

## JAMESON JAMESON'İ ANLATIYOR

### Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler

**Fredric Jameson** Duke University'de Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü ve Duke Center for Critical Theory adlı kuruma bağlı Edebiyat Yüksek Lisans programının başkanıdır. Jameson'ın, marksizm, yazın kuramı, post-yapısalcılık ve postmodernizm üzerine çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Eserleri arasında, *Marxism and Form*, *The Prison-House of Language*, *The Political Unconscious*, *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, *Fables of Aggression* ve *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic* sayılabilir.

**Ian Buchanan** 1969'da Avustralya'da doğdu. 2011'e kadar sırayla Tasmanya Üniversitesi, Charles Darwin Üniversitesi ve Cardiff Üniversitesi'nde eleştirel ve kültürel teori profesörü olarak çalıştı. *Frederic Jameson: Live Theory* (2006), *Deleuzizm: A Metacommentary* (2000), *Michel de Certeau: Cultural Theorist* (2000), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus* (2008) adlı kitapların yazarıdır. *On Jameson: From Postmodernism to Globalization* adlı derlemenin editörlerindedir.

**Şeyda Öztürk** 1972 yılında İstanbul'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladığı öğrenimini Viyana Üniversitesi Felsefe ve İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümlerinde tamamladı. YKY "cogito" dergisi ve düşünce kitapları dizisi editörü. **Çevirdiği kitaplardan bazıları:** Theodor W. Adorno, *Rüya Kayıtları* (YKY, 2008), *Sahicilik Jargonu* (Metis, 2011), *Negatif Diyalektik* (Metis, 2016); Judith Butler, *Savaş Tertipleri* (YKY, 2015); Thomas Mann, "Majesteleri Kral" (Can Yayınları, 2013); Philip Roth, "Öfke" (YKY, 2009); Patrick Süskind, *Aşk ve Ölüm Üzerine* (Can Yayınları, 2014); Paul Theroux, *Sivrisinek Sahili* (YKY, 2014).

*Fredric Jameson'ın  
YKY'deki kitapları*

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

FREDRIC JAMESON

**Jameson Jameson'ı Anlatıyor**  
Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler

Yayına hazırlayan  
Ian Buchanan

Çeviren  
Şeyda Öztürk



YAPI KREDİ YAYINLARI

Yapı Kredi Yayınları - 4744  
Cogito - 222

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

Kitap editörü: Dürrin Tunç  
Düzeltili: Ömer Şişman

Kitap tasarımı: Mehmet Ulusel  
Grafik uygulama: Gülçin Erol Kemahlıoğlu

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

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

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

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

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

Bu kitabın telif hakları AnatoliaLit Ajansı aracılığıyla alınmıştır.

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

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

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık  
PEN International Publishers Circle üyesidir.

Öğrencilerim için



# İÇİNDEKİLER

Önsöz • 9

Giriş: Söyleşi Vermeme (İlkesi) Üzerine • 19

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

Anders Stephanson'la Söyleşi • 66

Paik Nak-Chung'la Söyleşi • 99

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

Stuart Hall'la Söyleşi • 142

Michael Speaks'le Söyleşi • 153

Horacio Machin'le Söyleşi • 165

Sara Danius ve Stefan Jonsson'la Söyleşi • 182

Xudong Zhang'la Söyleşi • 204

Srinivas Aravamudan ve Ranjana Khanna'yla Söyleşi • 239

Bibliyografya • 281

Yazarlar Hakkında • 309

Dizin • 311





# Önsöz

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

—Gilles Deleuze, *Müzakereler*

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

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

- 1 Terry Eagleton, “Making a Break”, *London Review of Books*, 9 Mart 2006, s. 25-26. Jameson'ın film izleme kapasitesi gerçekten de bir tür algısal atletizm olarak görülebilir. *South Atlantic Quarterly*'nin Spor sayısının (C. 95, S. 2, 1996) editörlerinin, sayıya katkıda bulunan yazarların sportif bir faaliyet sırasında tasvir edildiği özel gale-ride Jameson'ı “film maratoncusu” olarak sunması da bu savın esprili bir ifadesidir.
- 2 Colin MacCabe, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Fredric Jameson kitabına önsöz (Londra: British Film Institute, 1992), s. ix.

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

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

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

3 Bkz. benim *Fredric Jameson: Live Theory* (New York: Continuum, 2006) adlı kitabım.

4 Fredric Jameson, “Persistencies of the Dialectic: Three Sites,” *Science and Society* 62:3 (1998), s. 359.

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

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

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

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

olduğunu veya diyalektiğin neden ortaya çıktığını artık anlamadığı, diyalektiği çok daha az tatminkâr olan Nietzscheci konumlar için terk ettiği” bir çağda yaşamaya devam ediyoruz gibi görünüyor.<sup>7</sup>

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

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

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

8 Jameson, “Persistencies of the Dialectic”, s. 360.

şekillendiren bütün büyük düşünce okulları ortak bir tutumla *içerikten* vazgeçer, bunların hepsi kendilerini gerçekleştirme olanağını “biçimcilikte, töze ve insan doğasına ilişkin bütün önkabullerin reddinde ve metafizik sistemin yerine yöntemin geçirilmesinde” bulur.<sup>9</sup>

Jameson bu tartışmalara üçlü bir tersine çevirme işlemiyle yanıt verir:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Age., s. 13 (s. 48).

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

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

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

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

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

14 *Ideologies of Theory*, s. 16

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

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

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

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

<sup>15</sup> Age.

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



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

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

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

“Sadece Marksizm” diye yazar, “kültürel geçmişin temel gizeminin uygun bir izahını sunabilir, kamı içen Tiresias’ın bir anlığına yaşama ve sıcaklığa kavuşarak konuşma izni alması ve uzun zaman önce unutulmuş olan mesajını, ona tamamen yabancı bir ortamda iletmesine benzer” (s. 19).<sup>18</sup> O halde, çalışmasının birincil polemik

17 Jameson, *Political Unconscious*, s. 26.

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

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

—Ian Buchanan

---

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

## Giriş: Söyleşi Vermeme (İlkesi) Üzerine

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Şimdi de söyleşilerin yapısal kusuru (buna çelişkisi demek

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

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

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

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

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

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



dönüştürüldüğü bir tür söyleşmedir – daha güncel ifadesiyle, bir tür tematikleştirir.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Durham, North Carolina  
Mart 2006