerinde yoğunlaşması bakımından, buraya kadar incelediğimiz postmodern teorisyenlerden farklıdır. Ne var ki, buraya kadar gözden geçirdiğimiz öbür postmodern politika teorisyenlerinde olduğu gibi, Lyotard'ın programı hayli şematiktir ve gelişkinlikten mahrumdur, asla yeterince teorileştirilmeyen sloganlar ve programatik jestler içerir. Her halükârda Lyotard'ın postmodern politikası bundan böyle bir söylem politikasıdır, dil oyunları içerisinde cereyan eden bir mücadele politikasıdır. Lyotard açısından politik mücadele dil içerisinde söylemsel bir müdahale gerçekleştirme; kuralları, biçimleri, ilkeleri ve konumları tartışmaya açma ve bir yandan da yeni kurallar, ölçütler, hayat biçimleri ve perspektifler önerme meselesidir. Mücadele verili bir dil oyunu

(politika, felsefe ve sanat gibi) içerisinde ve belki de bu dil oyunları arasında cereyan eder. Ama Lyotard, her şeyi içine alan bir dil oyunu ve imtiyazlı bir söylemin olmadığı, farklı dil oyunları arasındaki mücadeleyi hükme bağlayabilecek genel bir adalet teorisi bulunmadığı konusunda ısrar eder. Adalet her bir vakada, kuralların ya da ilkelerin genelleştirilerek evrensel kılınmasına izin verilmeyen bir koşullu yargı meselesi olacaktır. Ne var ki, belli ilkeler adil dil oyunlarında ideal olarak iş görür. Anlaşmazlığın yanı sıra sorgulamaya ve itiraz etmeye de izin verileceğinin, aksi takdirde orada adalet değil terörün olacağının kabul edilmesi gerekir. Ayrıca, hiçbir dil oyunu tekinin, rakip dil oyunları arasında hükme varamayacağını ve tartışmaları otomatik olarak karara bağlayacağı ya da farklılıkları çözüme kavuşturacağı varsayılan özgül ilkelere ya da kurallara başvurulamayacağı da kabul edilmeli.

Adil Oyun'un sonunda Lyotard şunu itiraf eder: "Çokkatlılık adaleti, paradoksal olarak, kural koyucu bir evrensel değer tarafından garantilenir. Bu değer, her bir oyunun tekil adaletine tam bu adaletin konumlandırılmış olduğu gibi uyulması kuralını getirir" (Lyotard ve Thebaud, 1985: 100). Lyotard'ın *muhatabı* olan Thebaud, Lyotard'ın "bizzat büyük kural koyucu gibi konuşma"sının yarattığı paradoksa dikkat çeker ve diyalog kahkahayla sona erer. Bu kahkaha, Lyotard'daki 1980'li yıllarda açık seçik izlekselleştireceği Kantçı dönüm noktasını örter. Bununla birlikte, Lyotard'ın düşüncesindeki bu gelişime dönmeden önce, onun postmodern dönüm noktası ve postmodern söylemi alkışlamasının berisinde yatan güdülenimleri üzerinde yoğunlaşalım.

B. POSTMODERN DURUM

Geleceğin toplumu Newtoncu bir antropolojinin bölgesinden (örneğin, yapısalcılık ya da sistem teorisi) ziyade dil parçacıklarının edimbilgisi (pragmatics) bölgesinde yer alacaktır. Birçok farklı dil oyunları var - bir öğeler heterojenliği. Bunlar yalnızca yamalı kurumlar doğurur - yerel belirlenim (Lyotard, 1984a: xxiv).

Adil Oyun'daki bir dipnotta Lyotard'ın şunu önerdiği belirtilir:

modern ve postmodern arasında bir ayrım yapmayı önermektedir...Postmodern (ya da pagan), kendilerine tahsis edilmiş hiçbir muhatabın ve düzenleyici idealin olmadığı, ama değerın düzenli olarak deney stokuna bakarak ölçüldüğü edebiyatların ve sanatların durumu olacaktır. Bunu daha çarpıcı bir ifadeyle söylersek, değerın malzemeler, biçimler ile duyarlılık ve düşünce yapıları üzerinde gerçekleştirilen çarpıtmaya göre ölçüldüğü edebiyatların ve sanatların durumu olacaktır. Burada postmodernin dönemleştirici anlamıyla görülmemesi gerekir (Lyotard ve Thebaud, 1985: 16).

Lyotard'ın postmodern terimini ilk kez kullandığı bu ilginç ara-sözde postmodern; paganla, kuralların, ölçütlerin ve ilkelerin yokluğuyla ve dencyleme ihtiyacıyla ve yeni söylemler ve değerler üretme ihtiyacıyla bağdaştırılır. Lyotard, bundan sonraki metni olan *Postmodern Durum*'da onaylayıcı bir tarzda postmodern söyleme döner ve yeni postmodern konumlar önerirken modernlik söylemlerine karşı başlattığı saldırıyı keskinleştirir. Lyotard bu metinde, Batı rasyonalizmi ve araçsalcılığının tahakkümü altındaki felsefi perspektiflerin yerine geçecek bir postmodern epistemoloji geliştirmeye girişir. *Bilgi Üzerine Bir Rapor* altbaşlığını taşıyan metin,

en gelişkin toplumlarda bilginin durumunu incelemek (üzere Kanada hükümeti tarafından sipariş edilmiştir). *Postmodern* sözcüğünü bu durumu betimlemek için kullanmaya karar verdim. Sözcük halihazırda Amerika kıtasındaki sosyologlar ve eleştirmenler arasında sıkça kullanılıyor; postmodern sözcüğü on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren bilim, edebiyat ve sanattaki oyunun kurallarını değiştirmiş olan dönüşümlerle ortaya çıkan kültürümüzün durumunu tasvir ediyor (Lyotard, 1984a: xxiii).

Elinizdeki kitapta toplumsal-tarihsel bir çağ olarak postmodernlik, modernizmden sonra/modernizme karşı sanatın yeni bir şekillenimi olarak postmodernizm ve modern epistemolojinin bir eleştirisi olarak postmodern bilgi arasında yaptığımız ayrıma sadık kalarak Lyotard'ın metnini postmodern duruma ilişkin *tout court* incelemeden ziyade postmodern bilginin koşullarına ilişkin bir inceleme olarak okumak daha doğru olacaktır, çünkü metin postmo-

dernliğe ilişkin bir analiz sunmaktan ziyade modern bilgi ile postmodern bilgiyi karşılaştırmaktadır.⁶ Esasen, Foucault gibi Lyotard da postmodern toplum ya da kültür biçimlerinin analizlerini geliştirmekten ziyade modern bilginin eleştirilmesi ve yeni bilgiler yönünde çağrılarda bulunulması üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Aslına bakılırsa, Lyotard, toplumsal-ekonomik bir fenomen olarak modernlik üzerine eleştirel perspektifler geliştirmekte başarısız olan tek teorisyendir. Postmodern epistemolojisiyle tutarlı şekilde bir tarihsel süreç olarak modernliği asla teorileştirmeye kalkmamakta, kendisini modern bilginin bir eleştirisini sunmakla sınırlandırmaktadır. Nitekim, modernlik Lyotard açısından modern akıldır, Aydınlanma, totalleştirici düşünce ve tarih felsefeleridir. Modernliğin ve postmodernliğin analizini geliştirememesi yüzünden bu nosyonlar yeterince teorileştirilmemiştir ve postmodern teoriyi toplum analizinden uzaklaştırarak felsefe eleştirisine kaydırır. Lyotard kendi teorisini gitgide soyut kılan ve içinde bulunduğumuz çağın toplumsal gerçekliklerinden ve sorunlarından uzaklaştıran dilsel ve felsefi bir dönüm noktasına gelir.

Lyotard'a göre modern bilginin üç koşulu vardır: Temelci iddiaları meşrulaştırmak üzere öte-anlatılara başvurulması; meşrulaştırmanın kaçınılmaz doğal sonucu olan gayri meşru kılma ve dışlama; homojen epistemolojik ve ahlâki reçetelere duyulan arzu. Postmodern bilgi, bunun tersine, öte-anlatılara ve temelciliğe karşı çıkar; büyük meşrulaştırma şemalarından sakınır; ve heterojenlikten, çoğulluktan, sürekli yenilikten ve katılımcıların üzerinde anlaşma sağladıkları yerel kuralların ve kural koyucu şemaların pragmatik inşasından ve dolayısıyla mikropolitikadan yana çıkar. Bundan dolayı postmodern, bilginin yeni koşullarına yanıt veren yeni bir epistemolojinin geliştirilmesini içerir; ve kitabın ana odağı, geleneksel felsefe ve toplum teorisinin büyük anlatıları ile ken-

6. Birçok yorumcu Lyotard'ı postmodernlik teorisyeni olarak görürken yanılmaktadır. Sözgelimi, Connor, Lyotard'ın "yeni toplumsal, politik ve ekonomik düzenleme biçimlerinin ortaya çıkışına, postmodernliğin modernlikten doğuşuna" ilişkin bir açıklama sunduğunu yazar (1989: 27). Biz, tam tersine, Lyotard'ın olsa olsa modern bilginin bir eleştiricisi ve sanatlarda modernizm ve postmodernizm arasında keskin bir ayırım yapamayan ve "toplumsal, ekonomik ve politik postmodernlik" üzerine söyleyecek pek az şeyi olan bir postmodern bilgi durumlarının savunucusu olarak okunabileceğini ileri sürüyoruz.

disinin postmodern bilgi adını verdiği ve modern bilgi biçimlerine yeğlenebilir olduğu gerekçesiyle savunduğu anlatı tarzı arasındaki farklılıklar etrafında toplanır.

Lyotard, modern söylemlerin, kendi konumlarını meşrulaştırmak için ilerleme ve özgürleşim anlatısı, tarihin ya da tinin diyalaktığı ya da anlam ve hakikatin kaydedilmesi gibi öte-söylömlere başvurduklarını iddia eder. Sözelimi, modern bilim kendisini, hakikat, refah ve ilerlemeyi ürettiği iddiasının yanı sıra cehalet ve safsatadan sözümona kurtulma öyküsü çerçevesinde meşrulaştırmıştır. Bu perspektiften bakıldığında postmodern, "öte-anlatılara yönelik bir inançsızlık", metafizik felsefenin, tarih felsefelerinin ve totalleştirici düşüncenin herhangi bir biçiminin -ister Hegelcilik, liberalizm, Marksizm olsun, isterse pozitivizm- reddi olarak tanımlanır.

Lyotard, modernliğin öte-anlatılarının dışlayıcılığa eğilimli olduklarını ve evrensel öte-reçeteler sunmayı arzuladıklarını iddia eder. Sözelimi, bilim adamı modernliğin dışlayıcılık doğrultusundaki eğiliminin paradigmatic bir örneğini sunar (1984a: 80). Lyotard, evrenselleştirici ve homojenleştirici öte-kural koymalar yönündeki modern edimin, dil oyunlarının heterojenliğini çiğnediğini savunur. Dahası, konsensüs ediminin de heterojenliği çiğnediğini ve homojen ölçütler ile hatalı bir evrenselliği dayattığını ileri sürer.

Bunun tersine Lyotard konsensüs karşısında anlaşmazlığı, uzlaşmacılık ve konsensüs karşısında çeşitliliği ve anlaşmazlığı, homojenlik ve evrensellik karşısında kıyaslanamazlığı alkışlar. Şöyle yazar:

Konsensüs, dil oyunlarının heterojenliğini çiğner. Ve icat daima anlaşmazlıktan doğar. Postmodern bilgi basitçe otoritelerin bir aleti değil; farklılıklar karşısında duyarlılığımızı geliştirir ve kıyaslanamaz olana tahammül etme yeteneğimizi perçinler (1984a: 75).

Lyotard'ın görüşünce bilgi, evrensel hakikati onaylamak ya da bir konsensüse razı olmaktan ziyade çekişmekten, var olan paradigmaları sorgulamaktan ve yeni paradigmalar icat etmekten doğar. Lyotard esasen epistemoloji üzerinde yoğunlaşsa da, aynı za-

manda üstü örtük olarak bir postmodern durum nosyonunu önceden varsayar: "Hipotezimize göre toplumlar postendüstriyel olarak bilinen -ve kültürde postmodern diye adlandırılan- çağa girerken bilginin statüsü başkalaşır" (1984a: 3). Baudrillard gibi Lyotard da postmoderni, "postendüstriyel toplum" olarak adlandırılan toplumun eğilimleriyle bağdaştırır. Lyotard'a göre postmodern toplum bilgisayarlar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji, bilim ve teknolojiye sağlanan yeni ilerlemelerden kaynaklanan hızlı değişim toplumdur. Aslında, bilgi, enformasyon ve bilgisayarlaşmanın önceliği konusunda postendüstriyel toplum teorisyenleriyle aynı fikirde gibidir -postmodern toplumu "toplumun bilgisayarlaşması" olarak betimler.

"Postendüstriyel toplum" teorisyenleri açısından olduğu gibi Lyotard açısından da teknoloji ve bilgi toplumsal örgütlenmenin belli başlı ilkeleri haline gelmiştir.⁷ Öbür yandan, Lyotard, Daniel Bell ve öbürlerinden farklı olarak, teknoloji ve bilginin akış ve gelişiminin, paranın akışını nasıl izlediğini çalışmasının başında vurgulayarak kendisinin postmodern toplum nosyonunun bir postkapitalist toplum iması taşımadığını gösterir (1984: 6). Ama Lyotard teknoloji, sermaye ve toplumsal gelişim arasındaki bağıntıları yeterince analiz etmez ve esasen, makro teoriyi reddetmesinden ötürü ilke olarak bunu yapamaz da -bu argümanı 5.D.'de daha geniş olarak sunacağız.

C. KANT İLE POSTMODERN ARASINDA:

THE DIFFEREND

Differend, dilin deyimler halinde ifade edilebilir olması gerekenin henüz ifade edilemediği istikrarsız bir hali ve kertesidir...Belli bir edebiyatta, bir felsefede ya da hatta belli bir politikada asıl mesele, onlar için deyimler bularak differend'lara tanıklık etmektir (Lyotard, 1988c: 13).

7. Elinizdeki kitabın sonuç bölümünde (8.B.) postmodern teori ile postendüstriyel toplum teorileri arasındaki bağıntılara ilişkin eleştirel düşüncüler geliştirmekteyiz. Lyotard'ın kendi çalışması ile postendüstriyel toplum teorileri arasındaki bağlantılardan söz edişi bu teoriler arasındaki suç ortaklığının kabul edilmesidir (her ne kadar aralarındaki farklılıkları da vurgulayacak olsak bile).

Lyotard *The Differend*'da felsefi bir dönemece girer ve kendisinin ortaya çıkmakta olan postmodern teorisine yeni bir dilsel büküm sağlayan bir "deyimler felsefesi" geliştirir. Lyotard'ın gelişimi tuhaf bir şekilde postyapısalcılık hareketini tersine çevirir. Daha önceleri Barthes ve Kristeva gibi postyapısalcıların dil ve gösterenden yana çıkan bir aşamadan hareket edip beden ve arzunun imtiyazlı kılınmasına doğru ilerlemiş olmalarına karşılık, Lyotard bunun tersi bir yörüngede hareket etmiştir. Lyotard'ın önceki çalışmaları dil karşısında beden, arzu ve yeğlilikleri alkışlamıştı. Gelgelelim, sonraki çalışmalarında dil ve felsefeyi imtiyazlı kılar.

Lyotard, 1980'li yıllara ait metinlerinde genel dil ve toplum analizlerinden saparak daha felsefi söylemlere geçer. Lyotard'ın felsefi dönümü, buraya dek incelediğimiz postmodern teori içerisinde benzersizdir. Lyotard'ın bazı "mektuplar"ı ve denemeleri *Le post-moderne expliqué aux enfants* (1986) başlıklı derlemede bir araya getirerek 1980'li yıllarda postmodern eğilimlerle bir ölçüde oyalanmasına karşılık,⁸ bu dönemde enerjisi postmodern felsefi konumların geliştirilmesi üzerinde yoğunlaşmıştı. Lyotard'ın felsefi soruşturmaları burada tüm enginliğiyle tartışamayacağımız denli karmaşık olduğundan, tartışmamızı *The Differend*'in postmodern bir felsefenin geliştirilmesine katkı yapan boyutlarıyla sınırlandıracğız.

Lyotard *The Differend*'da dil oyunları kavramından vazgeçip bunun yerine "deyimler rejimi" kavramını koyar. Çevirmeni George Abbece'yle yaptığı bir söyleşide Lyotard, Wittgenstein'in *Philosophical Investigations*'ını (Felsefi Soruşturmalar) incelemiş olmanın kendisini "özne metafiziği"nden arıtıp pakladığına dikkat çeker. "Bu noktadan sonra 'dil oyunları' kavramının dili bir alet-edevat kutusu gibi kullanan oyuncularını ima ettiği ve bunun da

8. Lyotard'ın çağdaş politik durumlar üzerine çağdaş insanlara "talimatlar" sunan "paganizm üzerine dersler"inde, kendisini usta olarak konumlandırıp postmodernizmi "çocuklar"a "açıkladığı" Thebaud ile arasında cereyan eden diyalogdan gelen bir tınıyla, sanki bir şeyler lütfedermiş gibi bir ruh hali seziliyor. Daha mütevazı, koşullara bağlı ve küçük söylemler için çağrı yapmasına rağmen, kendi söylemleri efendi, egemenlik kuran ve efendiye yaraşır söylemler olma eğilimi gösterir. De Lauretis de (1987: 69) Lyotard'ı, kadınları lütfen kullandığı için ve feminizm karşısındaki oportünist tutumları yüzünden eleştirir.

Batı'nın o değişmeyen insanmerkezci kibrini çoğalttığı kanaatine vardım. Oysa 'deyimler', bunun tersine, oyuncu dediklerimizin, herhangi bir amaçtan 'önce' deyimlerin sunduğu deyimler evreni tarafından konumlandırıldığını söyler" (1984c: 17).

Teorisini öznenen mahrum bırakma doğrultusundaki bu proje Lyotard'ı Baudrillard'nın buna benzer projesiyle ittifaka sokar ve bu da geç dönem Foucault'nun "kendi üzerinde egemenlik kurma" kavramıyla ve Deleuze ile Guattari'nin yeni öznelilikler arayışıyla karşılık içerisinde konulabilir. Yani, hem Baudrillard hem de Lyotard öznelere herhangi bir başvuruda bulunmayan teoriler geliştirmeyi isterlerken, Foucault, Deleuze ve Guattari yeni öznelilikler üretmeyi istemişlerdir. Öznenin total silinişi Lyotard'ın en teknik, can sıkıcı ve karmaşık felsefi metni olan *The Differend*'in üslubu ve duygusunda belirgindir.

Kitap adaletin koşullarıyla ilgilenmektedir ve Kant, Wittgenstein ve dil felsefesinden derinlemesine etkilenmiştir. Metnin büyük kısmı, oldukça teknik ve gelişkin bir mahiyet taşıyan dil analizine ayrılmıştır. Lyotard, "felsefe yapmanın zamanı geldi" der (1988c: xiii) ve tam da bunu yapar. Lyotard bilhassa deyim teorinin temel birimi olarak ve deyimleri birbirleriyle bağlantılandırmayı teorinin görevi olarak kabul eden bir deyimler felsefesi geliştirerek "politik olanı yeniden ifade etme"ye girişir. Lyotard bir kez daha deyim rejimlerinin heterojenliğini ve deyim rejimlerinin bir türünü öbür türe tercüme etmenin (yani, kural koyucu deyimlerin betimleyicilere tercümesi) ya da deyimlerin düzenlenebileceği, sistematikleştirilebileceği ya da hükme bağlanabileceği bir öte-teoriye başvurma istenilebilir olmadığını savunur.

Lyotard, Kant ve Wittgenstein'in olgunluk dönemi eserlerini "modernliğe yazılan sonsözler ve onurlu bir postmodernliğe yazılan önsözler" (1988c) olarak betimlemesine karşılık, "onurlu bir postmodernlik" ifadesiyle ne demek istediğini açıklığa kavuşturamaz ve metinde postmodern söylemine sistematik olarak eğilmez. Tahminimiz odur ki, onurlu bir postmodernin ilkesi farkın kendisidir: "Bir davadan ayrı olarak bir fark, en azından iki taraf arasında, her iki argümana da uygulanabilir bir yargılama kuralının olmayışından ötürü adalete uygun olarak çözüme bağlanamayan bir çatışma vakası olacaktır. Bir tarafın meşruluğu öbür tarafın

meşruluktan yoksun olduğunu ima etmez. Bununla birlikte, onların farkını bu sanki yalnızca bir davaymış gibi çözüme kavuşturmak için tek bir yargılama kuralını her iki tarafa da uygulamak onların (en azından) birine haksızlık etmek olacaktır (iki taraf da bu kuralı kabul etmediği takdirde her ikisine de haksızlık edilmiş olacaktır)" (1988c: xi).

Modern söylemler, özgül çekişmeler arasında bir hükme varabilmek için hakikat ve yargılamaya ilişkin öte-söylemleri kullanırlar. Lyotard, evrenselci söylemlere karşı daha önce giriştiği polemige uygun şekilde, bu tip yordamların (procedure) kaçınılmaz olarak zayıfları ezdiğini ve azınlık söylemlerini bastırdığını savunur. Foucault'nun soykütüğü gibi Lyotard'ın fark felsefesi azınlık söylemlerini seslendirirerek farklılıkları dile getirecek ve böylelikle farklılıkları bastırmaktan ziyade muhafaza edecektir. Lyotard bu analizi kendisinin daha önceki adalet kavramına uygulayarak, yargının evrensel kural koyucu deyimlere başvurulmaksızın yapılması gerekmesine karşılık, farklılıkların peşine düşülmesi ve farklılara delalet eden sessizliklere kulak verilmesi gerektiğini, bunun ardından savunmasız seslerin konuşmasına izin vermek ve çoğunluğa muhalefet eden ilkelerin ya da konumların dillendirilmesine çaba göstermek gerektiğini savunur. Böylelikle farklılıklar vurgulanmaya, tahammülle karşılanmaya başlanır ve tek bir üniter akıldan ziyade bir akıllar çoğulluğunun peşine düşülür.

Lyotard çoğulluk, çokkatlılık, farklılık ve ötekiliğe yönelik bu vurguyu muhafaza etmesine rağmen, bu ilkeleri Kant ve öbür modern felsefecilerin ortaya atıkları teorilerin ilkeleri çerçevesinde dillendirir ve böylelikle çalışmasını modern söylemler ile postmodern söylemler arasındaki (dillendirilmemiş) bir gerilimle donatır. Metnin büyük kısmı Kant, Hegel ve modern felsefe üzerine yapılan yorumları içerirken, ortaya konulan argümanlarda sıklıkla modern söylemler kullanılır. Böylece Lyotard modern ve postmodern arasında kurulan istisnasız karşıtlıkları "yapıbozumuna tabi tutar", bu da Lyotard'ın son çalışmalarının ne ölçüde postmodern sayılabileceği sorusunu doğurur. Aslına bakılırsa, Lyotard'ın 1980'li yıllardaki metinlerinin birçoğu Kant üzerine yapılan yorumlardan ibarettir ve geleneksel olarak Aydınlanma'nın rasyonalist felsefesinin arketipi olarak tanımlanmış olan bir düşünür

şaşırtıcı bir dönüşü işaretler.

Lyotard'ın Kant'ı, teorik yargı ile ahlâki yargı arasında, betimleyici deyimler ile kural koyucu deyimler arasında kapatılamaz gedikler bırakan üç eleştirinin felsefecisidir -bu, Lyotard'ın birkaç yıldır izlediği bir konumdur. Lyotard üçüncü eleştiriye bu gedigi kapatma girişimi olarak, farklı deyim rejimlerini bağlantılandırma çerçevesinde yorumladığı bir proje olarak okur. Lyotard, yalnızca adalet, topluluk, karşılıklı anlama vb. İdea'sının olabileceğini ve bu İdea'ların düzenleyici birer ideal olarak hizmet edebilirken, özgül vakalarda tözsel ölçütler ya da evrensel yargılar yaratamayacağını belirten Kant'ın konumunu izler. Kant'ın aşkın ve evrenselci uğraklarını bir yana bırakan Lyotard, bunun yerine eleştirel Kant'a, üç yargı yetisinin (faculty); teorik, ahlâki ve estetik yargı yetilerinin eleştirisini yapan Kant'a değer vermek istemektedir.

Lyotard, hepsi de kendi kuralları ve ölçütlerince yönetilen Kant'ın ayırt ettiği üç yeti ve yargı türleri ile Wittgenstein'in dil oyunları arasında yapısal bir paralellik görür. Bununla birlikte, söylemin kaçınılmaz bir heterojenlik barındırdığını ortaya atıp evrensel ya da genel ölçütler tarafından özümselemeyecek farklılıkların daima olacağını varsayarak bu teorisyenlerden daha ileriye gider. Lyotard, *The Differend*'de, insan dayanışmasını, topluluğu ve evrenselliği anlatan modern "biz" in karşı konulmazcasına çatırdayıp parçalandığını da ileri sürer. Auschwitz'den sonra insanlığın bir ve tek olduğunu, evrenselliğin insanlık durumu olduğunu ileri sürmenin sahtekârlık olacağını savunur. Tersine, gruplardaki parçalanma ve birbirinin rakibi olan çıkarlar, postmodern durumu oluşturur ve böylelikle tartışmacı bilgi (agonistics) çağdaş hayatın kaçınılmaz bir boyutudur.

Lyotard teorisini toplumsal ve kültürel hayatın daima birbirinden farklı konumlar arasında bölüneceğini ve dildeki çatışmanın kaçınılmaz bir durum olduğunu önceden varsayan bir tartışmacı bilgi üzerinde bina eder. Fark nosyonu, tam da bu farklılıkların dillendirilmesini, azınlık ve muhalif görüşlerin dile dahil edilmesini ve toplumsal söylemlerde onaylanmasını sağlama almaya girişir. Totaliter söylemler, bunun tersine, marjinal ve muhalif sesleri dışlayan genel kuralları ya da ölçütleri savunarak öbür sesleri ve

söylemleri sessizliğe gömmeye çalışır. Nitekim, Lyotard'ın post-modern teorisi, farkı, tüm seslerin konuşmasına ve toplumsal tartışmacı bilgi bölgesine girmesine izin verilen temel ilke olarak onaylar.

Lyotard'ın en son konumunu şekillendiren öbür Kantçı uğrak, Kant'ın yüce (sublime) estetiğidir. Lyotard'a göre yüce, tam da dile getirilemeyendir, uzlaşımsal sözcükler ve biçimler içerisinde sunulmaya direnendir, yeni bir dil ve yeni biçimler gerektirendir. Bu noktada avangardist estetik nosyonlar bir kez daha teorik ve politik konumlarının merkezinde yer alır ve Lyotard'ın estetikleştirilmiş teorisi ve politikasına ve politik estetiğine gönderi çerçevesini sağlayan, yine yüce teorisiyle Kant'tır.

Genel olarak Lyotard'ın *Postmodern Durum*, *The Differend* ve 1980'li yıllardaki öbür çalışmaları arasındaki farklılıkların özel bir çarpıcılığı olmadığını düşünüyoruz ve 1980'li yıllardaki çalışmalarının *Postmodern Durum* ve *Adil Oyun* karşısında kayda değer bir ilerleme sağladığı kanaatinde değiliz. Kant'a ve "deyimler felsefesi"ne dönüş Lyotard'ın postmodern perspektiflerine yeni bir felsefi cila sağlar, ama önemli sayılabilecek herhangi bir hamle sunmaz. Yine de, Lyotard'ın dilsel dönümü özneliğin, politikanın ve gündelik hayatımızın oluşturulmasında dilin taşıdığı öneme dikkat çeker. Tartışmacı bilgi nosyonu ve anlaşmazlığı vurgulayışı, çatışmaların dilde de cereyan ettiğini ve birbiriyle çekişen var olan söylemlerin toplumsal eleştiri ve dönüşümün önemli bir bileşeni olduğunu ileri sürer. Fark kavramı, rakip teorik ve politik konumlar arasındaki farklılıkların dillendirilmeye ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker; bu kavram, daha güçlü olanların kendi söylemlerini ve pratiklerini, hegemonik söylem içerisinde, kendi ihtiyaçlarını ve konumlarını dillendirmeye muktedir olmayan tabi gruplara dayatmaları yoluyla farklılıkların sahte bir şekilde gizlendiğini ve bastırıldığını vurgular.

Lyotard'ın ifade etmeyi ve konuşmayı politikleştirmesi, var olan tahakküm ilişkilerini istikrarsızlaştırmaya girişir ve Orwell, Marcuse, Foucault, Habermas ve öbürlerince tesis edilmiş olan dil politikasına katkıda bulunur. Lyotard'ın savunduğu farklılık politikası 6.C.'de tartışacağımız çeşitli gruplar ve teorisyenler tarafından

sürdürülmüştür; Lyotard-Habermas tartışmasını ele aldığımız 7.D.'de de Lyotard'ın yaptığı katkıların bazılarını tartışıyoruz. Bununla beraber, şimdi Lyotard'ın düşüncesinde gözümüze çarpan bazı sorunlara dikkat çekmek istiyoruz.

D. POSTMODERN ÇIKMAZ SOKAK

Lyotard'ın çalışmaları belli birtakım Fransız postmodern teorilerdeki temel çıkmazların bazılarına dikkat çeker. Lyotard'ın "totaliteye karşı savaş"ı, bir şekilde indirgemeci, basite kaçan ve hatta totaliter teröre meşruluk sağlayıp birleştirici şemalar içerisinde farklılıkları bastırdıkları için "teröristik" bir özellik barındıran ana anlatılar olarak betimlediği totalleştirici teorileri reddeder. Ama Lyotard kendisi, modernlikten dramatik bir kopuşunun cereyan ettiğini varsayan bir postmodern durum nosyonu geliştirmekte sakinca görmez. Aslına bakılırsa, tam da postmodernlik kavramı ya da bir postmodern durum kavramı, önceki bir toplum aşamasından yeni bir aşamaya geçişi tasavvur eden bir ana anlatıyı, bir totalleştirici perspektifi önceden varsayıyor değil midir? Böyle bir teorileştirme tarzı, *hem* bir modernlik kavramını hem de *postmodern* terimini haklılaştıran tamamen yeni bir duruma yol açan tarihsel bir radikal kopuş ya da kesinti nosyonunu önceden varsayıyor değil midir? Bundan dolayı, tam da "postmodern" kavramı hem bir ana anlatıyı hem de bir totalite nosyonunu ve dolayısıyla dönemeleştirici ve totalleştirici düşüncüyü -tam da Lyotard ve öbürlerinin karşı çıkmayı ve başlarından def etmeyi istedikleri türden bir epistemolojik işlemi ve teorik kibri- önceden varsaymaz mı?

Lyotard'a karşı, her tikel, her özgül bakış açısını ve her anahtar noktayı tek bir totalleştirici teori halinde özetlemeye girişen teoriyi (Hegel'de, Marksizmin bazı değışkelerinde ya da Parsons'da olduğu gibi), sermayenin, patriyarkinin ya da kolonyal öznenin doğuşu gibi bir Büyük Öykü anlatmaya girişen büyük anlatılardan ayırmak isteyebiliriz. Büyük anlatılar içerisinde de bilginin temeli hakkında bir öykü anlatan üst-anlatılar ile eril tahakküm ya da işçi sınıfının sömürülmesi gibi karmaşık bir fenomenler çeşitliliğini ve bunlar arasındaki iç bağıntıları kavramsallaştırmaya ve yorumlamaya giri-

şen toplum teorisi anlatıları arasında bir ayrım yapabiliriz. Ayrıca, tarih içerisinde belli bir noktada yer alan özgül bir toplum hakkında bir öykü anlatan eşsüremli (synchronic) anlatılar ile tarihsel değişimi, kesintileri ve kopuşları analiz eden artsüremli (diachronic) anlatılar arasında da bir ayrım yapabiliriz. Lyotard tüm büyük anlatıları bir araya yığma ve böylelikle kültürümüzdeki anlatıların çeşitliliğini çığneme eğilimine girmektedir.

Dahası, Lyotard'ın bir yandan dil oyunlarının çoğulluğu ve heterojenliğine çağrı yaparken öbür yandan tartışmayı yasadışı tarzda tekellerine aldıklarını ve kendi imtiyazları lehine gayri meşru hak iddialarında bulunduklarını ileri sürdüğü büyük anlatıları kendisinin söylem krallığından dışlaması tutarsızlıktır. Lyotard'ın bu hamlesi karşısında insanın "bırakın binlerce anlatı çiçek açsın" diyesi geliyor, her ne kadar bu anlatılar arasında ayrım yapmaya gerek olsa da. Bizce, örneğin yetkili kılıcı anlatılar ile kötürümleştirici anlatılar arasında bir ayrım yapılması ve muhafazakâr, faşist, idealist ve teorik ve politik açıdan itiraz edilebilir diğer anlatılara karşı eleştirel bir konum sağlanması gerekir.

Esasen Lyotard, karşıt konumları eleştirirken yaslanabileceği normatif konumlar karşısında başka bir çifte açmaza yakalanır. Genel ilkelerden ve evrensel ölçütlerden vazgeçiş normatif eleştirel konumlara yaslanmasını önler, ama yine de büyük anlatıları, totalleştirici düşünceyi ve modern bilginin diğer görünümelerini suçlar. Bu hamle onu başka bir çıkmaza sokar: Yaptığı eleştirel müdahalelerin tam da böylesi eleştirel konumları önceden varsaymasına (örneğin, totaliteye karşı savaş) rağmen genel epistemolojik ve normolojik konumları reddetmek ister.

Bize kalırsa, bundan daha cüretkâr bir girişimin yolu, toplum teorisinin büyük anlatılarının sadece yasaklanıp anlatı bölgesinden dışlanmasından ziyade bu büyük anlatıların açık seçik hale getirilmesinden, eleştirel tarzda tartışılmasından ve belki de yeniden inşa edilip tekrar yazılmasından geçmektedir. Jameson'ın savunduğu gibi, bireylerin ve kültürlerin kendi tecrübelerini öykü-anlatma tarzları aracılığıyla örgütlemelerinden, yorumlamalarından ve anlamlı kılmalarından ötürü bizler muhtemelen anlatıya mahkûmuzdur (ayrıca bkz. Ricoeur, 1984). Bilimselci (scientific) bir kültür bile anlatılardan büsbütün vazgeçemez ve hiç kuşku yoktur ki, toplum te-

orisinin anlatıları toplum analizi ve eleştirisinde her halükârda iş görmeyi sürdürecektir (Jameson, 1984d: xii). Durum böyleyse eğer, belli türden anlatıları Lyotardcı Düşünce Polisine başvurarak ve işin kolayına kaçarak yasaklamak yerine, modernliğin anlatılarını, bunları eleştirel tarzda inceden inceye sorgulayacak şekilde gün ışığına çıkarmak daha yeğlenebilir bir hamle olacaktır.

Şu görülüyor ki, çağdaş topluma ilişkin bir kimsenin kendi dil oyunları içerisinde yer alan özgül dil oyunları özgüleştirilip açık seçik sunulmadığı zaman o kimsenin elinin altındaki yerleşik anlatıları kullanması eğilimi başgöstermektedir. Sözgelimi, çağdaş topluma ilişkin alternatif bir teorinin yokluğunda, Lyotard, içinde bulunduğumuz çağa ilişkin açıklamalar olarak "postendüstriyel toplum" ve "postmodern kültür" teorilerini eleştirelilikten uzak bir tarzda kabul eder (1984a: 3, 7, 37 ve çeşitli yerler). Oysa bu anlatıların geçerliliklerini, yeterince savunma yapmaksızın ve "postendüstriyel" ya da "postmodern" terimlerindeki "post" önekinin önerdiği dönüşümleri tasvir edecek bir toplum teorisi geliştirmek-sizin önceden varsayar. Biz, büyük anlatıların reddedilmesinin basitçe, içinde bulunduğumuz tarihsel duruma ilişkin bir anlatı sunma sorununun üstünü örttüğüne ve Lyotard'ın postmodern duruma ilişkin yaptığı açıklamanın yeterince teorileştirilmemiş doğasına dikkat çektiğine inanıyoruz. Çünkü bu sorun, postmodernliğe geçişe ilişkin en azından bir tür büyük anlatıyı gerektirmektedir; insanın aklına gelebilecek oldukça büyük ve heyecanlı bir öyküyü gerektirmektedir.

Aslına bakılırsa, Lyotard kendi epistemolojisiyle tutarlı olsaydı "post" oyununa hiç dahil olmazdı; çünkü "post" terminolojisi insanı bir ana anlatıyı, totalleştirici dönemleştirmeleri ve tarihsel, ardışık düşünmeyi -Lyotard'ın saldırdığı modern düşünce tarzlarının hepsini- barındıran bir tarihsel, ardışık söylemin içine sokar. Lyotard yeri geldiğinde bu çıkmaza dikkat eder ve postmodern terimindeki "post" a farklı bir anlam kazandırmaya çalışarak kendisini bu çıkmazdan kurtarmaya girişir -*Postmodern Durum*'un İngilizce tercümesinde yer alan ilavede olduğu gibi. Aynı dönemde kaleme alınmış öbür metinlerde şunu teslim eder: " 'Postmodern' terimi tarihsel bir 'dönemleştirme' düşüncesini barındırmasından ötürü muhtemelen kötü bir terim. 'Dönemleştirme' hâlâ 'klasik' ya da

'modern' bir idealdir. 'Postmodern' basitçe bir ruh halini ya da daha iyisi, bir zihinsel durumu gösterir" (Lyotard, 1986-87: 209). Ne ki, Lyotard burada da sözel bir kaçamağa sığınmakta olup, bir yandan kendisini "post" söyleminin dayattığı teorik bağitlanmaların bazılarında ve bu söylemin kullanılışını haklılaştırma yükümünden kurtarırken, öbür yandan postmodernin prestijinden (her şeye rağmen tutunmasını sağladığı ve karşılığında kendi eserlerinin tutulmasını borçlu olduğu prestijden) yararlanmak istiyor gibidir.

Lyotard'ın söyleminde postmodern terimini postmodern bilgiyle, modern bilgiden kopan bir söylem ve pratikle sınırlandırmak muhtemelen en anlamlısı olacaktır. Lyotard çeşitli noktalarda postmodern konunun öncelleri olarak Stoacıları, Aristoteles ve Grek felsefesini, Diderot ve Kant gibi modern teorisyenleri ve elbette Nietzsche'yi değerli bulur. Modernliğin eleştirisini modern bilginin eleştirisiyle sınırlandırırken, kapitalizm ile modernlik arasındaki ilişkileri analiz etmeksizin sermaye hakkında bazı eleştirel notlar düşer. Esasen, katı anlamda Lyotardcı bir perspektiften bakıldığında üniter bir postmodern durum, sahne ya da bunun gibi bir nosyonla iş görmek yanlış görünüyor; çünkü kendileri çokkatlı, heterojen ve çoğu zaman çelişkili olan postmodern sahnelerden, eğilimlerden ve metinlerden söz etmek postmodern düşüncenin ruhuna daha sadık (ve daha doğru!) olacaktır. Postmodernlik teorilerinin güncelliklerini ve prestijlerini borçlu oldukları tarihteki sözümona kopuşu ya da kesintiyi büyük ölçüde abarttıkları da savunulabilir. Aslına bakılırsa ne Baudrillard ne de Lyotard ya da herhangi bir başka postmodern teorisyen, modern ile postmodern arasındaki kopuşta neyin cereyan ettiğini yeterince teorileştirdi. Ve Lyotard'ın büyük anlatılardan ve makro toplum teorisinden açıkça vazgeçen postmodern epistemolojisi ilke olarak kendisinin bu türden bir postmodernlik teorisi üretmesini engeller.

Lyotard'ın çoğulluğu alkışlayışı, bir anlamda, liberal çoğulculuğun ve ampirizmin hamlelerini tekrar sahneye koyar. Onun "çokluklar adaleti", çokkatlı çıkarlara ve örgütlere sahip bir politik özneler çoğulluğunu öneren geleneksel liberal çoğulculuğun benzeridir. Lyotard herhangi bir özneyi ya da konumu imtiyazlı kılmayı ya da birbirinin karşısı politik konumlar arasında seçim yapmakta başvurulabilecek bir konum önermeyi reddederek, çeşitli

çokkatlılık tarzlarını değerli kılarak liberal hoşgörünün mecazlarıyla oynar. Böylelikle kendisini politik ayrımlar gözetmekten ve tözsel olarak farklı politik konumlar arasında seçim yapmaktan mahrum bırakan bir politik görecelikçiliğe yaklaşır.

Dil oyunlarının çokkatlılığını ve kuralların özgül ve yerel bölgelerden türetilmesini vurgulayışı, bazı bakımlardan, makro teoriyi ve büyük tahakküm ve ezme yapılarının analizini reddeden bir ampirizmin benzeridir. Söylemi küçük anlatılarla kısıtlamak eleştirel teorinin tahakküm yapıları hakkında daha kapsamlı iddialarda bulunmasını ya da bir bütün olarak toplum hakkında ileri sürdüğü iddiaları meşrulaştırmasını önleyecektir. Lyotard'ın daha yerel anlatılar ve diller üretmek üzere "dil oyunlarının çeşitliliğine hayran kalması" ve söylemlerin çoğaltılmasını teşvik etmesi, aynı zamanda akademik dünyada revaçta olan bir eğilimi, yeni jargon çeşitleri üretmek üzere uzmanlaşmış dillerin katmerlenmesi yönündeki bir eğilimi de çoğaltmaktadır. 8. bölümde savunduğumuz gibi, postmodern söylemlerin kendisi dallanıp budaklanan bir akademik uzmanlaşmanın ve akademik piyasa için sürekli yeni söylemler üretme zorunluluğunun bir etkisi olarak yorumlanabilir. Böylesi bir akademik çoğulculuğa karşı, biz, genellikle uzmanlaşmış dillerin üretimine eşlik eden jargon üretiminden ve zor anlaşılabilirlikten uzak durmaya çalışan genel bir yaygın dilin teori, eleştiri ve radikal politika için üretilmesini savunuyoruz.

Dil oyunları, konsensüs ve farklılık fetişizmi

Lyotard'ın tartışmacı bir dil oyunları içerisinde farklılıkları, bölük pörçüklüğü ve anlaşmazlığı tek yanlı alkışlamasına karşı olarak biz, hem teorik hem de politik alanda zaman zaman farklılıkların, çoğulluğun ve heterojenliğin vurgulanması değerli olabilmekle birlikte başka bağlamlarda genelliklerin, genel çıkarların ve konsensüsün takipçisi olmanın yeğlenebileceğini savunmak istiyoruz. Konsensüsün üretildiği bazı bağlamlarda zorlanmış ve baskıcı olabilmesine rağmen, konsensüs arayışlarının hepsini teröristik ya da baskıcı girişimler olarak görmek doğru görünmüyor. Benzer şekilde, Lyotard'ın konsensüse karşı paralojiden yana çıkması bakımından, tıpkı genel bir noktayı yakalama girişimlerinin fark-

lılıkları ve muhalefeti dillendirmeye yeğlenebilir görülebileceği bazı bağlamların olabilmesi gibi, konsensüsün paralojiye yeğlenebileceği hiç değilse birkaç durum olabilir. ABD'nin Ortadoğu'ya müdahalesi ya da kürtaj haklarını kısıtlama yönündeki muhafazakâr girişimler gibi reaksiyoner programlara karşı ilerici güçlerin seferber edilmesi, kimi eylemlerin yanlış (yani, saldırgan askeri müdahaleler) olduğu kabul edilirken kadınların kendi bedenleri üzerindeki denetim haklarının meşru kabul edildiği bir konsensüsün üretilmesini gerektirir. Postmodernizm ve feminizm arasındaki bağınıtları tartıştıkları bir yazıda Fraser ve Nicholson (1988), radikal toplum teorisi ve politikasıyla uğraşılacak isteniyorsa ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf çizgilerini boydan boya kat eden totalleştirici anlatılara ihtiyaç olduğunu savunmaktadırlar. Fraser ve Nicholson, Lyotard'ın çokkatlılıklar adaleti anlayışının "politik teorisinin tanıdık ve temel bir normatif türünün önünü kestiği"ni savunur: "Birbirinden göreceli olarak ayrı duran pratikleri ve kurumları ayıran sınırları çapraz kesen eşitsizlik ve adaletsizliğin makro yapılarının tanımlanması ve eleştirilmesidir bu. Lyotard'ın evreninde kapsamlı tabakalaşma kutuplarının eleştirisine, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf çizgileri boyunca oluşan yaygın tahakküm ve tabi kılma ilişkilerinin eleştirisine yer yoktur" (Fraser ve Nicholson, 1988: 377-8).

Daha önce gördüğümüz gibi, Lyotard totalite, büyük anlatılar, konsensüs ve evrensellik gibi şeylere çamur atarken makro teoriyi reddeder, farklılığı ve paralojiyi fetişleştirir. Bu indirgemeci epistemolojiye karşı belli bazı postmodernistler (örneğin Rorty), epistemolojik ölçütleri özgül görevler, amaçlar ve konulardan türeten daha bağlamsal bir epistemolojiyle çalışır. Böyle bir "kavramsal pragmatizm" Lyotard'ın dil oyunlarının çoğulluğuna verdiği ağırlığın ruhuyla tutarlıdır, ama büyük anlatıların yanı sıra yerleştirilmiş anlatılara da izin vermesinden ötürü Lyotard'ın toplum teorisinin belli türlerine koyduğu yasakla çatışır.

Sonuçta, Lyotard'a karşı, bazı bağlamlarda belli birtakım ampirik eğilimleri kavramak, çeşitli tecrübe alanları arasında bağlantılar kurmak, olayları ve kurumları bağlamsallaştırmak ve baskı ve tahakküm merkezlerine nişan almak için bütüncü (holistic) düşünce tarzlarını kullanmanın zorunlu ve istenilebilir olduğunu savunmak

mümkün. Oysa, totaliteye ve büyük anlatılara karşı giriştiği polemikten ötürü totalleştirici toplumsal eğilimleri kavramsallaştırmak Lyotard açısından ilke olarak imkânsızdır ya da istenilmez. Ama bu epistemolojik konum toplum teorisini kötürümleştirir ve böyle bir konumun geçerliliği ve etkileri konusunda sorular doğurur. Biz, yalnızca bazı meşrulaştırma anlatılarının oldukça kuşkulu, politik açıdan zan altında ve ikna edici olmamasının, büyük anlatıların *hepsinin* -yani, sistematik ve kapsamlı amaçlara sahip geleneksel felsefenin ve toplum teorisinin tamamının- reddedilmesini gerektirmediğini savunuyoruz (bkz. Kellner, 1989a ve Best, 1989a). Sonuç olarak, eleştirel toplum teorisinin bugün hem makro yapıları hem de farklılıkları, hem merkezileştirici hem de merkezsizleştirici eğilimleri ve kurumları kavramsallaştırması gerektiğini öneriyoruz. Buna benzer şekilde, politika teorisinde ve pratikte, bazı bağlamlarda çoğulluğu ve farklılıkların muhafazasını vurgulamanın yeğlenebilir olmasına karşılık başka bazı bağlamlarda ittifaklar üretmenin ve genel çıkarları eklemlemenin yeğlenebilir olduğuna inanıyoruz.

Lyotard'ın düşüncesindeki genel sorun, gereğinden fazla tek yanlı ve dogmatik olmasıdır. Lyotard'a göre toplumsal bağ *dildir*; konuşmak savaşımdır; "bir kişi daima kapalı iletişim devrelerinin 'düğüm noktaları'nda konumlandırılır"; konsensüs baskıcıdır; "icat daima anlaşmazlıktan doğmuştur" vesaire (Lyotard, 1984a: 10, 15, 75; vurguları biz ilave ettik). Bunun gibi itiraza yer bırakmayan ve dogmatik, özcü önermelere karşı, toplumsal bağın toplumsal ilişkiler, ihtiyaçlar, duygudaş cazibeler ve libidinal bağların yanı sıra dili de içerdiğini savunmak mümkün. Konuşmak, tartışmanın ve savaşmanın yanı sıra iletişim kurmaktır, karşılıklı anlaşmaya varmaktır, yeni düşünceleri dillendirmektir, yeni şeyleri anlar hale gelmektir, konsensüs ve düşünce birliği oluşturmaktır. Daha önce savunduğumuz gibi konsensüs baskıcı ya da hayatı zenginleştirici olabilirken, icat ve yeni bilgiler anlaşmazlığın ve paralojilerin yanı sıra işbirliğine dayalı toplumsal faaliyet sonucunda da ortaya çıkabilir. Bir insan, iletişim devrelerinin düğüm noktası olmasının yanı sıra bir beden ve birtakım arzular da içerir; aynı zamanda bir dizi toplumsal ilişkidir ve daha başka birçok şeydir. Öyle görünü-

yor ki, Lyotard daha kapsamlı konumlar geliştirmekten ziyade konumlarını daima tek yanlı ve dogmatik önerilere indirgemekte ısrarlıdır. Ağırlık verdiği noktaların birçok felsefi teoride genellikle bastırılmış olan fenomenlere ve tecrübe boyutlarına dikkat çektiği kuşkusuz, ama geleneğin tek yanlı ve indirgemeci konumlarını yerine Lyotard'ın tek yanlı ve indirgemeci konumlarını koymak pek yeğlenebilir bir şey gibi görünmüyor.

Lyotard'ın yazılarının temelinde yatan ve postmodern teorisinin büyük bölümü açısından semptomatik olan bir sorun, yaşatılabilir bir toplum ve politika teorisinin yokluğudur ve biz şimdi bu soruna geçiyoruz.

Sosyolojik ve politik zayıflıklar

The Differend (ve bazı açılardan Lyotard'ın tüm çalışmaları) önemli bir teorik ve politik kısıtlılık sergiler: Toplum teorisinin ve kapsamlı bir toplum analizi ve eleştirisinin eksikliği. İlk evrelerinde hayatın, yeğliliklerin ve somutluğun peşinde olan bir teori, ironik bir şekilde gitgide soyut ve teorik bir mahiyete bürünmüştür. Felsefi eğilimleri kapsamlı bir toplum teorisi geliştirmesini daima önlerken, çalışmaları Lyotard'ı somut toplum eleştirisinden ve analizinden tedricen uzaklaştırmıştır. Gelgelelim, çağdaş topluma ilişkin bir teori olmadığı sürece, Lyotard'ınki gibi postmodern teoriler genellikle var olan modelleri kopyalayan bir toplum modelini varsaymaya mahkûmdur. Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da postendüstriyel toplum modelini eleştirellikten uzak bir tarzda benimsediğini ve bu kitapta toplumsal bağı yalnızca dil çerçevesinde ele alıp yeterince teorileştiremediğini görmüştük. O nedenle, ironik bir şekilde, Lyotard doyurucu bir postmodern durum teorisinden, yeni bir postmodern toplum teorisinden, tarihteki yeni bir çağ olarak postmodernlik teorisinden yoksundur. Bunun yerine, postmodern bilgi üzerinde, modern felsefenin bir eleştirisini geliştirerek yeni bir postmodern felsefe inşa etme meselesi üzerinde yoğunlaşır. *The Differend*'da ve 1980'li yıllarda ortaya koyduğu metinlerinde günümüzün politik-tarihsel durumunun anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalıştığını iddia etmesine (1989: 393) rağmen, katkıları oldukça önemsizdir.

Esasen, postmodern teorinin tamamında sosyolojik bir zayıflık görülür. Postmodern dil teorileri çoğu zaman somut iletişim pratiklerini atlar ya da bunların önemini azımsar; ve başka bazı postmodern teorisyenlerden farklı olarak Lyotard'ın, dilin pragmatik boyutunun taşıdığı önemi vurgulamasına rağmen, tartışmacı bilgiye verdiği ağırlık, anlamamanın dilde nasıl üretildiği, dilin özneler-arasılığın ve karşılıklı anlamamanın üretilmesine nasıl yardım ettiği sorununun üzerini örter (bkz. 7. bölüm). Aslına bakılırsa, topluluk, özneler-arasılık ve anlama nosyonları Lyotard'da eksiktir. Ayrıca, Lyotard politikayı etik bir adalet nosyonuna indirgeme eğilimindedir; her ne kadar çalışmalarında bir etik geliştiremiyorsa da. Bu durum, postmodern teorinin tamamının karakteristik bir eksikliğidir.

Bu teorik boşluklar Lyotard'ın politikasını tahrir eder ve genelde mikropolitikayı bazı kısıtlılıklara maruz bırakır. Adalet, Lyotard açısından zorunlu olarak yerel, koşullara bağlı ve özgül olan çokkatlıklar adaletine indirgendiğinde, bir toplumsal sistemin bütün olarak eleştirilmesinde yaslanılacak daha genel adalet teorileri ya da normatif konumlar geliştirilemez. Hem bürokratik komünist toplumların hem de 1980'li yıllarda başat olan gözü doymak bilmeyen kapitalist toplumların sistematik toplumsal eleştiriye ve temelden yeniden yapılanmayı gerektirdiğine kuşku yoktur, ama bunun gibi eleştirel konumlar, Lyotard'ın mikropolitikası tarafından ilke olarak yasaklanır.

Postmodern teorinin sosyolojik, politik ve etik zayıflıklarına aşağıdaki bölümlerde yeniden eğilecek ve sorunu sonuç bölümünde tekrar gözden geçireceğiz. Bununla birlikte, şimdi, postmodern bir politika geliştirmeye çok daha net bir şekilde girişen postmodern teorisyenlerin bazılarını, bilhassa Jameson, Laclau ile Mouffe ve postmodern feminist teorisyenlerin yanı sıra postmodern bir kimlik ve farklılık politikasını savunanları tartışmaya başlayalım.

VI Marksizm, feminizm ve politik postmodernizm



Bazı postmodern teorisyenlerin alkışladığı farklılıklar, bölük pörçüklük ve heterojenlik, postmodern konumların çoğulluğunda ve farklı kamplara mensup ve farklı kamplar arasında çıkan hizip savaşlarında çoğaltılır. Bu farklılıkların birçoğundan soyutlama yaptığımız takdirde postmodern teorinin birbiriyle çatışan iki kanat arasında kutuplaştığını görürüz. Baudrillard, Kroker ve öbürleri tarihte postmodern bir kopuşun cereyan ettiğini müjdelerken modern teori ve politikayı reddeden aşırı bir postmodernizmi benimser. Bunun tersine, Laclau, Mouffe, Jameson, Fraser ve Nicholson ve öbür feministler içinde bulunduğumuz çağ ile modernlik ara-

sındaki süreklilikleri vurgularken postmodern konumları benimsemektedirler. Bu diyalektik düşünörlere göre postmodern söylem, modern ve postmodern arasında yer alan ve modern teori ile politikanın yaratıcı bir şekilde yeniden yapılandırılmasına izin veren bir sınır çizgisi söylemidir.

Bu iki kanat, kısmen, 1960'lı yıllardaki radikal politikanın başarısızlığına verilen farklı yanıtlar olarak görölebilir. Bazı teorisyenler (Foucault, Deleuze ve Guattari, Laclau ve Mouffe, Jameson ve birçok feminist) yeni radikal politika biçimleri geliştirmek için çalıştı; başkaları yeni etiketlerle cilalanmış eski bir liberal politika-ya geri döndü (Lyotard); daha başkalarıysa (Baudrillard) sonunda politikadan tamamen vazgeçti ve toplum, politika, yığınlar ve tarihin sonunu ilan etti.

Bu bölümde Jameson, Laclau ve Mouffe'nin konumlarını ve feminizmi postmodernizmle bileştirme doğrultusundaki bazı girişimleri ve radikal politik kimlikleri oluşturmaya, farklılaştırmaya ve bazı örneklerde bağlantılandırmaya çalışan bir kimlik ve farklılık politikasını tartışıyoruz. Bu teorisyenlerin hepsi de aşırı postmodernistlerin kinizm ve nihilizmini tanımayı reddeder ve postmodern konumlarla radikal politikayı yeniden inşa etmek için uğraşırlar. Biz, Jameson ile Laclau ve Mouffe'nin çatışmalı konumlarını Marksizm ve postmodernizm bağintısı açısından karşılaştı-
rarak işe başlıyoruz (6.A. ve 6.B.). Laclau ve Mouffe, sosyalist politikayı benimserken Marksizmi reddeder ve sosyalist ideali "radikal çoğul demokrasi" çerçevesinde yeniden tanımlamak için postmodern teoriye ve modern liberal geleneğe yönelirler. Bunun tersine Jameson, tüm muarızlar karşısında Marksizmin üstünlüğünü ilan eder ve içinde yaşadığımız çağa ilişkin güncelleştirilmiş bir Marksist teori oluşturabilmek için postyapısalcı ve postmodern teorinin en iyi içgörülerini Marksizm içerisinde özümsemeye girişir. Öbür teorisyenler postmodernizmi feminist teoriyle sentezlemeye ve yeni bir farklılık ve kimlik politikası üretmeye çalışmaktadır (6.C.). Bu bölümde tartışılacak olan temel konu, postmodern teoriyi politik temellük edişlerin radikal politikanın yeniden oluşturulmasına ne ölçüde yardımcı olduğu ya da olmadığıdır.

A. JAMESON'IN POSTMODERN MARKSİZMİ

(Buradaki) düşünce bir dolayımlayıcı kavram yaratmaktır, bütün bir farklı kültürel fenomenler dizisinde eklemlenebilecek ve bu bütünü betimleyici olacak bir model inşa etmektir. Bu birlik ya da sistem daha sonra geç kapitalizmin altyapısal gerçekliğiyle bağıntılı olarak yerleştirilir (Jameson, 1989: 43).

Fredric Jameson, Marksist edebi ve kültürel eleştiriyi postmodern tartışmalarla bağlantılandırma yönündeki girişimlerin ön planında yer alır. Bir edebiyat ve insan bilimleri profesörü olan Jameson'ın çalışmaları, postyapısalcılığı ve postmodernizmi eleştirel bir tarzda göğüslemekle kalmayıp, aynı zamanda bunların katkılarını zenginleştirilmiş bir Marksist kültür teorisi içerisinde özümsemeye yönelik güçlü bir çabadan oluşur. Jameson'ın bu konudaki en sistematik ve tesirli çalışması "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", postmodern kültür sahnesinin genel hatlarıyla taranmasıdır ve postmodernizmi kapitalizmin gelişimindeki bir aşama olarak görecelileştirmektedir; ve böylelikle tüm rakipleri karşısında Marksizmin üstünlüğünü ortaya koymak için yapılmış en kışkırtıcı girişimdir. Belli başlı postmodern teorisyenler arasında Jameson, postmodernizmi geniş bir kültürel mantık olarak teorileştiren ve postmodernizmi kapitalizmin ekonomik sistemiyle bağlantılandıran pek az isimden biridir. Jameson "bütün bir küresel, ama Amerikan karakterli postmodern kültürü, tüm dünyada bütün bir yeni Amerikan askeri ve ekonomik tahakküm dalgasının içsel ve üstyapısal dışavurumu" olarak görür (1984a: 57) ve "kültür (alanında) postmodernizm üzerine benimsenen her konum (un)...bugün çokuluslu sermayenin doğası konusunda üstü kapalı ya da açıkça benimsenmiş bir politik konum (olduğunda)" ısrarlıdır (1984a: 55). Jameson, Marx'ın modernlik analizini izleyerek, postmodernizmi ve geç kapitalizmi diyalektik olarak, "felaketin ve ilerlemenin bir aradalığı" olarak kavramak istemektedir (1984a: 86).

Jameson'ın postmodernizm üzerine yapılan tartışmalara müdahalesi tesadüfi olmadığı gibi, günün gözde eğilimlerini suistimal etme yönündeki alaycı girişimlerden de farklıdır ve daha

önceki çalışmalarının zorunlu bir doğurgusu ve mantıksal ilerleyişidir (bkz. Kellner, 1989c). Jameson, daha *Marksizm ve Biçim*'de (1971: xix) Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "postendüstriyel tekelci kapitalizm" in bugünkü aşamasına hitap edebilecek bir "postendüstriyel Marksizm" için çağrı yapmaktaydı. Bu eserde Jameson'ın Hegelci Marksizmi Yeni Fransız Teorisiyle sentezleme yönündeki ilk girişimini, *The Prison House of Language*'de (Dil Hapishanesi) (1972) sürdürdüğü bir projeyi görmekteyiz. Jameson 1975 yılına gelindiğinde "modernliğin sonu" tezini benimsemişti ve postmodernizme yaptığı açık seçik göndermeler, 1980'li yılların başında film üzerine kaleme aldığı yazılarında boy göstermektedir (bkz. Jameson, 1981b; 1982). Onun bir postmodernizm teorisi geliştirme girişimi, genel olarak kapitalist gelişimin aşamalarının ve buna paralel giden burjuva öznenin yükselişi ve düşüşündeki gelişimi ile bunun edebi biçimlerdeki dışavurumunun izlerini sürmeyi amaçladığı *The Political Unconscious*'da (Politik Bilinçdışı) (1981a) geliştirilen projeye de bağlantılıdır. Sonuçta, Jameson'ın postmodernizme ilişkin olarak yaptığı tartışmalarda öznenin arayışı olarak kavradığı yolculuğun son aşamasını, öznenin çağdaş postmodern kültür içerisinde şizofrenik ve fragmanter çözülüşünü buluruz.

Jameson'ın postmodern Marksizmi, Marksist teori ve politikayı içinde yaşadığımız çağda yeniden düşünebilmek için postmodern konumlarla paslaşırken postmodernizmi kapitalizmin gelişimi içerisinde bağlamsallaştırarak Marksist konumları ve postmodern konumları bileştirme doğrultusunda yapılmış ilk girişimdir. Bunun epeyce orijinal ve ilginç bir kaynaştırma olmasına karşılık, biz Jameson'ın postmodernizme ve Marksizme bağatlanışlarının birbirleriyle uyumlu olup olmadığını ve bunun ne gibi avantajlar ve dezavantajlarla sonuçlandığını soracağız.

Sermayenin kültürel mantığı olarak postmodernizm

Jameson, çağdaş toplumun kültürel ve toplumsal örgütlenmesinde temel bir kopuşun cereyan ettiği ve bizlerin şimdi bir postmodern durumun ortasında bulunduğumuz konusunda Baudrillard, Lyotard, Kroker ve Cook'la hemfikirdir. Ama bu teorisyenlerden farklı

olarak, postmodernizmin en iyi neo-Marksist teori çerçevesinde te-
orileştirilebileceğini savunur. Buna göre, postmodernizm yalnızca
yeni bir estetik üslup değil, "geç kapitalizmin kültürel gelişiminin
mantığıdır" (1984a: 85). Postmodernizm, çeşitli sanat biçimle-
rindeki modernist üslûbu karanlığa gömerek daha eski modern bi-
çimler üzerinde tahakküm kuran, yeni bilinç ve tecrübe biçimleri
yaratan geç kapitalist toplumun kültürel egemenidir.

Jameson'ın açıklamasına göre postmodernizm, bazı kültürel de-
ğişikliklerin işaretlerini verir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: yüksek
kültür ve aşağı kültür arasındaki katı ayrımın çökmesi; modernist
eserlerin eleştirel ve yıkıcı yönlerini yitirmelerini sağlayacak şe-
kilde kutsal patikaya dahil ve yukarıdan tayin edilmeleri; kültürün
neredeyse total bir metalaşması ve bunun da kapitalizme meydan
okurken başvurulabilecek eleştirel bir mesafenin ilgasına yol
açması; özelliğin radikal fragmentasyonunda endişe, yaban-
cılaşıma ve burjuva bireyciliği sorunsallarının sona ermesi; hem ta-
rihsel geçmiş duygusunu hem de önemli ölçüde farklı bir gelecek
duygusunu silen kötürümleştirici bir mevcudiyetçilik (presentism);
ve yön kaybına yol açan postmodern hiper-uzamın ortaya çıkması.
Postmodern kültürel tecrübeye ilişkin bu katalog, öbür postmodern
teorilerle bariz örtüşmeleri barındırmaktadır: Foucault gibi Jame-
son da mevcudiyetçiliğe direnmeye ve tarihsel geçmişi yeniden
sağlığına kavuşturmaya girer; Deleuze ve Guattari gibi öznenin
şizofrenik çöküşünü ve bilinçdışının kapitalizm tarafından sömür-
geleştirilmesini analiz eder; Baudrillard gibi postmodernizmin ge-
niş bir hiper-gerçekliği yansıtan bir görüntüler ve simulacra
kültürü olduğunu savunur; ve Lyotard ve Baudrillard gibi postmo-
dern kültürün bölük pörçük karakterini vurgular. Üstelik, Jame-
son'ın *prima facie** deşifre edilemez ve haritası çizilemez görünen
postmodern uzam analizinde postyapısalcıların istikrarsızlık ve be-
lirlenmemişliğe verdikleri ağırlıktan yararlanılmaktadır.

Jameson ve öbür postmodern teorisyenler arasında önemli fark-
lılıklar da bulunmaktadır elbette. Jameson, hemen hemen tüm post-
yapısalcıların ortak noktası olan anti-Marksizm'in yanı sıra total-
leştirici metotları bir yana fırlatmalarını da reddeder (aşağıda
ayrıntısıyla ele alıyoruz). Deleuze ve Guattari'den farklı olarak Ja-

* İlk bakışta. (ç.n.)

meson bilinçdışını bir arzulayan-makineden ziyade öncelikle dilsel ve anlatsal bir çerçevede analiz eder ve bilinçdışını işlemsel biçim açısından değil, ideolojik içerik açısından yorumlar. Bunun sonucunda, Deleuze ve Guattari'nin yorumbilgisini ve klasik ideoloji eleştirisi sorunsalını reddettiği noktada Jameson, Marksist bir yorumbilgisini savunur ve "edebi metinlerin politik açıdan yorumlanması(nın)...tüm okuma ve yorumlamanın mutlak ufku (olduğunu)" ilan eder (1981a: 17). Lyotard'a karşı, ana anlatıların ortadan kaybolmayıp daha ziyade, "politik bilinçdışı"nı yapılandıran alegoriler biçiminde yeraltında gelişip güçlenmekte olduklarını savunur.

Bunun karşılığında Lyotard (1984d), Jameson'ın "totalleştirici dogmalar"ına saldırır ve bilinçdışına doğası gereği ister politik isterse başka türden herhangi bir karakteristiğin atfedilemeyeceğini, bilinçdışının anlamlarının tüketilemez, tanımlanamaz ve totalleştirilemez olduğunu ileri sürer. Jameson, tarihin "metinsel biçim dışında bize açık olmadığı" (1981a: 35) konusunda postmodern söylem teorisiyle hemfikirdir, ama bu düşüncenin daha idealist değişikliklerine karşı olarak, tarihin her şeye rağmen "bir metin *olmadığını*, büyük ya da küçük bir anlatı *olmadığını*" savunur. Tersine, "tarih acı verendir" ve "tarihin yabancılaştırıcı zorunlulukları, her ne kadar biz onları bilmezden gelmeyi yeğlese de bizi unutmayacaktır" (1981a: 102). Jameson aynı zamanda postyapısalcı nedenellik dışı (acausal) toplum ve tarih teorilerinin tarihi tesadüfleştiren etkilerine karşı polemiğe girer ve toplumsal totalitenin üstbelirlendiğini bildiren Althusserci bir modeli benimser. Üstelik Jameson, kesintili epistemik değişiklikleri vurgulayan Foucault'yla keskin bir karşıtlık oluşturan bir tarih görüşüne, sınıf mücadelesinin tutarlı bir anlatısından oluşan bir tarih görüşüne sahiptir.

Jameson'ın postmodernizm teorisi, kapitalist gelişimin şimdiki tüketimci ya da postendüstriyel evresinin Marx'ın daha önce yaptığı analizle çelişmek şöyle dursun, aslında kapitalizmin daha arı, daha gelişmiş ve daha gerçekleşmiş bir biçimini temsil ettiğini savunan Ernest Mandel'in *Geç Kapitalizm* (1975) teorisine yaslanır. Geç kapitalizm metalaşma dinamiklerini toplumsal ve kişisel hayatın tüm alanlarına fiilen yayar; tüm bilgi, enformasyon ve bizzat bilinçdışı kürelerine sızar. Bu şemayı izleyen Jameson kapitalizmin her bir aşamasının bu aşamaya tekabül eden bir kültürel üslup ol-

duğunu ileri sürer. Böylece, gerçekçilik, modernizm ve postmodernizm, sırasıyla piyasa kapitalizmi, tekelci kapitalizm ve çokuluslu kapitalizmin kültürel düzeyleridir.¹

Jameson postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel egemeni olarak nitelendirirken aynı zamanda Raymond Williams'ın (1977) yeni ortaya çıkan (emergent) kültür biçimleri ve başat kültür biçimleri arasında yaptığı ayrımı da kullanır ve böylelikle tarihsel bir kopuş olarak postmodernizme ilişkin Baudrillard ya da Lyotard gibi radikal postmodernistlerin sunduklarından daha doyurucu bir açıklama sunar. Jameson, "Postmodernizm ve Tüketim Toplumu" (1983: 123) başlıklı yazısında şunu ifade eder: "Dönemler arasındaki radikal kopuşlar genellikle içeriğin tamamen değişmesini değil, daha ziyade önceden verili belli sayıda ögenin yeniden yapılanmasını içerir: Önceki bir dönem ya da sistemde tabi konumda olan görünümeler şimdi başat hale gelir ve daha önce başat olan öğeler yine ikincil bir konuma geçer". Bu analiz, postmodern kültür biçimlerine geçişin kesintiliğini vurgularken, aynı zamanda onlardan önce gelenle aralarındaki süreklilikleri tarif etme ve postmodern gelişimleri bizzat kapitalizmin çerçevesi içerisinde bağlamsallaştırma erdemine sahiptir. Üstelik, Jameson, "postmodern" teriminin sık karşılaştığı bir itiraza, postmodernizmin sözümona yeni denilen görünümünün zaten modernizmin boyutları olduğu ve bu nedenle "post" önekinin gereksiz olduğunu belirten itiraza bir yanıt verir: Söz konusu görünümeler kültürel olarak ikincil bir konumdan çıkarak başat konuma geçmeye yetecek kadar önemli bir değişim geçirmiş olmalarından ötürü, geçmişteki biçim ve üsluplar ile bu yeniler arasındaki kesintileri vurgulayan yeni bir dönemleştirme yapmak gereklidir.

Nitekim, postmoderni tarihteki bir kopuş olarak gören Baudrillard'dan farklı olarak Jameson, postmoderni kapitalist toplumun gelişimindeki bir aşama olarak görür. Bundan dolayı, Jameson'ın kesintiliğe ilişkin analizi, kesintiliği daha önceki bir mantığın

1. Jameson'ı eleştirenlerden bazıları, sözgelimi Davis (1985), Jameson'ı bu kültürel biçimlerin ekonomik biçimlerle oldukça indirgemeci bir tarzda karşılıklı ilişkiye sokulduğu mekanistik bir tipoloji üretmekle suçlar. Jameson'ın çalışmaları üzerine geliştirilen eleştirel konuları gözden geçirmek için Kellner, 1989'de derlenen makalelere bakabilirsiniz.

yeniden şekillenimi olarak analiz eden ve tarihsel kopuşları süreklilik ve kesinti çerçevesinde betimleyen Foucault'nun analizi-ne çok daha yakın durur. Üstelik, totalleştirici analizin tüm boyut-larını reddederken yeni bir postmodern durumdan söz eden Lyo-tard'a karşı Jameson, postmodernizmin teorileştirilmesinin post-modernizmi daha geniş bir tarihsel bağlam içerisine yerleştiren bir anlatı kurucu ve dönemleştirici çerçeveyi gerektirdiğini tanıtlar. Ja-meson bu geniş bağlamı metalaşmanın daha yüksek ve daha arı bir evresi olarak yorumlar.

Jameson postmodern kültürün indirgenemez heterojenliği konu-sunda ısrar eder ve kavramın tüm kültürel üretim biçimlerine yek-pare bir tarzda yansıtılmasına karşı koyar. Postmodernizmin bir kültürel egemen olduğu yönündeki iddia, karmaşık bir "güç-alanı"nda karşı koyucu mantıkların ve eğilimlerin hâlâ iş başında olduğunu söylemek demektir. Her şeye rağmen, postmodern kültürün çoğulluğunun ölçülebilmesi genel bir bağlamı gerektirir. "Sahici farklılığın yalnızca herhangi bir başat kültürel mantık ya da hegemonik norm anlayışı ışığında ölçülebileceği ve değerlendirile-bileceği... duygusunu taşıdım hep" (Jameson, 1984a: 57). Esasen, Jameson'ın postmodernizm üzerine yaptığı çalışmanın en kışkırtıcı boyutlarından biri, gerçeküstücülüğe yaraşır bir bitleştirme tarzıyla, yorumbilgisel derinlik modellerinin ve kimi postmodern mimarinin iki-boyutlu, derinliksiz uzamının teorik eleştirisi gibi birbirinden en uzak fenomenleri kapitalist üretim tarzının sunduğu bağlam i-çerisinde bağlantılandırma girişimidir.

Nitekim, Jameson, postmodern kültürün analiz edilmesinin postmodern teorisyenlerin indirgemeci olduğu gerekçesiyle reddet-tikleri türde bir totalleştirici metodolojiyi gerektirdiğini savunur. Tüm çalışmalarında, totalleştirmeyi iki temel gerekçeden hareketle savundu: (1) Farklılık kendisi, bağıntısal ve sistemik bir bağlamın dışında sahiden anlaşılamaz; (2) kapitalizmin kendi homojen-leştirici ve sistemik etkilerinin haritasını çıkarmak için totalleştirici bir analiz zorunludur. Jameson, bu ikinci gerekçeden hareketle, postyapısalcılığın farklılık, tikellik ve heterojenliğe verdiği önemin bir yandan tekillik ve özgüllüğü şeyleştirirken, öbür yandan kitle-sel üretim ve tüketim, propaganda, kitle iletişim araçları, toplumsal uzlaşmacılık ve küresel piyasa ilişkilerinde dışavurulduğu gibi ka-

pitalizmin aynılık, yeknesaklık ve genellik doğrultusunda yarattığı eğilimlere dikkat kesilmeyi önleyen bulanık bir kurmaca olarak hizmet edebileceğini savunur.

Jameson'ın bakış açısından, farklılık ve heterojenliğin bağıştusal bağlamların dışında durabilecek denli radikal olduğunu, olanaklı tüm totalleştirici yordam biçimlerinin her nasılsa tehdidi altında bulunduğunu ikna edici bir şekilde açıklama yükümlülüğü postyapısalcılara düşmektedir. Jameson'ın görüşünce, sorun totalleştirici bir analiz tarzı kullanmaktan değil, gereğinden fazla soyut bir totalite hazırlayıp sunmaktan ve gereğinden fazla basit, doğrudan ve dolayımınmamış iç bağlantılar inşa etmekten kaynaklanır. Gerçek sorun -toplumsal düzeyleri birbirlerinden ve ekonomik süreçlerden yalıtın bir idealizmden kaçınmak isteniliyorsa- yeterli dolayımınların kullanılması, kültürel metinlerin ve toplumsal pratiklerin indirgemeci olmayan bir tarzda tüm karmaşıklığıyla haritasını çıkarabilecek yeterince gelişkin bir çerçeve inşa edilmesi sorunudur.

Gelgelelim, Jameson bu dolayımınları her zaman teorileştirmez ya da doyurucu bir tarzda kavramaz ve kimileyin çağdaş kültürün hegemonik bir biçimi olarak gereğinden fazla yekpare bir postmodernizm modeli üretir. Politik söylemin eğlence ve reklamın koduna tabi kılınması gibi postmodern olduğu savunulabilecek çeşitli biçimlerin olduğuna kuşku yoktur. Ayrıca, postmodern teorisinin hakikat, öznellik, akıl ve sanat eseri vb. hakkındaki eski varsayımlara meydan okuduğu çeşitli teorik ve sanatsal alanlar içerisinde ortaya çıkan paradigma değişikliklerine de dikkati çekmek mümkündür. Ama biz, postmodernizmin bir kültürel egemen olduğunu ileri süren Jameson'ın iddiasının, egemen olmaktan ziyade yalnızca serpilmeye yüz tutmuş olabilecek eğilimleri -hipergerçeklik ya da şizofreni gibi- abartma anlamında gereğinden fazla totalleştirici olduğu kanaatindeyiz. Aşırı postmodernistler gibi Jameson da çağdaş toplumsal hayatın kısıtlı birtakım sektörlerinde geçerli olan içgörülerini şişirme eğilimine girerek, toplumsal alanların tamamını temsil eden aşırı genel kavramlara dönüştürmekte ve bu yüzden her sektörü kendi özgüllüğü içerisinde analiz etmek konusunda başarısızlığa uğramaktadır.

Bilişsel harita yapma ve kültür politikası

Jameson'ın "Postmodernizm" başlıklı denemesi postmodern bir toplumda radikal politikanın karşısına çıkan zorluklara ilişkin görüşler içerse de, öncelikle postmodern toplumdaki yeni uzamsal yönsüzlük sorununa yoğunlaşmaktadır. Postmodern toplumda, öznelere kentsel uzamın haritasını yapma yeteneksizliği (Kevin Lynch'in *The Image of the City*'sinde tanıtıldığı gibi), kendilerini kapitalizmin yeni merkezleşmiş iletişim şebekelerinde ve onun "yerel, ulusal ve uluslararası sınıf gerçeklikleri" içerisinde bireysel ve kolektif olarak konumlandırma yeteneksizlikleriyle ilintili çok daha büyük ve ciddi sorunun bir tezahürüdür. Jameson, postmodern uzamın, edimde bulunma ve mücadele etme kapasitelerini bozduğunu savunur. Postmodern hiper-uzam, "en sonunda insan bedeni tekinin kendisini konumlandırma, dolaysız çevresini algısal olarak örgütlenme ve haritası yapılabilir bir dış dünyada kendi konumunu bilişsel olarak haritalandırma kapasitelerini aşmayı başardı" (Jameson, 1984a: 83).

O nedenle, Jameson bireylerin toplum ve dünya içerisinde kendi yerlerinin haritasını yapmaya muktedir olabilecekleri bir uzam politikasına öncelik verir: "Kendi durumumuza uygun bir politik kültür modeli, temel örgütleyici ilgi alanı olarak uzamsal sorunları zorunlu olarak öne çıkaracaktır" (1984a: 89). Jameson, Lynch'in çalışmasını daha geniş bir ulusal ve küresel çerçevede kullanıma sokmaya girişir ve bundan dolayı yeni bir postmodern estetik ve "bilişsel harita yapma" politikasına, pedagojik ve didaktik amaçlı bir estetik temsil politikasına çağrıda bulunur. Bilişsel harita yapma, eleştirel mesafenin ortadan kalktığı postmodern bir kültürde "yeni bir radikal kültür politikasının olanaklı bir biçimi"ni sağlar (Jameson, 1984a: 89).

Bununla birlikte, sözelimi Foucault'nun soykütüğünün önemli bir ögesi olan tarihsel belleğin yeniden oluşturulmasından ziyade "uzam sorunları"nın niçin postmodern bir politikanın "temel örgütleyici ilgi alanı"nı oluşturması gerektiğini Jameson net bir şekilde göstermez. Postmodern uzam açısından herhangi bir özgül haritalandırma stratejisi de önermez. "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı" (1986) başlıklı çalışmada, ede-

biyatın nasıl olup da bilişsel haritalar sağlayabileceğine örnek olarak, toplum içerisinde ve verili bir politik talepler demeti içerisinde bireyin yerini aydınlatmaları ölçüsünde Üçüncü Dünya romanlarına dikkati çeker. Ama bunun gibi romanların politik açıdan nasıl etkili olabileceği belli olmadığı gibi, görüntüye boğulmuş kültürü ve yukarıdan tayin edici güçleriyle tüketim kapitalizmi koşulları altında bu romanların nasıl bir anlamı olabileceği de belirsizdir. O nedenle, Jameson'ın analizine baktığımızda, böylesi bilişsel harita yapma stratejilerinin kapitalizm tarafından niçin özümsemeyeceği ya da silahlarından yoksun bırakılamayacağı sorusu da yanıtsızdır. Son olarak, postmodern uzamın haritasının yapılmasının, kendisinin asla teorileştirmedeği daha önceki modern uzamın haritasını yapmaktan daha zor olmayabileceğini de hesaba katmamaktadır.

Bununla birlikte, bilişsel harita yapma önerisinin genel maksadı olan kapitalist toplumun sistemik bir bütün olarak kavranılması meselesi, Jameson'ın daha önceki Lukacsçı anlatı teorisinin bir uzantısıdır ve işte bu noktada kendisinin daha önceki ve sonraki çalışmaları arasındaki anahtar nitelikte süreklilik çizgisi ortaya çıkmaktadır. Anlatılar, Lukacs ve Jameson'a göre, olaylar arasında bağlantı kurar ve olayları, dışında kaldıkları takdirde kavranılamayacakları daha geniş bir ortam içerisinde bağlamsallaştırır. Anlatı "toplumsal hayatın yitik birliğini" kavramamızı "ve toplumsal totalitenin birbirine büyük ölçüde uzak öğelerinin nihai olarak aynı küresel tarihsel sürecin parçası olduğunu tanıtlamamızı" sağlar (Jameson, 1981a: 226). Anlatı, Lukacs ve Jameson'a göre, "totalite isteği"nin (Lukacs) temel bir dışavurumu ve gerçekleştirimidir. Jameson totalite kavramının politik açıdan son derece önemli olduğu kanaatinde: "Bir toplumsal totalite (ve bütün bir sistemi dönüştürme olanağı) anlayışı olmaksızın herhangi bir sosyalist politika imkânsızdır" (Jameson, 1988b: 355). Totalite kategorisinden yoksun olduğunda politik mücadeleler ya reformizme (kapitalist sistemin yalnızca yalıtık parçalarının dönüştürülmesine) ya da baskıcı dinamikleri yeniden üretmeye mahkûmdur ("var olan sosyalist toplumlar"da cinsiyetçilik ya da bürokrasinin uzun süredir can çekmesi gibi).

Bilişsel harita yapmaya çağrı çıkarılmasını, postyapısalcı temsil

eleştirisine verilmiş bir yanıt olarak yorumlamak mümkündür. Jameson bilişsel haritanın dünyayı klasik mimetik anlamıyla temsil etmeyip, tarihsel olarak koşullanmış çerçeveler aracılığıyla aktarıp kodladığını savunur. Jameson, Lyotard'ın mikroteorisi ve politikasının ve Baudrillard'ın kültürün geriye kalan "parçalar(ıyla) oynama"yı uysal bir tarzda kabul edişinin kötürümleştirici etkilerine üstü kapalı bir tarzda dikkat çekmektedir. Üstelik, dünyanın temsil edilebilir olmadığını savunan eleştirel olmayan postyapısalcı iddiayı reddetmekte ve dünyayı asla mükemmelen ya da eksiksiz halde kavrayamayacak olsak bile, toplumsal gerçeklik hakkında önem taşıyan bilgiyi edinebileceğimiz, "haritası yapılabilir bir dış dünya"da yaşadığımız konusunda ısrar eder. Yeni kültürel ve toplumsal-politik alanın hem estetik hem de teorik haritasını bir kez yaptıktan ve bu alanı anlamaya başladıktan sonra, radikal kültürel politikayı ve öbür politik stratejileri tasarlayabiliriz.

Ama Jameson tam olarak ne tip politik stratejilere ve gruplaşmalara çağrı yapmaktadır? Genel hatlarıyla alındığında, Marksist politikaya öncelik vermesi Jameson'ı dogmatik bir işçiciliğe ulaştırmayıp, daha ziyade yeni toplumsal hareketlerin postmodern kucaklanışına benzer bir ittifak politikasına götürmektedir. Bu konum ilk olarak, Jameson'ın bir mikropolitikanın, oldukça merkezileşmiş bir Fransa'da bir miktar anlamlı olabilmesine rağmen, ABD'nin aşırı bölük pörçük bir durum sergilediğini ve bu yüzden politik amacın çeşitli gruplar arasında ittifaklar bina etme olması gerektiğini savunduğu *Politik Bilinç*'inde yer alan bir dipnotta taslak olarak ortaya atılır. "Bundan dolayı bugün Amerikan çözümün geliştirebileceği öncelikli biçim, zorunlu olarak bir *ittifak politikası* olmalı; ve böyle bir politika tam anlamıyla teorik düzzyedeki totalite kavramının eşdeğeridir" (Jameson, 1981a: 54). Amerika'nın sunduğu koşullar altında totaliteye ayırım gözetmeksizin saldırmak, "bu ülkede sahici bir solun varlık bulabileceği tek gerçekçi perspektifin zayıflatılması ve reddedilmesi" anlamına gelecektir (a.g.e.)

Jameson, "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak *Tarih ve Sınıf Bilinci*" (1988a) başlıklı yazısında bu konumu daha da geliştirir. Teorisini Lukacs'ın çalışmasına dayandıran Jameson, feministlerin, siyahların, homoseksüellerin ve öbür ezilen grupların tecrübelerinin

eleştirel bir kapitalizm teorisi yönünde önemli perspektifler ya da konumlar sunduğunu savunur. Bir kültür politikasının görevi, "çeşitli marjinal, ezilen ya da tahakküm altındaki grupların -işçi sınıflarının olduğu kadar 'yeni toplumsal hareketler' denilen hareketleri oluşturan grupların- yaşantıladığı değişik 'kısıtlanım' yapılarının bir envanterini bu farklılığı gözönünde bulundurarak çıkarmak, her bir sıkıntı biçiminin kendi özgül 'epistemoloji'sini, kendi özgül aşağıdan kaynaklı görüş açısını ve kendi özgül hakikat iddiasını ürettiğini kabul etmektir" (Jameson, 1988a: 71).

Ama bu sözlerin görecelikçi ya da çoğulcu bir konumun liberal ya da postmodern bir benimsenişi olarak yorumlanmaması gerekir: "Bu, ancak böyle bir çokkatlı 'konumlar'dan hareketle yapılacak 'teorikleştirme'nin namevcut (absent) ortak nesnesinin özdeşliği" ihmal edildiği takdirde, yani geç kapitalizm içerisindeki kısıtlanım yapılarının belirlenmesi ihmal edildiği takdirde 'görecelikçilik' ya da 'çoğulculuk' tınısı verecek bir projedir (a.g.e.). O nedenle, yeni bir konumsallık teorisini savunan Jameson, her bir grubun tahakküm ve sıkıntı tecrübesinin özgüllüğünü vurgularken bu grupların ezilmelerinin geç kapitalizm içerisindeki nihai genelliğini ileri sürer ve böylelikle bir ittifak politikasını ve yeni toplumsal hareketlere bir tür bağlantısı ima eder. Bu ittifakın tam olarak nasıl üretilebileceği ve yeni toplumsal hareketlere bu bağlantının mahiyetinin ne olduğu özgülleştirilmemiş halde kalır.

Ama, Jameson, postmodern teorisyenlerden farklı olarak, her şeye rağmen daha geleneksel bir sınıf politikasına bağitlanmayı sürdürüyor gibidir. Sözgelimi, "60'ları Dönemleştirme" (1984b: 209) başlıklı yazısında, yeni bir proleterleşme biçimine ve sınıf mücadelesine başvuru yapıldığını, bununla bağlantılı olarak "tarihin yeni özneleri"ni klasik Marksizmin çerçevesi içerisinde yorumladığını görürüz. Nitekim, Jameson'ın yazılarında, teorik açıdan, ana söylem olarak Marksizmin imtiyazlı kılınması ile konumsallık teorisinin perspektivizmi arasında bir gerilim vardır. Politik açıdan, geleneksel bir sınıf politikası ile daha çoğulcu ittifak politikası arasında bir gerilim vardır. Jameson bu gerilimi, radikal bir politikanın birçok cephede mücadeleye girmeyi gerektirmesine rağmen sınıf mücadelesinin nihai önemini koruduğunu -bu noktayı Laclau ve Mouffe, özcü olduğu gerekçesiyle reddeder (aşağıya ba-

kınız)- belirten bir neo-Marksist konuma geçerek çözüme kavuşturabilirdi. Jameson hangi konuma geçerse geçsin, "işçi sınıfı"nın savaş sonrasının ve postendüstriyel toplumun koşullarında karmaşılaşması ve bölük pörçükleşmesinin sınıf ilişkilerini ve politikayı tersine çevrelemeyen ölçüde değiştirmedini gereğince tanımlayamamaktadır. Kendi konumunu netliğe kavuşturabilmesi için "proletarya"nın nasıl olup da yine birleşik bir özne haline geleceğini umabileceğimizi ve niçin politik mücadelenin deprem merkezi olarak kalması gerektiğini açıklamalıdır.

Jameson'ın çalışmalarında, postmodern teoriyi ve Marksist teoriyi harmanlama girişimleri yüzünden ortaya çıkan başka gerilimler de var. Jameson postmodernizmi kapitalizmin yeni bir kültürel mantığı olarak bağlamsallaştırmak için Marksizm'i kullanıyor ve geç kapitalist kültürü bir imaj, simulacra, bölük pörçükleşme, pastiş ve şizofreni kültürü olarak teorileştirmek için postmodern konumları benimsiyor. Ama bu postmodern konumlar kimileyin kendi Marksist konumlarıyla uyuşmamakta ya da bu konumlardan ayrı düşmektedir. Özne-nesne diyalektiği konusunda Baudrillardcı bir infilak edip içe çökme nosyonunu benimsediğinde olup biten budur (Jameson, 1989: 47). Bu, eleştirel öznenin ölümüyle sonuçlanır ve Marksist bir praksis teorisini ve öznenin pratik etkililiğine duyulan inancı zayıflatır. Böylesi iddiaların Jameson'ın aşırı postmodernizmin cazip namelerine kapılıp baştan çıktığı ve belli birtakım kültürel eğilimleri abarttığı örnekler olduğu kanısındayız. Üstelik, en bariz haliyle Bonaventure Otelinin analizinde görüldüğü gibi Jameson kimileyin Marksist bir politik ekonomi analizi karşısında postmodern bir kültürelci analizi imtiyazlı kılar ve böylelikle başka koşullarda ön plana çıkarmak istediği kültürün ekonomik ve sınıfsal belirlenimini bulanıklaştırır (bkz. Davis, 1985).

Jameson'ın postmodernizmi kapsayarak/olumsuzlayarak aşip (*Aufhebung*) Marksizme geçmesi, yeni toplumsal ve kültürel değişimleri analiz etmesine ve Marksizmi bu koşulların ışığında yeniden düşünmesine yardım ediyor; ama bunun da zaman zaman teorisinin tutarlılığını ve ikna gücünü kaybetmesi gibi bir bedeli oluyor. Jameson'ın çalışması, klasik Marksizm ve aşırı postmodernizm arasında huzursuz bir ittifak ürettiği zaman görüldüğü gibi,

bazıları birbiriyle gerilimli ya da çelişkili olan çok sayıda konumu bileştirmeye kalkışan çok-perspektifli, eklektik bir teorinin potansiyel rizikolarının bir örneğidir. Marksizmden ayrı durarak daha tutarlı bir postmodern teori ve politika geliştirme girişimi, şimdi ele alacağımız Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarını karakterize etmektedir.

B. LACLAU VE MOUFFE: MODERN İLE POSTMODERN ARASINDA

Bizim temel sorunumuz, eşitsizliklere karşı mücadele etmeye ve tabi kılma ilişkilerini değiştirmeye yönelmiş bir kolektif eylemin ortaya çıkarılmasının söylemsel koşullarını tanımlamaktır (Laclau ve Mouffe, 1985: 153).

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, postyapısalcı teoriyi Marksizmin bir eleştirisine, politika teorisi ve pratiğini radikal çoğulcu ve demokratik çizgilerde kalarak yeniden düşünmeye yönelik olarak uygulamaktadır. Kendi kavrayışlarına göre, teorik ve politik olarak bütün bir Marksist gelenek -Marx'tan Gramsci ve Althusser'e kadar-, toplumun farklılaşan ve çoğul mahiyetinin, ezilen çeşitli grupların özerkliğinin ve tüm politik kimlik ve mücadelenin açık uçlu ve olumsal karakterinin kavranılmasını önleyen indirgemeci bir mantıktan mustarıptır. Laclau ve Mouffe, toplumu, toplumsal gerçekliğin söylemsel oluşumunu vurgulayan ve felsefe, dilbilim, toplum teorisi ve politika teorisi alanlarından geniş bir teorisyenler silsilesinden yararlanan bir söylem teorisi aracılığıyla analiz ederler. Postyapısalcı, postmodern ve postmarksist konumlar benimsemelerine rağmen, aşırı postmodern teorinin semptomları olan nihilizm ve kinizme karşı koyarlar ve radikal geleneği daha doyurucu bir temelde yeniden inşa etmeye girişirler.

Nitekim, Laclau ve Mouffe'nin politik konumları Baudrillard ya da Lyotard'inkinden çok farklı olmakla birlikte, bazı bakımlardan Foucault'nun konumuna ve radikal politikaya bağlanmaları açısından Deleuze ve Guattari'nin konumuna benzer. Gelgelelim, Deleuze ve Guattari'den farklı olarak modern politik değerlerin ye-

niden inşası uğrunda çalışırlar. Modernliği kurtarılmayı ve genişletilmeyi bekleyen birçok olumlu gelişim barındıran "tamamlanmamış bir proje" olarak görmeleri açısından Laclau ve Mouffe'nin projesi Habermas'inkiyle karşılaştırılabilir. Ama Aydınlanma evrenselciliği ve rasyonalizmine Habermas'dan çok daha fazla eleştirel; modern politikayı yeniden inşa etmek için kullandıkları postyapısalcı ve postmodernist teoriye çok daha olumlu yaklaşırlar. Bilhassa toplum, tarih ya da özne gibi fenomenler için evrensel ya da a priori özler inşa eden özcü konumları ve teorik sistemlerin bina edilmesinde başvurulabilecek istikrarlı bir temel geliştirerek teoriyi bu şekilde temellendirme girişimlerini eleştirmektedirler. O nedenle, Mouffe'nin sözleriyle (1988: 33) ifade edilirse, projeleri "hem modern hem de postmodern" olarak tanımlanabilir.

Laclau, şu sıralar Britanya'da çalışan ve Kuzey Amerika'da sık sık ders veren Arjantin kökenli bir toplum ve politika teorisyeni. Yayımlanmış birçok makalesi var ve *Politics and Ideology in Marxist Theory*'nin (1977) yazarıdır. Mouffe ise Belçika doğumlu ve Althusser'le birlikte çalıştı. Sınıf, ideoloji, politika ve hegemonya konularında epeyce yayım yapıp ders vermesinin yanı sıra *Gramsci and Marxist Theory*'nin (1979) editörlüğünü yaptı. Her ikisi de öncelikle, post-Althusserci ve neo-Gramsciyeen perspektifleri birleştiren indirgemecilikten uzak bir radikal demokratik teori ve politika biçiminin geliştirilmesiyle meşgul olmaktadır. Bu proje nihai olarak Marksist geleneği "aşıp geçme"lerine ve "mazeretlere başvurmayan bir post-Marksizm"i (Laclau ve Mouffe, 1987) benimsemelerine yol açmıştır. Bu, daha önce tek başlarına gerçekleştirdikleri çalışmalarda önceden boy göstermekle birlikte, tam anlamıyla ancak birlikte yazdıkları *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de geliştirilen bir konumdur.

Hegemonya ve Marksist gelenek

Laclau ve Mouffe 1980'li yıllarda, Marksizmin krize girdiğini ilan ederek toplumun teorileştirilmesinde Marksist söylemin pek az önem taşıdığını ya da hiçbir önemi olmayıp, belki de toplumu değiştirmenin önünde bir engel haline geldiğini bildiren ve gitgide

büyüyen koroya katıldı. Laclau ve Mouffe'ye göre, Marksizm tarihin özünü ve altında yatan anlamı kavramaya yönelik bir "tekçi (monist) istek" sergiler. Buna göre, tarihin kavranılabilirliği emek ve sınıf mücadelesi kavramları tarafından sunulur, tarihin mantığı birbirini zorunlu olarak izleyen evrimsel aşamalarda kendisini açarak geliştirir. Marksizmin toplumsal gerçekliğin karmaşıklığını üretim ve sınıf sorunlarına indirgediğine ve bir "özne konumları" çoğulluğunu (sınıf, ırk, cinsellik, tabiyet ve kuşak) sınıf konumları halinde topladığına inanırlar. Marksistler toplumsal grupların çoğul mahiyetine eğildikleri zaman bu grupları, işçi sınıfı tarafından yönetilen bir "sınıf ittifakı"nda (Lenin) ya da bir "tarihsel blok"ta (Gramsci) kapsamaya girişirler.

Ama Marksizmin uzlaşım sal hakikatleri bir "tarihsel dönüşümler heyelanı"yla karşılaşmıştır. Laclau ve Mouffe, savaş sonrası dönemde yeni metalaşma, bürokratikleşme ve homojenleşme süreçlerinin toplumsal ilişkilerin gitgide politikleşmesine ve eski dayanışma ve topluluk biçimlerinin çözülmesine yol açtığını savunur. Bu süreçler kapitalist ilişkilerin kişisel ve toplumsal hayatı gittikçe daha fazla kapsamamasından, Keynesçi refah devleti uygulamalarından, kitle kültürü ve medyanın dallanıp budaklanmasından kaynaklanmaktadır. Bu etkenler yeni toplumsal hareketlerde dışavurulan (feminist, homoseksüel ve lezbiyen özgürleşim hareketleri, barış ve ekoloji hareketleri ve öbür gruplar) yeni direniş ve antagonizma biçimleri yaratır. Bu hareketler toplumsal alanın ve onun barındırdığı antagonizmaların karmaşıklığını gösterir ve sınıf konumlarına ve üretimci mantığa indirgenebilir olmayan yeni politik kimliklere dikkati çeker.

Laclau ve Mouffe, radikal politik imgelemi yeniden düşünme işini başlatabilmek için Marksizmin belli başlı öğretilerinden koparak anahtar bir kavram olan "hegemonya"nın sunduğu perspektiften hareketle geleneği eleştirel bir tarzda yapıbozumuna tabi tutarlar. "Hegemonya" kavramının bir soykütüğünü inşa edip, kavramın farklı tarihsel bağlamlarda nasıl farklı tanımlara kavuşturulduğunu gösterirler. Bu yapıbozumcu çabanın berisinde, işçi sınıfının birliğine duyulan geleneksel inancı yalanlayan gittikçe artan toplumsal parçalanma karşısında, "hegemonya" kavramının toplumsal alanı sınıf kavramı etrafında yeniden totalleştirmek

için kullanıldığını tanıtlama dürtüsü yatmaktaydı. Buna göre hegemonya, toplumsal alanın çeşitliliğinin altında yatan temel bir öz olduğunu varsayan ve işçi sınıfını tarihin hakiki ve evrensel öznesi olarak ontolojikleştiren özcü bir mantığa bağlanmıştır.

Oysa, Laclau ve Mouffe "hegemonya"yı, bir kez özcü mantıktan kurtarıldıktan sonra çoğulluğu, karmaşıklığı ve üstbelirlenmişliğiyle (overdetermination) toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında, yeni toplumsal hareketlerin sınıf mücadelelerinden özerk hareketler olarak kavranılmasında ve radikal demokrasinin koşullarının inşa edilmesi açısından bunların sunduğu tarihsel imkânların temellük edilmesinde başvurulabilecek hayati bir kavram olarak görür. Hegemonya kavramı bir kez özcülüktan kurtarıp postyapısalcı bir bağlamda yeniden dile getirildikten sonra "solun politik analizde başvurabileceği temel bir alet" haline gelir (1985: 193). Laclau ve Mouffe'ye göre hegemonya, işçi sınıfının ya da başka herhangi bir özne konumunun önsel birliği ya da ilerici karakteri anlayışını reddeden bir totallığı bozucu "eklemlenme ve olumsallık mantığı" gerektirir (1985: 85).

Büyük ölçüde Derrida'ya ve Foucault'nun dil konusundaki postyapısalcı görüşlerine yaslanan Laclau ve Mouffe, toplumun istikrarsız bir farklılıklar sistemi halinde söylemsel olarak oluşturulduğunu savunur. Toplumsal-politik kimlikler ve genel olarak toplumsal alan, asla kapalı ve amacına erişmiş yapılar değildir; tersine, açık uçlu, istikrarsız, dağınık ve olumsaldırlar ve daima şu ya da bu biçim altında eklemlenme sürecinde olup, daima müzakere edilmeye tabidirler. Gelgelelim, Laclau ve Mouffe istikrarlı ve kapalı bir totalite olarak toplum anlayışlarını reddetseler de, toplumsal alanı radikal ölçülerde bağlantısız fragmanlar halinde tuzla buz eden radikal postyapısalcı belirlenmemişlik teorilerini de kabul etmezler. Böylesi teorileri özcülüğün başka bir biçimi olarak, "öge özcülüğü" olarak görürler. Toplum nasıl önceden verili bir birlik değilse, tıpkı bunun gibi, "yalıtık pratiklerin heterojen demeti" de değildir (Mouffe, 1984: 142).

Bu anlayışlar arasında dolayım kurarken, anlamların ve özdeşlik/kimliklerin geçici istikrarlılaştırmalarını (sözgelimi, etni biçimlerini ve toplumsal cinsiyet kimliğini) teorileştirebilmek için "düğüm noktaları" terimini kullanırlar. Söylemsel formasyonları a-

naliz edebilmek için Foucault'nun "dağılımın kurala bağlılığı" nosyonunu da kullanırlar. Politik açıdan bu, işçi sınıfının oluşturduğu birleştirici merkez bir kez terk edildikten sonra, özne konumlarının, çokkatlı perspektiflerden hareketle kapitalizme karşı bir "mevzi savaşı"na giren (war of position) bir "tarihsel blok" içerisinde eklemlenebileceği anlamına gelir. Laclau ve Mouffe eklemlenmenin her iki yakasındaki tehlikenin farkındadır: "Antagonizmanın kurucu karakterinin ötesine geçme ve birliği yeniden eski haline getirebilmek için çoğulluğu reddetme yönündeki totaliter girişim" ve "bunun tersi yönde bir tehlike olarak birliğe yapılacak hiçbir göndermenin olmayışı" (1985: 188). Sözcüleri, Mouffe (1984: 142), toplumsal cinsiyetin sınıfa indirgenebilir olmamasına karşılık, kadınların hem erkekler hem de kapitalizm tarafından ezildiklerini ve bu nedenle "kadınların tabi kılınmasına karşı girişilen mücadele ile anti-kapitalist mücadele arasında nesnel bağlantı noktaları" olduğunu savunur. Gelgelelim, bu "nesnel bağlantı noktaları"nın etkili politik bağlantılar ve mücadele bağlantıları haline gelmesi için, tam anlamıyla gerçekleştirimini sosyalist kurum ve ilişkilerde bulan demokratik bir söylem içerisinde eklemlenmeleri gerekmektedir.

Sosyalizm, radikal demokrasi ve söylem mücadelesi

Cinsiyeti, ırkı, ekonomik konumu, cinsel yönelimi ne olursa olsun herkesin etkin bir eşitlik ve katılım durumunda olacağı, ayrımcılığın hiçbir temelini bulunmayacağı ve özyönetimin tüm alanlarda var olacağı bir toplum; bugün sosyalizm ideali bizim için bu anlamı taşımalı (Mouffe, 1984: 143).

Daha önce gördüğümüz gibi, hegemonya mantığı işçi sınıfının özcü bir tarzda imtiyazlı kılınmasıyla bağlarını koparan ve yeni toplumsal hareketlerin çokkatlı mücadelelerine bağlanan bir çoğulcu politikayı gerektirir. Toplum, tek bir bölgeye ya da temel çelişkiye indirgenebilir olmayan çokkatlı iktidar, tabi kılma ve antagonizma biçimlerinden ibaret karmaşık bir alan olarak oluşur. Laclau ve Mouffe yeni toplumsal hareketlerin Marksizmin sınıf indirgemeciliğine bir meydan okumayı ortaya koyduklarını ve yeni

iktidar ve tabi kılma biçimlerini sorgulayarak demokrasi açısından yeni imkânlar yarattıklarını savunur. Bu hareketler "sosyalist projenin yeniden formülleştirilmesi"ni (Mouffe, 1984: 141) talep etmektedir; Laclau ve Mouffe, "çoğul ve radikal demokrasi" başlığı altında buna girer.

Laclau ve Mouffe, "çoğul" terimiyle politik kimliklerin çokkatlılığına gönderme yapmaktadır. Bu kimliklerin doğaları gereği özerk olduklarının doğrulanması ve bir ittifak halinde birbirleriyle bağlanması ölçüsünde çoğulculuk "radikal" hale gelir. Radikal çoğulculuk, hiçbir grup tekinin ya da mücadelenin öbürü karşısında imtiyazlı kılınmaması ve bunların her birinin burjuva demokratik devrimi toplumun tüm boyutlarına yaygınlaştırması ölçüsünde "demokratik"tir. Şu halde, Laclau ve Mouffe'nin çalışmaları çoğul ve radikal demokrasi sosyalizmle nasıl bağintılanmaktadır? Kendilerini solda konumlandıran ve sosyalizm idealini diriltmeye çalışan Laclau ve Mouffe, kapitalizmi çeşitli toplumsal grupları "tabi kılan" baskıcı bir toplumsal sistem olarak eleştirir ve anti-kapitalist ve sosyalizm yanlısı bir politikayı benimser. Gelgelelim, onların sosyalizm anlayışı klasik Marksizminden önemli ölçüde farklıdır ve demokrasi konusunda yaptıkları tanımda olduğu gibi, bu sosyalizm anlayışını da yeterince teorileştirmezler.

Laclau ve Mouffe, sosyalizm konusunda geleneksel Marksist görüşlerden iki açıdan ayrılır: İşçilerin öncülük ettiği sınıfsız bir toplum ve yeni bir üretim tarzının yaratılması uğrunda girilen bir mücadele olarak dar "işçici" sosyalizm anlayışını ve geçmişten bin yıllık bir kopuş olarak devrimci sosyalizm anlayışını reddederler. Üstelik, bürokrasiye ve bireyin bastırılmasına yol açan tüm "devletçi" sosyalizm biçimlerini keskin bir tarzda eleştirerek radikal politikanın özgürlükçü boyutlarına ağırlık verirler. Onların anlayışına göre, sosyalizm kapitalist geçmişten radikal bir kopuş değil; daha ziyade kapitalizmin başlattığı "demokratik devrime içsel bir uğraktır" (1985: 156). Sosyalizm, eşitlik ve özerklik lehine tüm hiyerarşi ve eşitsizliğin kökünden sökülüp yok edilmesini ve burjuvazinin başlattığı demokratik devrimin var oluşun tüm boyutlarına genişletilmesini içerir.

Böyle bir sosyalizm görüşü klasik Marksizmle köprülerin atılmasına ve liberal ilkelerle uzlaşılmasına yaslanır. "*Bundan dola-*

yı, *solun görevi liberal-demokratik ideolojiyi terk etmek değil; tersine, onu çoğul ve radikal demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmektir*" (1986: 176). Bu savunu (her şeye rağmen Kant-çı evrensellere inanan ve daha somut bir politik program öneren), Eduard Bernstein'ın savunusuna benzemenin yanı sıra Bowles ve Gintis (1986) gibi çağdaş teorisyenlerin savundukları taktiklerle de benzerlikler taşımaktadır. Bu anlayış, özgürlük, demokrasi ve özyönetimin önemini vurgulayan Marx'ın anlayışına da benzemektedir elbet. Konumlarının en benzersiz yönü, sosyalizm ile demokrasi değerlerini savunmak için postyapısalcı kavramsal aygıtı kullanmalarıdır. Esasen, Laclau ve Mouffe, demokrasi ve sosyalizm arasındaki bağlantı, düşüncelerinin sonradan çarpıtılması esnasında kaybedilmiş olmakla birlikte Marx'ta zaten mevcut olan bir vurgu değilmiş de, bir postyapısalcı hegemonya mantığını bekleyen yeni bir icatmışçasına dile getirmektedirler savunularını.

Laclau ve Mouffe, egemenliğinden muhtemelen barışçı bir şekilde vazgeçmeyecek olan iktidar duvarıyla er geç hesaplaşmayı gerektiren sosyalizme açılan reformist yola kaymanın aşikâr sorunlarını açıkça kabul etmeseler de, liberal söylemle uğraşmaları Marx'ın çalışmalarındaki ve fiilen Marksist geleneğin tamamındaki ciddi bir eksikliğin düzeltilmesi sayılabilir. Marx'ın ahlâk dilini burjuva ideolojisi olduğu için ya da Hume'un "adaletin koşulları" dediği koşulları ortadan kaldıracak olan bir Komünist toplum açısından gereksiz bulduğu için bir köşeye fırlatmasına rağmen. Laclau ve Mouffe haklı olarak, bireylerin ve grupların ihtiyaçlarını ve politik taleplerini dillendirip savunabilecek bir dil sağladığı kadarıyla liberal-demokratik söylemin radikal politika için zaruri olduğunu düşünmektedir. Sözgelimi, "haklar" kavramı ilerici toplumsal değişimlerin sağlanmasında vazgeçilmez bir rol oynamıştır ve kendi başına sosyalizm doyurucu bir alternatif dil sunmamaktadır (bkz. Bowles ve Gintis, 1986).

Ama, Laclau ve Mouffe'ye göre, liberal söyleme, bir postkapitalist dünya konusunda olumlu bir anlayışın inşa edilmesi ve Yeni Sağ'a karşı girişilecek karşı-hegemonik bir mücadelenin başlatılması gibi bir çifte görev yüklenilerek solcu bir eklemleniş kazandırılabilir ve kazandırılmalıdır. Yeni Sağ, Thatcher ve Reagan/Bush yönetiminde ahlâki ve politik söylemi kendi çıkarına temel-

lük edip tekeline aldı, demokrasiyi refah devletinin yıkıma uğratarak *laissez-faire* kapitalizmine ve atomistik bireyciliğe geri dönüşün sağlanmasıyla uyumlu olacak şekilde tanımladı. Ama demokrasi, tüm öbür terimler gibi, çok çeşitli yönlerde eklemenebilecek ve sosyalist bir bağlam içerisinde yeniden tanımlanması gereken "yüzer gezer bir gösteren"dir (floating signifier). Geleneksel solculuğun kültürel sorunları altyapısal sorunlara tabi kılması, "bütün bir kültür alanının ve bu alan temelinde bina edilen gerçeklik tanımının...sağın inisiyatifine bırakılması" (1985: 174) ölçüsünde korkunç sonuçlar doğurdu. O nedenle, Laclau ve Mouffe'ye göre radikal politikanın dar üretimci mantığı bırakması ve radikal bir demokratik hareketin bir önkoşulu olarak kimlik oluşturunun söylemsel koşulları üzerinde mücadele eden bir kültür politikasını benimsemesi gerekmektedir.

Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarında modern ve postmodern izleklerin bittiğini işte bu noktada açıkça görmekteyiz. Habermas gibi onlar da modernliğin özgürleşimci boyutlar barındırdığına inanmakta ve kendi çalışmalarının Batı'daki demokratik devrimlerin sağladığı başarıları derinleştirme girişiminde bulunduğunu düşünmektedirler. Bu üç düşünür de, liberal değerler karşısında, bu değerleri daha da zenginleştirilmiş bir tahakkümün hileleriyle eşitleme eğilimine giren Foucault'nun benimsediğinden çok daha olumlu bir tutum benimsemektedir. Gelgelelim, Laclau ve Mouffe, Habermas'dan farklı olarak, Aydınlanma'nın akıl anlayışının evrenselci karakterini eleştirir ve tözsel postyapısalcı ve postmodernist konumları benimser. Özcülüğün ve temelciliğin bir eleştirisi ve bir farklılık, çokkatlılık ve hiyerarşik olmayan eklemleme mantığının kullanıma sokulması aracılığıyla postmodern teori, onların çalışmasını donatır. Habermas'ın modern politika ile postmodern teorisinin uyuşmaz olduğunu düşündüğü noktada Laclau ve Mouffe, modernliğin ve Aydınlanma'nın olumlu boyutlarının ancak modern politik değerlerin daha önceki özcü ve temelci karakterini terk eden postmodern bir mantık aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini savunur. Mouffe'ye göre (1988: 33), Aydınlanma evrenselciliği bir zamanlar demokratik söylemin ortaya çıkmasında bir kaldıraç olabilmişse de, "bugün toplumlarımızın karakteristiği olan yeni politika biçimlerinin kavranılmasının önüne dikilen bir engel haline gel-

miştir"; çünkü bu yeni politika biçimlerine toplum, akıl ve özneliliği olumsal söylemsel ürünler olarak gören, "özcü olmayan bir perspektiften yaklaşılmaması" gerekmektedir.

Habermas gibi rasyonalistlerin endişelerini yatıştırmak amacıyla Laclau, özcülüğün reddedilmesinin nihilizmi ya da "küresel özgürleşim" amacından vazgeçilmesini gerektirmediğini savunur. Tersine, özcülüğün reddi, özerklik, özgürleşim ve radikal eleştiri gibi Aydınlanmacı ve Marksist değerlerin "onaylanması ve savunulmasında işe koyulan karmaşık stratejik-söylemsel işlemlerin farkına varılması"na yol açar (Laclau, 1988: 72). Tanrı, Akıl ve Tarihin yasaları gibi mitlerde yatan kurmaca temellerinden bir kez sıyrılınca ilerici değerlerin, sıkı argümantasyonun ve söylemsel stratejilerin keyfi olmayan gücüne başvuran pragmatik bir bağlamda savunulması gerekir. Laclau'nun bu yakın tarihli yazısı, Laclau ve Mouffe'yi ilerici değerlerin savunulması için gerekli normatif bir temelleri olmadığı gerekçesiyle eleştiren Norman Geras'a (1987, 1988) verilmiş bir yanıt olarak okunabilir. Laclau'ya göre, bu değerler (sözelimi demokrasi ve özerklik) pragmatik dil oyunları içerisinde savunulup meşrulaştırılabilir -bu, Lyotard ve Habermas'ınkilere benzer bir hamledir. Esasen, Laclau ve Mouffe, tüm bakış açılarının eşit ölçüde geçerli olduğunu bildiren konumu reddederek çalışmalarının görecelikçi diye nitelendirilmesini reddetmiş olurlar (1987: 83 ve sonrası). Mouffe'ye göre (1988) etik ilkelerin meşrulaştırılmasının mutlak standartları yoktur, ama tikel bir ahlâk geleneği içerisinde adil ve gayri adil cylemler ve ilkeler arasında ayırım yapmak ve iktidarın keyfi uygulamalarını eleştirmek mümkündür.

Laclau ve Mouffe, paradoksal bir şekilde, postmodern felsefenin modern felsefelerin sağlamaya muktedir olmadıkları "temelleri" sağladığını düşünmektedir. Başka bir anlatımla, onlara göre, Habermas'ın postmodern konumlarda emaresini bile göremediği. Foucault ve öbürlerinin özgülleştirmeyi reddettiği, keyfi olmayan normatif haklılaştırmaları postmodern felsefe sağlamaktadır. Laclau ve Mouffe'nin çalışmalarının verdiği değerli derslerden biri, postmodern teorinin, özgürlük ve demokrasiye modern politik bağitlanmaların ve kitlesel politik mücadeleye bağlanmanın reddedilmesini gerektirmediğini göstermektedir. Laclau ve Mouffe, Aydın-

lanma rasyonelliğini muhafazakâr olduğu gerekçesiyle reddedenler ile rasyonelliği terörle eşitleyenler arasında bir dolayım kurmaya çalışmaktadırlar. Onların çalışmalarında, Rasyonellik ve Aydınlanma değerleri, evrenselci ve özcü kalıplarının kırılması kaydıyla radikal politikanın önemli birer boyutu olmayı sürdürür. Mouffe'nin sözleriyle (1988: 44), "radikal demokrasi, postmodern felsefenin gelişimini bir tehdit olarak görmek şöyle dursun, amaçlarının gerçekleştirilmesinde onu zaruri bir araç olarak hoşnutlukla karşılar". Buna benzer şekilde Laclau (1988: 80), postmodern teorisinin özerklik ve politik mücadeleye verilen önem gibi "Aydınlanma'nın ve Marksizmin önerdiği özgürleşimci imkânları daha da radikalleştirdiği"ni ileri sürer.

Marksizmin ötesi mi? - Söylem teorisinin kısıtlılıkları

Laclau ve Mouffe, postyapısalcı ve postmodern kavramların toplum ve politika teorisine kapsamlı ve kesinlikli bir uygulanışını önerir. Ortaya koydukları çalışma, yaygın bir şekilde postmodern teorilerle ilintilendirilen nihilizm, apolitizm ve narsisizmden kaçınan bir postmodernizm ve yapıbozumculuğun toplum ve politika teorisi açısından -tarih, toplum ve özne konusundaki metafizik formülleştirimlerin parçalanıp dağıtılması gibi- taşıyabileceği anlamın öğretici bir örneğidir. Toplumsal ve politik sorunları postmodern bir farklılık mantığı içerisinde yeniden düşünmeleri sayesinde, hem toplumdaki hem de her politik grubun kendi içindeki özne konumlarının çoğulluğunun ve böylelikle bu karmaşıklıkları ihmal eden belli totalleştirici modeller aracılığıyla toplumun demokratikleştirilmesindeki imkânsızlığın açığa çıkmasına yardımcı olmaktadır. Laclau ve Mouffe'nin söylem teorisi perspektifi aynı zamanda, yeni politik kimliklerin dillendirilebilmesi için demokrasi gibi terimler üzerinde mücadele etmeye ihtiyaç duyulduğunu vurgulamasından ötürü de değerli. Bu katkılara rağmen, biz yine de Laclau ve Mouffe'nin çalışmasının birkaç açıdan sorunlu olduğu kanısındayız ve bunlardan üçü üzerinde yoğunlaşacağız: Marksist geleneği okuma tarzları, söylem teorisini kullanma tarzları ve demokrasi, sosyalizm ve ittifak politikasına ilişkin ileri sürdükleri teori.

Ellen Wood (1986) ve Norman Geras (1987, 1988) tarafından belgelendiği üzere, Laclau ve Mouffe, Marx'ı ve Marksist geleneği sistematik olarak hatalı okur. Marx'ın kendi konumlarını, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal'de yer almış olan teorisyenlerin sonradan yaptıkları çarpıtmalarla aynı kefeye koymaktadırlar. Laclau ve Mouffe, Marksizme "kendi iç" yasaları uyarınca işleyen ve "politik ya da öbür dış müdahalelerin hiçbir belirsizliğe yol açmadığı" (1985: 76), ekonominin "özerk ve kendi kendini düzenleyen bir evren" (1985: 80) olduğu bir *tout court* teknolojik belirlenimciliği yersiz bir şekilde atfetmektedir. Buna benzer şekilde, Marx'ın toplumun üretici güçlerinin kendi yasaları uyarınca teleolojik olarak gelişen, toplumsal ilişkilerin tamamından mantıksal olarak ayrı duran "nötr" teknolojik biçimler olduğunu savunduğu söylenmektedir. Bunun bir sonucu olarak, işçi sınıfının politik oluşumunun ekonomik temeldeki gelişimin katı bir mekanik etkisi olarak görüldüğünü savunurlar.

Aslında, Marx'ın yaptığı temel katkılardan biri, tarih-dışı ve teknisist ekonomi kavramını (burjuva politik ekonomisinin savunduğu gibi) çökertmek ve kapitalist üretim tarzını tarihsel ve politik perspektiflerden hareketle teorileştirmektir. Marx, ekonominin ve toplumdaki üretici güçlerin "nötr" olmak şöyle dursun, sınıf mücadelesi ilişkileri içerisinde şekillendiği konusunda ısrar etmişti. "Teknoloji değildir politik ekonomi" diyerek bunu açıkça dile getirmişti (1973: 86); tersine, politik ekonomi toplumsal ve politik dinamiklerden kopartılamaz. Marx'ın kimileyin bilimselci ve mekanistik bir dil benimsemiş olmasına rağmen, tarihin "yasaları"nı tanımlarken bunların eğilimlerden daha fazla bir şey olduğunu düşünmedi asla (bkz. Kellner, 1983; Little, 1986) ve tarihsel yazıları politik ilişkileri ve sınıfları yalnızca birer gölge fenomen rolüne indirgemediğini ve proletarya devriminin kaçınılmaz olduğuna inanmadığını tanıtlamaktadır. Ayrıca, aşamalardan oluşan mekanistik bir tarih teorisi ya da belirlenimci tarihsel teleoloji de önermedi asla (bkz. Best, 1991).

Dahası, Laclau ve Mouffe, indirgemecilik, özcülük eleştirilerinin ve tarih ve proletarya konusundaki teleolojik vizyonların eleştirisinin Marksist gelenek içerisinde çoktan yapılmış olduğunu gözden kaçırıyor. Laclau ve Mouffe'nin yaptıkları analizin büyük

kısmı, "Batı Marksizmi" denilen eğilim içerisinde yer alan Marksistlerin, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal Marksizmlerine yönelik ortaya koydukları eleştirileri kopyalamaktadır. Bununla birlikte, Korsch, Lukacs, Gramsci ve öbürlerinin Marksist geleneğin çarpıtılmasını eleştirmelerine karşılık, Laclau ve Mouffe genelde Marksizme karşı polemiğe giriyor. Bundan dolayı, yapıbozumcuların önde gelenlerinden olan Laclau ve Mouffe'nin, karmaşık ve heterojen bir Marksist geleneğe ilişkin özcü ve tekçi (monist) bir okuma gerçekleştirmeleri ironiktir. Bundan daha da ironik olan ise *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* başlıklı çalışmalarında esasen Marksist kategorileri bolca kullanmalarına rağmen kendilerinin post-Marksist olduklarını iddia etmeleridir. Bu nokta yeni toplumsal hareketleri kapitalist ekonomik, politik ve teknolojik biçimlerde cereyan eden değişimlere verilen politik birer yanıt olarak yorumladıklarında bilhassa belirgin hale geliyor.

Marksizme dair okumalarının yanı sıra söylem teorisini kullandığı tarzlarının da sorunlu olduğu kanatindeyiz. Perry Anderson'ın dikkati çektiği (1984) gibi, söylem teorisi nedensellik nosyonunu radikal ölçüde zayıflatmak, tarihsel ve toplumsal belirlenimi çözümlendirip dağıtarak, bunları tesadüfe ve belirlenmemişliğe dönüştürmek eğilimindedir. Söylem teorisinde toplumsal alanın açık uçluluğu ve olumsuzluğundan yana çıkılarak tarihsel ve toplumsal kavranılabilirlik, nedensel kurallılık, açıklayıcı mekanizmalar vb. reddedilir. Bundan dolayı postyapısalcı teoriler tarih ve toplumun "tesadüfileştirilmesi"ne yol açar. Bu eleştiri, bazı çekinceler ilave etmek kaydıyla Laclau ve Mouffe için geçerlidir. Geras (1987, 1988), Laclau ve Mouffe'nin, "düğüm noktaları" teorisiyle toplumda ve politik kimliklerde belli birtakım düzen ya da tutarlılık biçimlerine kapıyı açık tuttuklarını gözden kaçırmış yüzünden, mekanik belirlenim ile radikal ölçüde belirlenmemişlik arasında katı bir alternatif inşa ettiklerini savunurken yanılıyor olsa da, politik güçleri her şeyin eşit ağırlıkta değerlendirilmesine elverecek şekilde düzlediklerini gözlemlerken haklıdır (1988: 39). Laclau ve Mouffe, "özcülük"e kapılma korkusuyla, politik hegemonyanın kurulması ve kapitalist toplumun sosyalist dönüşümünün başarılmasında bazı eklemleyici faillerin ya da pratiklerin öbürlerinden daha merkezi konumda olup olmayabilecekleri sorusunu ortaya atmaktan kaçınır.

Ama tüm eklemleyici pratikler eşit derecede belirleyici midir, yoksa bazıları öbürlerinden daha mı önemlidir? Mevcut sistemi değiştirmekte cinsel özgürleşim mücadelesi en az işçilerin mücadeleleri denli önem taşımakta mıdır? Nicos Mouzelis'in (1988) gözlemlediği gibi, Laclau ve Mouffe'nin bu gibi sorulara eğilmelerine elverecek teorik araçları yok. Onların konumu, "her bağlantanın (bir politik zincirde), her yerde her zaman eşit derecede zayıf, bir kimsenin eleştirel enerjilerinin uygulanma noktası olarak eşit derecede uygun olduğunu hayal eden anarko-istençselci fantazi"yle donanmıştır (Polan, 1986: xxvi). Bu gibi farklılıkların özgülleştirilmesi ile de toplumun ya da onun faillerinin doğasına ya da özüne ilişkin *a priori* varsayımlara yaslanmayı gerektirmez; tersine. böyle bir özgülleştirme politik olayların ve bağlamların tarihsel olarak özgül ampirik analizinin sonucu olarak ortaya çıkmalı.

Laclau ve Mouffe'nin teorisi bir politik ittifak oluşturma zorluğunu anlamak açısından kullanışlı olsa da, bu ittifakın nasıl başarılabileceği ve tahkim edilebileceğine, hangi sorunlar etrafında birleşip hangi biçimlere bürünebileceğine ilişkin pek az analitik ipucu sağlamaktadır. Onların görüşünce, politik özneler liberal-demokratik söylemde ve bu söylem aracılığıyla oluşur. O nedenle. Habermasçı bir mizaç içerisinde, politik mücadeleyi, mücadelelerin demokratik söylem tarafından dolayımlanması ve demokratik söylem adına kavga edilmesi ölçüsünde demokratik ilerlemelerin kaydedildiği "kamusal argümantasyon uzamlarının dallanıp budaklanması" olarak tanımlamaktadırlar.

Kitle iletişim araçlarına ve tüketim kültürüne ilişkin olarak yaptıkları analizde (1985: 163-4) belirgin olarak görüldüğü üzere, kapitalist kültürde demokratik söylemin yayılmasının karşısına dikilen devasa sorunlara hiç de eleştirel bir şekilde yaklaşmıyorlar. Eleştirel teorinin gündeme getirdiği ideoloji sorunları, Deleuze ve Guattari'nin tartıştıkları arzusun manipüle edilmesiyle doğan sorunlar ya da Debord'un ve erken dönemindeki Baudrillard'ın teorileştirdiği tüketim kültürünün neden olduğu büyülenmelerin yarattığı sorunlar bunlardan birkaçıdır. Demokratik söylem esasen insanları kazanılmış haklarını ve özgürlüklerini talep etmeye teşvik eden "yıkıcı bir mantık"a sahip olabilirse de, Laclau ve Mouffe kapitalizmin bu etkileri yukarıdan tayin edebileceği ya da bu etkilerin

atesini söndürebileceği yolları analiz etmeyi başaramıyorlar.

Sorun, Wood ve Geras'ın iddia ettiklerinin tersine, her şeyi söyleme indirgemeleri değildir, çünkü nesneler kavranılabilirliklerini söyleme borçlu olmalarından dolayı daha az gerçek değildirler ve Laclau ve Mouffe, söylemin hem dilsel gerçeklikleri hem de dilsel olmayan gerçeklikleri içerdiğini hayli açık şekilde belirtiyor. Sorun daha ziyade söylemsel olmayanı söylemle yüklemeleri ve pratikler ve kurumlar karşısında söylemi imtiyazlı kılmalarıdır. Laclau ve Mouffe, Foucault'yu eleştirirken söylemsel olan ile söylemsel-olmayan arasında ayrım yapmanın, tüm pratiklerin karakter açısından söylemsel olmalarından ve her söylemsel yapının maddi kurumlar ve pratiklerle örtüşmelerinden ötürü gereksiz olduğunu savunarak bu ayrımı reddeder. Bu noktada katı ayrımlar yapılamayacağını savunurken haklı olmalarına rağmen, farklılıkların da ihmal edilmemesi gerekir; çünkü tek başına "söylem" terimi gereğinden fazla muğlak ve yanıltıcıdır. Sözgelimi Laclau'nun yaptığı gibi, köylülerin topraklarından mahrum edilmelerinden bir söylem biçimi olarak söz edildiği zaman terim kendisini idealist kullanıma teslim etmiş olur (bkz. Fields, 1988: 150).

Söylem teorisi toplumsal çelişkilerin politik mücadelelerde yaşıntılanma ve üzerlerinde oynanma yollarını aydınlatabilirse de, toplumun "söylem" biçimleri olarak yorumlandığında hiçbir yeterince teorileştirilmemiş demek olan söylem-dışı boyutlarının - devlet, ekonomik yapılar, var olan politik hareketler vb.- analiz edilebilmesi için politik ekonomi analizi ve tahakküm ve direniş güçlerinin analizi zorunludur. Ama Laclau ve Mouffe bu gibi koşullara ilişkin pek az analiz sunuyor. Üstelik, onların söylem teorisi, alkışlayıp durdukları yeni toplumsal hareketlere ilişkin somut bir analizden de yoksun. Yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkış koşullarına ilişkin tarihsel bir bağlam gösterebilirler de, bu hareketlerin amaçları, taktikleri ve mücadele biçimleri hakkında pek az şey söylemektedirler.

Benzer şekilde, radikal demokrasi kavramına özgül bir içerik vermemekte ya da kavramın yeni toplumsal hareketlere ve sosyalizme uygunluğunu yeterince teorileştirmemektedirler. Demokrasiyi özyönetim ve eşitlik çerçevesinde tanımlamaları yüzünden burjuva demokrasisini sosyalist demokrasiden yeterince ayırma-

maktadırlar; oysa böyle bir ayırım, eşitlik ve özerklik gibi anahtar terimlerin anlamını varsaymaktan ziyade dikkatlice analiz edilen ayrıntılı bir ekonomik demokrasi teorisini gerektirecek olan bir ayırımdır. Bir postkapitalist toplumun kurumsal temelini açıklığa kavuşturamayan Laclau ve Mouffe, doyurucu bir toplum teorisi ve sosyalizm anlayışından da yoksundur. Sosyalizm kuşkusuz burjuva demokrasisinin bir uzantısıdır, ama aynı zamanda ondan nitel bir kopuştur ve bu kopuşun da ayrıntılı olarak telaffuz edilmesi gerekmektedir.

Laclau ve Mouffe'nin "evrenselci söylemi terk etmeksizin" demokrasinin mümkün olmadığını ileri sürdükleri (1985: 191) noktada, hukukun, hakların ve özgürlüklerin evrensel bağlayıcılığı olmaksızın demokrasinin imkânsız olduğunu (bkz. Bronner, 1990) savunmak pekâlâ mümkündür (bu savunuyu Sonuç bölümünde geliştiriyoruz). Biz, Laclau ve Mouffe'nin yaptığı gibi Marksist geleneği "aşıp geçme"ye kalkışmaktan ziyade, geleneğin temel içgörülerini sürekli değişen toplumsal koşullar açısından daha yeterli yeni teorilerle ve metotlarla besleyerek bu geleneği geliştirme ve zenginleştirme yoluna gitmenin çok daha iyi olacağına inanıyoruz (bkz. 7. ve 8. bölüm).

Ama Laclau ve Mouffe'nin yeni bir postmodern politika teorisi ve pratiğini yeniden inşa etme doğrultusundaki çabaları çeşitli bireyler ve gruplar arasında yankısını buldu. Çok sayıda feminist, renkli insan ve farklı toplumsal hareketlerden gelen bireyler onların konumlarını temellük etti ve geliştirdi. Bu duruma ayak uydurarak biz, Laclau ve Mouffe'den ve öbür postmodern teorisyenlerden etkilenen yeni bir postmodern kimlik ve farklılık politikası üretme doğrultusundaki girişimlerden bazılarını inceleyeceğiz.

C. POSTMODERN FEMİNİZM VE KİMLİK VE FARKLILIK POLİTİKASI

1960'lı yılların politik ayaklanmaları sınıfa ve sömürüye indirgenebilir olmayan iktidar ve tahakküm bölgelerine ve mekanizmalarına dikkati çekerek klasik Marksist sınıf mücadelesi anlayışına meydan okudu. Karmaşık ve oldukça farklılaşmış bir politik bağlamda

ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler de (çevreci hareketler, feministler, cinsel özgürleşim hareketi, siyah ve kahverengi güçler, Yerli Amerikalılar, barış hareketi ve yerel yurttaş eylemi grupları) farklı grupları ve bireyleri etkileyen özgül baskı biçimlerini dile getirmeye ve bunlara karşı çıkmaya girişti. Bu hareketler üzerine düşünümde bulunan Laclau ve Mouffe gibi teorisyenler çokkathlı mücadele biçimlerine ihtiyaç olduğunu vurgularken, Jameson ve öbürleri kültürel politikanın ve toplumsal değişimin önemli bir gücü olarak gündelik hayat politikasının taşıdığı önemi vurguladı.

1980'li yıllarda dönemin politik hareketlerinin üzerinde durdukları konular, çoğu zaman "postmodern politika" başlığı altında anlaşılan toplumsal cinsiyet, ırk, etni ve özne konumları politikasının bilhassa ağırlık kazanmasıyla sonuçlandı. Bunun bir sonucu olarak marjinal gruplar ve bireyler, kendi konumlarının özgüllüğünü dile getirebilmek ve öbür gruplarla ve bireylerle aralarındaki farklılıkları değerli kılabilmek için postmodern teoriye yaklaştılar. Aslında, postmodern politika hem "kimlik politikası" hem de "farklılık politikası" bayrakları altında teorileştirildi. Farklılık politikası daha önceki modern politikada ırk, toplumsal cinsiyet, cinsel tercih ve etni gibi ihmal edilmiş olan kategorilerle yeni politik gruplaşmalar bina etme projesi olarak ortaya çıktı; kimlik politikası politik mücadeleler ve bağitlanmalar aracılığıyla politik ve kültürel kimliklerin inşa edilmesine yaslanan bir politikayı seferber etmeye çalışır. İncelediğimiz postmodern teorilerle bağıntılı olarak düşünüldüğünde, benzer ilgiler hakkında konuşmanın farklı yolları olarak yorumlanabilirlerse de, bir farklılık politikası nosyonu ile kimlik politikası nosyonu arasında bazı gerilimler var. Gerilimler, postmodern teori içerisinde heterojenliği homojenliğe indirgeyen baskıcı bir özdeşlik mantığını (Hegel ve Marksizmle ilintilendirilir) ima etmesi ölçüsünde olumsuz çağrışımlar barındıran "kimlik/özdeşlik" sözcüğünün muğlaklığından kaynaklanıyor. "Kimlik/özdeşlik", bir kimsenin tarihsel ve kültürel artyöresinden, toplumsal cinsiyet, sınıf ve etnik statüsünden hareketle politik kimliğin geliştirilmesini içerdığı kadarıyla olumlu bir çağrışım da barındırmaktadır. Birey öznelliğinin ve farklı politik gruplaşmaların bu her ikisi de üstbelirlenmiş (overdetermination) kaynaklarına "özne konumları" terimi yakıştırılmıştır.

O nedenle, çağdaş teori ve politikada kimlik ve farklılık sorun-

ları üzerine gerçek çatışmalar söz konusu olsa da, bir farklılık politikası ile bir kimlik politikası arasında mantıksal bir uzlaşmazlık yoktur; çünkü bir kimlik politikası, bir kimsenin politik kimliğini oluşturan çok sayıda gücü ve farklı politik grupların özgüllüğünün doğrulanmasının taşıdığı önemi aynı anda vurgulayabilir. Sözelimi, Laclau ve Mouffe politik çoğulluğun önemini vurgular, ama öbür birçok postmodern teoride bulduğumuz türde vurgulara karşı olarak aynı zamanda radikal bir politik ittifak içerisinde eklemlenecek olan politik kimliklerin oluşturulmasına da önem verirler. Bunun tersi bir yoldan, heterojenlik, çokkatlılık ve marjinalliği alkışlamalarından ötürü Foucault ile Deleuze ve Guattari'nin politik projelerini bir farklılık politikası çerçevesinde tartışmak mümkünse de, Nietzscheci bir zeminde kimliği toplumsal normalleştirme ve psişik bastırmayla eşitleme eğiliminde olmalarından ötürü bu isimleri bir kimlik politikasıyla bağdaştıramayız. Aslında, bu simaların çalışmalarındaki temel sorunlardan biri, yeni arzu, haz biçimleri ya da bilinçdışı yeğinlikler yaratılmasından yana çıkarak radikal politik bilinç ve kimlik biçimlerinin geliştirilmesinin taşıdığı öneme yeterince eğilmemeleridir.

Genelde birçok birey ve grup, modern teori kendi özne konularını değersizleştirdiği ve hayati ilgilerini ihmal ettiği için postmodern teori ve politikaya yaklaştılar. Sözelimi, feministler modernlik ile modern teori ve politika karşısında haklı olarak kuşkucu bir tutum benimsedi. Feministler, kadınların ezilmesi modern teorinin felsefi sacayakları ve onun özcülük, temelcilik ve evrenselciliği vasıtasıyla tahkim edildiği ve meşrulaştırıldığı için modern teoriye eleştirel yaklaşma eğilimindedir. Bilhassa "İnsan" (Man) hakkındaki hümanist söylem erkekler ve kadınlar arasındaki önemli farklılıkları örtmesiyle eşanlı olarak kadınlar üzerindeki eril tahakkümü de üstü örtük olarak destekler. Hümanist söylem, toplumsal olarak inşa edilmiş eril özellikleri ve faaliyetleri (akıl, üretim ya da iktidar istenci gibi) insan özüne ait nitelikler olarak taçlandırmaya yarayan insan varlığını oluşturan evrensel bir öz koyutlar (postulate). Böylesi modern söylemlerde erkekler insanlığın paradigmasını oluştururken kadınlar ötekini ve tabi cinsiyeti oluşturur (de Beauvoir, 1953; orijinal basım 1949).

Batı metafiziğinin mecazlarını ve stratejilerini izleyerek erkek-

ler ve kadınlar arasında kurulan iki kutuplu karşıtlık, erkekleri üstün ve kadınları aşağı konuma yerleştiren birbirinin karşıtı iki karakter öbeğini oluşturur. Bu şema rasyonel/duygusal, iddiacı/pasif, güçlü/zayıf ya da kamusal/mahrem arasındaki ikilikleri içerir. Bunlar erkekleri hiyerarşinin üstün konumuna yerleştirerek imtiyazlı kılarken kadınları aşağı konuma, ikinci cinsiyet olarak yerleştiren stratejik karşıtlıklardır. Platon ve Aristoteles'e dek uzanan bu gibi ideolojik söylemler kadınları haneîçi faaliyetlerin kölesi haline getirip kamusal hayattan, aklın sesinden ve nesnellikten dışlayarak kadınlar üzerindeki erkek tahakkümünü haklılaştırır.

Bu ideolojik mekanizmalardan ötürü, evrenselcilik, özcülük ve temelciliğe saldıran yapıbozumcu, postyapısalcı ya da postmodern teoriler, feministlerin ve modern felsefenin emperyal ve sorunlu iddialarından kuşku duyan herkesin bariz bir şekilde işine yarıyordu. Hutcheon'ın (1989) dikkati çektiği gibi, feminist söylemler ve postmodern söylemler birbirlerini karşılıklı olarak besleyebilir. Feminizm hümanist söylemin evrensel "İnsan"ının (Man) bir eril tahakküm söylemi anlamında eleştirisini dile getirmesi için postmodern teoriyi teşvik eder ve böylelikle toplumsal cinsiyet kimlikleri çerçevesinde öznelerin üretilmesinin daha farklılaştırılmış bir analizinin yapılmasını sağlar. Akıl, bilgi, özne ve toplumsal tahakküm biçimleri konusunda gerçekleştirilen postmodern ve feminist yapıbozumlar arasında da derin benzerlikler vardır. Ve çoğulluk, farklılık, ötekilik, marjinalite ve heterojenliğe verilen postmodern önemin kendilerini marjinalleştirilmiş ve Akıl, Hakikat ve Nesnellüğün sesinden dışlanmış görenler arasında büyük bir cazibeye sahip olması şaşırtıcı olmasa gerektir. O nedenle, postmodern teori bu düzeyde -modernliğin ve modern söylemlerin bir eleştirisi olarak- feminist eleştiri ve programlara yeni felsefi destek ve mühimmat sağladığı için feminizmin ve öbür toplumsal hareketlerin işine yaramaktadır.

Ama kadınlara ezilmişliklerine karşı savaşırken kullanabilecekleri birtakım silahları modern kategoriler de sağlamıştı. Kapitalist modernlikten önce gelen patriyarkal yapılar ve ideoloji, kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde özgül işlev tarzlarına büründü, yeni yaratılan kamusal ve özel alanlarda; fabrika ve işyerlerinde ve burjuva ailede kadınların erkeklere tabi kılınmalarını perçinledi. İnsan

hakları, çeşitlik, demokratik özgürlükler ve demokratik iktidar gibi modern kategoriler, feministler tarafından toplumsal cinsiyete dayalı tahakkümü eleştirmek ve buna karşı savaşmak amacıyla kullanıldı ve politik mücadeleler ve bilinç yükseltme gruplarının faaliyetleri esnasında Aydınlanma'nın kategorileri kadınlar tarafından etkin bir şekilde seferber edildi. Aslına bakılırsa, özgürleşim söyleminin kendisi modern bir söylemdir.

Öbür yandan, birçok modern politik hareket kadınların endişelerini marjinelere havale etti. Kadınlar burjuva temsili demokrasi hareketleri içerisinde yirminci yüzyıla kadar eşit oy hakkına ve eşit katılıma nail olamadılar. Kadınlar sosyalist hareketin ilk başlangıcından beri önemli roller üstlendilerse de, Marksizm ve feminizmin evliliği her zaman mutlu bir evlilik olmadı.² Modernliğin feminizm ve kadınların özgürleşimi açısından bıraktığı muğlak miras gözönüne alındığında, bazı feministlerin modern konumları güçlü bir şekilde onaylarken öbürlerinin yeni bir postmodern teori ve politika çağrısında bulunmaları şaşırtıcı değil.

Nasıl birden fazla ve çoğu zaman da çatışmalı postmodern konumlar varsa, çok çeşitli feminist konumlar ve feminist teori ile postmodern teorinin çok çeşitli, farklı eklemlenimleri de var. Bazı feminist teorisyenler postmodern teorinin feminizmi politik açıdan kötürümleştirdiği kanaatindeyken (Nicholson, 1990'da yer alan Hartsock'ın çalışması), öbür feminist teorisyenler feminist teorinin postmodern teoriyle sentezlenmesi çağrısında bulunmaktadır (Fraser ve Nicholson, 1990 ve Flax, 1990); ve Hutcheon (1989) feminist teori ile postmodern teori arasındaki yakınlıklara ve gerilimlere dikkati çekmektedir. Aslına bakılırsa, feminizmin belli değişimleri belli bir anlamda doğası gereği postmodern'dir; çünkü bu feministler tıpkı postmodern teori gibi farklılıkları, ötekiliği ve heterojenliği değerli kılarlar. Feminizmin çeşitli söylemlere bölünüp hizipleşmesi aynı zamanda bir postmodern çeşitlilik, bölük pörçükleşme ve çoğulluk durumunu yansıtır. Ama feminizm ile postmodern teori arasındaki ilişki hiçbir pürüz barındırmayan olumlu bir ilişki değil. O nedenle, iki söylemin benzerlikleri ile farklılıklarının

2. Sosyalizm ile feminizm arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Rowbotham, 1972 ve Sargent, 1981'de yer alan yazılar.

bazılarını analiz edip, hangi yollardan birbirleriyle birlikte çalışabileceklerini ya da birbirlerine karşı iş görebileceklerini sora-
cağız.

Fraser ve Nicholson ile Flax'in savundukları gibi, postmodern teorinin belli çizgileri (Foucault, Derrida, Lyotard), feminizm içerisinde eril tahakküm idolojilerini yapıbozumuna uğratmak ve çoğu zaman erkekler ile kadınlar arasındaki hiyerarşinin olumlu/olumsuz değerlerini, bu kez kadınların üstün normatif konuma yerleştirildiği bir işlemle tersine çevirmeye çalışan özcü feminist teoriyi eleştirmek için kullanılabilir. Sözgelimi, Fraser ve Nicholson (1990), kadınların tecrübesi, söylemi ya da psikolojisinin bir tür özü olduğunu varsayan ve sonra bunları eril karşılıkları karşısında imtiyazlı kılmaya girişen belli feminizm değişkelerini eleştirmek için söylem, toplumsal cinsiyet ve öznelliğin toplumsal olarak inşa edilmiş niteliğine dikkati çeken postmodern vurguyu kullanmaktadırlar. Fraser ve Nicholson, zaman içerisinde özgül bir noktada yer alan verili bir toplumda annelik faaliyetinin özgül oluşturucu bileşenlerini analiz etmeye elvermeyen kültürlerarası geçerli bir annelik teorisi geliştirdiği için Chodorow'u eleştirir. Bu örnekte postmodern teori feminist teorinin belli türlerini (sosyalist feminizm ya da maddeci feminizm) doğrularken özcü türlerini ya da liberal feminizmi eleştirmek için kullanılabilir.

Buna benzer şekilde, feminist teorinin belli türleri de postmodern teoriyi eleştirmek için kullanılabilir. Fraser ve Nicholson, feminizm (radikal ya da sosyalist feminizm) açısından teorik ve politik olarak kötürümleştirici olduğu gerekçesiyle Lyotard'ı eleştirirken bunu yapmaktadır. Lyotard'ın öte-anlatıların tamamını, makroteorinin tamamını ve eril tahakküm, ırkçılık ya da sınıf sömürüsü gibi sistemik yapıların tüm eleştirilerini reddetmesinin, kendi ezilmişliklerinin sistemik doğasını kavramaya ve ayaklanmalarını haklaştırmaya ihtiyaç duyan kadınların ve ezilen grupların mücadelelerini zayıflatıldığını savunurlar. Buna göre, Lyotard'ın öte-anlatıları reddedişi, eşitsizliğin ya da kadınların ezilmesinin niçin gayri meşru ve onların kurtuluş davalarının niçin haklı olduğuna ilişkin anlatıların inşa edilmesini kötürümleştirir. Eşitlik ve evrensellik kavramlarının tüm biçimleriyle reddedilişi, kadınların ve öbür grupların örgütlenmesi, eril tahakküm biçimlerine karşı ya da ka-

dın hakları için mücadeleye girilmesi projesini altüst eder. Bunun sonucunda, postmodern konumların bazıları hiç değilse belli türden feminizmlerin politik amaçlarıyla doğrudan doğruya çelişir. Sözgelimi, makroteoriye karşı girişilen postmodern polemikler kadınların tabi kılınması ve ezilmesine ilişkin daha genel teorilere duyulan ihtiyacı baltaladığında olup biten budur.

Lovibond (1989), Aydınlanma değerlerinin ve modern teorinin ikisinin de feminist proje açısından önemli olduğunu bildirerek postmodern teorinin bunları bir köşeye fırlatmasını eleştirdi. Lovibond bilhassa akıl, eşitlik, evrensel haklar, özgürleşim ve modern teorinin öbür bileşenlerinin alçacele reddedilmesinin feminizmi önemli mücadele silahlarından yoksun bırakacağından endişelenir. Lovibond, Nietzsche'nin ve postmodern teoriyle bağdaştırılan öbür teorisyenlerin nasıl da "tarihsel kökenleri modernist toplumsal hareketlere ve bilhassa cinsel eşitlik davasını güden hareketlere duyulan reaksiyoner hoşnutsuzlukta yatan bir irrasyonalizm" in tuzağına düştüklerine dikkati çeker (1989: 19). Lovibond, kadınları ezenin ve haklarını olumsuzlayanın çoğu zaman yerel ortamlar -aile, büro ya da muhafazakâr komşular, kasabalar gibi- olmasından ötürü normların ve adalet kavramlarının yerel ve tikel alanlardan devşirilmesinin sorunlu olduğunu ileri sürer. Lovibond, bu noktalara dikkati çektikten sonra, feminist "hareketin kendisini postmodern tablodaki...bir başka 'kışkırtıcı' görünüm olmaktan ziyade, Aydınlanma modernizminin bir yan dalı ya da onun bir ögesi olarak görmekte ısrar etmesi gerektiği" sonucuna varır (1990: 28).

Öbür feministler, kadınların kendi öznelliklerini zenginleştirmeye ve uzun yıllar inkâr edilmiş olan haklarını kazanmaya çalıştıkları bir çağda özneye karşı girişilen postmodern saldırıya kuşkuyla yaklaşır (Di Stefano ve Hartsock, Nicholson 1990 içinde). Ama öbür yandan bazı feministler de, postmodern özne eleştirisinin feminist mücadeleleri zayıflatmak şöyle dursun, bunlar açısından büyük bir önem taşıdığını savunurlar. Buna göre, özne kimliklerinin önceden verili birer öz olduğunu belirten özcü görüşün eleştirel dikkatlerin bireyi biçimlendiren ve bozan kurumlar üzerinde yoğunlaşmasına engel olmasına karşılık, özcülük karşıtı görüş, öznenin çeşitli toplumsal ortamlar içerisinde toplumsal olarak inşa edildiğini vurgulaması sayesinde bütün bir

toplumsal dünyayı politikleştirir. İktidar ilişkilerinin çokkatlılığı üzerindeki postmodern vurgu, sayısız toplumsal ortamda mikropolitika biçimi altında mücadeleye girişilmesini gerektirir. Ama postmodern eleştirinin Baudrillard'ıninki gibi özneliliği iktidarın mekanik bir etkisine indirgeyen ve bundan dolayı özneyi kendi doğasından hiçbir şekilde sorumlu olmayan ve kendisini ve toplumu değiştirme gücünden yoksun pasif bir kendiliğe (entity) dönüştüren belirlenimci değişkesi, kötürümleştirici olabilir. Öznenin merkez-sizleştirilmesi, felsefi açıdan doyurucu ve politik açıdan etkili olabilmek için, öznenin tarihi hem belirlediği hem de tarih tarafından belirlendikleri koşulları teorileştiren yeni bir eylemlilik teorisinin bir bileşeni olmalıdır.

Ayrıca feministler, heterojenlik, farklılık, mikropolitika vb.'ne verilen postmodern ağırlığın bazı durumlarda feminizmin ya da öbür radikal politik projelerin amaçlarına doğrudan doğruya hizmet edebileceğini savunurlar. Buna göre, farklılık ve çoğulluk üzerindeki postmodern vurgu, erkeklerle kadınlar arasındaki önemli farklılıkların gözden kaçırılmasının önlenmesine ve dolayısıyla kadınların özgül ihtiyaçlarının ve çıkarlarının dile getirilmesine yardımcı olabilir. Lyotard ya da Foucault'nun postmodern epistemolojisi kadınların özgüllüklerini muhafaza edecek ve dile getirecek şekilde ve böylelikle de evrenselleştirici kavramsal şemalara - feminizmin bazı değişkelerinde beyaz, birinci dünyaya mensup akademisyen kadınların tecrübelerini gereğinden fazla imtiyazlı kılan şemalara- indirgeme yapmaktan kaçınılacak şekilde renkli kadınlar, farklı ırklar ya da sınıflara mensup kadınlar, farklı cinsel tercihlere ve etniye mensup kadınlar ya da dünyanın farklı bölgelerinden gelen kadınlar arasındaki farklılıklara dikkati çekebilir.

Jane Flax (1990) psikanaliz, feminizm ve postmodernizm arasındaki oyunu tamamlayıp onların karşılıklı güçlerinin avantajını kullanacak ve kendilerine göre barındırdıklarını düşündüğü zayıflıkları alt edecek bir postmodern feminist teori geliştirilmesi çağrısında bulunur. Genel olarak Flax, feminist ve postmodern perspektiflerden hareketle psikanalizi eleştirir, postmodern ve psikanalitik perspektiflerden hareketle feminizmin belli değişkelerini eleştirir ve feminist ve psikanalitik perspektiflerden hareketle de

postmodern teoriyi sorgular. Postmodern teori karşısında genellikle olumlu bir tutum içerisinde olmasına ve hatta kimileyin onu imtiyazlı kılma eğilimine girmesine rağmen, aynı zamanda bazı ilginç eleştiriler de yapar. Birincisi, postmodern teoriyi neredeyse yalnızca felsefe disiplini içerisinde iş görmesinden ve felsefeye ilişkin yeterince radikal bir eleştiri ortaya koymamasından ötürü suçlar (1990: 190-4). Bu suçlamanın belli bir haklılık payı varsa da, postmodern düşüncenin bir kısmının felsefeyi ne ölçüde radikal bir eleştiriye maruz bıraktığını ve felsefe ile öbür disiplinler arasındaki sınırları özbilinçli bir tarzda karışıklığa ittiğini -başka bir anlatımla, felsefenin geleneksel sınırları içerisinde kalmakla yetinmediğini- gözden geçirir.

Flax, postmodern teoriyi toplumsal cinsiyet ve öznelliğin upuygun analizinden yoksun olduğu için de eleştirir. Bu ihmalin Rorty, Derrida ve Foucault'daki görünümüne ilişkin olarak Flax'ın getirdiği tartışma öğreticidir; her ne kadar Rorty'nin ve Foucault'nun toplumsal cinsiyeti ihmal etmeleri daha önce epey sistematik bir şekilde eleştirilmiş olsa da.³ Toplumsal cinsiyetin Derrida'da sorgulanabilir kullanımına ve kadınları karakterize edişine ilişkin olarak yaptığı yorumlar, Derrida'yı feminist olduğu gerekçesiyle alkışlayan yapıbozumculardan canlandırıcı bir kopuştur. Flax, iki kutuplu metafizik şemalara saldırmaya rağmen Derrida'nın erkeklerle kadınlar arasındaki iki kutuplu bir ayırımla ve oldukça metafizik bir kadın kavramıyla çalıştığını savunur -bu, Baudrillard'da çok daha keskinleşen bir sorundur (bkz. Kellner, 1989b: 181 ve sonrası).

Benliğin ve tecrübenin tamamen bölük pörçük olduğunu bildiren postmodern vurguya eleştirel bir şekilde yaklaşan Flax, bir öznellik ve eylemlilik teorisi geliştirmek için belli bazı psikanalitik ve feminist nosyonları kullanır. Postmodern teorinin belleğin, tarihin oynadığı rolü ve kişiliğimizin nispeten istikrarlı "çekirdek" boyutlarını oluşturan güçlerin oynadığı rolü isabetle değerlendirmekten yoksun olduğunu iddia eder. Bunun tersine, Flax bazı feministlerin ve psikanalitik teorilerin "bir benliğin oluşmasında, yapısında ve süregiden tecrübelerinde öbür kişilerle kurulan samimi ilişkilerin ya da bu gibi ilişkilerin bastırılmasının oynadığı rolün te-

3. Örneğin, Rorty, Foucault ve Habermas'ı feminist bir perspektiften eleştiren Fraser 1989'a bakınız.

mel önemini vurguladığı"nı iddia eder (Flax, 1990: 229). Flax, benliğin postmodern mercekle aracılığıyla yalnızca "hayali" olduğunu düşünmek yerine, onun toplumsal cinsiyete bürünmüş ve toplumsal olarak, kendileri tartışılmaya ve değişmeye tabi olan toplumsal söylemler ve bağıntılar tarafından oluşturulmuş bir şekilde görülmesi gerektiğini önerir. Nitekim, Habermas gibi ve postmodern teoriye karşıt olarak Flax, bir öznelite teorisinin geliştirilmesinde bir öznelerarasılık teorisinin taşıdığı öneme dikkati çeker.

Son olarak Flax, beyaz, birinci dünyacı feminizmi merkezsizleştirdiğini iddia ettiği farklılık üzerindeki postmodern vurguyu değerli kılar ve ırkın barındırdığı kurucu güçlere ve renkli kadınların sesine dikkat kesilmesine çağrıda bulunur. Ama farklılığı tartışırken kendisini ırkla kısıtlar ve sınıf konumunu, lezbiyenizmi ya da cinsel tercihleri ve kadınlar arasında öbür göze çarpan farklılıkları ele almaz. Esasen, son yirmi-otuz yılın verdiği temel derslerden biri, radikal analizin tamamının toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel yönelime eğilmesi gerektiğidir, bu perspektiflerin hepsinin de kişisel kimliğin ve eleştirel teorisinin bütünüleyici parçaları olduğudur.

Bizim çokperspektifli bir toplum teorisi projemiz açısından bakıldığında feminizm, öznelerin toplumsal cinsiyet rolleri içerisinde inşa edilmelerine ilişkin önemli içgörüler sunarken postmodern teori, bizi farklı bireyler, gruplar ve özne konumları arasındaki farklılık ve heterojenliğe dikkat etmeye zorlamaktadır. Ama aşırı bir postmodern teori önemli ortak çıkarların önünü kesebilir ve bir ittifak politikası için hiçbir temel sunmaz. Aslında, yeni toplumsal hareketlerin ve feminist konumların dallanıp budaklanmasındaki sorunlardan biri, aynı zamanda ortak yöndeşme noktaları bulmaksızın bunu izleyen farklılıkları dile getiren bölük pörçükleşmedir. Bu durumda politik mücadele, farklı gruplar açısından yalnızca kısa vadeli kazanımları başaran tek soruna odaklı bir politikadan daha fazlası olamaz ve bu esnada çeşitli grupları daha genel toplumsal dönüşüm uğrunda kavgaya girişecek ittifaklar halinde örgütlemeyi beceremez. Öbür yandan postmodern teori indirgeyici, özcü ve sorunlu feminizm, Marksizm biçimlerini ya da bu özellikleri barındıran başka herhangi bir teoriyi eleştirmekte gayet kullanışlı bir tarzda işe koşulabilir. Sonuç olarak, postmodernizm ile feminizm arasındaki eklemlenmeler, içinde yaşadığımız çağa i-

lişkin indirgemeci olmayan ve çokperspektifli teorilerin üretilmesine yardımcı olabilir.

Böylece postmodern teori ve feminizm ile bir kimlik ve farklılık politikası üretme doğrultusundaki öbür girişimler arasındaki diyaloglar, bugün toplum teorisi ve radikal politika için yeni perspektifler yaratılmasına yardım edebilir. Tıpkı bir feminist Marksizmin Marksist teorinin yapısını iç değişikliğine uğratacak olması gibi, Marksizm tarafından iç değişikliğine uğratılmış bir feminizm de Marksizmi ihmal eden bir teoriden daha farklı türden bir teori sağlar. Buna benzer şekilde, tıpkı postmodern nosyonların farklı feminizm değişiklerinin üretilmesine yardım edebileceği gibi, feminizm de postmodern teoriyi iç değişikliğine uğratabilir. Bir arada alındıklarında, eleştirel perspektiflerin yeni şekillenimleri, geçmişteki teorilerin bazı kısıtlılıklarını alt eden daha zengin toplum teorisi ve kültür analizi değişiklikleri üretebilir.

Sözgelimi, çokperspektifli bir kültür analizi, metin analizi ve eleştirisine giriştiğinde sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve özgül gruplara eğilecektir. Çokperspektifli bir toplum teorisi de iktidar ve tahakkümün çok katlı eksenlerine ve bunlara karşı girişilebilecek çoğul mücadele tarzlarını kavramsallaştıracaktır.⁴ Postmodern teorisinin öğrettiği derslerden biri, hepimizin çok geniş bir özne konumları silsilesinde oluşturulduğumuzdur; ayrıca, kendi sınıf, ırk, etnik, bölgesel, kuşaklararası, cinsel ve toplumsal cinsiyet konumlarımızı yaşarken işin içinde olan kısıtlılıkların farkında olmamız gerektiğidir. Kendi öznelliklerimizi oluşturan çeşitli söylemlerin ve özne konumlarının farkına varmak, bize, düşüncemizi ve eylemimizi engelleyen çokkatlı kısıtlılıkları ve kökünden söküp atmak için kavgaya girmemizi gerektiren baskıcı söylemleri ve özne konumlarını (cinsiyetçilik, ırkçılık, sınıfçılık ve çeşitli türden şovenizmler) görme gücünü kazandırır.

Şu halde, bir farklılık politikası, gruplar ve bireyler arasındaki önemli farklılıkları dile getirecek ve gelecekte daha fazla çok-sorun odaklı politik hareketlerin yaratılmasını olanaklı kılacak olan çeşitli hareketler ve gruplar açısından hayati önemi bulunan sorun-

4. Birinci konum için bkz. Kellner ve Ryan 1988; ikinci konum için bkz. Fraser 1989.

ları eklemleyecektir. Bir kimlik politikası, baskıya karşı ve çok daha adilane ve insani bir toplum uğrunda mücadeleye girmek yoluyla politik ve kültürel kimliklerin ve dayanışmanın gelişimine yardımcı olur. Postmodern bir kimlik ve farklılık politikasının kısıtlılıkları da vardır elbet. Farklılıklar şeyleştirilip fetişleştirilebilir ve bireyler ile gruplar arasına katı engeller çekilebilir, bu da özel çıkar grubu politikasının kopya edilmesine yol açabilir. Nihai olarak beyaz, eril ve kapitalist tahakkümü payandalayan heterojenlik, farklılık ve bölük pörçüklük lehine olmak üzere ortak çıkarlar karanlığa gömülebilir. Ayrıca, politika da, tahakküm ilişkilerine hiç dokunmayan ve bunlara meydan okumayan kokmaz bulaşmaz bir üslup ve kişisel kimlik politikası olarak tanımlanabilir.

Bunlara ilaveten, bir kimlik politikası milliyetçilik ve şovenizmi besleyebilir, bu da bireylerin kendi gruplarının ve özne konumlarının öbürlerinden daha üstün olduğu inancına kapılmalarına yol açabilir. Oysa, biz, feminist teoriyle (Marksizm ve eleştirel teorisinin öbür biçimlerinin yanı sıra) politikleştirilen ve dolayımlanan bir postmodern teorisinin, içinde bulunduğumuz çağa uygun yeni bir politikanın yaratılmasına yardımcı olacak şekilde geleneksel teoriye politik açıdan faydalı bir itirazı ortaya koyabileceğine inanıyoruz. Postmodern teorisinin yaratıcı bir tarzda politikleştirilmesi, postmodern teorisinin bazı çeşitlerinde görülen nihilizm ve bozguncululuğu alt ederek aşırı postmodern teorisinin çıkmaz sokaklarından ve tuzaklarından kaçınılmasına yardım edebilir. Biz, güçlü bir feminizm ya da Marksizm dozu barındırmayan arı postmodern teorisinin somut politik sorunlara eğilmekten aciz olduğu kanısındayız. Aşırı biçimleri içinde postmodern teori, tam da modern teoriyi suçladığı hale gelme eğilimindedir: Tek yanlı, indirgemeci, özselleştirici, aşırı ölçüde yasak koyucu ve politik olarak kötürümleştirici. Postmodern perspektiflerin, içinde bulunduğumuz çağa uygun bir eleştirel toplum teorisine ve radikal politikaya hangi yollardan katkıda bulunabileceği sorununa kitabın sonunda yeniden döneceğiz. Bununla birlikte, ilk önce, içinde bulunduğumuz çağın en canlı polemiklerinden bazılarını üretmiş olan postmodern teori ile Frankfurt Okulu eleştirel teorisi arasındaki hesaplaşmayı incelememiz gerekiyor.

VII

Eleştirel teori ve postmodern teori



Jürgen Habermas ve Frankfurt Okulu eleştirel teorisiyle bağdaştırılan öbür teorisyenler 1980'li yıllarda postmodern teorinin önde gelen eleştiricileri olarak ortaya çıktı.¹ Derrida, Foucault ve öbür postmodern teoriye karşı Habermas polemiğe girerken, arkadaşları Lyotard'a (Honneth, 1985; Benhabib, 1984), Foucault'ya (Honneth, 1986), Derrida'ya (McCarthy, 1989) ve öbür postmodern teorisyenlere karşı polemiğe girdi. Bu polemikler çoğu zaman

1. Habermas/Lyotard tartışmalarını aşağıda 7.D'de ele alıyoruz; postmodern teoriyle eleştirel teori arasındaki polemiklere ilişkin daha önce yapılmış bir tartışma için bkz. Kellner 1989a: 167 ve sonrası.

postmodern teoriler ile eleştirel teori arasındaki önemli farklılıkların yanı sıra bazı ilginç benzerlikleri de karanlığa gömdü. Hem eleştirel teori hem de postmodern teorinin büyük kısmı, geleneksel felsefe ve toplum teorisine karşı geliştirdikleri eleştiride önemli açılardan anlaşılmaktadırlar. Her ikisi de toplumsal gerçekliğin bölgeleri arasında sabit sınırlar tesis eden akademik işbölümüne saldırır ve disiplinler-üstü söylemlere başvurur. İkisi de modernliğe ve onun getirdiği toplumsal tahakküm ve rasyonelleşme biçimlerine ilişkin keskin eleştiriler yürütür. İkisi de toplum teorisi, felsefe, kültür eleştirisi ve politik ilgileri kendi teorilerinde bileştirir ve daha akademik teorilerden farklı olarak, ikisinin de bazı değışkeleri teoriyi pratiğe, söylemi de politikaya doğru yönlendirmeye çalışır. Hem eleştirel teori hem de postmodern teori birbirine karşı ateşli polemiklere girdi ve feminist teoriyle sentezler oluşturdu.

Eleştirel teoriyle postmodern teori arasında birçok farklılık var elbette. Eleştirel teori genellikle, birçok postmodernistin reddettiği bazı sınırlar çekmek ve savunmak ister, bazı kategorik ayrımlar yapmak ister. Sözelimi, Baudrillard, eleştirel teorisyenlerin muhafaza etmek istedikleri radikal toplum teorisinin politik ekonomi, sınıf, diyalektik, özgürleşim ve sosyalizm gibi kategorilerini reddeder. Daha önce gördüğümüz üzere, Lyotard gibi postmodern teorisyenler, Habermas'la bağdaştırılan rasyonalizmi, kategorik ayrımlara düşkünlüğü ve sistematikleştirmeyi, tarihin ve toplumun küresel ölçekte ele alınmasını genellikle reddederler. Bunun karşılığında Habermas ve öbür çağdaş eleştirel teorisyenler, birçok postmodern teorisyenin (Lyotard, Baudrillard, Kroker ve öbürleri) ileri sürdükleri modernlik ile postmodernlik arasında cereyan ettiği iddia edilen kopuşu reddetmiştir.

Bir bütün olarak bakıldığında postmodern teorisyenler geleneksel felsefeyi ve toplum teorisini yıkmak ve yeni teorik ve politik perspektiflerle işe yeniden başlamak konusunda eleştirel teorisyenlerden çok daha ileri gider. En azından Baudrillard, çağdaş postmodern toplumdaki değışimlerin eleştirel teorinin büyük kısmı açısından temel nitelikte olan sınırları (doğa ve tarih, ekonomik ve politik, doğru ve yanlış ihtiyaçlar, aşağı kültür ve yüksek kültür, özgürleşim ve tahakküm, sol ve sağ, vb.) bir dizi içe dönük infilak-

la silip yok ettiğini savunacaktır. Şu halde, eleştirel teori ile postmodern teorisinin kışkırtılmasında metotlar, temel kategoriler ve radikal toplum teorisinin temel ayrımlarının yanı sıra içinde bulunduğumuz çağın tarihsel temsili, bu çağın geçmiş ve gelecekle bağıntısı ve radikal toplumsal dönüşümün olanakları, stratejileri ve güçleri de tartışma konusu edilmektedir.

Biz bu bölümde eleştirel teori ile postmodern teori arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları analiz ediyoruz. Önce postmodern eleştirileri öndeleyen eleştirel teorisinin modernliğe getirdiği eleştirileri sunuyoruz (7.A). Daha sonra, Adorno'nun çağdaş postmodern teorilerdeki birçok konumu öndeleyen yollarının yanı sıra onun bu çalışmalarının postmodern konulardan hangi açılardan ayrıldığını da tartışıyoruz (7.B). Bundan sonra, postmodern tartışmalara Habermas'ın yaptığı müdahaleleri ve tamamlanmamış bir proje olarak modernlik savunusunu tartışıyoruz (7.C). Son olarak, Habermas ve arkadaşlarınca Fransız postmodern teorisini temsil eden sîma olarak Lyotard'a karşı yürüttükleri, eleştirel teori ile postmodern teori arasındaki halihazır epistemik savaşıları tartışıyoruz (7.D).

A. ELEŞTİREL TEORİ VE MODERNLİK

Modern insanın çöken doğası toplumsal ilerlemeden ayrı tutulamaz. Bir yandan ekonomik üretkenlikte kaydedilen büyüme daha adil bir dünyanın koşullarını beslemektedir; öbür yandan bu durum ekonomik büyümeyi yöneten teknik aygıt ve toplumsal gruplara nüfusun geri kalanı karşısında oransız bir üstünlük sağlamaktadır. Toplumun doğa üzerinde kurduğu denetimi şimdiye kadar görülmemiş zirvelere taşıyan ekonomik güçler karşısında birey tüm değerini yitirmiştir (Horkheimer ve Adorno, 1972: xiv).

Frankfurt Okulu'nun çalışmaları Aydınlanma'nın ve kapitalist modernliğin geçirdiği değişikliklerin, kapitalist üretim tarzının ve Aydınlanma aklının tarih içerisinde neden olduğu temel dönüşümün, onun ideolojik mazeretçilerine yönelik eleştirisiyle bileşik halde sunulan bir eleştirisi olarak okunabilir (Kellner, 1989a). Frankfurt

Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün 1930'lu yıllardaki çalışmaları, kapitalizmin dinamiklerini toplumsal gelişimin ve çağdaş toplumun oluşmasının anahtarı kabul ederek Marksçı toplum teorisinin izinden gider. Enstitü bu dönemde çağdaş kapitalist toplumların yürüngelerini tasvir etmek için Hegelci-Marksçı diyalektik analiz metodunu kullandı. Yaptıkları katkının ayırt ediciliği, girişimciliğin ve serbest pazarın karakterize ettiği on dokuzuncu yüzyıl rekabetçi kapitalizminden yirminci yüzyılın karakteristiği olan örgütlü devlet kapitalizmine ve tekelci kapitalizme geçişe ilişkin yaptıkları analizde yatar. Hilferding'in "örgütlü kapitalizm" analizinden yola çıkan Enstitü, çağdaş toplumsal oluşumlarda devlet ve ekonominin iç içe geçme yollarından bazılarını teorileştirdi. Enstitü üyeleri hem demokratik devlet kapitalizmi hem de totaliter devlet kapitalizmi biçimlerini ve yeni toplumsal denetim ve yönetim tarzlarının gelişimini analiz etti.

Eleştirel teorisyenler geniş bir toplumsal fenomenler silsilesini analiz etmek ve çağdaş kapitalizmin totalleştirici eğilimlerini ve yeni tahakküm biçimlerini betimlemek için metalaşma, mübadele, şeyleşme ve fetişleştirme gibi Marksçı kategorileri kullandı. Kapitalizmi mazur göstermeye çalışanların yalnızca eğlenceyi gördükleri kitle kültürü gibi alanlarda tahakkümü, öbürlerinin yenilik ve modernliği gördükleri yerde eski baskı kurma biçimlerinin izlerini saptadılar. Sözgelimi, 1930'lu yıllarda Adorno, caz müziği, radyo müziği ya da Husserl'in fenomenolojisi gibi görünüşte en modern olan fenomenlerin nasıl da arkaik öğeleri bünyesinde taşıdığını sürekli vurguladı. Adorno, alkışların "eski, uzun süredir unutulmuş kurban ayinleri"ni tekrarladığı bir konserin ilkel törenin işlevlerini çoğalttığını iddia etti (alıntılayan Buck Morris, 1977: 108). Müzik üstadı, şef kültü ve müzik aletleri de kutsal nesneleri ya da bireyle-ri kutsayan fetişistik kabile kültlerini çoğaltıyordu.

Enstitü'ye göre, kapitalist modernlik "bireyin sonu"nu hazırlama tehdidini barındırıyordu. Devlet kapitalizmi ve bürokrasisinin, kültür endüstrilerinin tahakkümü anlamında bilim ve teknolojinin, davranış ve düşünce yönetiminin oluşturduğu yeni sistem, toplumsal alternatiflerden ve alternatif düşünce ve davranış tarzlarından yoksun bir tek boyutlu toplum üretti. Bu toplum modeli, 2. bölümde tartıştığımız Foucault'nun geliştirdiği kurumlar, söylemler

ve modernlik pratikleri analizine benzer. Foucault bireyin sonunu arkeolojik olarak yeni ortaya çıkmakta olan bir posthümanist çerçevede insanın ölümü şeklinde ve soykütüksel olarak bireyin disiplinler teknolojiler içerisinde imali şeklinde yorumlar. Eleştirel teoriye göre bireyin sönükleşmesi kapitalist ekonominin, onun kültür endüstrilerinin, bürokrasilerinin ve toplumsal denetim tarzlarının ürünüyken, Foucault'ya göre insanın ölümü yeni bilimlerin ve söylemlerin ortaya çıkışıyla cereyan eden söylemsel bir olaydır ve normalleştirici, disiplinler bir toplumda bireyin sosyolojik kaderidir. Aydınlanma aklını ve hümanizmi hem eleştirel teori hem de Foucault eleştirse de, eleştirel teorisyenlerin çoğu olumlu Aydınlanma mirasının muhafaza edilmesine daha fazla ilgi duyma eğilimindedir -bu noktayı Habermas'ı ve onun postmodern teoriyle yaptığı tartışmaları gözden geçirirken ele alacağız (bkz. 7.C ve 7.D).

Enstitü'nün çalışmaları İkinci Dünya Savaşı süresince kesintiye uğradı ve Horkheimer ile Adorno 1940'lı yıllarda ortaya koydukları yazılarda, postmodern eleştiriye birçok açılardan öndeleyen yeni bir tarih ve kültür analizi geliştirdi.² *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Horkheimer ve Adorno aklın kendi karşısına dönmesinin ve toplumsal tahakkümün yeni rasyonelleştirilmiş biçimlerini üretmesinin yollarını tartıştılar. Yaptıkları yorumda, araçsal rasyonellik ile kapitalizmin bir sentezi, bireylerin sistemin buyruklarına göre hareket etmelerini sağlayacak şekilde toplumsal bütünleşmeyi garantilemek üzere bilinci ve ihtiyaçları yönetmek için kitle iletişimi ve kültürünün inceltilmiş tarzlarını, bürokratikleştirilmiş ve rasyonelleştirilmiş bir devlet aygıtını ve bilim ve teknolojiyi kullanmıştır. Horkheimer ve Adorno toplumsal rasyonelliğin irrasyonelliğe dönüşme yollarını; Aydınlanmanın nasıl yalana dönüştüğünü; ve modernliğin karakteristiği olan özgürlük ve ilerleme tarzlarının nasıl tahakküm ve gerilemeye dönüştüğünü analiz etti. Aydınlanma aklının kendisiyle rekabet eden tüm düşünce tarzlarını ortadan

2. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin nasıl yorumlanması gerektiği konusundaki tartışmalı saflar, Habermas'ın bu çalışmayı modernliğe aşırı derecede saldırdığını ve postmodern teoriyle yakınlıklar barındırdığını gerekçe göstererek eleştirmesiyle ortaya çıktı (1984; 1987b); buna karşılık Adorno'nun savunucuları da Habermas'ın eleştirisine saldırır (Wolin, 1987; Hullot-Kentor, 1989).

kaldırıp hakikat ve doğruluk konusunda hak iddia eden tek düşünme tarzı olarak kaldıkça totaliter hale geldiğini iddia ettiler. Bu yolla Aydınlanma aklı "mit"le iç içe geçer ve tahakküm tarzlarını yükseltmek için toplumsal rasyonelleşmeyi kullanan baskıcı toplumsal güçlerin kudretli bir aracı olarak boy gösterir. Sözgelimi, geleneksel otoriter, pozitivistik ve teknokratik toplum teorisi (Comte, Saint-Simon, Pareto, Stalin), yöneticilerin rasyonelliği cisimleştirdikleri ve daha üstün bir bilgi ve akıl yürütme kapasitesine sahip oldukları gerekçesiyle seçkinlerin egemenliğindeki yönetimi haklılaştırır. Weber'in savunduğu gibi, denetlenmeyen rasyonelleşme, bürokratik seçkinlerin ve kurumların kendi iktidarlarını, daha üstün bilgi kapasitesine sahip oldukları gerekçesiyle ve bu iktidarın bizzat aklın iddialarını cisimleştirdiğini iddia ederek haklılaştırdıkları bir bürokratik ve kurumsal tahakküm biçimine dönüşebilir.

Nitekim, Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma aklı ve ilerlemesinin, toplumsal tahakkümün kapitalist emek sürecinde ve ekonomi, bürokrasi ve kültür endüstrilerinde kurumsallaşmasıyla ve araçsal düşüncenin yükselen hegemonyasıyla toplumsal gerileme ve irrasyonellik ürettiğini savundu. Eleştirel teorisyenler bu fenomenlerin ışığında, teknolojik açıdan ileri bir toplumun özgürlük ve ilerlemeyi otomatik olarak cisimleştirdiği iddialarını reddeder. Esasen, Horkheimer ve Adorno, en modern fenomenlerdeki arkaik boyutları algılama ve arkaik fenomenlerde modernliğin öndelenişlerini analiz etme konusunda Walter Benjamin'in izinden gitti.³ Horkheimer ve Adorno, bilim ve araçsal aklın mitik hale geldiğini, daha önceleri dine atfedilen üstün güçlere körü körüne itaat ve tapınma tarzlarını yeniden ürettiğini savundu. Öbür yandan, modern burju-

3. Adorno'nun metodu, Benjamin'le benzerlikleri ve uygulanışı konusunda bkz. Buck-Morss 1977; Benjamin hakkında bkz. Frisby, 1987. Bununla birlikte, Buck-Morss'un, yalnızca diyalektik imge ve takımların inşa edilmesinin fenomenleri aydınlatmak için yeterli olduğuna inanmak konusunda Adorno'nun erken döneminde Benjamin'in etkisi altında kaldığı yönündeki iddiasını paylaşıyoruz, çünkü bu erken dönem yazısında bile Adorno felsefeyi yorum olarak tanımlar ve çalışmalarının hepsinde takımların inşasını yorumla bileştirir. Daha sonraları Adorno, imgelerin ve takımların yan yana konulmasının fenomenleri uygun aydınlatılabileceğine inanmasından ötürü Benjamin'i eleştirmiştir elbet; bu konuda *Estetik ve Politika*'da (London: Verso, 1977) yer alan diyaloglarına bakınız.

va öznelliği, patriyarki ve tahakkümün izleri, kurnazlığı ve a-
çıkgözlüğü ile burjuva işadamını öndeleyen, kendi adamlarını
sömürüp ezmesiyle işçi sınıfı üzerindeki kapitalist tahakkümü ve
karısının üzerinde kurduğu tahakkümle burjuva patriyarkiyi
önceden canlandıran Odiseus'a dek uzanır.

Eleştirel teorisyenler, postmodern teorinin büyük bölümünün
tersine, modernliği kapitalizmin ve Aydınlanma aklının izlediği
güzergâh çerçevesinde, kapitalist ekonomik sistemin, araçsal ras-
yonelliğin ve teknolojinin bir ürünü olarak analiz etti. Birçok post-
modern teorisyenin dil, medya ya da teknoloji biçimlerinin post-
modern toplumların yapısını ve güzergâhlarını belirlediği teknolo-
jik ya da söylemsel belirlenimcilik biçimlerini geliştirmelerine kar-
şılık, eleştirel teorisyenler çağdaş toplumsal oluşumların kapita-
lizm ve teknolojinin sentezi olarak meydana getirildiğini düşünü-
yordu (bu sorunu daha ayrıntılı tartıştığımız 8.B'ye bakınız). Ne
var ki eleştirel teorisyenler kapitalizmi halihazır toplumsal yapıyı
oluşturan önemli bir üretim tarzı olarak algılamayı sürdürmelerine
rağmen, sermayenin toplumun ve tarihin yörüngesinin oluşumunda
tek belirleyici olarak kabul edildiği herhangi bir ekonomik indirge-
mecilik biçimine asla kapılmadılar. Bunun yerine, Hegelci-
Marksçı diyalektik dolayım kategorilerini ve üstyapıların göreceli
özerkliği nosyonunu kullandılar ve böylelikle, ortodoks Marksiz-
me karşı, devletin, kültürün, çeşitli toplumsal kurumların ve birey-
lerin göreceli özerkliğine açık bir kapı bıraktılar; aynı zamanda bu
kurumların ve alanların nasıl bir tahakküm aygıtı oluşturduklarını
analiz etmiş olsalar da.

Postmodern teorisyenlerin çoğu, daha fragmanter bir analiz le-
hine, birbirinden ayrı duran kurumların, söylemlerin ya da pratikle-
rin mikroanalizi lehine toplumsal sistem ve toplum kavramının
kendisini bir köşeye fırlatır. Pek az postmodern teorisyenin bir ka-
pitalizm teorisine sahip olduğunu, ayrıca devlet teorilerine yer ve-
remediklerini, devlet, ekonomi ve kültürün karşılıklı olarak etkile-
şimde bulunma ve birbirlerini belirleme tarzlarına ilişkin herhangi
bir teori geliştirmediklerini görmüştük. Postmodern teoriye göre
iktidar Frankfurt Okulu'nun neo-Marksist analizinde olduğundan
daha dağınık, çoğul ve merkezsizdir; eleştirel teori de genellikle
bölük pörçük bir analiz yürütse ve ekonomi analizleri yeterince te-

orileştirilmemiş olsa bile (bkz. Bronner ve Kellner, 1989). Postmodern teorinin büyük bir kısmına göre iktidar sermayeden ve politik ekonomiden ya da bilhassa Baudrillard'nın ve onu izleyenlerin çalışmalarının büyük kısmında toplumsal ilişkilerden ve kurumlardan çoğu zaman ayrı tutulur.

Öbür yandan, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve tek-boyutlu ya da "bütünsel olarak yönetilen toplum" analizlerinde, eleştirel teorisyenler klasik Marksizmdeki diyalektik modernlik analizini matlaştırırılar. Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da, burjuvazinin ve kapitalist modernliğin, hem en iyiyi hem de en kötüyü temsil ettiğini belirtir: Burjuvazi ve kapitalist modernlik, feodalizmi ortadan kaldırdı ve üretim ile hayatı daha önceki herhangi bir toplumsal sınıfın ya da projenin yapabileceğinden daha fazla devrimcileştirdi. Kapitalist modernlik yeni ürünler ve teknolojiler, yeni iletişim ve ulaşım tarzları, bir dünya pazarı ve birçok yeni ilişki ve ihtiyaç yarattı. Ama aynı zamanda ezilen bir işçi sınıfını, sömürüyü ve Marx ile Engels'in kapitalist sistemi er veya geç yok edeceğine inandıkları bir krizler döngüsünü de üretti. Sonuç olarak, Marx ve Engels'in diyalektik bir modernlik teorisi vardı ve gelecekteki daha iyi bir toplumun imkânlarını bu diyalektik modernliğin yörüngesine oturtuyorlardı.

Bunun tersine, Frankfurt Okulu'nun birinci kuşağı, modernliğin olumsuz ve baskıcı boyutlarını vurguladı. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, önemli sayılabilecek herhangi bir devrimci muhalefet içermeyen, kendi kendini yeniden üreten, istikrarlı bir kapitalist sistem saptamasında bulunarak Marksist devrim teorisine kısa devre yaptırır. Devrim teorisi devrimci bir proletaryada tarihsel olarak temellendirilmişliğini kaybeder ve ütopyaacı bir ideal haline gelir. Nitekim, kapitalist modernlik eleştirel teorinin büyük kısmında sonuç olarak sermayenin tahakkümü altında kendi kendini yeniden üreten ve istikrarlılaştıran bir meta üretimi ve sömürü sistemi olarak sunulur. Horkheimer ve Adorno, bireysel direnişin dışında herhangi bir alternatif saptamaz ve bunun sonucunda, upuygun olmayan bir politika, eleştirel teorinin bugüne dek varlığını sürdüren bir sorunu olarak kalır.

Postmodern teori bu sorunların bazılarını çoğaltırken bunlara yeni sorunlar da katar. Postmodern teori çağdaş toplumsal olu-

şumların üretimi ve yeniden üretiminde kapitalizmin oynadığı süregiden oluşturuşu rolü karanlığa itme eğilimi gösterir ve iktidar ile tahakkümü parçalayıp şekilsiz bir kurumlar, söylemler ve pratikler haline getirir. Bu durum bir yandan, çağdaş topluma ve onun tahakküm tarzlarına ilişkin klasik Marksizmin ya da eleştirel teorisinin sunduğundan daha karmaşık bir model sunarken öbür yandan, postmodern teorilerin bazıları, belli başlı tahakküm güçleri olarak sermayenin ve devletin süregiden iktidarını en aza indirmeleri yüzünden günümüzde hâlâ kapitalist nitelikte olan toplumların belli başlı oluşturuşu güçlerinin ve tahakküm tarzlarının analiz edilmesinin yolunu tıkar. Söşgelimi, postmodern teorisinin büyük kısmı medya ve enformasyonun iktidarına dikkati çekse de, yönetici grupların bu yeni toplumsal güçleri ne ölçüde denetlediğini ve şekillendirdiğini azımsar (bkz. Kellner, 1990).

Üstelik, deminden beri savunduğumuz gibi, postmodern teorisinin klasik Marksizme ya da eleştirel teoriye doyuruşu teorik ve politik alternatifler üretip üretmediğı de belli değil; onların bazı sorunlarına dikkati çekse ve yeni eleştirel teorilere ve radikal politikaya ihtiyaç duyulduğunu gösterse bile (sonuç bölümünde üstleneceğimiz bir konum). Daha önce görmüş olduğumuz gibi, postmodern teorisinin büyük kısmı diyalektiğı ve totalleştirici makro teoriyi saldırgan bir tarzda reddeder. Farklılık, bölük pörçüklük, çoğulluk ve heterojenliğe verdikleri ağırlıkla postmodernistler. içsel olarak baskıcı olduğı gerekçesiyle rasyonellik, totalite, konsensüs ve toplumsal sistem kavramlarını reddetme eğilimindedir. Gelgelelim, bunun bedeli olarak, var olan toplumların -kapitalist ve komünist toplumların- gerçek baskıcı boyutlarını ve pratiklerini aydınlatabilecek bazı açılardan totalleştirici ve homojenleştirici olan kavramları yitirirler. Postmodern teorisyenler, çoğulluk ve bölük pörçüklüğe verdikleri ağırlıkla totalite ve sisteme karşı bir savaşa girerler; mikroanalize ve mikropolitikaya verdikleri ağırlıkla postmodernistler genellikle makroteoriyi ve makropolitikayı reddederler; ve birey ile tekillliğe verdikleri ağırlıkla birçoğı postmodernist kolektif mücadeleyi ve geniş ölçekli toplumsal dönüşüm olanağını reddeder.

Oysa bugün hem bölük pörçükleşme hem de totalleştirme yönünde toplumsal eğilimlerin olduğı savunulabilir; bunun sonucu

olarak, çağdaş toplumsal süreçleri ve gelişimleri en iyi bu kavramsal karşıtlığın her iki yakasıyla uğraşan diyalektik bir teorinin teorileştirebileceğine inanıyoruz. Postmodern teori, bunun tersine, metinlerin, öznelğin, tecrübenin ve postmodern çağda bizzat toplumun anahtar bir görünümü olarak bölük pörçüklüğü vurgular. Lyotard (1984a) üniter akıl ve öznellik nosyonlarına saldırırken bir dil oyunları çoğulluğuna alkış tutar. Totalitelerin, sistemlerin ve konsensüsün teröristik baskı ürettikleri gerekçesiyle bilgi ve politikanın daha da çoğullaştırılması ve bölük pörçük kılınması çağrısında bulunurken, Foucault da yerel ve bölük pörçük bilgi biçimlerini ve direnişi, yıkıcı oldukları gerekçesiyle selamlar. Baudrillard'ya göre bizzat postmodernizm geçmiş kültürlerin, teorilerin ve düşüncelerin fragmanları ve artıklarıyla oynamak olarak betimlenirken (1984b), Jameson da postmodernizmde tecrübe ve kültürün bölük pörçükleştirilmesinden söz eder.

Çağdaş kapitalist toplumdaki gelişimler açısından bakıldığında, postmodern teorinin toplumsal süreçleri bölük pörçükleşme ve heterojenlik yönünde eklemlediği ve katkılarından birinin bu eğilimleri aydınlatmak olduğu söylenebilir. Ama aynı zamanda gitgide artan bir merkezleşme yönünde, yeni totalleştirmeler doğrultusunda ve yeni toplumsal örgütlenme biçimleri yönünde eğilimlerin de söz konusu olduğu savunulabilir. Sözgelimi, bir kapitalist tüketim ekonomisinde gitgide dallanıp budaklanan bir ürün farklılaşması söz konusu olsa da, ekonomik yoğunlaşma eğilimleri, bir dünya pazarı sistemi yönünde genişleme eğilimleri ve kapitalizm gündelik hayatın her küresine ve Pekin'den Topeka'ya yerkürenin totalitesine sızdıkça giderek artan bir metalaşma eğilimi olduğu da söylenebilir. Kültürel farklılaşma ve özerkliğe önem verilse de, homojen bir tüketim ve medya toplumu da beğenileri, istekleri ve pratikleri standartlaştırma doğrultusunda iş görmektedir. Bürokratikleşme ve yönetim aygıtı da çağdaş toplumun belli başlı eğilimleri olmayı sürdürdüğü gibi, postmodern teori de gündelik hayatımızın ve toplumsal tecrübemizin bu temel boyutlarını karanlığa itme eğilimindedir.

Sonuçta postmodern toplum analizi oldukça tek yanlı bir şekilde bölük pörçükleşme (Lyotard) ya da infilak edip içe çökme (Baudrillard) eğilimlerini dile getirirken, bazı istisnalar bulunsa da, totalleştirici tahakküm biçimlerini ya da bunlara karşı beliren dire-

nişleri uygun bir şekilde teorileştirmeyi ihmal etmektedir. Marksizm ya da eleştirel teori gibi modern toplum teorisinin birçok değişkesi tikelliği, çoğulluğu ve farklılığı gözden geçiriyor ya da ihmal ediyor olsa da, bu nokta eleştirel teorisinin tüm değişkeleri açısından doğru değil. Bundan sonraki bölümde savunacağımız gibi, Adorno ve Benjamin tikellikler ve gündelik tecrübelerimizin en mikroskobik ayrıntıları üzerinde odaklanan bir "mikrolojik yaklaşım" kullanır. Ama eleştirel teorisyenler aynı zamanda tikelliklerin oluşmasına yardım eden belli başlı toplumsal süreçleri, dolayım sağlayan kurumları ve yapıları analiz eder. Diyalektik dolayım kategorisini kullanan eleştirel teori, somut tikellerin daha genel ve soyut toplumsal güçler tarafından nasıl oluşturulduklarını betimlemeye girer, bu daha geniş toplumsal güçleri aydınlatmak için tikelliklerin analizini yapar. Bunun sonucunda, eleştirel teorisinin en iyi değişkesinde bulunana benzer bir diyalektik toplum teorisinin, çağdaş tekno-kapitalist toplumlarda hem bölük pörçükleşme hem de birleşme doğrultusundaki, infilak edip içe çekme ve farklılaşma doğrultusundaki, çoğulluk ve homojenleşme doğrultusundaki çok-boyutlu süreçleri analiz etmeye yönelik en uygun model ve metotları sağladığını savunacağız. Bununla birlikte, postmodern teorisinin büyük bir kısmı diyalektiği ilke olarak reddeder ve böylelikle içinde bulunduğumuz uğrağın dinamiklerini karakterize eden totalleştirme ve bölük pörçükleşme diyalektiğini, farklılığın bozulması ve farklılaşma diyalektiğini, homojenleştirme ve bireyleştirme diyalektiğini analiz etmekten aciz duruma düşer.

Postmodern teorisinin bir kısmıysa, günümüzün olayları, kurumları ve pratikleri hakkında hiç kuşkusuz aydınlatıcı olan bazı analizler de sunar. Ama diyalektiği reddetmesi yüzünden postmodern teori daha bölük pörçük ve ampirist olma eğilimine girer, çeşitli toplumsal fenomenler arasındaki önemli dolayimleri ya da bağlantıları dile getirmeyi beceremez. Bunun tersine eleştirel teorisyenler, tikellikler ve totaliteler arasındaki, parçalar ve bütünler arasındaki, bireysel yapıntılar ve olaylar ile toplumsal süreçler ve yapılar arasındaki dolayimleri analiz eder. Diyalektiğin tarihin gizemli ve teleolojik mantığı olarak postmodern teori tarafından karikatürleştirilmesinin tersine, eleştirel teori açısından diyalektik, ekonomi ve devlet ya da kültür gibi toplumsal gerçekliğin farklı bölgeleri arasındaki ilişkileri betimlemenin bir metodudur önce-

likle. Dolayım (*Vermittlung*) kategorisi her şeyden önce, antagonyizmaların alt edilmesine ve sentezlerin üretilmesine yarayan büyüklü bir vasıta olmaktan (diyalektiğin bazı Hegelci değışkelelerinde olduğu gibi) ziyade, verili bir fenomenin oluşturucu güçlerini ve bağlantılarını tasvir etmeye yarayan yorumsal bir kategoridir.

Nitekim, eleştirel teori açısından diyalektik, fenomenlerin nasıl oluşturulduklarını ve farklı fenomenler ile toplumsal gerçeklik alanları arasındaki iç bağlantıları betimler. Dahası, dolayım kategorisi, postmodern eleştirinin hedefini oluşturan modernliğin karakteristiği olan indirgeyici, özcü teorilere karşı bir düzelti işlevi görür. Sözelimi, eleştirel teorisyenler düşünce ile varlık arasında bir özdeşlik olduğunu ileri süren özdeşlik düşüncesinin yanı sıra kavramların nesneleri ya da dünyayı yansıttığı bir yansıtmacı epistemoloji teorisini de reddederler. Bunun yerine Adorno ve öbür eleştirel teorisyenler, düşüncenin söylemler, toplumsal tecrübeler ve kurumların bir ürünü olma, buna karşılık toplum ve nesneler dünyasının dil, toplumsal belirlenim ve insan pratiğinin ürünü olma yollarını analiz eder. Hem postmodern teori hem de eleştirel teori, özne ve nesnenin, düşünce ve varlığın birbirlerini dolayım olma yollarına ağırlık tanır ve indirgemeci idealist ya da maddeci düşüncüyü ilke olarak reddeder. Bunlar aynı zamanda, dünyayı oluşturan arı bir zihin ya da özne görüşüne sarılan ya da felsefenin uygun bölgesi olarak bir arı düşünce ve akıl dünyasını ileri süren özcülüğü de reddeder.

Bundan sonraki bölümcede, Adorno'nun, modern teoriye yönelik postmodern eleştirinin büyük bir kısmını nasıl öndelediğini göreceğiz. Ayrıca, modern teoriyi değerli ve yıkıcı mirasları arasında ayırım yapmaksızın *an sich** reddetme eğiliminde olan postmodern teorisinin polemik geleneklerinin yaptığından çok daha fazla eleştirel ve düşününsel olan modern teorisinin en iyi gelenekleri içerisinde temellendirdiği bir diyalektik alternatifini nasıl önerdiğini göstereceğiz. Bundan dolayı, Adorno'nun postmodern teorisinin değerli birçok motifini öndelemesine karşın, bunları şimdiye kadar incelediğimiz postmodern teorilerin sunduğundan çok daha doyurucu bir felsefi çerçeve içerisinde sunduğunu savunacağız.

* Kendinde, kendi başına. (ç.n.)

B. ADORNO'NUN ÖN-POSTMODERN TEORİSİ

Mevcut tarihsel durum karşısında felsefenin hakiki ilgisi, Hegel'in gelenekle uyum içerisinde ilgilenmediğini belirttiği noktada yatmaktadır: Kavramsal-olmayanda, tekilde ve tikelde; Platon'dan bu yana geçici olduğu gerekçesiyle bir tarafa atılan ve Hegel'in "murdar *faul* -aynı zamanda: tembel, önemsiz) varoluş" yaftasını vurduğu varoluştadır (Adorno, 1973: 19-20).

Şeyleri bilimsel kullanım uyarınca tüketmek, fenomenleri minimum oranlara indirgemek felsefenin üstüne vazife değildir...Tersine, felsefede, kendimizi heterojen şeylere gömüp bırakmaya çalışırız...bu şeyleri hazır imal edilmiş kategorilere yerleştirmeksizin (Adorno, 1973: 13).

Genel olarak Adorno, postmodern teoriye Horkheimer, Marcuse, Fromm ve Frankfurt Okulu'nun öbür üyelerinden daha yakındır. Adorno başlangıçtan itibaren, daha sonra postmodern teorisinin geliştirdiğine çok benzer bir felsefe eleştirisini oluşturan "idealizmin kendi kendisini tasfiyesi"yle uğraştı. Bu eleştiri 1930'lu yıllarda kaleme aldığı erken dönem denemelerinden 1933'te Kierkegaard üzerine yazdığı kitaba ve oradan Husserl ve Heidegger'e yönelik polemik niteliğindeki eleştirilere ve geç dönemine ait *Olumsuz Diyalektik*'e (1966) varana kadar tüm çalışmalarında görülebilir. Adorno, *Olumsuz Diyalektik*'te idealizmi, kendisinden farklı olan her şeyi yakalayıp özümsemeye hevesli bir coşku biçimi, nesneyi düşüncenin kategorilerinde içerip özetlemek isteyen bir coşku biçimi olarak karakterize eder. Adorno, belli başlı çalışmalarında, düşünce ile varlık arasında bir özdeşlik; olduğunu ileri süren "özdeş düşünme"nin bir eleştirisini geliştirdi ve onun yerine düşünce ve nesnesi arasındaki ortadan kaldırılamaz farklılığı muhafaza eden bir "özdeşsizlik"ten (non-identity) yana çıktı.

Frankfurt Üniversitesi'nin felsefe fakültesine girişini belgeleyen 1931 tarihli toplantının açılış konuşması olarak sunduğu "Felsefenin Edimselliği"nde Adorno, postmodern motiflerin birçoğunu öndeleyen radikal bir felsefe eleştirisi geliştirir. Şöyle başlar: "Bugün felsefeyi kim meslek olarak seçerse, ilkin, daha önceki felsefi girişimlerin işe başlarken başvurduğu bir yanılşamayı reddetmeli: Düşüncenin gücü, gerçekliğin totalitesini kavramak için ye-

terlidir" (1977: 120). Adorno, totalitenin felsefi olarak bilinmesinin söz konusu olamayacağını ve varlığın totalitesini kavramsallaştırmaya kalkışan tüm "ontolojik planlar"ın yalnızca birer kisve ve yanılsama olduklarını savunur. "Hakiki varlık", Adorno'ya göre, ancak izlerde ve harabelerde ortaya çıkar ve var olan gerçekliği doğru ve adil bir düzen olarak sunma yönündeki herhangi bir girişim "yalnızca gerçekliği perdeler ve gerçekliğin mevcut durumunu ebedileştirir" (a.g.y.).

Adorno, bugün felsefenin gerçekliği akıldan, bizzat felsefeden üretme yönündeki daha önceki projesinden vazgeçtiğini iddia eder. Öbür yandan Adorno, neo-Kantçı, fenomenolojik, dirimselci ve Heideggerci okullar gibi okulların ve Viyana Okulu'nun vahşi saldırılarına hedef olan öbür okulların anti-rasyonalist eleştirilerini onaylar. Bu eleştirilerin birikimsel etkisi, felsefenin ister akıl yoluyla ya da isterse sezgi yoluyla ve öbür yollardan hakikate ya da daha yüksek bir bilgiye erişme tavralarını zayıflatmak olmuştur. Adorno, bugün "varlığın bölük pörçükleşmesi"nin, bir üniter varlık kavramsallaştırma yönündeki herhangi bir felsefi girişimi yanılsamaya itmenin yanı sıra, dünyaya ilişkin sistematik bilgi oluşturmaya çalışan bilimlerin birliği projesini de mahkûm ettiğini iddia eder. Baudrillard gibi postmodernistlerin bu fragmanları daha dolayimli ve kapsamlı analizler geliştirme umudu olmaksızın oynanabilecek parçalar olarak görmesine karşılık, Adorno, bunun tersine, felsefenin görevinin tam da tek tek bilimlerin tasvir ettikleri fragmanları var olan topluma ilişkin bilgi sağlayabilecek şekilde yorumlamak olduğunu savunur:

Felsefe sorunların maddi içeriğini ve somutlanışını ancak birbirinden ayrı duran bilimlerin şu anki konumu içerisinde anlayabilecektir. Aynı zamanda, bilimlerin "sonuçları"nı tamamlanmış gibi kabullenerek bu bilimlerin üzerine yükselmesine ve güvenli bir mesafeden bu sonuçlar üzerinde dolayım kurmasına da izin verilmeyecektir. Tersine, felsefi sorunlar daima, birbirinden ayrı duran bilimlerin en özgül sorularında yatacak ve belli bir anlamda bu sorunlara ıslah olunmaz ölçüde kilitli kalacaktır. Felsefe, bugün kaba görüşün hâlâ varsaydığı gibi kendisini bilimden daha yüksek bir genellik iddiasıyla ya da kategorilerinin soyutluğuyla ya da malzemelerinin doğasına göre ayırmaz. Temel farklılık esasında, bilimlerin kendi bulgularını, en azından en son ve en de-

rin bulgularını tahrip edilemez ve statik kabul ettiği noktada felsefenin ilk bulguyu çözüme kavuşturulmaya ihtiyaç duyan bir işaret olarak algılamasında yatar. Açıkça söylemek gerekirse: Bilim (*Wissenschaft*) düşüncesi araştırmadır; felsefe düşüncesi ise yorum (Adorno, 1977: 126).

Felsefenin görevi, ilkin, "amaç barındırmayan gerçeklik" in boyutlarını aydınlatacak birer takım ya da bileşim haline getirilecek betiler ve imgeler inşa etmektir (Adorno, 1977: 127). Toplumsal gerçekliği aydınlatacak düşünce betilerinin böyle yan yana konuluşu "her sahici maddeci bilginin programıdır" (a.g.e.). İkincisi, felsefenin görevi, nesnesini aydınlatabilmek için üretilen düşünce kümelerini yorumlamaktır. Nitekim, felsefe, yorumla bir araya gelmiş bir kompozisyon ya da inşadır. Adorno 1930'lu yıllardan 1960'lı yılların sonunda vefat edinceye dek bu modeli izledi ve bu projenin birçok örneğini sundu.

Adorno'nun felsefe kavramı estetik motiflerden güçlü bir şekilde etkilenmiş, ama felsefesini tamamen estetikleştirmedeği gibi felsefeyi sanata ya da estetiğe de dönüştürmemiştir. Sanat ve felsefe arasındaki bağıntılar üzerine geliştirdiği karmaşık, dolayimli konumlarını ilk büyük felsefi metni olan *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic*'de (1989; orijinal basım 1933) ortaya koyar. Bu çalışmasına, felsefeyi sanata dönüştürme eğilimine karşı polemikçi girerek başlar. Felsefenin de sanatın da görevi gerçeği sunmak ve aydınlatmaktır, ama estetik inşayı kullansa bile felsefenin kendine özgü kavramsallığı, kendine özgü hakikat içeriği vardır (Adorno, 1989: 3 ve sonrası). Adorno aynı zamanda felsefeyi bilimden ayırmak ister. Felsefenin metodu diyalektiktir ve amacı "basitçe varolan kütlesini aydınlatacak ve ayrıştıracak düşünceler, varolanın öğlerinin etrafında bilgi halinde billurlaşıcağı düşünceler" inşa etmektir (Adorno, 1989: 4).

Nitekim, Adorno, tikelliği muhafaza etme ve mikroanalizle uğraşma doğrultusunda daha sonra ortaya çıkacak postmodern istekleri paylaşmasına karşılık, hem felsefenin hem de sanatın tekil kendilikleri ve olayları oluşturan daha geniş toplumsal güçleri ve süreçleri ve tikeli aydınlatabilecek düşünce ve imge takımları inşa ettiğine inanır. Bu metot, her ne kadar fenomenlerin yan yana ko-

nulmasının hem tikelleri hem de daha geniş toplumsal güçleri aydınlatacağına inanmış olan Benjamin'den alınmış olsa da, Adorno tikel ile genel arasında dolayım kurmanın ve hem tikelleri hem de daha geniş toplumsal güçleri ve yapıları kavramsallaştıracak olan teorik kategoriler inşa etmenin tam da teorinin işi olduğu konusunda daima ısrar etmiştir.

Postmodern teorinin tersine, Adorno, güçlü bir hakikat kavramı geliştirir ve hem felsefeyi hem de sanatı, bilişsel içgörünün birer vasıtası olarak savunur. Adorno'ya göre hem sanat hem de felsefe yalnızca gerçeği aydınlatmakla kalmayıp, gerçeğin dönüştürülmesine yardım edebilir. *Kierkegaard*'da, "vizyonu 'daha iyi bir dünya' üzerinde odaklanmış olan bir maddeciliğin (amacı) mevcut dünyayı hayallere dalıp unutmak değil, dış hatları her tikel diyalektik öğede somut ve su götürmez tarzda doldurulmuş olan...bir imgenin gücüyle mevcut dünyayı değiştirmektir" der (1989: 131).

Bunun sonucunda, daha sonraki postmodern teorinin tersine, Adorno imge ve düşünce kümelerinin inşa edilmesi ve yorumlanmasının toplumsal bilgi sağlayabileceğine inanır. Ama bu bilgi somut tikellere ve özgül toplumsal güçlere uygundur ve herhangi bir evrensel hakikatin vasıtası olmadığı gibi, metafizik bir gerçekliği betimleme iddiasını da barındırmaz. Tersine, teorik analiz somut tikellerin öneminin ve heterojenliğinin hakkını verirken, yalnızca fenomenlerin özgül kümelerine ilişkin kavramsal bir bilgi sağlayabilir. O nedenle, Adorno'nun felsefe nosyonu hem yapıbozucu hem de yeniden inşacıdır (reconstructive). Maddeci felsefe modelleri sunarken idealist felsefeye saldırır. İmge takımlarını inşa etmek yoluyla felsefenin bilişsel işlevinin bedelini ödemeyi umar. Sözelimi, meta yapısının analiz edilmesinin daha derin bir kendinde varlık biçimini değil, daha ziyade günümüzün toplumsal gerçekliğine nüfuz eden, tarihsel olarak özgül bir biçimi açığa çıkaracağını önerir; nitekim, felsefenin işlevi, "tarih içinde oluşturulmuş, simgesel olmayan işlevlerdir" (Adorno, 1977: 128). Bu somut toplumsal-tarihsel analiz pratiği, yerine özgül düşünce ve imge takımları konulacak olan felsefenin genel ve içi boş kategorilerini tasfiye edecektir. Adorno, felsefi bilinçte ve felsefenin işlevinde böyle bir değişimin, var olan felsefenin bir eleştirisi ve kendi tasarladığı yeni felsefeye konusunu sağlayacak olan sosyolo-

ji ve kültürle kurulacak daha olumlu bir bağıntı aracılığıyla yol alması gerektiğini iddia eder.

Felsefe, sanat ve toplum bilimleri arasındaki sentez, felsefenin aşırı geniş, genelleştirilmiş ve içi boş kategorilerinden kaçınmasının yanı sıra özel bilimlerin sırf ampirik olan mikro-analizlerinden de kaçınacaktır. Bu tarihsel imge takımları "modeller"dir ve "bu *ars inventiendi*'nin organon'u fantezidir" (Adorno, 1989: 131). Daha kesin bir ifadeyle söylenirse: "Sağın bir fantezi, bilimlerin ona sunduğu malzeme içerisinde sıkı bir şekilde yer etmiş ve yalnızca düzenlenişlerinin en küçük boyutlarında, bizzat fantezinin özgün olarak doğurmak zorunda olduğu boyutlarda bunların ötesine uzanan bir fantezi" (a.g.y.). Böyle bir program zorunlu olarak deneyseldir ve öncelikle "semereli" oluşu yoluyla, ürettiği sonuçlar yoluyla doğrulanacaktır (Adorno, 1989: 132).

Esasen, Adorno'nun bundan sonraki yirmi-otuz yılı, kültürel ve toplumsal fenomenleri aydınlatmaya girişirken başat felsefelerle karşı başlattığı kapsamlı saldırıları gerçekleştirecekti. Postmodern teorisinin büyük bir kısmından farklı olarak Adorno, modern teorisinin aşırı sıkıcı ve ideolojik şemalarını yapıbozumuna maruz bırakmakla birlikte, felsefe ve sanatın eleştirel bir bilgi kaynağı olarak hizmet verebileceğine inanır. Bununla birlikte, metafiziğe ve modern teoriye yönelik postmodern eleştirinin büyük bir bölümünü paylaşır, düşünce ile varlık arasında özdeşlik kuran idealist teorilere saldırmanın yanı sıra metafizik şemaların hiyerarşik iddialarının *a la*• Derrida yapıbozumcu eleştirilerine girer.⁴ Ne var ki, Adorno'nun felsefi çatışmaların ve iki kutuplu şemaların yapıbozumunu gerçekleştirme metodu, Derrida'ninkinden önemli ölçüde farklıdır. Derrida'nın iki kutuplu metafizik şemalardaki bir terimin öbürü karşısındaki üstünlüğünü kuran hiyerarşinin felsefi bir eleştirisini yapmasına karşılık, Adorno eşanlı olarak yapıbozumcu ve yeniden inşacı olan bir kanalda iş görür. Demek ki, Adorno felsefi iki kutuplu karşıtlıkları ve hiyerarşileri altüst etme-

* Tarzında, usulünde. (ç.n.)

4. Adorno'nun yapıbozumcu/yeniden inşacı projesinin erken dönem bir örneği için 1932 tarihli "Doğal Tarih Fikri" başlığını taşıyan, ilk olarak *Kant-Gesellschaft*'a sunulan ve ancak vefatından sonra yayımlanan denemesine bakınız (tercümesi Adorno, 1984: 111 ve sonrası).

ye girişirken, aynı zamanda özne ve hakikat gibi felsefi kavramları yeniden inşa etmeye girişir ve toplumsal-tarihsel gerçekliği aydınlatacak düşünce ve imge takımları üretir. Bu yordam için geliştirdiği formül şu: "Analitik olarak yalıtılmış öğelerin yan yana konulması yoluyla yorumlama ve böyle bir yorumlamanın gücüne dayanarak gerçekliği aydınlatma; her sahici maddeci bilginin programı budur" (Adorno, 1977: 127).

Temsilin eleştirisini ve "doğanın aynası" olarak sunulan düşünce modelinin eleştirisini, Adorno, postmodern teoriyle paylaşır. Ama Adorno gerçeği söylem ya da betiler içerisinde çözümdürmekten ziyade temsili yalnızca sorunlaştırır. Sözgelimi, *Olumsuz Diyalektik*'te tikeli, tarihsel olarak oluşmuş bir şekillenim içerisinde öbür tikellerle bağıntılı olarak konumlanmış bir tikel olarak karakterize eder (1973: 163). Şu halde, her bir tikel, kurucu bağıntıların ya da dolayımın benzersiz bir şekillenimidir. Diyalektik düşünce, bu tikelleri aydınlatacak beti ya da düşünce kümeleri üretecektir. Ama düşünce kümeleri ile tikelin şekillenimi arasında daima bir özdeşlik (non-identity) söz konusudur.

Sonuç olarak, Adorno hem uzlaşımsal felsefi teori, kategori ve metotları sökmeye hem de bu arada yeni teorik eleştiri modelleri üretmeye girişir. *Metacritique of Epistemology*'de (1983), postmodern teorinin yaptığına benzer bir temelcilik eleştirisi gerçekleştirir. Adorno burada *prima philosophia*'ya, ilk felsefeye ya da ilk ilkeler ya da başlangıçlar felsefesine nişan almıştır.⁵ Örnek ise, kendisinin idealizmin semptomatik bir biçimi olarak kabul ettiği Husserl'in felsefesidir. Adorno, ilk felsefenin "arı" bir başlangıç noktası, bilgi için gerekli tartışma götürmez bir temel aradığını iddia eder. İlk felsefe dayanak noktasını çoğu zaman kendi öznelliğinde, tüm dışsal içeriğinden metodik olarak temizlenmiş öznelliğinde bulur. Bu temele erişimin doğrudan ve dolayimsız olduğunu, evrensel olarak geçerli, temel ve kalıcı olduğunu iddia eder. Adorno, tüm tecrübe ve düşüncenin dolayımlanmış -dil, toplum ve bir dizi toplumsal bağıntı ve nesne tarafından dolayımlanmış- olmasından ötürü böyle bir projenin imkânsız olduğunu sa-

5. Adorno "ilk felsefe"ye başlangıçtan beri eleştirel yaklaşıyordu; bkz. Adorno 1977: 132 ve 1956 yılına kadar yayımlanmamış olsa da 1930'lu yıllarda başlattığı Husserl eleştirisine bakınız (Adorno, 1982).

vunur. Arı nesnelerle karşılaşan arı öznellik yok: Özne, kendi nesneleri tarafından dolayımlanmış, nesne de özne tarafından dolayımlanmış. Üstelik, sözümona bulunduğu söylenen temel de en iyi ihtimalle bir soyutlamadır, kendi kavramsal ürünlerini fetişleştiren bir saptamadır. En kötüsüye, ilk felsefe, her şeyi içermek ve her şeyin üzerinde tahakküm kurmak isteyen tini ya da özneliğiyle totaliterdir: "Felsefi ilk'in her şeyi zaten her zaman içermiş olması gerektiğinden ötürü, tin, kendisine benzemeyeni kamulaştırır ve onu aynı kılar, kendi mülkü kılar. Tin, kendine benzemeyeni deftere kaydeder. Kurduğu ağdan hiçbir şey sıyrılmaz. İlke, eksiksizliği, tamlığı garantilemeli" (Adorno, 1983: 9).

Adorno, tam da temele oturtulmuş bilgi arzusunun, burjuvazinin karakteristiği olan "mutlak tinsel güvenlik" ihtiyacının semptomatiği olduğunu savunur (1983: 15). Fromm'un *Özgürlükten Kaçış*'ta (1941) gösterdiği gibi, burjuvazi feodalizmden muzaffer, ama güvensiz olarak ortaya çıktı. Politik ve ekonomik güvensizlik savaşlar, ekonomik krizler, politik ayaklanmalar ve işçi sınıfının meydan okumalarıyla tırmadıkça burjuva entelektüeller güvenliği bilgide, kendi düşünceleri ve tecrübeleri için istikrarlı temelleri sağlama almakta aramışlardır. Sözgelimi, Descartes gibi erken dönem teorisyenler mutlak kesinliği felsefi bilişte (cognition). bireysel bilincin özkesinliğinde (self-certainty) aradı. Kant, Husserl ve sonraki dönemin felsefecileri toplumsal ve ekonomik güvensizliği felsefi kesinlikle yatıştırarak, düşünceyi mutlak kesin hakikatler ve ilkeler temeline oturtturarak yalnızca bu dürtüyü çoğalttılar.

Toplumsal krizler ve gerilimler tırmadıkça güvenlik arzusu "geç dönem burjuva felsefesi"nde daha da keskinleşti. Burjuva felsefecilerin "hayatın gerçek üretimi"ne hiçbir katkıda bulunmamalarından ötürü, kendi yabancılaşma ve güvensizlik duygularını bilgi kanalı aracılığıyla telafi etme ihtiyacı yeğînleşir. Bunun sonucunda, bilgi için gerekli mutlak temelleri sağlama bağlamaya ve düşünsel egemenliği maddi ve toplumsal egemenlikle ikame etmeye girişirler. "Tüm varlığın türetildiği ilkeyi besleyerek, özne, kendisini tutundurur" (Adorno, 1983: 14). Bilgi için mutlak bir temel ortaya atılması, böylelikle, burjuva felsefecilerin kendi maddi tabansızlıklarını, kendi maddi ve toplumsal varoluşlarının tabansızlığını telafi eder. Bilginin temellerinin böylesi haklılaştırımları.

kendi varoluşlarını güvenlik altına alan ve zenginleştiren kavramlar ve düşünceler üzerinde "hak edişler" ve "tapu senetleri" sağlar. Böylece, "*prima philosophia* mülkiyet haline gelir" (Adorno, 1983: 15) ve başarılı temel arayışı hem düşünsel güvenliği hem de burjuva felsefecinin, kendi varoluşunu üzerinde bina edeceği mülkiyeti sağlar.

Gelgelelim, kesinlik ve temel arayışı, Deleuze ve Guattari'nin de kavradığı gibi, masum ya da yalnızca gülünesi bir arayış değildir; çünkü bu epistemik zorunluluk duygusu, otoriter kişiliklerin üretilmesine yardım eder ve faşizm ile otoriter yönetimler için verimli bir zemin hazırlar. Bunun nedeni, kesinliğe, *a priori*'ye, mutlak zeminlere ve argümanlara boyun eğmenin, toplumsal otoritelerin kolayca denetleyebilecekleri bir kişilik yapısı sağlamasıdır. Artan güvensizliğin yanı sıra düşünsel dünyadaki başarısızlıklar da felsefenin dışında kesinlik ve güvenlik arayışını destekler. "Husserl ve İdealizm Sorunu" başlıklı yazısında Adorno'nun belirttiği gibi, "hakikat için yalnızca tanınması gereken insanüstü bir nesnelliği onaylama arzusu" aynı zamanda insanüstü bir toplumsal otoritenin, üstün bir *Führer*'in tanınması ve ona itaat edilmesini de destekleyebilir (Adorno, 1940: 12).

Adorno, felsefecilerin niçin kesinlik ve bilgi için temel arayışında olduklarını analiz etmesine ilaveten, felsefenin nesnellik inancını ve evrensel kavramlar ile genel önermelerin varlığına duyulan inancı hangi yollardan beslediğine ilişkin bir teşhis sunmaya girişir. Buna göre, bireylerin burjuva toplumda yaşadıkları parçalanma ve yabancılaşmaya bir yanıt olarak, burjuva toplumun felsefecileri nesnel olarak var olan, bağlayıcı ve tüm bireyler için her zaman geçerli genel kavramlar ve önermeler denilen ideal nesneler sunar. Burjuva toplumun kavramsal fetişlerinin ideal evrensellliği, sınıflara bölünmüş bir toplumda maddi nesnelerin yalnızca imtiyazlı sınıfların emrine amade olmasının yol açtığı evrensel maddi nesnelerin yokluğunu telafi eder. Bununla birlikte, burjuva felsefesinin evrensel kavramları ve önermeleri herkese açıktır.

Kapitalist toplumdaki metalar gibi burjuva kavramlar da şeyleştirilir ve fetişleştirilir. Ekonomide olduğu gibi mübadele, önceden var oluyormuş, bağımsız ve özerkmiş görüntüsü veren düşünce nesnelerine fetiş karakterli bir güç atfeden, mevcut ve za-

ten üretilmiş kavramlar arasında cereyan eder. Burada Adorno'nun hem toplumsal gerçekliği hem de felsefi söylemi ve ahmaklıkları aydınlatmak üzere felsefi ve sosyolojik eleştiriye nasıl bileştirdiğini görmekteyiz. Adorno, en soyut felsefi kategorilerin bile toplumsal içerikle dolu olduğunu ve bundan dolayı felsefenin upuygun bir eleştirisini yapabilmek için sosyolojik eleştirinin zorunlu olduğunu savunur. Öbür yandan, felsefi eleştiri de çağdaş toplumsal gerçekliğe ve onun barındırdığı düşünce ve davranış tarzlarına ilişkin içgörü sağlar. Böylelikle, bu ikili optik, Adorno'ya hem felsefe hem de toplum üzerine diyalektik bir perspektif sağlamakta kalmaz, bu ikisinin karşılıklı etkileşimini de aydınlatır.

Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, Adorno ile postmodern teori arasında birçok paralellik var. Adorno ötekiliği, farklılığı ve tikelliği en az herhangi bir postmodern teorisyen denli tutarlı ve parlak bir şekilde doğrular. İlk felsefenin kendi temelini en basit öğeye nasıl indirgediğine ilişkin bir tartışmasında Adorno bu dolaysızlığa ve en basite yönelik eğilimi "gerileme eğilimini, bir kökenler teorisinde sürekli iş başında olan ve böylece efendilikle yakınlığını garantileyen karmaşıklıktan nefret etme eğilimini" temsil eder. "İlerleme ve miin bozulması bu eğilimi ne teşhir etmiş ne de ortadan kaldırmıştır; tersine, mümkün olan her yerde bu eğilimin en kaba haliyle boy göstermesine izin vermiştir. Düşman, öteki. Özdeş-olmayan, öznenin evrenselliğinden ayrı duran ve farklılaşandır daima" (Adorno, 1983: 20).

Ama Adorno özne kavramını bir köşeye fırlatmak istememiş ya da ideolojik bir yanılsama olduğu gerekçesiyle reddetmemiştir. Öznenin idealist şişirmesini ve maddeci indirgenimlerini eleştirmesine rağmen, bireyselliğin, bilişsel bilginin ve bireysel pratiğin temel bir bileşeni olduğuna inandığı öznenin reddedilmesinden ziyade yeniden inşa edilmesine çağrı yapmıştır. Adorno'nun kurucu öznellik kavramı, öznenin potansiyel özerkliği konusunda ısrar ederken aynı zamanda nesnel belirlenimlerini de tanımıştır. Adorno'nun teorisinde öznellik, özsel bir özdeşliğin önceden-varolan bir alt tabakası olmaktan ziyade edimselleştirilecek bir potansiyeldi, uğrunda çaba sarf edilecek bir amaçtı. Nitekim, eleştirel ve özdeşünümsel (self-reflexive) bir öznenin yaratılması, Adorno'nun düşüncesinin önemli bir boyutuydu ve bu

boyut onu postmodern teoriden ayırmaktadır.

Sonuçta postmodern teorisyenlerden farklı olarak Adorno, modern kategorilerin yeniden inşa edilmiş değışkelerini kullanarak a-kıl, hakikat, düşünömsel öznellik ya da modern felsefeyi asla tamamen reddetmez. Habermas'tan farklı olarak felsefeyi sanattan tamamen ayırmayıp, bu ikisi arasında her birinin kendi özerkliğini muhafaza ettiğı bir dolayım kurmasına rağmen, Adorno, tüm felsefede estetik bir öge (düşüncelerin, betilerin ve kümelerin inşası) ve sanatta da bilişsel bir işlev (yani, betiler ve imgeler aracılığıyla gerçekliğin aydınlatılması) görür. Ama, bundan sonraki bölümcede göreceğimiz gibi, eleştirel teorinin ikinci kuşağının en sivrilmiş üyesi olan Jürgen Habermas, modernliğin eleştirilmesinde Horkheimer ve Adorno'nun aşırıya kaçuklarına ve modernliğin henüz gerçekleştirilmemiş vaatlerini yeterince açıklığa kavuşturmayı beceremediklerine inanır. Öyleyse şimdi, Habermas'm modernlik teorisine ve içinde bulunduğumuz uğrağın en hararetli felsefi tartışmalarını üretmiş olan postmodern teoriyle hesaplaşmasına geçelim.

C. HABERMAS VE MODERNLİK

Aydınlanma felsefecilerinin on sekizinci yüzyılda formülleştirdiğı modernlik projesi, nesnel bilim, evrensel ahlâk ve hukuk ile özerk sanatı kendi iç mantıkları uyarınca geliştirme yönündeki çabalarından oluşuyordu. Bu proje aynı zamanda bu alanların her birini kendi içrek (esoteric) biçimlerinden kurtarmayı amaçlıyordu. Aydınlanma felsefecileri bu uzmanlaşmış kültür birikimini gündelik hayatın zenginleştirilmesi için -yani, gündelik toplumsal hayatın rasyonel olarak örgütlenmesi için- kullanmak istiyorlardı (Habermas, 1981: 9).

Habermas 1980'li yıllarda postmodern tartışmalara girdi ve modernliğe ilişkin kendi eleştirel ve diyalektik analizini keskinleştirdi. Habermas, "Modernlik -Tamamlanmamış Bir Proje" (1981) başlıklı yazısında, çeşitli postmodern teorilerin, modernliğe karşı girilmiş olan, idcolojik öncelleri çeşitli irrasyonalist ve estetisist karşı-Aydınlanma teorilerinde yatan bir saldırı biçimi olduğunu sa-

vundu. Bunu izleyen ve *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987a) başlığı altında toplanan bir dizi çalışmada, Alman ve Fransız postmodern teorileri eleştirmeyi sürdürdü. Standart Marksist ideoloji eleştirisi metotlarını kullanarak, kökleri Nietzsche, Heidegger ve Bataille'da yatan Fransız postmodern teorilerinin karşı-Aydınlanmayla ittifak kurduklarını ve faşizmle rahatsız edici bir akrabalık sergilediklerini ileri sürdü. Postmodern teorilere karşı, Habermas, gerçekleştirilmemiş bir özgürleşimci potansiyel içeren tamamlanmamış bir proje olarak modernliği savundu.

Bu perspektiften bakıldığında Habermas'ın bütün bir çalışması modernlik üzerine, modernliğin güzergâhı, katkıları, patolojileri ve özgürleşimci potansiyeli üzerine düşümler olarak okunabilir. Aşağıdaki tartışmada, Habermas'ın yayımlanmış ilk çalışmasının modernliğin kökenlerine, özgürleşimci görünümüne ve içinde bulunduğumuz çağda gerileme sürecine girmesine ilişkin bir analiz olarak okunabileceğini öneriyoruz. Daha sonraki çalışmaları, bu projeyi ağırlıklı olarak felsefe alanında olmak üzere toplum teorisi, kültür eleştirisi alanlarında ve politik müdahalelerinde bir ölçüde sürdürür. Bu açılardan Habermas'ın çalışmalarının, 1970'li yıllarda gündeme gelen "dilsel dönüm" noktasının bir sonucu olarak ortaya çıkan farklı vurgulara ve konu başlıklarına rağmen, daha önceki Frankfurt Okulu'yla arasında derinde yatan bir süreklilik içerdiği gösterilebilir.

Tamamlanmamış bir proje olarak modernlik

Kamunun kendisini kamuoyunun taşıyıcısı olarak örgütlediği ve toplum ile devlet arasında dolayım kuran bir alan olarak kamu alanı, umuma açık olma (*Öffenlichkeit*) ilkesiyle -bir zamanlar monarşilerin gizli politikalarına savaş açılmasını gerektiren ve o dönemden bu yana devlet faaliyetlerinin demokratik denetimini mümkün kılmış olan ilkeyle- uyumludur...Politik iktidarın uygulanması konusundaki eleştirel amaçlı ve kurumsal güvenceye sahip kamusal tartışma her zaman var olmadı. Bunlar burjuva toplumun özgül bir evresinde boy attı ve burjuva anayasal devlet düzenine ancak belli bir çıkarlar takımının sonucu olarak dahil olabildi (Habermas, zikreden Bronner ve Kellner. 1989: 137).

Habermas'ın ilk önemli çalışması olan *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1989a; orijinal basım 1962), kapitalist modernliğin erken dönem biçimlerinden sonraki dönem biçimlerine geçişinin inceden inceye analiz edilmesi olarak okunabilir. Birinci yarı, Habermas'ın "burjuva kamu alanı" dediği ve devlet ile özel alan arasında dolayım kuran bir özgür ve rasyonel soruşturma ve tartışma dünyası sağlayan alanın yükselişini betimler. Habermas on sekizinci yüzyılda okur yazar kulüplerinin ve salonlarının, gazetelerin ve politik dergilerin, politik tartışma ve katılım kurumlarının yükselişini betimler. Böylelikle, erken dönem modernliğe ilişkin olumlu bir manzara sunar. Bu, bireylerin genel çıkarlarını ve kamusal ilgi konularını eleştirel bir tarzda tartıştıkları liberal ve demokratik bir kamusal alanda belli derecede bir akıl yürütmenin ve rasyonel tartışmanın icra edildiği bir dönemdir.

Bu dönemde bireysellik ve yurttaşlık işlevleri; *l'homme** ve *ci-royen*** örtüşmekteydi ve bireyler, kendi kapasitelerini hem geliştirebilir hem de kamusal alandaki faaliyetlerle kendi toplumsal ve politik düzenlerini rasyonel olarak şekillendire-bilirlerdi. Bu analiz, Habermas'ın daha sonraları kökenleri ve modeli erken dönem burjuva kamusal alanında yatan demokrasi, iletişimsel eylem ve rasyonel konsensüse verdiği değerin tarihsel yatağını sağlar. Bunun sonucunda, postmodern teoriden farklı olarak, Habermas, modernlikte hem muhafaza etmeye hem de yeniden canlandırmaya değer bir miras görür. Gelgelelim, kitabın ikinci yarısı, kamusal alanın geç modernlikte çöküşünü analiz eder. Eleştirel teorisinin birinci kuşağının geliştirdiği girişimci piyasa kapitalizminden devlet kapitalizmi ve tekelci kapitalizme geçişin taslağına paralel yol alan bir analizde Habermas, kapitalist toplumun daha sonraki gelişmelerinde devletin ve özel şirketlerin kamusal alanın hayati işlevlerini devraldıklarını ve böylelikle kamusal alanın bir tahakküm alanı haline gelerek yozlaşmasına yol açtıklarını ileri sürer. Habermas devletin ve kamu bürokrasilerinin hem ekonomi alanına hem de özel alana sızma süreçlerini tartışır. Devlet kapitalizmi ya da örgütlü kapitalizm çağında devlet ekonomiyi birleştir ve krizi önlemeye girişerek ekonominin yönetilmesinde hayati bir

* İnsan. (ç.n.)

** Yurttaş. (ç.n.)

rol oynar. Aynı zamanda devlet, toplumsal çatışmaları dolaşımlayıp toplumsal refah sağlamanın yanı sıra, kapitalist toplumların hiç değilse bazılarında yayımcılık gibi yeni medyaların mülkiyetini ve denetimini üstlenerek eğitim gibi kamusal işlevleri de kendi yükümlülüğüne dahil eder.

Buna ilaveten, dev şirketler kamusal alana girer ve bireyleri birer yurttaş ve politik ve kültürel olayların tartışmacıları olmaktan çıkararak politik gösterilerin ve medya gösterilerinin kültür-tüketicisi izleyicilerine dönüştürür. Habermas yeni medyaların, reklamcılığın, halkla ilişkilerin ve kültür üzerindeki ticari denetimin yükselişini, özel şirketlerin kamusal alanda muazzam bir güç kazanma ve belli başlı politik güçler olarak rasyonel bireyleri, yurttaşları ve partileri yerlerinden etme yolları olarak analiz eder. Böylelikle Habermas, bir anlamda, Frankfurt Okulu'nun daha önceki kültür endüstrilerine ve kapitalist devlet ile medyaların çağdaş hayatın alanlarını gitgide artan ölçüde denetleme tarzlarına ilişkin olarak yaptığı analizi çoğaltmış olmaktadır; çok daha fazla ampirik ve tarihsel analizin desteğiyle.

Habermas içinde bulunduğumuz çağı kavramsallaştırabilmek için bazı postmodernistlerin sakındıkları türden eleştirel ve totalleştirici bir toplum teorisi kullanmakta ve burjuva kamusal alanının günümüz toplumlarında çökmesine karşı onun erken dönemini değerli bulmaktadır. Bunun tersine, postmodern teorinin büyük bir kısmı modernliğin bütün bir güzergâhına saldırır ve daha sonraki çöküşünün (*a la* Horkheimer ve Adorno) yine modernliğin köklerinde yattığını düşünür. Habermas ise postmodern teorinin tersine, erken dönem modernliğini değerli kılmak ve onun gerçekleştirilmemiş potansiyelini gerçekleştirmek ister. Şu halde, Habermas'ın ilk kitabı modernliğin hangi boyutlarını muhafaza etmek istediği konusunda önemli ipuçları sağlar ve modernliği büsbütün reddeden sonraki postmodern teorilere niçin karşı çıktığının açıklanmasına hizmet eder.

Geriye bakıldığında, Habermas'ın bundan sonraki çalışmaları (örneğin, *The Logic of the Social Sciences* -Toplum Bilimlerinin Mantığı, *Theory and Practice, Knowledge and Human Interests* - Bilgi ve İnsan İstemleri) teorik inşayı ampirik analizle, özdeş-nümselliği ve eleştiriyi teori inşasıyla ve teoriyi pratikle bileştiren

eleştirel, düşünömsel ve eylemci düşünce tarzları aracılığıyla modernliğin bilişsel vaatlerini kefaref ederek kurtarma girişimleri olarak okunabilir. Habermas pozitivist ve muhafazakâr teoriye karşı modern, eleştirel, özgürleşimci bir teori tipini tutarlı bir şekilde savunmuştur. Toplum bilimini ve ampirik soruşturmaya toplumsal teoriyle bileştirme yönündeki girişimleri (örneğin, *Legitimation Crisis* -Meşruluk Krizi, *Communication and the Evolution of Society* İletişim ve Toplumun Evrimi), eleştirel teori geleneğinde yer alan öncellerinin başlattığı kapitalist modernliğin eleştirel teorisini güncelleştirmeye ve yeniden canlandırmaya çaba harcar. Habermas'ın politik müdahaleleri de (sözgelimi, bazı yeni sol politikaların irrasyonalizmine, çeşitli muhafazakâr ideolojilere ve faşist eğilimlerin yeniden canlanmasına yönelik eleştirileri; bkz. Habermas, 1989b) içinde bulunduğumuz çağ konusunda anti-modern teoriler ve pratikler olarak gördüğü şeylere yönelik bir dizi eleştiri olarak okunabilir (sözgelimi, *Toward a Rational Society*, *Kleinen Politische Schriften I-VI*).

Şu halde, Habermas, modernliğin baskıcı ve yıkıcı boyutlarını eleştirirken modernliği ve onun ilerici bulduğu öğelerini güçlü bir şekilde savunmaktadır. Gelgelelim, Habermas, Aydınlanmacı rasyonellik projesinin gözden geçirilmesi, akıl kavramının yeniden inşa edilmesi ve özne-merkezli rasyonalizm geleneğinin eleştirilmesi için çağrıda bulunur. Öbür yandan, karşı-Aydınlanmacı tüm teorileri politik ve teorik potansiyel tehlike barındırdıkları için eleştirir; 1980'li yıllarda postmodern tartışmalara yaptığı müdahaleler açısından temel önem taşıyan bir noktadır bu. "Modernliğe Karşı Postmodernlik" başlıklı makalesinde Habermas, kültür alanlarının modern farklılaşmasını ve bilgi, ahlâk, hukuk ve adalet ve sanat alanlarında özerk değer ölçütlerinin gelişmesini savunur (1981: 8). Habermas bundan, "nesnel bilim, evrensel ahlâk ve hukuk ve özerk sanatı kendi iç mantıkları uyarınca geliştirme yönündeki çabalar" olarak yorumladığı modernlik projesi olarak söz eder (1981: 9).

Modernlik projesi kısmen yaşam-alanının bilimsel-teknolojik rasyonellik tarafından sömürgeleştirilmesi ve bir uzmanlar kültürünün tahakkümüyle sonuçlanmış olsa da, Habermas'a göre bu proje toplumsal rasyonellik, adalet ve ahlâkın arttırılması konusunda henüz gerçekleştirilmemiş bir potansiyele sahiptir. Toplum-

sal rasyonellikte ilerleme, ancak tartışmalı konularda rasyonel söylemle uğraşma, tüm katılımcıların özgür ve eşit erişimine izin verme, sorunları ve argümanları anlamaya girişme, daha iyi argümanın gücüne teslim olma ve rasyonel konsensüsü kabul etme konusundaki gönüllülüğe yaslanan "çarpıtılmamış iletişim" aracılığıyla sağlanabilir.

Habermas, modernliğin bu çekinceli savunusunun sağladığı konumdan hareketle, "kültürün olumsuzlanmasına yönelik hatalı programlar" ya da modernliğin olumlu katkılarını ve potansiyelini tanımayı beceremediğini düşündüğü modernliğe yönelik aşırı saldırılar olarak gördüğü şeyleri eleştirir. Eleştirdiği bu konumlar postmodern teoriyi de içerir ve Habermas "ilave bir modern öncesi çeşnisiyle birlikte anti-modernlik düşüncelerinin alternatif kültür çevrelerinde popülerleşmekte olduğu"ndan duyduğu korkuyu ifade ederek ve bu eğilimlere karşıt bir şekilde kendi modernlik savunusunu geliştirerek bitirir bu yazısını (1981: 14).

Sonuçta, Habermas aklın reddedilmesinin tehlikeli teorik ve politik sonuçlar doğurmasından korkar ve Aydınlanma'nın yerine getirilmemiş demokratik vaatleri olarak gördüğü boyutlarını savunmaya çalışır. Oysa Habermas, her ne kadar akli reddetmekten ziyade yeniden inşa etmeye girişse de, modern felsefeye yönelik postmodern eleştirinin büyük bir kısmını kabul eder. 1980'li yılların başında yayımlanan büyük çalışması iki ciltlik *Theory of Communicative Action* (İletişimsel Eylem Teorisi) (1984 ve 1987b; orijinal basım 1981) modern felsefe ve toplum teorisinin eleştirisini yaparken kendi iletişimsel eylem teorisine yaslanan alternatif bir rasyonellik anlayışı geliştirir. Modernliğin başat felsefi perspektifinin öznelci bir "bilinç felsefesi"nde kök saldığını savunur ve bunun karşısına öznelarası bir "iletişimsel eylem" felsefesi çıkarır. Habermas, bilinç felsefesinden bir iletişim felsefesine doğru gerçekleştirilecek bir "paradigma değişikliği" çağrısında bulunur. Bilinç felsefesi, özkorunum (self-preservation) dürtüsünde kök salan bir araçsal rasyonellik kavramıyla iş görür. Habermas araçsal eylem ile iletişimsel eylem arasında bir ayrım yapar. Araçsal eylem bizzat amaçların rasyonelliği ya da adılaneliği üzerinde düşünümde bulunmaksızın araçları amaçlarla, teknikleri hedeflerle bağıntılandırır. Araçsal eylem, doğa üzerinde tahakküm kurma

doğrultusundaki öznelci bir projede kök salar ve öznelarası bir boyuttan yoksundur. Bunun tersine, iletişimsel eylem, anlama ve anlaşmaya yönelmiş eylemdir. Öznellik felsefesinin tersine, Habermas'ın iletişimsel eylem felsefesi, öznelarası iletişimde kök salar ve toplumsal dayanışma ile dilin ütopyacı potansiyellerine oturtulur: Karşılıklı anlamayla uğraşma, zora dayanmayan konsensüsü geliştirmec vb.

Habermas, peşine düştüğü paradigma değişikliğinin, Frege ve Wittgenstein tarafından başlatılan bilinç felsefesinden dil felsefesine geçişte başladığına inanır. Ama Habermas, felsefi modelini bir ego/alter (benlik/öteki) iletişim modelinden ziyade bilinç felsefesiyle aynı ego/nesne modeline dayandıran dil felsefesinin de gereğinden fazla öznelci olduğunu ileri sürer. Bu benlik/öteki paradigması yönünde bazı çabalar Mead'in ve Durkheim'in toplum felsefesinde de bulunmaktadır, ama karşılıklı anlama ve konsensüse ulaşmanın koşullarını özgülleştiren bir iletişimsel eylem teorisi geliştirmeyi becerememeleri açısından onların çalışmaları da çok kısıtlıdır. Habermas, iletişimsel bir eylem teorisi geliştirilmesinin, rasyonelliğin "iletimsel rasyonellik"e dönüştürüleceği akıl kavramının yeniden inşasına yardım edeceğini ileri sürer. Bu durumda rasyonellik, doğa üzerinde tahakküm kurmaya girişen, kendi içine kapanık öznenin mahareti olmaktan ziyade, Habermas'ın bir model geliştirmek için didindiği çarpıtılmamış iletişimin bir sonucu haline gelir.

Postmodern teori gibi Habermas da modernı akıl ve felsefenin etkin bir eleştirisini yapmaya girişir, ama sırf yapıbozucu bir yaklaşımdan ziyade yeniden inşacı bir yaklaşımı benimser. Bu proje, aklın yeniden inşasına çağrıda bulunan ve eleştirel akıl araçsal ya da pozitivistik akıl ile karşıtlık içerisinde sunan Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin daha önceki hamlelerine benzer.⁶ Gelgelelim, Habermas, eleştirel teorideki kendi öncellerinin de bilinç felsefesine batıp kaldıklarını iddia eder, postmodernistlere benzer bir

6. Horkheimer *Eclipse of Reason*'da (Akıl Tutulması) "öznel" (ya da araçsal) akıl ile eleştirel akıl arasında ayırım yapılmasını önerdi. Bunun tersine Marcuse, rasyonalist-öznelci geleneğin baskıcı aklına özgürleşimci bir alternatif sunacak olan bir "libidinal rasyonellik" geliştirilmesini önerdi. Marcuse'nin yaşantının "estetik-erotik" boyutuna değer vermesi, onu öbür eleştirel teorisyenlerden ziyade Nietzsche'ye ve postmodern düşünceye yakınlaştırır.

şekilde kendi öncellerinin de, daha fazla toplumsal olup daha az e-golojik bir öznellik teorisi geliştirilmesine elverecek bir öznel- arası ve iletişimsel boyuttan yoksun olduklarını savunur.

Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* aynı zamanda, Horkhej- mer ve Adorno ile postmodern teoriden hem farklı hem de bunlara benzeyen bir modernlik teorisi ve eleştirisi geliştirir. Habermas'ın belli başlı odak noktası, araçsal rasyonelliği tahakkümün bir demir kafesinin uzantısı olarak gören ve bunun da bürokratik rasyonelli- ğin gelişmesiyle birlikte anlamın parçalanmasına ve özgürlüğün çökmesine yol açtığını belirten Max Weber'in modernlik teorisidir. Habermas, rasyonelleşme ile modernlik arasındaki içsel bağlantıyı kavramsallaştıran ve eleştiren Foucault, Baudrillard, Deleuze ve Guattari ve öbür postmodern teorisyenlerin eleştirisini öndeleyen Lukacs, Horkheimer, Adorno ve öbür Batı Marksistlerinin bu mo- dernlik yorumunu paylaştıklarını vurgular. Gelgelelim, Habermas, daha önceki teorilerin bu modeli bir bilinç felsefesi içinde kalarak eleştirdiklerini ve en iyi durumda da bireylerin anlam yaratmak ve özgürlüğü arttırmak için rasyonelleşme peçesine ve yapılarına sal- dırına geçmelerine izin verdiğini iddia eder. Bunun tersine, Haber- mas, kendi iletişimsel eylem kavramının "yaşam-alanı"nın patolo- jilerinin (sözgelimi, yaşam-alanının para ve iktidar sistemi tarafından sömürgeleştirilmesi) teşhis edilmesine ve çareler sağlanmasına (sözgelimi, iletişimde, toplumsal katılımı bir artış ve toplumun yeniden inşasına yönelik olarak değerlerin ve normla- rın tartışılması) elveren bir kavramsal şema sunduğuna inanmakta- dır. Habermas iletişimsel eylemin toplumsal rasyonellik, konsen- süs, özgürleşim ve dayanışma gibi modern değerlerin muhafaza edilmesine elverişli olduğuna ve böylelikle hem toplum eleştirisi i- çin hem de yeniden inşa için bir temel sağladığına inanır.

Postmodern teoriye karşı Habermas

Habermas, Batı rasyonelliğinin ve metafiziğinin eleştirisini post- modern teoriyle paylaşır.⁷ Ama buna rağmen, eleştirel toplum teo-

7. Habermas *Nachmetaphysisches Denken* (Post-Metafizik Düşünme) (1988) başlıklı bir kitap yayımladı ve postyapısalcı ve postmodern teori gibi. başlangıçtan itibaren metafizik düşüncüyü eleştirdi.

risinin, sonuç alıcı bir toplum eleştirisinin başlatılması ve toplumsal dönüşüme girişilmesinde esas alınacak bir konum sağlamak için normatif bir temeli gerektirdiği konusunda ısrar eder. Erken dönem Frankfurt Okulu'nun ve neo-Marksistlerin başvurduğu, var olan toplumsal normların ve ideallerin içinde bulunduğumuz çağda bu ideallerin bastırılmasını eleştirmek için kullanıldığı içkin eleştiri geleneğini reddeden Habermas, böylesi içkin normların c-leştirel güçlerini kaybettiklerini savunur. "Burjuva bilincin şüphelenmesinden" ve normatif eleştiriye tepki göstermemesinden dolayı "içkin eleştiri için başvurulabilecek normların olmadığı"nı iddia eder (Habermas, 1976: 97). İçkin eleştiri modelini reddeden Habermas, kendi iletişimsel eylem teorisinin "yeniden inşacı tarzda, yani tarihsel olmayan tarzda yol aldığı"nı gösterir. "Bu şekilde geliştirilen bir teori bundan böyle geleneksel yaşam biçimlerinde içkin olan somut idealleri inceleyerek işe başlayamaz" (Habermas, 1987a: 383).

Habermas, eleştirinin normlarını içkin tarihsel biçimlerden türetmek yerine, eleştirel bir konumun temelini, dil ve iletişimin evrensel olarak sorgulanmaksızın kabul edilen görünümlerinde arar. Böylelikle toplumsal eleştirinin normlarını ve eleştirel teorisinin temelini dil ve iletişimin yapısından ve insan türünde tarihsel olarak gelişmiş bulunan iletişim ve anlama kapasitelerinden türeten yarı-aşkınsal bir perspektife doğru hamle eder.⁸ Bununla birlikte, ilkin bu dilsel ve normatif dönüme girmiş olmasından ötürü Habermas'ı eleştirenler, onu iletişimsel eylem teorisinde yarı-temelci bir konumu yeniden diriltmekle suçlamışlardır (Roderick, 1986; Rasmussen, 1990). Başkalarıysa, Habermas'ın üretim ve iletişim arasındaki bir ayrımı şeyleştirirken anlama ile anlaşmayı birbirine karıştırdığını savunur (Callinicos, 1990). Ve postmodern eleştirmenlerin hepsi de Habermas'ın Aydınlanma rasyonalizmi mirasının

8. Habermas, kendisinin iletişim ve evrim teorilerinde yer verdiği normlarının, türlerin potansiyellerinin ve kapasitelerinin tarihsel olarak üretildiği bir evrim sürecinden türediğini ileri sürer; bu evrim teorisi burada ele alamayacağımız denli karmaşıktır. Bu nedenle, buradaki amaçlarımız açısından bu teoriyi bir kenara bırakıyoruz; Habermas'ın dilsel dönüm noktasına ve evrim teorisine ilişkin bir tartışma için bkz. McCarthy 1978. Dewey'nin tarihselci toplumsal eleştiri metodu ile Habermas'ın yarı-temelciliği arasında kurulan bir karşıtlık için bkz. Antonio ve Kellner 1991b.

baskıcı ve teröristik boyutlarını aldatıcı bir şekilde gizleyerek, çeşitlilikten uzak bir tarzda yeniden ürettiğini savunur (Lyotard, 1984a ve öbürleri).

Habermas, bu eleştirilere verdiği yanıtta, aslında Aydınlanma rasyonelliğini eleştirmesine karşılık, bu mirasın ilerici görünüm-lerini muhafaza eden bir yeniden inşaya girişmek istediği konusunda ısrar eder (Habermas, yayımlanma aşamasında). Habermas'a göre, Aydınlanma ve rasyonellik, hem ilerici hem de gerici görünümler barındıran bir çifte miras sunar: Demokrasi, kültürel farklılaşma ve eleştirel akıl ilericiyken, araçsal aklın hayatın tüm alanlarına uzanması yıkıcıdır. Habermas, postmodern eleştirmenlerinin ve eleştirel teori çizgisindeki öncellerinin, yani Horkheimer ve Adorno'nun, Aydınlanma aklını öncelikle bir tahakküm aracı olarak yorumlarken diyalektikten çok uzak düşüşlerini savunur. Buna ilaveten, Habermas, modernliğin demokratik mirasını savunur ve kendi iletişimsel eylem teorisinin demokrasiyi savunmak ve tahakküm ile hiyerarşiyi eleştirmek için bir felsefi konum sağladığını ileri sürer. İdeal konuşma durumu kavramının karar almada demokratik katılıma izin vermek için gerekli yordamları sağladığını ve konsensüs kavramının demokratik pratiği genişleten anlaşmaya varma konusunda demokratik bir norm olduğunu ileri sürer.

Nitekim, Habermas'a göre iletişimsel eylemin genişlemesi, modernliğe yapılmış ilerici bir katkıdır. Buna verilebilecek postmodern bir yanıt, iletişimin toplumsal oluşturucularını ve iletişim üzerindeki kısıtlamaları Habermas'ın önemsemediği olabilir. Bu perspektiften bakıldığında, Habermas'ın idealleştirilmiş konsensüs nosyonu, bireylerin manipüle edilmesinin meşrulaştırılmasında ve "bir anlamaya varma" ideali olarak konsensüsün alkışlanması aracılığıyla farklılığın bastırılmasında kullanılmaya elverişlidir. Konsensüs kavramı, konsensüsün genellikle güçlü olanın kendi istencini zayıflara dayatmasıyla zorla oluştuğu ve geliştiği gereçeğini küçümser. Oysa bir Lyotardcı, potansiyel baskı ve manipülasyondan kaçınmak için farklılıkların dile getirilmesinin ve muhafazasının önemini vurgulayacaktır (Lyotard, 1984a). Öbür postmodernistler, tüm evrenselleri ve totalleştirici teorileri reddederek, Habermas'ın ideal konuşma durumu kavramında bulunan evrensel-

cilik ve yarı-temelciliğe saldırır (Rorty, 1984).

Bizim konumuzuz, hem Habermas'ın hem de onun postmodern eleştirmenlerinin tersine, bazı durumlarda anlaşmazlık yaratmanın, hegemonik görüşlere meydan okumanın ve farklılıkları muhafaza etmenin en iyi yol olmasına karşılık, başka bazı bağlamlarda belli politik ya da etik amaçlara erişebilmek için konsensüs oluşturma zorunlu olduğunu belirtir (bkz. 5.D). Habermas bu pragmatik, bağlamsalci konuyla muhtemelen anlaşacaksa da, aslında teorisinin ağır çeken yanı anlamaya ulaşmayı, anlaşmaya varmayı ve konsensüse erişmeyi vurgularken, anlaşmazlığın ve farklılıkların muhafazasının değerine nadiren işaret eder. Habermas'a göre iletişimsel eylem temelde anlamaya ve anlaşmaya varmakken, Lyotard'a göre basitçe, tartışmacı bir tarzda kavga etmek, anlaşmamak, sorgulamaktır. Bize göreyse, iletişim eşit önem atfettiğimiz her iki boyutu da içerir ve bundan dolayı biz hem Habermas'ın hem de Lyotard'ın iletişim teorilerinin tek yanlı olduğu kanısını taşımaktayız.

Benzer şekilde, iletişimsel rasyonelliği tam da dilin potansiyellerine oturtmaya girişen Habermas'ın evrenselci yarı-temelciliğini ve bunun yanı sıra postmodern teorisinin büyük bir kısmında bulunan tüm evrensellere duyulan tiksintiyi reddediyoruz. Habermas'ın yarı-evrimci iletişimsel evrenseller nosyonu bir şekilde soyut olma eğilimine girse de, tarihsel olarak üretilmiş evrensel değerler olarak insan hakları, eşitlik, özgürlük ve demokrasi gibi değerlerin özgürleşim mücadelesinde paha biçilmez birer söylemsel silah olduklarını vurgulamalıyız. Haklar dilinin hakların herkes için geçerli olduğu evrensel bir bağlam talep etmesine karşılık evrensellik tarihsel mücadelenin bir ürünüdür ve bazı insan hakları teorisyenlerinin iddia ettiklerinin tersine aşkın ve özcü bir evrensellüğün mevzii değildir (her ne kadar ve görebildiğimiz kadarıyla Habermas kendi iletişimsel eylem kavramından hareketle bir haklar teorisi geliştirmemişse de). Tersine, belli toplumlar, uzun bir geçmişe sahip toplumsal mücadelelerin bir sonucu olarak evrensel hakları kendi yurttaşlarına tanır. O nedenle, insan hakları ve demokratik özgürlükler birer toplumsal ve politik inşa olarak yorumlanmalı. Ama bunun yanı sıra, bu hak ve özgürlükler, bireyler ve gruplar açısından korunması önemli olan hak ve özgürlükler olup, postmo-

dern entelektüeller tarafından gereksiz yere bir köşeye fırlatılmamalı.

Yine de biz, bu tarihsel olarak inşa edilmiş evrensel hakların ve özgürlüklerin koşullara bağlı, inşa edilmiş, bağlamsal ve özgül bir tarihsel bağlam içerisinde girilmiş toplumsal mücadelelerin ürünü olduklarını savunuyoruz. İnsan haklarının ve demokratik değerlerin savunulması ve genişletilmesi gerekse de, bunlar gizemselleştirilmemelidir. Sonuç olarak biz, bu değerler için felsefi bir temelden ziyade tarihselci bir temel sunacağız, bunları insan varlıklarının özel görünüşleri ya da dilden, iletişimden türeyen özgül türde bir yarı-aşkınsal koyutlar olarak yorumlamaktan ziyade mücadelenin ürünü ve özgül bir tarihsel-toplumsal durumun tedrici inşaları olarak yorumlayacağız.

Aşırıya kaçan bir postmodern teoriye karşı bir Lyotard'ın ya da Baudrillard'ın tüm evrensel haklara ve değerlere, genel normalif konumlara ve konsensüs gibi demokratik nosyonlara yönelik saldırılarını biz reddediyoruz. Postmodern teori tüm temelci ve evrenselci iddiaların özel çıkarları gizlemesinden ve tikel iktidar öbeklerine hizmet etmesinden kuşkulandırmakta haklı olabilir; ama adil bir toplumun yaratılması eşitlik, hukukun üstünlüğü, özgürlük ve demokratik katılım gibi belli evrensel hakların tesis edilmesini gerektirir ve bu nosyonları küçümseyen postmodern teoriler nihai olarak demokratik hakları, özgürlükleri ve değerleri bir kenara bırakmaya pek istekli olan muhafazakâr güçlerin ekmeğine yağ sürmektedir.

Bu tartışmada Habermas'ın vereceği yanıt, modernliğin demokratik değerlerini savunanın kendisi olduğu ve bunları zayıflatanın postmodern teori olduğu olacaktır. Postmodern teori, Aydınlanma ve akıl dahil olmak üzere modernliğe karşı sistematik bir saldırıya girişen Nietzsche tarafından başlatılmıştır. Habermas Nietzsche'yi bir estetist olarak, akıl karşısında miti, felsefe karşısında Dionizyak sanatı alkışlayan bir estetist olarak okur. Böylece, Nietzsche'nin estetik programı irrasyonalizme, yani aklın ve bireyin ezeli hayat, erotik teslimiyet ve estetik keyfe Dionizyak bir dalış ve esrime içerisinde çözülüp dağılması için bir temel sağlar.

Habermas'a göre bu irrasyonalist felsefi ethos, Heidegger, Bataille ve postmodernistler tarafından farklı yollardan devralınmıştır. Bir eğilim Nietzsche'den Bataille ve Foucault'ya uzanırken öbür e-

ğilim, Nietzsche'den dal budak salarak Heidegger ve Derrida'ya uzanır. Habermas, Nietzsche'nin akla karşı giriştiği saldırının Heidegger ve onun yolundan gidenler tarafından izlenip modern öncesi bir gizemselciliğe dönüştürülürken, Bataille ve Foucault gibi geç dönem postmodern teorisyenlerin Nietzsche'den yola çıkarak irrasyonalist bir estetizm geliştirdiklerini savunur. Nietzsche, Heidegger ve faşizm arasındaki ilişkiye dair karmaşık sorunu Habermas sistematik bir şekilde değerlendirmese de, Heidegger'e ilişkin tartışmasını onun Nietzsche'nin *Übermensch* anlayışını temellük edişinin Nasyonal Sosyalizmin fırtına bölüklerini yüceltmesiyle nasıl da çakiştiğini gösteren alıntılarla başlatır (1987b: 132). Habermas ayrıca Nietzsche ve Heidegger arasındaki mesihçi öğelerin, yeni pathos'unun ve akla karşı girişilen saldırının akrabalığını vurgular. Bununla birlikte Habermas, Heidegger'i öncelikle yeni bir dinin yandaşı, aklın ezeli varlık tecrübesi içinde, varlığın kendisini gizemli bir şekilde kucaklayışında çözölüp dağılmasının savunucusu olarak okur.

Şu halde Habermas, oldukça uzlaşım dışı olmakla beraber buna benzer bir dinseliliğin Nietzsche'yi Fransız düşüncesine tanıtan Bataille'da bulunduğunu iddia ederken, benzer akıl eleştirilerinin Foucault, Derrida ve Fransız postmodern teorisinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Nitekim, Habermas, bir karşı-Aydınlanmacı düşünce çizgisinin Nietzsche'den Heidegger, Bataille ve Fransız postmodern teorisine uzandığını düşünmektedir. Daha önce Lukacs'ın *Destruction of Reason* (Aklın Tahribatı) (1980; orijinal basım 1954) başlıklı eserinin konusu olan irrasyonalizm ve faşizm arasındaki akrabalığı vurgulayarak bu yakınlığın teorik ve politik tehlikeleri hakkında uyarıda bulunur. Ama Lukacs'ın yıkıcı irrasyonalizmin zorunlu panzehri olarak Marksizm ve sosyalizmi savunmasına karşılık Habermas, kendi iletişimsel eylem teorisini savunur ve toplum teorisinden öznelararası bir paradigmaya döner.

Özetleyecek olursak, Habermas, postmodern teoriyi akıl ve modernliği terk etmekle eleştirir. Derrida'nın metafizik ve dil felsefesi eleştirisinin Musevi mesihçiliğiyle ve irrasyonalizmle flört ettiğini iddia eder (1987a: 181-2). Dahası, Habermas, Derrida'yı felsefenin özerkliğini kaybetmesine ve retorik ile edebiyat içerisinde çözölüp dağılmasına yol açacak şekilde felsefeyi edebiyata dönüştürmekle

eleştirir (1987a: 185 ve sonrası). Habermas, Foucault'nun öznel ve modernliğin kurumlarına yönelik eleştirisini takdir eder, ama Foucault'nun modern kurumları eleştirmek için kerteriz alacağı bir konumu olmadığını ve o nedenle etik ve politika için gerekli bir temelden yoksun olduğuna inanır. Daha önce 2. bölümde gördüğümüz gibi Foucault, modern tahakküm pratiklerine yönelik eleştirilerini üstü kapalı bir şekilde donatan normatif değerleri özgülleştirmeyi ya da haklılaştırmayı reddeder. Habermas bu sorunu, Foucault'nun politik eleştirisini hükümsüz kılan bir sorun olarak ele alır.

Hem Foucault hem de Habermas bilgiyi iktidarla bağlantılandırırsalar ve zora dayalı rasyonellik biçimlerini eleştirirlerse de, Habermas aynı zamanda toplumsal ve politik eleştirinin normatif boyutlarını bir iletişimsel eylem teorisi içerisinde ön plana çıkarmaya çalışır. Foucault'nun birçok bağlamda aklı özellikle iktidar ve tahakkümle bağlantılandırmasına karşılık, Habermas farklı akıl tipleri arasında ayırım yapar ve araçsal, stratejik ve iletişimsel akıl birbirlerinden ayırır. Habermas aynı zamanda Foucault'yu, her ne kadar sonradan Kant üzerine kaleme aldığı yazısında Aydınlanma'nın çekinceli bir savunusuna yaklaştığını düşünse de, en azından erken dönem çalışmalarında modernlik ve Aydınlanma'yı reddetmekle suçlar (bkz. Habermas, 1989b: 173-9).

Aslında Foucault şöyle söylemiştir: "Frankfurt Okulu'ndan haberim olsaydı...söylediğim birçok aptalca şeyi söylemez ve kendi mütevazı yolumda ilerlemeye çalışırken daldığım birçok dolambaçlı yoldan -orada Frankfurt Okulu'nun açtığı birçok yol varken- kaçınmış olurum. Bu, çok benzer iki düşünce tipinin birbirinden habersiz olmasının ilginç bir örneğidir ki bu durum belki de ancak bu benzerlikle açıklanabilir. Ortak bir sorunun varlığını hiçbir şey bu soruna yaklaşmanın iki benzer yolundan daha iyi gizleyemez" (1988d: 26). Ama Foucault haberli olsaydı eleştirel teoriden tam olarak neler öğrenmiş olabileceğini asla tam olarak söylemediği gibi, ortak noktalarının neler olduğunu da söylemez; ama bir tahakküm aracı olarak rasyonelliğin eleştirisinin anahtar bir benzerlik olacağı kesin.

Öbür yandan Foucault, hiç kuşku yok ki Habermas'ın evrenselci, yarı-evrimci şemalarını reddederek söylemin somut toplumsal-

tarihsel bölgelerde sorunlaştırılmasından yana çıkardı. Habermas'ın konsensüs teorisine yönelik olarak Lyotard'ın yaptığı eleştiriyi de onaylayabilir ve bunun karşılığında Habermas tarafından "genç muhafazakâr" olarak yaftalanırdı -Habermas *Felsefi Modernlik Söylemi*'nde postmodern teorisyenleri daha ziyade "irrasyonalistler" ya da "anarşistler" olarak adlandırarak bu hatalı yaftayı tekrarlamaz. Ama bu kitapta Habermas'ın postmodern söylemlere karşı giriştiği saldırılar genellikle bu söylemlerin gizli bir suç ortaklığı içerisinde (Nietzsche, Heidegger ve faşizm ile suç ortaklığı) olduklarını varsayar ve kendi modernlik, Aydınlanma ve evrenselci felsefe ve akıl miraslarını savunusu, bu fenomenlere yönelik olarak Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard ve öbürlerinin yaptıkları eleştirilere yanıt verme konusunda çoğu zaman başarısız kalır.

Öbür yandan Habermas, postmodern teorideki bazı irrasyonalist ve reaksiyoner görünüşleri ve kendi yandaşlarının gözden kaçırdığı bazı öncellerini doğru bir şekilde tasvir etmektedir. Bununla birlikte, Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida'ya ilişkin yorumları keskin itirazlarla karşılaşmıştır (bkz. Rachjman, 1988 ve *Praxis International*, C.8, no.4, 1989'da yer alan yazılar). Ama Habermas'ı hedefleyen birçok saldırı esnasında, postmodern teoriyi eleştirirken Habermas'ın bu teorinin karikatürünü eleştirdiğini iddia edenler aynı şeyi Habermas'a yapar ve onun görüşlerinin yalnızca bir karikatürüne saldırır. Postmodern teori ile eleştirel teori arasındaki sahici bir diyalogun çağdaş felsefe ve toplum teorisi açısından üretken olabileceğine inanmamızdan ötürü biz bunu talih-siz bir durum olarak görüyoruz. Daha semereli bir diyalogun cereyan edebilmesi için bu gelenekler arasında daha önyargısız ve duyarlı bir özen ve anlama çabası olması gerekir. Bununla birlikte, şu ana kadar eleştirel teorisyenler postmodern teori ve kültürü bütünüyle reddetme eğilimine girerken (bkz. Kellner, 1989a'daki tartışma), kimi istisnalarla postmodernistler de eleştirel teoriye ve bilhassa Habermas'a karşı polemiğe girdiler.

D. KARDEŞLERARASI REKABET: HABERMAS-LYOTARD TARTIŞMASI

Postmodern tartışmaya giren ve eleştirel teori geleneğine mensup teorisyenlerin birçoğu, her zaman geleneksel bir şekilde olmasa bile eleştirel teorinin kullandığı modernlik, akıl, Aydınlanma, evrensellik ve öbür kavramlara yönelik olarak postmodern teorinin başlattığı saldırılar üzerinde yoğunlaştı. Postmodern teori üzerine odaklanan eleştirel teori optiği büyük ölçüde postmodern bilgi biçimleri ve onların irrasyonalist olduğu iddia edilen eğilimleri üzerinde odaklandı -postmodern toplum, medya, simülasyon vb. teorileri yerine. Postmodern teorinin geniş bir panoramasını sunan Habermas istisna olmak kaydıyla, eleştirel teorinin verdiği yanıt Lyotard'ın *Postmodern Durum*'una yönelik eleştiriler ve postmodern teorinin saldırısına karşı akıl, evrensellik ve normatiflik savunuları üzerinde yoğunlaştı. Bu nedenle, biz bu bölümcede Lyotard ile Habermasçılar arasında cereyan eden tartışmalar üzerinde duracağız.⁹

Sözgelimi, Seyla Benhabib, Lyotard'ın programındaki bir çelişkiye dikkati çeker. Buna göre, Lyotard dil oyunlarının görecelikçi ve çoğulcu heterojenliğini savunmak ile büyük anlatıları ya da bilimlerin meşrulaştırma pratiklerinin "performativite"sini eleştirebileceği epistemolojik bir konum geliştirmek arasında kararsız kalmış gibi görünmektedir: "Arada yapılacak tercih her şeye rağmen eleştirel-olmayan bir çoktanrıcılık ile geçerlilik ölçütlerine duyulan ihtiyacın öz bilinçli bir şekilde tanınması ve bunları düşünsel olarak temellendirmeye girişmek arasındaki bir tercihtir" (1984: 111). Benhabib, bu tercihlerden çoğulculuk ve görecelikçilik yakasına eğilim gösterse de Lyotard'ın bu tercihi yapmaya muktedir olmadığı izlenimi yarattığını ileri sürer -bu da

9. Habermas ile Lyotard arasında gerçek bir tartışma geçmedi. Lyotard Habermas'ı *Postmodern Durum*'da eleştirirken, Habermas *Felsefi Modernlik Söylemi*'nde Lyotard'ı ele almadı; bu da, Lyotard'ın belli bazı Fransız düşünürlerin (örneğin kendisi) "Profesör Habermas tarafından okunma onuruna nail olmadığı"ndan şikâyet edip şu sözleri ilave etmesine yol açtı: "(Bu da) hiç değilse onları neo-muhafazakârlıkları nedeniyle (Habermas'tan) kötü not almaktan kurtarıyor" (Lyotard, 1984a: 73). Gelgelelim, Habermas'ın müttefikleri Lyotard'ı sık sık eleştirdi.

Lyotard'ın birbiriyle rekabet halindeki konumları eleştirebileceği bir konumdan yoksun olduğu anlamına gelir.

Bununla bağıntılı bir eleştiride Axel Honneth, Lyotard'ın "evrenselden tiksilmesi"ne saldırır (1985). Honneth, Habermas'ın konsensüs anlayışına yönelik olarak Lyotard'ın yaptığı eleştirinin "yalnızca Habermas'ın söylemsel etiğini yanlış anlamakla malul olmakla kalmayıp, aynı zamanda Lyotard'ın bütün bir kurgusunu etkileyecek ölçüde derinlemesine yer etmiş bir 'genel' tiksintiyi, herhangi bir evrenselcilikten duyulan tiksintiyi sergilediğini" savunur (Honneth, 1985: 154). Honneth, Lyotard'ın eleştirisinin, "Habermas'ın (ve Apel'in) tahakkümden bağımsız diyalog ilkesini, bu ilkede tikel çıkarların ve ihtiyaçların ne dereceye kadar genelleştirilebileceğinin iletişimsel olarak sınanmasının bir yolunu görmek yerine tüm tikel çıkarların ve ihtiyaçların baskıcı bir şekilde birleştirilebileceği bir yordam olarak görmeye dayalı büyük ölçüde hatalı bir yorumlamadan hareket ettiğini" savunur. "Söylemsel etik yordamının nihai amacı Lyotard'ın sandığının tersine genel çıkarların belirlenmesi değil...daha ziyade farklı çıkarların ve ihtiyaçların toplumsal hayatın genel bağıntıları içerisinde gerçekleştirilmesine izin veren toplumsal normlar hakkında öznelerarası anlaşmanın sağlanmasıdır" (Honneth, 1985: 154).

Ne var ki Lyotard, Habermas ve onların yolundan gidenler arasındaki epistemik savaşlar, Frankfurt Okulu eleştirel teorisyenleri ile Lyotard arasındaki benzerliklerin üstünü kapatmaktadır. Lyotard'ın "öte-anlatılar karşısındaki güvensizlik"i ve modernliğin meşrulaştırıcı anlatılarına karşı giriştiği saldırı, Frankfurt Okulu'nun yürüttüğü ideoloji eleştirisine bazı açılardan benzer. Çünkü meşrulaştırıcı anlatılar mütehakim bir sınıf tarafından denetlenen kurumları, pratikleri, değerleri ve toplumsal düzeni meşrulaştıran anlatılardan başka nedir ki? Üstelik, Lyotard'ın eleştirdiği özgül öte-anlatılar daha önce Frankfurt Okulu'nun eleştirdiği ideolojiler gibidir: Hegel'in tin felsefesi, liberalizm ve teleolojik Marksizm. Sonuç olarak, Lyotard'ın totaliteye ve büyük anlatılara karşı giriştiği savaş Frankfurt Okulu'nun Hegelci Marksizminden aşıkâr bir şekilde ayrılrsa da, eleştirel teori ile Lyotard'ın öte-anlatı eleştirileri arasında hiç değilse bazı benzerlikler var.

Hem Habermas hem de Lyotard, günümüzün kapitalist toplum-

larının başat meşrulaştırıcı ilkelerini eleştirir. Birçok durumda Lyotard'ın nişan aldığı hedefler eleştirel teorinin hedeflerine benzer. Esasen, eleştirel teori gibi Lyotard da kapitalizme, kültür endüstrilerine, metalaşmaya, emperyalizme, patriyarki ve burjuva aileye ve neo-Marksist eleştirinin öbür aşına hedeflerine saldırır. Frankfurt Okulu gibi Lyotard da çağdaş kapitalist toplumun tüm muhalefet biçimlerini ehlileştirebildiği bir manzara sunar.¹⁰ Esasen Lyotard, toplumun günümüzdeki örgülenme tarzı konusunda eleştirel teorinkinden büsbütün farklı olmayan eleştirel konumlar geliştirir. Lyotard'ın performativite eleştirisi Frankfurt Okulu'nun araçsal akıl eleştirisine, Marcuse'nin performans ilkesi eleştirisine ve eleştirel teorinin pozitivism eleştirisine benzemektedir. Bu eleştirilerin hepsi de, bilimlerin kendi ölçütlerini yersiz ve hatta baskıcı oldukları düşünülen kültür, tecrübe ve gündelik hayat alanlarına dayatmalarına saldırır. Nitekim, aklın toplumsal yeniden üretimin bir aracına indirgendiği, yalnızca performanslarının etkinliğine göre yargılandığı "işlevsel akıl"a yönelik eleştiriye Habermas ve Lyotard paylaşmaktadır.

Ne ki, yukarıda dikkati çektiğimiz gibi, Lyotard'ın mit ve felsefenin anlatılarını bilimsel akılla karşılaştırırken işlevsel akla yönelik eleştiriye hangi konumdan başlatabileceği belli değildir. Farklı tipten söylemlerin dallanıp budaklanmasını savunsa ve işlevselci bir bilimsel söylemin ya da büyük felsefi anlatının rakip söylemler arasında yasa koyucu rolüne soyunmalarına saldırırsa bile, işlevsel aklın özgül uygulamalarını eleştirirken yaslanabileceği bir ilkedен yoksundur. Dahası, öbür postmodern teorisyenlerden farklı olarak hem Lyotard hem de Habermas meşrulaştırma sorusuna ilgi duysalar da, Lyotard'ın konumu oldukça muğlak. Hem Habermas hem de Lyotard, aklın ya da felsefenin bilgi iddialarını meşrulaştırmak için gerekli normları kendi kaynaklarından türettiği geleneksel felsefi hamleye karşı çıkar. Gelgelelim, Habermas normları, bireylerin tahakküm olmaksızın rasyonel bir konsensüse ulaştıkları ve çarpıtmalardan bağımsız bir iletişim içerisinde rasyo-

10. Ernesto Laclau, 1987 yılında Ohio'da Miami Üniversitesinde geçen bir konuşmamızda, Lyotard'ın politik analizinin, Frankfurt Okulu'nun kasvetli tek-boyutluluk analizini hatırlatan, tüm muhalefet ve ötekiliği soğurmaya muktedir yekpare bir kapitalist toplum vizyonu sunduğunu söylemişti.

nel olarak temellendirmeye ilgi duymaktadır. Bu durumda Lyotard, Habermas'a, bu karşı-olgusal ideal konuşma durumunun stratejik eylemin konsensüsü ne ölçüde zorladığını, öyle ki en güçlü ya da zeki olanların kendi çıkarlarını ve konumlarını öbürlerine ne ölçüde zorla kabul ettirdiğini önemsemediğini iddia ederek yanıt verecektir. Lyotard'a göre söylem, bireylerin mütehakkim konumlarına karşı tartışmacı bir tarzda mücadele ettikleri stratejik eylemdir. Ama Lyotard, herhangi türden bir anlamaya ya da konsensüse nasıl ulaşılacağı konusunda hiçbir kavrama sahip değildir.

Lyotard'ın akıl ve totalleştirici teoriye yönelik olarak yaptığı eleştiriler akli tamamen reddettiğinin iddia edilmesine yol açabilirse de, yeri geldiğinde konumuna bazı çekinceler koyar ve bu konunun eleştirel teorininkine daha fazla benzemesini sağlar. *Theory, Culture and Society* dergisinde yapılan bir mülakatta Lyotard Aydınlanma ve aklın daha nüanslı bir eleştirisinin yapılması çağrısında bulunurken, Diderot'nun çalışmalarını ne kadar takdir ettiğinden söz eder (1988a: 279 ve sonrası; 300) -bu, 1979 tarihli bir makalesinde çoktan dikkati çektiği bir konum (Lyotard, 1989: 181 ve sonrası). Bu nokta, Lyotard'ın konumunu, her zaman eleştirel akli (ve Marcuse örneğinde libidinal akli) daha araçsal ve uyumcu akıldan ayırmaya çalışmış olan eleştirel teorinin konumuna yaklaştırır.

Lyotard ve Habermas arasındaki öbür benzerlikler de, farklılıkların vurgulanmasına özen gösterilirken gözden kaçırılmıştır. Hem Lyotard hem de Habermas teori düzeyinde dilsel dönüme adım atmış ve her ikisi de dilsel edimbilgisini ve dil oyunlarını vurgulayan yapısal ya da biçimsel bir dilbilim geliştirmekten ziyade dil oyunlarının ve yargı biçimlerinin değişkenliğine ve çeşitliliğine ağırlık veren bir dil felsefesi geliştirmiştir. Göstergibilgisinin terimleriyle söylenirse, ikisi de *langue* ya da dil sistemi karşısında *parole*'ü ya da konuşmayı vurgular. Her ikisi de farklı söylem türlerinin (sözelimi teorik, pratik, estetik söylemler) kendi tikel kuralları, normları ve ölçütleri olduğunu vurgular. Bununla birlikte, Habermas'ın farklı söylem alanları içerisinde ve bunlar arasındaki çekişmeleri hükme bağlamak için bir konsensüs kavramını savunmasına karşılık Lyotard, "deyim rejimleri" arasındaki farklılıkları ve bir konsensüse ulaşmanın ya da hatta farklı konumlar a-

rasında bir hükme varılablmesini sağlayacak bir kural keşfetmenin imkânsız olduğu büsbütün farklı bir durumu vurgulama eğilimi gösterir.

Ama Lyotard'ın 1980'li yıllarda Kant'a dönmesiyle ve neo-Kantçı denilebilecek perspektiflere kaymasıyla birlikte Habermas'ın neo-Kantçı olarak yorumlanabilecek perspektifleriyle tuhaf bir *uzlaşma* belirir. Hem Habermas hem de Lyotard, Kant'ın aklı teorik, pratik ve estetik yargı alanlarına bölmesini kabul eder ve i-kisi de her biri yargı alanının kendi ölçütleri ve geçerlilik iddialarına sahip olduğu Kantçı türden kültürel farklılaşmayı savunur. Savundukları estetik teoriye gelince, Lyotard bir yüce estetiğini net bir şekilde savunurken Habermas'ı güzel estetiğini savunmakla suçlar (1984a: 79) ve böylelikle aralarındaki farklılığı Kantçı bir çerçeveye yerleştirir -bununla birlikte biz, Habermas'ın estetik üzerine bölük pörçük bir şekilde kaleme aldığı düşüncelerin bir güzel estetiğine kolayca soğurulamayacağı konusunda Jay (1989: 109 ve sonrası) ile aynı görüşteyiz. Üstelik, Lyotard erken dönem çalışmalarında deyim rejimleri arasındaki kıyaslanamaz farklılıkları vurgulamış olsa da, daha sonraları Kant'ın üçüncü eleştirisinin teorik ve pratik alanlar arasında bir bağlantı sağladığını savunmaya başlamış (1989: 393 ve sonrası) ve *The Differend*'da deyimler ile bunların farklı rejimleri arasındaki bağlantılarla ilgilenmiştir.

Dahası, paganizm (1989) ve adalet (1985) üzerine diyaloglarında Lyotard, fiilen konsensüs peşinde koşar ve edebi kurgusundaki katılımcılar diyalogun sonunda birbirleriyle büyük ölçüde anlaşmaya varırlar ve böylelikle Lyotard'ın diyaloglarda savunduğu konumları perçinlemiş olurlar. Sonuçta, Lyotard anlaşmazlığı alkışlasa da, felsefi diyalogları konsensüsü yasalaştırır. Buna karşılık, tuhaftır ki, Habermas felsefe ve edebiyat ayrımını savunsa da, *Felsefi Modernlik Söylemi* edebi kurguyu kullanan, bol miktarda retoriğe başvuran ve sık sık ahlâki ve politik bir tutku sergileyen bir büyük anlatı gibi okunabilir. Habermas konsensüsü alkışlasa da, ortaya koyduğu metin hem modern teorinin belli biçimlerine hem de postmodern karşıtlarına saldırarak anlaşmazlığı yasalaştırır. Habermas'ın tonlaması, keskin bir polemik düzeyindedir ve çoğu zaman tutkulu ve kimileyin abartılı polemiklere gir-

meyi tercih ederek nadiren ortak zemin ya da anlaşma noktaları arayışına girer. Nitekim, Habermas konsensüsü alkışlasa da yakın tarihli felsefi metinleri, anlaşmazlığı ve tartışmacılığı yasalastırır.

Sonuç olarak Habermas ve Lyotard birçok açıdan, mutad olarak yan yana konuluşlarının gösterdiğinden daha yakındır birbirine. Lyotard Habermas'ı konsensüs ve evrensel toplum teorisi için üniter bir zemin sağlamayı arzulamasından ötürü eleştirse bile, her ikisi de öbür postmodern teorisyenlerin paylaşmadıkları akıl ve yargıya ilişkin belli bazı neo-Kantçı ayrımları serimler ve savunur. Lyotard ile Habermas arasındaki tartışma bir anlamda neo-Kantçılar arasında patlak veren bir kavga sayılabilir; çünkü ikisi de belli bir neo-Kantçı alanı paylaşmaktadır. Sözgelimi Baudrillard'yla kıyaslandığında aralarındaki benzerlik çarpıcıdır.

Buna ilaveeten, Lyotard ve Habermas politik olarak da zaman zaman algılandığından daha yakındır birbirine. Lyotard çalışmalarında başlangıçta solcu motivasyonların peşinden gitmiştir ve erken dönem ultra-sol arzu mikropolitikası Deleuze ve Guattari'ye yakın olsa da, geç döneminin adalet politikası öbür postmodern teorisyenlerde bulunmayan bir tür sol/liberal politika sunar. Lyotard adalet izleği ve adil toplum peşinde koşan tek postmodern teorisyendir ve bu durum, onu adaletin ideal konuşma durumunun açık seçik bir bileşeni olduğu bir demokrasi politikasının peşinde koşan Habermas'a yakınlaştırır. Dahası, Lyotard gibi Habermas'ın da farklılıklar karşısında anlaşmanın nasıl sağlanacağı, tartışma ve çekişme yoluyla konsensüse nasıl varılacağı üzerinde yoğunlaşan bir söylem politikası teorisi vardır. Aslında, hem Habermas'ın hem de Lyotard'ın söylem politikası buyurgan söylemlerin otoritesini sorgular ve marjinal söylemlerin söyleşiye dahil olabilecekleri ve politik ve öbür türde tartışmalara daha adanmış katılabilecekleri koşulları özgülleştirir. Bu nokta Lyotard'ın açık seçik bir izleğidir ve yukarıda aktarılan pasajda Honneth'in (1985) savunduğu gibi, Habermas'ın marjinal seslerin karar almaya ve konsensüse katılmasına izin veren bir yordamsal yaklaşım sağladığı savunulabilir. Böylelikle, 1980'li yılların sonrasındaki yazılarında ikisi de hem öbür postmodern teorisyenlerin bazılarından hem de klasik Marksizmden farklı olan bir tür sol/liberal demokratik söylem politikasının peşinden gider.

Bundan dolayı, hem Habermas hem de geç dönem Lyotard postmodern arzu politikasından ve kültür devrimi anlayışından önemli ölçüde ayrı durur; ikisi de adaleti ve söylem politikasını savunur ve yeni toplumsal hareketlere duygudaşlıkla yaklaşır (bkz. Habermas, 1987a: 391 ve sonrası). Lyotard ile Habermas arasında teori ve politika düzeyinde önemli farklılıklar da vardır elbet. Habermas'ın konsensüsü güçlü bir şekilde vurgulamasına karşılık, Lyotard anlaşmazlık, tartışmacılık ve farka ağırlık verir. Aslında farklılık nosyonu, Habermas'ı Lyotard'dan ayıran başlıca uçurumdur. Hem teorik hem de politik alanda Habermas genellikle farklılıklar arasında bir hükme varmanın ve konsensüs sağlamanın mümkün olduğunu düşünürken, Lyotard farklılıkların muhafaza edilmesini ve dile getirilmesini ister. Ayrıca, Habermas geleneksel Alman tarzı sistemleştirici felsefeye meylederken Lyotard kararlı bir şekilde anti-sistemattir.

Bu bakımdan Lyotard'ın düşüncesi aslında Habermas'inkinden ziyade Adorno'nun düşüncesine benzer. Hem Adorno hem de Lyotard, sistematik felsefeyi reddederken mikroanaliz ve felsefi eleştiriyile uğraşmıştır. Her ikisi de araçsal aklın eleştirisini yürütür, kapitalizme saldırır ve modernist sanattan yana çıkar. İkisinin arasında önemli farklılıklar olmasına rağmen Lyotard çoğu zaman Adorno'dan olumlu bir şekilde söz eder ve ona göndermeler yapar. "Şeytan Olarak Adorno"da Lyotard o dönemki Nietzscheci onaylama felsefesinden hareketle (1973) Adorno'nun olumsuzlama felsefesini eleştirmiş olsa da, daha sonraları Adorno'yu daha olumlu bir gözle değerlendirir, kendi mikroanalizi ve spekülâtif metafizik eleştirisi ile Adorno arasındaki akrabalığa dikkati çeker (1988c: 121). Aslında, Adorno'nun Auschwitz'den sonra spekülâtif felsefe olamayacağını bildiren hükmü *The Differend*'a musallat olmuştur. Bu çalışmada Adorno'nun spekülâtif felsefe eleştirisine yapılmış birkaç gönderme vardır ve metin boyunca Adorno'ya imtiyazlı bir yer tanınır (bilhassa bkz. Lyotard, 1988c: 86 ve sonrası).

Her ne kadar Adorno sanata Lyotard'ın yaptığından daha fazla özgürleşimci bir güç atfetme eğiliminde olsa ve kendi konumlarını bir yüce estetiğiyle özdeşleştirmese de, Lyotard'ın modernist estetiği de Adorno'nunkine benzer.¹¹ Lyotard modern sanatla tutku de-

11. Lyotard'ın postmodern sanat hakkında söylediği hemen her şey, yani post

recesinde ilgilense bile "sahici sanat"a Adorno'nun atfettiği bilişsel ya da özgürleşimci gücü atfetmez. Lyotard sanatı daima bilişsel içgörülerden ziyade ürettiği "yeğlilikler"den ya da duygulardan ötürü takdir etmiştir ve yakın tarihli bir metninde şöyle yazar: "Estetikte ve sanatta söz konusu olan, kendi benliğinden bir şeyler hissetmek ya da başka insanların bir şeyler hissetmesini sağlamaktır" (1988b: 28). Adorno'ya göre estetik alanı, öznenin tamamen özerk olduğu ve araçsal rasyonelliğin koyduğu kısıtların ötesinde yer aldığı bağımsız bir öznellik alanıdır. Adorno sahici sanata kuvvetli bir bilişsel güç olarak, toplumsal eleştiri vasıtası olarak ve bir özgürleşim aracı olarak imtiyazlı bir yer verir. Lyotard erken döneminde teori karşısında sanat ve imgeden yana çıkmış olsa da (Adorno'ya tamamen yabancı bir tarzda), daha sonraları sanat konusundaki iddialarında daha ılımlı bir yol tutturmuştur. Ama iki teorisyen de modernist sanatı alkışlamış, bunun karşılığında sanat ve estetik teori ikisinin de teorik konumlarını şekillendirmiştir.

Nitekim. Lyotard ile Frankfurt Okulu arasındaki tartışmalar, bir anlamda kardeşler arasında geçen bir dizi rekabet olarak, oldukça önemli benzerlikleri ve oldukça kesin düşmanları paylaşmakla birlikte akrabalar arasındaki sürekli hırgür esnasında patlak veren kavgalar olarak okunabilir. Eleştirel teori ve postmodern teorisinin kendi aralarında daha üretken bir diyalog kuramamış olmaları talihsizliktir, çünkü bir anlamda birbirlerinin güçlü ve zayıf yanlarını karşılıklı olarak tamamlamaktadırlar. Postmodern teori son yıllarda ortaya çıkan yeni teknoloji, kültür ve tecrübe biçimlerini kavramsallaştırarak sivrildi. Daha önceleriyse yeni toplumsal koşulları, pratikleri ve tecrübeleri kavramsallaştırarak ve radikal toplum teorisi ve politikasını bu yeni toplumsal-tarihsel koşulların ışığında yeniden düşünerek radikal toplum teorisi bayrağını önde götürmenin eleştirel teori olduğunu savunmak mümkün. Günümüzde yeni toplumsal-tarihsel koşulların, biçimlerin ve tecrübelerin ortaya çıktığı doğruysa eğer, hiç kuşku yok ki bugün eleştirel teorisinin bu feno-

modern sanatın sunulamaz olanı sunmaya çalışan, yeni kurallar yaratmaya ve yeni hamleler yapmaya çalışan, sürekli yenilik arayan bir sanat olduğu yollu sözleri (1984: 71 ve sonrası), postmodern sanattan ziyade modernist sanatın programını daha doğru bir şekilde betimlemektedir. Bu yüzden, Lyotard'ın onu ultra-modernist Adorno'ya yakınlaştıran modernist bir estetik barındırdığı konusunda ısrar edeceğiz.

menleri analiz etmesi, eleştirmesi ve kavramsallaştırması, radikal toplum teorisi ve politikasını bu değişimlerin ışığında geliştirmesi ve yeniden düşünmesi gerekir. Gelgelelim, eleştirel teorisyenlerin çoğunluğu bu meydan okumalarla hesaplaşmadı; ya postmodern denilen toplum ve kültüre geleneksel eleştirel teori konumlarından hareketle *en masse** saldırdı ya da Habermas gibi modernliği savunurken postmodern teorilere ilişkin ideoloji eleştirileri sundu. Postmodern teorinin upuygun teorileştirmeksizin ele aldığı savunulabilecek yeni toplumsal koşullara ilişkin bir teorinin geliştirilmesinde kullanılabilecek çerçeveyi, metodolojiyi ve konuları eleştirel teorinin sağlamasından ötürü talihsiz bir durumdur bu.

Bununla birlikte, sonuç olarak, herhangi bir değişkesi altında ne eleştirel teorinin ne de postmodern teorinin içinde bulunduğumuz çağa ilişkin bir teori için upuygun bir model önerdiği kanısında olduğumuzu vurgulamak istiyoruz. Sözelimi, hem postmodern teorinin hem de Habermas'ın meseleye tek yanlı baktıklarını ve önemli düzeltilere ve telafilere ihtiyaçları olduğunu düşünüyoruz. Bir yandan, Habermas, kitap boyunca irdelediğimiz postmodern teorinin önemli bir zayıflığını telafi etmektedir: Aşırı bireycilik ve öznelerarasılık, iletişim ve konsensüs kavramlarının eksikliğidir bu. Biz, her ne kadar konsensüsün arzu edilirliliğini abartsa ve anlaşmazlık, paraloji ve farklılıkların muhafazasını önemsemese de, Habermas'ın ego/alter modelini ve öznelerarasılığı güçlü bir şekilde vurgulayışını postmodern teorinin aşırı bireyciliğine tercih edilebilir buluyoruz.

İçinde bulunduğumuz çağa ilişkin eleştirel bir teori ve politika inşa etme perspektifinden baktığımızda Habermas ve Lyotard'ın önemli açıkları da paylaştıklarını düşünüyoruz. İkisi de dilisel bir dönüm noktasına adım atar ve toplum teorisinden uzaklaşarak felsefeye doğru tedricen yol alırlar. Habermas'ın yaptığı politik müdahaleler model oluşturunca birer örnek olsalar ve klasik toplum teorisinin izleyeceği güzergâha ve çağdaş toplum teorisinin geliştirilmesine bu kitapta ele aldığımız teorisyenlerin herhangi birinden daha fazla ilgi göstermiş olsa da, adım attığı dilisel ve iletişimsel dönüm noktası onu içinde bulunduğumuz çağa ilişkin bir eleştirel teori geliştirmekten uzaklaştırmış, neo-Kantçı felsefi pers-

* Kitle olarak, toptan. (ç.n.)

pektiflere doğru sevk etmiş ve teorik, pratik ve estetik akıl alanında bir iletişimsel eylem teorisi geliştirmesine yol açmıştır. Klasik eleştirel teorinin kapitalist sistem içerisindeki gelişmeleri Marx'ın ölümünden günümüze dek Marksçı teoriyi güncelleştirip yeniden inşa ederek tasvir etmesine karşılık Habermas, *Meşruluk Krizi*'nden bu yana, içinde bulunduğumuz çağa ilişkin eleştirel bir teori geliştirmekten ziyade felsefe ve klasik toplum teorisinin soruşturulmasına yönelmiştir. Belli bazı açıkları Habermas'la paylaşılan Lyotard da buna benzer bir dönüm noktasına adım atmıştır.

Bundan dolayı, eleştirel teori ile postmodern teori arasındaki kırılganlıklar, toplum teorisinin uygun metodolojisinin ne olabileceği, çağımıza ilişkin en aydınlatıcı ve yararlı perspektiflerin hangileri olabileceği ve uygun radikal politika tipinin neye benzeyeceği konusunda sorular doğurmaktadır. Bu nedenle, son bölümde bir toplum teorisi ve radikal politika modeli üzerine, hem eleştirel teoriden hem de postmodern teoriden yararlanırken onların kısıtlılıklarını alt etmeye girişen bazı perspektifler sunacağız. Bu aynı zamanda postmodern teorisinin katkılarını ve kısıtlılıklarına ilişkin son bir analiz yapma fırsatı da sağlayacak.

VIII

Eleştirel toplum teorisinin yeniden inşasına doğru



Kapsamlı bir postmodern perspektifler ve konumlar dizisi olduğunu, postmodern teorilerin oldukça farklı teorik ve politik amaçlarla kullanılabileceğini önceki bölümlerde gördük. Postmodern teoriler modernliğe saldırmak ya da modernliği savunmak için, radikal politikayı yeniden inşa etmek ya da böyle bir politikanın imkânsız olduğunu ilan etmek için, Marksçı teoriyi zenginleştirmek ya da suçlamak için, feminist eleştirileri desteklemek ya da bu eleştirileri zayıflatmak için kullanılabilir. Bununla birlikte, postmodern teorilerin neredeyse tamamı, çeşitli yerleşik akademik disiplinler - felsefe, toplum teorisi, ekonomi, edebiyat gibi- arasındaki sınırları

havaya uçurur ve yeni bir tür disiplinlerüstü söylem üretir. Postmodern teorisyenler modern teorinin büyük bir kısmı açısından tipik olan temsil, hakikat, rasyonellik, sistem, temel, kesinlik ve tutunum ideallerinin yanı sıra özne, anlam ve nedensellik kavramlarını da eleştirir. Hassan'ın da belirttiği gibi, postmodern teoriler, bir "maske indirme" kültürünün parçasıdır ve bu kültürün anahtar ilkeleri şunlardan ibarettir: "Yok etme, çözme, yapıbozum, merkezileştirme, yerinden çıkarma, farklılık, kesintililik, ayrıştırma, gözden yitiş, bozma, tanımları bozma, gizemini bozma, parçalama, meşruluğu bozma" (1987: 92).

Elinizdeki kitapta yaptığımız eleştirel soruşturmalarda çeşitli postmodern teoriler arasındaki farklılığı vurguladık ve postmodern teorinin modernlikten ve modern teoriden radikal bir kopuşu ilan eden aşırı bir kanadı ile postmodern içgörülerini toplum teorisini ve radikal politikayı yeniden inşa etmek için kullanan başka bir yenden inşacı kanat arasında bir ayrım yaptık. Aşırılıkçı postmodern teoriler (Baudrillard, bazı boyutlarıyla Lyotard, Foucault, Deleuze ve Guattari) günümüze uygun yeni teoriler ve politikaya çağrıda bulunurken modern teorinin radikal bir eleştirisini yürütür. Gelselelim, yeniden inşacı postmodern teoriler (Jameson, Laclau ve Mouffe, Flax ve öbür postmodern feministler) kendi teorik ve politik perspektifleri içerisinde modern ve postmodern konumları bileştirir.¹

Bu saptamanın ışığında, modernliğe ve modern teoriye yönelik aşırılıkçı postmodern eleştirilerin, modernliğin zanlı görünümleriyle birlikte Aydınlanma, demokrasi ve toplum teorisinin ilerici mirasından vazgeçmelerinin hatalı olduğunu savunmak istiyoruz. Postmodern eleştirinin büyük bir kısmının aşırıya kaçtığını, soyut

1. Postmodern teorideki aşırılıkçı ve yeniden inşacı izlekler dediğimiz izlekler, şimdiye kadar tartıştığımız teorisyenlerde değişen derecelerde bulunmaktadır. Modern teoriyi tamamen reddeden Baudrillard, aşırılıkçı bir postmodernist'in ideal tipidir. Foucault ve Lyotard gibi teorisyenler aşırılıkçı ve yeniden inşacı eğilimleri bileştirirken, Jameson ile Laclau ve Mouffe gibi teorisyenlerin yeniden inşacı tarafları ağır basar. Ayrıca, modern teoriden ve modernlikten tamamen kaçabilmenin mümkün olup olmadığı da sorulabilir; ve Baudrillard ile Kroker ve Cock gibi aşırılıkçı postmodern teorisyenlerde bile birçok modern öğenin bulunduğu savunulabilir; ama bu teorisyenlerin modern teoriden kopuşları, ortaya attıkları yeni konumlar ve perspektifler, onlara "aşırılıkçı" yaftasını kazandırmaya yetecek denli önemlidir.

olduğunu ve değerinden hâlâ bir şey yitirmemiş olan teorik ve politik projeleri yıkıcı olduğunu düşünüyoruz. Aşırılıkçı postmodern teorisyenler eleştirel toplum teorisinin öte-teorik varsayımlarını (temsil, toplumsal tutunum ve eylemlilik) yadsıyarak, hatta çağdaş postmodern toplumda "gerçeklik" in fragmanlar halinde çözüldüğünü ve öznelere ortadan yok olma sürecinde olduğunu iddia ederek (Baudrillard) eleştirel toplum teorisi nosyonunu bir köşeye fırlatıp atmak istiyor. Öbür postmodern teorisyenler, modern teorisinin indirgeyici, aşırı ölçüde totalleştirici olduğunu ve temellere ilişkin mitlere yaslandığını ileri sürüyor (Foucault, Lyotard, Deleuze ve Guattari, Laclau ve Mouffe). Bu eleştiriler modern teorisinin belli bazı görünümelerini doğru bir şekilde tasvir ediyor olsa bile, modern gelenek içerisinde postmodern eleştirilerin önemli boyutlarını öndelerken, bunların aşırıya kaçıp modern teori ve modernliği bütünüyle reddedişinden uzak duran teorisyenler de var (bkz. Antonio ve Kellner, 1991a).²

Modern teorisinin neredeyse tamamında gereğinden fazla totalleştirici ve pozitivist akımlar olsa bile, bizzat modern teori içerisinde pozitivist, bilimciliğe ve indirgemeciliğe karşı çıkan eleştiriler de vardır. Bütün bir modern teori geleneği (örneğin, Marx, Dewey, Weber ve yorumbilgisi), teorisinin düşünümsel ve özeleştiril olması, kendi önvarsayımlarının, çıkarılarının ve kısıtlılıklarının farkında olması yönünde çağrı yapar. O nedenle bu gelenek dogmatik değildir; kesinlik, temel ve evrensel yasalar arayışından sakınarak yanlışlanmaya ve gözden geçirilmeye açık durur (modern teorisinin büyük kısmı bu günahların bazılarında kaçınmayı beceremese bile). Modern teorideki bu eleştirel izlekler bilimci olmayan, yanılabilir, yorumbilgisel ve yeni tarihsel koşullara, teorik perspektiflere ve politik uygulamalara açık duran bir teori modeli sunar. Bundan dolayı biz modern teorideki eleştirel geleneğin

2. "Modern teori" terimini, felsefeden toplum teorisine ve psikanalize kadar uzanan modern teorik söylemleri kapsayan genel bir kategori olarak kullanmaktayız. Antonio ve Kellner, 1991a'yı izleyerek, modern teorisinin kimileyin aynı düşünürde ya da okulda gömülü olarak hem eleştirel hem de dogmatik öğeleri içerdiğini savunuyoruz. Bu bölümde yaptığımız öte-teorik tartışma, Robert Antonio ile yaptığımız konuşmalara çok şey borçludur ve her ne kadar burada geliştirilen konuların hepsini paylaşmasa da, onunla kurduğumuz diyalog, iddialarımızı ve sözcük dağarımızı keskinleştirmemize büyük ölçüde yardımcı oldu.

bugün toplum teorisi açısından hâlâ yararlı olan perspektifler, metodlar ve kavramlar sağlamayı sürdürdüğüne ve bu geleneği büsbütün reddetmenin bir hata olduğuna inanıyoruz.

Buna ilaveten, modern toplum teorisyenlerinin en iyileri modernliğin içerisindeki farklılaşma ve bölük pörçükleşmeyi tanıırken, modernliğin bütünleştirici ve makroskobik görünümüne hitap eden bir dil sağlamaktadırlar. Modern teori geleneği artan toplumsal rasyonelleşme, bireyleşme ve farklılaşma gibi fenomenleri analiz ederek modern toplumların artan karmaşıklığı konusunda analizlere girişti (Marx, Weber, Habermas). Modern toplumları oluşturan metalaşma, kitleselleşme, şçyleşme ve tahakküm gibi makroskobik süreçleri analiz etti. Aslında, modern toplumların yapılarını, oluşturucu öğelerini ve güzergâhlarını analiz eden klasik toplum teorisi temelde bir modernlik teorisiydi (Antonio ve Kellner, yayımlanma aşamasında). Nitekim, modern toplum teorisinin tarihsel görevi, ekonomi, devlet, toplum ve kültürün geleneksel toplumlardan ayrılan tarihsel olarak özgül türden bir toplumsal örgütlenme oluşturacak şekilde etkileşime geçme yollarını analiz etmektir. Modern teorisyenlerin kimileri ekonominin önceliğini vurgularken kimileri devletin ya da bürokrasinin önceliğini vurguladı, daha başkaları da modern kültürün ve değerlerin işlevini vurguladı ve bu farklı alanlara farklı yapısal ve nedensel önem atfetti. Ama belli başlı modern toplum teorisyenlerinin hepsi de modern toplumların temel yapılarını ve süreçlerini analiz etmeye girişmişlerdir.

Genel olarak postmodern teorisyenler bu projeyi reddeder. Lyotard gibi kimileri böylesi totalleştirici analizlerin kaçınılmaz derecede indirgeyici olduğunu ve totaliter düşünme tarzına ve politik baskıya yardımcı olduğunu iddia eder. Baudrillard gibi başkaları, bir hiper-parçalı, medyayla dolup taşan toplumda görüntü ve gerçeklik, gösterge (sign) ve gönderge (referent) arasındaki farkı anlatmanın imkânsız olduğunu ve bu nedenle ayrımlar, bağlantılar ve daha önceleri klasik toplum teorisinin alameti olan sistemik analizler yapılamayacağını ileri sürer. Bundan dolayı, aşırılıkçı postmodernistlere göre, toplumsal gerçeklik belirlenime ve haritalandırmaya elverişli olmayıp, yapabileceğimiz en iyi şey çözümlü dağılmakta olan bir toplumsal düzenin fragmanları içerisinde yaşamaktır.

Jameson gibi yeniden inşacı postmodern teorisyenler bile postmodern durumu sersemletici ölçüde karmaşık bir "hiper-uzam" olarak teorileştirme eğilimindedir. Jameson'a göre postmodern kapitalizm yalnızca yüksek kültür ve aşağı kültür arasındaki değil, gerçeklik ile gerçekdışılık arasındaki, kurmaca ile tarih arasındaki daha önceden var olan katı sınırları ve ayrımları siler. Değerler, politika ve yaşantıda postmodern kültür eşanlı cereyan eden bir kriz üretir. Ama Jameson durumun meşum olduğu duygusuna kapılsa ve "bizzat bina edilmiş olan uzam(daki) bir mutasyon...henüz öz-nede buna eşdeğerli olan bir mutasyonun eşlik etmediği nesnedeki bir mutasyonu" (1984a: 80) betimlese de, Baudrillard'ın şeyleşmeyle yaptığı sözleşmeyi reddeder ve bu değişimleri açıklayacak yeni harita yapma stratejilerinin geliştirilmesi çağrısında bulunur; ve bu doğrultuda estetik, teori ve politikayı gözden geçirmeye girer.

Kapitalizmin toplumsal hayatın gitgide daha çok alanına nüfuz edip bunları şekillendirdiği ve bunun Reagan, Bush, Kohl ve Tori muhafazakârlığı rejimleri altında gittikçe berraklaşan ve arsızlaşan bir süreç olduğu konusunda Jameson'la aynı görüşteyiz. Nitekim biz, postmodern teorinin toplumsal haritalandırmanın sonunu Baudrillard üslubuyla ilan ettiğini değil, klasik toplum teorisini güncelleştiren ve gözden geçiren daha gelişkin ve çağdaş haritaların yapılmasına katkıda bulunduğunu düşünmekten yanayız. Postmodern teoriler klasik toplum teorisinin büyük bir kısmının ihmal ettiği mikro ve marjinal fenomenlerin haritasını yapar ve sık sık geçmişin büyük teorileri tarafından bastırılan farklılıkları, çoğullukları ve heterojenlikleri değerli kılar. Ama postmodern teori, fragmanlar halinde harita yapmak ve modern toplum teorisinin odak noktasını oluşturan toplumsal yapının daha sistemik görünüşleri ve bağıntılarını ihmal etmek eğilimindedir. Biz bundan dolayı modern ve postmodern teorinin kritik eklemlenmelerinin gerçekleştirilmesi çağrısında bulunuyoruz. Böyle bir eklemlenme, toplumsal örgütlenmenin ve çatışmalarının daha kapsamlı görünüşlerinin yanı sıra fragmantasyon görünüşlerinin ve çeşitli mikro-bölgelerin de haritasını yapacaktır. Bunun sonucunda postmodern teorinin makro teoriyle tüm köprüleri atmasını reddederken, ortaya koyduğu önerilerin bazılarını teorisinin yeniden inşası amacıyla ele alıyoruz.

Postmodern teorisyenler *per se* toplum teorisi yapıyor olmayıp

daha ziyade sosyolojik analiz, edebi ve kültürel okuma, tarihsel teorileştirme ve felsefi eleştiri fragmanlarını eklektik bir tarzda bileştirmektedir. Postmodern teorisyenler toplum teorisi karşısında kültürel ve felsefi analizi imtiyazlı kılma eğilimindedir ve bundan dolayı içinde yaşadığımız toplumsal dünyanın en tayin edici karakterdeki belirleyenleriyle hesaplaşmayı becerememektedir. Oysa biz, postmodern teorinin büyük bir kısmının tersine, toplum teorisi projesinin değerli bir proje olmayı sürdürdüğüne inanıyoruz. Bireyler nasıl kendi uzamsal çevrelerini tartışma konusu edebilmek için kendi kentlerinin haritasına ihtiyaç duyuyorlarsa, toplumsal süreçleri akıllıca analiz etmek, tartışmak ve bunlara müdahale edebilmek için de toplumlarının haritalarına ihtiyaç duyarlar. Bize göre toplum teorileri çağdaş toplumun haritalarını sağlar. Toplum teorileri, çağdaş toplumun örgütlenmesine, kurucu toplumsal bağınlarına, pratiklerine, söylemlerine ve kurumlarına, tümleşik ve bağımsız görünümüne, çatışmalı ve parçalayıcı görünümüne, iktidar yapılarına ve ezme ve tahakküm tarzlarına ilişkin haritalar sunar. Toplum teorileri bu öğelerin özgül toplumları oluşturacak şekilde birbirlerine nasıl uygun düştüklerini ve toplumların nasıl işlediğini ya da işlev göremediğini analiz eder.

Bundan dolayı, toplum teorileri, toplumlara ilişkin modeller ve bilişsel haritalar ve sözcelimi ekonomi, devlet, toplumsal kurumlar, söylemler, pratikler ve kültürün bir toplumsal sistem üretecek şekilde nasıl etkileşime geçtiklerini görebilmemizi sağlayan "büyük fotoğraflar" üreterek toplumsal gerçekliğe ilişkin kılavuzlar sağlar. Toplum teorisi, toplumsal gerçekliğin farklı bölgelerinin planını çizer ve bunlar arasında bağlantılar kurar ve toplumsal hayatta ya da gündelik bireysel hayatta ekonomi, devlet, cinsellik ya da söylem gibi farklı güçlerin icra ettikleri nedensel iktidarı teorileştirir. Modern toplum teorisi, toplumun büyük ya da makroyapılarını ve bağınılarını analiz eden bir gelenek içerir; başka bir gelenekse gündelik hayatın mikroöğelerine odaklanır; ve son yıllarda bu iki geleneği bileştirme yönünde girişimler olmuştur. Biz makro teorinin önemini sürdürdüğüne inanıyoruz ve makro analize yönelik postmodern saldırının çeşitli postmodern teorilerde çıkmazlara ve boşluklara yol açtığını savunuyoruz. Bizim benimsediğimiz konum, sürekli değişen toplumsal süreçler karmaşasına ilişkin

sabit ve tüketici bir bilgi üretmenin imkânsız olmasına karşılık, toplumun temel bölgelerine, yapılarına, pratiklerine ve söylemlerine ve bunların nasıl oluşturulup etkileşime girdiklerine ilişkin bir harita yapılabilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Nitekim, bu sonuç bölümünün geri kalanında disiplinlerüstü toplum teorilerini ve mikroanaliz ile makro analizin bileştirilmesini savunacağız.

Ekonomi, devlet ve bu alanlar ile toplum, kültür ve gündelik hayat arasındaki etkileşime dair bir analizin eksikliğinin postmodern teoriyi hükümsüz kıldığına ve bizzat toplum teorisinden boşu boşuna vazgeçilmesine yol açtığına inanıyoruz. Daha önce gördüğümüz gibi, hiçbir postmodern teorisyen ekonomiye ilişkin, kapitalizm içerisindeki çağdaş gelişmelere ilişkin upuygun bir analiz sunmaz ve birçoğu politik ekonomiden tamamen kaçınır. Postmodern teoride devlete ilişkin hiçbir sistematik açıklama olmadığı gibi, ekonomi, devlet ve öbür toplumsal alanlar ve süreçler arasındaki ilişkilere dair tözsel herhangi bir analiz de yoktur. Postmodern teorisyenlerin kimileri medyanın oynadığı temel rolü ihmal eder (Foucault) ya da medyanın analizini politik ekonomiden ayırır (Baudrillard). Ve postmodern teorilerin hiçbirisi sistemik bir örgütlenme olarak topluma ilişkin bir teori sunmaz; ve özgül toplumsal bağınıtları, kurumları ve örgütlenmesi olan bir üretim tarzı anlamında da bir toplum teorisini sunamaz.

Bizim projemize verilecek postmodern bir yanıt, radikal ölçüde yeni bir toplumsal-tarihsel durum içerisinde yaşadığımızı, yeni toplumsal durumların geçmişteki tüm teorileri eskittiğini ve yeni teorileştirme tarzlarına davetiye çıkardığını söyleyecektir. Biz buna iki koldan yanıt verebiliriz: (1) Bunun gibi aşırı bir iddianın yeterince gerekçelendirilmediğine; (2) böyle bir gerekçelendirmenin tam da modern teorilerin karakteristiği olan türde öte-teorik argümantasyonu gerektireceğine inanıyoruz. Tamamen yeni bir postmodern durum içerisinde olduğumuzu ileri sürmek, tarihteki yeni bir aşamaya ilişkin yeni bir çağ teorisini önceden varsayar -bu, anlatsal ve totalleştirici analize yönelik eleştirileri gözönünde tutulduğunda oldukça büyük bir iddia oluyor- ve hiçbir postmodern teori böyle bir kopuşu upuygun teorileştirmiş değildir (8.B'deki daha ayrıntılı tartışmaya bakınız). Bu sonuç bölümünün gidişatı içerisinde savunacağımız kendi konumumuz, modernlik ile henüz uygun bir tarz-

da teorileştirilmemiş olan yeni bir toplumsal durum arasında yer alan bir sınır bölgesinde yaşamakta olduğumuzu belirtir. Bu geçiş çağında geçmiş ile aramızdaki süreklilikleri ve yeni olanı, yani "postmodern" fenomenleri teorileştirmek açısından hem modern teoriler hem de postmodern teoriler yararlıdır.

Ayrıca biz, postmodern teorinin karakteristiği olan türde kültürel ve toplumsal-politik analizi uygun bir tarzda yapmanın, en iyi postmodern teorilerin konusunu oluşturan (iktidar ve bilgi bağlantıları; psikiyatri, tıp ya da hapishanelerdeki mikro-iktidar öbekleri; simülasyonlar ve medya; ve yeni teknolojiler gibi) özgül fenomenlerin bağlamsallaştırıldığı bir toplum teorisini gerektirdiğini savunacağız. Jameson'ın mahirane bir şekilde tanımlandığı gibi (1981a), toplumsal-ekonomik dinamiklerin diyalektik aydınlatımları olarak edebi ya da kültürel analiz kullanılabilir hiç kuşkusuz, ama böyle bir okuma edebi ya da kültürel analizin toplum teorisi tarafından tasvir edilen daha geniş bir alanda bağlamsallaştırılmasını gerektirir. Bu da zaten herhangi bir kültürel ya da teorik analizin bağlamsallaştırılması için zorunludur. Sözgelimi, bir toplum teorisi olmaksızın hiçbir upuygun televizyon teorisi geliştirilemez ve kapitalist bir toplumda bir kapitalizm teorisi ve böylece bir politik ekonomi teorisi olmaksızın hiçbir upuygun toplum teorisi geliştirilemez (bu argümanın ayrıntılandırılarak geliştirilmesi için bkz. Kellner, 1990).

Postmodern teori Marksçı ekonomizme, işçiciliğe ve devletçiliğe başarılı bir şekilde meydan okumuş olsa da, genellikle ekonomi ve üretim sorunlarını ihmal etmiştir ve halihazırda içinde yaşadığımız toplumun en önemli yapısal belirleyicileri olmayı sürdürdüğü savunulabilecek sermaye ile devlet hakkında söyleyebileceği pek az şey vardır. Postmodern teori mikro fenomenler üzerinde odaklanabilmek için ekonomiyi merkezsizleştirmek ister ve bu hamle Foucault örneğinde görüldüğü gibi bazı önemli sonuçlar üretebilirse de, biz, ekonominin kapitalist bir toplumda merkezi bir yapılandırıcı kurum olarak durduğunu ve ekonomiyi postmodern teoride görüldüğü ölçüde ihmal etmenin bir hata olduğunu savunuyoruz. Bizim perspektifimizden bakıldığında toplum, kültür ve politika teorisi bir kapitalizm teorisinden ve hem bağımsız dinamikleri çerçevesinde hem de kapitalist bir üretim tarzındaki iç bağlantıları çer-

çevesinde kapitalizmin çeşitli düzeyleri ve kurumları arasındaki sistemik bağintılarına ilişkin bir analizden ayrı tutulamaz. Nitekim, postmodern teorinin analiz ettiği türden yeni fenomenlerin varlığının geçmişteki toplum teorilerinin tamamının yeniden inşa edilmesini gerektirdiğini savunsak bile, toplumsal fenomenleri kapitalizmin günümüzdeki aşamasına ilişkin bir teori çerçevesinde analiz eden neo-Marksçı teorilerin hâlâ önemli olduklarında ısrar ediyoruz. Bu perspektiften bakıldığında, politik ekonomiyi ilke olarak dışlayan postmodern teorinin soyut ve kör olduğunu, içinde bulunduğumuz çağın temel süreçlerini ve gelişimlerini upuygun analiz etmekten aciz olduğunu düşünüyoruz.

Toplum teorisyenlerinin birçoğunun harita yapma işlevlerini hantal, indirgeyici, özelleştirici ve sorunlu tarzlarda icra etmeye giriştiklerine hiç kuşku yok. Bu bakımdan modern toplum teorisinin bazı tehlikeleri ve kısıtlılıkları konusunda postmodern teorinin yaptığı ikazlar önemlidir. Ama biz, postmodern teorinin toplum teorisini tamamen reddetme eğiliminin sakatlayıcı ve karşı-üretken olduğunu düşünüyoruz. Böyle olmakla birlikte, kısıtlılıklarına rağmen postmodern teorinin, içinde bulunduğumuz çağa uygun bir eleştirel toplum teorisine ve radikal politika geliştirilmesi açısından önemli katkılar barındırdığına inanıyoruz. Postmodern teorinin modern teoriye ilişkin itirazları, toplum teorisyenlerini geçmişteki modellerin kısıtlılıklarından bazılarını görmeye zorlamaktadır. Postmodern teorinin yeni toplumsal-tarihsel durumların taşıdığı önem konusunda ortaya attığı iddialar yeni bir teorileşmeye gidilmesini ve daha önceki ortodoksilerin gözden geçirilmesini gerektirmektedir ve böylelikle içinde bulunduğumuz çağa ilişkin eleştirel analizin yeniden canlandırılması potansiyelini beslemektedir.

Daha özgül olarak söylenirse, postmodern teorinin katkıları modernliğin kurumları ve söylemlerine ve bunların özneleri normalleştirme ve disiplin altına alma yollarına ilişkin ayrıntılı tarihsel soykütüklerini (Foucault); arzunun kapitalizmde sömürgeleştirilmesine ve potansiyel olarak faşist öznelerin üretilmesine ilişkin mikroanalizleri (Deleuze ve Guattari); kitle iletişim araçlarının, enformasyon sistemlerinin ve teknolojinin politika, öznellik ve gündelik hayatın doğasını radikal ölçüde değiştiren yeni denetim biçimleri olarak teorileştirilmesini (Baudrillard ve Jameson); mikro-

politikanın, yeni toplumsal hareketlerin ve toplumsal dönüşüm konusunda yeni stratejilerin taşıdıkları önemin vurgulanmasını (Foucault, Deleuze ve Guattari, Lyotard, Laclau ve Mouffe); modernliğin sakat felsefi bileşkelerinin eleştirilmesini (Derrida, Rorty ve Lyotard); ve feminist teori ile postmodern teorinin yeni sentezlerini (Flax, Fraser ve Nicholson) içermektedir.

Ne var ki, daha önce savunduğumuz gibi, şimdiye kadar geliştirilmiş bulunan postmodern teorilerde çok önemli çatlak ve gedikler var. Postmodern teorilerin çoğunluğu indirgeyici, rakip perspektiflere dogmatik tarzda kapalı ve aşırı derecede dar görüşlü olmaya eğilimlidir. Yine çoğunluğu politik ekonomiyi ihmal eder ve toplumun ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel düzeyleri arasında upuygun bağlantılar sunmaktan acizdir. Biz, postmodern teorinin bu kusurlarına karşı, daha çok-boyutlu ve çok-perspektifli toplum teorilerinin yeniden inşa edilmesine çağrıda bulunacağız. Bu gündemi aşağıdaki bölümcede ortaya atıyoruz.

A. ÇOK-BOYUTLU VE ÇOK-PERSPEKTİFLİ BİR ELEŞTİREL TEORİYE DOĞRU

Çok-boyutlu bir eleştirel teori toplumsal gerçekliğin çeşitli düzeyleri ya da bölgelerinin göreceli özerkliğini ve bunların özgül bir toplumsal örgütlenme tarzını oluşturacak şekilde etkileşime girme yollarını analiz edecektir. Çok-boyutlu bir eleştirel teori diyalektiktir ve indirgeyici değildir. Toplumun ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel boyutlarını analiz eder ve toplumsal fenomenlerin bu boyutlardan herhangi birine indirgenmesini reddeder. Diyalektik bir teori toplumsal fenomenleri birbirleriyle ve başat toplumsal örgütlenme tarzıyla bağıntılandırıran dolayimleri ya da iç bağlantıları betimler. Sözelimi, reklamcılığın diyalektik bir analizi, reklamcılığın kapitalist ekonomide ortaya çıkışını ve ekonomik işlevlerini ve etkilerini analiz edecek, ama aynı zamanda reklamcılığın belli kültürel biçimleri nasıl temellük ettiğini ve bunun karşılığında kültürel üretimi nasıl etkilediğini de gösterecek ve bunun yanı sıra reklamcılık tekniklerinin politikada nasıl özümsemiğini ve politikayı dönüştürdüğünü analiz edecektir. Böyle yapılırca da reklam-

cılık, politika, kültür ve toplumsal hayat arasındaki iç bağlantılar analiz edilmiş olur (Bkz. Harms ve Kellner, 1991).

Böylelikle diyalektik analiz tikel toplumsal fenomenleri bir toplumun kurucu güçleri ve bağıntılarıyla ilişkilendirir, bir yandan kapitalist toplumun dinamiklerinin özgül fenomenleri nasıl oluşturduğunu ve öbür yandan bunların analitik olarak irdelenmesinin daha kapsamlı toplumsal güçleri nasıl açığa çıkarabileceğini gösterir. Bu perspektiften bakıldığında, kapitalist toplumsal-ekonomik süreçlerin temel görünümünün analiz edilmesi popüler müzik gibi fenomenleri aydınlatılabilirken, müziğe ilişkin bir mikroanaliz de bunun karşılığında daha geniş toplumsal süreçleri aydınlatılabilir. Nitekim, Adorno'nun analizlerinde olduğu gibi (7.B), diyalektik bir eleştirel teori, özgül olayları ve yapıntıları ve bunları oluşturan ya da kısıtlayan daha geniş, daha kapsamlı toplumsal güçleri aydınlatmaya girişerek tikelliği muhafaza edecektir. Ayrıca, diyalektik bir eleştirel teori tarihseldir, tarihsel olaylara ve değişimlere açıktır ve dolayısıyla kendi teorilerini ve politikasını böylesi değişimlerin ışığında gözden geçirir.

Eleştirel bir toplum teorisi aynı zamanda hayati sorunları, çatışmaları ve çelişkileri araştırır ve aydınlatır ve bu sorunların mümkün olan çözümlerine ve ilerici toplumsal dönüşüme dikkati çeker. Eleştirel teori, temel tahakküm ve sömürü ilişkilerini ve hiyerarşi, eşitsizlik ve baskının toplumsal ilişkiler ve pratikler içerisine nasıl yerleştirildiğini inceler. O nedenle, diyalektik eleştirel teori politiktir, teori ve pratiği bağıntılandırır, verili bir toplumdaki değişim potansiyellerini araştırır. Sözgelimi, Marcuse'nin çok-boyutluluk nosyonu (1964) olayların var olan durumunu barındırdıkları daha yüksek potansiyelliklerine göre değerlendirir, daha iyi bir toplumsal örgütlenmeyi geliştirebilmek için var olan toplumun hangi boyutlarının olumsuzlanması ya da değiştirilmesi gerektiğini görebilecek eleştirel konumlar geliştirir (Kellner, 1984'deki tartışmaya bakınız). Böylece, çok-boyutlu bir teori, toplumun çokkatlı boyutlardan ve toplumsal dönüşüme elverişli potansiyellerden oluştuğunu tasavvur eder.

Çok-boyutlu bir eleştirel teori, toplumun her bir boyutunun göreceli özerkliğini vurgular ve bu nedenle toplumsal gerçekliğin alanları hakkında ve bunların nasıl oluşup birbirleriyle ne şekilde

etkileşime girdikleri konusunda geniş bir perspektifler silsilesine açık durur. Çok-perspektifli bir toplum teorisi, toplumu çokkatlı perspektiflerden hareketle tasavvur eder. Bir perspektif, bir görme tarzıdır, özgül fenomenleri analiz etmekte başvurulan bir kerteriz noktası ya da optiktir. Perspektif terimi, bir kimsenin sahip olduğu optiğin ya da analitik çerçevenin gerçekliği asla olduğu haliyle yansıtmadığını, daima seçmeci olduğunu ve bir kimsenin önceden verili varsayımları, teorileri, değerleri ve çıkarları tarafından dolaşımlandığını belirtir. Perspektif nosyonu aynı zamanda hiçbir tekil optiğin, toplumsal gerçekliğin sonsuz bağlantıları ve tam boyutları şöyle dursun, herhangi bir tekil fenomenin zenginliğini ve karmaşıklığını eksiksiz bir şekilde aydınlatamayacağını ima eder. Nitekim, Nietzsche, Weber ve başkalarının savunduğu gibi, gerçekliğe ilişkin tüm bilgi tikel bir bakış açısından kaynaklanır, tüm "olgular" oluşturulmuş yorumlardır ve tüm perspektifler sonlu ve eksiktir. O nedenle, bir perspektif, tikel fenomenleri yorumlayan özgül bir hareket noktasını, odağı, konumu ya da hatta konumlar dizisini içerir. Bir perspektif, toplumsal fenomenlerin, süreçlerin ve bağınların yorumlanmasına özgül bir giriş noktasıdır.

Perspektifler, sosyoloji ya da politika bilimi gibi disiplinler optiklerden ya da bu disiplinler içerisinde birbiriyle rekabet eden paradigmalardan, sözgelimi Marksçı ya da feminist teorisinin farklı kanatlarını sağlayan çeşitli düşünce okulları içerisindeki konumlara ve oradan yeni teori ya da konumlara birer birer uzanır. Sözgelimi, sosyoloji, Marx'tan Weber'e ve Durkheim'dan Parsons'a uzanan perspektifler içerir. Bu perspektiflerin her biri modern toplumların oluşumundaki farklı boyutları vurgular. Marx üretim tarzının önemini vurgularken, Weber bürokrasi, rasyonelleşme ve kültürel farklılaşmanın önemli olduğunu düşünür; Durkheim bireylerin toplum içerisinde bütünleşmeleri açısından toplumsal tasarımların (representation) ve kurumların taşıdığı önemi vurgularken Parsons toplumsal roller ve pratikler üzerinde odaklaşır. Bu perspektiflerin hepsi ve bunların yanı sıra öbür teoriler, eleştirel bir toplum teorisinin geliştirilmesi açısından önemli katkılar içerirken, aynı zamanda her birinin kendine özgü kör noktaları ve kısıtlılıkları var. Sözgelimi Marksizm, geleneksel olarak sınıf analizinde güçlü, ama toplumsal cinsiyetin analizinde zayıftır; buna karşılık feminist teorisinin

bazı biçimleri sınıf analizinde zayıftır. Marksizm sınıf çatışmaları ve toplumsal çelişkiler konusunda güçlüyken, Durkheim ve Parsons bu boyutlarda zayıf, ama toplumsal bütünleşmenin analiz edilmesinde güçlüdür.

Dahası, ekonomi, sosyoloji, felsefe gibi disiplinler konumların kendilerine özgü tipik güçlü yanları ve kısıtlılıkları, içgörülerini ve kör noktaları vardır. O nedenle, çok-boyutlu ve çok-perspektifli bir teori, topluma çok-katlı kerteriz noktalarından bakar, özgül fenomenleri kimileyin ekonominin konumundan, kimileyin devletin konumundan ya da ekonomi ve politikanın kesiştiği noktadan hareketle kavramsallaştırır. Kimileyin Weberci perspektifler özgül bir fenomen üzerine en aydınlatıcı perspektifi sağlarken, başka zamanlarda Marksçı bir perspektif ya da Marksçı, Weberci ve feminist perspektiflerin bir kesişme noktası en fazla kafa aydınlatan eklemlemeleri sağlayabilir.

Eklemleme terimiyle, somut analizlerde ya da teorik konumların gelişimlerinde farklı perspektiflerin dolayımlanması anlatmak istiyoruz. Toplumsal fenomenler üzerine kapsamlı perspektifler sağlamak için olayları, kurumları ya da pratikleri farklı özne konumlarından görmek de yararlıdır. Sınıf mücadelesinin örneklerini yorumlarken özgül olayları hem emeğin hem de sermayenin konumundan ve belki de toplumsal cinsiyet ve ırk konumundan da görmek yararlı olur. Buna benzer şekilde, politik nutuklar ya da filmler gibi kültürel metinleri farklı özne konumlarından hareketle yorumlamak genellikle daha "nötr", "nesnel" düşünce ve söylem tarzlarının gözden kaçırdığı aydınlatıcı kerteriz noktaları ve içgörüler sağlar. Sözgelimi, feminist teori kadınların özne konumlarını eklemeler ve metinlerin ya da olayların eril teorik konumların genellikle gözden kaçırdıkları boyutlarına ilişkin içgörüler sağlar. Irk, etni ve çeşitli marjinal konumların perspektiflerinden bakmak da belli bazı perspektiflerin kaçırdığı içgörüler sağlar. Bundan dolayı farklı özne konumları toplumsal ve kültürel fenomenler hakkında farklı perspektifler sağlar ve bir konumlar çoğulluğu çoğu zaman daha kapsamlı ve aydınlatıcı analizler sunar. Nitekim, perspektifler, teorik konumların donattığı özgül birer optiktirler. Bundan dolayı biz, perspektif terimini, hiper-görecelikçi bir Nietzsche'nin yapabileceği gibi, tüm konumların yalnızca öznel, yalnızca

bireysel bakış açılarının ya da görme tarzlarının dışavurumunu anlatmak için kullanmıyoruz. Perspektif terimini daha ziyade tarih içerisinde verili bir uğrakta teorinin hazır bulduğu ve var olan konular silsilesini tasvir etmek için kullanıyoruz.

Bugün toplum teorisinin oturtulabileceği tek bir doğru, kesin ya da mutlak geçerli perspektif olmamasından ötürü eleştirel bir toplum teorisi dogmatizmden ve kapalı teorilerden sakınarak yeni teorik söylemlere ve perspektiflere açık olmalı. Çok-perspektifli teoriler içinde bulunduğumuz çağa uygun bir radikal teori ve politika üretebilmek için eleştirel teori, postyapısalcılık, postmodern teori, feminist teori ve öbür belli başlı teorik söylemleri bir araya getirebilir. Böyle bir hamle eleştirel teori içerisinde Adorno'dan Habermas'a ya da feminist teoride Beauvoir'dan Kristeva'ya dek geliştirilmiş olan özgül perspektiflerden yararlanmayı içerir. Politik açıdan bakıldığında, çok-perspektifli bir eleştirel teori, çeşitli konulardan insanları bir araya getirmeyi, onların genel çıkarlarını eklemlenmeyi ve farklılıklarına saygı göstermeyi içerir -8.C'de bu noktaya döneceğiz.

Postmodern teorinin Nietzsche'den kaynaklanan bazı düşünceler tarzlarının perspektiflerin çokkatlılığının önemini vurgulamasına karşılık, postmodern teorisyenler gerçek bir toplumsal analiz yürütürken çoğu zaman tek boyutlu ya da indirgeyici analiz tarzlarına yönelerek kendi kendileriyle tutarsızlık gösterirler. Sözgelimi, Baudrillard medyayı katı anlamda teknolojik bir perspektiften ele aldığı anda olup biten budur. Ama öbür yandan, toplum teorisi açısından değerli içgörüler üreten de genellikle verili bir düşüncenin ya da perspektifin takipçisi olmaktır; o nedenle toplumun, medya, yeni teknolojiler ya da simulacra'nın konumundan hareketle Baudrillard üslubunda yorumlanması önemli sonuçlar doğurabilir. Ama içinde bulunduğumuz çağa ilişkin bir toplum teorisi inşa edilmeye ya da hapishaneler, cinsellik, medya veya aile gibi karmaşık fenomenler analiz edilmeye kalkışıldığında, birden fazla perspektiften yola çıkılması daha yararlı olur. Nitekim, aşırılıkçı postmodern perspektifler, öbür perspektiflerle beslenmediği takdirde fenomenlere ilişkin kavramsal olarak kısıtlı bir kavrayış ve yalnızca dikine baktığı yeri gören bir vizyon sunmaktadır.

Çok-perspektifli bir eleştirel teorinin değerini bazı örnekler ara-

cılığıyla göstermek mümkün. Modernliği sözgelimi katı bir ekonomik (bazı Marksistler), katı bir teknolojik (McLuhan ve Baudrillard) ya da katı bir kültürel (Blumenberg ve Cahoone gibi düşünce tarihçileri) çerçevede analiz etmekten ziyade, modernliğin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine çok-katlı perspektifler benimseyerek onu yeni bir kapitalist ekonomi ve endüstri devrimini, yeni bilimleri ve teknolojileri, yeni demokratik devrimleri ve sınıf mücadelesi biçimlerini, yeni düşünceleri ve ideolojileri, yeni sanat biçimlerini ve uzam, zaman ve gündelik hayatı yaşantılaşmanın yeni biçimlerini kerteriz olarak analiz etmek daha önemlidir.

Buna benzer şekilde, çağdaş topluma ilişkin postmodern ya da başka türlü bir teori geliştirmek istenildiği takdirde, çağdaş toplumu sadece söylemlerin ve bilginin (erken dönem Foucault ve Lyotard) ya da medya ve simulacra'nın (Baudrillard) ya da sermayenin kültürel mantığının (Jameson) veya kapitalist gelişimin yeni bir post-Fordist aşamasının (Harvey) sunduğu perspektiften yorumlamak yerine, ekonomi, teknoloji, kültür, politika ve toplumsal gelişimlerin sunduğu bakış açısından hep bir arada incelemek ve bu fenomenlerin birbirleriyle nasıl bağıntılı olduğunu tanıtlamak daha iyi olur. Böyle bir teori kapitalist üretim tarzı, yeni politika biçimleri, yeni teknolojiler, yeni estetik pratikler ve yeni yaşantı biçimleri arasındaki bağlantıları ve etkileşimleri kavramsallaştıracaktır.

Benzer şekilde, bir televizyon teorisi geliştirilmek istendiği takdirde, televizyonu yalnızca McLuhan ve Baudrillard'nın yaptıkları gibi teknolojik biçimi çerçevesinde ya da arı kanal (medium) olarak yorumlamak ya da bazı kültür teorisyenlerinin yaptıkları gibi içeriği ve ideolojik etkileri çerçevesinde yorumlamak yeterli olmayacaktır. Çok-perspektifli bir konum, televizyonun tüm boyutlarının, basitçe tek başına politik ekonomi tarafından belirlenimi ya da politik işlevleri ya da kültürel bir biçim olarak oluşumu analiz edilerek kavranamayacağını, ama bu boyutların hepsinin de aşikâr bir önem taşıdığını savunacaktır. Bu durumda, kapsamlı bir televizyon teorisi geliştirilebilmesi için televizyonun politik ekonomisi, günün politik mücadelelerinde kullanılışı, değişen kültürel biçimleri ve etkileri, yeni teknolojilere uyarlanması ve izlerkitleler tarafından çeşitli yollardan kullanılışı arasındaki iç bağlantıların analiz edilmesine ihtiyaç duyulacaktır. Benzer şekilde, televizyon metinlerini oku-

mak. metnin çeşitli boyutlarını kavrayabilmek için göstergebilgisi, ideoloji eleştirisi, psikanaliz, feminizm ve öbür eleştirel metotlar dahil olmak üzere bir metotlar çoğulluğuna başvurulmasını gerektirir (bkz. Kellner, 1980; Best ve Kellner, 1987; çok-perspektifli film analizinin örnekleri için bkz. Kellner ve Ryan, 1988 ve Kellner, yayımlanma aşamasında). Bu durum, çok-katlı bir teorik söylemler türüne açık olmayı ve çok-perspektifli analizler geliştirilmesini gerektirir.

Postmodern teori, genellikle kendisine rakip teorik ve politik perspektiflere kapalıyken (örneğin, 4.B'de değindiğimiz, Baudrillard'nın Foucault'yu bir kenara bırakışı), postmodern teorinin eleştirmenleri de çoğu zaman postmodern teoriye dogmatik tarzda yaklaşmakta ve yeni postmodern perspektiflere kapalı durmaktadır (Habermasçılarının kimileri ve Callinicos, 1990). Postmodern teori genelde fenomenleri öncelikle kültürel ve söylemsel perspektiflerden hareketle analiz eder ve bunu, kapitalist devlet, ekonomi ve kitle iletişim araçları arasında var olduğu üzere sistemik iç bağıntıları kavramaksızın çoğu zaman birbiriyle bağlantısız fragmanlar çerçevesinde yapar. Böylesi bölük pörçük analizler Lukacs'ın şeyleşme süreci olarak tanımladığı süreci yeniden üretir. Buna göre, şeyleşme sürecinde kapitalist ideoloji, bireylerin kendi eylemlerini kısıtlayan yapıları ve sınıf ilişkilerini anlamalarını ve böylelikle uygun politik sonuçlara varmalarını önler. Sözgelimi. Foucault, disiplinler teknolojiler ve normalleştirme stratejileri konusunda yaptığı analizleri yeri geldiğinde kapitalist devlet ve ekonomi bağlamına oturtur, ama iktidar konusundaki betimlemelerini bu bağlamdan büyük ölçüde ayırır ve makro kurumları ayrıntılarıyla asla özgüleştirmez. Deleuze ve Guattari arzu, şizofreni ve aileyi kapitalist ekonominin sunduğu daha geniş bağlamda teorileştirir, ama politik ekonomiyi libidinal ekonominin üstüne yığar ve daha sonra bin yaylanın fragmanları peşinde koşarlar. Bunun tersine, Baudrillard ve onu izleyenler, gösterge ve görüntülerin üretimini kapitalist ekonomik stratejilerden ve mekanizmalardan ayrı tutarak teorileştirir ve birkaç çağdaş fenomen konusundaki kendi yorumlarını çağdaş toplumun bütününe mal eden idealist kültürelci analizler üretirler. Lyotard, Laclau ve Mouffe söylem üzerinde odaklanır ve kurumlar ile ekonomiyi analiz etmekte başarısız kalırlarken, Jame-

son kapitalizmin sistemik bir analizinin taslağını yapar ve kültür ile ekonominin taşıdığı önemi ön plana çıkarır, ama teorisini uygun dolayımılamayı ve bağlamsallaştırmayı başaramaz.

Nitekim, postmodern teori, barındırdığı perspektifler açısından gereğinden fazla kültürelci olma eğilimindedir. Postmodern teoride pek az somut toplumsal ve politik analize rastlanır ve postmodern teorisyenlerin kimileri kendilerini toplumsal analiz ve eleştirinin tümünden gitgide uzaklaştırır. Baudrillard'ın 1970'li yıllarda yazdıklarının çağdaş toplumsal gelişimlere ilişkin parlak içgörülerle dolu olmasına karşın, 1980'li yıllardaki çalışmaları daha metafizik, bölük pörçük ve apolitik, hatta anti-politik olma eğilimine girer. Lyotard toplumsal analiz ve eleştiriden tedricen uzaklaşarak felsefeye dönmüştür. Foucault, içinde yaşadığımız çağa ilişkin somut bir analiz yapmamıştır asla, her ne kadar ortada gezinen sayısız metodolojik işaretler bunu amaçlamış olduğunu gösteriyor olsa da.

O nedenle, indirgemecilikten kaçınmak ve çağdaş toplum üzerine daha kapsamlı perspektifler sunmak için ekonomi, devlet, toplum ve kültür üzerine, bunların nasıl oluştuklarını, etkileşime girdiklerini ve halihazırda hangi değişimlerin cereyan etmekte olduğunu açığa çıkaracak zengin bir perspektifler silsilesine baş vurmak gerekiyor. Böyle bir girişim, Marx, Weber ve Habermas gibi klasik modern düşünürlerin perspektiflerinin Foucault ve Baudrillard gibi teorisyenlerin perspektifleriyle bileştirilmesini gerektirir. Ama eklektisizm ve liberal çoğulculuktan kaçınacak olan diyalektik bir toplum teorisinin, perspektivist bir epistemoloji ve teoriyi bekleyen belli bazı tuzakların ve tehlikelerin farkında olması gerekir. "Her şey uyar" anlayışının aşırı görecelikçiliğinden kaçınmak gerekli. Fenomenlerin kimi boyutları öbürlerinden daha uzun ömürlü ve önemlidir ve özgül bağlamlar ve sorunlar açısından eleştirel teorilerin ve metotların kimileri öbürlerinden daha uygundur. Eklektik çoğulculuk özgül durumlarda hangi fenomenlerin daha sivri olduğunu özgülleştirmekte ve yeni görme tarzları sağlayan özgün ve güçlü teorik analizler sunmakta başarısız kalır. Başka bir anlatımla, toplum teorisinin görevi sadece perspektifleri çoğaltmak değil; yeni fenomenlere dikkati çeken, şimdiye kadar örtülü kalmış ilişkileri açığa çıkaran ya da hatta yeni görme tarzları sunan orijinal ve aydınlatıcı perspektifler sağlamaktır. Marx, egemen dü-

şüncelerle egemen sınıf arasındaki ilişkileri işaret ettiğinde ya da Foucault özgöl disiplinler, kurumlar, söylemler ve pratiklerdeki iktidar ve bilgi bağına dikkati çektiğinde yaptıkları buydu.

Bir kimsenin amaçları, içinde bulunduğu bağlam, teorik ve politik yönelimleri, verili vakalarda hangi perspektiflerin en anlamlı olduğunun kararlaştırılmasını bariz bir şekilde etkileyecektir. Televizyonun günümüz ABD'sindeki toplumsal işlevleri ve etkilerine ilişkin bir teorinin geliştirilmesi televizyon endüstrileri, devlet ve ulusaşırı sermaye arasındaki ilişkilerin analiz edilmesini gerektirecek ve bu nedenle böyle bir projede politik ekonomi zorunlu olarak imtiyazlı bir yer tutacaktır (bkz. Kellner, 1990). Televizyondaki toplumsal cinsiyet temsillerinin analiz edilmesi feminist teoriyi ve belki de psikanalitik ya da göstergebilgisel teoriyi imtiyazlı bir konuma yerleştirecektir. "Sömürge-sonrası özne"nin teorileştirilmesi, emperyalizm, bağımlılık, azgelişmişlik şeklindeki geniş kapsamlı teorilerin kullanılmasını ve anti-emperyalist mücadelelerin ve hareketlerin göz önünde tutulmasını gerektirecektir zorunlu olarak. Reklamcılığın toplum üzerindeki etkisinin yorumlanması, sermayenin dolaşımı ve ihtiyaçların üretiminde reklamcılığın oynadığı rol üzerinde odaklaşan makroteorinin, bireylerin ve grupların reklamı nasıl işlemekten geçirdiklerini ve reklamın düşünce ve davranışları üzerindeki etkilerini inceleyen mikro-analizle bileştirilmesi gerektirebilir. Bu analizler de. reklam imgelerine ve kimlik inşasına ilişkin göstergebilgisel ve psikolojik teorilerle bileştirilebilir.

Nitekim, bir kimsenin hangi perspektifleri seçtiği ve seçilenlerin miktarı, özgöl konuların ve projelerin bir işlevidir. Üstelik, çok-perspektifli analizler, özgöl fenomenlere ilişkin olarak yapılan dar kapsamlı; ama güçlü analizleri ya da özgöl bir perspektifin geliştirilmesini konu dışı etmezler. Daha fazla olanın daha iyi olması iki nedenle gerekmez: Birincisi, ayrıntılı ve somut bir tek-perspektifli analiz, oldukça soyut çok-perspektifli bir analizden çok daha güçlü ve aydınlatıcı olabilir. Üstelik, çok-perspektifli analizler, farklı perspektiflerin ayırım gözetmeksizin kullanılmasının çelişkili varsayımları ve mantıkları bileştiren karışık ve kapsamlı analize yol açabilmesinden ötürü geçersiz kılınabilir. Böylelikle, çok-perspektifli analiz çeşitli sorunsalları bütünlükleri içinde ayırım gözetmeksizin "sentezleyemez" ve bu noktada farklılık ve kıyaslan-

mazlık üzerindeki postmodern vurgu değer kazanır. Çok-perspektifli bir bakışın daha ziyade özgül vakalarda rakip teorilerden hangilerinin yararlı ya da yararsız olduğunu yargılayıp bir karara varması gerekir.

Teorik analizin fiilen yapılması sürecinde tutarsızlığa düşmek için birbiriyle uzlaşmaz perspektifler arasında seçim yapılması ya da perspektiflerin yeniden inşa edilmesi de gerekir. Sözelimi, bir sistemik totalleştirici düşünce biçimi ile totaliteye karşı girilen postmodern savaş arasında seçim yapmak gerekir. Ama sistemik analizden yana bir tercih yapıldığı takdirde, somut analizlerin ve bazı bağlamlarda mikro ve makro perspektiflerin birleştirilmesinin taşıdığı önemin de farkında olunması gerekir. Çok-perspektifli bir analiz, günümüze özgü mikro ve makro perspektifleri birleştirme sorunuyla uğraşmasının yanı sıra birbirini tamamlayıcı perspektifleri de kullanır. İktidar sorunu konusunda Foucault ve Baudrillard'ın perspektifleri (bkz. 4.B) ya da konsensüs ve anlaşmazlık üzerine Habermas ve Lyotard'ın perspektifleri bu tip birbirini tamamlayıcı perspektiflerin örneğidir (bazı bağlamlarda birincisi, öbür bazı bağlamlarda da ikincisi kullanılabilir).

Bundan dolayı, eleştirel toplum teorisinin karşısına dikilen meydan okuma, farklı perspektiflerin içinde bulunduğumuz çağa ilişkin olarak aydınlatıcı bir teori oluşturacak şekilde bileştirilmesini talep eder. Böyle bir proje, eleştirel teorisinin en iyi kısmının karakteristiği olan türde diyalektik vizyon ve imgeleme ihtiyaç duyar. Diyalektik ve çok-perspektifli bir toplum teorisinin geliştirilmesi yalnızca çok çeşitli teorik perspektiflerin bir araya getirilmesini ve aralarında dolayım kurulmasını değil, aynı zamanda toplumun ilerici ve gerici görünümünü, tahakküm ve özgürleşim güçlerini ayırt eden bir vizyonu da gerektirir. Sözelimi, Herbert Marcuse, kendi analizini sürekli olarak rayıç tahakküm ve özgürleşim güçlerini özgülleştiren bir özgürleşim ve tahakküm vizyonu ile donatmıştır. Marcuse'nin teorisi zaman zaman tahakküm biçimleri üzerinde gereğinden fazla yoğunlaşmakta ve özgürleşim güçlerini azımsamaktaydı, ama başka dönemlerde daha diyalektik bir denge tutturdu (bkz. Kellner, 1984). Marcuse, çağdaş teorik ve politik tartışmalarda daima kendisinin rakip teorik ve politik konumlar arasında bir hükme varmasını sağlayan, gayet iyi eklemellenmiş bir teo-

rik duruştan hareketle özgül konumlara yerleşmiştir.

Gelgelelim, birbirlerine rakip teoriler ve politikalarla yüz yüze geldiğimiz farklı bir tarihsel konjonktürde bulunmamızdan ötürü yalnızca Marcuse'ye ya da herhangi bir başka teorik konuma başvurmamakla yetinemeyiz. Tersine, içinde bulunduğumuz çağa ilişkin kapsamlı ve berrak eleştirel teoriler ve politikalar henüz üretilmeyi beklemektedir. Postmodern teori, fragmanlarla oynamayı (Baudrillard), makro teoriden vazgeçmeyi (Lyotard ve bazı çekincelerle Foucault), birbirinden ayrı duran fenomenler üzerinde ya da söylem analizinde yoğunlaşmayı (Laclau ve Mouffe) ya da ekonomi, toplum ve politikanın ihmali pahasına kültürel fenomenleri imtiyazlı kılmayı tercih ederek toplumun çeşitli boyutları ve bölgelerinin nasıl da karşılıklı bağıntılı, bağımlı ve dolayımlanmış olduğunu gösteren bir dil sunmamasından ötürü genellikle böyle bir projenin önünde engel oluşturur. Postmodern teorinin büyük bir kısmı çeşitli toplumsal alanları ve onların etkileşim tarzlarını farklılaştırmak yerine ekonomi, toplum, devlet ve kültürü baskıcı bir makineye ya da tahakküm sistemine dönüştürürken, aynı zamanda kendi totalleştirici teori biçimini de üretir. Sözgelimi, Foucault'nun farklılıkların muhafaza edilmesinden söz etmesine ve totalleştirici teorilerle polemige girmesine rağmen, kendi yaptığı özgül analizlerde çoğu zaman tüm muhalefet ve heterojenliği soğuran totalleştirici bir iktidar/bilgi tahakküm sistemi tasvirine başvurduğunu görmüştük (bkz. 2. bölüm).

O nedenle, toplum teorisinden postmodern vazgeçişe karşı, biz, toplum teorisinin yeniden inşa edilmesi çağrısında bulunuyoruz. 7. bölümde savunduğumuz üzere, postmodern teorinin önemli boyutlarını ve öznellik, metafizik ve toplum konusundaki postmodern eleştiriyi hem Adorno hem de Habermas öndelemiş ve paylaşmış, ama aynı zamanda modern teorinin bu bileşenlerini hemen reddedip bir yana bırakmaktan ziyade öznenliğin ve tarih ve toplum teorilerinin yeniden inşasına girişmişlerdir. Toplum teorisinin yeniden inşasına çağrıda bulunuyor olmamıza rağmen, herhangi bir teorisyen, metot, gelenek ya da üslûbun içinde bulunduğumuz çağa ilişkin eleştirel bir teorinin asıl modelini oluşturduğuna inanmıyoruz. Bunun yerine, postmodern teorinin en iyi yanlarından yararlanırken aynı zamanda modern teorinin en iyi öğelerine (Marx, Nietzsche

che, Weber, Dewey, Du Bois, de Beauvoir ve öbürleri) yaslanan çeşitli eleştirel toplum teorilerini destekliyoruz.

Sonuç olarak, postmodern perspektiflerin birçoğunun değerli olduklarını ve hem anadamar (mainstream) toplum teorisinin hem de aşırılıkçı postmodern teorisinin kusurlarından kaçınmaya çalışacak bir eleştirel toplum teorisi tarafından kullanılabileceklerini düşünüyoruz. Postmodern dönümün savunucuları, modern teoriye karşı postmodern teoriyi ayrıkçı yapanın ve çağdaş toplum teorisi açısından önemli kılanın, farklılık nosyonlarına ağırlık verilmesi olduğunu savunur. Sözelimi, Charles Lemert (1990), postmodern teorisyenlerin alkışladıkları farklılık kavramının, toplum teorisinin farklı kültürel, ırksal, toplumsal cinsiyet ve sınıf gruplaşmalarının sundukları perspektiflerdeki farklılıklara ve belirlenimlere dikkat kesilmesinin yanı sıra bu gruplar içerisindeki farklılıklara da dikkat edilmesini talep ettiğini savunur. Bu bakışa göre, postmodern teorisinin ayırt edici noktası, bir kimsenin kendi grubunun görüşlerini ya da özgül peşin hükümlerini soruşturma konusuna dayatan bir kültür emperyalizmini reddetmesi ve homojenleştirici bir evrensel ya da genel teori tarafından söğürülmeyen farklılıklara ve kesintilere saygı göstermesidir.

Wolfgang Welsch de (1988) postmodern teorisinin çoğulcu perspektiflerinin hem teorik hem de politik imaları olan önemli bir katkı oluşturduğunu savunur. Welsch, tekil bir söylemin imtiyazlı kılınmasına yönelik postmodern reddin, günümüz toplum teorisinin büyük bir kısmına bulaşan dogmatizm ve indirgemeciliği zayıflattığını savunur. Dahası, çoğulcu perspektiflerin tek bir politik özneyi ya da odağı imtiyazlı kılmayı reddederek sorunlar ve hareketler çoğulluğunu değerli kılan bir postmodern politika açısından da değerli olduğuna inanır. Biz de çok-perspektifli bir toplum ve politika teorisinin geliştirilmesinden yana çıksak bile, burada postmodern teorisinin gözden kaçırdığı hayati perspektifler olduğunu ve bu kısıtlılıklardan ötürü postmodern teorisinin, modern teoriye yönelik saldırılarına rağmen genellikle dogmatik ve indirgeyici olduğunu savunuyoruz.

Örneğin, sistemik ve tarihsel teoriyi reddetme yönündeki eğilimlerin sorunlu olduğu kanısındayız. Postmodern söylem toplum, kültür, teori ve sanatlarda ortaya çıkan çeşitli bir dizi yeni ve geliş-

mekte olan durumların betimlenmesi açısından yararlı olsa bile, hiç kimse bu değişiklikleri çok-katlı boyutları içerisinde upuygun teorileştirmemiş ve upuygun bir postmodernlik teorisi geliştirmemiştir. Hem Foucault hem Lyotard, yeni bir postmodern durum olduğunu ortaya atar, ama postmodernlik konusundaki analizlerini bilgi ve söylemler dünyasıyla kısıtlı tutmaları yüzünden postmodern durumu teorileştirmeyi beceremezler. Laclau ve Mouffe, dönemeleştirme sorunlarını ele almaksızın ve Jameson'ın girdiği türden kapsamlı bir kültür analizine girişmeksizin postmodern teorinin çeşitli boyutlarını bir radikal demokrasi teorisi geliştirme yolunda temellük eder. Baudrillard ve onun yolundan gidenler, yeni postmodern durumlar üzerine birtakım perspektifler sunar, ama yaptıkları betimlemeler aşırı totalleştirici ve tek boyutlu olup çoğu zaman somut ampirik temellendirmeden yoksundur. Bu aşırılıkçı postmodernistler bir tarihsel kopuntu ya da kesintiyi neyin oluşturduğu, hangi tarihsel etkenlerin buna neden olduğu, süreklilik ve kesinti çizgilerinin nelerden ibaret olduğu ve kapitalizmin başat bir tarihsel güç olmayı sürdürüp sürdürmediği gibi temel nitelikte bir sorunla da hesaplaşmazlar. Jameson postmodernizmi çeşitli cepheleriyle analiz etmeye, daha geniş bir toplumsal ve tarihsel çerçeve içerisinde bağlamsallaştırmaya, süreklilikleri ve kesintileri içerisinde teorileştirmeye girişerek bir kültürel totalite olarak postmodernizm konusunda belki de en upuygun analizi sunmasına rağmen, onun açıklaması da genellikle aşırı totalleştirici ve abartılı olup yeterince teorileştirilmemiştir. Son günlerin feminist teorisi de, postmodern epistemolojik kavramları genellikle tözsel postmodern toplum teorileri geliştirmeksizin temellük etmiştir.

Nitekim biz, modernlik ile postmodernlik arasında ortaya çıktığı ileri sürülen kopukluğun yeterince analiz edilmediğini, sözümona yeni postmodern topluma ilişkin yeterli bir açıklama da olmadığını savunuyoruz. Böyle bir açıklamanın önemli bir bölümü, modernlik ile postmodernlik arasındaki sürekliliklerin özgülleştirilmesini içerecektir.

B. POSTMODERNLİK, POSTENDÜSTRİYEL TOPLUM VE SÜREKLİLİK İLE KESİNTİNİN DİYALEKTİĞİ

İnsanların hepsi de aynı Şimdi'de varolmaz. Yalnızca dışsal olarak bakıldığında, hepsinin bugün gözümüzün önünde olmaları gerçeği sayesinde aynı şimdi'de yaşadıkları düşünülebilir. Ama bugün gözümüzün önünde olmaları, hepsinin de başkalarıyla aynı zaman içerisinde yaşadıkları anlamına gelmez (Bloch, 1977: 22).

Postmodern teorisyenlerin birçoğuna göre, Marx'ın ideolojinin berisinde sınıf çıkarlarını keşfettiğinde ya da Freud'un metinler içerisinde veya bireylerin eylemlerinde bilinçdışı kompleksleri keşfettiğinde olduğunun tersine, bugün artık bir "derinlik boyutu"nu, temel bir gerçekliği ya da yapıyı ayırt etmek mümkün değildir. Derinliğin silinmesi aynı zamanda tarihi ve tecrübeyi matlaştırır; çünkü bir postmodern şimdide kaybolmuş bulunan bir kimse, tarihsel bilinci besleyen ve zengin, belirli bir bünyeye sahip, çok-boyutlu bir şimdi sunan çökelmiş geleneklerden, sürekliliklerden ve tarihsel anılardan koparak uzak düşmüştür. Baudrillard gibi kimi postmodernistler, radikal bir mevcudiyetçilik lehine (presentism), şimdiki uğraşın eşsüremliliği bir betimleniş lehine artsüremliliği, tarihsel analizden ve bağlamsallaştırmadan sakınan ve tarihi özbiçimli bir tarzda silen bir mevcudiyetçilik koyutları. Bununla birlikte, yaptığı arkeolojik ve soykütüksel incelemeler aracılığıyla Foucault böyle bir tarihsellik karşıtı eğilime direnir, Deleuze ve Guattari de tarihsel analizler ve bağlamsallaştırmalar geliştirirken, çağdaş postmodern toplumda tarihin kaybedilmesinden korkan Jameson da kendi postmodernizm analizlerini tarihselleştirmeye ve bağlamsallaştırmaya çalışır.

Tarihin sonu nosyonlarının (bkz. 4.C) postendüstriyel toplum ve ideolojinin sonu teorileriyle (Bell, 1973) belli bir ideolojik akrobasi var. Bu açıklamaya göre, modern liberal, demokratik kapitalist toplumlar toplumsal istikrarın ve bolluğun formülünü ortaya koymuşlardır. Geçmişin ideolojik tutkuları yeni postendüstriyel ahenge hitap edememektedir ve tarihte dramatik değişimlerin ya da kopuşların olması artık beklenemez. O nedenle, gelecek, yalnızca şimdinin daha kolay ve elverişli hale gelmiş bir değişkesi olarak

görünecek ve tarihin tutkuları, yeni postendüstriyel düzende söne-
rek sükûta ulaşacaktır.

Postmodern teori bu söylemin kolaycı ve yumuşak iyimserliği-
ni paylaşırsa da, postendüstriyel toplum teorilerinin birçok izleği-
ni ve konumlarını yeniden oyuna sürdüğünü ve bunların karakteris-
tik kısıtlılıklarını ve çarpıtmalarını paylaştığını savunacağız. Hem
postmodern teoriler hem de tarihin sonunu bildiren iyimser söy-
lem, postendüstriyel toplum teorisyenleriyle birlikte bir teknolojik
belirlenimcilik biçimi sergiler; örneğin Bell, (1973 ve 1976) toplu-
mun yeni örgütleyici ilkelerinin enformasyon ve bilgi olduğunu
iddia ederken, postmodern teorisyenler yeni teknolojilere aşırı güç-
ler atfeder. Bu bakımdan Baudrillard, "Kanal, Mesajdır" sloganıyla
bir yandan medyayı biçimsel etkilerine indirgeyip öbür yandan içe-
riği, medyanın özgürleşimci ya da ilerici kullanım olanaklarını ve
alternatif medyayı analizinin sahasından uzaklaştırırken McLu-
han'ın teknolojik belirlenimciliğini yeniden üretir (bkz. Baudril-
lard, 1983b ve bu esere ilişkin Kellner, 1989b'deki tartışma). Baud-
rillard postmodern toplumun oluşturulmasında simülasyonlara,
kodlara, modellere ve yeni teknolojilere birincil bir rol atfederken
politik ekonomiyi teorisinin tamamen dışında bırakır ve şunu iddia
eder: "Televizyon ve genel olarak enformasyon, Rene Thom'un
kullandığı biçimsel, topolojik anlamda bir tür felakettir: Bütün bir
sistemde ortaya çıkan radikal, nitel bir değişim" (Baudrillard,
1984: 18). Böylesi teoriler, postendüstriyel toplum teorilerinde ol-
duğu gibi, çağdaş toplumun temel örgütleyici ilkesinin teknoloji
olduğunu savunan bir "özerk teknoloji" nosyonunu ortaya atar
(bkz. Winner, 1977).

Nitekim, hem postmodern teoriler hem de postendüstriyel top-
lum teorileri teknolojik gelişimi toplumsal değişimin motoru hali-
ne getirir ve ekonomik zorunlulukların ya da teknoloji ve toplum-
sal üretim ilişkileri arasındaki bir diyalektiğin çağdaş toplumları
yapılandırmayı ne ölçüde sürdürdüğünün görülmesini engeller.
Postmodern ve postendüstriyel toplum teorilerinin bazıları toplum-
sal değişimin faileri olarak insan özneleri ve toplumsal sınıfları
siler ve radikal toplumsal dönüşüm umudundan çoğu zaman net bir
şekilde vazgeçer. Bu teorilerin her ikisi de -totaliteye yönelik post-
modern eleştiriye rağmen- fenomenleri totalleştirir ve tarih içeri-

sinde, üstünde bulunduğumuz uğrağın yeniliğini abartan ve geçmişle olan sürekliliklerin görülmesini engelleyen bir kopuş ya da kesinti olduğunu tasavvur eder. Her iki teori de eğilimleri kurucu olgular olarak kabul eder, gelişimsel olanakları ereksellikler (finalite) olarak görür ve olanaklı bir geleceğin zaten çoktan mevcut olduğunu varsayar. Bu teorilere bu perspektiften bakıldığında postmodern teori, yeni bir bağlamda ve yeni teorik araçlarla postendüstriyel toplum teorilerinin devamı olarak görülebilir. Nitekim bu "post" teoriler, önemli değişimlerin teorisyenleri eski paradigmaları ve teorileri sorgulamaya zorladığı bir çağda yeni toplumsal koşulları tanımlama ve yeni teorik paradigmalar sunma yönünde yapılmış art arda gelen girişimler olarak okunabilir.

Hem postmodern hem de postendüstriyel toplum teorileri Marksçı teoriye açık seçik bir biçimde cephe almışlardır ve 1970'li ve 1980'li yıllarda önceki radikaller arasında bir "post-Marksist" dönüm noktası hakkında pek çok tartışma cereyan etmişti. Baudrillard, Lyotard, Laclau, Mouffe ve öbürleri önceki Marksist konumlarını sorguladı ve genellikle modern teorinin barındırdığı sorunların semptomatiği olarak kabul edilen açık seçik Marksizm eleştirileri geliştirdi. Esasen, postmodern teori, sözümona yeni toplumsal teorilere upuygun yeni söylemler ve teoriler yaratmak üzere önceki konumların kökten reddine bürünen bir "sonra sendromu" sergiler. Gelgelelim, bu noktada modernlik ile postmodernlik arasındaki kopuşun sonracıların iddia ettikleri denli radikal olup olmadığı ve ileri sürülen böyle bir kopuşun Marksizm, eleştirel teori ya da feminizm gibi toplum teorilerinin reddedilmesine yetecek ölçüde bir gerekçe oluşturup oluşturmadığı soruları başgösterir.

Biz burada, postendüstriyel toplum konusundaki daha önceki teorilerin, bunların önvarsayımlarını ve zayıf noktalarını paylaşan postmodern toplum teorisi üzerine yapılan tartışmalar açısından anlamlı olduklarını savunmaktayız (postendüstriyel toplum teorilerinin eleştirilmesi için bkz. Frankel, 1987; Poster, 1990; Feenberg, yayımlanma aşamasında). Gelgelelim, her ne kadar postmodern teorilerin bazı değişiklikleri aşırı retorik, abartı ve güçlü ampirik analiz eksikliğinden ötürü bir gerileme olarak yorumlanabilirse de, çağdaş toplumların oluşumunda kültürün oynadığı rolü ve iktidar biçimlerinin çokkatlılığını daha yeterli teorileştirmeleri yüzünden

postmodern teoriler, postendüstriyel toplum teorileri karşısında ileri atılmış bir adım olarak görülebilir. Dahası, postendüstriyel toplum teorileri genellikle bilim ve teknolojiye beslenen derin bir inançla birlikte Aydınlanma'nın rasyonellik, özerklik ve ilerleme değerlerine bağlı kalma eğilimi gösterir. Oysa bunun tersine, postmodern teoriler Aydınlanma'yı keskin bir şekilde eleştirme ve muhalif değerleri onaylama eğilimindedir.

Bununla birlikte, hem postendüstriyel toplum teorileri hem de postmodern toplum teorileri tarihte cereyan ettiği ileri sürülen kesinti ya da kopuşu büyük ölçüde abartma eğilimindedir. Postmodern teorinin revaçta olmasını ve itibarını tam da bu *coupure*'a borçlu olmasına karşılık ne Baudrillard, ne Lyotard, ne de başka herhangi bir postmodern teorisyen, modern ile postmodern arasındaki bir kesinti ya da kopuşta neyin içerildiğini upuygun analiz etmiştir. Baudrillard ve izleyicileri postmodernliğe geçişe ilişkin açık seçik bir açıklama sunmaksızın ve önceki çağ ile yeni olduğu ileri sürülen çağ arasındaki süreklilikleri özgülleştirmeksizin tarihte temel bir kesintinin cereyan ettiğini ve yeni bir postmodern çağın ilerleme kaydetmesiyle birlikte bir tarihsel çağın sona erdiğini dramatik bir tarzda iddia ederler. Lyotard söz konusu olduğunda, büyük anlatılardan vazgeçen postmodern epistemolojisi onun bu türden bir analize girişmesini ilke olarak engeller. Bunun tersine Jameson, postmodern kültürü oldukça kesin bir şekilde dönem-selleştirir ve yüksek modernizm kültürüyle olan farklılıklarına ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapar. Ama kapitalizm içerisindeki önemli gelişimler çerçevesinde yeni bir toplum aşamasının var olduğunu koyutlamış olsa da, Marx, Lenin ve erken dönem Marksistler tarafından betimlenen kapitalizm aşamaları arasındaki geçişlere dair ayrıntılı bir anlatı sunmaz, Mandel'den alınan kısa bir özete yaslanır ve yalnızca epey genel bir analiz yapar.

Genel hatlarıyla bakıldığında, yeni bir postmodern çağda yaşadığımız iddiasına verilen belli başlı üç yanıt var. Birincisi, modernlikten kopulduğu ve büsbütün yeni bir çağda yaşamakta olduğumuz ve bunun da yeni teorileri ve kavramları gerektirdiği savunulabilir. Böylece bu aşırılıkçı postmodernizm radikal kesintiliği vurgular (Baudrillard ile Kroker ve Cook). İkincisi, modernlikten radikal ölçüde herhangi bir kopuş yaşandığı yadsınabilir ve mo-

dernlik ile şimdi arasındaki süreklilikler vurgulanabilir (Habermas; Callinicos). Bu konum modernlikten herhangi bir kopuş ya da önemli süreksizliklerin belirdiği düşüncesini reddeder ve postmodern söylemi yalnızca ideoloji olarak değerlendirir. Üçüncüsü, bir süreklilik ve kesinti diyalektiği savunulabilir, kopuşlar ve yeniliklerin yanı sıra modernlikle olan süreklilikler teorileştirilebilir. Modernliği ve modern teorinin büyük bir kısmını güçlü bir şekilde eleştirirken modern teorinin kurtarılabilir boyutlarını temellük ederek bunlara yaslanan bir postmodern dönüm noktasıyla teori düzleminde uğraşan Jameson, Harvey, Laclau ve Mouffe'nin benimstedikleri konum budur.

Postmodern teorideki boşluklardan ve çıkmaz sokaklardan hareketle bir genelleştirme yapılarak, upuygun bir postmodernlik teorisinin, ileri sürülen postmodern kopuşu tarihsel olarak analiz etmesi gerektiği savunulabilir. Bir kimse modern toplumdaki postmodern topluma bir geçiş olduğunu iddia etmek istiyorsa eğer, önceki toplumsal düzenin (modernlik) görünümüne, yeni toplumsal duruma (postmodernlik) ilişkin bir açıklama sunması ve bu ikisi arasında koyutlanmış bulunan kopuş ya da kesintiyi açıklığa kavuşturması gerekir. Dahası, eski ile yeni arasındaki, önceki ile halihazır toplumsal düzen arasındaki sürekliliklerin ve kesintilerin de gösterilmesi gerekir. Foucault, çalışmalarına ilişkin olarak kabul edilemez yorumların belirttiklerinin tersine, sürekli olarak böyle bir diyalektik analizle uğraşmıştır (bkz. 2. bölüm). Foucault şunu ilan eder: "Çağdaş düşüncenin en zararlı alışkanlıklarından biri", süreklilikleri özgülleştirmeye girişmeksizin "şimdinin bir kopuş olarak analiz edilmesidir" (1988d: 35). Ve kimileyin kesinti, kopuş, ötekilik ve farklılığın sesi olarak selamlanan Derrida, şunu belirtir: "Tayin edici kesintilere, bugünlerde denildiği gibi 'epistemolojik kopuş'lara inanmıyorum. Kopuşlar, sürekli ve bitmemecesine sökülmesi gereken eski bir giysi altında her zaman ve mukadder bir şekilde kayıtlı durur" (1981a: 24).

Kökten yeniyi alkışlayan ve aşırı bir kopuş, süreksizlik ve farklılığı koyutlayan postmodernistlere karşı biz, tarihsel sürecin yanı sıra verili bir toplumdaki farklı kültür, teori ve yaşantı biçimleri arasındaki hem kesintilerin hem sürekliliklerin belli bir karaktere kavuşturulması gerektiğini savunuyoruz. Postmodernliğin tanımı

gereği önceki gelişmelerle kesintili olmasına ya da bir kopuş oluşturmaya rağmen, biz bir hareket ya da dönemden öbürüne geçişteki süreklilik ve kesinti çizgilerini teorileştiren diyalektik bir analizden yana çıkıyoruz ve yalnızca süreksizliği vurgulayan herhangi bir dönemleştirici analizi reddediyoruz.

Genellikle postmodern bir gelişim olarak tanımlanan bir gelişim, prototipik bir modern özellik olarak görülebilir. Nitekim, postmodernist bir kültürel üslubu özdeşünümsellik (self-reflexivity), muğlaklık, belirlenmemişlik, paradoks vb. çerçevesinde nitelendirme doğrultusundaki sayısız girişim, bu karakteristiklerin zaten belli birtakım modernist hareketlerin tanımlayıcı görünümle-ri olduğunu gözden kaçırmaktadır.³ Jameson'ın perspektifinden (6.A) bakıldığında bunun tersine, benzer boyutları paylaşıyorlar bile bir postmodern bir üslup ya da dönemi modern bir üslup ya da dönemden ayırmak mümkündür; çünkü belli birtakım görünüm-ler postmodernizmde sivri-leşebilir, yeğ-ineleşebilir ya da nitel olarak farklı hale gelebilir. Bunun sonucunda, Jameson'ın dikkati çektiği gibi, popüler kültür öğeleri modernist ve postmodernist metinlerde bulunabilir, ama Joyce'un *Ulysses*'i gibi bir modernist metin bu öğeleri belli bazı uğraklarda kendi bünyesine katabilirse de, Pinchon ya da Venturi gibi bir postmodernist bu öğeleri öylesine özümser ki, "yüksek sanat ve ticari biçimler arasındaki ayrım çizgisini çekmek gitgide zorlaşır" (1983: 112). Bundan dolayı, daha vahiy- sel postmodernizm ve postmodernlik nosyonlarına karşı ve Jameson'dan yana çıkarak, postmodern kültürü *bir boşluk içerisinde* ortaya çıkan mutlak bir değişim olarak değil, kapitalist modernliğin yata-ğı içerisinde *ve onun kendi varlığında vücut bulan* bir değişim ola-

3. "Postmodernist yarma harekâtı miti"ne karşı çıkan bir argüman için, postmodernizm ile modernizm arasındaki süreklilikleri savunan Graff'a (1973) bakınız. Graff şunu ileri sürer: "Postmodernizm romantik ve modernist varsayımlardan bir kopuş olarak değil, daha ziyade bu hareketlerin öncüllerinin mantıksal sonucu olarak görülmeli...postmodernist yeni duyarlılık hakkında ileri sürülen devrimci iddialar abartılıdır" (1973: 385). Callinicos (1990), postmodernizmin sözü- mo- na yeni görünüm-lerinin birçoğunu modernizmin öndelediğini ileri sürerek buna benzer bir argüman geliştiriyor. Bu savunuların doğru olmasına karşılık, biz, modernist ve postmodernist mimari, resim, edebiyat, film vb. arasında ayrımlar yapmanın genellikle mümkün ve yararlı olduğu kanısındayız -her ne kadar bu ayrımların böylesi küresel kategorilerin az veya çok bariz olduğu alanların her birinde ayrı ayrı yapılması gerekiyorsa da.

rak görüyoruz.

Raymond Williams'ın (1977) tortu, başat ve yeni ortaya çıkan kültürler arasında yaptığı ayırım, Bloch'un farklı-süremlilik (non-synchronicity) (1977) nosyonu ile bileştirildiğinde, postmodernin özgülüğünün teorileştirilmesinde bize yardımcı olabilir. Williams, kültür içerisindeki çeşitli aşamalar ya da değişikliklerden söz etmekten ziyade, herhangi bir gerçek sürecin iç dinamiklerini kabul etmemiz gerektiğini ileri sürer. "Hâlâ 'başat' ve 'etkin' olandan ve hegemoniğin bu anlamlarından söz etmek zorundayız kesinlikle. Ama görüyoruz ki, herhangi bir gerçek süreç içinde ve sürecin herhangi bir uğrağında hem kendi başlarına hem de 'başat' olanın açığa vurdukları karakteristikleri açısından anlamlı olan 'tortu' ve 'ortaya çıkmakta olan'dan da söz etmek zorundayız" (1977: 121-2).

Bloch'un farklı-süremlilik nosyonu, Nazi Almanyası'nın mitik geçmişini ve teknolojik geleceğini eşanlı selamlayışında olduğu gibi, aynı anda farklı birkaç zaman ve uzamda yaşadığımızı gösterir. Bu kavram kullanılarak, farklı toplumsal-ekonomik konjonktürlerin modern öncesi, modern ve postmodern görünüşleri nasıl bileştirdikleri gösterilebilir. Williams'ın yaptığı ayrımları kullanarak, çeşitli tortu ya da geleneksel kültürlerin musallat olduğu hâlâ başat bir modernlik içerisinde yalnızca ortaya çıkmakta olan eğilimler olarak ya da modernliğin yenilik ve bölük pörçükleşme gibi anahtar dinamiklerini şiddetlendiren eğilimler olarak postmodern fenomenlerden söz etmek isteyebiliriz. Böyle bakıldığında içinde yaşadığımız uğrak, olgunlaşmış bir postmodernliğe atlandığı iddiası konusunda herhangi bir ikirciksiz onaya henüz izin vermeyen çelişkili bir geçiş durumudur. Bu noktada, postmodern kültür ve toplum, teorik ve politik bir yanıt verilmesini ve böylelikle toplum teorisinin yeniden inşa edilmesini gerektiren, yeni ortaya çıkmakta olan eğilimler olarak görülebilirse de, tamamen yeni bir postmodern sahnede durduğumuzu iddia etmek zamansız olacak gibi görünüyor.

Sonuç olarak postmodern teori, sınır çizgisini çiğnemeye ve yeni olanın sahasını tasvir etmeye girişmiş olsa da, modernlik ve postmodernlik arasında mutlak bir kopuş olduğu konusundaki iddiaları, ikna edicilikten en uzak olan iddialardır. Modern ile postmodern arasındaki bir sınır bölgesinde ya da geçiş uzamında yaşıyor

olabilsek ve eski düşünce ve dil tarzlarının her zaman yararlı olmadığı bir sahaya giriyor olsak da, postmodern teori, tarihteki kopuş ya da kesintiyi abartmakta ve böylelikle içinde bulunduğumuz durumun kapitalizm, toplumsal cinsiyet, ırka dayalı eşitsizlikler, bürokrasi ve geçmişin öbür boyutları tarafından ne ölçüde oluşturulmaya devam ettiğinin görülmesini engellemektedir. Max Horkheimer'in bir terimiyle söyleyecek olursak, biz, tamamen yeni postmodern bir toplumsal oluşumdan ziyade geçiş durumundaki bir toplumdan söz etmeyi tercih ediyoruz.

Bunların sonucunda, postmodernlik konusundaki ilk tartışmalar modernlik ile postmodernlik arasında yeterince ayırım yapılamaması ve postmodern durumu ya da postmodern toplumu üreten, toplumdaki ve tarihteki kopuşun özgülleştirilememesi yüzünden hükümsüz kılınmaktadır. Böyle bir işlem, ayrıntılı bir teorik ve ampirik analizi, modernliğin nasıl postmodern duruma dönüştüğüne ilişkin tarihsel bir açıklamayı ya da anlatıyı gerektirecektir. Büyük anlatıları ya da artsüremsel, dönemselleştirici toplum teorisini reddeden teorisyenler böyle bir anlatı üretmekte doğal olarak zorlanacak ve böylece kendilerini bir açmazda bulacaklardır.

Birçok örnekte postmodernistler, karmaşık bir toplumsal-tarihsel alanın üzerinde egemenlik kurulmasını üstü kapalı bir şekilde öngerektiren yeni totalleştirici teoriler üretirken zaman zaman egemenlik kurma söylemlerini reddetmekten başka bir şey yapmamışlardır. Lyotard ve öbürlerinin totaliteye karşı savaş açmalarına rağmen Foucault ve Baudrillard gibi postmodern olarak tanımlanan teorisyenlerin çoğu zaman soyut, gereğinden fazla genel ve kimileyin karmaşık tarihsel durumları aşırı basitleştiren olağanüstü totalleştirici teoriler üretmiş olmaları ironiktir. Bu tip totalleştirici teoriler, daha çokboyutlu ve karmaşık toplum teorisi lehine kesinlikle reddedilmelidir.

Dahası, aşırılıkçı postmodernistlerin yaptıklarının tersine, büyük anlatı, temsil, hakikat, öznellik vb. kavramları bir köşeye fırlatıp atmaktan ziyade, bir yandan modern teoriye yönelik postmodern eleştiriyi dikkate alıp öbür yandan toplum teorisi, eleştiri ve politika yapabilmek için bu kavramlara ihtiyaç duyulduğunu kabul ederek bu nosyonları yeniden inşa etmeliyiz. Modern teorisinin önemli kavramlarının iptali, postmodern teoride yeğîn çıkmaz-

lar yaratır ve bu teorinin yaptığı eleştiriler ile ortaya koyduğu gerçek icraatlar arasında (rasyonelliğin rasyonel eleştirisinde, totalitenin totalleştirici reddinde ve öznellik kategorisinin öznel bir kibirle bir tarafa bırakılmasında olduğu üzere) çelişkilere neden olur. Buna ilaveten, postmodern teorisyenler genellikle gönderge (referent), temsil ve bizzat gerçeklik kavramlarını reddederken, postmodernlik hakkında birtakım iddialar ortaya atabilmek için toplumsal gerçekliğe erişimin mümkün olduğunu ve böylelikle bir gönderi (reference) zemininin olanaklılığını önceden varsaymaktadır. Bu demek oluyor ki, bir Baudrillard ya da bir Lyotard tarafından çağdaş eğilimler ya da gelişimler hakkında ortaya atılan önermeler, bu kişilerin bugün toplumun ya da teorinin durumu hakkında gerçekten yeni ya da önemli bir şeyler anlatmakta olduklarını, önermelerinin bazı fenomenleri doğru olarak betimlediklerini, toplumsal gerçekliğin hiç değilse bazı bölgelerini aydınlatmakta olduklarını önceden varsayar. Bu nokta, postyapısalcılık ve postmodernizme aynı anda bağışlanmanın birbiriyle her zaman uyuşup uyuşmadığı sorusunu gündeme getirir.

Baudrillard ve Lyotard, postyapısalcı eleştirinin farklı yakalarını dramatikleştirir. Daha önce dikkati çektiğimiz gibi, Baudrillard postmodern toplumda gerçeklik ve temsil kavramlarının geçerliliğini sorunlaştırır, ama günümüzün toplumsal durumları hakkında birçok iddia ortaya atar ve sürekli olarak gerçek söylemine başvurur (bkz. 4. bölüm). Lyotard gerçeklik ve toplum kavramlarından rahatsız değilmiş gibi görünür, ama totalleştirici anlatılara koyduğu yasaklarla tutarlı olarak postyapısalcı temsil eleştirisini ciddiye alır ve postmodern toplumun temsilini/tasarımını (representation) sunmaya nadiren kalkışır. Bunun sonucunda, Lyotard'ın elinde bir toplum teorisi yoktur. Aslında, farklılıkları saplantılı bir şekilde alkışlaması ve dil oyunlarının, sanat eserlerinin, bilgilerin vb. dallanıp budaklanmasını arzulaması her kalıba girebilen, bölük pörçük hale gelen bir kapitalizmin temel eğilimlerini yeniden üretir ve oyun oynamayı vurgulaması ve özgül birtakım söylemleri imtiyazlı kılmayı reddetmesi açısından eleştirel bir konum geliştirme imkanını kaybeder. Nitekim, belli bazı postyapısalcı bağıtlılıkların temsili olmakla, totalleştirici, indirgeyici ve teröristik olmakla suçlanan toplum teorisinin geliştirilmesini önlediğini görüyoruz.

Postmodern teori, modernliği reddi açısından da gereğinden fazla totalleştiricidir. Daha önce 7. bölümde savunduğumuz gibi, hem postmodern teori hem de eleştirel teori, modernliği ve modern teoriyi radikal lde eleştirmiş olmakla birlikte bir karşılaştırma yapıldığında, eleştirel teori modernlik karşısında daha nanslıdır ve modernliğin bazı boyutlarını savunması daha muhtemeldir. Horkheimer ve Adorno'nun bazı çalışmaları bizzat modernlik projesinin radikal lde reddedilmesi bakımından postmodern eleştiriye daha yakın dursa da, Habermas gibi öbür eleştirel teorisyenler modernlikte henüz gerçekleştirilmemiş bir miras bulmaktadır; demokratikleşme, insanileşme ve bireyleşmenin henüz gerçekleştirilmeyi bekleyen ilerici olanaklarını görmektedir. Bu perspektiften bakıldığında modernliğe yönelik postmodern eleştiri tek yanlı ve aşırı lde olumsuzdur. Modernliğe yönelik postmodern eleştirilerin bazıları modernliğin bir karikatürünü sunar; modernliği Aydınlanma'nın öte-anlatılarına (Lyotard), bir hiper-gerçek simülasyon sistemi üreten baskıcı bir gstergibilimsel sisteme (Baudrillard) ya da "büyük bir hapishane toplumu"na (Foucault) indirger.

Buna benzer şekilde, postmodern teorinin büyük bir kısmı rasyonelliğin eleştirisinde ayırım gözetmez. Oysa farklı akıl türleri vardır ve geleneksel olarak eleştirel teorisyenler araçsal ve eleştirel akıl arasında ayırım gzetmişler ve var olan topluma eleştirel yaklaşan akıl, rasyonelleştirici bir tahakküm sisteminin parçası olan araçsal akıldan ayırmışlardır. Araçsal aklın eleştirel akılla karıştırılması toplum eleştirisini ve toplumsal dönüşümü ktrmleştiren bir irrasyonalizme yol açar. Gerald Graff'ın belirttiği gibi: "Gitgide irrasyonel ve barbar hale gelen bir toplumda akla ve nesnelliğe yönelik saldırıyı radikalizminizin temeli olarak görmek, kurtulmayı istediğimiz kbusu perinlemektir" (1973: 417). O nedenle, akıl reddetmek gibi bir yola gitmek yerine, eleştirel teorinin yaptığı gibi daha nüanslı akıl eleştirileri geliştirmek yerinde olur. Postmodern teorinin büyük bir kısmında gördüğümüzün tersine bu konum, muhafazakâr ve gerici toplumsal çıkarlara hizmet eden ve baskı kurulmasına katkıda bulunan rasyonellik biçimlerinin işine yaraayan ideolojik söylemlerin eleştirisini yürütürken, modern teorinin ilerici mirası üzerine inşa edilir. Eleştirel teori, teorinin toplumsal gerçekliğin bilişsel olarak aydınlatılmasını sağlaması amacına

sadık kalarak günümüz toplumuna ilişkin analizler sağlamaya girişir. Ne var ki, daha önce de savunduğumuz gibi, içinde yaşadığımız zamanın barındırdığı önemli yeniliklerin ve gelişimlerin birçoğunu en dramatik şekilde kavramsallaştırmış olan da postmodern teoridir.

C. POSTMODERN POLİTİKA: ÖZNELLİK, SÖYLEM VE ESTETİZM

Postmodern teorinin büyük bir kısmının makropolitikayı ve toplumun radikal bir şekilde yeniden inşa edilmesine yönelik modern projeleri reddettiğini daha önce görmüştük. Aşırılıkçı postmodern teori, tarihin ve toplumun sonuyla birlikte siyasi projenin sonunu da ilan eder. Bunun gibi postmodern teoriler yalnızca yeterli toplum teorisinden yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda bizatihi toplumsal olana saldırır ve ilke olarak tüm toplumsal normlara, kurumlara ve pratiklere baskıcı oldukları gerekçesiyle saldırır. Sözgelimi, Foucault, toplumsallaşma süreçlerine normalleştirici baskı altına alma biçimleri oldukları gerekçesiyle saldırırken, erken dönemlerinde Lyotard ile Deleuze ve Guattari de toplumsallık tarzlarına bu çerçevede yüklenmişlerdir. Nitekim postmodern teori toplumsala ilişkin olumlu nosyonlardan yoksundur; öznelerarasılık, topluluk ya da dayanışmaya ilişkin normatif açıklamalar yapamaz. Bunun tersine, Habermas, kendi iletişim teorisini zora yaslanmayan öznelerarasılık biçimlerini imtiyazlı kılan ego-başka (alter) bağıntısına oturtur (1984 ve 1987). Durkheim ve Mead'den hareket eden Habermas, tahakkümden bağımsız iletişim ve etkileşim biçimlerini özgülleştirmeye girişir. Erken döneminde Frankfurt Okulu ortak insan ihtiyaçlarına, ıstıraplara ve özgürleşim istemine yaslanan dayanışma teorileri geliştirmeye girişmişti. Bu yaklaşım hiç değilse etik bir teorinin temelini ve var olan normların, pratiklerin ve toplumsal ilişkilerin eleştirilmesinde yaslanılabilecek normatif dayanakları sağlamıştı (bkz. Kellner, 1989a).

Bunun tersine postmodern teori, bir öznelerarasılık nosyonundan yoksundur ve yeni öznellik biçimlerinin yaratılması çağrısında bulunur ve yeni bedenlerin, arzuların ve söylemlerin üretilmesine

değer verirken rasyonelliğe saldırır. Postmodernistler çoğu zaman modern teorinin özerk rasyonel ego'sunun çözülüp dağıldığını ya da her şeyden önce bir mit olduğunu ileri sürer ve daha çoğul, merkezsizleştirilmiş ve çokkatlı öznellik biçimlerine alkış tutar. Postmodernistler modern söylemlerin ve kurumların bir inşası olarak yorumladıkları modern burjuva, hümanist özneyi merkezsizleştirmeye ve tasfiye etmeye girişirken, politik açıdan da öznenin tahrip edilmesine değer verirler.

Bununla birlikte, postmodern teorinin tamamı, upuygun bir eylemlilik teorisinden, toplumsal kurumların, söylemlerin ve başka insanların dolayımладыığı aktif bir yaratıcı benlik teorisinden yoksundur. Bu noktada, yaratıcı öznelliğin verili bir olgu olmaktan ziyade bir özyaratım sürecinin başarısı olduğunu vurgulaması açısından Sartre'ın (1956) bir proje olarak benlik nosyonunun işe yarar olduğu kanısındayız. Ama öznellik ve politik eylemlilik teorilerinin, öznenin bir toplumsal inşa olduğunu ve toplumsallığın hangi yollarla bireysel öznelliği kısıtlayabileceğini ya da muktedir kılabilceğini vurgulayan öznelarasılık teorileri tarafından dolayımlanması gerekir. Ayrıca, upuygun bir öznellik teorisi, öznenin toplumsal inşasını, söylemlerde, pratiklerde ve kurumlarda üretilmesini vurgulamalıdır (bkz. Coward ve Ellis, 1977).

Gelgelelim, aşırılıkçı postmodern teoriye göre özne, yalnızca bir inşa olmakla kalmaz, aynı zamanda *tout court* bir kurmaca ve yanılsamadır. Parsons ve Luhmann gibi yapısal-işlevselci teorisyenlere benzer şekilde postmodern teorinin büyük bir kısmı özneyi bir fazlalık olarak, kendi kendini yöneten teknik ve göstergebilgisel sistemlerdeki bir düğüm noktası olarak görür. Postmodern medya ve enformasyon toplumunda bir kimsenin olsa olsa "iki uçlu bir bağlantının bir ucu" (Baudrillard, 1983d) ya da "fantastik denetim sistemleri"nin sibernetikleştirilmiş bir etkisi (Kroker ve Cook, 1986) olduğu savunulur. Baudrillard, özneların içe dönük bir infilakla yığınlara karıştığını (1983b) ileri sürerken, Jameson (1984a) bölük pörçük, bağlantısız ve kesintili bir yaşantı tarzının postmodern öznelliğin temel bir özelliği olduğunu savunur. Deleuze ve Guattari ise (1983 ve 1987) modern öznenin tuzla buz olmasına değer verirken arzunun ve öznelliğin şizofrenik, göçebe dağılımlarına alkış tutar. Nitekim, postmodern teorilerin bazılarında

görülen bir çelişki de, teorik olarak bireyden vazgeçilmesine karşılık, bununla çşanlı olarak bireyin post-liberal bir biçim altında, estetikleştirilmiş, arzulayan bir monad olarak yeniden canlandırılmasıdır.

Postmodern politika, öznellik politikası ve politik bir alaycılıkla karşılaştırılan gündelik hayat kutupları etrafında döner. Birleşik Devletler gibi ülkelerdeki taban hareketi politikası, emekle ya da özgürlük hareketleriyle kurulan uluslararası dayanışma biçimleri, küresel çevre ve barış hareketleri ve günümüzün öbür yeni hareketleri gibi fenomenlerin gerçekliğini ihmal eden Baudrillard kendi alaycılıklarını yığınlara *et tutti quanti** yansıtır, yığınların tüm mesajları eşit bir kayıtsızlıkla yutan bir kara delik olduğunu ilan eder ve işçi sınıfını telaşlı birkaç fırça darbesiyle unutulmaya terk eder. Aşırılıkçı postmodernistler açısından olumlu bir politik strateji varsa eğer, o da herhangi bir olumlu toplumsal ve politik alternatif önermeksizin nihilizm sürecini hızlandırmaktan ibarettir. Kroker ve Cook (1986: 266) modernliğin molozlarından neyin ortaya çıkabileceği ya da çıkması gerektiği konusunda hiçbir anlayış geliştirmeksizin nihilizm ve kötümserliği "tarihsel özgürleşimin olanaklı tek temeli" olarak ortaya attıklarında yapılan iş budur. Baudrillard nesne dünyasını taklit etmekten ve tüketimcilik gibi bir davranış uç noktalarına dek götürmekten oluşan ölümcül bir strateji önerirken, Deleuze ve Guattari yersiz yurtsuzlaşma çizgilerinin ve şizofrenik davranışın kapitalizmin normalleştirici kodları ve yapıları çökene ve yeni psişik özdeşlikler ve politik olanaklar ortaya çıkana dek geliştirilmesini kışkırtır.

Böylesi taktikler, bilhassa kendilerine rehberlik edecek olumlu bir toplumsal ve normatif vizyondan yoksun olduğu vakit, kapitalizmin habis boyutlarını, bunlara meydan okumaksızın çoğaltma ya da yeğînleştirme riskine girer. Ayrıca, bunun gibi postmodern politikalar oldukça belirsizdir ve bir bütün olarak bakıldığında postmodern teorisyenler somut analiz ve politik öneriler yerine slogan üretimini ikame etme eğilimindedirler. Postmodern politika var olan sisteme dışsal olan tüm idealleri ve modelleri ve böylelikle tüm ütopyacı alternatifleri reddeder. Postmodernistler alternatif önermekten ya da muhalif stratejiler yaratmaktan ziyade, sistemi en uç

* İta.: Her şeyiyle. (ç.n.)

noktasına ve hatta belki de kırılma noktasına dek götürmeyi tercih eder. Aşırılıkçı postmodern teori (Baudrillard'nınki gibi) her türden politikayı reddeder ve postmodern teorinin büyük bir kısmı potansiyel tüm meydan okumaları özümsemeye ve böylelikle sisteme karşı çıkan muhalefeti kendi avantajına çevirmeye muktedir bir totalleştirici mantığın var olduğunu ileri sürer.

Bize kalırsa, postmodern teorisyenlerin hiçbiri, günümüzün be-timlemekte oldukları berbat koşullarına yeterli bir politik yanıt formülleştirmemiştir. Esasen, aşırılıkçı postmodern teorisyenler, alaycılık ve fırsatçılıkla şişirilmiş bir avangardist tutum almak için politikadan ellerini çekerler. Radikal politikanın 1960'lı yılların sonunda yenilgiye uğraması, Avrokomünizmin çökmesi ve son yirmi yıl boyunca politikaya hükmeden Yeni Sağ'ın yükselmesiyle birlikte postmodern söylem, toplumsal değişim umudunu yitirmiş, toplumsal sorunlarla ilgisini keserek akademiye ve kimi örneklerde "yeni entelektüeller"ın üslupçu hedonizmine (Bourdieu) geri çekilmiş olan yalıtık ve gücenik entelektüellere avuntu sağlamıştır. Kendi yalıtılmışlık ve umutsuzluk duygularını genelleştiren aşırılıkçı postmodernistler liberal ve radikal değerlerin sonunu ya da iflasını ilan ederler. Gramsci'nin ötesine uzanan postmodernistler yalnızca aklın kötümserliğini değil, aynı zamanda istenç kötümserliğini de benimser ve böylelikle çocuksu bir şekilde yeni ve kışkırtıcı bir dünyanın hemen ufukta belirmediğini tasavvur etmiş olan 1960'lı yılların devrimci iyimserliğinden, bunun tam tersi bir aşırı nokta olan 1980'li ve 1990'lı yılların tüm politik bağıtlılıklarıyla alay eden devrimci yenilgiciliğe kayarlar.

1968 sonrası radikal istencin çöküşünü temsil eden bu tutumlar, kitlelerin direnişten mistisizime geçen çevrimsel davranış örüntüsü konusunda tarihsel bir perspektiften yoksundur. Mayıs 1968 her şeye rağmen "tek-boyutlu toplum"un ortasında patlak verdi ve her şeyi bilen zihinlerin en bilgilisi bile 1989 yılında Sovyetler Birliği'nde ve Doğu Avrupa'daki patırtılı olayları önceden göremedi. Postmodern söylemin büyük bir kısmı tamamen apolitiktir ve akademik dünyada ve dış dünyada kendisini yalıtın sınır çizgisi hariç olmak kaydıyla her şeyi yapıbozumuna tabi tutar.

Oysa, 6. bölümde görmüş olduğumuz gibi, postmodern teo-rinin, Baudrillard ve Lyotard gibi aşırılıkçı postmodernistlerde oldu-

ğundan daha vaatkâr ve politik bir biçimde temellük edilişleri de söz konusudur. Postmodern kimlik ve farklılık politikası, hem mücadele uzamları bazında hem de hepsi işçi sınıfının mücadelelerinden özerk addedilen (örneğin bkz. Laclau ve Mouffe, 1985) muhalif öznelerin ve grupların sayısı bazında politik mücadeleleri çoğullaştırdı. Olumlu yakadan bakıldığında politik söylem ve uzamın bu açılışı, yeni aktörlerin, hareketlerin ve düşüncelerin radikal politikayı yeniden canlandırmasına izin vermektedir. Ama "yeni toplumsal hareketler" in ve "ittifak politikası" nın bu kadar alkışlanması, eski liberal mecazları yeniden oyuna dahil ediyor ve böylelikle çıkar grubu liberalizmini yeni kisveler altında kopyalamış oluyor.

Postmodern kimlik ve farklılık politikası, en iyi haliyle, son yirmi yıl içerisinde cereyan eden devasa toplumsal ve kültürel değişimlere yanıt verir ve toplumsal dönüşümün yeni öznelerini, hareketlerini ve stratejilerini sunar. Yeniden inşacı postmodern teori içerisinden radikal politikaya yapılan olumlu katkı, toplum, öznellik, teori ve kültürün yeniden inşa edilmesine ve iktidar ve mücadelenin hukuki ya da ekonomistik olmayan modellerde yeniden düşünülmesine ihtiyaç olduğunun vurgulanmasıdır. Postmodern teoriye göre toplumsal biçimler doğal nitelikli ya da verili olmayıp, değişime ve dönüşüme açık tarihsel bir sürecin ürünüdürler. İçinde bulunduğumuz durumun barındırdığı çözülme ve değişim üzerindeki postmodern vurgu, toplumsal dönüşüm ve mücadelenin önündeki yeni açılışları ve olanakları işaret eder. Çoğulluk ve çokkatlılığın postmodern selamlanışı, toplumsal değişim açısından herhangi bir genel reçeteyi ya da tikel bir grubu imtiyazlı görmeyi reddeden daha çeşitli, açık uçlu ve bağlamsal bir politikayı kolaylaştırır. Merkezsiz iktidar konusundaki postmodern teori aynı zamanda bundan böyle sadece üretim ya da devlet alanıyla kısıtlı olmayan politik mücadele imkânlarının çoğullaşmasına izin verir. Bundan dolayı, iktidarın ve potansiyel direnişin her yerde olduğu düşüncesi kasvetli olmaktan ziyade canlandırıcı olabilir ve toplumsal ve kişisel varoluşun yeni alanlarının politikleştirilmesine yardım edebilir.

Çeşitli postmodern politik konumların doğasını teorileştirmenin başka bir yolu. bunları birçok anlamıyla modern temsil kavramını hedefleyen bir saldırı olarak yorumlamaktan geçer. Epistemolojik

açından postmodernistler, gerçekliğe dolaysızca erişebileceğimiz konusundaki modern inancı reddeder. Postmodernistlerin hepsi de doğanın aynası olarak zihin, nötr bir malumat birimi olarak nesne ve dünyanın dışında ve uzağında duran bir gözlemci olarak özne metaforlarını reddeder. Postmodernistler, Kant ve Hegel'den geçip Nietzsche'den yirminci yüzyıl pragmatizmine uzanan eleştirel bir gelenekle anlaşıma içerisinde, zihnin gerçekliği yansıtmaktan ziyade onu kurduğunu savunurlar. Bu tezin daha aşırılıkçı değişikliklerinde bazı postmodernistler, dünyanın dilden ya da söylemden bağımsız bir dışsal gerçekliği olduğunu yadsıyan bir dilsel idealizme kayarlar. Bununla birlikte, edebiyat, resim, fotoğraf ve öbür medya alanlarında çalışan postmodernistler gerçekçi temsil biçimlerine ve bunların gerçekçi önyargılarına saldırırken avangard modernistlerin peşinde giderler, gerçekliğin ve özelliğin inşasında ve bunların yerine yeni temsil biçimlerini koymak üzere kültürel kodların gördükleri işi ön plana çıkarmaya girişirler (bkz. Hutcheon, 1989). Jameson da temsil kavramını, bir kimsenin kendi varoluşunu ulusaşırı kapitalizmin küresel uzamı içerisinde konumlandıran bilişsel harita olarak yeniden inşa etmeye girişir.

Varoluşsal açıdan birçok postmodernist, herhangi bir türde zihinsel temsili, arzulayan bedenin dolaysızlığı üzerindeki bir tür dolaylımılayıcı safra olduğu gerekçesiyle reddeder. Deleuze ve Guattari, erken döneminde Lyotard ve zaman zaman Foucault, eleştirel biliş karşısında fiziksel bedeni imtiyazlı kılar ve böylelikle kendilerini *lebensphilosophie* geleneğinin saflarına geçirirler. Bilhassa, özdeşünüm, özkimlik (self-identity) ve canlı fiziksel içgüdüleri güçsüzleştiren dekadın rasyonalist kültüre karşı Nietzsche'nin giriştiği saldırının peşinden giderler. Politik açıdan postmodernistler, politik partilerin ya da entelektüellerin öbür bireyler ya da gruplar adına konuşmalarını reddederler. Foucault ve Lyotard, çeşitli politik grupların baskıcı birer totalleştirimi oldukları gerekçesiyle makro-politik örgütlenmeleri reddeder ve Foucault, imtiyazlı bir bilgiyi ve kavramları elinde tutma iddiasındaki "evrensel entelektüel"i yerel mücadele biçimlerine yardım ve danışmanlık eden "özgül entelektüel"le ikame eder.

Ne var ki, biz şimdiye kadar üretilmiş postmodern teori ve politika biçimlerinin birçok ciddi sorunla dolu olduğu kanısındayız.

Postmodern teoriyi eleştirenler, bu teorideki farklılık fetişizminden ya da ortak sorunları ve evrensel politik değerleri eklemleyemeyen tek bir soruna odaklı çıkar grubu politikasından şikâyet etmektedir (bkz. Bronner, 1990). Dahası, toplum teorisi ve politikada farklılığın ve çoğulculuğun vurgulanması liberalizmin gözde mecazlarını çoğaltır ve postmodern teorinin gerçekten o kadar yeni olup olmadığı ve liberal teori karşısında önemli bir ilerlemeyi temsil edip etmediği sorusunu doğurur. Liberal çoğulcu teorinin bir kısmı gibi postmodern teori de makroyapıları teorileştirmekte ve kapitalizm ya da toplumsal cinsiyet ve ırk temelli baskı gibi totalleştirici eğilimlerin mikroyapılara ve teoride alkışlanan çoğulluk ve farklılıklara nasıl sızdığını görmekte zorluk çeker.

Aslında, liberal çoğulcu teori gibi postmodern teorinin büyük bir kısmı, yapısal nedenselliği teorileştirmekten ve ekonomi, devlet ya da öbür kurumlar, söylemler ve pratikler gibi nedensel etkenlerin göreceli ağırlığını ve önemini teorileştirmekten acizdir. Althusser'in vurguladığı gibi, aşırı mekanistik tek-nedenli teorilerin tam karşısı, nedenselliğin tamamını etkin bir şekilde reddeden ve her şeyin eşit bir yapısal ağırlığı olduğunu düşünen bir çoğulculuktur. Politik açıdan bu türden bir çoğulculuk gizemselleştirici ve güçten düşürücüdür, tahakküm ve baskının kilit bölgelerini özgüleştirmekten acizdir. Dahası, aşırı çoğulculuk belli başlı mücadele güçlerini ya da öznelerini tarif etmeyi beceremez ya da ezilen özgül bireylerin ya da grupların güçlerini abartır. Sözgelimi, Lyotard ve Rorty, bazı insanların ve grupların seslerini duyurma konusunda öbürlerinden çok daha iyi bir konumda -politik, ekonomik ve psikolojik açıdan- durduklarının farkına varmaksızın büyük bir kültürel "söyleşi"de seslerin çoğulluğu ve çeşitliliğine alkış tutar. Söylem alanının başat ekonomik ve politik güçler tarafından denetlendiği koşullar altında bunun gibi çağrılar yavan kaçmaktadır. Lyotard ve Rorty'nin dünyasında sınıf ya da sistematik olarak zorla uygulanan dışlama ve baskı gibi şeyler yoktur. Bu çoğulculuğa karşı olarak, başka koşullar altında nedensel bilinemezci olan Foucault, bize, asimetrik iktidar ilişkilerinin bilgi ve söylemi oluşturduğunu, bazı söylem öznelerinin ve konumlarının öbürlerinden daha buyurgan olduğunu anımsatır. Benzer şekilde Habermas, söyleşi koşullarının başlangıcından itibaren çarpılabileceğini ve o ne-

denle söyleşiyse herkesin eşit koşullarla katılmadığını savunur. Nitekim, hem liberal çoğulcu teori, hem de postmodern teori, sistematik ilişkileri ve nedensel bağları kavrama yeteneksizliği gösterir ve toplumsal eşitsizliğin çeşitli biçimlerini gizemselleştirir.

Liberal çoğulcu teori de postmodern teori de büyük söyleşide ortaya atılan çeşitli iddialar arasında nasıl hükme varabileceğimizi gösteren araçlar sunmaz. Aşırılıkçı postmodern teori konsensüsün imkânsız ve istenilmez olduğunu (Lyotard), Sol ve Sağ arasındaki ayrımların infilak edip içe çökmesinden ötürü daha ilerici politik konumları seçmenin imkânsız olduğunu (Baudrillard) ileri sürer. Oysa, politikayla uğraştığınızda bir konum seçmek zorunda kalırsınız. Tüm sesleri (Bush, Jackson, Major, Mandela'nın seslerini), eşit ölçüde geçerli iddialar benimsedikleri gerekçesiyle ayırım yapmaksızın kabul mü edeceğiz? Cevap hayır olarsa bunlar arasında nasıl ayırım yapacağız? Laclau ve Mouffe'nin (1985: 3) ileri sürdükleri gibi "normatif epistemolojiler çağı sona erdi"yse eğer, bu durumda böylesi ayrımlar yapmak zor olacaktır ve bu noktada yine postmodern teorinin kötürümleştirici politik imalar barındırdığını görmekteyiz.

Buna ilaveten, hem liberalizm hem de postmodern teori, oldukça bireyselleşmiş varlık tarzları lehine topluluk ve öznelerarasılığa ağırlık vermez. Üstelik, her ikisi de toplumu birbirinden yalıtık küreler halinde parçalar: Liberal teorinin büyük bir kısmı kapitalizmi kamusal ve özel alanlar, devlet ve sivil toplum şeklinde ikiye ayırırken, postmodern teori kapitalist toplumu birbirinden ayrı ve dolayımınmayan alanlara böler, kültürü ekonomiden yalıtık halde ya da politikayı iş dünyası ve hükümetin sunduğu konjonktürden ayrı olarak analiz eder. Gelgelelim, liberalizm ile postmodern teori arasında önemli bir farklılık var. Her ikisinin de bireyselleştirilmiş varoluş tarzlarını kutsallaştırmasına karşılık, postmodern teorinin büyük bir kısmı "insanın ölümü"yle gereksizleşen liberal özerklik ve haklar söylemini reddeder. Esasen, erken dönemdeki Foucault gibi teorisyenler, ahlâk söylemini, özneleştirme yoluyla icra edilen tahakkümün yalnızca bir hilesi olarak görür. Çabalarının her ne kadar liberalizmi güçlendirme ve peşine düştükleri radikal demokrasiyi zayıflatma ihtimali varsa da yalnızca Laclau ve Mouffe liberalizmi eleştirel olarak yeniden inşa etmeye ve liberal demokratik

mirası daha yüksek bir düzeye çıkarmaya girişti.

Postmodern teorinin kimlik ve farklılık politikasını ve bir dereceye kadar güçler arasında kurulacak ittifakları vurgulayan yenisinden inşacı kanadının tersine, aşırılıkçı postmodern teori muazzam ölçüde öznelci ve estetikleştirilmiş olan bir arzu mikro-politikasını tutundurma eğilimindedir. Postmodern teorinin büyük bir kısmının özneyi bir tarafa bırakmasına rağmen, erken döneminde Lyotard ya da Deleuze ve Guattari gibi düşünürlerde öznelliğin zincirlerinden salınmasının imtiyazlı kılındığı politikada olduğu gibi epeyce bireyselci olduğu kanısındayız. Bu öznelci politik konular, Mayıs 1968 olaylarında ve sonrasında ortaya çıkan türden kendiliğindenciliğe ve anarşizme yaklaşır. Bu öznellik politikası akıl, söylem ve öznelarasılık karşısında arzu, haz, yeğenlikler ve bedeni değerli kılar. Kişisel ve toplumsal kimlik, birlik ya da ahenk gibi kavramları teröristik ve baskıcı oldukları gerekçesiyle reddederken, bölük pörçük ve libidinal varlık hallerine alkış tutar.

Bazı değişiklikleri altında postmodern teori ve politika oldukça estetikleştirilmiş olmasının yanı sıra öznelcidir. Postmodern teorisinin büyük bir kısmı, ideoloji eleştirisine, yanlış bilincin alt edilmesine, sanatın politikaya tabi kılınmasına ve iktidarı ele geçirme gibi ciddi bir işe duyulan ilgiye yaslanan geleneksel rasyonalist politikayla tüm köprüleri atan estetik bir politika önerir. Erken dönemde Lyotard ile Deleuze ve Guattari gibi postmodern teorisyenlere göre kapitalizm bizim hem bilinçli hem de bilinçdışı varoluşumuzu sömürgeleştirmiş durumdadır ve bundan dolayı bireylerin mevcut sisteme libidinal olarak bağlı olmalarından ötürü devrimci projenin fitili sökül müştür. Postmodernistler, bu koşullara bir yanıt olarak, sanat ve arzunun temel politik ilgiler ve taktikler haline geldiği bir arzu politikası arayışına girerler.

Postmodern teorisyenlerin yeni arzu tarzlarının geliştirilmesinin ve hayal gücünün araçsal aklın safrasından kurtarılmasının önemini vurgularken doğru bir iş yapmakla birlikte teori, rasyonellik ve koalisyon kurma gibi pragmatik politik sorunlar karşısında estetiği imtiyazlı kılma eğilimine girerler. Böyle bir yaklaşım üç ana sorun barındırır: Zaruri olarak ilgi duyulduğu savunulabilecek özerklik, haklar ve adalet gibi konuların dillendirilmesine yönelik bir dil sağlamayı beceremez; arzu ve hazzı vurgulayışında bireycidir; teo-

riyi ve rasyonel eleştiriyi reddinde irrasyonalisttir.

Öznenin postmodern estetikleştirimi, öznenin merkezsizleştirilmiş bir arzulayan varoluşa indirgenerek, çok-boyutlu bir eylemlilik ve praksis biçimi olarak öznenin yadsınmasının sadece başka bir yoldur. Aslında, postmodern estetikleştirilmiş öznelcilik, öznesiz bir öznellik politikası paradoksunu sunar ve toplum teorisinin öznellik konusunda daha zengin açıklamalar sunmasına ihtiyaç olduğuna dikkati çeker. Hümanizmin, nüvesinde yatan değerleri yeniden inşa etmeksizin postmodernizm tarafından reddi, özneyi ahlâki sorumluluğundan ve özerkliğinden yoksun bırakır. "İnsanın ölümü", aynı zamanda sömürülen, alçaltılan ve ezilen insanların haklarının ve özgürlüklerinin savunulmasını mümkün kılan ahlâki bir dilin ölümünü de bildirir. İnsanın ölümüne yaslanan bir dilin ortak dil haline geldiği bir dünyada politik eylem imkânsızlaşır. Bu gözle bakıldığında, Wolin'in gözlemlediği (1987) gibi, postmodernizm, Aydınlanma'nın sağladığı ilerici gelişimlerin berisinde kalan bir gerilciyştir. Ele aldığımız teorisyenler arasında yalnızca Laclau ve Mouffe evrenselliği reddederken liberal söylemi postmodern bir bağlam içerisinde yeniden inşa etmeye girişmiştir.

Postmodern estetisizm, bu dünyayı sanat ve hayal gücü aracılığıyla müzakere etme ihtiyacı ile bu dünyanın içinde yaşama ve onu rasyonel ve etik olarak analiz etme ihtiyacı arasındaki gerilimi çözüp dağıtarak haklar ve eşitlik konusunda teorik söylemler geliştirilmesine karşı savaş açar. Bunun tersine, Marcuse, postmodern teoriye, onun erdemlerini hazmeden ve sakatlıklarından kaçınan bir alternatif önerir. Kapitalizmin bizim içgüdüsel varlığımızı bile denetler hale geldiğini vurgulamasına ve yeni arzulama tarzlarının ve bir "yeni duyarlılık"ın önemini kabul etmesine karşılık Marcuse, eleştirel teori ve aklın bunlarla eşit ölçüde önem taşıdığını ısrarla belirtti. Yeni Sol'u desteklemesine rağmen, irrasyonalist önyargılarından ötürü iktidara etkin bir şekilde meydan okuyamayacak sakat bir hareket olarak gördü. Baskıcı araçsal rasyonellikle kapışmak için yeni bir eros'a ihtiyaç vardır, ama "içgüdüsel ayaklanma, ancak aklın ayaklanması ona rehberlik ve eşlik ettiği zaman politik bir güç haline gelecektir" (Marcuse, 1972: 131). Nitekim, "bilincin özgürleştirilmesi hâlâ birincil bir görev olarak duruyor. Bu özgürleşim olmaksızın duyuların tüm özgürleşimi, tüm radikal eylemci-

lik kör kalmayı, kendi kendini yenilgiye uğratmayı sürdürür. Politik pratik hâlâ teoriye...eğitime, iknaya -Akla- bağımlı" (Marcuse, 1972: 132). Marcuse, hayatın estetikleştirilmesi çağrısında bulunmasına rağmen, sanat ve hayat arasında bir mesafe bırakılmasına ihtiyaç olduğunu vurgulamış ve politik eylem ve kitlesel bir politik hareket olmaksızın gerçekliği dönüştürmeye muktedir olmayan sanatın bir politik harekette oynayabileceği rolü sınırlandırmıştır.

Postmodern öznellik politikasına ve politikayı estetikleştirme eğilimlerine karşı biz, bir ittifaklar politikasını, bir kültür politikasını ve mikro ve makro perspektifleri bileştiren ve eleştirel rasyonnelliğe ön planda yer veren bir stratejik politikayı savunuyoruz. Bununla birlikte, postmodern teori ihtiyaçlar, çıkarlar, konsensüs ve dolayım teorilerini gerektiren bir ittifaklar politikasının geliştirilmesine elvermeyecek ölçüde öznelcidir ve estetikleştirilmiştir. Aslına bakılırsa, politika, rakip gruplar, çıkarlar ve talepler arasında dolayım kurma; nitekim, dolayım ve ittifaklar sorununa eğilmeyi beceremeyen bir mikropolitika, halihazır durumda politika yapmak için bir model sunamaz -bu noktaya bundan sonraki bölümcede tekrar değineceğiz.

Ne ki, mikro politikaya, yeni toplumsal hareketlere ve mücadelelerin çokkatlılığına verilen postmodern ağırlık heyecan verici olsa da, makroteori ve politikaya, sendikacı mücadele metotlarına ya da ekonomik mücadeleye ve geleneksel politikaya karşı giriştikleri polemikler, karşı çıktıkları modern teoriler denli tek yanlı ve dogmatiktir. Kültür devrimine ve merkeziz politikaya verilen ağırlık yararlı olabilmekle birlikte bu bile kitle mücadelelerinin ve hareketlerinin geliştirilmesini kısıtlayıcı ve kötürümleştirici olabilir. Postmodern teorilerinin bazılarının neo-liberalizmine karşı biz, radikal bir siyasi ittifakın esaslı temelini genel bir anti-kapitalist politikada yattığını düşünüyoruz. Çeşitli grupların ve bireylerin kapitalist ekonomi ve devlet tarafından sömürülmesi ve ezilmesi, çok sayıda ezilmiş grubun birleşmesini sağlayacak ortak noktayı oluşturmaktadır. Kadınların, işçilerin, siyahların, Asyalıların, homoseksüellerin, lezbiyenlerin vb. ezilmesi ekonomik koşullara indirgenebilir olmasa da, bu grupların ezilmeleri, bu grupların kapitalist bir toplumda yaşıyor olmaları ölçüsünde ekonomik koşullar tarafından koşullandırılmaktadır. Buradaki ilişki, Laclau ve Mouffe'nin öner-

diklerinin tersine belirsiz değil, tersine, asimetriktir: Kapitalizm tüm toplumsal grupları çapraz keserken, herhangi bir grubun özgül ilgileri öbür grupların hepsiyle kesişmez (her ne kadar ilgilendikleri noktalar kapitalist ekonomi içindeki gelişmelerle doğrudan doğruya ilintili olsa da, çevreci grupların ilgileri bu noktada istisna oluşturur).

Anti-kapitalist politikanın imtiyazlı kılınması, bir ittifak içerisinde emek ve sınıf politikasının imtiyazlı kılınmasını gerektirmez; çünkü eril tahakküm, ırkçılık, homofobi vb.'nin dinamikleri sınıfsal baskıya indirgenemez ve sömürüye dayalı olmayan toplumsal ilişkilerin yaratılmasıyla otomatik olarak ortadan kalkmaz. Bundan dolayı, kapitalizmin ortadan kaldırılması ezilen tüm gruplar açısından anlamlı bir amaçtır, ama kapitalizmin ortadan kaldırılması özgür ve demokratik bir toplumun yaratılması yolunda atılacak bir adımdır yalnızca. Bunun tersine, postmodern teorinin büyük bir kısmı, bir anti-ütopyacılık, politik kötümserlik sergiler ve radikal politik değişim yönündeki tüm umutlardan vazgeçer. Postmodern teorinin büyük bir kısmını harekete geçiren itki, ilerleme konusundaki liberal ideallerden ve özgürleşim konusundaki radikal umutlardan duyulan düş kırıklığıdır. Lyotard'a göre "*Zeitgeist*'da* hüznün var"ken, Baudrillard daha önceki tarih ve teorik-politik kurgu çağlarının gözden yitişine verilecek uygun yanıtın "melankoli" olduğunu ileri sürer (1984b: 39). Foucault ütopyacı değerleri yalnızca mevcut tahakküm biçimlerinin genişletilmesine hizmet eden bir hile olarak reddeder, "başka bir sistem hayal etmek mevcut sisteme katılımımızı genişletmek demektir" iddiasını ortaya atar (1977: 230).

Postmodern teorilerin çoğunun tersine, Jameson ile Laclau ve Mouffe, ütopyacı değerlerin önemini savunur. Kitle kültürünü yalnızca metalaşmanın manipüle edilen ve alçaltılmış bir alanına indirgeyen Frankfurt Okulu konumunu alt etmeye girişen Jameson (1979 ve 1981a), topluluk kurma yönündeki ütopyacı itkileri ve yürürlükteki yabancılaşma biçimlerinin ötesinde yer alan bir toplumsal hayata duyduğu özlemleri açısından kitle kültürünün eleştirel boyutlar barındırdığını ileri sürmek için Ernst Bloch'dan yararlanır. Jameson, upuygun bir yorumbilgisel teorinin yalnızca

* Dönemin tını, zihniyeti. (ç.n.)

olumsuz bir ideoloji eleştirisiyle ve metnin gizeminin giderilmesiyle uğraşmakla yetinmeyip aynı zamanda her metindeki olumlu ütopyik uğrakları, bunları yeniden canlandırabilmek için açığa çıkarmaya çalışması gerektiğini savunur. Laclau ve Mouffe, kimi eklemlenimleri altında ütopycı düşüncenin, konsensüs çizgileri boyunca toplumsal mühendislik yoluyla bina edilecek bir "İdeal Kent" tasavvur ettiğı ölçüde baskıcı imalar barındırdığını savunur. Ama aynı zamanda ütopycılığın büsbütün reddedilmesinin, radikal projeye yalnızca kısır bir "pozitivist pragmatizm"den başka hiçbir şey bırakmaması ölçüsünde kötürümleştirici olduğunu da ileri sürerler. Uygun bir şekilde sınırlandırıldığında ütopycı vizyonlar önemlerini korurlar; çünkü " 'ütopya' olmaksızın, bir düzeni tehdit etme noktasının ötesinde olumsuzlama imkânı olmaksızın, radikal bir hayal gücünün oluşturulma imkânı da yoktur" (Laclau ve Mouffe, 1985: 190).

Birçoklarını postmodern teörinin söylemlerine ve perspektiflerine kuşkucu bakmaya iten tam da bu teörinin barındırdığı politik sorunlardır. Habermas'ın postmodern teoriye yönelik eleştirilerini büyük ölçüde politik kuşku lar güdülemiş⁴ ve 1960'lı yılların sonrasında eleştirel toplum teörisini yeniden kurma yönündeki çeşitli girişimlere yönelik postmodern saldırı, bu projelere katılan pek çok kimseyi öfkelen dirmiştir. Sözgelimi, Birmingham Kültürel Çalışmalar Okulu teörisyenleri ve bunların müttefikleri teori, öznellik ve politikayı içinde bulunduğumuz çağda yeniden inşa etmeye girişmişlerdir. Stuart Hall bilhassa Baudrillard ve öbür postmodern teörisyenlerin kitleleri pasif, kasvetli, "sessiz yığın" olarak görmelerine ve Mitterrand döneminde eleştirel Fransız entelektüel tabakasının gözden düşmesiyle ilintilendirdiğı politik alaycılık ve nihilizmlerine itiraz eder. Hall, "politik açıdan tüylerimi diken diken eden nokta" der, "Fransız entelektüellerinin tarihin ne zaman ve kimin için sona erdiğini, kitlelerin nasıl temsil edilebileceğini ya da edilemeyeceğini, ne zaman tarihsel bir güç olduklarını ve olmadıklarını, Fransız devrimci geleneğı içerisinde kendilerine ne zaman mitik olarak başvurulup başvurulamayacağını vb. gayet kayıtsız bir tarzda ve gönül rahatlığıyla ilan etmeleridir. Fransız entelektüelleri "kitleler"i soyut düzeyde daima kendi entelektüel ko-

4. Brighton, İngiltere'de Ağustos 1988'de Habermas'la yapılan söyleşiler.

numlarını ateşlemek ya da payandalamak için kullanma eğiliminde olmuşlardır. Entelektüeller şimdi artık eleştirel düşünceden vazgeçmiş olduklarından, eleştirel düşünceden kitleler adına da, kaderini yalnızca soyut olarak paylaştıkları kitleler adına da vazgeçmemeleri için herhangi bir engel yok karşılarında...Bana kalırsa, Baudrillard'nın, sessizliğin ne menem bir şey olduğunu hissedebilmesi için bir süreliğine kitlelere katılması, bir yüzyılın üçte ikisi boyunca sessiz kalması gerekiyor" (1986: 51-3).

Öbür Britanyalı kültür teorisyenleri de postmodern teorisinin politik imaları açısından kötürümleştirici olduğu kanısındadırlar (bkz. Hebdige, 1987; Chambers, 1986; McRobbie, 1986; Fiske ve Watts, 1986). Baudrillard'nın yekpare "kitleler" kavramına karşıt olarak, Britanyalı kültürel çalışmalar, özgül bir toplumsal-tarihsel konjunktürdeki hegemonya ve karşı-hegemonyanın somut güçlerini özgülleştirmeye çalışan neo-Gramsciye bir analiz tarzı çerçevesinde, toplumu kendilerine özgü yaşantı, kültürel üslup, direniş tarzı vb. örüntülerine sahip farklı sınıflar, gruplar ve altkültürler bazında analiz etmeye girişir. Bunun tersine, postmodern teori gereğinden fazla soyuttur ve somut, ampirik ve toplumsal-tarihsel analizden yoksundur. Postmodernistler aynı zamanda özbilinçli bir tarzda yüzeysel olma eğilimindedirler, betimlemelerini yüzey üzerinde, görünüş üzerinde yoğunlaştırmayı tercih ederler ve böylelikle günümüzün kapitalist toplumlarının temel dinamiklerinin bazılarını kavramsallaştırmakta başarısız olurlar.

D. TEORİ, KÜLTÜR VE POLİTİKA: ÇATIŞAN MODELLER

Antagonizmalar, mücadeleler ve toplumsalın kısmen anlaşılma-
ması daima söz konusu olacaktır: Daima tarih olacaktır (Laclau ve Mouffe, 1987: 106).

Postmodern tartışmalar, metodolojik çabaların ve modellerin çağdaş teoride kullanılmasına yönelik ilgileri beslemiştir. Postmodern teori kendisini öbürlerinden, önceki metotlara, teorilere ve kavramlara meydan okurken yeni teorik ve politik perspektifler önererek ayırmıştır. Ne var ki, biz, günümüzde olup bitenlerin postmodern

teorinin belli bazı boyutlarını, örneğin tarihin sonu tezini, küresel düşünceye konulan yasağı, makropolitikaya ve kitlesel mücadeleye yönelik saldırıları ve genel bezginlik ve alaycılık duygusunu sorguladığına inanıyoruz. Kısacası, postmodern teorinin tarihte kendi işgal ettiği uğrağın ve uluslararası çapta öne çıktığı 1980'li yıllardaki olayların analiz edilmesi için ihtiyaç duyulan araçları sağlayamadığını düşünüyoruz.

Tarihin ve toplumun sonuyla ilgili postmodern iddialara rağmen 1980'li yıllar, benzeri zor görülen bir kargaşa ve değişim dönemiymi. Birleşik Devletler, Britanya, Almanya ve başka ülkelerde 1980'li yılların başında kurulan muhafazakâr hegemonyalar bir tarihsel buzullanma ve kırıklık duygusu ürettiyse de -Sovyet blokundaki hazin Stalinizmin yaptığı gibi-, muhafazakâr hegemonyaya karşı çıkışlar, bu hegemonyanın kendi çöküntüsü ve komünist dünyadaki büyük ayaklanmalar, 1848 ayaklanmaları ya da on sekizinci yüzyılın sonlarındaki demokratik devrimler çağı kadar önemli tarihsel dönüşümler ve ayaklanmalar üretmiştir.

Aslında, tek başına 1989 yılı, Polonya'da demokratik güçlerin seçim başarılarına, Macaristan'da bürokratik komünizmden vazgeçilmesi ve komünizmin Doğu Almanya'da çöküşüne zorla yol açarak Berlin Duvarı'nın çarpıcı bir şekilde parçalanmasıyla zirvesine varan ve dokuz ay süren muhteşem gösteriler ve mücadelelerle birlikte Sovyet komünizminin çöküşüne tanık oldu. Olaylar hızla birbirini izledi, Çekoslovakya'daki gösteriler komünist hükümetin yıkılışına yol açarken, Romanya'daki kanlı ayaklanmalar komünist rejimin orada yıkılmasına ve nefret edilen bir diktatörün katline yol açtı. Kargaşalıklar bizzat Sovyetler Birliği'nde sürdü ve dramatik politik değişimler süregiden baskıları, milliyetçi ayaklanmaları ve çoğu zaman da şaşırtıcı liberalleşme hareketini kesintiye uğrattı. Dünya kamuoyu Çin'de Tiananmen Meydanı'nda demokratikleşme uğrunda yapılan kışkırtıcı gösterileri ve daha sonra hâlâ baskıcı olmayı sürdüren Stalinist bir rejimin demokratik hareketi vahşice bastırışını izledi.

1989 ve 1990 yılları bu politik ayaklanma ve sürprizler devrini sürdürdü. ABD'nin Panama'yı yasadışı bir şekilde işgal etmesi. Nelson Mandela'nın serbest bırakılması ve Güney Afrika'da beklenen değişimlerin işaretlerinin gelmesi, Sandinistaların Nikara-

gua'daki seçimlerde yenilgiye uğraması ve Kontr-Gerillaların dağıtılması komünist bloktaki ayaklanmaları sürdürdü. Tüm bunlarla birlikte Almanya'nın yeniden birleşme yolunda hızla yol alması, bu dönemi savaş-sonrası yılların en kargaşalı ve önemli siyasi dönemi haline getiriyor. Doğu-Batı ilişkilerindeki değişimler, Soğuk Savaş'ın bariz bir şekilde sona erdiği, yeni politik cepheleşmeler ve dönüşümler, Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi ve Ortadoğu'ya ABD'nin önderliğinde yapılan ve Körfez Savaşı'yla sonuçlanan askeri müdahalenin yanı sıra yarının henüz öngörülemeyen dramları, tüm bunlar önemli olayları dile getirmek ve bir anlam vermek için eleştirel, kapsamlı ve sistemik toplum teorilerini gerektirmektedir. Halihazır tarihsel uğrağın upuygun kavramsallaştırılması, modernliğin klasik teorisyenlerinin (Marx, Dewey, Weber) yanı sıra erken dönem evrelerindeki Frankfurt Okulu'yla da bağdaştırılan türde, pratik bir amaç barındıran, sistemik, kapsamlı bir toplum teorisi gerektirmektedir. Eleştirel bir toplum teorisi, hem içinde bulunduğumuz uğrağa ilişkin bir teori hem de halihazır toplumun oluşumuna ilişkin tarihsel bir açıklama sağlar. Böyle bir teori bir dizi disiplinden (ekonomi, politika, sosyoloji, antropoloji, kültür teorisi, felsefe vb.) yararlanır ve teorik inşayı ampirik araştırmayla bileştirmesinin yanı sıra mikro teoriyi makro teoriyle birleştirir. Kapitalizmin günümüz toplumlarının birçoğunda ana kurucu güç olmayı sürdürmesinden ötürü, kapitalizmin Marksist teori ve eleştirisi, eleştirel bir toplum teorisinin hayati bir ögesi olmaya devam etmektedir.

Ne var ki, Marx'ın upuygun bir devlet, bürokrasi, milliyetçilik, kamusal alan, toplum, psike, toplumsal cinsiyet, ırk ve kültür teorisi sunmayı başaramamış olmasından ötürü, yeniden inşa edilmiş eleştirel bir toplum teorisi öbür disiplinlerden de yararlanmak zorunda. Benzer şekilde, Marksist devrim teorilerinin şimdiye kadar demokratik sosyalizmin upuygun bir değişkesini üretmeyi başaramamış olmasından ötürü, politik dönüşüm teorisi de gözden geçirilmeye ve güncelleştirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Eleştirel teori doğası gereği tarihseldir ve kendi teorilerini ve pratiklerini tarihsel dönüşümlerin ışığında gözden geçirmesi gerekir. Eleştirel teori aynı zamanda metodolojik olarak özdüşünümsel ve normatiftir ve kendi teorik ve politik bağıtlılıklarını açıklığa kavuşturmayı ve savunmayı gönüllü olarak üstlenir.

Bunun tersine, sistemik toplum teorisinin postmodern reddi, fragmanları kutsallaştırması, boğucu nihilizmi ve barındırdığı iş-tahsızlık ve atalet duygusu, bunların hepsi teorik ve politik açıdan kötürümleştiricidir ve keskin bir şekilde eleştirilmeleri ve alt edilmeleri gerekir. Aslında postmodern teorilerin çoğu, içinde bulunduğumuz dönemin dramatik olaylarına pek bir anlam veremediği gibi, tarihsel dramın ve ayaklanmaların yeniden dirilmesi ışığında bakıldığında tarihin, toplumun, kitlelerin vb. sona erişiyi ilgili id-dialara olsa olsa gülünebilir. Bu kışkırtıcı tarihsel ve politik geliş-meler döneminde belli bazı postmodern teorisyenlerin tam da hali-hazır tarihsel olaylara bir anlam verebilmek için ihtiyaç duyulan türden teoriye yasak koymaları ironiktir. Ayrıca, demokrasi uğrun-da dünya çapında mücadelelerin verildiği bu dönemde postmodern entelektüellerin demokratik devrimin önemli terimlerini çözüp da-ğıtmaya çalışıyor olmaları da ironiktir. Oysa, Marshall Berman'ın dikkati çektiği gibi, radikal demokrasinin tam da şimdi savunulma-sı, sağlama bağlanması ve genişletilmesi gerekmektedir.⁵

Aslına bakılırsa, teori ve kültürdeki postmodern taşkınlık dö-ne-mi belki de sona ermiştir. Belki de postmodern teori geçici bir he-vesti, 1980'li yılların bir gölge-fenomeniydi, 1960'lı yılların parça-lanmış ütopyacı politik umutları karşısında entelektüellerin meta-netlerini koruyamamaları ve yabancılaşmalarının, entelektüellerin yeni medya ve teknoloji toplumunda eskime potansiyeli taşımaları-nın ve 1980'li yıllarda ümitsizlikle ya da alaycı bir tarzda yerleşik yapıyla barışmalarının bir dışavurumuydu. 1980'li yıllar benzeri zor bulunur bir çürüme, alaycılık, muhafazakârlık, yüzeysellik ve toplumsal gerileme dönemiydi ve postmodern teorisinin yeri geldi-ğinde eleştirel bir tavrı koruduğu zamanlarda bile bu eğilimleri dı-şavurduğunu savunmak mümkün. Bu noktadan bakıldığında, post-modern taşkınlık tarihin büyük dalgaları üzerindeki yalnızca küçük bir çalkantıydı; entelektüeller açısından, postmodern teori akıl çeli-ci yeni kültürel sermaye kaynakları sundu ve bir bilgisayar toplu-munda, tekno-kapitalist bir toplumda gitgide marjinalleşen entelek-tüellerin sahip oldukları önemi muhafaza etme doğrultusunda yaptıkları umutsuz bir girişime yol açtı.

5. Burada Berman'ın 1990 yılının Nisan ayında New York'ta düzenlenen Sosya-list Öğretim Üyeleri Konferansı'nda yaptığı konuşmayı zikrediyoruz.

Zygmunt Bauman'ın dikkati çektiği (1987) gibi, bilginin ve kültürel değerlerin yasa koyucusu olarak modern entelektüel, modern devletin rasyonelleşmesiyle birlikte bir fazlalık haline geldi. Buna, daha önceleri entelektüele kutsal metinlerin yorumlanmasında imtiyazlı bir yer tanıyan yüksek ve aşağı kültür arasındaki sınırların aşınması da ilave edilmeli. Bunun sonucunda entelektüelin oynadığı rol krize girmiş ve insan bilimleri alanında eskime tehdidiyle yüz yüze gelen entelektüeller, bilimlerin gitgide insan bilimlerinin yerini aldığı teknokratik toplumlarda kendi önemlerini sürdürmek için yeni bir postmodern çağa girildiğini ve buna uygun bir söylemi koyutlamaya (postulate) girişmişlerdir. Teknisistlere göre merkezden uzaklaştırılmış olan postmodern entelektüel, kültürel otoritesi akademik dünya içinde sınırlı kalan bir "yorumcu"dur. Entelektüel seçkinciliğin zedelenmesi olumlu bir gelişim olarak görülebilirse de, postmodern söylem bazı entelektüellere kendilerini, kültürel sermayenin yeni kaynaklarını toplayan ya da "yalnızca zevk için" teori oluşturan yeni avangardlar olarak konumlandırma fırsatı sağlamıştır. Bu noktada postmodernizm, Edward Said'in (1983) "uzmanlık ve profesyonallizm tapısı" dediği şeyi tutunduran başka bir uzman söylemi haline gelir.

Postmodern teorinin ve eleştirinin bazı boyutları, içinde bulunduğumuz yirmi yıl ve yaklaşmakta olan yeni yüzyıl açısından önemli olmayı kuşkusuz sürdürecektir, ama yine postmodern teorinin başka bazı boyutlarının keskin bir tarzda eleştirilmesi ve reddedilmesi gerekiyor. Şu sıralar yeni tarihsel bölgeye girerken, halihazır politik konjonktürü anlamlandırabilmek için yeni eleştirel teorilerin yanı sıra yeni politik teorilere ve stratejilere de ihtiyaç duyuyoruz. Ayrıca, postmodern teorinin en iyi yanını oluşturan radikal kültür teorisinin ve eleştirisinin yeğînleştirilmesine de ihtiyacımız var. Yeni söylemler, yazım tarzları ve iletişim biçimleri geliştirirken disiplinler-üstü teorileştirme tarzını da sürdürmemiz gerekiyor. Hem Doğu'da hem de Batı'da hegemonik olan yerleşik teori ve akademik işbölümü tam anlamıyla iflas halinde olup, yeni tarihsel durum ve sorunlarla uğraşmaktan acizdir.

Nitekim biz, postmodern teorilerin katkıda bulunmayı sürdürebilecekleri yeni teorik oluşumlara ve stratejilere ihtiyacımız olduğunu ileri sürüyoruz. Gelgelelim, eleştirel teori ile postmodern

teori arasında, konumların ahenkle birleştirilmesi anlamında yeni bir sentezden gelişigüzel söz etmek kesinlikle yanıltıcıdır. İkisi arasındaki ilginç benzerliklere dikkati çekmiş olmamıza karşılık, aynı zamanda kolayca başarılacak bir sentezi imkânsız kılan önemli farklılıklar da var. Bunun yerine, ihtiyaç duyulan şey, hem eleştirel teori ve postmodern teoriden hem de çağdaş teorinin öbür geleneklerinden yararlanan yeni teorik eklemlenişlerdir. Eleştirel teori ve postmodern teorinin birbirlerinin karşısına dikilmeleri ve ayrılıkları içcrisinde eklemlenmeleri gerekiyor; böylelikle tam da ikisinin arasındaki gerilimler ve farklılıklar yeni düşünme tarzlarını, yeni teorik ve politik pratikleri kısıktırabilir. Bazı bağlamlarda bu iki teori birbirleriyle eklemlenebilirken, başka bazı bağlamlardaysa tam da ikisi arasındaki farklılıklar ve karşıtlıklar verimli olabilir.

Genel olarak bakıldığında, radikal toplumsal dönüşüme yönelik bir kaygıyla çağdaş toplumun araştırılması konusunda en iyi çerçevenin, mikro ve makro teori ile politikanın bir bileşiminden oluşacağına inanıyoruz. Nitekim, postmodern teorilerin bazılarının karakteristiği olan türde mikro-analiz, eleştirel teorinin çoğu zaman aşırı genelleştirici ve totalleştirici perspektiflerinin düzeltilmesine yarar. Öbür yandan, postmodern teorinin çağdaş toplumların karmaşık ve çoğu zaman çelişkili görünümünün kavramsallaştırılması için zorunlu olan diyalektik ve eleştirel toplum teorisinden yoksun olduğunu savunmuştuk. Benzer şekilde, günümüzde cereyan eden olayların ışığında mikro ve makropolitikanın bir bileşimi kendini dayatmaktadır. Sovyetler Birliği ve Doğu Bloku ülkelerindeki mücadeleler başlangıçta, Stalinist diktatörlüğe karşı çıkan bireyler ve gruplar çoğulluğunu barındıran mikropolitika biçimine bürünmüştü. Bununla birlikte, olaylar gelişme kaydettikçe mikro mücadeleler makro haline geldi, genellikle heybetli kitle gösterileri ve eylemleri esnasında bireyler ve gruplar işbirliği yaptılar. Sokaklardaki yüzbinlerce bireyin kümülatif gücü, toplumsal değişimin araçları olarak kolektif eylem ve kitle mücadelesine ilişkin geleneksel modern teorilerin üzerindeki kuşku bulutlarını kaldırarak Stalinist rejimleri zorla devirdi.

O nedenle, mikropolitikayı, ötekiliği ve çokkatlılıkları, postmodern teorisyenlerin yapmayı istedikleri gibi *per se* değerli kılmak bir hatadır. Sözgelimi, içinde bulunduğumuz tarihsel uğrakta, ko-

münist ülkelerdeki yekpare söylemlerden ayrılan yeni sesler işitilmektedir ve bunların bazılarının demokrasi ya da demokratik sosyalizm çağrısında bulunmalarına karşılık, öbür sesler ultramilliyetçi, ırkçı ve hatta faşisttir. Çokkathılık ya da çoğulluk *per se* alkışlanmamalı, çünkü çokkathılıkların bazıları hayli reaksiyoner olabilir. Böylesi bir laissez-faire politikası en berbat haliyle liberalizmdir ve rakip güçler ve sesleri değerlendirmekte başvurulabilecek eleştirel bir konumdan vazgeçer.

Sonuç olarak, geleceğin eleştirel toplum teorisinin ve radikal politikasının mikro ve makroteori ve politikanın bir bileşimini talep ettiğine ve postmodern teorisinin makroteori ve politikaya karşıt olarak ortaya saldıgı talimatların kötürümleştirici olduğuna ve reddedilmeleri gerektiğine inanıyoruz. Dahası, kapitalizmin süregiden canlılığı ve yıkıcılığı ışığında, günümüzdeki koşulların analizinin "teknokapitalizm" in halihazır şekilleniminin araştırılması bağlamında gerçekleştirilmesi gerektiğini savunuyoruz (bkz. Kellner, 1989a). Bu perspektiften bakıldığında, kapitalist ülkelerdeki halihazır toplumsal düzen, yeni teknik, toplumsal ve kültürel biçimlerin kapitalist üretim ilişkileriyle bileşerek içinde bulunduğumuz dönemin toplumsal ortamını yarattığı yeni teknolojiler ile kapitalizm arasındaki bir sentez olarak kavranılabilir. Postmodern teori genellikle söylemleri, yeni teknolojileri ve kültür biçimlerini analiz etmekte güçlü, ama iş bunları toplumsal-ekonomik sistemdeki daha kapsamlı gelişmeler çerçevesinde kavramsallaştırmaya gelince zayıftır. Bu yönde hareket etmek, geçmişin toplum teorileriyle (örneğin Marksizmle) olan süreklilikleri ve daha önceki kapitalizm teorilerini günümüzün koşulları ışığında gözden geçirme, güncelleştirme, genişletme ve geliştirme ihtiyacını işaret eder. Kapitalizm ve teknolojinin yeni şekillenimlerinin analiz edilmesi, enformasyon, medya, tüketimcilik, estetik içe dönük infilak, metalaşma ve postmodern teorisinin vurguladığı öbür izleklere ağırlık verilirken, aynı zamanda bu gelişmelerin daha geniş bir toplumsal-tarihsel çerçeve içerisine oturtulmasına izin verecektir.

Bize kalırsa, tam da sermaye birikimi mantığının kapitalist toplumun yeni bir ekonomik ve teknik yeniden yapılanışı olarak kavramsallaştırılabilecek toplumun yeni aşamasını yapılandırmakta gitgide önemli bir rol oynamaya başladığı bir noktada Foucault,

Baudrillard ve Lyotard gibi postmodern teorisyenler kendi çalışmalarını Marksist politik ekonomi ve kapitalizm eleştirisinden keskin bir şekilde ayrı tutmakla ciddi bir teorik ve politik hata yapmışlardır. Esasen, tam da postmodern toplum teorisinin odaklandığı fenomenlerin analiz edilmesinde Marksist kategorilerin temel önem taşıdıklarını savunuyoruz: Tüketim toplumu, medya, enformasyon, bilgisayarlar vb. Hem postendüstriyel toplum teorisyenleri, hem de postmodern toplum teorisyenleri, toplumsal örgütlenmenin yeni ilkeleri olarak bilgi ve enformasyonun öncelik taşıdığını ortaya atsalar bile, ne türden medyaların enformasyonunun, bilgisayarların ve öbür teknolojilerin ve metaların üretileceğini tam da kendi mantığı ve çıkarları uyarınca belirleyen kapitalizm olduğu savunulabilir. Yani, tekno-kapitalist toplumlarda, Herbert Schiller ve öbürlerinin gösterdikleri gibi (1981 ve 1984), enformasyon gitgide daha fazla metalaşüyor, yalnızca ücretini ödeyebilenlere ve erişim imkânlarına sahip olanlara açık hale geliyor. Bilgisayarlar eğitim sürecinde daha zaruri bir rol üstlendikçe bizzat eğitim gitgide metalaşırken, bilgi ve enformasyonun giderek daha fazla bölgesi metalaşmakta ve bilgisayarlarla aktarılmaktadır (burada tüketicileri yazı, matematik, tarih, yabancı diller vb. öğrenmek için programlar satın almaya zorlayan bilgisayar eğitim programlarının yanı sıra dakika başına hesaplanan fiyatları ödeyebilenler için bilgisayar yoluyla pek çok bilgi, eğlence ve bilgisayar yayını sunan modem-programlarını ve veri-tabanı firmalarını kastetmekteyiz).

Yakın tarihli bir makalesinde bizzat Lyotard'ın bu noktayı işaret etmiş ve şunu savunmuş olması ilginçtir: "Politik ekonominin ve tarihsel dönemselleştirmenin en yavan terimleriyle ifade edildiğinde son yirmi yılın kaydettiği en önemli gelişme, dilin üretken bir metaya dönüşmesi olmuştur: Kodlamak, kodaçmak, aktarmak ve düzenlemek (paket halinde), yeniden üretmek, muhafaza etmek ve hazır tutmak (bellekler), bileştirmek ve sonuçlandırmak (hesaplamalar) ve karşı çıkmak (oyunlar, çatışmalar, sibernetik) yönünde mesajlar olarak görülen deyimler; ve aynı zamanda bir birim fiyatı, başka bir anlatımla bilgi olan bir birim ölçüsünün tesis edilmesi. Kapitalizmin dile sızmasının etkileri daha yeni hissedilmeye başlıyor" (1986-7: 217).

Ne var ki, makroteoriyi, sistemik analizi ya da büyük tarihsel

anlatıları reddeden Lyotard ve öbürlerine karşı biz, tüketim, medya, enformasyon vb. alanlarda kapitalizmin yürürlüğe koyduğu yeni totalleştirmelemleri kavramaya girişmek için tam da şimdi kapsamlı teorilere ihtiyacımız olduğunu savunuyoruz. Bu perspektiften bakıldığında, cinsiyet, ırk ve sınıf bölünümlemlerini çapraz kesen ortak ya da genel çıkarları eklemlemeye muktedir politik teorilere ihtiyaç olması (Fraser ve Nicholson, 1988; Bronner, 1990) gibi, makro toplumsal süreçleri kavramsallaştırmak, betimlemek ve yorumlamak için yeni eleştirel teorilere ihtiyaç var. Toplumsal gelişimin ve ekonomi, kültür, eğitim ve politika gibi alanlar arasındaki ilişkilerin yeni biçimlerini bilişsel olarak haritalandırmaya girişen böylesi makroteoriler olmadığı takdirde, yeni teknolojilerin ve toplumsal gelişmelerin toplumsal hayatımızın çeşitli bölgeleri üzerinde ne gibi etkiler yarattıkları konusunda net bir düşünceye sahip olmaksızın fragmanların arasında yaşamaya mahkûm oluruz. Bundan dolayı, yeni, tehlikeli ve kışkırtıcı bir toplumsal ve politik bölgeye girerken teorik ve politik yönümüzü bulmamız için bilişsel haritaların yapılması zorunludur. Günümüzün toplumsal, politik ve kültürel gerçekliğinin haritasını yapmak, içinde bulunduğumuz çağın tarihsel ve ampirik bir analiz üzerinde sağlamca bina edilmiş güçlü bir makro toplum teorisinin geliştirilmesini gerektiriyor. Postmodern haritalar yeni toplumsal koşullara uyarlanmamıza bir parça yardımcı olmakla birlikte bu haritalar nihai olarak geleceğin meydan okumalarını karşılamamıza yetecek toplumsal ve politik teoriler sunmakta başarısızdılar. Sonuç olarak, postmodern teoriyi büsbütün unutmak ya da ihmal etmek hata olsa bile, postmodern teori toplum, kültür ve radikal politika üzerine, şimdilerde karşımıza çıkan teorik ve politik meydan okumalarla uğraşmamıza elverecek perspektifler üretmeyi şimdiye dek becerememiştir.

Aslına bakılırsa, şu anda bir Büyük Öykü devam etmektedir; bizler, daha önceki toplum teorilerini ve politikalarını sorgulayan bazı dramatik değişimlerin içinden geçmekteyiz. Ama öykünün önemli bir parçası, kapitalizmin dönüşmesi ve yeniden yapılanmasıdır, kapitalizmdaki gelişmelerin yapma eğiliminde olduğu üzere hayatımızı bir bütün olarak etkileyen kapitalizmin yeni bir aşamasına ilerlenmesidir. Dolayısıyla, Jameson'la birlikte biz, postmodern teori ve kültürün dinamiklerini sermayenin süregiden ve şaşır-

tıcı dramının bir parçası olarak okumayı tercih ediyoruz -sermaye ve teknolojinin yeni sentezlerinin, sermayenin yeni uluslararasılaşmasının, yeni teknolojilerin ve örgütlenme tarzlarının damgasını taşıyan geçiş evresindeki sermaye olarak. Değişen toplumsal-ekonomik koşullar yeni politik yanıtları ve stratejileri gerektiriyor. Nitekim, tekno-kapitalizm teorileri hem anti-kapitalist olan hem de yeni teknolojileri, toplumsal hareketleri ve politik meydan okumaları gözönünde tutan bir radikal politikanın özgülleştirilmesini de gerektirir. Böyle bir yeni politika, aynı anda hem mikro hem de makro olabilir, var olan radikal hareketler arasında bağlantılar kurmaya ve içinde bulunduğumuz çağın var olan sorunları arasındaki bağlantıları göstermeye gayret edebilir.

Son olarak, içinde bulunduğumuz tarihsel uğrağa ilişkin bir eleştirel teori, şimdilerde gözde olan postmodern kötümserlik çamurunda yuvarlanmaktan ya da teknokratik ya da liberal iyimserliğe gerilemekten ziyade çağımızın derin muğlaklığına ilişkin bir açıklama sunacaktır. Çünkü içinde bulunduğumuz tarihsel uğrak, çatışmalı geleceklere açık ütopyacı ve distopyacı boyutları eşanlı içermektedir. *Enformasyon patlaması*, enformasyonu katmerlemeye ve çoğaltmaya hizmet edebilir ya da anlamsız bir gürültü içerisinde tüm anlam kırıntılarını silebilir; okur-yazarlık hünerlerini zenginleştirebilir ya da uyuşturabilir; enformasyonu tüm insanların kolay ve eşit erişim imkânına sahip olabilecekleri şekilde merkez-sizleştirebilir ya da enformasyon ve bilgisayar teknolojilerini tekellerine alan yönetici seçkinlerin denetim ve tahakkümünü geliştirebilir. Benzer şekilde, *bilgisayarlaşma süreci* yeni öğrenim ustalıklarını kolaylaştırabilir ya da sınıf eşitsizliklerini perçinleyebilir, militarist maceraları tutundurabilir ve halkın gözetim altında tutulmasını arttırabilir. Bilgisayarlar ve robotikler fiziksel emeğin insafsız kullanımını ortadan kaldırabilir ya da yeni kölelik biçimleri üretebilir; yeni teknolojiler haftalık çalışma saatlerini azaltabilir ve boş zamanı arttırabilir ya da kitlesel işsizliğe yol açabilir. *Yeni medya teknolojileri* zihnin faaliyetini güçlendirebilir ya da zihne ket vurabilir, enformasyon ve eğlenceyi demokratikleştirebilir ve çoğullaştırabilir ya da enformasyonun denetlenmesi ve homojenleştirilmesi amaçlarına hizmet edebilir; aynı zamanda zindeliğine yeniden kavuşmuş bir kamusal alana yeni seslerin girmesine izin

verebilir ya da şirket seçkinlerinin tahakkümünü arttırabilir. Ve Körfez Savaşı, askeri teknolojilerin dünyayı yeni tahrip ve kitlesel imha biçimleriyle tehdit ettiğini tanıtladı.

Nitekim yeni teknoloji tarzları, hayatı hem zenginleştirmenin potansiyellerini hem de tahrip etmenin araçlarını sağlamaktadır. Benzer şekilde, yeni politik mücadeleler de hem tehditler hem de imkânlar barındırmaktadır. Yeni toplumsal hareketlerin demokratikleşme yönünde yeni imkânları işaret etmeleri gibi, Birleşik Devletler'de ve başka ülkelere Körfez Savaşı'na gösterilen tepkiler de militarist bir faşizmin yeniden canlanması imkânlarına işaret etmektedir.

Komünist dünyadaki kargaşalıklar Soğuk Savaş'a son verebilir, demokratikleşmeyi arttırabilir, yeni bir barış ve refah dönemini başlatabilir ya da yeni milliyetçi çılgınlıkları, toplumsal ve ekonomik istikrarsızlığı, sermayenin total hegemonyasını üretir; yeni bir küresel ve yerel savaşlar patlamasını yaratabilir. Nitekim ütopya ve felaket önümüzdeki çağdaş sahnenin birer parçasıdır ve daha iyi bir geleceğe duyulan umut rasyonel olarak haklılaştırılacaksa, bu umudun, yeni bir dizi küresel anti-kapitalist politik ittifakları ve zindeliğine yeniden kavuşmuş bir demokratik sosyalizmi geliştirmeyi amaçlayarak içinde bulunduğumuz çağın sunduğu imkânları ve tehlikeleri eşanlı hesaba katan bir teoriye oturtulması gerekiyor.

Bibliyografya

- Adorno, Theodor W. (1940) 'Husserl and the Problem of Idealism', *Journal of Philosophy*, vol. XXXI, no. 1: pp. 5-18.
- Adorno, Theodor W. (1973) *Negative Dialectics*, London: Routledge.
- Adorno, Theodor W. (1977) 'The Actuality of Philosophy', *Telos*, no. 31: pp. 120-33.
- Adorno, Theodor W. (1983) *Against Epistemology*, London and Cambridge Mass.: Basil Blackwell and MIT Press.
- Adorno, Theodor W. (1989) *Kierkegaard: The Construction of the Aesthetic*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Anderson, Perry (1976) *Considerations on Western Marxism*, London: Verso. *Bati'da Sol Düşünce*, çev.: Bülent Aksoy, Birikim Yay., 1982.
- Anderson, Perry (1984) *In the Tracks of Historical Materialism*, London: Verso. *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev.: M. Bakırcı ve H. Gürvit, Belge Yay., 1986.
- Antonio, Robert and Kellner, Douglas (1991a) 'Modernity and Critical Social Theory: The Limits of the Postmodern Critique', in David Dickens and Andrea Fontana (eds) *Postmodern Social Theory*, University of Chicago, in press.
- Antonio, Robert and Kellner, Douglas (1991b) 'Communication, Democratization, and Modernity: Critical Reflections on Habermas and Dewey', *Symbolic Interaction*, in press.
- Antonio, Robert and Kellner, Douglas (Forthcoming) *Discourses of Modernity*, London: Sage.
- Ardagh, John (1982) *France in the 1980s*, New York: Penguin.
- Barracough, Geoffrey (1964) *An Introduction to Contemporary History*, Baltimore: Penguin.
- Barthes, Roland (1962) *Mythologies*, New York: Hill & Wang. *Çağdaş Söylenler*, çev.: T. Yücel, Hürriyet Vakfı Yay., 1990.
- Barthes, Roland (1964) *Essais Critiques*, Paris: Edition du Seuil.
- Barthes, Roland (1968) *Elements of Semiology*, New York: Hill & Wang. *Göstergebilimsel Serüven*, çev.: M. ve S. Rifat, Yapı Kredi Yay., 1993.
- Barthes, Roland (1983) *The Fashion System*, New York: Hill & Wang.
- Barthes, Roland (1974) *S/Z*, New York: Hill & Wang. *S/Z*, çev.: S.Ö. Kasar, Yapı Kredi Yay., 1996.
- Bataille, Georges (1985) *Visions of Excess*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges (1988) *The Accursed Share*, vol. 1, New York: Zone Books.
- Bataille, Georges (1989) *Theory of Religion*, New York: Zone Books.
- Baudrillard, Jean (1986) *Le système des objets*, Paris: Denoel-Gonthier.
- Baudrillard, Jean (1970) *La société de consommation*, Paris: Gallimard. *Tüketim Toplumu*, çev.: H. D. ve F. Keskin, Ayrıntı Yay., 1997.

- Baudrillard, Jean (1975) *The Mirror of Production*, St Louis: Telos Press.
- Baudrillard, Jean (1976) *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- Baudrillard, Jean (1981a) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St Louis: Telos Press.
- Baudrillard, Jean (1981b) *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, Jean (1983a) *Simulations*, New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean (1983b) *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean (1983c) *Les stratégies fatales*, Paris: Grasset, 1983.
- Baudrillard, Jean (1983d) 'The Ecstasy of Communication' in Foster (1983).
- Baudrillard, Jean (1984a) 'Game with Vestiges', *On the Beach*, 5 (Winter), pp. 19-25.
- Baudrillard, Jean (1984b) 'On Nihilism', *On the Beach*, 6 (Spring), pp. 38-9.
- Baudrillard, Jean (1984c) 'The Evil Demon of Images', Annandale, Australia: Power Institute.
- Baudrillard, Jean (1985) *La gauche divine*, Paris: Grasset.
- Baudrillard, Jean (1986a) Interview in *Französische Philosophen im Gespräch*, ed. Florian Rotzer, München: Klaus Baer Verlag, pp. 29-46.
- Baudrillard, Jean (1986b) *Subjekt und Objekt: Fractal*, Bern: Bentwli Verlag.
- Baudrillard, Jean (1987a) *Forget Foucault*, New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean (1987b) 'When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 11, no. 3, pp. 57-62.
- Baudrillard, Jean (1987c) 'Modernity', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 11, no. 3, pp. 63-74.
- Baudrillard, Jean (1987d) *Cool Memories*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, Jean (1988a) 'The Year 200 Has Already Happened', in Arthur and Marilouise Kroker (eds), *Body Invaders: Panic Sex in America*, Montreal: The New World Perspectives, pp. 35-44.
- Baudrillard, Jean (1988b) in Mark Poster (ed.) *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge and Stanford: Polity and Stanford University Press.
- Baudrillard, Jean (1988c) *The Ecstasy of Communication*, New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, Jean (1988d) *America*, London: Verso. *Amerika*, çev.: Y. Avunç, Ayrıntı Yay., 1996.
- Baudrillard, Jean (1989a) 'Panic Crash!', in Arthur Kroker, Marilouise Kroker, and David Cook (eds) *Panic Encyclopedia*, New York and London: St Martin's Press and Macmillan, pp. 64-7.
- Baudrillard, Jean (1989b) 'The Anorexic Ruins', in Dietmar Kamper and Christoph Wulf (eds) *Looking Back on the End of the World*, New York: Semiotext(e), pp. 29-45.
- Baudrillard, Jean (1990a) *Seduction*, New York and London: St Martin's Press and Macmillan.
- Baudrillard, Jean (1990b) *La transparence du mal*, Paris: Galilée. *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev.: I. Ergüden, Ayrıntı Yay., 1995, 1998.
- Baudrillard, Jean (forthcoming) 'Transpolitics, Transsexuality, Transaesthetics', to appear in *Baudrillard in the Mountains*, New York and London: St Martin's (in press).
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*, London: Cambridge University Press. *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev.: K. Atakoy, Metis Yay., 1996.
- Bell, Daniel (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, New York: Basic Books.
- Bell, Daniel (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.

- Benhabib, Seyla (1984) 'Epistemologies of Postmodernism', *New German Critique*, 33 (Fall), pp. 103-27.
- Benjamin, Walter (1969) *Illuminations*, New York: Schocken.
- Bennington, Geoffrey (1988) *Lyotard: Writing the Event*, New York: Columbia University Press.
- Benoist, Jean-Marie (1978) *The Structural Revolution*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts Into Air*, New York: Simon & Schuster.
- Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev.: Ü. Altuğ ve B. Peker, İletişim Yay., 1994.
- Bernstein, Richard (1985) *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge: Polity Press.
- Best, Steven (1989a) 'Jameson, Totality, and the Post-Structuralist Critique', in Douglas Kellner (ed.) *Postmodernism/Jameson/Critique*, Washington: Maitssoneuve Press, pp. 333-68.
- Best, Steven (1989b) 'The Commodification of Reality and the Reality of Commodification: Jean Baudrillard and Postmodernism', *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 9, pp. 23-51.
- Best, Steven (1991a) 'Chaos and Entropy in Postmodern Science and Social Theory', *Science as Culture*, no. 11 in press.
- Best, Steven (1991b) 'Marx and Conflicting Models of History', *The Philosophical Forum*, vol. 22, no. 2, Winter, pp. 167-92.
- Best, Steven and Kellner, Douglas (1987) '(Re)Watching Television: Notes Toward a Political Criticism', *Diacritics*, vol. 17, no. 2, pp. 97-113.
- Bloch, Ernst (1977) 'Nonsynchronism and Dialectics', *New German Critique*, 11, pp. 22-38.
- Bloch, Ernst et al. (1977) *Aesthetics and Politics*, London: Verso Books.
- Bogard, William (1986) 'Reply to Denzin: Postmodern Social Theory', *Sociological Theory*, vol. 4, Fall, pp. 206-11.
- Bogue, Ronald (1989) *Deleuze and Guattari*, London and New York: Routledge.
- Bowles, Samuel and Gintis, Herbert (1986) *Democracy and Capitalism*, New York: Basic Books.
- Demokrasi ve Kapitalizm*, çev.: O. Akinhay, Ayrıntı Yay., 1996.
- Britton, Andrew (1988) 'The Myth of Postmodernism: The Bourgeois Intelligentsia in the Age of Reagan', *CineAction!*, 15, Summer, pp. 3-17.
- Bronner, Stephen Eric (1990) *Socialism Unbound*, New York: Routledge.
- Bronner, Stephen Eric and Kellner, Douglas MacKay (1989) *Critical Theory and Society. A Reader*, New York: Routledge.
- Burger, Peter (1984) *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Butler, Judith (1987) *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, New York: Columbia University Press.
- Calinescu, Matei (1987) *Five Faces of Modernity*, Durham: Duke University Press.
- Callinicos, Alex (1985) 'Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?', *Theory, Culture, and Society*, vol. 2, no. 3, pp. 85-102.
- Callinicos, Alex (1990) *Against Postmodernism*, New York: St Martin's Press.
- Carroll, David (1987) *Para-Aesthetics*, New York: Methuen.
- Clanbers, Iain (1986) 'Waiting on the End of the World?', *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, pp. 99-103.
- Cleaver, Harry (1979) *Reading Capital Politically*, Austin: University of Texas Press.
- Connor, Steven (1989) *Postmodern Culture*, Oxford and New York: Basil Blackwell.

- Cooper, David (1971) *Death of the Family*, New York: Pantheon. *Ailenin Ölümü*, çev.: G. Özkan, Kıyı Yay., 1988.
- Coward, Rosalind and Ellis, John (1977) *Language and Materialism*, London: Routledge & Kegan Paul. *Dil ve Maddecilik*, çev.: Esen Tarım, İletişim Yay., 1985.
- Darakı, Maria (1986) 'Foucault's Journey to Greece', *Telos*, no. 67, pp. 87-110.
- Davis, Mike (1985) 'Urban Renaissance and the Spirit of Postmodernism', *New Left Review*, no. 151, pp. 106-13.
- De Beauvoir, Simone (1953) *The Second Sex*, New York: Knopf. *İkinci Cins*, çev.: Bertan Onaran, Payel Yay.
- De Lauretis, Teresa (1987) *Technologies of Gender*, Bloomington: University of Indiana Press.
- Debord, Guy (1976) *The Society of the Spectacle*, Detroit: Black and Red. *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 1996.
- Deleuze, Gilles (1968) *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles (1977a) 'Intellectuals and Power', in Foucault 1977, pp. 205-17.
- Deleuze, Gilles (1977b) 'I Have Nothing to Admit', *Semiotext(e)*, vol. 11, no. 3, pp. 111-35.
- Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1986) *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (1989) *Logic of Sense*, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1983) *Anti-Oedipus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1986) *Kafka*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix (1987) *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles and Parnet, Claire (1987) *Dialogues*, New York: Columbia University Press. *Diyaloglar*, çev.: A. Akay, Bağlam Yay., 1990.
- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Evanston: Northwestern University Press. pp.
- Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1981a) *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1981b) *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Descombes, Vincent (1980) *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. *Modern Fransız Felsefesi*, çev.: A. Yardımlı, İdea, 1993.
- Dews, Peter (1986a) (ed.) *Habermas: Autonomy and Solidarity*, London: Verso.
- Dews, Peter (1986b) 'Adorno, Post-Structuralism, and the Critique of Identity', *New Left Review*, no. 157, pp. 28-44.
- Dews, Peter (1987) *Logics of Disintegration*, London: Verso.
- Diamond, Irene and Quinby, Lee (1988) *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press.
- Dickens, David and Fontana, Andrea (eds) *Postmodernism and Social Inquiry*, University of Chicago Press, forthcoming.
- Dreyfus, Hubert L. (1984) 'Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault', in Gary Shapiro and Alan Sica (eds) *Hermeneutics*, pp. 66-83.
- Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Drucker, Peter F. (1957) *Landmarks of Tomorrow*, New York: Harper & Row.

- During, Simon (1987) 'Postmodernism or Post-colonialism Today', *Textual Practice*, vol. 1, no. 1, pp. 32-47.
- Etzioni, Amitai (1968) *The Active Society*, New York: The Free Press.
- Featherstone, Mike (1988) 'In Pursuit of the Postmodern', *Theory, Culture, and Society*, vol. 5, nos 2-3, pp. 195-216. *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev.: M. Küçük, Ayrıntı Yay., 1996.
- Feenberg, Andrew (1990) *Critical Theory of Technology*, New York: Oxford University Press.
- Ferre, Frederick (1976) *Shaping the Future: Resources for the Postmodern world*, New York: Harper & Row.
- Ferry, Luc and Renault, Alain (1990) *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Anti-humanism*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Fiedler, Leslie (1971) *The Collected Essays of Leslie Fiedler*, vol. II, New York: Stein and Day, pp. 379-400.
- Fields, Belden (1988) 'In Defense of Political Economy and Systemic Analysis: A Critique of Prevailing Theoretical Approaches to the New Social Movements', in Cary Nelson and Larry Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago: University of Chicago Press, pp. 141-56.
- Fiske, John and Watts, Jon, (1986) 'An Articulating Culture', *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, pp. 104-107.
- Flax, Jae (1990) *Thinking Fragments*, Berkeley: University of California Press.
- Fo, Dario (1986) 'A Short Interview with Dario Fo', *Social Text* no. 16, pp. 162-7.
- Foster, Hal (1983) (ed.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Washington: Bay Press.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1973a) *Madness and Civilization*, New York: Vintage Books. *Deliliğin Tarihi*, çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Yay., 1992.
- Foucault, Michel (1973b) *The Order of Things*, New York: Vintage Books. *Kelimeler ve Şeyler*, çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Yay., 1994.
- Foucault, Michel (1974) 'Human Nature: Justice versus Power', in Fons Elders (ed.) *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, London: Souvenir Press.
- Foucault, Michel (1975a) *The Birth of the Clinic*, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1975b) 'I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister, and my brother', New York: Random House. *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere*, çev.: E. Yıldırım, Ara Yay., 1991.
- Foucault, Michel (1977) *Language, Counter-Memory, Practice*, Ithaca: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish*, New York: Vintage Books. *Hapishanenin Doğuşu*, çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Yay., 1992.
- Foucault, Michel (1980a) *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1980b) *The History of Sexuality*, New York: Vintage Books. *Cinselliğin Tarihi*, çev.: H. Tufan, Afa Yay., 1986, 1993.
- Foucault, Michel (1980c) *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1981) 'Omnes et Singulatim', in S. M. McMurrin (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 2, London: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel (1982a) 'The Subject and Power', in Dreyfus and Rabinow op. cit., pp. 208-26.
- Foucault, Michel (1982b) 'On the Genealogy Of Ethics', in Hubert L. Dreyfus and Paul

- Rabinow (eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pp. 229-52.
- Foucault, Michel (1983) 'Preface' to *Anti-Oedipus*, op. cit.
- Foucault, Michel (1984) 'What is Enlightenment?' in Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1985) 'Final Interview', *Raritan*, no. 5, pp. 1-13.
- Foucault, Michel (1986) *The Use of Pleasure*, New York: Vintage Books. *Cinselliğin Tarihi 2*, çev.: H. Tufan, Afa Yay., 1988.
- Foucault, Michel (1988a) *The Care of the Self*, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1988b) 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom', in James Bernauer and David Rasmussen (eds) *The Final Foucault*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Foucault, Michel (1988c) 'Technologies of the Self', in Luther M. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (eds) *Technologies of the Self*, Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 16-49.
- Foucault, Michel (1988d) in Lawrence D. Kritzman (ed.) *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture*, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1989) *Foucault Live*, New York: Semiotext(e).
- Foucault, Michel and Sennet, Richard (1982) 'Sexuality and Solitude', in D. Rieff (ed.) *Humanities in Review*, vol. 1, London: Cambridge University Press.
- Frank, Manfred (1989) *What is Neo-Structuralism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frankel, Boris (1987) *The Post-Industrial Utopians*, Cambridge: Polity Press. *Sanayi Sonrast Ütopyalar*, çev.: K. Durand, Ayrıntı Yay., 1991.
- Fraser, Nancy (1989) *Unruly Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fraser, Nancy and Nicholson, Linda (1988) 'Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism', *Theory, Culture and Society*, vol. 5, nos 2-3, pp. 373-94. "Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma", M. Küçük, der., *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi, 1994, s. 276-297.
- Frisby, David (1986) *Fragments of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fromm, Erich (1941) *Escape from Freedom*, New York: Holt, Rinehart & Winston. *Özgürlükten Kaçış*, çev.: Selçuk Budak, Payel Yay., 1985.
- Fukuyama, Francis (1989) 'The End of History?', *The National Interest*, 16, pp. 3-18.
- Gandal, Keith (1986) 'Foucault: Intellectual Work and Politics', *Telos*, no. 67, pp. 111-20.
- Geras, Norman (1987) 'Post-Marxism?' *New Left Review*, no. 163, May/June, pp. 40-82.
- Geras, Norman (1988) 'Ex-Marxism Without Substance: Being a Real Reply to Laclau and Mouffe', in *New Left Review*, no. 169, pp. 34-61.
- Graff, Gerald (1973) 'The Myth of the Postmodernist Breakthrough', *Tri-quarterly*, vol. 26, pp. 383-417.
- Griffin, David Ray (1988a) *The Re-enchantment of Science: Postmodern Proposals*, Albany: State University of New York.
- Griffin, David Ray (1988b) *Spirituality and Science: Postmodern Visions*, Albany: State University of New York.
- Grumley, John (1989) *History and Totality*, New York: Routledge. George Stambolian, in George Stambolian and Elaine Marks (eds) *Homosexualities and French Literature*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 56-69.
- Guattari, Félix (1981) 'The Molecular Revolution: A Talk with Felix Guattari', *Tabloid: A Review of Mass Culture and Everyday Life*, Winter, pp. 46-51.

- Guattari, Félix (1984) *Molecular Revolution*, New York: Penguin.
- Guattari, Félix (1986) 'The Postmodern Dead End', *Flash Art*, no. 128, May/June, pp. 40-1.
- Guattari, Félix and Negri, Toni (1990), *Communists Like Us*, New York: Semiotext(e).
- Habermas, Jürgen (1975) *Legitimation Crisis*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1976) *Communication and the Evolution of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1981) 'Modernity versus Postmodernity', *New German Critique*, 22, pp. 3-14.
- Habermas, Jürgen (1984 and 1987) *Theory of Communicative Action*, vols. 1 and, 2 Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987a) *Lectures on The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1987b) 'Taking Aim at the Heart of the Present', in David Couzens Hoy (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, pp. 103-8.
- Habermas, Jürgen (1988) *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1989a) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press. *Kanunsallığın Yapısal Dönüşümü*, çev.: T. Bora ve M. Sançar. İletişim Yay., 1998.
- Habermas, Jürgen (1989b) *The New Conservatism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990) 'Remarks on the Discussion', *Theory, Culture, and Society*, vol. 7, no. 4, pp. 127-32.
- Hall, Stuart (1986) 'On Postmodernism and Articulation: An Interview', *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, pp. 45-60.
- Harland, Richard (1987) *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London and New York: Methuen.
- Harms, John and Kellner, Douglas (1991) 'Toward a Critical Theory of Advertising', *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 11 (in press).
- Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity*, London: Blackwell. *Postmodernliğin Durumu*, çev.: S. Savran, Metis Yay., 1998.
- Hassan, Ihab (1971) *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Hassan, Ihab (1979) *Right Promethean Fire*, Urbana: University of Illinois Press.
- Hassan, Ihab (1987) *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus.
- Hebdige, Dick (1986) 'Postmodernism and "The Other Side"', *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, pp. 78-98.
- Hebdige, Dick (1987) 'Hiding in the Light', *Art and Text*, vol. 26, pp. 64-79.
- Heidegger, Martin (1977) *The Question Concerning Technology*, New York: Harper & Row.
- Higgins, Dick (1978) *A Dialectic of Centuries*, New York: Printed Editions.
- Honneth, Axel (1985) 'An Aversion Against the Universal', *Theory, Culture, and Society*, vol. 2, no. 3, pp. 147-57.
- Honneth, Axel (1986) *Kritik der Macht*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor (1972) *Dialectic of Enlightenment*, New York: Seabury. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev.: O. Özlügül, Kabcacı Yay., 1995.
- Howe, Irving (1970) 'Mass Society and Postmodern Fiction', *Decline of the New*, New York: Horizon, pp. 190-207.
- Hoy, David (1986) 'Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes and the Frankfurt

- School', in *Foucault: A Critical Reader*, op. cit., pp. 123-48.
- Hullot-Kentor, Robert (1989) 'Back to Adorno', *Telos*, 81, pp. 5-29.
- Hutcheon, Linda (1989) *The Politics of Postmodernism*, London and New York: Routledge.
- Hutcheon, Linda (1990) *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, New York and London: Routledge.
- Huyssen, Andreas (1984) 'Mapping the Postmodern', *New German Critique*, 33, pp. 5-52. "Postmodernin Haritasını Yapmak". M. Küçük, der., *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yay., 1994, s. 107-130.
- Jameson, Fredric (1971) *Marxism and Form*, Princeton: Princeton University Press. *Marksizm ve Biçim*, çev.: M. H. Doğan, Yapı Kredi Yay., 1997.
- Jameson, Fredric (1972) *The Prison House of Language*, Princeton: Princeton University Press.
- Jameson, Fredric (1975) 'Notes Toward a Marxist Cultural Politics', *Minnesota Review*, no. 5, pp. 35-9.
- Jameson, Fredric (1979) 'Reification and Utopia in Mass Culture', *Social Text*, Winter, pp. 130-47.
- Jameson, Fredric (1981a) *The Political Unconscious*, New York: Cornell University Press.
- Jameson, Fredric (1981b) 'The Shining', in *social Text*, no. 4, pp. 114-25.
- Jameson, Fredric (1982) 'On Diva', in *Social Text*, no. 6, pp. 114-19.
- Jameson, Fredric (1983) 'Postmodernism and Consumer Society', in Hal Foster (ed.) *The Anti-Aesthetic*, pp. 111-25.
- Jameson, Fredric (1984a) 'Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism', in *New Left Review*, no. 146, pp. 53-93. *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev.: N. Plümer, Yapı Kredi Yay., 1992.
- Jameson, Fredric (1984b) 'Periodizing the 60s', in Sohnya Sayres, et al. (eds) *The 60s Without Apology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jameson, Fredric (1984c) 'The Politics of Theory', *New German Critique*, no. 33, pp. 53-66.
- Jameson, Fredric (1984d) 'Foreword' to Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*, op. cit.
- Jameson, Fredric (1986) 'Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism', *Social Text*, no. 15, Fall, pp. 65-88.
- Jameson, Fredric (1988a) 'History and Class Consciousness as an Unfinished Project', in *Rethinking Marxism*, vol. 1, no. 1, pp. 49-72.
- Jameson, Fredric (1988b) 'Cognitive Mapping', in Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana. Chicago and Basingstoke: University of Illinois Press, pp. 347-60, and Macmillan.
- Jameson, Fredric (1989) 'Regarding Postmodernism' (interview with Anders Stephanson), in Kellner (ed.) (1989c).
- Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality*, Berkeley: University of California Press.
- Jay, Martin (1989) 'Review of Habermas', *History and Theory*, vol. 28, no. 1, pp. 94-112.
- Jencks, Charles (1977) *The Language of Post-modern Architecture*, New York: Pantheon.
- Kearney, Richard (1988) *The Wake of Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kellner, Douglas (1980) 'Television, Images, Codes, and Messages', *Televisions*, vol.

7. no. 4, pp. 2-19.
- Kellner, Douglas (1983) 'Science and Method in Marx's *Capital*', *Radical Science Journal*, no. 13, pp. 39-54.
- Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London and Berkeley: Macmillan and University of California Press.
- Kellner, Douglas (1987) 'Baudrillard, Semiurgy and Death', *Theory, Culture, and Society*, vol. 4, no. 1, pp. 125-46.
- Kellner, Douglas (1988) 'Postmodernism as Social Theory: Some Problems and Challenges', *Theory, Culture, and Society*, vol. 5, nos. 2-3, pp. 239-70. "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", M. Küçük, der., *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yay., 1994, s. 277-258.
- Kellner, Douglas (1989a) *Critical Theory, Marxism, and Modernity*, Cambridge and Baltimore: Polity Press and Johns Hopkins University Press.
- Kellner, Douglas (1989b) *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press.
- Kellner, Douglas (1989c) 'Jameson, Marxism, and Postmodernism', in Douglas Kellner (ed.) *Postmodernism/Jameson/Critique*, Washington, D.C.: Mouton de Gruyter, pp. 1-42.
- Kellner, Douglas (1989d) 'Boundaries and Borderlines: Reflections on Baudrillard and Critical Theory', *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 9, pp. 5-22.
- Kellner, Douglas (1990) *Television and the Crisis of Democracy*, Boulder: Westview Press.
- Kellner, Douglas (forthcoming) 'Film, Politics and Ideology: Toward a Multiperspectival Approach', *The Velvet Light Trap* (in press).
- Kellner, Douglas and Ryan, Michael (1988) *Camera Politica: The Politics and Ideologies of Contemporary Hollywood Film*, Bloomington: Indiana University Press. *Politik Kamera*, çev.: E. Özsayar, Ayrıntı Yay., 1997.
- Kroker, Arthur (1984) *Technology and the Canadian Mind*. Montreal: New World Perspectives.
- Kroker, Arthur and Cook, David (1986) *The Postmodern Scene*, New York: St Martin's Press.
- Kroker, Arthur, Kroker, Marilouise and Cook, David (1989) *Panic Encyclopaedia*, New York: St Martin's Press.
- Kroker, Arthur, and Levin, Charles (1984) 'Baudrillard's Challenge', *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. VIII, nos. 1-2 (Spring/Winter) pp. 5-16.
- Kurzweil, Edith (1980) *The Age of Structuralism*, New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jacques (1977) *Ecrits*, New York: Norton.
- Laclau, Ernesto (1988) 'Politics and the Limits of Modernity', in Andrew Ross (ed.) *Universal Abandon*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 63-82.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London: Verso Books. *Hegemony ve Sosyalist Strateji*, çev.: A. Karam ve D. Şahiner, Birikim Yay., 1992.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1987) 'Post-Marxism Without Apologies', *New Left Review*, no. 166, November/December, pp. 79-106.
- Laing, R. D. (1967) *The Politics of Experience*, New York: Pantheon. *Yaşamın Politikası*, çev.: K. Sayar, Vadi Yay., 1993.
- Lash, Scott (1988) 'Discourse or Figure? Toward a Postmodern Semiotics', *Theory, Culture, and Society*, vol. 5, nos. 2-3, pp. 311-36.
- Lefebvre, Henri (1969) *The Explosion*, New York: Monthly Review Press.

- Lefebvre, Henri (1971a) *Everyday Life in the Modern World*, New York: Harper & Row.
- Lefebvre, Henri (1971b) *Au delà du structuralism*, Paris: Anthropos.
- Lemert, Charles (1990) 'General Social Theory, Irony, Postmodernism', in S. Seidman and D. Wagner, (eds) *Postmodernism and Social Theory*, New York: Basil Blackwell.
- Levin, Harr (1966) 'What Was Modernism?', in *Refractions*, New York: Oxford University Press.
- Little, Daniel (1986) *The Scientific Marx*, Minneapolis: university of Minnesota Press.
- Lovibond, Sabina (1989) 'Feminism and Postmodernism', *New Left Review*, no. 178, pp. 5-28.
- Lukács, Georg (1971; orig. 1923) *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lukács Georg (1980; orig. 1954) *The Destruction of Reason*, London: Merlin Press.
- Liotard, Jean-François (1954) *La phénoménologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Liotard, Jean-François (1971) *Discours, figure*, Paris: Klincksieck.
- Liotard, Jean-François (1973) *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris: Union générale é'ditions.
- Liotard, Jean-François (1974) *Economie libidinale*, Paris: Minuit.
- Liotard, Jean-François (1975) 'For a Pseudo-Theory', *Yale French Studies*, vol. 52, pp. 115-27.
- Liotard, Jean-François (1977) 'Energumen Capitalism', *Semiotext(e)*, vol. 2, no. 3, pp. 11-26.
- Liotard, Jean-François (1978a) 'Notes on the Return of Capital', *Semiotext(e)*, vol. 3, no. 3, pp. 44-53.
- Liotard, Jean-François (1978b) 'On the Strength of the Weak', *Semiotext(e)*, vol. 3, no. 2, pp. 204-14.
- Liotard, Jean-François (1980) 'Preface', *Des dispositifs pulsionnels* (second edition), Paris: Christian Bourgois.
- Liotard, Jean-François (1983) 'Presentations', in A. Montefiore (ed.) *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 116-35.
- Liotard, Jean-François (1984a) *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press. *Postmodern Durum*, çev.: A. Çiğdem, Ara Yay., 1990.
- Liotard, Jean-François (1984b) *Driftworks*, New York: Semiotext(e).
- Liotard, Jean-François (1984c) 'Interview', *Diacritics*, vol. 14, no. 3, pp. 16-21.
- Liotard, Jean-François (1984d) 'The Unconscious, History and Phrases: Notes on *The Political Unconscious*', *New Orleans Review*, Spring, pp. 73-9.
- Liotard, Jean-François (1986) *Le postmodern expliqué aux enfants*, Paris: Galilée.
- Liotard, Jean-François (1986-87) 'Rules and Paradoxes and Svelte Paradox', *Cultural Critique*, vol. 5, pp. 209-19.
- Liotard, Jean-François (1988a) 'An Interview', *Theory, Culture, and Society*, vol. 5, nos. 2-3, pp. 277-310.
- Liotard, Jean-François (1988b) *Periprinations*, New York: Columbia University Press.
- Liotard, Jean-François (1988c) *The Differend*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotard, Jean-François (1989) *The Lyotard Reader* (ed.) Andrew Benjamin, London and Cambridge, Mass: Basil Blackwell.
- Liotard, Jean-François and Thébaud, Jean-Loup (1985) *Just Gaming*, Minneapolis:

- University of Minnesota Press.
- McCarthy, (1978) *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- McCarthy, Thomas (1989) 'The Politics of the Ineffable: Derrida's Deconstructionism', *The Philosophical Forum*, vol. xxi, nos. 1-2, pp. 146-68.
- McLuhan, Marshall (1964) *Understanding Media*, New York: Signet.
- McRobbie, Angela (1986) 'Postmodernism and Popular Culture', *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, no. 2, pp. 108-16.
- MacDonell, Diane (1986) *Theories of Discourse*, Oxford: Basil Blackwell.
- Mandel, Ernest (1975) *Late Capitalism*, London: New Left Books.
- Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press. *Tek Boyutlu İnsan*, çev.: A. Yardımlı, İdea Yay., 1986.
- Marcuse, Herbert (1972) *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1980) 'Protosocialism and Late Capitalism: Toward a Theoretical Synthesis Based on Bahro's Analysis', in Ulf Wolter (ed.) *Rudolph Bahro: Critical Responses*, White Plains, N.Y.: M.E. Sharpe, pp. 24-48.
- Marx, Karl (1973) *Grundrisse*, New York: Vintage Books. *Grundrisse*, çev.: S. Nişanyan, Birikim Yay., 1979.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1975-87) *Collected Works*, New York: International Publishers.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1978) in Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader*, New York: Norton.
- Megill, Allan (1985) *Prophets of Extremity*, Berkeley: University of California Press.
- Merquior, J.G. (1985) *Foucault*, Berkeley: University of California Press.
- Merquior, J.G. (1986) 'Spider and Bee', *Postmodernism*, London: ICA Documents 4 and 4, pp. 16-18.
- Mills, C. Wright (1959) *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Morris, Susan Buck (1977) *The Origin of Negative Dialectics*, New York: The Free Press.
- Mouffe, Chantal (1984) 'Towards a Theoretical Interpretation of "New Social Movements"', in Sakari Hanninen and Leena Paldan (eds) *Rethinking Marx*, New York and Bagnole: International General/IMMRC, pp. 139-43.
- Mouffe, Chantal (1988) 'Radical Democracy: Modern or Postmodern?' in Andrew Ross (ed.) *Universal Abandon*, pp. 46-62. "Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?", M. Küçük, der., *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yay., 1994, s. 182-198.
- Mouzelis, Nicos (1988) 'Marxism or Post-Marxism?' in *New Left Review*, no. 167, January/February, pp. 107-23.
- Negri, Antonio (1984) *Marx Beyond Marx*, South Hadley Mass.: Bergin & Garvey.
- Nicholson, Linda (1990) (ed.) *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1967) *The Will to Power*, New York: Random House.
- O'Brien, Patricia (1982) *The Promise of Punishment: Prisons in Nineteenth Century France*, Princeton: Princeton University Press.
- Offe, Claus (1988) 'Technology and One-Dimensionality', in Robert Pippin et al. (eds) *Marcuse, Critical Theory, and the Promise of Utopia*, South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey.
- Patton, Paul (1984) 'Conceptual Politics and the War Machine in *Mille Plateaux*', *Substance* nos. 44-5, pp. 63-80.

- Pêcheux, Michel (1982) *Language, Semantics, and Ideology*, New York and London: St Martin's Press and Macmillan.
- Polan, Dana (1986) 'Translator's Introduction' to *Kafka*, Deleuze and Guattari (1986).
- Poster, Mark (1975) *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton: Princeton University Press.
- Poster, Mark (1990) *Mode of Information*, Cambridge: Polity Press.
- Poulantzas, Nicos (1978) *State, Power, Socialism*, London: New Left Books.
- Prigogine, Ilya and Stengers, Isabelle (1984) *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, New York: Bantam.
- Rajchman, John (1985) *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Rajchman, John (1988) 'Habermas', *Complaint*, *New German Critique*, no. 45, pp. 163-91.
- Rasmussen, David (1990) *Reading Habermas*, London: Blackwell.
- Reader, Keith (1987) *Intellectuals and the Left in France*, London: Macmillan.
- Ricoeur, Paul (1984) *Time and Narrative*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
- Roderick, Rick (1986) *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London and New York: Macmillan and St Martin's Press.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1984) 'Habermas and Lyotard on Post-Modernity', *Praxis International*, vol. 4, no. 1, pp. 32-44. "Habermas, Lyotard ve Postmodernite", M. Küçük, der., *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yay., 1994, s. 153-171.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev.: M. Küçük ve A. Türker, Ayrıntı Yay., 1996.
- Rosenberg, Bernard and White, David (1975) *Mass Culture*, Glencoe, IL: The Free Press.
- Rowbotham, Sheila (1972) *Women, Resistance and Revolution*, New York: Vintage Books.
- Ryan, Michael (1982) *Marxism and Deconstruction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ryan, Michael (1988) 'Postmodern Politics', *Theory, Culture, and Society*, vol. 5, nos. 2-3, pp. 559-76.
- Ryan, Michael (1989) *Culture and Politics*, London and Baltimore: Macmillan and Johns Hopkins University Press.
- Said, Edward (1983) 'Opponents, Audiences, Constituencies and Community', in Foster, *The Anti-Aesthetic*, op. cit., pp. 135-59.
- Sargent, Lydia (1981) (ed.) *Women and Revolution*, Boston: South End Press.
- Sartre, Jean-Paul (1956) *Being and Nothingness*, New York: Philosophical Library.
- Sartre, Jean-Paul (1976) *Critique of Dialectical Reason*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Saussure, Ferdinand de (1966) *Course in General Linguistics*, New York: MacGraw-Hill. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev.: B. Vardar, Birey ve Toplum Yay., 1985.
- Schiller, Herbert (1981) *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500*, Norwood, N.J.: Ablex.
- Schiller, Herbert (1984) *Information and the Crisis Economy*, Norwood, N.J.: Ablex.
- Seem, Mark (1975) 'To Oedipalize or Not to Oedipalize, That is the Question', *Substance*, nos. 11-12, 1975, pp. 166-9.

- Sheridan, Alan (1980) *Foucault: The Will to Truth*. New York: Tavistock Publications.
- Smart, Barry (1985) *Michel Foucault*. New York: Tavistock.
- Smith, Huston (1982) *Beyond the Post-Modern Mind*. New York: Crossroad.
- Somervell, D.C. (1947) (ed.) *A Study of History*. New York: Oxford University Press.
- Sontag, Susan (1966) *Against Interpretation*. New York: Deli.
- Spivak, Gayatri (1989) *In Other Worlds*. New York: Methuen.
- Steiner, George (1971) *In Bluebeard's Castle*. New Haven: Yale University Press.
- Stivale, Charles (1984) 'The Machine at the Heart of Desire: Félix Guattari's *Molecular Revolution*', *Works and Days*, no. 4, Fall, pp. 63-85.
- Taylor, Brandon (1988) *Modernism, Postmodernism, Realism*. Hampshire: Winchester School of Art Press.
- Taylor, Charles (1986) 'Foucault on Freedom and Truth', in Paul Rabinow (ed.) *Foucault: A Critical Reader*, op. cit., pp. 69-102.
- Thom, René (1975) *Structural Stability and Morphogenesis*. Massachusetts: Benjamin/Cummings.
- Toulmin, Stephen (1990) *Cosmopolis*. New York: The Free Press.
- Toynbee, Arnold (1963a) *As Study of History*, vol. VIII. New York: Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold (1963b) *As Study of History*, vol. IX. New York: Oxford University Press.
- Trachtenberg, Stanley (1985) (ed.) *The Postmodern Moment: A Handbook of Contemporary Innovation in the Arts*. Westport and London: Greenwood Press.
- Ulmer, Gregory L. (1983) 'The Object of Post-Criticism', in Foster *The Anti-Aesthetic*, op. cit., pp. 83-110.
- Vattimo, Gianni (1985) *The End of Modernity*. Oxford and Baltimore: Polity and Johns Hopkins University Press.
- Walzer, Michael (1986) 'The Politics of Michel Foucault', in Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, op. cit., pp. 51-68.
- Wellmer, Albrecht (1985) 'On the Dialectic of Modernism and Postmodernism', *Praxis International*, vol. 4, no. 4, pp. 337-62.
- Welsch, Wolfgang (1988) *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH.
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. New York: Oxford. *Marxizm ve Edebiyat*, çev.: E. Tarım, Adam Yay., 1990.
- Winner, Langdon (1977) *Autonomous Technology*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wolin, Richard (1986) 'Foucault's Aesthetic Decisionism', *Telos*, no. 67, pp. 71-86.
- Wolin, Richard (1987) 'Critical Theory and the Dialectic of Rationalism', *New German Critique*, vol. 41, pp. 23-52.
- Wood, Ellen Meiksins (1986) *The Retreat from Class*. London: Verso.

A

A Study of History 19

a la 276

a priori (önsel) 60, 61, 109, 235, 246, 279

Abheele, George 206

ABD 20, 26, 28, 31, 33, 41, 46, 149, 150, 155, 173, 216, 231, 323, 352, 353

ad nauseam 173

adalet 68, 126, 192, 196, 198, 199, 201, 207, 207, 208, 209, 219, 254, 285, 300, 301, 302, 346

adalet etiği 195

adalet felsefesi 197

adalet politikası 301

adalet teorisi 200, 201

adalet ve yargı felsefesi 196

adem-i merkezi 123

Adil Oyun 201, 210

adil toplum 301

Adorno 16, 56, 191, 262, 263, 264, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 287, 288, 290, 302, 303, 316, 319, 325, 337

ağaç biçimli 130

"ağaç biçimli düşünce" 126

"ağaç biçimli kültür" 126

ahlâk 24, 26, 27, 67, 68, 86, 87, 88, 93, 106, 136, 142, 195, 240, 242, 281, 285

ahlâk söylemi 345

Ahlâkın Soykütüğü 71

ahlâksızlık 93

Akıl 55

akıl 15, 16, 22, 27, 30, 32, 38, 39, 52, 53, 54, 57, 60, 64, 66, 71, 72, 74, 75, 79, 94, 138, 186, 189, 195, 208, 228, 241, 242, 250, 251, 254, 264, 265, 273, 281, 285, 286, 287, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 337, 341, 346, 347

akıl yürütme 283

"akıl politik iktidarı" 57

aktif özne 72

aktif toplum 27

algı 60

Alliez, Eric 122

Almanya 56, 180, 352, 353

Althusser, Louis 34, 35, 41, 42, 55, 81, 104, 188, 234, 235, 344

altkültür (subculture) 15, 28, 351

amaçsız fenomenler 137

America 165, 172

Amerika 172, 202, 231

ampirik 60, 61, 216, 246, 284, 285, 327, 330, 335, 351, 353, 359

ampirist 270

ampirizm 214, 215

An Introduction to Contemporary History (Çağdaş Tarihe Bir Giriş) 23

an sich 271

analiz bilgisi (analytics) 73

anarşi 20

anarşizm 134, 346

Anderson, Perry 245

androjen 177

anlamlandırma (signification) 37, 44

anlatı teorisi 230

anlatısal (narrative) 198

anlatısalıcı (narrativist) 135

annelik teorisi 253

antagonizma 236, 238, 271, 351

anti-Aydınlanma 52

anti-bilim 69

anti-diyalektik 107

anti-hümanist 69, 107

anti-kapitalist 238, 239, 360, 361

anti-kapitalist politika 348, 349

anti-Marksizm 224

anti-modern teori 285

anti-modernlik 286

Anti-Ödip 101, 103, 104, 110, 111, 112, 114, 120, 125, 190

anti-rasyonalist 105, 273

anti-sosyoloji 176

anti-ütopyacılık 349
 antientelektüalizm 24
 Antik Çağ 22
 antikçağ 84, 87, 94, 98, 99
 Antonio, Robert 289, 308
 antropoloji 81, 201, 353
 Apel 297
 aperçus 157
 apolitizm 243
 araçsal rasyonellik 145
 Ardagh, John 33
 aristokratik 157
 aristokratik estetizm 177
 Aristoteles 214, 251
 Arjantin 235
 arkaik 263, 265
 arkaik toplum 193
 arkeoloji 18, 19, 55, 59, 60, 61, 62, 63,
 65, 66, 67, 75, 76, 103
 arkeolojik 81, 82, 264, 328
 Aron 33
ars inveniendi 276
 Artaud, Antonin 32, 39, 54, 109
 artıdeğer 164
 arzu 38, 45, 62, 68, 75, 80, 82, 84, 85, 86,
 88, 89, 101, 102, 103, 107, 108, 110,
 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,
 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 141,
 146, 157, 158, 162, 173, 185, 186,
 187, 190, 191, 193, 194, 203, 206,
 217, 246, 250, 278, 279, 314, 321, 338,
 339, 340, 343, 346, 347
 arzu ekonomisi 120
 arzu felsefesi 108, 183, 185, 189, 190,
 195
 arzu mikro politikası 191, 192, 196, 301,
 346
 arzu öznesi 82, 112
 arzu politikası 110, 120, 132, 188, 189,
 192, 346
 arzu söylemi ve politikası 196
 arzu teorisi 107, 109, 152
 arzulayan akış 113
 arzulayan özneler 118
 "arzulayan üretim" 111
 arzulayan-makine 111, 112, 113, 117,
 122, 133, 137, 225
 asimetrik 348
 askeri teknoloji 361

astrofizik 167
 aşkın idealizm 109
 atalet duygusu 354
 atomistik bireycilik 241
Au Juste 196, 198
 Auschwitz 209, 302
 avangard 15, 17, 19, 25, 26, 43, 48, 125,
 152, 173, 191, 194, 355
 avangard modernist 343
 avangardist 341
 avangardizm 30
 Avrokomünizm 341
 Avrupa 175
 Avrupa düşünesi 87
 Avrupa kültürü 19
 Avustralya 46
 Aydınlanma 15, 17, 20, 22, 32, 41, 45, 49,
 53, 56, 57, 65, 71, 74, 75, 83, 90, 94,
 98, 99, 138, 198, 203, 235, 241, 243,
 252, 254, 262, 281, 286, 290, 292, 294,
 295, 296, 299, 307, 331, 337, 347
 Aydınlanma aklı 262, 264, 265, 266
 Aydınlanma evrenselciliği 241
 Aydınlanma rasyonalizmi 24, 289
 Aydınlanma teorisi 32
 Aydınlanmacı 27, 242
 Aydınlanmacı rasyonellik 285
Aydınlanmanın Diyalektiği 264, 267
 "Aydınlanmanın diyalektiği" 16
 aynılık 228
 azgelişmişlik 323
 "azınlık-oluş" 130

B

Bachelard 62
 bağımlılık 323
 Ballard, J.G. 17, 178
 Barraclough, Geoffrey 23, 46
 Barthes, Roland 33, 34, 37, 43, 44, 50,
 206
 bastırma 87, 102, 117, 122, 194
 Bataille 32, 39, 53, 54, 105, 292, 293
 Bateson, Gregory 125
 Batı 109, 151, 167, 206, 241, 288
 Batı bilimi 161
 Batı dünyası 33
 Batı düşüncesi 23, 126, 127
 Batı felsefesi 38, 39, 107, 127, 184, 185
 Batı kültürü 30, 82
 Batı Marksizmi 163, 245

- Batı medeniyeti 19, 20, 25, 30, 83
 Batı metafiziği 39, 161, 251, 288
 Batı politikası 161
 Batı rasyonalizmi 202
 Batı rasyonelliği 105, 288
 Batı tarihi 48
 Batı toplumu 25, 26, 28, 30, 85
 Batılı 22
 Batılı benlik 25
 Batılı düşünce 53
 Batılı kültür 53
 Batılı liberal demokrasi 168
 Baudelaire 32
 Baudrillard, Jean 16, 30, 31, 34, 38, 44, 49, 51, 63, 74, 130, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 187, 192, 193, 194, 200, 205, 207, 214, 220, 221, 223, 224, 226, 231, 234, 246, 255, 256, 261, 267, 269, 273, 288, 292, 295, 301, 307, 308, 309, 310, 312, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 339, 340, 341, 345, 349, 350, 351, 357
 Bauman, Zygmunt 354
 Beauvoir 319
 Belçika 235
 belirlenimcilik 86, 130
 belirlenmemişlik 333
 Bell, Daniel 28, 29, 30, 31, 46, 48, 205, 328, 329
 bellek 256
 Benhabib, Seyla 260, 296
 Benjamin, Walter 265, 270, 275
 Benlik Kaygısı 84
 benlik (self) 22, 55, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 103, 136, 256, 257, 303, 339
 benlik kurma teknikleri 92
 benlik teknikleri 84, 88
 benlik teknolojileri 77, 81, 83, 89, 90, 92, 94, 95
 Bennington 180
 Benveniste, Emile 36
 Bergson 101, 105
 Berlin Duvarı 175
 Berman, Marshall 15, 354
 Bernstein, Eduard 240
 Best 46, 217, 321
 beti 183, 185, 186, 187, 191, 274, 277, 281
 bilgelik 84
 Bilgi Üzerine Bir Rapor 202
 bilgi 15, 16, 17, 21, 38, 40, 41, 48, 49, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 93, 98, 99, 102, 103, 108, 126, 150, 154, 159, 202, 203, 204, 205, 209, 210, 211, 217, 219, 225, 231, 251, 265, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 285, 294, 298, 312, 313, 317, 320, 323, 325, 327, 329, 336, 343, 344, 354, 358
 bilgi istenci 66, 68, 75
 Bilginin Arkeolojisi 65, 98
 bilgisayar 16, 178, 205, 358, 360
 bilgisayar toplumu 354
 bilgisayarlaşma 148
 bilgisayarlaşma süreci 360
 bilim 17, 23, 24, 27, 42, 69, 85, 136, 151, 171, 190, 202, 205, 263, 264, 265, 273, 274, 276, 281, 285, 296, 298, 320, 331
 bilim tarihi 56
 bilimkurgu 108, 176
 bilinç 71, 78, 80, 126, 138, 178, 224, 250, 252, 264, 275, 278, 289, 328, 346, 347
 "bilinç felsefesi" 286, 287, 288
 bilinç-öncesi (preconscious) 122, 123
 bilinçdışı 35, 62, 65, 102, 103, 109, 112, 113, 116, 117, 121, 122, 133, 158, 185, 186, 224, 225, 346
 bilinçdışı akış 112
 bilinçdışı kodlar 34
 bilinçdışı yegânlilik 250
 bilinemezci (agnostic) 169
 bilişsel (cognitive) 18, 90, 108, 281, 284, 303, 337
 bilişsel harita 229, 230, 231, 311, 343, 359
 Bin Yayla 104, 116, 124, 125, 125, 126, 128
 birey 65, 68, 71, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 137, 143, 146, 160, 163, 170, 212, 230, 239, 240, 248, 249, 250, 254, 257, 258,

259, 263, 264, 266, 268, 279, 283, 284,
288, 290, 291, 292, 298, 299, 311, 317,
321, 323, 328, 340, 343, 344, 346, 348,
356
bireycilik 24, 304
bireyleşme 309
bireyselci 92, 98, 346
bireyleşme 15, 337
bireysellik 26, 57, 280, 283
Birleşik Devletler 352, 361
birleşik bütünler (wholes) 58
biyo-iktidar 70, 73, 96
biyo-politika 79, 80, 98, 138
Blade Runner 17
Blanchot 105
Bloch, Ernst 328, 334, 349
Blue Velvet 17
Blumenberg 320
Bogota 21
Bogue 111
"bolluk toplumu" 30
botanik 126, 127
Bourdieu 341
Bowles 240
Brighton 350
Britanya 31, 235, 352
Britton 14
Bronner 248, 267, 344, 359
Buck-Morss 265
Burger 26
burjuva 103, 252, 266 279, 282, 284, 289
burjuva bireyciliği 224
burjuva demokrasisi 248
burjuva demokratik devrin 239
burjuva devrimi 69
burjuva düşüncesi 28
burjuva felsefesi 278, 279
burjuva gerçeklik 116
burjuva ideolojisi 240
"burjuva kamu alanı" 283
burjuva kültürü 53
burjuva özne 223
burjuva toplumu 29, 279
burjuva üretim ideali 157
burjuvazi 32, 150, 239, 267, 278
Burr, Raymond 149
Bush 240, 310, 345
Butler 135
bürokrasi 34, 129, 130, 230, 239, 263,
264, 265, 283, 309, 317, 335, 353

bürokratik komünizm 352
bürokratikleşme 15, 236
bütüncü (holistic) 23, 34
"bütüncü dünya kapitalizmi" 122

C-Ç

Cage, John 17, 191
Cahoon 320
Calinescu 48
Callinicos 38, 289, 321, 332, 333
Canetti 166
Canguilhem, Georges 56, 62
Carroll, David 184
Carroll, Lewis 109
Castaneda 128
Castoriadis, Cornelius 182, 183, 193
Cezayir 182
Chambers 351
Chapman, John Watkins 19
Chodorow 253
Chomsky 126
cinsel doğa 79
cinsel özgürlük 79
Cinselliğin Tarihi 70, 77, 81, 82, 96, 99
cinsellik 53, 57, 59, 65, 68, 70, 73, 79, 80,
82, 82, 84, 85, 92, 146, 153, 63, 169,
171, 236, 311, 319
cinsiyetçi 168
cinsiyetçilik 42, 154, 172, 230, 258
citoyen 283
clever 95
*Communication and the Evolution of
Society* (İletişim ve Toplumun Evrimi)
285
Communist Manifesto 151
Comte 17, 32, 265
Conner 17
Connor 203
Cook 223, 307, 331, 339, 340
Cool Memories 165, 168
Cooper 118, 136
Counner 26
coup 195
coupure 331
Coward 34, 36, 38, 339
Crash (Çarpışma) 178
cul-de-sac 168
Culture and Society 299
çağdaş kapitalist toplum 263
çağdaş teori 250, 356

- çağdaş toplum 263, 268
 Çekoslovakya 352
 çilecilik 68
 Çin 352
 "çoğul ve radikal demokrasi" 239, 240
 çoğulculuk (pluralism) 46, 215, 232, 296, 344
 çoğulluk 18, 57, 63, 70, 106, 111, 127, 155, 157, 180, 181, 189, 199, 203, 208, 212, 214, 216, 217, 220, 227, 236, 237, 238, 243, 250, 251, 252, 255, 268, 269, 270, 310, 318, 321, 326, 342, 344, 357
 çokbiçimli 72
 çokboyutluluk 316
 çokkatlılık (multiplicity) 18, 41, 100, 103, 104, 111, 124, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 199, 208, 214, 215, 239, 241, 250, 255, 319, 330, 342, 348, 356, 357
 çokkatlılık adaleti 201
 çokkatlılıklar adaleti 216, 219
 çokkatlılıklar felsefesi 129
 çokluklar adaleti 200, 214
 çoktannrıcılık 296
 "Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı" 229
 çokuluslu kapitalizm 226
 D
 Damien 70
 Daraki 92
 Davis 226, 233
De dispoſitions pulsionnelles 183
 De Gaulle 40
 De Lauretis 206
 de Beauvoir 250, 326
 Debord Guy 33, 187, 246
Decline of the West (Batı'nın Çöküşü) 20
 değer 143, 146, 151, 160, 164, 169, 170, 171, 173, 192, 201, 202, 234, 240, 241, 242, 243, 254, 285, 288, 291, 292, 294, 297, 309, 310, 317, 347
 "değer esrimesi" 169
 "değerin fraktal aşaması" 169, 171
 Deleuze. Gilles 38, 45, 48, 49, 51, 78, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 146, 147, 152, 153, 156, 157, 163, 183, 185, 186, 187, 190, 193, 196, 207, 221, 224, 225, 234, 246, 250, 279, 288, 301, 307, 308, 314, 315, 321, 328, 338, 339, 340, 343, 346
Deliliğin Tarihi 54, 65, 96
 delilik 53, 57, 60, 68, 73, 82
 demokrasi 39, 42, 92, 94, 123, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 247, 248, 283, 290, 291, 307, 354, 357
 demokrasi politikası 301
 demokratik devrim 241, 320, 354
 demokratik özyönetim (self-government) 92
 demokratik sosyalizm 353, 357, 361
 demokratik söylem 241
 demokratikleşme 337
 dencysel psikiyatri 101
 "derinlik boyutu" 328
Dérive a partir de Marx et Freud (Marx ve Freud'dan Hareketle Yoldan Çıkma) 183, 184
 Derrida 13, 36, 37, 38, 39, 40, 50, 63, 104, 113, 127, 185, 191, 237, 253, 256, 260, 276, 292, 293, 295, 315, 332
Des dispositifs pulsionnelles 195
 Descartes 15, 17, 31, 35, 126, 162, 163, 278
 Descombes 34, 105
 "despotik makine" 115
Destruction of Reason (Aklın Tahribatı) 293
 devlet iktidarı 96, 97
 devlet kapitalizmi 283
 devlet kapitalizmi teorisi 182
 "devletçi" sosyalizm 239
 devletçilik 313
 devrim 20, 26, 78, 120, 146, 158, 166, 173, 183, 193
 devrim teorisi 267
 devrimci arzu 121, 137
 devrimci politika 123
 Dewey 39, 289, 308, 326, 353
 Dews 39, 71, 86
 "deyim rejimleri" 181, 299, 300
 "deyimler felsefesi" 206, 207, 210
 "deyimler rejimi" 206
 dışavurumculuk 17
 Di Stefano 254
 Diamond 89
 Dick, Philip 178

Diderot 214, 299

Die Krisis der europäischen Kultur 19

Différence et répétition (Farklılık ve Tekrar) 108

differend 205

dil 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 45, 57, 61, 62, 66, 108, 109, 127, 133, 160, 185, 186, 187, 191, 195, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 237, 240, 242, 244, 266, 269, 271, 277, 287, 289, 292, 296, 299, 309, 325, 335, 336, 343, 346, 347, 358

dil felsefesi 196, 207, 287, 299

dil teorisi ve politikası 196

dilbilim 62, 125, 126, 110, 234, 299

dilsel gösterge (sign) 36

din 85, 111, 150, 169, 195, 265, 293

dinsellik 293

direnış 74, 76, 77, 78, 80, 89, 91, 94, 95, 96, 129, 236, 247, 269, 341, 342, 351

direnışin soykütüğü 95

dirimcilik/mekunikçilik 113

dirimselci 197

dirimselcilik (vitalism) 190, 194, 195

Discipline and Punish (Hapishanenin Doğuğu) 66

Discours, figure (Söylem, Beti) 183

distopyacı 360

diyalektik 64, 88, 02, 104, 105, 106, 107, 112, 116, 134, 158, 161, 189, 204, 221, 261, 263, 265, 266, 269, 270, 271, 274, 275, 280, 281, 290, 313, 315, 316, 322, 324, 329, 332, 333, 356

diyalektik eleştirel teori 316

diyalektik modernlik 267

diyalektik toplum teorisi 270

Diyonizyak sanat 292

dogmatik 42, 196, 217, 231, 308, 315, 321, 348

dogmatizm 319, 326

doğa 37, 38, 39, 56, 127, 171, 261, 262, 286, 287, 343

doğa bilimi 46

doğalcılık 193, 194, 95

Doğu 22, 176

Doğu Avrupa 176, 341

Doğu Bloku 356

Doğu-Batı 353

dolayım (vermittlung) kategorisi 271

Dreyfus 60

Driftworks (Sürüklenme Çalışmaları) 184

Drucker, Peter 21, 22, 29, 30, 46

Du Bois 326

During 48

Durkheim 32, 287, 317, 318, 338

"duyum estetiğı" 186

dünyevi (profane) 35

dürtü 28, 33, 53, 54, 58, 75, 81, 98, 134, 159, 195, 237, 278, 286

düşünce 15

düşünsel özellik 281

dystopic 176

E

Eclips of Reason (Akıl Tutulması) 287

Economie libidinale 183, 189, 190, 192, 194, 195, 196, 197

Ecstasy of Communication 165

edimbilgisi 126, 201, 299

ego 103, 109, 115, 116, 118, 135, 186

"ego kaybı" 118

eklektik 234, 311

eklektik çoğulculuk 322

eklektisizm 26, 322

ekoloji 42, 236

ekolojist 177

ekonomi 169, 200, 244, 263, 265, 266,

270, 283, 306, 309, 311, 312, 313, 318, 320, 322, 325, 344, 345, 359

ekonomik demokrasi teorisi 248

eleştirel akıl 287, 299

eleştirel düşünce 55, 75

eleştirel kültür teorisi 47

eleştirel rasyonellik 348

eleştirel teori 47, 50, 83, 190, 215, 246,

257, 259, 260, 261, 262, 264, 267, 268, 270, 271, 281, 283, 285, 287, 289, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 304, 305, 315, 316, 319, 322, 330, 337, 347, 353, 355, 356, 359, 360

eleştirel toplum teorisi 47, 153, 156, 217, 259, 288, 306, 308, 314, 324, 326, 350, 353, 356, 357

Ellis 34, 36, 38, 339

emperyalist sömürgeleştirme 16

emperyalizm 24, 57, 108, 298, 323

en masse 304

endüstri devrimi 320

endüstri kapitalizmi 25

endüstrileşme 15
 endüstriyel kapitalizm 148
 endüstriyel modernlik 63
 "energetics" 185, 190
 "enfo-eğlence" 150
 enformasyon 16, 27, 73, 127, 141, 142,
 148, 150, 151, 153, 155, 161, 163, 167,
 205, 225, 268, 314, 329, 357, 358,
 359, 360
 enformasyon bilimi 126
 enformasyon toplumu 339
 Engels 151, 267
Entertainment Tonight 150
 entropi 148, 51, 67, 68, 73
 epistemik uzam 62
 epistemoloji 46, 126, 203, 204, 213, 216,
 217, 232, 271, 322
 epistemolojik 62, 212, 296
 "epistemolojik kopuş" 332
 ereklilik (finality) 61, 178
 erexsellik (finalite) 330
 Eros 185
 eros 347
 erotik 292
 erotika 24
Estetik ve Politika 265
 estetik 13, 15, 17, 17, 24, 26, 32, 85, 87,
 90, 92, 94, 137, 169, 181, 183, 184,
 191, 196, 209, 210, 224, 231, 274, 292,
 299, 300, 303, 305, 310, 320, 346
 estetik içe dönük infilak 357
 estetik modernlik geleneği 138
 estetik temsil politikası 229
 estetik yargı 169, 196
 "estetik-erotik" 287
 estetisist 281
 estetist 292
 estetizm 338
 eşitlik 247, 248, 252, 253, 254, 291, 292,
 347
 eşitsizlik 253, 316, 345
et tutti quanti 340
 ethos 20, 32, 136, 157, 166, 194, 292
 etik 45, 53, 55, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88,
 89, 91, 92, 94, 136, 137, 180, 200,
 219, 242, 291, 294, 338, 347
 etnoloji 62
 Etzioni, Amitai 27, 29, 30, 46
 Evangelist 150
 evren 152, 158, 160, 161, 162, 167, 172,

207, 244
 evrenselcilik 235, 250, 251, 290, 297
 evrensellik 209, 216, 253, 279, 280, 291,
 296, 347
 evrim teorisi 289
ex nihilo 64
 eylem 15
F
façon de parler 195
 fark felsefesi 208
 farklı-süremlilik (non-synchronicity) 334
 farklılaşma 270, 309
 farklılık 100, 124, 127, 131, 146, 177,
 180, 181, 184, 201, 204, 208, 209, 210,
 211, 215, 216, 217, 220, 227, 228, 237,
 241, 243, 246, 247, 249, 250, 251, 252,
 255, 257, 259, 261, 262, 268, 270, 272,
 280, 290, 291, 299, 300, 301, 302, 304,
 307, 310, 319, 323, 326, 331, 332, 336,
 344, 356
 farklılık felsefesi 104, 108
 farklılık fetişizmi 343
 farklılık politikası 210, 249, 250, 258
 farklılık teorisi 104, 106
 farklılık ve arzu politikası 125
 faşist 101, 119, 123, 133, 194, 212, 285,
 314, 357
 faşist arzu 137
 faşist ego 118
 faşizm 19, 102, 120, 121, 130, 279, 282,
 293, 295
 Featherstone 15
 Feenberg 330
 felsefe 13, 23, 32, 32, 38, 39, 40, 43, 45,
 46, 48, 50, 53, 55, 61, 62, 90, 99, 104,
 105, 107, 110, 126, 130, 140, 152,
 160, 181, 182, 183, 185, 195, 200,
 205, 206, 207, 234, 256, 261, 265, 271,
 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 281,
 282, 292, 293, 295, 298, 300, 302, 304,
 305, 306, 308, 318, 322, 353
 felsefe eleştirisi 203, 272
 felsefe ve toplum teorisi 203, 295
Felsefi Modernlik Söyleni 295, 296, 300
 felsefi biliş (cognition) 278
 felsefi eleştirisi 280
 felsefi rasyonalizm 32
 felsefi söylem 183
 feminist 89, 96, 177, 220, 221, 231, 236,

248, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 318
 feminist eleştirisi 306, 306
 feminist Marksizm 258
 feminist söylem 251
 feminist teori 221, 252, 253, 259, 261,
 315, 317, 318, 319, 323, 327
 feminizm 42, 51, 206, 216, 220, 221, 251,
 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 321,
 330
 fenomenoloji 32, 34, 36, 42, 185, 263
 fenomenolojik 273
 fenomenolojik özne 88
 feodal 115
 feodalizm 15, 267, 278
 Ferre, Frederick 28, 29, 30
 Ferry 39
 fetişist 164
 fetişizm 215
 fetişleştirme 157, 263
 Fiedler, Leslie 24, 25, 26, 29, 30
 Fields 247
 Fiske 351
 fizyoloji 108
 Flax, Jane 252, 253, 255, 256, 257, 307,
 315
 Fo 14
*For a Critique of the Political Economy
 of the Sign* (Göstergenin Politik
 Ekonomisinin Eleştirisine Doğru) 142
Forget Foucault (Foucault'yu Unutun)
 146, 152, 156, 157
 Foster 17, 26
 Foucault 16, 37, 38, 39, 41, 44, 45, 48, 49,
 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81,
 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 94,
 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 111, 112,
 113, 114, 118, 119, 120, 122, 123, 129,
 130, 131, 134, 137, 138, 139, 141, 147,
 152, 153, 154, 155, 156, 163, 203, 207,
 208, 210, 221, 224, 225, 227, 229, 234,
 237, 238, 241, 242, 250, 253, 256, 260,
 263, 264, 269, 288, 292, 293, 294, 295,
 307, 308, 313, 314, 315, 320, 321, 322,
 323, 324, 325, 327, 328, 335, 337, 338,
 343, 345, 357
 fraktal 170, 171
 fraktal aşama 170
 fraktal değer teorisi 173

fraktal özne 173
 Frank 34
 Frankel 330, 338
 Frankfurt Okulu 22, 47, 51, 73, 83, 95,
 141, 163, 259, 260, 262, 266, 267, 272,
 282, 284, 289, 294, 297, 298, 303, 349,
 353
 Fransa 18, 31, 32, 33, 34, 39, 41, 43, 55,
 56, 104, 105, 121, 146, 182, 231
 Fransız Aydınlanması 31
 Fraser 86, 94, 216, 220, 252, 253, 256,
 258, 315, 359
 Frege 287
 Freud 102, 110, 113, 128, 158, 182, 183,
 184, 185, 186, 188, 190, 328
 Freudcu-Marksist arzu teorileri 153
 Freudo-Marksizm 102
 Frisby 265
 Fromm 272, 278
 Fukuyama, Francis 168
 fütüristik 178

G

Galbraith 30
 Gandal 91, 92, 3
gauchisme 188
"gauchiste" 147
Geç Kapitalizm 225
 geç kapitalist kültür 233
 geç kapitalist toplum 224
 geç kapitalizm 222, 224, 225, 226, 232
 geçerlilik 195, 296, 300, 336
 Gehlen 167
 geleneksel 14, 20, 29, 31, 35, 42, 43, 45,
 46, 48, 64, 65, 102, 105, 115, 120,
 120, 121, 123, 126, 137, 141, 142,
 147, 162, 177, 185, 203, 214, 232, 236,
 241, 256, 259, 289, 296, 298, 302, 304,
 309, 317, 334, 337, 346, 348
 geleneksel anlam teorisi 37
 geleneksel felsefe 217
 geleneksel felsefe ve toplum teorisi 261
 geleneksel toplum teorisi 217
 geleneksel toplumlar 15
 "gender fucking" 172
 "genel entelektüel" 78
 "genel toplum teorisi" 114
 genel tüketim ekonomisi 54
 "genelleştirilmiş akış teorisi" 114
 Geras, Norman 242, 244, 247

- gerçek 275
 gerçek varoluş 41
 gerçektışı 73
 gerçektışılık 310
 gerçeklik 18, 22, 23, 53, 59, 73, 81, 105, 106, 108, 112, 113, 125, 126, 127, 132, 135, 147, 149, 150, 152, 158, 161, 162, 165, 175, 178, 185, 187, 188, 203, 226, 231, 234, 236, 237, 241, 247, 261, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 280, 281, 308, 309, 310, 311, 315, 316, 317, 328, 337, 342, 343, 359
 gerçeklik ilkesi 186
 gerçeklik/fantezi 113
 gerçeküstücüler 79
 gerçeküstücülük 17, 27
 gereklik 336
 Gibson, William 178
 Gide 105
 Gintis 240
 Girffin 46
 gizem 105, 107, 188, 307, 349
 gizemleştirme 72
 gizemli 270
 gizemselcilik 293
 Glucksmann, Andre 42
 Gorbaçov 155
 göçebe 117, 130, 133, 135, 136, 137, 339
 göçebe-benlik 131
 göçebe-bilim 132
 göçebeler 101, 104, 131, 132
 göçebesal arzu 136
 "göçebevari ve çokanamlı" 111
 gönderge (referent) 36, 112, 151, 152, 153, 159, 169, 170, 193, 309, 336
 göndergesel akıl 63
 göreceli 89, 216, 316, 344
 görecelik 59
 görecelikçi 18, 242, 296
 görecelikçilik 215, 296, 322
 görüntü 73, 309, 321
 görünüş 158
 görünüş/gerçeklik 38
 gösteren (signifier) 186, 36, 37, 113, 129, 187, 206
 gösterge 44, 45, 73, 112, 113, 140, 141, 142, 146, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 169, 172, 176, 178, 190, 309, 321
 "gösterge değeri" (sign value) 143, 170
 gösterge kültürü 147
 gösterge makineleri 113
 göstergebilgisel (semiotic) teori 35
 göstergebilgisel 44, 73, 113, 127, 154, 185, 190, 339
 göstergebilgisel iktidar 74
 göstergebilgisel iktidar teorisi 155
 göstergebilgisel teori 112, 323
 göstergebilgisi 44, 112, 125, 154, 156, 185, 194, 299, 321
 göstergebilim 110, 112, 113, 140, 141, 142, 178, 179, 195
 göstergebilimsel (semiological) teori 44
 göstergebilimsel 172, 337
 göstergebilimsel idealizm 173
 gösteri 154
 gösteri toplumu 34
 gösterilen (signified) 36, 37, 187
 gözetim teknolojileri 97
 Graff, Gerald 333, 337
 Gramsci 96, 234, 236, 245, 341
Gramsci and Marxist Theory 235
 Grek ahlâkı 85, 86
 Grek düşüncesi 87
 Grek etiği 59, 99
 Grek felsefesi 214
 Grek kültürü 82, 84, 86
 Greenberg, Clement 21
 Grumley 65
 Guattari, Felix 14, 38, 45, 48, 49, 51, 78, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 146, 147, 152, 153, 156, 157, 163, 183, 185, 186, 187, 190, 193, 196, 207, 221, 224, 225, 234, 246, 250, 279, 288, 301, 307, 308, 314, 315, 321, 328, 338, 339, 340, 343, 346
 güçler felsefesi 196
 Güney Afrika 352
 Güney California 172
 güzel estetiği 300
 H
 Haacke, Hans 26
 Habermas, Jürgen 14, 16, 29, 32, 40, 48, 49, 51, 56, 65, 86, 94, 98, 124, 210, 235, 241, 242, 256, 257, 260, 261, 262,

264, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 309, 319, 322, 324, 325, 332, 337, 338, 344, 350
hak 69, 99, 126
hakikat 15, 17, 35, 37, 38, 39, 53, 55, 57, 59, 60, 64, 65, 78, 79, 82, 84, 85, 93, 102, 105, 126, 174, 184, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 204, 208, 228, 232, 236, 265, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 281, 307, 335
"hakiki varlık" 273
"haklar" 240, 248, 291, 292, 346, 347
haklar teorisi 291
Hall, Stuart 350
Hapishanenin Doğuşu 67, 70, 77, 96
Harland 36
Harms 316
Hartsock 252, 254
Harvey 16, 49, 320, 332
Hassan, İhab 24, 25, 26, 29, 30, 307
hayat felsefesi (leben sphilosophy) 190
haz ilkesi 186
Hazarların Kullanımı 84
Hebdige 351
hedonizm 29, 31, 341
Hegel 32, 53, 62, 63, 104, 106, 184, 194, 197, 208, 208, 211, 249, 272, 297, 343
Hegelci Marksizm 223
Hegelcilik 104
Hegemonya ve Sosyalist Strateji 235, 245
hegemonya 235, 236, 237, 238, 245, 265, 351, 352, 361
Heidegger 13, 32, 39, 40, 45, 90, 168, 272, 292, 293, 295
Henri-Levy, Bernard 42, 177
heterojenlik 180, 181, 220, 227, 228, 249, 250, 251, 252, 255, 257, 259, 268, 269, 275, 296, 310, 325
heteroseksüellik 84
Hıristiyan ahlâkı 59, 82, 85, 86
Hıristiyan kültürü 79, 82, 85
Hıristiyanlık 65, 84, 85
Higgins 19
Hilferding 263
hiper-avangardist 153
hiper-gerçek simülasyon 337
hiper-görecelikçi 318
hipergerçek 147, 153

hipergerçeklik 138, 147, 148, 149, 150, 174, 177, 178, 178, 179, 224, 228
hipermedeniyet 142
hipermeta 174
hipermodernlik 48
hipertelos 171
hiperuzam 167, 310
histeri 176
Hitler 120
hiyerarşi 100, 108, 117, 122, 129, 130, 239, 251, 253, 276, 290, 316
hiyerarşik 132, 276
Holzer, Jenny 26
homofobi 42, 349
homojenleşme 270
homojenlik 249
Hong Kong 21
Honneth, Axel 260, 297, 301
Horkheimer, Max 16, 56, 262, 264, 265, 267, 272, 281, 284, 287, 288, 290, 335, 337
Howe, Irving 24, 31
Hölderlin 54
hukuk 56, 69, 94, 248, 281, 285, 292
Hullot-Kentor 264
Hume 101, 105, 240
Husserl 61, 182, 263, 272, 277, 278
"Husserl ve İdealizm Sorunu" 279
Hutcheon 17, 26, 251, 252, 343
Huxley 176
hümanist 27, 103
hümanist özne 88, 339
hümanist söylem 250, 251
hümanizm 25, 27, 35, 36, 37, 39, 52, 62, 90, 93, 264, 347
Hyppolite, Jean 55

İ-İ
Ionesco, Eugene 162
Irak 353
ırkçı 168, 357
ırkçılık 42, 154, 172, 73, 253, 258, 349
içe dönük infilak (implosion) 148, 149
içgüdü 28, 39, 59, 185, 343
içgüdüsel 186, 347
id 186
İdea 209
"İdeal Kent" 350
idealar dünyası 108
idealizm 65

ideoloji 22, 26, 29, 30, 41, 42, 44, 47, 78, 121, 125, 130, 171, 177, 225, 235, 246, 251, 253, 285, 297, 304, 320, 328, 332

ideoloji eleştirisi 321, 346, 349

ikicilik (dualism) 113, 123

ikilik 127

İkinci Dünya Savaşı 19, 27, 32, 33, 264

İkinci ve Üçüncü Enternasyonal 244

İkinci ve Üçüncü Enternasyonal Marksizmleri 245

iktidar 21, 38, 40, 41, 42, 44, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 88, 89, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 107, 112, 113, 120, 121, 129, 130, 138, 143, 153, 154, 155, 156, 189, 238, 239, 240, 242, 248, 252, 255, 258, 265, 266, 267, 268, 282, 288, 292, 294, 311, 313, 323, 325, 330, 342, 344, 346, 347

iktidar istenci 59, 93, 106, 113, 250

iktidar teorisi 42, 73, 155

iktidar/bilgi 71

"iletişim felsefesi" 286

iletişim teorisi 338

İletişimsel Eylem Teorisi 288

"iletişimsel eylem" 286, 288, 290, 291

iletişimsel eylem felsefesi 287

iletişimsel eylem teorisi 287, 289, 290, 293, 294, 305

iletişimsel rasyonellik 287, 291

"ilk felsefe" 277, 278, 280

"ilkel territoryal makine" 115

imaj 33, 44, 138, 149, 150, 151, 152, 154, 233

in toto 98

"infilak edip dışa saçılma" (explosion) 151

infilak edip içe çökme 151, 158, 159, 178, 233, 269, 270, 345

İngiltere 46, 350

insan bilimleri 34, 35, 52, 53, 61, 62, 66, 67, 71, 93, 102, 222, 355

insan doğası 37

insan hakları 252, 291, 292

insan varlık 61

insan varlıklar 39

insanbiçimli 164

insanileşme 337

insanlık 56, 209, 250

insanmerkezci 206

insaniüstü 279

irrasyonalist 29, 74, 281, 295, 296, 346, 347

irrasyonalist estetizm 293

irrasyonizm 18, 51, 254, 285, 292, 293, 337

irrasyonel 186, 337

irrasyonellik 264, 265

istenç (will) 28, 53, 88, 106, 108, 290, 341

istenç ve arzu felsefesi 196

istikrar 20, 48, 133, 136

istikrarsızlık 30, 37, 136, 200, 224, 361

İsveç 56

işçi sınıfı 121, 211, 233

"işçici" sosyalizm 239

işçicilik 231, 313

işkence 154

"işlevsel akıl" 298

ititak politikası 243, 257, 342, 348

izlenimci 19

izlenimcilik 17

J

Jackson, Michael 171, 173, 345

James, William 39, 46

Jameson 16, 34, 49, 50, 51, 96, 212, 213, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 249, 269, 307, 310, 313, 314, 320, 321, 327, 328, 331, 332, 333, 339, 343, 349, 359

Jarry, Alfred 162

Jencks, Charles 26

Johannesburg 21

Johnson, Philip 17

Joyce 333

Just Gaming (Adil Oyun) 181, 198

K

Kafka 127

Kafka: Toward a Minor Literature A Thousand Plateaus (Bin Yayla) 101

Kagel 191

Kanada 46, 202

Kant 61, 83, 101, 105, 108, 109, 126, 181, 196, 205, 207, 208, 209, 210, 214, 278, 294, 300, 343

Kantçı 90, 99, 300

- Kantçılık 85
 kaos 107
 kapitalist 135, 136, 143, 259, 266
 kapitalist devlet 284
 kapitalist devlet ve ekonomi 321
 kapitalist ekonomi 102, 113, 144, 264, 315, 320, 349
 kapitalist ekonomi ve devlet 348
 kapitalist ideoloji 321
 kapitalist kültür 246
 "kapitalist makine" 115
 kapitalist modernlik 133, 251, 262, 263, 267, 283, 285, 333
 kapitalist toplum 41, 79, 102, 114, 122, 145, 152, 164, 178, 219, 226, 230, 245, 269, 279, 283, 298, 316, 345, 351, 357
 kapitalist tüketim ekonomisi 269
 kapitalist üretim ilişkileri 357
 kapitalist üretim tarzı 115, 227, 244, 262, 320
Kapitalizm ve Şizofreni 110, 124, 125, 132
 kapitalizm 16, 29, 30, 31, 42, 96, 110, 111, 114, 115, 116, 119, 120, 133, 141, 143, 145, 157, 172, 187, 214, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 238, 239, 263, 263, 264, 266, 268, 269, 283, 298, 302, 310, 312, 314, 322, 327, 331, 335, 336, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 353, 357, 358, 359
 kapitalizm teorisi 232, 266, 313
 kapitalizmin kültürel çelişkileri 29
 kara delik 151, 171, 340
 Karanlık Çağlar 22
 karşı-Aydınlanma 281, 282, 285, 293
 karşı-bellek 80
 "karşı-hegemonik" 96, 240
 karşı-hegemonya 351
 karşı-söylem 80
 Kartezyen ikicilik 46
 Kartezyen rasyonalizm 31, 32
 kartezyen 21
 katastrof teorisi 172
 "katastrofik" 160
 "kavramsal pragmatizm" 216
 kavranılabilirlik (intelligibility) 63
 Kearney 17
Kelimeler ve Şeyler 54, 62, 65, 81, 99
 Kellner 140, 141, 144, 151, 217, 223, 226, 244, 256, 258, 260, 262, 267, 268, 282, 289, 295, 308, 313, 316, 321, 323, 324, 329, 338, 357
 kendiliğindencilik 346
 kendilik (entity) 167
 "kendinde farklılık" (difference in itself) 109
 kentleşme 15
 kesinti 330, 331, 332, 333, 335
 kesintililik 307
 "kesişirlik" 134
 kıyaslanamazlık (incommensurability) 57
 Kierkegaard 272, 275
Kierkegaard. Construction of the Aesthetic 274
 kimlik 68, 69, 71, 78, 79, 83, 88, 138, 177, 234, 236, 237, 237, 239, 241, 243, 245, 257, 323, 346
 "kimlik politikası" 249, 250, 259
 kimlik ve farklılık politikası 221, 258
 kimlik ve farklılık teorisi 345
 kimlik/özdeşlik 249
 kinizm 100, 221, 234, 340, 341, 352, 354
 "kişisel dağılma" 118
 kitle kültürü 21, 25, 27, 30, 33, 46, 236, 263, 349
 kitle toplumu 20, 24, 30
 kitsch 21, 24
 klasik çağ 54, 56, 57, 61
 klasik söylem 60
Kliniğin Doğuşu 65
 Klossowski 105
 kod bozumu 116
 kodaçımı 114, 115
 "kodunu açma" (decoding) 114
 Kohl 310
 kolonyal özne 211
Komünist Manifesto 267
 komünist iktidar 198
 komünist toplum 240
 komünizm 168, 176
 konsensüs teorisi 295
 Korsch 245
 kök-sap bilgisi 45
 "köksap" (rhizome) 125, 126, 127, 128, 129, 131, 135, 137
 köksap bilgisi 126, 127, 128, 129, 130, 132
 köksaplar 104, 132, 135
 köksapsal 130, 141
 kölelik 22

- Körfez Savaşı 353, 361
 kriminoloji 52, 59, 71
 Kristeva 37, 43, 50, 191, 206, 319
 kriz 20, 29, 30, 123, 129
 Kroker 139, 220, 223, 261, 307, 331, 339, 340
 Kruger, Barbara 26
 kullanım değeri 143, 144, 145
 kusursuzluk 84
 kutsal (sacred) 35
 Kuveyt 353
 Kuzey Amerika 31, 235
 kültür 14, 15, 16, 20, 24, 25, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 37, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 68, 85, 88, 91, 108, 120, 133, 141, 148, 151, 154, 156, 158, 159, 169, 170, 171, 174, 198, 202, 205, 212, 222, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 241, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 276, 281, 284, 285, 286, 298, 303, 304, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 320, 322, 325, 326, 327, 330, 332, 333, 334, 342, 345, 351, 354, 355, 357, 359
 kültür devrimi 145, 146, 302, 348
 kültür eleştirisi 282
 kültür emperyalizmi 326
 kültür endüstrisi 150, 298
 kültür politikası 229, 232, 241, 8
 kültür teorisi 13, 17, 48, 50, 140, 353
 kültürel farklılaşma 15
 kültürel parçalanma 16
- L**
L'autre par lui-meme 165
L'échange symbolique et la mort (Simgesel Mücadele ve Ölüm) 140, 152
l'homme 283
La guache divine 165
La phénoménologie 182
La Société de consommation (Tüketim Toplumu) 142
La transparence du mal 169
 Lacan 34, 41, 50, 113, 184
 Lacancı psikanaliz 101, 110
 Laclau, Ernesto 45, 49, 51, 96, 124, 219, 220, 221, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 298, 307, 308, 315, 321, 325, 327, 330, 332, 342, 345, 347, 348, 349, 350
 Laing 118, 136
 laissez faire politikası 357
 laissez-faire kapitalizmi 241
langue (dil) 35, 299
 Lash, Scott 186
 Le Courbusier 26
Le mur du pacifique 197
Le postmoderne expliqué aux enfants 206
Le système de objets (Nesneler Sistemi) 141, 142
"le crystal se venge" 163
lebensphilosophie (yaşam felsefesi) 108, 343
 Lefebvre, Henri 34
Legitimation Crisis (Meşruluk Krizi) 29, 285,
 Lemert, Charles 326
 Lenin 122, 236, 331
 Leninist 123
Les stratégies fatales (Ölümçül Stratejiler) 161
 Levin, Harry 24, 139
 lezbiyenizm 257
 liberal 27, 232, 239, 241, 283, 345, 349
 liberal çoğulcu teori 344, 345
 liberal çoğulculuk 214, 322
 liberal feminizm 253
 liberal hümanizm 53
 liberal özerklik ve haklar söylemi 345
 liberal politika 221
 liberal reformizm 200
 liberal söylem 240, 347
 liberal teori 69, 344, 345
 liberal toplum 176
 liberal ve radikal değerler 341
 liberal-demokratik ideoloji 240
 liberal-demokratik söylem 240, 246
 liberalizm 22, 39, 204, 297, 342, 344, 345, 357
Libidinal Economy 192, 195
 libidinal 112, 114, 122, 123, 132, 138, 186, 190, 191, 217, 346
 libidinal akıl 299, 102, 118
 libidinal ekonomi 133, 188, 190, 191, 194, 321
 libidinal istikrarsızlık 113
 "libidinal rasyonellik" 287
 libidinal varlık 346

libido 110, 121
 Little 244
Logic of Sense (Duyunun Mantığı) 108, 109
 lonca 115
 Lovibond 254
 Lucretius 105
 Luhmann 339
 Lukacs 141, 163, 230, 231, 245, 288, 293, 321
 Lynch, Kevin 229
 Lyotard, Jean-François 13, 16, 18, 31, 37, 45, 48, 49, 51, 63, 75, 78, 108, 146, 153, 156, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 225, 226, 227, 231, 234, 242, 253, 253, 260, 261, 262, 269, 290, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 315, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 330, 331, 335, 336, 338, 341, 344, 345, 346, 349, 357, 358

M

Macaristan 352
 Macdonell 38
 maddeci feminizm 253
Madness and Civilization (Deliliğin Tarihi) 60
 Major 345
 makinemsi arzu 113
 makinemsi arzu teorisi 110
 makro analiz 113
 makro iktidar 96, 97, 130
 makro perspektif 18
 makro politika 77, 120, 121, 122, 134, 268, 338, 352
 makro teori 97, 98, 205, 215, 216, 253, 254, 268, 310, 311, 323, 325, 353, 358, 359
 makro teori ve politika 348
 makro toplum teorisi 214, 359
 makro yapı 102, 129, 200, 216, 217, 311, 344
malgré lui 176
 Mandel, Ernest 225, 331
 Mandela, Nelson 345, 352

Mandelbrot, Benoit 171
 manipölasyon 290
 "mantıksal ve psikanalitik roman" 109
 Marcuse, Herbert 80, 116, 210, 272, 287, 298, 299, 316, 324, 325, 347, 348
 marjinalleşme 80
 marjinallik 199, 250, 251
 Marksçı 318
 Marksçı ekonomizm 313
 Marksçı teori 305, 306, 317, 330
 Marksçı toplum teorisi 263
 Marksist 42, 53, 120, 233, 234, 240, 242, 244, 245, 248, 320, 331
 Marksist devrim teorileri 353
 Marksist devrim teorisi 267
 Marksist ekonomi-politik 140
 Marksist kültür teorisi 222
 Marksist politik ekonomi 358
 Marksist politika 116, 231
 Marksist sosyalizm 144, 145
 Marksist söylem 133, 188, 235
 Marksist tarih felsefesi 144
 Marksist teori 193, 221, 233, 258
 Marksist teori ve politika 223
 Marksizm 22, 34, 35, 42, 45, 49, 50, 55, 58, 59, 69, 71, 72, 78, 104, 105, 110, 116, 136, 140, 142, 144, 147, 182, 183, 192, 197, 198, 204, 211, 220, 221, 222, 223, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 243, 244, 245, 249, 252, 257, 258, 259, 266, 267, 268, 270, 293, 301, 317, 318, 330, 357
Marksizm ve Biçim 223
 Marx 15, 17, 32, 42, 56, 62, 63, 79, 104, 110, 113, 114, 115, 143, 144, 151, 158, 164, 182, 183, 184, 188, 190, 192, 193, 194, 195, 197, 225, 234, 240, 244, 267, 305, 308, 309, 317, 322, 325, 328, 331, 353
Marx ve Freud'dan Hareketle Yoldan Çıkma 188
Mass Culture (Kitle Kültürü) 20
 McCarthy 260, 289
 McLuhan 149, 320, 329
 McRobbie 351
 Mead 287, 338
 medeniyet 20, 63, 141
 medya 16, 24, 73, 124, 133, 140, 141, 142, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 163, 178, 236, 266,

- 268, 284, 296, 309, 312, 313, 319, 320, 329, 343, 357, 358, 359
- medya toplumu 16, 178
- medya ve teknoloji toplumu 354
- Megill 74, 89, 90
- mekân ve zaman 16
- mekanik fizik 185
- "melonkoli" 159
- merkezsizleşme 136
- merkezsizleşmiş (decentered) 18
- merkezsizleştirme (decentre) 58, 307
- merkezsizlik 111
- Merquior 48, 94
- Meşruluk Krizi* 305
- meşruluk 137
- meta 21, 31, 115, 131, 141, 143, 155, 161, 169, 170, 275, 279, 358
- meta fetişizmi 79
- meta kültürü 33
- meta üretimi 164
- Metacritique of Epistemology prima philosophia* 277
- metafizik 38, 39, 106, 134, 135, 140, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 179, 185, 195, 243, 256, 275, 276, 288, 322, 325
- metafizik felsefe 204
- metafizik ve dil felsefesi 293
- metafor 112, 126, 130, 131, 172, 189, 343
- metaforik 19
- metalaşma 15, 114, 141, 224, 225, 227, 236, 263, 269, 298, 309, 349, 358
- metamorfoz 153
- metinsel idealizm 127
- metinselci söylem 186
- metinselcilik 38
- metinsellik 44, 152
- "mevcudiyet metafiziği" 38
- mevcudiyetçilik (presentism) 224, 328
- mikro analitik 129
- mikro analiz 113, 274, 302
- mikro faşizm 122
- mikro iktidar 129
- mikro politik teori 110
- mikro politika 18, 42, 78, 79, 101, 104, 110, 119, 121, 122, 126, 134, 145, 146, 156, 190, 200, 203, 219, 231, 231, 255, 268, 348, 356
- mikro teori 18, 231, 353
- mikro ve makro politika 356
- mikro ve makro teori 357
- mikro yapı 102, 344
- mikro-iktidar 313
- mikrofizik 170
- "mikrolojik yaklaşım" 270
- militarist faşizm 361
- milliyetçi 361
- milliyetçilik 259, 353
- Mills, C. Wright 22, 29, 30, 46
- mistisizm 341
- mit 37, 44, 57, 131, 193, 242, 265, 280, 292, 298, 308, 333, 339
- mitoloji 33, 34, 34
- Mitterrand 350
- Modern Çağ 22
- modern 14, 19, 21, 23, 26, 27, 30, 33, 37, 47, 48, 49, 54, 55, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 68, 71, 94, 99, 100, 101, 111, 118, 124, 130, 135, 142, 158, 186, 188, 189, 193, 197, 200, 201, 208, 209, 213, 214, 221, 224, 234, 234, 235, 241, 252, 265, 242, 251, 281, 285, 293, 294, 307, 309, 310, 322, 331, 333, 334, 338, 342
- modern ahlâk 82, 86
- modern akıl 203
- modern akıl ve felsefe 287
- modern ampirist düşünce 127
- modern arzu 82
- modern bilgi 202, 203, 212, 214
- modern bilim 204
- modern burjuva 339
- modern çağ 15, 19, 20, 21, 28, 49, 54, 56, 61, 160
- modern devlet 68, 355
- modern dünya 15
- modern düşünce 69, 213
- modern edim 204
- modern entelektüel 355
- modern episteme 65, 67
- modern epistemoloji 108, 202
- modern felsefe 38, 162, 208, 218, 281
- modern felsefe geleneği 13
- modern felsefe ve toplum teorisi 286
- modern iktidar 69, 73, 78, 120
- modern insan 262
- modern kültür 85, 89
- modern metafizik 162
- modern özne 74, 110, 339
- modern politika 18, 192, 196, 235, 249
- modern sanat 15, 141, 132, 140, 302

modern söylem 14, 31, 60, 102, 182, 189, 204, 208, 250, 251, 339
 modern tarih ve politika 220
 modern teori 17, 18, 18, 31, 43, 45, 49, 51, 57, 57, 59, 69, 71, 71, 98, 181, 182, 194, 198, 250, 254, 254, 259, 271, 276, 300, 307, 308, 309, 312, 313, 325, 326, 330, 332, 335, 337, 339, 348, 356
 modern teori ve politika 221
 modern toplum 30, 35, 59, 72, 143, 193, 309, 317, 332
 modern toplum teorisi 270, 309, 311, 314
 modern uzam 230
 modern-öncesi 334
 modernist 99, 224, 333
 modernist estetik 302
 modernist sanat 302, 303
 modernist seçkinlik 25
 modernizm 13, 17, 24, 31, 43, 202, 203, 226
 modernizm kültürü 24, 331
 modernleşme 15, 22, 32, 33
 "Modernliğe Karşı Postmodernlik" 285
 modernlik 15, 16, 29, 31, 39, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 65, 72, 74, 75, 79, 80, 82, 85, 87, 92, 94, 98, 99, 101, 102, 104, 111, 114, 116, 124, 133, 140, 141, 143, 144, 147, 148, 151, 152, 158, 159, 160, 166, 173, 189, 194, 195, 202, 203, 204, 211, 213, 214, 220, 222, 235, 241, 250, 251, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 271, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 306, 307, 308, 309, 312, 314, 315, 320, 327, 330, 331, 332, 334, 335, 337, 340, 353
 modernlik çağı 148
 modernlik teorisi 281, 288, 309
 "Modernlik-Tamamlanmamış Bir Proje" 281
 moleküler arzu 130
 moleküler politika 110, 157
 monad 340
 monarşi 282
 Morris, Buck 263
 Moskova 21
 motivasyon 29, 83
 Mouffe 45, 49, 51, 96, 124, 219, 220, 221, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,

241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 307, 308, 315, 321, 325, 327, 330, 332, 342, 345, 347, 348, 349, 350
 Mouzelis, Nicos 246
 muhafazakârlık 100
 muhalefet 95
 "murdar varoluş" 272
 Musevi mesihçiliği 293
Music for Renaissance Instruments 191
 Mussolini 120
 mutasyon 310
 mutluluk 84
 mübadele (exchange) 143, 263, 279
 mübadele değeri 143, 144, 145
 müstehcenlik 175

N

Nachmetaphysisches Denken (Post-Metafizik Düşünme) 288
 narsisizm 28, 243
 nasyonal sosyalizm 293
 Nazi Almanyası 334
 Naziler 168
 nedensellik 18, 39, 60, 166, 245, 307, 344
 Negri, Antonio 95, 101, 119, 121, 123
 neo-aristokratik estetizm 157
 neo-Gramscien 235, 351
 Neo-Kantçı 300, 301, 304
 neo-liberalizm 348
 neo-Marksçı teori 314
 neo-Marksist 16, 233, 289
 neo-Marksist eleştiri 298
 neo-Marksist teori 224
 neo-Marksist toplum teorisi 142
 neomuhafazakâr 31
 nesne 57, 70, 71, 140, 161, 162, 163, 164, 165, 169, 176, 194, 247, 263, 271, 272, 274, 277, 278, 310, 340, 343
 nesnel 108, 238, 280, 281, 318
 nesnel/öznel 121
 nesneler 141
 nesneler sistemi 142, 143, 144
 nesnellik 35, 37, 112, 251, 279, 337
 New York 21, 354
 Newtoncu belirlenimcilik 46
 Nicholson 216, 220, 252, 253, 254, 315, 359
 Nietzsche 13, 19, 20, 32, 39, 40, 42, 45, 53, 56, 58, 59, 65, 66, 68, 71, 72, 83,

- 90, 93, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 113, 114, 128, 131, 154, 159, 182, 190, 192, 195, 214, 287, 292, 293, 295, 317, 318, 319, 325, 343
- Nietzsche and Philosophy* 105
- nihilist 158
- nihilistik alaycılık 140
- nihilizm 18, 19, 20, 26, 107, 158, 159, 221, 234, 242, 243, 259, 340, 350, 354
- Nikaragua 352
- normallik 138
- normatif 137, 212, 216, 242, 253, 289, 292, 294, 338, 340, 353
- normatif değerler 27
- normatif epistemoloji 345
- normatif komünist toplum 219
- normatiflik 296
- novum* 48
- O-Ö
- Offe, Claus 167
- Ohio 298
- "olgu" 150
- Olumsuz Diyalektik* 272, 277
- olumsuzlama (negation) 26
- oluşum (genesis) 62, 63, 73
- ontoloji 199
- ontolojik 109, 135, 273
- organon 276
- orta sınıf burjuva çağı 20
- Ortadoğu 216, 353
- Orwell 176, 210
- otorite 136, 279, 301
- otoriter 265, 279
- otoriterlik 123
- otoriteryanizm 123
- "öbekleyici ve çift-tekanlı" (biunivocal) 111
- Ödipalleşme 114
- "öge özcülüğü" 237
- ölçülülük (moderation) 84
- ölüm 73
- Ölümcul Stratejiler* 163, 164, 165
- ölümsüzlük 84
- ön-postmodern 188
- ön-postmodern teori 272
- öte-anlatı 198, 203, 204, 253, 297, 337
- "öte-dil" (metalanguage) 196, 197
- öte-söylem 98, 204, 208
- öte-teori 198, 207
- öte-teorik (metatheoretical) 62
- ötekilik 208, 251, 252, 280, 298, 332, 356
- öz-örgütlenme (self-organization) 134
- öz/görünüş 109
- özbilgi 84, 90
- özbilinç 328
- özcülük 250, 251, 254
- özdenetim 84, 85, 90
- özdeşlik 100, 101, 103, 106, 107, 109, 117, 118, 128, 131, 136, 237, 249, 271, 272, 276, 281, 340
- özdeşsizlik (non-identity) 272, 277
- özdevrim (self-revolution) 136
- özdönüşüm 136
- özdüşünüm (self-reflection) 71, 86, 343
- özdüşünümsel (self-reflexive) 280, 353
- özdüşünümsellik 284, 333
- "özerk teknoloji" 329
- özeklik 90, 101, 135, 169, 234, 239, 242, 243, 248, 266, 269, 280, 281, 293, 316, 331, 346, 347
- "özgül entelektüel" 78
- özgüllük 227, 228, 249, 250, 255
- özgür istenç 86
- özgürleşim söylemi 252
- özgürlük 22, 57, 71, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 123, 131, 135, 194, 240, 242, 246, 248, 252, 264, 265, 288, 291, 292, 340
- Özgürlükten Kaçış* 278
- özkimlik 93, 343
- özkorunum (self-preservation) 286
- özne 35, 41, 53, 59, 62, 67, 68, 69, 71, 72, 76, 80, 82, 83, 84, 87, 88, 91, 98, 103, 108, 109, 116, 117, 118, 120, 122, 126, 128, 133, 135, 142, 154, 161, 163, 164, 165, 175, 193, 207, 214, 224, 229, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 243, 246, 249, 251, 254, 255, 257, 258, 259, 271, 276, 278, 280, 285, 287, 303, 307, 308, 310, 314, 318, 323, 326, 339, 342, 343, 344, 346, 347
- özne felsefesi 163
- "özne konumları" 249, 250
- "özne metafiziği" 206
- özne-nesne diyalektiği 141, 233
- özne/nesne ikiliği 162
- öznel 120, 318
- öznel akıl 287
- öznel/nesnel 113

öznelci 346, 348
 öznelcilik 347
 öznelcerarasılık 137, 219, 304, 338, 339, 345, 346
 öznelcerarasılık teorisi 257
 öznelçüme 345
 öznellik 35, 36, 41, 45, 57, 67, 69, 75, 81, 82, 83, 84, 86, 92, 93, 99, 100, 101, 103, 108, 111, 112, 113, 116, 121, 136, 138, 163, 207, 210, 224, 228, 233, 242, 249, 253, 254, 255, 256, 258, 266, 269, 277, 278, 280, 294, 303, 314, 325, 335, 336, 338, 339, 342, 343, 346, 350
 öznellik felsefesi 162, 287
 öznellik politikası 340
 öznellik teorisi 257, 287
 özoluşturum (self-constitution) 83
 özyaratım 339
 özyönetim 240, 247

P

"pagan" felsefesi 197
 paganizm 197, 198, 206, 300
 Panama 352
 panmetinselcilik 185
 Pannowitz, Rudolf 19
par excellence 87, 180
 paradigma 14, 118, 124, 140, 204, 228, 250, 286, 287, 293, 317, 330
 paradoks 109, 200, 201, 333, 347
 "paraestetik" 184
 paraloji 200, 215, 216, 217, 304
 parça ve bütün 34
 Pareto 265
 Paris 21
 Parnet 105, 112, 113, 119, 127
parole (söz) 35, 299
 Parsons 211, 317, 318, 339
 patafizik 162, 164, 173
pathos 48
 pathos 293
 patoloji 282, 288
 patriyarkal yapı 251
 patriyarki 211, 266, 298
 Patton 126
 Pekin 269
 Pentagon 96
per se 85, 310, 356, 357
perestroika 155

"performans ilkesi" 298
 "performatif çelişki" 98
 "performative" 296
 performativite 298
 perspektifçi 18
 perspektivizm 58, 59, 102
Philosophical Investigations (Felsefi Soruşturmalar) 206
 Pinchon 333
 piyasa kapitalizmi 226, 283
 Platon 39, 108, 109, 126, 184, 251
 Platonculuk 105
 Poitiers 55
 Polan 246
Politics and Ideology in Marxist Theory 235
Politik Bilinçdışı 231
 politik alaycılık 350
 "politik bilinçdışı" 225
 politik dönüşüm teorisi 353
 politik postmodernizm 220
 politik şiddet 79
 politika 13, 14, 37, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 77, 88, 91, 92, 94, 95, 99, 100, 110, 111, 120, 121, 124, 126, 134, 137, 138, 140, 146, 147, 150, 151, 152, 158, 160, 165, 169, 171, 180, 181, 183, 191, 192, 193, 194, 196, 199, 200, 205, 210, 215, 216, 219, 221, 229, 231, 233, 234, 235, 238, 239, 241, 242, 249, 250, 257, 259, 261, 267, 269, 294, 302, 307, 310, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 325, 335, 341, 342, 344, 345, 346, 348, 350, 351, 357, 359, 360
 politika bilimi 317
 politika felsefesi 196
 politika teorisi 217, 234, 326
 Polonya 56, 352
 Ponty, Merleau 32, 104, 184, 185
 popülizm 26
 pornografi 163
 posmodern eleştiri 51
 "post" kültür 25, 26, 27
 post-Althusserci 235
 post-Fordist 320
 post-historie 167
 post-Kantçı 105
 post-liberal 340
 post-Marksist 43, 77, 234, 245, 330
 post-Marksizm 235

- post-tarih 167
 postdisipliner 99
 postendüstriyel 205, 213, 225
 postendüstriyel düzen 329
 "postendüstriyel Marksizm" 223
 "postendüstriyel tekelleşen kapitalizm" 223
 postendüstriyel toplum 21, 30, 33, 205, 213, 218, 233, 328, 329, 330, 358
 postendüstriyel toplum teorisi 167, 330, 331
 Poster 34, 182, 330
 posthumanist 53, 62, 74, 81, 99, 264
 postkapitalist 104, 240
 postkapitalist toplum 205, 248
 postmetafizik 53
Postmodern Durum 181, 193, 197, 198, 202, 210, 213, 218, 296
 Postmodern teori 295
 postmodern 13, 14, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 39, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 59, 62, 69, 71, 73, 77, 78, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 111, 114, 116, 117, 118, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 148, 149, 153, 154, 158, 159, 160, 165, 167, 171, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 188, 191, 192, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 241, 42, 243, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 262, 272, 274, 280, 281, 285, 290, 293, 295, 296, 300, 301, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 313, 320, 324, 325, 326, 327, 328, 331, 333, 334, 335, 342, 347, 348, 350, 354
 postmodern arzu politikası 104, 302
 postmodern aşk 46
 postmodern bilgi 202, 203, 204, 214, 218, 296
 postmodern bilim 46
 postmodern bilinç 28
 postmodern çağ 19, 20, 22, 23, 28, 31, 46, 50, 72, 73, 140, 160, 269, 331, 355
 postmodern çokkatlılık teorisi 125
 postmodern düşünce 125, 214, 287
 postmodern eleştiri 49, 174, 255, 264, 271, 286, 325, 335, 337
 postmodern episteme 65, 74
 postmodern epistemoloji 107, 116, 182, 202, 203, 214, 255, 331
 postmodern estetik 186, 229
 postmodern estetikizm 347
 postmodern farklılık felsefesi 109
 postmodern felsefe 218, 242, 243
 postmodern feminist 219, 307
 postmodern feminist teori 255
 postmodern feminizm 248
 postmodern görecelikçilik 18
 postmodern haritalar 359
 postmodern hiper-uzam 224, 229
 postmodern iktidar 73
 postmodern insan 21
 postmodern insanlar 19
 postmodern izlek 132
 postmodern kapitalizm 310
 postmodern kimlik ve farklılık politikası 248, 259, 342
 postmodern kimlik ve farklılık teorisi 219
 postmodern kuşkuçuluk 23
 postmodern kültür 17, 24, 26, 28, 51, 156, 203, 213, 222, 223, 224, 226, 227, 229, 295, 310, 331, 333, 359
 postmodern kültür ve toplum 334
 postmodern Marksizm 222, 223
 postmodern medya 150, 339
 postmodern mimari 227
 postmodern özne 131
 postmodern öznelilik 339
 postmodern öznelilik politikası 348
 postmodern politika 18, 50, 51, 78, 116, 119, 182, 200, 248, 249, 326, 338, 340
 postmodern resim 19
 postmodern sanat 24, 25, 26, 302, 303
 postmodern simülasyon çağı 153
 postmodern söylem 14, 15, 17, 18, 19, 26, 29, 30, 31, 32, 43, 46, 47, 48, 49, 139, 140, 181, 201, 202, 207, 208, 215, 221, 251, 295, 326, 332, 341, 341, 355
 postmodern söylem politikası 196
 postmodern söylem teorisi 225
 postmodern tarih yazımı 63
 postmodern teoloji 46
 postmodern teori 14, 16, 18, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 53, 97, 104, 108, 137, 140, 154, 160, 166, 167, 174, 178, 181, 196, 203, 205, 206, 211, 218, 218, 219, 220, 221,

228, 233, 241, 242, 243, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 296, 303, 304, 305, 306, 307, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 319, 321, 322, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359

postmodern teori ve eleştirisi 355

postmodern teori ve politika 234, 252, 343

postmodern teori/pratik 111

postmodern toplum 16, 29, 45, 74, 136, 158, 159, 203, 205, 229, 266, 308, 328, 329, 332, 335, 336, 358

postmodern toplum teorisi 151, 174, 218, 327, 330, 331, 358

postmodern uzam 224, 229, 230

postmodern zihin 23, 46

postmodernist 48, 49, 50, 54, 57, 124, 139, 174, 216, 221, 226, 228, 241, 261, 268, 273, 284, 287, 290, 292, 295, 327, 328, 332, 333, 335, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 351

postmodernist teori 43, 235

"Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" 222

postmodernizm 17, 18, 25, 29, 105, 123, 159, 203, 206, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 233, 233, 243, 255, 257, 269, 328, 331, 333, 336, 347, 355

postmodernizm teorisi 223, 225

postmodernlik 15, 16, 18, 20, 46, 50, 51, 54, 63, 99, 139, 140, 143, 147, 152, 158, 160, 161, 202, 203, 207, 211, 213, 214, 261, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336

postmodernlik çağı 16, 148

postmodernlik teorisi 43, 51, 140, 160, 161, 177, 214, 218, 327, 332

postpolitika 158

postyapısalcı teori 36

postyapısalcı 39, 40, 41, 42, 43, 44, 50, 53, 54, 81, 98, 111, 113, 152, 185, 206, 224, 225, 228, 230, 231, 234, 237, 241, 243, 251

postyapısalcı eleştirisi 36, 43, 336

postyapısalcı epistemoloji 45

postyapısalcı hegemonya 240

postyapısalcı öznelilik 119

postyapısalcı teori 34, 38, 44, 50, 221, 234, 235, 245, 288

postyapısalcılık 32, 37, 38, 43, 105, 206, 222, 227, 319, 336

Poulantzas 97

Pouvoir ouvrier (İşçi İktidarı) 183

Power/Knowledge 99

pozitivist 17, 285, 308

pozitivist bilim 68

"pozitivist pragmatizm" 350

pozitivistik 265

pozitivizm 71, 204, 298, 308

pragmatizm 343

praksis 347

praksis teorisi 233

Prigogine 46

prima facie 224

"prima philosophia" 279

proletarya 42, 193, 194, 233, 244, 267

proletarya devrimi 244

proleterleşme 232

Protestanizm 116, 25

Proust 101

psikanalist 101

psikanalite 256

psikanalitik teori 323

psikanaliz 34, 50, 58, 62, 102, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 124, 255, 308, 321

psikiyatri 52, 55, 59, 71, 102, 109, 313

psikoloji 55, 61

psikopatoloji 55

Psychoanalyse et transversalité (Psikanaliz ve Kesişirlik) 110

Pynchon 17

Q

Quinby 89

R

Rabinow 60

Rachman 86, 295

radikal demokrasi 243, 247, 345, 354

radikal demokrasi teorisi 327

radikal istenç 341

radikal kesintililik 331

radikal kültür teorisi ve eleştirisi 355

radikal politika 240, 241, 243, 258, 259, 268, 305, 306, 307, 314, 341, 342, 357, 359, 360
 radikal semiurgy" 45
 radikal teori ve politika 319
 radikal toplum teorisi 261, 262
 radikal toplum teorisi ve politikası 303, 304
 radikalizm 27
 Rasmussen 289
 rasyonalist 24, 53, 57, 105, 113, 116, 186, 287, 242
 rasyonalist gelenek 31
 rasyonalist kültür 343
 rasyonalist politika 346
 rasyonalist söylem 45
 rasyonalist teori 32
 rasyonalizm 17, 20, 25, 39, 105, 235, 261, 285
 rasyonel 18, 21, 28, 32, 41, 57, 79, 90, 103, 120, 135, 186, 189, 251, 283, 284, 286, 298, 299, 336, 347, 361
 rasyonel ego 339
 rasyonel eleştiri 346
 rasyonelleşme 15, 39, 73, 94, 141, 144, 261, 265, 288, 309, 317, 355
 rasyonelleşmiş özne 144
 rasyonellik 22, 53, 56, 57, 60, 73, 74, 74, 75, 93, 98, 102, 137, 138, 243, 264, 265, 266, 268, 285, 286, 287, 288, 290, 294, 303, 307, 331, 336, 337, 339, 346, 347
 rasyonellik/özerklik 82
 Rauschenberg 17
 Reagan, Ronald 150, 172, 240, 310
Recits tremblant 197
 reformist 240
 reformizm 123, 230
 Reich 80, 111, 119, 120
 Renault 39
 Ricoeur 212
 Rimbaud 32
 ritüel 157
 Roderick 289
 Roma ahlâkı 85
 Roma kültürü 82, 84, 89
 Roma toplumu 84
 Romanya 352
 Rorty 13, 38, 40, 126, 216, 256, 315, 344
 Rosenberg, Bernard 20

Rowbotham 252
 Rönesans 54, 56, 61, 64
Rudiments paiens 195
 ruh 67, 68, 70, 83, 105
 Ryan 50, 258, 274, 321

S

Sade 32, 39
 "sahici sanat" 303
 sahicilik 175
 Said, Edward 355
 San Juan 21
 sanat 13, 15, 17, 23, 25, 26, 27, 46, 51, 104, 119, 126, 138, 140, 147, 160, 168, 169, 171, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 197, 200, 202, 202, 224, 275, 276, 281, 285, 302, 303, 320, 326, 333, 336, 346, 347, 348
 sanat ve estetik teori 303
 sanayi kapitalizmi 151
 Sandinistalar 352
 sapkınlık 77, 82
 Sargent 252
 Sartre 32, 35, 104, 122, 163, 339
 Saussure, Ferdinand de 35, 36, 44, 184
 savaş 20, 27, 34, 56, 131, 211, 212, 220, 278, 282
 Schelsky 167
 Schiller, Herbert 358
Seduction (Ayartma) 157
 seküler 85
 "semiosis" 191
 semiurgy 38, 151
 Sennett 83
 sermaye hegemonyası 97
 sezgi 174, 273
Shaping the Future. Resources for the Post-Modern World (Geleceği Şekillendirmek. Postmodern Dünyanın Kaynakları) 28
 Sheridan 55
 "sınıf ittifakı" 236
 sınıf mücadelesi 95, 120, 121
 sınıf tahakkümü 97
 siber-punk 176, 178
 sibernetik 142, 147, 148, 156, 158, 339, 358
 sibernetik toplum 168
 siberuzam 178
 Silliman, Ron 169, 172

simge toplumları 144, 145
 simgesel ihlal (transgression) 153
 simgesel mübadele 142, 143, 144, 145, 145, 157, 193
 Simon, Saint 265
 simulacra 109, 152, 156, 158, 169, 178, 224, 233, 319, 320
 simulacrum 109, 153, 60
 simülakr 138
 simülasyon 45, 138, 147, 148, 149, 150, 153, 159, 160, 161, 166, 167, 169, 173, 174, 178, 179, 187, 296, 313, 329
 simülasyon çağı 148
 simülasyon toplumu 169
 sirayet (dissemination) 38, 40, 113, 127, 129, 191
 sistem teorisi 201
 sistemik toplum teorisi 353
 sivil toplum 345
 skolastik 105
 Smith, Huston 23
Socialisme ou Barbarie (Sosyalizm ya da Barbarlık) 182
 sofiist 200
 sofuluk 26, 84
 Soğuk Savaş 353, 361
 Sokrates 39
 sol/liberal demokrotik söylem politikası 301
 sol/liberal politika 301
 Sollers 43
 Somervell, D.C. 19
 Sontag, Susan 24, 25, 26, 29, 30, 186
 Sorbonne 182
 sosyalist 42, 252
 sosyalist feminizm 253
 sosyalist politika 221, 230
 sosyalisti demokrasi 248
 "Sosyalizm ya da Barbarlık" 183
 sosyalizm 39, 166, 238, 239, 240, 243, 247, 248, 261, 293
 sosyoloji 22, 61, 71, 140, 176, 275, 317, 318, 353
 sosyopolitik eleştiri 26
 Sovyetler Birliği 155, 182, 341, 352, 356
 soykırım 189
 soykütüğü 55, 66, 68, 74, 76, 77, 79, 81, 83, 87, 91, 103, 106, 107, 114, 208, 229, 236, 314
 soykütüksel 53, 55, 57, 62, 66, 67, 70, 71,

75, 81, 82, 87, 91, 94, 102, 264, 328
 söylem 14, 15, 16, 18, 34, 38, 43, 44, 45, 48, 49, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 94, 97, 103, 108, 109, 117, 121, 135, 136, 138, 146, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 171, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 228, 238, 246, 247, 251, 252, 253, 257, 258, 261, 263, 264, 266, 268, 271, 277, 280, 285, 294, 295, 298, 299, 301, 307, 311, 312, 318, 319, 320, 321, 323, 325, 326, 327, 329, 330, 336, 337, 338, 338, 339, 343, 344, 346, 347, 350, 355, 357
 söylem politikası 79, 80, 81, 98, 101, 302
 söylem politikası teorisi 301
 söylem teorisi 38, 44, 234, 243, 245, 247
Söylem, Beti 184, 185, 87, 188
 söylem-dışı 247
 söylemsel etik 297
 spekülatif 60
 spekülatif akıl 32
 spekülatif felsefe 302
 spekülatif metafizik 185, 302
 Spengler 20
 Spinoza 101, 105
 Spirak 50
 Stalin 265
 Stalinist diktatörlük 356
 Stalinizm 352
 Steiner, George 26, 27, 28, 30, 31
 Stengers 46
 Stivale 110
 Strauss, Levi 34
 süperegö 103, 109, 115, 116, 118
 süreklilik 328, 330, 331, 332, 333, 357
 süreksizlik 332, 333
Sürüklenme Çalışmaları 189
 Sydney 21

Ş

şehir devleti 92
 şeyleşme 163, 309, 310, 321
 şiddet 97, 131
 şizo-metin 125
 şizo-özne 111, 116, 118, 119, 131
 "şizoanalitik" 103

şizoanaliz 45, 110, 111, 116, 117, 118,
122, 126, 132, 138, 190
"şizodevrimci" 119
şizofren 131
şizofreni 116, 118, 228, 233, 321
şizofrenik 109, 114, 116, 118, 223, 224,
339, 340
şizofrenik yeğinlik 123
şizofrenler 104, 109, 127, 132
şovenizm 258, 259

T

tabu 189
tahakküm 16, 21, 34, 39, 40, 42, 52, 53,
55, 56, 57, 69, 72, 75, 79, 80, 83, 84,
86, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 102,
106, 134, 141, 142, 146, 155, 156, 161,
163, 165, 178, 191, 202, 210, 211, 215,
216, 222, 224, 232, 241, 247, 248, 250,
251, 252, 253, 254, 258, 259, 261, 263,
264, 265, 266, 267, 268, 269, 278, 283,
285, 286, 287, 288, 290, 294, 297, 298,
309, 311, 316, 324, 325, 337, 338,
344, 345, 349, 360
"tahakküm teknolojileri" 77, 83, 91, 93,
94, 95
tahakküm/direnış diyalektik 54
tam algı (apprehension) 109
"Tamamlanmamış Bir Proje Olarak *Tarih*
ve *Sınıf Bilinci*" 231
Tanrı 105, 166, 242
tarih 18, 19, 22, 28, 32, 33, 37, 40, 41, 43,
44, 47, 49, 50, 54, 55, 58, 59, 61, 62,
63, 65, 66, 70, 79, 100, 114, 135, 138,
143, 144, 158, 165, 166, 167, 173, 175,
176, 204, 212, 220, 221, 225, 232, 235,
236, 237, 242, 243, 244, 245, 256, 261,
262, 264, 266, 270, 275, 310, 312, 328,
329, 331, 335, 338, 349, 350, 351, 352,
354, 358
tarih felsefesi 20
tarih teorisi 244
tarih ve toplum teorisi 46
tarih-dışı ve teknisist ekonomi 244
"tarihsel blok" 236, 238
Taylor 86, 94
tecrübe 184, 185, 216, 218, 224, 224, 231,
232, 253, 256, 269, 270, 271, 277, 278,
293, 298, 303, 328
tekbenci 137

tekbeyutluluk 298
tekçi (monist) 113, 245
"tekçi (monist) istek" 236
tekçilik (monizm) 106
teknelci kapitalizm 226, 283
tekillik 185, 187, 189, 227, 268, 274
teknokapitalist toplum 178, 270, 354,
358
"teknokapitalizm" 357
teknokapitalizm teorileri 360
teknokratik 265
teknokratik toplum 355
teknoloji 16, 21, 24, 27, 30, 33, 39, 94,
62, 131, 148, 151, 156, 158, 163, 167,
178, 205, 244, 263, 264, 266, 267, 303,
313, 314, 319, 320, 321, 329, 331, 357,
359, 360
teknolojik belirlenimcilik 244, 329
"teknolojik toplum" 167
Tel Quel 43
teleolojik 244, 270
teleolojik Marksizm 297
temelcilik 250, 251
temsil (representation) 26, 100
temsili demokrasi 252
"tensor" 190
teoloji 23, 126
"teolojik söylem" 195
teori 14, 17, 18, 24, 33, 34, 35, 41, 44, 45,
47, 51, 58, 59, 64, 65, 67, 70, 72, 73,
77, 100, 103, 104, 110, 130, 134, 135,
137, 144, 146, 152, 158, 160, 171, 174,
175, 177, 180, 181, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 193, 194, 195, 197, 198,
203, 207, 208, 211, 213, 215, 216, 218,
225, 231, 234, 235, 243, 248, 251, 254,
257, 258, 259, 261, 266, 269, 271, 275,
276, 285, 288, 289, 291, 295, 299, 302,
303, 304, 307, 308, 310, 314, 315, 316,
316, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324,
325, 326, 329, 330, 332, 336, 342, 344,
346, 347, 350, 351, 353, 354, 359, 361
teori/pratik 67
teorik söylem 184
terör 201, 211, 243
"teröristik" 181
Thanatos 185
Thatcher 240
The Active Society 27
The Anti-Christ 111, 195

The Archaeology of Knowledge (Bilginin Arkeolojisi) 62
The Birth of Clinic (Kliniğin Doğuşu) 60
The Care of the Self (Benlik Kaygısı) 82
The Cultural Contradictions of Capitalism (Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri) 28
The Differend 181, 205, 206, 207, 209, 210, 218, 300, 302
The History of Sexuality (Cinselliğin Tarihi) 68
The Human Province 166
The Image of the City 229
The Landmarks of Tomorrow (Yarının Sınır Taşları) 21
The Language of Modern Architecture (Modern Mimarının Dili) 26
The Logic of the Social Sciences (Toplum Bilimlerinin Mantığı) 284
The Mirror of Production (Üretimin Aynası) 140, 145
The Order of Things (Kelimeler ve Şeyler) 61
The People's Court 150
The Philosophical Discourse of Modernity 281
The Political Unconscious (Politik Bilinçdışı) 223
The Postmodern Condition (Postmodern Durum) 180
The Prison House of Language (Dil Hapishanesi) 223
The Sociological Imagination (Toplumbilimsel Düşün) 22
The Structural Transformation of the Public Sphere 283
The Twilight of the Idols 195
The Use of Pleasure (Hazların Kullanımı) 82
 Thebaud, Jean-Loup 196, 198, 201, 202, 206
Theory and Practice, Knowledge and Human Interest (Bilgi ve İnsan İstemleri) 284
Theory of Communicative Action (İletişimsel Eylem Teorisi) 286
 Thom, Rene 329
 Tiananmen 352
 tikellik 227, 270, 280, 316, 316
 tin (spirit) 63, 204, 278

tin felsefesi 297
 tinsel (spiritual) 23
 Topeka 269
 toplum 13, 15, 18, 20, 22, 24, 29, 31, 31, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 49, 50, 51, 52, 58, 62, 63, 77, 78, 79, 88, 97, 111, 112, 117, 119, 128, 130, 133, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 152, 154, 155, 156, 159, 163, 164, 167, 168, 173, 175, 178, 187, 197, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 211, 212, 213, 215, 218, 221, 223, 225, 229, 230, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 253, 255, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 277, 279, 280, 282, 291, 292, 296, 298, 304, 309, 311, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 329, 331, 335, 336, 337, 338, 342, 345, 349, 351, 352, 353, 354, 356, 359
 toplum bilimleri 35, 93, 276
 toplum eleştirisi 288, 337
 toplum felsefesi 287
 toplum teorisi 16, 17, 32, 39, 40, 43, 48, 49, 140, 153, 156, 159, 175, 181, 187, 211, 212, 213, 216, 217, 218, 234, 248, 257, 258, 261, 265, 282, 284, 293, 301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 316, 317, 319, 322, 325, 326, 335, 336, 338, 344, 347, 353
 toplum ve kültür teorisi 22, 51
 toplum ve politika teorisi 50, 218, 243
 toplumbilimi 285
 toplumsal akış 114, 115
 toplumsal ilerleme 15
 toplumsal makine 114, 115, 117, 132
 toplumsal tutunum 18
 toplumsal uzlaşımsallık 138
 toplumsallık 137
 Tori 310
 total görecelikçilik 20
 totalite 17, 62, 98, 100, 108, 112, 119, 121, 122, 129, 141, 211, 212, 216, 225, 228, 230, 231, 237, 268, 269, 270, 272, 273, 297, 324, 327, 329, 335, 336
 totaliter 130, 181, 263, 265, 278, 309
 Toulmin 15
 Touraine 33
 tout court 49, 54, 98, 202, 244, 339

Towards Justice (Adalet Doğru) 198
Toynbee, Arnold 19, 20, 22, 28, 30, 46, 48
töz 147, 166
Trachtenberg 17
trans-sosyoloji 176
transestetik 169, 172, 173
transpolitik 172, 176, 177, 177, 179
"Transpolitika, Transcinsellik ve Transestetik" 168
transseksüel 170, 172
transseksüellik 171, 172
transvesti 170, 172
transvestit 172
transvestizm 172, 173
"transvestizm zamanı" 171
travesti 177
Tronti 95
tutunum (coherence) 63, 307, 308
tüketim kapitalizmi 34, 230
tüketim kültürü 116, 246
tüketim toplumu 15, 29, 33, 34, 116, 140, 141, 141, 142, 147, 148, 178, 358
tüketim ve medya toplumu 269
tüketimcilik 340, 357
tümeller teorisi 109
tümellik 185

U-Ü
ultra-milliyetçi 357
ultra-solculuk 188
ulus-devlet 22
ulusaşırı kapitalizm 343
Ulysses 333
USA Today 150
USA Tonight 150
uzam 320, 334
uzam politikası 229
Übermensch 293
Üçüncü Dünya 24, 230
üniter akıl 269
üniter varlık 273
"üretim aynası" 136
üretim tarzı 114, 156, 158
üretimci toplumlar 144
Üretimin Aynası 142
üst-anlatı 211
üstbelirlenmişlik 237
üstinsan 59
ütopik 349

ütopya 147, 171, 172, 350, 361
ütopyacı 26, 27, 354, 360
ütopyacı değerler 349
ütopyacı düşünce 350
ütopyacılık 350

V

"Varlığın unutulması" (forgetting of Being) 39
Varlık 39
varlık 61, 82, 82, 86, 104, 106, 107, 138, 147, 177, 271, 272, 273, 276, 278, 293, 345, 347
varoluş 32, 56, 85, 101, 106, 108, 115, 131, 132, 133, 137, 166, 272, 78, 279, 342, 343, 345, 346, 347
varoluş estetiği 84, 90
varoluşçuluk 32, 34, 36
Vattimo 39, 48
Venturi, Robert 17, 333
Versailles 182
vicdan 71
Viktoryanizm 25
Viyana Okulu 273

W

Walzer 86, 94
Warhol 17
Watts 351
Weber, Max 15, 17, 56, 144, 265, 288, 308, 309, 317, 322, 326, 353
Weberci 318
Welsch, Wolfgang 19, 48, 180, 326
White 20
Will to Power (İküdär İstenci) 20, 154, 195
Williams, Raymond 226, 334
Winner 329
Wittgenstein 39, 206, 207, 209, 287
Wolfman 128
Wolin 74, 89, 90, 264, 347
Wood, Ellen 244, 247
Wright, Richard 21

Y

yabancılaşma 34, 87, 115, 129, 175, 194, 224, 278, 279, 349, 354
"yabancılaşırma" (defamiliarization) 79
yanılsama 104, 339
yapı 63

yapıbozum (deconstruction) 38, 109, 111, 113, 121, 123, 127, 160, 251, 188, 189, 208, 236, 251, 253, 276, 307, 341
 yapıbozumcu 187, 245, 256, 275, 276, 287
 yapıbozumculuk 243
 yapıbozumcu düşünce 127
 yapısal analiz 35
 yapısal nedensellik 344
 yapısalcı 41, 42, 44, 81, 135
 yapısalcı eleştiri 35
 yapısalcı teori 32, 37
 yapısalcılık 32, 34, 35, 37, 59, 60, 142, 201
 yaratıcı benlik teorisi 339
 yaratıcı özgerçekleştirim (self-realization) 15
 yaratıcı özne 83
 yaratıcı öznelilik 339
 yaratıcılık 128, 131, 135, 164, 185
 yaşa 118, 126
 "yaşam alanı" 288
 "yayla" 125
 yazı 169
 yeğinlik 108, 109, 126, 131, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 206, 218, 303, 346
 "yeğinlikler teorisi" 38
 Yeni Fransız Teorisi 223
 "yeni duyarlılık" 24, 186, 347
 yeni medya teknolojileri 360
 "yeniden inşacı" (reconstructive) 275, 276, 287, 289, 307, 310, 346
 yeniden inşacı postmodern teori 342
 "yeniden yurt edinme" (territorialisation) 114, 116
 "yer yurt edindirmek" 112
 "yersiz yurtsuzlaşma" (deferritorialisation) 114, 116
 yıkıcılık 357
 Yoldan Çıkma 189
 yorum bilgisi (hermeneutics) 24, 30
 "yorum estetiği" 186
 yorumbilgisel 85, 227, 308
 yorumbilgisel teori 349
 yorumbilgisi 59, 60 82, 85, 225, 308
 Young, Robert 149
 yurttaşlık 283
 yüce 210
 yüce estetiği 210, 300, 302

"yüzer gezer gösteren" (floating signifier) 241

Z

zaman 320, 334
 zamansallık 61
 Zeitgeist 349
 zekâ 168
 zihin 37, 55, 68, 108, 109, 126, 135, 159, 271, 341, 343, 360

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya çapında kurulan dehşet dengesinin sabitlediği politik konumların 1980'li yıllardan itibaren çözülüp dağılmasıyla birlikte bir "yeni" duygusu, dünyada hemen her düzeyde patlak verdi. Biteni anlatmak için kullanılabilecek terimlerde sıkıntı çekilmezken, başlayan, "yeni"yi tarif etmek için başvurulmuş ve bir tür şemsiye işlevi gören bir terim alabildiğine muğlak kaldı: Postmodern.

Bu muğlaklığı gidermeye yönelik olarak yayımladığımız Mike Featherstone'un "Postmodernizm ve Tüketim Kültürü" başlıklı çalışmasının ardından bir kitap daha sunuyoruz: *Postmodern Teori*. Eleştirel bir toplum teorisinin yeniden inşasını hedefleyen Best ve Kellner öncelikle, 1870'lerden itibaren dolaşıma giren terimin bir arkeolojisini sunuyor bize. Bu arkeolojinin ışığında, Foucault, Deleuze, Guattari, Baudrillard, Lyotard, Jameson, Lacoue, Mouffe gibi isimleri "postmodernist" yaftası altında toplama gerekçelerini belirtip, bu simaların çalışmaları eleştirel bir süzgeçten geçiriyorlar. Bu tartışma esnasında yaptıkları serimleme sayesinde, postmodernist olduğu söylenebilecek bir dizi kavram ve itiraz açıklığa kavuşturuluyor: Büyük anlatı, temsil, hakikat, özne, gerçek, ilerleme, devrim nosyonlarının reddi ve bunların yerine sunulan arzu, yersiz yurtsuzlaşma, köksap, çokkatlılık, dil oyunları, fark, özne konumları, bilgi/iktidar, soy kütüğü, simülasyon, hiper-gerçek, radikal demokrasi, hegemonya nosyonları. Radikal bir tarihsel kopuşun yaşandığı fikrine katılmamakla birlikte toplumsal ve kültürel boyutlarda önemli değişimlerin olduğunu kabul eden Best ve Kellner, bu değişimlerin toplum ve kültür teorisinin yeniden inşa edilmesini gerektirdiğini savunarak, postmodernist olarak sınıflandırdıkları teorileri toptan karalayıp yadsımak yerine, bunların "rasyonel çekirdek"lerini araştırıp çıkıyor. "Aşınılcı" ve "yeniden inşacı" postmodernistler arasında yaptıkları ayırım uyarınca, modern dönemi karakterize eden teorik söylemlerin indirgemeci ve mekanistik boyutlarına saldıran postmodernistlerin haklı itirazlarını işe yarar birer rasyonel içgörü olarak kabul ediyorlar. Buna karşılık, postmodern teorisinin daldığı çıkmaz sokakları da analiz etmekten geri kalmıyorlar. Rasyonelliğin rasyonel eleştirisi, totalitenin totalleştirici reddi, öznellik kategorisinin öznel bir kibirle bir köşeye fırlatılması, aşırı mekanistik tek-nedenli teorilerin eleştirilmesine karşılık nedenselliğin toptan reddi, akıl eleştirisinde nüansların gözden kaçırılması bunlardan yalnızca birkaçıdır.

Sonuç olarak bu kitapta, yaşadığımız çağın sorunlarını çok-boyutlu bir eleştirel teorisinin inşasıyla analiz etmeye ve kapitalizmin küresel evresini tüm karmaşıklığıyla kavrayarak bir sonraki yüzyılda yaşanılacak bir dünyanın kurulmasına katkı yapmaya yönelik bir çaba var. Bir de Best ve Kellner'in kitaplarını ithaf ettikleri okurlar: "...içinde bulunduğumuz yılların ve gelecek yüzyılın meydan okumalarıyla hesaplaşmak üzere yeni teoriler ve politikalar geliştirmek için postmodern teorisinin ve öbür eleştirel söylemlerin içgörülerini kullanacaklarını umduğumuz bizden sonraki radikal entelektüeller ve eylemciler kuşağı..."