

TERRY EAGLETON

**KURAMDAN
SONRA**

2.
BASIM

Çeviren: **Uygar Abacı**



“*Kuramdan Sonra* yalnızca
postmodern kültür
çalışmalarının çöküşünün neler
getireceğine işaret etmekle
kalmıyor, ‘kuramın ölümü’nün
ardından uzun yıllar yaşayacak
kuramın parlak bir örneğini de
sunuyor.”

“Olağanüstü... Terry Eagleton’ın
derinliği ve işlek zekası şimdiye
kadar hiçbir çalışmasında bu
kadar parlamamıştı; çağımızın
büyük meseleleriyle son derece
başarılı bir biçimde başa
çıkıyor... Bu kitap büyük bir
yankı uyandırmazsa şaşarım.”

Frank

KURAMDAN

SONRA

KURAMDAN SONRA

Terry Eagleton

Çeviren:
Uygar Abacı



KURAMDAN SONRA

Terry Eagleton

Kitabın özgün adı:

After Theory

Çeviren : Uygur Abacı

Birinci Basım, Nisan 2004

İkinci Basım, Ekim 2006

Yayın Yönetmeni : Abdullah Yılmaz

Yayına Hazırlayan : Gökçe Çiçek Çetin

Uygulama ve Kapak Tasarım: Emel Atık

Baskı ve Cilt : Çevik Matbaacılık – Tel.: (0212) 501 30 19

ISBN: 975-04-0278-2

Copyright © Terry Eagleton. 2003

© Copyright 2004, Literatür: Yayıncılık

Bu kitabın yayın hakları ONK Ajans aracılığıyla

Literatür: Yayıncılık Dağıtım Pazarlama San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.

Kitabın tamamı veya bir bölümü hiçbir biçimde çoğaltılamaz,
dağıtılamaz, yeniden elde edilmek üzere saklanamaz.

LİTERATÜR: YAYINCILIK, DAĞITIM,
PAZARLAMA, SANAYİ VE TİCARET LTD. ŞTİ.

İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK,

DÜNYA HAN, NO: 18-20 KAT: 5 TR-34433

BEYOĞLU, İSTANBUL, TÜRKİYE

T 0(212) 292 4120

F 0(212) 245 5987

E literatur@literatur.com.tr

www.literatur.com.tr

Annemin anısına

Rosaleen Riley

(1913-2002)

İÇİNDEKİLER

Giriş Notu	ix
1. Amnezi Siyaseti	1
2. Kuramın Yükselişi ve Düşüşü	23
3. Postmodernizme Giden Yol	41
4. Kayıplar ve Kazançlar	75
5. Hakikat, Erdem ve Nesnellik	105
6. Ahlak	143
7. Devrim, Temeller ve Fundamentalistler	177
8. Ölüm, Kötülük ve Yokluk	213
Dizin	229

GİRİŞ NOTU

*B*u kitap, büyük oranda kültür kuramının mevcut durumuna ilgi duyan öğrenciler ve genel okurlar için yazılmıştır. Ama umuyorum ki, kitap bu alandaki uzmanlar için de yararlı olur; hiç değilse, benim yeni bir ortodoksluk olarak gördüğüm anlayışlara karşı bir tartışma yürüttüğü için. Bu ortodoksluğun, içinde bulunduğumuz siyasal durumun taleplerini karşılayabilecek şekilde, sorunları dile getirip tatminkar cevaplar ürettiğine inanmıyorum; bu kitapta bunun neden böyle olduğunu ve nasıl düzeltilebileceğini dillendirmeye çalışıyorum.

Taslak üzerinde yaptığı aydınlatıcı yorumları için Peter Dews'a minnettarım. Yerelleştirmenin olanaksızlığına ilişkin argümanımda, geç dönem Herbert MacCabe'in etkisi inkar edilemez.

T. E.
Dublin

AMNEZİ SİYASETİ

Kültür kuramının altın çağı çoktan mazide kaldı. Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Roland Barthes ve Michel Foucault gibi isimlerin öncü nitelikteki çalışmalarının üzerinden birkaç on yıl geçti. Aynı şekilde, Raymond Williams, Luce Irigaray, Pierre Bourdieu, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Hélène Cixous, Jürgen Habermas, Fredric Jameson ve Edward Said'in çığır açıcı erken dönem yazılarının da üzerinden hayli zaman geçti. Aradan geçen zamanda, bu fikir ana ve babalarının yazınsal tutku ve özgünlüklerine yaklaşabilen pek fazla çalışma çıkmadı. Yine aradaki dönem, sayılan isimlerden bazılarına hiç de hayırlı gelmedi. Kader, Roland Barthes'ı Paris'te bir çamaşırhane kamyonunun altına itti; Michel Foucault'nun başına AIDS'i musallat etti. Lacan, Williams ve Bourdieu'yü öbür dünyaya gönderdi ve Louis Althusser'i, karısını öldürdüğü için, bir akıl hastanesine kapattı.* Görünen o ki, Tanrı bir yapısalcı değil.

* Bu kitap orijinal dilinde yayımlandıktan sonra Edward Said de kansere yenik düştü. (Ç.N.)

Bu düşünürlerin ürettiği düşüncelerinin çoğu, sahip oldukları eşsiz değerlerini korumaktalar. İçlerinden bazıları hâlâ çok önemli yapıtlar veriyorlar. Bu kitabın isminden dolayı, artık “kuram” bitti ve hepimiz kuram-öncesi bir masumiyet çağına gönül rahatlığıyla geri dönebiliriz gibi bir fikre kapılanları ciddi bir hayal kırıklığı bekliyor. Zira, Keats’in enfes bir kişilik ya da Milton’ın yiğit bir ruh olarak tanımlanmasının yeterli sayıldığı çağlara geri dönmemiz mümkün değil artık. Tüm proje korkunç bir hataydı ve neyse ki merhametli bir melek onun ölüm borusunu çaldığı için artık Ferdinand de Saussure’ün ufukta gözükmesinden önce yaptıklarımızı yapmaya yeniden başlayabiliriz, diye düşünmek koca bir yanılsamadan ibaret. Eğer kuram, rehber niteliğindeki varsayımlarımız üzerine ürettiğimiz makul bir sistematik düşünceler bütünü anlamına geliyorsa, bizim için her zamanki vazgeçilmezliğini koruyor demektir. Ama bugün, yüksek kuram denilebilecek bir dönemin akabinde, Althusser, Barthes ve Derrida gibi düşünürlerin yükselttiği kavrayış düzeyi üzerine gelişmiş ve bazı açılardan onları da aşmış bir çağda yaşıyoruz.

Bu çığır açıcı figürlerin ardından gelen nesil, bir şeylerin ardından gelen çoğu neslin yaptığını yaptı. Özgün fikirleri geliştirdiler, üzerlerine yenilerini eklediler, eleştirdiler ve uygulamaya soktular. Tüm bunları yapabilenler, feminizm ve yapısalcılık üzerine kafa yordular; yapamayanlar da, söz konusu fikirleri *Moby Dick*’e ve *The Cat in the Hat*’e uyguladılar. Fakat yeni neslin kendine özgü bir fikir bütünlüğü yarattığı söylenemez. Eski nesil, takip edilmesi oldukça güç bir performans ortaya koymuştu. Yeni yüzyılın zamanla kendi kurallarını doğuracağına şüphe yok. Ancak şu anda hâlâ eski fikirler üzerinde oynamaktan başka bir şey yapmıyoruz ve bu, Foucault ve Lacan’ın daktilolarının başına ilk oturuşlarından beri çarpıcı biçimde değişmiş olan bir dünyada oluyor. Peki, önümüzdeki yeni dönem bizden nasıl bir taze düşünüş biçimi talep ediyor?

Bu soruyu cevaplandırmadan önce, nerede durduğumuzun bir muhasebesini yapmalıyız. Yapısalcılık, Marksizm,

post-yapısalcılık ve benzerleri, artık eskisi kadar seksi konular değil. Şimdi seksi olan şey, daha ziyade seksin kendisi. Akademinin vahşi sularında, Fransız felsefesine duyulan ilgi, yerini Fransız öpücüğüne gösterilen teveccühe bıraktı. Bazı kültürel çevrelerde de, mastürbasyon siyaseti Ortadoğu'nun siyasal olaylarından daha fazla ilgi çekiyor. Sosyalizm, koltuğunu sado-mazoşizme kaptırmış durumda. Kültür kuramı okuyan öğrenciler arasında, beden çok moda bir konu başlığına dönüştü; ama üzerinde fikir üretilen genellikle erotik beden oluyor, açlık çeken beden değil. Çalışan değil ama çiftleşen bedenlere odaklanmış yoğun bir merak var. Sessiz sakin orta sınıf öğrencileri, vampirizm ve göz oyup çıkarma, siborglar ve porno filmler gibi sansasyonel konularda çalışmak üzere sabırla kütüphanelere tikişiyorlar.

Hiçbir şey bundan daha anlaşılır olamaz. Lateks edebiyatı ya da göbek piercinginin siyasal anlamları üzerine çalışmak, ders çalışmanın eğlenceli olması gerektiği yolundaki o eski bilgece deyişi gerçek anlamıyla ciddiye almaktan başka bir şey değil aslında. Yani, bu, master teziniz olarak malt viskilerinin lezzetleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma ya da tüm gün yataкта pineklemenin fenomenolojisini yapmanız gibi bir şey. Böylesi çalışmalar, entelektüel akıl ile gündelik hayat arasında, dikiş yeri belli olmayan bir devamlılık ilişkisi kurar. Doktora tezini TV'nin önünden hiç ayrılmadan yazabiliyor olmanın getirdiği avantajlar da vardır. Eski günlerde, rock müzik ders çalışırken dikkatinizi dağıtan bir unsurdu; bugünse pekala çalıştığınız konunun kendisi olabiliyor. Entelektüel meseleler artık o malum fildişi kuleye hapsedilmiyor, tam tersine medyayı ve alışveriş merkezlerini, yatak odalarını ve genelevleri de kapsayan geniş bir dünyayı kucaklıyor. Gündelik hayatın tam göbeğine eklenmiş durumdalar ama onu eleştiriye tabi tutma yeteneklerini yitirmek pahasına.

Bugün, Milton'daki klasik çağrışımlar üzerine çalışmakta inat eden eski tüfekler, ensest ve siber-feminizm gibi konulara gömülmüş olan Jön Türklere yan gözle bakıyorlar. Feminizm üzerine ya da kopçalı pantolon askısının tarihi üzerine ayaküstü makaleler döşenen parlak genç çocuklar

da, Jane Austen'in Jeffrey Archer'dan daha büyük olduğunu tespit etmeye bayılan yaşlı sıska akademisyenlere şüpheyle bakıyorlar. Bir taraftaki harareti ortodoksluk öteki tarafta bir yenisine yol açıyor. Eski günlerde, Robert Herrick'in yazılarında geçen bir metonimi yakalamayı başaramazsanız öğrenci barında arkadaşlarınız sizi tefe koyardı; bugünse, metonimin ne demek olduğunu ya da hatta Herrick'in adını duymuş olmanız bile, tarifsiz derecede küstah biri olarak nitelendirilmenize neden olabilir.

Cinsellik konusunun bu derece ayağa düşmesi özellikle ironik bir durumdur. Zira, kültür kuramının en büyük kazanımlarından birisi, cinsiyet ve cinselliği akademik çalışma konuları ve hatta siyasal öneme sahip ciddi meseleler olarak orta yere koyabilmiş olmasıdır. Entelektüel hayatın yüzyıllar boyunca, insanların cinsel organlara sahip olmadığı gibi bir varsayımı sorgusuz sualsiz kabul etmeye yanaşmış olması oldukça dikkat çekicidir. (Entelektüeller, erkekleri ve kadınları midesiz yaratıklarmış gibi görmeye de meyletmişlerdir. Filozof Emmanuel Levinas'ın da Martin Heidegger'in insana has varoluş biçimine işaret eden o yüce *Dasein* kavramına dikkati çektiği gibi, '*Dasein* yemez') Bir seferinde Friedrich Nietzsche, eğer bir kişi, insandan, iki ihtiyacı olan bir mide ve bir ihtiyacı olan bir kafadan ibaret bir yaratık olarak bahsediyorsa, bilginin peşinde koşanların onu dikkatlice dinlemesinde fayda vardır demişti. Tarihsel bir atılımla birlikte, bugün akademik ortamlarda, cinselliğin hakkı insan kültürünün bellibaşlı unsurlarından biri olarak açık biçimde teslim edilmiştir. İnsan varoluşunun, hakikat ve akıl ile ilgili olduğu kadar, fantezi ve arzuyla da ilgili bir mesele olduğunu takdir edecek noktaya gelmiş bulunuyoruz. Bugün kültür kuramı, hayatının önceki münzevi kısmında bakır kalmayı başaran, jeton düşünce de saplantılı biçimde seks konusuna kafayı takıp, kaybedilen bunca senenin acısını çıkarmak için çılgınca çaba harcayan orta yaşlı bir profesörün ruh haliyle davranıyor.

Kültür kuramının bir başka tarihsel kazanımı da, popüler kültürün akademik çalışmaya değer bir alan olduğunu

kabul ettirmek olmuştur. Birkaç saygıdeğer istisna dışında, geleneksel akademi, ortalama insanların gündelik yaşamını yüzyıllar boyunca ihmal etti. Aslına bakılırsa, ihmal edilen, yalnızca gündelik hayat değil, hayatın kendisiydi de. Bundan çok da eski olmayan zamanlarda, bazı gelenekçi üniversitelerde, halen hayatta olan yazarlar hakkında araştırma yapamıyordunuz. Bu durum, sizde, sisli bir gecede onların kaburga kemikleri arasına bir bıçak saplama hissi yaratıyordu; ya da araştırmak için seçtiğiniz romancı, sağlığı yerinde ya da sadece otuz dört yaşında olan biriye, ciddi bir sabır testiyle karşı karşıya kalıyordunuz. Her gün ortalıklarda gördüğünüz bir şey hakkında katiben araştırma yapamazdınız; zira böyle şeyler tanımları gereği çalışmaya değmezdi. İnsan bilimleri alanında, üzerine çalışmaya uygun bulunan şeylerin çoğu, tırnak makasları ya da Jack Nicholson gibi gözle görünür değil, Stendhal gibi, egemenlik kavramı ya da Leibniz'in monad kavramının karmaşık zarafeti gibi görünmez şeylerdi. Bugün artık gündelik hayatın da, en az Wagner kadar karmaşık, anlaşılmaz, tekinsiz ve hatta yer yer sıkıcı olduğu, dolayısıyla incelemeye değer olduğu, genel olarak kabul gören bir düşünce. Eski günlerde, bir konunun çalışmaya değer olup olmadığı, onun abesliği, monotonluğu ve ezoterikliğiyle test ediliyordu. Bugün bazı çevrelerdeyse, çalışmayı düşündüğümüz şeyi geceleri arkadaşlarınızla birlikte yapıp yapmadığınız, bir test kriteri olarak ele alınıyor. Bir zamanlar öğrenciler, Flaubert üzerine eleştirel olmayan, methiye niteliğinde makaleler yazıyorlardı ama artık bunların hepsi değişti. Bugünlerde, *Friends* dizisi üzerine eleştirel olmayan, methiye niteliğinde makaleler yazıyorlar.

Öyle olmuş olsa bile, cinselliğin ve popüler kültürün sıkı araştırma konuları arasında görülmeye başlanması, güçlü bir miti sona erdirmeyi başardı. Bu durum, ciddiyet ve zevkin birbirinden keskin bir biçimde ayrılan iki şey olduğu yolundaki püriten dogmanın yıkılmasını sağladı. Püriten, zevk ile havailiği karıştırır; çünkü temelde ciddiyetle ağırbaşlılığı birbirine karıştırır. Zevk, bilgi dünyasının dışında kalır ve dolayısıyla tehlikeli biçimde anarşiktir. Bu anlayışa göre,

zevki *çalışmak*, şampanyayı içmek yerine onun kimyasal analizini yapmaya benzer. Püriten, zevk ve ciddiyetin şu anlamda birbiriyle ilişkili olduğunu göremez: Hayatın daha fazla insan için nasıl daha zevkli hale getirileceğini bulmak ciddi bir iştir. Bu, geleneksel olarak ahlaki söylemin alanına girer. Ama tabii “siyasal” söylem de aynı işi görür.

Çağdaş kültür nazarında bir anahtar sözcük olan zevkin de sınırları vardır elbet. Hayatın nasıl daha zevkli hale getirileceğini bulmak, her zaman zevkli bir iş olmayabilir. Tüm bilimsel araştırmalarda olduğu gibi, o da sabır, özdisiplin ve bitip tükenmez bir sıkılabılme kapasitesi gerektirir. Yine de, nihai gerçeklik olarak salt hazza sarılan hazcı, çoğu zaman avazı çıktığı kadar isyan eden bir püritendir aslında. Her ikisi de genellikle seks konusunda takıntılıdır. Eski tarz püriten kapitalizmi, kendimizden zevk almamızı yasaklar; zira bir kere tadına vardık mı, işyerinin kapısını bir daha açmayacağımızdan çekinir. Sigmund Freud da, eğer gerçeklik ilkesi dediği şey olmasaydı, bütün gün yalnızca etrafta uzanıp, kendimizi bir parça rezalet içeren çeşitli *jouissance* (haz) durumlarına kaptıracağımızı öngörmüştür. Ancak buna karşılık, daha açıkgoz, daha tüketimci bir kapitalizm türü de, kendimizi duygularımıza teslim etmemiz ve kendimizden olabildiğince arsızca haz almamız konusunda bizi ikna etmeye çalışır. Bu şekilde, sadece daha fazla meta tüketmekle kalmış olmayacağız, kendi tatminimizi sistemin bekasıyla bir tutma şansına da erişmiş olacağız. Her kim ki gün süresince tensel hazların doğurduğu orgazm halinde debelenmeyi bir kez olsun beceremez, akşam vakti adı süperego olan bir haydut tarafından ziyaret edilecektir; onun bu zevksizlik için verdiği ceza da iğrenç bir suçluluk duygusudur. Bu kabadayı kılıklı canı, bize iyi zaman geçirmiş olmaktan da ceza keseceği için, her halükârda koyuverip zevk almak daha kârlıdır.

Dolayısıyla, zevkte, kendi doğasına içkin bir yıkıcılık yoktur. Aksine, Marx'ın da farkına vardığı gibi, zevk tam bir aristokratik amentüdür aslında. Geleneksel İngiliz Beyefendisi, katılımda bulunmaya bile tenezzül etmediği zevksiz

ve zahmetli emekten hiç hoşlanmazdı. Aristokrat konuşma biçiminin nadan ve mıymıntı karakteri de buradan kaynaklanır. Aristo, iyi insan olmanın, Katalanca'yı ya da gayda çalmayı öğrenmek gibi, sürekli pratikle kazanılabilecek bir şey olduğuna inanıyordu; ancak İngiliz Beyefendisi şayet ara sıra lütfen erdemli oluyorsa, bu tamamen kendiliğinden geliyordu. Ahlaki gayret, tüccarların ve memurların işiydi.

Elbette kültür kuramı öğrencilerinin hepsi, dünya nüfusunun yarısı uygun sağlık koşullarından yoksunken ve günlük iki dolardan daha az bir kaynakla hayatta kalmaya çabalarken, kasık tüğlerinin tarihi üzerine çalışmanın içerdiği Batı narsisizmine karşı tümüyle kör değildir. Aslına bakılırsa, bugün kültürel çalışmaların en hızlı gelişen dalı, yalnızca bu dehşet verici durumla ilgilenen post-kolonyal çalışmalar denilen alandır. Bu da, cinsiyet ve cinsellik söylemi gibi, kültür kuramının en değerli kazanımlarından biri olmuştur. Ancak şu var ki, bu düşüncelerin nüfuz ettiği yeni nesillerin, dünya tarihini sarsacak kadar önemli siyasal olayların pek azını hatırlama şansı vardı; tabii bunda onların bir kabahati yok. Hatta sözde teröre karşı savaşın ortaya çıkışından önce, genç Avrupalıların torunlarına anlatabilecekleri, euro'nun tedavüle çıkışından daha ciddi bir şey yok gibi görünüyordu. 1970 sonrası muhafazakarlığın kasvetli ve sıkıcı yirmi otuz yılı boyunca, tarih bilinci giderek artan bir şekilde körleştirdi; ki bu durum da bizden mevcut olanın dışında hiçbir alternatif hayal etmememizi bekleyen iktidar sahiplerinin çok işine geliyordu. Gelecek, mevcut olanın sonsuz ke-re tekrardan ibaret ya da postmodernistlerin tespit ettiği gibi, "daha fazla seçenekle zenginleştirilmiş bir mevcut" olsa gerekti. Şimdilerde ise, "tarihselleştirme" üzerinde inançlı bir şekilde ısrar eden ve 1980'den önce vuku bulan her şeyin antik tarih olduğuna inanan bazı arkadaşlar var.

Şurası kesin ki, ilginç bir çağda yaşıyor olmak, öpüp de başımıza koyacağımız bir nimet değildir. Holocaust'u hatırlayabilmek ya da Vietnam Savaşı sırasında yaşamış olmak mutlak bir teselli sayılmaz. Masumiyet ve amnezinin de kendilerine has avantajları vardır. Her hafta sonu Hyde Park'ta

polis tarafından kafanızın kırılma ihtimalinin olduğu, o eski günleri hasretle yad etmenin bir anlamı yoktur. Dünyayı sarsan siyasal olayların tarihini hatırlamak, en azından siyasal sol için, büyük oranda bir yenilgiler tarihini hatırlamaktır. Neresinden bakılırsa bakılsın, bugün artık küresel siyasette, kendini dünyadan en çok tecrit etmiş olan akademisyenlerin bile inkar edemeyeceğı şekilde, yeni ve uğursuz bir dönem açılmış bulunuyor. Öyle olsa da, en azından anti-kapitalist hareketin ortaya çıkışından önce, eksikliğinin ne derece tahrip edici olduğunu ispat etmiş bir şey varsa o da kolektif ve etkin siyasal eylem anılarıdır. Birçok çağdaş kültürel düşüncenin şeklini çarpıtmış olan da budur. Düşüncemizi doğru yolundan çekip sürükleyen tarihsel bir anafor söz konusudur.

Dayanıklı ve iyi dokunmuş dış görünüşüne karşın, bildiğimiz dünyanın büyük kısmı, yakın dönemin ürünüdür. Bugünkü dünya, ilk olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yerkürenin her yanına yayılan ve ulusları ardı arkasına Batı kolonyalizminin cenderesinden kurtaran devrimci ulusalcılık dalgasıyla şekillenmeye başladı. Müttefiklerin İkinci Dünya Savaşı'ndaki mücadelesi, daha önce insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş derecede başarılı bir işbirliği eylemiydi; Avrupa'nın kalbinde hayat bulmuş gaddar bir faşizmi yıkıyordu ve bunu yaparken de, bugün bildiğimiz dünyanın bazı temel taşlarını yerlerine koyuyordu. Bugün tanıklık ettiğimiz küresel ekonominin büyük kısmı da, oldukça yeni sayılabilecek dönemde, kolektif devrimci projeler tarafından şekillendi; genellikle zayıf ve aç olanlar tarafından başlatılan ama yağmacı zihniyetli yabancı hükümlerleri dışarı atmakta başarılı olan projelerdi bunlar. Aslına bakılırsa, buralardan sökülüp atılan Batı imparatorluklarının birçoğı da devrimlerin ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Bugün artık meydana geldiklerini bile unuttuğumuz bu devrimler tarihin en muzaffer devrimleriydi ve genellikle hoşlandığımız devrimleri üreten de onlardı. Başka halkların devrimleri gözümüze her zaman kendi devrimlerimizden daha cazip gelmiştir.

Ama devrim yapmak bir şeydir, devrimi sürdürmek başka bir şey. Yirminci yüzyılın en büyük devrimci liderine göre, tarihte bazı devrimlerin doğumuna sebep olan unsurlar, o devrimlerin nihai çöküşlerinin de sebebi olmuştur. Vladimir Lenin, Bolşevik Devrimi olanaklı kılan nedenlerin başında, Çarlık Rusya'sının geri kalmışlığının geldiğine inanıyordu. Rusya, yurttaşların devletlerine sadık kalmalarını sağlayacak ve böylece siyasal ayaklanmaları savuşturabilecek sivil kurumlardan yoksun bir ulustu. İktidarı, yaygın değil merkezîydi, gönüllü değil dayatmacıydı; iktidar tamamen devlet aygıtının elinde toplanmıştı; dolayısıyla, onu yıkmak demek, egemenliği bir anda ele geçirmek demektir. Ancak bu aynı yoksunluk ve geri kalmışlık, devrimin yenilgisine de zemin hazırlayacaktı. Niteliksiz, eğitimsiz, toplumsal örgütlenme ve demokratik özyönetim gelenekleri olmayan işçi ve köylü kitlelerinin arasında ve onlardan çok daha güçlü düşman siyasal güçler tarafından çevrelenmiş olan bir ekonomik ortamda, sosyalizmi inşa edemezsiniz. Bunu yapma girişimi, kurmaya çalıştığı sosyalizmin gerçek yıkımıyla sonuçlanan Stalinizm'e yol açtı.

Benzer bir kader, yirminci yüzyılda kendilerini Batı'nın kolonyal hükümlerinden kurtarmayı başaran çoğu ulusun da başına geldi. Trajik bir ironiyle, sosyalizm, en çok gerekli olduğu yerlerde, en olanaksız çözüm olduğunu gösterdi. Aslına bakılırsa, post-kolonyal kuram ilk kez, Üçüncü Dünya ülkelerinin tek başına yola devam etmekte başarısız oluşlarının ardından ortaya çıktı. Bu tarihsel olarak Üçüncü Dünya devrimleri çağının sonu ile bugün küreselleşme olarak bildiğimiz şeyin ilk pırıltılarının kesişim noktasına denk düşer. 1950'ler ve 60'larda, ulusalcı orta sınıfların önderliğinde gerçekleşen bir dizi özgürlük hareketi, siyasal egemenlik ve ekonomik bağımsızlık aşkına, tepelerindeki kolonyal efendileri devirdiler. Bu amaçları, iyice yoksullaşmış bir halkın talepleriyle donatan Üçüncü Dünya seçkinleri, tabandaki hoşnutsuzluğa sırtlarını dayayarak kendilerini iktidara getirmekte zorlanmadılar. O konuma yerleştikten sonra da, alttan gelen radikal baskılarla dışarıdan gelen küresel piya-

sa güçleri arasında kaba bir denge siyaseti uygulamak durumunda kalacaklardı.

Özünde enternasyonalist bir akım olan Marksizm, dillendirdikleri siyasal özgürlük taleplerine duyduğu saygı ve işlemlerinde dünya kapitalizmine ciddi şekilde dur diyecek bir potansiyel gördüğünden dolayı, desteğini bu hareketlerden esirgemedi. Ama yine de çok az sayıda Marksist, bu ulusalcı hareketlerin başını çeken hevesli orta sınıf seçkinleri hakkında olmayacak hayallere kapıldı. Post-kolonyalizmin daha duygusal dallarının aksine, Marksizm, “Üçüncü Dünya”nın iyi, “Birinci Dünya”nın kötü olduğu varsayımına pek yüz vermedi. Daha ziyade, kolonyal ve post-kolonyal siyasetlerin sınıfsal analizi üzerinde durdu.

Dünyadan yalıtılmış, yoksullukla cebelleşen ve sivil, liberal ya da demokratik kurumlar yönünden zayıf olan bu rejimlerin bazıları, kendilerini yalıtılmışlığı körükleyen Stalinist yola sapmış buldular. Diğerleriye, tek başlarına yapamayacaklarını, siyasal egemenliğin beraberinde gerçek bir ekonomik bağımsızlık getirmediğini ve Batı-baskın bir dünyada bunun asla mümkün olmayacağını kabul etmek zorunda kaldılar. 1970’lerin başlarından itibaren dünya kapitalist krizi derinleştikçe ve birçok Üçüncü Dünya ülkesi ardı arkasına ekonomik durgunluk ve yolsuzluk batağına daha da battıkça, Batı kapitalizminin bu sefer çok daha saldırgan biçimde yeniden yapılanan versiyonu, ulusal-devrimci bağımsızlık yanılgılarını çok pahalıya ödetti. Böylece, “Üçüncü Dünyacılık” yerini “post-kolonyalizm”e bıraktı. Edward Said’in 1978’de yayımlanan usta işi çalışması, *Orientalism*,* yazarının takip eden dönemde tam anlamıyla vücut bulacak olan post-kolonyal kurama ilişkin anlaşılır kaygılarına karşın, bu geçişin entelektüel bağlamdaki ifadesiydi. Kitap, enternasyonal solun talihinin dönüm noktasında ortaya çıkmıştı.

* *Şarkiyatçılık*: Metis Yay., 1999, çev. Necmiye Alpay.

Üçüncü Dünya'daki ulusal devrimin kısmi yenilgisi ortada olduğu için, post-kolonyal kuram, ulus söylemi konusunda oldukça ihtiyatlı bir tutum benimsedi. Ulusalcılığın, zamanında müthiş derecede etkin bir anti-kolonyal güç olduğunu hatırlayamayacak kadar genç ya da kalın kafalı olan kuramcılar, onda ağır bir şovenizm ya da etnik zihniyetten başka bir şey göremediler. Aksine, post-kolonyal düşüncenin büyük kısmı, post-kolonyal devletlerin amansızca küresel sermayenin yörüngesine çekildiği bir dünyanın kozmopolit boyutlarına odaklandı. Böyle yaparak da, mevcut gerçekliği yansıttı. Ama aynı zamanda ulus temelli düşünceyi reddederek, devrimci ulusla sıkı sıkıya bağlanmış olan sınıf kavramını da gözden çıkarıyordu. Yeni kuramcıların çoğu, yalnızca kolonyalizm "sonrası" değil, yeni ulusların doğumuna yol açan devrimci dürtü "sonrası" bir dönemin evlatlarıydılar. O ulus devletler kısmen başarısız olduklarına, refah içindeki kapitalist dünyaya yetişemediklerine göre, ulus kavramının ötesinde bir şeyler aramak, sınıf kavramının da aşılması anlamına geliyor gibi görünüyordu; hele ki kapitalizmin daha önce hiç olmadığı kadar güçlü ve yırtıcı olduğu bir zamanda.

Bizzat devrimci ulusalcıların da, bir anlamda, sınıf kavramının ötesinde bir şeyler aradıkları doğrudur. Ulusal halkı örgütleyerek, çatışan sınıfsal çıkarların ötesinde sahte bir birlik oluşturabildiler. Orta sınıflar, kendilerini bu kez yabancı yerine yerli bir sömürge kümesiyle karşı karşıya bulacak olan baskı altındaki işçiler ve köylülere kıyasla, ulusal bağımsızlıktan daha fazla yarar sağlayacak olan kesimdi. Öyle olsa bile, bu birlik tümüyle düzmece değildi. Ulus, sınıf çatışmasından türemiş bir fikir olsa bile, ona bir şekil vermeye de hizmet etmiştir. Bazı tehlikeli yanılsamaları beslemiş olsa bile, dünyanın altını üstüne getirmeye de yaramıştır. Her şeye karşın, devrimci ulusalcılık, yirminci yüzyılın uzak ara en başarılı dalgası olmuştur. Bir bakıma, Üçüncü Dünya'daki farklı grup ve sınıflar, ortak bir Batılı muhalefete yüz yüze gelmişlerdir. Ulus, bu muhalefete karşı verilen sınıf mücadelesinin başlıca biçimi olmuştur. Ne var ki, bu

oldukça dar, çarpık bir biçimdi ve nihayetinde her bakımdan yetersiz olduğu acı bir şekilde ortaya çıkacaktı. *Komünist Manifesto*, sınıf mücadelesinin ilk önce ulusal bir biçim aldığını ama içeriğinin bu biçimin ötesinde de işlerliğini sürdürdüğünü gözlemler. Yine de, ulus, bağımsızlığa giden yolu tıkayan kolonyal güçlere karşı farklı toplumsal sınıfları –köylüler, işçiler, öğrenciler, entelektüeller– örgütlemenin bir yoluydu. Ve ulusçuluğun güçlü bir argümanı vardı: başarı, en azından başlangıç için.

Buna karşın bir kısım yeni kuramcı, dikkatleri sınıftan kolonyalizme çevirmek iddiasıyla ortaya çıkmıştı; sanki kolonyalizm ve post-kolonyalizmin bizzat kendileri sınıfsal meseleler değillermiş gibi! Benimsemiş olduğu Avrupa-odaklı düşünce tarzıyla, sınıf çatışmasını ya Batı ile özdeşleştirdi ya da sadece ulusal bağlamda ele aldı. Sosyalistlere göreyse, anti-kolonyal mücadele de sınıf mücadelesiydi: Bu, karşı çıkışa düzenli askeri şiddetle karşılık vermekte gecikmeyen uluslararası sermayenin iktidarına bir başkaldırıyı temsil ediyordu. Bu, Batı sermayesiyle dünyanın ter kokan işçileri arasındaki bir savaştı. Ama bu sınıf çatışması, ulusal bir çerçeveye hapsedildiği için, sınıf düşüncesinin geç dönem post-kolonyal yazında ağırlığını giderek kaybetmesine giden yolu açtı. Daha sonra da göreceğimiz gibi, radikal fikirlerin yirminci yüzyılın ortalarında ulaştıkları tepe noktası, işte tam da bu anlamda, söz konusu fikirlerin çizdiği tarihsel eğrinin aşağıya doğru dönüşünün de başlangıcı olmuştur.

Post-kolonyal kuramın büyük bölümü, gözünü sınıf ve ulustan etnisiteye çevirdi. Bunun sonuçlarından biri, post-kolonyal kültürün kendine özgü sorunlarının, yanlış bir şekilde, oldukça farklı bir sorun olan Batı tarzı “kimlik siyaseti” sorununun altında toplanması oluyordu. Etnisite, büyük oranda kültürel bir olay olduğu için, bu odak değişimi, siyasetten kültüre doğru bir kayış anlamına da geliyordu. Bu durum, bazı bakımlardan, dünyada gerçekten vuku bulan birtakım değişimleri yansıtıyordu. Ama bu, post-kolonyalizm sorununun depolitize olmasına ve kültürün bu sorun özelindeki rolünün, Batı’da devrim-sonrası yeni dönemde

ortaya çıkan iklime gayet uygun biçimde, haddinden fazla şişirilmesine de katkıda bulundu. “Özgürleşme”den bahsedenden kalmamıştı; 1970’lerin sonlarına gelindiğinde “kurtuluş” sözcüğü tuhaf bir antikayı çağrıştırmaya başlamıştı. Görünen oydu ki, kendi evinde dikiş tutturamamış olan sol, bu kez dans pistini dışarıda arıyordu. Ancak yurtdışına açılırken, Batı’nın yeni filizlenmeye başlayan kültür takıntısını da valizinde götürecekti.

Yine de, Üçüncü Dünya devrimleri, kendi tarzlarında, kolektif eylemin gücünü göstermişlerdi. Farklı bir tarzda, 1970’lerde bir Britanya hükümetinin devrilmesinde başrolü oynayan Batılı işçi hareketlerinin militan eylemleri de öyle. Keza, Vietnam Savaşı’nın durdurulmasında büyük katkısı olan 1960’lar sonlarının ve 1970’ler başlarının barış ve öğrenci hareketleri de. Ne var ki, son dönem kültür kuramının büyük bir bölümü, tüm bunlardan bihaberdir. Bu bakış açısına göre, kolektif eylem, zayıf uluslara karşı açılan savaşları adil bir çözüme kavuşturmak yerine bu uluslara karşı savaş başlatmak anlamına gelir. Çok çeşitli gaddar totaliter rejimlerin yükselişine ve çöküşüne tanık olmuş bir dünyada, kolektif yaşam fikri, belli belirsiz de olsa, artık saygınlığını kaybetmiş görünmektedir.

Bazı postmodern düşüncelere göre, konsensüs tiranca bir olgudur; dayanışma ise ruhsuz aynılıktan başka bir şey değildir.* Ama liberaller bu uygunluk karşısına bireyi çıkarırken, içlerinden bazıları bireyin gerçekliğinden bile şüphe eden postmodernistler, bireyin karşısına kenarda kalmışları ve azınlıkları koymayı tercih ederler. Bunlar toplumun bütünselliği içinde bir çapraşıklık oluşturan marjinal, deli, sapkın, aykırı unsurlardır ve dolayısıyla siyasal anlamda en verimli alana tekabül ederler. Halbuki ortalama toplumsal ya-

* “Postmodern”le, kabaca açıklamam gerekirse, bütünlükleri, evrensel değerleri, büyük tarihsel anlatıları, insan varoluşu için bulunabilecek sağlam dayanak noktalarını ve nesnel bilginin olanaklılığını reddeden çağdaş düşünce hareketinin tümünü kastediyorum. Postmodernizm, hakikate, bütünlüğe ve ilerlemeye şüpheyile yaklaşır; kültür seçkinciliği olarak gördüğü şeye karşı çıkar; kültürel göreciliğe yakın durur ve çoğulculuğu, devamsızlığı ve heterojenliği savunur.

şamda dikkate değer çok az şey olabilir. Ve ne tuhaftır ki, bu, postmodernistlerin, muhafazakar rakiplerinde en kabul edilemez buldukları, seçkinci, monolitik bakış açısının ta kendisidir.

Kültürel çalışmalar, ortodoks kültürün kenarlara ittiklerini yeniden ele almakla, hayati önemde bir iş yapmıştır. Kenarlar, yaşamak için korkunç derecede acı verici yerler olabilir ve kültür kuramı öğrencileri için, dilsiz ve itibarsız toplumsal kesimlerin kendilerine bir dil bulabilecekleri bir alan açmaktan daha erdemli çok az görev düşünülebilir. Etnik sanatın tamamlara vurmak ve birkaç kemiği birbirine tokuşturmaktan ibaret olduğunu iddia etmek, artık eskisi kadar kolay değildir. Feminizm, kültürel manzarayı değiştirmekle kalmadı, daha sonra da göreceğimiz gibi, çağımızın ahlak modeline dönüştü. Bu arada, kendi adlarına maalesef henüz ölmemiş olan beyaz erkekler mecazi olarak sokak lambalarından aşağıya sarkıtılırken, ceplerinden dökülen haksız kazançlar da cemaat odaklı sanat projelerini finanse etmek için kullanıldı.

Burada saldırıya uğrayan, *normatif* olandır. Bu yaklaşımda, baskın toplumsal yaşam bir normlar ve kalıplar meselesidir ve dolayısıyla doğası gereği baskıcıdır. Sadece marjinal, sapkın ve aykırı olan, bu korkunç düzenleme aygıtından kaçabilir. Normlar baskıcıdır; çünkü birbirinden farklı, benzersiz bireyleri aynı kalıba sokarlar. Şair William Blake'in yazdığı gibi, "Aslan & Öküz için Aynı Yasayı Uygulamak bir Baskı Biçimidir". Liberaller, herkesin kendi benzersiz kişiliğini tamamlayabilmek için eşit şansa sahip olabilmesi bakımından, bu normalleştirmeyi gerekli bulurlar. Bunun, maliyetine degecek sonuçları olduğuna inanırlar. Öte yandan, liberterler, bu dengeleme işine o kadar sıcak bakmazlar. Bu noktada, ilginç bir şekilde muhafazakarlara yakındırlar. Oscar Wilde gibi iyimser liberterler, içinde herkesin kendi benzersiz kişiliğiyle var olmakta özgür olacağı bir gelecek toplumunu düşlerler. Onlara göre, bireyleri tartmak ya da ölçmek gibi bir durum ancak kıskançlık kavramıyla bir papağanı karşılaştırebilmek kadar mümkün olabilir.

Bunun aksine, Jacques Derrida ve Michel Foucault gibi kötümser ve mahcup liberterler, ağızlarımızı açtığımız andan itibaren normların kaçınılmaz olduğunu düşünürler. İngilizce bilen okurların da bilebileceği gibi, ön ve kış tarafında iki direği olan, dümeninden öne doğru ön direktan daha küçük bir mizana direği uzanan bir yelkenli tekne türü anlamına gelen “ketch” sözcüğü, anlam yönünden yeterince kesinlik barındırır ama aynı zamanda bu genel türün içerdiği tüm tekil çeşitleri, kendilerine özgü nitelikleriyle birlikte, kapsayacak kadar esnek olmak zorundadır. Dil, şeyleri aydınlatır. Her bakımdan normatiftir. “Yaprak” demek, karşılaştırılamayacak kadar farklı olan iki bitkisel maddenin, birbirinin aynı olduğunu söylemektir aslında. “Burada” demek, tüm zenginlikleriyle beraber, çok çeşitli uzamları homojenleştirmektedir.

Foucault ve Derrida gibi düşünürler, kaçınılmaz olduklarını düşünseler bile, bu aynılıklardan hiç hoşlanmazlar. Tamamıyla farklılıklardan örülmüş bir dünyayı tercih ederler. Aslında, büyük akıl hocaları Nietzsche gibi, onlar da dünyanın gerçekten tamamıyla farklılıklardan oluştuğunu düşünürler; ama bu durumla yaşayabilmek için özdeşliklere şekil vermemiz gerektiğini söylerler. Salt farklılıklardan oluşan bir dünyada, hiç kimsenin anlaşılır bir şey söylemesinin mümkün olmayacağı doğrudur; öyle bir dünyada şiir, yol işaretleri, aşk mektupları, bu mektupları üzerine yazacağımız kağıtlar, hatta her şeyin diğer her şeyden eşsiz biçimde farklı olduğu yolunda herhangi bir cümle kurmak dahi mümkün olmayacaktır. Ama bu, ötekilerin davranışları tarafından sınırlandırılmamak için ödenmesi gereken bedelden başka bir şey değildir; tıpkı birinci sınıf tren bileti için bir miktar fazladan ödemek gibi.

Ancak normların her zaman kısıtlayıcı olduğuna inanmak bir hatadır. Hatta kaba bir Romantik yanılgıdır. İçinde yaşadığımız tür toplumlarda, insanların yabancıların üzerine boğuk çığlıklarla atılıp onların bacaklarını kesmeye kalkışmaması, normatiftir. Çocuk katillerinin cezalandırılması, çalışan erkek ve kadınların ev işleri için ortaya daha az emek

koymaları ve bir trafik kazasına yetişmek için son sürat giden ambulansların yollarının açılması âdettendir. Tüm bunlar yüzünden kendini baskı altında hisseden birinde, ciddi bir aşırı duyarlılık sorunu var demektir. Yalnızca her şeyi soyutlama işini abartmış bir entelektüel, bir normu çiğneyen herhangi bir şeyin siyasal olarak radikal olduğunu hayal edebilecek kadar kafa karışıklığı içinde olabilir.

Normatifliğin her zaman olumsuz olduğuna inananların, otoritenin her zaman şüpheli olduğu görüşüne yakınlık duymaları da kuvvetle muhtemeldir. Bu bakımdan, adaletsizliklerle savaşında uzun süreli deneyimleri olanların otoritesine ya da insanların fiziksel sağlıkları ve çalışma koşullarının iyiliği için düzenlenmiş olan yasaların otoritesine saygı duyan radikallerden ayrılırlar. Benzer şekilde, bazı günümüz kültür düşünürleri, azınlıkların her zaman çoğunluklardan daha dinamik topluluklar olduğuna inanırlar. Tabii bu inanç, Bask ayrılıkçılığından bizzat fiziksel zarar görmüş mağdurlar arasında pek rağbet görmez. Yine de, UFO meraklıları ve Yedinci Gün Tarikatı üyeleri bir yana, bazı faşist gruplar, böyle şeyleri duymaktan hoşlanabilirler. Hindistan'da emperyal iktidarı bozguna uğratan ve ırk ayrımcılığını alaşağı eden azınlıklar değil, çoğunluklardı. Normlara, otoriteye ve çoğunluklara kategorik olarak karşı çıkanlar, soyut evrenselcilerdir; içlerinden birçoğu, soyut evrenselciliğin kendisine de karşı olsalar da.

Normlara, bütünlüklere ve konsensüslere karşı duyulan postmodern önyargı, siyasal anlamda bir yüzkarasıdır. Aynı zamanda çok aptalcadır. Ama bu durum, hatırlanacak çok az sayıda siyasal dayanışma örneği bulunmasından kaynaklanmıyor yalnızca. Yine, bu da, gerçek bir toplumsal değişimin yansımasıdır. Eski moda burjuva toplumunun, gözle görülür bir şekilde, bir alt-kültürler çokluğuna dönüşmüş olmasının sonuçlarından biridir. Çağımızın tarihi gelişmelerinden biri, geleneksel orta sınıfın yaşadığı yozlaşma olmuştur. Perry Anderson'un öne sürdüğü gibi, İkinci Dünya Savaşı'nı bile sağ salim atlatmış olan, sağlam, uygar, ahlaken yüksek değerlere sahip burjuvazi, günümüzde yerini "şöhret

meraklısı prenseslere, zibidi devlet başkanlarına, resmi malikanelerdeki kiralık yataklara ve berbat reklamlar için verilen rüşvetlere, protokollerin disneyleştirilmesine ve eylemlerin tarantinolaştırılmasına" bıraktı. "O eski sağlam (burjuva) amfitiyatro", der renkli, aşağılayıcı üslubuyla Anderson, "akışkan ve uçuşkan formların akvaryumuna-çağdaş sermayenin proje adamları ve yöneticilerine, denetçileri ve güvenlikçilerine, idarecileri ve spekülatörlerine; yani, hiçbir sabit toplumsal yapı ve kararlı kimlik tanımayan bir parasal evrenin fonksiyonlarına" teslim oldu.* Bugün bazı kültür kuramcılarına göre radikalizmin son noktası, kararlı kimliklerin bu yok oluşudur. Kimliğin kararsızlığı "yıkıcı"dır; toplumsal olarak dışlanmış ve horlanmış olanlar üzerinden test edilmesi ilginç olabilecek bir savdır bu.

O halde, bu toplumsal düzende, bohem asilerimiz ya da devrimci avant-gardlarımız olmayacaktır; zira artık bunların havaya uçuracakları bir şey kalmamıştır. Fötr şapkalı, redingotlu, kolayca öfkelenebilen düşmanları buharlaşıp gitmiştir. Onun yerine, *normatif olmama*, *norm haline gelmiştir*. Gün yalnızca anarşistlerin değil, yıldızların, gazete editörlerinin, borsa simsarlarının ve şirket yöneticilerinin de günüdür. Artık norm, paradır; ama paranın kendine özgü herhangi ilkesi ya da kimliği olmadığı için, hiçbir şekilde bildiğimiz anlamda bir norm değildir bu. Para önüne gelenle düşüp kalkar, en yüksek fiyatı çekenin peşinden gitmekte tereddüt etmez. En tuhaf, en aşırı durumlara karşı bile sınırsız derecede uyumludur ve Kraliçe gibi, onun da hiçbir şey hakkında kendine ait bir fikri yoktur.

Bu durumda, eski orta sınıfların yüce gönüllü ikiyüzlülüğünden, yenilerinin alçak gönüllü yüzsüzlüğüne doğru kaymış gibiyiz. Tek bir kural kümesine sahip ulusal bir kültürden, her biri diğerlerine göre farklı açılarda duran alt-kültürlerin alacalı çeşitliliğine bir geçiş yapmış durumdayız. Bu elbette abartılı bir tespittir. Ne eski rejim o derece bütünlük-

* Perry Anderson, *The Origins of Modernity*, Londra, 1998, s. 85-86.

lüydü, ne de yenisi o kadar parçalı bir yapıya sahiptir. İçinde hâlâ bazı güçlü kolektif normları işler halde barındırır. Ama yeni egemen seçkinlerimizin, artan bir şekilde, Herbert Asquith ya da Marcel Proust gibi görünen insanlardan ziyade, kokain çeken tiplerden oluştuğu büyük oranda doğrudur.

Modernizm olarak bildiğimiz kültürel deney akımı, bu açıdan oldukça talihliydi. Rimbaud, Picasso ve Bertolt Brecht'in dalgasını geçeceği bir klasik burjuvazi hâlâ mevcuttu. Ama modernizmin yavrusu postmodernizmin, böyle bir şansı yoktur. Ama sorun şu ki, o bu gerçeği fark etmemiş görünür; çünkü belki de onun için bunu kabullenmek çok utanç vericidir. Postmodernizm, bazen klasik burjuvazi hâlâ hayatta ve sıhhatteymiş gibi davranır ve böylece kendisini geçmişte yaşarken bulur. Zamanının çoğunu, mutlak hakikate, nesnellığe, zamanlar üstü ahlaki değerlere, bilimsel sorgulamaya ve tarihsel ilerlemeye duyulan inanca saldırmakla geçirir. Bireyin özerkliğini, esnek olmayan toplumsal ve cinsel normları ve dünyayı anlamamıza yarayacak sağlam temellerin olduğu inancını sorgular. Tüm bu değerler yok olmakta olan bir burjuva dünyasına ait oldukları için, postmodernistlerin bu yaptığı daha çok, gazete ve dergilere bütün Britanya Adaları'nı ele geçirmiş olan atlı Hunlar ya da yağmacı Kartacalılar hakkında çaresizlikten ardı arkasına öfkeli mektuplar yollamak gibi bir şeydir.

Tabii tüm bunlar, bu inançların hiç etkilerinin kalmadığı anlamına gelmez. Ulster ve Utah gibi yerlerde, hâlâ eski güçlerini korumaktadırlar. Ama Wall Street'teki ve çok azı dışında Fleet Street'teki hiç kimse mutlak hakikate ya da sorgulanamayacak temellere inanmaz. Bilim insanlarının bir çoğu, bilimin kendisine oldukça kuşkucu yaklaşır; bilimi, bilimsel çalışmanın dışındaki ortalama insanın kafasındaki safiyane imgenin tam aksine, bir atıp-tutma-ıskalama işi, göz kararı-el yordamıyla bir yerlere varma çabası olarak görür. Hâlâ nahif bir şekilde bilim insanlarının hakikatin beyaz önlüklü muhafızları olduklarını düşünen ve onların bu itibarlarını sarsmak için bir yığın zaman harcayanlar, insan bilimleri alanında çalışanlardır. Hümanistler, bilim insanlarına

hep burun kıvırmışlardır. Geçmişte onları snobca nedenlerden dolayı hor görenler, bugün aynı şeyi kuşkuculuk adına yapmaktadırlar. Kuramsal olarak mutlak ahlaki değerlere inanan insanların çok azı, bunları pratiğe geçirmektedir. Bu tipler çoğunlukla siyasetçi ve şirket yöneticisi olarak bilinirler. Öte yandan, ahlak felsefecileri ve mutlulukla sırtan papazlar gibi mutlak değerlere inanması beklenen bazı insanlar da, bu tür şeylere hiç inanmazlar. Ve genetik olarak iyimser olan bazı Amerikalıların ilerlemeye hâlâ inanç duyuyor olabilmelerine karşın, kurumsal olarak kötümser olan çok fazla sayıda Avrupalı bu inancı paylaşmaz.

Ancak silinip gitmekte olan yalnızca geleneksel orta sınıf değildir. Geleneksel işçi sınıfı da sahneyi terk ediyor. Ve işçi sınıfı bugüne kadar hep siyasal dayanışmanın örneklerini vermiş olduğu için, tüm bunlardan derin bir şekilde şüphe duymayı gerektirecek türden bir radikalizmin kaçınılmaz hale gelmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Postmodernizm, bireyciliğe inanmaz zira her şeyden önce bireylere inanmaz; ama işçi sınıfı cemaatine dair de pek inanç beslemez. Onun yerine, çoğulculuğa, olabildiğince çeşitli ve kapsayıcı bir toplumsal düzene inanır. Radikal bir vaka olarak buradaki sorun, böylesi bir düzende Prens Charles'ın onaylamayacağı pek az unsurun olmasıdır. Kapitalizmin kendi amaçları uğruna sıklıkla bölünmeler ve dışlamalar yarattığı doğrudur. Ya öyle yapar ya da hali hazırda varolanlardan faydalanır. Bu dışlamalar, çok fazla sayıda insanı derinden yaralayabilir. Bütün bu insanlar ikinci sınıf vatandaşlığın getirdiği sefalet ve itibarsızlık yüzünden büyük acılar çekmişlerdir. Fakat kapitalizm, ilkesel olarak, kimseyi dışlamaz; kimi sömürdüğü gerçekten hiç umurunda değildir. Hemen herkesi aşağıya çekmekte gösterdiği istek, hayranlık verici biçimde eşitlikçidir. Artık o kadar iştah açıcı olmasalar da, eski mağdurlarıyla arada bir görüşmekten çekinmez. Çoğu zaman, en azından, olabildiğince çeşitli kültürleri karıştırmaya isteklidir; böylece, metalarını herkese satabilecektir.

Etrafına cömertlik saçan hümanist ruhlu antik bir şair gibi, bu sistem insani olan hiçbir şeyi kendisine yabancı saymaz. Kâr için çıktığı avda, her mesafeyi katedebilir, her tür

güçlüğe göğüs gerebilir, en aşağılık yol arkadaşlarıyla düşüp kalkabilir, en berbat aşağılamalara katlanabilir, en zevksiz duvar kağıdını hoş görebilir ve en yakın akrabasına neşeyle ihanet edebilir. Tarafsız olan anlı şanlı üniversitelerin dekan ve rektörleri değil, kapitalizmdir. Müşterilerinin türban takmaları ya da takmamaları, spor yaparken göz alıcı kırmızılıkta yelekler giymeleri ya da peştamaldan başka hiçbir şey giymemeleri konusunda ulvi bir tarafsızlığa sahiptir kapitalizm. Onda, ergenliğe yeni adım atmış saldırgan bir gencin hiyerarşilere karşı tepeden bakışı ve lokantada yemeğe oturmuş bir Amerikalının her şeyi tatmak ve karıştırmak konusundaki coşkusu vardır. Sınırları yıkmak ve kutsal inekleri kesmek ona iyi gelir. İçinde giderilemez bir arzu ve uçsuz bucaksız bir boşluk vardır. Onun hukuku, hiçbir sınır tanımaz; öyle ki, onda, hukuk ve suç arasındaki ayrım kalkar. Onun önüne geçilmez tutkusu ve abartılı sınır tanımazlığı yanında, ona yönelen en kaba saba anarşist eleştiriler bile ağırbaşlı ve akıllı uslu kalır.

Kapsayıcılık fikrine dair, aslında bizi çok da fazla meşgul etmesi gerekmeyen, bazı başka bildik sorunlar da vardır. Kimin kapsanacağına kim karar verecek? Kim –Groucho Marx sorusu– bu kurgunun içinde yer almak isteyecek? Marjinallik, postmodern düşünürlerin öngördüğü kadar verimli ve yıkıcı bir alansa, neden onu ortadan kaldırmak istesinler ki? Onu da geçelim, neden kenardakiler ve çoğunluk arasında net bir ayrım yoktur? Bir sosyalist için, mevcut dünyanın gerçek skandalı, içindeki hemen herkesin kenarlara itiliyor olmasıdır. Uluslarüstü şirketler yaşamaya devam ettiği sürece, insan kitleleri ne gerçekten burada olacaktır ne de orada. Bütün uluslar çeperlere doğru dışlanmaktadır. Yine bütün sınıflar işlevsizleştirilmektedir. Cemaatler, köklerinden sökülüp göçe zorlanmaktadır.

Bu dünyada, merkez bir gecede değişebilir; hiçbir şey ve hiç kimse vazgeçilmez değildir, şirket yöneticileri bile. Sistem için neyin ya da kimin anahtar rol oynadığı tartışmalıdır. Küresel ekonomi tarafından donuna kadar soyulmuş olan yoksullar doğal olarak marjinaldir; peki ya düşük üc-

retliler? Düşük ücretliler ne merkezde yer alırlar, ne de kenarda. Emekleriyle sistemi ayakta tutan ve döndüren, onlardır. Ve küresel ölçekte, düşük ücretliler devasa bir kitle oluşturlar. Bu, tuhaf bir şekilde, üyelerinin çoğunu dışarıda bırakan bir kurgudur. Bu açıdan, bugüne kadar varolagelmış herhangi bir sınıf toplumu gibidir. Ya da, bu yönüyle, üyelerinin aşağı yukarı yarısını dezavantajlı hale getiren ataerkil toplum gibidir.

Kenardakileri, *azınlıklar* olarak düşünmeye devam ettiğimiz sürece, bu sıra dışı olgu kolaylıkla gözden kaçabilir. Bu günlerde, kültürel düşüncenin büyük kısmı, dünyanın birçok büyük şirketinin yanı sıra önemli miktarda etnik azınlık barındıran bir ülke olan ABD'den çıkıyor. Ama hükümetlerinin dünya üzerine düşünmekten çok ona hükmetmekle ilgilenmesi yüzünden uluslararası bağlamda düşünmeye pek alışık olmayan Amerikalılar için "marjinal", Bangladeşliler ya da Batı'nın eski madencileri ve tersane işçilerinden çok Meksikalılar ya da Afro-Amerikalılar anlamına gelir. D.H. Lawrence'ın bir iki karakteri dışında, kimse kömür madencilerini Öteki olarak algılamaz.

Aslına bakılırsa, bazen kimin Öteki olduğu da çok fark etmezmiş gibi görünür. Sıkıcı normatifliğinizin foyasını herhangi bir insan grubu ortaya çıkarabilir. Bu egzotikleştirmenin altında, bir tutam eski moda püriten Amerikalı suçluluk duygusuyla bezenmiş, belli belirsiz bir mazohizm vardır. Buna göre, beyaz ve Batılıysanız, kendiniz dışında herhangi biri olmanız yegdir. Manlı bir büyük-büyük-anneyle olan akrabalığınızı zorla kazıp yer altından çıkarmanız ya da mutlu bir tesadüf eseri Cornwall asıllı ikinci dereceden bir kuzene rast gelmeniz, suçluluk duygunuzu biraz olsun hafifletecektir. Öteki kültür, ince bir tevazuyla maskelenmiş küstahça bir kibirle, toplumsal çoğunluğun kendi içinde herhangi bir çatışma ya da çelişki barındırmadığını varsayar. Ya da aynı şekilde azınlıkların da kendi içlerinde böyle çelişkiler içermediklerini. Yalnızca Onlar ve Biz, kenardakiler ve çoğunluklar vardır. Bu görüşe sahip insanların bir kısmı, ikili zıtlıklara da ciddi şekilde şüpheyle yaklaşır.

Gözlerimizin önünde çözülüp giden bir dünyaya ait olan kolektiflik düşüncelerine geri dönmek artık mümkün değildir. Bugün insanlık tarihi, büyük oranda hem post-kolektivist hem de post-bireycidir ve eğer bu bir vakum hissi veriyorsa, bir fırsat da sunabilir. Aidiyetin yeni biçimlerini hayal etmek durumundayız, ki bunlar da içinde yaşadığımız türden bir dünyanın koşulları gereği monolitik değil, çoğulcu olmaya mahkumdur. Bu biçimlerin bazıları, kabile ya da cemaat ilişkileri tarzında bir mahremiyet niteliğinde, diğerleri de daha soyut, dolayımli ve dolaylı olacaktır. Ait olunacak ideal bir toplum büyüklüğü, denenecek bir Sindirella pabucu yoktur. Bir zamanlar ideal cemaat büyüklüğü ulus devlet olarak bilinirdi; ama artık bazı ateşli ulusalcılar bile bunu arzu edilebilir yegane boyut olarak görmüyorlar.

İnsanların özgürlük ve harekete ihtiyaçları varsa, bir tür geleneğe ve aidiyete de ihtiyaçları vardır. Köklerde geriletici olan bir şey yoktur. Zaman zaman göçmenleri rock yıldızlarından bile daha gıpta edilir insanlar olarak göstermeyi başarabilen postmodern göçmen kültü, biraz abartılı olsa da yararlı bir düşüncedir. Bu, modernist sürgün kültürünün akşamdan kalma versiyonudur; varoştaki kitlelere tepeden bakan ve sokağa atılmışlığından seçkin bir erdem çıkaran şeytani sanatçının tavrıdır. İçinde bulunduğumuz zamanın asıl sorunu ise, yoksulların yerelliğe, zenginlerinse devingenliğe sahip olmasıdır. Ya da daha doğrusu, yoksullar, zenginler ona da el atana kadar, yerelliğe sahiptirler. Zenginler küreseldir ve yoksullar yerel; ancak, yoksulluk küresel bir olgu olduğu için, zenginler yerelliğin faydalarını takdir etmeye başlamışlardır. Bu noktadan yola çıkarak, bir yandan yoksullar ötedeki çöplüklerde yiyecek ararken, saat kuleleriyle, tarama ışıklarıyla ve makineli silahlarla korunan geleceğin zengin cemaatlerini hayal etmek pek de zor değildir. Buna rağmen, bugün anti-kapitalist hareket, çok da cesaret verici bir şekilde, küresellik ile yerellik, çeşitlilik ile dayanışma arasında yeni ilişki biçimleri tasarlamamanın yollarını arıyor.

KURAMIN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Kültürel düşünceler, üzerine düşündükleri dünyayla beraber değişirler. Şeyleri tarihsel bağlamları içinde görmekte ısrar ediyorsa, ki öyle, o zaman bu görme biçimi kültürel düşüncelerin bizzat kendilerine de uygulanmak zorundadır. Düşünsel yaratıcılık açısından en nadir görünen kuramların bile, tarihsel gerçeklik içerisinde bir kökü vardır. Örneğin, hermenötiği, yorum bilimini ya da sanatını ele alın. Hermenötiğin kurucusunun Alman filozofu Friedrich Schleiermacher olduğu, genellikle kabul görür. O derece yaygın olarak bilinmeyen şey ise, Schleiermacher'ın yorum sanatına ilk kez, kendisinden *An Account of the English Colony in New South Wales* adlı kitabı çevirmesi istendiğinde ilgi duymaya başlamış olmasıdır, ki bu da yazarın Avustralyalı Aborjin halkıyla ilk karşılaşmasına denk düşer. Schleiermacher, bize inanılmaz biçimde yabancı gözüken bu insanların inançlarını nasıl anlayabileceğimiz sorusuyla ilgilen-

mişti.* Yani, yorum sanatı, kolonyal bir karşılaşmadan doğdu.

Kültür kuramı, kendi tarihsel doğuşu, yükselişi ve düşüşünün bir muhasebesini yapabilmelidir. Sözcüğün en katı anlamıyla düşünüldüğünde, kültür kuramı Platon'a kadar geri gider. Ancak bize en aşına biçimlerini göz önüne alırsak, gerçekten 1965'ten 1980'e kadar, on beş yıllık olağanüstü bir sürecin ürünüdür. Bir önceki bölümün başında adları sayılan düşünürlerin çoğu, çığır açıcı çalışmalarını, bu hayret verici derecede bereketli dönemde üretmişlerdir.

Peki bu tarihlerin anlamı nedir? Bu tarihlerin anlamı, kültür kuramının, siyasal aşırı solun, tümüyle karanlığa gömülmeden önce, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana kendini biraz olsun gösterdiği tek dönemde patlak vermiş olmasıdır. Yeni kültürel düşüncelerin derin kökleri, sivil hak hareketlerinin, öğrenci isyanlarının, ulusal kurtuluş cephelerinin, savaş karşıtı ve nükleer karşıtı kampanyaların yoğunlaştığı, kadın hareketinin ortaya çıktığı ve kültürel özgürleşmenin altın çağını yaşadığı döneme aittir. Bu, tüketim toplumunun gösterişli bir şekilde uç vermeye başladığı; medya, popüler kültür, alt-kültürler ve gençlik kültürünün dikkate alınması gereken toplumsal güçler olarak belirdiği; toplumsal hiyerarşiler ve geleneksel köklere karşı bir eleştirel saldırı furyasına girişildiği bir çağdı. Tüm toplumsal duyarlılık, dönemsel dönüşümlerinden birini gerçekleştirmişti. Ağırbaşlı, özdisiplinli ve itaatkar halimizden, vurdum duymaz, hazcı ve isyankar bir hale geçmiştik. Ama bu yaygın duygusal yabancılaşmayla beraber düşsel bir umut da vardı. Şimdinin, içinde var olmaya değer bir zaman olduğuna dair genel bir heyecan vardı. Ve bu böyle olmuşsa, kısmen şimdinin açık bir şekilde yeni bir geleceğin müjdecisi, bir sınırsız olanaklıklar alanının giriş kapısı gibi görünmüş olmasındandır.

Her şeyden öte, yeni kültürel düşünceler, kültürün kendisine giderek daha fazla önem vermeye başlayan bir kapita-

* Bkz. Andrew Bowie (der.), *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, 1998, s. xix.

lizmin içinden doğdu. Bu, alışılmadık bir gelişmeydi. Kültür ile kapitalizmi, Corneille ile Racine, Laurel ile Hardy kadar aşına bir ikili olarak düşünmek oldukça güçtü. Tam aksine, kültür geleneksel olarak neredeyse kapitalizmin zıddını temsil edegelmişti. Kültür kavramı, orta sınıf toplumunun bir müttefiki değil, bir eleştirisi olarak gelişmişti. Kültür, fiyatlardan çok değerlerle, maddi olandan çok ahlaki olanla, züppelikten çok yüce gönüllülükle ilgiliydi. İnsani güçleri, birtakım bayağı ve faydacı amaçlar için değil, kendinde amaçlar için geliştirmekle ilgiliydi. Bu güçler uyumlu bir toplam oluşturunuyordu; söz konusu olan salt bir özelleşmiş araçlar yığını değildi ve “kültür” bu muhteşem sentezi temsil ediyordu. Endüstriyel kapitalizmin hiçbir işine yaramayacak olan değerler ve enerjilerin sığınabileceği derme çatma bir barınaktı. Erotik olanla simgesel olanın, etik olanla mitolojik olanın, tensel olanla tinsel olanın, kendilerine gidecek daha az zaman ayıran bir toplumsal düzen içinde, bir arada bulunabileceği bir yerdi. Kendine has aristokratik yüksekliğinden, sürüler halinde aşağılardaki ticari alanda dolanan tüccar ve borsacılar tepeden bakıyordu.

Fakat kültür, 1960’lar ve 70’lerle beraber, film, imge, moda, yaşam tarzı, pazarlama, reklamcılık, medya iletişimi gibi anlamlara da gelmeye başlamıştı. İşaretler ve göstergeler, toplumsal yaşamın her yerine yayılıyordu. Avrupa’da kültürel Amerikanlaşma endişesi baş gösteriyordu. Gelişimi tamamlamadan refaha ulaşmış görünüyorduk ve bu da, kültür ve “yaşam kalitesi”yle ilgili konuları keskin biçimde öne çıkarıyordu. Değer, simge, dil, sanat, gelenek ve kimlik anlamındaki kültür, feminizm ve Siyah Güç (Black Power) gibi toplumsal hareketlerin soluduğu havaya dönüşmüştü. Artık uyumlu görüş birliğinin değil, görüş ayrılığının tarafında yer alıyordu. Kültürün bu anlamı, yüksek kültür ve eğitimin burçlarını ilk kez ve oldukça gürültülü biçimde kuşatarak kendilerini yeni yeni göstermeye başlayan işçi sınıfı, sanatçı ve eleştirmenlerinin de can damarıydı. Kültür devrimi düşüncesi, Üçüncü Dünya denilen yerden, Fanon, Marcuse, Reich, Beauvoir, Gramsci ve Godard gibi entelektüellerin

yarattığı çarpıcı bir *mélange* (harman) havasıyla birlikte, kodaman Batı'ya göç ediyordu.

Bu arada, bilginin kullanımı üzerine sokaklarda bir çatışma patlak verdi. Bu, bilgiyi askeri ve teknolojik donanım ya da yönetsel kontrol tekniklerine dönüştürmek isteyenlerle, bilginin siyasal kurtuluş için bir şans olabileceğini düşünenler arasındaki bir kavgaydı. Geleneksel kültürün evi, nesnel sorgulamanın kalesi olagelmış olan üniversiteler, geçici bir süre için, son derece sıra dışı bir şekilde, siyasal mücadele olarak kültürün arenasına dönüşmüştü. Orta sınıf toplumu, üç ya da dört yıl boyunca kitaplar okumak ve belirli fikirleri tartışmak imkanını verecek kurumları, genç, akıllı, vicdan sahibi insanlara hediye etmekten çekinmeyecek kadar kayıtsızdı; toplumun bu safiyane hoşgörüsünün sonucu toplu bir öğrenci ayaklanması oldu. Ve bu, bugünün siyaseten doğrucu kampanyaları gibi salt kampüsle sınırlı da kalmamıştı. Fransa ve İtalya'da, öğrencilerin kışkırtması, savaş sonrası dönemin en kitlesel işçi sınıfı protestolarını ateşledi.

Tabii şurası kesin ki, böyle bir olay ancak birtakım özgün siyasal koşullar altında vuku bulabilirdi. Günümüzde, kampüslerdeki siyasal çatışma, gerçek kızıl taleplerden çok sözcüklerle ilgilidir. Aslında ikincisi, kısmen birincisinin ortadan kaybolmasının sonucudur. Öyle olsa da, duyarlı, siyasal anlamda idealist genç insanların bir araya gelmesine senelerce seyirci kalmak, neresinden baksanız ihtiyatsız bir politikaydı. Eğitimin, sizi, dünyayı yöneten ve lügatleri yalnızca petrol, golf, iktidar ve çizburger gibi sözcüklerden ibaret olan zevksiz, kara cahil hödüklerden tiksitmeye itme riski her zaman vardır. Yerkürenin yönetimini, hayatında hiçbir zaman soyut bir düşüncenin verdiği heyecana kapılmamış, sanatsal bir manzaradan etkilenmemiş ya da matematiksel bir çözümün o aşkımsal zarafetinden büyülenmemiş adamlara emanet etmek konusunda sizi karamsarlığa sevk edebilir. Gözünün içine sokulan bir obeliski ya da bir obua konçertosunu tanımaktan acizken, medeniyeti savunmaktan bahsedebilecek kadar arsız olanlar hakkında derin şüpheler duymaya başlayabilirsiniz. Bunlar, özgürlüğü ağzına sakız

etmiş ama onu yalnızca sokaklarda ele tutuşturulan ya da gazetelerin içlerinden çıkan türden bir reklam kağıdı formunda tamyabilen insanlardır.

Bu dönemdeki siyasal mücadelelerin bazıları oldukça başarılıydı, bazılarıysa değildi. 1960'ların sonlarındaki öğrenci hareketi, yüksek öğrenimin, askeri şiddet yapılanmalarının ve endüstriyel sömürünün içine daha önce hiç olmadığı kadar gömülmesine engel olamadı. Ama insan bilimlerinin bu süreçteki suç ortaklığına güçlü bir karşı çıkışı örgütleyebildi ve bu karşı çıkışın meyvelerinden biri de kültür kuramı oldu. İnsan bilimleri masumiyetini kaybetmişti; artık iktidar tarafından kirletilmemiş rolü yapamıyordu. İşlerliğini sürdürmek istiyorsa, kendi amaçları ve varsayımları üzerinden düşünmeye son vermesi gerekiyordu. Bizim kuram olarak bildiğimiz şey, aslında bu kendi-üzerine-düşünüştür. Bu tür kuramlar, ne yaptığımıza dair yeni bir öz-bilinci benimsemeye zorlandığımız zaman ortaya çıkarlar. Eski pratiklerimizi oldukları gibi kabul etmeye devam edemeyeceğimiz gerçeğinin bir belirtisidir bu. Aksine o pratikler, artık kendilerini kendi sorgularının nesneleri olarak almak zorundadırlar. O nedenle, birkaç ünlü kültür kuramcısıyla karşılaşmış hemen herkesin fark edebileceği gibi, kuramda hep kendini merkez alan, narsistik bir yan vardır.

Bunların dışında, aynı tarihsel döneme düşen kayıtlar çok çeşitli olaylarla doluydu. Kolonyal güçler defedilirse, yerlerine neo-kolonyal olanları geçiriliyordu. Savaş sonrası dönemin tüm refah iklimine karşın, Avrupa'da hâlâ önemli kitlesel komünist partileri vardı. Ama yeni toplumsal güçlerin heyecanına, en iyisi kabaca, en kötüsü baskıcı olan tepkiler verdiler. 1970'lerde sözde Avrokomünizm'in ortaya çıkışıyla birlikte, reformizmi, daha önce hiç olmadığı kadar kararlı biçimde devrimciliğe tercih ettiler. Bunun yanında, kadın hareketi, gelecek için belirti niteliğinde olan bazı kazanımlar elde etti, bazı ciddi saldırılara da maruz kaldı ve nihayetinde Batı'nın kültürel iklimini tanınmayacak kadar değiştirmeyi başardı.

Benzer bir şey, sivil haklar için yürütülen çeşitli kampanyalar için de söylenebilir. Kuzey İrlanda'da, Birlikçilerin

(Unionists) diktatörlüğü, kitlesel protestolarla kuşatıldı ama bunun tümüyle demokratik bir sonuca ulaşp ulaşamayacağını görmek için hâlâ beklememiz gerekiyor. Batı'daki barış hareketi, Lyndon Johnson'un kavgacı politikalarını durdurmayı başardı ama kitle imha silahlarının imha edilmesini sağlayamadı. Güneydoğu Asya'daki savaşın bitirilmesinde üstüne düşeni yaparken, kitlesel bir siyasal hareket olarak kendi varlığına da son veriyordu. Buna karşılık, dünyanın öteki bölgelerinde devrimci akımlar kolonyal güçleri alaşağı etmeye devam ediyordu.

Kültür bağlamında, savaş sonrası devrin yumuşak, baba-can kültürel ortamı, 1960'ların popülist deneyleri tarafından şiddetle paramparça edilmişti. Seçkincilik artık anti-Semitizmden yalnızca bir parça daha hafif bir düşünce suçuna dönüşmüştü. Gözünüzün gördüğü her yerde, üst orta sınıflar aksanlarını kabalaştırmak ve giydikleri kot pantolonları hırpalamak konusunda hummalı bir uğraşa girişmişti. İşçi sınıfının kahramanlık figürü başarıyla pazarlanıyordu. Yine de, siyasal olarak isyankar gözüken bu popülizm, aslında 1980'ler ve 90'ların azgın tüketim kültürüne giden yolun taşlarını döşüyordu. Bir an için orta sınıfın kendinden duyduğu hoşnutluğu sarsmış olan şey, yakın zamanda onunla birlikte anılır olacaktı. Benzer şekilde, dükkan ve meyhane sahipleri, altmışların "Ne istiyoruz? Her şeyi! Ne zaman istiyoruz? Şimdi!" gibi sloganlarından çok memnun olmak mı, yoksa dehşete düşmek mi gerektiğini bir türlü bilemiyorlardı. Kapitalizm, henüz hiç var olmamış bir insan türüne ihtiyaç duyar; ofiste sağduyulu ve ölçülü, alışveriş merkezinde vahşi ve anarşik bir türe. 1960'larda başımıza gelen şey, üretim disiplininin tüketim kültürü tarafından tehdit ediliyor olmasıydı. Ve bu, sistem için yalnızca belirli bir ölçüye kadar kötü haber demektir.

Radikal düşünceler için basit yükselişler ve düşüşler yoktu. Devrimci ulusalcılığın nasıl bir yandan simgesel zaferler kazanırken, diğer yandan bilinçsizce, iyice yoksullaştırılmış olan dünyanın "sınıf-sonrası" söyleminin zeminini hazırladığını gördük. Bir yandan öğrenciler özgür aşkı keşfederler-

ken, öte yandan acımasız bir ABD emperyalizmi Güneydoğu Asya'da doruk noktasına ulaşıyordu. Özgürlük için yeni talepler yükseldiyse de, bunlar ancak kısmen yükselme ve genişleme evresindeki bir kapitalizme yönelen tepkilerdi. Asıl saldırı altında olan, yoksul bir toplumun kabalığı değil, zengin bir toplumun ruhsuzluğu. Avrupa komünist partileri bazı gedikler açmayı başarmışlardı ama Çekoslovakya'daki siyasal reform, Sovyet tanklarının altında eziliyordu. Latin Amerika'daki gerilla hareketleri güç kaybediyordu. Yeni entelektüel moda olan yapısalcılık, bazı açılardan radikal, bazı açılardan teknokrattı. Hakim toplumsal düzene karşı çıktığı kadar, onun özelliklerini de yansıtıyordu. Yine post-yapısalcılık ve postmodernizm, orta sınıf toplumunun metafizik temellerini, kendi piyasa usulü göreciliğiyle çökertirken, benzer bir ikircikli durum sergiliyordu. Gerek postmodernistler, gerek neo-liberaller, toplumsal normlardan, özgün değerlerden, verili hiyerarşilerden, otoriter standartlardan, toplumsal anlaşımlardan ve geleneksel pratiklerden yoğun bir şüphe duyarlar. Aralarındaki tek fark, neo-liberaller tüm bunları piyasanın bekası adına reddettiklerini kabul ederlerken, radikal postmodernistlerin, yukarıda sayılan bu hoşnutsuzlukları, serbest piyasaya karşı geliştirdikleri bir tür mahcup ihtiyatlılık haliyle birleştiriyor olmalarıdır. Bu noktada, neo-liberaller, sayısız ahlaksızlıklarının yanında, en azından tutarlı olmak erdemini gösterirler.

Radikal hoşnutsuzluğun tepe noktası olan 1970'lerin başı, daha sonra kendisine hakim olacak olan postmodern kültürün ilk pırıltılarını da gördü. Kültür kuramının bu sakin yılları, 1980 civarına, yani küresel bir ekonomik durgunluğun, sağın zaferinin ve devrimci umutların sönüşünün ilk alameti olan petrol krizinden birkaç yıl sonrasına kadar sürdü. 1970'lerin başlarında filizlenmiş olan işçi sınıfı militanlığı, işçi hareketini sonsuza dek kırmak amacıyla başlatılan sistematik saldırıyla birlikte, hızlı bir şekilde sönümlendi. Sendikalar esir alındı ve kasıtlı olarak işsizlik yaratıldı. Kuram, çalkantılı bir siyasal dönemin ardından ortaya çıkan bir tür entelektüel gerilikle, gerçekliği ıskalamıştı. Çoğu za-

man olduğu gibi, düşünceler, kendilerini üreten koşullar halihazırda ortadan kalkmaya başlamışken, son bir gayretle müthiş bir açılım yarattılar. Kültür kuramı, kaynağından çıkış anından kopmuştu ama o anı sıcak tutmaya da çalışıyordu. Aynı savaş gibi, o da siyasetin başka araçlarla sürdürülüşüne dönüşmüştü. Sokaklarda ve fabrikalarda başarısızlığa uğramış olan kurtuluş, bundan sonra artık erotik eğilimlerde ya da yüzer-gezer gösterenlerde (flóating signifiers) sahnelenmeye çalışılabilirdi. Böylece, yenilgiye uğramış olan Godard ve Guevara'nın yerine, söylem ve arzu geçti. Aynı zamanda, yeni düşüncelerin bazıları, Batı'da esmeye hazırlanan siyaset-sonrası kötümserlik rüzgarının ilk ısıklarıydılar.

Tarihe düşen kayıtlar bir başka anlamda da karışık. Söylem, sapkınlık ve arzu üzerine geliştirilen yeni kuramlar, başarısızlığa uğramış olan siyasal solculuğa alternatif değildiler. Hatta onu derinleştiren ve zenginleştiren unsurlardı. Belki de bazılarının öne sürdüğü gibi, eğer sol bu görüşleri baştan beri tümüyle içine almış olsaydı, başarısız olmaya-caktı. İşte kültür kuramı, geleneksel sola bir zamanlar hor görmüş olduğu konu başlıklarını hatırlatmak için oradaydı: sanat, zevk, cinsiyet, iktidar, cinsellik, dil, delilik, arzu, tinsellik, aile, beden, ekosistem, bilinçdışı, etnisite, yaşam tarzı, hegemonya. Bu, neresinden baksanız, insan varoluşunun önemli bir dilimidir. Bu kadar çok şeyi gözden kaçırmak için, ciddi derecede miyop olmak lazımdır. Bu, adeta, insan anatomisini, ciğerleri ve mideyi hesaba katmadan anlatma çabasıdır. Ya da bir sözlük yazmış ama anlaşılmaz bir şekilde "S" harfini tümüyle es geçmiş olan Ortaçağlı İrlandalı keşişin yaptığına benzer bir şeydir.

Aslında, o zamanlar gerçekten Marksizm anlamına gelen geleneksel sol siyaset, bu kadar kör değildi. Sanat ve kültür hakkında, kimisi sıkıcı, kimisi sizi esir alacak kadar özgün de olsa, her zaman söyleyecek birçok şeyi olmuştı. Aslına bakılırsa, kültür bugünkü hacmini, büyük oranda Batı Marksizm'i olarak bilinen geleneğin içinde kazandı. Georg Lukács, Walter Benjamin, Antonio Gramsci, Wilhelm Reich, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno,

Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Jean-Paul Sartre, Fredrid Jameson; tüm bunlar erotik ve simgesel olanı, sanatı ve bilinç-dışını, yaşanmış deneyimi ve bilincin dönüşümlerini hiç de ihmal etmemiş olan düşünürlerdir. Yirminci yüzyılda, tartışmasız biçimde bundan daha zengin bir düşünce mirası yoktur. Günümüz modern kültürel çalışmaları, işte bu mirastan feyiz almıştır; her ne kadar seleflerinin soluk bir gölgesi olmaktan öteye gidememişse de.

Batı Marksizm'inin yüzünü kültüre dönüşü, kısmen siyasal güçsüzlükten, kısmen de gözünün açılmasından kaynaklandı. Kapitalizm ile Stalinizm arasında sıkışıp kalan Frankfurt Okulu gibi gruplar, siyasal yurtsuzluklarını, kültürel ve felsefi sorulara geri dönerek karşılayabilirlerdi. Siyasal terk edilmişlikleri içinde, kültürün rolünün giderek daha fazla ağırlık kazandığı bir kapitalizmle yüzleşmek için kendi kültürel kaynaklarına yönelebilirler ve siyasal olarak hâlâ anlamlı olduklarını gösterebilirlerdi. Böyle yaparak, bir yandan kendilerini kaba ve cahil bir komünist dünyadan ayırırken, öte yandan komünizmin ihanet etmiş olduğu düşünce geleneklerini de önemli boyutta zenginleştirebilirlerdi. Ne var ki, bunları uygulamaya geçiren Batı Marksizm'inin büyük kısmı militan devrimci atalarının, orta sınıf yumuşaklığı edinmiş, akademisist, ayakları yere basan ve siyasal olarak hiç ısırgan olmayan yavan bir versiyonuna dönüştü. Bu dönüşüm, artık Antonio Gramsci gibi düşünürlerin söylediklerini işçilerin devrimiyle değil de öznellik ile ilgili kuramlar olarak algılayan, Batı Marksizm'inin kültür kuramındaki halefleri üzerinde de etkili oldu.

Marksizm, cinsiyet ve cinselliği kesinlikle bir kenara itmişti. Ama haklarında söyleyeceği şeyler çok yetersiz de olsa, hiçbir şekilde bu konuları görmezden gelmemiştir. Rus Çarı'nı devirecek ve onun yerine Bolşevik bir rejim getirecek olan ayaklanma, 1917'nin Dünya Kadınlar Günü'nde başlatılmıştı. İktidara geldiklerinde, Bolşevikler, kadınların eşit haklara sahip olmasına büyük bir öncelik verdiler. Marksizm, çevre hakkında pek bir şey söylememiştir ama o zamanlar neredeyse hiç kimse bunun tersini yapmamıştı. Yine

de, Marx'ın erken döneminde ve daha sonraki sosyalist düşünürlerde, Doğa'ya dair yeni filizlenen birtakım düşünceler vardı. Marksizm, bilinçdışını tamamıyla gözden kaçırmamıştı, sadece onu bir burjuva icadı olarak gördüğünden dikkate almamıştı. Ancak bu dar kafalılığı aşan önemli istisnalar da oldu: Marksist psikanalist Wilhelm Reich ve düşüncelerinde zevk ve arzu konularına önemli yer ayıran Herbert Marcuse gibi Marksist filozoflar. Beden üzerine yazılmış en iyi kitaplardan biri olan *The Phenomenology of Perception*, Fransız solcusu Maurice Merleau-Ponty'nin eseri idi. Bazı Marksist düşünürlerin yaşanmış deneyim ve gündelik yaşamla ilgili sorulara ilgi duyması da fenomenolojinin etkisiyle başlamıştır.

Marksizm'in, ırk, ulus, kolonyalizm ya da etnisite konularında söyleyecek hiçbir şeyinin olmadığı suçlaması da aynı derecede yanlıştır. Komünist hareket, yirminci yüzyılın başlarında, ulusalcılık ve kolonyalizm gibi konuların, cinsiyet sorunuyla birlikte, sistematik olarak gündeme getirilip tartışıldığı tek platformdu. Robert J. C. Young'ın da yazmış olduğu gibi: "Komünizm, bu farklı egemenlik ve sömürü biçimleri (sınıf, cinsiyet ve kolonyalizm) arasındaki karşılıklı ilişkiyi ve her birinden kurtuluşun başarıyla gerçekleştirilmesinin olmazsa olmaz koşulu olarak, bunların tümünün birden ortadan kaldırılmasının gerekliliğini tespit eden ilk ve tek siyasal programdı."* Lenin, kolonyal devrimi, Sovyet hükümetinin önceliklerinin en önlerine koydu. Marksist fikirler, Hindistan, Afrika, Latin Amerika ve başka yerlerdeki anti-kolonyal mücadeleler için hayati önem taşıdı.

Aslına bakılırsa Marksizm, anti-kolonyal kampanyaların arkasındaki temel esin kaynağıydı. Yirminci yüzyılın büyük anti-kolonyal kuramcıları ve siyasi liderlerinin birçoğu Batı'da eğitim gördü ve Batı Marksizm'inden çok şey öğrendi. Gandhi, Ruskin, Tolstoy ve benzeri diğer kaynaklardan beslendi. Birçok Marksist devlet Avrupalı değildi. Ayrıca şu da

* Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, 2001, s. 142. Burada değindiğim noktaların bazılarını, bu kusursuz çalışmaya borçluyum.

öne sürülebilir: Kültürel siyasetler, Batı'nın onları bildiği kadarıyla, büyük oranda Castro, Cabral, Fanon ve James Connolly gibi sözde Üçüncü Dünya düşünürlerinin ürünüydü. Şüphesiz bazı postmodern düşünürler, "Üçüncü Dünya" militanlarının baskın Batı Aklı'nın Marksizm gibi dışavurumlarına başvurmak durumunda kalmış olmalarını bir talihsizlik olarak göreceklidir. Bunlar, öyle kuramcılardı ki, mesele Fransız Aydınlanma'sının önde gelen şahsiyetlerinden Marquis de Condorcet'nin, nesnel bilgiye, bilimin görkemi-ne, sürekli ilerlemeye, soyut haliyle insan haklarına, insan türünün sonsuz mükemmelleştirilebilirliğine ve tarihin gerçek insanlığın tinini tutarlı bir şekilde açıklama yeteneğine inanmakla, bir düşünür olarak tüm saygınlığına gölge düşürdüğünü söyleyebiliyorlardı.

Condorcet kesinlikle bu tür görüşlere sahipti. Ama bu fikirlerle karşı tümüyle anlaşılabilir olumsuz tutumlarına kendilerini fazlasıyla kaptırmış olan aynı kuramcılar, onun, o dönemde çok az insanın yaptığı gibi, evrensel oy hakkına, kadınların eşit haklara sahip olması gerektiğine, şiddetsiz siyasal devrime, herkes için eşit eğitim hakkına, refah devletine, kolonyal kurtuluşa, ifade özgürlüğüne, dinsel hoşgörüye ve hem despotizmin, hem ruhban iktidarının devrilmesine inandığını da çok kolay unutabilirler. Bu insani görüşler, onun oldukça sıkıcı olan felsefesinden tümüyle ilintisiz değildir ama ondan ayrı tutulabilirler. Birilerinin öne sürebileceği gibi, Aydınlanma, Aydınlanma'nın yaptıklarıdır. Bugün bazılarına göre, "teoloji", "ilerlemecilik" ve "evrenselcilik" öylesine vahim bir düşünce suçudur ki (zaman zaman böyle oldukları da ortaya çıktı) onların pratik siyasal bağlamda çağlarından birkaç yüzyıl ileride oluşlarının hiçbir önemi kalmamıştır.

Yine de, komünist hareketin, bazı önemli sorulara dair sessiz kalma kabahatini işlediği doğrudur. Ama Marksizm de, kendisini, kaynamış yumurtayı nasıl kıracağınızdan tutun, spaniel cinsi av köpeklerinin bitlerini en çabuk nasıl temizleyeceğinize kadar hemen her şey hakkında söz söylemek zorunda hisseden bir Hayat Felsefesi ya da Evrenin Sırrı olma iddiasında değildir. Kabaca tanımlamak gerekirse,

Marksizm bir tarihsel üretim biçiminin bir diğerine nasıl dönüştüğüne dair bir anlatıdır. Fiziksel egzersizin mi yoksa boğazınıza kilit vurmanın mı en iyi diyet olduğuna ilişkin söyleyecek ilginç bir şeylerinin olmaması, Marksizm'in bir eksikliği değildir. Bermuda Şeytan Üçgeni hakkında bugüne değin sessiz kalmış olması da feminizmin bir kusuru olarak addedilemez. Ayrıca, Marksizm'e yeterince söz söylemediği için kızanların birçoğunun, elden geldiğince çok fazla şey söylemeye çabalayan büyük anlatılara da alerjileri vardır.

1960'lar ve 70'lerde ortaya çıkmış olan kültür kuramı büyük oranda klasik Marksizm'in bir eleştirisi olarak görülebilir. Aslında geneline bakıldığında, bu düşmanca değil, yoldaşça bir tepkiydi; tabii bu durum daha sonra değişecekti. Marksizm, sözgelimi, Asya ve Afrika'daki yeni devrimci ulusalcı hareketlerin kuramsal ışığı olmuştu; ama bu, kaçınılmaz bir biçimde, kuramın tümüyle yeni olan koşullara göre yeniden şekillenmesi anlamına geliyordu, verili bir bilgi kütesinin itaatkar bir tavırla hayata geçirilmesi değil. Kenya'dan Malezya'ya kadar, devrimci ulusalcılık Marksizm'i hem yeniden canlandırdı, hem de kendisini yeniden düşünmeye zorladı. Ayrıca, Marksistler ve feministler arasında sıcak ve hayli verimli bir tartışma süreci de yaşandı. Louis Althusser, geçmişten alımlanan birçok Marksist düşüncenin, kuramın kendisinden ayrıştırılması gerektiğini hisseden bir Marksist'ti. Claude Lévi-Strauss, Marksizm'in, kendi özel uzmanlık alanı olan antropolojiye pek katkıda bulunamayacağını açıklıkla takdir eden bir Marksist'ti. Tarihsel bir bakış açısı olarak, Marksizm tarih-öncesi kültürü ve mitolojiyi anlamak için bize pek az ışık tutar nitelikteydi.

Roland Barthes, Marksizm'i, semiyotikte, işaret biliminde, acınacak derecede zayıf bulan bir solcuydu. Julia Kristeva, hiçbirisi Marksizm'in gündemini tam olarak işgal etmemiş olan dil, arzu ve beden konularında çalışıyordu. Ancak her iki düşünür de, bu noktada Marksist siyasete ortak bir yakınlık duyuyorlardı. Postmodern filozof Jean-François Lyotard, Marksizm'i, enformasyon kuramı ve sanatsal avantgard konularına dair perspektifsiz buluyordu. Dönemin en

avant-gard kültür dergisi, Fransız edebiyat organı *Tel Quel*, kısa bir süreliğine Stalinizm'e Maoizm'in içinden bir alternatif keşfettiğini sandı. Bu daha çok kokainin içinde, eroin için bir alternatif bulmak gibi bir şeydi. Paris ile çeltik tarlaları arasında yeni bağlantılar oluşturuldu. Başka birçoklarıysa, kendilerine Troçkizm'de bir alternatif buldu.

Alternatif arayışları uzatılabilir. Jacques Derrida bile, bugünlerde kendi yapı-bozumu kuramını zaten eskiden beri hep bir tür radikalleştirilmiş Marksizm olarak anlamış olduğunu söylemeye başladı. Bu doğrudur ya da yanlıştır; ama yapı-bozumu, Doğu Avrupa'nın bazı entelektüel çevrelerinde bir süre anti-komünist hoşnutsuzluğun bir göstergesi olarak işlev gördü. Louis Althusser'in öğrencisi Michel Foucault, Marksizm'i, iktidar, delilik ve cinsellik sorunlarına ilişkin ikna edici bulmayan ama yine de bir süre daha Marksizm'in ambiyansı içerisinde yoluna devam eden, post-Marksist bir aykırı figürdü. Marksizm, Foucault için, en ünlü çalışmalarının arka planına yerleştirdiği diyalogların sessiz karşı tarafını oluşturuyordu. Fransız sosyologu Henri Lefebvre, klasik Marksizm'i, gündelik yaşam kavramı konusunda oldukça fakir buluyordu; ki Lefebvre'nin ellerinde şekillenen bu kavram 1968'in militanları üzerinde güçlü bir etkiye sahip olacaktı. Sosyolog Pierre Bourdieu, bir bütün olarak Marksizm'le arasına şüpheli bir mesafe koyarken, "simgesel sermaye" gibi kavramlar üretmek adına Marksist kuramın kaynaklarını yağmalamaktan geri durmuyordu. Savaş sonrası Britanya'sının en iyi kültür düşünürü olan Raymond Williams'ı bir Marksist'ten ayırt etmenin neredeyse imkansız olduğu zamanlar vardı. Aynısı, Britanya ve ABD'deki Yeni Sol için de geçerlidir. Yeni kültür düşünürleri yol arkadaşlarıydılar; ama 1930'lardaki seleflerinin aksine Sovyet Komünizmi'nin değil, Marksizm'in yol arkadaşlarıydılar.

Yeni kültür düşünürlerinin hepsi Marksist düşüncelerle böyle çok içli dışlı olmadılar ama yine de, kültür kuramının büyük kısmının Marksizm ile girişilen olağanüstü yaratıcı bir diyalogun meyvesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu

hareket Marksizm'i tam olarak terk etmeden, onun etrafından dolanan bir yol bulma girişimi olarak başlamıştı ama Marksizm'in tam olarak terk edilmesiyle sonuçlandı. Fransa'da, söz konusu diyalog kendisini farklı bir araç üzerinden, önceleri Sartre'ın saygın figürü etrafında birleşilerek, Marksizm, hümanizm ve varoluşçuluk arasında sağlanan o meşhur *rapprochement* (uzlaşma) üzerinden, tekrar etti. Sartre bir zamanlar, Marksizm'in, yirminci yüzyıl için görmezden gelinebilecek ama aşılamayacak bir tür nihai ufku temsil ettiğini gözlemlemişti. Oysa Foucault ve Kristeva gibi düşünürler onu aşmakla meşgullerdi; ama aşmaya çalıştıkları yine de bu ufuktu, başkası değil. Kimse Taoizm ya da Duns Scotus'la çatışmaya girişmiyordu. Bu ölçüde, yalnızca olumsuz anlamda olsa da, Marksizm merkezî niteliğini korumayı başardı. Yeni kültür düşünürleri ona karşı keskin bir eleştirel tavır takınabildilerse de, içlerinden bazıları onun radikal vizyonunda hâlâ paylaşacak bir şeyler buluyorlardı. Bunlar, en azından, John F. Kennedy'nin Berlinli olduğu kadar komünisttiler.

Aslına bakılırsa, bu kuramcılar Marksizm'i inkar mı ediyorlar, yoksa onu yeniliyorlar mı, bunu söylemek oldukça güçtü. Zira bunu söylemek için her şeyden önce Marksizm'in ne olduğuna dair tam bir fikrinizin olması gerekir. Ama sorunun bir kısmı da bu değil miydi zaten? Marksizm'in öylesine kötü bir ün kazanmış olmasının bir sebebi de bu değil miydi? Marksist kuramın, öteki versiyonlarını tartıya vurup, ondan suça varan boyutlarda sapmaları ölçebilmenizi sağlayacak, katı bir tanımının olduğunu varsaymak haddini bilmez bir peşin hükümlülük değil miydi? Bu daha çok Freudçuluk'un bir bilim olup olmadığına ilişkin o eski tartışmaya benziyordu. Tartışmanın her iki tarafı da bilimin ne olduğu üzerinde tam olarak anlaşmış gözüküyorlardı; tek soru, Freudçuluk'un buna uyup uymadığıydı. Ama ya eğer psikanaliz, her şeyden önce, bizi, neyin bilim sayılması gerektiğine dair düşüncelerimizi gözden geçirmeye zorlamayı amaçlamışsa?

Şurası kesin ki, asıl mesele bilgiye karşı aldığınız siyasi tavırdı, onu nasıl sınıflandırdığınız değil. Elbette, her tikel bil-

gi kütlesinde, kendine has bir şeyler olmak durumundadır. En azından, onunla bağdaşmayan bir şeyler olmalıdır. Hem bir Marksist olup, hem de köleliğe geri dönüş yaygarası patlatamazsınız. Feminizm oldukça gevşek bir görüşler toplamıdır; ancak ne kadar gevşek olursa olsun, erkeklere üstün cins olarak tapınmayı içeremez. Tanrı'yı, İsa'yı, (bakirenin doğum yapmasını) mucizeleri, yeniden dirilmeyi, cehennem, cenneti, gerçek varoluşu ve ilk günahı reddeder gözükken bazı Anglikan papazların olduğu doğrudur ama bu, müthiş bir nezaketle sonsuz ruh çeşitliliğini tam anlamıyla kabul eden bu insanların, haddinden fazla spesifik şeylere inanarak farklı inanç sahiplerini gücendirmek istememelerindenidir. Herkesin birbirine karşı nazik olması gerektiğine inanırlar; ama dogmatizmin alternatifi, her düşüncenin mubah olduğu varsayımı değildir tabii ki.

Ne var ki, bazı dönemlerde, özellikle Stalin ve onun haleflerinin ellerinde, Marksizm tam bir dogmatizme dönüşmüştü. Marksizm adına, milyonlarca insan katledilmiş, sorgulanmış ve içeri tıkmıştı. Acaba Marksist kuram, dağılmadan gevşetilebilir miydi; soru buydu. Kültürel düşüncenin bazı öncülerinin bu soruya cevabı, ihtiyatlı bir evetti; bugünkü postmodernistlerin cevabı ise tereddütsüz bir hayırdır. Ama Doğu Avrupa'nın felakete doğru yuvarlanması hızlanarak sürdükçe, sözü edilen öncülerin birçoğu, çok geçmeden bu sonuca kendileri de varacaklardı. Aynı 1960'ların radikal kültürel popülizminin, kendisine rağmen, 80'lerin kinik tüketimciliğine giden yolu hazırlayacağı gibi, zamanın kültür kuramı da Marksizm'i radikalleştirmeye programlanmıştı ve büyük oranda tüm siyasal alanın ötesine geçerek sona erdi; kısacası Marksizm'i derinleştirerek işe başladı ve onun yerini alarak son buldu. Julia Kristeva ve *Tel Quel* grubu, dinsel mistisizme ve Amerikan yaşam tarzının savunusuna yöneldi. Post-yapısalcı çoğulculuk artık Çin'in kültür devrimiyle değil, Kuzey Amerika'nın süpermarketleriyle örneklenir oldu. Roland Barthes, siyasetten zevke geçiş yaptı. Jean-François Lyotard, dikkatini galaksiler arası yolculuğa yöneltti ve Fransa başkanlık seçimlerinde sağcı Giscard'ı destekledi.

Michel Foucault, yeni toplumsal düzen tahayyüllerini toptan reddetti. Louis Althusser Marsizm'i içeriden yeniden yazdıysa da, bu, birçok öğrencisinin içinden geçerek Marksizm'i altüst edecekleri bir kapı açmaktan başka bir işe yaramadı.

Yani, Marksizm'in asıl krizi Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla başlamamıştı. Krizin ayak sesleri, 60'larm sonları ve 70'lerin başlarındaki siyasal radikalizmin tam kalbinde hissedilebilirdi. Yalnızca bu da değil; gelmekte olan kriz, yeni kışkırtıcı düşüncelerin art arda çağlamasının arkasındaki itici güçtü. Lyotard, büyük anlatılar dediği şeyi reddettiği zaman, terimi ilk olarak Marksizm'i kastetmek için kullanmıştı. Çekoslovakya'nın Sovyet işgaline uğraması, 1968'in ünlü öğrenci ayaklanmasıyla tam olarak aynı anda meydana gelmişti. Yalnızca karnaval değil, Soğuk Savaş havası da teneffüs ediliyordu. Olan bitenler, solun yükselişi ve ardından düşüşü gibi bir şeyi anlatmıyordu. Klasik Marksizm bağlamında, aslında kurtçuk halihazırda kozasındayken, solucan bahçede kıvrıla kıvrıla gizlice yol almaktaydı.

Marksizm, Stalinizm'in canavarlıkları yüzünden, Batı'da feci şekilde lekelenmişti. Ama birçokları, kapitalizmin kendi içinde geçirdiği değişimlerin de ona itibar kaybettirdiğini hissediyordu. Marksizm, üretim yerine tüketim, gerçeklik yerine imge, iplik fabrikaları yerine medya üzerinden dönen bu yeni tür kapitalist sisteme uyarlanamazmış gibi gözüküyordu. Her şeyden öte, zenginliğe uyarlanamazmış gibi gözüküyordu. Savaş sonrası ekonomik sıçrama 1960'larda belki son demlerini yaşıyordu ama gücü hâlâ siyasal gidişatı tayin etmeye yetiyordu. Batı'daki militan öğrencilerin ve radikal kuramcıların zihinlerini meşgul eden sorunların çoğu, yoksulluk değil, ilerleme kaynaklıydı. Bunlar, bürokratik düzenlemelerle, aşırı tüketimle, karmaşıklaşmış askeri donanımlarla, zaman zaman kontrolden çıkıyormuş gibi gözüken yeni teknolojilerle ilgili sorunlardı. Klastrofobik biçimde kodlanan, yönetilen, bir ucundan diğerine işaretler ve kalıplarla döndürülen bir dünya, insan anlamını üreten kod ve kalıpları araştıran yapısalcılığın doğumuna sebep oldu. 1960'lar eğlenceli olduğu kadar boğucuydu da. Paket eğitim

zırvaları, reklamcılık ve metanın despotik iktidarı ortalıkta kol geziyordu. Birkaç yıl sonra, tüm bunları inceleme iddiasındaki kültür kuramının kendisi de, bir başka parlak metaya, simgesel sermayenizi artırmanın bir başka yoluna dönüşme riskini taşıyacaktı. Bunlar hep kültürle, yaşanmış deneyimle, ütöpik arzuyla, iki boyutlu bir toplumun yarattığı duygusal ve algısal hasarla ilgili sorunlardı. Marksizm'in geleneksel olarak üzerine düşünmüş olduğu konular değildi.

Zevk, arzu, sanat, dil, medya, beden, cinsiyet, etnisite; tüm bunları tek bir sözcükle özetlemek isteseydik, o da *kültür* olurdu. Sözcüğün, Bill Wyman ve fast food'u olduğu kadar Debussy ve Dostoyevski'yi de içerecek anlamıyla kültür, Marksizm'de eksik gözüken şeydi. Ve Marksizm'le diyalogun büyük oranda o alanda sürdürülmesinin bir nedeni budur. Kültür, medeni ve hümanist solun, fiilen varolan sosyalizmin kaba cehaletiyle kendisi arasına bir mesafe koymasının da bir yoluydu. O çalkantılı yıllarda Marksizm'e itirazın, siyaset, ekonomi ya da ortodoks felsefeden değil de, kültür kuramından gelmiş olması da sürpriz değildi. Kültür kuramı öğrencileri, genellikle kolay disipline edilemeyen, siyasal olarak radikal tipler olmaya meyillidirler. Edebiyat ve sanat tarihi gibi konular gözle görülür materyallerle ilgili olmadıklarından, kapitalist fayda kavramlarına uzak duranlara oldukça çekici gelirler. Bir şeyi salt onun verdiği zevk için yapma düşüncesi, devletin kır sakallı gardiyanlarını hep gıcık etmiştir. Mutlak amaçsızlık, derinlemesine yıkıcı olan bir faaliyet biçimidir.

Her halükârda, sanat ve edebiyat, mevcut siyasal kurguyla bağdaştırılması güç birçok düşünce ve deneyimi kapsar; deneyimin kendisinin kırılğan ve indirgenmiş gözüktüğü bir dünyada, yaşam kalitesiyle ilgili sorular sorar. Her şeyden önce, böylesi yaşam koşullarında, üretimine geçecek bir sanatı nasıl üretebilirsiniz? Bir sanatçı olarak gelişmek için toplumu değiştirmeniz gerekmez mi? Dahası, sanatla ilgilenenler, fiyatın dilinden çok değer dilini konuşurlar. Derinliği ve yoğunluğuyla, piyasa saplantılı bir toplumdaki gündelik yaşamın yavanlığını teşhir eden yapıtlarla ilgilenirler. Mevcut gerçeğe alternatifler hayal etmeye eğitilmiştirler. Sa-

nat, fantezi kurmanız ve arzulamanız için sizi kışkırtır. Tüm bu nedenlerden dolayı, barikatların arkasını dolduranların, neden kimya mühendisliği değil de sanat ya da İngiliz dili okuyan öğrenciler arasından çıktığını görmek kolaydır.

Halbuki, kimya mühendisliği öğrencileri, sabahları yataktan kalkmakta sanat ya da İngiliz dili öğrencilerinden genel olarak daha başarılıdır. Kültür uzmanlarını siyasal solda cezbeden özelliklerden bazıları, onları zor organize olan insanlar haline getirenlerle aynıdır. Onlar siyasal arenanın jokerleri, sendikalardan çok ütopyalarla uğraşmayı seven, gönülsüz katılımcılarıdır. Oscar Wilde'in kaba cahil tiptemesinin aksine, bunlar her şeyin değerini bilirler, hiçbir şeyin fiyatını bilmezler. Arthur Rimbaud'u sağlık kurulumuna koymak istemezsiniz. Bu durum, 1960'lar ve 70'lerde, kültür düşünürlerini, aynı anda Marksizm'in hem içinde, hem de dışında olmaya ideal adaylar haline getirdi. Britanya'da, Stuart Hall gibi ünlü bir kültür kuramcısı, Marksist olmayan kampa kesin olarak geçiş yapmadan önce, bu ara pozisyonu on yıllarca sürdürdü.

Bir pozisyonun aynı anda içinde ve dışında olmak, bir alanı işgal ederken sınırın üzerinde şüpheyle aylakça dolaşmak, çoğunlukla en yaratıcı düşüncelerin ortaya çıkmasına elverişli bir varoluş biçimidir. O ara bölge, her zaman acısız değilse de, verimli bir yerdir. Bunu görmek için, hemen hepsi iki ya da üç ulusal kültürün arasında gidip gelmiş olan yirminci yüzyıl İngiliz Edebiyatı'nın büyük isimlerini düşünmek yeterlidir. Daha sonraları, bu konumsal ikircikliliği, yeni "Fransız" kültür kuramcıları devralacaktı. Bunların çoğu Fransız asıllı değildi; öyle olanların da çoğu heteroseksüel değildi. Bazıları Cezayir, bazıları Bulgaristan ve bazıları da ütopya limanından yola çıkmıştı. Ne var ki, 1970'ler ilerledikçe, bu sabık radikaller yavaş yavaş gittikleri aşırı uçlardan geri dönmeye, siyasal olarak yumuşamaya başlıyorlardı. 80'lerin ve 90'ların depolitizasyonuna giden yol açılmıştı.

POSTMODERNİZME GİDEN YOL

1960'lar ve 70'lerin karşı-kültürel iklimi, 80'ler ve 90'ların postmodernizmine evrildikçe, Marksizm'in tümüyle konu dışı kalışı hiç olmadığı kadar çarpıcı biçimde görünmeye başladı. Zira artık endüstriyel üretim ve onunla birlikte proletarya gerçekten kötü günler yaşıyordu. Savaş sonrası ekonomik sıçrama, kâr oranlarını düşüşe zorlayan uluslararası rekabetin yoğunlaşması karşısında, yerini durgunluğa bırakıyordu. Ulusal kapitalizmler, giderek küreselleşen bir dünyada artık yalnızca ayakta kalma mücadelesi veriyorlardı. Daha önce olduklarından çok daha az korunaklıydılar. Kâr oranlarındaki bu azalma sonucu, tüm kapitalist sistem müthiş bir el değiştirme sürecine maruz kaldı. Üretim faaliyetinin kendisi, Batı'nın gelişmekte olan dünya olarak adlandırmayı sevdiği, düşük ücret noktalarına ihraç edildi. İşçi hareketi, ellerinden ve ayaklarından bağlanmış şekilde, özgürlüklerine getirilen aşağılayıcı kısıtlamaları kabul etmek zorunda bırakıldı. Yatırımlar, endüstriyel imalattan,

hizmet, finans ve iletişim sektörlerine kaydırıldı. “Büyük iş kotarmak” anlayışı kültürelleştikçe ve imge, ambalaj ve görünüşe daha çok dayalı hale geldikçe, kültür endüstrisi de büyük işe dönüştü.

Ancak Marksizm’in durduğu noktadan, olup bitenler yine de çok açıktı. Kendisine olan ilgiyi yok ettiği düşünülen değişimler, aslında Marksizm’in bizzat açıklamakla meşgul olduğu şeylerdi. Marksizm, sistem kusurlarından arınmış olduğu için lüzumsuz kalmış değildi; Marksizm, sistem daha önce ne ise, onu artık çok daha yoğun biçimde hayata geçirdiği için, gözden düşmüştü. Oysa, sistem krize girmişti ve bu tür krizlerin nasıl gelip gittiğine dair bir açıklama getirebilmiş olan tek kuram, Marksizm’di. Öyleyse Marksizm’in bakış açısından, kendisini devre dışı kalmış gibi gösteren gelişmeler, aslında tam da onun konuyla doğrudan ilgili olduğunu öngören gelişmelerdi. Sistem kendisini reforme etti diye, sosyalist eleştiri gereksiz kılınmış ve Marksizm’e yol gösterilmiş değildi. Marksizm, bunun tam zıttı olan nedenlerden dolayı kapı dışarı edilmişti. Birçoklarını radikal değişim konusunda ümitsizliğe düşüren şey, sistemin kusurlu yönlerini değiştirmiş olması değil, artık yenilmesi çok zor gözüküyor olmasıydı.

Marksizm’in hâlâ bir şeyler ifade ettiği gerçeği, en çok küresel ölçekte görülebiliyordu. Bu, gözleri Yorkshire Kömür Madenleri’nin kapatılmasından ve Batılı işçi sınıfının küçülmesinden başka bir şey göremeyen, kuramın Avrupa-merkezli eleştirmenleri için o derece aşikâr bir durum değildi. Oysa, gezegen çapında bakıldığında, zengin ile yoksul arasındaki eşitsizlikler, *Komünist Manifesto*’nun öngörmüş olduğu gibi artmaya devam etti. Yine doğru bir şekilde tahmin etmiş olduğu gibi, dünyanın yoksulları cephesinde gidecek artan militan bir hoşnutsuzluk mevcut. Ne var ki, Marx böyle bir hoşnutsuzluğu gözlemlemek için gözlerini Bradford ve Bronx’a dikmişken, bugün onu bulmak için Trablus ve Şam gibi yerlerin Arap pazarlarına bakmanız gerekiyor. Ve bu hoşnutsuzluğun Kışlık Sarayı’nı sallayacak bir şiddeti yok; ama insanların zihinlerinde bir çiçek salgını gibi yavaş yavaş yayılıyor.

Proletaryanın ortadan kaybolmasına gelince, sözcüğün etimolojisine tekrar bir bakmamız gerekiyor. Antik toplumda proletarya, devlete belirli bir mülkü elinde tutarak hizmet edemeyecek kadar yoksul olan ve bunun yerine potansiyel emek gücü olarak çocuk (*proles*, döl) üreterek hizmet eden insanlara deniyordu. Bunlar, bedenlerinden başka verecek hiçbir şeyi olmayanlardı. Dolayısıyla proleterler ve kadınlar, gerçekten bugün de olduğu gibi dünyanın yoksun bırakılmış kesimleri olduklarından, sıkı bir ittifak içindedirler. Yoksulluğun ya da varlık yoksunluğunun en uç noktası, elinizde kendinizden başka hiçbir şeyin bırakılmamasıdır. Bu, aynı diğer hayvanlar gibi, doğrudan bedeninizle çalışmak demektir. Ve bu, bugün gezegendeki milyonlarca erkek ve kadının fiilen deneyimledikleri yaşam koşulu olduğuna göre, proletaryanın ortadan kaybolduğunu söylemek hayli gariptir.

Bu demek oluyor ki, sonraları solun çözülme sürecine yardımcı olacak olan güçler, yapı-bozumcu faaliyetlerine, daha kültür kuramının altın çağında, hem de bizatihi solun içerisinde, zaten girişmişlerdi. Yapı-bozumunun isyankar yükselişi gibi gözüken şey, aslında siyasal bir seher vaktiydi. Ronald Reagan ve Margaret Thatcher, tüm uğursuzluklarıyla, ufukta belirmeye başlamışlardı bile. On yıl gibi bir süre içerisinde, hiç kimse Marksizm'i gerçekten çürütmüş olamazdı; aynı hiçbir uzay gemisinin o sürede evrenin tüm köşelerini dolaşıp, Tanrı'nın oralarda bir yerlerde gizlenmediğini ispatlayamayacağı gibi. Yüce Tanrı'nın varlığı hakkında ne düşünüyorlardı bilemem; ama artık neredeyse herkes sanki Marksizm orada değilmiş gibi davranmaya başlamıştı.

Ancak gerçekten de, Sovyetler Birliği ve uydularının çöküşüyle birlikte, Marksizm tam anlamıyla yerkürenin tümünden silinmişti. Ortada böyle bir soru dahi kalmamıştı. Artık onun hakkında, tarlalarda uzaylıların yaptığı sanılan daireler ya da gürültülü hayaletler hakkında bildiğinizden daha fazlasını bilmek zorunda değildiniz. 1980'lerin kırılğan, para canlısı Batı dünyasında, Marksizm yanlış olmak-

tan ziyade bahis dışıydı. Çözüm getirdiği sorunlar, artık gündemde bile olmayanlardı. Loch Ness Canavarı gibi, doğru olsa bile fark etmezdi. Onunla, zararsız bir acayıplık olarak ya da sevimli bir eksantrik hobi olarak bir kenarda uğraşmaya devam edebilirdiniz; ama öyle herkesin içinde dile getirebileceğiniz türden bir şey değildi, tabii aşırı vurdum-duymaz bir kişiliğiniz ya da çevrenizdekilerin bildiği mazoistik bir yönünüz yoksa. Önceki nesil düşünürler, hem onunla aralarına mesafe koymak, hem de ondan beslenmek anlamında post-Marksist'ti; yeni nesilse David Bowie'nin post-Darwinist olması anlamında post-Marksist'ti.

Bu oldukça garip bir durumdu. Çünkü Marksizm'in, tarlalardaki dairelerin dünya dışı kökenleri gibi, yalnızca isteğe bağlı olarak inanabileceğiniz ya da reddedebileceğiniz bir hipotez olmadığını anlamak için bir Marksist olmaya gerek yoktu. Her şeyden önce bir hipotez değildi. Marksizm –ya da daha geniş bir bağlamda almak gerekirse, sosyalizm– milyonlarca erkeği ve kadını, dünyanın birçok ülkesinde ve yüzyıllar boyunca içine çekmeyi başarmış bir siyasal hareketti. Bir düşünür, onu, insanlık tarihinin en büyük reform hareketi olarak tanımlar. İyi ya da kötü yönde, dünyanın çehresini değiştirmişti. Yeni-Hegelcilik ya da mantıksal pozitivizm gibi, salt ilgi çekici bir düşünceler kümesi de değildi. Gerçi kendini fazla kaptırmış bazı huysuz ihtiyarların, üniversitenin hocalar odasında birbirlerine girmesine sebep olmuş olabilirdi ama hiç kimse mantıksal pozitivizm için savaşmadı ve ölmedi. Yeni-Hegelci birileri birkaç istisnai olayda siperlere çöküp ateş etmiş olabilirler belki ama bu onların yeni-Hegelci olmalarından değildir. Sosyalizm, Üçüncü Dünya denilen yerde, yani semiyotiği ya da alımlama kuramını (reception theory) bağırılarına basmaya o kadar da can atmayan, sefalet içinde yüzen kitleler arasında büyük bir memnuniyetle karşılanmıştı. Ne var ki, Marksizm'in başına gelenler, sanki tersane ve fabrika işçileri arasında bir yeraltı hareketi olarak hayata başlamış olan bir şeyin, *Wuthering Heights*'ı analiz etmenin bir parça ilginç bir yoluna dönüşmüş olması gibi garip bir görünüm almıştı artık.

Kültür kuramının yükseliş içinde olduğu dönem, özgün bir karakter sergiledi. Siyaset ve kültürün eşit oranlarda birbirine karıştırılması gibiydi. Sivil haklar ve barış hareketi ortaya çıkmışsa, bunların yanında cinsel deneyler, bilincin yükseltilmesi ve yaşam tarzında meydana gelen çarpıcı değişiklikler de vardı. Bu açıdan, 1960'lara, on dokuzuncu yüzyılın *fin de siècle*'ı (yüzyıl sonu) kadar benzeyen hiçbir tarihsel dönem yoktur. On dokuzuncu yüzyılın kapanışındaki son birkaç on yıl, müthiş bir siyasal ve kültürel radikalizm harmanına sahne oldu. Bu dönem, aynı anda anarşizmin ve estetizmin, *The Yellow Book*'un ve İkinci Enternasyonal'in, dekadans ve Büyük Tersane Grevi'nin dönemiydi. Oscar Wilde, hem sosyalizme, hem de sanat için sanata inanıyordu. William Morris, Ortaçağ sanatını çığınca savunan bir Marksist devrimciydi. İrlanda'da, Maud Gonne ve Constance Markievicz, rahatlıkla tiyatro, hapisane reformu, kadın hareketi, İrlanda cumhuriyetçiliği ve Paris avant-gardı arasında geçişler yapabiliyorlardı. W. B. Yeats, şair, mistik, siyasal örgütçü, folklorist, okültist, tiyatro müdürü ve kültür komiseriydi. Bu sıra dışı dönemde, aynı figürler bir yandan Teozofi (mistisist ilahiyat) ile uğraşırken, bir yandan da işsizliğe karşı gösterilere katılırken görülebilirdi. Sosyalist eşcinsellerin yeraltı örgütleri vardı. Aynı zamanda hem sembolizmden, hem de sendikalizmden etkileniyor olabiliydiniz. Uyuşturucu ve satanizm, en az feminizm kadar yaygındı.

Bu çarpıcı karışımın bir benzeri 1960'larda da görüldü. Zira her iki dönem de, ütopyacılıkla, cinsel siyasetle, tinsel parçalanmayla, emperyalist savaşlarla, barış ve yoldaşlık şarkılarıyla, sahte-oryantalizmle, siyasal devrimcilikle, egzotik sanat formlarıyla, uçuk ruhsal hallerle, Doğa'ya dönüşlerle, bilinçdışının özgürleştirilmesiyle öne çıkıyordu. Aslında, 1960'lar, iki dönem arasında, bazı bakımlardan daha ehlileştirici olanıydı; *fin-de-siècle* Satanizmi yerine, savaşma-sevişlerin ve çiçek-gücünün çağıydı; şeytani değil, melek yüzlüydü. Bu dönemin sonlarına doğru, küresel ile kişisel, siyasal ile kültürel arasındaki en derin bağlantıları kuran, kadın hareketi oldu. Ve bunun bir kısmı, arkadan gelen ve

ikinci bir *fin de siècle* olarak adlandırılabilir olan postmodern zamanlara aktarıldı. Kültür, yüzünü her iki tarafa, kişisel olana da, siyasal olana da, aynı anda dönebilen bir dildi. Bu dil aynı anda hem anti-psikiyatriyi hem de anti-kolonyalizmi kapsayabiliyordu.

Kültür, diğer yönlerinin yanı sıra, radikal siyaseti sıcak tutmanın, onu farklı araçlarla devam ettirmenin bir yolu olagelmışti. Ancak, giderek artan bir şekilde, onun yerine geçecekti. 1980'ler, bazı açılardan, 1880'lerin ya da 1960'ların apolitik hali gibiydi. Solcu siyasal umutlar söndükçe, kültürel çalışmalar daha fazla öne çıkar oldu. Tutkulu toplumsal değişim düşleri, özgürlükten çok totaliteryanizme götürecekmış gibi gözüken kötücül "büyük anlatılar" olarak bir kenara bırakıldılar. Sidney'den San Diego'ya, Capetown'dan Tromsö'ye kadar herkes küçük düşünüyordu. Mikro-siyaset, küresel ölçekli bir patlama yapmıştı. Epik masalların sonunu anlatan yeni bir epik masal, yerkürenin her yanını sarmıştı. Hastalıklı bir gezegenin bir ucundan diğerine, gezegensel boyutta düşünmenin terk edilmesi çağrıları yapılıyordu. Bizi birbirimize bağlayanlar her ne ise, ayrılıklarımız her ne ise, zararlı şeylerdi. Giderek artan bir şekilde, aynı aşağılayıcı koşullara, açlık ve hastalıklara, klonlanmış kentlere, ölümcül silahlara ve CNN televizyonuna maruz bırakılan bir dünyada, yeni sihirli sözcük farklılığı.

Kendi itici gücünün, imge ile gerçeklik, hakikat ile kurgu, tarih ile masal, etik ile estetik, kültür ile ekonomi, yüksek sanat ile popüler sanat, siyasal sol ile sağ arasındaki ayrılıkları silmek olduğu düşünülecek olursa, postmodern düşüncenin böylesi bir farklılık fetişine sarılmak durumunda kalması oldukça ironik bir durum arz eder. Öte yandan, borsa-cılar ve finans simsarları Huddersfield ile Hong Kong'u hiç olmadıkları kadar yakınlaştırırlarken, kültür kuramcıları bunları birbirlerinden ayırmak için mücadele ediyorlardı. Bu arada, Tarihin Sonu, onu bu kez gerçekten sona erdirecekmiş gibi gözükmeye başlayan bir Amerika tarafından övünçle resmen ilan ediliyordu. Artık bundan sonra önemli dünya çatışmaları olamazdı. Oysa, İslamcı fundamentalist-

lerin, bu duyuru yayımlanırken ona yeterince kulak vermemiş oldukları, ilerleyen yıllarda açıkça ortaya çıkacaktı.

“Kültürel siyaset” doğmuştu. Ama ifade oldukça belirsizdi. Uzun süredir, radikal çevrelerde, siyasal değişimin etkili olabilmesi için “kültürel” olması gerektiği yolunda bir anlayış hakim olmuştu. Kendisini insanların duyguları ve algılarına ilıştırmeyen, onların rızasını dikkate almayan, arzularına hitap etmeyen ve yolunu onların kimlik duygularından geçirmeyen hiçbir siyasal değişimin uzun zaman ayakta kalma şansı yoktur. Bu, kabaca belirtmek gerekirse, İtalyan Marksist Antonio Gramsci’nin “hegemonya” ile anlatmak istediği şeydir. Bolşeviklerden Bertolt Brecht’e kadar, sosyalist sanatçılar, aşırı derecede ercil bir söylemle, orta sınıf yurttaşının tasfiyesi ve yerine Yeni İnsan’ın geçirilmesinden bahsediyorlardı. Yeni siyasal düzen için ise, değişmiş duyu organları ve bedensel alışkanlıklarıyla, farklı bellek ve güdüleriyle, tümüyle yeni bir insan türü gerekiyordu. Ve bu insanı yaratmak da kültürün göreviydi.

“Kültür”ü kinik biçimde ülke içi iktidar mücadelesinde bir silah olarak kullanan Mao’nun Grotesk Kültür Devrimi, bu dersi feci şekilde yanlış öğrenmişti. Öte yandan, bazı anti-kolonyal liderler derslerini iyi çalışmışlardı; kolonyalist kültür, kolonyalist hükümetin çevresini, aşılmaz bir hendek gibi sarmalıyor olmalıydı. Perukalı ve cüppeli beyaz yargıçların yerlerine perukalı ve cüppeli siyah yargıçları geçirmenin tek başına bir anlamı yoktu. Ama aynı liderler kültürün, toplumsal dönüşümün bir muadili olabileceğini hayal edememişlerdi. İrlandalı ulusalcılar, sadece kırmızı kutuların yerlerine yeşillerini koymak için savaşıyorlardı. Siyah Güney Afrikalılar, sadece siyah Güney Afrikalı olma hakkı için savaşıyorlardı. Bu insanların derdi, kimlik siyaseti denilen şeyden çok daha fazlasıydı.

Feminizm gibi, sözcüğün geniş anlamındaki kültürü, isteğe bağlı bir seçenek olarak algılamayan hareketler de vardı. Aksine, kültür, feminizmin siyasal taleplerinin ve bu talepleri biçimlendiren söyleminin tam merkezinde yer alır. Burada değer, konuşma, imge, deneyim ve kimlik, diğer tüm et-

nik ya da cinsel siyasetlerde olduğu gibi, siyasal mücadele-
nin dilini oluştururlar. Duygulanım ve temsil biçimleri, uzun
vadede, en az çocuk bakımı için yapılacak ekonomik yardım
ve erkeklerle eşit ücret ödenmesi kadar önemlidir; siyasal
kurtuluş projesinin hayati bir parçasıdır. Bu durum, gele-
neksel sınıf siyaseti için o derece geçerli olmamıştır. Victoria
İngiltere'sindeki fabrika işçileri, işten önce hep birlikte Sha-
kespeare çalışmak için şafak vakti kalkıyor ya da çalışma
hayatlarını ve yerel kültürlerini yansıtan değerli nüshaları
saklıyor olabilirlerdi. Ama kültürel etkinliğin bu türü, cinsi-
yetçi imgeleme karşı verilen mücadelenin feminizme içkin
oluşu gibi, daha yüksek ücret ve daha iyi çalışma koşulları
için verilebilecek bir mücadeleye içkin değildi.

Buna karşın, deneyim ve kimlik sorunlarını siyasal bağ-
lamlarından koparan kültürel siyaset biçimleri de vardı. Me-
sele, siyasal dünyayı değiştirmek değil, onun içerisindeki
kültürel ortamı güvence altına almaktı. Bazen, kültürel siya-
set, başka tür bir siyaset olanağından yoksun bırakıldığınız-
da elinizde kalan tek seçenekmiş gibi gözüküyordu. Örne-
ğin, Kuzey İrlanda'da, Katoliklerle yıllar boyunca muktedir
çoğunluk olmanın sefasını sürmüş olan Protestanlar arasın-
daki çatışma, neden sonra kurnazca bir orta sınıf manevra-
sıyla, iki "kültürel gelenek" arasındaki saygılı ilişkiler soru-
nuna indirgendi. Yalnızca birkaç yıl önce "Papa'yı kovun!"
ve "Taigleri yakın!"* diye haykırmakta olan Birlikçiler, İr-
landa'da Britanya iktidarını bu kez aniden toplumun kenar-
ındakiler, dinamik azınlıklar ve kültürel çoğulculuk adına
savunmaya başlıyordu. Amerika'da etnisite kimi zaman yal-
nızca Amerika'nın kendi içindeki azınlıklar anlamına geli-
yordu, ABD'nin başını çektiği sistemin sefil bir varoluşa
mahkum ettiği dünyanın dört bir yanındaki milyonlar anla-
mına değil. Uluslararası siyasetten çok yurtiçi kültürü anla-
mına geliyordu. Dışarı, ABD için hâlâ bir tür ezoterik kav-
ramdı; oradaki bazı sinir bozucu bölgeleri hizaya getirmek
için ciddi miktarda enerji harcıyor olma gerçeğine rağmen.

* "Taig", İskoç ve İrlandalı Katolikler için kullanılan aşağılayıcı bir terimdir.

“Kültür”, hem gündelik, hem de akademik olabilen kaygan bir terimdir. Parlak renkli bir dergi ilavesi, kültüredür; onun gözlerinizin önüne serdiği bir deri bir kemik Afrikalıların imgeleri de öyle. Belfast’ta ya da Bask ülkesinde, kültür, uğruna öldürmeye ya da –bir parça daha az ateşliyeseniz– ölmeye hazır olduğunuz bir şey anlamına gelebilir. U2’nun erdemleri üzerine bir ağız dalaşı da olabilir. Kültür yüzünden yakılarak öldürülebilirsiniz ya da kültür meselesi hayatınıza yalnızca Raphael-öncesi tarzı o alımlı gömleği giyip giymeme sorunu olarak girebilir. Aynı seks gibi, kültür de, kendisini küçümsemekten yalnızca kendisini abartarak kurtulabileceğiniz türden bir fenomendir. Bir anlamda, yaşama nedenimiz, hayatı anlamlı kılma eylemimizin kendisi ve soluduğumuz toplumsal havadır; bir başka anlamda ise, hayatlarımızı en derinden şekillendiren şey olmaktan çok uzaktır.

Ancak, günümüzde kültürün önemini abartmak için uydurulabilecek birçok bahane mevcut. Kültür 1960’larda kapitalizm için daha hayati bir önem taşımaya başlamışsa, 1990’larda da onun neredeyse ayrılmaz bir parçasına dönüştü. Bu, aslında postmodernizm dediğimiz şeyin de bir parçasıdır. Aktör Başkanların, erotik cazibesi yüksek metaların, siyasal spekülâtörlerin ve multi-milyon dolarlık bir kültür endüstrisinin dünyasında kültür, ekonomik üretim, siyasal egemenlik ve ideolojik propaganda, sureti olmayan yek bir bütünün içinde erimiş gözüküyordu. Kültür, hep işaretler ve temsil biçimleriyle ilgili olagelmmişti; ama artık mütemadiyen kendisine bakan bir ekranın karşısında eyleyen, onun yaptığı her şeyi muazzam boyutlardaki bir mega-metne işleyen, onun kendisini her saniye her noktada yeniden üreten dünyasının aynadaki hayaletimsi imgesini şekillendiren bir toplumumuz vardı. Buna kompütörizasyon deniyordu.

Aynı zamanda, kimlik anlamındaki kültür daha da ısrarlı bir gelişim göstermişti. Sistem tek tip bir kültürü gezeğenin her yanına yaymaya çalıştıkça, erkekler ve kadınlar kendi uluslarının, bölgelerinin, yörelerinin ya da dinlerinin kül-

türünü daha cansiperane biçimde savunmaya başladılar. İç karartıcı tarafından bakıldığında, bunun anlamı, kültürün bir katmanda daraltılması durumunda, bir diğerinde daha fazla yayılıyor olmasıydı. İlimlilik, bağnazlıkla karşılık görüyordu. Köksüz reklamcılar jetlerle gökyüzünde oradan oraya uçarlarken, habersizce üstlerinden geçtikleri büyük kitleler, kendileriyle aynı gökyüzü parçasını paylaşmayanları insan olarak bile görmüyorlardı.

Kapitalizm, her zaman çok çeşitli yaşam biçimlerini rasgele bir araya getirmiştir; bu, çeşitliliği garip bir şekilde kendi içinde bir erdem zanneden gaflet uykusundaki postmodernistlerin dikkatini çekmesi gereken bir olgudur. “Dinamik”i her zaman olumlu bir terim addedenlerin, kendi düşüncelerini, bir kez de insanlık tarihinin bugüne kadar gördüğü en dinamik biçimde yıkıcı olan üretim sisteminin ışığında, yeniden gözden geçirmeleri gerekebilir. Ama bugün artık geleneksel cemaatlerin parçalanmasıyla, ulusal bariyerlerin yıkılmasıyla, devasa göç dalgalarının üretilmesiyle birlikte, bu acımasız erime sürecinin hızlandırılmış bir versiyonuna tanıklık etmekteyiz. Fundamentalizm biçimine bürünmüş kültür, bu mahvedici karışıklıklara tepki olarak şahlanmıştır. Başımızı çevirip baktığımız her yerde, kendileri olabilmek için olağanüstü uzaklıklara gitmeye hazır olan insanlar görmekteyiz. Bu kısmen öteki insanların, kendi etkinlikleri üzerinde gayrimeşru bir kısıtlama aracı olarak algıladıkları “kendisi olmak” düşüncesini terk etmiş olmalarındandır.

Fundamentalizmi yerinden kıpırdatmak aşırı zor bir iştir; bu da bizi kültürün istenilen her şekle girebilen, Doğa’nın ise her zaman sabit olduğu varsayımına karşı uyarmalıdır. Bu, gözleri sürekli olarak, toplumsal ve kültürel olguları “doğallaştıran” kimselerin üzerinde olan ve dolayısıyla değişebilir olanın kalıcı ve kaçınılmaz gözükmesini sağlayan postmodernistlerin bir başka dogmasıdır. Aynı postmodernistler, Doğa’yı değişmez bir bütün olarak anlayan bu görüşün bizzat kendisinin bile, Wordsworth’un zamanından bu yana çok değiştiğini fark edememiş görünürler. Açıkça Dar-

win-öncesi, teknoloji-öncesi bir dünyada yaşadıklarını sandıkları için; Doğa'nın, bazı bakımlardan, kültürden çok daha esnek bir şey olduğunu görmeyi başaramazlar. Oysa tarih bize, dağları dümdüz etmenin, ataerkil değerleri değiştirmekten çok daha kolay olabildiğini göstermiştir. Koyun kopyalamak, şovenistleri önyargılarından vazgeçmeye ikna etmenin yanında çocuk oyuncağıdır. Kimlik endişeleriyle sarmalanmış fundamentalistleri hiç hesaba katmasak bile, kültürel inançları köklerinden söküp atmak, koca ormanları sökmekten çok daha zordur.

1960'ler ve 70'lerde Marksizm'in eleştirisi olarak başlayan şey, 80'ler ve 90'larda küresel siyasetin toptan reddi olarak son bulmuştu. Uluslarüstü şirketler yeryüzünün bir köşesinden diğerine yayıldıkça, entelektüeller evrenselliğin bir yanılsama olduğu konusunda daha gür bir sesle ısrar ediyorlardı. Foucault, Marksist iktidar kavramlarının sınırlı olduğunu ve çatışmanın fiilen her yerde olduğunu düşünüyordu; buna mukabil, postmodern filozof Jean Baudrillard, Körfez Savaşı'nın gerçekten vuku bulduğundan bile şüphe ediyordu. Bu arada, eski sosyalist militan Jean-François Lyotard, galaksiler arası seyahat, kozmik entropi ve dört milyon yıl sonra güneşin enerjisinin bitişinden sonra insanlığın yeryüzünden kitlesel kaçıışı gibi konularda yaptığı araştırmalarına devam ediyordu. Büyük anlatılardan hazzetmeyen bir filozof için, bu dikkat çekici genişlikte bir perspektifti. Muhalif zihninin yavaş yavaş karanlığa gömülmesi böyle bir şey olsa gerekti. Bazı açılardan, radikal çatışma, radikal şıklığa dönüşmüştü. Neresinden bakarsanız bakın, bir zamanların radikal düşünürleri yelkenlerini rüzgara göre ayarlıyorlar, favorilerini tıraş ediyorlar ve iddialarını küçültüyorlardı.

60'ların militan siyasal figürlerinin çoğu iflah olmaz iyimserlerden oluşmuştu; yeterince yoğun bir şekilde arzulu yorsanız, istediğinizi elde edebilirdiniz. Ütopya Paris'in kaldırım taşlarının altında yatıyordu. Barthes, Lacan, Foucault ve Derrida gibi kültür düşünürleri hâlâ bu ütöpik itkiyi içlerinde hissediyorlardı; ama artık bunun pratiğe dökülebilece-

ğine inanmıyorlardı. Arzunun boşluğu, hakikatin olanaksızlığı, öznenin kırılmalılığı, ilerleme yalanı, iktidarın her yere yayılmışlığı, ütopyadan ölümcül tavizler vermeyi gerektiriyordu. Perry Anderson'un çarpıcı biçimde yazdığı gibi: Bu düşünürler "anlamı yerle bir ettiler, hakikati istila ettiler, etik ve siyaseti arkadan vurdular ve tarihi yok ettiler".* 1960'ların yenilgisinden sonra, yapılabilir tek siyaset biçimi, şimdi ve burada olan bir sisteme karşı parça parça direnmek gibi gözüküyordu. Sistem aksatılabilirdi ama toptan tasfiye edilemezdi.

Tabii bu arada, erotik yoğunlukta, sanatın aldatıcı zevklerinde, işaretlerin hoş tenselliğinde alternatif ütopyalar bulabilirdiniz. Bunların hepsi, daha genel bir mutluluk vaat ediyordu. Tek sorun, bu mutluluğun asla gelmeyecek olmasıydı. Ortalıktaki ruhsal hava, paradoksal bir şekilde liberter kötümserlik olarak adlandırılabilirdi. Ütopya için duyulan arzudan vazgeçilmemeliydi ama onun bekası için onu gerçekleştirmeye çalışmaktan daha ölümcül bir şey de olmazdı. *Status quo*'ya karşı amansız bir direnç gösterilmeliydi ama alternatif değerler adına değil –mantıksal olarak olanaksız bir manevra. Bu büyü bozma hareketi, yerini geç dönem postmodern düşüncenin tam kurumsallaşmış kötümserliğine bırakacaktı. İnsanlık tarihinde bir nebze olsun ilerleme yaşanmış olduğu önermesi, birkaç yıl içerisinde, düzenli olarak anestezipler ve tuvaletler arasında mekik dokuyanların o sindirici tepeden bakışlarıyla karşılanacaktı.

Geleneksel olarak, evrensel bağlamda düşünen siyasal sol, tevazuyla küçük parçaları tercih eden de muhafazakar sağ olagelmıştır. Şimdi ise, bu roller alabildiğine değişmiştir. Sağ muzaffer bir eda ve büyük bir cüretle yeryüzünün şeklini yeniden tasarlarlarken, kültürel sol ruhsuz bir pragmatizme geri çekilmiştir. Kültür düşünürlerinin, tarihin büyük anlatılarının sonunun nihayet geldiğini ilan etmesinden kısa bir süre sonra, sermaye ile Kuran –ya da aynı metnin kötü bir

* Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra, 1983, s. 91.

karikatürü– arasındaki savaşta benzer anlatıların çok çirkin bir versiyonu türetilmişti. Büyük anlatıyı kamulaştırmak yerine tamamen yok etmek, artık bu kez Batı’nın düşmanlarının isteği idi. Yerden çok yükseklerdeki ofislerinde oturanların değilse bile bazı Batılı liderlerin, böğürlerine saplanan sinsi bir nostalji sancısıyla sosyalizm dönemini özlemeleri oldukça anlaşılabilir bir durumdu aslında. Zira sosyalizmi zamanında öylesine hınçla hırpalamamış olsalardı, belki de intihar bombacılarını üreten bazı haksızlıkları ortadan kaldırabilirdi.

Kültürel solun bu geri çekilişi elbette yalnızca onun kendi hatası değildi. Sol, tam da siyasal sağ çok hırslı olduğu için böylesine ürkekleşmişti. Kendi enternasyonalist zemini de dahil olmak üzere tüm zemini altından çekilmiş, üzerinde durabileceği bir tutam sarsak düşünceyle kalakalmıştı. Ancak bu durum, anti-kapitalist hareketin orta çıkışıyla birlikte, kültürel sol için makul bir bahane olmaktan çıktı. İçerdiği tüm kafa karışıklıkları ve muğlaklıklara rağmen, bu dikkat çekici kampanyanın bize gösterdiği şey, küresel düşünmenin illa totaliter olmayı gerektirmeyeceği idi. Yerel eylemler, gezegensel perspektiflerle birleştirilebilirdi. Kültürel soldakilerin çoğu ise, kapitalizmin yerine ne konulabileceğini bulmaya çalışmak şöyle dursun, onun adını anmaktan bile çoktan vazgeçmişlerdi. Cinsiyet ya da etnisiteden bahsetmek yeterliydi; kapitalizmden bahsetmek fazla “bütüncüleştirci” ve “ekonomistçe” idi. Bu özellikle, canavarın tam göbeğinde yaşadıkları için onu tam olarak görmekte zorluk çeken ABD’li kuramcılarının çizgisiydi. Yakın döneme ait beslenebilecekleri bir iki sosyalist anıya sahip olmalarının bir faydası olmuyordu.

Aslında, 1960’lardan 1990’lara geçiş süreci, bir bakıma kuramı meselenin özüne daha fazla yaklaştırdı. Yapısalcılık, hermenötik ve benzerlerinin keskin soyutlamaları, yerini postmodernizm ve post-kolonyalizmin daha elle tutulur gerçekliklerine bırakmıştı. Post-yapısalcılık bir düşünce akımıydı ama postmodernizm ve post-kolonyalizm gerçek hayata dair oluşumlardı. En azından dünyada söylemden daha

fazlası olduğuna inanan o sıkıcı kuramsal dinazorlar için, yüzer-gezer gösterenleri çalışmak ile Hindu ulusalcılığını ya da alışveriş merkezi kültürünü araştırmak arasında bir fark vardı. Ne var ki, aslında memnuniyetle karşılanması gereken bu somuta geri dönüş hareketi, hemen her insani fenomen gibi, tamamıyla olumlu değildi. Bir kere, sadece dokunabildiği, tadabildiği ve satabildiği şeylere inanan bir topluma özgüydü. Sonra, eski dönemin daha *rechérché* (az bulunur) düşüncelerinin çoğu, aslında yalnızca görünüşte toplumsal ve siyasal hayattan kopuktu. Dili deşifre etme sanatı olan hermenötik, bize göz kamaştırıcı biçimde açık olandan şüphe etmeyi öğretti. Yapısalcılık, bize toplumsal davranışa hükmeden ve böylece o davranışın daha az doğal ve kendiliğinden görünmesini sağlayan gizli kodlar ve kalıplara ilişkin bir kavrayış yetisi verdi. Fenomenoloji, yüksek kuram ile gündelik deneyimi birleştirdi. Alımlama kuramı, okurun edebiyattaki rolünü inceliyordu ama gerçekte popüler katılımcılığa dair daha geniş bir siyasal kaygının parçasıydı. Pasif edebiyat tüketicisi, yerini yaratım sürecine katılan aktif okura bırakmalıydı. Sır nihayet açığa çıkmıştı; yazının varoluşu için okurlar da yazarlar kadar hayati öneme sahipti ve uzun süre onuru ayaklar altına alınmış, adam yerine konmamış bu okur sınıfı, nihayet siyasal kılıçlarını kuşanma fırsatı buluyordu. Eğer “Tüm iktidar Sovyetlere!” söylemine küflü bir halka takılacak olsaydı, oraya en azından “Tüm iktidar okurlara” yazılabilirdi.

Son dönemde, özellikle Amerika’da, gelişmiş olan şey, bir tür anti-kuramdır. Tam da Amerikan hükümeti sahip olduğu kas gücünü daha önce hiç olmadığı kadar küstahça kullandığı sırada, bazı kültür kuramcıları “kuram” sözcüğünü itiraz edilebilir bulmaya başladılar. Kurama, erkek aklının buyurgan bir dayatması olduğu gerekçesiyle şüpheyile yaklaşan bazı radikal feministler için söz konusu olan zaten hep bu olagelmışti. Kuram, birbirleriyle, yazdıkları çok-hecelilerin uzunluklarını yarıştıran birtakım sığ ve duygularının esiri erkekten ibaretti. Ancak anti-kuram, kuramla ilgisi olan her şeye karşı olmaktan fazlasıdır. Öyle olmasaydı,

Brad Pitt ve Barbara Streisand da anti-kuramcılar olarak nitelendirilebilirlerdi. Anti-kuramcılık, kurama dair, kuramsal olarak ilginç bir şüphecilik anlamına gelir. Anti-kuramcı, çiğneyebileceğiniz her tür zararlı yiyeceği yemeniz için size karmaşık tıbbi gerekçeler sunan bir doktor ya da zina işlemeniz için size alt edilemez argümanlar üreten bir teolog gibidir.

Richard Rorty ve Stanley Fish gibi anti-kuramcılar için kuram, yaşam tarzınızı gerekçelendirme biçiminizdir.* Size, hayatta yaptıklarınıza dair gerekçeler verir. Ama bu, anti-kuramcılar için ne olanaklıdır, ne de gerekli. Yaşam tarzınızı kuramla gerekçelendiremezsiniz; çünkü kuram yaşam tarzınızın bir parçasıdır, ondan ayrı tutulabilecek bir şey değil. Neyin sizin için meşru bir gerekçe ya da geçerli bir düşünce olduğu, yaşam tarzınızın kendisi tarafından belirlenecektir. Dolayısıyla kültürler gerekçelendirilemezler. Sadece ne yapıyorlarsa, onu yaparlar. Şu ya da bu davranışınızı gerekçelendirebilirsiniz ama bir bütün olarak yaşam tarzınız ya da inanç sisteminiz için gerekçeler üretemezsiniz. Bunu yapmaya çalışmak, Peru'nun kötü bir şey olduğunu söylemek kadar tuhaf olurdu.

Bu, aslında Ortaçağ'da fideizm (inancılık) sapkınlığı olarak bilinen şeyin en son biçimidir. Hayatınız, akli sorgulamalara kapalı olan belirli inançlar üzerine kuruludur. İman, akıldan tamamen farklı bir düzlemde hareket eder. İnançlarınızı herhangi bir akli zemine dayanarak seçmemişsinizdir; aksine, adeta suççuğu hastalığı gibi, onlar sizi seçerler. Sizinle öylesine bütünleşmişlerdir ki, gayret etseniz bile onlar üzerinde bir karar veremezsiniz. Kültür, gerekçelendirilebilir ya da gerekçelendirilmesi gereken türden bir şey değildir; kültürü gerekçelendirmek, ayak tırnaklarınızı neden kestığınızı, her biri bir diğerinden süslü bir dizi çapraşık metafizik açıklamayla desteklemek gibidir. Ve bu, kültürleri yargılamak için hiçbir akli zeminin olmadığı anlamına da

* Örneğin bkz. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, 1989, ve Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford, 1989.

gelir. Benim kültürümle sizinki arasında bir yargılama yapmam; çünkü benim yargım benim kültürümün içerisinden tanımlanmaya mahkumdur, dışarısındaki tarafsız bir noktadan değil. Dışarıda tutunacak bir dal yoktur. Yani, ya içerideyiz ve yargıya dahiliz ya da dışarıdayız ve konu dışıyız.

Neyse ki, her yaptığımızı kuramsal açıklamalarla desteklememiz gerekmiyor; zaten bunu yapmak da olanaksızdır. Kültürümüz bizim temel yapı malzememiz olduğuna göre, böyle bir şeyi yapabilmek için, derilerimizden soyunmamız, kendimizi dışımızdaki başka nesneleri görürken görmemiz, bizi her şeyden önce insan özne yapan güçler üzerinde düşünmemiz gerekir. Yani, kendimizi, sanki biz orada değilmişiz gibi incelememiz gerekir. Ama meseleye 'dışarıdan bakabilmek için, kendimizi, kendi kültürümüzün ipleriyle bu şekilde tavana asmamız olanaksızdır. Bu şekilde yaşam tarzımızın bütüncül, gerçek bir eleştirisini yapamayız; çünkü eleştiri yapabilmek için evvela bizim orada olmamız gerekir. İnsanlar olarak sadece kendi tikel kültürümüz bağlamında düşünebildiğimiz için, öylesi bütüncül bir eleştiri bizim için her halükârda anlaşılmaz olacaktır. Öylesi bir eleştiri ancak deneyim kategorilerimizin tamamen ötesinde bir yerden, mesela bıkıp usanmadan kültürel alışkanlıklarımızı gözlemlemiş olan okuryazar bir zebanın hakkımızda tuttuğu notlardan çıkabilir. Ne olduğumuza dair kökten bir eleştiri, bizi ıskalamak zorundadır. En azından gündelik dilimizle kesinlikle kesişemez.

Tüm bu durum, bir açıdan ürkütücü, bir diğer açıdansa avutucudur. Ürkütücüdür; çünkü kültürümüzün sağlam bir dayanaktan yoksun olduğu anlamına gelir. Puşkin'e ya da ifade özgürlüğüne değer verişimiz, tümüyle olumsaldır. Sadece bu tür şeylere hayranlık duyan bir kurgunun içine doğmuş bulunuyoruz. Pekala bunun tersi de olabilirdi ve dünyanın başka yerlerinde öyledir de. Keder, merhamet, dik üçgenler ya da herhangi başka bir kavramın kültürel anlamda eşit derecede olumsal olup olmadığını saptamak daha da güç olabilir. Neden kadeh kaldırıp birbirimizin sağlığına sülfürik asit içmediğimiz gibi şeylere eğildiğimizde, resim iyice bulanıklaşmaya başlar. Yaptığımız birçok şeyi, işte bu

çeşit bir hayvan olduğumuz için yaparız, rahibe ya da Makedonyalı olduğumuz için değil. Her neyse, buradaki asıl düşünce, hiçbir şeyin mevcut haliyle olduğu gibi olması gerekmediği ve dolayısıyla şeylerin oluş biçimlerinin en derin düzeyde gerekçelendirilmesi gerekmediğidir.

Bu düşünce bir nebze olsun avutucuysa, kısmen bizi bir yığın yorucu zihinsel işe gark olmaktan kurtardığı, kısmen de kültürümüzde gerekçelendirmesi oldukça güç birçok şey olmasındandır. Bu bakış açısından, işkencenin de, tenis oynamak gibi, öylesine yapmış bulduğumuz bir şey olup olmadığı çok açık değildir. Eğer bu yapmamamız gereken bir şeyse bile, ki elbette anti-kuramcılar da buna katılacaklardır, yapmamamızı gerektiren nedenlerin kendileri kaçınılmaz olarak olumsuzdur. Bu nedenlerin insanların oluş biçimiyle hiçbir ilgisi olamaz; zira insan denilen hayvanın tikel bir oluş biçimi yoktur. Sadece, kafalarını baş aşağı suya batırıp uzun süreler tutmak suretiyle insanları itirafa zorlamayı onaylamayan bir kültüre her nasılsa ait olmuş bulunuyoruz; tüm mesele bundan ibarettir. Ve elbette kültürümüzün bu görüşü benimsemekte haklı olduğunu düşünüyoruz; ama böyle düşünmemizin nedeni de, yine ona ait oluşumuzdur.

Bu tür konularda tamamıyla göreciliğe kayacak ve eğer geleneginizde işkence bir şekilde varsa, size hadi elinize kuvvet diyecek kadar cüretkar düşünürlerin sayısı fazla değildir. Çoğu, dereceleri değişebilen bir gönülsüzlük ve buna ilaveten liberal suçluluk duygusuyla, işkencenin bu tür geleneklere sahip insanlar için de yanlış olduğunu söyleyeceklerdir. Ikisinden birinin seçilmesi gerekseydi, çoğu insan, zulmün savunucusu olarak görülmektense kültürel emperyalist yafatası yemeyi tercih edecektir. Anti-kuramcılara göreyse, gerçekliğin kendisinin, işkencenin takdire şayan mı, yoksa tiksinc mi olduğu konusunda hiçbir görüşü yoktur. Aslında, gerçekliğin hiçbir konuda hiçbir görüşü yoktur. Ahlaki değerler, başka her şey gibi, raslantısal şekillenişle, kültürel geleneklerin yüzer-gezerliğiyle ilgili bir meseledir.

Ancak bundan ürkmeye gerek yoktur; zira insan kültürü gerçekten yüzer-gezer değildir. Tabii bu bir yere çapayla sıkı-

ca sabitlendiği anlamına da gelmez. Böyle düşünmek, aynı yanıltıcı metaforun öteki aşırı ucuna kaymak olurdu. Oysa yüzer-gezer tasviri, yalnızca sabitlenebilme olanağı olan bir şey için kullanılabilir. Bir bardağa, salt masaya çelik halatlarla bağlı olmadığı için, “yüzer-gezer” diyemeyiz. Kültür serbestçe yüzer gibi görünür sadece; çünkü nasıl olduysa bir zamanlar kendimizi Tanrı, Doğa ya da Akıl gibi sağlam bir dayanağa çivilenmiş gibi düşünme eğilimine girmiştik. Ama bu bir yanılsamaydı. O zaman için doğrudu da şimdi yanlış gibi bir şey söz konusu değil; baştan beri yanlış bir düşünme biçimiydi bu. Bugün bizler, yollarının üzerindeki yüksek bir köprüyü geçmekteyken, aniden aşağıda yüzlerce metrelik bir uçurum olduğunu fark edip paniğe kapılan insanlar gibiyiz. Sanki artık ayaklarımızın altındaki zemin sağlam değil gibidir. Ama aslında sağlamdır.

Bu, modernizm ile postmodernizm arasındaki temel farklılıklardan biridir. Modernizm, insan varoluşunun sağlam temelleri olduğu zamanları hatırlayabilecek kadar yaşlıydı (ya da tüm bunlar kendi hayal ürünüydü) ve hâlâ bu temellerin bir çırpıda kabaca kapı dışarı edilmesinin şokunu yaşıyordu. Modernizmin bu derece trajik bir mizaca sahip olmasının bir nedeni de bu şoktur. Mesela Samuel Beckett’in oyunlarında, kurtuluşa dair hiçbir inanç yoktur; ama yine de ona dehşetle ihtiyaç duyan bir dünya portresi resmedilir. Elde avuçta hiçbir aşkın teselli olmasa bile, gözlerini şeylerin katlanılmaz taraflarından çekmeyi reddeder. Ancak bir müddet sonra, bunun sızısını içinde gerçekten hiçbir kurtuluş ve hatta kurtarılacak hiçbir şey olmayan bir dünya portresi çizerek hafifletebilirsiniz. Bu, postmodernizmin post-trajik dünyasıdır. Postmodernizm, hakikatin, kimliğin ve gerçekliğin var olduğu (ortada en azından böyle bir söylenti vardı) zamanları hatırlamak için fazla gençtir ve dolayısıyla ayaklarının altında baş döndürücü bir uçurum varmış gibi hissetmez. Bünyesi temiz havaya alışık olduğu için, başı kolay kolay dönmez. Kesik organ sendromunun (phantom limb syndrome) tam aksine, bir şeyler eksikmiş gibi görünür ama her şey tastamam yerindedir. Burada sadece aldatıcı bir

metaforun mahkumları konumundayız; aynı bizim dünyanın üzerinde durduğumuz gibi, dünyanın da bir şeylerin üzerinde durması gerektiğini hayal ederiz. Ayaklarımızın altındaki kaygan buz yerini pürüzlü bir zemine bırakmış değildir; zemin aslında zaten hep pürüzlüydü.

Yürümek için hâlâ emekleme sandalyesine ihtiyacı olduğunda ısrar eden küçük çocuklar gibiyiz; oysa desteksiz yürümemiz için ihtiyacımız olan tek şey, kışklarımıza atılacak birer tekme ve annemizin suratlarımıza yeter artık bunlara ihtiyacın yok diye haykıracak çılgılığıdır. Metafizik desteklerimizi bir kenara bırakmamız, bu desteklerle yürümeye çalışmanın geçmişte hiçbir şeyi değiştirmemiş olduğu yolundaki önemli gerçeği keşfetmemize bağlıdır. Ancak bunu kabul edebilirsek, tam anlamıyla metafizik-sonrası, yani özgür oluruz. Ne var ki, Nietzsche'nin kulağımızı çekmesi boşuna değildir; Tanrı'yı öldürdük ama ölü bedenini bir yerlere gizleyerek o sanki hâlâ yaşıyormuş gibi davranmaktan geri kalmadık. Postmodernizm, bizi, temelleri paramparça etmekle zincirlerimizden başka bir şey kaybetmeyeceğimiz gerçeğini kabul etmeye teşvik eder. Artık her istediğimizi, onu gerçekleştirmek için bir yığın hantal metafizik yükü taşımaya gerek kalmadan, yapabiliriz. Uçuş için sıraya girip bagajlarımızı teslim ettik, artık ellerimiz serbest.

Ancak yine de, Fish ve Rorty gibi anti-kuramcılar, bir sabitleme türünü rahatlıkla bir diğerrinin yerine geçirebilirlerdi. Dünyanın temeli olan şey, bugün Tanrı ya da Doğa değil, kültürdür. Tabii, bu çok sarsılmaz bir temel değildir; zira kültürler değişebilirler ve birçok çeşitleri vardır. Ama gerçekten bir kültürün içerisindeyse, onun içinden dışarıya bakamayız; o nedenle kültür, en az Hegel için Akıl'ın olduğu kadar temel niteliği taşır. Aslında, onun ötesine bakabiliyor olsaydık bile, gördüğümüz şeyin kendisi yine kültür tarafından belirlenmiş olurdu. O halde kültür, inişli çıkışlı bir dip çizgidir; ama yine de bir dip çizgidir. Köklerimizdeki en uç noktaya kadar uzanır. Bize doğal olarak geleni değil, kültürel olarak geleni yaparız. Doğa'yı değil, Kültür'ü takip ederiz. Kültür, inceleyemeyeceğimiz kadar derinlere işlemiş

olan bir kendiliğinden alışkanlıklar kümesidir. Bu da, onu eleştiriden muaf tutar.

Hayattaki en derin teslim oluşlarımızın aslında ne kadar keyfî dayanaklar üzerine kurulu olduğunu kabul ederek, onlarla alay edebiliriz belki ama bu onların üzerimizdeki boyunduruğunu gerçekten gevşetmeye yetmez. Alay, inanç kadar derinlere inmez. Böylece Kültür yeni Doğa olur; ki bu onu bir şelaleden daha fazla sorgulanabilir bir şey olmaktan çıkarır. Şeyleri doğallaştırmak, yerini şeyleri kültürelleştirmeye bırakır. Her iki şekilde de, şeyler kaçınılmazmış gibi algılanırlar. Çıkarcılığın, sokak kanunlarının hakim olduğu bir çağda, herkes şeyleri “doğallaştırma” stratejisini kapmış olduğuna göre, yaşam tarzınıza meşruiyet kazandırmak için artık daha farklı, daha fazla rağbet görebilecek bir yol bulmanız gerekir. İşte bu da, kültür kavramıdır. Kültürler olumsal ise, her zaman değişebilirler; ama bütün olarak değiştirilemezler ve ayrıca onları değiştirme nedenlerimiz de olumsaldır.

Peki bu argümandan nereye varabiliriz? Buradan pekala, zamanı ileriye doğru akan bir şerit gibi tasarlamak ya da öteki insan bedenlerini kişiler olarak algılamak gibi kültürel alışkanlıkların, kendimizi onların dışarısında düşünmemizi olanaksız kılacak kadar derinliklerimize işlemiş olduğunu öne sürebiliriz. Ama aynı şeyi, gece kıyafeti giymeyen müşterilerin sosisli sandviç stantlarına yanaşmalarını yasaklamak ya da yoksul ulusların borçlarının silinmesini reddetmek için söylemek hayli güçtür. Anti-kuramcıların bu aşamada başvurduğu hile, bu iki vaka türünü birbirinin aynıymış gibi göstermeye çalışmaktır. Ve bu, bizi, bedenlerimizden dışarı ne kadar çıkamıyorsak, NATO’dan dışarı da o kadar çıkamayız sonucuna götürür. Bir başka anti-kuramcı strateji de, kültürümüzün kökten bir eleştirisine girişebilmemiz için, onun ötesinde bir yerlerde, yani bir tür olanaksız Arşimet noktasında durmak zorunda olduğumuzu iddia etmektir. Bu yaklaşımın göremediği şey, durumumuz üzerinde eleştirel şekilde düşünmemizin de, durumumuzun bir parçası olduğu gerçeğidir. Bu, bizim dünyaya ait oluş biçi-

mimize has bir özelliktir. Bu, buzdolabı ışığının mekanizmasıyla işleyen, orada olmadığımız zaman bile kendimizi incelemeye yönelik olanaksız bir çaba değildir. Geri dönüp araştırmacı gözlerle kendimize bakmak, bizim için kozmik uzaya ya da denizdeki dalgaya bakmak kadar doğaldır. Bunu yapmak, bedenlerimizden soyunmamızı gerektirmez. Böylesi bir kendini-görüntülemek yetisine sahip olmasaydık, zaten bugüne kadar bir tür olarak hayatta kalamazdık.

Bu, diğer hayvanlarla aramızdaki karşılıklı yakınlıklara dair söylenebilecek olan her şeye karşın, onlardan gerçek anlamıyla ayrılıyor olmamızın temel nedenlerinden biridir. Bu, insanlar dünyayı yorumlarlar, hayvanlarsa yorumlayamazlar demeye gelmez. Gerçekliğe verilen her türlü duyusal tepki, ona ilişkin bir yorumdur. Böcekler ve maymunlar da kendi dünyalarını yorumlarlar ve onda gördükleri şeyler temelinde eylerler. Fiziksel duyularımız, yorum organlarımızdır. Bizi diğer hayvanlardan ayıran, bizim bu yorumları da yorumlayabiliyor olmamızdır. Bu bakımdan, bütün insan dilleri, meta-dildir. Konuşma dili, bedenlerimizin –duyumsal aparatlarımızın– dili üzerinde, ikinci dereceden dolayimli bir düşünüş biçiminden başka bir şey değildir.

Kültür kuramının dilin rolüne verdiği abartılı önem (melankolinin palyaçolar arasında yaygın olması gibi, bu durum da entelektüellere özgü bir hastalıktır), bu noktada çıkmaza girmiştir. En kaba ifadesiyle, bu dilsel enflasyonizm, dil ve deneyimin birbirinden ayrılamayacak şeyler oldukları noktasına kadar gider; sanki bugüne kadar hiçbir bebek karnı aç olduğu için ağlamamış gibi. Bebekte eksik olan şey, açlık deneyiminin kendisi değil, bu deneyimi, bir simgeleştirme eylemi dolayısıyla daha geniş bir bağlam içerisine oturarak, teşhis etme yetisidir. Ve ona bu yetiyi yalnızca kültür kazandırabilir. Dilin beraberinde getirdiği şey de, işte bu kültürdür. Dile sahip olsam bile, duyumsal deneyimim ondan fazlasını temsil eder. Beden, dilsel indirgemecilerin hayal ettiği gibi, salt gösterge sürecine indirgenebilir bir şey değildir. İnsan varoluşunda dilin rolünün bu derece abartılmasının bir kaynağı, felsefecilerin geleneksel olarak gerçek ço-

cukluk deneyimleri olmayan, büyümüş de küçülmüş tiplerden çıkagelmiş olması olabilir. Av köpeklerini ve atları genellikle insanlara tercih eden İngiliz aristokratları, hiçbir zaman dilsel enflasyonistlerin yanında saf tutmamışlardır.

Dil-öncesi küçük çocukların da pekala inançları olabileceği ve belirli gerekçelere dayanarak edimlerde bulunabileceği öne sürülebilir.* Yapamadıkları şey, kendilerine, inançlarının dayanaklı olup olmadığı ya da gerekçelerinin yeterince iyi olup olmadığı gibi ahlaki sorular sormaktır. Yalnızca dilsel bir hayvan, ahlaki olabilir. Bebeklik çağındaki çocuklar ve porsuklar iyi olduğunu düşündükleri şeyi arzulayabilirler ama iyi olanı arzulamak isteyemezler. Yine de, küçük çocukların bazı şeyleri tanıdıklarına, ayırt ettiklerine, araştırdıklarına, yeniden teşhis ettiklerine ve sınıflandırdıklarına tanık oluruz ve tüm bunları dilin yardımı olmadan yaparlar. Aynı şey insan olmayan hayvanlar için de öne sürülebilir. İnsan olmayan hayvanlar inançlara sahipmiş gibi davranırlar; tabii bu, onların sosyal demokrat ya da ortodoks Yahudi olabilecekleri anlamına gelmez. Bazı yunuslar, “Sörf tahtasını frizbiye götür” cümlesini, “Frizbiyi sörf tahtasına götür” cümlesinden ayırt edebiliyorlar, ki bu kimi dünya liderlerinin bile yapmakta güçlük çekebileceği türden bir kavramsal işlemdir.

Öyleyse, kendimiz üzerinde düşünmek, yani duyumsal yorumlarımızı yorumlamak, bizi biz yapan şeylerin bir parçasıdır ve bu, tam bir eleştirelilikle yürütülebilir. İçinde bulunduğunuz durumun kökten bir eleştirisini yapmak için, müthiş bir çaba sarf etmeye gerek yoktur. Irk ayrımcılığının haksız olduğunu takdir etmek için, olaylara metafizik bir dışsal boyuttan bakıyor olmak zorunda değiliz. Aslında bunu takdir edemeyeceğiniz yer, o dışsal boyutun ta kendisidir. Oysa, kendi kültürümüzün içerisinde, böyle bir takdir yetisi kazanmak için beslenebileceğimiz birçok unsur vardır. Anti-kuramcılar, kültürleri birbirlerinden daha az veya daha çok tutarlı görme hatasına düşerler. Öyle olunca da, yaptıkları eleştiri ya dışarıdan olur, ki bu durum kopukluk ya

* Bkz. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londra, 1999, böl. 4.

da anlaşılma-zlık sonucunu doğurur; ya da içeriden olur, ki bu durumda da eleştiri gerçek anlamıyla radikal olmaz. Ama bir kültüre yaklaşmanın, ötekileri eleştirmemizi sağla-yabilecek, birçok farklı ve birbiriyle çelişen yolu vardır. Batı'nın yaşam tarzına göre davranmak, Picadilly'e barikatlar kurmak kadar, o barikatları yıkmak anlamına da gelebilir. Dilimlenmiş ekmek ve krema, bir İngiliz kültürel geleneğini temsil ediyorsa, kadınların oy kullanma hakkı da bir diğeri-ni temsil eder. Kültürümüzden tamamen kaçamıyor olma-mız aslında iyi bir şeydir; zira eğer kaçabiliyor olsaydık, onu eleştiri süzgecinden geçirme gereği duymazdık.

Benzer bir şekilde, iki kültürü karşılaştırmak demek, kendinize ait bir kültürel duruş noktanızın olmaması an-la-mına gelmez. Kültürlerin kendi dışlarında olan bitenlere de bakabiliyor olduğu gerçeği, kültür denen şeyin bir parçası-dır. Kültürel sınırların, elektrikli tellerden çok, ufuk çizgile-ri gibi gözenekli ve belirsiz olması, yine kültür gerçeğinin bir parçasıdır. Kültürel kimliğimizden dışarı ve içeri kaçan sız-malar, kültürel kimlik olgusunun bizatihi kendi yapısından kaynaklanır; yoksa onaylanabilir bir doping ya da onayla-namaz bir kan kaybı değildir burada olan. Tabii ki, bir kül-türden diğeri-ne çeviri yaparken ciddi güçlükler olabilir. Ama bunu yapmak için, hayali bir Omega noktasında duru-yor olmanız, en az İsveççe'den Swahilice'ye çeviri yapmak için üçüncü bir dili kullanmanız kadar, gereksizdir. Bir kül-türün içerisinde bulunmak, bir cezaevinin içerisinde bulun-mak gibi bir şey değildir. Daha ziyade bir dilin içerisinde bu-lunmak gibidir. Diller, dünyaya içeriden açılırlar. Bir dilin içerisinde bulunmak, dünyadan karantinayla soyutlanmak değil, dünyaya fırlatılmaktır.

Öyleyse, anti-kuramcılar için mesele, kuramla ilgili tüm o kafa karıştırıcı yaygaraya bulaşmadan, yaptıklarımıza odaklanmaktır. "Derin" meşrulaştırmaları unutmaliyiz; de-rinlik bizim oraya koyduğumuz bir şeydir ve o şey döner; tahmin edilebileceği gibi, bizi dehşete düşürür. Artık eylem-lerimizi birtakım katı metafizik yollardan gerekçelendireme-yecek olduğumuz doğrudur; ama bu onları eleştiriye daha

açık hale getirmez çünkü bizi özeleştiriyeye davet edenlerin kendileri de eylemlerini gerekçelendirecek temellerden yoksundur. Dolayısıyla, derin konuşma söz konusu olduğu müddetçe, her zaman ateşkes ilan edebiliriz. Böylece felsefe, anti-felsefeye dönüşür. Bazı modern düşünörlere göre, yaptıklarınızla ilgili düşünmek, yaptığınız şeyi ciddi şekilde sekteye uğratabilir; aynı engelli koşuda yarışırken bacak kaslarınızın fizyolojisini düşünmenin tavsiye edilmeyecek bir davranış olması gibi. Yaptığınız şey üzerine düşünmek, engelli koşu için tehlikeli olabilir; ama düşünmek için yüksek maşlar alan adamların böyle bir çıkarıma varmaları tuhaf gözüküyor doğrusu.

Fakat, Nietzsche ve Freud'a göre, ancak edimlerimizin çoğu içeriğini baskılayarak insan öznelere olarak hareket edebiliriz. Anti-kuramcı olmak doğamızın gereğidir, olguları açığa çıkarmak için kurama ihtiyaç duysak bile. Elbette çok fazla baskılama, bizi hasta düşörecektir; ama bu derin biçimde anti-romantik olan görüş için, baskılama kendi içinde kötü bir şey değildir. O olmadan, konuşamaz, düşünemez ve eyleyemeyiz. Sadece kendimizi unutarak kendimiz olabiliriz. Bizim için doğal olan hatırlama değil, amnezidir. Ego, ancak kendisini oluşturan şeylere karşı zorunlu bir körlük içinde olduğu için egodur. Tarihi yapmak için, ilk olarak o kendi ürettiğimiz, lekelenmiş, kana bulanmış soykütüğünü silip temizlememiz gereklidir. Bir başka anlamdaysa, bu düşünce fazlasıyla romantiktir: Entelekt, kendiliğindenliğin ölümüdür. Etrafınızdaki dünya üzerinde duyarlı şekilde düşünmek de, Hamlet'in keşfettiği gibi, eylemi paralyze eder. Ya da, duyarlılığı anti-kuram vakasının altında yatan şeye tercüme etmek gerekirse: Yaşam tarzımız hakkında, medeniyetimizin üzerinde inşa edildiği barbarlık geleneği hakkında, haddinden fazla düşünmeye vardırarak kadar sormaya başlarsak, tüm iyi yurttaşların kendiliğinden yapması gereken şeyleri artık yapamayabiliriz.

1965'ten 1980'e kadar olan dönem, hiçbir şekilde devrimci kültörel fikirlerin yirminci yüzyıl Avrupa'sındaki ilk patlak verışı değildi. Söz konusu dönem, yarattığı tüm heye-

cana rağmen, yüzyılın başlarında kıtayı kasıp kavuran büyük modernizm rüzgarının gölgesinde kalmıştır. Eğer Avrupa kültürünü dönüştürmüş olan bir başka, hem de daha sivriri bir on beş yıl seçmek gerekirse, 1910'dan 1925'e kadar geçen süre hiç de fena bir seçim sayılmaz. Bu kısa aralıkta, Avrupa kültürü parçalanmış ve yeniden yapılmıştır. Bu, Pro-ust, Joyce, Pound, Kafka, Rilke, Mano, Eliot, Fütürizm, Sürrealizm ve daha birçok göz alıcı unsurun peyda olduğu bir dönemdir. 1960'larla kıyaslandığında, çalkantılı toplumsal değişimlerin de çağı olma özelliğiyle öne çıkar; zira, ikincisinde, ilkinde meydana gelen savaşlar, devrimler ve toplumsal ayaklanmalarla kıyaslanabilecek ölçüde hiçbir gelişme olmamıştır. 1960'lar ve 70'ler birtakım geçici solcu başkaldırı nöbetlerine tanıklık ettiyse, önceki dönem, tarihin ilk işçi devletinin doğumunu görmüştür. 1960'lar ve 70'ler, bir kolonyal devrimler çağı olduysa, 1910'dan 1925'e kadar geçen yıllar, tarihin en büyük emperyalist yangınının tam orta yerine düşmüştür.

Modernizm, bütün bir medeniyetin çözülüşünü yansıtıyordu. On dokuzuncu yüzyıl orta sınıf toplumuna mükemmel bir biçimde hizmet etmiş olan liberalizm, demokrasi, bireycilik, bilimsel sorgulama, tarihsel ilerleme, aklın egemenliği gibi inançlar, toptan bir krizin içine girmişlerdi. Yaygın bir siyasal istikrarsızlığın yanında, müthiş bir teknolojik ilerleme vardı. Dünyanın doğal bir içsel düzeni olduğuna inanmak giderek güçleşiyordu. Aksine, dünyada var olduğunu keşfettiğimiz düzen, bizzat bizim oraya koyduğumuz bir şeydi. Böylesi bir düzen varsayımı üzerine kurulmuş olan sanatsal gerçekçilik, çatırdamaya ve kendi içine doğru çökme-ye başlıyordu. Rönesans'tan beri geçerli olmuş olan bir kültürel form, tükenme noktasına yaklaşıyordu.

Tüm bunlar ışığında, modernizm, kültür kuramının sonraları yapacağı patlamayı beklemeye başladı. Aslına bakıldığında, kültür kuramı, diğer yönleri bir kenara konduğunda, temelde modernizmin başka araçlarla devamıydı. 1960'larla birlikte, modernizmin verdiği büyük yapıtlar, rahatsız edici etkilerini büyük oranda yitirmeye başlamışlardı. Joyce

ve Kafka, üniversite müfredatlarına alınırken, modernist resimler, benim diyen galerinin vazgeçemeyeceği kârlı metalara dönüşüyordu. Orta sınıflar, Schoenberg'in rezil skandallarına tanık olmak umuduyla sürüler halinde konser salonlarını dolduruyor; Beckett'in su katılmamış kaybeden figürleri Londra sahnelerini süslemeye başlıyordu. Brecht yenisinden kabul görmeye başlıyor ve bir yığın faşist yol arkadaşı siyaseten aklanıyordu. Aşırı deneysel T.S. Eliot, yüksek prestijli Order Of Merit ile ödüllendiriliyordu. Modernist hareketin muhalif güdülerini, geç dönem Sürrealizm ve Durumculuk'a (Situationism) yapışarak, bir nebze hayatta kalmayı başarıyordu. Ama hareket bir bütün olarak yıkıcı özelliğinden yoksun kalmıştı.

O muhalif güdünün bir başka yerlere gitmesi gerekiyordu ve kültür kuramı, onun evi bellediği yerlerden bir tanesiydi. Barthes, Foucault, Kristeva ve Derrida gibi yazarlar, heykel ya da romandan çok felsefeye merak sarmış geç dönem modernist sanatçılardı aslında. Onlarda, büyük modernist sanatçıların sezgisel dokunuşu, put-kırıcı gücü ve sindirici aurası vardı. Onlarla birlikte, kavramsal olan ile yaratıcı olan arasındaki sınırlar flulaşmaya başlıyordu. Bu durum, hayal gücünden daha az nasiplenmiş felsefecilerin, bu düşüncelerini kötülemelerinin ötesinde, onların yaptıkları şeyi felsefe olarak bile kabul etmeye yanaşmamalarının altında yatan nedenlerden biriydi. Bu yeni sözde felsefe biçimi tuhaf ve tekinsizdi; zira felsefe, mümkün olan en katı şekilde tanımlamak gerekirse, belirli şeylerden belirli biçimlerde bahsetmek demektir. Zaman, felsefede meşru bir konu başlığıdır ama Proust, ondan olması gerektiği biçimde bahsetmez. Ölüm, kim sorarsanız sorun, usturuplu bir felsefi kavram değildir; ama onu Martin Heidegger'in dili yerine, Donald Davidson'ın kiyle tartışırsanız usturuplu olur. Kişisel kimlik, her nasıl olursa, bugünlerde sıkı bir felsefi konu olmuştur; ama acı çekmek gibi bir konu felsefe için o kadar uygun kaçmaz. Dahası, bu Fransız düşünürler net bir şekilde siyasal solda yer alıyorlardı; oysa, ortodoks felsefecilerin en ufak siyasal yönleri bile yoktu. Diğer bir deyişle, muhafazakarlardı.

Öyleyse, kültür kuramı, kültürel pratiği neden dışlamıştı? Buna verilebilecek ilk cevap oldukça basittir: Çünkü kültürel pratikler, yüksek modernist sanat biçiminde, zaten mevcuttu. Hiçbir şey iki kere olmaz çünkü bir kere olmuştur zaten. Yirminci yüzyıl Avrupa'sının asli sanatı, modern Batı medeniyetinin krizinin kültürel yaşam üzerindeki ilk, travmatik darbesinin meyvesiydi. Darbe bir kez vurulduktan sonra, onu o ilk şok edici dolaylımsızlığıyla birlikte yeniden hissetmek artık çok zordu. San Andreas fay hattının tam üzerinde yaşamadığınız sürece, ayaklarınızın altındaki zeminin üst üste ikinci kez kaydığına tanık olmanız hiç de kolay değildir. İlerlemenin bir mit, insan aklının bir yanılsama, insan varoluşununsa nafile bir heves olduğuna dair inançlarımız pekiştikçe, mutlak değerın kaybedilmişliğiyle birlikte yaşamaya da alışıyorduk. *Angst*'imize iyice alışmış ve zincirlerimizden yoksun bir hayatı bağrımıza basmaya başlamıştık.

Her koşulda, bu düşüncelerin skandalvari niteliklerinin görülür olması için, geleneksel, görece istikrarlı bir kültürel arka planın olması gerekir. Bu, 1920'de hâlâ algılanabilir olan ama 1970'le birlikte hızla solmaya başlayan bir arka plandı. Postmodernizmin ufukta görüldüğü sıralarda, böylesi bir bağlama dair zihinlerde çok az iz kalmıştı. Kapitalist girişimciliğin adımları hızlandıkça, istikrarsızlık, aksaklık, sapkınlık ve rezalet günün düzeni olma yolunda ilerliyordu. Bunlar belirgin çirkinlikler olarak algılanmıyordu; zira ortada onları ölçebilecek bir norm yoktu. Bunları bildik aile ocağının değerleriyle karşılaştırmak da olanaksız gözüküyordu; çünkü aile ocağı, aile bireylerinin, televizyon aracılığıyla sapkınlığı, bozulmayı ve rezaletleri teneffüs ettiği mekana dönüşmüştü.

Modernizm de, 1960'lar ve 70'lerin kültürü gibi, kültürel kurumsallaşma bağlamında, gerçekçiliğin halen egemen olduğunu varsayabilirdi. Aslına bakılırsa, gerçekçilik, tüm rakiplerini yenerek ayakta kalmayı başarabilen Batı tarihinin bağıışıklığı en güçlü kültürel formuydu. Ve bu da köklerinden en azından bazılarının Batı'nın psişesinde yer aldığı-

nı gösterir. Değerli olan, içinde kendinizi tanıyabileceğiniz bir dünyayı yansıtan türden sanattı. Bunun neden değerli olarak düşünüldüğünü söylemek çok güçtür. Cevabın muhtemelen estetikten daha çok büyüyle ilgisi vardır. Dünyada herkesin gözüne muz gibi görünen bir muz imgesine bakmaktan neden böyle çocukça bir zevk aldığımızı söylemek gerçekten hiç de kolay değildir.

O halde gerçekçilik, yeni hareketlerin yıkmak isteyecekleri bir şeydi. Ama böyle olunca da, bu hareketlerin sanat ve düşünce alanındaki deneysel çalışmaları kaçınılmaz biçimde hâlâ gerçekçiliğe bağımlı kalıyordu. Kübist-olmayan tuvalere alışık olmasaydık, kübist bir resmi etkileyici bulamazdık. Uyumsuzluk, ancak belirli bir uyum duygusunun üzerinden kendisini var edebilir. Bazı bakımlardan, gerçekçiliğe yönelen modernist saldırı başarısız olmuştu. 1930'larla beraber, gerçekçilik sahnedeki sağlam yerini geri alıyordu. 1960'lar ve 70'lerde, yeni kültür kuramı, modernist sanatın desteğini arkasına alarak, gerçekçiliği yerinden etmek için bir başka cüretkar hamleye daha kalkıştı. Ancak bu hücum da, büyük oranda bozguna uğratıldı. Ne var ki, hiç kimse Batı medeniyetinin gerçekçi olmaktan çıkışın tam eşiğinde olduğunu tahmin edemezdi. Kapitalist toplum, kendi gündelik uğraşları içerisinde, mit ve fantezi, kurgusal zenginlik, egzotizm ve abartma, retorik, sanal gerçeklik ve salt görüntüye giderek daha fazla bağımlı hale geldikçe, gerçekliğin kendisi bu kez gerçekçi olmayı kucaklamaya başlamıştı.

Bu, postmodernizmin köklerinden biriydi. Postmodernizm, dünyaya dair enformasyon sahibi olmak yerine, enformasyon olarak dünyanın önemli hale gelmesiyle devreye girer. Söz konusu dönemde, anti-gereğçilik birdenbire salt kuram meselesi olmaktan çıkmıştı. İletişimin devasa, iç içe geçmiş, görünmez devreler ağını, işaretlerin bir o yana bir bu yana vızıldayışlarını, yani çağdaş toplumu, gerçekçi terimlerle nasıl ifade edebildiniz ki? Yıldız Savaşları'nı ya da bir biyolojik saldırıda milyonların bir anda ölme ihtimalini neyle temsil edebildiniz? Belki de, temsil edecek ya da temsil edilecek hiç kimse kalmadığında, temsilin tümünden sonu

gelecekti. Radikal modernistler, sanat ile yaşam arasındaki ikiliği ortadan kaldırmaya çalışmışlardı. Şimdi, hayat bunu onlar için kendi kendine yapmış gözüküyordu. Ama radikal modernistlerin aklında fabrika bahçelerinde şiirlerinizi megafonla okumak gibi şeyler varken, postmodernistler kafalarını reklamcılık ve halkla ilişkiler gibi şeylere takmıştı. Postmodernizmin solcu bir alt-akımı, kültürü toplumsal hayata eklemlenmenin daha muhalif yollarını yeniden icat etmeyi denedi denemesine ama, siyasal gösterilerin ya da televizyondaki reality şovlarının karşısında pek tutunamadı. Sabit değer hiyerarşilerine yönelen radikal bir saldırı, tüm değerlerin, pazar olarak bildiğimiz, o devrimci aynılaştırmasının içinde kolaylıkla eriyip gitti.

Modernizmin duygusal iklimi ile 1960'larındaki çok farklıydı. Her ikisi de, ani bir modernleşme patlamasının getirdiği zindelik ve coşku içerisindeydi. Bir kültür hareketi olarak modernizm, diğer yönlerinin yanı sıra, büyük çaplı modernleşmenin eski geleneksel toplumların üzerindeki, tazeleyici olduğu kadar endişe verici de olan etkisine bir tepki niteliği de taşır. Birleşik Krallık'taki (ithal olanlarına karşılık) tek yerli malı modernizmin, kültürel olarak gelenekçi, siyasal olarak çalkantılı, yeni modernleşen İrlanda'da ortaya çıkmış olmasını bir nedeni de budur. Modernizmin hatırı sayılır kısmı, o yenilikçi güçlere karşı şiddetli bir eleştirel tavır takınsa da, onların neşe ve canlılığından çok şey kapar. Yine de, 1960'ların sakin ve kayıtsız haletiruhiyesine göre, modernist dönemin tonu genellikle endişeli ve acılıydı. Modernizm medeniyetin çöküşü gibi felaket senaryolarıyla boğuşurken, 1960'lar aynı ihtimali sevinçle karşılamaya hazır görünüyordu. Ancak kurduğu felaket düşlerinden bazıları uyuşturucu sanrılarından ibaretti.

Gerek modernizm, gerek kültür kuramı, uluslararası hareketlerdi. Her ikisi de, zihinsel ya da fiziksel alanın daraltılması anlayışına kökten karşıydı. Tipik modernist sanatçılar, sürgünler ve göçmenlerden çıkıyordu; daha sonraki dönemin bazı önde gelen kültür düşünürleri de öyle. Devrimci işçi sınıfı gibi, modernist sanatçılar da anayurt nedir tanıımı-

yor, ulusal sınırları, bir sanat formundan, ekolden ya da manifestodan bir diğerine geçtikleri kadar kolay geçebiliyorlardı. Çok dilli metropollerde bir araya tikişarak, ulus devleti değil sanatın kendisini evleri olarak belliyorlardı. Böylece, diğer unsurlarla birlikte gerçek bir anayurdun ve ulusal geleceğin kaybını da telafi edebiliyorlardı. Modernizm, çeşitli ulusal kültürlerden parçaları bir arada kaynaştıran melez bir olguydu. Geleneksel dünya parça parça olmuş, her insan kimliği bir kolaja dönüşmüş olsa da, modernistler bu tarihsel zorunluluktan sanatsal bir erdem çıkaracaktı; onlar bunu, Baudelaire'in çöplük insanları gibi, mucizevi yeni eserler yaratmak için, tüketilmiş ideolojilerin süprüntülerini karıştırarak yaptılar.

Daha sonraları kültür kuramı, benzer bir şekilde, geleneksel akademik bariyerleri olabildiğince ihlal ederek, dilbilim, felsefe, edebiyat, siyaset, sanat, antropoloji vs.'yi harmanlayacaktı. Sanki her şey, bir kütüphane katalogçusunun kabusuysuydu. "Yapısalcılık", "kuram", "kültürel çalışmalar" gibi üst başlıklar, bir önceki nesil için "varoluşçuluk"un olmuş olduğu gibi, aslında çok fazla bir şey ifade etmeyen eğreti işaret levhalarıydı. Varoluşçuluk gibi, yeni kültürel fikirler de, gündelik hayatın yanı sıra, akademide, zevklerde, duyarlılıklarda, toplumsal değerlerde ve ahlaki gündemlerde köklü değişiklikler öngörüyordu. Kuram, bunların yanında, popüler kültür ile azınlık kültürü arasındaki ayrımı da yıkıyordu: *Temel Reis*'in yapısalcı bir okumasını, en az *Kayıp Cennet*'inki kadar kolaylıkla yapabilirdiniz. Ancak yüksek-modernist sanat gibi, kuramın popüler kültürü ele alışı da, her şeyden önce bir tür de *haut en bas* (baştan aşağıya) olayıydı. İster T. S. Eliot'la vodvile, ister Roland Barthes'le güreş müsabakalarına bulaşmış olsunlar, her iki hareket de, aurasından bir şey kaybetmeden avam olana tenezzül etmeyi başarmıştı. Kuram ve sanat, sınıfsızlaştıkça ve giderek tüketici dostu bir hal aldıkça, asıl kopuşu gerçekleştirme görevi postmodernizme kalıyordu. Sınıfsız bir toplumsal düzeni düşlemiş olan kuramcılarının tek yapması gereken, gözlerini açıp, bunun zaten geldiğini ve adının alışveriş merkezi olduğunu görmektir.

Yine, her iki dönem de, tinsel aşırılığın çağıydı. Dil ve sanatsal form gibi, erkekler ve kadınlar da, kendileri hakkındaki hakikati, bir sınıra zorlandıklarında açığa çıkaracaklardı. Her şeyi elde etmeye bu kadar yaklaştığımız, taleplerinizden biri neden her şeyi istemek olmasın ki? Neden modası geçmiş formlara taviz verip, yeni şarabı eski şişelere doldurmayı sürdürüyorsunuz? Bu, salt yeni düşünceler geliştirmek meselesi değildi; düşünüş biçimimizin çerçeveleri kırılmalı ve yeniden biçimlendirilmeliydi. Bu, salt yeni edebiyat ve felsefe üretmek meselesi de değildi; bütünüyle yeni bir yazma biçimi icat edilmeliydi. Martin Heidegger, Theodor Adorno ve Jacques Derrida gibi filozoflar, anlatmak istediklerini ancak şiir ile felsefe arasındaki sınırları kaldıran yeni edebi üsluplar oluşturarak ifade edebilirlerdi. Kavramları kullanmaktan başka çareniz yoktu ama aynı zamanda, onların sınırlarına dayanmak, kapsamlarını göstermek ve onları içlerinden patlamak zorundaydınız da; bu, modernist ironinin bir tür eşiydi. Siyasal anlamda konuşmak gerekirse, salt şiddet ve sömürüden uzak durmakla kalmayacak, fiziksel ve ahlaki olarak da bunları uygulamaya elverişli olmayacak yeni bir insan tipi oluşturmanız gerekiyordu. Tüm dünya felaketin tam kıyısında titriyor ve insanlığın olanaksız arzularının onu aşağıya sürükleyeceğine inanıyordu. Geçmişin telafisi yoktu, ebediyet şimdiydi ve gelecek biraz önce gelmişti.

İki dönemin doğurduğu düşünce zenginliğine karşın, her ikisi de insan aklına dair derin bir şüpheyi paylaşıyordu. Modernizm, en ağır türünden bir Victoria rasyonalizmine, yüzünü egzotik, ilkel, arkaik ve bilinçdışı olana dönerek tepki göstermişti. Hakikat, ta bağırsaklarda ve cinsel organlarda hissedilmeliydi, kafada değil. Hayvansal kendiliğindenlik, akla dair yapılabilecek en ileri deneydi. Tüm öz-bilinçli modernliğine karşın, bu, mit ve batıl inançla, kan ve kumla dolu bir dönemdi. Burada, o meşhur karanlık tanrılar takıntısıyla D. H. Lawrence gibi bir figürü örnek verebiliriz. Geçmişin, asla var olmamış olmasıyla ütopyaya benzeyen bir geçmişin, arkaik imgelerine bakarak geriye doğru geleceğe sürükleniyorduk.

1960'lar, ilkel ve oryantal olanın düzmece formlarının yanında, mutluluk verici zihinsel keyif kültlerine de eğildi. Sırlanmış bir masumiyet etrafa yayılmaya başlamıştı. Yaşça geçkin hippiler Hyde Park'ta çıplak dans ederken, entelektüeller üniversite kürsülerinde saf kayıtsızlığın değeri üzerine dersler veriyorlardı. Şizofrenler, yeni bir bilinç biçiminin habercileri olarak takdim ediliyordu. Erkekler ve kadınlar hararetli bir şekilde zihnin genişletilmesi gerektiğine inanıyorlardı ama birkaç doz Virgil'le değil, uyuşturucuyla. Her iki vakada da, akla yönelen yaratıcı karşı çıkışlar ile eski moda, basit irrasyonelizm arasında bir ayırım yapmak zaman zaman güçleşebiliyordu. İstedığınız tümüyle yeni bir tür bilinç miydi, yoksa sorun bilincin kendisi miydi? Mantık, egemen sınıfın bir komplosu muydu? "Kapitali rasyonel olmadığı için yok etmek istiyor değiliz" buyuruyordu Jean-François Lyotard, "öyle olduğu için (yok etmek istiyoruz)".* Her iki dönemde de, entelektten basit kır yaşamına doğru ya da bilinçdışının sisli derinliklerine, tropik adalara, somut şiire, ham duyarlılığa ya da uyuşturucu destekli hayal gücüne doğru bir kaçış vardı. Düşünme, çözüm değil, sorunun ta kendisiydi.

1960'lar ve 70'ler, yüksek düzeyde karmaşıklaşmış çok sayıda kurama tanıklık etti; ne gariptir ki, bunların büyük bölümü, kuramsallaştırmaya elverişli olmayan konulardan etkilenmişti. Genel olarak bakarsak, bu tavır, düşünülebildiğinden daha kuramsal düşünülemez olan şeylere bir değer atfediyordu. İhtiyaç duyulan, kuramsallığın ötesinde bir kuramdı. Eğer kavramlar gerçekten mevcut anın bozulmuş diline aitlerse, onların kavrayışlarından kaçan her şey, bizim için ütopuyla bir anlık göz teması sağlayabilirdi. Arzu, farklılık, beden, bilinçdışı, zevk, yüzer-gezer gösteren; tüm bunlar, kuramın kendisini, kuramın mazoşist hazzına kurban ettiler. Fakat bunun farkına varmak, hassas bir düşünce yeteneğini gerektiriyordu. Keskin zekalı bir düşünürü bi-

* Alıntı, Anderson, *The Origins of Postmodernity*, s. 27.

le, düşüncenin sınırlarını zorlamaya kadar götürürdü. Kuram, bir tür çivi çiviye söker terapisiydi (homoeopathy), bizi düşüncenin ötesine taşımak için düşüncenin kendisini kullanıyordu. Ama bu, kuramcılara tavsiyeleri Richard Rorty'nin "Kaşınmayan yeri kaşımayın" şeklindeki laubali tembihinde özetlenebilecek olan, geç dönem anti-kuramcılarının cahilce özgüveninden farklıydı.

Nihayetinde, modernizm ve "yüksek" kültür kuramının ortak noktası, çok yönlü tutkularıydı. Her ikisi de, tekinsiz bölgelere adım atmaktan çekinmiyor, burunlarını her şeye sokuyor ve en önemli konulara bulaşıyordu. Yeni kavramlar oluşturuluyor ve yeni yöntemler geliştiriliyordu. Bu yazarların üzerinde çalıştıkları konular, siyasetten cinselliğe, dilden kültüre, etikten ekonomiye, psişeden insan medeniyetine kadar çeşitlilik gösteriyordu. Bugünün kültür kuramı, biraz daha mütevazıdır. Derinlik düşüncesinden hoşlanmaz ve temellere el atmaktan imtina eder. Evrensel kavramını duyduğunda ürperir ve tutkulu incelemeleri tasvip etmez. Genellikle, böyle incelemeleri baskıcı bulur. Yerel, pragmatik, tikel olana inanır. Ve ne gariptir ki, bu yönleriyle, yine yalnızca kendi görebildiğine ve kaldırabildiğine inanan, o çok nefret ettiği muhafazakar bilimden pek bir farkı kalmaz.

Ancak, burada daha derin bir ironi vardır. Tamı küçük düşünmeye başladığımız anda, tarih büyük oynamaya başlamıştır. "Yerel eyle, küresel düşün" bildik bir solcu slogandı ama biz, siyasal sağın küresel oynadığı, postmodern solumsa yerel düşündüğü bir dünyada yaşamaya başladık. Kapitalist küreselleşmenin büyük anlatısının ve ardından getirdiği yıkıcı tepkinin gezegenin her yanına yayıldığı bir çağa, bu entelektüeller neredeyse siyasal terimlerle düşünmeyi tamamen unutmuşken yakalandılar. Karşısında amansız ve bu kez fundamentalist bir siyasal düşman bulan Batı, şüphesiz kendi medeniyetinin temelleri üzerine düşünmeye daha fazla zorlanacaktı.

Ancak Batı bunu, tam da felsefecilerin gelip ayaklarının tozuyla temel diye bir şeyin olmadığı haberini verdikleri bir

anda yapmak zorundaydı. Kötü haber, Kral çıplaktı. O halde Batı'mın, kendi yaşam biçimi hakkında kulağa ikna edici gelen birtakım meşrulaştırma savları bulması gerekebilirdi; ama Batı bunu, tam da kültür düşünürlerinin, onu, böyle meşrulaştırmaların ne olanaklı, ne de gerekli olduğu konusunda temin etmekte olduğu sırada yapmalıydı. Kendi varoluşunun hakikati ve gerçekliği üzerine, postmodern düşüncenin hakikat ve gerçekliğe dair ciddi şüpheler beslediği bir anda, düşünmeye zorlanacaktı. Kısacası, ilerledikçe sığılan bir çağda, kulağa derinlikli gelen şeyler söylemesi gerekecekti.

Buradan çıkarılabilecek kaçınılmaz sonuç; kültür kuramının yeniden tutkulu düşünmeye başlamak zorunda olduğudur; Batı'ya ihtiyaç duyduğu meşrulaştırma argümanlarını verebilmesi için değil, artık içinden çıkamadığı büyük anlatılardan bir anlam çıkarmanın yollarını arayabilmesi için. Bunun ne anlama gelebileceğini incelemeye başlamadan önce, kültür kuramının kazançları ve kayıplarını yansıtan bir bilanço çıkarmalıyız.

KAYIPLAR VE KAZANÇLAR

Onu eleştirenlerin bir kısmına göre, kültür kuramı fikrinin arkasında “faşist entelektüel” ya da “Alabama’nın *mutfak sanatı*” gibi terimsel bir çelişki yatar. Sanatın ve edebiyatın tüm anlamı, tikelliklerinde saklıdır. Sanat yapıtları ve kültür yaşamsal deneyimlerdir, soyut doktrinler değil. Duyumsal, hassas, bireye özgüdürler. Peki soyut düşünceler tüm bunları öldürmez mi? Sanatı kuramsallaştırmak, kaş çatmanın ya da kucaklaşmanın bilimini yapmaya çalışmak gibi bir şey değil midir? Bireyin bilimini yapamazsınız. Böcekbilimciler böceklerin yaşamını incelerler ama tek bir örümceği incelemezler. Kuram genel, kültür özgüdür. Kültürü, bir grup insanın kendi durumlarından simgesel anlamlar çıkarma biçimleri anlamına gelecek şekilde, geniş bir bağlamda ele alsak bile, yine de o insanların yaşanmış deneyimlerinden bahsediyor oluruz. Ve bunun nasıl kuramsallaştırılabileceğini düşünmek güçtür.

Aslında, sanat hakkında söylenebilecek her söz soyuttur. Bu bakımdan, kültür kuramı istisna oluşturmaz. Şiirin tonunun, unutulmaz bir biçimde, umutsuzluktan lirik bir sevin-

ce dönüşü hakkında konuşabilirsiniz ama bu da, yine soyutlamalarla konuşmak olur. “Simge” sözcüğü, en az “gösteren” kadar soyuttur. Tek fark, insanların çoğunun ikincisinden çok birincisine alışmış olmasıdır. Gündelik dil denilen şeyin büyük kısmı, aslında jargon olduğunu unuttuğumuz jargonun ta kendisidir. “Karakter” ve “monolog” artık jargon değildir; “sınıf mücadelesi” ve “ataerkil” ise hâlâ öyledir. “Kraliçe, Saygıdeğer Majesteleri” jargondur ama Britanyalı bir hanedancı (royalist) için değil. “İkincil kanser evresi” bir berber için jargondur ama bir cerrah için değildir. Jargon çoğu zaman bir şekilde katılmadığınız düşünceler anlamına da gelir. *Times Literary Supplement*’in eski editörlerinden biri, hiç şaşmaz bir biçimde, “söylein” gibi sözcüklerin altlarını hep mavi kalemle çizdiğini açıklamıştı. Editöryal koltuktaki selefleri için, altı çizili sözcükler muhtemelen “montaj” ve “nevrotik” gibileri olmuştu. Onların da selefleri için, “evrim” ve “sosyoloji”ydi belki.

Her halükârda, bütün sanatların çarpıcı biçimde tikel olduğu varsayımı, oldukça yeni bir yaklaşımdır. Tikel olana duyduğu tüm aşka rağmen, bu varsayım tuhaf bir şekilde evrensel hakikat taklidi yapar. Sanatın bu şekilde yeniden tanımlanması, yalnızca on sekizinci yüzyıl sonlarından bugüne kadar olan kısa dönemi kapsar. Samuel Johnson, tikel olanın sıkıcı, evrensel olanınsa heyecan verici olduğunu düşünüyordu. Virgil, Euripides, Dante, Rabelais ve Shakespeare’in sanatı böyle görmüş olma ihtimali çok düşüktür. Aslına bakılırsa, bu isimlerin bizim bugün sahip olduğumuza benzer bir sanat kavramlarının, ya da –içlerinden bazıları için– herhangi bir sanat kavramlarının olmuş olma ihtimali de çok düşüktür. Bugünlerde hiç sorgulamadan kabul ettiğimiz sanat kavramı, aslında yalnızca iki yüzyıl önce icat edildi. Doğumundan bir yüzyıl kadar sonra da, modernist hareketin yoğun saldırısına maruz kaldı.

George Orwell’dan biraz çarpıtarak alıntılar yapmak gerekirse, bütün dillerin soyut ama bazı dillerin diğerlerinden daha soyut olduğu doğrudur. Ama bu illa ki, kuram ile sanat ve kültürden bahsetmenin öteki biçimleri arasındaki fark değil-

dir. Genellikle “kuramcılar” olarak görülmeyen Samuel Taylor Coleridge ve T. S. Eliot, zaman zaman Jacques Derida kadar soyuttur. Bir anlatının sivri köşeleri ya da bir ifade biçiminin pürüzlü dokusu hakkında yazabilirsiniz ama bunlar *kabul edilebilir* jargon formlarıdır; oysa, bazı başka tür sanatsal konuşmalar öyle değildir. Aslında, bu kabul edilebilir jargon türü, çağdaş eleştirinin ev üslubu ya da yöresel lehçesi gibidir. Bu jargon Sidney’den San Diego’ya kadar her yerde, bir mason için kıvrık bir parmağın ayırt edilebildiği kadar, çabucak ayırt edilebilir. Bugün bir edebiyat eleştirmeni olmak demek, bu dili akıcı biçimde kullanmayı öğrenmek demektir.

Eğer “hermenötik fenomenoloji” jargon sayılacaksa, tersane işçilerinin ya da motor ustalarının kullandıkları dil de jargon sayılmalıdır. Domuz çobanları hukukçuların dilini karmaşık bulabiliyorsa, hukukçular da domuz çobanlarını anlaşılmaz bulabilir. İhtiyacımız olan şey bazen jargondur, bazen de gündelik dil. Doktor bize yaşlı midemizle aramızın nasıl olduğunu sorarsa aldırmayız; ama klinik notlarına “Yaşlı mide şu sıralar biraz yaramazlık ediyor” yazacak olursa, onun profesyonel yeteneklerine olan güvenimiz sarsılır. Bir sanat eleştirmeni, tuvalin ortasında küçük sevimli bir kırmızı şey var diye yazarsa, herhalde onun eğitimine harcanan kamu kaynaklarının gerçekten yerinde kullanılıp kullanılmadığını sorgulamaya başlarız. Gemicilerin de, içine bineceğimiz cankurtaran botlarını suya indiren hayati mekanizma hakkında aynı üslupta konuştuğunu duymak istemezdik. Hayatta, etrafımızda konuşulanları anlamaktan mutsuz olacağımız birçok durum vardır. “Biraz sol yap, sonra bir müddet dosdoğru süzül”, hava trafik kontrolünden, bindiğimiz uçağın pilot telsizine geçmesini isteyeceğimiz türden bir cümle değildir.

Yine de, tüm bunlar, anlı şanlı bir edebiyat kuramcısının şöyle bir cümle katliamı yapmasına bahane olamaz: “Gelişimi na-tamam yöre-sel yan-özne, teolojinin coğ-rafiyaya şematize edildiği bir dünyada işlevsel bakımdan *tam anlamıyla* donuk olarak kuramsallaştırılmaz.” Anaokulunda, söz-

cükleri kısa çizgilerle bölmek onları daha iyi anlamanın bir yoluydu; burada ise, tam tersi yönde etki yapan aptalca bir yapmacıklıktan başka bir şey değildir. Bu jargon türünün, bir kabile aidiyeti nişanı olması bakımından, bir doktorun cebinden fiyakalı biçimde dışarı sarkması için özellikle ayarladığı stetoskoptan hiçbir farkı yoktur. Mesele, bu cümlelerin yalnızca onları ıkına sıkıla anlamaya çalışan kitlelere anlaşılmaz gelmeleri değildir; zira ıkınıp sıkılmayan entelijensiyanın büyük bölümü için de anlaşılmazdırlar. İnsan bazen bunların, onları üretenler için bile, o da yalnızca belli belirsiz bir şekilde, anlaşılır olduğundan şüphe ediyor. Böyle yazan insanlar, anlaşılır olmakla ilgilenmiyorlar bile. Diğer şeylerin yanında özellikle dile belirli bir yeteneği ve içgüdüsel bir yakınlığı olduğu için maaş alan bir edebiyat akademisyeni olarak bu şekilde yazmak, miyop bir göz doktoru ya da aşırı obez bir balet olmak gibidir. Rock yıldızları ve futbolcular, otobiyografilerini yazarken, daha akıllı ve sofistike görünmek için nasıl kiralık yazarlara ihtiyaç duyuyorlarsa, böyle yazarların da, yazılarının daha aptalca ve basit olması için, başka kiralık yazarlara ihtiyacı vardır.

Tabii bütün kuramcılar bu kadar sefil biçimde yazmıyorlar. Aslında, Theodor Adorno, Roland Barthes, Michel Foucault, Fredric Jameson gibi, içlerinden bazıları zamanımızın en büyük edebi üslupçuları arasında bile sayılabilirler. Anlaşılmaz olmadan da zor şeyler yazabilirsiniz. Zorluk bir içerik meselesidir; oysa anlaşılmazlık o içeriği nasıl sunduğunuzla ilgilidir. Başta bilimsel konularda olmak üzere, yeterli derecede basitleştirilmesi mümkün olmayan bazı düşüncelerin olduğu doğrudur. “Bütün büyük sanatların sırrı basitliğinde saklıdır” düsturu, işin fazlaca basitine kaçan bir saçmalıktır. Ama yine de, nasıl bazı kuramcılar basit konular hakkında kahramanca bir sapkınlıkla ezoterik bir üslupta yazmayı başarabiliyorlarsa, bazı ezoterik konular hakkında açık bir üslupta yazmak da mümkündür.

Radikal kültür kuramının kendisini bu derece kasarak anlaşılmaz olmaya çalışmasında özellikle yüzkarası olan bir taraf vardır. Bu, yalnızca daha kısa sözcükler kullanmış olsay-

dı, cahil cühela kitlelere ulaşabilecekti meselesi değildir. Buradaki yüzkarası, kültür kuramının arkasında yatan ana fikrin demokratik bir fikir olmasından kaynaklanır. O eski kötü günlerde, kültürün, sıtma ya da alyuvarlar gibi, kanınızda sahip olmanız gereken bir şey olduğu varsayıldı. Buna mukabil, arkadan gelen nesiller, kaliteli bir metafor ile ucuzu arasındaki farkı hemen ayırt edebilecek birer centilmen gibi yetiştirildiler. Kültür, gözlerinizin üstüne ikinci bir çift kaşı ya da ereksiyon olmanın bilgisini sonradan ne kadar edinebiliyorsanız, ancak o kadar edinebileceğiniz bir şeydi. Medenilik, doğal olarak gelen bir şeydi. Stendhal ve Rembrandt üzerine yapabileceğiniz yorumlar, en az hapsirik kadar kendiliğinden, yaşlı bayanlar için nezaketle kapıları açmak kadar içgüdüsel. Daha önce görmüş olduğumuz gibi 1960'ların o yoğun, demokratik cangılında doğmuş olan kuram ise bunun tersini düşünüyordu. Oyuna katılabilmeniz için yapmanız gereken tek şey, belirli konuşma biçimlerini öğrenmek ve kapının dışına bağlanmış bir çift safkan sahibi olmamaktı. Ve bu konuşma biçimleri, prensipte herkese açıktı.

Uzmanı olmayan hiç kimse, bir botanik kitabını açıp da içinde yazılanları hemen anlamadığı için kapağını hiddetle kapatmaz. Sanat ve kültür de en az bitkilerin hayatları kadar karmaşık olduğuna göre, onlar hakkında söylenecek sözlerin ötekilerden daha kolay anlaşılır olması beklenemez. Buna rağmen, botanik bilimini zor bulmakta bir beis görmeyen birçok insanı, bir heykelin ya da romanın yorumunu anlayamıyor olmaktan az da olsa rahatsız olur. Ve bunun ilginç bir nedeni vardır. Sanat ve kültürün, “teknik” sorunlardan ziyade “insani” olanlarıyla, darp hukukundan ya da onbacaklıların organik yapısından ziyade aşk, ölüm ve arzuyla ilgilenmesi beklenir. Ve tabii ki “insani” olan her şeyi anlayabileceğimizi düşünürüz. Aslında, bu son derece kuşku götürür bir ayrımdır. Aristo için insan olmak bir anlamda teknik bir olaydır; aynı Thomas Aquinas için aşk, Sigmund Freud için arzu veya bir levazımatçı için ölümün olduğu gibi. Ve sanat konusunda, “insani” olanı “teknik” olandan ayırmak kolay değildir.

Ancak sanat, onbacaklıların organik yapılarının bilgisi-
nin aksine, prensip olarak herkes için ulaşılabilir gözüktür.
Oysa, onbacaklılar hakkındaki bazı makaleleri okumak,
muhtemelen Joyce'un *Ulysses*'ini ya da Paul Celan'ın şiirini
okumaktan çok daha kolaydır. Modernizmle birlikte, sana-
tın dili, yaşıyaydı George Elliot'ın kesinlikle şaşırtıcı bulaca-
ğı bir şekilde, gündelik hayatın dilinden radikal biçimde
farklılaşır. İnsanlar zaman zaman *Adam Bede* gibi konuşmuş
olabilirler ama asla *Finnegans Wake* gibi konuşan birileri ol-
mamıştır. Ancak postmodernizmle birlikte, iki söyleyiş biçi-
mi birbirine yaklaştırılır: Medyanın dili ve kültürün büyük
bölümü, bir kez daha gündelik hayatın dili olmuştur. Ve bu,
sanatın bir ortak insan konuları meselesi olduğu ve ortak
konuları hiç de ortak olmayan bir dille konuşmanın kendi
içinde çelişkili bir şey olduğu yolundaki (kendisi portmoder-
nizmden daha eski olan) kanıyı destekler.

Bu apaçık bir hatadır. Herkesi ilgilendiren soruların mut-
laka basit olmaları gerekmez. Akciğerler ve karaciğerler her-
kesi ilgilendirir ama tıp adamları onları anlaşılması oldukça
güç biçimlerde tartışır. Kullandıkları terimlerle belirgin
ayrılar yaparlar ve gündelik dilimizin gerektirmediği tür-
den karmaşık süreçlerin portresini çizerler. Ahlaki meseleler
de insanlığın tümünü ilgilendirir; ama iyi yaşamının ne an-
lama geldiği sorusu cevaplaması çok zor bir soru olduğu
içindir ki, ahlak felsefesi onu karşılayabilmek için kendi
özelleşmiş konuşma formlarını geliştirmek durumunda kal-
mıştır. Aynı şey, nevroz çeşitlerine ya da siyasal devlete da-
ir konuşmalar için de geçerlidir. Nevroz söz konusu oldu-
ğunda, sokak dili düzeyine sızmış ender kuramlardan biri-
nin psikanaliz olması ilgi çekicidir. Bu son derece ezoterik
kuram, şaşırtıcı biçimde, sokağın ortak lehçesi olmuştur.
"Ego", "Oedipus Kompleksi", "libido", "paranoya" ve
"bilinçdışı" gibi terimler, "ideoloji", "meta fetişizmi" ya da
"üretim biçimi" gibilerinin aksine, gündelik dilin bir parça-
sına dönüşmüştür.

Bunun neden böyle olduğu sorusu, tek başına bir çalışma
konusu olmaya layıktır. Ama bu belki de kısmen, Mark-

sizm'in ya da semiyotiğin dilinde hiç yokken, psikanalizin dilinde popüler hayal gücünü fetheden tuhaf ve çekici bir şeyler olmasındandır. Milyonların ortak konuşma dili haline gelen anlaşılması güç jargonlara bir başka çarpıcı örnek ise teolojidir. "İlahi inayet", "Teslis" ve "ilk günah", asla basit terimler değildir ama artık kesinlikle gündeliklerdir. Sıradan insanlar, eğer kendi hayatlarıyla doğrudan ilgili gözüküyorlarsa, bu tür karmaşık kavramları anlamakta güçlük çekmezler; aynı, eğer söz konusu olan kendi ücret artışları ise, karmaşık ekonomik konuları deşifre etmekte sorun yaşamamaları gibi.

Herkesi ilgilendiren konuların gündelik dilde tartışılmasına alıştık. Toplumsal baskı buna bildik bir örnek. Azınlık grupları ilgilendiren konuların uzmanlık gerektiren dillerle ifade edilmesine de alıştık; güvercin tutkunlarının ya da sado-mazoşistlerin jargonları gibi. Daha sıra dışı olanı ise, herkesi ilgilendiren sorunların özelleşmiş biçimlerle ifade edilmesidir. Bu moral bozucudur; çünkü gerçekte anlamadığımız *bu dili anlayabiliyor olmamız gerektiğini hissetmemize* yol açar. Herkesi ilgilendiren konuları uzmanlık gerektiren biçimlerde tartışmak, klasik entelektüelin rolünün pek de fena sayılmayacak bir tasviridir aslında. Günümüzde olup biten şey ise, "kültür kuramcısı"nın, bir zamanlar entelektüel olarak bilinen şey için yeni bir etiket halini almış olmasıdır. "Kültür", entelijensiyanın en iyi ihtimalle geleneksel olarak dillendirmiş olduğu, temel soru ve sorgulamaları üzerinde işleyebileceğimiz ana zeminlerden biridir artık.

Ama bu, hep böyle değildi. Tarihsel anlamda konuşmak gerekirse, entelektüelin rolü bir zeminden diğerine kaymıştır. Entelektüeller, insanlığın daha genel, daha temel konularını ifade etmeye yarayacak özgün dili bulmak zorundaydılar. Bir meta-dil diyebileceğimiz şeyin arayışındaydılar; yani, siyaset, etik, metafizik ve benzeri konuların hepsine birden girişlerini sağlayabilecek bir dil. Ve bu koşulları yerine getirebilecek olan özgün dil, zamandan zamana, mekandan mekana değişiklik gösterdi. Entelektüellere içinde ika-met edebilecekleri geçici evi bazen bir akademik konu sağ-

ladı, bazen bir diğeri. Ama er ya da geç, kendilerini hep zorla tahliye edilmiş ve alternatif ikamet arayışlarına girmiş buldular.

Entelektüelin çadırını kurduğu yer, bir zamanlar teolojyeydi; hani o insan bilimlerinin sözde kraliçesi. Teoloji, etiği, siyaseti, estetiği, metafiziği, gündelik hayatı ve nihai hakikati gayet uygun biçimde birbirine bağlıyordu. Ne zaman ki, teoloji insan bilimlerinin, sözcüğün daha itibarsız anlamıyla, kraliçesi haline geldi, bu anlaşma da sona erdi. Daha sonra, entelektüel evinin bir odasını bir süre için açan felsefe oldu; gerçi, felsefeyi kuru bir semantik hadiseye henüz indirgememiş olan Avrupa kültürleri için entelektüelin ev sahibesi hâlâ felsefedir. On dokuzuncu yüzyılda, entelektüelin olağan adresi bilimdi. Doğal bilimler, salt fiziksel dünyanın doğasının çok ötesine geçen yan anlamlarıyla birlikte, artık insan bilgisinin paradigmasıydı. Bilim, etki alanını etik, sosyoloji, teoloji, felsefe ve edebiyata kadar genişletti ve dolayısıyla entelektüelin kendine ev belleyebileceği işlek kavşak konumuna geldi. Eğer Voltaire ve Rousseau on sekizinci yüzyılın tipik entelektüelleri olmuşlarsa, Darwin ve Huxley de aynı rolü bir sonraki yüzyılda mükemmel bir biçimde oynamıştır. Ama on dokuzuncu yüzyıl, görevi farklı uzmanlıklar gerektiren bilgi alanları arasında hareket ederek, onları geniş bir ahlaki, toplumsal olarak sorumlu ve hümanist duruş noktasından yargılamak olan yazın adamı tiplemesinin yükselişini de gördü. Bu tür bilgili ve hevesli amatörler, hayatlarını bir yorumcu olarak kazanmak istiyorlarsa, birden fazla konuda uzmanlaşmak zorundaydılar. On dokuzuncu yüzyıl ayrıca, sosyoloji ve antropoloji gibi, aranan türden meta-dilleri sağlamayı vaat eden yeni disiplinlerin gelişimine de tanıklık etti.

Klasik entelektüel kavramının özü işte burada saklıdır. Entelektüeller, salt dar alan uzmanları değillerdi. Aslında, o dönem entelektüellerinin tanımını bir çırpıda yapmak gerekirse, onların akademisyenlerin zıddı olduğu söylenebilir. Jean-Paul Sartre, bir nükleer bilimciyi, ancak nükleer testlere karşı bir dilekçenin altına imza atmışsa, bir entelektüel

olarak kabul ederdi. Entelektüeller, topluma ve insanlığa dair olan düşüncelerle bir bütün olarak ilgiliydiler. Temel toplumsal, siyasal ve metafizik sorularla meşgul oldukları için, birden fazla akademik arenada söz sahibi olmak durumundaydılar. Mesela Raymond Williams, Susan Sontag, Jurgen Habermas, Julia Kristeva veya Michel Foucault gibi yazarlara hangi akademik unvan ilâştirilebilir? Bu tür düşünürleri tasvir etmeye yarayacak bildik bir terim yoktur; ki bu da “kuram” gibi muğlak bir sözcüğün varoluş nedenlerinden biridir. Ve yaptıkları çalışmaların kolay kolay kategorize edilemiyor olması, bu çalışmaların öneminin asli göstergesidir.

Fakat burada açık bir amatörlük tehlikesi de söz konusuydu. Bilgi daha karmaşıklaştıkça ve daha teknikleştikçe, bilimsel miyopluklarından kurtulabilen ve toplumun tümüne birden bazı rahatsız edici sorular yöneltebilen düşünürlerle zarurî bir ihtiyaç da doğdu. Aslına bakılırsa, bu soruların bazıları, doğrudan doğruya bu entelektüel emek ayrımını yaratmakta olan güçlerin bizzat kendilerini ilgilendiriyordu. Ama bilginin kıskançlıktan, dar bölümlere ayrıştırıldığı bir dünyada, böyle bir figür nereden çıkacaktı ki? Ve böyle birileri çıksa bile, ne diyebilirdi? Konuşması, anlaşılmaz bir uğultunun içinde boğulmasın diye, dinleyicilere uzak durmak zorunda kalmaz mıydı? Ayrıca, entelektüel emek ayrımının kendisine saldıran bir söylem entelektüel olarak meşru olabilir miydi?

Kısacası, ulu bilgiler, peygamberler, Aristovari ahlakçılar, amatör edebiyatçılar (belle-lettrists), avam filozofları ve Evrenin-Anlamı tüccarları için ayrılan kadro giderek azalıyordu. Bu, bir bakıma olumlu bir gelişmeydi. Thomas Carlyle gibi otoriter perdeden atıp tutan adamlar tarafından aşılardan ya da Matthew Arnold’un her yöne esneyebilen genellemeleri altında ezilmekten bir kurtuluştı. Ama bu durum, kökten bir şekilde sorgulanmaya hiç hevesli olmayan bir toplumsal düzen için de oldukça elverişliydi. Artık entelektüeller, bir yandan centilmen bilginlerin kaygısız amatör-lüğüne düşmeden, diğer yandan da dar görüşlü bilginlere

teslim olmadan, bu tür sorgulamalara girişmenin yollarını bulmak zorundaydılar. Amatörler ile hocalar arasında sıkışıp kalmışlardı ve iki tarafa da yakın değillerdi. Hocalara kıyasla geleneksel akademik uzmanlığı fazla küçük görüyorlardı ama amatörler kıyasla dilleri fazla teknikti. Ve her iki kampa kıyasla da siyasal tavırları fazla keskindi.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren, entelektüelin rolü günbegün insan bilimlerine doğru kaydı. Bu dönüşümün birkaç farklı nedeni vardı. Bilim ve ticaretin egemen olduğu bir dünyada, insan bilimleri artan bir şekilde kenara itiliyordu; ama bu durum da, onlara toplumsal düzenle araya bir mesafe koyma imkanı ve dolayısıyla son derece güçlü bir perspektif veriyordu, ki bu mesafeli perspektif ticari, bilimsel ve teknolojik çıkar ilişkilerinin içinde olanlarda eksik olan şeydi. Yani, insan bilimlerine bir tür yeni tinsel merkeziet sağlayan şey, tuhaf bir şekilde, bu bilgi alanlarının cahil bir toplumda giderek artan gereksizlikleri oluyordu. Hemen hemen aynı nedenlerden dolayı da, bu alanlara daha az ilgi duyulacaktı.

Bunun yanı sıra, insan bilimleri ya da “kültür”, bir bütün olarak modernitenin krizinin en ince ayrıntılarına kadar kaydedildiği bir alandı. Kültür, hepsi de ruhsuz bir endüstriyel kapitalizm tarafından kuşatılmış olan, medenilik, cemaat, imgelemsel yaratım, tinsel değerler, ahlaki nitelikler, yaşam deneyiminin dokusu gibi unsurlarla ilgiliydi. Bilim, felsefe ve sosyoloji, tümünden bu barbarca düzene teslim olmuş görünüyordu. Felsefe, “hiçbir şey fark etmez” ile “hiçbir şey fark etmez” gibi ifadelerin arasındaki mantıksal ayrılığa kendisini öylesine kaptırmış gibiydi ki, dünyayı değiştirmekle ilgilenecek hali yoktu. Ahlaki düşünce, bilinçli kişisel çıkarın insan hayatının itici gücü olduğunu varsayıyordu. Sosyoloji, toplumu, olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi incelemeyi tercih ediyordu. Kültür, *faute de mieux* (ehven-i şer) olarak, tüm yükü sırtlanmış gözüküyordu.

Dinin koltuğu hızla sallanmaktaydı ve böylesi hayali kavramlara tahammülü olmayan bir toplumsal ortamda, artık temel amaçlar ve değerlerle ilgili soruların gündeme geti-

rilebileceği tek platformun kültür olduğu görülüyordu. Ne var ki, o dönemde kültür eleştirel olabildiyse, bu kısmen giderek devre dışı kalıyor olmasındandı. Onun pek de rahatsız edici olmayan itirazını dillendirmesine izin veriliyordu. Çağdaş sorunlara getirdiği çözümlerin çoğu, modası geçmiş, aristokrat zihniyetli ve tahammül edilemez derecede kibirliydi; bu özellikleri de acıma hissi uyandırıyor. Din gibi, genellikle kuramsal düzeyde hakkı teslim ediliyor ama pratikte itibar edilmiyordu. Kültür, bankanıza giderken yolda hızlıca selam verip geçtiğiniz şeydi. Yani, kültür yalnızca entelektüele, her nasılsa etrafında saygı uyandıran bir tinsel aura yaratmış olan ama yeni kanalizasyon sisteminin nerede kurulacağı düşünülürken kimsenin ciddiye almaya tenezzül etmediği bir figür olan entelektüele göre bir şeydi. Kültür gibi, entelektüeller de aynı zamanda hem içeride, hem dışarıdaydı. Otoriteleri var ama iktidarları yoktu. Modern çağın seküler ruhban sınıfıydılar.

Ama kültürün entelijensiyaya hitap etmesinin arkasında, daha olumlu bir neden de vardı. Eğer entelektüellerin bir taraftan çıtkırıldım centilmen-bilgin, diğer taraftan da elleri nasır tutmuş uzmandan uzak durmaları gerekiyorsa, kültür bunu yapmanın en uygun yolu gibi gözüküyordu. Bir kere, hiçbir kavram kültürden daha genel olamazdı. Aslına bakılırsa, kültürün en büyük utançlarından biri, onun neyi kapsamadığını bilmenin çok zor oluşuydu. Sanatın müstesna doruklarından gündelik hayatın tekdüze vadilerine kadar her yeri kapsıyordu. Chopin kültür demekti; çifte kayıt yöntemiyle muhasebe defteri tutmak da öyle. Dahası, kültür, hızla bir özelleşmiş alanlar kümesine dönüşüyordu; artık soyut bir fikir değil, birtakım ağır analitik sorgulamalar gerektiren bütünlüklü bir endüstriydi. Kültür, bir bütün olarak toplumsal yaşamın nitelikleri üzerine söz söyleyebiliyorsa, işçi sınıfı saç stillerinin ya da Ekspresyonizm'in stratejilerinin detaylı açıklamalarını da yapabiliyor olmalıydı. Toplumsal bir kavramın açık dokusuna sahipse, estetik bir kavramın sıkı dokusuna da sahip olmalıydı. Tüm bu yönleriyle, kültürün entelektüeller için doğal bir albenisi vardı; zira, on-

ları yakından ilgilendiren soruları, tek tek toplumsal düzene teslim olan siyaset, ekonomi, sosyoloji ve felsefe alanlarının içinden gündeme getirmek artık çok zor görünüyordu. Buna paralel olarak, entelektüel de kültür kuramcısına dönüşüyordu. Kültür; elinde bebekle kalakalmıştı; çünkü etrafındakiler onu bırakıp kaçmışlardı.

Fakat, kültür kuramı düşüncesinde kendisiyle çelişen bir şeyler olduğu akıllardan hiç çıkmayacaktı. Siyaset ve ekonomide entelektüellik yapmanın hiçbir sakıncası yoktu; zira bunlar kişisel olmayan konular gibi duruyordu. Bu konularda duygulardan arınmış, tarafsız bir tavır almak kolaydı. Ne var ki, kültür, değer, tutkunun, duygusal deneyimin yaşam alanıydı ve dünyanın nasıl olduğundan çok, bize nasıl hissettirdiği ile ilgiliydi. Ele alırken akılcı ve soğukkanlı olunabilecek türden bir şey değildi. Entelektüeller, Anglo-Sakson kültürlerinde uzun süre, kurumuş, robotlaşmış, kasıntı, hayattan uzak ve onu inkar eden tipler olarak görülmüştü. Burada insanın aklına, TV şovu *Mastermind*'in ürkünç açılış müziğine karşılık, *University Challenge*'in eğlenceli cingılı geliyor. Entelekt kavramında tüyler ürpertici bir şeyler vardır. Batı rasyonalizminin tarihsel algılanış biçimi, onu duygulardan tümüyle kopararak frijit, hissiz ve tekinsiz kılmıştır. Entelektüeller, Anglo-Sakson kabusunun küstah Robespierre'leridirler. Bir terörist, bırakın sanat hakkında bir şey söylemek, sanatsal bir uygulamanın ne olduğunu bilebilir mi?

Buna karşın, entelektüellerin popüler imgesi umut kırıcı derecede kafa karışıklığıyla doludur. Hem duygusuz olmakla eleştirilirler, hem de bağınazca taraf tuttukları gerekçesiyle kınanırlar. Aslında, muhafazakar bir bakış açısından her iki tarafın da en kötü özelliklerini bir arada barındırırlar. Bir taraftan, gelenekçi kalplerin pek sıcak baktığı örf, âdet ve inançlara katı bir şekilde mesafeli dururlar; diğer taraftan, gazez, polemik ve tarafgirlikle özdeşleştirilirler. Donuk bakışlı ve sert mizaçlı oldukları kadar, dağınık saçlı ve komik derecede pespayedirler de. Bu yönleriyle, palyaçolarla klinik uzmanların garip bir karışımıdır; alay edilecek kadar korkulacak tiplerdir.

Ne var ki, çelişki sadece görünüştedir. Entelektüellerin toplumsal değişim için yaygara koparıyor görünmelerinin tek nedeni, gelenek ve inançları memnuniyetle oldukları gibi kabul etmek yerine, onları incelemeye çalışmalarıdır. Sendikacıların tepesine tokadı yapıştırmak gerektiği gibi kabul edilmiş inançlardan kendinizi arındırmak, çalışan insanların artık kullanılıp atılabilen metalar gibi muamele görmeyeceği bir toplum tutkusunu da beraberinde getirir. Radikal entelektüeller, tutkudan yoksun değildirler; onların sadece muhafazakar tutkuları yoktur. Toplumun genel yapısına duygularınızdan arınmış bir biçimde göz atmaya çabalarsanız, pekala onun köklü bir elden geçirilme ihtiyacı duyduğu kanısına varıp, bunu ateşli bir şekilde savunmaya başlayabilirsiniz. Bu bakımdan, tarafsız ile tarafgir birbirine zıt olmak zorunda değildir. Klasik entelektüeli aynı anda her ikisi olarak da gören popüler önyargı, neden böyle olduğu hakkında pek bir fikri olmasa da, doğrudur.

Bugünlerde delilik, fantezi, sado-mazoşizm, korku filmleri, erotizm, pornografi ve şizoid şiir üzerine çalışmalarına tanık olduğumuz entelektüelleri, fazla akılcı, duygusal bakımdan anemik yaratıklar olarak eleştirmek abes olurdu. Bunları eften püften bulan çok insan vardır ama ancak ciddi derecede acayip olan biri bunları sıkıcı entelektüel konular olarak görebilir. Ne olursa olsun, Alfred Tennyson'daki çiçek betimlemelerini çalışmak, tam olarak Dionysosçu bir arayış sayılmaz. Kültür kuramının bu tarafını eleştirenlerin gözden kaçırdığı şey, bu konuların verdiği saf heyecandır. Nesiller boyu öğrencileri en çok cezbetmiş olan, kuramın geleneksel eleştirinin sormaktan kaçındığı temel soruları gündeme getiriyor olmasının yanında, işte bu heyecandı. Bazen kuramı eleştirenler, kuram tutkunlarının, kuramın kendisini, kuramın açıklaması icap eden sanat yapıtlarından daha heyecan verici bulduklarından şikayet ederler. Ama bazen gerçekten de öyledir. Freud, Cecil Day Lewis'ten çok daha ilginçtir. Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*, Charles Kingsley'in romanlarından daha etkileyici ve özgündür.

Kuramın, ancak bize sanat yapıtlarını açıklıyorsa değerli olabileceği varsayımı, ilginçtir. Bunun arkasında, fayda sağlamayan, doğrudan paraya tahvil edilemeyen herhangi bir şeyin, günahkar bir nefsin hakim olamama biçimi olduğu yolundaki püriten kanı vardır. Düşünmekten aşk yapmaya kadar her şey, kendi varoluşunu, o gaddar fayda mahkemesi önünde gerekçelendirmek zorundadır. Düşüncelerimiz bile, katı biçimde araçsal olmak zorundadır. 'Bu anlayışta, Bertolt Brecht'in düşünmenin "gerçek bir duyumsal zevk"e dönüşebileceğine yönelik arzusundan eser yoktur. Düşünmek, yapmakla doğrudan ilişkili olmadığı sürece, değersizdir. Bu zemin üzerinde astronomiyi nasıl gerekçelendirebileceğinizi tahayyül etmek zordur. Siyasal sol, "kuram" her zaman doğrudan "pratik"e yönelik olmak zorundadır varsayımından hareketle, bu kaba pragmatizmin sola özgü bir versiyonunu benimser. Bir Jackson Pollock'a bakmak, ancak işçi sınıfının kurtuluşuna elle tutulur bir katkı sağlıyorsa, makuldür.

Kuramın, sanat yapıtlarına dair güçlü açıklamalar verebileceği doğrudur (Gerçi bunu kuramın varlığının tek meşru gerekçesi sayanların bazıları, aslında bundan şüphe duyarlar). Ama tek başına da gayet açıklayıcı olabilir. Kültür kuramının istisnasız hiçbir dalı -feminizm, yapısalcılık, psikanaliz, Marksizm, semiyotik vs.- prensipte sanat tartışmasıyla sınırlı değildir ya da hayatlarına orada başlamamışlardır. Bu, bazı eleştirmenlere göre, onu devre dışı bırakmak için yeterli bir gerekçedir. Ne var ki, bunu söyleyenler, aynı şeyin sözde geleneksel eleştiri için de doğru olduğunu unutmaktadır. ("Sözde" diyorum; çünkü salt "estetik" olarak dar eleştiri kavramı, hiçbir biçimde geleneksel değildir. Estetik olana dair mevcut düşüncelerimiz yakın dönemin ürünleridirler. Eleştiri, antik toplumda, kullanımları bakımından hep çok çeşitli ve etkisi bakımından da siyasal olmuş olan retorik biçiminde başlamıştır.) Acilen düzeltilmeye ihtiyaç duyan bir toplumsal düzende, kuramın gerçekten pratik siyasal amaçlara yönlendirilmesi gerektiği doğrudur. Ama bir toplumsal düzenin bu bakımdan gelişmiş olduğunu ancak

artık kendimizi, düşüncelerimizi fayda düzleminde gerekçelendirmek zorunda hissetmeyeceğimiz zaman bilebiliriz. Ancak ondan sonra, bizi düşüncelerimiz için özürler üretmek zorunda bırakan o nevrotik içgüdüyü hissetmeden, amacı kendi içinde olan bir düşünme eylemine girebiliriz. O zaman, mesela Freud'un, sadece *Where the Wild Things Are*'a ışık tutacağı için değil, kendisi için de okumaya değer olduğunu görmeyi becerebiliriz.

Kültür kuramı, meta-sorular denilen soruları sıkça sorma alışkanlığına sahiptir. "Bu şiir değerli midir?" sorusunu sormak yerine, "Bir şiire iyi ya da kötü derken neyi kastediyoruz?" diye sorar. Romanın makul bir izleği olup olmadığını sormak yerine, her şeyden önce bir romanın ne olduğunu sorar. Klarnet konçertosunun tamamıyla inandırıcı olmak için yeterince sıkıcı olup olmadığını değil, bir kere konçertolar üretmek için hangi maddi koşullara ihtiyaç duyduğunuzu ve bunların yapının kendisini nasıl şekillendirdiğini sorgular. Eleştirmenler simgeleri tartışırken, kuramcılar hangi gizemli sürecin sonucunda bir şeyin bir diğerini temsil edebildiğini araştırırlar. Yine eleştirmenler Coriolanus'un karakterinden bahsederken, kuramcılar sayfa üzerindeki bir sözcükler şablonunun nasıl olup da bir kişinin yerine geçebildiğini sorarlar.

Bu meta-soruların hiçbirinin, doğrudan eleştirel olan soruların yerini alması gerekmez. Her iki tür soruyu da bir arada sorabilirsiniz. Ama kuram, kendi alçakgönüllü tarzıyla, geleneksel sanat eleştirisinin, kendi doğrularını olduğu gibi kabul eden, dediğim dedikçi tavrından rahatsız olur. Geleneksel eleştiri, soruları çok fazla uzatmayı reddederek, çok hızlı ve kendinden emin gider. Bizim gerçekte emin olmadığımız her türlü şeyi biliyor havasındadır. Bu anlamda, kuram geleneksel eleştiriden daha az dogmatik, daha agnostik ve açık zihinlidir. Kuram, daha az önyargıyı sorgusuzca kabul etmek, kendiliğinden varsayımlarımızı olabildiğince incelemek ister. Sorgulama, elbette, bir yerlerden başlamak zorundadır. Prensip olarak, soruyu geriye doğru *ad infinitum* (sınırsızca) sürdürmek mümkündür. Ama kültüre dair duy-

duğumuz konuşma biçimleri, çözülmüş gördükleri konularda fazla sabırsızdır.

Bu bakış açısından, kuramcı olmayanlar kayda değer derecede meraksız gözükürler. Mesela, kurgusal düzyazının ne demek olduğunu kendilerine hiç sormadan, yıllarca kurgusal düzyazı çalışmış olabilirler. Bu daha çok, yıllarca bir hayvanı besleyip de, onun bir porsuk, bir tavşan ya da şekli bozulmuş bir gelincik mi olduğu hakkında en ufak bir fikir sahibi bile olmamaya benzer. Bu, kurgunun ne olduğu sorusunun tek bir cevabı ya da tatmin edici herhangi bir cevabı olduğunu varsaymak değildir. Burada söylenen, yalnızca sorunun sormaya değer olduğudur.

Kurgunun, içinde ne yalan söyleyebileceğiniz, ne doğruyu söyleyebileceğiniz, ne de bir yanlış yapabileceğiniz bir yazı türü olduğu söylenerek cevap denemesine girişilebilir. Kurguda yalan söyleyemezsiniz; çünkü okur, sizin doğrulara sadık kalmak gibi bir derdiniz olduğunu zaten varsaymaz. “Bir zamanlar Sırmasaç (Goldilocks) adında küçük bir kız vardı”, doğru değildir ama yalan da değildir. “Oh, hayır öyle bir kız yoktu”, doğru bir karşılık olsa bile, alakasızdır. Yalan söylemek, kandırmak amacıyla yanlış olanı söylemektir ve ortada bizi Sırmasaç’ın gerçekten yaşamış olduğuna inandırmaya çalışan kimse yoktur. “Diğer biraların erişemediği yerlerinize canlılık verir*” ifadesi, doğru değildir; ama böylesi aşikâr bir abartmayı hiç kimsenin gerçek anlamıyla alması beklenmediği için yalan da değildir. “Bir zamanlar Sırmasaç adında küçük bir kız vardı”, her zaman yeniden yazılabilir: “Sizi, içinde bir zamanlar Sırmasaç adında küçük bir kızın yaşadığı kurgusal bir dünyayı hayal etmeye davet ediyorum.” Eğer üç tane ayıyla tanışma fırsatı bulmuş olan Sırmasaç adında küçük bir kız gerçekten var olmuş olsaydı bile, bu, hikayenin kurgusal konumunu etkilemezdi. Hikaye, bize olgusal malumat vermek için değil, ahlaki doğru denilen şeyi göstermek içindir. “Sırmasaç” va-

* Britanya’da ünlü bir bira markasının yıllardır kullanmakta olduğu, hafif müstehcen çağrışımlar içeren reklam sloganı. (Ç.N.)

kasındaki doğrunun oldukça sıradan ve kör gözün parmağına biçimde ideolojik olduğu gerçeği (ne kadar kıllı, huy-suz ve dört ayak üzerinde paytak paytak yürüyor olsalar da, başkalarının özel mülkiyetini kurcalamayın), bunu değiştirmez.

Bir başka anlamda ise, kurgu, zaman zaman müthiş kafa karıştırıcı ya da basitçe yanlış olabilen gerçek hayatın kendisinden daha doğru olabilir. Byron'ın, Yunanistan'ın bağımsızlığı için savaşıırken bir kurşunla vurulmak yerine Yunanistan'da yüksek ateşten ölmüş olması, gerçek hayatın salaklığıdır. Su katılmamış bir Victoryan olan Florence Nightingale'in yirminci yüzyılda böylesi bir iz bırakmasına ya da Robert Maxwell'in kibarca okyanusa düşmesine ve toplumun yüzkarası olmaktan kurtulmasına izin vermesi tarihin kendi beceriksizliğidir. Tarihin yerinde sanat olsaydı, bütün bunları çok daha ustaca hallederdi.

Ancak, bir diğer anlamda, kurgu, doğruyu söylemeye muktedir değildir. Eğer bir yazar, metnin o bölümünde gerçekten doğruyu söylemekte olduğuna –olayın gerçekten, birbir vuku bulduğuna– bizi temin etmek için araya girerse, biz bunu kurgusal bir ifade olarak kabul ederiz. Romancılar ve öykücüler yalancı çoban gibidirler; ebediyen inanılmamaya mahkumdurlar. İfadeyi dipnota koyup, yanma isminizin baş harflerini ve tarihi atabilirsiniz ama bu, ifadenin kendisini kurgudan çıkarıp olgu düzlemine çekemez. “Bir Roman” üstbaşlığı, içeride yazılan her şeyi kurgusal yapmaya yeter. *Doktor Faust* adlı romanında, Thomas Mann, gerçek kişiliğine, fiili varlığına inanmamızı istediği bir adama olan saygısını ifade etmek için araya girer. Ama yine de, bizi, bu referansı kurgusal almaktan alıkoyan bir şey yoktur. Bir roman gerçek olguları aktarsa bile, bu onu daha doğru yapmaz. Bir kez daha, onun bir roman olduğunu biliyor olduğumuz gerçeği, bizi bu ifadeleri taşıdıkları doğruluk değerleri bakımından değil, belirli bir kapsamlı retorik tasarının parçası olarak ele almaya iter. Romanlar, bizlere, lorisin geceleri yavaş hareket eden bir primat olduğunu ya da Helena'nın Montana'nın başkenti olduğunu söylemek için var

olmazlar. Sadece bu tür olguları, ahlaki bir şablonun parçası olarak kullanırlar.

Kurgu için yanlış yapmak zordur; çünkü kurguyla birlikte, “Burada söylenen her şeyi yazarın bilinçli niyetinin sonucu olarak al” şeklinde üstü kapalı bir buyruk da devreye girer. Eğer bir yazar, Napolyon’u ergenlik çağındaki bir kız yaparsa, bunu sadece inanılmaz derecede bilgisiz eğitimcilerin eseri olan fahiş bir hata olarak almayız. Napolyon’un adını ısrarla yanlış yazıyorsa, yine bunun da bir tür simgesel anlamı olduğunu varsayabiliriz. Eğer bir ya da iki yerde yanlış yazmışsa, o zaman bunu pekala asıl edebi metnin içinde olmayan bir dizgi hatası olarak kabul edebiliriz. Kısaca kurgu, olgusal dünyaya dair yalnızca kırılğan bir kavrayışı olanlar için ideal bir biçemdir. Hiç kimse onların bilgisizliklerinin maskesini düşüremez. Hülyalı entelektüellerle yaratıcı yazarlar arasında çok sıkı bir bağ olmasının bir nedeni de budur; sık sık aynı bedeni mesken tutar onlar.

Kuramın muhalifleri, bu tür soruları sormanın, bozgunculuk, duygusuzluk, taşkalplilik ve haddinden fazla tarafgirlik olduğu hissine kapılabilirler. Diğerleri, bunun gerçekten ilgi çekici olduğunu düşünebilirler. Mesela, şiir ve düzyazı arasındaki farkı ele alın. Bu farkın tatmin edici tek tasviri, şiirde satırların nerede biteceğine şairin kendisi karar verirken, düzyazıda bu işin dizgiciye kalmasıdır. İşte iki biçem arasındaki farkı tasvir etmenin en uygun yolunun neden bu olduğunu, daha bariz görünen farkların neden aynı işi görmediğini bulmak için, biraz kuram okumanız gerekir.

Veya bir okurun yapıta ne kattığı ve ne kadarını yapının kendisinin sağladığı sorusunu bir düşünün. Mesela, Evelyn Waugh’un “Mr Loveday’s Little Outing” adlı kısa öyküsünün, daha komiği zor bulunur şu ilk cümlesini alın: “Babanı ilk görüşte çok değişmiş bulmayacaksın” dedi Lady Moping, araba Şehir Tımarhanesi’nin giriş kapısına doğru dönerken.” Bu, vahim olan (delirme) ile sıradanlığı bir araya getiren, tam bir İngiliz ironi biçimidir. Grotesk durum ya da yaşanmış felaket duygusuz biçimde dile gelirken, o soğukkanlılığın arkasında hep bir komiklik unsuru vardır.

Fakat bunun yanında, Waugh'un cümlesi, İngiliz eksik söyleyişinin iyi bir örneğidir de. Bu yönüyle, bize tüm edebiyatın, en dehşetli melodramatik anlarında bile, ne kadar az şeyi açıkça belirttiğini hatırlatır. Edebi yapıt okurunun, o yapıtın anlam kazanması için gerekli olan enformasyonu bilinçdışı yollardan nasıl sağladığı ya da düz metnin tam olarak garanti etmediği hayati varsayımları nasıl yaptığını gösterir. Lady Moping'in arabada giderken yanında oturmakta olan kendi çocuğuyla konuştuğunu ve bu çocuğun ziyaret etmek üzere oldukları tımarhanenin sakinlerinden birinin de çocuğu olduğunu varsayarız. Yine muhtemelen bahsi geçen tımarhane sakininin Lady Moping'in kocası olduğunu da varsayarız; tahminen Lord Moping.

Fakat bunların hiçbirisi gerçekten belirtilmez. Tabii ki, konunun aslını okudukça anlayacağızdır ama yine de, sadece belirli varsayımlar yaparak açılış cümlesinin veciz komedisinden tat alabiliriz. Eğer bahsi geçen babanın Lady Moping'in kocası olduğunu varsayarsak, onun duyarsız soğukkanlılığının komik tarafı daha da dikkat çekici ölçüde keskinleşecektir. Mizah, ancak babanın bir tımarhane sakini olduğunu varsayarsak gerçekten işlemeye başlar; ancak bu salt tahminden ibarettir. Aslında tımarhaneyi başka bir amaç için ziyaret ederlerken, Lady Moping laf olsun diye onu anmış olabilir ya da baba gerçekten binadadır ama mesela tıbbi personelden biri olarak. Babanın çok değişmiş olmaması, bir varsayım olarak, eskiden dışarıdayken de bu kadar deli olduğunu ima eder; gerçi bu, Lady Moping'in, oğlunu ya da kızını, babasının gözetim altında olmasına karşın her zamanki kadar akıllı başında olduğu yolunda teselli etme çabası da olabilir. Cümlenin sözdizimi ("araba ... kırarken..."), arabada bir şoförün var olduğuna, Lady Moping'in arabayı kendisi sürmeyecek kadar zengin olduğuna dair bulanık bir izlenim verir; ancak tabii bu da, okurun öznel müdahalesidir.

İyi bir şakayı çok fazla kuramla mahvetmek utanç vericidir. Ama komedi unsuruna neyin işlerlik kazandırdığını keşfetmek de ilginç bir iştir. Bunun, kuramcılarının beceremeye-

ceği söylenen türden, ciddi derecede bir yakın okumayı gerektirdiği dikkati çekecektir. Kuramın yakın okuma yapmaktan aciz oluşu, muhaliflerinin en sık tekrarladıkları yakınmalardan biridir. Bu, aynı kelliğin çaresi olmadığı ya da Naomi Campbell'ın tevazudan yoksun olduğu yolundaki yaygın inanış kadar, şimdilerde neredeyse bir erdem mertebesine yükseltilmiş tuhaf bir kanıdır. Aslına bakılırsa, neredeyse tümüyle yanlıştır. Bazı kuramsal eleştirmenler dikkatsiz okurlar olabilirler ama kuramsal olmayan bazı eleştirmenler de öyledir. Söz mesela Jacques Derrida gibi bir düşünüre gelince, daha zekice olan itham, onun aşırı titiz bir okur oluşu üzerine kurulabilir; Derrida'nın metni çok yakından incelediği, en mikroskobik ayrıntıları dikkatle kurcaladığı ve bu durumun da, bir resme fazla yakından bakarak, ondaki görsel bütünlüğü bir koyu ve belirsiz tonlar kümesine indirgemeye benzer bir risk taşıdığı gayet makul biçimde ileri sürülebilir. Aynı şey birçok yapı-bozumcu yazar için söylenebilir. Diğer büyük kuramcılar söz konusu olduğunda da, metinden fazla uzak durma suçlaması hiçbirinin üzerine yapışmayacaktır. Bunların çoğu, kuramsal olmayan eleştirmenler kadar ısrarcı okumalar yaparlar ve hatta bazıları daha da fazla.*

Yakın analizin savunucuları, bazen okurla metnin arasına konması gereken ideal bir mesafe olduğunu varsayarlar. Ama bu bir yanılsamadır. Okumak, bakmak ve dinlemek, sürekli odak değiştirmeyi gerektirir, bazen bütünden ayrı tek bir bölüme odaklanmamız ve bazen de bütünü yakalamak için geri dönüşler yapmamız gibi. Bazı okuma ve bakma biçimleri, yapıta doğrudan nüfuz etmeye çalışır, bazıları da utangaç bir tavırla ucundan kenarından. Bazıları, yapıtın kendini yavaş yavaş açışına zamanda akan bir süreç misali

* Bazı örnekler: Theodor Adorno'nun *Brecht*, Walter Benjamin'in *Baudelaire*, Paul de Man'ın *Proust*, Fredric Jameson'ın *Conrad*, Julia Kristeva'nın *Mallarmé*, Geoffrey Hartman'ın *Wordsworth*, Roland Barthes'in *Balzac*, Franco Moretti'nin *Goethe*, Harold Bloom'un *Stevens*, J. Hills Miller'ın *Henry James* üzerine yaptıkları okumalar. Liste çok daha fazla uzatılabilir.

tutunurlar, başka bazıları ise bir enstantane ya da uzamsal bir sabit yakalamaya çalışırlar. Bazıları yapıyı dikey dilimlere ayırarak sindirirler, ötekiler kademe kademe gitmeye zemininden başlarlar. Ana yapıyı çevreleyen yan unsurları yavaş yavaş kavramaya başlamadan önce, işe burunlarını yapıtın içine iyice sokup en kaba ilk izlenimleri soğurarak başlayan eleştirmenler de vardır. Bu yaklaşımların hiçbirisi doğru değildir. Zira, okuma ya da bakma biçimlerine dair herhangi bir doğruluk ya da yanlışlık söz konusu olamaz.

Kuramı eleştirenlerin ortak varsayımlarından birisi, kuramın, eleştirmenle yapıt “arasına girdiği”dir. Kuram, sayfadaki sözcüklerin veya tuvaldeki şekillerin üzerine o kaba gölgesini düşürerek, eleştirmenle yapıt arasına kendi hantal cüssesini sokar. Yapıtın her yanını kaplayan, sık dokunmuş bir doktrin ağı gibidir; yalnızca bazı seçilmiş parçaların aradan süzülerek geçmesine izin verir. Diğer parçalar deforme ya da bloke olarak dışarıda kalırlar. Dahası, aynı ağ önüne gelen her yapıta yeknesak biçimde örtülerek, yapıtların biricikliği ve farklılığı yok edilir. Bazı eleştirilerin bu şekilde yapıldığı doğrudur ama bunların hepsi kuramsal eleştiri değildir. Eleştiri şovunu yirmi otuz yıl öncesine kadar tekeline bulunduran amatör edebiyatçı centilmenler, kesinlikle böylesi bir doktriner filtre kullanıyorlardı. Cinsiyet ya da sınıf çatışmasıyla ilgili olan sanat parçaları düzenli olarak elenirken, büyük yazarlara yöneltilen olumsuz eleştiriler nezaket-siz bulunuyordu. Sanatın toplumsal bağlamı, ancak ciddi şekilde ayıklanmışsa kabul görüyordu. Aynı şişman lügat –“dikkate değer ölçüde güzel”, “harikulade güçlü”, “sıkıcı derecede doğalcı”, “müthiş usta işi”- insafsızca her yapıta uygulanıyordu. Aristokrat sınıfın önyargıları, tüm hantallıklarıyla okurla yapıt arasına giriyordu.

Aslına bakılırsa, eleştirel bir dilin okurla yapıt arasına “müdahil olması” fikri, tümüyle yanıltıcı bir uzamsal metaforudur. Bazı eleştirel yorumlar hakikaten işe yaramaz şeylerdir ama sorunun arkasında yatan neden bu değildir. Bir ke-re bazı peşin hükümler olmadan, bir sanat yapıtını teşhis etme şansımız olmazdı. Tasarrufumuzda herhangi bir eleştirel

dil olmasaydı, neye bakacağımızı dahi bilemezdik; aynı kendi içimizde bulduklarımızı teşhis edecek bir lügatimizin olmaması durumunda, içe bakış eyleminin anlamsızlaşacağı gibi. Bir yapıta hiçbir belirli açıdan yaklaşmayan, tümüyle tarafsız bir bakış, bir körün bakışından farksız olurdu. Bu tam bir şaşkınlık durumu olurdu, Alpha Centauri'den gelen bir ziyaretçinin *Simpsonlar*'la karşılaşması gibi.

En kullanışlı oldukları hallere bakılacak olursa, eleştirel kavramlar, sanat yapıtına nüfuz etmemizi sağlayan araçlardır, onlarla aramıza set çeken değil. Onlara el atmanın çeşitli yolları vardır. Ve bunların bazıları diğerlerinden daha etkin olabilir ama bu ayrım, kuram ile kuşam-olmayan arasındaki farka tekabül etmez. Bir eleştirel kavram, kullanışsız ya da engelleyici olsa bile, bizimle sanat yapıtı arasına inen bir perde değildir. Yapıtı işlemek için çabalamanın bir yoludur; bazen işe yarar, bazen yaramaz. En iyi ihtimalle, yapıtı anlamlı bir bağlama oturtabilmemiz için onun belirli yönlerini öne çıkarır. Ve farklı kavramlar farklı yönleri açığa çıkarırlar. Kuramcılar bu bakımdan çoğulcudurlar: Yapıtı bizim için bütünüyle açımlayabilecek tek bir kavram kümesi olamaz. En önemli fark, “ekmek” gibi sözcükler kadar şeffaflaşabilmiş bildik kavramlar ile halen “jujuba” (hünnap) gibi sözcüklerin garipliğini barındıracak kadar yabancı kalan kavramlar arasındadır. Genellikle “kuram” olarak adlandırılanlar bu ikinci tür kavramlardır; oysa gerçekte, jujubaların ekmeklerden daha tuhaf bir tarafları yoktur.

Peki kültür kuramı ne gibi kazanımlar sağlamıştır? İlk olarak, bizi, bir sanat yapıtını yorumlamanın tek bir doğru yolu olduğu düşüncesinden vazgeçirmiştir. Protestan meslektaşıyla sohbet eden tatlısu çoğulcusu Katolik papazın fıkmasını hatırlayalım: Bir lütufkarlık örneği gösterirmiş gibi, Tanrı'ya tapmanın birçok yolu olduğunu söyler, “Sen kendi yolunda taparsın, ben O'nun yolunda.” Muhafazakar eleştirmenler de kuramcıları aşağı yukarı böyle görürler. Onlar yapıtı, yapıtın –dili olsaydı söyleyeceği– bizzat okunmak istediği gibi okurlarken, kuramcılar sapkın bir tavırla yapıtın içine bir yığın süslü düşünceyi sokmakta ısrar eder-

ler. *The Waste Land*'i, Tanrı'sız İnsan'ın tinsel boşluğu üzerine derinlemesine bir düşünüş olarak görmek, sayfada yazılanı okumaktır; oysa onu, bir emperyalist savaşlar çağının ardından iyice tükenmiş bir burjuva medeniyetinin semptomlarından biri olarak okumak, kendi garip düşüncelerini zi şiiire empoze etmektir. D. H. Lawrence'ta tinsel sorgulamadan bahsetmek, metinlere göre doğrudur; onun yapıtlarında cinsiyetçilikten bahsetmekse, onları kendi siyasal amaçlarınıza alet etmektir.

Wuthering Heights'ı (Uğultulu Tepeler) ölüm hakkında bir roman olarak okumak, önünüzde duran metne makul bir tepki vermektir; onu ölüm güdüsü hakkında bir roman olarak okumaksa, sizinle Heathcliff arasına Freud'un girmesine izin vermektir. Jane Austen, aşkla, evlilikle ve ahlaki değerlerle ilgilidir; sadece kalpleri sağır olanlar, tüm bunları onun romanlarındaki mülkiyet ve toplumsal sınıf konularının ayrılmaz uzantısı olarak görürler. Philip Larkin'i dümdüz okumak, onun pastoral İngiltere'nin değişiminden duyduğu burukluğu takdir etmektir; onu ideolojik göz kırpışların arasında okumaksa, onun şiirini bitkin bir post-emperyal Britanya'nın parçası olarak görmektir.

Kral Lear'ın birden fazla anlamı olduğunu söylemek, onun hiçbir anlama gelemeyeceğini öne sürmek değildir. Kuramcılar, her şeyin her anlama gelebileceği görüşünde değildirler; yalnızca neden böyle olamayacağına dair verdikleri gerekçeler, öteki açıklamalardan farklıdır. Kendi inançlarına getirilebilecek tek alternatifin mutlak inançsızlık olduğundan korkanlar, yalnızca otoriteryanlardır. Anarşistler gibi, onlar da etraflarında hep kaos görürler; aradaki tek fark, anarşistler bu kaosu yaratıcı bulurlarken, onların tehlikeli bulmasıdır. Otoriteryan, tam anlamıyla nihilistin aynadaki aksidir. Gerçek anlam ne kayalara kazınmış, ne de herkese açık bir şey olduğuna göre; ne mutlakçıdır, ne de mutlak serbestiyetçi (*laissez-faire*). Sanat yapıtının, sizin yorumunuzu destekleyecek niteliklerini öne çıkarabiliyor olmalısınız. Ama bu niteliklerden bir yığın vardır ve bunların tümü de farklı biçimlerde yorumlanabilir ve ayrıca neyin bir nite-

lik olarak kabul edilebileceği de tartışmaya açıktır. Hiçbir eleştirel hipotez yenilmez değildir; hepsinde düzeltilebilecek bir taraf vardır.

Kültür kuramının kazanç hanesine başka neleri ekleyebiliriz? Bizi, sanat yapıtının oluşumuna, yazarın kendisinin yanı sıra, başka birçok unsurun da müdahil olduğuna ikna etmiştir. Sanat yapıtlarında, kendi üreticilerinin kontrolünde olmayan, bir tür “bilinçdışı” vardır. Artık şunu anlamış bulunuyoruz ki, üreticilerden birisi de, okuyucu, izleyici ya da dinleyicidir; yani bir sanat yapıtının alımlayıcısı onun olmazsa olmaz bir yan-yaratıcısıdır. Kültürel yaratımlarda iktidar ve arzunun oynadığı role karşı, bu yaratımların siyasal otoriteye onay vermekten ona itiraz etmeye kadar kendini var ettiği çok çeşitli biçimlere karşı daha duyarlı bir hale geldik. Yani bunun en az içerik kadar biçim meselesi de olduğunu anladık. Kültür ürünlerinin, kendi özgün zaman ve uzamlarına nasıl sıkı bir şekilde bağlı olduğuna ve bu durumun onların değerini azaltmak yerine nasıl zenginleştirebileceğine ilişkin daha keskin bir algı ortaya çıktı. Aynı şey, onlara karşı bizim verdiğimiz ve yine tarihsel anlamda hep özgün olan tepkiler için de geçerlidir. Böylesi sanat yapıtlarının maddi bağlamlarına, kültür ve medeniliğin köklerinin ne kadar çok mutsuzluğa ve sömürüye dayandığına, eskiye nazaran çok daha fazla dikkat edilir oldu. Kültürün daha geniş anlamıyla, içinde terk edilmişlerin ve kenara atılmışların ortak anlamlar keşfedebileceği ve ortak bir kimliğe tutunabileceği bir arena olduğunun farkına vardık.

Tüm bu kazançların içinde, en tartışılılardan biri, kültürle iktidar arasındaki bağlantı olmuştur. Liberaller ve muhafazakarlar için kültürün anlamı, iktidarın tam zıddıdır. Aslında, kültür, iktidarın sevimsiz egemenliğinden hâlâ kaçabildiğimiz, kutsanmış ve kuşatılmış yerlerden biridir. Kültür, toplumsal yaşam giderek faydanın hükmü altına girerken, bize değeri olan ama fiyatı olmayan şeylerin de mevcut olduğunu hatırlatmak için oradaydı. Son derece kaba, araçsal bir akıl, insan edimleri üzerindeki cenderesini daraltır-

ken, kültür, salt kendi için varolan şeylerle, görünürde kendinden zevk almaktan başka hiçbir amaç olmadan var olabilen insan edimleriyle birlikte yaşam bulmakta ısrar etti. Emegın külfetli boyunduruğına karşılık, oyun oynamanın derinliğıne tanıklık etti. İnsan hayatı giderek daha ölçölür ve yönetilir hale geldikçe, sanat, eşsiz biçimde bireysel olanın iddialarını yaymak için oradaydı. Bizi, bedenın bile amansızca metalaştırıldığı bir dünyadaki bedensel, duyumsal varoluşumuzu yeniden hatırlamaya davet etti.

Tüm bunlarla birlikte ele alındığında, kültür bir ütopya hatırlatması olarak çok değerli bir rol oynamıştır. Sanat, değeri piyasanın verdiği hükme göre tayin eden bir medeniyette, toplumsal hayattaki yerini kaybettikçe, bu lüzumsuzluğunu bir tür erdeme dönüştürme yeteneğı kazandı. Demirden yasaların ve amansız güçlerin dünyasında, olumsuzluk adına, yoldan çıkmış bir tikellik adına, ihtişamlı bir amaçsızlık adına, mucizevi bir istisnailik adına sesini yükseltebildi. Aslında bu olumsuzluğu, kendisine giderek daha az değer veren bir toplumdaki süregiden ısrarlı varoluşunun mucizesine tutunarak gösterebildi. Kültür, gözle görünür işlevi giderek azaldığı için, şeylerin varolma hakkı kazanabilmek için işlevsel olmaları gerektiğı yolundaki tüm gaddar varsayımları sorgulayabildi. Basitçe kendisine olan inancını inatla sürdürerek, siyasal bir eleştiri rolü oynayabildi.

Aynı zamanda, toplum içindeki başıboş konumunun avantajını kullanarak, toplumsal sınırların ötesine göz atmayı, insanlığın tümü için hayati önemde olan konulara eğilmeyi başarabildi. Dar tarihselliğı aşp, evrensel olabildi. Yalnızca faydacı, dar görüşlü değil, nihai sorular da sorabildi. Evrensel olanı elden çıkaranlar, evrenselliğın çoğunlukla alternatif olduğunu unuturlar. Kültür, ortodoks toplumun işe yaramaz süprüntü yığını diye dışına atmış olduğı ayrık-sı, hayalci, erotik ve aşkın tüm yurtsuz değerler için bir yurt olabildi. Bu biçimiyle, onu doğurmuş olan medeniyet için canlı bir utanç kaynağıydı; gösterdikleri ve söyledikleri yüzünden değil, sadece o garip, amaçsız, bıkmak bilmeyen varlığı yüzünden.

O halde, kültür kuramını, insan tininin bu son kalesini ele geçirmeye çalışan bir hareket olarak görenlerin öfkesi, aslında oldukça anlaşılabilir bir şeydir. İnsani değerlerin bu yumuşak karnı iktidar ve siyasetle kolaylıkla vurulabilecek olsa bile, buradan başka sığınacak bir yer bulmak güçtür. Aslına bakılırsa, hep böyle olmuştur. Kültür sahnesinin merkezine geçmezden önceki günlerde, tin için açık bir yaşam alanı vardı: din. Din, kültürün daha sonra yapmaya çalışacaklarının hepsini yaptı, hem de çok daha etkin biçimde. Yalnızca Horace okuyabilecek ya da Mahler dinleyebilecek iyi eğitilmiş azınlığı değil, milyonlarca insanı en yüksek değer işine koşturabildi. Yedeğinde, kendisine bu işte yardım etmesi için, cehennem ateşini saklı tutuyordu; bu, ikna kabiliyeti açısından, Horace okumamış olanların etrafındaki estetik zevk yoksunu homurtudan daha güçlü olduğu defalarca kanıtlanmış bir cezaydı. Din, neredeyse bütün popüler kültür kuramcılarının mahcup bir şekilde onu görmezden gelmesine karşın, insanlık tarihinin büyük kısmında popüler kültürün en önemli bileşenlerinden biri olmuştur.

Rituelleri ve ahlaki kurallarıyla, din, mutlak değerle ilgili soruları, insanların gündelik deneyimlerine bağlamayı başarabildi. Hiçbir şey Tanrı'dan, cennetten, günahattan, kurtuluştan daha az soyut değildi. Sanat temel konuları nasıl işaret, ses, resim ve taşla etlendiriyorsa, din de onları tüm bir ikonografi, ibadet duyarlılığı, kişisel davranış şablonu ve kendine özgü bir kült pratikler kümesiyle gündelik deneyimin orta yerine taşıyordu. Kozmik Kanun'u, bireyin ta derinliklerine, vicdan diye bilinen yetiye yerleştirdi. İman, halkı ve entelektüelleri, sade inananları ve ruhbanları, bağların en sağlamıyla birbirine bağlıyordu. Bu, herhangi bir azınlık kültürünün kapasitesinin çok ötesinde bir ortak amaç duygusu yaratabiliyordu. Ayrıca din, eskatoloji olarak bilinen, tarihin en büyük anlatısını yazdı. Bu kudretli ve heybetli yapıya ilahi otoritenin onay yetkisini verirken, sanat, rituel, siyaset, etik, mitoloji, metafizik ve gündelik hayatı harmanlıyordu. Dolayısıyla, birçok aklı başında insana ciddi biçimde

karanlık ve inandırıcılıktan uzak gelen bir inançlar kümesi barındırması, özellikle talihsiz bir durumdu.

O halde, kültürün öne çıktığı andan itibaren kendini kalıcı bir krizin içinde bulmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü tüm bu işlevleri üstlenmek için din-sonrası bir çağda göreve çağırılmıştır ve çoğunlukla bunları yerine getirememiş olması hiç de şaşırtıcı değildir. Dinin gücünün bir kısmı, olguyla değeri, gündelik yaşamın rutin edimleriyle en yüksek tinsel önemdeki meseleleri bağdaştırabilmesinden geliyordu. Ne var ki, kültür bu alanları tam ortadan ikiye böler. Geniş, popüler, gündelik anlamıyla kültür, bir şeyleri yapma biçimleri kümesi; sanatsal anlamıyla, asli değere sahip bir yapıtlar bütünü anlamına gelir. Ama bu ikisi arasındaki bağlantı vahim bir şekilde eksiktir. Buna karşılık, din, aynı anda her iki anlamda da kültürdür.

Bütünlüklü bir din-sonrası çağdan bahsetmek, aslında fazla acelecilik olur. Söz konusu çağ, Leeds ve Frankfurt'ta bir biçimde görünebilecekken, Dakka ve Dallas'ta bambaşka bir biçimde görünebilir. Entelektüellere dindışı görünebilir bu çağ ama köylülere ve büro temizlikçilerine hiç de öyle görünmeyebilir. Bir kere, Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük kısmı da dahil olmak üzerine, yerkürenin büyük kısmında, kültür asla dinin yerini almamıştır. Yerini alabildiği bazı bölgelerde dahi, din yakıcı bir intikam hırsıyla geri dönmektedir. Gezegenin genelinde din hâlâ açık ara en etkin simgesel biçimdir. İnsanlar kendilerini daha zayıf ve daha itibarsız hissettikçe, çeşitli türlerde çirkin dinsel fundamentalizmlerin yükselmesini bekleyebiliriz. Kültürün, dinin ve kilini oynamaya çalıştığı çağ, belki de kapanıyor. Belki kültür, en azından bu anlamda, yenilgiyi nihayet kabullenmiştir.

Muhafazakarlar, radikallerin kültürü siyasal masumiyetten arındırmak için dışarıda hazır beklediğine inanmakta haksızdırlar. Her şeyden önce, çoğu masumiyet biçimi gibi, bu da hiçbir zaman var olmadı. Ayrıca, bugüne kadar kültürün olumlayıcı, ütöpik boyutunu vurgulamış olanlar da, muhafazakarlar değil radikallerdir. Tek mesele, bunun ya-

nında kültürün, iktidarın nahoş biçimleriyle suçortaklığı içeren taraflarına da işaret etmiş olmalarıdır. Aslında, kültürün bu iki yönü ilişkisizdir. Bizi mevcut olanın ötesini düşlemeye teşvik ederek, mevcut toplumsal düzene bir emniyet su-pabı da kazandırabilir. Örneğin, daha adil bir geleceği hayal etmek, ona ulaşmak için gerekli olan enerjinin bir kısmına temlik koyabilir. Gerçeklikte ulaşılamayan, fantezide tatmin edilebilir. Zaten her halükârda fantezi, ileri kapitalist düzenin işleyişine yabancı olan birinden çok uzaktır.

Ancak bu durum, kültürün ütöpik rolünü zedelemekten çok niteler. Yani, kültürün hem olumlu, hem de olumsuz anlamda ütöpik olduğu anlamına gelir. İktidara direnirse, kendisi de iktidarın zorlayıcı bir formuna dönüşür. Bir diğer deyişle, radikal bakış, sanatsal kültürü su götürmez biçimde değerli görenlerin bakışına kıyasla, daha çoğulcu ve açık uçludur; radikaller konuya daha nüanslı ve kuşkulu yaklaşırlar. Meselenin her iki tarafını da görmeyi tercih ederler. Dogmatik bir genellemeci ruhla, sanatın her zaman ve her yerde olumlu olduğunu varsaymazlar. Mesela, çoğunlukla sanatın köklerinde yatan istismar ve sömürü unsurlarına karşı duyarlıdırlar. Bu, sanatı onlar için geçersiz kılmaz; sadece ona yaklaşımlarını daha mütereddit ve çok yönlü kılar. Konu hakkında, liberal hümanistlerin yaptığı gibi, fazla peşin hükümlü olmaktan sakınırlar.

Incelediğimiz kısmıyla kültür kuramına yapılan standart itirazların hepsi de akla yatkın değildir. Evet, kuramın bazı yorumları katlanılmaz oranda jargonla doludur ama arkasında yatan güdü etkileyici biçimde demokratiktir ve bugüne kadar kuramsal-olmayan karşıtıdan muhtemelen daha çok sayıda iyi üslupçu üretmiştir. Ayrıca, özelleşmiş dilin bazı biçimleri, tatsız değil, arzu edilir şeylerdir. Kültür kuramının yakın okuma yapmaktan çekindiği doğru değildir. Ne duygusuzluk ölçüsünde tarafsızdır, ne de soğukkanlı. İnsan tinini yok etmek için değil, tinin ayaklarını yere değdirmek için vardır. Kendisini illa ki sanat yapıtıyla onun alımlayıcıları arasına sokmaz. Eğer zaman zaman yapıtın anlaşılmasının önünde gerçekten bir engel oluşturuyorsa bile, aynı şey

sanat eleştirisinin diğer formları için de geçerlidir. Jeffrey Archer'ın Jane Austen kadar iyi olduğuna inanmaz; sadece bu tür iddialarda bulunurken ne demek istediğimizi sorgular.

Kurama yöneltlen itirazların çoğu ya yanlıştır, ya da önemsiz. Onun çok daha yıkıcı bir eleştirisi başlatılabilir. Kültür kuramı, gündeme gelişi itibariyle, bazı temel problemlerle boğuşmayı vaat eder; ama bütüne bakıldığında bunları yapmakta başarısızdır. Ahlak ve metafizikte utanç; aşk, biyoloji, din ve devrim konularında mahcup; kötülük hakkında sessiz; ölüm ve acı hakkında ketum; özler, evrenseller ve temeller hakkında dogmatik; hakikat, nesnellik ve tarafsızlığa dair yüzeysel kalmıştır. Bunlar, neresinden bakılırsa bakılsın, insan varoluşunun üzerine ciddi şekilde düşülmesi gereken büyük bir dilimini oluşturmaktadır. Daha önce söylediğimiz gibi, içinde bulunduğumuz, bu tür temel sorunlara dair söyleyecek pek az şeyi olmak ya da hiçbir şeyi olmamak için oldukça uygunsuz bir tarihsel andır. Şimdi bu konulara farklı bir bakışla yaklaşarak, kuramın sözünü ettiğimiz eksikliklerine çare bulabilir miyiz; bir bakalım.

HAKİKAT, ERDEM VE NESNELLİK

Çağdaş kültür kuramı nezdinde, mutlak hakikat düşüncesinden daha az popüler bir düşünce yoktur. İfade-
nin kendisi dogmatizm, otoriteryanizm kokar; zamanlar
üstü ve evrensel olana duyulan bir inancı çağrıştırır. O hal-
de işe, bu ciddi derecede mütevazı, yüksek derecede makul
kavramı savunmaya çalışarak başlayalım.

Mutlak hakikati, özel bir hakikat türü olarak düşünmek
yanlıştır. Bu görüşe göre, değişen ve görelî hakikatler ve bir
de, her ikisi de olmayan yüksek bir hakikat türü vardır. Bu
hakikat, ebediyen sabitlenmiştir. Mesele şudur: Çoğunlukla
dogmatik ve otoriteryan bir zihniyete sahip olan bazı insan-
lar bu yüksek hakikat türüne inanırlarken, tarihselciler ve
postmodernistler gibi diğerleri, buna inanmazlar. Aslına bak-
ılırsa, bazı postmodernistler hakikatin hiçbir türüne inan-
madıklarını iddia ederler ama bu sadece hakikati dogma-
tizme özdeşleştirdikleri ve dogmatizmi reddederken hakika-
ti de onunla birlikte gözden çıkardıkları içindir. Bu, garip ve

anlamsız bir manevradır. Daha sığ bazı postmodern çevrelerde, bir kanıya dayalı olarak belirli bir pozisyon almak na-hoş bir otoriteryanlık, muğlak, şüpheli ve kararsız olmak ise bir tür demokratiklik olarak görülür. O durumda, demokrasiye dair muğlak ve kararsız düşünceleri olan birine karşılık, demokrasiye tutkuyla bağlı olan biri hakkında ne denebilir, kestirmek güç.

Postmodernizmin bu cinsi için, bir pozisyonun bir diğ-e-rinden daha yeğ olduğunu söylemek, kabul edilemez biçim-de “hiyerarşik”tir. Bu kurama göre de, anti-hiyerarşik olma-nın hiyerarşik olmaktan neden daha yeğ tutulması gerektiği pek açık değildir. Hiçbir şey hakkında ne düşündüğünü tam olarak bilememeye duyulan bu postmodern sempati, belki de en belirgin yansımasını, her üç ya da dört sözcüğün ara-sına “gibi” sözcüğünü sıkıştırıveren Kuzey Amerika konuş-ma alışkanlığında bulur. Buna göre, bir şeyin gerçekten ol-duğu şey olduğunu söylemek dogmatik olacaktır. Onun ye-rine, konuşmanıza bir tereddüt ritueli sokmak, sürgit bir se-mantik geçiştirme halinde konuşuyor olmak gerekir.

Hakikati dogmatik olarak gören ve dolayısıyla onunla hiçbir alışveriş içine girmek istemeyen insanlar, ahlakın yal-nızca insanları birlikte yatağa girmekten alıkoymak anlamı-na geldiğine inandıkları için kendilerine ahlak karşıtı diyen insanlar gibidirler. Böylesi tipler, dönme püritenlerdir. Püri-tenler gibi, ahlakı baskılamayla bir tutarlar; ahlaki bir hayat yaşamak, berbat zaman geçirmektir. Ama püritenler berbat zaman geçirmenin mükemmel bir şey olduğunu ve üstüne üstlük karakteri iyi yönde geliştirdiğini düşünürlerken, bu insanlar aynı fikirde değildirler ve ahlakı toptan reddederler. Benzer şekilde, hakikate inanmayanlar da büyük çoğunluk-la dönme dogmatistlerdir. Zaten hiçbir makul insanın savu-namayacağı bir hakikat düşüncesini reddederler.

Aslında, bazılarının meleklere inanması ve bazılarının inanmaması gibi, inanabileceğiniz ya da inanmayabileceği-niz üstün bir mutlak hakikatler sınıfının yanı sıra, bir dün-yevi, tarihsel olarak değişebilir hakikatler sınıfı vardır şek-linde bir ayırım yapamayız. Bazı cümleler yalnızca belirli ti-

kel bakış açılarına göre doğrudur: Buna meşhur bir örnek, yalnızca dünyaya belirli bir geometrik çerçeveden bakanlar için doğru olan, “Fransa altıgendir” cümlesidir. Ama hiçbir anlamda yüksek ya da üstün olmadan da mutlak olan birçok başka hakikat vardır.* “Bu balık biraz bayat”, eğer doğruysa, en az “Size doğrusunu söyleyeyim, İbrahim doğmadan önce ben vardım”ın (İncil, Yuhanna 8:58 Ç.N.) olduğunu iddia ettiği kadar mutlak hakikattir. Bu tür hakikatlerin mutlak olması çok büyük önem taşımaz. Sadece, bir cümle doğruysa, aynı anda onun zıddının da doğru olamayacağı ya da ancak başka bir bakış açısından doğru olabileceği anlamına gelir. Balığın hem biraz bayat olması, hem de biraz bayat olmaması mümkün değildir. Aynı balık senin için taze, benim için kokmuş olamaz; ben balığı kokmuş yemeyi seviyor olsam bile. Bu durum, şüphe veya belirsizlik olasılığını bertaraf etmez. Balığın bayat olup olmadığından emin olmayabilirim. Ama eğer emin değilsem, emin olmadığım mutlak olarak doğrudur. Aynı zamanda hem emin, hem kararsız olamam. Kendi bakış açımaya göre emin olmam, seninkine göre emin olmamam diye bir durum söz konusu olamaz. Belki de, balık iki saat önce iyi durumdaydı ve şimdi ise kesinlikle taze ile bayat arasında bir yerde. O durumda, iki saat önce mutlak olarak doğru olan şey, artık doğru değildir. Ve bunun artık doğru olmadığı gerçeği, en az iki saat önce doğru olmuş olması kadar mutlaklıdır.

Burada, “mutlak olarak doğru”, gerçekten sadece “doğru” anlamına gelir. “Mutlak”ı tamamıyla kullanımdan çıkartabilirdik, ki bu da, adlarından da anlaşılacağı üzere, hakikatin göreceli olduğunda ısrar eden görecilere karşı bir savunma ihtiyacından kaynaklanıyor olmazdı. Neyse ki, hem “Şu anda Şam’dayım”ın, hem de “Şu anda Doncaster’dayım”ın, aynı kişi tarafından, zamanın aynı anında söylenmiş olması durumunda bile, doğru olabileceğini iddia edebilecek

* Mutlak hakikat kavramının mükemmel bir savunusu için, bkz. Paul O’Grady, *Relativizm*, Chesham, Bucks, 2002, böl.2, Ayrıca bkz. Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton ve Oxford, s. 258.

kadar ateşli görecilerin sayısı fazla değildir. Görecilerin çoğunluğu, daha ziyade, aynı önermenin, senin için doğru, benim için yanlış ya da Pazartesi doğru, Cuma yanlış ya da Hollandalılar için doğru Zandeler için yanlış olabileceğini öne sürer. Ortalıkta birçok hakikat uçuşur ancak bunların çoğu inandırıcı değildir. Senin doğrun, benim için de doğrudur. Ben kendimi çok mutlu hissederken, senin moralinin bozuk olduğu doğruysa, benim için senin moralinin bozuk olduğu doğrudur. Pazartesi rahatsız ama Cuma günü iyi hissediyorsan, Pazartesi rahatsız hissetmiş olman Cuma günü hâlâ doğrudur.

Burada dünyayı sarsacak kadar önemli bir mesele yoktur. Böyle düşünmekte otoriteryan bir taraf da yoktur. Hakikatin mutlak olması, sadece eğer bir şey bir kere doğru olarak saptanmışsa –ki bu zaten yeterince zahmetli ve karışık bir iştir ve her zaman düzeltilmeye açıktır– ona dair iki farklı değerlendirmenin mümkün olmaması anlamına gelir. Bu, hakikatin yalnızca tarafsız bir bakış açısından keşfedilebileceği anlamına gelmez. Aslında, hakikate nasıl ulaşacağımıza dair hiçbir şey söylemez. Sadece hakikatin kendi doğasıyla ilgili bir şey söyler. Bütün hakikatler belirli bakış açılarıyla saptanır; ama benim bakış açım göre banyoda bir kaplan var, seninkine göreyse yok demenin bir anlamı yoktur. Seninle ben, banyoda bir kaplan olup olmadığına dair şiddetli bir tartışmanın içine girebiliriz. Ama hakikate mutlak demek, ikimizden birinin yanlış olması gerektiğini söylemektir.

Eğer ırkçılığın kötü bir şey olduğu doğruysa, bu sadece bir şekilde ondan mağdur olmuş olanlar için doğru değildir. Onlar, ırkçılığa kötü diyerek, yalnızca nasıl hissettiklerini ifade ediyor olmazlar; şeylerin oluşlarına ilişkin bir iddiada bulunuyor olurlar. “İrkçilik kötüdür” önermesi, “Yeni baskıdan çıkmış gazete kağıdının kokusunu hep mutluluk verici bulurum” önermesi türünden bir önerme değildir. Daha ziyade, “Banyoda bir kaplan var” ifadesine benzer. İrkçilik mağdurlarına teselli vermek için, onlara, neden öyle hissettiklerini gayet iyi anladığını, o duygunun onlar açısından

dan tabii ki tümüyle meşru olduğunu mırıldanan birini hayal edebilirsiniz; onların yerinde olmuş olsaydı, şüphesiz o da aynı duyguyu hissederd; ama gerçekte onların yerinde değildir ve dolayısıyla ırkçı olma durumunun ne demek olduğunu aklından bile geçirmez. Bu kişi, göreci olarak bilinir. Aslında aynı kişinin, daha az nazik bir düşünme biçimiyle, ırkçı olarak da bilinmesi muhtemeldir. Bu kişi belki mağdurlara verdiği teselli, mevcut durumun pekala ırkçı gibi görünüyör olabileceği ama işin acı tarafını tatmış olanların birkaç yıl sonra geri dönüp baktıklarında, aslında durumun hiç de ırkçı olmadığını görecekları yolunda saçmalıklarla doldurabilir. Bu sadece boş teselli değildir; tümüyle tutarsızdır da.

Bir durumun ırkçı olduğu doğruysa, o zaman mutlak olarak doğrudur. Bu sadece benim ya da senin fikrinden ibaret değildir. Ama tabii ki doğru olmayabilir de. Ya da kısmen doğru olabilir; o durumda ise, tamamen doğru ya da tamamen yanlış değil, mutlak olarak kısmen doğrudur. Mutlak hakikatin savunucularının illa ki dogmatik olmaları gerekmez. Dogmatizm, her zaman, bir elle masaya yumruğu patlatmak, diğeriyle de karşınının boğazına sarılmak demek değildir. İnançlarınız için gerekçeler vermeyi reddetmek, onun yerine basitçe otoriteye sığınmak demektir. Nazik ve yumuşak söylemlere sahip bir yığın dogmatik vardır. Bir şeyi mutlak olarak doğru kabul etmek, onu, aleyhindeki olası tüm kanıtlara ve argümanlara karşı olumlamayı sürdürmek ve hatalı olduğunuzu ortaya koyan hiçbir koşulu kabul etmemek anlamına gelmez. Mutlak hakikate inananlar, pekala açıkça reddedilemez olmadığı sürece herhangi bir şeyi doğru kabul etmekte hastalıklı derecede ihtiyatlı davranan türden insanlar da olabilirler. Hayat boyunca şüpheliğin pusunu ve şüphenin zehirli havasını soluyarak yalpalayabilirler. Ancak yalnızca, belki her on yılda bir kere, istemeyerek de olsa "Baş bahçıvan biraz önce kendisini ayağından vurdu" gibi bir önermenin doğru olduğunu kabul etme noktasına geldikleri zaman, bunun tersinin aynı anda doğru olmasının mümkün olmadığını ve bunun onlar için doğru ol-

masının başka herkes için de doğru olması anlamına geldiğini fark ederler.

“Mutlak olarak doğru”, her tür bağlamdan bağımsız olarak doğru anlamına da gelmez. Dünyaya, ancak belirli bir çerçevenin içerisinden yargılar getirebiliriz. Ama bu, bir bakış açısına göre doğru olanın, bir diğerine göre yanlış olması gerektiği anlamına gelmez. Filler senin için kutsal olabilir, benim için olmayabilir; bu çelişki, yalnızca ikimizin onları gösterme biçimleri arasında bir fark olduğuna dalalettir. Ama fillerin gerçekten kutsal olmasının ya da olmasının, onların gerçekten dört ayaklı olması gibi bir doğruluğu yoktur. Kültürler, dünyayı farklı şekillerde anlamlandırır ve bazılarının bir olgu olarak gördüğü şeyi, ötekiler olgu olarak görmezler; ama hakikat basitçe bizim-için-hakikat anlamına geliyorsa, o zaman bizimle öteki kültürler arasında bir çatışma olamaz; zira hakikat onlar söz konusu olduğunda da onlar-için-hakikattir. Bu durum, fillerin kutsallığıyla ilgili tartışmada yeterince hoş görülebilir bir şeydir. Ayrıca, komşu kültürümüzden farklı olarak, küçük çocukları cinsel ilişkiye zorlamanın, ilerleyen yıllarda onların duygusal gelişimlerine ve psikolojik dengelerine olumlu yönde katkı yapacağı gibi görüşlere sahipsek, bu esneklik bizim için aşırı derecede kullanışlı olur. Onların görüşü, tümüyle onların kendi yaşam tarzlarına bağlıysa, bizim davranışımız üzerinde doğal olarak hiçbir etkisi olamaz. Eğer her kültürel çerçeve dünyayı birbirinden yeterince farklı şekillerde kuruyorsa, aynı ortak önermeyi nasıl paylaşabileceklerini anlamak zaten güçtür. Farklı bir dünya, farklı bir anlam ifade eder.

Mutlak hakikatin, fanatizmle hiçbir ilgisi yoktur. Onun, hararetli bir biçimde sadakat gösterdiğiniz türden bir hakikat olması gerekmez. “Erlangen Almanya’dadır”, mutlak olarak doğrudur ama bunun için kimse kimseyi öldürmez. Damarlardaki kanı coşturan ve kalbi daha hızlı attıran türden bir doğru değildir. “Büyük teyzemi boğarak öldürdün, seni aşağılık piç kurusu!” ile aynı duygusal güce sahip değildir. Mutlak hakikatlerin çoğu, oldukça sıradan ve önemsiz-

dir. Aynı şey, ahlaki bir söylem içerisinde kullanıldığında, “mutlak” sözcüğü için de geçerlidir. Thomas Aquinas için, “mutlak olarak yanlış”, “çok, çok yanlış” anlamına gelmek zorunda değildir. “Mutlak” sözcüğünün, burada anlamı yoğunlaştırıcı bir niteliği yoktur. Sadece, “hiçbir koşulda yapılmaması gerekir” anlamına gelir. Aquinas biraz garip bir şekilde, yalan söylemenin mutlak olarak yanlış olduğunu ama öldürmenin olmadığını düşünüyordu; ama yalan söylemenin öldürmekten daha büyük bir suç olduğuna tabii ki inanmıyordu. Yalan söylemenin bazen oldukça zararsız olduğunu yeterince takdir edebilecek kadar akli başındaydı. Tek mesele, ona göre yalan söylemenin mutlak olarak yanlış olmasıydı.

Mutlak hakikat, zamandan ve değişimden arındırılmış hakikat değildir. Bir zaman doğru olan şeyler, bir başka zaman doğru olmaktan çıkabilir ya da ortaya yeni hakikatler çıkabilir. Bir hakikatin mutlak olduğu iddiası, bir şeye doğru demenin ne anlama geldiği ile ilgili bir iddiadır; farklı zamanlarda farklı hakikatlerin olduğunun reddi değildir. Mutlak hakikat, tarihsel-olmayan hakikat değildir: Gökyüzünden inen ya da Utah’lı bir sahte peygamber tarafından lütfedilen türden hakikatlerden değildir. Tam tersine, bunlar argüman, kanıt deney ve araştırmayla keşfedilen hakikatlerdir. Herhangi bir verili zamanda (mutlak olarak) doğru kabul edilenlerin birçoğu, şüphesiz ileride yanlış da çıkabilir. En su götürmez görünen bilimsel hipotezlerin çoğunun, daha sonraları boşluklarla dolu olduğu ortaya çıkmıştır. Doğru varsayılan her şey, gerçekten doğru değildir. Ama her doğru varsayımının benim kendi bakış açımdan kaynaklanıyor olamayacağı da aşikârdır.

Peki tüm bunlar neden önemli? Öncelikle bir nedenden ötürü önemli: Bu, ılımlı düzeyde rasyonel yaratıklar olarak, bizim hakikati bilme konusunda kendimize duyduğumuz saygıyla ilişkilidir. Ve buna, hakikat hakkındaki hakikati bilmek de dahildir. Kendimizi kandırmamak, eğer bunu başarabilirsek, en iyisidir. Ayrıca önemlidir; çünkü “mutlak” sözcüğü üzerinde saçmasapan bir umacı yaratılmıştır ve

çünkü eğer göreciler haklıysa, hakikat değerinden çok şey kaybeder. Bernard Williams'ın işaret ettiği gibi, görecilik gerçekten çatışmayı açıklamanın bir yoludur.* Eğer, sen demokrasinin herkesin oy verme hakkı anlamına geldiğini öne sürerken, ben yalnızca birtakım illet derecede karmaşık zeka testlerini geçmiş olanların oy verebileceği anlamına geldiğini öne sürersem, her ikimizin de kendi bakış açılarımızdan haklı olduğumuzu söyleyecek bir liberal, her zaman bir yerlerden peyda olabilir. Eğer doğru gücünü kaybederse, siyasal radikaller, kadınların baskı gördüğünün ya da gezegenin ticari hırs yüzünden yavaş yavaş zehirlendiğinin tartışmasız biçimde doğru olduğu yolunda konuşmayı bir kenara bırakabilirler. Mantığın bir egemen sınıf komplosu olduğunda hâlâ ısrar etmek isteyebilirler ama kimsenin kendilerine inanmasını mantıksal olarak bekleyemezler. Aydınlanma'nın yılmaz savunucuları haklıdır: Hakikat hakikaten vardır. Ama onları eleştiren Aydınlanma-karşıtları da haklıdır: Hakikat hakikaten vardır ama korkunçtur.



Mutlak hakikat bugünlerde gözden düşmüş ise, nesnellik düşüncesi de öyledir. Belki bu düşüncenin rehabilitasyonuna, onu ilk başta insanlığın esenliği sorunu bağlamında ele alarak başlayabiliriz. Bütün insanlar esenlik arayışındadırlar ama problem, bunun ne olduğunu bilmekte yatar. Belki herkes için farklı bir anlamı vardır; ya da her dönem ve kültür için. Neyin esenlik sayılacağı açık olmaktan çok uzak olduğu içindir ki, ahlak ve siyaset felsefesi gibi, onu çözümlemeye yarayacak derinlikli söylemlere ihtiyaç duyuyoruz. Eğer kendimize karşı şeffaf olsaydık, bu ezoterik konuşma biçimlerine ihtiyaç olmazdı. Sadece kendimize bakarak ya da sadece içgüdüyle, iyi yaşamının ne demek olduğunu bilebilir-dik.

* Bkz. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985, s. 156.

Bu, içgüdüsel olarak kurbağalar için yapılması en iyi olan şeyin nasıl yapılacağını bilen kurbağaların gıpta edilecek durumudur. Sadece içlerindeki kurbağa doğasını takip ederler ve onlar için bunu yapmak, onlar için iyi olanı yapmaktır. Kötü yerine iyi bir kurbağa olmak, tatminkar, kurbağamsı bir varoluşu yaşamak demektir. İyi kurbağalar, çok kurbağamsı olanlarıdır. Fakat bu kutlanacak türden bir iyilik değildir; zira kurbağamsı olmak, yapmayı engelleyemeyecekleri bir şeydir. Bu bir başarı değildir. Kurbağalar, kurbağa oldukları için madalya kazanmazlar. İyi bir kurbağa olabilir ama erdemli bir kurbağa olamaz. Ancak, bir görüşe göre (ki bu, bugünün en popüler görüşü değildir, özellikle de kültür kuramcıları arasında); insanlar, insan olabilmek için çok çalışmak zorundadırlar ve dolayısıyla, insan oldukları için kutlanabilirler. Doğamıza karşı yanlış yapmaya muktedir olduğumuz için, doğamıza karşı doğru olmamızda bir erdem vardır.

Öyleyse, belki de, bizler de, başarılı bir insan olmanın gereği olan bir yaşam tarzı anlamında, bir doğamızın olması ve bu doğanın, eğer ona karşı doğru olursak, iyi yaşamamızı sağlaması bakımından kurbağalara benziyor olabiliriz. Sadece neyin ne olduğundan emin değiliz, o kadar. Ya da belki, doğamız zamanla değişiyordur. Dilsel hayvanlar olduğumuz için, doğamız, tabii eğer öyle bir şey varsa, kurbağalarinkinden çok daha eğilip bükülebilir ve karmaşıktır. Dil, emek ve beraberlerinde getirdikleri kültürel olanaklılıklar sayesinde, dilsel-olmayan hayvanların aksine, oluş biçimimizi dönüştürebiliriz. Ne olduğumuzu keşfetmek ve kendi doğamızı bilmek için, onun hakkında çok sıkı düşünmek zorundayız ve sonuç olarak, yüzyıllardan sonra elimizde insan olmanın ne demek olduğuna dair ya da, bir sümüklüböcek veya bir papatyayla karşılaştırıldığında, bir insan hayvan için iyi yaşamının ve gelişmenin ne olduğuna dair kafa karıştırıcı bir değişik versiyonlar silsilesiyle kalakalmışız. Ahlak felsefesinin tarihi, pas tutmuş, terk edilmiş iyi yaşam modellerinin çöplüğüdür.

Mesela, mutluluk kavramını ele alın. Mutluluğun, insanların peşinde koştuğu şey olduğuna; bunun, iyi yaşamın

kendine özgü tarzına verilen bir ad olduğuna inanmak oldukça makul gözükür. Bu, sabahın köründe fişek gibi yataktan kalkan insanlardan, akşamları dış fırçalarını özenle kurutanlara kadar, etrafımızda olup bittiğini gördüğümüz birçok şeyi açıklamaya yeter. Ama mutluluğun kendisi nedir? Eğer basit bir memnuniyet anlamına geliyorsa, o zaman insanlar, muhtemelen günde on dört saat televizyonun karşısında miskinlik içinde yığılıp, potansiyel olarak öldürücü maddelerden oluşan abur cuburları avuç avuç ağızlarına tıkararak da mutlu olabilirler. İnsan olarak iyi bir hayat yaşamının, bundan daha fazlasını içermesi gerektiği şüphesinden kurtulmak gerçekten zordur. Zira bu, kulağa daha çok, bir tavşanın mutluluktan anladığı şeymiş gibi geliyor.

O zaman, bu, abur cubur tıkımcılarının gerçekten mutlu olmadığı anlamına mı gelir? Belki de öyledir, eğer mutluluk miskin memnuniyetten daha fazlasıysa. İnsanlar kendilerini feci halde kandırabilirler, mutlu olup olmadıkları hakkında bile. Tam anlamıyla sefil olmak ve bunu bilmemek mümkündür. Eğer bir kürek mahkumu, yara bere içindeki başını, yorgunluktan tükenmiş bedeni baygın düşmeden önce, son bir kez boğuk sesiyle, imparatoruna hizmet etmek için kürek mahkumluğundan daha ayrıcalıklı bir mevki düşüneyeceğini haykırmak için kaldırırsa, burada ideolojik bir mistifikasyonun devrede olduğundan şüphe ederiz. Ya da bu kişi, böyle sadist bir psikopatın, karşısına kaptanı olarak çıktığı için kendisini çok şanslı hisseden bir mazoşist olabilir. Ya da bundan önceki durumu çok daha kötü olmuş olabilir ve şimdiki, eskisine kıyasla cennet gibi bir yerdir. Ya da sadece bundan daha tatminkar bir yaşam düşlemeye aklı yetmiyordur. Bir zamanlar tattığı bir tutam özgürlüğün, yaşadığı tutkulu bir aşkın ve kıyıda bir yerde saygın bir işte elde ettiği çarpıcı başarının kendisine mutluluk verip vermediğini, ona tekrar sormamız gerekecektir.

Öyle olsa bile, mutlu olduklarını söyleyen tıkımcılar gibi insanlar, en azından sözcüğün bir anlamıyla, pekala haklı olabilirler. Yaptıklarından keyif alıyor, kendilerini koltuklarından kaldırmak için bir arzu duymuyor (tabii eğer hâlâ

bunun pratik bir olanaklılığı varsa) ve dünyaya dair en ufak bir kaygı hissetmiyor olabilirler. Ancak belki daha derin bir anlamda bakarsak, mutlu olmadıkları da söylenebilir. Zengin insan potansiyelinin derinliklerine inmiyor olabilirler. Ama o derinlikler, sevinç kadar acı da barındırır. Belki de mutlu olmanın birçok yolu vardır ve bu onlardan biridir.

Bunun yanında, acımasız ve şiddet kullanan insanlar da mutlu olabilirler, en azından kendi hayatlarından memnun olmak anlamında. Gangsterler, kendilerinden memnun olmak bir yana, yaptıklarından yüksek düzeyde iş tatmini alıyor bile olabilirler. Yaptıklarınızı Tanrı'nın buyruğu olarak görürseniz, hamileliğe son veren doktorları öldürmekten ciddi düzeyde zevk alabilirsiniz. Askeri komutanlar, yerel nüfusu toptan katlettikleri zor bir işgününün ardından, dünyayı özgürlük için bir parça daha güvenli bir yer haline getirmiş olmanın tatminiyle üslerine dönerler. Tabii yine, bu insanlar, sözcüğün daha derin anlamıyla mutlu olmamış olabilirler. Ama bu, hiç mutlu olmadıkları anlamına gelmez; bu kürtajcıları ve Aborjinleri katletmiş olmaktan nefret ettikleri anlamına değil, kendilerini aksi yönde ikna etmeyi başarabildikleri anlamına gelir. İnsanların ideolojik kendini-kandırma mekanizmalarına başvurarak kişisel sorumluluklarından kurtulmalarına her zaman göz yumulmamalıdır. Kötü insanlar, kötülüklerinden memnun olabilirler ve kendilerini iyi hissedebilirler. Onlar için kötü sonla noktalan kısısdan hisse hikayeleri okumak da hoş olabilir ama kurgu gerçek hayat değildir. Henry Fielding, kötü karakterlerini sonunda hep tepetaklak eder; ama çoğunlukla okura, bunun sadece bir romanın içinde oldukları için kötülerin başına geldiği yolunda ironik mesajlar vermekten de geri durmaz. Halbuki gerçek hayatta olsalar, başbakan bile olabileceklerdir.

Kötüler mutlu olabiliyorsa, iyiler genellikle mutsuz olurlar. Vahşi bir dünyada erdemli olmak, Fielding'in saf ve masum karakterleri gibi, iğrenç şekillerde istismar edileceğiniz anlamına gelir. Böyle bir toplumda, masumlar kendilerini iyi kollamak zorundadırlar; ama bunu yaparak masum kal-

mayı nasıl sürdürebilirler? İşkence altında, yoldaşlarınıza ihanet etmeyi reddederek erdemli olabilirsiniz ama mutlu olamazsınız. Bir şehit, kendi mutluluğunu, ötekilerin bekası için feda eden kişidir. Bunu müthiş tatmin edici bulabilirsiniz ama bunun bir saadete erme meselesi olduğunu söyleyemezsiniz. Durum fiilen öyle gerektirmeseydi, yapmayı seçeceğiniz şey bu olmazdı. Çılgınca bir mutluluk içinde ölen bir şehidin konumu ancak kuşkulu bir şahadet olabilir. Şehitler, hayatlarını, sahip oldukları en değerli şey hayatları olduğu için feda ederler, ölmeye çok hevesli olduklarından değil.

Tüm bunlara karşın, içimizden gelen bir ses bize, insan olmanın cinayetten ve cips tıkmaktan daha fazlası olduğunu söyler. Alkolizm onu aşağılara çekene kadar, belki de tarihteki en iyi futbolcu olan George Best'in o ünlü hikayesini hatırlayın. Eski futbolcu Best, içi havyar ve şampanya dolu bir beş yıldızlı otel odasında, yamacında şehvetli bir eski Dünya Güzeli olduğu halde uzanırken, çok daha lüks eşyalara alışkın olan bir otel görevlisi içeri girer. Yerde pinekle-yen yıldıza göz ucuyla bakar, başını üzüntüyle iki yana sallayarak mırıldanır: "George, bu hale nasıl düştün?"

Hikayedeki espri, tabii ki, böylesine bir sefahat içinde yüzen biri için işlerin ters gittiğini iddia etmenin hayli güç olmasıdır. Best'in kendi hikayesini anlatış biçimi böyledir. Ama otel çalışanı yine de haklıydı: Best'in hayatı yanlış gitmişti. Yapabileceği şeyi yapmıyordu. Yaptıklarından kesinlikle keyif alıyordu, hatta bir anlamda mutlu olmuş bile olabilirdi ama serpilip gelişmiyordu. Mükemmele ulaşmak için en üst düzey yeteneklerle donatıldığı konuda başarısız olmuştu. Şimdiki hayatının, ara sıra antrenman yapması için gece klüplerine gidişlerine ara vermek zorunda bırakıldığı o eski futbolculuk günlerinde olmuş olduğundan daha zevkli bile olduğu söylenebilirdi belki. Ama hayattan bütün bir ligdeki oyuncuların tümüne yetecek kadar keyif aldıysa da, onun, hayattan bir futbolcu olarak keyif almak anlamında, daha mutlu olmuş olduğu söylenemezdi. Konu, futbol sonrası yaşam tarzının, sefihlerin hayatta her zaman hak ettiklerini aldıkları yönündeki Evanjelik görüşü doğrularcasına,

ona büyük acılar vermiş olması da değildir. Daha ziyade, onun kişisel gelişiminin durmuş olmasıdır. Best'in hayatı, zenginlik, yaşamaya değerlik ve keyif vericilik anlamında, mutlu olabilirdi ama hiçbir yere gitmiyordu. "Nasıl gidiyor?" şeklindeki rasgele selamlama biçimi, aslında ahlaken anlamlı bir şeye işaret eder. Best, bir insan olarak dağılmıştı. İnsan, onun kendi hazin hikayesini neşeyle nakletmesinin, kısmen işte bu gerçeği reddediyor olmasının bir ifadesi olup olmadığını merak ediyor doğrusu.

Ama insan hayatlarının nereye gitmesi gerekiyor? Neticede, insan hayatı dediğimiz şey otobüsler ya da bisiklet yarışları gibi değildir ve hayatın, bir amaca ulaşmak için atlamanız gereken bir engeller dizisi olduğu düşüncesi, izci şeflerinin, generallerin ve şirket yöneticilerinin cezacı püriten fantezisinden başka bir şey değildir. Best'in hayatında felaket olan şey, artık başarılı olamıyor olması değildi, kendini gerçekleştiremiyor olmasıydı. Artık golleri, gümüş kupaları ve maaş çeklerini sıralayamıyor olması değildi, tabiri caizse, hayatı elinden gelebileceği kadar iyi yaşamıyor olmasıydı. Bir insan olarak, olabileceğinin en iyisi olamıyordu. Aslında, aktif bir şekilde bu potansiyeli yok ediyordu. Daha ukala yorumcuların tabiriyle, futbol sonrası "dağıtma" dönemi, belki de başarmaya çalışmanın alternatif bir biçimiydi. Best, artık, bir tür maç üstüne maç kazanma grotesk parodisi içerisinde, bir kadın yıldızdan ya da içki şişesinden bir diğerine koşuyordu.

Sürdürülmesi gittikçe zorlaşıyor olsa da, futbol kariyerini bir kenara bırakması, bir anlamda başarı etiğinin cüretkar bir reddiyesi olarak görülebilirdi. Ne kadar bulanık da olsa, bu, hayatın, sözcüğün her anlamıyla, bir amaçlar meselesi olmadığına dair bir farkındalıktı. Best, bir bireysel müteşebbis gibi yaşamaktansa, hayattan keyif almakta özgürdü artık. Bir başka anlamda, çılgınca savurgan bir hayatı tercih etmesi tam da bu özgürlüğün gölgesini yansıtıyordu. Arzunun doldurulamaz boşluğu, başarının sahteliğinin yerini almıştı. Her iki yaşam tarzı için de, şimdiki zaman oldukça değersizdi. Bu, ileride aynı yola çıktığı anlaşılabilecek, geleceğe

atılmış bir köprüydü sadece. Best'in kendinden ve hayattan gerçekten keyif almasının tek yolu futbol oynamayı sürdürmesi olurdu. Her zaman zevkli olmayabilirdi ve şüphesiz kimi zaman kendinden hoşnutsuz olduğu anlar da olabilirdi ama bu, yapabileceklerinin en iyisiydi. Onun için futbol oynamak, ahlaken yapılması gerekeni yapmak olurdu.

Belki de Best'i çöküşe götüren, salt futbol oynamak için futbol oynama imkanına sahip olmamış olmasıydı. Oyunculardan, işin artistik yönünden ve seyircilerden çok hissedarlarla ilgili olan bir spor endüstrisinde, hiçbir futbolcu bu imkana sahip değildi. Bu her daim ticari baskı altında olan bir tasarımcının, Michelangelo gibi yaşayabileceğini sanması gibi bir şey olurdu. Gerçekten tatminkar bir hayat yaşamak için, yaptıklarımızı salt kendileri için yapmamıza izin verilmesi gerekir. Best, salt verdiği keyif için futbol oynama şansına sahip değildi artık ve öyle olunca da, hazzı keyfe tercih etti. Onun hazzcılığı, elinin tersiyle itmiş olduğu araçsal aklın öteki yüzünden başka bir şey değildi.

İnsan doğasının özü, bir amacı olmamasıdır. Bu yönüyle, herhangi bir başka hayvanın doğasından farklı değildir. Porsuk olmanın bir anlamı yoktur. Zürafa olmak sizi bir yere götürmez. Zürafa olmak, zürafalığın gerektirdiği şeyleri, salt kendileri için yapma meselesidir. Fakat insanlar tarihsel yaratıklar oldukları için, sanki bir yerlere gidiyormuş gibi görünürler; öyle olduğu için de, bu hareketin, erekbilimsel terimlerle yanlış okumasını yapmak ve bunun amacının tümüyle kendinde olduğunu unutmak çok kolaydır. Doğa, nitelediği şeyleri nihai olarak belirleyen bir kavramdır; bir zürafanın yaptıklarını neden yapması gerektiğini soramazsınız. "Bu onun doğasına ait bir şey" demek, yeterli bir cevaptır. Ondan daha derine inemezsiniz. Aynı şekilde, insanların kendilerini neden mutlu ve tam hissetmeleri gerektiğini soramazsınız. Bu, birinin aşık olarak ne elde etmeyi umduğunu sormak gibi olur. Mutluluk, belirli bir amaca yönelik bir araç değildir.

Birisi size neden ölmek istemediğinizi sorarsa, bitirilmesi gereken bir roman üçlemeniz olduğunu ya da büyümelerine tanık olmak istediğiniz torunlarınızın olduğunu yahut da

kefenin renginin tırnaklarınızın rengine hiç yakışmayacağını söyleyerek cevap verebilirsiniz. Ama yaşamak istediğinizi söylemek de kesinlikle yeterli bir cevap olur. Belirli amaçları tanımlamaya gerek yoktur. Yaşamak kendi içinde yeterli bir nedendir. Ölümü tercih ettirecek kadar kötü koşullarda yaşayan insanlar mutlaka vardır ama böyle olmayanların, yaşamayı sürdürmek için bir nedene ihtiyaçları yoktur. Neden yaşamak istediğinizi açıklamak, neden akbabalar tarafından eşelenmekten hoşlanmayacağınızı açıklamak kadar lüzumsuzdur. Tek sorun, yaşamak gibi, kendi içinde değerli olan ya da olması gereken bir şeyin sona ermesi için ortada görünür bir sebep olmamasıdır. Kendisinden başka bir şeye yönelik bir araçsallık niteliği taşımadığına göre, onun işlevini yerine getirdiği ve amacına ulaştığını söyleyebilmemizi anlamlı kılacak bir düzlem yoktur. Ölümün her zaman keyfi görünmeye mahkum olmasının bir nedeni de budur. Ancak kendisini tümüyle gerçekleştirmiş bir hayat, son bulmaktan gam yemeyebilir. Hayatta olduğumuz sürece, her zaman kendini daha fazla gerçekleştirmek mümkündür.

Doğanızı sahip olduğunuz potansiyelin hakkını verecek şekilde gerçekleştirmek ya da tamamlamak düşüncesi, kapitalist başarı etiğine zıttır. Kapitalist toplumda her şeyin bir amacı ve anlamı olmak zorundadır. İyi bir şey yaparsanız, bir ödül beklersiniz. Buna karşılık, Aristo'ya göre, iyi şeyler yapmak, zaten kendi içinde bir ödüldür. Nefis bir yemek yemek ya da sabah erkenden denize girmek karşılığında, bunları yaparken aldığınız keyiften daha fazla bir ödül beklemezsiniz. Erdemin ödülü mutluluk değildir; erdemli olmak zaten mutlu olmaktır. Doğanızı gerçekleştirmekten gelen derin mutluluktan keyif almaktır. Tabii bu erdemli olanların, dünya işleri bakımından her zaman başarılı olacağı anlamına gelmez. Henry Fielding'in de gözlemlediği gibi, tek bir mahsuru vardır bu doktrinin: Doğru değildir.

Cesur, sevecen, kararlı, merhametli, yaratıcı ve becerikli olursanız, dünyada esenliğe erişme ihtimaliniz yüksek olur. Öteki insanların size tuzaklar kurma ihtimali azalır, kursalar bile bunlardan kurtulma becerisine sahip olursunuz.

Ama erdem sahibi insan, elbette felakete uğrayabilir. Ve o zaman, mutlu olduğu da söylenemez. Fakat erdem, kimi zaman mutsuzluk getirebilmesine rağmen, Aristo'nun görüşüne göre, kendi içinde bir tatmin kaynağıdır. Mesela, fiziksel olarak sağlıklı olmanın bazen bir şekilde başınıza nasıl bela açabileceğini düşünün. Size öylesine cazibeli bir görünüşe sahip, adaleli bir vücut kazandırabilir ki, çelimsiz bar kuşlarının kıskanç saldırılarına maruz kalabilirsiniz. Ama sağlıklı olmak, kendi içinde yine de keyif vericidir. Ayrıca Aristo, hayatta iyi şeyler yapmamışsanız, cehennem ateşiyle ya da cennetten aniden şutlanmakla değil, bozuk, yanlış bir hayat yaşamış olmakla zaten cezalandırıldığınızı düşünür.

Tabii ki, bunların hepsine inanmayabilir ve pekala bir anti-özcü olabilirsiniz. Anti-özcüler, her şeyden önce, bir doğaya sahip olmak düşüncesine inanmazlar. Bir şeyin bir doğaya sahip olmasının, onun sonsuza kadar sabit ve değişmez kalmak zorunda olması demek olduğunu düşünürler. Onlara göre, doğadan bahsetmek, belirli şeylerin ortak noktalarını da ortaya çıkarır, ki bu, farklılığa en üst düzeyde değer atfeden bir çağda, pek de popüler olmayan bir şeyi yapmak olur. Özcülüğü eleştirenler, biraz da haklı olarak, konu zürafalardan ziyade insanlara gelince, "Bu benim doğamda var" cevabının, genellikle kaçamak bir kendini maruz gösterme mekanizmasına tekabül ettiğinden kuşkulanırlar. Sonuçta, kâr için yerel kabile cemaatlerini yok etmek de, insan doğasının bir parçasıdır. Karımı dövmek de, beni ben yapan şeylerden biridir. Dolayısıyla anti-özcüler, aynı kapitalizm savunucularının yaptığı gibi, doğa düşüncesine ihtiyatlı yaklaşırlar. Kapitalizm, insanların sınırsız derecede bükülgen ve uyumlu olmalarını ister. Bir sistem olarak, sermayenin sınırsız birikiminin önünde engel teşkil edecek her şeye karşı, Faustçu bir sabit sınırlar korkusu besler. Bir anlamda kusursuz şekilde maddeci bir sistemse, bir başka anlamda da, ölümcül derecede anti-maddi bir sistemdir. Maddesellik onun yolunu tıkayan şeydir. Maddesellik, onun görkemli şemalarına direnç gösteren, katı ve inatçı bir biçimdir. Katı olan her şey, çözüldürülmek zorundadır.

İnsan doğasına duyulan geleneksel bir inanç ile onun “ilerlemeci” bir saik taşıyan toptan reddi arasındaki çatışma, kralı öldürme planlarına girişmeden hemen önce, Macbeth ile Lady Macbeth arasında patlak verir:

MACBETH:

*İnsana yakışır her şeyi yapmaya hazırım;
Fazlasına kalkışan insan değildir.*

LADY MACBETH:

*... Bu işi yapmaya cüretin varken insandın;
O anda olduğundan fazlasını olabilmek için,
Daha da bir insan olmaya hazırdın.*

(1. PERDE, 7. SAHNE)

Bu, Macbeth gibi insan doğasının sınırlamalarını yaratıcı unsurlar olarak görenlerle Lady Macbeth gibi insan olmanın sürekli olarak o sınırlamaları aşmaya çalışmak olduğuna inananlar arasındaki bir tartışmadır. Macbeth'in kendisine göre, o yaratıcı sınırlamaların ötesine geçmek, kendinizi inkar etmek, her şey olmayı hedeflerken hiçbir şey olamamak demektir. Bu antik Yunanların *hubris* (aşırı kibir) olarak nitelendiği şeydir. Lady Macbeth'e göreyse, böyle sınırlayıcı bir doğa yoktur: İnsanlık, potansiyel olarak sınırsız bir süreç içerisinde, kendisini iradî biçimde tekrar tekrar kurmakta özgürdür. Ne kadar çok yaparsan, o kadar çok olursun. Kendi adına, Aristo, Macbeth'in tarafını tutardı. Bize yabancı olan bir sınırsızlığı gerektirdiği için, kâr amaçlı ekonomik üretimin doğal olmadığını düşünüyordu. Sosyalizm için olduğu gibi, Aristo için de, ekonomik olan, ahlaki olan içinde gömülü olmak zorundaydı. Ne var ki, kapitalizm olarak bilinen bu sistem çarklarını olanca gücüyle döndürme evresine geçtiğinde, zamanla insan doğasına aykırı görünen sosyalizm oldu.

Tarihte hiçbir yaşam tarzı, kapitalizm kadar, sınır-aşımına ve dönüşüme, melez ve çoğulcu olana böylesi büyük bir

aşkla bağlanmamıştır. Onun, insafsız derecede araçsal olan mantığı içerisinde, tüm varoluşunu, hiçbir amaç düşüncesi olmadan, salt kendisi için, kendini gerçekleştirmek ve açılmak üzerine kuran bir doğa düşüncesine ayıracak vakti yoktur. Bu toplumsal düzenin, böylesi bir amaçsız tatmin biçiminin en harikulade imgesi olarak görülebilecek olan sannattan cahilane bir korkuya kapılmasının bir nedeni budur. Bu ayrıca, modern çağda estetiğin şaşırtıcı derecede önemli bir ahlaki ve siyasal rol üstlenmiş olmasının da nedenidir.

Çoğu anti-özcünün yaptığı gibi, şeylerin doğalarının ebediyen sabit olmaları gerektiğini düşünmeye gerek yoktur. Bir şeyin, kendisini sürekli olarak yeniden-yapan doğasına dair elimizdeki en çarpıcı örnek, insan doğasıdır. Sınır-aşımının savunucuları, kendimizi aşmanın doğamızda varolan bir şey olduğu konusunda, en azından işin bu boyutuyla haklıdır. Üretken, dilsel, cinsel, toplumsal hayvanlar olduğumuz için, her zaman değişebilen, çok çeşitli ve açık uçlu olan kültür olgusunu yaratmak, bizim doğamızın bir parçasıdır. O nedenle, bizim kendimize özgü doğamızı, hiçbir doğaya sahip olmamakla karıştırmak ve kendimizin Faustçu bir imgesini yaratan sınır-aşımı savunucuları gibi ortaya çıkmak oldukça kolaydır. Sözde “maddeci” kültür kuramının yaptığı gibi, kültürün maddi doğamızın tamamen yerine geçtiğini, onun tüm izlerini kökünden sildiğini ve hatta onun mezarı üzerinde tepindiğini de hayal edebiliriz.

Bu şekilde düşünmenin çok kolay olmasının bir başka nedeni de, doğa kavramının çoklukla işlev düşüncesiyle bağlantılandırılıyor olmasıdır. Bir saat, zamanı tam olarak doğru gösterme işlevini yerine getiriyorsa, saatlerin yapması gereken şeyi yaptığı için, iyi bir saattir. Kulağa bir parça saçma gelme riskini göz alarak, onun doğasını gerçekleştirdiğinden bile bahsedebiliriz. Ama insanların işlevi nedir? İnsanlar ne içindir? Bunun cevabı kesinlikle şudur: hiçbir şey. Ama zaten mesele de tam olarak budur. İşlevimiz, işlevsiz olmaktır. Burada, “kendinde bir amaç olarak kendimizi gerçekleştirmek” demekten sakınabilmek için “doğa” sözcüğüne ihtiyaç duyuyoruz; zira, yapmaya yetkin olduğumuz şey-

lerin çoğu hiçbir şekilde gün ışığı görmemelidir. Yani, burada “doğa”, “serpilip gelişme ihtimalimizin en yüksek olduğu doğrultu” gibi bir şey anlamına geliyor. Ve bunun ne olduğunun hiçbir şekilde açık olmaması, durumun bir doğaya sahip olmamakla karıştırılmaya çok elverişli olmasının bir başka sebebidir.

Bu, anti-özcülerin hatasıdır. İnsanların, fiziksel, maddesel anlamda bir doğaya sahip olduğunu, bizi bir tür olarak karakterize eden belirli niteliklerin var olduğunu kabul edebilirler. (Gerçi bunu, insanlar ve diğer hayvanlar arasında keskin bir kopukluk olduğu varsayımına bağlamanın da bir lüzumu yoktur; Doğa, vakumlardan ve kopukluklardan nefret eder.) Ama, buradan birtakım özel ahlaki ya da siyasal sonuçların çıktığını kabul etmezler. Onlara göre, bu, bize bilgi içerikli bir şeyler söylemek için fazla genel bir konuşma biçimidir. Yeterince doğrudur ama boştur. Anti-özcüler, insan doğası muhabbetinin rahatsız edici derecede genel olduğundan yakınmakta haklıdırlar. Ama onları bekleyen bir tehlike, idealizmin bir biçimine düşmektir. İnsanlığın maddi “türsel varlık”ım hafife alırsanız, insanların salt anlam ve değer düzeyinde var olduğu varsayımıyla baş başa kalırsınız. Ve bu, entelektüellerin düşmeye çok yatkın olduğu bir hatadır.

Siyaset felsefecisi John O’Neill, postmodern düşünürlerin “özcülük” diye eleştirdiği şeyin, aslında özler doktrininin hiç kimse tarafından savunulmayan bir karikatürü olduğuna işaret etmiştir.* Özcülük, der O’Neill, şeylerin, oldukları gibi olabilmeleri için sahip olmaları gereken bazı özsel nitelikler olduğuna duyulan inançtır. Bir şeyin bakır olması için, haddelenebilirlik, dövülgenlik, eritilebilirlik, elektriksel iletkenlik, atom numarası 29 olmak vs. gibi niteliklere sahip olması gerekir. Bu, bir nesnenin tüm niteliklerinin onun için

* Bkz., John O’Neill, *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*, Londra, 1998, böl. 1. Ayrıca bkz., Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, s. 97-104. (Türkçesi için bkz., *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları)

özel olduğu ya da aynı sınıfın nesneleri arasında büyük bir farklılık ya da çeşitlilik olamayacağı anlamına gelmez. Bütün koyunlar benzersizdir. Özcülük, birörnekçilik demek değildir. Aynı sınıfa sokulan tüm nesnelerin, özel niteliklerinin ortak olması da gerekmez. Neyin ne olduğunu anlamak için, bakıp görmemiz gerekir. Özcülük, doğal ve kültürel fenomenler arasındaki farklılığı görmezden gelmeyi gerektirmez. Kültürel fenomenler, birtakım özel niteliklere sahip olabilirler. Şarkılar, içlerindeki sesler olmadan şarkı olamazlar. Anti-özcülük, büyük oranda bir felsefi amatör-lük ve cehaletin ürünüdür.

İnsan doğası söylemi, gerçekten utanç verici derecede geneldir. (Gerçi, kendisi de bu görüşün taraftarı olan Aristo, etiğin bir evrensel prensipler meselesi olduğuna inanmıyordu.) “İnsan”, olumlayıcı bir terim olabilir (“Ektoplazma üzerine dünyanın en önde gelen otoritesi olmasına karşın, kendisi şaşılacak kadar insan görünüyordu”) ya da “fazla insani” deyiminde olduğu gibi alçaltıcı bir yargının ifadesi. Biraz daha ileri gitsek ve iyi yaşamı, içinde doğanızı mümkün olduğunca özgürce ve tam olarak gerçekleştirebileceğiniz bir yaşam biçimi olarak tanımlasak bile, bunun somut olarak ne anlama geldiği yine de netleşmez. İnsanlar, herhangi bir verili tarihsel anda, birçok farklı güç ve kapasitelere sahiptirler ve bunların hangilerini ve hangi şekillerde gerçekleştirmeye çabalamaları gerektiği çok açık değildir. Kapasitemizi, sırf fiziksel olarak öyle yapmaya yetkin olduğumuz için, başkalarını ezmek için mi kullanmalıyız? Eğer başkalarına işkence yapabiliyorsak, o zaman işkencenin bir anlamda bizim için doğal olduğu da söylenebilir. “İnsan doğası”, nasıl yaratıklar olduğumuzu betimliyor olabilir ya da nasıl *davranmamız gerektiğini* ve betimsel anlamdan normatif anlama nasıl sıçrayacağımızı bilmek hiç de kolay değildir.

Aristo, bizim türümüzdeki yaratıklar için, tabiri caizse, en iyi yaşam imkanı sağlayan belirli bir yaşam tarzının var olduğuna inanıyordu. Bu, erdemlerin rehberliğinde yaşanan hayattı. Yahudi-Hristiyan geleneği, bunu, merhamet ve sevginin hüküm sürdüğü hayat olarak alır. Bunun anlamı,

kabaca söylemek gerekirse, her birimizin bir diğeri için kendini-gerçekleştirme vesilesi olmasıdır. Ben ancak senin kendini-tamamlamanın (self-fulfilment) aracı olarak, kendimi tamamlayabilirim, sen de benimkini. Aristo'nun kendisinde, bu karşılıklılığa dair pek fazla vurgu yoktur. Bu etiğin siyasal formuna sosyalizm diyoruz, ki buna göre, Marx'ın da yorumladığı gibi, her bir bireyin özgür gelişimi, bütünün özgür gelişiminin koşuludur. Bu, adeta politize edilmiş sevgi ya da her yana yayılmış karşılıklılık gibi bir şeydir.

Sosyalizm, kendini-gerçekleştirme düşüncesini, Aristo'nun aksine, herkesin eyleme müdahil olması gerektiği yolundaki Yahudi-Hristiyan ya da demokratik-Aydınlanmacı amentüyle harmanlayarak evrenselleştirmemiz durumunda ne olur sorusuna bir cevaptır. Eğer bu böyleyse ve insanlar doğal olarak siyasal toplumda yaşıyorlarsa, siyasal hayatı, herkesin birbirinin yolunu kesmeden kendi eşsiz kapasitesini gerçekleştirebileceği şekilde düzenlemeye çalışabiliriz, ki bu liberalizm olarak bilinen doktrindir; ya da siyasal kurumları, insanların kendini-gerçekleştirme süreçlerini mümkün olduğunca karşılıklı kılacak şekilde örgütleyebiliriz, bu da sosyalizm denilen kuramdır. Sosyalizmin liberalizme üstün olduğunu öngören yargının bir nedeni, insanların, yalnızca, kendini-tamamlama anlamındaki kişisel tatminleri açısından birbirlerinin ihtiyaçlarını gözetmek zorunda oldukları için değil, gerçekte en derin kişisel tatminlerini ancak ötekiler üzerinden sağladıkları için de, siyasal hayvanlar oldukları yönündeki inançtır.

Ne var ki, herkes, sevginin ya da kendini-tamamlamanın ne olduğunda ya da hangi erdemlerin önemli olduğunda ya da iyi yaşamın bu modeli konusunda hemfikir değildir. Aristo'nun diğerlerine üstün tuttuğu erdemler, biz modernlerin olumlamayı tercih edecekleri olmayabilir. Bunlar, onun kendi toplumsal tarihine sıkı sıkıya bağlıdır; öte yandan, onun insan doğası görüşü, aksine, genellikle çok cüzi bir tarihsellik içerir. Ancak bir tür gizli Aristocu olan Karl Marx, kendisinin büyük rehberi Hegel'in yaptığı gibi, bu etikten tarihselliği ağır basan bir eleştiri kotarmayı başarmıştır. Durum,

kendini-gerçekleştirmenin ne anlama geldiğine dair birbiri-mizle tartışmamız gerekiyormuş gibi duruyor ve bütün bu iş, bizim tatminkar bir çözüme ulaşabilmemiz için fazla karışık da olabilir. Çok parçalı, özelleşmiş ve çok çeşitli olan modern varoluş biçimi, soruna, aralarından basitçe bir seçim yapmamızı güçleştirecek oranda, çok fazla çözüm getirmiştir.

Fakat, bilhassa modern dönemin ahlaki soruları ele almayı güçleştirmiş olmasının bir başka nedeni daha vardır. Bu durum, yalnızca, karmaşık bir toplumda çok az yerine çok fazla cevabın mevcut olmasından değil; modern tarihin, bizim araçsal-olmayan araçlarla düşünmemizi özellikle zorlaştırıyor olmasından da kaynaklanır. Modern kapitalist toplumlar, araçlar ve amaçlar bağlamında, hangi yöntemlerin hangi hedeflere etkin biçimde ulaşabileceği bağlamında düşünmekle öylesine meşguldürler ki, bu model onların ahlaki düşünce biçimlerine bile bulaşır. İyi yaşamak, böylece, belirli bir amacı gerçekleştirebilecek şekilde hareket etmek meselesine dönüşür. Tek sorun, ahlakçıların amacın ne olması gerektiği hakkında çekişmeye devam etmeleridir. Pragmatistlere göre, en fazla sayıda bireye en fazla mutluluğu getirecek şekilde hareket etmeliydik. Hazcılara göreyse, başta kendimizinki olmak üzere, hazzı maksimize edecek şekilde hareket etmeliydik. İnsan eyleminin amacının, siyasal devleti yüceltmek olması gerektiğini düşünenler de olmuştur. Bunların dışında, toplumsal adaleti ya da övgüye değer başka amaçları yakalayacak şekilde hareket etmemiz gerektiğine inananlar da vardır. Önemli olanın sonuçlar olduğu bir ahlaki iklimde, insanlar, biraz sonra çökecek olan çatının altında kalarak öleceğini kesin olarak bildikleri, yerinden kıpırdayamayan yaralı bir adama yardım etmeye çalışmak konusunda pekala tereddüt edebilirler. Yine de, aynı durumda birçok insan ona yardım edecektir ve bunun nedenini kendimize sormak her zaman ilginçtir.

Bütün modern ahlak düşünceleri araçsal değildir. Aslına bakılırsa, modern ahlak düşüncesinin en etkili okullarından biri, Filozof Immanuel Kant'tan türeyen düşünce okulu tam

aksi taraftadır. Kantçılara göre, önemli olan amaçlar değil, sonuçlarından ve mutluluğumuza yapabileceği katkıdan bağımsız olarak belirli bir doğrultuda hareket etmemizi sağlayan iradenin arılığıdır. Ahlak, bir ödevler meselesidir; zevk, tatmin, fayda ya da toplumsal adalet değil. Bu sert, dünyevi olmayan ahlak doktrinini, amaç odaklı düşünceye bir aşırı tepki olarak görebilirsiniz. Sanki zevk, mutluluk ve benzerleri gibi amaçlar modern toplumda öylesine kırılganlaşmış ve banalleşmişler ki, artık otantik ahlaki değer onlardan dikkatle ayrıştırılmak zorundaymış gibi. Kant, ahlaki davranmanın kendinde bir amaç olması gerektiği konusunda haklıdır. Bu sadece bir yerlere ulaşmaya çalışma meselesi değildir. Ama Kant, bunu yalnızca kendinde-amaçlılığı, mutluluk ve tatminden ayıracak şekilde formüle edebilir. Ve daha klasik bir ahlaki düşüncenin ulaşmaya çalıştığı kombinasyon da, tam olarak budur.

Aristo gibi klasik ahlakçılar için, mutluluk ya da esenlik, miskin bir hoşnutluğun veya süregelen bir orgazmik zevk durumunun değil, uğraş ya da gelişip serpilme diye tanımlanabilecek bir hayatın tesis edilmesine bağlıdır. “Gelişip serpilme” sözcüğü, bize daha sert, erkek-egemen, yüz kızartıcı çağrışımlar yapabilir ama böyle olmak zorunda değildir. Mesela, merhamet göstermeyi ya da birini sempatiyle dinlemeyi de içerebilir. Burada gelişip serpilme düşüncesini, vücut geliştirme salonunun dışında ele almamız gerekiyor. Doğamızı, kendi içinde keyif verici bir amaç olarak, gerçekleştirdiğimiz zaman, iyi yaşarız. Ve doğamız kendi türümüzden olan diğer yaratıklarla paylaştığımız bir şey olduğu için, ahlak doğal olarak siyasete içkin bir konudur. Philippa Foot’un kaydettiği gibi, “Bir bireyin olması gerektiği gibi olup olmadığını bilmek için, türün yaşam formunu bilmemiz gerekir.”*

O halde, iyi yaşam, tamamıyla keyifli bir varoluşla ilgilidir ama bu, onun birincil amacı değildir. Keyfi hayatın ama-

* Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford, 2001, s. 91.

cı haline getirmek, mesela Mick Jagger'in yapmakta ciddi şekilde başarılı gözüktüğü gibi, bunu planlamak için çok fazla zamanı feda etmiş olmak anlamına gelebilir; ki bu da hayatınızı daha az keyifli kılmak sonucunu doğurabilir. Tabii bu, Mick Jagger'in hayatındaki en trajik eksiklik gibi gözükmez ama gerçekten kendinizi-tamamlamak istemeniz durumunda, buna ulaşmanın en iyi yolunun kendinizi düşünmemek olduğuna işaret eder. Bu, başkalarını rahat içinde yaşatmak için kendi ihtiyaçlarını unutan ezilmişlerin fedakarlığını salık vermek değildir. Bu, sadece esenliğin doğrudan hedeflenebilecek bir şey olmadığını söylemektir; zira esenlik, diğer iyilerin arasında herhangi bir iyi değildir. Daha ziyade, birçok farklı iyyinin sonucudur. Bu anlamda, Aristo, neyin iyi yaşam sayılabileceği konusunda, bir çoğulcudur.

Keyif, Aristo'ya göre, esenliğin, erdemli bir hayat yaşamaktan doğan, derin anlamından gelir. "Erdem", burada, bir nevi insan olma tekniği ya da beceri-bilgisi anlamına gelir. İnsan olmak, daha iyisini yapmayı öğrenmeniz gereken bir şeydir; bilardo oynamak ya da kirayı isteyen ev sahibinden kaçmak gibi. Erdemliler, insan olmakta başarılı olanlardır; bir kasabın ya da caz piyanistin kendi işinde başarılı olması gibi. Bazı insanlar, erdemli olmanın ustalık mertebesine bile ulaşmışlardır. Erdem, bu anlamda dünyevi bir olaydır; ama vaat ettiği tek başarı ödülünün, salt kendisi olması anlamında dünyevi değildir. Yaptıkları işin zaten kendi içinde bir zevk olması gerekçesiyle, maaşlarından feragat edecek çok fazla şirket yöneticisi bulamazsınız. İyi yaşam, sabır gerektiren, teknik bir iştir; kalbinizden geçenleri yapmakla elde edebileceğiniz bir şey değildir. Aynı iyi bir sahne oyunu gibi, yapmanız gerekenleri defalarca prova etmenizi gerektirir. Bir insanın doğasını nasıl gerçekleştireceğinin bilgisi, kendisine doğal olarak gelmez. Bir püriten buna pekala katılabilir ama iyi yaşamın, keyifli bir kendini-tamamlama meselesi olduğuna o kadar kolay ikna olmaz. Ona göre, zevksiz olmayan, ahlaki olamaz.

Bütün bunlar, ahlaka dair araçsal fikirlerin kesilip atılmasını önermek anlamına gelmez. Tarihsel hayvanlarsak

eğer, aynı zamanda araçları amaçlara uydurmayı kendine dert edinen araçsal hayvanlar olmaya da mahkumuzdur. Eğer iyi yaşam, doğamızı gerçekleştirmekle oluyorsa ve eğer bu herkes için doğruysa, o zaman böylesi bir gerçekleştirmе sürecini her yerde mümkün kılabilmek için maddi koşullarda köklü değişikliklere gitmek gerekmektedir. Ve bu da, radikal siyaset olarak bilinen araçsal eylem biçimini gerektirir. İşlevsel bir yaşam sürmek zorunda kalmayacağımız bir ortam yaratabilmek için, birçok işlevsel etkinliğe ihtiyaç vardır. Modern çağda, bu projeye sosyalizm adı verilmiştir.

Burada, araçlar ile amaçlar arasında, potansiyel olarak trajik sonuçlara gebe bir çelişki vardır. Daha az araç-amaç-takıntılı bir yaşam biçimi yaratmak için araçsal hareket etmek durumundaysak, daha az arzu edilir bir şekilde yaşamayı kendi rızamızla kabul etmemiz gerekir. En kötü ihtimalle, bu, bazı insanların, trajik biçimde, başkaları için kendi mutluluklarını feda etme ihtiyacı hissedeceği anlamına gelir. Buna trajik demek, böylesi bir fedakarlığın, yaşamak için en arzu edilir yol olmamasındandır. Ahlak, benliği gerçekleştirmekle ilgilidir, inkar etmekle değil. Ne var ki, bazı insanlar söz konusu olduğunda, benliğin inkarı, o arzu edilir yaşam biçimini meydana getirmek için tarihsel olarak zorunlu olabilir. Benliğin, ancak feda edilerek gerçekleştirilebileceği, bazı trajik durumlar vardır. Tarih, bugüne değin olmuş olduğu kadar, uğursuz olmasaydı, bu durumlar zorunlu olmazdı. Adil bir dünyada, benliğimizin yeniden-inşası için yıkılması gerekmezdi.

Peki, tüm bunların nesnellikle ne ilgisi var? Her şeyden önce, gelişip serpilmenin gerçekten öznel bir olay olamayacağıyla ilgisi var. Bu, gelişip serpilmenin bizimle hiçbir ilgisi olmaması anlamında nesnel olduğu anlamına gelmez; bu daha çok, Giant's Causeway'in* biz ona baksak da bakmasak da, bizden bağımsız olarak orada durması gibi bir şeydir. Etik, tümüyle insanlara ilişkin bir şeydir ama onların neyi

* İrlanda'nın Antrim bölgesinde, devasa boyutta bazalt kolonlardan oluşan ve denize doğru uzanan bir iskele ya da mendirek izlenimi veren doğal oluşum. (Ç.N.)

sevdikleriyle değil, neye benzedikleriyle ilgilenir. İnsanlar, çoğunlukla kendilerini hayatlarından memnun oldukları yönünde kandırabildikleri için, bazı mutluluk türleri öznedir. Bazen onların sözüne inanmaktan başka çareniz yoktur. Sözcüğün derin anlamı göz önünde tutulduğunda, mutlu olduğunuzu düşünürken yanılıyor olabilirsiniz; ama birinin kendisini iyi ve huzurlu hissetmek konusunda yanılması, en az bir ağrısı olup ondan haberi olmaması kadar zordur.

Fakat önemli olan mutluluk türü, tespiti çok daha zor olan türdür. Hayatınızın gelişim gösterip göstermediğini, basit bir iç gözlemle anlayamazsınız; çünkü bu nasıl eylediğinizle ilgili bir konudur, nasıl hissettiğinizle değil. Mutluluk, iyi yaşamak ve iyi şeyler yapmakla ilgilidir, salt iyi hissetmekle değil. Aristo'ya göre, bir ruh halinden çok, bir pratik ya da etkinlik biçimidir. Hayata dair belirli bir görüş edinmek değil, sahip olduğunuz kapasiteleri hayata geçirmekle ilgilidir mutluluk.

Sadece nasıl hissettiğinizi kolaçan etmek yerine, hayatınıza çok daha geniş bir bağlamda bakmanız gerekir. Aristo'nun siyasetten anladığı, işte bu geniş bağlamın ta kendisidir. Ayrıca kendinize zamansal bir bağlamda da bakmanız; iyi gidip gitmediği hakkında bir yargıya varabilmek için, hayatınıza kendi içinde bir anlatıymış gibi yaklaşmanız gerekir. Bu, çocukken ilk dişinizin çıkmasından, dişlerinizin çoğunun yaşlılıktan dökülmesine kadar geçen sürede yaşadığınız her şeyin mantıksal olarak tutarlı bir bütün oluşturması gerektiği anlamına gelmez. Herhangi bir sanatsal incelik düzeyine sahip bir anlatıda, zaten böyle bir bütünlük kaygısı olmaz. Anlatılar çoklu, kırıklı, tekrarlı ve dağınık olabilirler ve yine de anlatıdırlar. Son olarak, nelerin insana özgü bir iyiye gidiş göstergesi sayılacağına dair bir fikrinizin olması gerekir. Bu salt bireysel bir olay değildir. Bir geyik için hangi durumların zihinsel denge hali sayılacağına nasıl siz tek başınıza karar veremezseniz, nelerin bu tür bir iyiye gidiş kapsamında sayılacağına da siz karar veremezsiniz. "Tirol-lülere işkence etmek, benim için bir ilerleme göstergesidir" diyemezsiniz; yalnızca bu doğru olmadığı için değil, bunun

yasasını koymak size bağılı olmadığı için. Ahlaki değerler, kararcıların (decisionists) ya da varoluşçuların öne sürdükleri gibi, sizin bir şekilde benimsemiş bulunduğunuz şeylerden ibaret değildir. Bazı ahlak düşünürleri ise, bunların hepimizin benimsemiş bulunduğu şeyler olduklarına, yani öznel değil, öznel-arası bir niteliğe sahip olduklarına inanırlar. Ama ahlaka böyle bakmak yetersizdir. Hepimiz Tirollülere işkence etmenin mükemmel bir fikir olduğunda hemfikir olsak bile, bu, söz konusu eylemin, insanlığın gelişimi açısından bir ölçüt sayılmasına yetmez. Bazı insanlar bunu kesinlikle nesnel bir pozisyon olarak görebilir ama muhtemelen Tirollüler hariç.

Gelişme gösterip göstermediğinizi salt içinize bakarak bilemeyecek olmanızın bir başka nedeni de, gelişip serpilme kavramının, bir dizi farklı faktörleri içeren, oldukça karmaşık bir kavram olmasıdır. Bazı bakımlardan iyiye gidiyor, bazı başka bakımlardan gitmiyor olabilirsiniz. Kendinize; sağlıklı, mutlu, kendiniz ve diğerleriyle barışık, hayattan keyif alan, yaratıcı işler yapan, duygusal olarak özenli ve duyarlı, tatminkar dostluklar kurabilen, sorumluluk sahibi, özgüvenli ve benzeri niteliklere sahip bir insan olup olmadığınızı sormalısınız. Bunların çoğu, tümüyle sizin kontrolünüzde olmayan şeylerdir. Salt bir iradî eylemle, mutlu ya da kendinizle barışık olamazsınız. Bu, diğer birçok şeyin yanı sıra, belirli toplumsal ve maddi koşulların da var olmasını gerektirir.

Ahlaklı bir hayat, yani insanlara yaraşan türden tatminkar bir hayat yaşayabilmeniz, en nihayetinde siyasete dayanır. Aristo'nun ahlak ve siyaset arasında keskin bir ayırım yapmamasının bir nedeni budur. *Nicomachean Ethics*'in hemen başında, "insan için en yüksek iyinin ne olduğunu inceleyen bir bilim" in var olduğundan bahseder bize ve umulmadık bir şekilde bunun siyaset olduğunu ekler. Ona göre etik, siyasetin bir tür dalıdır. Hiç kimse, açlıktan kırılırken, sefil bir hayat yaşarken ya da ezilirken, gelişme kaydedemez; ne var ki, bu gerçek, Aristo'yu kişisel olarak köleliği ve kadınların ikinci sınıflığını benimsemekten alıkoymamıştır.

İyi bir insan olmak istiyorsanız, iyi bir topluma ihtiyacınız vardır. Elbette berbat toplumsal koşullar altında da azizler türeyebilir; ama bu insanlara hayranlık duymamızın nedenlerinden biri de, zaten onların çok nadir olmalarıdır. Bir etik doktrininin temelini bu insanların varlığı üzerine kurmak, sadece az sayıdaki birtakım tuhaf insan böyle bir diyetle mutlu mesut.hayatta kalabilecekler diye, herkesi günde üç adet pişmemiş havuca talim etmeye mahkum etmek gibi bir şey olurdu.

Aristo'nun görüşünde etik, insan arzusunun bilimidir; zira arzu, tüm eylemlerimizin arkasındaki itici güçtür. Etik bir eğitimin amacı, arzularımızı öyle bir şekilde yeniden eğitmektir ki, iyi eylemler yapmaktan zevk, kötü eylemler yapmaktan acı duyalım. Bu sadece dişimizi sıkıp birtakım buyurgan ahlak yasalarına teslim olmak meselesi değildir: Adil, merhametli, bağımsız vs. olmaktan keyif almayı öğrenmemiz gerekir. İçinde bize hitap eden bir şey yoksa, o doğru ahlak değildir. Ve tüm arzularımız, toplumsal nitelikte olduklarına göre, daha geniş bir bağlama yönlendirilmelidirler; ki bu da siyasettir. Radikal siyaset, arzularımızın yeniden eğitilmesidir. Aristonun, elbette bir radikal değildi ama siyasette aktif rol almanın kendi içinde erdemli bir şey olduğuna inanıyordu. Cumhuriyetçilik, siyasetin etik bir biçimidir. Siyasal olarak aktif olmak, erdemli olmanın toplumsal koşullarını yaratmamızda bize katkı sağlar ama kendi içinde de bir erdem biçimidir. Hem bir araç, hem de bir amaçtır.

O halde, gelişme gösterip göstermediğiniz konusunda yanılgıya düşebilirsiniz ve başka biri, bu konuya dair, bizzat sizden daha güçlü bir kavrayışa sahip olabilir. Ahlakı nesnel kılan önemli etmenlerden biri budur. Kendinizi mutlu hissetmeniz, bir insandan bekleneceği üzere –bu, her ne demekse– ilerleme kaydettiğinizin göstergelerinden biridir; ama sarsılmaz bir kanıt değildir. Kaçırdığınız yavrucağın anne babası, ellerinde fidye parasıyla çıkageldikleri için kendinizi mutlu hissediyor olabilirsiniz. Yahut bu, genellikle keyifsizliğin hakim olduğu bir varoluşun içindeki ender saadet anı-

larından biri olabilir. Mesele şu ki, kolonyalistler, yerli halkların ilerleme kaydettikleri konusunda bizleri temin etmeye çalıştıkları zaman, buna ihtiyatla yaklaşmamızda fayda vardır.

Fakat asıl problem, ilerleme kaydettiklerini bize yerlilerin kendilerinin söylemesi durumunda çıkar. O zaman ne diyeceğiz? Kolonyalistlerin haklı olduğunu söylemeye yanaşmayan liberaller ve postmodernistler, onların hükmettiği insanların yanıldıklarını söylemekten de sakınırlar. Acaba sömürge halklarını, onlara sefalet içinde olduklarını anlamayacak kadar kalın kafalı olduklarını hiç söylemeden, yeterince himaye etmedik mi? Aslına bakılırsa, ikinci sınıf insan muamelesi gören insanların, işlerin iyiye gittiğine inanacak kadar kalın kafalı olmaları zaten çok düşük bir ihtimaldir. Her şeyden önce, bu seviyede bir zekadan yoksun olsalardı, muhtemelen sömürülmeye elverişli olmazlardı. Zaman zaman hallerinden hoşnut olabilirler ya da daha iyisini hak etmediklerine inanıyor olabilirler; hatta içinde bulundukları duruma stoacı bir anlayışla yaklaşıyor bile olabilirler ama tabii bu tamamen farklı bir olaydır. Eğer alçaltıcı bir şekilde himayem altına almadan size bir şeyler söyleyemiyorsam, siz de bana söyleyemezsiniz. Son on yıl içinde, bir kaşık kuru ot parçasını kursağıma tıkmak için yalnızca üç parmağım serbest kalacak şekilde, tonlarca çürümüş asbestin altında gömülü kalmış olsam bile, sizin gibi lütfekar seçkincilerin, bana, yaşamak için daha iyi bir yol olabileceğini söylemesi katlanamayacağım bir şey olacaktır. Verdiğim kararlar berbat olabilir ama en azından bana aittirler.

Öyleyse, bizim ya da başka birilerinin gelişme gösterip göstermediğini tespit etmek için belirli kamusal ölçütler mevcuttur. İyi şeyler yaptığımı, sadece ruhumun içine bakarak söyleyemem. Ludwig Wittgenstein'in belirttiği gibi, ruhun en iyi imgesi insan bedenidir. Ne olduğumun en iyi imgesi, nasıl davrandığımdır. Bu ikisi, birbirlerine, en az sözcük ile anlamı kadar sıkı şekilde bağlıdır. Bu kamusal ölçütler, mutluluğun ya da esenliğin pratik bir durum değil, bireysel bir ruh hali olduğunu savunanlara karşı elimize güçlü

bir koz verir. Nasıl satranç oynamak bir ruh halinden ibaret değilse, mutluluk da salt bir ruh haliyle tanımlanamaz. İnsanlar durumlarından memnun olabilirler; ama mesela, kendi hayatlarını belirlemede aktif rol oynamaktan alıkonuluyorlarsa, Aristo'nun gözünde gerçekten tatmin olmuş sayılmazlar. Aristo'ya göre erdem bir tür mükemmelliktir ve köleler bazen kendilerini çok iyi hissetseler dahi, insan olmakta nasıl mükemmelleşileceğine dair örnek teşkil etmezler. Öyle olsalardı, onları azat etmeye hiç yanaşmazdık. Nesnellik, birçok başka şeyin yanında, siyasal bir olaydır da: Kendimizi iyi hissediyor olduğumuz sürece her şeyin yolunda olacağını düşünenlerin görüşlerini çürütmenin yollarının var olması meselesidir nesnellik. Tatil kampı zihniyetinin bir eleştirisidir de. Ya da Bertolt Brecht'in daha az nazikçe ifade ettiği gibi, "kalplerini ısıtmak isteyen pislikler" in bir eleştirisidir. Hiçbir maddi temeliniz yokken kendinizi iyi hissetmeniz, kendinize haksızlık etmektir.

Fakat, nesnellik ve etik arasında bundan daha da derin bir ilişki vardır. Nesnellik, ötekilerin ihtiyaçlarına karşı benliksiz bir açıklık anlamına da gelebilir; ki bu sevgiye çok yakın bir kavramdır. Kişisel çıkar ve kanaatlerin değil, egoizmin zıddıdır. Ötekilerin durumunu gerçekte olduğu gibi görmeye çalışmak, onları umursuyor olmanın ön koşuludur. Bu, bir durumun yalnızca tek bir tarifi olduğunu söylemek değildir. "Bir kitap yazma" nm, şu an yaptığım işin doğru bir tarifi olduğunu söylemek, başka bir şekilde tarif edilemeyeceğini söylemek değildir. Her neyse; asıl mesele, birilerini gerçekten umursuyor olmanın, o insanların durumlarını olduğu gibi görmeyi engelleyen değil, tam tersine mümkün kılan bir şey olmasıdır. "Aşkın gözü kördür" deyişinin aksine, aşk radikal bir kabullenme gerektirdiği için, ötekileri oldukları gibi görmemizi sağlar.

Başka birileri için kaygı duyuyor olmak, onlar için yokluk biçiminde var olmak, kendini ihmal eden türden bir duyarlılık halinde var olmak demektir. Kendini ihmal etmek için gerekli özgüveni veren şey, bu duyarlılığın karşılığında öteki taraftan gelmesi olası sevgi veya güvendir; bu karşılı-

ğın eksikliği ise çok tehlikelidir. Kısmen korku yüzünden, kendimizi de düşünmek zorundayız ama karşı tarafın bize duyduğu güvenle bu korkunun üstesinden gelebiliriz. Böyle- si bir nesnellğe herhangi bir mutlak biçimde erişmek için, kendimizi tümüyle durumun dışına çıkarmamız gerekecektir; elbette duruma müdahale etmenin en iyi yolu bu değildir. Ama bunun tamamıyla olanaksız olması, bizi ona erişmeye çalışmaktan vazgeçirmemelidir.

Nesnel olmaya çalışmak, sonunda ancak erdemlilerin başarabileceği, çok çetin, yorucu bir iştir. Sadece sabır, dürüstlük, cesaret ve azim gibi niteliklere sahip olanlar, durumu gerçekte olduğu gibi görmemizi engelleyen kendini kandırma sürecinin yoğun katmanlarını delip geçebilirler. Bunu yapmak, iktidardakiler için özellikle zordur; çünkü iktidar, benliği huysuz bir narsisizme indirgeyen tehlikeli fantezilerin üremesine elverişli bir bağlamdır. Bütün o gözü açık faydacılığına rağmen, tüm dünyanın itaatkar bir şekilde kendisini merkez aldığı yanılsamasına düşer. Gerçekliği, kendi arzularını yansıtan bir aynanın içinde eritir. Dünyanın yeterince somut olmadığını düşünmeye meyledenler, kendi maddi varoluşları oldukça somut olanlardır. İktidar doğal olarak tekbencidir; kendini soyutlayarak gerçeğe bakamaz. Cinsellik gibi, en çocuksu olduğumuz yerdir. Dünyanın bizim ihtiyaçlarımızı tatmin etmek için var olmadığını ve bize sadece bir bakış atıp kendi bildiği yolda dönmeye devam ettiğini takdir etmeye en yakın olanlar, iktidara bulaşmamış olanlardır.

O halde, bilgi ve ahlak, modern çağın varsaydığı gibi, birbirinden nihai olarak ayrılabilir şeyler değildir. Bunu özellikle, hayal gücü, duyarlılık, duygusal zeka ve benzeri ahlaki kapasiteleri gerektiren, birbirimizi bilme konusunda görebiliriz. Bir başka insanı bilmek, Rio'nun en ısıltılı barlarını bilmeye benzemez; ahlaki değere sıkı sıkıya bağlı bir bilgi türüdür. Modern çağ, bilgi ile ahlak, olgu ile değer arasında bir ayrım koyar; ama dünyanın karmaşıklığı, onun bazı görünüşlerinin yanıltıcılığı ve kendimizi yanıltmaya olan kronik yatkınlığımız göz önünde bulundurulduğunda, olgu-

ları saptamak çoğunlukla zor bir süreç olduğu için, bir tür ahlaki değer de içermek zorundadır. Bilgi öyle bir disipline edilmeli, öyle bir sağduyulu, titiz, öz eleştirel, seçici hale getirilmelidir ki, erdem sahibi olmayan hiç kimse yuvarlak buğday kurtlarının büyük tarihini yazamasın ya da çarpıcı bir bilimsel buluşla ortaya çıkamasın. Kendi kendisine nasıl olup da doğru dürüst bir insan olmadan iyi bir mantıkçı olabildiğini sorarken, Ludwig Wittgenstein'in aklındaki şey belki de buydu. Ötekilerle diyaloga, onları dinlemeye, onlarla dürüstçe tartışmaya ve haksız olduğu zamanı bunu kabul etmeye açık olmayan hiç kimse, dünyayı araştırmakta gerçek bir yol katedemez.

Ötekilerin durumunu gerçekte olduğu gibi görmek, duygusalcılığın (sentimentalism) zıddıdır. Duygusalcılık, dünyayı iyi niyetle boyanmış bir şekilde görürken, bencillik dünyayı kendi kötü niyetiyle boyar. Dünyayı egonun hayali bir aynası olarak gören bu ben-merkezciliğin tersi, modern kuramın "gayrı-merkezci" dediği ya da daha geleneksel olarak çıkarılsızlık (disinterestedness) diye bilinen şeydir. Bugünlerde kültürel sol tarafından, düzmece bir tarafsızlığı çağrıştırdığı gerekçesiyle neredeyse evrensel olarak hor görülen bir kavram olan çıkarılsızlık, on sekizinci yüzyılda, çıkarların değil, kişisel-çıkarın tersi olarak ortaya çıktı. Hobbesçu ve mülkiyetçi bireycilere karşı kullanılmaya hazır bir silahtı. Çıkarılsızlık, dünyaya ulu bir Olimpos yüksekliğinden bakmak değildir; bir tür sevecenlik ve yoldaşlık duygusudur. Bir başkasının deneyimini, hayal gücünü kullanarak hissetmeye çalışmak, kendini düşünmeden onların keyif ve ıstıraplarını paylaşmak anlamına gelir.* George Eliot, bu ahlaki çizginin on dokuzuncu yüzyıldaki büyük mirasçılarından biridir. Bu bağlamda, ahlaki olanla estetik olan sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu, kendimize ait çıkarlarımız olmadığı anlamına gelmez; sadece kendi çıkarımızın, kendimizde değil başkalarında

* Örneğin bu, on sekizinci yüzyılın büyük İrlandalı filozofu Francis Hutcheson'ın çıkarılsızlık kavramıdır. Bkz. R. S. Downie (der.), *Francis Hutcheson: Philosophical Writings*, 1994.

yattığı anlamına gelir. Bu tür yaratıcı sempati, Aristo için erdemin olduğu gibi, kendi kendisinin ödülüdür; fayda peşinde koşmaz ama başkalarının mutluluğundan neredeyse duyusal bir haz alır. Çıkarlıksızlık –postmodern kurama göre, yanlısamanın son sözü– erken dönem orta sınıf toplumunun egoist bireyciliğine atılan bir tokattır. Özünde, radikal siyasal bir kavramdır çıkarlıksızlık.

Tutkulardan arınmış bir yargı için çabalamak, duygusal olarak zahmetli bir olaydır. Doğallıkla ortaya çıkmaz. Nesnellik makul bir miktar tutku gerektirir, özelde en köklü önyargılarınızı değişime açacak hareketleri yapmak için duyulan tutkuyu. Çıkarlıksızlık, sihirli bir şekilde çıkarılardan arınmış olmak anlamına gelmez ama bazı çıkarlarınızın sizin için iyi olmadığını ya da şimdilik bunlardan bazılarını bir kenara koymanın etkin bir iş yapmak olacağını fark etmek anlamına gelir. Hayal gücü, sempati ve öz disiplin ister. Belirli bir durum özelinde, bir başkasının çıkarlarının sizinkilere üstün tutulması gerektiğine karar vermek için, ruhani bir edayla yükselerek çıkar çatışmasına tepeden bakmanız gerekmez. Aksine, bu yargıyı içeriden doğru koymak, çatışmanın tam orta yerinde olmayı, durumu içeriden doğru değerlendirmeyi, hiçbir şeyi bilme olanağınızın bulunmadığı iki cephe arasında bir yerlerde oyalanmamayı gerektirir. Uşağınızı, sadece küçük bir kutu Türk lokumu alması için, kara kışın ortasında, haydutlarla dolu bir ormanın içinden geçen on beş millik bir yolu yürümeye göndermenin, onun ölüm döşegindeki babasının yanında kalmasına izin vermekten daha öncelikli olmaması gerektiğini anlamak için, bu ikileme metafizik bir dışsal boyuttan bakıyor olmak zorunda değilsinizdir. Bu koşullarda uşağı lokum almaya gönderme konusunda ısrarcı olan biri, aklî davranmıyor demektir; akıldışılığı değil, aklı soğuk ve duygusuz bulanlar için düşünüp taşınmaya değer bir nokta.

Uşağı on beş millik bir yola göndermeye kıyamamamızın nedeni, elbette kendi kişisel çıkarlarınız da olabilir. Belki de, onu bu takdire şayan lütufluklarınızla ezmek istiyorsunuzdur; hem böylece maaşından bir miktar kesinti yapmak için

bahaneniz de olabilir ya da onun misilleme olarak iç çamaşırlarınızdan birkaçını ütö sırasında kasıtlı biçimde yakmasından korkuyorsunuzdur. Ancak geçerli olan, ne yaptığınızdır. Niyetlerinizin hiçbir önemi olmamasından değil ama yalnızca daha az önemi olmasından. Niyet takıntısı, bazı ahlak düşüncelerinin korkulu rüyası olmuştur. Dolayısıyla, şu ana kadar söylediklerimiz daha çok klasik etik lehine bir sonuç ortaya çıkarır; ahlaki değer, zihinlerimizde değil, dünyadadır. Bu bakımdan, ilk olarak kafalarımızın yerine tarihin içinde varolan anlama benzer.

Erdem, Aristo'ya göre, bir ruh hali değil, bir eğilimdir; ki bu da, hiçbir şey yapmıyor olsanız bile, sürekli olarak belirli bir biçim ve doğrultuda davranmaya eğilimli olmak anlamına gelir. Verili bir durumda, genel eğiliminizin sizi nasıl davranmaya iteceği meselesidir. İyi insan olmak, bir alışkanlık meselesidir. Flüt çalmak gibi, bunda da, daha çok pratik yaptıkça daha iyiye gidersiniz. Biz, post-Romantiklerin varsaydığı gibi, içsel ahlaki duygularla hayata başlıyoruz ve bunlar da eylemlerimizde açığa çıkıyor gibi bir durum söz konusu değildir. Bunu düşünmek, birinin üç yıl boyunca kafasının içinde çalışarak flüt çalmayı öğrendiğine ve aleti eline alıp, aniden ondan güzel melodiler çıkarmayı başladığına inanmak gibi bir şeydir. Eylemlerimiz, onlara uygun ruh hallerini yaratırlar, tersi değil. Pratikte cesur ve cömert davranmayı alışkanlık haline getirerek, cesur ve cömert oluruz. Yine bu da, anlam sorunu gibidir. Önce içsel olarak çileden çıkmak kavramına sahip olup, sonra onu sözcüklere dökme-yiz; çileden çıkmak kavramına sahip olmak, sözcüğün nasıl kullanıldığına dair toplumsal alışkanlığa aşina olmak meselesidir.

Nesnellik, hiçbir zeminde durmaksızın yargıda bulunmak değildir. Aksine, durumun nasıl olduğunu, ancak bir *bilme pozisyonundaysanız* bilebilirsiniz. Ona ancak belirli bir açıdan yaklaşırsanız, gerçeklik gözünüzün önünde aydınlanabilir. Mesela, yeryüzündeki ezilenlerin, insanlık tarihinin hakikatini anlama ihtimali, efendilerinden daha fazladır; algılama yetenekleri doğuştan daha güçlü olduğu için değil,

insanlığın çok büyük çoğunluğu için tarihin despot iktidarlara ve nafile emekten ibaret olduğu bilgisini günlük deneyimlerinden çıkarabildikleri için. Michael Hardt ve Antonio Negri'nin *İmparatorluk* adlı çalışmalarında işaret ettikleri gibi: "Yalnızca yoksullar, deneyimledikleri yoksulluk ve ıstırap içinde, fiilî ve mevcut varoluşu radikal biçimde yaşarlar ve dolayısıyla, yalnızca yoksullar varoluşu yenileme yeteneğine sahiptirler."* Ancak şeylerin gerçekten ne kadar berbat olduğunu bilenler, yakalarını yanılsama ya da çarpıtma illetinden yeterince kurtarabilirler. Sorunun derinliğini idrak etmediğiniz sürece, durumu etkin biçimde değiştiremezsiniz ve bunu tam olarak yapabilmek için, işin zor tarafında olmanız ya da en azından haberleri o taraftan duymuş olmanız gerekir.

O halde, sözsüz ya da formel olmayan bilgi düzeyinde, tarihin nasıl olduğunu yoksullar, onları yönetenlerden daha iyi bilirler. Nesnellik ile tarafsızlık yandaştır, rakip değil. Bu konuda nesnelliğe yardımcı olmayan şey ise, liberallerin sağduyulu yansızlıklarıdır. Yalnızca taraf tutmazsanız, şeyleri oldukları gibi görebilirsiniz masalına kananlar, liberallerdir. Bu, gerçekliğin, endüstriyel papazın gözünden görünüşüdür. Liberaller, hakikat yönünden, bir tarafın, diğer taraftan çok daha ağır bastığı durumlarda güçlük çekerler, ki bu neredeyse tüm temel siyasal durumlar demektir. Zira, bu, liberallerin görüşüne aykırı biçimde, hakikati simetri yerine tektarflılıkla özdeşleştirmektir. Onlara göre, hakikat genellikle ortada bir yerlerde yatar ya da bir keresinde Raymond Williams'ın yorumlamış olduğu gibi: Şüpheyi düştüğü zaman, İngiliz'in aklına sarkaç gelir. Çoğunlukla dert ve sıkıntı anlamına gelen yoksulun tarih algısıyla yüzleşince, liberal içgüdüsel olarak ortayolculuğa yönelir: Tarih bu olumsuzlukların yanı sıra büyük bir ihtişam ve değer de yaratmadı mı? Evet aslında yarattı; ama bu ikisinin birbirini dengelediğini öne sürmek kesinlikle gerçeği çarpıtmaktır. Burada yan-

* Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Mass., 2000, s. 157; Türkçe çevirisi için bkz., *İmparatorluk*, Ayrıntılı Yay., çev. Abdullah Yılmaz.

sızlık, nesnelliğin hizmetinde değildir. Gerçek sağduyululuk taraf tutmaktır.

Genellikle öznel olanı, benliğe ilişkin, nesnel olanıysa dünyanın kendisine ilişkin olarak düşünmeye meylederiz. Öznel olan bir değer, dünya ise bir olgu meselesidir ve bu ikisinin nasıl bir araya geleceği, çoğunlukla pek net değildir. Yine de, bunların ortak bir noktada buluşmasının bir yolu, kendi üzerine düşünme (self-reflection) eyleminde, bir başka deyişle, benliğin, kendisini bir bilgi nesnesi olarak aldığı, o garip ters takla veya geri dönüş hareketinde yatar. Nesnellik, benliğin dışarısındaki bir koşul değildir sadece. Kendinin-bilgisi (self-knowledge) biçimini aldığı anda, tüm başarılı yaşam uğraşısının önkoşulu olur. Kendinin-bilgisi, ayrılmaz bir biçimde olgu ve değere ilişkin bir meseledir. Bir kendini bilme sorunudur ama bu bilme eyleminin kendisi, orkidelelerin ve timsahların ulaşabileceğinin çok ötesinde yer alan türde bir değeri yansıtır.

Dünyayı bilmek, çoğu zaman kendini kandırmanın birbiri-rinden karmaşık katmanlarında bir oyuk açmayı gerektiriyor-sa, kendini bilmek bunu daha da fazla gerektirir. Ancak kendinden olması gerekenden çok daha fazla emin olan birisi, gün ışığına çıkardıklarını mazur gösterme ihtiyacı duymadan ya da nafil bir suçluluk duygusu tarafından yenip bitirilmeden, kendisiyle yüzleşme cesaretine sahip olabilir. Ancak sevmek ve güvenilmek konusunda hiçbir olumsuz endişe duymayan birisi, böylesi bir özgüveni yakalayabilir. Bu, bilgi ve ahlaki değer arasındaki bir başka bağlantı noktasıdır. Korku, doğal eğilimlerimizden biri olduğuna göre, insanlar kendilerini, yalnızca sevdikleri ve güvendikleri kişilerin bilgisine tam olarak açabilirler. Shakespeare'in *Measure for Measure*'undaki Duke'un, iflah olmaz kinik Lucio'ya söylediği gibi, "Sevgi, bilginin dilinden iyi anlar, bilgi de daha derin sevginin". Güven üzerine gerçekleşen kendini açma eyleminde, bilgi ve değer kol kola işlerler. Benzer şekilde, biri ancak kabul edileceğinden eminse, kendisinin hakikatiyle yüzleşmeye cüret edebilir. Bu bakımlardan da, değer ile nesnellik, birçoklarının düşündüğü gibi, birbirinin karşıtı değildir.

Nesnelliğin karşıtlarından biri, narsisizmdir. Dünyanın benim hayatımdan bağımsız bir nesne olduğuna inanmak, onun benim ölümünden sonra da müthiş bir kayıtsızlıkla dönmeye devam edeceğini kabul etmektir.* Bu bir yandan salt spekülasyondur zira gerçekleştiğini tasdik etmek için ortalarda olmayacağım; ama öte yandan da, tabiri caizse, ölümcül bir kesinliktir. Dünya kusursuz ölçüde demokrat ve yansızdır: Hiçbirimize özel bir saygısı yoktur. Kölenin efendisine olan bağımlılığı gibi, varoluşunu sürdürmek için onun hakkındaki olumlu görüşlerimize ihtiyacı da yoktur. Bu konuda terk edilmiş mızımız aşıklar gibi davrananlar, yalnızca gerçekliğin onlara saygı *duyuyor olabileceği* ya da bir zamanlar duymuş olduğu fantezisini kuranlardır. Dünyanın onlardan özel olarak hoşlandığını, varoluşu için bir anlamda onların varoluşuna muhtaç olduğunu hayal edenler asla büyümeyeceklerdir. Freud'u ciddiye alıyorsak, asla büyümeyeceğimiz ve yetişkinliğin sadece gençlerin kurduğu bir fantezi olduğu doğrudur. Ama çocuksuluğun dereceleri vardır. Süpermodeller ve idealist felsefeciler, işte bu derecelendirmede oldukça yüksek yerleri işgal ederler.

Bu tür insanların, ötekilerin özerkliğini takdir etmek konusunda sıkıntıları olması da kuvvetle muhtemeldir. Dünyanın nesnel olduğunu anlamamanın bir yolu, davranışları aracılığıyla, çok temel bir düzeyde de olsa, bizimle aşağı yukarı aynı gerçekliğe sahip oldukları gerçeğini açıklıkla gösteren öteki insanların varlığını fark etmektir. Ya da, öyle görünmüyorsa bile, en azından birlikte yazı tura atacağımız birileri olmuş olur. Aslına bakılırsa, nesnelliğin paradigma vakası ötekilerdir. Ötekilik, yalnızca bizden bağımsız olan dünyaya ait bir unsur olmanın ötesinde, bize bu hakikati gerçekten dayatabilecek tek dünyevi unsurdur. Tam da bizimle birlikte varolan öznelere oldukları için, bize ötekilikle-

* Bağımsızlık ve nesnelliğin aynı şey olduğunu söylemek kesinlikle mümkün değildir. Ama bir şeylerin bizden bağımsız olduklarını fark ettiğimiz içindir ki, onları gerçekte oldukları gibi görmek gibi bir çaba gündeme gelmektedir. Yoksa, halüsinasyonlarımızı gerçekte oldukları gibi görmeye çabalamayız.

rini açabilirler ve aynı açma eyleminin içinde bize bizim ötekiliğimizi de açarlar. Muhafazakarlar için, dünyada dokunulmaz olan şey, mülkiyettir. Radikaller için de, müdahale hakkımızın hiç olmadığı şey, ötekilerin özerkliğidir. Nesnellik kavramımızın temelinde bu ikisi yatar. Liberaller ise, karakteristik olarak, hem mülkiyete, hem de özerkliğe inanarak; her iki ata birden binmeye çalışırlar.

AHLAK

Kültür kuramcıları, oldukça uzun bir süre, utanılacak bir şey olarak gördükleri ahlak sorununa dokunmaktan uzak durdular. Ahlak onlara, sanki vaaz niteliğinde, tarihsel olmayan, ukalaca ve hatta fazlasıyla hantal bir konu gibi görünüyordu. Daha dik kafalı kuramcılara göre de, aşırı duygusal ve bilimsellikten uzaktı. Öteki insanlara baskı yapmanın kılıfıydı sadece. Ahlak, ebeveynlerimizin neye inandığına ilişkin bir konuydu, bizim ne düşündüğümüze değil. Büyük kısmı seksle ilgiliydi, daha doğrusu onu neden yapmamanız gerektiğiyle. 1960'larda seks yapmak, gözlere sürme çekmek ya da atalarınıza tapmak gibi, bir tür kutsal zorunluluk sayıldığı için, ahlak yerini hızla üsluba bırakıyordu; daha doğrusu siyasete. Etik varoşlardakiler içindi; oysa siyaset afilli bir şeydi.

Etik, birlikte yatağa girip girmeme konusunda bir yığın lüzumsuz telaş yapanlar içindi, siyasi tipler için değil. Siyasi tipler birlikte yatağa girmediklerinden değil, sadece bunu mesele yapmadıklarından. Mahalledeki kitapçıdan pahalı bir Nietzsche kitabını çalıp çalmamak gibi sözde ahlaki so-

ruklar, bu eylemin işçi sınıfının kurtuluşunu ne kadar hızlandıracığını ya da geciktireceğini sorarak çözülebilirdi ve o kurtuluşu uzun süre geciktirmeye kimsenin gücü yetmeyeceğinden, muhtemelen gidip kitabı çalmakta yanlış bir şey yoktu. Neticede, kütüphanelerdeki ve kitapçılardaki raflar dolusu Nietzsche ve Marcuse ortadan kayboldu; geriye Walter Scott ve Winston Churchill'in mektupları kalmıştı.

Bu ahlak algısının hatalı olduğunu zaten belirtmiştik. Ahlak, tümüyle hayatın keyfi ve bereketiyle ilgilidir ve klasik düşünce için, etik ile siyaseti birbirinden ayırmak zordur. Buna karşın, kültür kuramcıları, ahlaki sorularından rahatsızlık duymuşlardır; çünkü kişisel olan adına siyasal olanı ihmal etmişlerdir. Ahlak, ücret düzenlemeleri ya da TV teliflerinden çok, verdiğiniz sözleri tutmak ve zina etmemek gibi konularla ilgili değil miydi? Anlakin, uzun süre boyunca, çözümü zor siyasal sorunlar karşısında, onları kişisel olana indirgeyerek, kafayı kuma gömmenin bir yolu olmuş olduğu doğrudur. Sözde terörizme karşı savaşta, mesela, "şer" sözcüğü gerçekte şu anlama gelir: Hiç boşuna siyasal bir açıklama aramayın. Teröristler basitçe şeytani yaratıklarsa, o zaman onların yaptıkları iğrenç şiddet eylemlerinin arkasında yatanları araştırma ihtiyacı duymazsınız. Filistin halkının ya da Batı'nın kendi bencil, petrole doymayan amaçları için desteklediği rezil sağcı otokrasilerin elinden çok çekmiş olan Arap halklarının öfkesine göz yumabilir hale gelirsiniz.

"Şer" sözcüğü, asıl soruyu bu dünyevi alandan uğursuz bir metafizik alana transfer eder. Böylece teröristlerin işledikleri korkunç suçların arkasında bir amaç olduğunu fark edemez olursunuz; zira bu insanlara birtakım amaçlar yüklemek, onları, zihinleri ne kadar yanlış fikirlerle dolu olsa da, rasyonel yaratıklar olarak kabul etmek demektir. Düşmanınızı, bir yığın kana susamış canavar olarak karikatürize etmek daha kolaydır; halbuki bu çok tehlikeli bir harekettir; çünkü düşmanınızı yenmek için, önce onu anlamamız gerekir. Britanya boyalı basını, IRA'yı bir gerilla örgütünden çok, bir goril sürüsü olarak, eylemlerinde hiçbir rasyo-

nalite olmayan vahşiler olarak görmüş olabilir; ama Britanya istihbaratı, bunlardan çok daha sağlıklı bilgilere sahipti. Cumhuriyetçi cinayet ve katliamların amaçsız olmadığını anlamışlardı. Aslına bakılırsa, düşmanınıza deli etiketi yapıştırmak, onu, ahlaki bağlamda konuşmak gerekirse, olası günahlarından, işlediği suçların sorumluluğundan peşinen kurtarmak demektir.

Ahlakı, salt bireysel düzlemde tanımlamak, sözgelimi, bir suiistimal ve duygu istismarı tarihinin, bir çocuğun bir adi suçluya dönüşmesiyle uzaktan yakından hiçbir ilgisi olamayacağına inanmak demektir. Bu görüşü savunanlar, zaman zaman, istismar edilen çocukların hepsinin suçlulara dönüşmediğini öne sürerler; ama öyleyse, sigara içicilerin hepsinin de akciğer kanseri olmadığı söylenebilir. Ne var ki, bu ikisi arasındaki ilişkinin varlığını yanlışlamaz. Ahlaki değerler, sanatsal güçlerden olduğu kadar, toplumsal güçlerden de bağımsız olmak zorundadır. Bu görüşün altında yatan, olaylara açıklama getirmenin, onları mazur görmek anlamına gelebileceği yolundaki endişedir; bu duygusalcı bir ahlak anlayışına, insanın kötü olabileceği gerçekliğini reddeden sosyal-görevli ahlak kuramına kapılma korkusudur.

Yine de, hiç kimse, Hitler'in yükselişine yol açan karmaşık tarihsel etmenleri açıklamamanın, işlediği suçlar için onu affetmek anlamına geldiğine inanmaz. Zamanında pekala bir düşünce suçu olarak görülmüş olabilecek olsa bile, en azından şu anda buna hiç kimse inanmaz. Bu, kısmen, bugün ortada bir terörizm tehdidinin mevcut olması ve ona getirilen siyasal açıklamaların, gerçekte onun yenilmesine katkı sağlayacak olsalar bile, ona bir tür hareket alanı sağlıyor muş gibi görülmeleri yüzündendir. Bu görüşün daha ılımlı bir versiyonuna göre ise, toplumsal bağlamın içerisinde açıklayabileceğimiz bazı ahlakdışı eylemler vardır; ama bir de kötülük olarak bilinen özel bir eylem sınıfı vardır ki, bunları aynı bağlamda açıklayamayız. Bu görüşe itirazımızı daha sonra ele alacağız.

Ahlaka atıfta bulunmak, psikolojiye atıfta bulunmak gibi, çoğu zaman siyasal tartışmalardan kaçınmanın bir yolu

olmuştur. Protestocuların mantıklı bir gerekçeleri yoktur; sadece ana-babaları fazla hoşgörülüdür, o kadar. Cruise füzelerine karşı çıkan kadınların, içlerini kemiren penis kısıkanlığından başka dertleri yoktur. Anarşistler, tuvaletin nerelere yapılması gerektiği konusundaki terbiye noksanlığının ürünleridirler. Klasik ahlak düşüncesinin ışığında, tüm bunlar iflah olmaz derecede ironik açıklamalardır. Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo'ya göre, etik ile siyaset sıkı sıkıya ilişkilidir. Etik, insan olmakta mükemmele ulaşmakla ilgilidir ve hiç kimse, bunu toplumsal anlamda yalıtılmış bir ortamda gerçekleştiremez. Dahası, hiç kimse bunu, kendisini mümkün kılan siyasal kurumlar mevcut olmadığı sürece, gerçekleştiremez. Ekonomiyle ilgili düşüncesinde bile Aristo'ya çok şey borçlu olan Karl Marx tarafından miras alınan, işte bu ahlaki düşünce biçimidir. İyiye ve kötüye dair sorular, yanlış bir şekilde, toplumsal bağlamlarından soyutlanmışlardı ve onların içine tekrar yerleştirilmek zorundaydılar. Bu bakımdan, Marx, sözcüğün klasik anlamında, bir ahlakçıydı. Ahlaki sorgulamanın, salt kişisel olanları değil, belirli bir eylemi ya da yaşam tarzını oluşturan tüm faktörleri incelemesi gerektiğine inanıyordu.

Ne yazık ki Marx, aynı Dante'nin Ortaçağ'da yaşamakta olduğunun farkında olmaması gibi, kendisinin klasik bir ahlakçı olduğunun farkında değildi. Onun zamanından bugüne kadar yaşamış olan radikallerin birçoğu gibi, Marx da, ahlakın, bir bütün olarak, ideolojiden başka bir şey olmadığını düşünüyordu.* Bunun nedeni, ahlak ile ahlakçılığı birbiriyle karıştırmaya dayanan karakteristik burjuva hatasını

* Bu görüşün çok tipik bir örneği, Fredric Jameson'ın çalışmasındaki birkaç benzer formülasyondan biri olan şu sözcüklerde ifadesini bulur: "...etik, hangi görünümü alırsa alsın, kendisinden daha siyasal ve diyalektik bir perspektifin karmaşık ve ikircimli yargılarını iyice anlaşılabilir hale getirmek ve özellikle bunların yerine ikili bir mitin basitleştirilmiş biçimlerini geçirmek isteğinin bir işareti olarak alınabilir" (*Fables of Agression*, Berkeley ve Los Angeles, 1979, s. 56). Jameson, tüm etiğin siyasetin ikamesi olabileceğine inanma yanlışına düşmekle kalmaz; ayrıca hatalı bir şekilde, etiğin, her zaman, iyiye karşı kötünden oluşan katı bir ikilik meselesi olduğunu varsayar. Bu, aşırı basit olduğu sanılan bir fenomenin aşırı basitleştirilmiş bir açıklamasıdır.

tekrarlamasıydı. Ahlakçılık, ahlaki sorular olarak bilinen bir soru kümesinin var olduğuna ve bunların, toplumsal ya da siyasal sorulardan net bir biçimde ayrıldığına inanır. “Ahlaki olan”ın, insan davranışının dokusunu ve niteliğini, olabildiğince zengin ve duyarlı bir biçimde araştırmakla ilgili olduğunu ve bunun insanları toplumsal çevrelerinden soyutlayarak yapılamayacağını göremez. Bu, onun kurallara, yasaklara ve yükümlülöklere indirgenebileceğine inanlara karşı, mesela, Romancı Henry James’in anladığı anlamdaki ahlaktır.

Fakat Marx ahlaki ahlakçılık olarak tanımlama yanlışına düşmüş ve gayet anlaşılır biçimde onu reddetmiştir; kendisinin modern çağın Aristo’su olduğunu anlamamıştır. Klasik ahlakın zamanımızdaki paradigması, ahlaki olan ile siyasal olanın, iktidar ile kişisel olanın iç içe girmişliğine, kendine has tarzıyla vurgu yapan feminizm olmuştur. Aristo ve Marx’ın nadide mirası, başka her şeyden daha fazla, bu geleneğin içerisinde derinleştirilmiş ve yenilenmiştir. Bu, kişisel olan ile siyasal olanın aynı şey olduğu anlamına gelmez. İnsanların aşırı siyasallaştırma yapmaları kadar, aşırı kişiselleştirme yapmaları da olanak dahilindedir. Bir öfke anında yakasına “Kişisel olan da kişiseldir, öyleyse defolun” yazısını ilıştirmeyi düşünen İngiliz feministi, tam da bunu söylemeye çalışıyordu. Asıl mesele, kişisel olan ile siyasal olan arasındaki ayrımın, ahlaki olan ile siyasal olan arasındakile aynı olmamasıdır ve bu çok değerli kavrayış biçiminin zamanımızdaki muhafızı, feminizm olmuştur.

Ahlaki, büyük bir romancının anladığı şekliyle anlamak, onu nüansların, farklı niteliklerin ve ince tonların çok çapraşık biçimde örölmüş bir dokusu olarak görmektir. Romanlar ahlaki doğruları naklederler; tabii burada sözcüğün Oral Roberts’ın ya da Ian Paisley’in kullanabileceği anlamlarından hiçbirini kastetmiyoruz. Ahlaki ders içeren bir roman muhtemelen, ahlaki olarak ilgi çekici olmayacaktır. Mesela, “Sırmasaç”, fablların en derinliklisi değildir. Ama bu, daha önce de söylediğimiz gibi, kuralları, ilkeleri ve yükümlölükleri ciddiye almadığımızdan değildir. Aslına bakı-

lırsa, bu tür şeylerden Henry James'te de bir miktar vardır. Önemli olan, bunları farklı bir bağlamda kurmaktır. Bazı davranış biçimleri, insanlığın genel gelişimi için öylesine yaşamsal, ya da alternatif olarak öylesine zararlıdır ki, onların etrafını kanunlarla, ilkelerle ve yükümlülüklerle çevreleriz. Onlar, kendi içlerinde amaç değil, iyi yaşamın iskeletinin bir parçasıdır. Bu, ilkeler sarsılmaz biçimde katıyken, geri kalan eylemlerimizin göz kararı bir nitelik sergilemesinden kaynaklanmaz. İlkeler esnek olabilirler ve buna rağmen ilkeselliklerini korurlar. Onları, hayatımızın geri kalan kısmından ayıran, katılıkları değildir. Muhafızlık ettikleri ya da savundukları şeyin yaşamsal, hayatın bereketini artırmak açısından yaşamsal doğasıdır. Bunu, mesela, meşru olmayan cinayetleri yasaklayan bir hukukunuz olmadan yapamazsınız. İlerleme kaydeden her yaşam biçiminin, kendi yükümlülükleri ve yasaklamaları olacaktır. Tek sorun, bu durumda ahlakı, ilerlemenin kendisi yerine, yükümlülükler ve yasaklamalarla özdeşleştirme riskinizin bulunmasıdır.

Bu kabaca St. Paul'un Musevi yasalar karşısında aldığı pozisyonudur. St. Paul, söz konusu hukuk sistemine eleştirel yaklaşır ama bunu, Yahudi hukukunu salt rituel âdetler ve kanuni yasaklamalara, Hristiyan İncil'ini ise sevgiye dayanan bir anlayış olarak görme yanlısına düştüğü için yapmaz. Kendisi de samimi bir Yahudi olan St. Paul, Musa'nın hukukunun, sevginin ve adaletin hukuku olduğunu gayet iyi anlar. O, yalnızca nevrotik bir yıkanma ve oruç tutma telaşından ibaret değildir. İnsani merhamet adına kanunları bir kenara bırakmak, Musevi hukukuna aykırı değildir. Mesela, Tanrı'nın oyma imgelerini yapmaya karşı konan kanun, aslında fetişizme getirilen bir yasaklamadır. Bir Tanrı totemi oymak, ondan, daha sonra kolaylıkla manipüle edilerek sizin isteklerinizi karşılayan büyülü bir araca dönüştürülebilecek, ideolojik bir put yapmaktır. Yahudi kutsal metinlerine göre, Tanrı'nın imgelerini imal edemezsiniz ve hatta ona bir isim bile veremezsiniz çünkü Tanrı'nın tek imgesi insanlıktır. Ve insanlık da, tanımlanmaya aynı derecede direnç gösterir. Benzer bir başka fetiş de çalışmadır; o nedenle, kanun,

insanların Şabat Günü'nde dönemsel bir dinlenmeye çekilmeleri konusunda ısrar eder. Bunun kiliseye gitmekle bir ilgisi yoktur. O zaman kilise kurumu yoktu. Bu, tamamen çalışmadan boş zaman geçirmekle ilgili bir şeydir.

Benzer şekilde, çalmanın yasaklanması da, özel mülkiyetle uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Eski Ahit uzmanlarının çoğunun bugün hemfikir oldukları yorum, bunun, eşyaları değil, insanları çalmakla, yani adam kaçırmayla ilgili bir yasaklama olduğu yolundadır. O dönemde, bu tür şeyler çok sık yaşanıyordu; böylece başka kabilelerden genç erkeklerin emek gücüne el koyabiliyordunuz. Eski Ahit Yahudileri, zina konusunda çok daha net olan hassasiyetlerinin aksine, özel mülkiyete karşı o derece kayıtsızdılar ki, onlara bu konuya dair Sina Dağı'ndan özel bir ferman gelmesi gerekmişti. Babanızı veya annenizi onurlandırmanız, tümüyle yaşlılara nasıl davranılması gerektiğiyle ilgili bir meseleydi; ne kabilenin ekonomik çıkarlarıyla ilgisi vardı, ne de çekirdek aile geleneğiyle. Zira, o dönemde çekirdek aile diye bir şey de yoktu.

Eski Ahit Yahudileri'nin bir grup bürokratik yasakçı olduğu düşüncesi, bir parça Hristiyan anti-Semitizm'inden başka bir şey değildir. Aynı zihniyet zaten, yer yer anti-Semitik unsurlar barındıran ve Ferisîleri de bu şekilde karikatürize eden Yeni Ahit'in içinde de mevcuttur. Ferisîler, kesinlikle aşırılıkçıydı; ama aynı zamanda, devrimci yeraltı grubu olan Zealotlara sempatiyle yaklaşan anti-emperyal Yahudi milliyetçileriydiler. İsa'nın söylemek durumunda kaldığı şeylerin çoğu, kulağa standart Ferisî söylemleri gibi gelir; gerçi kendisi, kısmen belki onlarla arasına mesafe koymak istediği için, Ferisîlere çok ağır biçimde sövmüştür de.

Aynı şekilde, hukuk olmadan sevgi de olamaz. Yahudi-Hristiyan geleneği için sevgi, belirli maddi biçimlerde davranmak anlamına gelir, kalbinizde sıcak bir pırıltı hissetmek değil. Hastalar ve mahkumlara bakmak anlamına gelir, onlar hakkında Romantik hislere kapılmak değil ve bunların yer yer açıkça kanun halinde ortaya konması gerekir ki, yoksulların korunması garanti altına alınabilsin. Fakat yok-

sulların kendilerinden üstün olanların tuhaf cömertliklerine güvenmeleri aptallık olurdu. Sevgi, çapraşıklığıyla nam salmış, karmakarışık bir olaydır ve ahlaki dil, sevgi olarak kabul edilen şeyleri daha keskin bir incelemeye tabi tutmanın bir yoludur. Komşunuzu sevmeniz yolundaki emir, bir Hıristiyan icadı değildir; Leviticus'un Eski Ahit Kitabı'ndan kaynaklanır. İnsanlar birbirlerine iyi davranmak için, muhtemelen akıl hocası Vaftizci Yahya'dan daha az kalabalık çekebilen, anlaşılması güç bir birinci yüzyıl Yahudi peygamberini beklemek zorunda değillerdi.

Kanunlar kesin olmak zorundadır; çünkü muğlaklık adaletsizlikle sonuçlanabilir. Bir tecavüzcü, ~~ş~~arf kanun koyucu konu hakkında çok belirsiz şeyler yazmış olduğu için, serbest kalabilir. Katı işverenlerle pazarlık edenlere, mümkün olduğunca çok detaylı maddelerle donatılmış bir sözleşme yapmaları tavsiye edilir. Kanunun ruhu, her zaman onun yazılı hükümlerine tercih edilmez. Shakespeare'in Shylock'u, senedinin yazılı metnine sadık kalmak için "insanlık dışı" bir çaba gösteriyorsa, bunun tek nedeni, böyle yaparak, kendi sorumluluğundan kurtulmak için her türlü ucuz manevraya ya da kurnaz kelime oyunlarına tenezzül edebilecek olan Hıristiyan egemen sınıfının ikiyüzlülüğünü teşhir etmek istemesidir. Shylock'un saplantılı yasalıcılığı, karşıtlarının kendi sahte yasalıcılıklarının korkunç bir parodisine dönüşecektir. Ve bu durum, horlanan bir Yahudi için, hiç de fena bir başarı sayılmaz.

Öyleyse, bir tür yumuşak kalpli duygusalcılık nöbetine kapılıp da, kanunların kesinliğinden yakınmamak gerekir. İsa, yasalıcılığa öfke kusan ama söyledikleriyle çoğu zaman Yahudi hukukunu onaylar. Yahudi egemen sınıfının, onu sömürgeci Romalı güçlere teslim etmiş olmasının bir nedeni, belki de onun Musevi yasalarını ihlal edip etmemiş olduğu konusunda hâlâ hemfikir olamamış olmalarıydı. Hukuk, şemsiyesi altındaki bütün insanlara eşit mesafede durabilmesi için, kişisellikten tartışma götürmez bir biçimde uzak olmalıdır. "Ayrıcalık" (privilege), "özel hukuk" (private law) demektir. İnsanlara eşit şekilde muamele etmek, onla-

ra, hepsi birbirinin aynıymış gibi muamele etmek anlamına gelmez; her bir bireyin eşsiz durumuna yansızlıkla yaklaşmak anlamına gelir. Eşitlik, bir bireyin tikelliğine diğerinin-kine verilen kadar ağırlık vermektir. Daha sonra, sevgi konusunda da benzer bir insani olmayan anonimlik olduğunu göreceğiz.

St. Paul'a göre, kanunlar gerçekte sadece çocuklar ve yetişkin olmayanlar içindir; ahlaki olarak henüz bağımsız olmayan ve dolayısıyla ayakta durabilmeleri için bazı açık yönlendirme ve eleştirilere muhtaç olanlar içindir. Onlar henüz kendiliğinden erdem alışkanlığını geliştirmemişlerdir ve ahlaki hâlâ yüzeysel bir biçimde, yüksek bir otoriteye karşı çıkmak ya da itaat etmek meselesi olarak görürler. Onlarda henüz emekleme seviyesinde olan bir etik kuramı vardır. Kanun, onların keyifli bir ahlaki özerkliğe adım atmalarına yardımcı olabilir; ama ancak kanunun verdiği koltuk değneklerinden kurtulup tek başlarına ayakta durabilecek noktaya geldikleri zaman bunu başarmış olurlar. Benzer şekilde, birinin ancak kendisini sözlükten kurtarabildiği zaman Arnavutça'yı iyi bildiğini söyleyebiliriz. Ya da birinin, ancak kendisine öğretilmiş olan resim yapma ve ölçü kurallarını esnetmeye ve doğaçlama şekilde kullanmaya başladığı zaman, sanatsal kariyerinde gerçekten bir yerlere geldiğini düşünürüz. Kuralları öğrenmek, ona bu kuralları ne zaman bir kenara bırakması gerektiğinin sezgisini de verir.

Kültür kuramcılarının, ahlaki söylem olmadan yaşamının neredeyse imkansız olduğunu anlamalarının üzerinden uzun zaman geçmedi. Siyasal iktidara sahip olanlar, bu güç işi başarmaya muktedir olabilirlerdi; zira siyasal iktidarlarını her zaman yönetsel terimlerle tanımlama imkanına sahiptilerdi. Siyaset, teknik bir kamu yönetimi işiydi oysa ahlak özel bir olaydı. Siyaset yönetim kurulu odasına, ahlaksa yatak odasına aitti. Bu da, ahlaksız yönetim kurulu odalarının ve siyasal olarak baskıcı yatak odalarının ortaya çıkmasına neden oldu. Siyaset, salt hesabi ve faydacı olarak yeniden tanımlanmış olduğu için, artık etik olanın neredeyse tam tersi olarak algılanır olmuştu. Ama etik olanı düpedüz kökünden

söküp atmaya kimsenin yüzü tutmadığı için, siyaset, aynı zamanda ihlal etmeden edemediği, birtakım ahlaki değerler adına yapılmak durumundaydı. İktidar, kendisine meşruiyet kazandırmak için o değerlere ihtiyaç duyuyordu ama aynı değerler, iktidarın yolunu ciddi şekilde kesme tehdidinde de bulunuyordu. Bizim bugün, dünya iktidarlarının artık çıplak çıkarlarını o sahte fedakar dille örtmeye bile tevessül etmediği, hatta bu konuda küstahça bir samimiyet gösterdiği, yeni, etik-sonrası bir çağın doğuşuna tanıklık ediyor olabilir memizin bir nedeni de budur.

Fakat siyasal sol, siyasal olanı böylesine salt teknik bir şekilde tanımlayamaz; zira onu diğerlerinden ayıran kurtuluşçu siyaset anlayışı, kaçınılmaz olarak belli değer kaygılarını içerir. Bazı geleneksel sol düşünce akımlarının sorunu şuydu: Siyasal programınızı sağlamlaştırdığınız, onu, boş bir ütöpik rüyadan ziyade, bilimsel, maddeci bir olgu haline getirdiğiniz ölçüde, bu programın gerçekleştirmeyi hedeflediği değerlerin inanılabilirliğini sarsıyordunuz. Mesela, adalet düşüncesini bilimsel bir temel üzerine kurmak imkansız görünüyordu; o halde, kapitalizme, köleliğe ve cinsiyetçiliğe tam olarak ne adına karşı çıkıyordunuz? Ezilmemenin nasıl bir şey olduğuna ya da her şeyden önce ezilmenin neden kötü bir şey olduğuna dair belirsiz de olsa bir fikriniz yoksa, birilerini ezilen olarak tanımlayamazsınız. Bu konuda herhangi bir fikir sahibi olmak normatif yargıları gerektirir; bu da, siyasetin nahoş bir şekilde etik gibi görünmesine yol açar.

Bütününe baktığınızda, kültür kuramının bu işte başarısız olduğu aşikârdır. Ötekileri boyunduruk altına almakta ya da onlara kötü davranmakta yanlış bir şey görmeyenlere karşı ikna edici bir argüman geliştirememiştir. Bugüne kadar bu şekilde idare edebilmiş olmasının tek nedeni, etrafta o tür düşünen insanlardan çok az olmasıdır. Neredeyse herkes, insanları sömürmenin yanlış olduğunda hemfikirdir. Sadece neden bu konuda hemfikir olduklarında hemfikir olamazlar. Neyin sömürü sayılması gerektiğinde de hemfikir olamazlar; mesela, kapitalizmin sosyalist eleştirisinin ya da erkek egemenliğin feminist eleştirisinin su götürmez olmak-

tan çok uzak olmasının nedeni de budur. Bir durum özeline suüstimal ya da sömürü ilişkisi görmek, kaçınılmaz olarak o durumun bir yorumunu önermek demektir. Bir durumu, ancak belirli bir varsayımlar bağlamı içerisinde bu şekilde tanımlayabiliriz. Baskı, mor bir beneğin size açıkça görünmesi gibi, orada gözlerinizin hemen önünde duran bir şey değildir.

Peki bu, baskının sadece bir görüş meselesi olduğu anlamına mı gelir? Hayır. Bir durumun anti-Semitik olup olmadığı konusunda tartışmak, olan bitenlere getirdiğimiz yorumları çatıştırmaktır, ona verdiğimiz öznel tepkileri değil. Bu, ikimizin de, ahlaki olarak nötr olan aynı fiziksel eylem kümesini görüp, ona sizin “iyi” öznel değer-yargısını eklemeniz, benimse “kötü” öznel değer-yargısını eklemem meselesi değildir. Ahlaki dil, eylemleri onayladığımızı ya da onaylamadığımızı belirtmek için kullandığımız bir kavramlar kümesinden ibaret değildir; bu dil, eylemlerin kendi tanımlarının içine de girer. Anti-Semitik bir saldırıyı, salt psikolojik terimlerle tanımlarsam, gerçekte neyin vuku bulduğunu görmüyorum demektir. Orada gerçekten olan şeyi, içerdiği inanç ve motivasyonlara başvurmadan tanımlamayız. Aynı şekilde, çocuklar hakkında hiçbir fikri olmayan bir gözlemciye, bir küçük çocuğun bir diğerinin elinden oyuncakını kaptığı zaman neler olduğunu, kıskançlık, rekabet ve hınç gibi kavramları kullanmadan anlatamayız. Ahlaki dilin sadece öznel olmamasının nedenlerinden biri budur.

Radikallerin, sömürünün neden yanlış olduğu sorusuna cevap vermek için, hiçbiri de çekici olmayan, iki yolları vardır. Evrensel bir bağlam kullanıp, bir tür olarak insanlığın saygınlığına nelerin yaraştığından bahsedebilirsiniz; ya da yerel bir bağlamda, özgürlük ve adalet düşüncelerinin, her ne kadar salt kültürel ve tarihsel de olsalar, üzerimizde zorlayıcı bir güç oluşturan geleneklerden kaynaklandıklarını öne sürebilirsiniz. İlk yaklaşımdaki sorun, tarih bağlamını fazla genişletmesiyken, ikinci yaklaşımdaki sorun, tarihe fazla dar bir pencereden bakmasıdır. İlki, fazla kullanışlı olamayacak kadar genel görünürken, ikincisi ahlaki göreci-

liğin olağan sorunlarından muzdariptir. Ya eğer kabileniz veya geleneğiniz, aynı Aristo'nunki gibi, kölelikte yanlış bir taraf görmüyorsa? Bu, onu kabul edilebilir kılmaya yeter mi? Sizin, intikamın ahlakdışı olduğu görüşünü benimsemeniz tümüyle doğruyken, sömürgeizdeki tebaanızın aynı görüşü savunmaması da doğru olabilir mi? Yani onların sorunu, bu yüce gönüllü ideallere erişecek düzeyde olmamaları gibi basit bir şey midir? Mesele, yamyamları değiştirmek değil de, anlamaya çalışmak mıdır? Eğer öyleyse, aynı şeyi neden uyuşturucu tüccarları için de düşünmeyelim?

Kültür kuramı, bu konuları dolambaçlı yollardan günde me getirmek zorunda kaldığı ender durumlarda bile, büyük oranda kaçak güreşme yoluna gitmiştir. Ama bu tavrın öyle ya da böyle kabul edilebilir sayıldığı dönem sona doğru yaklaşmaktadır. Şu anda, Batı'da pragmatik türdeki ahlaki gerekçelendirmeler revaçta. Mesela, ifade özgürlüğüne ya da belirli bir oranda işsizliğin kaçınılmaz olduğuna inanıyoruz; çünkü bunları bizim kültürel mirasımızın parçası olarak görüyoruz. Bu, arkasında hiçbir metafizik destek olmayan, tamamıyla olumsal bir kültürel miras; ama tabii aynı mantık, sizin alternatif davranış biçimleriniz için de yürütülebilir. Eğer değerlerimize hiçbir mutlak güç atfedemiyorsanız, onlara karşı, onları yenebilecek hiçbir argüman da üretemezsiniz. Bir anlamda, yaptığımızı yapıyoruz çünkü yaptığımızı yapıyoruz. Üzerinden uzun süre geçince, tarih, kendi kendisinin gerekçelendirmesine dönüşür; Edmund Burke'ün Britanya İmparatorluğu'nu ve Lordlar Kamarası'm savunmakta ısrar etmesi gibi. Alışkanlık ve pratik, olası en iyi argümanlardır.

Yalnızca Burke gibi Romantik muhafazakarlarla değil, Richard Rorty gibi postmodern filozoflarla da özdeşleştirilen bu anlayış, Batı medeniyetine, bu metafizik-sonrası zamanlarda iyi hizmet etmiştir. Ama bütün bunların saati dolmak üzere olabilir. Bunun bir nedeni, aşırılıkçılığın ve saldırganlığın küresel boyutta egemen olduğu yeni bir evreye girerken, böylesi sakıngan ve doğaçlama terimlerle yaşam biçiminizi gerekçelendirmenin daha da zorlaşıyor olmasıdır. Amerika

Birleşik Devletleri hükümeti, şu anda aşırılıkçıların ve yarı-fanatik fundamentalistlerin elinde ve bu, iktidarın El Kaide tarafından ele geçirilmiş olduğundan değil. Bir başka nedeni, kendini gerekçelendirme konusunda giderek daha ihmalkar ve vurdumduymaz hale gelen bir yaşam biçimini gerekçelendirmenin, entelektüeller için daha da zorlaşıyor olmasıdır. Çok uzun olmayan bir zaman önce, Batı medeniyeti, bazı şüphe uyandıran etkinliklerini meşrulaştırmak için kulağa ciddi gelen çeşitli doktrinlere başvurma ihtiyacı duyuyordu: Tanrı'nın İradesi, Batı'nın Kaderi, Beyaz Adamın Yüğü. Bu ideallerin utanç verici tarafı, insanların gerçekte yaptıklarıyla grotesk bir biçimde çelişmeleri idi. Olgu ile değer arasında, kapatılması oldukça güç bir inandırıcılık açığı oluşmuştu. Pratikte, kapitalizm varolan tüm kısıtlamalardan huzursuzluk duyuyordu; fakat, geleneksel olarak kendi ahlaki kurallarının altında yatan o anarşik itkiyi baskılayagelmmişti.

Batı kapitalizmi kendi metafizik-sonrası evresine girerken, bu kurallar inandırıcılıklarını kaybetmeye başlıyorlar. Kapitalizmin kendisinin yaratmış olduğu seküler, pragmatik zihniyet iklimi, onlara, Tanrı'nın soykırıma neden müsaade ettiği üzerine verilen bir vaazın sahte tınısını veriyor. Yaygaracı bir ikiyüzlülük, yerini küstahlık derecesinde açıkça dışa vurulan bir çıkarıcılığa bırakıyor. Saygın orta sınıflar giderek geçmişe gömülen hal ve tavırlar, iki boyutlu bir sürükleniş, kinizm ve çıkarıcılık dünyasını yansıtmaya başlarken, katı ahlak kuralları gevşiyor. Size ne yapmanız gerektiğini söyleyen ahlaki değerler tam anlamıyla idealisttir ama gerçek davranışınızla apaçık biçimde ilgisizdir; gerçek davranışınızı yansıtan ahlaki değerler ise çok daha inandırıcıdır ama onlar da eyleminizi meşrulaştırma işlevini yitirmiştir.

Her şeye karşın, Batı sistemi, Soğuk Savaş sonrası döneminde, üzerinde bir siyasal düşmanın baskısını daha az hissettikçe, etkinliğini, artık bir insanlık ve küresel fedakarlık kisvesi altında gizlenmesini güçleştirecek kadar genişletebildi ve yoğunlaştırabildi. Kendisini gerekçelendirmesi gereken kimselere de daha az eleştiri yöneltildi. Ancak aynı zamanda, Batı'nın kendisine fundamentalist İslam görünüşü-

mündeki yeni bir metafizik düşman kazanması, Batı'nın en sonunda, otoriteryanizmden hoşlanmadığını ya da hoşlandığı şeyin dev yayın şirketlerinin çıkardığı kitaplarla oyalanmak olduğunu söylemekten daha fazlasını yapmak zorunda kalacağı anlamına gelir. Kapitalizm daha vahşileştikçe ve yozlaştıkça, yaşam tarzını inandırıcı biçimde savunabilmesi daha güçleşmekte, öte yandan sınır tanımayan hırslarının azdırdığı siyasal düşmanlık karşısında, bu savunuyu yapması daha keskin bir aciliyet arz eder olmaktadır. Ne var ki, temel değerlere yapılacak böylesi göndermeler, Batı'nın savaşmak durumunda olduğu türden bir fundamentalizmden ayırt edilmesi güç bir hal alabilir. O nedenle, Batı'nın düşmanlarının zafer kazanmış sayılabilmesinin yollarından biri, Batı'yı, amansız biçimde kendilerinin aynadaki bir imgesine dönüştürmektir; ne gariptir ki, Batı'nın onlara karşı verdiği mücadele eyleminin kendisi işte tam da bu sonuca hizmet etmektedir.

Kültür kuramı nihayet etik sorularla uğraşma cesaretini kendinde bulduğunda, bunu, şaşırtıcı şekilde, Kantçı bir anlayışla yaptı. Şaşırtıcı; çünkü Kant'ın ahlak düşüncesi, çağdaş kuramın büyük kısmının benimsemiş olduğu eğilimle hiç ilgisi olmayacak bir biçimde mutlakçıdır. Kantçı etiğin duru iklimi, postmodern düşüncenin hazcı şenlikçiliğiyle hiç de uyum içinde gözükmez. (Fakat, kuramın bazı akımlarının, şenliği, ciddi, aklî ve hatta bir parça göz korkutucu bir olaya dönüştürmeyi başardığı da doğrudur.) Nihayet, Paul de Man, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard ve J. Hillis Miller gibi eleştirmenlerin ve felsefecilerin çalışmalarında belirmeye başlamış olan ahlak kuramı, bize mutlak, koşulsuz bir talebi dayatan ve bize karşı da aynı derecede sınırsız bir sorumluluk duyan bir Öteki'de somutlaşmış haline tanık olduğumuz, bir tür gizemli, bilinmez bir ahlaksal hukuku andırıyordu.*

* Bu etik anlayışının bir açıklaması için, bkz. Terry Eagleton, "Deconstruction and Human Rights", Barbara Johnson (der.), *Freedom and Interpretation*, New York, 1993.

Bu bakış açısına göre, ahlaki yargılar vardır; ancak bunlar herhangi bir kriter ya da rasyonel temelden yoksundur. Artık, dünyanın gerçekte nasıl olduğu ile onun içinde nasıl davranmamız gerektiği ya da nasıl olduğumuz ile ne yapmamız gerektiği arasında, Aristo veya Marx'ın gördüğünün aksine, herhangi bir ilişki yoktur. Çünkü, bu düşüncelere göre, bizim ve dünyanın oluş biçimleri, hiçbir özgünlük içermezler; o nedenle de, ahlaki yargılar için bir temel teşkil edemezler. Dolayısıyla, Hukuk ya da Öteki gibi ulvi perdelere konuşan birtakım muammalar tarafından, açıkça nedensiz bir şekilde bizden talep edilen o yargılar, havada asılı kalırlar. Jacques Derrida için, etik bir mutlak kararlar meselesidir; yaşamsal ve gerekli ama bir o kadar da "olanaksız" ve her tür verili normun, bilgi ve kavramsallaştırma biçiminin dışında kalan kararlardır bunlar.* Öyle olunca da, birinin davasının mahkemede görülmesi durumunda, tek yapabildiğiniz jüride yer almamayı ummak olur.

İlk olarak, bunun, sözcüğün her anlamıyla, ne kadar *dayatmacı* bir ahlak kavramı olduğuna dikkati çekebiliriz. Ahlakın, temelde zorlama ve yükümlülükle ilgili bir şey olduğu yolundaki, bugünlerde oldukça fazla eleştiri alan, köhne düşünceyi yeni dilde tekrar gündeme getirir. Ama ayrıca ulvi, terbiye edici, kibirli olmak anlamında da dayatmacıdır. Bir başka deyişle, etik olanın apaçık bayağılığını unuttur. Etiği, dinsel düşünce gibi, gündelik olandan çok, ezeli ve ebedi olana ilişkin görür. Etik olan, Öteki'nin o nurlu yüzünü bize döndüğü ve üzerimizde esrarlı fakat kaçınılmaz bir hak talep ettiği ayrıcalıklı bir alandır. Bu, kesif bir dinselliğin aurasıyla, dinsel dili büyük oranda belirlemeci anlamından koparan bir din retorikleriyle yıkanmış bir etiktir. Adı kötüye çıkmış içeriğini ıskartaya ayırırken, aynı Matthew Arnold ve F. R. Leavis'in kendi zamanlarında yapmış olduğu gibi, dinsel düşüncenin halesini çalar.

* Bkz. Jacques Derrida, "Donner la mort", Jean-Michel Rabaté ve Michael Wetzell (der.), *L'Ethique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris, 1992.

Buna karşılık, Yeni Ahit'teki etik görüş, açık biçimde din dışıdır. Matta gospeli, Eski Ahit'ten aynen alıntılanmış melekler, tahtlar ve ihtişam bulutları imgelerinin eşliğinde, İsa'nın ikinci kez dünyaya gelişinden bahseder. Ne var ki, kullandığı üslup dikkatlice ayarlanmış bir düşünüş etkisi yaratır. O muhteşem kurtuluş günü, yükseltilmiş beklentilerin aksine, açları doyurmak, çıplakları giydirmek ve düşkünleri ziyaret etmek gibi yavan maddi işlere yönelir. Tipik Yahudi üslubuyla, kurtuluş, bir kült olarak değil, etik bir mesele olarak karşımıza çıkar. Rituel vecibelerinizde ne kadar titiz davrandığınız değil, yoksulu zenginin şiddetinden korumaya çalışıp çalışmadığınız sorusu üzerinde yoğunlaşır. Temelde biyolojik bir olaydır. Ayrıca, Yeni Ahit sekse karşı oldukça rahat bir tavır takınır ve dikkat çekici ölçüde gevşek bir aile kavramı vardır.

Ahlak temelde biyolojik bir olaydır demek, bize dair her şey gibi, onun köklerinin de tümüyle bedende olduğunu söylemektir.* Alasdair MacIntyre'in saptadığı gibi, "İnsan kimliği, tümüyle değilse bile asli olarak, bedenseldir ve dolayısıyla hayvansal bir kimliktir".** Tüm ahlaki düşünceye temel oluşturan şey, ölümlü, kırılgan, acı çeken, esrik, muhtaç, bağımlı, arzulu, merhametli bedendir. Ahlaki düşünce, bedeni söylemimize geri sokar. Friedrich Nietzsche, adaletin, sağduyunun, cesaretin, itidalin ve hatta tüm ahlak fenomeninin köklerinin kaçınılmaz olarak hayvansal olduğunu öne sürüyordu. Bu anlamda, etik, on sekizinci yüzyılın ortalarında, sanata dair bir dil olarak değil ama bedensel deneyimi bir inceleme biçimi olarak ortaya çıkmış olan estetiğe benzer. On sekizinci yüzyıl, ürettiği duygu ve duyarlılık kültürü ve kendi aşırılıkçı tarzıyla, ahlaka dair konuşmayı temelde bedene dair konuşmak olarak anladı. Duyarlılık kültürü, ahlaki olan ile maddi olanı, sempati ile sinir sistemini aynı

* Alan Badiou'nün, biyolojik olanı, etiğin gerçek etki alanı olarak görmemesi, çoğunlukla müstehcen unsurlar içeren çalışmasının tartışmaya açık noktalarından biridir, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londra ve New York, 2001.

** Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londra, 1998, s. 8.

potada yoğurabilen bir dil geliştirdi. Erimek, yumuşamak, bayılmak, kalbi hızlı atmak, heyecanlanmak ve uyarılmak gibi olaylara dair yapılan konuşmalar, mütereddit biçimde fiziksel ile tinsel arasında gidip geliyordu. Bunun tersine, on dokuzuncu yüzyıl, olayın bütünü hakkında çok daha kibirli bir tavır takındı.

Ahlakın evrenselliğinden bahsedebiliyor olmamız, her şeyden önce beden sayesinde, Aydınlanma soyutlaması sayesinde değil. Türümüzün zaman ve uzamda yayılmış olan geri kalanıyla paylaştığımız en önemli ortak nokta, maddi bedendir. Tabii ki, ihtiyaçlarımızın, arzularımızın ve acılarımızın her zaman bir kültürel özgünlük unsuru içerdiği doğrudur. Ama maddi bendelerimiz, prensip olarak kendi türlerinden olanlar için bir duygusal yakınlık hissetme kapasitesine sahiptir, hatta buna mecburdur. Ahlaki değerler, işte bu duygudaşlık kapasitesi üzerine kuruludur ve bu duygudaşlığın kendisi de, birbirimize karşı duyduğumuz maddi bağımlılık üzerine kuruludur. Melekler, eğer varsalar, bizim anladığımız anlamda ahlaki varlıklar olamazlar.

Bazı insan bedenlerinin sevgi ve şefkatimize layık olmadıklarına bizi ikna edebilecek tek şey kültürdür. İnsan türünün bazı üyelerini insanlık dışı olarak değerlendirmek, belirli bir miktar kültürel derinlik gerektirir. Duyularımızın tanıklığına kulak asmamayı gerektirir. Neresinden bakarsanız bakın, bu durum, kültürü içgüdüsel olarak olumlayıcı bir terim kabul edenleri durup düşündürmelidir. Kültürün, kendisini insan bedenlerinin arasına sokabileceği bir biçim daha vardır; buna teknoloji diyoruz. Teknoloji, bedenlerimizin, onların birbirleri için yakınlık duyma kapasitelerini köreltebilen bir uzantısıdır. Ötekileri, yürek burkan feryatlarını duymak zorunda kalmadan, uzaktan yok etmek artık kolaydır. Askeri teknoloji; ölüm yaratır ama ölüm deneyimini yok eder. Binlerce insanı bir anda yeryüzünden silecek bir füze saldırısını başlatmak, tek bir askere birini öldürme emri vermekten daha kolaydır. Cellatlar artık kurbanların her zaman özlemini çekmiş olduğu acısız ölümü bahşediyor onlara. Teknoloji, bedenlerimizi çok daha esnek ve geniş ama

bazı bakımlardan da çok daha az duyarlı kılar. Duyularımızı, derinlik, devamlılık ya da yoğunluk yerine çabukluk ve çeşitlilik odaklı olarak yeniden düzenler. Marx bunu, kapitalizmin, duyularımızı bile metalara dönüştürerek, bedenlerimizi yağmalaması olarak değerlendirir. Marx'a göre, duyularımızı geri kazanmak için, ciddi bir siyasal dönüşüme ihtiyacımız vardır.

İnsanlarla diğer hayvanlar arasında paraleller kurmak, bu ikisi arasında kapatılmaz bir açıklık olduğunda ısrar eden hümanistlerce pek hoş karşılanmazdı. Bugünlerde kültürelciler (culturalists) de, bu fikre sıcak bakmıyorlar. Kültürelciler, bir insan doğası ya da özü düşüncesini reddederek, hümanistlerden ayrılırlar ama bir tarafta kültür ve dil ile diğer tarafta dilsiz, kaba doğa arasına keskin bir ayrım koymak konusunda onlarla birebir örtüşürler. Alternatif olarak da, kültürün doğayı baştan sona sömürmesine ve böylece maddeselliğin anlamın içerisinde çözünmesine olumlu yaklaşırlar. Hümanistler ve kültürelcilerin tam karşısında, insanlığın içinde bulunan doğal unsurları öne çıkaran ve insanlarla diğer hayvanlar arasında bir devamlılık gören, doğalcılar (naturalists) yer alır.

Aslında, doğal olanla insani olan, maddi olanla anlamlı olan arasındaki bağlantı, ahlakın kendisidir. Tabiri caizse, ahlaki beden, maddi doğamızın, anlam ve değerle buluştuğu bağlamdır. Kültürelciler de, doğalcılar da, bu buluşma noktasını, birbirine zıt bakış açılarıyla, insanlarla dünyayı paylaştıkları diğer yaratıklar arasındaki devamlılığı ya hiç önemsemedikleri ya da fazla abarttıkları için, gözden kaçırırlar. Bir anlamda, kültürelciler haklıdır: Dile sahip olmak, duyular dünyası da dahil olmak üzere, birinin tüm dünyasında müthiş bir sıçrama gerektirir. Bu, yalnızca dilsel bir artışı olan bir hayvan olmak değildir. Yine de, Alasdair MacIntyre, kültürel varlıklar olarak bile, "hayvansal kimliklerle, hayvansal benlikler olarak kalmaya devam ederiz" demekle sonuna kadar haklıdır.* Dilsel olmayanla dilsel olan

* a.g.e., p. 49.

arasında, I. Charles'ın sarayı ile III. William'ınki arasındaki ya da Baudelaire ile T. S. Eliot arasındaki devamlılık ilişkisinden ziyade, dönüştürücü devamlılık diyebileceğimiz türden bir devamlılık vardır.

Öyleyse, birlikte doğmuş olduğumuz bedenlerimiz sayesindedir ki, evrensel hayvanlarız. Mesela sansarlar, bizden çok daha dar görüşlü yaratıklardır. Bedenleri karmaşık üretim ve iletişim süreçlerine elverişli olmadığı için, duyuşsal varoluşları bakımından bizden daha sınırlıdır. Köyün delisi ya da mahalli polis gibi, tanımları gereği yerel olan yaratıklardır. Tabii buradan kesinlikle onları himaye etmek gerektiği sonucu çıkmaz. Sansarlar kendi yerel varoluş biçimleri içerisinde gayet iyi idare ederler ve hiç şüphe yok ki, birçok bakımdan şahane yaratıklardır. Az ya da çok duyularının dolaylımsız dünyasına hapsedildikleri için, Cruise füzeleri yapmak ve bunları birbirlerinin tepesine yağdırmak gibi soyut teşebbüslere meraklı değildirler; tabii şayet içten içe böyle sinsi emeller beslemiyorlarsa. Daha "yüksek", daha zeki hayvanların, duyularından daha bağımsız hareket edebildikleri ve erişim alanlarını bedenlerinin çok daha ötesine genişletebildikleri doğrudur; ama bu alanların kapsamı, bizim gibi gösterge kullanan hayvanlarınkile karşılaştırıldığında bir hiçtir. Sansarların varoluş biçimi, bizimkine oranla çok daha sıkıcıdır ama aynı şekilde çok daha az risklidir de. Bedenlerimizin böyle olmasından dolayı, prensip olarak, kendi türümüzün üyeleriyle gireceğimiz fiziksel temas ilişkisinden çok daha derin ve zengin iletişim ilişkilerine girebiliriz.

"Prensip olarak", kesinlikle yaşamsal öneme sahip bir kayıttır. Kabaca söylemek gerekirse, bu kaydı düşmemizi zorlaştıran, hatta yer yer imkansız kılan, kültür ve siyasettir. Kültür temel ayırım kaynağımızdır, Robert Musil'in *Niteliksiz Adam* adlı romanında küçümser sözlerle belirttiği gibi: "Gönül rahatlığıyla birbirlerinin kafalarına vurdular ve suratlarına tükürdüler; ama bunu sadece yüksek kültürel kaygılar adına yaptılar..." Kültürü bir anahtar sözcük kabul edenler ya da kültürel farklılığı katıksız biçimde kutsayanlar, eğer kültürel farklılıklar tarih sahnesine hiç çıkmamış

olsaydı ya da tüm dünya nüfusu gay Çinlilerden oluşmuş olsaydı, insanlık tarihinin neredeyse kesinlikle çok daha huzurlu geçmiş olacağını akıllarına getirmelidirler.

Marx'ın yaptığı gibi, insan bireylerin "türsel bir ortak varoluş biçimi"ni paylaştığını öne sürmek, mesela, onların kültürel ve siyasal nedenlerden dolayı çatışabileceğini, karşılıklı komplolar kurabileceğini, birbirlerini öldürebileceğini ya da aralarında ölümcül anlaşmazlıklar çıkabileceğini de öne sürmektir aynı zamanda. O halde, başkalarıyla ortak bir doğayı paylaşmak bu derece sıcak bir şey olsa gerek. Sansarlarla tartışmaya girmeyiz. Üstünden bir karayolu geçirmek için doğal ortamlarını yerle bir ettiğimiz zamanlarda olduğu gibi, bazen bizim ihtiyaçlarımız, onlarınkilerle çelişebilir ama bu konu hakkında onlarla konuşmamız mümkün olmadığı için, onlarla anlaşmazlığa düştüğümüz de söylene-
mez. Sansarlar, bizimle olan farklılıklarını dayatamazlar. Farklılık kavramına sahip değildirler. Yalnızca iletişim kurabileceğiniz birileri, sizinle olan farklılıklarını dayatabilir. Çelişki, yalnızca belirli bir çerçeve içerisinde olanaklıdır. Sosyalistlerle kapitalistlerin ya da feministlerle maço erkeklerin farklı şeylerden konuşuyor olmaları, kanlı bıçaklı da olduklarını göstermez. Farklılık, yakınlığı öngerektirir.

Ölümcül anlaşmazlıklara zemin hazırlayan ortak insan doğası, dayanışmaya da zemin hazırlar. Bir sansarla dayanışma yapamazsınız. Her şeyden önce bedeni bizimkinden çok farklıdır ve dolayısıyla yaptıkları şeyler de. Eğer insan türünün bir başka üyesi onların kökünü kurutmaya niyetlenecek olursa, sansarlara sempati duyabilirsiniz ama onlarla tamamlayıcı, her iki taraf için de tatmin edici olan bir ilişkiye giremezsiniz, en azından bir yığın sinir bozucu psikiyatri ziyaretine çok meraklı değilseniz.

İnsan bedenleri, yalnızca kültürle birlikte hayatta kalabilir ve gelişim gösterebilir. Kültür bizim için doğal olanıdır. Kültür olmadan, çok çabuk ölürdük. Bedenlerimiz, maddi olarak kültüre uyumlu bir yapıda oldukları için anlam, simgecilik, yorum ve benzeri şeyler bizi biz yapan zorunlu unsurlar oldukları için sansarlarla yapamazken, farklı kültür-

lerden olanlarla belirli bir bağlam üzerinden ilişki kurabiliriz. Sansarlarla konuşamadığımız için, onların hayatları bize ebediyen kapalıdır. Ne yaptıklarını gözlemleyebiliriz ama onlara ne anlamlar yüklediklerini bilemeyiz. En azından bir filozofun iddiasına göre, bu tür hayvanlar konuşabilseydi bile, bedenleri ve dolayısıyla maddesel pratikleri bizimkilerden radikal derecede farklı olduğu için, ne söylediklerini anlayamazdık. Bir sansarın, bizimki gibi bir “ruh”u yoktur. Peki bunu nasıl biliyoruz? Bunu, ne yaptığına bakarak biliyoruz. Mesela, karmaşık üretim süreçlerine girmeye uyumlu olarak şekillenmemiş bir bedenin, insan “ruh”una sahip olduğu söylenemez. Bir kere sansarların bunları yapacak elleri yoktur.

Tabii bu, modern insanlığın trajedilerinden en büyüğü olmayabilir. Sansarların ebedi sessizliğinden daha üzücü konular da vardır. Ancak buradaki asıl mesele, bizimkinden çok daha farklı kültürlerden olan insanların, bizim için, sadık ve sevgili spanyel cinsi köpeğimizden prensip olarak daha ulaşılabilir olmalarıdır. Bu, kısmen, onların da bizler gibi kültürel yaratıklar oldukları gerçeği nedeniyle böyledir. Bir kültürel yaratık olmak, çok miktarda paylaşılan pratikler bütününe öngerektirir. Bir başka neden ise, aramızdaki engeller ne olursa olsun, farklı kültürlerden olanlarla kurduğumuz iletişim, dilsel olmayan yaratıklarla kurabileceğimiz ilişki biçimleriyle karşılaştırılamayacak kadar zengindir. “Anlamak” sözcüğünün kendisi, spanyeller hakkında konuşmayı bırakıp, Sardinyalılardan söz açınca dönüşüme uğrar.

O halde, bedenlerimiz üzerine kurulu bu maddeci evrensellik düşüncesini, postmodernistlerin suyu bulandırarak yaratmaya çalıştıkları ucube evrensellik imgesiyle bir karşılaştıran. Onlara göre, evrensellik, Batı’nın, yerel değer ve inançlarımızı kötü niyetli bir şekilde tüm yerküreye yansıtmayı amaçlayan bir komplosudur. Aslında bu söylenenin büyük kısmı gerçekten olmaktadır. Bu satırları yazmakta olduğum şu anda, bu düzmece evrenselcilik George Bush adıyla biliniyor. Batı’nın, hayatta kalmaktan başka hiçbir isteği olma-

yan daha zayıf ve yoksul kültürlerden şimdiki talebi, farklılıklarını silmeleridir. Gelişmek için, artık olduğunuz gibi olmayı bırakmanız gerekiyor. Ama postmodernistlerin düşüncelerini evrenselliğe döndürdükleri anda, evrenselliği her şeyden önce değerler ve düşünceler bağlamında görmeleri de önemli bir noktadır. George Bush da evrenselliği tam olarak böyle görüyor. Bu maddecî değil, idealist bir evrensellik kavramıdır.

Evrensellik, bugün bir anlamda maddî bir gerçektir. Sosyalizmin amacı, bu gerçeği bir değere dönüştürmek olmuştur. Evrensel boyutta iletişimsel bir tür haline gelmiş olduğumuz gerçeği –büyük oranda kapitalizme borçlu olduğumuz bir gerçek– içinde her bir bireyin ihtiyaçlarının karşılanabileceği bir küresel düzenin zeminini oluşturmalıdır. Küresel köy, küresel kooperatif cumhuriyete dönüşmek zorundadır. Bu salt ahlaki bir reçete değildir. “-meli, -malı” kipi, “-ebilmek, -abilmek” kipini içerir: Küresel bir varoluşa imkan veren kaynaklar, yeni bir siyasal varoluş biçimini de prensip olarak olanaklı kılmıştır. Marksistler böyle bir hayatın, artık 1500 yılında olmuş olduğu gibi boş bir hayal olmadığı konusunda geleneksel olarak ısrarcı olmuşlardır. Kapitalizm tarafından geliştirilen bazı teknolojilerle birlikte, artık onu gerçekleştirebileceğimiz maddî zemini elde etmiş bulunuyoruz. Aslında, eğer onu gerçekleştirmezsek, elimizde hiçbir maddî zeminin kalmaması durumuyla baş başa kalabiliriz. Herkes maddî ve manevî bakımdan yeterli araçlarla donatılmış olarak siyasal eyleme dahil olabildiğinde, çelişkinin, tartışmanın, farklılığın ve itirazın baş göstermesini bekleyebiliriz. Böylesi bir durumda, görüşlerini dilendirme ve kamuya duyurma şansına sahip çok fazla insan olacaktır. Bu da bir sükunet ütopyasının tam tersi olacaktır.

Düzmece evrensellik türleri hepimizin aynı olduğunu öne sürer. Ama kimin duruş noktasından? Farklılıkları yok ederler ama sadece onları çelişkiler olarak dolaşıma geri sürmek üzere. Farklılıkları yok etmek şiddet içeren bir iştir ve bu işten dolayı kimlikleri tehlikeye girenler de büyük bir ihtimal-

le aynı şekilde, kanlı bıçaklı karşılık vereceklerdir. Fakat gerçek evrensellik türleri, o farklılığın ortak doğamıza içkin bir şey olduğunu idrak eder. Bunun tersi geçerli değildir. Beden, belki de aramızdaki en temel ortaklık biçimidir; ama aynı zamanda, eşsiz şekilde bireyleşme biçimimizdir de. O halde, bir başka insan bedeniyle karşılaşmak, birbirinden ayrılamaz biçimde, hem aynılıklarla, hem de farklılıkla karşılaşmaktır. Ötekinin bedeni, aynı anda, hem yabancıdır, hem de bildik. Onun ötekiliğini açığa çıkaran, işte tam da onunla bu ilişkiyi kurabildiğimiz gerçeğidir. Dünyadaki öteki şeyler bize aynı anlamda yabancı değildir.

Bireyleşme, bizim türsel varlığımıza özgü etkinliklerden biridir. Bir pratiktir, verili bir durum değil. Ortak olarak paylaştığımız dolayimler alanından kendimiz için eşsiz bir kimlik koparmaya giriştikçe yaptığımız bir şeydir bu. Bir insan birey olmak, bir şeftali birey olmak gibi değildir. Bu, hayata geçirmemiz gereken bir projedir. Ortak varoluş biçimimiz zemininde kendimiz için yarattığımız bir özerklik alanıdır; yani bağımlılığımıza alternatif olmaktan çok, bağımlılığımızın bir işlevidir. Türsel yaşamımız öyle bir niteliğe sahiptir ki, tür ile, kişisel kimlik olarak bilinen, eşsiz bir ilişki biçimi geliştirmemizi olanaklı kılar. Madde her zaman işin tikel yanısıdır, karakteristiklerin özgün kısmını oluşturur. “Özgün” sözcüğünün kendisi, hem kendine özgü, hem de “türe ait” anlamına gelir.

Günümüzün kültür kuramına göre, insanları doğal bir tür olarak ele alan tüm bu zoolojik konuşma biçimi, oldukça şüphe uyandırıcıdır. Hümanizm, yani insanların Dünya'nın içerisinde eşsiz bir konuma sahip olduğu inancı artık eskisi kadar moda olmadığı için, insanın üstünlüğünün savunuculuğu görevi kültürelcilere geçmiş bulunuyor. Kültürelcilik, aynı ekonominin her şeyi ekonomik bağlama çekmesi gibi, her şeyi kültürel bağlamda gören bir indirgemecilik biçimidir. O nedenle, öteki şeylerin yanında, doğal maddi nesneler ya da hayvanlar da olduğumuz hakikatinden rahatsızlık duyar ve bunun yerine, maddi doğamızın kültürel olarak yapılandığını öne sürer.

Tüm dünyayı kültürden ibaret saymak, onun bizden bağımsız varlığını reddetmenin ve dolayısıyla ölümümüzün olanaklılığını yadsımanın bir yoludur. Eğer dünya, gerçekliği için bizim ona dair kurduğumuz söyleme bağımlı ise, o zaman, bu durum, insan hayvana, her ne kadar “gayri-merkezî” de olsa, dayatmacı bir merkeziyet verir. Varoluşumuzun daha az olumsal, ontolojik olarak daha sağlam ve haliyle ahlaka daha az muhtaç gözükmelerini sağlar. Gerçeklikle mutlak kaos arasında duran tek şey biz olduğumuza göre, bizler anlamın nadide muhafızları oluruz. Etrafımızdaki dilsiz şeylere, dil veren biz oluruz. Kültürelcilik, ölüm gibi doğal bir olayın, sayısız kültürel üslupla anlaşılabileceğinde tabii ki haklıdır. Ama yine de ölüyoruz. Ölüm, Doğa’nın kültür üzerindeki nihai zaferini temsil eder. Kültürel olarak anlamlandırıldığı gerçeği, onu, yaratılmışlara has doğamızın olumsal olmayan bir parçası olmaktan alıkoymaz. Ölüm, anlamlandırmalarımızın yok oluşu değil, bizzat bizim zorunlu yok oluşumuzdur. Etrafımızdaki dilsiz şeyler, bizim sahnede belirişimizden önce de varlıklarını gayet iyi sürdürüyorlardı. Aslında, o zamanlar hiç de dilsiz değillerdi; zira onları sükutla tanımlayan da biziz. Ne var ki, her şeye kadir iradeye aşilamaz bir sınır çeken ölüm, bağrından birçok kültürelci düşünce çıkaran bir toplumda (Amerika Birleşik Devletleri) konuşulmak için fazla yakışksız bir olaydır; hatta böyle düşüncelerin orada gelişebiliyor olmasının nedenlerinden biri de bu olabilir.

Kültürelciler, kültürel hayvanlar olduğumuzu kendimize sürekli olarak hatırlatmazsak, bizleri değişmez varlıklar olarak görme ve varoluşumuzu “doğallaştırma” eğilimindeki o pusuda bekleyen alışkanlığın ağına düşeceğimizden korkarlar. Daha ziyade John Locke ve Jeremy Bentham gibi burjuva düşüncesinin kıdemli duayenleri tarafından salık verilebilecek türden bir tavır olan şiddetli özcülük karşıtlığına tutunmaları da bu yüzdendir. Aslında, insan, kültür hakkında, ancak Doğa hakkında olabileceği kadar özcü olabilir. Neresinden bakılırsa bakılsın, bu görüş, kalıcı olan her şeyin arzu edilmeyen ve her tür değişimin arzu edilir olduğunu var-

sayar gözüktür, ki bu oldukça absürddür. İnsan varoluşunun, minnettar olmamız gereken çok sayıda makul kalıcı özelliği vardır ve bunun yanında, yıkıcı niteliklere sahip birçok değişim de vardır.

Her şeyin sürgit yoğrulabilirliğinin postmodern savunucuları ne düşünürlerse düşünsünler, değişim, kendi içinde arzu edilir bir şey değildir. Kendi içinde arzu edilmeyen bir şey de değildir. W. B. Yeats'in yakınmasındaki dokunaklı ton, kalbinizi titretir: "İnsan hep sever ve hep kaybolanı sever. Daha ne söylenebilir ki?" Yine de, vebadan erkek egemenliğine kadar kolay kolay ortadan kaybolmayan bir sürü şey vardır. Varoluşumuzun, özel bir rahatsızlık duymadığımız sürece, gerçekten değiştiremeyeceğimiz bir sürü iyi tarafı da vardır. İnsanların her zaman ve her yerde toplumsal hayvanlar olarak var oldukları değiştirilemez bir gerçektir ama hiç de trajik bir gerçek değildir. Kalıcılık büyük oranda memnuniyet duyulacak bir şeydir. Yaşı ellinin üzerindeki akademisyenlerin, diğerlerinin aksine, otomatik olarak kılıçtan geçirmediği eski gelenek, hepimiz için olmasa bile, bir kısmımız için bir keyif kaynağıdır. Eğer bazı ideolojiler tarihsel olanı doğal olanla bir tutuyorsa, bu tüm ideolojilerin böyle yaptığı anlamına gelmez. Hatta bazıları bunun tam tersini yaparak, muzaffer bir havayla Doğa'nın ellerimizde şekillenmeye hazır bir kilden ibaret olduğunu öne sürerler.

Çağdaş Batılı bireylerin, şeylerin değişebilirliğinin önemsenmemesinin, bizi bekleyen en büyük tehlikelerden biri olduğunu tahayyül edebilmeleri oldukça istisnai bir durumdur. Aksine, etrafta çok fazla değişim vardır. Yaşam tarzları, neredeyse bir gecede bütünüyle yok olabilmektedir. İnsanlar hurda yığınına atılmak istemiyorlarsa, yeni yetenekler kazanabilmek için çılgınca kapışmak zorundadırlar. Teknolojiler henüz emekleme çağındayken bile ıskartaya ayrılmakta, devasa ölçülerde şişmiş şirketler her an içlerine doğru çökme riskiyle yaşamaktadırlar. Sarsılmaz görünen ne varsa, bankalar, emeklilik planları, silahsızlanma programları, obez gazete patronları, hepsi eriyip gitmektedir. İnsan

kimlikleri, kıyafetler gibi çıkarılmakta, yeniden dikilmekte, ebat uymuş mu diye denenmekte, sonra da tahrik edici bir edayla üste giyilip toplumsal hayatın podyumlarında göz alıcı şekillerde teşhir edilmektedir. Bu aralıksız kışkırtma ortamında, sosyalist olmak için bulunabilecek herhangi bir makul neden nefes açıcı bir ilaç gibi gelir.

Beden, faniliğin o münasebetsiz hatırlatıcısı, koparılmakta, delinmekte, oyulmakta, dövülmekte, şişirilmekte, çekilmekte ve yeniden biçimlendirilmektedir. Et, bir cesedin pornografik anlamsızlığı içinde yok olup gideceği o ölüm anı akıllardan tümüyle uzaklaştırılarak, göstergeye dönüştürülmektedir. Ölü bedenler uygunsuzdur: Mahcup edici bir samimiyetle tüm maddenin sırrını, onun anlamla açık bir ilişkisinin olmadığı gerçeğini açığa vururlar. Ölüm anı, anlamın adeta durdurulamaz bir kan kaybı gibi bizden kaçtığı andır. O halde, bedenin kutsanması olarak gözüken şeyin altında ölümcül bir anti-maddecilik de gizleniyor olabilir: Bu ham, çürümeye yüz tutmuş malzemeyi, daha dayanıklı sanat ve söylem formlarına dönüştürme arzusu. Bedenin yeniden dirilişi, hayatlarımıza bu kez dövme dükkanlarının bekleme salonu ve estetik cerrahların danışma odası olarak girer. Bu ele avuca sığmaz malzemeyi, ellerimizde şekillenebilir hazır bir kil parçasına indirgemek, hükmedilemez olana hükmetme fantezisinden başka bir şey değildir. Bu, ölümün reddi, bizi biz yapan sınırın inkarıdır.

Tüm kaba maddeciliğine karşın, kapitalizmin de maddeye alerjisi vardır. Hiçbir tekil nesne, bitimsiz sürekliliğinde bir nesneden diğerine koşan ve her yakaladığını nihai arzusu tatmin arayışının lanetli hiçliği içinde yok eden kapitalizmin doymak bilmeyen iştahını doyuramaz. Maddeyle yaşadığı, Toskana villaları ve duble brendilerde somutlaşan aşka rağmen, kapitalist toplum, maddeye karşı gizli bir nefret besler. Bu, fanteziyle felç edilmiş, köküne kadar idealist, Doğa'yı parçalara ayırmayı düşleyen cisimsiz bir iradeyle güçlendirilmiş bir kültürdür. Maddeden kendine bir put yapar ama onun kendi şatafatlı düzenine gösterdiği direnişi hazmedemez.

Elbette pazılarınza dövme yaptırmak suç değildir. Batı, zaten uzun süredir Doğa'yı kendi arzuları doğrultusunda şekillendirme düşüncesine inanıyordu; aradaki tek fark bugünlerde postmodernizm olarak bilinen şeyin, bir zamanlar öncü ruh olarak anılmış olmasıdır. Mississippi'yi ıslah etmek ve göbeğinizi deldirmek, aynı ideolojinin yalnızca önceki ve sonraki versiyonlarıdır. Araziyi kendi imgemize göre şekillendirip kendimize benzettikten sonra, müdahaleleri şimdi de bizzat kendi üzerimizde yapmaya başladık. İnşaat mühendisliğine kozmetik cerrahi eklendi. Ama göbeğinizi deldirmek için, az ya da çok makul nedenleriniz olabilir. Makul neden, bunun eğlenceli olmasıdır; makul olmayan neden ise, bedeninizin, banka hesabınız gibi, tümüyle size ait ve onunla her istediğinizi yapabileceğiniz bir şey olduğu inancı olabilir. Göğsünüze bir akbaba resmi çizdirmek ya da burnunuza çelik bir halka taktırmak için mükemmel nedenleriniz olabilir; ama bu onlardan biri değildir.

Bedeni "kişiselleştirmek", onun vazgeçilmez niteliklerinden biri olan gayri-kişiselliğini inkar etmenin bir yoludur. Bedenin gayri-kişiselliği, onun benden önce türe ait olduğu gerçeğinde yatar ve türsel-bedenin ölüm, zayıflık, hastalık ve benzeri gibi öyle bazı nitelikleri vardır ki bunların hiç olmamış olmasını pekala tercih edebiliriz. Tersisi olsa bile, bedenimin bana ait olmasının hiçbir tutarlı anlamı yoktur. Kırmızı bir fes ya da cep telefonu gibi sahip olunan bir eşya değildir bu. Sahibi kim olacaktır ki? Asla edinmediğim ve asla başkasına veremeyeceğim bir şeye "eşya" demek kulağa çok tuhaf gelir. Duyularımın sahibi değilimdir. Şiddetli bir sancımın olması, tüvit bir şapkamın olması gibi bir şey değildir. Bedenime "benim" diyebilirim ama bu, onun sahibi olduğumu değil, benim bedenimle sizinki arasındaki ayrımı belirtmek içindir.

Beden, insan varoluşunun verilmişliğine dair elimizdeki en açık işarettir. Seçtiğimiz bir şey değildir. Bedenim, bir peruk gibi içine girmeyi seçtiğim bir şey değildir. Her şeyden önce "içinde" olduğum bir şey değildir. Bir bedeni olmak, bir tankın içerisinde olmak gibi değildir. Bu bedensiz "ben"

kim olacaktı ki? Daha çok bir dili olmak gibidir. Bir dili olmak, daha önce gördüğümüz üzere, bir tankın ya da bir hapishanenin içinde kapalı kalmak gibi değildir; bir dünyanın ortasında varolma biçimidir. Bir dilin “içerisinde” olmak, size açılmış bir dünyanın olması demektir, yani aynı zamanda onun “dışarısında” olmaktır da. Aynı şey insan bedeni için de doğrudur. Bir bedeni olmak, dünyada etkin bir yer alma biçimidir, ondan yalıtılmış bir varolma biçimi değil. Etimden sıyrılabilseydim, şeyleri daha iyi etkiyebilirdim diye yakınmak abestir. Bu, eğer konuşma denen şu kaba, biçimsiz şey araya girmeseydi, sizinle daha iyi konuşabilirdim demek gibidir.

Bedenimin benim sahip olduğum şeylerden biri olmadığı gerçeği, size onun üzerinde istediğinizi yapma hakkı vermez tabii ki. Ona siz de sahip olamazsınız. Ama bu, mülkiyet hakkı tartışmalı olan kârlı bir araziye ilk kapatan kişi gibi, bedenimi önce ben kapattığım için değildir. Bedenlerin özelliklerinden biri de, özerklikleridir. Bedenlerimizle içli dışlıyızdır ama onları bütün olarak ele geçiremeyiz. Bedenimin içinde, benim ancak kenarından bakabileceğim, bir tür “dışarısı” vardır hep. Beden, benim ötekilere karşı mevcut olma biçimimdir; ama bu oluş biçiminde her zaman benim mutlak hakimiyetimden kaçan bazı unsurlar olacaktır. İnattı maddesel mantığını, benim küstah içsel düzenim karşısında dayattığında yaptığı gibi, kontrolümden çıkıverir. Tüm bunlar, onun faniliğini dışa vurur; zira hiçbir şey bize ölüm kadar aynı anda hem yakın, hem yabancı değildir. Ölümüm, benim ölümümdür, kemiklerime kadar sinmiş, bedenimde gizlice işlemekte olan bir saattir, hayatımın üzerine biner ve onu sanki bir başka boyuttan söndürür. Hep vakitsizdir.

Bedenin gayri-kişiselliği, sevginin anonimliğiyle ilişkilidir. Burada sevgi, *agape* (ilahî sevgi) ya da muhabbet olarak geleneksel anlamındadır, onu erotik ya da Romantik bir içeriğe sıkıştıran, indirgenmiş anlamında değil. “Sevgi”nin yoğunluğuyla ateşi nispeten daha düşük olan “dostluk” arasında bir yerde konumlandırabileceğimiz bir terime ihtiyacımız var ve böyle bir terimden yoksun olduğumuz gerçeği,

kendi içinde manidar görünür. Sevgi, kişiler arasında ayırım yapmaz. Katıksız biçimde soyuttur, herhangi bir yaşlı beden ihtiyaçlarını karşılamaya hazırdır. Bu yönüyle, kültürel farklılıklara karşı oldukça kayıtsızdır. Farklılığa, insanların özel ihtiyaçlarına kör olmak anlamında kayıtsız değildir. Eğer öyle olsaydı, o ihtiyaçları karşılıyor olmazdı. Ama kimin özel ihtiyacını karşıladığına karşı kayıtsızdır. Bu, onun, tümüyle tikel kişilerle ilgili olan dostluktan ayrıldığı noktalardan biridir. Dostların yerleri başkaları tarafından doldurulamaz ama sevmek zorunda olduklarımızın yerleri doldurulabilir. Sevgi ayrıca tek taraflı ve koşulsuz olma anlamında da kayıtsızdır. Alacağı varsayımıyla vermez. Tepkisizdir de, incitilmeye incitmekle karşılık vermez. Onu, insani değer denen gülünçlükten karşısındakine misilleme yapmaya tenezzül etmeyecek kadar kopuk olan kinizmden ayırmanın zaman zaman güç olmasının bir nedeni de budur.

Sevginin paradigmasının dostlara duyulan sevgi değil –Bundan daha az talepkar ne olabilir?– yabancılara duyulan sevgi olması tümüyle bu yüzdendir. Sevgi salt hayali bir olay, egoların birbirlerini karşılıklı olarak yansıtması değilse, ötekiindeki o korkak ve inatçı yabancılığa dokunmalıdır. Ötekiindeki, bizim de iliklerimize işlemiş olan o “insani olmayan” şeyi sevmek meselesidir bu. Kendini-sevmek, kendine-hayran olmaktan daha fazlasıysa, tüm rezilliğimiz ve inatçılığımızın içinde kendimizi de sevmeliyiz. Ötekileri kendi gibi sevmenin, hiçbir şekilde kulağa geldiği kadar kolay olmamasının nedeni budur. Aslında, belki her iki etkinlik biçimi de yapabileceklerimizin sınırlarının ötesindedir. Fakat bunlar, kendisi de aynı şekilde gayri-kişisel olan ve kendisini adeta bir canavar gibi benliğin kalbine saplayan arzunun yol açtığı zararları hafifletmek için yapılması gerekenlerdir. Arzunun hiçbir kişiselliği yoktur. Ve ancak onun gibi gayri-kişisel olan bir güç onun yarattığı korkunç tahribatı telafi etmeye muktedir olabilecektir.

Aristo’nun erdemli insanı, ben-merkezci olmasıyla ünlüdür. Dostluktan iyi yaşamın bir parçası olarak keyif alır; ama en değerli bulduğu şey entelektüel hayattır. Aristo’nun

tam olarak göremediği şey, erdemin karşılıklı bir olay olduğudur. Erdemin yalnızca siyasal toplumun içerisinde gelişebileceğini kesinlikle görür ama erdemin insanlar arasında oluştuğunun, onun ilişkilerin bir fonksiyonu olduğunun farkına gerçek anlamda varamaz. Onun sözde “yüce ruhlu insan”ı, endişe verici derecede kendine-yeterlidir. Dostluk erdemli insan için önemlidir ama gerçek sevgiden çok, karşılıklı hayranlığı andırır. Alasdair MacIntyre’in söylediği gibi: “Söz konusu olan kişinin iyiliği, hoşluğu ya da yararlılığı değil de, kişinin sevgisi ise, Aristo’nun orada yeri yoktur.”*

Kendine-yeterliliğin karşıtı bağımlılıktır. Birazdan göreceğimiz bazı diğer anahtar terimler gibi, bu da maddi olan ile ahlaki olan arasında bir yerlerde durmaktadır. İçine doğduğumuz acz durumu düşünüldüğünde, fiziksel varlığımızın bekası için başkalarına bağımlı olduğumuz, maddi bir gerçektir. Ancak bu maddi bağımlılık, ilgi, özgecilik, koruyuculuk ve kollayıcılık gibi ahlaki kapasitelerden tam anlamıyla ayrıştırılamaz; zira bizi gözetenlerde bağımlı olduğumuz şeyler, tam da bu kapasitelerdir. Bu Freud’a göre, bağımlı olan tarafta ahlaki duygunun minnet şeklinde ortaya çıkışından da ayrı düşünülemez. Bel bağladıklarımız duygulam-sal ve iletişimsel hayatlarını bizimle paylaşmadıkları sürece, insan hayvan olmaktan çıkıp gerçek anlamda kişiler olamayız. Bu bakımdan, ahlaki olanla maddi olan aynı madalyonun farklı yüzleridir.

Aristocu İnsan, der MacIntyre, sevginin yabancısıdır. Sözcük, bugün kişiler-arası olmayan her şey için kullanılarak saçmalaştırılmış olsa bile, sevgi adil bir toplumun modelidir. Sevgi, bir başkası için, içinde gelişip serpilebileceği bir alan yaratmak, aynı zamanda onun da sizin için aynısını yapması demektir. Bir başkasının mutluluğuna vesile olmakta mutluluk bulmak demektir. Bir motosikletin üzerinde birbirine yapışıp açık yolda hızla gitmek gibi, her iki tarafın da kendisini tamamlamak için aynı amaca tutunması değildir; daha önce görmüş olduğumuz gibi, her birinin ken-

* Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londra, 1968, s. 80.

disini ötekinde tamamlamasıdır. Belirttiğimiz üzere, bu kavramın içinde halihazırda gizil bir siyasallık vardır. Liberal toplum modeli, bireylerin yalnızca kendilerine ayrılmış alanlarda, karşılıklı müdahale olmadan, gelişmelerini ister. Öyleyse söz konusu siyasal alan, nötr bir nitelik taşır: Bir kişinin kendini-gerçekleştirmesi bir başkasınıninkine köstek olmasın diye, insanları birbirlerinden ayırmak için oradadır.*

Bu, birçok bakımdan saygıdeğer olan bir siyasal gelenekle beslenmiş, hayranlık verici bir idealdir. Üzerine titredığı “negatif” özgürlüklerin, adil olma iddiasındaki her toplumda yaşamsal yeri vardır. Ama sevginin içindeki alan daha pozitifdir. Bekleme odasındaki boş bir koltuk gibi baştan verilmek yerine, ilişki eyleminin kendisi tarafından yaratılır. Bu tür özgürlüğe ulaşmak, kişinin yersiz korkuya kapılmadan, olası en iyi performansını gösterebilmesi demektir. Dolayısıyla, insani gelişimin yaşamsal önkoşuludur. Doğanızı gerçekleştirmekte özgürsünüzdür ama bu, sırf bir şekilde size ait olduğu için bir itkiyi dışa vurmak anlamındaki yanlış bir doğalcılık olarak tezahür etmez. Çünkü böyle bir tavır işkence ve cinayet ihtimallerini devre dışı bırakmayacaktır. Doğanızı, ötekinin de aynısını yapmasına olanak tanıyacak şekilde gerçekleştirirsiniz. Ve bu da doğanızı olası en iyi şekilde gerçekleştirdiğiniz anlamına gelir; zira eğer ötekinin kendini-tamamlayışı sizin kendinizi geliştirme ortamınız ise, şiddet yanlısı, baskıcı ya da bencil olmakta özgür değilsinizdir.

Bu durumun siyasal eşitine, daha önce de gördüğümüz gibi, sosyalizm diyoruz. Aristo’nun gelişim etiği daha etkileşimsel bir bağlama oturtulduğunda, karşınıza Marx’ın siyasal etiği gibi bir şey çıkar. Sosyalist toplum, içinde her bir ki-

* Buna verilecek çağdaş örneklerden biri, Jürgen Habermas’ın çalışması olabilir. Habermas’ın kamusal alanında, her bir kişi, kendisini istediği gibi ifade etmekte özgürdür; ama toplumsal erkileşimin bireysel kendini ifade edişin yaşamsal ortamı olabileceğine dair pek bir farkındalık yoktur. Burada hiç kimse, meseleyi farklı bir kuramsal tabirle ortaya koymak gerekirse, ötekinin söylemesi gerekene uygun duyarlılıkla karşılık vermenin ötesinde, kendisini Öteki’nden bir özne olarak geri kazanıyormuş gibi gözükmez.

şinin özgürlüğüne ve özerkliğine, ötekilerin kendilerini-gerçekleştirişlerinde ve onlarla birlikte erişeceği bir toplumdur. Sosyalizm, bunu olanaklı kılacak kurumsal yapılar kümesidir sadece. Burada, eşitliğin sosyalizm için neden anahtar niteliğinde bir kavram olduğunu görmek de zor değildir. Çünkü bu karşılıklı kendini-gerçekleştirme süreci ancak eşit bireylerin arasında olanaklıdır. Daha köşeli konuşmak gerekirse, eşitlik sevgi için gerekli değildir. Çocuklarınızı ya da mesela, hamsterınızı sevebilirsiniz. Bazı insanlar, yatak odası terliklerini bile severler. Ama Aristo'nun *philia* ya da dostluk dediği şey için sevgi gereklidir ve daha yerinde olan siyasal terim sevgiden ziyade dostluktur. Eşit-olmayanlar arasında tam dostluk ilişkisi olamaz. Ortamda bizden üstün birinin varlığı karşısında, kendimizi tam ve özgür olarak ifade etmek için fazla kısıtlanmış hissederiz; öte yandan üstün taraf da, otoritesini koruma ihtiyacının kendisini sizinle paylaşım kurmaktan alıkoyduğunu hissedebilir. Ancak bir eşitlik ilişkisi bireysel özerklik yaratabilir. Söz konusu olan şey, yalnızca iki özerk bireyin bir araya gelip eşitlikçi bir ilişki geliştirmeleri değildir. Aksine, onların özerk olmasını sağlayan aralarındaki eşitliktir. Dostluk, sizi, siz olabilmeniz için özgürleştirir.

Erken dönem Paris Yazıları'nda, Marx, bedenin nasıl olduğundan nasıl olması gerektiğine giden bir formülasyon arayışındaydı. Türsel-varlığımız ya da ortak maddi doğamız temeline dayanan bir etik ve siyaset istiyordu. Ama bu, bildik nedenlerden dolayı, oldukça tehlikeli bir girişimdir. Felsefeciler, genellikle olgulardan değerler türetme yönündeki bu tür denemelere yasak getirmişlerdir. Bir durumun düz betimi, size ona dair ne yapmanız gerektiğini söylemez. İnsan doğası çok çeşitli şekillerde betimlenebilir ve bunların arasından, farklı etik kuramlarını yedekleyebilecek birçok rakip versiyon çıkabilir. "Doğa" kaypak bir terimdir; olgu (nasıl olduğu) ile değer (nasıl olması gerektiği) arasında gidip gelir. Bu ikircikliliği, bazılarının Doğa'nın karşıtı olarak gördüğü "kültür" sözcüğüyle paylaşır. Aslında bedensel durumlarla ahlaki olanları bağlantılandıran koca bir lügatımız

vardır: duyarlı, hassas, hissiz, içlenmiş, içli, vurdumduymaz, duyarsız ve benzeri. Bu dilin varlığı, bedenin gerçekte nasıl olduğu ile nasıl davranmamız ya da davranmamamız gerektiği arasında bir bağlantıya işaret eder. Ama bu sorunlarla dolu bir bağlantıdır. Bir başkasıyla aynı türden olmak anlamında “duyarlı” olmak, çoğu zaman ölmek ya da öldürülmek, tahakküm altına almak ya da alınmak için yeterli bir nedendir. Birbirimize karşı “duyarlı” olmasaydık, herhalde birbirimize çok daha iyi davranırdık. Hiç kimsenin böcekleri kendine itaat ettirmek gibi özel bir kaygısı yoktur.

Yahut insan toplumsallığı kavramını ele alın. O da, olgu ile değer arasında bir yerde sıkışmıştır. Doğal olarak siyasal havyanlar olduğumuz, yalnızca toplumun içinde gerçek evimizde olduğumuz, bir olgudur. Birbirimizle işbirliğine girmediğimiz sürece, hayatta kalamayız. Ama toplumsallık, işbirliğinin aktif, pozitif bir formu anlamına da gelebilir, ki bu salt biyolojik olarak kaçınılmaz olmanın ötesinde, arzu edilir bir şeydir. Yer yer Marx'ın, toplumsallığın bu anlamıyla her zaman pozitif olduğunu düşündüğüne tanık oluruz. Fakat faşist bir toplum da işbirliği üzerine kuruludur. Ölüm kampları karmaşık bir işbirliği projesiydi. Dünya Bankası'nın üyeleri arasında da güçlü bir dayanışma vardır. İnsan işbirliği kendi içinde bir erdem değildir. Buradaki erdem, kimin kiminle hangi amaç için işbirliği yaptığına bağlıdır. Marx, bazı insanların, başkalarının toplumsal kapasitelerini kendi bencil çıkarları için nasıl talan ettiğini görür. Ona göre, bu sınıflı toplumun bir betimlemesidir. Sınıflı toplumda, bir tür olarak bize ait olan güç ve yetiler bile –emek mesela, ya da iletişim– bir amacın aracına indirgenir. Başkalarının çıkarları için araçsallaştırılırlar. Aynı şeyler cinsel hayat için de rahatlıkla söylenebilir. Cinsellik, erkek egemen toplumda bir iktidar, egemenlik ve kişisel tatmin aracına dönüşen bir dayanışma ortamıdır.

Ama ya belirli hiçbir şey için işbirliğine yanaşmıyorsanız? Elbette, ekonomik olarak hayatta kalmak için birlikte çalışmanız gerekir. Türün yeniden üremesi için cinsellik de gereklidir. İşbirliği genellikle pratik bir amaca yöneliktir. Ama

ya ondan aynı zamanda kendi içinde bir amaç olarak da keyif alınıyorsa? Ya hayatın paylaşılması, sanat olarak bildiğimiz etkinlik gibi, kendi kendisinin amacına dönüşürse. İnsanların neden birlikte yaşadıkları ve birbirlerinin varlığından –en azından kimi zaman– neden hoşnut oldukları sorularına bir cevap bulmanız gerekmiyor. Bunu yapmak doğalarında vardır. Bu onların özgün hayvansallıklarına dair bir olgudur. Ama bu “tam olarak” bir olguya dönüştüğünde –kendisinin ötesindeki bir amacın aracı olarak değil de, kendi içinde bir etkinlik olarak var olmaya başladığında– bir değer kaynağına da dönüşür. Sosyalist bir toplum, belirli maddi amaçlar için işbirliği içinde çalışır arıza insan dayanışmasını, kendi içinde muteber bir amaç olarak görmeye de devam eder. Bu yönüyle, dayanışmadan, bir değer ya da doyum kaynağından çok, gönülsüz bir konsensüs ya da sahte bir konformizmi anlayan çağdaş kültür kuramının kavrayış yetisinin çok ötesine geçer.

DEVİRİM, TEMELLER VE FUNDAMENTALİSTLER*

B azı kültür düşünürlerinin, etiğin biyolojik olanın ba-
yağı dünyasından çıkarılıp, tümüyle daha muammalı
ve esrarlı bir alana taşınmasından yana olduklarını görmüş-
tük. Bu bakış açısına göre, gerçekten maddeci bir etik ola-
maz. Yine de Derrida, Lyotard, Badiou ve aynı görüşü savu-
nan diğerleri bir bakıma haklıdırlar. Etik olan, gündelik ha-
yat kadar, çok önemli, yaşamı değiştiren karşılaşmalarla da
ilgilidir. O, hem ihtişam bulutları, hem de açların karnını
doyurmak demektir. Tek mesele, bu düşünürlerin bir bütün

* Bu noktada, “temel” olarak çevirmeyi uygun gördüğüm “foundation” sözcüğü-
nün, yine temel ya da temel niteliğinde anlamına gelen “fundamental” sözcüğü ile
etimolojik olarak aynı “fund-” kökünden türediğine dikkati çekmekte fayda var-
dır. “Fundamentalism” kavramı, bu metin özelinde, üzerinde durulan metafizik te-
mellere dair ideolojik bir okuma ve algı biçimi anlamında kullanıldığından, çoğu
zaman tercih edildiği gibi “köktencilik” olarak çevrilmek yerine, “fundamenta-
lizm” olarak Türkçeleştirilmiştir. Böylece, yazarın da ısrarla uyardığı üzere, funda-
mentalizmi, köktencilğe daha uygun bir karşılık olan radikalizmle özdeş tutma ya-
nılgısına düşülmemiştir. (Ç.N.)

olarak uhrevi olanı dünyevi olana tercih etmeleridir. Ama aslında ikisi yan yana gider; zira açların doyurulacağı bir dünya yaratmak, çarpıcı bir dönüşüm gerektirecektir. Theodor Adorno'nun söylediği gibi: "Yalnızca en yalın talepte duyarlılık vardır: Artık hiç kimsenin aç kalmaması."*

Mesela, İşâya'nın (Isaiah) Kitabı gibi devrimci bir belgeyi ele alın. Bu kitabı yazan ozan, açılışı Yahudi Tanrısı Yehova'nın geçirdiği din karşıtı bir öfke buhranını anlatarak yapar. Yehova, insanlarına onun için yaptıkları törensel toplantılardan ve kurban takdimlerinden artık bıktığını ("tütsü iğrendiğim bir şey") söyler ve onlara, bütün bunların yerine, "adaleti arayın, zulmü kaldırın, yetimleri koruyun, dullara yardım edin" der.

Aslında bu standart Eski Ahit öğretisidir. Yehova, patolojik derecede kült düşkünü olan insanlarına, kurtuluşun dinsel değil siyasal bir olay olduğunu, hep hatırlatmak zorunda kalır. Kendisi, bir Tanrı-olmayan-tanrıdır, "henüz gerçekleşmemiş olan"ın tanrısıdır, henüz yeryüzüne inmemiş bir toplumsal adaleti temsil eder ve bir gün putperestliğe meyilli inananları tarafından bir başka fetişe dönüştürülebileceği endişesi bile onun için yersizdir. O, statükonun pragmatik ihtiyaç ve çıkarlarına alet edilemez. O, insanlarına şunu bildirir: Yabancıların buyur edildiğini, açların karınlarının güzel yiyeceklerle doyurulduğunu ve zenginlerin eli boş gönderildiğini gördükleri zaman, O'nun amacı anlaşılmış olacaktır.

Bu tür sözler, siyasal çalkantılarla boğuşan birinci yüzyıl Filistin'indeki bazı yeraltı devrimcilerinin dillerine pelesenk olacaktı ve Luka da bunları, İsa'ya hamile olduğunu öğrenen Meryem'in ağzından söyletecekti. Halk ise, kendi adına, açları doyurmakta değil, örgütlü dinde teselli aramayı tercih edecekti. İşâya gibi peygamberler tarafından eleştirilmelerinin nedeni budur. Peygamberin rolü, geleceği tahmin etmek değil, insanlara, yaptıklarını yapmaya devam etmeleri duru-

* Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londra, 1974, s. 156. (Türkçe çevirisi için bkz., *Minima Moralia*, Metis Yayınları, 1998, çev: Ahmet Doğukan, Orhan Koçak.)

munda, geleceğin fazlasıyla iç karartıcı olacağını hatırlatmaktadır.

Eski Ahit'e göre, Tanrı-olmayan-tanrı Yehova ile yoksulların "yokluk"ları birbirine sıkı sıkıya bağlantılıdır. Aslında bu, böyle bir ilişkiyi kuran ilk tarihsel belgedir. Devrimci bir altüst oluş durumunda, gerçek güç, güçsüzlükten doğar. St. Paul'un Korintliler'de yazdığı gibi: "Tanrı, güçlüyü mahcup etmek için, dünyadaki en zayıf olanı ... hatta olan şeyleri hiçliğe gömmek için, olmayan şeyleri seçti." Tüm Yahudi-Hristiyan düşüncesi, bu ironik, paradoksal, başaşağı kalıpta ifadesini bulur. Umutsuz sefaletleriyle siyasal düzenin başarısızlığım somutlaştıran dünyanın ezilen sınıfları, Eski Ahit'te *anawim* olarak nitelenirler. Geleceğin tek meşru imgesi, şimdinin başarısızlığıdır. Yehova'nın en sevdiği evlatları olan *anawim*lerin mevcut durumdan hiçbir beklentileri yoktur ve yoksulluklarıyla bir gelecek imgesi oluştururlar. Mülksüzler, kalıcı tek gücün, başarısızlığın kabulüne bağlı olarak kendini var eden güç olduğu hakikatinin canlı bir kanıtıdır. Bu gerçeği fark edemeyen bir güç, kendisini kendi küstahlığının kurbanlarına karşı korkuyla savunarak farklı bir anlamda zayıf düşer. Gücün kullanımı zayıflığın itirafı yanında çocuk oyuncağıdır. Güç koca şehirleri yerle bir edebilir ama bunda takdire şayan bir şey yoktur. Koca şehirleri yok etmek görece basit bir iştir.

Yeni Ahit'in yazarları İsa'yı bir *anawim* tiplemesi olarak görürler. O, tehlikelidir çünkü mevcut duruma ilişkin bir sorumluluğu yoktur. Adalet için seslerini yükseltenler, devlet tarafından yok edilirler. Toplum mazlumlardan intikamını korkunç şekilde alır. Varolan tek Tanrı ölü olanıdır; O, dünyanın tuhaf bir köşesinde başarısızlığa uğramış bir siyasal suçludur. İman ile başarısızlığı bir arada bulundurmeyen hiçbir başarı olamaz. O zamandan bu yana, emperyalist maceraları, kadınlara baskı yapılmasını, inanmayanların bağır-saklarının deşilmesini, İsa'ya küfredilmesini, çocukların suisstimal edilmesini ve kürtajcıların katledilmesini meşrulaştırmak için kullanılan, işte bu imandır. Bu iman, bir örgütlü şiddet biçimi olarak, zenginlerin, güçlülerin ve vatan-

severlerin simgesine dönüşmüştür. Artık Amerikan Evanjelistlerinin midé bulandırıcı riyakarlığım, Tanrı'nın Kuzusu'nun (İsa) kanlarıyla yıkanmış bomba tutkunu militaristlerin sevinç çılgınlıklarını ve küçük dolandırıcıların ve karılarını dövenlerin ancak varoşlarda satabildikleri cakayı temsil eder olmuştur. Parlak, orta yolcu, şatafatlı ve yaygaracıdır. Başarısızlığın zerresine tahammül edemez ve *anawimleri* sokaklardan defeder. Askeri-endüstriyel kompleksin, Amerikan Kartalı'na omuz veren haçın, insan sömürsünün üzerine serpiştirilen kutsal suyun logosudur.

Aynı zamanda, bugünkü ateizm de büyük oranda dinin tersyüz edilmiş biçiminden ibarettir. Ateistler, dinin, sağduyulu hiç kimsenin benimsemeyeceği ve dürüstçe reddedeceği bir versiyonunu öne çıkarma gayretindedirler. Herhangi başka bir bilimsel araştırma alanında asla yanaşmayacakları türden abartılı klişeleri, konu din olunca kabul ediverirler. Feminizmden penis kıskançlığını ya da sosyalizmden çalışma kamplarını anlayan tiplere benzerler. Richard Dawkins gibi parti üyesi bir ateist, bu anlamda, Ian Paisley'nin aynadaki aksinden farksızdır. Her ikisi de Yehova'yı, Eski Ahit'te Tanrı'nın Şeytani bir imgesi olarak çizilen (William Blake'in tabiriyle) Nobodaddy olarak görürler. O, tapınmak ya da başkaldırmak için otoriter bir süperego veya bir tür Semavi İmalatçı isteyenlerin kafalarındaki Tanrı imgesidir.

Bu Tanrı, evreni tümüyle hiçlikten imal ederek elindeki malzemeleri ne derece ekonomik kullanabileceğini kanıtladığı için, usta bir müteşebbis de sayılır. Kaprisli bir rock yıldızı gibi, ufak diyet konularını mesele yapar ve huysuz bir diktatör gibi, sürekli güzel sözlerle teskin edilmek ve övülmek ister. Mafya babası ile prima donna karışımı bir melezdır; onun hakkında Tanrı oluşundan başka olumlu hiçbir şey yoktur. Ateist ile Evanjelik arasındaki tek fark, ilki bu imgeyi reddederken, ikincisinin kabul etmesidir. Onun dışında, aşağı yukarı aynı bakış açısına sahiptirler. Asıl zor olanı, dinin gerçekten reddetmeye *değecek* bir versiyonunu oluşturmaktır. Ve buna, rakibinizin en iyi yanını karşınıza alarak başlamalısınız, en kötü değil.

Bu, Yahudi-Hıristiyan geleneği için olduğu kadar İslam için de doğrudur. İslam ilk olarak, cemaatin zayıf üyelerine bakmak gibi eski, eşitlikçi kabile değerlerinin yerini kâr güdüsüne bırakmaya, saldırgan bir ticari zihniyetin hakim olmaya başladığı Mekke'nin adaletsiz ve eşitliksiz ortamının radikal bir eleştirisi olarak ortaya çıktı. "Okumak, toplamak" kökünden türeyen *Kur'an* sözcüğü, Muhammed'in ilk takipçilerinin çoğunun okuma yazma bilmediğinin göstergesidir. Böylece, Müslümanların kutsal kitabının başlığı bile, dönemdeki yoksulluk ve mahrumiyetin izlerini taşır. "Teslim olmak" anlamına gelen *İslam*, temel ilkeleri merhamet, eşitlik, şefkat ve yoksulların koruyuculuğu olan Allah'a tümüyle kendini-adamayayı gerektirir. Müslüman bedeni, Mekke toplumunda hızla yayılan kibir ve özgüvenden arınmak için, secde gibi hareketlerle yeniden-egitilmek zorundaydı. Hıristiyanların Büyük Perhiz'de yaptığı gibi, Müslümanlar da kendilerine yoksulların çektikleri sıkıntıyı anımsatmak için Ramazan'da oruç tutmak zorundadırlar. Şiddet karşıtlığı, cemaat ve toplumsal adalet, teolojik spekülasyona özellikle kapalı olan İslami inanç sisteminin kalbinde yatar. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kutsal olan ile gündelik olan, uhrevi olan ile dünyevi olan birbirinden ayrılmıştır. Tüm inananların eşitliğini vurgulamak için, Hıristiyanlık'ta yer etmiş olan ruhban sınıfının her türü yasaklanmıştır. Zamanımızda petrol zengini otokratlarla kadın taşıyıcılarının, faşist kafalı mollalarla cani yobazların doktrini haline gelmiş olan, aslında işte bu hayranlık verici inanç sistemidir.

İşâya'nın Kitabı, içinde bulunduğumuz bu devrimcilik-sonrası günler için güçlü bir metindir. Ancak hiç kimse açıp okumaya zahmet etmediği için, artık sadece otel odalarında kalmıştır. Onu oraya koyanların, içinde ne yazdığına dair en ufak bir fikri olsaydı, ona pekala bir porno ürünü muamelesi yapar ve derhal imha ederlerdi. Devrim söz konusu olduğunda, insan türü, dünyayı giderek büyüyen bir esenlik okyanusundaki sefalet adalarından ibaret görenlerle onu, giderek büyüyen bir sefalet okyanusundaki esenlik adalarından ibaret görenler arasında ikiye bölünür. Ayrıca, tarihte

insanlığın büyük kısmı için hiç doğmamış olmak daha iyi olurdu, diye düşünmekte Schopenhauer'e hak verenlerle, bunu solcuların abartma alışkanlığının dehşetli örneklerinden biri olarak görenler arasında da ikiye bölünür. Bu, netice itibarıyla, belki de geçerli tek siyasal bölünmedir. Yahudilerle Müslümanlar, Hristiyanlarla ateistler, erkeklerle kadınlar ya da liberallerle komüniteryanlar arasındaki bölünmelerden çok daha temeldir. Bu öyle bir çelişkidir ki, her bir tarafın, öteki tarafın inandığı şeye nasıl inanabildiğini anlaması için zahmetli bir hayal gücü eylemine girişmesi gerekir. Bu, elbette, bütün anlaşmazlıklar için geçerli değildir. Brokolinin lezzetli olup olmadığı ya da Dorking'in Avrupa'daki en heyecan verici şehir olup olmadığına anlaşmazlığa düşebilirsiniz ama yine de, bu konularda anlaşmanın nasıl bir şey olabileceğini kolaylıkla hayal edebilirsiniz.

Radikaller, esenlik-okyanusu kuramını reddetmezler; çünkü onlar zaten ilerleme gerçeğini reddederler. Bu kuramı reddedenler, yalnızca muhafazakarlar ve postmodernistlerdir. Bazı postmodern çevrelerde, "ilerleme" sözcüğü, aslen Elvis Presley'nin yüzünün esrarengiz şekilde çikolatalı kurabiyelerde görünmeyi sürdürdüğüne inananlar için kullanıma hazır bekletilen türden, sindirici bir tepeden bakma tavrıyla karşılanır. Ancak ilerleme fikrine şüpheyle yaklaşanlar, dışıdaki anesteziıklere burun kıvrılmazlar ya da musluklarından akan temiz su biraz fazla bir tazyikle fışkırdığında nasıl çileden çıktıklarına dikkat etmezler. Büyük Patlama muhafazakarları diyebileceğimiz tipler, altın çağdan beri her şeyin kötüye gitmekte olduğuna inanırlarken, Durağan Hal muhafazakarlarına göre altın çağ bile 'ahım şahım bir dönem olmamıştır. Onlara göre, yılan zaten hep bahçede kıvrıla kıvrıla sürünmekteydi. Gidişatın her zaman kötü yönde olması mantıksal olarak şüphelidir; ama bu sıkıntı bazı muhafazakarların böyle düşünmekteki ısrarını vazgeçirememiş görünür. Bazıları, tarihin tüm dönemlerinin eşit şekilde bozuk olduğunu, bazıları da geçmişin bugüne üstün olduğunu öne sürer. T. S. Eliot'ın *The Waste Land*'i, her iki inancı savunuyormuş gibi de okunabilir.

Postmodernistler, ilerleme düşüncesini reddederler çünkü büyük anlatılardan rahatsızlık duyarlar. İlerlemeye duyulacak bir inancın, tarihin bir bütün olarak baştan beri istikrarlı bir şekilde yukarıya doğru gittiği görüşünü benimsemeyi de zorunlu kılacağını varsayarlar, ki bu görüşü de bir yanılsama olduğu gerekçesiyle doğal olarak reddederler. Eğer büyük anlatılar konusunda daha az takıntılılarsa, kendi bildikleri yolu takip edip, ilerlemeye karşı daha pragmatik bir tavır alırlar ve doğru ama bir o kadar da sıkıcı bir sonuç olan, tarihin bazı bakımlardan ilerlerken, bazı başka bakımlardan bozulmaya uğradığı görüşüne varırlar. Marksizm, daha yaratıcı bir düşünsel hamleyle, ilerlemenin ve bozulmanın, aynı anlatının birbirine sıkı sıkıya bağlı farklı yüzleri olduğuna işaret ederek, bu fazlasıyla hırpalanmış klişenin kulağa daha az bayağı gelmesini sağlamaya çalışır. Kurtuluşun zeminini hazırlayan koşullar, tahakkümün de zeminini hazırlarlar.

Bu, diyalektik düşünce olarak bilinir. Modern tarih, aydınlanmış bir maddi zenginlik, liberal değerler, sivil haklar, demokratik siyaset ve toplumsal adalet masalı olarak anlatılmıştır; ama aynı şeyi berbat bir kabus olarak anlatmak da mümkündür. Bu iki hikaye birbirinden asla kopuk değildir. Yoksulların durumunu içinden çıkılmaz yapan şey, kısmen onu hafifletecek kaynakların ancak belirli bir bolluk içinde var olabilmesidir. Açlık dehşet vericidir çünkü gereksizdir. Toplumsal değişim, gezegenin içler acısı durumundan dolayı gereklidir ama maddi gelişmelerden dolayı olanaklıdır da. Ne var ki, çoğulculuklarıyla gurur duyan postmodernistler, ilerleme sorununu daha tek taraflı değerlendirmeyi tercih ederler.

Devrimin gerekliliğini ortaya koyan, bir anlamda, düz gerçekçiliğin ta kendisidir. Gezegenin içinde bulunduğu durumu inceleyen hiçbir aydınlanmış, ortalama zeka sahibi gözlemci, işlerin esaslı bir dönüşüm olmadan yoluna koyulabileceği sonucuna varamaz. Bu bakımdan, gözü kapalı hayalciler, çılgın solcular değil, çıkarıcı pragmatistlerdir aslında. Bunlar gerçekten statükonun duygusalcılarıdır. An-

cak esaslı bir dönüşümden bahsetmek, bu değişimin alacağı biçime dair bir şey söylemez. Devrimler, ne kadar hızlı, kanlı ve ani olduklarıyla değil, ne kadar köklü olduklarıyla karakterize edilirler. Bazı parçalı reform süreçleri, birçok silahlı ayaklanmadan daha fazla şiddet doğurmuştur. Ortak tarihimizi üreten devrimlerin tamamlanması, birkaç yüzyılı bulmuştur. Bu devrimler, ütöpik bir gelecek adına değil, mevcut durumun eksiklikleri yüzünden yapılmıştır. ‘

Walter Benjamin’in söylediği gibi, insanları devrim yapmaya iten, özgürleşecek torunlarının hayalleri değil, köleleştirilmiş atalarının hatıralarıdır. Bu, kısaca, o meşhur sorunun radikal versiyonudur: Gelişim denen şey bizim için bugüne kadar ne yapmıştır? Hiç kimse, birtakım merak uyandırıcı kuramsal deneyler adına radikal değişimin getireceği aksaklıkların acı verici sonuçlarını göze almaz. Güney Afrika’daki ırk ayrımcılığının ortadan kalkışında ya da Komünizm’in yıkılışında olduğu gibi, böylesi değişimler ancak gerçekten gerekli oldukları zaman yapılırlar. İnsanlar, ancak rejimin gerçekleştirilebilir bir alternatifinin, rejimin kendisinden daha korkunç olma ihtimali düşük olduğu zaman, artık eskisi gibi yaşamayı sürdürmemek gibi yüksek düzeyde rasyonel bir karar verebilirler.

Sivilceli, şişman ve aşırı derecede utangaç liseli kızlar gibi, radikaller de oldukları gibi olmamış olmayı yeğlerler. Kendilerini, türün mevcut durumunun dayattığı birtakım uygunsuz, hafif tuhaf görüşleri savunmak zorunda kalmış hissederler ve içten içe normal olmayı arzularlar. Ya da daha doğrusu, artık böylesi münasebetsiz inançlar tarafından cendere altına alınmayacakları zira bunların zaten pratiğe geçirilmiş olacağı bir geleceği özlemle beklerler. İşte o zaman, insan ırkının geri kalanına katılmakta özgür olacaklardır. Sürekli olarak çizginin dışında olmak hoş bir şey değildir. Ayrıca insan varoluşunun toplumsallığına inananların, bu anlatıya yapışarak kendilerini doğalarına aykırı biçimde yaşamaya zorlamaları paradoksalıdır. Hayat’ın amigolarına göre, bu kabul edilemez derecede çileci bir tercihtir. Oysa, çileciliğin, tabii eğer buna çilecilik denebilirse, herkes için

daha bereketli bir hayat adına yapıldığını görmezler. Aslında radikaller, Yeats'in deyimiyle, "Paylaşılmamış hiçbir şey / Yegane ya da tam olamaz" gerçeğinin farkında olan insanlardan başkaları değildir. Bunun böyle olması da, onların suçu değildir. Onlara kalsa, böyle olmamış olmasını tercih ederlerdi.

Şimdi, maddeci ahlak anlayışına, bu kez Shakespeare'in *Kral Lear*'ı tarafından sergilendiği şekliyle, bir kez daha bakalım. Lear oyuna her şeye kadir olmasının nedenlerinden birinin bir bedene sahip olmayışı olduğunu zanneden mutlak egemenlik megalomanisini örnekleyerek başlar. Kendi bedeninin meyvelerinden birini, kızı Cordelia'yı, acımasızca reddederek, iktidarların en maddi olanının kalbinde yatan bedensizleşme fantezisini dışa vurur. Bu noktada Lear, her şey olduğuna inanır; ama her şey olan bir kimlik, büyüklüğünü ölçmek için kendisini karşılaştıracak hiçbir şeye sahip olmadığı için, bir boşluktan ibarettir. Benzer şekilde, egemenliğinde tamamıyla küreselleşen bir ulusun, kısa süre sonra kendisinin kim olduğuna dair en ufak bir fikri kalmayacaktır; tabii eğer daha önce böyle bir fikri olmuşsa. Kendinin-bilgisi için vazgeçilmez zorunluluk olan ötekiliği yok etmiş olacaktır.

Oyunun akışı içerisinde, Lear mütevazı biçimde belirlenmiş bir "bir şey" olmanın, anlamsızca küreselleşmiş bir "her şey" olmaktan daha tercih edilebilir olduğunu öğrenecektir. Bunu öğrenmesi, diğerlerinin ona söylemesiyle gerçekleşmez; kaldı ki, etrafındakiler çoğu zaman onun azap verici "Kim bana benim kim olduğumu söyleyebilir?" sorusuna bile cevap veremeyecek kadar korkak ve kişiliksizdirler. Bunu, kendisine, mutlak iktidarın unutmaya yatkın olduğu şeyi, yani bir bedeni olduğu gerçeğini acımasızca hatırlatan Doğa'nın vahşi inatçılığıyla yüzleşmek zorunda kaldığında öğrenir. Doğa, onu nihayet kendi sonluluğuyla barışması için terörize eder. Ve bunun içine ötekilere duyduğu ve yaratılmış varlıklara has olan merhamet de dahildir. Böylece Doğa, onu yıkımdan değilse bile yanılsamadan kurtarır.

Oyun, o ünlü hiçbir şeyler atışmasıyla açılır.

LEAR: ... kardeşlerinden daha değerli bir parça için ne diyeceksin.

Konuş bakalım.

CORDELIA: Hiçbir şey efendimiz.

LEAR: Hiçbir şey mi.

CORDELIA: Hiçbir şey.

LEAR: Hiçbir şeyden hiçbir şey çıkmaz. Bir şeyler söyle.

(1. PERDE, 1. SAHNE)

Lear'ın parmağını huysuzca sağa sola sallamasına karşın, en sonunda hiçbir şeyden ya da neredeyse hiçbir şeyden bir şeyler çıkar. Bu paranoid monark ancak feci şekilde ölümlülük koktuğunu anladıktan sonra, kurtuluş yoluna girer. Etrafındaki yalancı saraylılar da bu andan sonra onun gözünden düşeceklerdir:

“Evet” dediğime “evet”, “hayır” dediğime “hayır” dediler hep! Yaltaklanmayla söylenen “evet” ile “hayır” Tanrı'ya inananlara yakışmaz! Ama yağmurlar iliklerime işleyip rüzgarların beni titrettiği gün; gök gürültüsü çağrılarımı kulak asmayıp gürlemeye devam edince, ne mal olduklarını anladım, foyaları çıktı ortaya. Hadi oradan, onlar sözünün eri adamlar değil! Bana her şeye kadir olduğumu söylüyorlardı. Yalan, koca bir yalan! Bak işte, ateşler içinde kıvraniyorum, hummaya karşı koyamıyorum.

(4. PERDE, 6. SAHNE)

Onun küstah fantezilerini söndüren fırtına, Lear'ın yaratılmışlığını açığa vurmuştur. Kendi etini ilk kez keşfetmiştir ve bunun yanında kırılganlığını ve sonluluğunu da. Gloucester da körleştirildiğinde ve “Dover’a kadar yolunu koklayarak bulmaya” zorlandığında aynı şeyleri hissetmişti. Kendisinin de söylediği gibi, “hissederek görmek”i öğrenmek zorundaydı; aklının, duyarlı ve acı çeken bedeninin sınırlamaları içerisinde hareket etmesini sağlamak için. Bedenimizin dışına çıktığımız zaman, aklımızın da dışına çıkarız.

Lear'ın yeni keşfettiği duyumsal maddecilik, yoksullarla siyasal dayanışma biçimini alır:

Çırılçıplak biçareler, her kimseniz,
 Bu acımasız fırtınanın sellerine göğüs gerenler,
 Başlarınızı sokacak bir damınız olmadan,
 Bir deri bir kemik kalmış bedenlerinize,
 Lime lime olmuş paçavra giysilerinizle,
 Nasıl koruyabiliyorsunuz kendinizi böyle havalardan?
 Tuhaf şey, ben bunları hiç düşünmemiştim şimdiye kadar!
 Ey dünyanın yüce ve güçlü kişileri,
 İşte size kayıtsız yüreklerinizi iyileştirmenin ilacı:
 Bu zavallıların çektiklerini siz de çekin ki,
 İhtiyaçlarınızdan fazlasını onlara verip,
 Tanrıların aslında daha adil olduklarını gösterebilirsiniz.

(3. PERDE, 4. SAHNE)

İktidarın bedeni olsaydı, iktidardan çekilmeye zorlanırdı. Zira kendi yarattığı sefaletin acılarını duyumsayamamasının nedeni etsizliğidir. Onun duyularını körelten ise, bir maddi mülkiyet fazlalığıdır. Kendisine ait bir bedeni yoksa bile, sahip olduğu maddi şeyler, adeta bir tür kalm, yağlı et tabakası gibi etrafını sarmalayarak onu merhamet duygusundan yalıtır:

Şehvete doymuşlara, başkalarını düşünmeden bolluk içinde yüzenlere,
 Vurdumduymaz, kayıtsız yaşamlarıyla,
 Siz tanrıların ilkelerini hiçe sayıp köle edenlere
 Gösterin gücünüzü vakit geçirmeden,
 Ortadan kalksın bu dengesiz dağılım,
 Herkes ihtiyacı kadar edinsin.

(4. PERDE, 1. SAHNE)

Ötekiler için hissettiğimiz sempati duyumsal olarak tamamen tükenmediyse, onların yoksunluklarından öyle etki-

leniriz ki, bizi onların perişanlıklarını hissetmekten alıkoyan eşyaları onlarla paylaşmak isteriz. Böylece, sorunun kendisi, çözüm olur. Bedenin yenilenmesi ile servetin radikal biçimde yeniden-dağıtılması arasında yakın bir bağlantı vardır. Tam olarak algılayabilmek için hissetmek zorundayız ve bedeni hissedebilmek için, onu haddinden fazla mülkiyetin uyuşturucu etkisinden kurtarmamız gerekir. Zenginler, duygudaşıktan bir mülkiyet aşırılığı yüzünden uzaklaşırken, yoksulların bedenlerini hissizleştiren mülkiyetin azlığıdır. Zenginler için kendi duyumsal yoksunluklarını gidermek, ötekilerin maddi yoksunluklarını hissetmek anlamına gelecektir. Ve bunun sonucu, salt bir duygusal değişim değil, radikal bir toplumsal değişim olacaktır. Shakespear'ın hayal gücünde, komünizm ile bedensellik sıkı sıkıya ilişkilidir.

Zenginlerin sorunu, mülkiyetin onları şimdiki zamanın içinde sarıp sarmalaması ve böylece ölümü düşünmekten alıkoymasıdır. Zenginlerin daha gelip geçici, yoksullarınsa daha güvenli bir hayat yaşamaya ihtiyacı vardır. Bu durumda ideal kombinasyon, eşyanın yeterliliği içinde ama her an eşyadan vazgeçmeye hazır şekilde yaşamaktır. Bunun yakalanması oldukça güçtür; ama aslında herkes en sonunda, ölümle birlikte, bu feragatte bulunmaya mecbur edilir. Eşyadan hemen şimdi vazgeçmeye hazır olmak, bir gün ölüm geldiğinde, onu olduğundan daha az korkunç kılar. Yoklukla yaşamaya alışmışsak, arzularımızı putlar ve fetişlerle doyurmayı reddetmişsek, yaşarken ölüm için gerekli provayı yapmışız ve onun daha az korkutucu gözükmesini sağlamışız demektir. Yaşarken kendinden-feda etmek, ölüm anındaki nihai kendinden-vazgeçişin bir provasıdır. Sorun şu ki, zenginler var oldukça, yoksullar bolluk içinde yaşayamazlar, öte yandan yoksullar var oldukça, zenginler kendilerine gelip geçicilik temelinde bir yaşam kuramazlar. Her iki tarafın da, sürekli olarak arkalarını sağlama alması gerekir.

Mülkiyet, sizi gerçek bir gelecekte yoksun bırakır. Sizi, geleceğin, şimdinin bitimsiz tekrarından ibaret olacağına inandırır. Gelecek, kodamanlar için, aynı şimdiki gibi olacaktır. En büyük umut, önemli hiçbir şeyin olmamasıdır. En

çok neden korktukları sorulduğunda, zenginler, eski bir Britanya başbakanının sözleriyle cevap verebilirler: "Olaylar, sevgili çocuğum, olaylar." Kinin değilse bile, fesatlıkların çoğunun kökünde yatan şey, nefretten ziyade korkudur. Zenginlerin hayatlarında ihtiyaç duydukları şey, daha fazla devamsızlık, yoksullarınsa daha fazla istikrardır. Zenginlerin geleceği yoktur çünkü onların fazlasıyla "şimdi"si vardır; öte yandan yoksulların da geleceği yoktur ama bu onların çok az "şimdi"sinin olmasındandır. Dolayısıyla, iki kesim de kendilerine ait tatmin edici bir anlatı kuramaz.

Batı, ve özellikle Amerika, Lear'dan pek ders almamıştır. ABD, başarısızlığı utanç verici, küçük düşürücü ve hatta düpedüz günah olarak gören bir ulustur. Kültürünü diğerlerinden ayıran, onun hacı yatmaz karakteri, hiçbir şeyden etkilenemeyen neşeliliği, çökmeyi, çekilmeyi ya da "hayır yapamazsın" demeyi şiddetle reddetmesidir. Profesyonel şikayetçilerden, alaycılardan ve stoacı çilekeşlerden oluşan ve bizim Britanyalılar olarak bildiğimiz insan kümesinin aksine, Amerikan ulusu hevesli evet-deyicilerden ve hararetli yapabilirimcilerden oluşur. Psikanalistler dışında hiçbir insan grubu "rüya" sözcüğünü onlar kadar sık kullanmaz. Amerikan kültürü, sınır kavramına ve dolayısıyla insan biyolojisine derin bir düşmanlık besler. Postmodernizmin beden takıntısı ve biyoloji fobisi vardır. Beden, ABD'deki kültürel çalışmalarda çok popüler bir konudur ama bu plastik, yenden-şekillenebilir, toplumsal olarak yapılandırılmış bedendir, hastalanabilen ve ölen madde parçası değil. Ölüm, önünde sonunda karşımıza çıkan mutlak başarısızlık olduğu için, Amerika'da hiçbir zaman tartışma konularından en çok tercih edileni olamamıştır. Britanya filmi *Dört Nikah Bir Cenaze*'nin ABD'li dağıtımcıları, başaramadıysa da, filmin adını değiştirmek için çok uğraşmışlardı.

Böylesi bir kültürde, yaşanabilecek olaylar ne derece korkunç olursa olsun, hiçbir trajedi olamaz. Amerika Birleşik Devletleri, şu anda tarihinin belki de en korkunç dönemiyle yüzleşmek zorunda kalmış olsa da, derin bir şekilde anti-trajik olan bir toplumdur. Zira trajedi, partneri komedi gibi,

insan hayatının defolu, kusurlu doğasının içsel kabulüne dayanır; gerçi trajedi söz konusu olduğunda, kişinin bu farkındalık düzeyine erişmesi için yolunun cehennemden geçmiş olması gerekir, insanın kendini-kandırması o derece inatçı ve direngendir. Komedi, pürüzlülüğü ve kusurluluğu en baştan sineye çektiği için, dinsel ideallerle ilgili yanılsamalara kapılmaz. Böylesi şatafatlı budalalıklara karşı, gündelik yaşamın alçakgönüllü, süregiden, yok edilemez mülzemesini öne çıkarır. Hiç kimse içinde bulunduğu durumun trajikliğinin farkına varamaz; çünkü hiç kimse o kadar eşsiz biçimde değerli değildir.

Bunun tersine, trajik baş karakterlerin, defoluluğun şeylerin dokusuna içkin olduğunu ve pürüzlülük ve kusurluluğun insan hayatının işlemlerini sağlayan unsurlar olduğunu takdir etmeleri için, etraflarının bir ateş çemberiyle çevrelenmiş olması gerekir. Bir biçim olarak, trajedi hâlâ o katı, affetmeyen süperegonun, onlara uygun şekilde yaşamamız için başarısızlıklarımızı gözümüze sokarcasına bize hatırlatan o zalimane, talepkar ideallerin esareti altındadır. Aynı zamanda, komediden farklı olarak, tüm ideallerin yapmacıklıktan ibaret olmadığının da farkındadır. Trajedi böylesi havalı kavramlara itibar etmeyi göze alıyorsa, komedi de bunlara dair bir tür popülist kinizmi göze alır. Trajedi başarısızlıktan zaferi güçlkle söküp çıkarmakla ilgiliyken, komedi doğrudan doğruya başarısızlığın zaferiyle, zayıflığımıza ilişkin çarpık bir farkındalığın bizi nasıl daha güçlü kıldığıyla ilgilenir.

Trajedideki konuların çoğu, kaderimizin tümüyle bizim elimizde olmadığı gerçeği etrafında döner. “Seçimlerimden ben sorumluyum”un gayet olağan, “O benim hatam değildi”nin kabul edilebilir bir ifade sayıldığı Amerikan kültürünün hazmetmekte güçlük çektiği, işte bu gerçektir. Birçoklarını idam hücrelerine sokan, işte bu doktrindir. Geçmiş ölümle dolu, yorgun Avrupa’da ise, içinde kendi seçimlerini hayata geçirebilmek için kendi özgürlüğüne bile ket vuran benliğin gömülü olduğu tarihin devasa moloz yığınlarını görmezden gelmek çok daha zordur. Bu nedenle, orada her an meydan okumaya hazır bekleyen idealizmden çok, ki-

nizm modadır. ABD istenç-gücünün ülkesiyse, Avrupa bazı bakımlardan neredeyse tam tersi olan Nietzsche'nin güç istencinin evidir.

Amerika'da ölümsüz olan, yatmayı ve ölmeyi reddeden, kesinlikle istençtir. Arzu gibi, her zaman sonsuz kaynağından çıkmaya hazır, daha fazla istenç vardır. Ama arzuyu baskılamak hayli zorken, istenç baskılayanın ta kendisidir. Bu, korkutucu derecede tavizsiz bir dürtüdür; hız kesmek ya da gemlenmek, ironi ya da kendinden-şüphe etmek nedir bilmez. Dünyaya karşı öylesine hırslı, öylesine açgözlüdür ki, onu o muazzam gazabıyla paramparça etmek, o doymak bilmez boğazına tıkıştırmak ister. İstenç, gördüğü her şeye aşık olurmuş gibi görünür ama aslında gizliden gizliye kendisine aşıktır. Çoğunlukla askeri bir biçim alması hiç de şaşırtıcı değildir; zira içinde yerinde duramayan bir ölüm dürtüsünü saklar. Erkeksi enerjisiyle panik içindeki bir ölümü inkar çabasını örtmeye çalışır. Onda olası en güçlü kendine-yeterlilik iddiasının kibri vardır.

Bu her şeyi yok eden istenç, kendi yansımasını Amerikan kültürünün iradecilik klişelerinde bulur: Tek sınır gökyüzüdür, asla asla deme, kendine inancın varsa üstesinden gele-meyeceğin şey yoktur. Özürlüler yürüyemiyorlarsa, eri azından kendilerini üstesinden gelinmesi zor bir şeye meydan okuyan kahramanlar olarak yeniden-tanımlayabilirler. Gerçek dünyaya çok gevşek bağlarla bağlanmış olan her ideolojide olduğu gibi, insanlar "hayat kutsaldır", "her insan özeldir", "hayattaki en iyi şeyler bedelsizdir" türünden, fiyakalı ama uyduruk söylemlere aynı zamanda hem inanırlar, hem de inanmazlar. İdeoloji, Freudcu bilinçdışı gibi, çelişkileri yasaklayan kanunun hiç el sürmediği bir alandır. Çılgınca aktif olan istenç varlığını sürdürdüğü sürece, hiçbir sonluluk ve dolayısıyla hiçbir trajedi olamaz. İstenç kültü toy, kitsch bir iyimserliğin ürünüdür; gözler geniş vizyonu kucaklayacak kadar açık, keman nağmeleri usul usul inlemektedir.

Arsızca umut dolu olan bu iklimde, negatif düşünmek bir düşünce suçuna ve hiciv, bir siyasal ihanete dönüşür. Herkes

kendini iyi hissetmeye zorlanır ama sorun bazılarının zaten yeterince kötü bir şeyler hissetmiyor olmasıdır. Evanjelik Hristiyanlar, dolandırıcılık ya da pedofili suçlarından hapishaneye götürülürlerken bile, yüzlerinde manik bir sırıtiş olduğu halde, erken dönem Filistin’inde bir idam mahkumu olan İsa’ya duydukları imanı haykırıyorlar. Sınırı saygısızca inkar etmesiyle, kalın kafalı neşeliliğiyle ve çılgınlık düzeyine ulaşmış idealizmiyle, sonsuz olana duyulan bu arzu, antik Yunanları ürpertiyle titretecek ve korku dolu gözlerle gökyüzüne baktıracak türden bir aşırı kibir halini temsil eder. Aslında bugünlerde istencin bazı yılmaz savunucuları, İntikam Tanrıçası’nın işaretlerini görmek için, korku dolu gözlerle gökyüzünü tarıyorlar.

Amerikan *imperium*’unu destekleyenler, bu tür yorumlara karşılık vermek zorunda değildirler. Bunlara basitçe “Amerikan-karşıtı” yaftası yapıştırarak dikkate almayabilirler. Bu olağanüstü kullanışlı bir taktiktir. Buna göre, Amerika Birleşik Devletleri’ne yönelen her türlü eleştiri, *Susam Sokağı* ve domuzburgere duyulan patolojik bir gıcıklıktan kaynaklanmaktadır. Bunlar, akli başında eleştiriler değil, daha talihsiz medeniyetlerin içini kemiren kıskançlığın ifadesidirler. Bu taktiğin uygulama alanının daha da genişletilmemesi için görünürde hiçbir sebep yoktur. Mesela, Kuzey Kore’nin iğrenç insan hakkı ihlallerine yönelen eleştirilerin, yalnızca Kore-karşıtlığının hastalıklı belirtileri olduğu söylenebilir. Ya da yine benzer şekilde, Çin’in idamlarıyla mutlu otokrasisine sövüp sayanların, Avrupa-merkezli düşünme saplantısı olanlardan ibaret olduğu da.

“Gerçekte her şey karmakarışık bir karşılıklı bağımlılıklar ağıyla belirlenirken” der W. G. Sebald’ın *Vertigo* romanında bir karakter, “kişinin olayların akışını, kendi müdahalesiyle, salt istenç-gücüyle değiştirmeye muktedir olduğu düşüncesi, köküne kadar çılgıncadır.” İstenç kültü, bedensel varoluş biçimimizden kaynaklanan bağımlı olduğumuz hakikatini yadsır. Bir bedene sahip olmak, bağımlı olarak yaşamaya mahkum olmak demektir. İnsan bedenleri kendine yeterli değildir. Onların mizaçlarında, arzu olarak bilinen ve

onları kendilerine yabancı kılan bir şey vardır. Bizi hayvan-olmayan-hayvan yapan bu arzudur: dikbaşı, serseri ve doyumsuz. Vahşi hayvanlar gibi yaşıyor olsaydık, varoluşumuz çok daha az çarpık olurdu. Arzu, sahip olduğumuz hayvansal içgüdülere sızar ve onları doğru yoldan çıkarır. Öte yandan, bizim, türsel varlığımızın sınırları içerisinde kendimizi dönüştürebilen tarihsel yaratıklar olmamız da, diğer birçok şeyin yanında, arzu sayesinde. Kendini-belirleyen olmaya muktedirizdir; ama ancak daha derin bir bağımlılık temelinde. Bağımlılık, özgürlüğümüzün koşuludur, ihlali değil. Yalnızca başkaları tarafından desteklenenler, kendilerini özgür olmaya yetecek kadar güvende hissedebilirler. Kimliğimiz ve esenliğimiz, her zaman Öteki'nin koruması altındadır.

“Kendine-istençli olmak” der St. Augustine *Confessions*'ında, “kendi kendini hoşnut etmek anlamında tek bir benliğin içinde olmaktır; bu da tümüyle hiçbir şey olmak değilse bile, hiçliğe çok yaklaşmak demektir.” Bağımsız olarak var olmak, bir tür sıfır olmaktır. Kendine-istençli olanlar, bir totolojinin boşluğuna sahiptir. Benliğin dışındaki kurallara göre hareket etmeyi, kendi kaderinin yazarı olmamakla bir tutma yanlışına düşerler. Hakikat ise, bizim için, hiçbir tekil bireyin icat etmemiş olduğu kural ve geleneklere uymak dışında, bir ereksel eylem alanının olmadığıdır. Bu kurallar, Romantiklerin düşündüğü gibi, bireysel özgürlüğün üzerinde bir sınırlama değildir, aksine onun varoluş koşullarından biridir. Prensip olarak yalnızca benim için anlaşılabilir olan kurallara göre hareket edemem. Böyle hareket etmeye çalışsaydım, ne yaptığım hakkında başka herhangi birinden daha fazla fikrim olmazdı.

Ne var ki, istencin karşısında muazzam bir ket vardır: kendisi. Dünyayı istediği şekle sokabilir ama öyle yapabilmek için, katı, boyun eğmez olması ve dolayısıyla kendi elastikiyet düşkünlüğünden kurtulması gerekir. Bu katılık, imal etmiş olduğu dünyadan keyif alamayacağı anlamına da gelir. Öyleyse gelişmenin önündeki sınırdan kurtulmak için, bizi o sınırların ötesine itmeye çalışan istencin gitmesi gere-

kir. İhtiyacımız olan, sürekli olarak şekil verilebilir bir dünyadır ama uzlaşmaz istençten arınmış haliyle. Eğer dünyanın kendisi özelliğın yüzer-gezer doğasının tüm özelliklerine sahip olacaksa, direngen insan özne ortadan kaybolmak zorundadır. Ve bu, postmodernizm kültürüdür. Postmodernizmle birlikte, istenç kendisine geri döner ve o çok gayretkeş istençli özneyi esir alır. Her parçası, etrafındaki toplum gibi dağınık ve çeşitli olan bir insan türü doğurur.

Postmodern düşüncenin meydana getirdiğı, merkezsiz, hazzı, kendini-yeniden üreten, durmaksızın her şeye uyum sağlayabilen bir yaratıktır. O nedenle, disko ve süpermarkette ortama mükemmel bir uyum sağlayan bu tiplere, okulda, mahkeme salonunda ve şapelde o kadar başarılı değildir. Konuşması, Endonezyalı bir balıkçıdan çok Los Angeleslı bir medya patronunu andırır. Postmodernistler, evrensellığe karşı çıkarlar ve bu noktada tutarlıdırlar da; zira hayranlık duydukları insan türünden daha yerel olan hiçbir şey yoktur. Artık kimliğimizi özgürlüğümüze feda etmek zorundaymışız gibi düşünürler ama geriye o özgürlüğü kullanacak kimin kalacağı sorusu cevapsız kalır. Dur durak vermeden seyahat etmekten, adını hatırlayamaz hale gelecek kadar başı dönmüş ve sersemlemiş bir şirket yöneticisi gibi oluruz. İnsan özne, nihayet kendi özgürlüğüne kısıtlama getiren kendisinden kurtulur. Katı olan her şey eriyip havaya karışacaksa, insan bunun bir istisnası olamaz.

Buna, toplumsal hayatın sağlam temelleri olduğuna dair düşünceler de dahildir. "Yaptığımız hiçbir şey" diye yazar Ludwig Wittgenstein, "mutlak ve nihai biçimde savunulamaz"*; bu, modern düşüncenin dayanak noktalarından biri olarak alınabilecek bir ifadedir. Vahşice fundamentalist olan bir çağda, tüm düşüncelerimizin, özellikle post-yapısalcılığa ve postmodernizme has olan bu geçici doğası, son derece hayırlı bir şeydir. Bu kuramların kör noktaları ve önyargıları neler olursa olsun, fundamentalistlerin o ölümcül

* Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, 1966, s. 16.

kendini-üstün görüşleriyle kıyaslandığında soluk kalırlar. Ve hatta fundamentalizmin bu tavrına panzehir bile olabilirler. Sorun şu ki, bir kısım postmodern düşüncenin destekleyicisi olan şüphecilikle onun, tam da yüzleşilmesi gereken “derin” ahlaki ya da metafizik düzeydeki fundamentalizmle muhatap olmaktan hoşlanmamasını birbirinden ayırmak zordur. Aslına bakılırsa, bu, bugün kültür kuramının içine düştüğü ikilemin özeti olarak düşünülebilir. Postmodernizmin, aynı geç dönem Wittgenstein’in olduğu gibi, derinliğe karşı bir alerjisi vardır; fundamentalizmde yanlış olan şeyin, onun argümanlarını evrensel, ilk-ilkesel, tarihsel-olmayan bir düzeyde kuruşu olduğuna inanır. Bu noktada, postmodernizm hatalıdır. Sorun, fundamentalizmin iddialarını oturttuğu düzey değildir, bizzat bu iddiaların doğasıdır.

Birtakım kendini-kanıtlayan ilk ilkelere bağlanmadığı sürece, söylediğimiz ya da yaptığımız her şeyin havada uçuşacağı düşüncesi doğru değildir. Birileri bana toplum içinde neden kafamda kese kağıdıyla dolaşmakta ısrar ettiğimi soracak olursa, kendi görünüşümün bilincinde olduğumu söylemem benim için yeterli bir açıklama olur. Daha da ileri gidip, küçükken ebeveynimin bana Boris Karloff’un minyatür versiyonuna benzediğimi söylediklerini ve böyle söylediklerini çünkü onların, benim özgüvenimi lime lime etmekten sapıkça bir haz duyan psikopat sadistler olduklarını eklemem gerekmez.

Ebeveynimin neden o hale geldiklerini de açıklamak zorunda değilimdir. “Kendi görünüşüm hakkında bir öz-bilince sahibim”, bir açıklama olarak, “bazı insanlar psikopattır işte” şeklinde ilk ilkelere dayandırmaya çalışacağım açıklamalardan ne eksik ne fazladır. Söylediğim şimdilik bir dip-çizgi olarak iş görebilir. Wittgenstein’in tavsiye ettiği gibi: Size köydeki son evin hangisi olduğunu sorarlarsa, böyle bir evin olmadığı çünkü her an birilerinin yenilerini inşa edebileceği gibi bir cevap vermeyin. Evet yenisini yapabilirler ama şu an için orada duran ev, en sonuncusudur. Köy bitimsizdir. Açıklamalar ise bir yerde son bulmak zorundadır.

Tabii, bunun tehlikeleri de vardır. “Gerekçelendirmeleri sonuna kadar tüketmişsem”, der Wittgenstein o basit, taşralı kişiliğine uyacak şekilde, “Kaya katmanına ulaşmışım ve küreğim yamulmuş demektir. İşte o zaman, şöyle söylerim: ‘Elimden bu kadarı geliyor.’”^{*} Ama ya elimden gelen şey, yaşlı insanları dolandırarak, onların hayat boyu didinip yarattıkları birikimleri ellerinden almaksa? Bunları söylerken, Wittgenstein’ın bundan daha temel meseleleri düşünmekte olduğu doğrudur. Aklında, düşündüklerimizi düşünmemizi ve yaptıklarımızı yapmamızı sağlayan kültürel formlar vardır. Bizi her şeyden önce insan özneler olarak kuran yaşamın biçimi üzerine eleştirel bir tavır almaya çalıştığımızda küreğimiz sert kayadan geri seker. Ama yine kendimizi bu durumdan hiç de rahatsız hissetmeyebiliriz. Bizi biz yapan şeylerin çoğu, nesnelleştirmeyi bile başaramayacağımız alışkanlıklara kadar uzanmaz. Wittgenstein bu konuya tartışmaya açık biçimde fazla antropolojik yaklaşmıştır.

Peki oralara kadar uzanan herhangi bir şey var mıdır? Modern kuramın büyük kısmı için cevap “kültür”dür. Nietzscheciler için güçtür. Bazı anti-kuramcılar için inançtır. İnançlarımızın nereden geldiğini soramayız zira bu soruya verilebilecek cevabın kendisinin de o inançların dilinde ifade edilmesi gerekir. Önceki sayfalarda biz, olası bir cevap olarak, bugünlerde hiç popüler olmasa da, insan doğası ya da türsel-varlığı önerdik. Doğa kolaylıkla kavranabilecek bir terim değildir. Alpha Centauri yıldızından gelen antropologu, müzik yapmanın ve üzgün hissetmenin doğamızda varolan şeyler olduğu konusunda bilgilendirdiğimiz zaman, artık ona söyleyebileceğimiz daha fazla şeyimiz kalmaz. “Ama neden?” diye sorarsa, doğa kavramını yakalayamamış demektir.

En azından insanlar söz konusu olduğunda, bu bir tür özcülüktür. İnsanlarla ilgili bazı şeylerin değişmediğini öngörür gözüktüğü için, bugünlerde radikal düşünürler ona

^{*} Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1963, s. 85.

dair derin şüpheler beslerler ve bu şüphelerinde kesinlikle haklıdırlar. Ölüm, zamansallık, dil, toplumsallık, cinsellik, acı çekmek, üretim ve benzeri olgular gibi bazı şeyler, insanlık durumunun zorunlulukları olma anlamında, değişmezler. Ama daha önce de sözünü ettiğimiz üzere, anti-özcülerin, neden moda tasarımcıları ve TV programcılarıyla aynı düşünsel çizgiye girerek, değişimin her zaman arzu edilir bir şey olduğunu varsaymaları gerektiği merak konusudur. Ortalıkta, insanların konuşmamaları ve seks yapmamalarının arzu edilir şeyler olduğunu düşünen, ketum ve garip püriten tipler olabilir ama çoğumuz bu fikirde değilizdir. Daha kurnaz anti-özcüler, daha önce görmüş olduğumuz gibi, böyle şeylerin tahammül edilmesi gereken gerçeklikler olduğunu kabul ederler ama buradan önemli bir sonuç çıkarılamayacağını öne sürerler. Önemli olan kültürdür; bu evrensel hakikatlerin insanlık tarihinin akışı içerisinde fiilen görünümüne büründüğü çok çeşitli, birbiriyle çatışan formlardan oluşan kültür.

Bu bir anlamda doğrudur, bir başka anlamda da oldukça tuhaftır. Mesela, ölümün büründüğü çeşitli kültürel formların ölümün gerçekliğinden daha önemli olduğu nasıl düşünülebilir? Bazı insanlar ayakta gömülürken, bazılarının tabutları başında tüfekle ateş etme seremonisinin yapılması olgusu, neden bir yüzyıl sonra hiçbirimizin etrafta olmayacağı gibi dehşet verici bir hakikatten daha önemli gözüksün ki? Ölümsüz Alpha Centauri antropologu, bunlardan hangisini daha kayda değer bulurdu? Bir şeyin doğal olduğu gerçeği, onu otomatik olarak kabul edilebilir yapmaz; anti-özcülerin korktuğu şey kısmen budur. Ölüm doğaldır ve bazı hastalık biçimleri de muhtemelen öyle; ama birçoğumuz onlardan tamamen kurtulmayı tercih ederdik. Kara mambaların o kadar korkutucu derecede hızlı hareket etmemeleri, bizim için daha tercih edilebilir bir durum olurdu ama üzerlerine ağırlıklar koyamayacağımıza göre, bu konuda elimiz kolumuz bağlı gibi gözüküyor. Her halükârda, insanın özü, tümüyle değişimle ilgilidir. Her şeyden önce bir tarihe sahip olmamız, üretken, toplumsal, cinsel, dilsel hayvanlar oluşu-

muzdan kaynaklanır. Bu doğa radikal biçimde değişecek olsaydı kültürel, tarihsel yaratıklar olmaktan çıkardık. O nedenle, anti-özcüler şüphesiz bir ikilemin içindedirler.

Temelle ilgili sorun, her zaman altına bir başkasını kaydırmanın olanaklı gözükmesidir. Onu tanımladığınız anda, nihailiğini kaybeder gözüktür. Dünya bir filin üzerinde duruyor olabilir ve fil de bir kaplumbağanın; ama kaplumbağa neyin üzerinde duruyor? Kendinizi iyice kasıp, anti-temelcilerin o meşhur cevabı gibi, aşağının tümüyle kaplumbağalarla dolu olduğunu öne sürebilirsiniz, ama nereye kadar? Pascal'ın *Pensées*'de işaret ettiği gibi: "... nihai olduğu varsayılanların (ilkelerin) kendi başlarına ayakta durmadığını, başkalarına dayandığını ve onların da daha başkalarına dayandığını ve böylece hiçbir nihailiğin mümkün olmadığını herkes görebilir."* Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ının acılı başkahramanı, "elime geçirdiğim her birincil neden beraberinde derhal bir başkasını getiriyor ve bu yenisi ilkinden daha da birincil oluyor ve bu sürgit devam ediyor" diye yakınır. Bu sonsuz geri gidişten kaçınabilmeniz için ihtiyacınız olan şey, kendini-kanıtlayan ve kendini-gerekçelendiren bir temeldi. Kendini-temellendiren bir temele ihtiyacınız vardı. Ve bu role soyunabilecek makul adaylarla çıkagelmek, geleneksel olarak felsefenin görevi oldu.

Tanrı düşüncesini icat etmek, bu probleme getirilebilecek en süratli çözümdür; çünkü Tanrı, tanımı gereği, daha derinine inemeyeceğiniz şeydir. O, Spinoza'nın söylediği gibi, bir "kendisinin nedeni olan Neden'dir"; amaçları, gerekçeleri ve niyetleri tümüyle kendisinin içerisindedir. Ne var ki, bu sonsuza dek yaşayacak bir çözüm değildi. Her şeyden önce, Tanrı, bir çözüm için fazla muğlaktı, bulanıktı. O, bir ilke, bir varlık, tanımlanabilir bir şey ya da hatta Al Gore'un, tartışmalı da olsa, olduğu anlamda bir kişi bile değildi. Tanrı ve evreni toplarsanız, iki etmez. Çünkü eğer Tanrı gerçekten dünyanın temeli olsaydı, o zaman çok net biçimde tüm evreni kriminal bir umursamazlık anında alelacele

* Blaise Pascal, *Pensées*, Londra, 1995, s. 62.

yaratmış ve açıklanması güç birçok şey yapmış demek olurdu. Mesela, kloroformun yanında bize neden kolerayı da verme ihtiyacı hissetmiş olduğunu anlayamazdık. Tüm proje, çılgınlık derecesinde aşırı tutkulu olmuş olurdu ve radikal biçimde yeniden elden geçirilmeye ihtiyaç duyardı. Tanrı düşüncesini, derileri kimyasal silahlarla kavrulan küçük çocuklarla yan yana düşünmek oldukça güç olurdu.

Fakat Tanrı'nın saygınlığına gölge düşüren daha başka, onun görünen vahşetinden öte nedenler vardı. Bir temelden beklediğiniz, şeylerin neden oldukları gibi olmak zorunda olduklarına dair anlamlı bir açıklamaydı; ama Tanrı bunun için yeterli bir cevap değildi. Aslına bakılırsa, bir bakıma bunun tam tersiydi. Yaradılış düşüncesi, onun dünyayı yalnızca eğlence olsun diye, şöyle bir neler oluyor diye bakmak için imal ettiği anlamına geliyordu. Bunu yapmak zorunda değildi. Tanrı olarak, hiçbir şeyi yapmak zorunda değildir. Yaradılış tümüyle olumsaldır. Ama pekala öyle olmayabilirdi de. Bu, Tanrı'nın kendi yarattığı dünyayı aşabileceği iddiasının anlamlarından biridir. Tanrı, salt hiçlik yerine, herhangi bir şeylerin var olmasının sebebidir. Ama bu, gerçek hiçbir sebep yok demenin bir başka yoludur sadece.

Bunun yanı sıra, Tanrı, evreni şekillendirirken ölümcül bir gaf yapmıştı. Onu özgür olabilecek şekilde, kendisinden bağımsız olabilecek şekilde yaratmıştı. Çünkü dünyanın onun yaratımı olması, onun özgürlüğünü paylaştığı ve dolaşısıyla, kendini-belirleyen olduğu anlamına geliyordu. Ve bu özellikle, özgürlükleri onun bir imgesi olan insanlar için geçerliydi. İnsanların ona benzer şekilde yaratılmış olması bu anlamdaydı; öteki türlü tuhaf bir iddia olurdu zira Tanrı'nın tahminen yumurtalıkları veya ayak tırnakları yoktur. Paradoksal biçimde, ona bağlı olarak, özgür oluyorlardı. Ne var ki, özgürlük temsil edilemez. Kavranması çok güçtür; civa gibidir, parmaklarımızdan kayıverir ve imgelenmeyi reddeder. Onu tanımlamak, onu yok etmektir.

Öyleyse, dünya temelini özgürlükte buluyordu; ama bu hiçbir temeli olmamak gibi de görünüyordu. Ve kendi başına işleyebilseydi, bir Tanrı'ya neden ihtiyaç olsundu ki? Bu-

nun yerine, dünyayı kendi özerkliği içinde kabul eden bir söylem geliştirebilirdik ve onun olmayan imalatçısını bir kenara bırakırdık. Buna bilim deniyordu. Tanrı, bizzat kendi yaratımı tarafından işten çıkarılmıştı. Maaş bordrosunda ona yer ayırmanın artık bir anlamı yoktu. Onu nihayet ortadan kaldıran, kendisinin cömertçe ve biraz da aceleyle almış olduğu, dünyanın tümüyle kendi başına işlemesine izin veren karardı. Kendisine ait eskimeyen deri projesinin çizimleri bir ayakkabı fabrikası tarafından satın alınan ve sonra da alevlere atılarak yok edilen bir mucit gibi bir noktaya kadar çok akıllı davranabilmişti ve sonunda kendisini işten attırmıştı.

Fakat temeller için alternatif aday kıtlığı yoktu. Doğa, Akıl, Tarih, Tin, İktidar, Üretim, Arzu: Modern çağ bunların hepsinin gelişlerini gördü, çoğunun gidişlerini de. Hepsi kendi tarzlarında İnsan'ın anlatılarıydılar. Buna göre, İnsan yeni temel işlevi görebilirdi. Ama bu da pek tatmin edici değildi. İlk olarak, İnsan'ı, İnsan'ın temeli olarak almak, tuhaf biçimde döngüsel gözüküyordu. Aslında İnsan, bedensel ve gözle görülür bir şey olduğundan, temel olma konumu için Tanrı'dan daha fazla umut vadeden bir aday gibiyordu. Tanrı'nın görünmezliği, bir temel olarak kariyerinin başarısı için hep bir dezavantaj olmuştu; öyle ki, birçoklarını onun orada ama saklanıyor olduğuna inanmaktan alıkoymuş, aslında hiç orada olmadığı yolundaki hiç de mantıksız olmayan sonuca vardırmıştı.

İkinci nokta da, İnsan'ın bu rolü yerine getirmesi için etinden ve kanından soyunmak zorunda olmasıydı. Soyut insan özneye indirgenmesi gerekiyordu; burada "özne" sözcüğü, altında yatan ya da temel olan anlamındadır. Bu çok saygın rolü oynamak için üzerindeki bedensel gerçeklik kabuğunu değiştirmesi gerekiyordu. Tarihsel insan olarak İnsan, etkin bir temel olmak için fazla sonlu ve sınırlıyken, evrensel özne olarak İnsan fazla soyuttu. Ayrıca, o da, özgürlük tarafından kurulduğu için, halihazırda Tanrı'nın başını yakmış olan tüm sorunların içinde buldu kendini. Duruşunuzu özgürlük üzerinde kurmak, hiçbir somut şey üze-

rinde durmamaya benziyordu. Özgür olmak, bilinemez olmaksak, İnsan da Tanrı kadar kavranılamaz olmuş demektir, kendisi için bile. O halde gücünün doruk noktasındayken, kendine-körleşiyordu. İnsan, dünyanın merkezinde duran bir muammaydı. Bütün her şeyin dip çizgisiydi ama her şeyin içinde temsil edilemiyordu. İnsan özünde lanetli bir yokluktu.

Bu yarı ilah konumuna yükseltilmek, İnsan için doğal olarak gurur okşayıcıydı. Tüm dünyanın bize bağımlı olduğunu ve biz yok olursak onun da yok olacağını hissetmek oldukça tatmin ediciydi. Ama aynı zamanda güçlü bir endişe kaynağıydı. Ortalıkta nesnel bir diyalog kurabileceğimiz ve böylece değerimiz ve kimliğimiz konusunda kendimizi takdir edebileceğimiz kadar bizden bağımsız hiçbir şey olmadığı anlamına geliyordu. Bütün diyalog, kendi-kendine-diyalogdan ibaret kalıyordu. Bu, insanın kendisiyle hokey oynamaya çalışması gibi bir şeydi. Bize en üstün değeri ihsan eden, aynı zamanda onun altını oyan şey oluyordu. Kendi tarihimizin yazarları olarak, dilediğimizi yapmakta özgürdük; ama kuralları icat eden biz olduğumuz için, bu özgürlük grotesk biçimde lüzumsuz görünüyordu. Kimsenin karşı çıkmaya cüret edemediği ama iktidarı arttıkça varoluşu da aynı ölçüde anlamsız görünen mutlak monarklardık. Bizi özel yapan şey, bizi tek başına da bırakan şeydi aynı zamanda. Ebediyete kadar kendimize mahkum edilmişdik, bir şarap partisinde dayanılmaz bir can sıkıntısının içinde kısıp kalmak gibi.

Dolayısıyla, zaman içinde İnsan da, en dikkat çekici olarak Freidrich Nietzsche tarafından önerilen bir darbeyle, tahttan indirilmek için yeterli olgunluğa ulaştı. Tanrı'nın öldüğüne, yani artık metafizik temellere ihtiyacımızın kalmadığına işaret eden o oldu. Bizi boynumuzdan sürükleyen tasma, sadece ödlelik ve hastalıklı nostaljiydi. Artık mutlak değerlere inanmıyorduk ama bir zamanlar inanmış olduğumuzu da inkar edemezdik. Sekülerleştirici etkinliğimizin bütün saldırganlığıyla kendi metafizik temellerimizi söküp atarak Tanrı'yı öldürmüş olan bizlerdik ve katilin bizler olma-

sı cesedin üzerini örtmek için bir başka nedendi. İlahiliğin suikastçılarıydık ama Tanrı katlimizi namertçe inkar ediyorduk. Ve bu inkar, ölümcül derecede hasta olan bir Tanrı'ya hayatta tutan yapay solunum cihazı işlevi görüyordu. Nietzsche, postmodern takipçileri gibi, sadece bizden bu konuda netleşmemizi istiyordu. Evliliği yıllardır ölü durumda olan ama bunu bir türlü kabul etmeyen çiftler gibiydik. Edimsel bir çelişkiye hapsolmuştuk; itirazlarımız, davranışlarımıza saçmalık düzeyinde aykırıydı. Bir bankacı ya da siyasetçi, mutlak değerlere inandığını iddia edebilir ama genellikle, sadece ne yaptığını gözlemleyerek, öyle olmadığını görebilirsiniz. Onun ruhuna nüfuz etmeniz gerekmez. Beyaz Saray, her şeye kadir olan Tanrı'ya dindarlık ölçülerinde inanır ama ne yaptığına baktığınızda, öyle bir şeye inanmadığı şeffaf biçimde gözükür.

Nietzsche'ye göre, Tanrı'nın yerine insanı geçirmenin bir alemi yoktu. Bu, sadece Tanrı'nın vefatıyla yüzleşmekten kaçınmak için uydurulmuş bir başka kurnazca hileydi. Dinin putperestliğinin yerine hümanizmin putperestliğini geçirmek, bize hiçbir şey kazandırmazdı. İkisinin amentüsü de, birlikte ayakta durur ya da birlikte düşerdi. Tanrı'nın ölümü, beraberinde Tanrı'nın yeryüzündeki suretinden ibaret olan İnsan'ın ölümünü de gerektirmeliydi. Bu, ironik biçimde, Hristiyanlık'ın kendi öğretisinin tersine çevrilmiş bir versiyonuydu. Hristiyan inancına göre, bir insanın (İsa) ölümü, Tanrı'nın intikam alıcı baba olarak imgesinin ölümü demektir. Burada Tanrı, dost, sevgili ve kurban olmayı insanla paylaşan biri olarak gösterilmektedir, Nobodaddy olarak değil. Lacancı jargonda söylemek gerekirse, bir Aşkın Gösteren (Master Signifier), yerini kendisinden geriye kalan bir artığa bırakmaktadır. Nietzsche'nin, bunun Tanrı'ya iki kere öldürmek anlamına geleceğinin farkına varmadan yerinden sökmeye ahdedtiği, Tanrı'nın işte bu ataerkil imgesidir. Görece ve geçici biçimde, temeller olmadan yaşama cesaretini göstermek zorundayız. Yahut da bunun yerine, inançlarımızın pratiklerimizi yakalamasına izin vererek, "Ne yapalım, işte biz böyle yaşıyo-

ruz” diye itirafta bulunma samimiyetini göstermek zorundayız. Söylediklerimizin kökleri, fiilen yapmakta olduklarımızda yer etmek zorundadır, aksi halde tüm güçlerini kaybederler.

Nietzsche, bu noktadan hareketle, burjuva medeniyetinin metafizik-sonrası bir çağa doğru geçişini önceden sezer. Tanrı, Özgürlük, Ulusallık ve Aile gibi mutlak değerler, toplumsal istikrarın muhteşem garantileridir; ama kârınızın önünde engel de olabilirler. Söz konusu olan para ile metafizik arasında bir seçim yapmaksa, ikincisine elveda denecektir. Sistemin, kendini meşrulaştırmanın yeni yollarını bulmaya ihtiyacı vardır ve kendi post-Nietzscheci evresinde şaşırtıcı bir kökten çözümle çıkagelmıştır: Kendini meşrulaştırmaya hiç uğraşma. Ya da en azından nihai bir meşruiyet arama. Meşruiyet, sorunun parçasıdır, çözümünü değil. Her halükârda anlamsız bir döngüsellik üretir; çünkü yaptığınız şeyler için öne sürdüğünüz mazeretler de, kaçınılmaz olarak, savunmaya çalıştığınız yaşam tarzından süzülen dilin çerçevesi içerisinde ifade edilmek zorundadır. Kendini-gerekçelendirmeyle ilgili Protestan saplantı, bizi hasta yapan şeydir. Neticede, kendimizi kime gerekçelendireceğiz ki?

Temellere inanmakla fundamentalist olmak arasında bir fark vardır. Bir fundamentalist olmadan da, insan kültürünün temelleri olduğuna inanabilirsiniz. Aslına bakılırsa, fundamentalizmin ne olduğu sorusu, onun Ortadoğu’da olduğu kadar Montana’da da geliştiği düşünüldüğünde, gündeme getirmeye değer bir sorudur.

Bir anlamda, herkes fundamentalisttir; zira hepimizin hayatlarında temel nitelikte bazı teslim oluşlara yer vardır. Bu teslim oluşların, çok derinlikli ya da hararetli ya da özellikle önemli olması bile gerekmez, sadece yaşamınızın biçimine ilişkin temel bir nitelik arz etmesi gerekir. Kendinizi onlar için ölümüne savaşmaya hazır hissetmeniz gerekmez; ancak yanlış olanları bir yana, sıradan bir teslim oluş için de ölümüne savaşmanız her zaman mümkündür. Hiçbir şeyin hiçbir şeye değmeyeceğine inanmak da, reenkarnasyona ya da dünya çapında bir Yahudi komplosuna inanmak kadar te-

mel bir teslim oluş biçimidir. Mesela, hayatımın geri kalanını Mullingar'da yaşayarak geçirmek istemediğime kani olmam gibi bazı inançlarım, onlara dair düşüncelerimin değişebileceğini tahayyül edebilmem anlamında, oldukça geçicidirler. Beni, Mullingar'ın, toplam yaşam kalitesi açısından, Vancouver'dan açık farkla daha iyi olduğuna ikna etmek, çok büyük uğraşlar gerektirmeyebilir.

Ama sahip olduğum bazı başka inançlar vardır –mesela, Henry Kissinger'ın gezegendeki en takdire şayan adam olmadığı görüşüm– ve bunlar kişiliğime öyle derinlemesine işlemişlerdir ki, onları savunmazsam kendimi tümüyle farklı bir kişi gibi hissederim. Mesele, Kissinger'ın benim sandığım kadar iğrenç biri olmadığını kanıtlayabilecek olası kanıtlara, kendimi dogmatik biçimde kapatmış olmam değildir; bundan ziyade, öylesi kanıtları kabul etmemin, benim kimliğimde, onu tamamen terk etmiş hissi uyandıracak kadar zorlayıcı bir yenilenme gerektiriyor olmasıdır. Ama eğer Kissinger, aslında sadece bir yanlış anlaşılmaya kurban gitmiş olan, utangaç, yumuşak kalpli, sevimli bir yaşlı oyuncak ayıysa, muhtemelen göğüslemeye hazır olmam gereken de bu yenilenmedir.

Aslında, ancak bu tür temel düzeyde teslim oluşlara sahip olduğumuz içindir ki, bir kimliğe sahip olmaktan bahsedebiliyoruz. Neticede, ne kadar uğraşsak da terk edemeyeceğimiz teslim oluşlarımız vardır ve bu sadakatler, ister övgüye değer ister iğrenç olsunlar, bizim kim olduğumuz üzerinde belirleyicidirler. En derinlere kadar işleyen teslim oluşlar söz konusu olduğunda, onları ancak sınırlı bir anlamda seçebileceğimizi söyleyebiliriz; burası, iradeciliğin açmaza düştüğü yerdir. Saçınızı ortadan ayırmaktan vazgeçmeye karar verebileceğiniz gibi, bir an durup, bir Taoist ya da bir Troçkist olmaktan vazgeçmeye karar veremezsiniz. Olduğunuz kişi olmak, yapılmasını önemli veya değerli bulduğunuz şeylere doğru yönelmiş olmaktır. Bütün bunlar elbette değişebilir; ama değişim yeteri kadar derinlere giderse, ortaya çıkacak olan şey, yine kendine göre bazı önceliklere sahip yeni bir kimlik olacaktır. Hiçbir şeyin bir diğerinden daha

önemli olmadığına samimiyetle inanan herhangi biri, aynı çizgiyi sırf modaya uygun biçimde “anti-hiyerarşik” görüldüğü için savunanlardan farklı olarak, bizim kişi olarak tanımladığımız kavrama karşılık gelmez. Ve böyle iddiaları olan tiplerin, buna gerçekten inanmadığını anlamamız için onları eylem halinde beş dakika gözlemlemeniz yeterli olacaktır.

O halde, fundamentalizm belirli temel inançlara sahip olmakla ilgili bir mesele değildir. Ama o inançlara sahip oluş biçiminizle ilgili de değildir. Burada söz konusu olan, yalnızca bir üslup sorunu değildir. Onları büyük bir çekingenlik ve kendini-alçaltıyla ifade ediyor olmanız ve derin bir tevazu içerisinde her birkaç dakikada bir neredeyse kesinlikle inatçı olduğunuzu itiraf etmeniz, fundemantalist inançlar taşımayı bıraktığınız anlamına gelmez. Solcu tarihçi A. J. P. Taylor, bir bilimsel araştırma bursu için Magdalen College, Oxford’da girdiği mülakatta, kendisine soğuk bir tavırla yöneltilen, herhangi bir aşırı siyasi görüşü savunup savunmadığı yolundaki soruya, bu tür görüşleri olduğunu ama onları ılımlı bir şekilde savunduğunu söyleyerek cevap vermişti.

Buna karşıt olarak, oldukça ılımlı siyasi görüşleri olan ama bunları aşırı bir şekilde savunanlar da vardır; örneğin, ırkçılık ya da cinsiyetçilik gibi belirli siyasal konularda avazı çıktığı kadar bağırان ama başka konularda kusursuz biçimde orta yolcu görüşleri savunan tipler. Taylor, belki de lafı onun inandığını sandıkları şeylere gerçekten inanmadığına getiriyordu ya da inandığı şeylere gerçekten inandığını ama bunu yaparken, kendisi gibi inanmayanların ellerini kollarını bağlamak ve ağızlarını tıkmak, sonra da karşılına geçip görüşleri hakkında onlara ahkam kesmek şeklinde bir tavır içine girmediğini anlatmaya çalışıyordu. Belki de bu onun temel inançlarından biriydi.

Entelektüel otoriteryanizmin zıttı, şüphecilik, kayıtsızlık ya da hakikatin her zaman ortada bir yerde yattığı kanaati değildir. Sizin de, kendi temel ilkelerinize, en az benim benimkileresarıldığım kadar, hararetle sarılabileceğinizi gö-

nüllülükle kabul etmeye hazır olmaktır. Aslına bakılırsa, ancak bunu kabul ederek, sizin o Neanderthal önyargılarınıza en büyük zararı verebilirim. Hoşgörü ile tarafgirlik bağdaşmaz değildir. İlki her zaman mırıldanırken, ikincisi hep bağırır, diye bir şey de yoktur. Hoşgörünün zıttı, tutkulu kanaat değildir. Aslında, hoşgörülü olanların tutkuyla sarıldıkları düşüncelerden biri, ötekilerin de kendi görüşlerinde, çoğu zaman onların kendi görüşlerinde olduğu kadar hakları olduğu inancıdır. Buradan onların kendi görüşlerini isteksizce savunduğu sonucu çıkmaz.

Burada “çoğu zaman” diyoruz; çünkü tabii ki herkesin her istediğini savunmakta özgür olduğunu ileri sürmüyoruz. Neredeyse hiç kimse sınırsız ifade özgürlüğüne inanmaz. Kamu önünde başkalarını, ellerinde en ufak bir kanıt olmadan savaş suçlusu olmakla itham eden insanlar, adilane olmak şartıyla pekala yargılanmalıdırlar. Zaten fundamentalistlerle onları eleştirenler arasındaki farklılık sansürle ilgili değildir; zira sansürü desteklemeyen çok az insan bulunabilir. Fundamentalizm, salt dar görüşlülük değildir, dar görüşlü olup da fundamentalist olmayan bir yığın insan vardır. Fundamentalistler de, anti-fundamentalistler de, mesela, beş yaşındaki çocukların pornografik filmlerde teşhir edilmesini mide bulandırıcı bulurlarken, anti-fundamentalistler ırkçı görüşlerin kamu önünde ifade edilmesinin yasaklanması gerektiğine inanırlar. O halde, fundamentalizmin tam olarak neye denk düştüğü sorusunu cevaplama-ya başlangıçta olduğumuzdan daha yakın gözüküyoruz. Bu, bir temel nitelikteki görüşleri savunma, sansürcülük ya da hatta dogmatizm meselesi bile değildir. Mutlaka görüşlerinizi başkalarına dayatıyor olmanız da gerekmez. Yehova Şahitleri, fundamentalisttir; ama genellikle ön kapıdan içeri sessizce bir adım atmak varken evinize silahla dalma-ya kalkmazlar.

Yehova Şahitleri fundamentalisttir; çünkü İncil'deki her bir sözcüğün gerçek anlamda harfi harfine doğru olduğuna inanırlar ve bu, kesinlikle, fundamentalizmin gerçekten dişe dokunur tek tanımıdır. Fundamentalizm, metinsel bir olay-

dır.* Yazıya katı biçimde sadık kalmak anlamına gelir. Yazılmamış, doğaçlama ya da belirlenmemiş olana duyulan bir korku, aşırılık ve anlam belirsizliğinden dehşetle sakınma refleksidir. Fundamentalizmin gerek İslam, gerek Hristiyanlık versiyonu putperestliği kınar ama her ikisi de kutsal bir metini putlaştırır. Oysa, mesela bir tek El Kaide sözcüğü, hukuk, söz, temel ya da ilke anlamlarının hepsine birden gelebilir.

Kutsal Metni, hayatın kendisinden daha önemli gören inanç, meyvelerini şiddet biçiminde verebilir. İncil de, Kuran da, binaları dümdüz edebilir. İncil'deki "yazı öldürür" ifadesi, çağdaş dünyada trajik biçimde tescil edilmiştir. 11 Mart 2002'de Mekke'deki Kız Ortaokulu No.31'de bir yangın patlak verdiğinde, dini polis kaçmaya çalışan kızlardan bazılarını üzerlerinde çarşaf ve türbanları olmadığı gerekçeyle okula geri girmeye zorlamıştı. On dört kız öldü ve düzinelercesi feci şekilde yaralandı. Dünyanın başka bir yerinde, hamileliklere son veren Amerikalı doktorlar, kendi ailelerinin gözleri önünde, ailenin ve yaşamın kutsiyetine inanan ama Irak ya da Kuzey Kore'yi nükleer silahlarla yerle bir etmeye de çok hevesli olan tipler tarafından vurularak öldürülüyorlar.

Fundamentalistler, "kutsal metin" ifadesini kendi içinde çelişkili görmezler; hiçbir metin kutsal olamaz çünkü her yazı parçası bir anlam çokluğu tarafından kirletilir. Yazı, herkesin, her yerde kullanabileceği bir anlamın orta yerde bırakılmasıdır. Yazıya dökülmüş anlam, hijyenik değildir. Uçkuru düşüktür, kendini önüne gelen herkese vermeye hazırdır. Fundamentalistlerin gözünde dil fazla doğurgan bir şeydir, sürekli yumurtlar ve doğurur, bir kerede tek bir şeyi söylemekten acizdir. Dilde, en iyi ihtimalle, bir miktar açıklık elde edilebilir; fakat buna en büyük tehdit yine dilin ken-

* Fundamentalizm, sadece metinsel bir mesele değildir. Geleneksel öğreti ve inançlara karşı katı bir bağlılık, bir dinin değişmez temel inançları olarak alınan fikirlerle bir teslim oluş gibi şeyleri de içerir. Ama özünde yorumun harfi harfine yapılması zihniyeti yatar.

disidir. Eğer açıklık yoksa, yani hiçbir anlam mecaz ve belirsizlikten azade değilse, ayaklarımızı basacağımız bir yer bulabilmemiz için fazla süratli ve kaygan olan bir dünyada, hayatlarımız için yeterince sağlam bir zemini nasıl oluştura-
cağız?

Bu küçümsenecek bir endişe değildir. İnsanlardan, kendilerini bir gecede yeniden yaratmalarının istendiği, emeklilik tazminatlarının şirketlerin doymak bilmez açgözlülükleri ve türlü hileleriyle aniden pervasızca siliniverdiği ya da tüm yaşam tarzlarının rasgele hurdaya çıkarıldığı bir dünyada, bir tür sağlam zemin aramakta bir beis ya da cahilce bir şey yoktur. Ayaklarınızın yere bir türlü sağlam basmadığını hissetmek hoş değildir. Çoğu insan, kişisel yaşamında bir güvenlik noktası ister, aynı şeyi toplumsal yaşamınızda neden talep etmeyesiniz ki? Bunu yapmak için mutlaka fundamentalist olmak gerekmez.

Fundamentalizm, bu arzunun hastalıklı bir versiyonudur sadece. Varoluşumuz için nevrotik bir sağlam temeller arayışıdır; insan yaşamının, ayakların yere basmamasıyla değil, pürüzlülükle ilgili bir mesele olduğunu kabul etmekteki bir acz durumudur. Pürüzlülük, fundamentalist bir bakış açısından, felaket derecesinde bir açıklık ve kesinlik yoksunluğu olarak görülebilir; bu, Everest'i son milimetresine kadar ölçmemiş olmanın, bizi onun ne kadar yüksek olduğu hakkında tümüyle cahil kıldığını ileri sürmeye benzer. Bir anlamda et pürüzlü bir şey, seks de pürüzlü bir alışveriş olduğuna göre, fundamentalizmin beden ve cinsellikte bastırılması gereken tehlikelerden başka hiçbir şey görmemesi sürpriz olmalıdır.

İncil fundamentalizminden basit bir örnek, onun saçmalığının altını çizmek için yeterli olacaktır. Yeni Ahit'in Luka olarak bilinen yazarı, İsa'nın muhtemelen Galilee'de doğmuş olduğunun farkındadır; ancak Mesih'in, Davud'un memleketi Judea'dan çıkacağı kehanetini doğrulamak için onun Judea'da doğduğunu öne sürmesi gerekmektedir. Her halükârda, İsa Mesih olacaksa, Galilee gibi itibarsız bir taşra kasabasında doğmuş olamaz. Böylesi, bir arşidükün Indi-

ana, Gary'de doğmuş olması gibi bir şey olurdu. Dolayısıyla, Luka büyük bir soğukkanlılıkla, hiçbir tarihsel kanıtı başvurmada Roma İmparatorluğu'nda nüfus kayıtlarını yaptırmak için herkesi doğdukları yerlere geri dönmeye çağırana bir Roma nüfus kanunu icat eder. Böylece, İsa'nın Davud'un soyundan gelen babası Yusuf, hamile karısı Merem'le birlikte Bethlehem'e, Davud'un şehrine gider ve İsa adına yaraşır bir şekilde orada doğar. Bu inandırıcılıktan yoksun anlatıyla birlikte, Luka kendisi için doğru olan soykütüğünü elde etmiş olur.

Bütün Roma İmparatorluğu'nun nüfusunu kütüğe kaydetmek için, herkesi doğdukları yerlere göndermekten daha gülünç bir yol tasavvur etmek oldukça güçtür. Neden herkes olduğu yerde kaydedilmesin ki? Böylesi budalaca bir sayım sisteminin sonucu, toptan kaos olurdu. Roma İmparatorluğu'nun tüm hizmet şebekesi bir ucundan diğerine kadar kilitlenirdi. Bunu göz ardı etsek bile, birinci yüzyılda böyle devasa ölçülerde bir toplu göç hareketi olmuş olsaydı, bunu neredeyse kesinlikle, hem de Luka'nın gospelinden çok daha güvenilir kaynaklardan duymuş olurduk.

Fundamentalist, toplumsal hayatın pürüzlü zemininde sürüklenir; mutlak kesinliğin, üzerinde düşünebileceğiniz ama yürüyemeyeceğiniz buz gibi yüzeyini nostaljiyle özler. Muhafazakarın çok daha patolojik bir versiyonudur; çünkü muhafazakar da, sugeçirmez kurallar ve kesin sınırlar olmaması durumunda kaos çıkabileceğinden kuşku duyar. Ve kurallara uygulanabilecek kurallar olmadığı için de, kaos her zaman yanı başınızdadır. Muhafazakarlar, sel bendi argümanı diyebileceğimiz şeyi çok severler: Bir kere bile bir kişinin, uzun bir hapis cezası almadan, arabasının camından dışarı kusmasına izin verirseniz, siz ne olduğunu bile anlamadan, sürücüler araçlarından önlerine gelen her yere kusmaya başlarlar ve yollar kustumaktan geçilmez olur. Kesinlik düzeyinde açık yasalar, kavramlar tüketilene kadar ayrıntılandırılmış tanımlar ve kendini-kanıtlayan ilkeler, bizimle medeniyetin çöküşü arasında duran tek engeldir. Hakikat ise bunun tam tersidir: Fundamentalizmin paranoid ilkeleri-

nin medeniyetin sonunu getirme ihtimali, kinizm ya da agnostisizmden çok daha yüksektir. Yokluktan bu kadar korkan ve nefret edenlerin, öteki insanların kollarını bacaklarını uçurmaya bu kadar hevesli olmaları çok ironiktir.

Muhafazakarın ya da fundamentalistin asıl sorunu, “kanun” ya da “kural” dediğiniz anda, belirli bir kaosun çıkmasını önlememiş, hatta aksine tahrik etmiş olmanızdır. Bir kuralı uygulamak, basit bir trafik işareti uymaktan çok, Tac Mahal binasının yapı bilgisini Lego kullanarak çözmek gibi yaratıcı, açık uçlu bir olaydır. Wittgenstein’in dikkati çektiği gibi, teniste topun ne kadar yükseğe fırlatılacağı ya da ona hangi sertlikte vurulacağı hakkında hiçbir kural yoktur ama bunlara karşın, tenis kuralları tarafından yönetilen bir oyundur. Kanuna gelince, onun kaypaklığını hiçbir şey, daha önce de değindiğimiz, *Venedik Taciri*’ndeki Portia’nın yasalci safsatalarından daha iyi sergileyemez. Portia, mahkemede Shylock’un imzaladığı senedin, Antonio’nun bedeninden bir poundluk eti ipotek altına aldığına ama etin yanında kanını da almak konusunda hiçbir şey söylemediğine işaret ederek, Antonio’yu içine düştüğü güç yasal durumdan çıkarır.*

Ne var ki, gerçekte hiçbir mahkeme böyle aptalca bir argümanı kabul etmez. Hiçbir yazı parçası, içinden çıkarılması olası bütün anlamları tek tek sıralayamaz. Aynı şekilde, Shylock’un senedinin bir bıçağın kullanımına ya da bıçaklama anında Shylock’un saçının alımlı bir at kuyruğu şeklinde arkadan bağlı olup olmaması gerektiğine dair hiçbir gönderme yapmadığını da öne sürebilirsiniz. Portia’nın senedi okuyuşu hatalıdır çünkü fazla sadıktır: Fundamentalist bir

* *Venedik Taciri*’nde, Antonio, Shylock’tan aldığı borca karşılık bedenini teminat gösterir. İmzalanan senede göre, belirtilen güne kadar borç geri ödenmediği takdirde, Shylock borcun karşılığı olarak Antonio’nun bedeninin kalbine yakın bir bölgesinden bir poundluk et koparma hakkına sahip olacaktır. Mahkemeye bakması için gönderilen genç hukuk doktoru Portia, senedin fundamentalist bir okumasını yaparak, orada yalnızca etten bahsedildiğini, kan dökülmesine dair hiçbir ibare olmadığını öne sürer. Bunun yanı sıra, *Venedik kanuna* göre bir yabancıнын bir damla Hristiyan kanı akıtması durumunda tüm malvarlığına el konulacağı için de, Yahudi Shylock haklı olduğu davada ironik biçimde borçlu çıkarılır. (Ç.N.)

okumadır, yazılı metne saplantılı biçimde yapışır ve gerçek anlamını pervasızca çarpıtır. Kesin olmak için yorumun yaratıcı olması gerekir. Hayatın ve dilin nasıl işlediğine dair söze dökülmeyen bir ön anlayışı, asla tam olarak formüle edilemeyecek türden bir pratik bilgiyi içermesi gerekir; bu da Portia'nın yapmayı reddettiği şeyin ta kendisidir. Mümkün olduğunca açık olmak istersek, belirli bir pürüzlülük kaçınılmaz hale gelir.

Fundamentalistler, dünya için güçlü bir temel isterler ve onlar özelinde bu genellikle kutsal bir metin olur. Bir metnin bu amaç için olası en kötü malzeme olduğunu gördük. Esnek olmayan bir metin düşüncesi, esnek olmayan bir yay düşüncesi kadar abestir. Bu bağlamda, fundamentalizmi, Kabala olarak bilinen, kutsal metinleri arsızca istediği yöne çekmekte mahsur görmeyen, onları özlerine aykırı biçimlerde okuyan, onlara kriptogram muamelesi yapan ve onlardan en ezoterik anlamları çıkartan, heterodoks Yahudi yorum geleneğiyle karşılaştırabiliriz. Bazı Kabalistlere göre, kutsal yazılarda eksik bölümler vardır; öyle ki, bunlar yerlerine konulduğunda, bu yazılar çok daha farklı okunacaklardır. Bazı başkalarına göre, kutsal yazıların sözcükleri arasındaki boşluklar, işte bu eksik yazılara denk gelir; Tanrı bir gün bunları nasıl yorumlamamız gerektiğini bize öğretecektir.

Fundamentaliste göreyse, eksik yazı diye bir şey yoktur. Fundamentalist, hayatı ölümle desteklemek, yaşayanların sırtlarını ölü yazılara yaslamak ister. İncil'in veya Kuran'ın yazıları bir kere karıştığı zaman, temeller sarsılmaya başlar. Matta'nın gospeli, bir dikkatsizlik anında, İsa'yı Kudüs'e doğru aynı anda bir tayın ve bir sıpanın sırtında giderken resmeder; bu durumda Tanrı'nın Oğlu'nun ikisinin üstüne birer bacağı atmış olması gerekir. Yazı, eğer ki hayata ölümün kesinliğini ve nihailiğini bahşedecekse, katı bir şekilde mumyalanmak zorundadır. Anlam, su sızdırmaz ve kaçak yapmaz olmalıdır. İngilizce "bank" sözcüğünün birden fazla anlamı olduğunu bir kere kabul etmeye görün, siz ne olduğunun bile farkına varmadan, "proleptic"ten (önsezili)

“staphylococcus”e (bir tür bakteri) kadar birçok farklı anlama gelebilir.

Ancak burada bir paradoks vardır. Fundamentalizm bir tür nekrofilidir, bir metnin ölü sözlerine aşıktır. Sözcüklere, sanki pirinç bir şamdan kadar ağır ve bükülmez şeylermiş gibi yaklaşır. Böyle yapar çünkü bazı anlamları ebediyete kadar dondurmak ister; ne var ki, anlamın kendisi maddi değildir. O halde, fundamentalist için ideal durum, yazılı dil olmadan anlamlara sahip olabilmektir; zira yazı fani, bedensel ve kolaylıkla kirletilebilen bir şeydir. Böylesi kutsallık yüklenmiş hakikatler için fazla bayağı bir araç olarak kalır. Fundamentalizmin, bütün değerini cisimleştirdiği ölümsüz hakikate borçlu olan sözcüğün maddi bedenini küçümsemesi ile insan hayatına karşı duyarsız yaklaşımı arasında bir bağlantı vardır. Bir düşüncenin arılığını korumak için yapılmışların tümünü yok etmeye hazırdır. Ve bu, kesinlikle bir delilik biçimidir. Arılığa duyulan arzu, yokluk için duyulan bir arzudur. Şimdi bu konuya dönebiliriz.

ÖLÜM, KÖTÜLÜK VE YOKLUK

Fundamentalistler, esasen fetişisttirler. Sigmund Freud'a göre, fetiş uğursuz bir boşluğu tıkamak için kullandığınız her şeydir ve fundamentalistlerin, doldurmak için çabaladığı umut kırıcı boşluk, insan varoluşunun muğlak, pürüzlü, açık uçlu doğasıdır. Ve onu tıkamak için kullandıkları şey, dogmadır.

Bu Sisyphusça bir iştir; çünkü bizi biz yapan şeydir yokluk. "Biz İrlandalılar" der İrlandalı filozof George Berkeley, "bir şeyi ve hiçbir şeyi, birbirine yakın komşular olarak düşünmeye meyilliyizdir." İnsan bilinci, kendi içinde bir şey değildir, ancak bakmakta ya da düşünmekte olduğu şey üzerinden tanımlanabilir. Kendi içinde, tümüyle boştur. Belki de Britanyalı filozofların en büyüğü olan David Hume, zihnine baktığında, başka bir şeylerin algısı ya da duyusu dışındadır, arı biçimde kendisi olan hiçbir şey bulamadığını itiraf etmişti. Dahası, tarihsel hayvanlar olduğumuz için her zaman bir olma süreci içerisindeyiz, sürekli olarak kendimizin ileri-

sine odaklı bir hareket halindeyiz. Hayatımız, bir mevcut anlar dizisinden ziyade bir proje olduğu için bir sivrisineğin ya da bir küreğin istikrarlı kimliğine asla ulaşamayız.

Günü yaşamak için hiçbir şeyi kafana takma, yağmur yağarken küpünü doldur, yarın hiç olmayacakmış gibi yaşa, gül goncaları topla ve ye iç, keyfine bak türünden sözler, bu kimlikleri acemice taklit etme çabasından öteye geçemez. Hayatlarımızı günlük kayıtlardan anlatılara çeviren şey, şimdide yaşayamayacağımız, şimdinin bizim için hep bitmemiş bir projenin parçası olduğu gerçeğidir. Havuz balığı gibi yaşamakta özellikle değerli olan bir şey yoktur. Tarihsel olmayan biçimde yaşamayı seçemeyiz; taahhüt, en az ölüm kadar bizim kaderimizdir.

Geleceklerin bile alınıp satıldığı bir toplumda, bir zambak gibi yaşamamanın tam olarak nasıl bir şey olduğunu bilmek çok zor olsa da, bahçedeki zambakların pekala taklit edilmeye değer olabileceği doğrudur. Bir zambak gibi noktasal bir boyutta yaşayabiliyor olsaydık, varoluşumuz şüphesiz olduğundan çok daha az çalkantılı olurdu. Ama Şair Edward Thomas'ın deyişiyle, şimdiki anı köküne kadar kavramak, bir tür sonsuzluk deneyimlemek olurdu. Wittgenstein'in görmüş olduğu gibi, eğer bir yerlerde sonsuzluk diye bir şey varsa, burada ve şimdi olmalıdır. Ve sonsuzluk bize göre değildir. İnsanlar söz konusu olduğunda, her zaman olduğundan daha fazla varlık vardır. Bizler, bir "şimdi"den çok, bir "henüz-olmayan"ız. Hayatımız, varoluşumuzu dibine kadar oyan türden bir arzu hayatıdır. Eğer özgürlük özümüze içkin bir şeyse, o zaman kendimizin ayrıntılı tanımlarından kaçmaya mahkumuz. Ve üstüne üstlük, yer ile gökyüzü, hayvan olan ile melek olan arasında sıkışıp kalmış, kendiyle-çelişen yaratıklersak eğer, tanımlanmaya ve temsil edilmeye daha da dirençliyiz demektir.

İnsanlar, destedeki jokerdir; manzaranın ortasındaki karanlık lekedir; dünyanın medarı iftihar, şakası ve muamma-sıdır. Pascal'a göre, insanlık bir hilkat garibesidir, "tüm anlayış yetisini aşan bir ucubedir." Bizler, şaşırtıcı, kaotik ve paradoksal varlıklarız: "Zavallı yer solucanı, hakikat depo-

su ... evrenin ihtişamı ve süprüntüsü!”* İnsan, diye sonuca bağlar Pascal, “İnsan’a aşkındır”. Doğamızı ihlal etmek ya da aşmak, bize doğal olarak gelen bir özelliktir. Hegel’in gözünde arı varlık, tamamıyla belirsizdir ve dolayısıyla hiçlikten ayırt edilemez. Schopenhauer’e göre benlik, “dipsiz bir kuyu”dur. Anarşist Marx Stirner’e göre insanlık, bir tür “yaratıcı hiçbir şey”dir. Martin Heidegger’e göre otantik olarak yaşamak, kendi hiçliğimizle barışmak, varoluşumuzun olumsal, zeminsiz ve seçilmemiş olduğu gerçeğini kabul etmektir. Sigmund Freud’a göre bilinçdışının olumsuzluğu, her sözcüğe ve edime sızar.

İdeoloji, bizi gerekli hissettirmek için vardır; felsefe, bize var olmadığımızı hatırlatmak için yedekte durur. Dünyayı olduğu gibi görmek, onu olumsallığı ışığında görmektir. Ve bu da, onu kendi potansiyel yokluğunun gölgesinde görmek anlamına gelir. “Varolan ne varsa” diye yazar Theodor Adorno, “olanaklı yokluğu üzerinden deneyimlenir. Tek başına bu, onu sahip olunan bir şey kılar ...”** Bir şeyi gerçekte olduğu gibi görmek, onun varoluşunun kutlu tesadüfüne alkış tutmaktır. Temellerin olmadığı bir çağda varolan modernist sanat yapıtı, otantik olabilmek için, kendisinin pekala hiç var olmamış da olabileceği hakikatini bir şekilde dışa vurmalıdır. Kendisini geçici bir olgu olarak görmesi, hakikate en çok yaklaşabileceği noktadır. Ironinin bu kadar gözde bir modernist figür olmasının nedenlerinden biri de budur.

İnsanlar da ironik yaşamak durumundadırlar. Varoluşumuzun temelsizliğini kabul etmek, başka şeylerle birlikte, ölümün gölgesinde yaşamak anlamına gelir. Ne kadar gereksiz varlıklar olduğumuzu, hiçbir şey ölümlülüğümüzden daha çarpıcı biçimde göstermez. Ölümü kabul etmek, daha bereketli yaşamak olur. Hayatlarımızın geçici olduğunu kabul ederek, onlar üzerindeki nevrotik hakimiyetimizi gevşetebilir ve böylece onlardan daha fazla lezzet alabiliriz. Bu anlamda, ölümle barışmak, ona karşı hastalıklı bir istek

* Blaise Pascal, *Pensées*, Londra, 1995, s. 34.

** Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londra, 1974, s. 79.

duymanın tam tersidir. Dahası, ölümü gerçekten aklımızda tutabilirsek, olduğumuzdan çok daha erdemli davranacağımız neredeyse kesindir. Sürekli olarak ölüm anında yaşasaydık eğer, düşmanlarımızı affetmemiz, ilişkilerimizi onarmamız, Bayswater'ın tümünü satın almak ve içindeki kiracıları tahliye etmek için yürüttüğümüz son kampanyadan bu kadar baş ağrısına değmez diyerek vazgeçmemiz, tahminen çok daha kolay olurdu. Bu tür şeyleri yapmaktan bizi alıko-yan, kısmen, sonsuza kadar yaşayacağımız yanılsamasıdır. Ölümsüzlük ve ahlaksızlık arasında çok yakın bir ittifak vardır.

Ölüm bize hem yabancı, hem de çok yakındır; ne tümüyle dışımızda, ne de mutlak olarak bize aittir. Bu bağlamda, kişinin ölümle ilişkisi, kişinin, kendisine hem tanıdık hem yabancı gelen öteki insanlarla ilişkisine benzer. Ölüm tam olarak bir dost olmayabilir ama tümüyle düşman da değildir. Bir dost gibi, beni kendim hakkında aydınlatabilir ancak bir düşman gibi, bana duymak dahi istemeyeceğim şeyler de yapar. Yaratılmışlığı ve sonluluğumu, varoluşumun kırılgan, gelip geçici doğasını, kendi aczimi ve ötekilerin zayıflığını bana hatırlatır. Bunlardan ders alarak, olguları değerlere dönüştürebiliriz. Hayatlarımızın içine bu şekilde işleyen bir ölüm, korkutucu, salt bizi yok etmeye yönelik meşum bir güç olmaktan bir nebze çıkabilir. Aslında ölüm, gerçekten de bizi yok etmek için vardır; ama süreç içerisinde nasıl yaşamamız gerektiğine dair bize ipuçları verebilir. Ve bu dostça bir davranış türüdür.

Ama tek mesele, ölümün bize dostça tavsiyelerde bulunabilmesi değildir. Dostlar, bizi ölümden kurtarabilirler ya da en azından onun dehşetini etkisiz hale getirebilirler. Ölümün bizden talep ettiği mutlak kendini-bırakmak ancak yaşarken onun için hazırlık yapmışsak katlanılabilir bir şeydir. Dostluğun içindeki kendini-vermek unsuru, bir tür *petit mort* (küçük ölüm), özünde ölmekle aynı yapıdaki bir eylemdir. Bu, şüphesiz St. Paul'un "her an ölüyoruz" özdeyişinin kastettiği şeydir. Bu anlamda, ölüm toplumsal varoluşun kendi içsel yapılarından biridir. Antik dünya, kendi toplumsal düzenini

bir arada tutan harcın fedakarlık olduğuna inanıyordu ve bu kesinlikle doğrudur. Sadece bu fedakarlığı, bir karşılıklı kendini-verme yapısı içinde değil, tanrılar için içkilerini dökmek ve keçilerini kesmek şeklinde algılıyorlardı. Toplumsal kurumlar, kendini-verme eylemini karşılıklı ve yaygın kılacak şekilde düzenlendikleri zaman, bazı insanların ötekilerin bekası için kendi mutluluklarından vazgeçmeleri anlamındaki nefret verici fedakarlık daha az gerekli olacaktır.

Ölümden sakınan bir toplumun, yabancıların tacizine uğraması da yüksek bir olasılıktır. Ölüm kadar yabancılar da hayatlarımızın sınırlarını belirler, onları hazmedilmesi güç şekillerde görelileştirir. Ama bir anlamda, tüm ötekiler yabancıdır. Benim kimliğim, ötekilerin beni himayesinde yatar ve bu, onlar beni kendi çıkar ve arzularının kalın süzgecinden geçirerek algıladıkları için, asla güvenli bir himaye olamaz. Ötekiler üzerinden yansıttığım benlik, her zaman değerinden kaybetmiş olarak bana geri döner. Onların kendi arzuları -bana duydukları arzu değil- tarafından yıpratılır. Ama yine de, kim olduğumu ve nasıl hissettiğimi, ancak bir dile ait olarak, ki o da asla benim kişisel mülküm değildir, bilebilecek oluşum değişmez. Benim kendiliğimin muhafızları, ötekilerdir. Filozof Maurice Marleau-Ponty'nin söylediği gibi, "Ben, kendimi ötekilerden ödünç alırım."* Herhangi bir anlamının olması ancak onlarla paylaştığım konuşmanın içinde olanaklıdır.

Bu anlam, ne benim ne de onu şekillendirenlerin tümüyle sahip olabileceği bir anlamdır. Çünkü bu, salt onların benim hakkımdaki fikirleri meselesi değildir. Eğer öyle olsaydı, sadece onlara sormak yeterli olmaz mıydı? Bu, benim varoluşlolumun, onların hayatları içerisinde, ne benim ne de onların tümüyle farkında olabileceği şekillerde yer etmesi meselesidir. En önemsiz eylemlerimin ya da salt dünyadaki kaba mevcudiyetimin onlar üzerinde yarattığı dalgalanma etkisini izleyebilmem için, her yere koca bir araştırmacılar ordusu konuşlandırmam gerekirdi. Bu yalnızca modern bir an-

* Maurice Marleau-Ponty, *Signs*, Chicago, 1964, s. 159.

layış değildir; benliğin bir öze sahip olmadığını çünkü onun sayısız ötekinin hayatlarına sıkı sıkıya bağlı, onların seçim ve eylemlerinin bir ürünü olduğunu söyleyen büyük Budist bilge Nagarjuna'nın öğretisinin de bir parçasıdır bu. Benlik, bu anlamlar açısından tümüyle ayrıştırılamaz. Bunun yanında, hayatlarımız anlamlarını kısmen öldükten sonra alırlar: Gelecek bizleri hep yeniden yazacaktır, belki de zamanında trajedi olandan komedi çıkararak, ya da tersi. Hayatınızın anlamının, siz yaşarken sizden sürekli kaçmasının aldığı bir başka biçim de budur. Varoluşunuzla ifade ettiğiniz anlam, ölümünüzle son bulmaz.

Ölüm, bize hayatlarımızın nihai hükmü edilemez ve dolaşısıyla ötekilerin hayatlarına hükmetme çabasının nafile olduğunu gösterir. Kendime karşı bile katıysam, ötekilerden esneklik talep edemem. Ancak kendinize yanlış davranmıyorsanız, kendiniz üzerinde nihai bir hakimiyetiniz olamayacağını, kendinize bir yabancı olduğunuzu kabul ediyorsanız, kendinizle ilişkileriniz, ötekilerle kuracağınız ilişkiler için bir model oluşturabilir. Kişi, öteki insanların, kendisinin onlara davrandığı gibi, davranmalarını istemez. Ve bu, istencin ölümle barışma ideolojisinin reddi anlamına gelir.

Bu, tam da fundamentalistin yapmayı beceremediği şeydir. Olumsuzluğu kabul edemez. Onun hayatı, ölümü sezinler ama tümüyle yanlış şekillerde. Ölümün gerçekliği, onun hayatı üzerinde kurduğu baskıyı gevşetmek şöyle dursun, sonuna kadar artırır. Fundamentalist, kendi mutlakçılığını hayata yansıtma ve böylece hayatın kendisini sonsuz ve yok edilemez yapma stratejisiyle, ölümü kurnazca alt etmeye çalışır. Peki o halde fundamentalistin aşık olduğu şey hayat mıdır, yoksa ölüm mü? Yoklukla, yokluğa aşık olmadan, yaşamanın bir yolunu bulmak zorundayız; zira ona aşık olmak ölüm dürtüsünün aldatıcı marifetidir. Hiçliğin mutlak güvenliğine erişebilmemiz için bizi kendimizi mahvetmemiz yönünde kandırmaya yeltenen, ölüm dürtüsüdür. Yokluk, nihai arılıktır. Her şeyi olumsuzlamanın mutlak berraklığı, beyaz bir sayfanın kusursuzluğudur.

O halde fundamentalizm, derin bir paradoksa mahkumdur. Bir taraftan, yokluktan, maddi dünyanın her yere yayılan apaçık lüzumsuzluğundan müthiş bir korku duyar ve bu kırık dökük yapıdaki çatlakları, ilk ilkeler, sabit anlamlar ve kendini-kanıtlayan hakikatlerden oluşan bir dolgu malzemesiyle sıvamak ister. Dünyanın olumsuzluğu, doğaçlama atmosferi, ona dünyanın pekala var olmamış olmasının da mümkün olduğu gerçeğini dayanılmaz biçimde hatırlatır. Fundamentalizm, nihilizmin, kendi mutlakçılığının aynadaki imgesinden ibaret olduğunu göremediği için, nihilizmden korkar. Nihilist, neredeyse hep gözü açık bir mutlakçıdır; metafizik babanın asi Oedipal çocuğudur. Babası gibi o da, değerler mutlak değilse, hiçbir değer yoktur inancındadır. Babası haksızsa, başka hiç kimse haklı olamaz.

Fakat nihilizm ile fundamentalizm arasında daha derin bir yakınlık vardır. Fundamentalizm, yokluktan nefret etmekle birlikte, onun olasılığı tarafından cezbedilir; çünkü hiçbir şey, yanlış yorumlamaya ondan daha fazla kapalı değildir. Yokluk, kararsızlık ve belirsizliğin düşmanıdır. Hiçbir içeriği olmadığı için, onun içeriği üzerine tartışamazsınız. Ahlak yasası kadar mutlak ve açık, bir şifre kadar kesindir. Fundamentalist, dünyayı madde fazlalığından temizlemek isteyen bir çilecidir. Böyle yaparak, onu, onun mide bulandırıcı keyfiliğinden arındırabilir ve onu salt katı gerekliliğe indirgeyebilir. Çileci, maddenin korkunç doğurganlığından tiksirir ve böylece hiçliğin eline düşen bir kurban olur. Ona göre, etrafta haddinden fazla varlık vardır, en azından –İslami fundamentalistlerin bakış açısına göre– Batı’da.

Çileci, etrafında bir tüketim düşkünlüğü içerisinde mide-sini tıka basa doldurmaya çalışan maddenin iğrenç aşırılığından başka bir şey göremez. (ABD’li fundamentalistler, maddenin bu aşırı fazlalığından pek şikayetçi değildirler, hatta bazılarını yiyerek tüketmeyi severler bile.) Bu obez nesne, lanet bir ektoplazma gibi, her boşluğun uç noktasına kadar sızar ve her yarıktan içeriye akar. Onun sonsuzluğu, ölümsüzlüğün tüyler ürpertici bir parodisidir ve onun dinamizmi, yalnızca ölümcüllüğünü gizlemeye yarar. Ölüm biz-

leri salt anlamsız nesnelere indirger; bu da metanın önceden sahnelediği bir durumdur aslında. Tüm göz alıcı erotizmine karşın, meta ölümün alegorisinden başka bir şey değildir.

Eğer, tüm bu sürekli üreyen nesne olumsalsa, varoluşu için hiçbir neden yoksa, o zaman, sizi onun içinde büyük bir delik açmaktan alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Bu, İngiliz edebiyatındaki ilk intihar bombacısının, Joseph Conrad'ın *The Secret Agent* adlı romanındaki çıldırmış anarşist profesörün projesidir. Profesörün yok etmeyi kafasına taktığı şey, amaçsız maddenin iğrençliğidir. Maddenin ilk, felaket getiren ortaya çıkışı, belki de Adem'in (Günaha) Düşüş'üdür. Belki de Düşüş ve Yaradılış örtüşüyordur; öyle ki, ancak varolan her şeyin şiddetle ortadan kaybolması bizi kurtaracaktır. Profesör, amacı kendinde olan yok oluşa aşık, yok edici bir melektir. Onun getireceği yıkım, aynı derecede kendinde bir amaç olan Yaradılış'ın aynadaki imgesidir.

Ölüm dürtüsü, amaçlı bir anlatı değil, tüm anlatıların iflasıdır. Yalnızca yok etmenin verdiği iğrenç zevk için yok eder. Kusursuz terörist bir tür Dadaisttir; şu ya da bu anlamlı parçaya değil, anlamın kendisine saldırır. Toplumun hazmedemediği şeyin saçmalıklar, yani konuşmayı anlaşılmaz hale getirerek anlamı öldürecek kadar aşırı amaçsız olaylar olduğuna inanır. Ya da bunlar, anlamları ancak yaptığımız her şeyin akıl almaz bir dönüşümünün –kendisi ölümün bir imgesi olabilecek kadar mutlak bir dönüşüm– ardından anlaşılacak eylemlerdir.

Yoklukla kurulan bu eşzamanlı aşk ve nefret ilişkisini Nazizm'in anlatısında gözlemlemek mümkündür. Naziler, bir yandan ölüm ve yokluğa aşıklardı; bir yıkım ve yok oluş tutkusunun esiriydiler. Yahudileri, hiçbir zorlayıcı askeri ya da siyasal amaç için değil, sırf keyif için yok ettiler. Diğer yandan, onları öldürdüler çünkü korktukları ve nefret ettikleri dehşetli bir yokluğu cisimleştiriyormuş gibi görünüyorlardı. Ondan korkuyorlardı çünkü onlara kendi içlerindeki korkunç bir yokluğu gösteriyordu. Nazizm, şişirilmiş retorik ve abartılı idealizmle tıka basa dolu olduğu kadar, mide bulandıracak kadar boştur da.

Bu ikilik, bize kötülüğün iki yüzü diyebileceğimiz şeyi gösteriyordu. “Şer” sözcüğünün Beyaz Saray’da analizi kestirip atmanın bir yolu olarak çok popülerleşmiş olduğu gerçeği, bizi onu ciddiye almaktan alıkoymamalıdır. Liberaller kötülüğü hafife alırlarken, muhafazakarlar onu fazla abartırlar. Öte yandan, bazı postmodernistler de, kötülüğü sadece korku filmlerinden bilirler. Muhafazakarlar, kötülük gerçeğini es geçen liberal rasyonalistlere ve duygusal hümanistlere karşı çıkmakta kesinlikle haklıdırlar. Onun korku verici, iğrenç, travmatik doğasına, onun dindirilemez kötü niyetine, nihilist alaycılığına, ikna olmaya karşı gösterdiği kinik dirence dikkati çekerler. Kendi açılarından, liberaller de, kötülüğün içinde zorunlu olarak aşkın olan hiçbir şey olmadığını öne sürmekte sonuna kadar haklıdırlar. Hiçbir şey kötülükten daha dünyevi olamaz; tabii bu daha yaygın olamaz demek değildir. Anne baba sevgisinden biraz yoksun bırakılmak bile, bizleri canilere çevirebilir.

Amacı belirli şeyleri belirli nedenler yüzünden yok etmek değil de, varlığın kendisini olumsuzlamak gibi gözüken, gizemli bir kötülük türü vardır. Shakespeare’in Iago’su, bu nadir kategoriye ait görünür. Hannah Arendt, Holokost’u, insani nedenlerle insanları öldürmekle değil, daha çok tüm insanlık kavramını yok etmeye çalışmakla ilgili bir mesele olarak yorumlar.* Tanrı’nın yaratma eyleminde bulunduğu düşünülebilecek türden bir orgazmik rahatlamayı, yıkım eyleminde bulan bu kötülük çeşidi, ilahi olanın Şeytani bir parodisidir. Bu, nihilizm biçimini almış kötülüktür; salt insan olmanın kendi başına bir değeri olduğu yolundaki gülünç dinsel varsayımın karşısında atılan alaycı bir kahkahadır. O müstehcen ukalalığıyla, altında gösterişli bir yapmacıklık yatan insan değerinin maskesini indirmekten zevk alır. Varoluşun kendisine yönelmiş haşın, kinci bir öfkedir. Kiralık bir suikastçının, hatta herhangi bir siyasal amaç için yapılmış bir katliamın kötülüğünden çok, mesela Nazi ölüm kamplarının kötülüğü gibidir. Kötülük yönünden aşağı kal-

* Bkz. Richard J. Bernstein, *Radical Evil*, Cambridge, 2000, s. 215.

mayan ama bunun yanında bir anlamı da olan birçok terörizm çeşidinden farklı bir kötülük türüdür.

Kötülüğün öteki yüzü, bunun tam tersi olarak ortaya çıkar. Bu kötülük türü, yokluğu yaratmak yerine onu yok etmek ister. Yokluğu, iğrenç, pis ve sinsi bir şey olarak, kişinin benliğinin bütünlüğüne yönelmiş isimsiz bir tehdit olarak görür. Kişinin benliğini çürüten bu korkunç sızıntının, kendi başına hissedilebilir bir biçimi yoktur, o yüzden olası kurbanlarında paranoyaya neden olur. Her yerde ve hiçbir yerdedir. Dolayısıyla, bu berbat güce yerel bir isim ve yaşam alanı verme arzusu üretir. İsim listesi kalabalıktır: Yahudi, Arap, Komünist, kadın, eşcinsel ya da bu kümeden yapılabilecek her türlü permutasyon. Bu, kötülüğün, varlık yönünden yetersizlik içinde olanlardan ziyade, bir varlık fazlalığına sahip olanların bakış açısından görünen yüzüdür. Bu kişiler, savaş açtıkları o sümüksü, her yere yayılan nesnenin, kendilerine yabancı olmak şöyle dursun, nefes almak kadar yakın olduğu hakikatini kabul edemezler. Yokluk bizim yapıtaşımızdır. Bunlar, her şeyin ötesinde, arzuyu kabul edemezler; çünkü arzu duymak, eksiklik duymaktır. Arzularına ket vurmak yerine, onu fetişlerle doldururlar. Bunu yapmak, arzulama eylemimizin kalbinde yatan dipsiz oyğun temsil ettiği, ölümün mutlak boşluğunu reddetmektir.

Belki bu, Holokost'ta neden o kadar çok insanın öldürüldüğünü açıklamaya yardım eder. Mutlak yıkım düşüncesinde, şeytani bir cazibe vardır. Nihilist zihni baştan çıkaran, plandaki sapıkça mükemmellik, kusursuz arılık, karmaşık amaçlardan ya da olumsal fazlalıklardan arınmışlıktır. Bu yokluğun en ufak bir parçasını bile sağlam bırakmak, onun kendini yeniden üretmesine ve gelip sizi bir kez daha boğmasına olanak tanımaktır. Sorun şudur ki, yokluk tanımı gereği yok edilemez. Etrafınızda daha fazla nesne yaratarak yokluğu ortadan kaldırmaya çalışmanız, tümüyle kendini olumsuzlayan, çığınca bir uğraşıdır.

Bu amansız umutsuzluk döngüsü içinde hapsolan proje, hiçbir zaman bir bütün olarak son bulamaz; bu kadar çok

hayatı harcamasının bir nedeni budur. Bir diğer neden ise, yok etme arzusunun kendisine aşık olmasıdır; somurtkan bir çocuk edasıyla eline gelen her türlü nesneyi bir kenara fırlatan, sadece kendi sürekli hareketinden tatmin olan ve ancak kendi arzusunun nesnesi olarak kendisini alınca yatışan biriktirme dürtüsü gibi. Ne yaparsanız yapın, yaşadığınız sürece, içinizdeki yokluğu yok etmeyi başaramazsınız.

Kendi varlıkla doluluğundan korkan kötülük, benliğe aşırı değer yükleyen bir megalomani de içerir. Cehennem, kendilerini ölmek için fazla değerli görenlerin yaşayan ölümüdür. Diğer yandan, benliğin ortadan kayboluşundan iğrenç bir zevk alan, Freud'un ölüm dürtüsü olarak tanımladığı şey tarafından kışkırtılan kötülük türü de, değerini kendisini yok etmek ister. Modernite çağında, bu iki dürtü, ölümcül şekilde birbirine karışır; çünkü azgınlık derecesinde zorlayıcı olan istencin, yani bütün değerlerin mutlak kaynağının önemi etrafındaki her şeyi hiçleştirecek kadar ezmesi, değersiz ve tükenmiş hale getirmesinden gelir. Modern çağı karakterize eden, iradecilik ile nihilizmin bu ölüm saçan kombinasyonudur. D. H. Lawrence'ın *Women in Love* romanındaki Gerald Critch karakterinde, bu kombinasyonun katıksız bir imgesi vardır; şenlikli bir içsel boşluk, içe dönük istenç gücüyle birleştirilmiştir. Benliğin maniklik düzeyine varan aşırı olumlanışı, onun boşluğunun tatlı cazibesine karşı bir savunma mekanizmasına dönüşür. Kötülük, işte korkunç bir aşırılığa vardırılmış olan bu diyalektiğin ta kendisidir.

Kısacası, tipik modern ikilem, ölüm dürtüsünün dışı vuruluşunun da, baskılanışının da sizi varlıktan yoksun bırakmasıdır. Aslına bakılırsa, doymak bilmeyen istenç, ölüm dürtüsünün dışı yönelmiş halinden, onun cazibeli kucağından kaçmak için ölümü aldatmanın bir yolundan başka bir şey değildir. Modernitenin öznesi, kendi Prometeci istencini, kendi yarattığı bir boşluğa, istencin eylemlerini hiçe indirgeyen bir boşluğa dayatır. İstenç, etrafındaki dünyayı hakimiyeti altına almakla, kendi eylemi üzerindeki tüm sınırlamaları kaldırır ama aynı eylemin içinde, kendi kahramanca projelerinin değerini de düşürür. Her şeye izin varsa, hiçbir

şey değerli değildir. Tanrılaşmış benlik, kendi yalnızlığından en çok acı çeken benliktir. Potmodernizm de aynı şekilde sınırlamaları yok eder; ama bunun yanında istenci de eriterek nihilizmle iradeciliğin ölümcül döngüsünü kırar. Özgürlük, hakim istençten koparılıp arzu oyununun içine yerleştirildikçe, özerk benlik de parçalanır.

Kötülüğün iki yüzünün gizli bir ortak yönü vardır: bir kirlilik dehşeti. Ama bu kendisini kimi zaman sizin varlıkla dolu oluşunuzun üstünü kapatmaya çalışan tarifsiz iğrençlikte bir kir tabakası olarak ve kimi zaman da varlığın kendisinin mide bulandırıcı fazlalığı olarak gösterir. Varlığın iğrenç şekilde doğurgan olduğunu hissedenler için, arılık yoklukta yatar. Onların arzusu, Wittgenstein'm ifadesiyle, pürüzlü yüzeyden katışıksız buza geçmektir.

Elbette fundamentalistin mutlaka kötü olması gerekmez. Ama ayaklarının altında bir yokluk uçurumunun açıldığını hissettiği için, sağlam ilkelerine sımsıkı sarılmak ister. Onun kendisini çok ağır hissetmesine neden olan, varlığın dayanılmaz hafifliğidir. Şu anda fundamentalizmin en popüler alternatifi, bir tür pragmatizmdir. Aslına bakılırsa, Amerika bu ikisinin arasında ortadan ikiye bölünmüştür. Ama ikincisini, birincisine karşı öne sürmek, yangını söndürmek için oksijen önermeye benzer. Pragmatizm, fundamentalizmin bağınazlığına gayet etkili şekilde karşı durabilir ama onun kendini yeniden üretmesine de katkıda bulunur. Pragmatik bir toplumsal düzen, insanların dini yönelimlerini ve geleceksel bağlılıklarını hiçe sayarak temel değerleri reddettiği içindir ki, insanlar kendi kimliklerini bu kadar öldürücü biçimde dayatmaya kalkarlar. Aile değerleri ve satılık seks, aynı madalyonun farklı yüzleridir. Sömürmek için dünyanın bakir bir köşesini arayan her şirket yöneticisi için, onu uzakta tutmak için öldürmeye hazır olabilecek ulusalcı bir kiralık katil vardır.

Her şeye karşın, pazar anarşisine tapan devletler, koltuklarının altında birkaç mutlak değer saklama ihtiyacı duyarlar. Dizginsiz bir market ne kadar yıkım ve istikrarsızlık yaratıyorsa, onu o ölçüde liberallikten uzak bir devletin içine

yerleştirmeniz gerekir. Özgürlük, daha vahşice otoriter olan araçlarla savunuldukça, gerçekte yaptıklarınızla inandığınızı iddia ettikleriniz arasındaki boşluk, sizi işlevsizleştirecek şekilde açılmaya başlar. Tabii bu, karanlık araçlarla aydınlanmış değerlerin savunulmasını değil, sadece vahşice karanlık olan bir devlet isteyen İslamcı fundamentalizm için bir sorun değildir.

Ne var ki, medeniyetinizin temelleri gerçek anlamda ateş altındaysa, kuramsal anlamdaki pragmatizm, ciddi bir tepki olabilmek için fazla hafif, fazla rahat kalır. Asıl yapılması gereken şey, kötü anlamdaki bir yokluğa, iyi anlamdaki bir yoklukla karşı çıkmaktır. Her ikisi de belirli kötülük türlerine özgü olmak üzere, yokluğun reddi kadar yokluğa duyulan bir merak ve hayranlığın da söz konusu olduğunu gördük. Ama yokluğun, yıkıcılıktan öte, yapıcı olan bir başka anlamı da mevcuttur. Bu noktada, insanın aklına, hiçlik düşüncesine iyi tarafından bakmaya çalışan İrlandalı romancı Laurence Stern'in "dünyada daha ne kötü şeyler var" şeklindeki sözleri geliyor. Yok oluşun, kötü bir biçimi olduğu kadar, verimli bir biçimi de vardır. Bu biçimi, Marx'ın proletaryaya atfen, "tüm sınıfların yok oluşu olan bir sınıf" deyişinde görebiliriz; burada proletarya sanki "insanlığın toptan kaybedişi"ni gösterir. Mevcut sistemin dışına itilmişlerin, onda hiçbir payı olmayanların "yokluk"larını temsil eder ve bu yönüyle, alternatif bir geleceğin bir boş göstereni olarak işlev görür. Ve söz konusu olan, giderek artan bir nüfustur.

Fundamentalizm, en doğurgan ve üretken zeminini, kesinlikle ezilmişlerin ve yoksunlaştırılmışların arasında bulur. İntihar bombacısının cisminde, yoksunluğun yokluğu daha ölümcül bir olumsuzlama biçimine dönüşür. İntihar bombacısı, umutsuzluktan umuda geçmez; onun silahı, umutsuzluğun ta kendisidir. Antikitede, gücün umutsuzluğun derinliklerinden geldiği yolunda trajik bir inanış vardır. Sistemin en dibine düşmüş olanlar, aslında bir anlamda ondan kurtulmuş ve böylece ona karşı bir alternatif geliştirme özgürlüğüne sahip olmuş olanlardır. Daha aşağı düşemiyorsanız, artık

yalnızca yukarı doğru gitme ve yenilginin ağzından yeni hayatı koparma vaktiniz gelmiş demektir. Kaybedecek hiçbir şeyi olmamak, sınırsız şekilde güçlü olmak demektir. Ancak yine de, bu trajik özgürlüğün, daha olumlu toplumsal değişim hareketlerine vesile olabilecek olmasının yanında, terörizm gibi yıkıcı biçimler de alabileceği açıktır.

Mevcut siyasal sistemimiz, insanın yoksunluğunun yokluğu üzerine kurulmuştur. Onun yerine koymamız gereken de, yine yokluk üzerine kurulmuş bir siyasal düzendir; ama bu kez insanın, kendi zayıflığının ve temelsizliğinin farkındalığı olarak yokluk. Yalnızca bu, kendisine karşı umutsuz, hastalıklı bir tepki olarak fundamentalizmin doğmasına neden olan aşırı kibri durdurabilir. Trajedi, bize yoklukla karşılaşma sürecinde, kendimizi yok etmememizin ne kadar zor olduğunu hatırlatır. Nasıl bu dehşeti küçük görebilir ve yaşamaya devam edebiliriz? Bize aynı zamanda, bu travmatik yüzleşmeyi gerçekleştirmeye cesareti olmayan bir yaşam tarzının, en sonunda hayatta kalmaya gücünün yetmeyeceğini de hatırlatır. Bir yaşam tarzı ancak bu başarısızlıkla yüzleşerek gelişim gösterebilir. İçimizdeki yokluk, düşlerimizi rahatsız eden ve projelerimizde çatlaklar yaratan şeydir. Ama daha parlak bir gelecek şansımız için ödememiz gereken bedeldir de. İnsanlığın açık uçlu doğasına duymayı sürdürdüğümüz inançtır ve dolayısıyla bir umut kaynağıdır.

Onsuz düşünsel bir insan yaşamı olamaması anlamında, asla "kuramdan sonra" var olamayız. Sadece içinde bulunduğumuz durum değiştikçe, belirli düşünme tarzlarını terk ederiz. Sözde teröre karşı savaşın yanı sıra kapitalizmin yeni bir küresel anlatısının ortaya çıkmasıyla birlikte, postmodernizm olarak bilinen düşünme tarzı da artık pekala sonuna yaklaşıyor olabilir. Her şeye rağmen, bizi büyük anlatıların geçmişte kalmış şeyler olduğuna ikna eden, kuramın kendisiydi. Belki ileride geçmişe baktığımızda, bunu kuramın bir zamanlar çok sevmiş olduğu küçük anlatılardan biri olarak görebileceğiz. Yine de bu durum, kültür kuramının karşısına yeni bir güçlük çıkartıyor. Eğer tutkulu bir küresel tarih anlatısına girişecekse, karşılaştığı durumun derinliğine

ve kapsamına denk, yetkin kaynaklara sahip olmak zorundadır. Artık basitçe aynı sınıf, ırk ve cinsiyet anlatılarını aktarmakla yetinebilecek durumda değildir, bu konu başlıkları her ne kadar vazgeçilmez olsalar da. Risk alıp şansını zorlamak, boğucu ortodoksluğun pençesinden kurtulmak ve en azından bu güne kadar anlaşılmaz bir şekilde çekingen yaklaştığı yeni konuları incelemek zorundadır. Bu kitap, söz konusu yeni araştırma için bir açılış hamlesi olmuştur.

DİZİN

A

- Adorno, Theodor, 31, 71, 78,
94, 178, 215
agnostisizm, 155, 171, 190,
191, 210
alımlama kuramı, 54
Althusser, Louis, 1, 2, 34, 35,
38
anarşizm, anarşist, 17, 20, 45,
97, 146, 215, 220
Anderson, Perry, 16, 17, 52, 72
Anglo-Sakson, 86
anti-kolonyal, anti-kolonyalist,
9, 11, 12, 22, 32, 46, 47,
70
anti-özcü, 120, 122, 123, 124,
197, 198
anti-Semitizm, anti-Semitik, 28,
149, 153
Aquinas, Thomas, 79, 111
Archer, Jeffrey, 4, 102
Arendt, Hannah, 221
Arnold, Matthew, 83, 157
ateizm, ateistler, 178, 180, 182
Augustine, St., 193
Austen, Jane, 4
Aydınlanma, 33, 112, 125, 159

B

- Badiou, Alain, 158, 177
Barthes, Roland, 1, 2, 34, 37,

51, 66, 70, 78, 94

- Baudrillard, Jean, 51
Beckett, Samuel, 58, 66
Benjamin, Walter, 31, 94, 184
Bentham, Jeremy, 166
Berkeley, George, 146, 213
Best, George, 16, 117, 118
Blake, William, 14, 180
Bloch, Ernst, 31
Bourdieu, Pierre, 1, 35
Brecht, Bertolt, 18, 47, 66, 88,
94, 134
Burke, Edmund, 154
Bush, George, 163, 164
Byron, 91

C-Ç

- Carlyle, Thomas, 83
Celan, Paul, 80
Cixous, Hélène, 1
Coleridge, Samuel Taylor, 77
Condorcet, Marquis de, 33
Connolly, James, 33
Conrad, Joseph, 94, 220

D

- Darwin, Charles, 82
Davidson, Donald, 66
Dawkins, Richard, 180
Derrida, Jacques, 1, 2, 15, 35,
51, 66, 71, 77, 94, 156,

157, 177

dogmatik, 89, 102, 103, 105,
106, 109, 204

doğalcılar, 160

Dostoyevski, 39, 198

E

Eliot, George, 65, 76, 136

Eliot, T.S., 66, 70, 77, 161, 183

emperyalizm, 192

entelektüel, 3, 10, 29, 30, 35,
81, 82 83, 86, 87, 171,
205

estetizm, 45

Fanon, 25, 33

feminizm, 2, 3, 25, 34, 45, 47,
48, 88, 147

F

Fielding, Henry, 115, 119

Fish, Stanley, 55, 59

Foot, Philippa, 1, 127

Foucault, Michel, 1, 2, 15, 35,
36, 38, 51, 66, 78, 83, 87Freud, Sigmund, 6, 36, 64, 79,
87, 89, 97, 141, 172 191,
213, 215, 225fundamentalizm, fundamenta-
list, 46, 50, 51, 101, 155,
156, 177, 194, 195, 203,
206, 207, 208, 210, 211,
212, 213, 218, 219, 224

G

Gandhi, Mahatma, 33

Goldmann, Lucien, 91

Gonne, Maud, 45

Gramsci, Antonio, 31, 47

Gramsci, Walter, 25

H

Habermas, Jurgen, 1, 83, 173

Hall, Stuart, 40

Hardt, Michael, 139

hazcılar, 126

Hegel, 44, 59, 125, 215

Heidegger, Martin, 4, 66, 71,
215

Herrick, Robert, 4

Hitler, Adolf, 145

Horkheimer, Max, 31

Hume, David, 213

Huxley, 82

hümanistler, 18, 102, 160, 221

I-İ

İkinci Enternasyonal, 45

Irigaray, Luce, 1

istenç, 191, 192, 193, 194, 223,
224

J

Jagger, Mick, 128

James, Henry, 94

Jameson, Fredric, 1, 31, 78, 94,
146

Johnson, Lyndon, 28

Johnson, Samuel, 76

Joyce, James, 65, 66, 80

K

Kafka, 65, 66

Kant, Immanuel, 127, 156

kapitalizm, 6, 10, 11, 19, 20,
24, 25, 28, 29, 31, 38, 41,
49, 50, 53, 84, 120, 121,
152, 155, 156, 160, 164,
168, 226

kinizm, 126, 184

Kissenger, Henry, 204

kolonyal, 10, 12

Komünist Manifesto, 12, 42

komünizm, 31, 188

Kristeva, Julia, 1, 34, 37, 66,
83, 94

kültür kuramı, 1, 3, 4, 24, 29,
30, 39, 45, 61, 87, 88, 89,
98, 102 103, 154, 156
kültürelciler, 160, 165, 166

L

Lacan, Jacques, 1, 2, 51, 202
Larken, Philip, 97
Lawrence, D.H., 21, 72, 97,
223
Leavis, F.R., 157
Lefebvre, Henri, 35
Lenin, Vladimir, 9, 32
Levinas, Emmanuel, 4, 156
Lévi-Strauss, Claude, 1, 34
Lewis, Cecil Day, 87
liberaller, 13, 14, 29, 98, 133,
139, 142, 182, 221
Locke, John, 166
Lyotard, Jean-François, 35, 38,
51, 72, 156, 177

M

MacIntyre, Alasdair, 62, 160,
172
Man, Paul de, 94, 156
Mann, Thomas, 91
Marcuse, Herbert, 25, 31, 32,
144
Markievicz, Constance, 45
Marksizm, Marksist, 8, 31, 32,
34, 35, 36, 37, 40, 44, 45,
47, 51
Marx, Karl, 42, 146, 160, 215
Maxwell, Robert, 91
Merleau-Ponty, Maurice, 32
Miller, J. Hillis, 94, 156
modernite, 84, 229
modernizm, 18, 58, 64, 65, 69,
70, 73, 80
Morris, William, 45
muhafazakarlar, 14, 98, 101,
142, 154, 182, 209, 221
Musil, Robert, 161

N

Negri, Antonio, 139
Neitzsche, Friedrich, 4, 158
Nightingale, Florence, 91
nihilizm, nihilist, 97, 219, 221,
222, 224

O-Ö

O'Grady, Paul, 107
O'Neill, John, 123
orta sınıf, 9, 10, 11, 16, 17, 19,
25, 26, 28, 29, 31, 47, 48,
65, 66, 136, 155
Orwell, George, 76

P

Paisley, Ian, 147, 180
Pascal, Blaise, 198, 214, 215
Paul, St., 148, 151, 179, 216
Picasso, 18
Pitt, Brad, 55
Plato, 24
postmodernizm, 18, 29, 41, 49,
53, 58, 68, 70, 80, 169,
194, 195, 226
post-kolonyalizm, 10, 12, 53
post-yapısalcılık, 2, 29, 53, 54,
70, 88
pozitivizm, 44
pragmatizm, pragmatistler, 52,
88, 224, 225
Proust, Marcel, 18, 65, 66, 94

R

Reagan, Ronald, 43
Reich, Wilhelm, 25, 31, 32
Rimbaud, Arthur, 18, 40
Rorty, Richard, 55, 59, 73, 154
Rousseau, 82
Ruskin, 33

S-Ş

- Said, Edward, 1, 10
 Sartre, Jean-Paul, 31, 36, 82
 Saussure, Ferdinand de, 2
 Schleiermacher, Friedrich, 23, 24
 Schoenberg, 66
 Schopenhauer, 182, 215
 Seebald, W.G., 192
 semiyotik, 34, 88
 Shakespeare, William, 48, 76, 140, 150, 185, 221
 Sontag, Susan, 83
 sosyalizm, sosyalist, 1, 9, 12, 20, 32, 39, 42, 44, 45, 47, 51, 53, 121, 125, 129, 152, 162, 164, 168, 173, 174, 176, 180
 Spinoza, 198
 Stalin, Joseph, 9, 10, 37
 Stern, Laurence, 225
 Stirner, Max, 215
 Streisand, Barbra, 55

T

- Taylor, A.J.P., 77, 205
 Thatcher, Margaret, 43
 Thomas, Edward, 79, 83, 91, 111, 214
 Tolstoy, 33

U-Ü

- ulus devlet, 11, 22, 68, 70
 Üçüncü Dünya, 9, 10, 11, 13, 25, 33, 44

V

- Voltaire, 82

W

- Waugh, Evelyn, 92, 93
 Wilde, Oscar, 14, 40, 45
 Williams, Bernard, 1, 107, 112
 Williams, Raymond, 1, 35, 83, 139
 Wittgenstein, Ludwig, 133, 36, 194, 195, 196, 210, 214, 224

Y

- yapısalcılık, 2, 29, 88
 Yeats, W.B., 45, 167, 185
 Yeni-Hegelcilik, 44
 Young, Robert J.C., 32

Manchester Üniversitesi'nde
Kültür Kuramı Profesörü'dür.
Edebiyat Kuramı kitabı neredeyse
tüm dünya üniversitelerinde ders
kitabı olarak okutulmaktadır.
Kuramsal birçok çalışmasının
dışında, yazdığı oyunlar,
senaryolar da ilgi uyandırmıştır.

İstanbul Teknik Üniversitesi,
Endüstri Mühendisliği Bölümü'nü
bitirdikten sonra, Middlesex
Üniversitesi, Modern Avrupa
Felsefesi programından Master
derecesi aldı. Kant, Hegel, Marx,
Heidegger ve şans kuramı üzerine
çalışmalar yaptı. Halen Boğaziçi
Üniversitesi'nde felsefe
doktorasına devam ediyor. Yine
yayınevimizden çıkan *Avrupa'da
Rönesans* ve yayıma
hazırlanmakta olan *Umut*,
çevirdiği diğer kitaplardır.

"Yapısalcılık, Marksizm, post-yapısalcılık ve benzerleri, artık eskisi kadar seksi konular değil. Şimdi seksi olan şey daha ziyade seksin kendisi. Akademinin vahşi sularında, Fransız felsefesine duyulan ilgi, yerini Fransız öpücüğüne gösterilen teveccühe bıraktı. Bazı kültürel çevrelerde de mastürbasyon siyaseti Ortadoğu'nun siyasal olaylarından daha fazla ilgi çekiyor."

Terry Eagleton, çağımız entelektüelinin dramatik bir vicdan muhasebesi ve onurlu bir çıkış arayışı olarak da okunabilecek *Kuramdan Sonra* adlı bu son kitabıyla bir kere daha tartışmaların odağına yerleşiyor.

Sivri dilini, kendisi dahil, herkese batıran Eagleton'a göre, postmodern solun yerel düşünmeye başladığı bir anda, tarih büyük oynuyor; siyasal sağ küresel çapta eylemde bulunurken, sol bütün küresel meselelerden feragat ediyor.

Bu tespitlerden hareket eden Eagleton şu soruları gündeme getiriyor: Her şeyin mubah görüldüğü postmodern çağda, politik taraf olmak mümkün müdür? Dünyanın yarısı açlıktan kırılırken, kuramın kendini gündelik hayatın ve yerelin meselelerine böylesine kaptırması haklı görülebilir mi? Kuram, günümüz dünyasının acil çözüm bekleyen sorunlarına nasıl yaklaşmalıdır?

Bu zamana kadar kültür kuramının tepeden baktığı ya da inkar ettiği aşk, kötülük, ölüm, ahlak, metafizik, din ve devrim gibi konuların acil olarak ön saflara çekilmesi gerektiğini savunan Eagleton, kapitalizmin başarı etiğine, insanın türsel ve bireysel potansiyellerini gerçekleştirmeyi eylemin nihai amacı olarak koyan Aristocu bir etikle yanıt veriyor.

