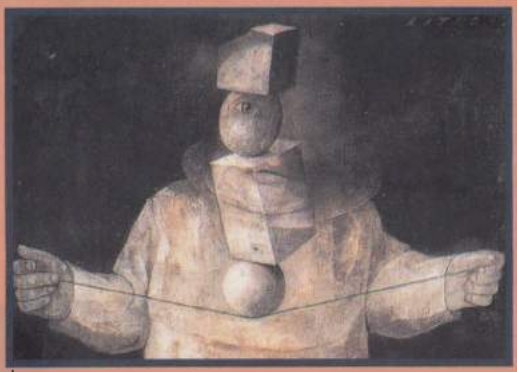
OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA

Richard Rorty



İngilizceden çevirenler: Mehmet Küçük-Alev Türker

AYRINTI

RICHARD RORTY

Amerika'nın yirminci yüzyılın ikinci yarısında çıkardığı en önemli felsefeci olarak görülen Rorty halen Virginia Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi'nde felsefe profesörlüğü yapmaktadır.

Anglosakson Analitik Felsefe geleneği içinde yetişmiş olmasına karşın, çalışmalarında Sellars, Quine, Davidson, Wittgenstein, Putnam, Dennett gibi bu geleneğin önde gelen düşünürleri kadar, hatta onlardan daha fazla, Heidegger, Habermas, Derrida, Foucault, Lyotard, Castoriadis, Freud ve Hegel gibi Kıta Avrupası filozoflarıyla diyaloğa girmiş, yazdığı her konuda son derece özgün, putkırıcı ve kışkırtıcı görüşler getirdiği için çok tartışılmıştır. Özellikle Lyotard ve Habermas'la yaptığı polemikler yankı uyandırmıştır. Peirce, James ve özellikle de Dewey tarafından temsil edilen Amerikan pragmatizmine bağlılığı ve liberalizmi, kendisine akademik sol çevrelerden yöneltilen eleştirilerde sık sık öne çıkartılan temalardır. Rorty bu eleştirilere şöyle yanıt vermektedir: "Çağdaş Amerikan akademilerindeki solcu entelektüellerin enerjisi büyük ölçüde boşa harcanıyor bence, çünkü felsefe ve edebiyat eleştirisi gibi disiplinlerdeki çalışmaların politik eylemle dolaylı olarak değil doğrudan bağlantılı olabileceğini umuyorlar. Bu umudun belirtilerinden biri de geleneksel kavram, ayrım ve kurumları "sorunsallaştırma"nın ya da "sorgulamanın" politik olarak yararlı olduğuna inanmaları. Oysa bence ortaya alternatif bir pratik çıkarmadıkça, en azından sorgulanan kavram ya da ayrımın miyadının dolmuş olacağı bir ütopya kaba hatlarıyla da olsa çizilmedikçe bir toplumsal pratiğin "iç çelişkileri"ne işaret etmenin, ya da onu "yapıçözüme" tabi tutmanın pek yararı yok... Onları nasıl çözeceğiniz konusunda belli önerileriniz yoksa bu tür gerilimleri ortaya sermek pek de anlamlı değil. Halbuki gençliğimdeki Deweyci liberal sol da Marksist radikal sol da ütopyacı görüşler geliştirmeye, sözkonusu gerilimleri azaltacak pratikler önermeye çalışırdı. Çağdaş Foucaultcu sol hakkındaki kuşkuların böylesi görüşler ve öneriler önerme konusundaki beceriksizliklerinden kaynaklanıyor."

Başlıca Yapıtları: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979; Felsefe ve Doğanın Aynası), *Consequences of Pragmatism* (1982; Pragmatizmin Sonuçları), *Contingency, Irony and Solidarity* (1989; Olumsallık, İroni ve Dayanışma), *Objectivity, Relativism and Truth* (1990; Nesnellik, Görecilik ve Hakikat) ve *Essays on Heidegger and Others* (1990; Heidegger ve Başkaları Hakkında Denemeler).

Ayrıntı: 139
İnceleme dizisi: 72

Olumsallık, İroni ve Dayanışma
Richard Rorty

İngilizceden çevirenler
Mehmet Küçük - Alev Türker

Yayına hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Contingency, Irony, and Solidarity

Cambridge University Press/1989
basımından çevrilmiştir.

© Akcalı - Tuna Ajans

Bu kitabın tüm yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kitabın 164 sayfası Mehmet Küçük,
kalanı Alev Türker tarafından çevrilmiştir.

Kapak illüstrasyonu
Wiktor Sadowski

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Aralık 1995

ISBN 975-539-113-4

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Richard Rorty

OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA

AYRINTI

İÇİNDEKİLER

— ÖNSÖZ.....11
— GİRİŞ.....14

I.
OLUMSALLIK

1. DİLİN OLUMSALLIĞI.....23
2. BENLİĞİN OLUMSALLIĞI.....50
3. LİBERAL BİR CEMAATİN OLUMSALLIĞI.....77

II.
İRONİZM VE TEORİ

4. ÖZEL İRONİ VE LİBERAL UMUT.....113
5. KENDİ KENDİNİ YARATMA VE YAKINLIK:
PROUST, NIETZSCHE VE HEIDEGGER.....144
6. İRONİST TEORİDEN MAHREM KİNAYELERE:
DERRİDA.....179

III.
ZALİMLİK VE DAYANIŞMA

7. KASBEAM BERBERİ:
NABOKOV'A GÖRE ZALİMLİK.....203
8. AVRUPA'DAKİ SON ENTELEKTÜEL:
ORWELL'E GÖRE ZALİMLİK.....238
9. DAYANIŞMA.....263

Altı liberalin anısına: annem ve babam,
büyükannelerim ve büyükbabalarım

Agélastes [Rabelais'nin gülmeyenler için kullandığı sözcük], kabul edilen düşüncelerin üzerinde düşünülmemesi ve *kitsch* bir ve aynı şeydir ki, Tanrı'nın gülüşünün yankısı olarak doğan sanatın, kimsenin hakikate sahip olmadığı ve herkesin anlaşılma hakkının olduğu büyüleyici yaratıcı alanı oluşturan sanatın üç başlı düşmanıdır. Bu yaratıcı hoşgörü alanı, Modern Avrupa'yla birlikte doğdu; o, bizzat Avrupa'nın imgesidir ya da en azından bizim Avrupa rüyamızdır; bu rüya çok ihanetler gördü, ama yine de hepimizi küçük Avrupa kıtasının çok ötesine uzanan kardeşlikte birleştirecek kadar güçlü. Ama biz, bireyin saygı gördüğü dünyanın (romanın kurgusal dünyası ve Avrupa'nın gerçek dünyası) kırılgan ve dayanıksız olduğunu biliyoruz... Avrupa kültürü bugün tehdit altındaysa, içerden ya da dışardan gelen tehdit onun en değerli özelliği -bireye, onun özgün düşüncesine ve dokunulmaz özel yaşam hakkına duyduğu saygı- üzerinde asılı duruyorsa, Avrupa ruhunun değerli özünün, romanın tarihinde, romanın bilgeliğinde bir hazine sandığının güvenliği içinde korunduğuna inanıyorum.

Milan Kundera, *Roman Sanatı*

ÖNSÖZ

Bu kitap iki konferans dizisini temel almaktadır: 1986 Şubat'ında, Londra'da University College'da verilen üç Northcliffe Konferansı ve 1987 Şubat'ında, Cambridge'de Trinity College'da verilen dört Clark Konferansı. Northcliffe Konferanslarının bir ölçüde gözden geçirilmiş versiyonları 1986 baharında *London Review of Books*'da yayımlandı. Daha sonra bu kitabın ilk üç bölümünü oluşturmak üzere gözden geçirildiler. Nabokov üzerine olan 7. Bölüm'ün kısaltılmış bir versiyonu, Bennington College'da bir Belitt Konferansı olarak verildi ve Bennington College tarafından Edebiyat üzerine bir Bennington Broşürü olarak yayımlandı. Diğer bölümler daha önce hiçbir yerde yayımlanmadı.

Bu kitabın bazı kısımları –kısaca ele aldığım yazarlara ilişkin

tartışmalı yorumları sunduğum bölümler- bıçak sırtında ilerlemektedir. Birgün daha kapsamlı bir şekilde ele almayı umut ettiğim Proust ve Hegel değerlendirmem için bu özellikle geçerli. Ama kitabın diğer bölümlerde bıçağın sırtı biraz daha kalın. Bu kısımlardaki dipnotlarda, çeşitli kişiler üzerine (örneğin Davidson, Dennett, Rawls, Freud, Heidegger, Derrida, Foucault, Habermas) yazdığım yazılardan alıntılar var; bu yazıların o kişilere ilişkin olarak bu kitapta yer alan bazı tartışmalı yorumlarımı destekleyeceğini umuyorum. Alıntı yapılan yazıların çoğu, Cambridge University Press tarafından iki ciltlik toplu yazılar halinde yeniden yayımlanacaktır (geçici başlıklar: *Objectivity, Truth, and Relativism* ve *Essays on Heidegger and Others*).

University College'da İngiliz Edebiyatı Lord Northcliffe Profesörü ve *London Review of Books*'un Editörü olan Karl Miller'a, teşvikleri ve öğütlerinin yanısıra, University College'da konferans verme daveti için çok müteşekkirim. Trinity College Rektörü ve Öğretim Üyelerine de, hem Clark Konferanslarını vermek üzere beni davet ettikleri için hem de Cambridge ziyaretim sırasındaki konukseverlikleri için aynı derecede müteşekkirim. Bu seminerleri hazırlamak için bana boş zaman bahşeden üç kuruma çok şey borçluyum: John D. ve Catherine T. MacArthur Vakfı, Virgina Üniversitesi İleri Araştırmalar Merkezi ve Wissenschaftskolleg zu Berlin. 1981'den 1986'ya kadar sahip olduğum MacArthur Bursu, yeni okuma ve yazma alanlarına açılmamı kolaylaştırdı. İleri Araştırmalar Merkezi'nin Müdürü Dexter Whitehead, derslerimi, MacArthur Bursunun sağladığı fırsatları en iyi şekilde kullanmama imkan yaratacak bir biçimde düzenlememe izin verdi. Araştırmacılar için yaratılmış en destekleyici ortam olan Wissenschaftskolleg'in sabırlı ve yardımsever personeli, 1986-1987 dönemindeki konukluğumu üretken ve keyifli bir hale getirdi.

İki seminer dizisini gözden geçirip eklemeler yaparak yavaş yavaş bu kitabı şekillendirirken, giderek büyüyen elyazması yığınının tamamını ya da bir kısmını okumaya vakit ayırma inceliğini gösteren dostlardan keskin ve yararlı yorumlar aldım. Jeffrey Stout, David Bromwich ve Barry Allen, beni birçok aptalca hata-

dan kurtardılar ve birçok yararlı öneride bulundular. Konstantin Kolenda konuların yeniden düzenlemesine yönelik çok önemli bir öneride bulundu. Charles Guignon, David Hiley ve Michael Levenson'ın son dakika tavsiyeleri çok yararlı oldu. Hepsine teşekkür ediyorum. Ayrıca sekreterlik ve editörlük konularındaki yardımları için Eusebia Estes, Lyell Asher ve Meredith Garmon'a ve titiz kopya editörlüğü için Nancy Landau'ya teşekkür ederim. Cambridge University Press'den Jeremy Mynott ve Terence Moore çok yardımcı oldular ve sürekli olarak beni teşvik ettiler.

GİRİŞ

Hem Platon'un "âdil olmak niçin kişinin çıkarınadır?" sorusunu yanıtlama girişiminin hem de Hıristiyanlığın bir kimsenin kendi kendisini mükemmelen gerçekleştirmesinin ancak başkalarına hizmet yoluyla mümkün olabileceği iddiasının ardında kamusalı ve mahremi birbiriyle kaynaştırma girişimi yatar. Mükemmellik yolundaki bir çabayı bir cemaat duygusuyla birleştirmek için yapılan böylesi metafizik ya da teolojik girişimler, bizden, ortak bir insan doğasının olduğunu kabul etmemizi ister. Bu girişimler, her birimiz açısından en önemli olan şeyin hepimizin başkalarıyla ortak olan yönü olduğuna –mahrem doyumun ve insan dayanışmasının kaynaklarının aynı olduğuna– inanmamızı ister. Nietzsche gibi kuşkucular metafizik ve teolojinin, özgeciliğin [altruism] olduğun-

dan daha akla yatkın görünmesini sağlamak için yapılmış saydam girişimler olduğunu savunmuşlardır. Ne var ki, tipik olarak böylesi kuşkucuların her birinin insan doğasına dair kendilerine özgü bir teorisi vardır. Bu kuşkucular da tüm insanların paylaştığı birşeyler olduğunu iddia eder -örneğin, güç istemi [the will to power] ya da libidinal itkiler. Bu kuşkucular, benliğin "en derin" düzeyinde insan dayanışması duygusu olmadığını, bu duygunun "sadece" insan toplumsallaşmasının yapıntısı olduğunu savunurlar. Sonuçta, bu kuşkucular antisosyalleşirler. Çok küçük bir üyeler çevresinden daha geniş her türlü cemaat düşüncesine sırtlarını dönerler.

Gelgelelim, tarihselci [historicist] düşünürler Hegel'den beri bu tanıdık soğukluğun ötesine gitmeye çalıştılar. Tarihselci düşünürler "insan doğası" ya da "benliğin en derin düzeyi" gibi bir şey olduğunu yadsıdılar. Bunu yaparken başvurdukları strateji, toplumsallaşmanın ve böylece tarihsel durumun yolun tamamını katettiğinde ısrar etmekti –toplumsallaşmanın ya da insanın tanımlayıcısı olan tarihin "altında" hiçbir şey yoktu. Böylesi yazarlar, "insan olmak nedir?" sorusunun yerine, "zengin bir yirminci yüzyıl demokratik toplumunun sakini olmak nedir?" ve "böyle bir toplumun sakininin, daha önceden alnına yazılmış bir rolün yerine getiricisi olmaktan daha fazla bir şey olabilmesi nasıl mümkündür?" gibi soruların konulmasını önerirler. Bu tarihselci dönemeç bizim teoloji ve metafizikten -zaman ve tesadüften kaçmanın yolunu arama ayartısından- tedricen ama düzenli olarak kurtulmamıza yardım etti. Düşünmenin ve toplumsal ilerlemenin hedefi olarak Hakikatin yerine Özgürlüğü koymamıza yardım etti. Ama, özel ve kamusal arasındaki eski gerilim bu yer değiştirme gerçekleştirildikten sonra bile varolmaya devam eder. Kendi kendini yaratma [self-creation] ve mahrem özerklik arzusunun ağır bastığı tarihselciler (örneğin, Heidegger ve Foucault) toplumsallaşmayı hâlâ Nietzsche'nin gördüğü gibi görme eğilimindedirler, yani derinliklerimizde bulunan birşeylerin karşıtı olarak. Daha âdil ve özgür bir insan cemaatine duyulan arzunun ağır bastığı tarihselciler (örneğin, Dewey ve Habermas) ise hâlâ, mahrem mükemmelleşim arzusunun "irrasyonalizm" ve "estetizm"le sakatlanmış olduğunu düşünme eğilimindedir. Bu kitap, her iki gruptaki tarihselci yazarların hakkını vermeye çalışıyor. Bu iki ayrı gruptaki yazarlar arasında seçim yapmaya ça-

lışmayıp, daha ziyade bunlara eşit ağırlık vermeyi ve sonra onları farklı amaçlar için kullanmayı öneriyorum. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger ve Nabokov gibi yazarlar mahrem kusursuzluğun –kendi kendini yaratmış, özerk bir insan hayatının– ne menem bir şey olabileceğine dair iyi birer açıklayıcı örnektirler. Marx, Mill, Dewey, Habermas ve Rawls gibi yazarlar ise açıklayıcı birer örnekten ziyade yurttaş kardeşlerimizdir. Bu yazarlar müşterek, toplumsal bir çabanın -kurumlarımızı ve pratiklerimizi daha âdil ve daha az zalim kılma peşindeki bir çabanın- içerisinde yer alırlar. Ancak ve ancak daha kapsamlı bir felsefi görüşün özyaratım ve adaleti, mahrem kusursuzluk ve insan dayanışmasını tek bir vizyon içinde savunmamıza izin vereceğini düşünecek olursak, bu iki yazar türünü birbirine *karşıt* olarak değerlendirebiliriz.

Felsefe ya da herhangi başka bir teorik disiplin bunu yapmamızı sağlayacak hiçbir yol önermez. Âdil ve özgür bir toplumun amacının, yurttaşlarının başkalarının zarar görmesine neden olmaksızın ve kendilerinden daha az avantajlı olanların ihtiyaç duydukları kaynakları kullanmaksızın istedikleri kadar mahremiyetçi, "irrasyonalist" ve estetist olmalarına –bunu da kendilerine kalan zamanda yaptıkları sürece– izin vermek olduğunu kabul ettiğimiz vakit, bu iki arayışı birleştirmeye en fazla yaklaşacağımız noktadayız demektir. Bu pratik amaca erişmek için alınması gereken pratik önlemler vardır. Ama, teori düzeyinde özyaratımı adaletle biraraya getirmenin yolu yoktur. Özyaratımın sözcük dağarcığı zorunlu olarak mahrem, paylaşılamaz ve tartışılmaya uygun olmayan bir nitelik arzeder. Adaletin sözcük dağarcığı ise zorunlu olarak kamusaldır ve paylaşılır, tartışmaya dayalı alış-veriş için bir kanaldır (medium).

Eğer kendi kendimizi, İnsanın ya da Toplumun ya da Rasyonelliğin ya da başka herhangi bir şeyin doğasına dair hiçbir teorinin Nietzsche ile Marx ya da Heidegger ile Habermas arasında bir sentez oluşturamayacağına ikna edebilirsek, özerklik hakkında yazanlar ile adalet hakkında yazanlar arasındaki ilişkiyi tıpkı iki alet arasındaki ilişki gibi -en az boya fırçaları ile manivelalar arasındaki kadar senteze ihtiyaç duymayan bir ilişki olarak- düşünmeye başlayabiliriz. Bir yazar çeşidi erdemlerin toplumsal erdemlerden ibaret

olmadığını, kimi insanların kendilerini yeniden yaratmayı gerçekten başardıklarını gösterir. Böylece, yarım yamalak dile getirdiğimiz yeni bir kişi olma, betimleyebilmek için gereken sözcüklerden henüz yoksun olduğumuz bir kimse olma ihtiyacımızın farkına varırız. Öbür yazar çeşidi ise bize, kurumlarımızın ve pratiklerimizin, gündelik hayatta zaten kullandığımız kamusal, ortaklaşa sözcük dağarcığıyla bağıtlanmış [committed] olduğumuz inançlarımızı doğrulayacak bir hayat sürdürmede başarısız olduklarını anımsatır. Biri bize, yalnızca kabilenin dilini konuşmamız gerekmediğini, kendi sözcüklerimizi bulabileceğimizi, bu sözcükleri kendimiz için bulma sorumluluğumuzun olduğunu anlatır. Öbürü ise bize, bu sorumluluğun sahip olduğumuz tek sorumluluk olmadığını anlatır. Bence her iki yazar çeşidi de haklı, ama ikisinin de aynı dilden konuşmalarını sağlamanın yolu yok.

Bu kitap, kamusalı ve mahremi birleştiren bir teori talebinden vazgeçtiğimiz ve özyaratımın ve insan dayanışmasının taleplerinin birbiriyle eşit derecede geçerli olduklarını, ama hiçbir zaman ortak bir ölçütle kıyaslanamayacaklarını benimsediğimiz takdirde şeylerin gözümüze nasıl görüneceğini göstermeye çalışıyor. Elinizdeki kitap, benim "liberal ironist" dediğim bir simanın taslağını çıkartıyor. Burada kullandığım "liberal" tanımını, yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanları liberal olarak tarif eden Judith Shklar'dan ödünç alıyorum. "İronist" terimini ise, kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsallığıyla yüz yüze gelebilen kişiyi –bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan birşeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişiyi– adlandırmak için kullanıyorum. Liberal ironistler, ıstırabın azalacağına, insanların başka insanlar tarafından aşağılanmasının sona ereceğine duydukları umudu, bu temellendirilemez arzuların arasına katan insanlardır.

Liberal ironist açısından "niçin zalim olmamalı?" sorusunun yanıtı yoktur –zalimliğin korkunç bir şey olduğu inancının döngüsel olmayan teorik bir dayanağı yoktur. "Ne zaman adaletsizliğe karşı mücadele etmek gerektiğine ve ne zaman kendinizi mahrem özyaratım projelerine hasretmek gerektiğine nasıl karar veriyorsunuz?" sorusunun da bir yanıtı yoktur. Liberal ironist açısından bu

soru en az şu sorular kadar umutsuzdur: "*m* x *n* sayıda başka masumun hayatını kurtarmak için *n* sayıda masumun işkenceye maruz kalmasını kabul etmek âdil midir? Eğer âdilse, *n* ve *m*'nin değerleri tam olarak nedir?" ya da "bir kimse rasgele seçilmiş başka insanlar karşısında ne zaman kendi ailesinin ya da cemaatinin üyelerini yeğler?" Bu türden soruların iyi temellendirilmiş teorik yanıtları olduğuna –bu türden ahlâki ikilemleri [dilemma] çözmek için gerekli algoritmaların olduğuna inanan herhangi biri, kalbinin derinlerinde hâlâ bir teolog ya da metafizikçidir. Bu kimse, hem insan varoluşunun gayesini belirleyen hem de bir sorumluluklar hiyerarşisi tesis eden bir düzene, zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir düzene inanıyordur.

Böyle bir düzenin olduğuna inanmayan ironist entelektüeller, böyle bir düzenin olması *gerektiğine* inananlarla kıyaslandığında sayıca pek azdır (talihli, zengin, okur-yazar demokrasilerde bile). Entelektüeller cemaatinden olmayan insanların büyük kısmı hâlâ ya herhangi bir dinsel inanç biçimine ya da herhangi bir Aydınlanma rasyonalizmi biçimine bağıtlıdır. O nedenle ironizm genellikle esası gereği yalnızca demokrasiye değil, insan dayanışmasına da – insanlıkla, böyle bir düzenin olması gerektiğine inanan tüm insanlarla girilecek dayanışmaya– düşman görünmüştür. Ama aslında dayanışmaya düşman değildir. Tarihsel olarak koşullanmış ve muhtemelen geçici belli bir dayanışma biçimine düşmanlık beslemek, bizatihi dayanışmaya düşmanlık beslemek demek değildir. Bu kitaptaki amaçlarımdan biri, liberal bir ütopyanın mümkün olduğunu önermektir: Burada verdiğim anlamıyla ironizmin evrensel olduğu liberal bir ütopya. Postmetafizik bir kültür, bana, postdinsel bir kültürden daha olanaksız bir şeymiş gibi görünmüyor. Dahası postdinsel bir kültürle eşit derecede arzulanabilir görünüyor.

Benim ütopyamda, insan dayanışması "önyargı"nın bir kenara bırakılmasıyla ya da önceden gizli olan derinliklerin deşilmesiyle ortaya çıkacak ve tanınacak bir olgu olarak değil, daha ziyade erişilmesi gereken bir hedef olarak görülür. Bu hedefe soruşturma yoluyla değil, hayal etme yoluyla, yabancı insanları ıstırap çeken yoldaşlarımız olarak görme konusundaki tahayyül yeteneği sayesinde erişilir. Dayanışma, düşünüm [reflection] tarafından keşfedilen bir

şey değil, yaratılan bir şeydir. Dayanışma, tanımadığımız, başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı artırmamız sayesinde yaratılacaktır. Böylesi artmış bir duyarlılık, "onlar bizim gibi hissetmiyorlar" ya da "ıstırap her zaman olacaktır, öyleyse niçin *onları* ıstıraplarıyla başbaşa bırakmayayım ki?" şeklinde düşünerek kendimizden farklı olan insanları marjinalleştirmemizi daha zorlaştıracaktır.

Başka insanları "onlar"dan ziyade "bizden biri" olarak görmeye başlama süreci, tanıdık olmayan insanların neye benzediklerini ayrıntılı bir şekilde betimlemeyi ve kendimizin neye benzediğini yeniden betimlemeyi gerektirir. Bu, teorinin değil, etnografi, gazete haberi, mizah, belgesel drama ve özellikle roman gibi türlerin üstlenmesi gereken bir görev. Dickens, Olive Schreiner ya da Richard Wright gibi yazarların kurmaca [fiction] eserleri bizim daha önce aşina olmadığımız insanların ne tür ıstıraplara katlandıklarını ayrıntılarıyla anlatır. Choderlos de Laclos, Henry James ya da Nabokov gibi yazarların kurmaca eserleri bizzat kendimizin ne türden zalimlikler yapabileceğimizin ayrıntılarını verir ve böylece kendimizi yeniden betimlememize davetiye çıkartır. Ahlâki değişme ve ilerlemenin asli vasıtaları olarak vaaz ve bilimsel incelemenin yerlerini tedricen ama düzenli olarak roman, sinema ve televizyon programına bırakmasının nedeni budur.

Benim liberal ütopyamda bu yer değiştirme hâlâ yoksun olduğu bir itibara kavuşacaktır. Bu itibar teoriye karşı ve anlatıya yönelik genel bir tavrın parçası olacaktır. Böylesi bir tavır, hayatımızın tüm yanlarını tek bir vizyon içerisinde tutma, bunları tek bir sözcük dağarcığıyla betimleme girişiminden vazgeçtiğimizin sembolü olacaktır. Bu tavır, I. Bölümde "dilin olumsallığı" dediğim şeye varır –kullandığımız çeşitli sözcük dağarlarının dışına adım atmanın ve *olanaklı tüm* sözcük dağarlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm yollarını her nasılsa hesaba katmanın yolu olmadığı olgusu. Benim tasavvur ettiğim türden tarihselci ve nominalist bir kültür, şimdiyi bir yandan geçmişle, öte yandan ütopyacı geleceklerle bağlantılandıran anlatılarda karar kılacaktır. Daha önemlisi, bu kültür ütopyaların gerçekleştirilmesini ve başka başka ütopyaların tasavvur edilmesini sonsuz bir süreç –zaten varolan bir Hakikate doğ[illegible] bir yöndeşmeden [convergence] ziyade, Özgürlü-

ğün sonsuzcasına ve dallanıp budaklanan bir gerçekleştirimi– olarak görecektir.

I.
Olumsallık

1. DİLİN OLUMSALLIĞI

Yaklaşık iki yüzyıl önce, hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı düşüncesi Avrupa'nın imgelemine egemen olmaya başladı. Fransız Devrimi, toplumsal ilişkilerin bütün sözcük dağarcığının ve bütün toplumsal kurumlar tayfının neredeyse bir gecede değiştirilebileceğini göstermişti. Bu öncül, ütopyacı politikanın* entelektüeller arasında bir istisnadan ziyade kural olmasını sağladı. Ütopyacı politika hem Tanrı'nın iradesine hem de insanın doğasına dair soruları

* "Politika" kavramı "polis"den geliyor, "polisin yönetimi"ni anlatıyor. "Siyaset" ise "seyislik"den, yani sürünün yönetimini anlatıyor. Bilinçli olsun ya da olmasın, bu terimler insan ilişkilerinde içerilen iktidarın uygulanma tarzına dair birtakım anlamları yeniden üretiyor. "Politika"yı yeğlememin herhangi bir "etki"si olup olamayacağını bilemem elbet. Ama böyle bir yeğlemenin bağlamını bildirmekten kaçınamadım. (ç.n.)

bir yana bırakır ve şimdiye kadar bilinmeyen bir toplum biçimi yaratmanın hayalini kurar.

Hemen hemen aynı dönemde, Romantik şairler, sanat artık taklit olarak değil de, sanatçının özyaratımı olarak görüldüğü zaman neler olduğunu gösteriyorlardı. Şairler kültür içerisinde geleneksel olarak dinin ve felsefenin işgal ettikleri yerin, Aydınlanmanın bilime ayrılmasını istediği yerin sanata ayrılmasını talep ediyorlardı. Yukarıda sözü edilen öncül, Romantiklerin bu talebine başlangıçta makûliyet kazandırdı. Son birbuçuk yüzyılın toplumsal hareketlerinde romanların, şiirlerin, oyunların, resimlerin, heykellerin ve binaların oynadıkları fiili rol, bu talebi daha bir makûl kıldı.

Bugün bu iki eğilim güçlerini birleştirmiş ve kültürel hegemonyalarını kurmuş bulunuyorlar. Günümüz entelektüellerinin birçoğu açısından, amaçlar ve araçlar hakkındaki sorular –bir kimsenin kendi hayatını ya da kendi cemaatini nasıl anlamlı kılacağı konusundaki sorular– din, felsefe ya da bilimin değil, daha ziyade sanatın ya da politikanın yanıtlayacağı sorulardır. Bu gelişme felsefenin içerisinde bir yarılmaya yol açtı. Kimi felsefeciler Aydınlanmaya sadık kalıp kendilerini bilimin davasıyla özdeşleştirmeye devam ettiler. Bu felsefeciler bilim ile din, akıl ile akıldışı arasındaki eski mücadelenin hâlâ devam ettiğini, bu mücadelenin şimdi kültür içerisindeki hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığını düşünen tüm öbür güçler ile akıl arasında cereyan eden bir mücadele biçimine büründüğünü belirtirler. Bu felsefeciler bilimi paradigmatik insan faaliyeti olarak kabul eder ve doğa biliminin hakikati yaratmaktan ziyade keşfettiği konusunda ısrar ederler. "Hakikatin yaratılması" ifadesini sadece metaforik ve tam anlamıyla yanıltıcı bir ifade olarak görürler. Politika ve sanatı, "hakikat" kavramının yerinin olmadığı alanlar olarak kavrarlar. Fizik bilimlerinin betimlediği dünyanın ahlâki bir ders vermediğini, tinsel teselli önermediğini kavrayan öbür felsefeciler ise, bilimin, teknolojinin hizmetçisinden başka bir şey olmadığı sonucuna varmışlardır. Bu felsefeciler kendilerini politik ütopyacının ve yenilikçi sanatçının saflarına dahil etmişlerdir.

Birinci türdeki felsefeciler "katı bilimsel olgu"yu "öznel" olanın ya da "metafor"un karşıtı olarak görürlerken, ikinci türdekiler bilimi insan faaliyetleri arasındaki bir başka faaliyet olarak, insan-

ların "katı", insani olmayan bir gerçeklikle karşılaştıkları yer olarak görürler. İkinci türdekilerin bakış açısından, büyük bilim adamlarının/kadınlarının dünyaya dair, dünyada olup bitenleri öndeyilemek [prediction] ve denetlemek için yararlı olan betimlemeler icat etmelerine benzer olarak şairler ve politika düşünürleri de başka amaçlar için dünyaya dair başka betimlemeler icat ederler. Ama, bu betimlemelerden *herhangi birinin* dünyanın kendinde ve kendi başına [in itself] varolma tarzının doğru bir temsili [representation] olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Bu felsefeciler, bizatihi böyle bir temsil düşüncesinin anlamsız olduğunu düşünürler.

Eğer birinci türdeki, kahramanı doğa bilimcisi olan türdeki felsefeci daima tek felsefeci türü olmuş olaydı, "felsefe" denilen özerk bir disipline –teolojiden ya da sanatlardan olduğu kadar bilimlerden de ayrı olan bir disipline– asla sahip olamazdık büyük bir ihtimalle. Böyle bir disiplin olarak felsefe iki yüzyıldan daha yaşlı değil. Felsefe kendi varoluşunu, Alman idealistlerinin bilimleri kendi yerlerine yerleştirme ve insanların hakikati bulmaktan ziyade yarattıkları yolundaki muğlak düşünceye açık bir anlam kazandırma girişimlerine borçludur. Kant, bilimi ikinci-derecede hakikat dünyasına –fenomenal dünya hakkındaki hakikate– tahsis etmek istedi. Hegel doğa bilimini, kendisinin tinsel [spiritual] doğasının henüz tam anlamıyla bilincinde olmayan tinin bir betimi olarak düşünmek ve böylece şairin ve politik devrimcinin önerdiği hakikat türünü birinci derecede hakikat statüsüne yükseltmek istedi.

Gelgelelim, Alman idealizmi kısa ömürlü ve doyurucu olmayan bir uzlaşmaydı. Çünkü, Kant ve Hegel, hakikatin "orada, dışarıda" olduğu düşüncesini reddederken yolun ancak yarısını katetmişlerdi. Ampirik bilimin dünyasını yapılmış bir dünya olarak –maddeyi zihin [mind] tarafından inşa edilmiş olarak ya da kendi zihinsel karakterinin yeterince bilincinde olmayan zihinden ibaret olarak– görmeye istekliydiler. Ama zihnin, tinin, insan benliğinin derinliklerinin yaradılıştan gelen [intrinsic] bir doğaya –felsefe denilen ampirik olmayan bir süper bilimin bilebileceği bir doğaya– sahip olduğu konusunda ısrar ettiler. Bu, hakikatin yalnızca yarısının –dibinin, bilimsel yarı'nın– yapıldığı anlamına geliyordu. Daha yüksek hakikat, zihin hakkındaki hakikat, felsefenin yetki alanı hâlâ bir yaratımdan ziyade keşif meselesiydi.

İhtiyaç duyulan ve idealistlerin tasavvur etmeye muktedir olmadıkları şey, tam da sonradan dışavurulacak ya da temsil edilecek yaradılıştan gelen bir doğaya sahip herhangi bir şey –zihin ya da madde, benlik ya da dünya– olduğu düşüncesinin terkedilmesiydi. Çünkü idealistler, hiçbir şeyin böyle bir doğaya sahip olmadığı düşüncesini, mekân ve zamanın gerçek olmadığı düşüncesiyle, mekânsal-zamansal dünyanın varolmasına insanların neden olduğu düşüncesiyle karıştırmışlardı.

Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek; basitçe, tümcelerin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerin insan dillerinin ögeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir.

Hakikat orada, dışarıda olamaz –insan zihninden bağımsız varolamaz– çünkü tümceler bu şekilde varolamaz ya da orada, dışarıda olamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya –insanlarının betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya– doğru ya da yanlış olamaz.

Dünyanın yanısıra hakikatin de orada, dışarıda olduğu önermesi, dünyanın kendine ait bir dile sahip bir varlığın yaratımı olarak görüldüğü bir çağın mirasıdır. Böyle bir insani olmayan dil düşüncesine anlam verme girişimine son verecek olursak, dünyanın bizim bir tümcenin doğru olduğuna inanmamızın haklılaştırılmasına neden olabileceği yolundaki yavan sözü, dünyanın kendi inisiyatifiyle kendisini "olgular" denilen ve tümce biçimi taşıyan külçeler halinde böldüğü iddiasıyla karıştırma ayartısından etkilenmeyiz. Ama eğer bir kimse kendi kendine varolan [self-subsistent] olgular nosyonuna yapışıp kalırsa, o vakit "hakikat" sözcüğünü büyük harfle yazmaya ve hakikati ya Tanrı'yla ya da Tanrı'nın projesi olarak dünyayla özdeş bir şey olarak ele almaya başlamak kolaydır. O zaman da birisi, sözgelimi Hakikatin yüce olduğunu ve bir gün egemen olacağını söyleyecektir.

Dikkatlerin sözcük dağarcıklarının karşıtı olarak tekil tümcelerle sınırlandırılması yüzünden bu karıştırma daha bir kolaylaşır. Çünkü biz genellikle dünyayı alternatif tümceler arasındaki rekabet (örneğin, "Kırmızı yener" ve "Siyah yener" arasında ya da "Onu baş uşak yaptı" ve "Onu hekim yaptı" arasındaki rekabet) hakkında karar vermeye bırakırız. Böylesi durumlarda, dünyanın bizim bir inancı savunmada haklılaştırılmamızın nedenlerini içerdiği olgusunu, dünyanın bazı dilsel olmayan durumlarının kendisinin hakikatin bir örneği olduğu düşüncesiyle ya da böylesi bazı durumların dünyaya "tekabül etmesi" sayesinde "bir inancı doğru kıldığı" düşüncesiyle birlikte savunmak kolaydır. Ama bireysel tümcelerden birer bütün olarak sözcük dağarlarına geçtiğimizde bu savunma o kadar kolay olmaz. Alternatif dil oyunlarının örneklerini – eski Atina politikası karşısında Jefferson'ın politikası, Aziz Pavlus'un ahlâki sözcük dağarı karşısında Freud'unki, Newton'ın jargonu karşısında Aristoteles'inki, Blake'in deyimleri karşısında Dryden'ınkileri– ele aldığımızda, dünyanın bu dil oyunlarından birini öbüründen daha iyi kıldığını, dünyanın bunlar arasında bir seçim yaptığını düşünmek zordur. "Dünyanın betimi" nosyonu dil oyunları içerisindeki, belli ölçütlerin hükmü altındaki tümceler düzeyinden uzaklaştırılıp, birer bütün olarak dil oyunlarına, bizim aralarında belli ölçütlere gönderme yaparak seçim yapmadığımız oyunlara doğru geçildiği zaman, dünyanın hangi betimlerin doğru olduğuna karar verdiği düşüncesine bundan böyle net bir anlam verilemez. Bu sözcük dağarının her nasılsa zaten orada, dışarıda olduğunu, bizim onu keşfetmemizi beklediğini düşünmek müşkül hale gelir. Tek tek tümcelerden ziyade tümcelerin içerisinde formülleştirildikleri sözcük dağarlarına yöneltilen bir dikkat (Thomas Kuhn ve Quentin Skinner gibi düşünce tarihçilerinin teşvik ettiği türden bir dikkat), örneğin dünyayı Aristoteles'in sözcük dağarından ziyade Newton'ın sözcük dağarıyla daha kolay öndeyilememizin, dünyanın Newtoncı tarzda konuştuğu anlamına gelmediğini bize öğretir.

Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir. Gelgelelim, dünyanın

bize hangi dil oyunlarını oynayacağımızı önermediğinin anlaşılması, hangi oyunun oynanacağı kararının keyfi olduğunu ya da bu kararın içimizdeki derinlikte yer alan birşeylerin dışavurumu olduğunu söylememize yol açmamalı. Bu kıssadan çıkarılacak hisse, sözcük dağarı seçimindeki nesnel ölçütlerin yerine öznel ölçütlerin, aklın yerine iradenin ya da duygunun konulması değildir. Buradaki hisse, işin bir dil oyunundan öbürüne doğru gerçekleşen değişmelere varmasından sonra, ölçütler ve seçim nosyonlarının ("keyfi" seçim dahil olmak üzere) artık anlamsızlaşmasıdır. Avrupa, Romantik şiirin ya da sosyalist politikanın ya da Galileici mekaniğin üslubunu kabul etmeye karar vermedi. Bu türden değişiklikler ne ölçüde tartışma sonucuysalar o ölçüde de bir irade ediminin sonucudurlar. Tersine, Avrupa belli sözcükleri kullanma alışkanlığını tedricen yitirdi ve başka sözcükler kullanma alışkanlığını da yine tedricen edindi.

Kuhn'un *Kopernik Devrimi* adlı kitabında savunduğu gibi, yeryüzünün evrenin merkezi olmadığına, çıplak gözle görülebilen davranışların mikroyapısal hareketlere dayanılarak açıklanabileceğine ve öndeyileme ve denetimin bilimsel teorileştirmenin temel amacı olması gerektiğine bazı teleskopik gözlemlere ya da başka birşeylere dayanarak karar vermedik. Tersine, bir yüzyıl süren sonuçsuz bir karışıklıktan sonra Avrupalılar kendilerini yukarıda saydığımız içiçe geçmiş tezleri sorgulamaksızın kabullenecek tarzda konuşur buldular. Tıpkı bireylerin teist ya da ateist olurken, eşlerini değiştirirken ya da bir arkadaş çevresini bırakıp öbürüne geçerken katı birtakım ölçütler uygulamamaları ya da bu eylemlerin *actes gratuits*'in* sonucu olmamaları gibi, bu büyüklükteki kültürel değişmeler de ölçütlerin (ya da "keyfi kararlar"ın) uygulanmasının sonucu değildirler. Böylesi meselelerde karar ölçütlerini ne kendi içimizde aramalıyız ne de dünyada.

Ölçütler arama ayartısı dünyanın ya da insan benliğinin yaratılıştan gelen bir doğaya, bir öze sahip olduğunu düşünme şeklindeki daha genel bir ayartının bir türüdür. Yani, ölçütler arama ayartısı, bizim içerisinde dünyayı ya da kendimizi alışkanlıkla betimlediğimiz birçok dil arasından birine imtiyaz tanıma ayartısının sonucudur. "Birer bütün olarak sözcük dağarlarının sahip ya da yoksun

* (Fr.) Nedensiz edimler (ç.n.)

olabileceği dünyaya uygunluk" denilen bir ilişkinin ya da "benliğin gerçek doğasının dışa vurulması kapasitesi" gibi bir şeyin olduğuna inandığımız sürece, hangi sözcük dağarlarının bu arzu edilebilir boyuta sahip olduğunu bize anlatabilmek için yapılan geleneksel felsefi ölçüt arayışını sürdüreceğiz. Buna karşılık, gerçekliğin büyük kısmı bizim ona dair betimlerimiz karşısında kayıtsızdır ve insan benliği bir sözcük dağarı içerisinde yeterli ya da yetersiz olarak dışa vurulmaktan ziyade bir sözcük dağarının kullanımı yoluyla yaratılır düşüncesiyle bir kez olsun uzlaşsaydık eğer, o vakit hiç değilse Romantiklerin hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı şeklindeki düşüncelerinin içerdiği doğruluk paymı özümsemiş olurduk. Bu iddianın içerdiği doğruluk payı, *dillerin* bulunmaktan ziyade yaratıldığı ve hakikatin dilsel kendiliklerin [entity], tümcelerin bir özelliği olduğudur.[1]

Bunu, bana göre iki yüzyıl öncesinin devrimcileri ve şairlerinin neyi amaçladıklarını yeniden betimleyerek özetleyebilirim. Onsekizinci yüzyılın sonunda bir an için görülen şey, herhangi bir şeyin yeniden betimlenmesi sayesinde iyi ya da kötü, önemli ya da önemsiz, yararlı ya da yararsız olarak gösterilebileceğiydi. Hegel'in tinin tedricen kendi asıl doğasının özbilincine varması olarak betimlediği süreç, Avrupa'daki dilsel pratiklerin gittikçe daha hızlı oranda değişmesi süreci olarak daha iyi betimlenir. Hegel'in betimlediği fenomen, daha fazla insanın eskiden hiç olmadığı kadar daha fazla şey hakkında daha radikal yeniden betimlemeler yapması, genç insanların yetişkinliğe varmadan önce yarım düzine gestalt kaymasından geçmeleri fenomenidir. Romantiklerin akıldan ziyade imgelemin temel insan yetisi olduğu iddiası şeklinde ifade ettikleri şey, kültürel değişmenin ana aracının iyi tartış-

1. Ayrı dilleri ya da sözcük dağarlarını birbirinden ayırabilmek için önerebileceğim bir ölçütüm yok, ama böyle bir ölçüte ihtiyacımız olup olmadığından emin değilim. Felsefeciler uzun bir süre, bir doğal dilin nerede bitip öbür doğal dilin nerede başladığı ya da "onaltıncı yüzyılın bilimsel sözcük dağarının" ne zaman sona erdiği ve "Yeni Bilimin sözcük dağarının" ne zaman başladığı konusunda pek fazla kaygılanmaksızın "D dilinde" gibi ibareler kullandılar. Kabaca bu türden bir çatlak, coğrafi ya da kronolojik farklılıklardan söz ederken "açıklama"dan ziyade "tercüme"yi kullanmaya başladığımız zaman ortaya çıkar. Sözcükleri kullanmaktan ziyade zikretmeyi –iki insan pratiği dizisi arasındaki farklılıkları, bu pratiklerin ögeleri etrafında tırnak işaretleri koyarak aydınlatmayı– elverişli bulduğumuz vakit böyle bir şey olur.

maktan ziyade farklı bir şekilde konuşma yeteneği olduğunun anlaşılmasıydı. Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacıların sezdikleri şey ebedi, asli bir insan doğasının "doğal olmayan" ya da "irrasyonel" toplumsal kurumlar tarafından bastırıldığı ya da baskı altında tutulduğu değil, ama dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla varolmamış bir türde insanlar üretebileceğiydi. Alman idealistleri, Fransız devrimcileri ve Romantik şairler, bundan böyle kendilerinden insani olmayan güçlere karşı sorumluymuş gibi söz etmeyecek şekilde dilleri değişen insanların, böylece yeni bir tür insan haline gelecekleri yollu bulanık bir duyguyu paylaşıyorlardı.

Benim gibi bu öneriye duygudaşça yaklaşan -kendisini fizikçiden ziyade şairin yardımcısı olarak gören- bir felsefecinin karşılaştığı zorluk, bu önerinin birşeyleri düzelttiğini, benim yaptığım türden felsefenin şeylerin gerçekten oldukları hale tekabül ettiğini çıtlatmaktan kaçınmaktır. Çünkü böylesine mütekabiliyetten söz etmek tam da benim gibi bir felsefecinin başından defetmek istediği düşünceyi, yani dünyanın ya da benliğin yaratılıştan gelen bir doğaya sahip olduğu düşüncesini geri getirir. Bizim bakış açımızdan, bilimin başarısını ya da politik liberalizmin arzu edilebilirliğini "dünyaya uygun düşmek"ten, "insan doğasını ifade etmek"ten söz ederek açıklamaya kalkışmak, uyuşturucunun sizi niçin mahmurlaştırdığını onun uyutucu gücünden söz ederek açıklamaya benzer. Freud'un sözcük dağarının insan doğasındaki hakikate ulaştığının ya da Newton'ın sözcük dağarının gökler hakkındaki hakikate ulaştığının söylenilmesi hiçbir şeyin açıklaması olamaz. Böyle söylenilmesi sadece içi boş bir iltifat olabilir –yeni jargonlarını kullanılışlı bulduğumuz yazarlara geleneksel olarak böylesi iltifatlarda bulunuruz. Yaratılıştan gelen doğa diye bir şeyin olmadığının söylenilmesi, gerçekliğin yaratılıştan gelen doğasının epey şaşırtıcı bir şekilde dışsal hale geldiğini söylemek anlamına gelmez. Bu, "yaratılıştan gelen doğa" ifadesini kullanmaktan vazgeçmemiz gerektiği, onun değdiğinden daha fazla soruna neden olduğu anlamına gelir. Orada, dışarıda keşfedilmeyi bekleyen hakikat düşüncesinden vazgeçmemiz gerekir demek, orada, dışarıda hakikat olmadığını keşfettik demek değildir.[2] Bu, hakikati derin bir mesele olarak, felsefi

2. Nietzsche, "hakikat gerçeklikle tekabüliyet meselesi değildir"den "hakikatler

ilginin bir başlığı olarak ya da "doğru"yu "analiz"in karşılığını veren bir terim olarak görmeye son verirsek amaçlarımıza daha iyi hizmet edebileceğimizi söylemek anlamına gelir. Bu açıdan "hakikatin doğası", tıpkı "insanın doğası" ve "Tanrı'nın doğası" gibi ve "pozitronun doğası"nın ve "Ödipal saplanmanın doğası"nın tersine yarar sağlamayan bir başlıktır. Ama sonuçta göreli yararlılık hakındaki bu iddia sadece bu başlıklar hakkında aslında pek az şey *söyleyip* bundan sonra yolumuza nasıl devam edeceğimize bakın yolundaki bir tavsiyeye karşılık gelir.

Burada önerdiğim felsefe görüşü açısından, felsefecilerden, örneğin hakikate dair tekabüliyet teorisine ya da "gerçekliğin yaratılıştan gelen doğası" düşüncesine karşı argümanlar ortaya koymaları istenilmemeli. Tanıdık ve eskiden beri icra edilen bir sözcül dağarına karşı çıkan argümanlar ileri sürmek, bu argümanların tam da bu sözcük dağarı içerisinde ifade edilmesi beklentisine girildiği için sorun çıkartır. Bu argümanlardan sözkonusu sözcük dağarındaki temel ögelerin "kendi terimleri içerisinde tutarsız oldukları"nı ya da bunların "kendi kendilerini yapıçözümüne uğrattıkları"nı göstermeleri umulur. Ama bu *asla* gösterilemez. Bizim tanıdık bir terimi tanıdık biçimde kullanışımızın tutunumsuz [incoherent], içi boş, karışık, muğlak ya da "sadece metaforik" olduğunu göstermeye yönelik her argüman sonuçsuz olmak ve sorulara kaçamak yanıtlar vermek zorunda kalacaktır. Çünkü böylesi bir kullanım her şeye rağmen tutunumlu, anlamlı, literal* konuşma paradigmasıdır. Böylesi argümanlar daima daha iyi bir sözcük dağarının elimizde hazır bulunduğu iddialarından beslenir ve bu iddiaların özetidir. Bir tezin yanlılarını ve karşıtlarını inceleyen bir fel-sefe nadiren ilginç bir felsefe sayılır. İlginç felsefe genellikle, üstü kapalı ya da açık olarak, bir bela haline gelmiş olan sağlam bir sözcük dağarı ile belli belirsiz büyük şeyler vaadeden yarım yamalak biçimlenmiş yeni bir sözcük dağarı arasındaki bir yarışmadır.

---

dediğimiz şeyler yalnızca yararlı yalanlardır"ı çıkarsaması yüzünden birçok karışıklığa neden oldu. Zaman zaman aynı karışıklık "metafizikçilerin bulmayı umduğu gibi bir gerçeklik yoktur"dan "bizim 'gerçek' dediğimiz şey gerçekten gerçek değildir"i çıkarsayan Derrida'da da bulunur. Böylesi karışıklıklar Nietzsche ve Derrida'yı özgöndergesel [self- referential] tutarsızlık -kendilerinin bilinemez olduğunu ileri sürdükleri şeyi bilme iddiası- suçlamalarına maruz bırakır.

* Bu bölümde sık geçecek olan bu sözcük "metaforik olmayan", "mecaz içermeyen", "düz" gibi anlamlarda kullanılıyor. (ç.n.)

İşte bu ikinci felsefe "metodu"yla ütopyacı politikanın ya da devrimci bilimin (parlamenter politikanın ya da normal bilimin karşıtı olarak) "metodu" aynıdır. Metod, yükselen kuşağı onu benimsemeye kışkırtacak, böylece bu kuşağın dilsel olmayan yeni uygun davranış biçimleri aramasına, örneğin yeni bilimsel donanımın ya da yeni toplumsal kurumların benimsenmesine neden olacak yeni bir dilsel davranış örüntüsü yaratıncaya kadar olabildiğince çok şeyin yeni tarzlarda yeniden betimlenmesinden ibarettir. Bu tür felsefe parça parça, bir kavramın ardından öbürünü analiz ederek, bir tezin ardından öbürünü test ederek çalışmaz. Tersine, bu felsefe bütüncü [holistik] ve pragmatik tarzda çalışır. Bu felsefe, "onu şu tarzda düşünmeyi dene" –ya da daha özgül söylendikte, "nafile olduğu aşikar geleneksel soruları bir kenara bırakıp onların yerine yeni ve muhtemelen ilginç soruları izlemeyi dene"– gibisinden şeyler söyler. Bu felsefe, eski tarzda konuşurken yaptığımız aynı eski şeyleri daha iyi yapmaya aday olduğu edasına bürünmez. Daha ziyade, bu şeyleri yapmaya son vermeyi ve başka birşeyler yapmayı isteyebileceğimizi önerir. Ama bu öneriyi, eski ve yeni dil oyunlarının paylaştığı daha önceki ölçütler temelinde savunmaz. Çünkü tam da yeni dilin gerçekten yeni olması ölçüsünde bu tip ölçütler olmayacaktır.

Kendi yönergelerime uygun olarak, yerine başka birini koymak istediğim sözcük dağarına karşı çıkan argümanlar ileri sürmeyeceğim. Bunun yerine, onun çeşitli başlıkları betimlemede nasıl kullanılabileceğini göstererek desteklediğim sözcük dağarının cazip görünmesini sağlamaya çalışacağım. Daha özgül olarak söyleyecek olursam, bu bölümde, Donald Davidson'ın dil felsefesi alanındaki eserini "yaratılıştan gelen doğa" düşüncesinden vazgeçme konusundaki bir istekliliğin, kullandığımız dilin *olumsallığıyla* [contingency] yüzleşme konusundaki bir istekliliğin bir tezahürü olarak betimleyeceğim. Daha sonraki bölümlerde, bu olumsallığın tanınmasının vicdanın olumsallığının tanınmasına nasıl yol açtığını ve her iki tanımanın, şeylerin gerçekten nasıl olduklarını giderek daha iyi anlamanın tarihinden ziyade giderek daha yararlı hale gelen metaforların tarihi olarak bir entelektüel ve ahlâki ilerleme manzarasına nasıl yol açtığını göstermeye çalışacağım.

Bu ilk bölümde dil felsefesiyle işe başlıyorum çünkü yalnızca

tümcelerin doğru olabileceği ve insanların içerisinde tümceler kurabilecekleri diller yaratmaları sayesinde hakikatler yarattıkları yönündeki iddialarımın sonuçlarını dillendirmek istiyorum. Bu sonuçları keşfetme yolunda gerekenlerin çoğunu yapan felsefeci olmasından ötürü Davidson'ın çalışmaları üzerinde yoğunlaşacağım.[3] Davidson'ın hakikat kavramına yaklaşımı, dil öğrenimine ve metafora yaklaşımıyla birleşerek dünyaya ya da benliğe yeterli olabilen ya da olmayabilen bir şey olarak dil anlayışından *tamamen* kopan ilk sistematik dil yaklaşımını oluşturur. Çünkü Davidson dilin bir *araç* [medium] –ya temsilin ya da dışavurumun bir aracı– olduğu anlayışından kopar.

Bir araçla ne kastettiğimi şu noktaya işaret ederek açıklayabilirim. İnsanın durumuna dair geleneksel tasvirde, insanlar basitçe inançlar ve arzulardan oluşan şebekeler olarak değil, daha ziyade bu inançlara ve arzulara *sahip* olan varlıklar olarak tarif edilir. Geleneksel görüşe göre, böylesi inançları ve arzuları gözeten, onların arasında seçim yapan, kullanan ve kendisini bu inançlar ve arzular aracılığıyla dışavuran bir çekirdek benlik vardır. Dahası, bu inançlar ve arzular sadece birbirleriyle tutunumlu olup olmadıkları açısından değil, aynı zamanda birer kolunu oluşturdukları şebekenin dışındaki bir şeyler açısından da eleştirilebilir niteliktedirler. Bu açıklamaya göre, inançlar, gerçekliğe tekabül edememelerinden ötürü eleştirilebilir niteliktedirler. Arzular, insan benliğinin öz doğasına tekabül edememelerinden –"irrasyonel" ya da "gayrı doğal" olmalarından– ötürü eleştirilebilir niteliktedirler. Böylece, bu inançlar ve arzular şebekesinin bir ucunda benliğin çekirdek özünün, öbür ucunda ise gerçekliğin yeraldığı bir resim vardır elimizde. Bu resimde, sözü edilen şebeke, birini dışavuran öbürünü de temsil eden iki şey arasındaki bir etkileşimin ürünüdür. İdealizmin

3. Burada, görüşlerine getirdiğim yorumlardan ve onun görüşlerinden hareketle çıkarsadığım daha başka görüşlerden Davidson'ın sorumlu tutulamayacağını belirtmeliyim. Bu yorumun geniş bir anlatımı için benim şu yazıma bakınız: "Pragmatism, Davidson and Truth", Ernest Lepore, der., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* içinde (Oxford: Blackwell, 1984). Davidson'ın bu yorum hakkındaki görüşü için şu yazısına bakınız: "After Thoughts" to "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", Alan Malachowski, *Reading Rorty* içinde (Oxford: Blackwell, yayımlanma aşamasında).

yerinden etmeye çalışıp başarısızlığa uğradığı, Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson ve başkalarının kendilerini idealistlerin paradokslarına bulaştırmaksızın yerinden etmeye çalıştıkları geleneksel özne– nesne manzarası budur.

Bu yerinden etme çabasının bir evresi, inançların ve arzuların inşa edildikleri araç [medium] olarak, benlik ile dünya arasındaki üçüncü, dolayımlayıcı öge olarak "zihin" ya da "bilinç"in yerine "dil"i koyma girişiminden oluşmuştu. Dil yönünde gerçekleştirilen bu dönüm, ilerici, doğallaştırıcı bir hamle olarak görüldü. Böyle düşünülmesi, dil-kullanan organizmaların evrim içinde ortaya çıkışını açıklamak, bilincin bilinç olmayandan metafizik bir biçimde ortaya çıkışını açıklamaktan daha kolaymış gibi görünmesinden ileri gelmişti. Ama, kendi başına bu ikame etkisizdir. Çünkü, bir araç olarak, onun sayesinde benliğin ilişki kurmaya çalıştığı insani olmayan gerçeklik ile benlik arasında duran bir şey olarak dil resmine yapışıp kaldığımız takdirde ilerleme kaydetmiş olmayız. Bu durumda hâlâ bir özne-nesne resmi kullanıyoruzdur ve kuşkuculuk, idealizm ve gerçekçilik hakkındaki sorunlara saplanıp kalmışızdır. Çünkü bu durumda, bilinç hakkında sorduğumuz türden aynı soruları dil hakkında sormaya devam edebiliyoruzdur.

Sözünü ettiğim bu sorulardan şöyle örnekler verilebilir. "Benlik ile gerçeklik arasındaki araç [medium] bunları biraraya mı getirmektedir, yoksa ayırmakta mıdır?" "Aracı öncelikle bir dışavurum aracı –benliğin derinliklerinde yatanı eklemleme aracı– olarak mı düşünmeliyiz? Yoksa, öncelikle bir temsil aracı –benliğe kendisinin dışında yer alanı gösteren bir araç– olarak mı görmeliyiz?" Yazık ki, idealist bilgi teorileri ve imgelem konusundaki Romantik anlayışlar "bilinç" jargonundan "dil" jargonuna kolaylıkla aktarılabilir. Bu aktarım, böylesi teorilere gösterilecek gerçekçi ve ahlâkçı tepkiler açısından da eşit derecede kolaydır. Böylece, romantizm ile ahlâkçılık, idealizm ile gerçekçilik arasında tahterevalli gibi bir o yöne bir bu yöne ağırlık verilerek sürdürülen savaşlar, verili bir dilin bir göreve –ya insan türünün doğasını gereğince dışavurma görevine, ya da insani olmayan gerçekliğin gereğince temsil edilmesi görevine– "yeterli" olup olmadığı sorusunu anlamlı kılma yönünde bir umut olduğu sürece devam edecektir.

Bu tahterevalliden kurtulmamız gerek. Davidson bunu yapmamıza yardımcı olur. Çünkü Davidson dili ne dışavurumun ne de temsilin aracı olarak görür. O nedenle, Davidson, hem benliğin hem de gerçekliğin yaratılıştan gelen doğalara, orada dışarıda bilinmeyi bekleyen doğalara sahip olduğu görüşünü bir kenara fırlatabilmektedir. Davidson'ın dile dair görüşü ne indirgemecidir, ne de yayılmacı. Davidson'ın dile dair görüşü, analitik felsefecilerin bazan yaptıklarının tersine, "hakikat", "niyetlilik" ya da "gönderge" gibi semantik nosyonların indirgeyici tanımlarını sağlamak iddiasında değildir. Ne de Heidegger'in dili bir tür kutsal varlık, insanların sadece içerisinden fışkırdıkları bir şey haline getirme girişimine benzer. Derrida'nın bizi uyardığı gibi, dilin böyle ilahlaştırılması yalnızca idealistlerin bilinci ilahlaştırmalarının tersine çevrilmiş bir değişkesidir.

Davidson, hem indirgemecilikten hem de yayılmacılıktan kaçınması açısından Wittgenstein'a benzer. Her iki felsefeci de alternatif sözcük dağarlarını bir yap-boz bulmacasının parçaları gibi olmaktan ziyade alternatif aletler gibi ele alır. Alternatif sözcük dağarlarını bir bulmacanın parçaları gibi ele almak, tüm sözcük dağarlarının vazgeçilebilir ya da öbür sözcük dağarlarına indirgenebilir olduğunu, ya da tüm öbür sözcük dağarlarıyla tek bir büyük birleşik süper sözcük dağarı içinde birleştirilmeye elverişli olduğunu varsaymak demektir. Bu varsayımdan kaçınacaksak eğer, şöyle soruları sorma eğiliminden de kaçınmak gerekir: "Bir moleküller dünyasında bilincin yeri nedir?" "Renkler zihne ağırlıklardan daha mı bağımlıdır?" "Bir olgu dünyasında değerin yeri nedir?" "Bir nedensellik dünyasında niyetliliğin yeri nedir?" "Sağduyunun katı tablosu ile mikrofiziğin katı olmayan tablosu arasındaki ilişki nedir?" "Dilin düşünceyle ilişkisi nedir?" Böylesi soruları yanıtlamaya çalışmamalıyız çünkü bunun yapılması ya indirgemeciliğin aşikâr başarısızlıklarına ya da yayılmacılığın kısa ömürlü başarılarına yol açar. Kendimizi şunun gibi sorularla sınırlandırmalıyız: "Bizim bu sözcükleri kullanımımız, öbür sözcükleri kullanımımızla karışmakta mıdır?" Bu, bizim aletleri kullanışımızın randımansız olup olmadığı hakkında sorulmuş bir sorudur, inançlarımızın çelişkili olup olmadığı hakkında değil.

Eddington'ın iki tablo hakkındaki sorusu gibi "sadece felsefi" olan sorular, barış içinde birarada yaşamaya muktedir oldukları ka-

nıtlanmış iki sözcük dağarı arasında suni bir teorik kavgayı kışkırtmaktadır. Yukarıda aktardığım soruların hepsi de, felsefecilerin hiç kimsenin görmediği zorluklar görerek mesleklerinin adını lekelemelerinin örnekleri. Ama, bu, sözcük dağarlarının asla birbirine karışmadıkları demek değil. Tersine, sanatlardaki, bilimlerdeki, ahlâki ve politik düşüncedeki devrimci başarılar, birileri iki ya da daha fazla sözcük dağarının birbirlerine müdahale ettiklerini görüp her ikisinin de yerini alacak olan yeni bir sözcük dağarı icat etmeye koyuldukları zaman ortaya çıkar. Sözgelimi, geleneksel Aristotelesçi sözcük dağarı, onaltıncı yüzyılda mekanik öğrencileri tarafından geliştirilmekte olan matematikleştirilmiş sözcük dağarının yoluna dikilmişti. Yine, onsekizinci yüzyıl sonunun genç teoloji öğrencileri –örneğin, Hegel ve Hölderlin-, içerisinde İsa'ya taptıkları sözcük dağarının Yunanlılara taptıkları sözcük dağarıyla karışmakta olduğunu farkettiler. Ve yine, Rossetti benzeri mecazların [trope] kullanımı, Yeats'in erken döneminde Blakevari mecazları kullanımıyla karışmıştı.

Yeni, üçüncü bir sözcük dağarının –Galilei, Hegel ya da geç dönem Yeats gibi insanların geliştirdikleri türden sözcük dağarının– deneme ve yanılma yoluyla tedrici yaratımı, eski sözcük dağarlarının birbirlerine nasıl uyduklarına dair bir keşif değildir. Yeni bir sözcük dağarına bir çıkarsama süreciyle –eski sözcük dağarlarında formülleştirilmiş öncüllerden yola çıkarak– varılamamasının nedeni budur. Böylesi yaratımlar bir bulmacanın parçalarını başarıyla birbirlerine uygun kılmanın sonucu değildir. Bu yaratımlar, görünüşlerin ardındaki bir gerçekliğin, sadece parçaları algılayabilen miyop görüşlerin yerini alacak bütün resme dair çarpıtılmamış bir görüşün keşfedilmesi değildir. Bu yaratımlar için kullanılabilecek uygun analoji, eski aletlerin yerini alacak yeni aletlerin icadı olabilir. Böyle bir sözcük dağarı öne sürmek, daha ziyade birisinin kasnağı tasarlamış olmasından ötürü manivela ve takozu ıskartaya çıkarmasına ya da tuvalin büyüklüğünü uygun bir şekilde ayarlamayı hesaplamış olmasından ötürü alçıtaşını ve suluboyayı ıskartaya çıkarmaya benzer.

Sözcük dağarları ile aletler arasındaki bu Wittgensteinci analojinin bariz bir çekincesi var. Zanaatkâr, tipik olarak, aletlerini birarada getirmeden ya da icat etmeden önce ne iş yapmaya ihtiyaç duy-

duğunu bilir. Bunun tersine, Galilei, Yeats ya da Hegel (benim terimi geniş anlamda –"şeyleri yeni kılan kimse" anlamında– kullanışım açısından bir "şair" olan Hegel), tipik olarak, ne yapmak istediğini, içerisinde onu yapmayı becerdiği dili geliştirmeden önce tam olarak belirginleştirmeye muktedir değildir. Onun yeni sözcük dağarı ilk kez olarak kendi amacını formüle etmesini mümkün kılar. Bu sözcük dağarı, belli bir tanımlar dizisinin, kendisinin de oluşumuna yardımcı olduğu bir tanımlar dizisinin geliştirilmesinden önce tanımlanamayacak olan bir şeyleri yapmaya yarayan bir alettir. Ama, bir an için analojiyi bozan bu uyumsuzlukları ihmal edeceğim. Basitçe, alternatif sözcük dağarlarına dair yapboz bulmacası modeli ile "afet" modeli arasındaki karşıtlığın – Nietzsche'nin bir ölçüde yanıltıcı terimleriyle söylendikte– hakikat istemi [the will to truth] ile kendi kendini aşetme istemi [the will to self-overcoming] arasındaki karşıtlığı yansıttığını işaret etmek istiyorum. Her iki karşıtlık da, zaten orada olan birşeyleri temsil etme ya da dışavurma girişimi ile daha önce hiç hayal edilmemiş olan bir şey yapma girişimi arasındaki karşıtlığın ifadesidir.

Davidson, geleneksel Wittgensteincılık-öncesi dil açıklamalarının temel varsayımları hakkında açık seçik kuşkular ortaya koyarak Wittgenstein'ın sözcük dağarlarını ele alışının içerimlerini dillendirir. Bu açıklamaları şunun gibi soruların anlamlı olduklarını sorgulamaksızın kabul ediyorlardı: "Bizim şu anda kullanmakta olduğumuz dil 'doğru' dil midir -bir dışavurum ya da temsil aracı olma görevi açısından yeterli midir?" "Bizim dilimiz saydam bir araç mıdır yoksa opak mı?" Böylesi sorular, dilin dil-olmayanla arasında "dünyaya uyma" ya da "benliğin gerçek doğasına sadık olma" gibi ilişkiler olduğunu varsayar. Bu varsayım, "dilimizin" –bizim şimdi konuştuğumuz dilin, yirminci yüzyılın eğitimli ikametçilerinin emrine amade sözcük dağarının– her nasılsa bir birlik olduğu varsayımıyla, öbür iki birlikle –benlik ve gerçeklik– belirli bir ilişki içerisinde duran üçüncü bir şey olduğu varsayımıyla birlikte yol alır. Dilin ifade etmekle görevli olduğu "anlamlar" denilen dilsel-olmayan şeyler olduğu düşüncesini ve dilin temsil etmekle görevli olduğu "olgular" denilen dilsel-olmayan şeyler olduğu görüşünü bir kez kabul ettiğimiz vakit her iki varsayım da yeterince doğal-

dır. Her iki düşünce de araç olarak dil anlayışını kutsallaştırır.

Davidson'ın "olgu" ve "anlam" gibi terimlerin geleneksel felsefi kullanımlarına karşı ve kendisinin düşünce ve soruşturmaya dair "şema-içerik modeli" dediği modele karşı geliştirdiği polemikler, dilin yerine getirmek zorunda olduğu sabit bir görevi olduğu ve bu görevi verimli bir şekilde yerine getirebilen ya da getiremeyebilen "dil" ya da "bizim dilimiz" denilen bir kendilik [entity] olduğu düşüncesine karşı geliştirdiği daha geniş polemiğin parçalarıdır. Davidson'ın böyle bir kendilik olduğu konusundaki kuşkusu Gilbert Ryle'ın ve Daniel Dennett'in "zihin" ya da "bilinç" denilen bir şeyin olup olmadığı hakkındaki kuşkularına paraleldir.[4] Her iki kuşku grubu da benlik ile gerçeklik arasında bir araç –gerçekçilerin saydam olduğunu ve kuşkucuların opak olduğunu düşündükleri türden bir araç– olduğu anlayışının yararı hakkındaki kuşkulardır.

Davidson, son zamanlarda yazdığı "Hoş Bir Kitabeler Düzensizliği"[5] gibi hoş bir başlık taşıyan makalesinde, bir insan kardeşimiz tarafından şu anda üretilmekte olan gürültüler ve kayıtlar hakkında "geçici bir teori" nosyonunu geliştirerek kendilikler olarak diller anlayışını zayıflatmaya çalışır. Böylesi bir teoriyi bu kişinin total davranışı –hangi koşullar altında ne yapacağına dair bir tahminler dizisi olarak– hakkındaki daha geniş bir "geçici teori"nin parçası olarak düşünün. Böyle bir teori "geçici"dir çünkü gevelemeler, sözcükleri uygunsuz kullanmalar, metaforlar, tikler, nöbetler, psikotik arazlar, kötü aptallıklar, deha kıvılcımları vb.'ne sürekli yer vermek zorundadır. İşi daha kolaylaştırmak için, beklenmedik bir şekilde paraşütle aralarına indiğim tuhaf bir kültürün bir yerlisinin halihazırdaki davranışı hakkında böyle bir teori oluşturduğumu hayal edin. Beni en az kendisini gördüğüm kadar yabancı gören bu ilginç kişi, benimle eşanlı bir şekilde benim davranışlarım hakkında bir teori oluşturmakla meşgul olacaktır. Eğer kolayca ve hoşnutlukla iletişime geçebilmeyi başaracak olursak, bu, söz konusu yabancının, benim daha sonra çıkartacağım gürültüler dahil

4. Bu kuşkuları şu yazımda ayrıntılarıyla değerlendirmekteyim: "Contemporary Philosophy of Mind", *Synthese*, 53 (1982): 332-348. Dennett'in kendi görüşleri hakkındaki yorumuma dair kuşkuları için bkz. "Comments on Rorty", s.348-354.
5. Bu makale şu kitapta bulunabilir: Lepore, der., *Truth and Interpretation*.

daha sonra ne yapacağım hakkındaki tahminleri ile benim belli koşullar hakkında ne yapacağım hakkındaki beklentilerimin aşağı yukarı çakışacak olmasından ötürü ve bunun tersinin de doğru olmasından ötürü olacaktır. O ve ben birbirimizle, tıpkı mangolarla ya da boa yılanlarıyla uğraşabileceğimiz gibi uğraşmaktayızdır -bir sürprizle karşılaşmamaya çalışıyoruzdur. Bizim aynı dili konuşur hale geldiğimizi söylemek, Davidson'ın belirttiği gibi, "geçici teoriler hakkında birbirimize yaklaşma eğilimindeyiz" demektir. Davidson'ın savunusu şudur: "Eğer birbirlerini konuşma yoluyla anlayacaklarsa, iki insanın ihtiyaç duyduğu tek şey sözcelemden [utterance] sözceleme geçici teoriler üzerinde birbirine yaklaşabilme yeteneğidir".

Davidson'ın dilsel iletişim açıklaması, dili benlik ile gerçeklik arasına müdahale eden üçüncü bir şey olarak resmeden anlayıştan ve farklı dillerin kişiler ya da kültürler arasındaki engeller olarak resmedildiği dil manzarasından vazgeçer. Bir kimsenin daha önceki dilinin dünyanın kimi kısımlarıyla (örneğin, yukarıdaki yıldızlı gökle ya da içindeki köpüren tutkuyla) uğraşmak açısından uygun olmadığını söylemek, yeni bir dil öğrenmiş olan o kimsenin şimdi sözkonusu kısımlarla daha kolay uğraşabilmeye yetenekli olduğunu söylemektir. Kullandıkları sözcüklerin birbirlerine tercüme edilmesinin çok zor olmasından ötürü iki topluluğun geçinmek konusunda güçlük çektiğini söylemek, sadece bir topluluğun üyelerinin öbür davranışları gibi dilsel davranışını da öndeyilemede öbür topluluğun üyelerinin çok zorlandığını söylemek demektir. Davidson'ın belirttiği gibi,

> Yalnızca bir dile dair sıradan anlayışı terk etmekle kalmayıp, bir dili bilme ile genel olarak dünya üstündeki varolma tarzımızı bilme arasındaki sınırı da sildiğimizi anlamalıyız. Çünkü, iş gören bir geçici teoriye ulaşmanın kuralları yok....Bu süreci düzenleme ya da öğretme ihtimali, yeni verilerle uğraşmak için yeni teoriler yaratma sürecini düzenleme ya da öğretme ihtimalinden daha fazla değildir -çünkü bu sürecin kapsadığı şey zaten budur...

> Eğer bir dil en azından felsefecilerin varsaydıkları gibi bir şeyse, *bir dil diye bir şey yoktur*. O nedenle öğrenilecek ya da egemen olunacak bir şey de yoktur. Dil kullanıcılarının egemen oldukları ve sonra örnek

olaylara uyguladıkları açık seçik tanımlanmış ortak bir yapı olduğu düşüncesinden vazgeçmeliyiz... Nasıl iletişimde bulunduğumuzu uzlaşımlara gönderme yaparak aydınlatma girişiminden vazgeçmeliyiz.[6]

Dil hakkındaki bu düşünce çizgisi, bir organizmanın çeşitli koşullar dizisi altında muhtemelen ne yapacağını ya da söyleyeceğini öndeyilemek üzere zihinselci [mentalistic] bir terminoloji kullandığımız zaman sadece randımanlı bir sözcük dağarcığı –Dennett'in "niyetlilik tavrı" dediği konumun karakteristik sözcük dağarcığı– kullanıyoruzdur diyen Ryle-Dennett görüşüne benzer. Nasıl Ryle zihin konusunda indirgemeci olmayan bir davranışçıysa, aynı şekilde Davidson da dil konusunda indirgemeci olmayan bir davranışçıdır. İkisi de inançlar ya da gönderge hakkındaki konuşmalara Davranışçılık dilinde eşdeğerlilikler vermeyi istemez. Ama ikisi de şunu söyler: "Zihin" ya da "dil"i benlik ile gerçeklik arasındaki bir araç olarak değil, basitçe, belli türden organizmalarla uğraşmaya çalışırken belli bir sözcük dağarcığının kullanılmasının arzulanabilirliğinin işaretini veren bir flama olarak düşünün. Belli bir organizmanın –ya da bu açıdan bir makinenin– zihne sahip olduğunu söylemek, sadece şu ya da bu amaçlar için bu organizmanın inançlara ve arzulara sahip olduğunu düşünmenin yerinde olacağını söylemek demektir. Bu organizmanın bir dil kullanıcısını olduğunu söylemek, onun yaptığı işaretler ve çıkardığı seslerin bizim yaptıklarımız ve çıkardıklarımızla çiftlere ayırarak eşleştirilmesinin onun gelecekteki davranışını öndeyileme ve denetlemede yararlı bir taktik olduğunun kanıtlanacağı demektir.

Ryle ve Dennett'in zihinler konusunda, Davidson'ın ise diller konusunda geliştirdiği bu Wittgensteincı tutum, temsilin ya da dışavurumun yeterliliği hakkındaki soruların karşıtı olarak bu ikisinin evrenin geri kalanıyla olan ilişkisi hakkındaki tüm soruları *nedensel* sorular kılarak zihin ve dili doğallaştırır. Göreli olarak zihinsel kapasiteye sahip olmayan maymundan tamamıyla gelişkin bir zihinsel kapasiteye sahip insana nasıl vardığımızı ya da Neanderthalce konuşmaktan postmodern konuşmaya nasıl vardığımızı sormak, eğer bunlar doğrudan doğruya nedensel sorular olarak ko-

6. "A Nice Derangement of Epitaphs", Lepore, der., *Truth and Interpretation*, s.446. İtalikleri ben ekledim.

nulursa, gayet anlamlıdır. Birinci örnekte verilecek yanıt bizi önce nörolojiye ve buradan da evrim biyolojisine götürür. Ama ikinci örnekte verilecek yanıt bizi, metaforun tarihi olarak görülen düşünsel tarihe götürür. Bu kitaptaki amaçlarım açısından önemli olanı ikincisidir. O nedenle, bu bölümün geri kalanını düşünsel ve ahlâki ilerlemeye dair Davidson'ın dile dair açıklamasıyla uygunluk gösteren bir açıklamanın taslağını çıkarmaya ayıracağım.

Dilin tarihini ve böylece sanatların, bilimlerin ve ahlâki duygunun tarihini metaforun tarihi olarak görmek, Tanrı'nın ya da Doğa'nın onlar için tasarladığı amaçlara giderek daha uygun hale gelen, örneğin giderek daha çok anlamı ifade etmeye ya da giderek daha fazla olguyu temsil etmeye yetenekli hale gelen insan zihni ya da insan dilleri resmini bir köşeye bırakmak demektir. Bir kez araç olarak dil anlayışı uzaklaştırılınca dilin bir amacı olduğu düşüncesi de uzaklaşır. Her iki düşünceyle de ilgisini kesen bir kültür, modern düşüncede iki yüzyıl önce başlayan eğilimlerin, Alman idealizminin, Romantik şiirin ve ütopyacı politikanın paylaştıkları eğilimlerin zaferi olacaktır.

Bilim tarihi dahil olmak üzere düşünsel tarihe dair teleolojik olmayan bir görüş, doğal ayıklanmaya dair Mendelci, mekânistik açıklamanın evrim teorisi için yerine getirdiği işlevin aynını kültür teorisi için yerine getirir. Mendel zihni, bütün sürecin gayesi olmaktan ziyade sadece oluveren bir şey olarak görmemize izin verir. Davidson dilin tarihini ve böylece kültürün tarihini, Darwin'in bir mercan kayalığının tarihini düşünmemizi sağladığı şekilde düşünmemize izin verir. Eski metaforlar sürekli olarak literalliğin içinde sönüp gider ve sonra yeni metaforların bir platformu ve foyası olarak hizmet eder. Bu analoji "dilimizi" –yani, yirminci yüzyıl Avrupa'sının bilim ve kültürünü– bir sürü katıksız olumsallığın bir sonucu olarak biçimlenmiş bir şey olarak düşünmemizi sağlar. Dilimiz ve kültürümüz, orkideler ve insanımsılar gibi, bir olumsallık oldukları kadar uygun bir fırsat bulan binlerce küçük mutasyonun (ve uygun bir fırsat bulamayan milyonlarcasının) da sonucudurlar.

Bu analojiyi kabul etmek için, bilimsel devrimleri doğanın ya-

ratılıştan gelen doğasına dair içgörülerden ziyade doğanın "metaforik yeniden betimleri" olarak düşünen Mary Hesse'yi izlemeliyiz.[7] Dahası, gerçeklik hakkında çağdaş fizik ya da biyoloji biliminin önerdiği yeniden betimlemelerin her nasılsa "şeylerin kendilerine", tarihe dair çağdaş kültür eleştirisinin önerdiği yeniden betimlerden daha yakın, daha az "zihin-bağımlı" olduğunu düşünme ayartısına direnmeliyiz. DNA'dan ya da Big Bang'den konuşulmasını sağlayan nedensel güçler yığışımını, "sekülerleşme"den ya da "geç kapitalizm"den konuşulmasını sağlayan nedensel güçler yığışımıyla aynı düzeyde görmemiz gerek.[8] Bu çeşitli yığışımlar, bizim açımızdan bazı şeyleri konuşma konuları kılan, başka bazı şeyleri ise kılmayan ve bazı projeleri mümkün ve önemli kılarken, başka bazılarınıysa kılmayan tesadüfi etkenlerdir.

Kültür tarihinin bir *telos*'a sahip olduğu –hakikatin keşfi ya da insanlığın özgürleşimi gibi– düşüncesi ile taslağını çıkarttığım Nietzscheci ve Davidsoncı manzara arasındaki karşıtlığı, bu ikinci manzaranın insan ile evrenin geri kalanı arasındaki ilişki hakkındaki iç kapatıcı ölçüde mekanik bir betimlemeyle uyumlu olduğuna dikkat çekerek geliştirebilirim. Çünkü, her şeye rağmen, sahici yenilik kör, olumsal, mekanik güçler dünyasında ortaya çıkabilir. Yeniliği, örneğin bir kozmik ışının bir DNA molekülündeki atomları karıştırdığı ve böylece şeyleri orkideler ya da insanımsılar olma yönüne ittiği zaman ortaya çıkan türde bir şey olarak düşünün. Orkideler, varoluşlarının zorunlu koşulunun sırf olumsal oluşu yüzünden yerindeliklerinden ya da hayret vericiliklerinden bir şey kaybetmiş olmuyorlardı. Benzer şekilde, hepimizin bildiği ya da dikkat etmemiz gerektiği gibi, Aristoteles'in *ousia*'yı metaforik kullanımı, Aziz Pavlus'un *agape*'yi metaforik kullanımı ve Newton'ın *gravitas*'ı metaforik kullanımı, onların beyinlerindeki bazı hayati

7. Bkz. "The Explanatory Function of Metaphor", Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1980).

8. Davidson'ın ve benim görüşlerimin bu bileşimine Bernard Williams karşı çıkar. Bkz. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 6. bölüm. Williams'a verdiğim kısmi bir yanıt için şu yazıma bkz. "Is Natural Science a Natural Kind?", Ernan McMullin, der., *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality* içinde (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988).

nöronların ince yapısını karıştıran kozmik ışınların sonuçlarıydılar. Ya da, daha makûl olarak, bu kullanımlar bu kimselerin çocukluklarındaki bazı acayip olayların –özel sarsıntıların bu beyinlerde bıraktığı bazı saplantısal sancıların– sonuçlarıydılar. İşin nasıl kotarıldığı o kadar önemli sayılmaz. Sonuçlar muhteşemdi. Daha önce asla böyle şeyler olmamıştı.

Düşünce tarihine ilişkin bu açıklama, Nietzsche'nin "hakikat"i bir "seyyar metaforlar ordusu" olarak tanımlamasına uygun düşer. Bu açıklama Galilei, Hegel ve Yeats gibi, zihinlerinde yeni sözcük dağarcıkları gelişen ve bu sayede bu aletler mevcudiyet kazanmadan önce tasavvur bile edilemeyecek şeylerin yapılabilmesi için gerekli aletlerle donanmış olan insanlara dair yaptığım betimle de uyumludur. Ama bu resmi kabul edebilmek için, literal olan ile metaforik olan arasındaki ayrımı, Davidson'ın gördüğü biçimde görmemiz gerekiyor: İki anlam türü arasındaki ayrım olarak değil, iki yorum türü arasındaki ayrım olarak da değil; gürültülerin ve işaretlerin tanıdık ve tanıdık olmayan kullanımları arasındaki ayrım olarak. Gürültülerin ve işaretlerin literal kullanımları, insanların çeşitli koşullar altında ne söyleyeceklerine dair eski teorilerimizle idare edebileceğimiz kullanımlardır. Oysa gürültülerin ve işaretlerin metaforik kullanımı, bizi yeni bir teori geliştirmekle meşgul eden kullanım türüdür.

Davidson, bu noktayı metaforik ifadelerin literal anlamlarından ayrı anlamlara sahipmiş gibi düşünülmemesi gerektiğini söyleyerek ileri sürer. Bir anlama sahip olmak, bir dil oyununda bir yere sahip olmak demektir. Metaforların (tanım gereği) anlamı yoktur. Davidson, "bir metafora yazarının nakletmek istediği ve eğer mesajı almak istiyorsa yorumcunun kavramak zorunda olduğu bilişsel bir içeriğin eşlik ettiği yollu tez"i yadsır.[9] Davidson'a göre, bir konuşmanın içine bir metafor fırlatmak, surat asmaya, cebinizden bir fotoğraf çıkartıp göstermeye, etraftaki bir şeylere işaret etmeye, muhatabınızın suratına bir tokat aşketmeye ya da muhatabınızı öpmeye yetecek bir süre için birdenbire konuşmayı kesmek gibi bir şeydir. Bir metine bir metafor fırlatmak, italik kullanmaya, örnekler getirmeye, acayip noktalamalar ya da formatlar kullanmaya benzer.

9. Davidson, "What Metaphors Mean", *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984), s.262.

Bunların hepsi de muhatabınızın ya da okuyucunuzun üzerinde etkiler üretme yollarıdır, bir mesaj ulaştırmanın yolları değil. "Tam olarak ne demeye çalışıyorsunuz?" sorusu bunların hiçbirisi için yerinde bir tepki olmaz. Eğer o kişi bir şey söylemek isteseydi – eğer anlamı olan bir tümce söylemek isteseydi– bunu herhalde yapardı. Ama, yukarıdaki örneklerde bu kimsenin amacını başka araçlarla daha iyi yerine getirebileceğini düşündüğü anlaşılıyor. Bir kimsenin –tokatlardan, öpücüklerden, fotoğraflardan, jestlerden ya da surat buruşturmalardan ziyade– aşina sözcükleri aşina olunmayan tarzlarda kullanması, o kimsenin söylediği şeyin bir anlamı olması gerektiğini göstermez. Bu anlamı ifade etme yönündeki bir girişim, sözcüklerin bazı aşina (yani, literal) kullanımlarını –dil oyununda önceden zaten bir yeri olan bir tümce– bulmaya çalışıp o kimsenin pekâlâ *bu tümceyi* de kullanabileceğini iddia etmek demek olacaktır. Ama metaforun şerh edilemezliği [unparaphrasability] tam da böyle herhangi bir aşina tümcenin o kimsenin amacına uygun olmayışından gelir.

Bir dil oyununda sabit bir yeri olmayan bir tümce ifade etmek, pozitivistlerin haklı olarak söyledikleri gibi, ne doğru ne de yanlış olan bir şey –Ian Hacking'in terimleriyle söylendikte, bir "doğruluk-değeri adayı" olmayan bir şey– ifade etmektir. Bunun nedeni, böyle bir tümcenin onaylanabilir ya da yadsınabilir, karşı çıkılabilir ya da savunulabilir bir tümce olmamasıdır. Böyle bir tümceden ya hoşlanılır ya da hoşlanılmaz. Ama bu, böyle bir tümcenin zaman içinde bir doğruluk-değeri adayı haline gelmeyebileceği anlamına gelmez. Eğer hoşlanılırsa bu tümce yinelenebilir, tutturulabilir, karşılık verilebilir. Daha sonra tedricen alışkanlığa dayalı olarak kullanılmaya başlanması, dil oyununda aşina bir yer edinmesi gerekecektir. Bundan böyle de bir metafor olmayacaktır –ya da, dilimizin tümcelerinin şu anda oldukları hale gelecektir, yani ölü bir metafor olacaktır. Dilin, sözlük anlamı açısından doğru ya da yanlış tümcelerinden biri olacaktır. Yani, hemcinslerimizin öbür sözcelemleriyle nasıl üzerinde pek fazla düşünmeksizin uğraşabiliyorsak, hemcinslerimizin dilsel davranışı hakkındaki teorilerimiz bu tümceyle de o şekilde uğraşmamıza izin verecektir.

Metaforların anlamlara sahip olmadığı şeklindeki Davidsoncı iddia, bir felsefecinin tipik çift anlamlı ifadelerinden biri olarak gö-

rünebilir, ama öyle değil.[10] Bu iddia, dili bir araç olarak düşünmemize son verme girişiminin bir parçasıdır. Bu da, insan olmanın ne demek olduğu hakkındaki geleneksel felsefi tariften kurtulma yönündeki daha geniş bir girişimin parçasıdır. Davidson'ın iddiasının taşıdığı önemin görülebilmesinin belki en iyi yolu, onun metaforu değerlendirme tarzını bir yandan Platoncu ve pozitivist değerlendirmeyle, öte yandan da Romantik değerlendirmeyle kıyaslamaktan geçer. Platoncu ve pozitivist değerlendirme, metafora dair indirgemeci bir görüşü paylaşır: Dilin sahip olduğu tek ciddi amaç, yani gerçekliği temsil etme amacı bakımından metaforların ya şerh edilebilir olduğunu ya da yararsız olduğunu düşünürler. Bunun tersine, Romantiklerin yayılmacı [genişlemeci: expansionist-ç.n.] bir görüşü var: Romantikler metaforun ilginç, gizemli, harika olduğunu düşünürler. Romantikler metaforu "imgelem" denilen gizemli yetiye, benliğin tam merkezinde, yüreğin çekirdeğindeki derinlikte olduğunu farzettikleri bir yetiye atfederler. Metaforik olan Platonculara ve pozitivistlere anlamsız görünürken, literal olan da Romantiklere anlamsız görünür. Bunun nedeni, Platoncuların ve pozitivistlerin dilin gayesinin dışımızda uzanan gizli bir gerçekliği temsil etmek olduğunu düşünmeleri, ama Romantiklerin ise dilin amacının içimizde uzanan gizli bir gerçekliği dışavurmak olduğunu düşünmeleridir.

Nitekim, pozitivist kültür tarihi, dilin kendisini fiziksel dünyanın konturları etrafında tedricen biçimlendirdiğini kabul eder. Romantik kültür tarihi ise dilin Tini tedricen özbilince [self-consciousness] kavuşturduğunu savunur. Nietzscheci kültür tarihi ve Davidsonci dil felsefesi, dili, bizim şimdi evrimi gördüğümüz şekilde, yani eski biçimleri hiç durmaksızın öldüren –daha yüksek bir amacı gerçekleştirmek için değil, körlemesine– yeni hayat biçimleri olarak görür. Pozitivistler Galilei'nin bir keşif yaptığını – sonunda dünyaya gerektiği gibi uyacak sözcükleri, Aristo'nun gözden kaçırdığı sözcükleri ortaya attığını– düşünürken, Davidsonci, Galilei'nin belli amaçlar açısından daha önceki herhangi bir araçtan

10. Çift anlamlı kaçamak ifadeler kullanma suçlamaları ve daha başka suçlamalar karşısında Davidson'ı daha ayrıntılı olarak savunduğum bir yazı için bkz. "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, ek cilt 61 (1987): 283-296.

daha iyi işleyen bir aracı tesadüfen bulduğunu düşünür. Bir kez Galileici sözcük dağarcığıyla ne yapılabileceğini anladıktan sonra, hiç kimse Aristocu bir sözcük dağarcığıyla geçmişte yapılabilen (ve Tomistlerin hâlâ yapılması gerektiğini düşündükleri) şeylerle pek fazla ilgilenmemiştir.

Benzer şekilde, Romantikler Yeats'in daha önce hiç kimsenin ulaşamadığı birşeylere ulaştığını, uzun zamandır ifade edilmeyi bekleyen bir şeyleri ifade ettiğini düşünürken, Davidsoncı bir kimse Yeats'in, kendisini öncellerinin şiirleri üzerindeki varyasyonlardan ibaret olmayan şiirler yazmaya yetenekli kılan kimi araçları tesadüfen bulduğunu düşünür. Bir kez Yeats'in geç dönem şiirleri elimize geçtikten sonra, Rossetti'nin şiirlerini okumayla daha az ilgilenir olduk. Devrimci, güçlü bilimadamları ve şairler açısından geçerli olan şey güçlü felsefeciler –Hegel ve Davidson gibi insanlar, kendilerine miras kalan sorunları çözmekten ziyade dağıtmakla ilgilenen türde felsefeciler– için de geçerlidir. Bu görüş uyarınca, felsefenin metodu olarak tanıtlama [demonstration] yerine diyalektiği ikame etmek ya da hakikate dair mütekabiliyet teorisinden kurtulmak, "felsefe" ya da "hakikat" denilen daha önceden varolan bir kendiliğin [entity] doğası hakkında yapılan bir keşif değildir. Bu, konuşma tarzımızı değiştirmek ve böylece ne yapmak istediğimizi, ne olduğumuza dair düşüncelerimizi değiştirmektir.

Ama, Nietzscheci bir görüş açısından, gerçeklik-görünüş ayrımını bırakan bir görüş açısından, konuşma tarzımızı değiştirmek, kendi amaçlarımız bakımından, neysek onu değiştirmektir. Nietzsche'yle birlikte Tanrı'nın öldüğünü söylemek, hiçbir yüksek amaca hizmet etmediğimizi söylemektir. Nietzscheci bir tarzda keşfin yerine özyaratımın [self-creation] konulması, ışığa gittikçe daha çok yaklaşan bir insanlık resminin yerine birbirini ayaklar altında çiğneyen aç kuşakların resmini koymaktır. Nietzschevari metaforların metafor olmaktan çıktığı bir kültür, felsefi sorunların şiirsel sorunlar denli geçici olduğunu, kuşakları birarada "insanlık" denilen tek bir doğal tür içerisinde bağlayan sorunlar olmadığını tereddütsüz kabul eden bir kültür olacaktır. Birbirini izleyen metaforların tarihi olarak görülen bir insan tarihi anlayışı, (yeni sözcüklerin yapıcısı olan kişi anlamında), şairi, yeni dillerin şekillendiricisi, türlerin öncüsü olarak görmemize izin verecektir.

Bu son noktayı, Harold Bloom'un "güçlü şair" anlayışı bazında 2. ve 3. bölümlerde geliştirmeye çalışacağım. Ama bu ilk bölümü, buraya kadar söylediklerim açısından merkezi konumda olan iddiaya, dünyanın bize alternatif metaforlar arasında seçim yapmamızı sağlayacak herhangi bir ölçüt sunmadığı, dilleri ya da metaforları "olgu" denilen dilin ötesindeki birşeylerle değil, yalnızca birbirleriyle karşılaştırabileceğimiz iddiasına geri dönerek bitireceğim.

Bu iddiayı savunmanın tek yolu, Goodman, Putnam ve Davidson gibi felsefecilerin yapmış olduklarını yapmaktır: "Dünyanın olma tarzı" ya da "olgulara uyma" gibi ibarelere anlam verme girişimlerinin kısırlığını sergilemek. Böylesi çabalar Kuhn ve Hesse gibi bilim felsefecilerinin eserleriyle tamamlanabilir. Bu felsefeciler, Galileici bir sözcük dağarcığının bizi Aristocu bir sözcük dağarcığıyla yapabileceğimizden daha iyi öndeyiler [prediction] yapmaya yetenekli kıldığı gerçeğini, doğa kitabının metamatiğin dilinde yazılı olduğu iddiasına dayanarak açıklamanın niçin imkânsız olduğunu açıklarlar.

Dil felsefecilerinin ve bilim felsefecilerinin önerdikleri bu tür savunuların, düşünce tarihçilerinin, Hans Blumenberg gibi İnanç Çağı ile Akıl Çağı arasındaki benzerliklerin ve benzemezliklerin izini sürmeye çalışan tarihçilerin eserlerinin sağladığı ardyöre karşısında değerlendirilmesi gerekir.[11] Bu tarihçiler daha önce zikrettiğim bir noktayı savundular: Tam da dünyanın ya da benliğin içkin bir doğası –fizikçinin ya da şairin bir an görebileceği bir doğası– olduğu yollu düşünce, dünyanın kutsal bir yaratım olduğu, zihninde birşeyler olan, içerisinde Kendi projesini betimlediği bir dili konuşan birisinin eseri olduğu yollu düşüncenin kalıntısıdır. Zihnimizde ancak böyle bir resim, ya kendisi bir kişi olan ya da bir kişi tarafından yaratılmış bir evren resmi taşımamız kaydıyla dünyanın "içkin bir doğası" olduğu düşüncesi anlamlı olabilir. Çünkü bu ibarenin nakit değeri, kimi sözcük dağarcıklarının, şu ya da bu amaçlar için dünyayla uğraşmada başvurulabilecek daha iyi aletler olmanın karşıtı olarak, dünyaya dair öbür temsillerden daha iyi temsiller oldukları iddiasından ibarettir.

Dillerin temsiller olduğu düşüncesini bir kenara bırakmak ve

11. Bkz. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, İng. çev: Robert Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982).

dile yaklaşımımızda bütün bütüne Wittgensteinci olmak, dünyayı kutsallığından arındırmak olacaktır. Daha önce ileri sürdüğüm savunuyu –hakikatin tümcelerin bir özelliği olmasından ötürü, tümcelerin kendi varoluşları için sözcük dağarcıklarına bağımlı olmalarından ötürü ve sözcük dağarcıklarının da insanlar tarafından yapılmalarından ötürü, sonuçta hakikat de insanların ürünüdür yollu düşüncenin savunusunu– ancak bunu yapmamız kaydıyla kabul edebiliriz. Çünkü, "dünya"nın hem saygı göstermemiz hem de uğraşmamız gereken bir şeyi, kendisi hakkındaki betimlemelerden birini tercih ediyor olması bakımından kişi gibi birşeyleri adlandırdığını düşündüğümüz sürece hakikate dair herhangi bir açıklamanın hakikatin "orada dışarıda" olduğu yollu "sezgi"yi koruması gerektiği konusunda ısrar edeceğiz demektir. Bu sezgi sonuçta, "olgulara saygı" ve "nesnellik"ten dem vuran geleneksel dili ortadan kaldırmanın bizim açımızdan *hybris* [Eski Yunancada "kibir" ya da "aşırılık" -ç.n.] olacağı –bilimadamını (ya da felsefeciyi ya da şairi ya da *herhangi birini*) papazvari bir işleve sahip olarak görmemenin, bizi insanı aşan bir dünyayla ilintilendirdiğini düşünmemenin rizikolu olacağı, hatta bunun zındıklık olacağı– şeklindeki muğlak duyguya varır.

Burada önerdiğim bakış açısından, "yeterli" bir felsefi öğretının sezgilere yer açması gerektiği iddiası gerici bir slogandır, önümüzdeki meseleyi bulandıran bir slogandır.[12] Çünkü bence, dilin yeterli olması gereken dil öncesi bir bilincimiz yoktur; felsefecilerin dil içerisinde telaffuz etmekle görevli oldukları şeylerin niteliğine dair derin bir duygumuz yoktur. Bizatihi bir bilinç olarak betimlenen şey sadece atalarımızın dilini kullanma yönünde, onların ceset suratlı metaforlarına tapınma yönünde bir eğilimdir. Derrida'nın "Heideggerci nostalji" dediği şeyden muzdarip olmadığımız sürece, "sezgiler"imizi yavan sözlerden, belli bir terimler repertuvarının alışkanlıkla kullanılmasından, henüz yerleri doldurulmamış olan

12. Bu hükmün tikel bir örneğe uygulanışı için, Thomas Nagel'in "öznellik" görüşünde ve John Searle'ün "içkin niyetlilik" [intrinsic intentionality] öğretisinde bu sezginin yeri hakkında yaptığım şu tartışmaya bakınız: "Contemporary Philosophy of Mind". Nagel'in ve Searle'ün, benim eleştirilerimle uyumlu bir şekilde daha ayrıntılı olarak eleştirildikleri bir yazı için bakınız: Daniel Dennett, "Setting Off on the Right Foot" ve "Evolution, Error, and Intentionality", Dennett, *The Intentional Stance* içinde (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

eski aletlerden daha fazla bir şey olarak düşünmeyeceğiz.

Blumenberg gibi tarihçilerin anlattıkları öyküyü kabaca şöyle özetleyebilirim: Bir zamanlar görülür dünyanın ötesinde uzanan birşeylere tapınma ihtiyacı duyduk. Onyedinci yüzyıldan başlayarak, bilimin betimlediği dünyaya bir yarı kutsallık olarak yaklaşıp Tanrı sevgisinin yerine hakikat sevgisini koymaya çalıştık. Onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren bilimsel hakikat sevgisinin yerine kendi kendimize duyduğumuz sevgiyi; bir diğer yarı kutsallık olarak görülen kendi derin ruhsal ya da şiirsel derinliğimize tapınmayı koymaya çalıştık.

Blumenberg, Nietzsche, Freud ve Davidson'ın paylaştıkları düşünce çizgisi, bundan böyle *herhangi bir şeye* tapınmadığımız, *hiçbir şeyi* yarı kutsal olarak görmediğimiz, *her şeye* –dilimize, vicdanımıza, cemaatimize– zamanın ve tesadüfün ürünü olarak eğildiğimiz noktaya varmaya çalışmamızı önerir. Bu noktaya varmak, Freud'un terimleriyle söylenecek olursa, "tesadüfün kaderimizi belirlemeye değer olduğunu kabul etmek" demektir. Bundan sonraki bölümde Wittgenstein ve Davidson'ın dilimiz için yaptığı şeyi Freud, Nietzsche ve Bloom'un vicdanımız için yaptığını, yani vicdanımızın saf olumsallığını sergilediğini iddia ediyorum.

2. BENLİĞİN OLUMSALLIĞI

Bu bölümün başlığı hakkında yazmaya başlarken, söylemek istediğim şeyi ayrıntılandırmama yardımcı olan, Philip Larkin'in yazdığı bir şiire rastladım. Bu şiirin son kısmı şöyle:

Şöyle boydan boya katettin mi zihnini
Bir yükleme listesi kadar açıktır hükmündekiler
Hiç ırgalamaz artık seni
    Başka şeyler
Ne ki bunun faydası? Geldikçe zamanı
Tanımlamak her davranışımız üzerine vurulmuş
O kör damgayı, bulmak anavatanını.
    Ama itiraf etmek

Ölümün göründüğü o yeşil gecede
Onun ne olduğunu, beyhude.
Çünkü bir kişi için geçerli sadece
Zaten o da ölmekte.*

Bu şiir Larkin'in görüşmelerde itiraf ettiği gibi ölme, yokolma korkusunu tartışıyor. Ama, "yokolma korkusu" yararsız bir ibare. Bizatihi varolmayış korkusu gibi bir şey olamaz, yalnızca somut bir şeylerin kaybedilmesi korkusu olabilir. "Ölüm" ve "hiçlik" eşit derecede boş terimler. Ayrıca, bunlardan korkulduğunun söylenmesi, Epiküros'un bunlardan niçin korkulmaması gerektiğini söyleme girişimi denli hantalcadır. Epiküros, "Varolduğum sürece ölüm yoktur, ölüm geldiğindeyse ben yokumdur" demişti; böylece budalaca bir sözü öbürüyle değiş tokuş etmişti. Çünkü, "Ben" sözcüğü "ölüm" sözcüğü denli içi boş bir sözcük. Böylesi sözcüklerin kurcalanabilmesi için söz konusu "Ben" hakkındaki ayrıntıların doldurulması, yokolacak olanın ne olduğunun tam olarak özgülleştirilmesi, bir kimsenin korkusunun somutlaştırılması gerekir.

Larkin'in şiiri Larkin'in neden korktuğunun kurcalanabilmesi için bir yol öneriyor. Larkin'in yokolacağından korktuğu şey onun özel mizacının yükleme listesidir, kendisinin neyin mümkün ve önemli olduğu konusundaki bireysel duygusudur. Onun "Ben"ini tüm öbür "Benler"den ayıran budur. Bu farklılığı kaybetmek, her şairin her yaratıcının, yeni birşeyler yaratmayı uman herkesin– korktuğu şeydir. Hayatını neyin mümkün ve önemli olduğu sorusuna yeni bir yanıt formülleştirme uğrunda çalışmaya adayan herkes bu yanıtın yokolmasından korkar.

Ama bu basitçe, bu kimsenin eserlerinin kaybolmasından ya da bilmezden gelinmesinden korktuğu anlamına gelmez. Çünkü bu korku, bu eserler korunsa ve farkedilse bile, hiç kimsenin bu eserlerde ayırdedici bir yön bulmayacağı korkusuyla karışır. Bir kimsenin emrinde önüne katıp götürdüğü sözcükler (şekiller, teoremler ya da fizik doğa modelleri) sadece mevcut depodaki parçalar, rutin tarzlarda yeniden düzenlenmiş mevcut parçalar gibi görünebilir. Bu durumda söz konusu kimse dile kendi damgasını basmamış, sadece hayatını zaten icat edilmiş bulunan parçalarla oynamakla ge-

* Şiiri çeviren sayın Aslı Biçen'e teşekkür ederiz. (y.n.)

çirmiş olacaktır. Böylece de gerçekte bir "Ben"i olmamış olacaktır. Söz konusu kimsenin yaratıları ve benliği, aşina olunan tiplerin daha iyi ya da daha kötü örnekleri olacaktır. Harold Bloom'un "güçlü şairin etkilenmiş olma endişesi", onun "kendisinin bir kopya ya da ikinci bir nüshadan ibaret olduğunu görme korkusu" dediği şey budur.[1]

Larkin'in şiirine dair bu okuma açısından, bir kimsenin "tüm davranışlarının taşıdığı" "kör damga"nın anavatanını bulmayı başarmış olmak ne anlama gelecektir? Bu, tahminen, söz konusu kimsenin kendisi hakkında neyin ayırdedici olduğunu –bir kimsenin kendi yükleme listesi ile başkalarınınki arasındaki farklılığı– hesaplamış olmak anlamına gelecektir. Eğer bir kimse bu tanınmayı kağıda (tuvale ya da filme) geçirebilirse –eğer bir kimse kendi ayırdediciliğini ortaya koyan ayırdedici sözcükleri ya da biçimleri bulabilirse–, o vakit kendisinin bir kopya ya da ikinci bir nüsha olmadığını *tanıtlamış* olacaktır. Böylece bu kimse herhangi bir şair kadar, yani herhangi bir insanın olabileceği kadar güçlü olmuş olacaktır. Çünkü sonuçta bu kimse ölecek olanın ne olduğunu tam olarak bilecek ve böylece ne olmayı başardığını bilecektir.

Ama Larkin'in şiirinin sonu bu Bloomcu okumayı reddediyor görünmekte. Şiirin sonunda bize, bir kimsenin ayırdediciliğinin anavatanını bulmanın "beyhude" olduğu anlatılır. Bu, bir birey olmanın –dehanın bireyselliğin paradigması olduğu güçlü anlamında birey olmanın– beyhude olduğu anlamına geliyor gibi görünmekte. Larkin kendi mesleğini küçümsermiş gibi bir eda takınıyor çünkü bir birey olmayı başarmak kağıda "sadece bir kişi için geçerli" bir şeyler geçirmek olacaktır ve "zaten o da ölmekte"dir.

"Eda takınıyor" dedim çünkü herhangi bir şairin tüm davranış-

1. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford University Press, 1973), s.80. Ayrıca, Bloom'un, "her şair ise, tüm öbür insanların yaptığından daha güçlü bir şekilde ölüm korkusuna karşı ayaklanmayla başlar (ne kadar 'bilinçdışı' olursa olsun)" şeklindeki iddiasına da göz atınız, s.10. Bloom'un "şair"e yaptığı göndermenin şiir yazanların ötesine genişletilmesine ve "şair" terimini benim burada kullandığım geniş, jenerik anlamda kullanılmasına itiraz etmeyeceğini varsayıyorum –böylece Proust ve Nabokov, Newton ve Darwin, Hegel ve Heidegger aynı terimin altında yeralır. Bu tip insanların da "ölüme" –yani, bir şeyler yaratmada başarısızlığa uğramaya– karşı birçoğumuzdan daha güçlü bir şekilde ayaklandığı düşünülmeli.

larının –önceki şiirlerinin hepsinin– anavatanını bulmaktaki kendi başarısının önemsiz olduğunu cidden düşünebileceğinden kuşkuluyum. Romantiklerin örneğinden beri, Hegel'le birlikte özbilinci özyaratım olarak düşünmeye başladığımız zamandan beri hiçbir şair ciddi olarak özel mizaca sahip olmayı eserine yöneltilebilecek bir itiraz olarak düşünmemiştir. Ama bu şiirde Larkin kör damgaların, her birimizi başka birinin kopyası ya da ikinci bir nüshasından ziyade "Ben" kılan şu tikel olumsallıkların gerçekte önemli olmadığı edası takınıyor. Larkin, bir kimsenin, sadece tek bir insana bir kezliğine özgü olan değil, tüm insanların tüm zamanlar için paylaştığı bir şey bulmadığı sürece tatmin olmuş halde ölemeyeceğini öneriyor. Larkin güçlü bir şair olmanın yeterli olmadığı havasında –yani, ancak bir felsefeci olmakla, bir süreksizlik sergilemekten ziyade süreklilikler bulmakla tatmine erişebilecekmiş havasında.[2]

Larkin'in şiirinin güzelliğini ve gücünü şiir ile felsefe arasında-

2. "Eleştirmenler, yüreklerinin gizli bir yerlerinde süreklilikleri sever, ama sadece süreklilikle yaşayan kişi şair olamaz" (Bloom, *Anxiety of Influence*, s.78). Bu bakımdan eleştirmen bir felsefeci türüdür –ya da daha doğrusu, Heidegger ve Derrida'nın "metafizikçi" dedikleri türe aittir. Derrida, "metafiziğin", "merkezi olan bir yapı... temel bir zemine dayanan oyun kavramı, kendisi oyunun erişiminin ötesinde yeralan, temel bir hareketsizliğe ve güven tazeleyici bir kesinliğe dayanarak oluşturulmuş bir oyun" arayışı olduğunu söyler (Derrida, *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press, 1978, s.279). Metafizikçiler, içerisinde süreksizliğin ortaya çıktığı uzamı sağlayan süreklilikleri –kapsamlı olanaklılık koşulları– ararlar. Eleştirinin gizli rüyası gelecekteki her şairin içine yerleştirilebileceği bir çekmeceye sahip olmaktır; Kuhn öncesi bilim felsefecilerinin bariz umudu, "bilimin doğası"na dair, gelecekteki hiçbir bilimsel devrimin altüst edemeyeceği bir açıklamaya ulaşmaktı.
Bloom ve Paul de Man arasındaki en önemli farklılık (Bloom'un "Yapıçözüm Yol Şirketi" dediği şeyi bir kenara bıraksak bile), de Man'ın, felsefenin ona tüm olanaklı şiirin –geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm olanaklı şiirin– zorunlu koşulu hakkında birşeyler sunmuş olduğunu düşünmesiydi. Paul de Man'ın "her sahici şiirsel ya da eleştirel edim, tesadüfi, anlamsız ölüm ediminin provasını yapar ki burada ölüm yerine dil sorunsalı terimi de kullanılabilir" şeklindeki iddiasını reddederken Bloom'un haklı olduğunu düşünüyorum (Bloom, *Agon*, Oxford University Press, 1982). Bloom'un "dil sorunsalı" gibi felsefi nosyonlarla ya da "tesadüfi, anlamsız ölüm edimi" gibi soyutlamalarla alış verişi yoktur. Bloom, haklı olarak, bunların "şiirden şiire giden gizli yolları bilme sanatı" (*Anxiety of Influence*, s.96) olarak tanımlanan eleştiriyi engellediğini düşünür. Freud'un çocuktan yetişkine ya da ebeveynden çocuğa giden gizli yolların peşine düşmesi gibi, böyle bir sanat süreklilikler arayışına, hatta Freud'un kendi metapsikolojisinin ortaya attığı sürekliliklere pek az şey borçludur.

ki bu çekişmenin, olumsallığın tanınmasıyla özyaratıma ulaşma yolundaki bir çaba ile olumsallığın aşılmasıyla evrenselliğe ulaşma yolundaki bir çaba arasındaki gerilimin anımsatılmasına borçlu olduğunu düşünüyorum. Hegel'in zamanından beri ve özellikle Nietzsche'den beri aynı gerilim felsefeyi kaplamıştı.[3] Yüzyılımızın önemli felsefecileri Platon'dan kopup özgürlüğü olumsallığın tanınması olarak görerek Romantik şairlerin yolunu izlemeye çalışan felsefecilerdir. Bunlar Hegel'in tarihsellik üzerindeki ısrarını onun panteistik idealizminden ayırmaya çalışan felsefecilerdir. Bu felsefeciler Nietzsche'nin –geleneksel olarak bir bulucu olarak tasvir edilen bilimadamından ziyade– güçlü şairi, yaratıcıyı insanlığın kahramanı olarak tanımlamasını kabul ederler. Daha genel olarak, bu felsefeciler, bireysel varoluşun saf olumsallığında ısrar edebilmek için felsefeyi tefekkür olarak, hayatı düzen ve bütünlük içinde görme girişimi olarak sunan şeyden kaçınmaya çalışmışlardır.

Böylece bu felsefeciler kendilerini Larkin'inkiyle aynı türde sorunlu, ama ilginç bir konumda bulurlar. Larkin, Nietzsche öncesi felsefecilerin yapmayı umduklarıyla kıyaslandığında, şairlerin yapabileceği tek şeyi yapmalarının verdiği tatminsizlik hakkında bir şiir yazar. Wittgenstein ve Heidegger gibi post-Nietzscheci felsefeciler bireyin ve olumsalın evrenselliğini ve zorunluluğunu sergileyebilmek için felsefe yazarlar. Her iki felsefeci de Platon'un başlattığı felsefe –şiir çekişmesine yakalanmışlar ve her ikisi de çabalarını felsefenin şiire hangi onurlu koşullar altında teslim olabileceğini işlemeye çalışarak bitirmişlerdir.

Larkin'in şiirine dönerek bu karşılaştırmayı ayrıntılarıyla açıklayabilirim. Larkin'in bir kimsenin yalnızca "bir kişi için" değil,

3. Bloom, "eğer bu kitabın savunusu doğruysa, son üç yüzyılın şiirinin büyük kısmının konusu etkilenme endişesidir, her şairin kendisine yapılacak uygun bir iş kalmadığından korkmasıdır" der (*Anxiety of Influence*, s.148). Bloom'un bu endişeyi orijinal ressamların, orijinal fizikçilerin ve orijinal felsefecilerin de paylaştığını kabul edeceğini varsayıyorum. 5. Bölüm'de Hegel'in Fenomenoloji'sinin felsefenin gecikmişlik ve endişe dönemini başlatan kitap olduğunu; Nietzsche, Heidegger ve Derrida'nın görevini –aynı eski diyalektik tahterevalliye tekrar binmekten daha fazla birşeyler olma görevini– belirleyen kitap olduğunu savunuyorum. Hegel'in felsefede bir *örüntü* olduğunu belirtmesi, (bunun hem Kierkegaard'a hem de Nietzsche'ye, *artık*, Hegelci özbilinç gözönüne alındığında, felsefi yaratıcılık gibi bir şey olamayacağını önermesinden ötürü) Nietzsche'nin "tarihin hayat için (orijinal felsefecinin hayatı için) zararı" dediği şeydi.

tüm insanlar için geçerli bir "kör damga" bularak daha fazla tatmin olabileceği şeklindeki önerisini ele alın. Böyle bir damganın insan varoluşunun evrensel koşullarının, büyük sürekliliklerin –insan hayatının daimi, tarih dışı bağlamının– keşfi olduğunu varsayın. Bir zamanlar rahiplerin yaptıklarını iddia ettikleri şey budur. Daha sonra Yunanlı filozoflar, onlardan sonra ampirik bilimciler ve onlardan da sonra Alman idealistler aynı iddiada bulundular. Bunlar bize iktidarın nihai yerlemini [locus], gerçekliğin doğasını, tecrübenin olanaklılık koşullarını açıklayacaklardı. Böylece bize gerçekte ne olduğumuzu, kendimize ait olmayan güçler tarafından ne olmaya zorlandığımızı öğretmiş olacaklardı. *Hepimizin* üzerine vurulmuş damgayı sergileyeceklerdi. Bu, kör bir damga olmayacaktı çünkü bu damga yalnızca bir tesadüfün, yalnızca bir olumsallığın eseri olmayacaktı. Bu damga insan olmanın zorunlu, özsel, amaçlı [telic], oluşturucu ögesi olacaktı. Bu damga bize bir amaç, olanaklı tek amacı, yani tam da bu zorunluluğun tamamen tanınmasını, özümüzün özbilincini verecekti.

Nietzsche öncesi felsefecinin öyküsü şöyle devam eder: Bu evrensel damgayla karşılaştırıldığında, bireysel hayatların tikel olumsallıkları önemsizdir. Şairlerin hatası sözcükleri özel mizaçlar, olumsallıklar üzerinde boşa harcamalarıdır –bize özsel gerçeklikten ziyade ilineksel [accidental] görünüşü anlatmalarıdır. Meselenin sadece uzamsal-zamansal yerlemden, sadece olumsal koşuldan ibaret olduğunu itiraf etmek, bizi ölen bir hayvan derekesine indirgemektir. Bunun tersine, içerisinde zorunlu olarak yaşadığımız bağlamı anlamak, bize en az evren kadar kalıcı bir zihin vermek, evrenin kendi listesinin bir kopyası olan bir yükleme listesi vermektir. Bizim açımızdan varolduğu, olanaklı ya da önemli olduğu varsayılan şey gerçekten olanaklı ya da önemli olan şey olacaktır. Bu liste kopyalandığında, bir kimse insanlığın önüne konulmuş tek görevi, *hakikati bilmeyi*, "orada dışarıda olan"la bağlantıya geçmeyi başarmış olacağından tatmin olmuş bir halde ölebilir. Böylece yapacak daha fazla şey ve korkulacak olanaklı kayıp olmayacaktır. O kimse hakikatle özdeş olacağından ve bu geleneksel görüş uyarınca hakikatın çürümez olmasından ötürü yokolup gitme de bir sorun olmaktan çıkacaktır. Yokolup giden sadece mizaçlarımıza yerleşmiş hayvanlık [animality] olacaktır. Hakikatle ilgilenmeyen

şairler sadece dikkatlerimizi bu paradigmatik insan görevinden uzaklaştırmakta ve böylece bizi alçaltmaktadır.

Bütün bir "hakikati bilme" düşüncesinden vazgeçmemizi ilk kez açıkça öneren Nietzsche'ydi. Onun "seyyar metaforlar ordusu" olarak hakikat tanımı, dil aracılığıyla "gerçekliği temsil etme"ye dair bütün bir düşüncenin ve böylece tüm insan hayatları için tek bir bağlam bulma düşüncesinin ortadan kaldırılması gerektiğini söylemeye varıyordu. Onun perspektivizmi evrenin bilinmeyi bekleyen bir yükleme listesi, belirli bir uzunluğu olmadığını iddia etmeye varıyordu. Nietzsche, bir kez Platon'un "gerçek dünya"sının bir masal olduğunu anladığımız vakit, ölüm anında, hayvanlık koşullarını aşmış olmaktan değil, kendi kendisini kendi terimleriyle betimleyerek yaratmış olan şu özel türde ölen hayvan olmakda teselli arayacağımızı ummuştu. Daha doğrusu, bu kimse kendi zihnini inşa ederek kendisinin asıl mesele olan tek yönünü yaratmış olacaktı. Bir kimsenin kendi zihnini kendisi yaratması, o kimsenin zihninin uzunluğunun öbür insanların geride bıraktıkları dil tarafından saptanmasına izin vermekten ziyade kendi dilini yaratması demektir.[4]

Ama, Nietzsche, geleneksel hakikat nosyonunu terkederken, neysek o olmamızın nedenlerini keşfetme düşüncesini de terketmedi. Bir bireyin tüm davranışlarının taşıdığı kör damganın anavatanını bulabileceği düşüncesinden vazgeçmedi. Yalnızca bu iz sürmenin bir keşif süreci olduğu düşüncesini reddetti. Nietzsche'ye göre, bu türden kendinin bilgisine [self-knowledge] varırken her zaman için orada (ya da burada) dışarıda olan bir hakikati bilir hale gelmiyorduk. Daha ziyade, kendinin bilgisini özyaratım [self-creation] olarak görüyordu. Kendini bilir hale gelme, kendinin olumsallığıyla yüzleşme, kendinin nedenlerinin anavatanını bulma süreci, yeni bir dil icat etme –yani, kimi yeni metaforlar düşünme– süreciyle özdeştir. Çünkü, bir kimsenin bireyselliğinin, herhangi bir literal betimi zorunlu olarak başarısızlığa uğrayacaktır; çünkü bu amaç için bize eskilerden kalan bir dil-oyununu kullanmak olacaktır bu. Böyle yapmakla özel mizacın anavatanı bulunmuş olma-

4. Nietzsche'ye dair yaptığım bu açıklamalar Alexander Nehamas'ın orijinal ve etkili çalışmasına çok şey borçlu: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

yacak sadece onun her şeye rağmen özel bir mizaç olarak görülmemesi, bir tipi tekrarlayan bir örnek olarak, zaten çoktan tanımlanmış birşeylerin bir kopyası ya da ikinci bir nüshası olarak görülmesi becerilmiş olacaktır. Bir şair olarak başarısızlığa uğramak –ve böylece Nietzsche açısından bir insan olarak başarısızlığa uğramak–, bir kimsenin kendisine dair başkalarının yaptığı betimleri kabul etmesi, önceden hazırlanmış bir programı yürürlüğe koyması ve olsa olsa önceden yazılmış şiirler üzerine zarif varyasyonlar yazması demektir. O nedenle, bir kimsenin neyse o olmasının nedenlerinin izlerini yuvasına kadar sürmesinin tek yolu, o kimsenin kendisinin nedenleri hakkında yeni bir dil içerisinde yeni bir öykü anlatmaktır.

Bu, *nedenlerin* icat edilmekten ziyade keşfedilen şeyler olduğunu düşünmemizden ötürü paradoksal görünebilir. Biz, *nedensel* bir öykü anlatmayı dilin *literal* kullanımının paradigması olarak düşünürüz. Bir kimse basitçe bu yenilikten tat almayı bırakıp neden başka yeniliklerin değil de bu yeniliklerin ortaya çıktığını açıklamaya başladığında metafor ve dilsel yenilik yersiz görünür. Ama, 1. Bölümdeki iddiayı anımsayın: Doğa bilimlerinde bile sahiden yeni nedensel öykülere, Kuhn'un "devrimci bilim" dediği bilimin ürettiği türden öykülere ara sıra rastlarız. Bilimlerde bile metaforik yeniden betimlemeler dehanın ve ileri doğru yapılan sıçramaların işaretidir. Eğer bu Kuhncu noktayı Davidson ile birlikte, literal-metaforik ayrımlarını dünyayı elde eden ve edemeyen sözcükler arasındaki bir ayrım bazında düşünmekten ziyade eski dil ile yeni dil arasındaki bir ayrım olarak düşünüp izleyecek olursak, yukarıdaki paradoks buharlaşıp gider. Eğer, Davidson ile birlikte, dünyaya uygun dil nosyonundan vazgeçersek, Bloom ve Nietzsche'nin güçlü yaratıcının, sözcükleri daha önce asla olmadığı gibi kullanan kişinin kendi olumsallığını en iyi değerlendirme konumunda olan kişi olduğu yolundaki iddialarının maksadını görebiliriz. Çünkü bu kişi, kendi *dilinin* en az ebeveynleri ya da kendi tarihsel çağı denli olumsal olduğunu süreklilik peşindeki tarihçiden, eleştirmenden ya da felsefeciden daha net görebilir. Bu kişi, sırf kendi gücü sayesinde bir perspektiften öbürüne, bir metaforikten öbürüne firar etmiş olduğundan ötürü "hakikat seyyar bir metaforlar ordusudur" iddiasının gücünü takdir edebilir.

Nietzsche yalnızca şairlerin olumsallığı hakikaten takdir edebileceğini düşünüyordu. Geri kalanımız felsefeciler olarak kalmaya, tek bir doğru yükleme listesi, insanlık durumunun tek bir doğru betimi, hayatlarımızın tek bir evrensel bağlamı olduğunda ısrar etmeye mahkumuzdur. Bizler bilinçli hayatlarımızı, güçlü şair gibi olumsallığı kabul etmekten ve temellük etmekten ziyade olumsallıktan kaçmak için çalışmak uğrunda harcamaya mahkumuzdur. Bundan dolayı, Nietzsche'ye göre, güçlü şair ve insan ırkının geri kalanı arasındaki çizginin, Platon ve Hıristiyanlığın insan ve hayvan arasındaki ayrıma yüklediği önem kadar büyük bir ahlâkî önemi vardır. Çünkü, güçlü şairler de tıpkı tüm öbür hayvanlar gibi doğal güçlerin ürünleri olsalar da, onlar kendi üretimlerinin öyküsünü daha önce asla kullanılmamış sözcüklerle anlatma yeteneğinde olan ürünlerdir. Nitekim zayıflık ile güçlülük arasındaki çizgi, aşina ve evrensel dili kullanmak ile başlangıçta aşina olmasa ve özel mizaca özgü olsa da bir şekilde bir kimsenin her davranışının üzerine vurulmuş kör damgayı daha elle tutulabilir kılan dili üretme arasındaki çizgidir. Biraz da şansla –deha ile tuhaflık arasındaki farklılığı yaratan şansla–, bu dil gelecek kuşağa da kaçınılmaz olarak çarpıcı gelecektir. *Onların* davranışlarına bu damga vurulmuş olacaktır.

Aynı nokta başka bir tarzda anlatılacak olursa, Batı'nın felsefe geleneği bir insan hayatını, bu hayat zaman, görünüş ve özel kanaat dünyasından başka bir dünyaya –ebedi hakikat dünyasına– geçtiği sürece bir zafer olarak düşünür. Bunun tersine, Nietzsche, geçilmesi önemli olan sınırın zamanı zaman dışı hakikatten ayıran sınır değil, eskiyi yeniden ayıran sınır olduğunu düşünür. Nietzsche, bir insan hayatının, bu hayat kendi varoluşunun olumsallıklarına dair miras aldığı betimlerden kaçtığı ve yeni betimler bulduğu sürece muzafferane olduğunu düşünür. Hakikat iradesi ile kendi kendini altetme [self-overcoming] iradesi arasındaki farklılık budur. Bu, kurtuluşu bir kimsenin kendisinden daha geniş ve daha dayanıklı birşeylerle bağlantıya geçme olarak düşünmek ile Nietzsche'nin kurtuluşu betimlediği gibi düşünmek ("geçmişte olan her şeyi 'onu böyle istedim' diyerek yeniden yaratmak") arasındaki farklılıktır.

Tek bir insan hayatının ya da bir bütün olarak insanlık tarihinin dramı, önceden varolan bir amaca muzafferane bir şekilde ulaşıldı-

ğı ya da trajik bir şekilde ulaşılamadığı bir dram değildir. Böylesi dramların ardyöresinde ne sabit bir dışsal gerçeklik ne de şaşmaz bir içsel esin kaynağı bulunur. Bunun yerine, bir kimsenin hayatını ya da bir kimsenin ait olduğu topluluğun hayatını dramatik bir anlatı [narrative] olarak görmek, bu hayatı Nietzscheci bir kendi kendini altetme süreci olarak görmektir. Böyle bir anlatının paradigması geçmişin ilgili kısmı hakkında "onu böyle istedim" diyebilen dâhinin hayatıdır çünkü bu dâhi bu geçmişi, geçmişin asla bilmediği tarzda betimlemenin bir yolunu bulmuş ve böylece kendi öncellerinin olanaklı olduğunu asla bilmedikleri bir benlik bulmuştur.

Bu Nietzscheci görüşte, bir kimsenin kendi kendisini hiç olmadığı kadar düşünme, soruşturma, yeniden dokuma itkisi hayret etme duygusundan değil dehşetten gelir. Bu, bir kez daha, Bloom'un "kendini yalnızca bir kopya ya da ikinci bir nüsha olarak bulma korkusu"dur. Aristo'nun felsefenin kaynağında olduğuna inandığı hayret etme duygusu bir kimsenin kendisini kendinden daha geniş, daha güçlü ve daha soylu bir dünyada bulmasına duyduğu hayretti. Bloom'un şairlerinin çıkış noktası olan korku bir kimsenin günlerini böyle bir dünyada, asla kendisinin yaratmadığı, miras kalmış bir dünyada sona erebileceğinden kaynaklanıyordu. Böyle bir şairin umudu, geçmişin ona yapmaya çalıştığı şeyi bizzat geçmişe yapmayı başarmaktır: Onun tüm davranışlarını körce damgalayan nedensel süreçler de dahil olmak üzere bizzat geçmişe kendi damgasını vurmak. Bu girişimdeki –geçmişe "onu böyle istedim" deme girişimindeki– başarı, Bloom'un "kendi kendini doğurma" dediği şeydir. Freud'un önemi, bu Nietzscheci ve Bloomcu anlamda tam olgunlaşmış bir insan olmayı kabul etmemize ve işlerliğe sokmamıza yardımcı olmasından kaynaklanır. Bloom, Freud'un "zihninin Proust'dan bile fazla çağımızın efsane yaratıcısı zihni olmasından, hem psikoloğumuz ve kurmacalarımızın başlıca yaratıcısı hem de teologumuz ve ahlâk felsefecimiz olmasından ötürü kaçınılamaz" olduğunu belirtiyordu.[5] Freud'un kültürümüzde

5. Bloom, *Agon*, s.43-44. Ayrıca bkz. Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism*, New York: Seabury Press, 1975, s.112: "İnsanın doğası hakkındaki ve düşünceler hakkındaki ondokuzuncu-yirminci yüzyıl söyleminin büyük kısmının tuhaflığı şu ki, eğer 'kişi' yerine'şair'i ya da 'düşünce' yerine 'şiir'i koyduğumuz zaman bu söylem kayda değer şekilde açıklığa kavuşmaktadır... Nietzsche ve Freud bana bu şaşırtıcı yer değiştirmenin başlıca örnekleri olarak görünüyor".

oynadığı rolü, onu vicdanın anavatanını yetiştirilme sürecimizdeki olumsallıklarda bularak benliği kutsallığından arındıran ahlâkçı olarak görerek anlamaya başlayabiliriz.[6]

Freud'u bu tarzda görmek onu Kant'ın sağladığı ardyöre bağlamında değerlendirmektir. Kantçı vicdan anlayışı benliği kutsallaştırır. Bir kez Kant'ın yaptığı gibi katı olguların bilimsel bilgisinin kendimizin olmayan bir güçle bağlantı kurduğumuz nokta olduğu düşüncesinden vazgeçtiğimiz vakit Kant'ın yaptığını yapmak doğaldır: İçe doğru dönmek, bu bağlantı noktasını ahlâki bilincimizde –hakikat arayışımızdan ziyade doğruluk [righteousness] arayışımızda– bulmak. Kant'a göre, "içimizin derinliklerindeki" doğruluk, "orada, dışarıdaki" ampirik hakikatin yerini alır. Kant, yukarıdaki yıldızlı göklerin sadece içimizdeki ahlâki yasanın bir *sembol*ü –ahlâki benliğin, yani fenomenal olmayan, zaman ve tesadüfün ürünü olmayan, doğal, zamansal-uzamsal nedenlerin sonucu olmayan kısmımızın sınırlandırılamazlığını, yüceliğini, koşulsuz karakterini anlatmak için fenomenal dünyadan alınmış isteğe bağlı bir metafor– olarak kalmasına gönüllüydü.

Bu Kantçı dönüm, kutsalın insanın içinde oluşunun Romantiklerce temellük edilmesi için gerekli sahnenin oluşturulmasına yardımcı oldu, ama Kant kendisi, "ortak ahlâki bilinç" dediği şeyden ziyade özel mizacın şiirsel imgelemini benliğin merkezi kılma yönündeki Romantik girişim karşısında dehşete kapılmıştı. Gelgelelim, Kant'ın günlerinden bu yana romantizm ile ahlâkçılık, bireysel kendiliğindenlik ve özel mükemmelleşim üzerindeki ısrar ile evrensel olarak paylaşılan toplumsal sorumluluk üzerindeki ısrar birbirleriyle savaşıp durdu. Freud bu savaşa son vermemize yardım eder. Freud, ahlâki duyguyu en az şairin icatları denli özel mizaca özgü kılarak evrenselliğinden arındırır. Böylece ahlâki bilinci tarihsel olarak koşullanmış olarak, en az siyasi ya da estetik bilinç denli zamanın ve tesadüfün ürünü olarak görmemize izin verir.

Freud, Leonardo da Vinci üzerine denemesini, 1. Bölümün sonunda bir parçasını alıntılamış olduğum bir pasajla bitirir. Şunu söyler:

6. Bu iddiayı şu yazımda genişlettim: "Freud and Moral Reflection", Joseph Smith ve William Kerrigan, der., *Pragmatism's Freud*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

> Tesadüfün kaderimizin belirlenmesinde önemsiz olduğunu düşünmek, bizzat Leonardo'nun güneşin hareket etmediğini yazdığı sırada altetmek üzere olduğu dinsel Evren görüşüne dönmek demek olur... hepimiz, aslında hayatımızla ilgili her şeyin, sperma ve yumurtanın karşılaşmasındaki kökenimizden itibaren her şeyin tesadüf olduğunu unutmaya pek hazırızdır...Hepimiz, (Hamlet'in satırlarını anımsatan Leonardo'nun muğlak sözcükleriyle) "asla tecrübe alanına girmeyen sayısız nedenlerle ['ragioni'] dolu" olan Doğa'ya hâlâ pek az saygı gösteriyoruz.
> İnsan olarak her birimiz, doğanın bu "ragioni"sinin tecrübe alanına katıldığı sayısız deneylerden birine tekabül ederiz.[7]

Çağdaş kültürün sağduyuya mal olmuş Freudculuğu bilincimizi böyle bir deney olarak görmemizi, vicdan acısını çocukluktaki bastırılmış cinsel dürtülerle –asla tecrübe alanına girmeyen sayısız olumsallıkların ürünleri olan bastırmalarla– özdeşleştirmemizi kolaylaştırır. Bugünlerde, Freud'un ilk kez vicdanı "çocukluğun narsistik mükemmelleşiminden vazgeçmeye istekli olmayanlar"[8] tarafından kurulan bir ego ideali olarak betimlemeye başlamasının etrafındakileri ne kadar ürkütmüş olabileceğini anımsamak zor. Eğer Freud yalnızca vicdanın sesinin ebeveynlerin ve toplumun içselleştirilmiş sesi olduğu şeklinde geniş, soyut, yarı-felsefi bir iddiada bulunmuş olsaydı hiç kimseyi ürkütmezdi. Bu iddia Platon'un *Devlet*'inde Thrasymakhos tarafından ortaya atılmış ve daha sonra Hobbes gibi indirgemeci yazarlar tarafından geliştirilmişti. Freud'da yeni olan vicdanın oluşumunda işin içine karışan şeyler hakkında verdiği ayrıntılardır; belli somut durumların ve kişilerin niçin dayanılmaz suçluluk duygularını, şiddetli endişeyi ya da içten içe süren öfkeyi kışkırttığına dair yaptığı açıklamalardır. Örneğin, latans dönemine dair aşağıdaki betimlemeyi ele alalım:

> Ödip kompleksinin imhasına ek olarak libidonun geriye yönsemeli karmaşık bir bozuluşu cereyan eder, süper- ego fevkalade keskinleşir ve zalimleşir; ve ego, süper-ego'ya boyun eğerken vicdanlılık, merhamet ve temizlik biçimlerine bürünmüş güçlü reaksiyon oluşumları üre-

7. Standard Edition (S.E.), XI, 137. Bu pasaj hakkındaki bilgimi William Kerrigan'a borçluyum.
8 "On Narcissism", S.E. XIV, 94.

tir...Ama burada da saplantısal nevroz yalnızca Ödip kompleksinden normal kurtulma metodunu aşmıya vardırıyordur.[9]

Bu pasaj ve Freud'un "merhametin narsistik kökeni"[10] dediği şeyi tartışan öbür pasajlar, acıma duygusunu bizim türümüzün tüm öbür üyeleriyle paylaştığımız ortak insani çekirdekle özdeşleşme olarak değil, çok özgül türde insanlara ve çok tikel olaylara doğru çok özgül tarzlarda yönlendirilmiş bir duygu olarak düşünmenin bir yolunu gösterir. Böylece bir arkadaşa yardımcı olmak için sonsuz acılara katlanabilmekteyken nasıl olup da en az onun kadar sevdiğimizi düşündüğümüz bir başkasının acılarına ilgisiz kalabildiğimizi anlamamıza yardım eder. Freud, bir kimsenin nasıl olup da hem müşfik bir anne hem de acımasız bir toplama kampı gardiyanı olabileceğinin ya da hem âdil ve iyi yürekli bir hakim hem de soğuk, reddedici bir baba olabileceğinin açıklanmasına yardım eder. Vicdanlılığı temizlikle ve her ikisini de sadece saplantısal nevrozla değil (bunu başka yerlerde yapmıştır) aynı zamanda dinsel itki ve felsefi sistemler inşa etme dürtüsüyle de ilintilendirerek yüksek ile aşağı, özsel ile ilineksel, merkezi ile çevresel arasındaki tüm geleneksel ayrımları yıkar. Freud bizi, hiç değilse potansiyel olarak iyi düzenlenmiş bir yetiler sistemi değil, ama olumsallıkların oluşturduğu bir doku olan bir benlikle başbaşa bırakır.

Freud, zalimliği bazı durumlarda kınarken niçin başka bazı durumlarda zalimlikten zevk aldığımızı gösterir. Sevme yeteneğimizin niçin bazı çok özel şekillerdeki, büyüklüklerdeki ve renklerdeki insanlar, şeyler ya da düşüncelerle sınırlı olduğunu gösterir. Suçluluk duygumuzun niçin belli çok özgül ve teorik olarak önemsiz olaylar tarafından uyandırıldığını ve oysa aşina olduğumuz herhangi bir moral teori nezdinde çok daha önemli görünecek başka bazı olaylar tarafından uyandırılmadığını gösterir. Üstelik, Freud her birimize, ahlâki düşünce ve kararlara dair kendi özel sözcük dağarımızı inşa edebileceğimiz donanımı da sağlar. Çünkü, Yunanlılardan ve Hıristiyanlardan devraldığımız kötülüklerin ve erdemlerin adlarından farklı olarak "çocukluk", "sadistik", "saplantısal" ya da "paranoid" gibi terimlerin, bunları kullanan her birey açısından

9. S.E. XX, 115.
10. S.E. XVII, 88.

çok özgül ve çok farklı tınıları vardır: Bu terimler kendi benliklerimiz ile çok özel insanlar (örneğin, ebeveynlerimiz) arasındaki, şimdiki durum ile geçmişimizdeki çok özel durumlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları aklımıza getirir. Bu terimler bizi kendi gelişimimize, özel ahlâki mücadelemize dair, bizim bireysel durumumuza felsefi geleneğin önerdiği ahlâki sözcük dağarından çok daha uygun, çok daha ince dokunmuş bir anlatımın taslağını çıkartmaya muktedir kılar.

Bu nokta şöyle özetlenebilir: Freud, ahlâki kararı, basiretli hesabın daima olduğu denli incelikli, ayrıntılı ve çokbiçimli kılar. Böylece ahlâki suç ile pratik makul olmayış arasındaki ayrımı yıkar ve böylece de basiret-ahlâk arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. Bunun tersine, Platon'un ve Kant'ın ahlâk felsefeleri bu ayrım etrafında yoğunlaşır -tıpkı çağdaş analitik felsefecilerin tipik olarak anladığı anlamda "ahlâk felsefesi"nin yaptığı gibi. Kant bizi, hepimizde özdeş olan "akıl" denilen bir kısım, öbürü de kör, olumsal, özel damga meselesi olan başka bir kısım (ampirik duyum ve arzu) halinde ikiye ayırır. Bunun tersine, Freud rasyonelliği olumsallıkları başka olumsallıklara uyumlandıran bir mekânizma olarak ele alır. Ama aklın bu mekânizasyonu bir diğer felsefi indirgemecilik, bir diğer "tersine çevrilmiş Platonculuk" olmaktan uzaktır. Freud, rasyonelliği Hobbes ve Hume'un tartıştığı gibi soyut, basite kaçan ve indirgemeci tarzda (Platon'un orijinal ikiciliklerini, onları tersine çevirme uğruna alıkoyan bir tarzda) tartışmaktan ziyade zamanını bilinçdışı stratejilerimizin olağanüstü gelişkinliğini, inceliğini ve yaratıcılığını sergilemeye hasreder. Böylece, bilim ve şiiri, deha ve psikozu -ve en önemlisi ahlâk ve basireti- ayrı yetilerin ürünleri olarak değil, alternatif uyarlanım tarzları olarak görmemizi olanaklı kılar.

Nitekim Freud, "akıl" denilen merkezi bir yeti, merkezi bir benlik olmadığı olasılığını ciddiye almamıza –böylece Nietzscheci pragmatizmi ve perspektivizmi ciddiye almamıza– yardımcı olur. Freudcu ahlâki psikoloji bize, kendi kendini betimlemeye (self-description) dair Platon'unkinden kökten farklı ve aynı zamanda Nietzsche'nin, Heidegger'in tersine çevrilmiş bir başka Platonculuk örneği –ruh karşısında teni, kafa karşısında kalbi, "akıl" denilen söylencesel bir yeti karşısında en az onun kadar söylencesel olan "irade" denilen yetiyi yüceltme yolundaki romantik girişim

olma sıfatıyla haklı olarak mahkum ettiği yönlerinden de kökten farklı bir sözcük dağarı sağlar.

Platoncu ve Kantçı rasyonellik düşüncesi, eğer ahlâki olacaksak tikel eylemleri genel ilkeler altında toplamamız gerektiği düşüncesi etrafında döner.[11] Freud ise tikele yeniden dönmemiz –şimdiki tikel durumları ve şıkları geçmişteki tikel durumlardan ya da eylemlerden farklı ya da onlara benzer olarak görmemiz– gerektiğini söyler. Freud, ancak geçmişimizdeki bazı hâyati özel olumsallıkları yakalayıp alıkoyabildiğimiz takdirde kendimizi kaydadeğer bir şey yapabileceğimizi, saygı duyabileceğimiz şimdinin benliklerini yaratabileceğimizi düşünür. Freud bize, yapmakta olduğumuz ya da yapıyor olduğumuzu düşündüğümüz şeyi, örneğin geçmişte belli otorite-figürlerine gösterdiğimiz reaksiyonlar bazında ya da çocukluğumuzda bize dayatılan davranış grupları bazında yorumlamayı öğretmiştir. Kendi kendini yaratmadaki başarımıza, özel bir geçmişten kurtulma yeteneğimize dair özel anlatılar –deyim yerindeyse vaka hikâyeleri– dokuyarak kendimizle övünmemizi önermiştir. Freud, kendimize, evrensel standartlara uygun yaşamadaki başarısızlığımızdan ziyade bu geçmişten kurtulmadaki başarısızlığımızdan ötürü lanet okumamızı önerir.

Bu noktayı dile getirmenin başka bir yolu da şudur: Freud, Platon'un kamusal ve özeli, devletin kısımlarını ve ruhun kısımlarını, toplumsal adalet arayışını ve bireysel mükemmelleşim arayışını biraraya getirme girişiminden vazgeçmiştir. Freud ahlâkçılık ile romantizmin çekiciliklerine eşit ölçüde saygı göstermiştir, ama bunlardan birine öbürü karşısında öncelik tanımayı ya da bunların bir sentezini yapmaya girişmeyi reddetmiştir. Özel bir kendi kendini yaratma ahlâkı ile ortak uzlaşmaya dayanan bir kamusal etik arasında keskin bir ayrım yapmıştır. Freud bizi, bu ikisi arasında evrensel olarak paylaşılan inançların ya da arzuların –insan olma sıfatıyla bize ait olan ve bizi insan kardeşlerimizle basitçe insan *olarak* birleştiren inançların ya da arzuların– sağladığı bir köprü olmadığına ikna eder.

Freud'un açıklamasında, bizim bilinçli özel amaçlarımız, bu

11. Yakın dönemin analitik felsefesinde bu varsayımlar hakkında duyulan kuşkular için bkz. J. B. Schneewind ve Annette Baier'in yazıları. Ayrıca bkz. Jeffrey Stout. *Ethics After Babel*, Boston: Beacon Press, 1988.

amaçların kökündeki bilinçdışı saplantılar ve korkular denli özel mizaca özgüdür. Fromm ve Marcuse gibi yazarların çabalarına rağmen, Freudcu ahlâki psikoloji toplumsal amaçları, bireylerin amaçlarının karşıtı olarak insanlığın amaçlarını tanımlamak için kullanılamaz. Freud'u iyiliğin, doğruluğun ya da gerçek mutluluğun evrensel ölçütlerini sağlayan bir ahlâk felsefecisi gibi ele alarak Platonvari bir kalıba sokmaya zorlamanın olanağı yok. Freud'un *tek* faydası bizi evrenselden somuta yöneltme; zorunlu hakikatler, bertaraf edilemez inançlar bulma girişiminden bireysel geçmişlerimizin özel mizaca özgü olumsallıklarına, tüm davranışlarımıza vurulmuş kör damgalara yöneltme yeteneğinde yatar. Freud bize, Nietzsche'nin ve Bloom'un güçlü şairi arketipik insan olarak görme girişimiyle uyumlu bir ahlâki psikoloji sağlamıştır.

Ama Freud'un ahlâki psikolojisi bu girişimle uyumlu olsa da, bu girişimi gerektirmez. Şairin paradigmatik olduğu duygusunu paylaşanlar açısından Freud özgürleştirici ve esinleyici görünecektir. Ama diyelim ki birisi, tıpkı Kant gibi, bencil olmayan, özbilinç taşımayan, hayal gücünden yoksun, nezih, dürüst, saygılı kişiyi paradigmatik olarak kabul etmektedir. Bunlar, Kant'ın yazılarında övdüğü insanlardır – Platon'un filozofundan farklı olarak özel bir zihinsel keskinliğe ya da entelektüel meraka sahip olmayan ve Hıristiyan bir azizden farklı olarak kendilerini çarmıha gerilmiş İsa aşkına kurban etmek için yanıp tutuşmayan insanlar.

Kant pratik aklı saf akıldan, rasyonel dini hevesli dindarlıkdan bu tip kimselerin hatırına ayırmıştı. Kant, ahlâkın tâbi tutulacağı tek bir buyruk olduğu düşüncesini bu insanların hatırına icat etmişti. Çünkü, bu insanların kendilerini koşulsuz bir yükümlülük – basiretli hesaba, hayal gücü isteyen tasarıma ya da metaforik yeniden betimlere başvurmaksızın yerine getirilebilecek bir yükümlülük– altında görerek tanımalarının onların büyüklüğü olduğunu düşünüyordu. Böylece Kant yalnızca yeni ve hayal gücü isteyen bir ahlâki psikoloji geliştirmekle kalmadı, aynı zamanda tam da entelektüel dünyayı böylesi insanlar için güvenli kılmak için, hayatın ve kültürün her yönüne dair kapsamlı bir metaforik yeniden betim geliştirdi. Kendi sözleriyle söylendikte, inanca yer açmak için; bu

insanların görevlerini yaparken yapmaya ihtiyaç duydukları her şeyi yaptıklarına, paradigmatik insanlar olduklarına olan inancına yer açmak için bilgiyi yadsıdı.

İnsan olmanın gayesi hakkında Kant ve Nietzsche arasında seçim yapmak, ikisi arasında bir karar vermek –en azından ikisi söz konusu olduğu vakit– genellikle yapılması zorunlu bir şey gibi görünmüştür. Ama Freud insanlara bakmanın, bu seçimden kaçınmamıza yardım eden bir yolunu sunar. Freud'u okuduktan sonra ne Bloom'un güçlü şairini ne de Kant'ın evrensel yükümlülükleri yerine getiren saygılı kişisini paradigmatik görürüz. Çünkü Freud'un kendisi tam da paradigmatik bir insan olduğu düşüncesinden kaçınmıştı. Freud insanlığı içkin bir doğaya, sonradan geliştirilecek ya da geliştirilmeden kalacak içkin bir güçler dizisine sahip doğal bir tür olarak görmez. Freud, hem Kant'ın kalıntısal Platonculuğundan hem de Nietzsche'nin tersine çevrilmiş Platonculuğundan kopması sayesinde bizim hem Nietzsche'nin üstinsanını hem de Kant'ın ortak ahlâki bilincini birçok uyarlanım biçimlerinden sadece iki örnek, bir kimsenin yetişmesi esnasındaki olumsallıklarla uğraşmasının, kör damgayla uzlaşmanın birçok stratejilerinden sadece ikisi olarak görmemize izin verir. Her ikisi için de söylenebilecek çok şey var. Her birinin avantajları ve dezavantajları var. Nezih insanlar genellikle epey iç sıkıcıdırlar. Büyük zekaların delilikle yakın bir ittifak kurduğuna kuşku yok. Freud şairin karşısında huşuyla durur, ama onu çocuk olarak betimler. Sadece ahlâki adam canını sıkar, ama onu bir yetişkin olarak betimler. Hiçbirisine şevkle sarılmaz; ikisi arasında bir seçim yapmamızı da istemez. Freud, böylesi seçimler yapabilecek bir yetimiz olduğu kanısında değildir.

Freud yukarıdaki tiplerden birinin ya da öbürünün çıkarlarını kollayacak bir insan doğası teorisi kurmaya ihtiyaç duymaz. Her iki türden kimsenin ellerindeki malzemelerle yapabileceklerinin en iyisini yaptıklarını düşünür ve birini öbüründen "daha gerçek insan" saymaz. "Gerçekten insan" nosyonundan feragat etmek, kutsallaştırılmış bir dünyanın ikamesi olarak benliğin kutsallaştırılması girişiminden, I. Bölümün sonunda taslağını çıkardığım Kantçı girişimden feragat etmektir. Bu feragat, zorunluluğun son kalesinden, hepimizin aynı buyruklarla, aynı koşulsuz iddialarla yüzleştiğini düşünme girişiminden kurtulmaktır. Nietzsche ve

Freud'u birbirlerine bağlayan işte budur –bir kör damganın, hayatlarımızı ve şiirlerimizi programlamaya değmediğini düşünmekten kurtulma girişimi.

Ama Nietzsche ve Freud arasında, Freud'un ahlâki insanı nezih ama iç sıkıcı olarak değerlendirmesine dair yaptığım betimin yakalamadığı bir farklılık vardır. Freud, eğer *bien-pensant** uzlaşmacının içine bakarsak, eğer onu kanepeye yatırırsak, yalnızca yüzeyde iç sıkıcı olduğunun ayırdına varacağımızı gösterir. Freud'a göre hiç kimse adamakıllı iç sıkıcı değildir çünkü iç sıkıcı bir bilinçdışı diye bir şey yoktur. Freud'u Nietzsche'den daha faydalı ve daha makul kılan şey, insanlığın büyük çoğunluğunu ölen hayvanlar statüsüne havale etmemesidir. Çünkü bilinçdışı fanteziye dair açıklaması her insan hayatının –daha doğrusu, bir dil öğrenemeyecek denli acıyla yoğrulmamış ya da kendi kendine dair bir betimleme yaratmak için gereken boş zamana sahip olmayacak denli çalışmaya dalıp kalmamış her insanın hayatının[12]– nasıl bir şiir olarak görülebileceğini gösterir. Freud, bunun gibi olan her hayatı kendisini kendi metaforlarıyla giydirme girişimi olarak görür. Philip Rieff'in belirttiği gibi, "Freud herkese yaratıcı bir bilinçdışı vererek dehayı demokratikleştirmiştir".[13] Freud hakkında şunu söyleyen Lionel Trilling de aynı iddiada bulunur: "Freud bize şiirin tam da zihnin oluşumuna içkin olduğunu gösterdi. Freud zihni, eğiliminin büyük kısmı açısından tam olarak şiir-yaratıcı bir yeti olarak gördü".[14] Leo Bersani, aşağıdaki satırları yazarken Rieff'in ve Trilling'in savını genişletir: "Psikanalitik teori fantezi nosyonunu o kadar zen-

* (Fr.) Kurulu düzene uygun düşünceler taşıyan kimse (ç.n.)

12. Böyle bir kayıt koyma ihtiyacı hakkında bkz. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, 1985. Scarry bu olağanüstü kitapta sessiz acıyı, işkencecinin kurbanında onu dilden ve böylece insan kurumlarıyla bir bağlantı kurmaktan mahrum bırakarak yaratmayı umduğu türden acıyı, dil ve boş zamana sahip olmanın sağladığı böylesi kurumlardan payına düşeni alma yeteneğiyle kıyaslar. Scarry işkencecinin gerçekten hoşlandığı şeyin kurbanını ıstıraplar içinde bağırtmak değil, onu aşağılamak olduğuna işaret eder. Bağırma aşağılanma yollarından biridir sadece. Bu son noktayı, 7. ve 8. bölümlerde Nabokov ve Orwell'in zalimliği elde alma tarzlarıyla bağlantılı olarak geliştirmekteyim.

13. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, New York: Harper & Row, 1961, s.36.

14. Lionel Trilling, *Beyond Culture*, New York: Harcourt Brace, 1965, s.79.

sanlardaki belli bir körlük" dediği şeyle başa çıkmak olacaktır. James'in bu körlüğe dair verdiği örnek, Apalaş Dağlarına yaptığı bir gezide, ormanın yokedilip onun yerini çamurlu bir bahçenin, kütüklerden yapılmış bir kulübenin ve bazı domuz ağıllarının aldığı bir "temizleme"ye gösterdiği reaksiyondur. James şöyle diyordu: "Orman tahrip edilmişti; ve ormanın 'ıslah' edilmesinden geriye kalan, Doğanın güzelliğinin kaybedilmesini telâfi edebilecek tek bir yapma zarafetin olmadığı iğrenç bir tür kanserdi". Ama, bir çiftçi kulübeden çıkıp da "bu kovukları açmadıkları sürece mutlu olama(yacaklarını)" anlatınca James şunun ayırdına varır:

> Durumun bütün içsel anlamını gözden kaçırıyordum. Bir sürü ağacın kesilmesiyle yapılan bu "temizleme" bana bir arazi açımından başka bir şey anlatmıyordu; dayanıklı kolları ve itaatkar baltalarıyla bu insanların bana başka bir hikaye anlatamayacaklarını düşünüyordum. Ama bu insanların kesilen ağaçlardan geri kalan iğrenç kütüklere baktıkları zaman düşündükleri şey kişisel bir zaferdi... Kısacası, benim açımdan yalnızca retina üzerindeki çirkin bir resim olan bu "temizleme", onların açısından moral anılarla dolu bir semboldü ve ödev, mücadele ve başarı şarkıları söylüyordu.
> En az benim Cambridge'deki ilginç akademik hayat tarzıma göz atmış olaydılar benim koşullarımı idealliği karşısında körlük edebilecekleri kadar ben de onların özel koşullarının idealliği karşısında körlük etmiştim.[16]

James'in işaret ettiği noktayı Freud'un daha ayrıntılı bir şekilde dillendirmiş olduğunu düşünüyorum. Freud, bizim örneğin cinsel sapıklığı, aşırı zalimliği, gülünç saplantıyı ve manik kuruntuyu örneklendiren olayların "özel idealliği"ni görmemize izin vererek özellikle inatçı körlük örnekleriyle başa çıkmamıza yardım etmiştir. Freud, yukarıdakilerin her birini cinsel sapığın, sadistin ya da akıl hastasının özel şiiri (her biri en az bizim hayatımız kadar zengin bir şekilde dokunmuş ve "moral anılarla dolu" birer özel şiir) olarak görmemize izin verir. Böylece ahlâk felsefesinin aşırı, gayrı insani ve gayrı doğal olarak betimlediği olayı kendi faaliyetimizle

16. James, "On a Certain Blindness in Human Beings," Frederick Burkhardt ve Fredson Bowers, der., *Talks to Teachers on Psychology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983, s.134.

sürekliliği bulunan bir şey olarak görmemizi sağlar. Ama, hayati nokta şu ki, bunu geleneksel felsefi, indirgemeci bir tarzda yapmaz. Freud bize sanatın *gerçekte* yüceltme ya da felsefi sistemkurma merakının *sadece* paranoya ya da dinin *sadece* öfkeli bir babaya dair karışık bir anı olduğunu anlatmaz. Freud insan hayatının *sadece* libidinal enerjinin sürekli bir yeniden yönlendirimi olduğunu söylemiyor. Herhangi bir şeyin "sadece" ya da "gerçekte" hayli farklı bir şey olduğunu söylemekle, bir gerçeklik-görünüş ayrımına başvurmakla ilgilenmez. Freud bize sadece, tüm öbürlerinin yanısıra dosyalanabilecek, şeylere dair ek bir yeniden betim daha, bir sözcük dağarı daha, kullanılma ve böylece literalleştirilme şansı bulunduğunu düşündüğü bir metaforlar dizisi daha vermek ister.

Freud'a felsefi görüşler atfedebilirsek, onun en az James kadar pragmatist, Nietzsche kadar perspektivist –ya da Proust kadar modernist[17]– olduğu söylenebilir. Çünkü, ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru yeniden betimleme faaliyetini daha önce olduğundan daha açık bir şekilde ele almak olanaklı hale gelmişti. Aynı olaya dair birkaç betimle, hangisinin doğru olduğunu sormaksızın oynamak –yeniden betimlemeyi özü keşfetmiş olma doğrultusunda bir iddiadan daha ziyade bir alet olarak görmek– olanaklıydı. Böylece yeni bir sözcük dağarını tüm öbür sözcük dağarlarının yerini alacağı varsayılan bir şey olarak, gerçekliği temsil ettiğini iddia eden bir şey olarak değil, basitçe bir diğer sözcük dağarı, bir diğer insani proje, bir kişinin seçtiği metafor olarak görmek olanaklı hale geldi. Freud'un metaforlarının daha önceki bir dönemde biraraya getirilmesi, kullanılması ve literalleştirilmesi muhtemel değildi. Ama, bunun tersine, Freud'un metaforları olmaksızın Nietzsche'nin, James'in, Wittgenstein'ın ya da Heidegger'in metaforlarını o kadar kolay özümsememiz ya da Proust'u tat olarak okumamız da muhtemel değildi. Bu dönemin tüm figürleri birbirlerinin eline oynar. Birbirlerinin çizgilerini beslerler. Kullandıkları metaforlar öbürleri-

17. Bkz. Bloom, *Agon*, s.23: "...'edebi kültür' terimiyle şimdiki Batılı toplumu kastediyorum çünkü Batılı toplumun sahici bir dini ve sahici bir felsefesi yoktur ve bunları asla yeniden edemeyecektir; ve çünkü, onun pragmatik dini ve felsefesi olan psikanaliz sadece edebi kültürün bir parçasıdır; öyle ki, zamanla *Freudculuk*dan ya da bunun yerine *Proustculuk*tan söz edeceğiz". Ahlâki örnek olarak Proust'un rolünü 5. Bölümde tartışıyorum.

nin kendilerine eşlik etmelerinden memnunluk duyar. İnsanı, Dünya-Tini'nin daha açık bir özbilince doğru yürüyüşü olarak ya da insanın zihninin tedricen evrenin genişliğini karşılar hale gelmesi olarak betimlemeye ayartan türden bir fenomendir bu. Ama, bu tür bir betimleme, yukarıda anlattığım figürleri birbiriyle bağlantılandıran oyunculluğun ve ironinin ruhuna ihanet edecektir.

Bu oyunculluk söz konusu kişilerin yeniden betimlemenin gücünü, dilin yeni ve farklı şeyleri olanaklı ve önemli kılma gücünü takdir etme -ancak bir kimsenin amacı, Tek Doğru Betimden ziyade alternatif yeniden betimlemelerin genişleyen bir repertuvarı haline geldiği vakit olanaklılık kazanan bir takdir- yönündeki müşterek yeteneklerinin ürünüdür. Amaçtaki böyle bir değişiklik, ancak hem dünyanın hem de benliğin kutsallıklarından arındırılmaları ölçüsünde olanaklıdır. Her ikisinin de kutsallıklarından arındırıldıklarını söylemek, hiç kimsenin bu ikisinin bizimle konuştuklarını, kendilerine ait bir dilleri olduğunu, birbirine rakip birer şair olduklarını düşünmediği anlamına gelir. İkisi de yarı kişiler değildir, ikisi de belli bir tarzda dışavurulmak ya da temsil edilmek istememektedir.

Gelgelelim, ikisinin de üzerimizde gücü vardır –örneğin, bizi öldürme gücü. Dünya körcesine ve kendisini ifade etmekten aciz bir şekilde bizi ezebilir; suskun keder, keskin zihinsel acı kendi kendimizi ortadan kaldırmamıza neden olabilir. Ama bu türden bir güç, önce dilini benimseyip sonra dönüştürmemiz ve böylece tehdit edici güçle özdeşleşip onu kendi daha güçlü benliklerimiz altında toparlamamız sayesinde temellük edebileceğimiz türden bir güç değildir. Sözünü ettiğim bu strateji ancak başka insanlarla – sözgelimi, ebeveynlerle, tanrılarla ve şiirsel öncellerle– cebelleşirken uğraşmaya uygundur. Çünkü bizim dünyayla, acımasız güçle ve çıplak acıyla olan ilişkimiz, kişilerle olan ilişkilerimizle aynı türden değildir. Gayrı insani, gayrı dilsel olanla karşılaştığımızda artık olumsallık ve acıyla temellük etme ve dönüştürme yoluyla başetme yeteneğine sahip değilizdir; bu durumda sadece olumsallık ve acıyı *tanıma* yeteneğine sahibizdir. Felsefeyle kadim çekişmesinde şiirin nihai zaferi –kendi kendini yaratma metaforlarının keşif metaforları karşısındaki nihai zaferi–, bunun dünya üzerinde sahip olmayı umabileceğimiz tek güç türü olduğu düşüncesiyle ba-

rışık hale gelmemizden ibaret olacaktır. Çünkü bu, sadece güç ve acının değil, hakikatin de "orada dışarıda" bulunacağı yolundaki anlayıştan en son feragat ediş olacaktır.

Şiirin kamusal olarak ve aşikâr bir şekilde felsefenin karşısında zafer kazandığı bir kültürde, zorunluluktan ziyade olumsallığın tanınmasının özgürlüğün kabul edilmiş tanımı olduğu bir kültürde Larkin'in şiirinin yavanlaşacağı önermesi akıl çelici bir öneridir. Böyle bir kültürde sonluluğun hiçbir pathos'u olmazdı. Ama muhtemelen böyle bir kültür olmayacaktır. Bu pathos'tan kurtulmak mümkün değildir belki de. Filozof-kralların egemenliğini ya da devletin sönüp gitmesini tahayyül etmek ne kadar zorsa, Nietzscheci taşkın oyunculluğun egemen olduğu bir kültür tahayyül etmek de bir o kadar zordur. Benzer şekilde, kendisini bütünlüklü hisseden bir insan hayatı, istediği her şeyi gerçekleştirmiş olduğundan ötürü mutlu ölen bir insan tahayyül etmek de zordur.

Bu, Bloom'un güçlü şairi için bile geçerlidir. Kendi benliklerimizi "literal" değiştirilemez olgunun yeraldığı bir sürekli sahnenin önünde düzenli ve bütünsel olarak görme yönündeki felsefi idealden vazgeçsek ve bunun yerine kendi benliklerimizi kendi terimlerimiz içinde, geçmişe "onu böyle istedim" demenin getirdiği kurtuluş içinde görme idealini koysak bile, bu istemenin bir sonuç olmaktan daha ziyade daima bir proje olacağı, hayatın tamamlanmasına elverecek kadar uzun sürmediği bir proje olacağı doğrusu baki kalacaktır.

Güçlü şairin eksik kalma korkusu olarak ölüm korkusu, dünyayı ve geçmişi yeniden betimleme konusundaki hiçbir projenin, bir kimsenin kendi mizacına özgü metaforunu dayatma yoluyla gerçekleştirmeyi düşlediği kendi kendini yaratma konusundaki hiçbir projenin marjinal ve asalak olmaktan kaçınamayacağı olgusunun bir işlevidir. Metaforlar, eski sözcüklerin aşina olunmadık kullanımlarıdır, ama böylesi kullanımlar ancak öbür eski sözcüklerin eski aşina tarzlarda kullanılmalarının sağladığı ardyöre içerisinde olanaklıdır. "Tamamen metafordan ibaret" bir dil, hiçbir işe yaramayan bir dil, böylece de bir dil değil, sadece bebek konuşması gibi bir şey olurdu. Çünkü, dillerin temsil ya da dışavurum araçları

şeye –özel mizaca özgü olmayan, zamandışı ve evrensel bir şeye– ulaşmadaki başarısızlık olarak değil, belli bir noktada bir kimsenin başka hayatlar sürdürecek kimselerin ve başka şiirler yazacak kimselerin iyi niyetine güvenmek zorunda olduğunun anlaşılması olarak yorumlanmasından geçtiğini ileri sürüyorum. Nabokov en iyi kitabı *Solgun Ateş*'i "anlaşılması güç bitmemiş şiir üzerine yapılan yorum olarak insan hayatı" sözü etrafında oluşturmuştur. Bu söz hem Freud'un her insan hayatının gelişkin bir özel mizaca özgü fantezinin işlenmesi olduğu yollu iddiasının bir özeti olarak hem de böylesi hiçbir işlenişin ölümün araya girmesinden önce tamamlanmadığının hatırlatıcısı olarak hizmet eder. Tamamlanamaz çünkü tamamlanacak bir şey yoktur; sadece yeniden dokunmayı bekleyen bir ilişkiler ağı vardır, zamanın her gün genişlettiği bir ağ.

Ama eğer Nietzsche'nin tersine çevrilmiş Platonculuğundan – kendi kendini yaratmaya adanmış bir hayatın Platon'un tefekküre adanmış bir hayatın olabileceğini düşündüğü kadar tamamlanmış ve özerk bir hayat olabileceği yollu önerisinden– kaçınırsak, o vakit herhangi bir insan hayatını böyle bir ağın daima tamamlanmadan kalmış, ama kimileyin kahramanca olabilmiş yeniden dokunması olarak düşünmekle yetiniriz. Böylece güçlü şairin kendisinin bir kopya ya da ikinci bir nüsha olmadığını *tanıtlama* yönündeki bilinçli ihtiyacını sadece herkesin sahip olduğu bilinçdışı bir ihtiyacın özel bir biçimi olarak görürüz: Tesadüfün ona bahşettiği kör damgayla uzlaşma, bu damgayı yalnızca marjinal olarak öyle olsa bile kendisine ait terimler bazında yeniden betimleme sayesinde kendisi için bir benlik yaratma ihtiyacı.

3. LİBERAL BİR CEMAATİN OLUMSALLIĞI

Benim 1. bölümde yaptığım gibi hakikatin "orada, dışarıda" olmadığını söyleyen herkesin göreci ve irrasyonalist olduğundan kuşkulanılacaktır. Benim 2. bölümde yaptığım gibi ahlâk ile basiret arasındaki ayrım hakkındaki kuşkularını dile getiren herkesin ahlâksız olduğundan kuşkulanılacaktır. Bu tip kuşkuları uzaklaştırmak için, mutlakçılık ile görecilik arasındaki, rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki, ahlâk ile politika [expediency] arasındaki ayrımların eski ve hantal aletler –yerine başkasını koymaya çalışmamız gereken bir sözcük dağarının kalıntıları– olduğunu savunmam gerekiyor. Ama "savunu" doğru sözcük değil. Çünkü benim seçilmiş metaforların literalleştirilmesi olarak açıkladığım entelektüel ilerleme düşüncesine göre, bir kimsenin bir şeylere dair yaptığı yeniden be-

timlemelerin karşılaştığı itirazların çürütülmesi büyük ölçüde başka şeyleri yeniden betimleme meselesi, bir kimsenin gözde metaforlarının kapsamını genişletmek suretiyle itirazların yanından dolanma meselesi olacaktır. O nedenle şöyle bir strateji izleyeceğim: İtirazcının [objector] eleştirileriyle dosdoğru çarpışarak seçtiği silahları ve çarpışma alanını kabul etmekten ziyade bu itirazların dile getirildiği ifadelerin kötü görünmesini sağlamaya çalışacak ve böylece konuyu değiştireceğim.

Bu bölümde, liberal toplumun kurumlarına ve kültürüne, yukarıda sıraladığım ayrımları koruyan bir sözcük dağarından ziyade bu ayrımlardan kaçınan bir ahlâki ve siyasal düşünüm sözcük dağarının daha iyi hizmet edeceğini iddia edeceğim. Aydınlanma rasyonalizminin sözcük dağarının, liberal demokrasinin başlarında zaruri bir hizmet görmüş olmasına karşın bugün demokratik toplumların korunmasına ve ilerleme sağlamalarına köstek olur hale geldiğini göstermeye çalışacağım. İlk iki bölümde amıştırdığım sözcük dağarının, hakikat, rasyonellik ve ahlâki yükümlülük nosyonlarından ziyade metafor ve kendi kendini yaratım nosyonları etrafında dönen sözcük dağarının bu amaca daha uygun olduğunu iddia edeceğim.

Bununla birlikte, yukarıda taslağını çıkarttığım Davidsoncu-Wittgensteincı dil açıklamasının ve Nietzscheci-Freudcu vicdan ve benlik [selfhood] açıklamasının "demokrasinin felsefi temellerini" sağladığını söylemiyorum. Çünkü "felsefi bir temel" nosyonu ancak Aydınlanma rasyonalizminin sözcük dağarı işbaşında olduğu zaman işlerlik kazanır. Sözünü ettiğim açıklamalar demokrasiyi temellendirmez, ama demokrasinin pratiklerinin ve hedeflerinin yeniden betimlenmelerine elverir. Aşağıdaki sayfalarda liberal toplumun umutlarını rasyonalist ve evrenselci olmayan bir tarzda (bu umutların gerçekleştirilmesini onlar hakkındaki daha eski betimlerin yaptığından daha fazla mümkün kılan bir tarzda) yeniden formülleştirmeye çalışacağım. Ama bizim halihazırdaki kurumlarımıza ve pratiklerimize ilişkin bir yeniden betimleme sunarak, onların düşmanlarına karşı bir savunu sunmak anlamına gelmez; bu bir eve payandalar eklemekten ya da evin etrafına engeller yerleştirmekten ziyade evin yeniden döşenmesi gibi bir şeye benzer.

Temeller bulmaya yönelik bir arayış ile yeniden betimleme giri-

şimi arasındaki farklılık, liberalizm kültürü ile daha eski kültürel hayat biçimleri arasındaki farklılığın işaretidir. Çünkü ideal biçimi içerisinde liberalizm kültürü bütün bütüne aydınlanmış ve seküler bir kültür olacaktır. Bu kültür, ister kutsallaştırılmış bir dünya ya da isterse kutsallaştırılmış bir benlik biçiminde olsun, kutsallıktan en küçük bir iz bile barındırmayan bir kültür olacaktır. Böyle bir kültürde, insanların sorumlu tutuldukları gayrı insani güçlerin olduğunu söyleyen anlayışa yer olmayacaktır. Bu kültür yalnızca kutsallık düşüncesinden değil, ama aynı zamanda "hakikate adanma" ve "tinin en derin ihtiyaçlarının doyurulması" gibi düşüncelerden de vazgeçecek ya da bunları çok kesin olarak yeniden yorumlayacaktır. Önceki iki bölümde betimlediğim kutsallıktan arındırma süreci ideal durumda bizim artık sonlu, ölümlü, olumsal bir şekilde varolan insanların hayatlarının anlamının öbür sonlu, ölümlü ve olumsal bir şekilde varolan insanlar dışında başka bir şeylerden türetilebileceği nosyonuna başvurmanın herhangi bir yararı olmadığını düşünmemizle sonuçlanacaktır. Böyle bir kültürde "görecilik" uyarıları, toplumsal kurumların modern zamanlarda giderek daha çok "rasyonel" hale gelip gelmediklerine dair sorgular ve liberal toplumun amaçlarının "nesnel ahlâki değerler" olup olmadıklarına dair kuşkular sadece tuhaf karşılanacaktır.

Kendi görüşümün liberal bir siyasal örgütlenmeye [polity] uygun olduğu yolundaki iddiama akla yatkınlık sağlamak için, bu iddia ile Isaiah Berlin'in amaçlı insan mükemmelleşimi anlayışlarına karşı "negatif özgürlük"ü savunması arasındaki bazı paralelliklere dikkat çekmeme izin veriniz. Berlin, *İki Özgürlük Kavramı* adlı kitabında benim 1. bölümde yaptığım gibi, sözcük dağarlarına, pratiklere ve değerlere yönelik yap-boz bulmacası yaklaşımından vazgeçmemiz gerektiğini söyler. Berlin'in sözcükleriyle söylenecek olursa, "insanların inandıkları tüm olumlu değerlerin sonunda birbiriyle uyumlu olmaları ve hatta belki de birbirlerini gerektirmeleri gerektiği şeklindeki kanaatten" vazgeçmemiz gerekir.[1] Freud'un kendimizi Doğanın tasarımının zirvesi olarak değil, ama sadece

1. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, s.167.

Doğanın deneyleri arasındaki bir deney olarak düşünmemiz gerektiği iddiasına verdiğim önem, Berlin'in J. S. Mill'den aldığı "yaşamdaki deneyler" ibaresini kullanma tarzını yankılar (bunun yanısıra Jefferson'ın ve Dewey'nin Amerikan demokrasisini betimlerken kullandıkları "deney" terimini de yankılar). İkinci bölümde Platoncu-Kantçı girişime, Berlin'in "kişiliğimizi ikiye (bir yanda aşkın başat denetleyici bir yanda da disiplin altına alınacak ve hizaya sokulacak ampirik arzular ve tutkular demeti halinde) bölme" dediği şeyi yapmaya çalıştığı için çatmıştım.[2]

Berlin denemesini, "medeni bir insanı barbar bir insandan ayıran, bir kimsenin kanaatlerinin göreceli olduğunun farkına varması ama bunları yine de yılmaz bir şekilde savunmasıdır" diyen Joseph Schumpeter'i alıntılayarak bitirmişti. Berlin bu alıntıyı şöyle yorumlar. "Bundan daha fazlasını talep etmek belki derin ve tedavisi mümkün olmayan metafizik bir ihtiyaçtır; ama bu ihtiyacın bir kimsenin pratiklerini belirlemesine izin verilmesi, en az onun kadar derin ve daha tehlikeli bir ahlâki ve siyasal hamlığın arazıdır".[3] Schumpeter'in medeni kişinin alamet-i farikası olarak sunduğu nokta, benim geliştirmekte olduğum jargonda şu iddia biçimine bürünür: Yüzyılımızın liberal toplumları, en yüksek umutlarını dile getirdikleri sözcük dağarının olumsallığını -kendi vicdanlarının olumsallığını- kabul etmeye muktedir olan ve yine de vicdanlarının buyruklarına sadık kalan giderek daha çok sayıda insan üretmiştir. Nietzsche, William James, Freud, Proust ve Wittgenstein gibi kişiler benim "olumsallığın kabul edilmesi olarak özgürlük" diye tarif ettiğim şeyi gösterirler. Bu bölümde, böylesi bir kabulün bir liberal toplumun üyelerinin başlıca erdemi olduğunu ve böyle bir toplumun kültürünün "derin metafizik ihtiyacımız"ı tedavi etmeyi amaçlaması gerektiğini iddia edeceğim.

Görecilik suçlamasının kendi bakış açımdan nasıl göründüğünü göstermek için, liberal geleneğin keskin bir eleştiricisi olan Michael Sandel'in, Berlin'in denemesi üzerine yaptığı yorumu tartışacağım. Sandel, Berlin'in "göreci belaya tehlikeli surette batacak kadar yakınlaştığı"nı söyler. Sandel şunu sorar:

2. *A.g.y.*, s.134.
3. *A.g.y.*, s.172.

Eğer bir kimsenin kanaatleri ancak göreli olarak geçerliyse, bunlar niçin yılmaz bir şekilde savunulsun ki? Berlin'in varsaydığına benzer trajik bir halde şekillenmiş bir ahlâki evrende, özgürlük ideali değerlerin nihai kıyaslanamazlığına, ona rakip olan diğer ideallerden daha mı az maruzdur? Eğer öyleyse, özgürlük idealinin ayrıcalıklı konumu nereden kaynaklanmaktadır? Ve eğer özgürlüğün ahlâki olarak ayrıcalıklı bir statüsü yoksa, özgürlük de sadece birçok değerden biriyse, o vakit liberalizm hakkında ne söylenebilir?[4]

Sandel, bu soruları ortaya atarken Aydınlanma rasyonalizmini sorgulamaksızın kabullenmektedir. Dahası, bunu yaparken Schumpeter ve Berlin'in de bu sözcük dağarını kullanıyor olmaları gerçeğinin sağladığı avantajı kullanmakta ve böylece Schumpeter ve Berlin'in görüşlerinin tutarsız olduğunu göstermeye girişmektedir. Sandel'in sorularına biraz ayrıntılı olarak eğilmek, "görecilik" ve "ahlâki olarak ayrıcalıklı" terimlerini kullanılışlı bulan insanların ne tür bir görüş içinde olmaları gerektiğini açıklığa kavuşturmamıza yarayabilir. Böylece, Schumpeter, Berlin ve benim övmeyi arzuladığımız kişilerin zihinsel durumunu nitelendirmede "sadece göreli olarak geçerli" terimini kullanmaktan kaçınmanın niçin yeğlenebilir olduğunu gösterebiliriz.

Kanaatlerin sadece "göreli olarak geçerli" olduğunu söylemek, kanaatlerin ancak başka belli inançları olan insanlar karşısında (herhangi biri ve herkes karşısında değil) haklılaştırılabileceğini söylemek anlamına geliyormuş gibi görünebilir. Ama eğer kastedilen bu olsaydı, *mutlak olarak* geçerli hiçbir ilginç önerme olmayacağından ötürü "göreli olarak geçerli" teriminin kıyaslayıcı bir gücü olmazdı. Bu durumda mutlak geçerlilik gündelik yavan sözler, temel matematiksel doğrular gibi şeylerle, yani tartışmalı olma-

4. Michael Sandel, "Introduction", Sandel, der., *Liberalism and its Critics*, New York: New York University Press, 1984, s.8. Bu yorumlar, Sandel'in kendi tutumundan ziyade Sandel'in Berlin'e yönelik standart iddialara dair açıklamasını temsil eder. Başka bir yerde Sandel'in görüşlerini daha ayrıntılı olarak tartıştım ve *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982)'de formülleştirdiği, Rawls'a yönelik itirazlardan bazılarını çürütme girişiminde bulundum. Bkz. "The Priority of Democracy to Philosophy", Merrill D. Peterson ve Robert C. Vaughan, der., *The Virginia Statute for Religious Freedom*, (Cambridge University Press, 1988).

malarından ya da bir kimsenin kim olduğu ya da ne uğruna yaşadığı konusunda bir önem taşımamalarından ötürü hiç kimsenin savunma ihtiyacı duymayacağı türden inançlarla sınırlı olurdu. Bir kişinin özimgesi açısından *önemli olan* tüm inançlar, bu inançların mevcudiyetinin ya da yokluğunun iyi insanları kötü insanlardan, bir kimsenin olmayı isteyeceği türden insanı olmayı istemeyeceği türden ayıran bir ölçüt işini görmelerinden ötürü önemlidirler. *Herhangi biri* karşısında haklılaştırılabilir olan bir kanaat pek az ilgi görür. Böyle bir kanaati desteklemek için "yılmaz cesaret" gerekmeyecektir.

O nedenle "sadece göreli olarak geçerli inançlar" terimine, bozulmaya uğramamış herkesin –yani, herkesde bulunan hakikat-arayıcı yeti olarak görülen akıl ya da herkesde bulunan doğruluk dedektörü olarak görülen vicdanın, kötü tutkularla, kaba hurafelerle ve bayağı peşin hükümlerle başa çıkabilecek kadar güçlü olduğu tüm insanlar– karşısında haklılaştırılabilir olan önermelerle kıyaslanacak şekilde anlam vermemiz gerekir. "Mutlak geçerlilik" nosyonunun, kutsal varlıkta paylaştığı parçayı hayvanlarla paylaştığı parçadan ince bir şekilde ayırabilen bir benlik olduğu varsayımının dışında anlamı yoktur. Ama, biz liberaller, eğer akıl ile tutku ya da akıl ile irade arasındaki bu karşıtlığı kabul edersek, kendi kendimize karşı bazı soruları davet etmiş oluruz. Bu karşıtlığın kabulü, "rasyonel kanaat" ile "gerekçelerden [reasons] ziyade nedenlerin [causes] doğurduğu kanaat" arasında geleneksel olarak yapılan ayrımdan vazgeçmek ya da en azından bu ayrımın kullanımını kısıtlamak için kişileri akıl ve tutku halinde ikiye bölmememiz gerektiği konusunda Freud ve Berlin'le aynı düşüncede olanlarımızı iş başına çağırır.

Bu ayrımın kullanımını kısıtlamanın en iyi yolu, rasyonel ve irrasyonel ikna biçimleri arasındaki karşıtlığı dilsel davranışdaki ilginç ve önemli değişikliklere uygulamaya çalışmaktan ziyade bir dil oyununun iç alanıyla sınırlandırmaktan geçer. Eğer 1. bölümün temel iddiasını (son tahlilde önemli olan inançtaki değişikliklerden ziyade sözcük dağarındaki değişikliklerdir, hakikat-değeri tahsislerinden ziyade hakikat-değeri adaylarındaki değişikliklerdir) kabul ediyorsak, yapabileceğimiz tek şey böyle bir sınırlı rasyonellik anlayışına başvurmaktır. Bir dil oyunu içerisinde, olanaklı ve önemli

olanın ne olduğuna dair mevcut bir oydaşmalar dizisi içerisinde inancın ardında yatan gerekçeleri, gerekçe olmayan nedenlerden ayırabiliriz pekâlâ. Bunu, Sokratik diyalog ile hipnotik önerme arasındaki gibi aşikar farklılıklardan başlayarak yaparız. Daha sonra bu ayrımı daha karışık örneklerle uğraşarak sağlamlaştırmaya çalışırız: Beyin yıkama, medya aldatmacaları ve Marksistlerin "yanlış bilinç" dediği şey. İkna ve zorlama arasında çekilebilecek düzgün bir çizgi yok elbet; bundan dolayı değişikliğe uğramış bir inancın berisinde yatan ve aynı zamanda gerekçe de olan bir neden ile "sadece" bir neden arasında çekilebilecek düzgün bir çizgi de yoktur. Ama bu ayrım birçok ayrımdan daha bulanık değil.

Gelgelelim, bir sözcük dağarından öbürüne, başat bir metaforikden öbür metaforiğe nasıl olup da geçtiğimizi sorduğumuz zaman gerekçeler ile nedenler arasındaki ayrım yararını yitirmeye başlar. Eski dili konuşan ve onu değiştirme arzusu bulunmayanlar, sadece bu dili konuşmayı rasyonelliğin ya da ahlâkın alâmet-i farikası olarak görenler, başka metaforlara –radikallerin, gençliğin ya da avangardın oynadığı yeni dil oyununa– başvurulmasını tamamen *irrasyonel* olarak göreceklerdir. Yeni konuşma tarzlarının popülerliği bir "moda", "başkaldırma ihtiyacı" ya da "çürüme" olarak görülecektir. İnsanların niçin bu tarzda konuştukları sorusu üzerinde konuşmaya değmez –psikologlara ya da gerekliyse polise devredilecek– bir mesele olarak ele alınacaktır. Bunun tersine, yeni dili kullanmaya, yeni metaforları literalleştirmeye çalışanların bakış açısından, eski dile yapışıp kalanlar irrasyonel olarak –tutkunun, peşin hükmün, hurafelerin, geçmişin ölü pençesinin kurbanları olarak– görülecektir. Bu esnada, her iki tarafta da, öbür tarafta yer alanları kötü gösterecek bir ahlâk psikolojisi, bir epistemoloji ya da bir dil felsefesi geliştirerek bu birbirine karşıt gerekçe-neden ayrımını destekleyecek olan felsefecilere yaslanılabilinir.

Şu anda kullanmakta olduğumuz tarihsel olarak koşullanmış ve geçici tikel sözcük dağarının dışına çıkarak bu sözcük dağarını yargılamada başvurabileceğimiz bir bakış açısı olmadığı yönündeki iddiayı kabul etmek, dilleri kullanmanın gerekçeleri olabileceği gibi diller içerisindeki önermelere inanmanın da gerekçesi olabileceği düşüncesinden vazgeçmek anlamına gelir. Bu ise, "rasyo-

nel"in sözcük dağarları arasında nötr olan herhangi bir anlamıyla entelektüel ya da siyasal ilerlemenin rasyonel olduğu düşüncesinden vazgeçmeye varır. Ama, Avrupa tarihinin tüm büyük ahlâki ve entelektüel ilerlemelerinin –Hıristiyanlık, Galileici bilim, Aydınlanma, Romantizm vb.–geçici irrasyonelliğe talihli kaymalar olduğunu söylemenin beyhude görünmesinden ötürü, bu beyhudelikten çıkartılacak ahlâki ders, rasyonel– irrasyonel ayrımının bir zamanlar göründüğünden daha yararsız olduğudur. İlerlemenin hem topluluk hem de birey bakımından, yeni sözcükler kullanmanın yanısıra eski sözcüklerle dile getirilmiş öncülllerden hareketle tartışma meselesi olduğunu anladığımız vakit "rasyonel", "ölçütler", "savunu", "temel" ve "mutlak" gibi nosyonlar etrafında dönen bir eleştirel sözcük dağarının eski ile yeni arasındaki ilişkiyi betimlemeye hiç de uygun olmadığını anlarız.

Davidson, Freud'un irrasyonellik konusundaki açıklaması üzerine yazdığı bir denemenin sonunda, "rasyonelliğin mutlak ölçütleri" nosyonundan bir kez vazgeçip "rasyonel"i "içsel tutunum" gibi bir anlamda kullanmaya başladığımız vakit, eğer terimin uygulanma alanını kısıtlamazsak, övmek istediğimiz birçok şeyi "irrasyonel" olarak adlandırmaya mecbur kalacağımızı belirtir. Özellikle de Davidson'ın "pek takdir ettiğimiz bir özeleştiri ve reform biçimi" dediği şeyi, "öteden beri rasyonelliğin özü ve özgürlüğün kaynağı olduğunu düşündüğümüz şeyi" "irrasyonel" olarak betimlemek zorunda kalırız. Davidson bunu şöyle savunur:

> Özel bir tür ikincil-düzen arzuyu ya da değeri ve bunun ateşleyebileceği eylemleri düşünüyorum. Bir kişi kendi arzularından bazıları hakkında olumlu ya da olumsuz bir yargı oluşturduğu ve bu arzuları değiştirmek üzere harekete geçtiği zaman böyle bir şey cereyan eder. Değişikliğe uğratılan arzunun bakış açısından değişmenin mantığı yoktur –değişmenin gerekçesi bağımsız bir kaynaktan ileri geliyordur ve daha başka, kısmen ona aykırı müşahedelere dayanıyordur. Failin kendi alışkanlıklarını ve karakterini değiştirmesinin gerekçeleri vardır, ama bu gerekçeleri zorunlu olarak değişmeye maruz kalacak görüşlerin ya da değerlerin içeriklerine dışsal olan bir değerler alanından kaynaklanırlar. Bundan dolayı eğer gerçekleşirse değişmenin nedeni, neden olduğu şeyin gerekçesini oluşturmaz. İrrasyonelliği açıklayamayan bir teori, aynı zamanda bizim özeleştiri ve kendi kendini ıslah

doğrultusundaki hayırlı çabalarımızı ve bu yönde arasıra kaydettiğimiz başarılarımızı da açıklayamayan bir teori olurdu.[5]

Eğer özeleştiri ve kendi kendini ıslah daima, önemsiz olmayan en yüksek-olanaklı-düzen arzularının, *hakiki* benliğin arzularının, bizim insanlığımız açısından temel önemdeki arzuların oluşturduğu bir çerçeve içerisinde cereyan ediyor olaydı Davidson yanılmış olurdu elbet. Çünkü o takdirde bu en yüksek düzeydeki arzular birincil ve ikincil-düzey arzular arasındaki yarışı dolayımlar ve rasyonelleştirirdi. Ama, Davidson –bence haklı olarak– ancak bu tip en yüksek düzeydeki arzuların dolayımlayıcı güçlere sahip olmayacak denli soyut ve boş olduklarını varsayıyor: Bu arzuların örnekleri "iyi olmayı arzuluyorum", "rasyonel olmayı arzuluyorum" ve "hakikati bilmeyi arzuluyorum" gibi ifadelerde dile getirilir. "İyi", "rasyonel" ya da "doğru" sayılanın birinci ve ikinci-düzey arzular arasındaki rekabet tarafından belirlenecek olmasından ötürü, iyiniyetin çok istekli üst-düzey itirazlarının bu rekabete müdahale edecek güçleri yoktur.

Eğer Davidson haklıysa, o zaman Berlin ve Schumpeter'e karşı genellikle başvurulan varsayımlar yanlıştır. Biz burada bir kimsenin örneğin "eğer özgürlüğün ahlâki olarak ayrıcalıklı bir statüsü yoksa, eğer özgürlük birçok değer arasında sadece bir değerse, o vakit liberalizm hakkında ne söylenebilir?" gibisinden bir soruyu sorabileceği olanaklı en geniş çerçevenin mevcut olduğunu varsayamayacağız. Liberallerin tarihin olumsallıklarının üzerine yükselmeye muktedir olmaları ve modern liberal devletin yurttaşlarına önerdiği bireysel özgürlük türünü sadece değerlerden bir değer olarak görmeleri gerektiğini varsayamayız. Yapılması gereken rasyonel şeyin bu tip özgürlüğün öbür adaylarla (örneğin, Nazilerin Almanlara kısaca önerdiği ulusal amaç duygusuyla ya da Din Savaşlarına esin kaynaklığı yapan Tanrı'nın iradesine uyum duygusuyla) aynı hizaya yerleştirilmesi ve sonra da "aklın" bu çeşitli adayların incelenmesinde ve eğer varsa hangilerinin "ahlâki olarak ayrıcalıklı" olduğunun keşfedilmesinde kullanılması olduğunu da

5. Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationality", Richard Wollheim ve James Hopkins, der., *Philosophical Essays on Freud* içinde, Cambridge University Press, 1982, s.305.

varsayamayız. "Eğer bir kimsenin kanaatleri ancak göreceli olarak geçerliyse, bunlar niçin yılmaz bir şekilde savunulsun ki?" sorusu ancak bizim yükselebileceğimiz böyle bir hareket noktası olduğu varsayımıyla birlikte anlam kazanır.

Bunun tersine, eğer Davidson'ın yeni metaforların, inanç değişimlerinin gerekçesi değil nedeni oldukları yönündeki iddiası ve Hesse'nin yeni metaforların entelektüel ilerlemeyi olanaklı kıldığı yönündeki iddiası kabul edilecek olursa ne Schumpeter'in "göreli geçerlilik" ibaresi ne de "göreci bela" nosyonu isabetli görünecektir. Eğer bu iddialar kabul edilecek olursa, nasıl Tanrı'nın olmadığını düşünen bir kimse açısından günaha girme diye bir şey olmayacaksa, "göreci bela" diye bir şey de olmayacaktır. Çünkü bu durumda sorumlu olduğumuz ve hükümlerini çiğneyerek suç işlemiş olacağımız yüce bir hareket noktası olmayacaktır. Birbirleriyle yarış halindeki değerlerin hangilerinin ahlâki olarak ayrıcalıklı olduğunun saptanılması amacıyla incelenmesi gibi bir faaliyet olmayacaktır. Çünkü bir kimsenin benimsediği dilin, kültürün, kurumların ve pratiklerin üzerine yükselip tüm bunları birbirlerine eşit değerde görmek mümkün olmayacaktır. Davidson'ın belirttiği gibi, "bir dili konuşmak... bir kimsenin düşünme gücünü korurken yitirebileceği bir özellik değildir. O nedenle, bir kimsenin, kavramsal şebekeleri birbirleriyle karşılaştırmak için kendi kavramsal şebekesini geçici olarak parçalayarak edinebileceği avantajlı bir başlangıç noktası olamaz".[6] Ya da, bu noktayı Heidegger'in tarzında ifade etmek gerekirse, "dil insanı konuşur", diller tarihin gidişatı içerisinde değişir ve o nedenle insanlar tarihselliklerinden sıyrılamazlar. İnsanlar olsa olsa gelecek çağın başlangıçlarını üretebilmek için kendi çağları içerisindeki gerilimleri güdümleyip yönetebilirler.

Ama, eğer Sandel'in sorularının önkabulleri doğruysa, o vakit Davidson ve Heidegger hatalıdır elbet. Davidsoncı ve Wittgensteincı dil felsefesi –dilin, tedricen hakiki dünyanın ya da hakiki benliğin şekline bürünen bir araçtan ziyade tarihsel bir olumsallık olarak açıklanması– sorun çıkartacaktır. Eğer Sandel'in sorularını kabul edecek olursak, aklın çıkarlarına gözkulak olacak, ahlâk– basiret ayrımını koruyacak ve böylece Sandel'in sorularının yerindeli-

6. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, s.185.

ğini garantileyecek bir dil felsefesi, bir epistemoloji ve bir ahlâk psikolojisi arayışında olacağız. Bu durumda dili farklı bir tarzda görmeyi, dili dünyada orada, dışarıda (ya da en azından benliğin derinliklerinde, düşük düzeydeki çatışmaların karara bağlandığı sürekli, tarih dışı en yüksek düzeydeki arzuları bulduğumuz yerde) olan hakikatin bulunabilmesinin aracı olarak değerlendiren tarzda görmeyi isteyeceğiz. Özne-nesne, biçim-içerik soruşturma modellerini –Davidson ve Heidegger'in eskimiş buldukları modelleri– yeniden canlandırmak isteyeceğiz.

"Nereden biliyorsunuz?"u sormanın daima isabetli olduğunu savunan geleneksel görüş ile kimi zaman sorabileceklerimizin tümünün "niçin bu tarzda konuşuyorsunuz?"dan ibaret olduğunu savunan görüş arasındaki beraberliğe kalma durumunu çözüme kavuşturmanın yolu var mı? Bir disiplin olarak felsefe bu tip eklemlere doğru bir adım atıp sorunun karara bağlanabileceği nötr bir zemin bulacağını söylediği zaman kendisini gülünç hale getirir. Burada filozofların böyle bir nötr zemin bulmada başarısızlığa uğramış olduklarını söylemek istemiyorum. Tersine, filozofların bu tip beraberliklerin bozulabileceği tek yol, geri adım atmanın uygun olacağı tek bir yer olmadığını itiraf etmelerinin kendileri açısından daha iyi olacağını söylüyorum. Etrafta ne kadar konu başlığı varsa beraberlikleri bozmanın o kadar yolu vardır. Sorunun üstüne, insanlığın farklı paradigmalarıyla –şairin karşıtı olarak düşünür ya da tesadüfün kaderini belirlemeye değer olduğunu kabul eden kimseye karşıt olarak dindar kişi– gidilebilir. Ya da soruna bir şefkat etiğinin bakış açısından yaklaşılabilir ve eğer hepimiz "mutlak geçerlilik" hakkında endişelenmeyi bırakırsak zalimliğin ve adaletsizliğin azalıp azalmayacağı ya da tam tersine ancak bu tip endişelerin karakterlerimizi güçlü karşısında zayıfı yılmazca savunmaya yetecek denli sağlam tutup tutmadığı sorulabilir. Ya da soruna – bence boşuna bir çabayla– antropolojiden hareketle ve "kültürel evrenseller"in olup olmadığı sorusuyla ya da psikolojiden hareketle ve psikolojik evrensellerin olup olmadığı sorusuyla yaklaşılabilir. Bu duruş noktalarının sonsuz çoğulluğundan, soruna yanlardan yaklaşmanın ve karşıtın ardından dolanıp puan almanın çok sayıda yolu olmasından ötürü pratikte asla herhangi bir beraberlik sözkonusu değildir.

Eğer belli konu başlıkları ve belli dil oyunları tabu olaydılar – bir toplum içerisinde belli soruların *daima* yerinde olduğuna, belli soruların belli başka sorulardan önce geldiğine, sabit bir tartışma düzeni olduğuna ve çevirme hamlelerine izin verilmediğine dair genel bir oydaşma olaydı–, işte o vakit yapıntı ve teorik bir beraberliğe karşıt olarak gerçek ve pratik bir beraberlik sözkonusu olabilirdi. Bu tam da liberallerin kaçınmaya çalıştıkları türde bir toplum –"mantık"ın egemen olduğu ve "retorik"in yasa dışı ilan edildiği bir toplum– olurdu. Fiillere karşıt olarak sözcükler bakımından, zora karşıt olarak ikna bakımından her şeyin mübah olması liberal bir toplum düşüncesinde temel önemdedir. Bu açık görüşlülük ne Kutsal Kitap'ın öğrettiği üzere Hakikat büyük olduğu ve egemen olacağı için ne de Milton'ın önerdiği üzere serbest ve açık bir hesaplaşmada daima Hakikat kazanacağı için teşvik edilmeli. Bu açık görüşlülük ancak kendi başına bir değer olduğu için teşvik edilmeli. *Liberal bir toplum, bu tip hesaplaşmaların sonucu ne olursa olsun sonuca "doğru" demekle yetinen bir toplumdur.* Kendisine "felsefi temeller" sağlanması girişiminin liberal bir topluma verilmiş bir hizmet olmamasının nedeni budur. Çünkü bunun gibi temellerin sağlanması girişimi, eski ve yeni sözcük dağarları arasındaki hesaplaşmanın sonuçlarından önce gelen ve bu sonuçlara ağır basan doğal bir konu başlıkları ve tartışmalar düzeninin olduğunu önceden varsayar.

Bu son nokta daha önce ortaya attığım daha geniş iddiaya dönmeme izin verir: Liberal kültür bir temeller dizisinden ziyade yenilenmiş bir öz-betimlemeye ihtiyaç duyar. Liberal toplumun temellere sahip olması gerektiği düşüncesi, sonuçta insani tasarıların gayrı insani bir otorite tarafından sağlama bağlanması yolundaki dinsel ihtiyacın bir kalıntısı olan Aydınlanma bilimciliğinin bir sonucuydu. Onsekizinci yüzyıldaki liberal düşünce açısından kendisini o dönemin en vaatkâr kültürel gelişimiyle, yani doğa bilimleriyle eşleştirmeye çalışması doğaldı. Ama yazık ki, Aydınlanma kendi siyasal retoriğinin büyük kısmını bir tür rahip olarak bilimadamı resmi etrafında, "mantıksal", "metodik" ve "nesnel" olması sayesinde gayrı insani hakikatle bağlantıya geçmeyi beceren bir kimsenin etrafında dokumuştu.[7] Bu, o günlerde yararlı bir taktikti,

7. Bu nokta üzerine daha ayrıntılı bir sunum için şu yazılarıma bkz.: "Science as

ama bugün o kadar yararlı değil. Çünkü, her şeyden önce bilimler kültürün en ilgi çekici, vaatkâr ya da heyecan verici alanı değil artık. İkincisi, bilim tarihçileri bu bilimadamı tasvirinin fiili bilimsel başarıyla ne kadar az ilgili olduğunu, "bilimsel metod" denilen bir şeyi ayırdetmeye çalışmanın ne kadar beyhude olduğunu açıklığa kavuşturmuş bulunuyorlar. Bilimler, onsekizinci yüzyılın sonundan beri bin misli sürgün vermelerine ve böylece daha önceleri onlar olmaksızın asla gerçekleştirilemeyecek olan siyasal hedeflerin gerçekleştirilmesini olanaklı kılmış olmalarına rağmen, yine de kültürel hayatın ardyöresine geri çekilmiş bulunuyorlar. Bu geri çekilme ya da durgunluk büyük ölçüde, çeşitli bilimlerin içerisinde icra edildikleri çeşitli dillere hakim olmanın giderek zorlaşmasından kaynaklanmaktadır. Bu hayıflanılmaktan ziyade başa çıkılması gereken bir şey. Dikkatlerimizi kültürün ön saflarında *olan* alanlara, yani gençliğin imgelemini coşturan alanlara, adını koyalım, sanat ve ütopyacı siyasete çevirerek bunu yapabiliriz.

1. bölümün başında Fransız Devrimi'nin ve Romantik hareketin, dilsel yeniliğin oynadığı tarihsel rolü tedricen takdir eder hale geldiğimiz bir çağı başlattığını söylemiştim. Bu takdir, hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığını bildiren muğlak, yanıltıcı ama verimli ve esin dolu düşüncede özetlenir. Ayrıca, edebiyat ve siyasetin, çağdaş entelektüellerin araçlardan ziyade amaçlar hakkında endişelendikleri zaman yöneldikleri alanlar olduğunu da söylemiştim. Şimdi bu sözlerin doğal sonucu olarak, edebiyat ve siyasetin, liberal bir toplumun beratı olarak yönelmemiz gereken alanlar olduğunu buna ekleyebilirim. Liberalizmin, bir bütün olarak kültürün (Aydınlanmanın umduğu gibi "rasyonelleştirilebilmesi"nden ya da "bilimleştirilmesi"nden ziyade) "şiirselleştirilebileceği" umudu olarak yeniden betimlenmesine ihtiyaç duymaktayız. Yani, herkesin "tutku" ya da fantezinin yerine "akıl"ı koyacağı umudunun yerini, kişiye özgü fantezilerin gerçekleştirilmesi şanslarının eşitleştirileceği umudu vermeye ihtiyacımız var.

Bana sorarsanız, ideal bir liberal siyasal birim, kültürel kahra-

---

Solidarity", John S. Nelson ve d., der., *The Rhetoric of the Human Sciences*). Madison: University of Wisconsin Press, 1987, s. 38-52 ve "Pragmatism Without Method", Paul Kurtz, der., *Sidney Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*. (Buffalo: Prometheus Books, 1983, s.259-273).

manı savaşçı, rahip, bilge ya da hakikat arayıcısı "mantıksal", "nesnel" bilimadamından ziyade Bloom'un "güçlü şair"i olan bir siyasal birim olacaktır. Böyle bir kültür, Sandel'in Berlin'e yönelttiği soruların önkabullerini kutsal belleyen Aydınlanmanın sözcük dağarını bertaraf edecektir. Bu kültür "görecilik" ve "irrasyonalizm" denilen heyulaların esiri olmayacaktır. Böyle bir kültür, felsefi temelleri ne kadar güçlüyse bir kültürel hayat biçiminin de o kadar güçlü olduğunu varsaymayacaktır. Bunun yerine, bunun gibi temeller düşüncesinden vazgeçecektir. Bu kültür, liberal toplumun haklılaştırılmasını, sadece öbür toplumsal örgütlenme girişimleriyle –geçmiştekileri ve ütopyacıların tasavvur ettikleri– tarihsel bir karşılaştırma yapma meselesi olarak görecektir.

Böyle bir haklılaştırımın yeterli olacağını düşünmek, Wittgenstein'ın sözcük dağarlarının –tüm sözcük dağarlarının, bizim en çok ciddiye aldığımız sözcükleri, kendi kendimizi betimlemede en zaruri olan sözcükleri içeren sözcük dağarlarının bile– insan yaratıları oldukları, şiirler, ütopyacı toplumlar, bilimsel teoriler gibi öbür insan yapıntılarının ve gelecek kuşakların yaratılmasında başvurulan alet-edavat oldukları konusundaki ısrarından sonuç çıkarmak demek olacaktır. Aslında bu, liberalizm retoriğini bu düşünce etrafında kurmak olacaktır. Böyle bir girişim, liberalizmin etrafında tartışmacı bir duvar örülerek haklılaştırılabileceği ve onun Nazi ya da Marksist düşmanlarının –liberal özgürlüğün, onların değerlerinin yoksun olduğu "ahlâki bir ayrıcalık"a sahip olduğunu itiraf etmeye zorlanarak– çürütülebilecekleri düşüncesinden vazgeçmek anlamına gelecektir. Başından beri tavsiye etmekte olduğum bakış açısından, bir kimsenin karşıtı etrafında böyle bir duvar örme girişimi; bu duvar sözcük dağarlarından biri olarak, şeyleri betimlemenin yollarından biri olarak görüldüğü zaman başarısızlığa uğrar. Bu durumda duvar, sahnedeki perdelerden biri, insanın eserlerinden biri, kültürel sahnenin parçalarından biri haline gelir. Şiirselleştirilmiş bir kültür, sahtelerinin arkasında gerçek duvarı, sadece kültürel yapıntılardan ibaret olan mihenk taşlarına karşıt olarak hakikatin gerçek mihenk taşlarını bulmamız konusunda ısrar etmeyen bir kültür olacaktır. Bu, tam da tüm mihenk taşlarının böylesi yapıntılar olduğunu takdir etmesi sayesinde çok daha çeşitli ve çokrenkli yapıntıların yaratılmasını amaç belleyen bir kültür olacaktır.

Özetleyecek olursam, Berlin'in konumunun "göreci" olduğu iddiası hakkında yaptığım tartışmadan çıkarttığım hisse, bu suçlamanın yanıtlanmaması ve kulak arkası edilmesi gerektiğidir. Tıpkı "Jones'un sizin dostluğunuza layık olduğunu nereden *biliyorsunuz*?" ya da "Yeats'in önemli bir şair, Hegel'in önemli bir filozof ve Galilei'nin önemli bir bilimadamı olduğunu nereden *biliyorsunuz*?" sorularını bir kenara fırlattığımız gibi "özgürlüğün toplumsal örgütlenmenin başlıca amacı olduğunu nereden *biliyorsunuz*?" sorusunu da bir kenara fırlatmasını öğrenmemiz gerekiyor. Toplumsal kurumlara sadakati artık dostların ya da kahramanların seçilmesinde yapılandan daha farklı ve bildik, ortaklaşa kabul edilen öncüllere göndermeler yoluyla yapılan haklılaştırımlar (ama aynı zamanda dostların ya da kahramanların seçilmesinde olduğundan daha keyfi olmayan haklılaştırımlar) olmadığını görmeliyiz.[8] Böylesi seçimler belli ölçütlere yapılan göndermeler yoluyla gerçekleştirilmez. Herhangi tikel bir dilin ve herhangi bir tikel tarihsel bağlamın dışında yürütülen, önkabullere yaslanmayan bir eleştirel düşünüm bu seçimlerden önce gelemez.

"Bunu yapmalıyız" ya da "şunu yapamayız" dediğim zaman nötr bir konumdan konuşmuyorum elbet. Tartışmada Berlin'in bulunduğu taraftan konuşuyor, etraftaki felsefi çalı çırpıları temizleyerek Berlin'e hizmetçilik yapıyorum. Bu yoğunluktaki siyasal meselelerde ne ben, bu "hizmetçi" metaforunu icat eden Locke'un hylomorfizm ile corpuscularianism [hücrecilik] arasında nötr olabileceğinden daha nötr olabilirim ne de felsefe. Ama, yine burada, nötrlüğün aranılan bir nitelik olmadığını söylediğim zaman, bunu nötr bir felsefi perspektiften söylemiyorum. Son zamanlardaki Davidsoncı dil felsefesinin ya da Kuhncu bilim felsefesinin, geçmişte-

8. Bilişsel ve bilişsel olmayan ayrımını yeniden canlandırmaya, hele hele toplumsal kurumlara sadakati bilişsel olmayan kategorisine havale etmeye çalışmıyorum. Davidson'la birlikte, doğru ile yanlış arasındaki ayrımın (pozitivistlerin "bilişsel statü"nün alâmet-i farikası olarak gördükleri ayrımın), "Dünya güneşin çevresinde döner" gibisinden önermeler kadar "Yeats büyük bir şairdi" ve "demokrasi tiranlıktan daha iyidir" gibisinden önermelere de uygulanabilir olduğunu savunuyorum. Sıraladığım "nereden biliyorsunuz...?" biçimindeki sorular hakkında işaret etmek istediğim nokta, bu tip meseleler üzerindeki kuşkuları gidermenin pratik bir yolu olmadığıydı. Bu tip sorularda ısrar edenler, herhangi ahlâki bir önem taşıyan bir mesele hakkında muhtemelen hiç kimsenin sahip olamayacağı bir epistemik konum aramaktadırlar.

ki felsefecilerin nötrlük peşinde koşarken hatalı olduklarını gösterdiğini iddia ederek liberalizme temeller döşemiyorum. Kuhn, Davidson, Wittgenstein ve Dewey'nin, birarada alındıklarında, aşina olduğumuz fenomenlere dair Berlin'in alternatif siyasal kurumları ve teorileri betimleme tarzını destekleyen, birer yeniden betim sunduklarını söylüyorum. Bu felsefeciler siyasal liberalizme dair bir yeniden betim sunulmasına yardımcı olur, ama siyasal liberalizm de onların faaliyetlerine dair bir yeniden betim –felsefi soruşturmanın doğal düzeni olmadığını görmemize izin veren bir yeniden betim– sunulmasına yardımcı olur. Önce dil hakkında, sonra inanç ve bilgi hakkında, sonra kişilik hakkında ve en son olarak da toplum hakkında tavır belirlememizi gerektiren hiçbir şey yoktur. "İlk felsefe" diye bir şey yoktur –ne de metafizik, dil felsefesi ya da bilim felsefesi vardır. Ama, bir kez daha ve son olarak söylemem gerekirse, felsefenin kendisi hakkındaki bu iddia sadece aynı dava adına, yani çağdaş liberal kültüre tamamen kendisinin olan bir sözcük dağarı sağlama ve liberal kültürü önceki günlerin ihtiyaçlarına uyan bir sözcük dağarının kalıntılarından temizleme davası adına yapılan terminolojik önerilerden sadece biridir.

Siyasal liberalizm adına felsefi nötrlükten böylece feragat edilmesini, sözcük dağarları ve alet-edavatlar arasındaki Wittgensteinci örneksemeye yine gönderme yaparak daha makbul hale getirebilirim belki. Birinci bölümde bu karşılaştırmanın yarattığı sorunun, yeni bir alet tasarımı yapan bir kimsenin genellikle bu aletin neye yarayacağını –onu niçin istediğini– önceden açıklayabilmesine karşılık, bunun tersine yeni bir kültürel hayat biçiminin, yeni bir sözcük dağarının kullanılışlığının ancak geriye dönük olarak açıklanabilinmesinden kaynaklandığını söylemiştim. Hıristiyanlığı, Newtoncılığı, Romantik hareketi ya da siyasal liberalizmi, hala nasıl kullanacağımızı hesapladığımız sırada birer alet olarak göremeyiz. Çünkü bunların birer araç oluşturacakları açık seçik formülleştirilebilir olan amaçlar henüz ortada yoktur. Ama bir kez bu hareketlerin sözcük dağarlarının nasıl kullanılmaları gerektiğini hesapladığımız vakit, belli metaforların literalleştirilmelerinin son yıllarda cereyan eden tüm iyi şeylerin olanaklı kılınmasına nasıl hizmet ettiğini göstererek bir ilerleme öyküsü anlatabiliriz. Dahası, şimdi tüm bu iyi şeyleri daha genel bir iyinin, hareketin hizmet ettiği top-

lam amacın tikel kerteleri olarak görebiliriz. İşte bu süreç Hegel'in felsefe tanımıydı: "Zamanınızı düşünce içinde alıkoymak". Ben bunu şu anlamda yorumluyorum: Döneminizin karakteristiği olan en çok onayladığınız, yılmazcasına özdeşleştiğiniz tüm şeylere dair bir betimleme, sizin zamanınıza yol açan tarihsel gelişmelerin birer araç oldukları amacın betimi olarak hizmet edecek bir betimleme bulunması.

"Felsefenin" bu anlamı verili alındığında, buradan, Hegel'in söylediği gibi "Ancak bir hayat tarzı yaşlandığı zaman kıra kendi kırını çalar felsefe" gibi bir sonuç çıkar. Hıristiyanlık amacının zulmü hafifletmek olduğunu, Newton amacının modern teknoloji olduğunu, Romantik şairler amaçlarının siyasal liberalizm kültürüne uygun bir etik bilincin gelişimine katkıda bulunmak olduğunu bilmiyorlardı. Ama *biz* şimdi bu şeylerin hepsini biliyoruz, çünkü sonradan gelenler olarak biz, ilerlemeyi fiilen gerçekleştirenlerin anlatamayacağı türden ilerleme öyküsü anlatabiliriz. Bu aletlerin kullanılmasıyla üretilen ürün hakkında açık seçik bir düşünceye sahip olmamızdan ötürü bu insanları kaşiflerden ziyade alet-edavat yapıcıları olarak görebiliriz. Ürün *biziz* –bizim vicdanımız, bizim kültürümüz, bizim hayat biçimimiz. Bizi olanaklı kılanlar neyi olanaklı kılmakta olduklarını bilemezlerdi ve dolayısıyla eserlerinin birer araç oluşturduğu amaçları betimleyemezlerdi. Ama *biz* bunu yapabiliriz.

Şimdi bu noktayı siyasal liberalizm ile Aydınlanma rasyonalizmi arasındaki ilişkiye uygulamama izin verin. Bu ilişki Horkheimer ve Adorno'nun birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının konusunu oluşturuyordu. Bence doğru bir şekilde, Aydınlanmanın serbest bıraktığı güçlerin Aydınlanmanın kendi kanaatlerini zayıflattığına işaret ediyorlardı. Adorno ve Horkheimer'ın, Aydınlanmanın "çözüştürücü rasyonellik" dedikleri şey, Aydınlanma düşüncelerinin son iki yüzyıl boyunca kazandıkları zafer esnasında, onsekizinci yüzyılın sorgulamaksızın kabul ettiği "rasyonellik" ve "insan doğası" düşüncelerinin otoritesini baltalamıştı. Bu noktadan hareketle, liberalizmin artık entelektüel açıdan iflâs ettiği, felsefi temellerinden mahrum kaldığı ve dolayısıyla liberal toplumun da ahlâki açıdan iflâs ettiği, toplumsal tutkaldan mahrum kaldığı sonucuna varmışlardı.

Bu çıkarsama bir hataydı. Horkheimer ve Adorno, bir tarihsel gelişimi başlatanların kendi girişimlerini betimlemek için kullandıkları terimlerin bu girişimi doğru bir şekilde betimleyen terimler olarak kaldıklarını varsayıyor ve sonra bu terminolojinin çözünmesinin bu gelişimin sonuçlarını varolmaya devam etme hakkından ya da olanağından mahrum kıldığını çıkarsıyorlardı. Durum hemen hiçbir zaman böyle olmaz. Tersine, yeni bir kültürel hayat biçiminin kurucularının kullandıkları terimler büyük ölçüde onların değiştirmeyi umdukları kültürün sözcük dağarından alınmış ödünç terimlerden ibaret olacaktır. Bu kültürün terminolojisi ancak yeni biçim eskidiği zaman, ancak bizzat kendisi öncülerin saldırılarının hedefi haline geldiği zaman biçimlenmeye başlayacaktır. İçerisinde olgun bir kültürün kendisini öbür kültürlerle haksız bir şekilde karşılaştırdığı, kendi savunularını beyan ettiği terminolojinin, bu kültürün doğumunda kullanılan terimler olmaması çok muhtemeldir.

Horkheimer ve Adorno, yöneticilerin kurduğu tahakkümün dilsel araçları olarak gördükleri toplumun felsefi temellerinin otoritesinin Aydınlanma kuşkuculuğu tarafından nasıl baltalandığına dair takdire şayan bir açıklama sunarlar. Sözgelimi şöyle yazarlar:

> Nihai olarak Aydınlanma sadece (toplumsal birliğin) sembollerini değil, aynı zamanda bu sembollerin ardıllarını, evrensel kavramları tüketmiş ve metafizikten geriye hiçbir şey bırakmamıştır... Aydınlanmanın karşısında kavramların durumu endüstri tröstleri karşısında emekçilerin durumuna benzer: Kimse kendini güvenlikte hissetmez.[9]

Bu çözünmeye karşı koymaya gücü yetmeyen ayrımlar arasında "mutlak geçerlilik versus göreli geçerlilik" ve "basiretin karşıtı olarak ahlâk" arasındaki ayrım yer alır. Horkheimer ve Adorno'nun belirttiği gibi, Aydınlanmanın ruhu "her özgül teorik görüşün, kendisinin yalnızca bir inanç olduğu yolundaki yıkıcı eleştiriye teslim olmasını" gerektirir: "böylece tin, hakikat ve hatta Aydınlanma kavramları bile birer animist büyü haline gelmektedir."[10] Bu nokta-

9. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, İng. çev: John Cumming (New York: Seabury Press, 1972), s.23. [*Aydınlanmanın Diyalektiği I*, çev. O. Özügül. Kabalcı Y., 1995]
10. *A.g.y.*, s.11.

yı benim jargonumda şöyle ifade edebilirim: Her özgül teorik bakış bir sözcük dağarı daha, bir betimleme daha, bir konuşma tarzı daha olarak görülür.

Horkheimer ve Adorno medeniyetin muhtemelen bu süreçten sağ salim çıkamayacağını düşünüyorlardı, ama Ricoeur'nün yerinde bir terimle "kuşkunun yorumbilgisi" dediği şeyden –herhangi yeni bir teorik önerinin statükoyu korumanın ek bir özürü haline gelebileceği ihtimali karşısında sürekli bir uyanıklıktan– başka önerebilecekleri bir çare de yoktu. "Eğer ilerlemenin yıkıcı boyutunun hesaba katılması ilerlemenin düşmanlarına bırakılırsa körcesine pragmatikleştirilmiş düşünce aşkın niteliğini ve hakikatle ilişkisini yitirir" demekteydiler.[11] Ama ilerlemenin dostlarına yaptıkları bir öneri yoktu. Rasyonelliğin çözüştürücü karakterinin, Aydınlanmanın kendi kendini yıkıcı karakterinin kavranmasını bünyesine katmaya ve kullanmaya muktedir bir ütopyacı kültür görüşüne sahip değildiler. "Pragmatikleşmiş düşünce"nin nasıl kör olmaktan çıkıp basiretli hale gelebileceğini göstermeye çalışmamışlardı.

Oysa başka çeşitli yazarlar –Aydınlanma rasyonalizmini bir kenara bırakırken Aydınlanma liberalizmini alıkoymak isteyen insanlar– tam da bunu yaptılar. John Dewey, Michael Oakeshott ve John Rawls liberalizmin "felsefi temelleri" olarak hizmet edecek tarih aşırı "mutlak geçerli" kavramlar dizisi düşüncesini zayıflatmaya katkıda bulundular, ama her birisi bu zayıflatmayı liberal kurumların güçlendirilmesinin bir yolu olarak düşündü. Bu yazarlar liberal kurumların kendilerini böylesi temeller bazında savunma gerekliliğinden kurtuldukları vakit daha da güçlü olacaklarını –"özgürlüğün ayrıcalıklı statüsü nereden kaynaklanır?" sorusunu yanıtlamak zorunda olmadıkları vakit daha da güçlü olacaklarını– savundu. Üçü de bizim pratiklerimizin döngüsel bir haklılaştırımının, bizim kültürümüzün bir boyutunun başka bir boyutun zikredilmesi sayesinde iyi gösterildiği bir haklılaştırımın ya da bizim kültürümüzü haksızca kendi standartlarımıza gönderme yapılarak bir başka kültürle karşılaştırılması yoluyla yapılan bir haklılaştırımın ulaşabileceğimiz tek haklılaştırım türü olabileceğini seve seve kabul edecektir. Böylesi yazarları Aydınlanmanın kendi kendini iptal eden

11 *A.g.y.*, s.xiii.

ve kendi kendini tamamlayan zaferi olarak görülmesini öneriyorum. Böylesi yazarların pragmatizmi (iyi bir diyalektikte olması gerektiği gibi) ancak Aydınlanma rasyonalizmi sayesinde olanaklı kılınmış olsa da Aydınlanma rasyonalizminin karşıtıdır. Bu pragmatizm olgun (bilimsellikten arındırılmış, felsefilikten arındırılmış) bir Aydınlanma liberalizminin sözcük dağarı olarak hizmet edebilir.

Konumlarını hatırlatmak üzere bu yazarların her birinden bir pasaj aktarmama izin verin. Dewey şu satırları yazarken Hegel'i yankılar:

> Felsefenin nihai gerçeklikle uğraşma kisvesi altında toplumsal geleneklerde gömülü paha biçilmez değerlerle meşgul olduğu, toplumsal amaçlar arasındaki çarpışmadan ve geçmişten miras kalan, günümüzde birbiriyle uyuşmaz eğilimleri olan kurumların bir çatışmasından serpildiği kabul edildiği vakit, gelecekteki felsefenin görevinin insanların düşüncelerini kendi dönemlerinin toplumsal ve ahlâki didişmeleri hakkında aydınlatmak olduğu görülecektir.[12]

Rawls, Dewey üzerine verdiği derslerde şunları söylerken hem Berlin'i hem de Dewey'yi yankılamaktadır.

> Bir adalet anlayışını haklılaştıran şey, onun geçmişteki ve bize verilmiş bir düzene sadık olması değil, kendimize ve arzularımıza dair daha derin kavrayışımızla uyumlu olması ve tarihimiz ve kamusal yaşamımızda gömülü gelenekler gözönüne alındığında onun bizim için en makul öğreti olduğunu idrak etmemizdir.[13]

Son olarak, pekala Dewey'nin de yazabileceği bir tümcede Oakeshott şunu söyler:

> Bir ahlâk ne bir genel ilkeler sistemidir ne de kurallardan oluşan bir yasa. Bir ahlâk yerel [vernacular] bir dildir. Bu dilden genel ilkeler ve hatta kurallar temin edilebilir, ama bu dil (öbür diller gibi) gramercile-

12. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), s.26.
13. John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 77 (1980): 519.

rin yaratımı değildir; bu dil konuşmacılar tarafından yapılmıştır. Bir ahlâk eğitiminden öğrenilmesi gereken şey iyi davranmak âdilane davranmaktır ya da cömert olmaktır gibi bir teorem değildir; "daima doğru söyle" gibi bir kural da değildir; (öğrenilmesi gereken) dilin nasıl akıllıca kullanılacağıdır... Bir ahlâk, davranış hakkında yargılar formülleştirmenin aracı ya da ahlâki sorunlar denilen sorunları çözmenin aracı olmayıp, içerisinde düşünülecek, seçim yapılacak, edimde bulunulacak ve söz üretilecek bir pratiktir.[14]

Oakeshott'dan yaptığım bu alıntı, niçin ahlâk ile basiret arasındaki ayrımın ve bizzat "ahlâki" teriminin bundan böyle pek yararlı olmadığını düşündüğümü açıklamam için bir başlangıç noktası sağlıyor. Benim argümanım Oakeshott'un sorgulamaksızın kabul ettiği tanıdık anti-Kantçı iddiayı, yani "ahlâki ilkeler"in (kategorik buyruk, yararcı ilke, vb.) ancak bütün bir kurumlar, pratikler ve ahlâki ve siyasal tartışma söz dağarı silsilesine yapılan üstü örtük bir göndermeyi bünyelerine katmaları ölçüsünde bir gayesi olacağı iddiasını açmaktadır. Ahlâki ilkeler bu tip pratiklerin haklılaştırımları değildir; bu tip pratikleri hatırlatırlar, özetlerler. En iyi ihtimalle de bu tip pratiklerin kazanılmasına pedagojik yardımda bulunurlar. Bu nokta Hegel ile uzlaşımsal ahlâk ve hukuk felsefesinin Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor ve Bernard Williams gibi son dönem eleştiricilerinin ortak paydasıdır.[15] Eğer bu nokta kabul edilirse doğal olarak şu soru başgösterecektir: "Ahlâk ile basiret arasındaki klasik Kantçı ayrım tam da ilkeye başvuru ile politikaya [expediency] başvuru arasındaki bir karşıtlık bazında formülleştirilmişken, bir kez 'ahlâki ilke' nosyonundan vazgeçtikten sonra 'ahlâk' terimini alıkoymanın bir gayesi kalır mı"?

Yanıtı, Hegel'i izleyerek Oakeshott verir: Ahlâkı içimizdeki kutsal parçanın sesi olarak düşünmeyi bırakıp bunun yerine bir ce-

14. Michael Oakeshott, *Of Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975) s.78-79.

15. Bu, aynı zamanda Marx'dan ve Marksistlerden aşina olduğumuz bir nokta elbette. Gelgelelim, sözünü ettiğimiz bu nokta Marx'ın ve Marksistlerin "ideoloji" ile "ideoloji" olmaktan kaçan bir düşünce biçimi (Marksistlerin kendi düşünce biçimi) arasında yaptıkları bulanık ayrımla çarpıtılır yazık ki. Bu "ideoloji" nosyonunun yararsızlığı hakkında bkz. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

maatin üyeleri olarak, ortak bir dilin konuşmacıları olarak sahip olduğumuz ses olarak düşünebildiğimiz sürece "ahlâk" nosyonunu alıkoyabiliriz. Koşulsuz olana yapılan bir başvuru ile koşullu olana yapılan arasındaki farklılık olarak değil, kendi cemaatimizin çıkarlarına yapılan başvuru ile kendi çıkarlarımıza, muhtemelen çatışmalı olan şahsi çıkarlarımıza yapılan bir başvuru arasındaki farklılık olarak düşünürsek ahlâk-basiret ayrımını alıkoyabiliriz. Bu değişikliğin önemi, "bizimkisi ahlâki bir toplum mudur?" sorusunu olanaksız kılmasıdır. Bu değişiklik benim cemaatimle kendi aramdaki gibi bir ilişkinin cemaatimle başka bir şey (hakiki bir doğaya sahip "insanlık" denilen daha geniş cemaat) arasında olabileceğini düşünmeyi olanaksız kılar. Bu değişiklik Oakeshott'un *universitas*'ın karşıtı olarak *societas* dediği toplum açısından, ortak bir amacın birleştirdiği yoldaşlar takımından ziyade ortak korunma amacıyla işbirliği yapan birbirinden farklı kimseler takımı olarak kavranan bir toplum açısından uygundur.

Oakeshott'un verdiği yanıt Wilfrid Sellars'ın ahlâkın "bizniyetler" dediği şeylerle ilgili bir mesele olduğunu, yani "ahlâksız eylem"in çekirdek anlamının "*bizim* yapmadığımız türden şeyler" olduğunu belirten teziyle çakışır.[16] Bu açıklama uyarınca ahlâksız bir eylem, yapılsa yapılsa sadece hayvanlar tarafından ya da öbür aileler, kabileler, kültürler ya da tarihsel çağlar tarafından yapılan türden bir şeydir. Eğer bizden biri tarafından yapılırsa ya da sürekli olarak bizden biri tarafından yapılırsa bu kimse bizden biri olmaktan çıkar. Öyle bir durumda bu kimse dışlanmış biri, bir zamanlar bizim dilimizi konuşuyor görünmüş olsa bile artık bizim dilimizi konuşmayan biri haline gelir. Hegel'in açıklaması uyarınca olduğu gibi Sellars'ın açıklaması uyarınca da ahlâk felsefesi "eylemlerimi hangi kurallar yönetmeli?" sorusuna verilen bir yanıttan ziyade "biz kimiz, nasıl oldu da şimdi olduğumuz gibi olduk, ve ne olabiliriz?" sorusuna verilen bir yanıt biçimine bürünür. Başka bir anlatımla, ahlâk felsefesi genel ilkeler arayışından ziyade tarihsel anlatı ve ütopyacı spekülasyon biçimine bürünür.

Ahlâka bu Oakeshott-Sellars tarzı bir pratikler dizisi olarak, *bizim* pratiklerimiz olarak bakmak ruhumuzun kutsal bölümünün

16. Bkz. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 6. ve 7. bölümler. Bu noktaya 9. bölümde geri *döneceğim*.

sesi olarak ahlâk anlayışı ile olumsal bir insan yapıntısının sesi olarak, zaman ve tesadüfün yarattığı değişikliklere maruz bir şekilde büyüyüp serpilen bir cemaatin, Doğa'nın "deneyleri"nden bir diğerinin sesi olarak ahlâk anlayışı arasındaki farklılığı canlı kılar. Bu bakış ahlâk-basiret ayrımının, toplumumuzu birarada tutan tutkalın doğası gereği "ahlâki" mi yoksa "basiretli" mi olduğu konusundaki sorulara aktarmaya giriştiğimiz zaman dağıldığını açık seçik hale getirir. Bu ayrımın yalnızca bireyler açısından anlamı vardır. Eğer "insanlığın" tarihin şimdiye kadar sergilediği çeşitli yaşam biçimlerinin üzerinde ve yukarısında bir doğası olaydı bu ayrım toplumlar açısından da anlamlı olabilirdi. Ama eğer bir ahlâkın talepleri bir dilin talepleriyse, ve eğer diller dünyanın ya da benliğin hakiki şeklini yakalama girişimlerinden ziyade tarihsel olumsallıklar ise, o vakit "bir kimsenin ahlâki inanışlarına yılmazcasına bağlı olması" o kimsenin kendisini böyle bir olumsallıkla özdeşleştirmesiyle ilgili bir meseledir.

Şimdi bu noktayı liberal toplumun kahramanlarının güçlü şairler ve ütopyacı devrimciler olduğu yönündeki daha önceki iddiamla biraraya getirmeme izin verin. Eğer şair ya da devrimci "yabancılaşmış" olarak düşünülürse böyle bir sentez girişimi paradoksal ve talihsiz görünecektir. Ama eğer "yabancılaşma" teriminin son zamanlardaki birçok kullanımının ardında pusuya yatan bir varsayımdan vazgeçilecek olunursa bu paradoks gözden yitmeye başlar. Bu varsayım, barbarlık ve gayrı insani toplumsal kısıtlamalara karşı ayaklananların yabancılaşmış oldukları düşüncesine dayanır. Bu düşüncenin yerine, şair ve devrimcinin toplum adına, toplumun kendi özimgesine sadık olmayan boyutlarına karşı ayaklandıkları düşüncesi ikame edilebilir.

Bu ikame devrimci ile reformcu arasındaki farklılığı siliyor izlenimi verir. Ama liberal toplum, *ideal olarak* bu farklılığın iptal edildiği toplum olarak betimlenebilir. Liberal bir toplum, idealleri güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, devrimden ziyade reform yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren mevcut dilsel ve öbür pratiklerin serbest ve açık karşılaşması yoluyla gerçekleştirilebilen bir toplumdur. Ama bu, ideal bir liberal toplumun özgürlükten başka hiçbir amacı olmayan, böylesi karşılaşmaların nasıl cereyan ettiğini görmeye istekli olmaktan ve karşılaşmaların sonucuna itaat

etmekten başka bir hedefi olmayan bir toplum olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu toplumun yaşamı şairler ve devrimciler açısından daha kolay kılmaktan, ve ama bu arada da şairlerin ve devrimcilerin başkalarının yaşamını fiille değil yalnızca sözcüklerle zorlaştırmasını sağlamaktan başka bir amacı yoktur. Bu, kahramanı güçlü şair ve devrimci olan bir toplumdur; çünkü neyse o olmasını, sahip olduğu ahlâkı, konuştuğu dili Tanrı'nın iradesine ya da insanın doğasına yaklaşmasına değil, belli şairlerin ve devrimcilerin geçmişte belli bir biçimde konuşmalarına borçlu olduğunu kabul eder.

Bir kimsenin dilini, vicdanını, ahlâkını ve en yüksek umutlarını olumsal ürünler olarak, bir zamanlar kazara üretilen metaforların literalleştirilmeleri olarak görmesi, o kimsenin böyle bir ideal liberal devletin yurttaşlığı için uygun düşen bir özkimlik benimsemesidir. İşte bunun içindir ki, böyle bir ideal devletin ideal yurttaşı, toplumunun kurucularının ve koruyucularının dünya ya da insanlık hakkındaki hakikati keşfetmiş ya da açıkça tasarlamış olan insanlardan ziyade böylesi şairler olduğunu düşünen bir kimse olacaktır. Kendisi bizzat bir şair olabilir ya da olmayabilir, kendi özel mizacının fantazilerine uygun metaforlar bulabilir ya da bulmayabilir, bu fantazileri bilince çıkartabilir ya da çıkartamayabilir. Ama bu kimse toplumun kurucu ve dönüştürücülerini, kendi dilinin ve böylece ahlâkının kabul gören yapıcılarını kendi fantezilerine uyan sözcükleri, toplumun geri kalanının belli belirsiz hissedilen ihtiyaçlarına kazara yanıt veren metaforları kazara bulan insanlar olarak görmeye yetecek denli sağduyusal bir Freudcu olacaktır. Bu kimse, toplumunun bizzat cisimleştireceğini umduğu erdemleri en bariz bir şekilde örnekleyenin akademik sanatçı ya da normal bilim adamı/kadını değil, devrimci sanatçı ve devrimci bilim adamı/kadını olduğunu kabul etmeye yetecek kadar sağduyusal bir Bloomcu olacaktır.

Özetlemek gerekirse, benim liberal ütopyamın yurttaşları kendi ahlâki tartışmalarının dilinin ve böylece vicdanlarının ve cemaatlerinin olumsallığı duygusuna sahip insanlar olacaktır. Bu insanlar liberal ironistler olacaktır –Schumpeter'in medeniyet ölçütünü karşı-

layan insanlar, bağıtlanmayı kendi bağıtlanmalarının olumsallığı duygusuyla birleştiren insanlar. Bu bölümü, kendileriyle geniş bir alanda anlaştığım, ama görüşleri benimkilerden birbirine karşıt yönlerden farklı olan iki felsefecinin görüşlerini kendiminkiyle kıyaslayıp bu liberal ironist figürünü daha keskin bir şekilde öne çıkartarak bitireceğim. Farklılıkları kabaca ortaya koymak gerekirse: Michel Foucault liberal olmaya yanaşmayan bir ironistken, Jürgen Habermas ironist olmaya yanaşmayan bir liberaldir.

Berlin gibi Foucault ve Habermas da benliğin bir çekirdek bileşenini yalıtmaya çalışan geleneksel Platonik ve Kantçı girişimlerin eleştiricisidirler. Her ikisi de Nietzsche'nin eleştirel bir önemi olduğunu düşünür. Foucault Nietzsche'nin kendisine tarih üstü [suprahistorical] bir perspektif bulma girişiminden, zaman dışı kökenler bulma girişiminden kaçınmayı –olumsallıkların soykütüksel bir anlatısıyla yetinmeyi– öğrettiğini düşünür.[17] Nietzsche ayrıca liberalizme iki kez bakmayı da –politik demokrasinin doğurduğu yeni özgürlüklerin ardına, demokratik toplumların dayattığı yeni kısıtlama biçimlerine bakmayı– öğretmiştir.

Ama Foucault Nietzsche'yi bir esin kaynağı olarak alırken, Habermas geleneksel rasyonalizmin benimsediği "özne-merkezli akıl"a yönelik Nietzscheci eleştiriyi kabul etmesine karşın Nietzsche'nin bizi bir çıkmaz sokağa götürdüğünü düşünür. Habermas Nietzsche'nin insanın "özgürleşimi" açısından kendisinin "öznellik felsefesi" dediği şeyin (kabaca, ahlâki yükümlülüğü bizim kendi dirimsel boyutlarımızdan öteye uzatma, başkalarına olan sorumluluğumuzun köklerini içimizdeki derinliklerde, tarihsel olumsallıkların ve toplumsallaşmanın tesadüflerinin ötesinde bulma girişimi) iflasını açıkça ortaya koyduğunu düşünür. Habermas "modernliğin eleştirisinin [yani, premodern toplumlarda bulunan toplumsal tutunum biçimlerinin yitirilmesiyle hesaplaşma girişiminin][18] ilk kez"

17. *Bkz.* Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* içinde, der. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), özellikle s.146, 152- 153.

18. Bkz. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. çev: Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s.139: "Modernliğin söylemi onsekizinci yüzyılın bitiminden beri çeşitli yeni başlıklar altında ele alınan tek bir izleğe sahipti: Toplumsal bağı sağlayan güçlerin zayıflatılması, özelleşme ve ikiye bölünme –kısacası, dinin birleştirici iktidarına eşdeğer bir şeye

Nietzsche'yle birlikte "özgürleşimci bir içeriği alıkoymaktan vazgeçti"ğini söyler.[19] Habermas bu özgürleşme girişiminin reddedilmesini Nietzsche'nin Heidegger, Adorno, Derrida ve Foucault'ya bıraktığı bir miras olarak kabul eder; felsefi düşünümü en iyi durumda –liberal umutla alakasız kılan ve en kötü durumda liberal umuda düşman kılan feci bir mirastır bu. Habermas bu düşünürlerin –kendi ironileri tarafından yutulan teorisyenlerin– öznellik felsefesinden bir tür reductio ad absurdum [saçmaya indirgeme; bir fikrin doğruluğunu, tersinin yanlış olduğunu kanıtlayarak gösterme -ç.n.] oluşturdukları kanaatindedir.

Habermas'ın kendisinin Nietzsche'ye verdiği yanıt, "öznellik felsefesi"nin yerine "öznelliklerarası felsefesi"ni koyarak –Kant ve Nietzsche'nin paylaştıkları "özne-merkezli 'akıl' anlayışı"nın yerine kendisinin "iletişimsel akıl" dediği anlayışı koyarak– Nietzsche'nin dinsel ve metafizik geleneklere saldırısının otoritesini baltalamaya çalışmaktır. Habermas burada Sellars'ın yaptığı hamlenin aynısını yapar: Her iki felsefeci de akılı insan benliğinde gömülü bir bileşenden ziyade toplumsal normların içselleştirilmesi olarak kurmaya çalışır. Habermas demokratik kurumları tıpkı Kant'ın umduğu tarzda "temellendirmek" ister. Ama, toplumun daha kozmopolitan ve demokratik hale geleceği kalkan olarak "insan onuruna saygı"nın yerine "tahakkümden arınmış iletişim" nosyonunu koyarak bu işi daha iyi yapmaya çalışır.

Habermas, Dewey ve Berlin gibi felsefecilerin girişimlerine – demokratik bir toplumun ihtiyaçları etrafında bir felsefe kurma girişimlerine– Foucault'nun verdiği yanıt bu toplumun sakatlıklarına, özyaratım için, özel projeler için yer bırakma*ma* tarzlarına işaret etmektir. Habermas ve Sellars'a benzer şekilde Foucault da benliğin toplumun bir yaratımı olduğunu söyleyen Mead'in görüşünü kabul eder. Onlardan farklı olarak, Foucault modern liberal toplumların şekillendirdiği benliklerin daha önceki toplumların şekillendirdikleri benliklerden daha iyi olduğunu itiraf etmeye hazır değildir. Foucault'nun çalışmalarının büyük kısmı –bence en değerli kısmı–, liberal toplumların karakteristiği olan kültürlendirme [ac-

duyulan ihtiyacı uyandıran tek-yanlı olarak rasyonelleştirilmiş bir gündelik praksisin sakatlıkları".

19. *A.g.y.*, s.94.

culturation] örüntülerinin nasıl da kendi üyelerine eski, premodern toplumların hayal bile edemeyecekleri kısıtlamalar dayattığını göstermeye yöneliktir. Gelgelelim, Nietzsche "köle ahlâkı"nın taşıdığı hıncın acı duymadaki bir azalmayla telâfi edildiğini düşünmeye ne kadar istekliydiyse, Foucault da bu kısıtlamaların acı duymadaki bir azalmayla telâfi edildiğini düşünmeye o kadar isteklidir.

Benim Foucault'yla anlaşmazlığım şu ki ben, bu azalmanın aslında bu kısıtlamaları telafi ettiğini düşünüyorum. Foucault'nun iktidarın bizim çağdaş öznelliğimizi nasıl şekillendirdiğine dair yaptığı açıklamanın "öznel doğanın erotikleştirilmesi ve içselleştirilmesinin aynı zamanda özgürlük ve dışavurum açısından bir kazanım anlamına geldiği tüm görünümleri süzgeçten geçirdiği"ni söyleyen Habermas'la[20] aynı düşüncedeyim. Daha önemlisi, günümüz liberal toplumunun kendi ıslahı için –Foucault'nun gördüğü tehlikeleri yatıştıracak bir ıslah için– gereken kurumları zaten içerdiğini düşünüyorum. Aslında, benim önsezim şudur ki, Batılı toplum ve siyaset düşüncesi ihtiyaç duyduğu son kavramsal devrimi yapmış olabilir.[21] J. S. Mill'in, hükümetlerin kendilerini insanları özel yaşamlarına terketmek ve ıstırabı önlemek arasındaki dengeyi ençoklaştırma çabasına adamaları gerektiği önerisi bana söylenecek son sözmüş gibi geliyor. Kimlere ıstırap çektirildiği konusundaki keşifler özgür bir basının, özgür üniversitelerin ve aydınlanmış bir kamuoyunun –örneğin *Germinal*, *Kara Çocuk*, *Wigan Pier Yolu* ve *1984* kitaplarının yanı sıra *Deliliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* gibi kitaplarla aydınlanmış bir kamuoyunun– işleyişlerine bırakılabilir.

20. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.292. Habermas'ın şikayeti Michael Walzer ve Charles Taylor'ın şikayetlerini yankılar. Bu yazarların şu derlemedeki yazılarına bakılabilir: David Couzens Hoy, der. *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986). Benzer şikayetleri ben de dile getirdim. Bkz. "Moral Identity and Private Autonomy", François Ewald, der. *Foucault* (Paris: Editions du Seuil) (yayımlanmak üzere).

21. Bu, dünyanın ihtiyaç duyduğu son *politik* devrimi yapmış olduğunu söylemek anlamına gelmiyor elbette. Şiddet içeren bir devrim olmaksızın Güney Afrika, Paraguay ve Arnavutluk gibi ülkelerde zulmün azalacağını hayal etmek zor. Ama böyle ülkelerde ilgili erdem ham cesarettir (COSATU'nun önderleri ya da Charta 77'nin imzacıları gibi), toplum teorisine katkılar yapan düşünce feraseti falan değil. Foucault'nun o kadar iyi becerdiği "maskesini indirme" işi bu tip yerler açısından bir anlam ifade etmez. Çünkü böyle yerlerde iktidar çıplak bir halde kabadayılık eder ve hiç kimse herhangi bir yanılsama içinde değildir.

Gelgelelim, Foucault reformun işe yaramayacağı kadar ileri gittiğimiz yönündeki bir inancı –bir titremeye ihtiyaç olduğu, imgelemimiz ve irademizin aldığımız toplumsallaşma tarafından, içinde yaşadığımız topluma bir alternatif önermekten bile aciz olmamızı sağlayacak ölçüde kısıtlandığı inancını– Marx ve Nietzsche'yle paylaşır.[22] Foucault kendisini herhangi bir "biz"in üyesi olarak konuşuyormuşcasına tasavvur etmediği gibi, benim yaptığıma benzer bir şekilde "biz liberaller" gibisinden bir ibareye hemen hiç başvurmamıştır.

> Herhangi bir "biz"e –konsensüsü, değerleri, gelenekleri bir düşüncenin çerçevesini oluşturan ve bu düşüncenin geçerli kılınabileceği koşulları tanımlayan "biz"lerden herhangi birine– başvurmuyorum. Ama sorun tam da bir kimsenin tanıdığı ilkeleri ve kabul ettiği değerleri ortaya koyabilmesi için kendisini bir "biz"e yerleştirmesinin gerçekten uygun olup olmadığı ve eğer değilse, soruları geliştirerek gelecekteki bir "biz"in oluşumunu olanaklı kılmanın gerekip gerekmediğidir.[23]

Aslında sorun'un bundan ibaret olduğunu kabul ediyorum. Ama yeni bir "biz" oluşturmanın aslında gerekip gerekmediği konusunda Foucault'dan ayrılıyorum. Benim kendisiyle temel anlaşmazlığım tam da "biz liberaller"in yeterince iyi olup olmadığı konusundadır.[24]

Kendisinin kitaplarının liberal, reformist bir kültür içerisinde

22. Foucault bir keresinde bir görüşme esnasında, "başka bir sistem tasavvur etmenin mevcut sisteme katılımımızı artırmak demek olacağını düşünüyorum" demişti (*Language, Counter-Memory, Practice*, s.230).

23. *The Foucault Reader*, der. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), s.385. Bu pasaj Rabinow'la yaptığı bir görüşmeden alındı.

24. Yeni bir "biz" oluşumunun aslında doğru sorunun sorulmasının bir sonucu olacağı konusunda Foucault'yla anlaşıyorum. Galilei'nin "herhangi bir hareket öbüründen daha 'doğal' mıdır?" şeklindeki sorusuyla onyedinci yüzyılda yeni bir entelektüeller cemaati oluşturuldu. Başka bir cemaat de Marx'ın "devlet burjuvazinin icra komitesinden daha fazla bir şey midir?" sorusuyla oluşturuldu. Ama politik devrim ne kadar kendi içinde bir amaçsa, yeni cemaatlerin oluşturulması da o kadar kendi içinde bir amaç sayılabilir. Öte yandan, bizim mevcut "biz"lerimizin kapsamını genişletmek, ironist bir liberalin kendi içlerinde birer amaç olarak kabul ettiği iki şeyden biridir; başka biri de kendi kendini icat etmedir. (Ama, ironist bir liberal, "kendi içinde amaç" ibaresiyle yalnızca "döngüsel olmayan bir argüman temelinde savunmaksızın tahayyül edemeyeceğim proje" demek istiyordur elbette.)

özümsenebileceği şeklindeki önerimi Foucault takdirle karşılamayacaktır. Bunun şöyle bir açıklaması olabilir sanırım: Benliğin, insan öznesinin basitçe kültürlenmenin yaratısı olduğu konusunda Mead, Sellars ve Habermas'la anlaşmasına rağmen, Foucault hala insanların derinlerinde kültürlenmenin sakatladığı bir şeyler olduğu düşüncesi bazında akıl yürütmektedir. Bu iddiamı kanıtlayabilecek küçük bir nokta olarak, Foucault'nun "ezilenlerin dili" gibisinden bir şeyin olabileceğini kabul etmeye pek gönüllü olmaması gösterilebilir (oysa ben böyle bir şeyin olabileceğini 4. bölümde savunacağım). Foucault arasıra deliler "için" konuşmakta olduğunu ya da çalışmalarının "boyun eğdirilmiş bilgileri...daha önce mevcut olan, ama işlevselci ve sistematikleştirici teori gövdesi içerisinde gizlenen tarihsel bilgi bloklarını" açığa çıkarttığını iddia eder.[25]

Yukarıda alıntılanan "biz" hakkındaki pasaj dahil olmak üzere Foucault'nun çalışmalarındaki birçok pasaj Bernard Yack'in "total devrim özlemi" ve "özerkliğimizin kurumlarımızda cisimleşmesi yönündeki talep" dediği şeyin örneklerini verir.[26] Benim liberal bir demokrasinin yurttaşları arasında özel yaşama ayrılması gerektiğini düşündüğüm özlem de tam bu türden bir özlem. Nietzsche, Derrida ya da Foucault gibi kendi kendini yaratan ironistlerin aradığı özerklik türü toplumsal kurumlarımızda asla cisimleşemeyecek türden bir şeydir. Özerklik tüm insanların içlerinde barındırdıkları ve toplumun bunları bastırmaya son vererek salıverebileceği bir şey değildir. Özerklik, belli insanların özyaratım yoluyla ulaşmayı um-

25. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, der. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press, 1980), s.82. Habermas'ın bu pasaj hakkında yorumları vardır (*The Philosophical Discourse of Modernity*, s.279-280). Bu pasajın Foucault'nun "kendi yaptığı soykütüğünü kendi teorisinin temel varsayımlarıyla uzlaştırabilecek tarzda insan bilimlerinin geri kalanından ayırarak" özgöndergesel zorluklardan kaçınma girişiminin örneğini oluşturduğu konusunda Habermas'la anlaşıyorum.

26. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986), s.385. Yack, insanın derinlerinde toplumun sakatladığı bir şeyler olduğu düşüncesinin Kant'ın benliğin bir kısmının doğanın dışında yer aldığını düşünme yönündeki girişimi yoluyla Rousseau'dan geldiği şeklindeki iddiasını gayet iyi savunur. Sellars'ın yükümlülük-cömertlik ayrımını doğallaştırması, Mead'in benlik konusundaki görüşü gibi, "toplum"u *içsel olarak* insanlıktan çıkarıcı olarak görme ayartısının –çağdaş radikalizmin tipik karakteristiği olan bir ayartının– kökünden sökülüp atılmasına yardımcı olur.

dukları ve gerçekte sadece birkaçının ulaşabildiği bir şeydir. Özerk olma arzusunun liberalin zulüm ve acıdan kaçınmaya çalışma arzusu –Foucault'nun bu terimlerle ifade etmeye yanaşmasa bile paylaştığı bir arzu– açısından bir anlamı yoktur.

İronistlerin çoğu bu özlemi, Proust'un yaptığı (ya da benim 5. bölümde yaptığını savunduğum) gibi ve Nietzsche ile Heidegger'in yapmış olmaları gerektiği gibi özel alanla sınırlandırır. Foucault özel alanla yetinmiyordu. Habermas ise kendi amaçları açısından özel alanı önemsemez. Bu kitapta savunduğum uzlaşma şunu söylemeye varır: Zulümden kaçınmaktan daha önemli bir toplumsal amaç olduğu düşünmenize yol açacak politik bir tutuma kaymaktan korunabilmek için Nietzscheci-Sartreci- Foucaultcu sahicilik ve saflık girişimini *özelleştirin*.

Foucault'nun bir liberal olmaksızın bir ironist olma girişimiyle anlaşmazlıklarım konusunda söyleyebileceklerim kadar Habermas'ın benim bir liberal ütopyanın *şiirselleştirilmiş* bir kültür ütopyası olacağı yönündeki iddiamdan ne kadar derin bir şekilde nefret edeceği düşünüldüğünde, benim Habermas'ın bir ironist olmaksızın bir liberal olma girişimiyle olan anlaşmazlıklarım barizleşir. Habermas benim metafor, kavramsal yenilik ve kendi kendini icat etme konusundaki estetikleştirici laflarımı dilin "sıradan praxis" içerisindeki "sorun çözme işlevi"nin karşıtı olarak "dünyayı serimleyici işlevi"yle talihsiz bir şekilde fazla uğraşmamın sonucu olarak görüyor. Habermas, Heidegger ve Foucault gibi yeni Nietzschecilerde bulduğu "dilin dünyayı serimleyici işlevi"nin yüceltilmesine kuşkuyla bakar. Castoriadis'in *Toplumun İmgesel Kuruluşu*'nda bu işlevi canlandırma yönündeki girişimini de en az öbürleri kadar kuşkulu bulur.[27]

Habermas, Kuhn'un "bilim ve teknolojinin, hukuk ve ahlâkın,

27. Örneğin, Castoriadis'in "bir toplumun kendi imgesel kökenini toplum üstü izdüşümlerin altında gizlemeyen özşeffaflığı" şeklindeki düşüncesini Habermas'ın değerlendirme tarzına bakılabilir (*The Philosophical Discourse of Modernity*, s.318). Habermas hem Castoriadis'i hem de beni *Lebensphilosophie*'ye düşkünlükle suçlar. Bu suçlama kabaca, her ikimizin de rasyonelleştirmekten ziyade şiirselleştirmek istediğimiz anlamına gelir. Benim Castoriadis hakkındaki (elbette daha duygudaş olan) görüşlerim için bkz. "Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future", *Northwestern University Law Review* (yayımlanmak üzere).

iktisat ve politika biliminin vb... mecazların yeniden canlandırıcı metaforik gücü karşısında dayanamadıkları" yönündeki iddiasının doğruluğunu teslim eder.[28] Ama, "bilim ve ahlâk, iktisat ve politika, *tıpkı* sanat ve felsefe gibi dil yaratan bir çıkıntı sürecine teslim edilir" dediğim zaman çok ileri– tehlikeli ölçüde ileri– gittiğimi düşünür.[29] Habermas, dünyanın serimlenmesinin daima sıradan pratik karşısında bir "geçerlilik" testinden geçirilmesini ister. Habermas, yeni dünyaların heyecanlı, romantik serimlenişleri tarafından altüst edilemeyen "uzmanlık kültürleri" içerisinde yürütülen *argümentatif* pratiklerin olmasını ister. Habermas, Dewey'nin "uzlaşımın kabuğu" dediği şeyin boğucu etkisinden (örneğin, "kültür alanları" arasındaki geleneksel ayrımların muhtemelen boğucu etkisinden) ziyade örnekleri Hitler ve Mao'da bulunan yerleşik kurumların "romantik" yıkımı türünden korkar. Habermas, Foucault'nun korktuğu şeyden –"uzman kültürleri"nin "biyo-iktidar" uygulama yeteneğinden– ziyade, Foucault gibi kendi özerkliklerinin kurumlarda yansıtılmasını isteyenlerden korkar.[30]

Gelgelelim, Habermas'ın her iki korkuya verdiği yanıt aynıdır. Eğer kamusal kurumlar ve politikalar hakkındaki kararlar "tahakkümden bağımsız bir iletişim" süreci yoluyla alınırsa her iki yönden gelen tehlikelerden kaçınılabileceğini düşünür. Bu bana, zulmün toplumsal kurumlar içinde süregenleştirilmesinden kaçınmanın tek yolunun eğitimin niteliğinin yükseltilmesi, basın özgürlüğü, eğitim fırsatı, politik tesir icra etme fırsatları vb. olduğunu söyleyen geleneksel liberal iddiayı yeniden ortaya atmanın iyi bir yolu gibi görünüyor. O nedenle, Habermas'ın bir rasyonalizm biçimini yeniden inşa etme girişimi ile benim kültürün şiirselleştirilmesi yönündeki tavsiyem arasındaki farklılıkların herhangi bir politik anlaşmazlıkta yansıması söz konusu değil. Geleneksel demokratik

28. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s.209.
29. *A.g.y.*, s.206. Bu alıntı Habermas'ın benim "Deconstruction and Circumvention" başlıklı makalemin (*Critical Inquiry*, 11, 1984, s.1-23) özüne dair yaptığı açıklamadan alındı. Bu açıklama benim "pragmatizmin ölçülü içgörüleri"nin "dilsel dönümü tamamlayan Nietzscheci bir *Lebensphilosophie* pathosu" tarafından karartılmasına izin verdiğimi söyler.
30. Bununla birlikte, Habermas, "yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi" olarak teşhis ettiği bu ikinci tür tehlikeden hiç de habersiz değildir. (Bkz. Habermas'ın şu eseri: *Theory of Communicative Action*, C.2, s.391-396).

kurumların değeri, bu kurumların ihtiyaç duyduğu ıslah türleri ya da neyin "tahakkümden bağımsız" sayılması gerektiği hakkında bir anlaşmazlığımız yok. Farklılıklarımız yalnızca demokratik bir toplumun sahip olması gereken *özimgeyle*, o toplumun umutlarını dışavurmak için kullanması gerektiği retorikle ilgili. Foucault'yla olan politik farklılıklarımızdan ayrı bir şekilde, Habermas'la farklılığım genellikle "sadece felsefi" denilen farklılıklardan ibaret.

Habermas demokratik bir toplumun özimgesinin evrenselciliği, bir rasyonalizm ve Aydınlanma biçimini cisimleştirmesinin zaruri olduğunu düşünür. Kendisinin "iletişimsel akıl" açıklamasını rasyonalizmin güncelleştirilmesi olarak düşünür. Oysa ben ne evrenselciliği ne de rasyonalizmi güncelleştirmek istiyorum. Her ikisini de çözmeyi ve yerlerine başka bir şey koymayı istiyorum. O nedenle Habermas'ın "özne merkezli akıl"ı "iletişimsel akıl"la ikame etmesini, benim ısrarla öne sürdüğüm bir noktanın aynısını öne sürmenin yanıltıcı bir yolu olarak görüyorum: Liberal bir toplum, çarpıtılmamış iletişim nasıl sonuçlanırsa onu, özgür ve açık bir hesaplaşmada hangi görüş kazanırsa onu "doğru" ("haklı" ya da "âdil") kabul eden bir toplumdur. Bu ikame, insan öznesi ile bilgi nesnesi arasında daha önceden kurulmuş bulunan ahenkten ve böylece geleneksel epistemolojik-metafizik sorunsaldan vazgeçmeye varır.

Habermas bu sorunsalın büyük kısmından vazgeçmeye hazırdır. Ama bundan vazgeçtikten sonra bile çarpıtılmamış iletişim sürecinin yöndeşmesel olduğu ve bu yöndeşmenin böylesi bir iletişimin "rasyonellik"inin garantisi olduğu görüşünde ısrar etmeyi sürdürür. Habermas'la aramda artakalan farklılık, onun evrenselciliğinin tarih dışı temellendirmeyi böyle bir yöndeşmeyle ikame etmesini sağlarken, benim dilin olumsallığında ısrar etmemin tam da böyle bir ikamenin sağlama bağlayacağı varsayılan "evrensel geçerlilik" düşüncesinden kuşkulanmamı sağlamasıdır. Habermas, *foci imaginarii*'ye asimptotik yaklaşımın geleneksel öyküsünü (Hegel ve Peirce'in paylaştığı öyküyü) alıkoymak ister. Bunun yerine, çoğullukla birlikte yaşamaya yönelik isteğin giderek artmasına dair bir öykü koymayı ve evrensel geçerlilik arayışına son vermeyi istiyorum. Özgürce varılan anlaşmayı ortak amaçların (örneğin atomların ya da insanların davranışlarının öndeyilenmesi

ve denetlenmesi, eşitleştirici yaşam şansları, zulmün azaltılması) nasıl gerçekleştirileceği konusunda varılan anlaşma olarak görmek istiyorum. Ama bu ortak amaçları, özel amaçların radikal çeşitliliği, bireysel yaşamların radikal olarak şiirsel karakteri ve toplumsal kurumlarımızın ardında yatan "biz-bilinci"nin yalnızca şiirsel olan temelleri konusunda giderek artan bir duyarlılığın oluşturduğu artyöre çerçevesinde görmek istiyorum.

Evrenselciliği terketmek benim Habermas'ın güvenmediği ironistlerin (Nietzsche, Heidegger, Derrida) iddialarının hakkını verme tarzım oluyor. Habermas bu insanlara *kamusal* ihtiyaçlar açısından bakıyor. Bu insanların *kamusal* felsefeciler olarak en iyi ihtimalle yararsız, en kötü ihtimalle de tehlikeli oldukları konusunda Habermas'la anlaşıyorum, ama bu insanların ve benzerlerinin, ironistin *özel* kimlik duygusunu liberal umutlarıyla uzlaştırmasında oynayabilecekleri rol üzerinde ısrar etmek istiyorum. Gelgelelim, burada söz konusu olan uzlaştırmadan ibarettir –sentez değil. Benim "şiirselleşmiş" kültürüm, bir kimsenin kendi sonluluğuyla özel başetme tarzlarını o kimsenin başka insanlara beslediği yükümlülük duygusuyla birleştirme girişiminden vazgeçmiş bir kültürdür.

Gelgelelim, Habermas'a göre benliğin bizzat bu bölümlenmesi, bir kimsenin nihai sözcük dağarının birbirinden bağımsız iki bölüme ayrılması itiraz edilebilecek bir şeydir. Böyle bir bölümlenme Habermas'a irrasyonalizme verilmiş bir ödün, "aklın ötekisi"nin haklarının tanınması doğrultusunda bir girişim gibi görünür. Bununla birlikte, bana kalırsa, akıl ve aklın ötekisi (örneğin, tutkular, Nietzsche'nin güç istemi, Heidegger'in Varlık'ı) arasında olduğu bildirilen karşıtlık, "akıl"ın sağaltıcı, uzlaştırıcı, birleştirici bir gücü –insan dayanışmasının kaynağını– adlandırdığı nosyonundan vazgeçtiğimiz zaman vazgeçebileceğimiz bir karşıtlıktır. Eğer böyle bir kaynak yoksa, eğer insan dayanışması düşüncesi basitçe modern zamanların mutlu bir tesadüfünün yaratımıysa, o vakit bundan böyle "özne merkezli akıl" nosyonunu bir "iletişimsel akıl" nosyonuyla ikame etmeye ihtiyacımız yok demektir. Dinin yerine, bir zamanlar Tanrı'nın yaptığı işi yapacak sağaltıcı ve birleştirici bir güce dair felsefi bir açıklama koymaya ihtiyacımız yok.

Tarih üstü bir zemine ya da tarihin sonunu bildiren yöndeşmeye

dair hem dinsel hem de felsefi açıklamaların yerine liberal kurumların ve göreneklerin –zulmü azaltmak, yönetilenin rızasına dayalı bir yönetim biçimini olanaklı kılmak ve tahakkümden arınmış iletişimin mümkün olabildiği kadar cereyan etmesine izin vermek üzere tasarlanmış olan kurumların ve göreneklerin– yükselişi hakkında bir anlatı koymak istiyorum. Böyle bir anlatı, gerçekliğe tekabüliyet olarak hakikat düşüncesinin yerini tedricen özgür ve açık hesaplaşmaların gidişatı içerisinde neye inanılmışsa onun hakikat olduğu düşüncesinin alabileceği koşulları açıklığa kavuşturacaktır. Epistemolojiden siyasete, "akıl" ile gerçeklik arasındaki ilişkiye dair bir açıklamadan siyasal özgürlüğün bizim insani soruşturmaların ne için gerektiği konusundaki duygumuzu nasıl değiştirmiş olduğuna dair bir açıklama doğrultusundaki bu kayma, Dewey'nin gerçekleştirmeye istekli olduğu ama Habermas'ın tereddüt ettiği bir kaymadır. Habermas hala "*evrensel* geçerliliğin aşkın uğrağı(nın) her türlü taşralılığı parçaladığı, ...iddia edilen geçerliliğin de facto yer etmiş pratikten ayrı olduğu, ama aynı zamanda varolan bir konsensüsün temeli olarak hizmet ettiği" konusunda ısrar etmek ister. "Dilin olumsallığı" dediğim şey makul olmaktan çıkarttığı ve benim liberal ütopyamın şiirselleştirilmiş kültürünün ileri sürmeyeceği iddiası işte tam da bu evrensel geçerlilik iddiasıdır. Böyle bir kültür daha ziyade Dewey'le şu konuda anlaşacaktır: "İyinin belli başlı aracı imgelemdir...sanat ahlâklardan daha ahlâkidir. Çünkü ahlâklar statükonun ya takdisidir ya da takdisi olma eğiliminde-dir...İnsanlığın ahlâki peygamberleri, serbest koşuk ya da mesel yoluyla konuşsalar bile daima şairler olmuştur."[31]

31. John Dewey, *Art as Experience* (New York: Capricorn Books, 1958), s.348.

II.
İronizm ve Teori

4. ÖZEL İRONİ VE LİBERAL UMUT

Tüm insanlar eylemlerini, inançlarını ve yaşamlarını haklılaştırmak için kullandıkları bir dizi sözcük taşırlar. Bunlar dostlarımıza olan övgülerimizi ve düşmanlarımıza olan nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, en derin özkuşkularımızı ve en yüksek umutlarımızı formülleştirirken kullandığımız sözcüklerdir. Bunlar kimileyin ileriye, kimileyin geriye yönelik olarak yaşamlarımızın öyküsünü anlatmakta kullandığımız sözcüklerdir. Bu sözcüklere bir kişinin "nihai sözcük dağarı" diyeceğim.

Bu sözcükler, üzerlerine kuşku bulutları çöktüğü vakit kullanıcısının başvurabileceği döngüsel olmayan bir argümana sahip olmaması anlamında "nihai"dirler. Kullanıcı dilde yol aldığı sürece bu sözcüklerle beraberdir; onların ötesinde yalnızca umutsuz pasif-

lik ya da güce başvurulması vardır. Nihai bir sözcük dağarının küçük bir kısmı "doğru", "iyi", "haklı" ve "güzel" gibi ince, esnek ve her yerde hazır bekleyen terimlerden oluşur. Büyük kısmı ise, örneğin "İsa", "İngiltere", "mesleki standartlar", "edep", "şefkat", "Devrim", "Kilise", "ilerici", "özenli", "yaratıcı" gibi daha kesif ve daha dar kapsamlı terimlerden oluşur. İşin çoğunu da bu dar kapsamlı sözcükler görür.

Bir "ironist"i üç koşulu yerine getiren bir kimse olarak tanımlayacağım: (i) İronistin, öbür sözcük dağarlarından, karşılaştığı insanların nihai kabul ettiği sözcük dağarlarından etkilenmiş olmasından ötürü kendisinin halihazırda kullanmakta olduğu nihai sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır; (ii) kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın bu kuşkuları ne garantileyeceğini ne de dağıtacağını idrak eder; (iii) kendi durumu hakkında felsefe yapması ölçüsünde kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez. Felsefe yapmaya eğilimli ironistler sözcük dağarları arasındaki seçimin yansız ve evrensel bir sözcük dağarı içinde ya da bir kimsenin gerçeğe uzanmak için geçmişteki görünüşlerle mücadeleye girmesi yoluyla yapılmayıp, bu seçimin basitçe yeni sözcük dağarını eskisiyle kapıştırarak yapıldığını kabul eder.

Bu türden insanlara, herhangi bir şeyin yeniden betimlenerek iyi ya da kötü görünmesinin sağlanabileceğini idrak etmelerinin ve nihai sözcük dağarları arasında seçim yapmanın ölçütlerini formülleştirme girişimiyle ilgilerini kesmelerinin onları Sartre'ın "metaistikrarlı" dediği konuma yerleştirmesinden ötürü "ironistler" diyeceğim: Kendilerini betimlerken başvurdukları terimlerin değişmeye maruz olduğunun daima farkında olmalarından ötürü kendilerini asla gereğinden fazla ciddiye alamayan, kendi nihai sözcük dağarlarının ve böylece benliklerinin olumsallığının ve kırılganlığının daima farkında olan insanlar. Bu tip insanlar doğal olarak bu kitabın ilk iki bölümünde geliştirilen düşünce çizgisini benimserler. Eğer aynı zamanda liberal iseler –(Judith Shklar'ın tanımıyla) "zulmün yapabilecekleri en kötü şey olduğu"nu düşünenlerden iseler– doğal olarak üçüncü bölümde önerilen görüşleri benimseyeceklerdir.

İroninin karşıtı sağduyudur. Çünkü önemli olan her şeyi kendilerinin ve çevrelerindeki insanların alışkın oldukları nihai sözcük dağarı bazında bilinçsizce betimleyenlerin düsturu sağduyudur. Sağduyuya sahip biri olmak, bu sözcük dağarında formüle edilmiş önermelerin alternatif nihai sözcük dağarlarını kullananların inançlarını, eylemlerini ve yaşamlarını betimlemeye ve yargılamaya yeteceğini sorgulamaksızın kabul etmektir. Kendilerini sağduyulu olarak öven kimseler birinci kısımda geliştirilen düşünce çizgisinden hoşlanmayacaklardır.

Sağduyu bir meydan okumayla karşılaştığı vakit yandaşları buna ilkin oynamaya alışkın oldukları dil oyununun kurallarını genelleştirerek ve belirginleştirerek karşılık verir (Yunan Sofistlerinin bazıları gibi ve Aristoteles'in etik yazılarında yaptığı gibi). Ama eski sözcük dağarında formülleştirilmiş olan hiçbir yavan söz [platitude] bu argümantatif meydan okumaya karşılık vermeye yetmezse eğer, yanıt verme ihtiyacı yavan sözlerin ötesine gitme isteğini yaratır. Bu noktada konuşma Sokratik bir biçime bürünebilir. "X nedir?" sorusu şimdi öyle bir tarzda sorulur ki, x olmanın paradigmatik örnekleri üretilerek yanıtlanamaz. Bu durumda bir tanım yapılması, bir öz ortaya konulması talebi doğar.

Bu tip Sokratik taleplerde bulunmak, terimi burada kullandığım anlamda henüz bir ironist haline gelmek değildir. Böylesi taleplerde bulunmak yalnızca terimin Heidegger'den uyarladığım bir anlamıyla bir "metafizikçi" haline gelmektir. Bu anlamda metafizikçi "örneğin adalet, bilim, bilgi, Varlık, ahlâk, felsefe vb.'nin esas doğası nedir?" sorusunun görünüşteki değerini kabul eden bir kimsedir. Metafizikçi kendi nihai sözcük dağarındaki bir terimin mevcudiyetinin gerçek bir öze *sahip* bir şeye gönderme yaptığını varsayar. Metafizikçi verili bir nihai sözcük dağarının kullanımını kuşatan yavan sözleri ve özellikle de birçok geçici görünüşün berisinde bulunan tek bir süregiden gerçeklik olduğunu belirten yavan sözü sorgulamaması bakımından hâlâ sağduyuya bağlıdır. Metafizikçi eski betimlemeleri yeniden betimlemekten ziyade başka eski betimlerin yardımıyla analiz eder.

Bunun tersine, ironist bir nominalist ve tarihselcidir. İronist, hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşünür. O nedenle ironist belli bir dönemdeki nihai sözcük dağarında "âdil",

"bilimsel" ya da "rasyonel" gibi terimin ortaya çıkmasının adalet, bilim ya da rasyonelliğin özünü bulmaya yönelik Sokratik bir soruşturmanın bir kimseyi kendi döneminin dil oyunlarının çok ötesine götüreceğini düşünmeyi gerektirmeyeceğini düşünür. İronist zamanını yanlış kabilenin içinde doğup doğmadığı, kendisine yanlış dil oyunları öğretilip öğretilmediği olanağı üzerinde düşünmeye harcar. İronist kendisine bir dil vererek bir insana dönüştüren toplumsallaşmanın ona yanlış dil vermiş ve böylece onu hatalı türden bir insana dönüştürmüş olabileceği ihtimalinden endişe duyar. Ama ironist hatalı olmanın bir ölçütünü sunamaz. O nedenle ironist kendi durumunu ne denli felsefi terimlerle dile getirmeye sürüklenirse o ölçüde "Weltanschauung", "perspektif", "diyalektik", "kavramsal çerçeve", "tarihsel çağ", "dil oyunu", "yeniden betimleme", "sözcük dağarı" ve "ironi" gibi terimleri sürekli kullanarak köksüzlüğünü kendi kendisine hatırlatır.

Metafizikçi bu tip laflara "göreci" adını takıp asıl meselenin kullanılan dil değil, neyin *doğru* olduğu konusunda ısrar ederek yanıt verir. Metafizikçiler insanların doğası gereği bilmeyi arzuladıklarını düşünürler. Kendilerine miras kalan sözcük dağarının, sağduyularının onlara bilgiyi insanlar ile "gerçeklik" arasındaki bir ilişki olarak sunmasından ve bu ilişkiye müdahil olmanın bir ihtiyaç ve görev olduğu düşüncesinden ötürü bunu düşünürler. Buna göre, eğer uygun bir şekilde sorulursa "gerçeklik" bizim nihai sözcük dağarımızın ne olması gerektiğini belirlememizde yardımcı olacaktır. Böylece metafizikçiler orada dünyada keşfetmekle görevli olduğumuz ve bu keşfe yardımcı olmaya eğilimli gerçek özlerin olduğuna inanırlar. Metafizikçiler bir şeyin yeniden betimlenmesi sayesinde iyi ya da kötü görünmesinin sağlanabileceğine inanmaz –ya da inanacak olsalar bile bu olgudan hayıflanır ve bu tip ayartmalara karşı koymada gerçekliğin bize yardımcı olacağı düşüncesine sarılırlar.

Bunun tersine ironistler bir nihai sözcük dağarı arayışını bu sözcük dağarından ayrı bir şeyler elde etmenin bir yolu (kısmen bile olsa) olarak görmez. İronistler "gerçeklik", "gerçek öz", "nesnel bakış açısı" ve "dilin gerçekliğe tekabüliyeti" gibi nosyonlarla açıklanabilecek herhangi bir anlamda gidimli düşüncenin [discursive thought] gayesini *bilme* olarak almazlar. Gidimli düşüncenin

gayesinin bir şeyi, tastamam temsil eden bir sözcük dağarı, şeffaf bir ortam bulmak olduğunu düşünmezler. İronistler açısından "nihai sözcük dağarı", "tüm kuşkuyu bir kenara bırakan" ya da "bizim nihailik, doyuruculuk ya da optimallik ölçütlerimizi yerine getiren" demek değildir. Düşüncenin ölçütler tarafından yönetildiğini düşünmezler. İronistlerin görüşü uyarınca, ölçütler halihazırda kullanımda olan bir nihai sözcük dağarının terimlerini bağlamsal olarak tanımlayan yavan sözlerden daha fazla bir şey değildir asla. İronistler onu başka bir dille karşılaştırabilmek için dilimizin dışına adım atma yeteneğine sahip olmadığımız konusunda Davidson'la, bu dilin olumsallığı ve tarihselliği hakkında da Heidegger'le anlaşırlar.

Bu farklılık onların kitaplar karşısındaki tutumlarının farklı olmasına yol açar. Metafizikçilere göre kütüphaneler farklı bilgi nesnelerine tekabül eden disiplinler uyarınca bölümlenmişlerdir. İronistler ise kütüphanelerin gelenekler uyarınca –her üyenin okuduğu yazarların sözcük dağarını kısmen benimsediği ve kısmen iç değişikliğe uğrattığı gelenekler uyarınca– bölümlendiğini düşünür. İronistler şiirsel yetileri olan tüm insanların yazılarını, yeniden betimleme yeteneği olan tüm orijinal zihinleri –Pitagoras, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud– aynı diyalektik değirmene konulacak zahire olarak kabul eder. Bunun tersine metafizikçi dosdoğru bu insanların hangilerinin şair, hangilerinin felsefeci ve hangilerinin bilimadamı/kadını oldukları noktasından hareket eder. Türleri yerli yerine oturtmanın zaruri olduğunu düşünürler –metinleri daha önceden belirlenmiş bir şebekeye göre, başka her ne işe yararsa yarasın hiç değilse bilgi iddiaları ile ilgimize yönelik öbür iddialar arasında açık seçik bir ayrım yapacak bir şebekeye göre düzenlemek için zaruri. Bunun tersine ironist okuduğu kitapları böyle *herhangi* bir şebekeyi kullanarak tahrif etmekten kaçınmak isteyecektir (ironik bir tevekkülle bunu yapmaktan pek de kaçınamayacağını idrak etmesine karşın).

Bir metafizikçi açısından Platon-Kant arasındaki kutsal patikaya gönderme yapılarak tanımlanan "felsefe", belli şeyleri –oldukça genel ve önemli şeyleri– bilme doğrultusundaki bir girişimdir. İronist açısından, bu şekilde tanımlanan "felsefe", daha önceden seçilmiş tikel bir nihai sözcük dağarını uygulama ve geliştirme doğrul-

tusundaki bir girişimdir –görünüş-gerçeklik ayrımı etrafında dönen bir girişim. İkisi arasındaki sorun bir kez dilimizin olumsallığı hakkındaki –kendi kültürümüzün sağduyusunun Platon ve Kant'la paylaştığı şeyin dünyanın varolma tarzının gizini verip vermediği ya da sadece belli bir uzam-zaman yığınında ikamet eden insanların söyleminin karakteristik işareti olup olmadığı hakkındaki– bir sorundur. Metafizikçi bizim geleneğimizin çözemeyeceği sorunları önüne koymadığını –ironistin sadece "Yunan", "Batılı" ya da "burjuva" olduğundan şüphelendiği sözcük dağarının evrensel bir şeylere ulaşmamızı sağlayacak bir araç olduğunu– varsayar. Metafizikçi Platonik Anımsama Teorisiyle, bu teorinin Kierkegaard tarafından yeniden ortaya konulduğu biçimiyle, anlaşmaktadır: Yani, hakikati içimizde barındırırız, doğru nihai sözcük dağarını işittiğimiz zaman tanımamızı sağlayan içimizde gömülü ölçütlere sahibizdir. Metafizikçiye göre bu teorinin geçer akçe değeri, bizim çağdaş nihai sözcük dağarlarımızın bu teorinin üzerinde anlaşmamıza –doğru sonuçlara varılabilecek öncüllerin formülleştirilmesine– izin verecek denli doğru sözcük dağarına yakın olmasıdır. Metafizikçi tüm yanıtlara sahip olmayabilsek bile doğru yanıtların verilebileceği ölçütlere zaten sahip olduğumuzu düşünür. O nedenle metafizikçi "doğru"nun yalnızca "bizim gibi konuşanlar açısından uygun" demek olmayıp daha güçlü bir anlama – "gerçek özü kavrama" anlamına– sahip olduğunu düşünür.

İroniste göre, bir nihai sözcük dağarı bulmaya yönelik arayışlar yöndeşmeye yazgılı falan değildir. İronist açısından "tüm insanlar doğası gereği bilmeyi arzular" ya da "hakikat insan zihninden bağımsızdır" gibi tümceler sadece yerel nihai sözcük dağarını, Batının sağduyusunu aşılamak için kullanılan yavan sözlerdir. Bu kimse kendi nihai sözcük dağarının bu tip nosyonlar içermemesi ölçüsünde ironisttir. Halihazırda kullanmakta olduğundan daha iyi bir nihai sözcük dağarı aradığında ne yaptığına dair ortaya koyduğu betimleme, bulma metaforlarından ziyade yapma metaforlarının, daha önceden mevcut olanlarla yöndeşme metaforlarından ziyade çeşitlendirme ve yenilik metaforlarının egemenliği altındadır. İronist nihai sözcük dağarlarını daha önceden formülleştirilmiş ölçütler uyarınca yapılan gayretkeş soruşturmanın meyveleri olarak değil, şiirsel başarılar olarak düşünür.

Metafizikçiler, bizim "doğru" nihai sözcük dağarının büyük kısmına zaten sahip olduğumuza ve sadece bu sözcük dağarının içerimleri yoluyla düşünmeye ihtiyaç duyduğumuza inanmalarından ötürü felsefi soruşturmayı sadece bu sözcük dağarının terimlerinin bağlamsal tanımlarını veren çeşitli yavan sözler arasındaki ilişkileri yerli yerine oturtma meselesi olarak görürler. O nedenle terimlerin kullanımının inceltilmesini ve netleştirilmesini bu yavan sözlerin (ya da onların demeyi tercih edecekleri üzere bu sezgilerin) açık seçik bir sistem halinde dokunması meselesi olarak düşünürler. Bunun iki sonucu var. Birincisi, metafizikçiler bu sözcük dağarındaki daha zayıf, daha esnek, daha her yerde hazır bulunur terimler –"doğru", "iyi", "kişi" ve "nesne" gibi sözcükler–üzerinde yoğunlaşmaya eğilim gösterirler. Çünkü terim ne kadar zayıfsa o kadar çok sayıda yavan söz tarafından kullanılacaktır. İkincisi, metafizikçiler mantıksal argümanı –yani sözcük dağarlarını karşılaştırmak ve kıyaslamaktan ziyade önermeler arasındaki çıkarımsal ilişkileri yerli yerine oturtmayı– felsefi soruşturmanın örnek çerçevesi olarak kabul eder.

Metafizikçinin tipik stratejisi iki yavan söz arasında, iki sezgisel olarak makul önerme arasındaki bariz bir çelişkiyi belirlemek ve sonra çelişkiyi çözüme kavuşturacak bir ayrım önermektir. Daha sonra metafizikçiler bu ayrımı, başlangıçtaki ayrımın bazı çizgilerini dışarıda bırakacak olan bununla ilintili bir ayrımlar şebekesi –felsefi bir teori– içerisine yerleştirmeye çalışırlar. Bu türden teori inşası yargıçların zor davaları karara bağlarken, teologların zor metinleri yorumlarken kullandıkları metodun aynısıdır. Bu faaliyet metafizikçinin rasyonellik paradigmasıdır. Felsefi teorilerin yöndeşmekte olduklarını düşünür –hakikat ve kişi olma hali gibi şeylerin doğası hakkında, bunların gerçekten oldukları tarza giderek daha çok yaklaşan ve bir bütün olarak kültürü gerçekliğin tastamam bir temsiline doğru taşıyan bir keşifler dizisi.

Gelgelelim, ironist bu tip teori ardışıklıklarını –bu tip içiçe kenetlenmiş yeni ayrım örüntülerini– eski bir sözcük dağarının yeni bir sözcük dağarıyla tedricen, üstü kapalı olarak ikame edilmesi olarak görür. Metafizikçinin "sezgi" dediğine o "yavan söz" der. İronist, eski bir yavan söze (örneğin "biyolojik türlerin sayısı sabittir" ya da "insanlar içlerinde kutsalın kıvılcımlarını barındırdıkları

için hayvanlardan ayrılır" ya da "siyahlar, beyazların saygı göstermek zorunda oldukları hiçbir hakka sahip değildir") teslim olduğumuz vakit bir olguyu keşfetmekten ziyade bir değişiklik yaptığımızı söyleme eğilimindedir. "Büyük felsefeciler" ardışıklığını ve bu felsefecilerin düşünceleri ile toplumsal ortamları arasındaki etkileşimi gözlemleyen ironist, Avrupalıların dilsel ve öbür pratiklerindeki bir dizi değişmeyi görür. Metafizikçi modern Avrupalıların özellikle şeylerin gerçekten nasıl olduğunu keşfetmede mahir olduklarını düşünürken, ironist modern Avrupalıların kendi özimgelerini değiştirmede, kendilerini yeniden yaratmada hızlı olduklarını düşünür.

Metafizikçi bir kimsenin tartışmalı görüşlerini savunmak için argümanlar –göreceli tartışma götürmez öncüllerden hareket edecek argümanlar– sunmasının kaçınılmaz bir görev olduğunu düşünür. İronist ise bu tip argümanların –mantıksal argümanların– kendi içlerinde iyi ve açıklayıcı aletler olarak yararlı olduklarını, ama sonuçta bunların da insanların pratiklerini değiştirmelerini sağlama tarzlarından (bunu itiraf etmeksizin) daha fazla bir şey ifade etmediklerini düşünür. İronistin tercih ettiği argüman biçimi, ikna birimini bir önermeden ziyade bir sözcük dağarı olarak alması anlamında diyalektiktir. Başvurduğu metod çıkarımdan ziyade yeniden betimlemedir. İronistler insanları bu jargonu benimseme ve genişletmeye kışkırtma umuduyla kısmen neolojistik jargondaki nesneler ya da olaylar silsilesini yeniden betimleme konusunda uzmanlaşırlar. Bir ironist, yeni sözcükler sunmayı bir kenara bıraksak bile, eski sözcükleri yeni anlamlarda kullanma işini bitirdiği zaman insanların eski sözcüklerle ifade edilmiş soruları bundan böyle sormayacaklarını umar. O nedenle, metafizikçinin sonuçta mantığın süprüntü bir ikamesi olan diyalektiği retoriğin bir türü olarak düşünmesine karşılık, ironist mantığı diyalektiğe yardımcı olarak düşünür.

"Diyalektik"i sadece önermeleri birbirinden çıkarsama girişimi ve böylece yeniden betimlemeyi çıkarımla kısmen ikame etme girişimi olarak değil, sözcük dağarlarının birbirine karşı çıkartılması girişimi olarak tanımlamıştım. Hegel'in *Fenomenoloji*'sini hem Pla-

ton-Kant geleneğinin sonunun başlangıcı hem de ironistin muazzam yeniden betimleme olanaklarını kullanma yeteneğinin bir örnek çerçevesi olarak gördüğüm için Hegel'in sözcüğünü kullandım. Buna göre Hegel'in diyalektik denilen metodu argümantatif bir yordam ya da özne ve nesneyi birleştirmenin bir tarzı değil, basitçe edebi bir hünerdir –bir terminolojiden öbürüne yumuşak, hızlı geçişler yaparak şaşırtıcı gestalt kaymaları üretme hüneri.

Hegel, eski yavan sözleri korumak ve onların tutarlı olmalarına yardımcı olacak ayrımlar yapmak yerine sürekli olarak eski yavan sözlerin içerisinde ifade edildikleri sözcük dağarını değiştirdi; felsefi teoriler inşa etmek ve onları savunmak yerine sözcük dağarlarını ve böylece konuyu sürekli değiştirerek argümandan kaçındı. Hegel, teoride olmasa bile pratikte, şeyleri yeni kılma düşüncesinin lehine hakikate ulaşma düşüncesinden vazgeçti. Hegel'in öncellerine yönelik eleştirisi onların önermelerinin yanlış olduğu değil, dillerinin eskimiş olduğu yönündeydi. Genç Hegel bu türden eleştiriyi icat ederek Platon-Kant ardışıklığından koptu ve Nietzsche, Heidegger ve Derrida'da devam ettirilen bir ironist felsefe geleneği başlattı. Bu insanlar başarılarını hakikatle olan ilişkilerinden ziyade öncelleriyle olan ilişkilerinden hareketle tanımlayan felsefecilerdir.

Deminden beri "diyalektik" dediğim metod için daha güncel bir söz olarak "edebiyat eleştirisi" kullanılabilir. Hegel'in döneminde oyunların, şiirlerin ve romanların zaten bilineni ete kemiğe büründürdüklerini, edebiyatın bilişe, güzelin hakikate yardımcı olduğunu düşünmek hâlâ olanaklıydı. Yaşlı Hegel "felsefe"yi, sanatın olmadığı bir tarzda bilişsel olmasından ötürü sanat karşısında öncelikli bir disiplin olarak düşünüyordu. Aslında Hegel, nasıl sanat dini eskittiyse, şimdi kendi Mutlak İdealizmi biçimi altında olgunluğa erişmiş olan bu disiplinin sanatı eskitebileceğini, dahası eskiteceğini düşünmüştü. Ama, yeterince ironik ve diyalektik bir tarzda, Hegel'in felsefe içerisinde ironist bir geleneği kurarak fiilen yaptığı şey felsefenin bilişsellikten ve metafizikten arındırılmasına yardımcı oldu. Felsefenin edebi bir türe dönüşmesine yardımcı oldu.[1]

1. Bu bakış açısından hem analitik felsefe hem de fenomenoloji Hegel öncesi, aşağı yukarı Kantçı bir düşünme tarzına doğru geri atılmış adımlardı – "metafizik" dediğim şeyi bir aracın (bilinç, dil) "olanaklılık koşulları"nın incelen-

Genç Hegel'in pratiği, yaşlı Hegel'in teorileştirdiği türden hakikatle yöndeşmenin olanaklılığını zayıflatmıştı. Yaşlı Hegel'in büyük yorumcuları Heine ve Kierkegaard gibi yazarlardır, Hegel'i bizim şimdi Blake, Freud, D. H. Lawrence ya da Orwell'i ele aldığımız gibi ele alan insanlardır.

Biz ironistler bu insanları hakikate giden anonim kanallar olarak değil, belli bir nihai sözcük dağarının ve onun kullanıcıları açısından tipik olan inanç ve arzu türlerinin kısaltmaları olarak ele alıyoruz. Yaşlı Hegel böyle bir sözcük dağarının, Kierkegaard ve Nietzsche de başka sözcük dağarlarının birer adı haline geldi. Bize bu tip insanların sürdürdükleri fiili yaşamın dikkatimizi onlara yönelten kitaplar ve terminolojiyle pek az ilişkili olduğu söylenirse eğer, bunu kulak ardı ederiz. Biz bu tip insanların adlarını kendi kitaplarının kahramanlarının adları olarak ele alırız. Swift'i *saeva indignatio*'dan, Hegel'i Geist'dan, Nietzsche'yi Zerdüşt'den, Marcel Proust'u anlatıcı Marcel'den ya da Trilling'i Liberal İmgelemden ayırma zahmetine girmeyiz. Bu yazarların kendi özimgelerine sadık olmayı becerip beceremediklerini sormayız.[2] Bilmek istediğimiz şey bu imgeleri benimseyip benimsemeyeceğimizdir – kendimizi bütün olarak ya da kısmen bu insanların imgelerinde yeniden yaratıp yaratmayacağımızdır. Bu soruyu sözü edilen insanların hazırladıkları sözcük dağarlarıyla deneyler yaparak yanıtlarız. Kendimizi, durumumuzu, geçmişimizi bu terimler içinde yeniden betimler ve bu yeniden betimlemenin sonuçlarını alternatif figürlerin (simaların) sözcük dağarlarını kullanan alternatif yeniden betimlemelerle karşılaştırırız. Biz ironistler bu sürekli yapılan yeniden betimlerle kendimizi elimizden gelenin en iyisi kılmayı umarız.

Böyle bir karşılaştırma, simaların böyle birbirleriyle yarıştırıl-

---

mesi kılarak alıkoyma yönündeki girişimlerdi.

2. Bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, s.234, Nehamas'ın " (Nietzsche'nin kitaplarını) yazan küçük bedbaht adam"la ilgilenmediğini söylediği yer. Nehamas daha ziyade Nietzsche'nin "kendisinden bir sanat eseri, bir önerme, bir felsefeci de olan edebi bir karakter yaratma yolundaki çabasıyla" ilgilenmektedir (s.8); bu, "gerisin geri dogmatik geleneğe kapılmaksızın pozitif bir bakışaçısı önerme çabasıdır" da aynı zamanda. Burada önermekte olduğum görüş içerisinde Nietzsche, Hegel'in bilinçsizce yaptığını bilinçli olarak yapan ilk felsefeci olarak kabul edilebilir.

ması şimdilerde "edebiyat eleştirisi" teriminin kapsadığı temel faaliyettir. Etkili eleştirmenler, yeni kutsal patikalar [canon] öneren türden eleştirmenler –Arnold, Pater, Leavis, Eliot, Edmund Wilson, Lionel Trilling, Frank Kermode, Harold Bloom gibi insanlar– kitapların gerçek anlamını açıklama işiyle uğraşmazlar ya da kitapların "edebi değeri" denilen bir şeyi değerlendirmeye çalışmazlar. Tersine, bu insanlar zamanlarını kitapları başka kitapların bağlamına yerleştirmeye, simaları başka simaların bağlamına yerleştirmeye harcar. Bu yerleştirme, tıpkı bizim yeni bir dostu ya da düşmanı eski dostların ve düşmanların bağlamına yerleştirmemiz gibi yapılır. Bunu yaparken eski ve yeni hakkındaki kanaatlerimizi gözden geçiririz. Aynı zamanda kendi nihai söz dağarımızı gözden geçirerek kendi ahlâki kimliğimizi gözden geçiririz. Evrensel ahlâk ilkeleri arayışının metafizikçiler açısından yaptığı varsayılan şeyi edebiyat eleştirisi ironistler açısından yapar.

Biz ironistler açısından başka bir sözcük dağarının dışında hiçbir şey bir nihai sözcük dağarının eleştirisi olarak hizmet edemez. Sözcük dağarlarının ötesinde onlar arasında seçim yapmanın ölçütü olarak hizmet eden hiçbir şey olmamasından ötürü, eleştiri bir o resme bir bu resme bakma meselesidir, her iki resmi de orijinaliyle karşılaştırma meselesi değil. Başka bir kişinin dışında hiçbirşey bir kişinin ya da alternatif bir kültürden başka hiçbir şey bir kültürün eleştirisine hizmet edemez –çünkü bizim açımızdan kişiler ve kültürler vücut bulmuş sözcük dağarlarıdır. O nedenle kendi karakterlerimiz ya da kendi kültürümüz hakkındaki kuşkularımız ancak tanışıklıklarımızı genişleterek çözüme kavuşturulabilir ya da teskin edilebilir. Bunu yapmanın en kolay yolu ise kitap okumaktır ve ironistlerin zamanlarını gerçek canlı insanları bir bağlama yerleştirmekten ziyade kitapları bir bağlama yerleştirmeyle harcamaları buradan ileri gelir. İronistler eğer yalnızca kapı komşularını tanırlarsa içerisinde yetiştikleri sözcük dağarına saplanıp kalmaktan korkarlar, o nedenle de yabancı insanlarla (Alkibiades, Julien Sorel), yabancı ailelerle (Karamazoflar, Casaubonlar) ve yabancı cemaatlerle (Tötonik Şövalyeler, Nuerler, Sung'un mandarinleri) tanışıklık kurmaya çalışırlar.

İronistler edebiyat eleştirmenlerini okur ve onları basitçe olağanüstü genişlikte bir tanışıklığa sahip olmalarından ötürü ahlâk da-

nışmanları olarak kabul eder. Edebiyat eleştirmenleri ahlâki hakikate özel bir biçimde ulaşabilmiş oldukları için değil, çeşitli sözcük dağarları arasında gezinip durmalarından ötürü ahlâk danışmanlarıdır. Edebiyat eleştirmenleri daha çok kitap okumalarından ötürü herhangi bir kitabın sözcük dağarına takılıp kalma konumunda değildirler. İronistler özellikle de eleştirmenlerin kendilerine Hegel'in o kadar usta olduğu türden diyalektik mahareti icra etmede yardımcı olacaklarını umarlar. Yani, ironistler eleştirmenlerin ilk bakışta birbirine zıt olan kitaplar arasında bir tür sentez uygulamaları sayesinde kitaplara hayran olmayı sürdürmelerine yardımcı olmalarını beklerler. Biz hem Blake'i hem de Arnold'u, hem Nietzsche'yi hem de Mill'i, hem Marx'ı hem de Baudelaire'i, hem Troçki'yi hem de Eliot'ı, hem Nabokov'u hem de Orwell'i takdir etmeye yetenekli olmayı isteriz. Böylece de bazı eleştirmenlerin bu insanların kitaplarının harika bir mozayik oluşturulacak şekilde nasıl biraraya getirilebileceğini göstermelerini umarız. Eleştirmenlerin bu insanları kutsal patikayı genişletecek tarzlarda yeniden betimleyebileceklerini ve bize olabildiği kadar zengin ve çeşitli bir klasik metinler dizisi vereceklerini umarız. Kutsal patikayı genişletme yönündeki bu görev ironistler açısından, ahlâk felsefecilerinin tikel örnekler hakkında ortaklaşa kabul gören ahlâki sezgileri yine ortaklaşa kabul gören genel ahlâk ilkeleriyle dengeleme yönündeki girişimlerinin yerini alır.[3]

"Edebiyat eleştirisi" teriminin yüzyılımızda giderek daha çok esnetilip genişletildiği aşina olunan bir olgu. "Edebiyat eleştirisi" terimi başlangıçta oyunların, şiirlerin ve romanların karşılaştırılması ve değerlendirilmesi anlamına geliyordu (buna belki de yeri geldiğinde görsel sanatlara da bir göz atılması eklenebilir). Terim daha sonra geçmişteki eleştiriyi de (örneğin Dryden'in, Shelley'nin,

3. Burada Rawls'un "düşünümsel denge" nosyonunu ödünç alıyorum. Edebiyat eleştirisinin önermelerden ziyade yazar isimleri arasında böyle bir denge üretmeye çalıştığı söylenebilir. "Analitik" felsefe ile "Kıta" felsefesi arasındaki farklılığı ifade etmenin en kolay yollarından biri, analitik felsefenin önermelerle uğraştığını, Kıta felsefesininse özel isimlerle uğraştığını söylemektir. Kıta felsefesi "edebiyat teorisi" kisvesi altında Anglo-Amerikan edebiyat bölümlerinde boy gösterdiği zaman bu yeni bir metodun ya da yaklaşımın keşfi değil, basitçe aralarında denge kurulmaya çalışılan isimler silsilesine daha başka isimlerin de (felsefecilerin isimlerinin) eklenmesi olayıydı.

Arnold'ın ve Eliot'ın şiirlerinin yanısıra düzyazılarını da) kapsayacak şekilde genişletildi. Daha sonra oldukça hızlı bir biçimde geçmişteki eleştirmenlere kullandıkları sözcük dağarlarını sağlayan kitaplara ve bugünün eleştirmenlerine de bugünkü sözcük dağarlarını sağlayan kitaplara doğru genişletildi. Bu, eleştiri teriminin teolojiyi, felsefeyi, toplum teorisini, reformist siyasal programları ve devrimci manifestoları da kapsayacak ölçüde genişletilmesi demekti. Kısacası bu genişleme edebiyat eleştirisi teriminin bir kişinin nihai sözcük dağarına adaylar sağlaması muhtemel olan her kitabı içermesi anlamına geliyordu.

Edebiyat eleştirisi teriminin kapsamı bir kez bu denli genişleyince, onu *edebiyat* eleştirisi olarak adlandırmanın pek bir anlamı kalmıyordu elbette. Ama entelektüellerin akademik uzmanlıklarla uğraşır gibi yaparak üniversitelerden iş bulmalarıyla bağlantılı olan tesadüfi tarihsel nedenlerden ötürü edebiyat eleştirisi terimi yerleşti. Böylece "edebiyat eleştirisi" terimini "kültür eleştirisi" gibi bir şeyler yönünde değiştirmek yerine "edebiyat" terimini edebiyat eleştirmenlerinin eleştirdiği her şeyi kapsayacak şekilde esnettik. T. J. Clarke'ın 30'larda ve 40'larda New York'un "Troçkist–Eliotvari" kültürü dediği kültür içerisindeki bir edebiyat eleştirmeninin *Çorak Ülke*, *İnsanın Umudu* ve *Bir Amerikan Trajedisi*'nin yanı sıra *İhanete Uğrayan Devrim* ve *Rüyaların Yorumu*'nu da okumuş olması umulurdu. Bugünün Orwellci-Bloomcu kültüründe bir eleştirmenin *Gulag Takımadaları*, *Felsefi Araştırmalar* ve *Kelimeler ve Şeyler*'in yanı sıra *Lolita* ile *Gülüşün ve Unutuşun Kitabı*'nı da okumuş olması umulur. "Edebiyat" sözcüğü şimdilerde ahlâki bir içerimi olan –bir kimsenin neyin olanaklı ve önemli olduğu konusundaki duygusunu değiştirebilen– neredeyse hemen her türden kitabı kapsar. Bu terimin uygulanmasının bir kitaptaki "edebi nitelikler"le alakası yoktur. Bugün eleştirmenden bunun gibi nitelikleri arayıp yorumlamasından ziyade ahlâki örnekler ve danışmanlar patikasında revizyonlar önererek ahlâki düşünümü kolaylaştırması ve bu patika içerisindeki gerilimlerin yumuşatılacağı– ya da gerektiği yerde keskinleştirileceği yollar önermesi beklenmektedir.

Demokrasilerin yüksek kültürü içerisinde edebiyat eleştirisinin öne çıkması –edebiyat eleştirisinin bir zamanlar (birbirinin peşisıra) din, bilim ve felsefenin oynamayı iddia ettiği kültürel rolü tedricen ve yarı bilinçli olarak yüklenmesi–, entelektüeller arasında ironistlerin oranının metafizikçilere göre artmasıyla paralel gerçekleşti. Bu durum entelektüeller ile kamu arasındaki gediği genişletti. Çünkü metafizik, modern liberal toplumların kamusal retoriğine yerleşmiş durumdadır. Ahlâki olan ile "sadece" estetik olan arasındaki ayrımın katılığı da buradan ileri gelir –genellikle "edebiyat"ı kültür içerisinde tabi bir konuma havale etmek ve romanlar ile şiirlerin ahlâki düşünümle alâkasının olmadığını ileri sürmek için kullanılan bir ayrım. Kabaca söylendikte, bu toplumların retoriği liberalizm kültürü önünde birer engel haline gelmiş olduğunu iddia ettiğim (3. bölümün başlangıcında) karşıtlıkların çoğunu sorgulamaksızın kabul eder.

Bu durum ironist entelektüellere karşı "sorumsuzluk" suçlamalarının yapılmasına yol açtı. Bu suçlamaların bazıları hiçbir halt bilmeyenlerden –başkalarını okumamaları için uyardıkları kitapları kendileri de okumamış olup da içgüdüsel olarak sadece kendi geleneksel rollerini savunmakta olanlardan– gelir. Hiçbir halt bilmeyenler dinsel fundamentalistleri, "bilimsel" olmanın en yüksek entelektüel erdem olmadığı iddiasına gücenmiş olan bilimadamlarını/kadınlarını ve rasyonelliğin Mill ve Kant tarafından ileri sürülen genel ahlâki ilkelerin yayılmasını gerektirdiği yönündeki inancı paylaşan felsefecileri içerir. Ama aynı suçlamalar hakkında konuştukları şeyi bilen ve görüşleri saygı duyulmayı hakeden yazarlar tarafından da dile getirilir. Daha önce belirtmiş olduğum gibi, bu yazarların en önemlisi, liberal toplumların toplumsal umutlarına sırt çevirmiş izlenimi veren Aydınlanma eleştiricilerine (örneğin Adorno, Foucault) karşı güçlü, ayrıntılı ve dikkatlice temellendirilmiş bir polemik başlatan Habermas'dır. Habermas'a göre, Hegel (ve Marx) bir öznelerarası iletişim felsefesi geliştirmeye girişmekten ziyade bir "öznellik" –özdüşünüm– felsefesine yapışıp kalmakla yanlış raya oturmuşlardır.

3. bölümde söylediğim gibi, Habermas'ınki gibi polemiklere karşı ironizmi ve önde gelen entelektüel disiplin olarak edebiyat eleştirisini kabul etme alışkanlığını savunmak istiyorum. Bu savu-

nu özel ve kamu arasında keskin bir ayrım yapılması etrafında dönüyor. Habermas'ın Hegel'den geçip Foucault ve Derrida'yla devam eden ironist düşünme çizgisinin toplumsal umudu tahrip ettiğini düşünmesine karşılık, ben bu düşünce çizgisinin kamusal yaşam ve politik sorunlarla büyük ölçüde alâkasız olduğunu düşünüyorum. Hegel, Nietzsche, Derrida ve Foucault gibi ironist teorisyenler özel bir özimge oluşturma girişimimiz açısından bana paha biçilmez değerde görünüyorlar, ama iş siyasete geldiğinde bu teorisyenler en az o ölçüde yararsızdır. Habermas felsefenin görevinin dinsel inancın yerine geçecek bir toplumsal tutkal sağlamak olduğunu ve Aydınlanmanın "evrensellik" ve "rasyonellik" laflarının böyle bir tutkallık için en iyi aday olduğunu varsayıyor. O nedenle, ironist düşünme çizgisinin yürüttüğü türden Aydınlanma ve rasyonellik düşüncesi eleştirisinin liberal toplumların üyeleri arasındaki bağları çözdüğünü düşünüyor. Daha önceki bölümlerde, ortaya attığı bağlamsalcılık ve perspektivizmden ötürü övdüğüm Nietzsche düşüncesini Habermas sorumsuz öznelcilik olarak görür.

Habermas felsefi bir görüşün gerçek anlamının o görüşün politik içerimlerinden oluştuğu ve sadece "edebi" bir yazarın karşıtı olarak felsefi bir yazarın yargılanacağı nihai gönderi çerçevesinin politik bir çerçeve olduğu yolundaki varsayımı Marksistlerle ve eleştirdiği başka birçok kimseyle paylaşır. Çünkü nasıl analitik gelenek açısından felsefe içerisinde dil felsefesinin merkezi yeri ne kadar aşikârsa, Habermas'ın içinde çalışmakta olduğu gelenek açısından da siyasal felsefenin felsefe içindeki merkezi yeri o denli aşikârdır. Ama, 3. bölümde söylediğim gibi, felsefeyi "çekirdek sorunlar"a ya da bir politik işleve sahip bir "disiplin" olarak düşünmekten kaçınmak daha iyi olacaktır. Felsefi düşünümün doğal bir başlangıç noktası olduğunu –herhangi bir haklılaştırım düzeni içerisinde felsefenin alt alanlarından birinin öbür alt alanlardan önce geldiğini– düşünmekten kaçınmak da daha iyi olacaktır. Çünkü, burada önermekte olduğum ironist bakış açısından inançların ya da arzuların "doğal" bir haklılaştırım düzeni diye bir şey yoktur. Başka insanların düşüncelerini değiştirme konusunda mantık ve retorik, felsefe ve edebiyat ya da rasyonel olan ve rasyonel olmayan metodlar arasında yapılan ayrımları kullanmanın da pek anlamı

yoktur.[4] Benliğin bir merkezi yoksa eğer, o vakit yalnızca yeni inanç ve arzu adaylarını daha önceden varolan inanç ve arzu şebekeleri içerisine dokumanın farklı yolları vardır. Bu alandaki önemli tek politik ayrım güce başvurulmasıyla iknaya başvurulması arasındaki ayrımdır.

Habermas ve sadece "edebi" bir felsefe anlayışından kuşkulanan öbür metafizikçiler liberal politik özgürlüklerin evrensel olarak insani olan hakkında bir konsensüsün mevcudiyetini gerektirdiğini düşünürler. Aynı zamanda liberal olan biz ironistler bunun gibi özgürlüklerin kendi arzu edilirliklerinden daha temel olan hiçbir başlık üzerinde hiçbir konsensüs gerektirmediklerini düşünürüz. Bizim açımızdan liberal politikanın tek meselesi, 3. bölümde söylediğim gibi, özgür tartışmanın sonucu her ne olursa ona "doğru" ya da "iyi" denilmesinin yaygın olarak paylaşılan bir kanaat olup olmamasıdır –eğer biz politik özgürlüğe özen gösterirsek, hakikat ve iyilik de kendi kendilerine özen göstereceklerdir.

Burada "özgür tartışma", "ideolojiden bağımsız" demek olmayıp, basitçe basın, yargı kurumu, seçimler ve üniversiteler özgür olduğunda; toplumsal hareketlilik sık ve hızlı, okur yazarlık evrensel, yüksek öğrenim yaygın olduğunda, barış ve refah birçok farklı insanı dinlemek ve onların söylediklerini düşünmek için zaruri olan boş zamanı olanaklı kıldığında ne olup bitiyorsa onu işaret eder. Habermas'ın hakikat ölçütümüze dair yapılabilecek tek genel açıklamanın "çarpıtılmamış iletişim"e gönderme yapan bir açıklama olduğu yönündeki Piercevari iddiasını paylaşıyorum;[5] ama

4. Bu inanç ve arzu şebekeleri çok sayıda insan açısından aynı olduğunda "akla başvuru"dan ya da "mantık"a başvurudan söz etmek yararlı hale gelir çünkü bu basitçe geniş ölçüde paylaşılan bir zemine, insanlara bu zeminin bir parçasını oluşturan önermeleri anımsatarak başvurmak anlamına gelir. Daha genel olarak, tüm geleneksel metafizik ayrımların sosyolojikleştirilmesi yoluyla –bu ayrımları doğal türler arasındaki ayrımlar olarak ele almaktan ziyade olumsal bir varoluş sürdüren pratikler dizisi ya da böylesi pratikler içerisinde kullanılan stratejiler arasındaki ayrımlar olarak ele alarak– bu ayrımlara saygıdeğer bir ironist anlam verilebilir.

5. Bu, "doğru"nun "soruşturmanın sonunda inanılacak olan şey" olarak tanımlanabileceğini söylemek değildir. Bu Peirceci öğretinin eleştirisi için bkz. Michael Williams, "Coherence, Justification and Truth", *Review of Metaphysics*, 34 (1980): 243-272 ve benim şu yazımın ikinci kısmı, "Pragmatism, Davidson and Truth", Ernest Lepore, der., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, s.333-355.

neyin "çarpıtılmamış" olduğuna dair söylenebilecek çok şey olduğunu sanmıyorum. Bu konuda sadece şu söylenebilir: "Çarpıtılmamış iletişim, demokratik politik kurumlara ve bu kurumların görevlerini yerine getirmeleri için gerekli koşullara sahip olduğunuz zaman eriştiğiniz iletişim türüdür".[6]

Bundan önceki bölümde betimlenen ideal liberal toplumu birarada tutan toplumsal tutkal, toplumsal örgütlenmenin gayesinin herkesin kendi yeteneklerine göre en iyi özyaratım şansına sahip olmasına izin vermek olduğu ve bu hedefin de barış ve refahın yanı sıra standart "burjuva özgürlükleri"ni gerektirdiği konusundaki bir konsensüsden başka pek bir şeyden oluşmaz. Bu kanaat evrensel olarak paylaşılan insani amaçlar, insan hakları, rasyonelliğin doğası, İnsan için İyi hakkındaki bir görüşe ya da bunun gibi başka bir şeye dayanmayacaktır. Bu, burjuva liberal toplumun kurumları gibi bir şeylerin koruması olmaksızın insanların kendi özel selametlerini geliştirme, kendi özel özimgelerini yaratma, kendi inanç ve arzu şebekelerini karşılaştıkları yeni insanların ve kitapların ışığında yeniden dokuma konusunda daha az yetenekli olacaklarını öneren tarihsel olgulardan daha derin bir şeylere dayanmayan bir kanaat olacaktır. Böyle bir ideal toplumda kamusal olayların tartışılması (1) koşullar o amaçlardan herhangi birinin öbürüne feda edilmesini gerektirdiği zaman barış, refah ve özgürlük doğrultusundaki ihtiyaçların nasıl dengelenmesi gerektiği ve (2) özyaratım fırsatlarının nasıl eşitlenmesi ve daha sonra insanları fırsatlarını kullanmak ya da bir tarafa bırakmakta serbest bırakmak gerektiği konuları etrafında dönecektir.

Liberal toplumların ihtiyaç duyduğu tutkalın bunlardan ibaret olduğunu belirten bu öneri belli başlı iki itiraza maruzdur. Birincisi, pratik bir mesele olarak bu tutkalın yeterince güçlü olmadığıdır –demokrasilerdeki kamusal yaşamın (başat olarak) metafizik retoriği özgür kurumların süregitmesi açısından zaruridir. İkinci itiraz ise, bir liberal ironist olmanın –"zalimliğin yaptığımız en kötü şey"

6. Bunun tersine, Habermas ve *Ideologiekritik*'in felsede merkezi bir yeri olduğu konusunda onunla anlaşanlar çarpıtılmamış iletişim hakkında söylenecek epey şey olduğunu düşünür. Buradaki soru bir kimsenin "ideoloji" terimine ilginç bir anlam verilebileceğini –ideolojinin "kötü düşünce"den daha fazla bir anlama gelmesinin sağlanabileceğini– düşünüp düşünmediği etrafında döner.

olduğunu düşünen ama buna karşılık tüm insanların ortak niteliğinin ne olduğu konusunda hiçbir metafizik inancı olmayan biri olmanın– psikolojik bakımdan olanaksız olduğunu söyleyecektir.

Birinci itiraz, kamusal retoriğimizde metafiziğin yerini ironizmin alması durumunda ne olacağına dair bir öndeyidir [prediction]. İkinci itiraz ise, savunmakta olduğum kamusal-özel bölünmesinin işlemeyeceğine dair bir öneridir: Hiç kimse kendisini özel bir özyaratımcı ve kamusal bir liberal olarak bölemez, aynı kişi alternatif uğraklarda Nietzsche ve J. S. Mill olamaz.

Bu itirazlardan ikincisi üzerinde yoğunlaşabilmek için birincisini çabucacık halletmek istiyorum. Birinci itiraz genel olarak kamuda ironist nosyonların geçerli olmasının, ahlâk, rasyonellik ve insanların doğası hakkında metafizik karşıtı, özcülük karşıtı düşüncelerin genel olarak benimsenmesinin liberal toplumları zayıflatacağı ve dağılmasına yol açacağı yönündeki bir öndeyiye varır. Diyelim ki bu öndeyi doğru olsun, ama yanlış olduğunu düşünmek için de en azından bir mükemmel neden var. Bu mükemmel nedeni dinsel inancın azalmasıyla bir benzerlik kurarak anlatabilirim. Bu azalma, özellikle de insanların ölüm sonrası ödüller alacakları düşüncesini ciddiye alma yeteneklerindeki azalma liberal toplumları zayıflatmamış ve hatta güçlendirmiştir. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda birçok insan bunun tersini öndeyilemişti. O insanlar cennet umudunun ahlâki karakterin ve toplumsal tutkalın sağlanması için gerekli olduğunu –örneğin, bir ateistin mahkemede yalnızca gerçeği anlatacağına yemin ettirmenin pek bir anlamı olmadığını– düşünüyorlardı. Gelgelelim, gelecekteki ödül uğruna ıstıraba katlanmaya gönüllü olmanın bireysel ödüllerden toplumsal ödüllere, bir kimsenin cennet konusundaki umutlarından torunları konusundaki umutlarına aktarılabilir hale geldiği görüldü.[7]

Bu değişiklikle liberalizmin güçlenmesinin nedeni, ölümsüz bir ruha olan inancın bilimsel keşiflerden ve felsefecilerin doğa bilimlerinin hızına yetişme yönündeki girişimlerinden sürekli darbeler almasına karşılık, bilimsel ya da felsefi kanaatteki herhangi bir de-

7. Hans Blumenberg bu aktarımın modern düşüncenin gelişmesi açısından merkezi önemde olduğunu kabul eder ve iyi bir savunusunu yapar.

ğişikliğin modern liberal toplumları nitelendiren toplumsal umudu –yaşamın ileride yalnızca bizim torunlarımız açısından değil, aynı zamanda herkesin torunları açısından fiilen daha özgür, daha az zalim, daha aylak, mallar ve tecrübeler açısından daha zengin olacağı umudunu– yaralayıp yaralayamayacağının hiç de kesin olmamasıdır. Eğer yaşamı bu umutla anlamlanan birilerine felsefecilerin gerçek öz, hakikatin nesnelliği ve tarih dışı bir insan doğasının varoluşu hakkında ironik bir tutum benimsediklerini anlatacak olursanız bir ilgi uyandırma ihtimaliniz pek az, bir zarar verme ihtimaliniz daha da az olacaktır. Liberal toplumların felsefi düşünceler tarafından birarada tutulduğu düşüncesi bana komik geliyor. Toplumları birarada tutan şey ortak sözcük dağarları ve ortak umutlardır. Sözcük dağarları tipik olarak umutlar üzerinde asalaklık eder –sözcük dağarlarının temel işlevinin bugünün fedakarlıklarını telafi edecek gelecekteki sonuçlar hakkında öyküler anlatmak olması anlamında.

Modern, okur yazar, dünyevi [secular] toplumlar mezarın ötesindeki kefaret hakkındaki senaryoların karşıtı olarak akla yatkın ölçüde somut, iyimser ve makul *politik* senaryoların varoluşuna dayanır. Böyle bir toplumun üyeleri toplumsal umudu korumak için kendilerine şeylerin nasıl daha iyi olabileceğine dair öyküler anlatabilmeye yetenekli olmaya ve bu öykünün gerçekleşmesinin önünde aşılmaz engeller olmadığını görmeye ihtiyaç duyarlar. Son zamanlarda toplumsal umut daha bir zorlaştıysa eğer, bunun nedeni okumuşların hıyanet içinde olmaları değil, II. Dünya Savaşı'ndan beri olayların gidişatının bu türden ikna edici bir öykü anlatmayı daha da zorlaştırmış olmasıdır. Kinik ve zaptedilemez Sovyet İmparatorluğu, varlıklarını sürdüren demokrasilerin süregiden miyopluğu ve tamahkârlığı, Güney Yarıkürenin patlayan ve açlıktan ölen nüfusları, ebeveynlerimizin 1930'larda karşılaştıkları sorunların – Faşizm ve işsizlik– neredeyse idare edilebilir sorunlar gibi görünmesini sağlıyor. İnsanların eşitliği hakkındaki standart sosyal demokratik senaryoyu, büyükbabalarının ve annelerinin yüzyılın dönümü civarında yazmış oldukları senaryoyu güncelleştirmeye ve yeniden yazmaya çalışan insanlar çok bir başarı gösteremiyor. Metafiziğe eğilimli toplum düşünürlerinin bizim doğru türden teorik tutkalı – bireyci ve çoğulcu bir toplumda yaygın bir

onay toplayabilecek bir felsefe– bulma konusundaki başarısızlığımızın neden olduğunu düşündüğü sorunlara, bir dizi tarihsel olumsallığın neden olduğunu düşünüyorum ben. Bu olumsallıklar Avrupa ve Amerikan tarihinin son birkaç yüzyılını –kamusal umudun ve özel ironizmin giderek arttığı yüzyılları– zaman içindeki, sefalet, tiranlık ve kaosla kuşatılmış bir ada olarak görmeyi kolaylaştırıyor. Orwell'in söylediği gibi, "demokratik hayaller silsilesi dikenli tellerle bitiyor gibi görünmekte".

8. bölümde Orwell'i tartıştığım zaman toplumsal umudun yitirilmesi konusundaki bu noktaya geri döneceğim. Şimdilik, sadece, "metafiziğin yokluğu siyasal olarak tehlikeli midir?" şeklindeki kamusal soruyu, "ironizm bir insan dayanışması duygusuyla uyumlu mudur?" şeklindeki özel sorudan kurtarıp salıvermeye çalışıyorum. Bunu yapabilmek için, hâlâ metafizik bir kamusal retoriği – gençlerin içerisinde toplumsallaştıkları retorik– olan liberal bir kültürde nominalizm ve tarihselciliğin nasıl göründüğünü, kamusal retoriğin nominalistlerden ve tarihselcilerden ödünç alındığı bir gelecekte nasıl görünebileceğinden ayırmak yararlı olabilir. Nominalizm ve tarihselciliğin sadece entelektüellerin, yüksek kültürün tekelinde olduğunu ve kitlelerin kendi nihai sözcük dağarlarından o kadar gına getirmiş olamayacaklarını varsayma eğilimindeyiz. Ama bir zamanlar ateizmin de sadece entelektüellerin tekelinde olduğunu anımsayın.

İdeal liberal toplumda entelektüel olmayanlar değilse de entelektüeller hâlâ ironist olacaklardır. Bununla birlikte, entelektüel olmayanlar sağduyusal olarak nominalist ve tarihselci olacaklardır. Böylece kendilerini oluşturan olumsallıklardan en küçük bir kuşku duymaksızın kendilerini büsbütün olumsal göreceklerdir. Bu insanlar kitabî olmayacaklardır, ne de ahlâki danışmanlar olarak edebiyat eleştirmenlerinin tavsiyelerini bekleyeceklerdir. Ama zengin demokrasilerde giderek daha çok sayıda insanın teist olmamasına benzer bir tarzda sağduyusal olarak metafizikçi olmayacaklardır. İdeal liberal toplumun entelektüel olmayan üyeleri "*niçin* liberalsiniz? Yabancıların küçük düşürülmesi konusuna niçin *duyarlısınız*?" sorularını yanıtlamaya, onaltıncı yüzyıldaki ortalama bir Hıristiyanın "niçin Hıristiyansınız?" sorusunu yanıtlamaya ihtiyaç duymasından ya da bugünlerde insanların "günahtan arındırıldınız

mı?" sorusunu yanıtlamaya ihtiyaç duymasından daha fazla ihtiyaç duymayacaktır.[8] Böyle bir kişi, birisinin bu türden inançlar hakkında sorular sorduğu ve haklılaştırımlar aldığı dil oyununu oynamak üzere yetiştirilmediği için insan dayanışmasına dair duygusunu haklılaştırma ihtiyacı duymayacaktır. Bu kişinin içerisinde yetiştiği kültür, kültürün kamusal retoriği hakkındaki kuşkuların tanımlar ve ilkeler bulma yönündeki Sokratik talep değil, somut alternatifler ve programlar bulma yönündeki Deweyci taleplerle giderildiği bir kültürdür. Görebildiğim kadarıyla böyle bir kültürün her parçası en az bizim tanıdık ve hâlâ metafizik olan liberal kültürümüz kadar – tabii eğer daha fazla değilse– özeleştirel ve insanların eşitliği davasına adanmış olabilir.

Ama, kamusal retoriği nominalist ve tarihselci olan bir liberal kültürün hem olanaklı hem de arzu edilir olduğunu düşünmekte haklı olsam bile, buradan kamusal retoriği *ironist* olan bir kültür olabileceğini ya da olması gerektiğini savunmaya geçemem. Gençlerini kendi toplumsallaşma süreçleri hakkında sürekli kuşkulu kılacak tarzda toplumsallaştıran bir kültür tahayyül edemem. İroni doğası gereği özel bir mesele gibi görünüyor. Yaptığım tanım uyarınca bir ironist devraldığı nihai sözcük dağarı ile kendisi için yaratmaya çalıştığı nihai sözcük dağarı arasında kıyaslama yapmaksızın edemez. İroni doğası gereği hınçlı değilse de en azından reaktiftir. İronistler hakkında kuşku duyacakları bir şeylerinin, yabancılaşacakları bir şeylerinin olmasına ihtiyaç duyarlar.

Bu beni yukarıda sıraladığım itirazların ikincisine ve böylece bir kimsenin ironist olmasının liberal olmasına uygun olmayan bir yönü olduğu ve özel ilgiler ile kamusal ilgiler arasında yapılan basit bir bölünümün bu gerilimi altetmeye yeterli olmadığı düşüncesine getiriyor.

Toplumsal örgütlenmenin insan eşitliğini amaçladığı düşüncesi ile insanların basitçe vücuda bürünmüş sözcük dağarları oldukları düşüncesi arasında hiç değilse ilk bakışta bir gerilim olduğu söylenilerek bu iddiaya makul bir görünüm verilebilir. Hepimizin zul-

8. Nietzsche küfredercesine "Demokrasi doğallaştırılmış Hıristiyanlıktır" demişti (*Will to Power*, no.215). Küfrü çıkartın, oldukça haklıydı.

mün azalmasını sağlamak ve ıstıraba hassas olmaları bakımından insanları eşit kılmak doğrultusunda ağır basan bir yükümlülüğümüz olduğu yönündeki düşünce, insanların içlerinde konuştukları dilden oldukça bağımsız bir şekilde saygı gösterilmeyi ve korunmayı hakeden bir şeyler taşımakta olduğunu sorgulamaksızın kabul ediyor görünmekte. Bu düşünce önemli olanın dilsel olmayan bir yetenek, acı duyma yeteneği olduğunu ve sözcük dağarlarındaki farklılıkların çok daha az önemli olduğunu ileri sürer.

Metafizik –gerçek öze erişecek teoriler arayışı anlamında– insanların merkezsiz inançlar ve arzular şebekesinden daha fazla bir şey oldukları iddiasını anlamlı kılmaya çalışır. Birçok insanın böyle bir iddianın liberalizm açısından zaruri olduğunu düşünmesinin nedeni, eğer insanlar aslında tumturaklı tutumlardan daha fazla bir şey olmayaydılar – tarihsel olarak koşullanmış bir sözcük dağarı içinde oluşturulan tümcelerin kullanımı doğrultusundaki eğilimlerin mevcudiyetinden ya da yokluğundan daha fazla bir şey olmayaydılar–, o vakit yalnızca insan doğasının değil, insan *dayanışmasının* da tuhaf ve su götürür bir düşünce olarak görüneceğinin varsayılmasıdır. Çünkü olanaklı tüm sözcük dağarlarıyla dayanışmaya girilmesi olanaksız görünmektedir. Metafizikçiler bize bir tür ortaklaşa ur-sözcük dağarı olmadığı sürece nihai sözcük dağarları bizimkinden epeyce farklı olanlar karşısında zalim olmamak için bir "neden"imiz olmayacağını anlatır. Evrenselci bir etik, sadece insanın doğası hakkında bir öğreti olmaksızın böyle bir etiğin ortaya konulmasını tahayyül etmenin zor olmasından ötürü bile ironizmle uyuşmaz görünür. Gerçek öze yapılacak böyle bir başvuru ironizmin antitezidir.

Böylece daha fazla açıklık, özyaratım için daha fazla alan oluşturulması doğrultusundaki talebin ironistlerin toplumlarından sağlanmasını istedikleri standart talep olduğu gerçeği, bu talebin sokaktaki adam açısından anlamı olmayan bir tür teorik meta-dil konuşmak için gerekli özgürlüğün sağlanması yönündeki bir talep olarak görünmesi gerçeğiyle dengelenir. Baudelaire'ler ve Nabokov'lar için acilen daha fazla özgürlük, daha fazla boş alan isterken Orwell'in istediği türden şeyleri (örneğin, kömür madenlerinin daha fazla havalandırılması ya da proletaryayı sırtlarındaki Parti yükünden kurtarmak) bir an için düşünmeyen bir ironist kolayca

tahayyül edilebilir. İnsanların felsefede ironizmi ve edebiyatta estetizmi "seçkinci" bulup bunlara güvenmemelerine yol açan şey ironizm ile liberalizm arasındaki bağlantının çok gevşek olduğu ve metafizik ile liberalizm arasındaki bağınsa epey sıkı olduğu yönündeki bu duygudur.

"Güncel süprüntü"yü küçümsediğini ve "estetik mutluluğu" amaçladığını iddia eden Nabokov gibi yazarların ahlâki olarak zan altında ve politik olarak belki de tehlikeli görünmelerinin nedeni budur. Nazilerin onları nasıl kullandıklarını unutsak bile Nietzsche ve Heidegger gibi ironist felsefeciler de genellikle aynı öyle görülürler. Bunun tersine, kendilerini "Marksist hükümetler" olarak adlandıran eşkıya çetelerinin Marksizmi nasıl kullandıklarını, Engizisyonun Hıristiyanlığı nasıl kullandığını ve yararcılığın Gradgrind'i nasıl kullandığını sürekli aklımızda tutsak bile Marksizm, Hıristiyanlık ya da yararcılığı saygısızca zikredemeyiz. Çünkü her birinin insan özgürlüğüne hizmet ettiği bir dönem vardı. İronizmin hiç böyle bir hizmet görüp görmediği belli değil.

İronist tipik bir modern entelektüeldir ve ironiste yabancılaşmasını dile getirebilmesine elverişli özgürlüğü veren tek toplum tipi liberal toplumlardır. Buradan ironistlerin doğal olarak anti-liberal olduğunu çıkarsamak epey baştan çıkartıcıdır. Julien Benda'dan C. P. Snow'a kadar birçok insan ironizm-antiliberalizm bağlantısını neredeyse aşikâr olarak kabul etmiştir. Bugünlerde birçok kimse "yapıçözüm" –ironistlerin revaçtaki sloganlarından biri– zevkinin ahlâki sorumluluk eksikliğinin iyi bir göstergesi olduğunu sorgulamaksızın kabul etmektedir. Bu insanlar ahlâki olarak güvenilir entelektüelin alâmet-i farikasının dobra, özbilinçli olmayan, şeffaf bir düzyazı türü olduğunu varsayarlar; yani tam da hiçbir özyaratımcı ironistin yazmayı istemediği türden düzyazı.

Bu çıkarımların bazıları çürük ve bazıları temelsiz olsa bile, yine de ironizmin uyandırdığı kuşkunun haklı bir tarafı var. Burada yaptığım tanımlama uyarınca ironizm yeniden betimlemenin sahip olduğu gücün farkında olunmasının sonucudur. Ama insanların çoğunluğu yeniden betimlenmeyi istemez. Kendi terimleri bazında alınmayı isterler –sadece oldukları gibi ve sadece konuştukları gibi kabul edilmeyi isterler. İronist bu insanlara konuştukları dilin kendisi ve kendi türündeki insanlar tarafından gaspedilmeye müsait ol-

duğunu anlatır. Bu iddianın potansiyel olarak çok zalim bir tarafı var. Çünkü insanların uzun süreli bir acıya garkolmalarına neden olmanın en iyi yolu, onlar açısından en önemli görünen şeyin abes, eski ve güçsüz görünmesini sağlamaktan geçer.[9] Bir çocuğun değerli saydığı şeylerinin –onu tüm öbür çocuklardan birazcık olsun farklı kılan fantezilerini dokuduğu, etrafındaki küçük şeylerin– "çerçöp" olarak yeniden betimlendiği ve fırlatılıp atıldığı zaman ne olduğunu gözönüne alın. Ya da o çocuğun sahip olduğu şeylerin başka, daha zengin bir çocuğun sahip olduğu şeyler yanında gülünç görünmesini sağladığınız zaman ne olduğunu gözönüne alın. Bir ilkel kültür daha ileri bir kültür tarafından işgal edildiğinde tahminen bunun gibi bir şeyler olup biter. Aynı şey bazan entelektüellerin hazır bulunduğu bir yerde entelektüel olmayanlara da olur. Tüm bunlar Winston Smith tutuklandığında olan şeyin daha yumuşak biçimleridir: Polisler kağıtların üzerine koyduğu ağırlığı kırıp Julia'yı karnından zımbalar ve böylece Smith'in kendisini kendi terimleri bazında değil O'Brien'ın terimleri bazında betimlemesini sağlama sürecini başlatırlar. Yeniden betimlemeye girişen ironist, bir kimsenin nihai sözcük dağarını ve böylece o kimsenin kendisini ironistin terimlerinden ziyade kendi terimleri bazında anlamlı kılma yeteneğini tehdit ederek o kimseye kendi benliğinin ve kendi dünyasının nafile, eski, *güçsüz* bir dünya olduğunu anlatır. Yeniden betimleme genellikle aşağılayıcıdır.

Ama burada yeniden betimlemenin yaratacağı olanaklı bir aşağılama ile ironizm arasındaki bağlantının, metafizikle arasındaki bağlantıdan daha yakın olmadığına dikkat edilsin. İmgelem adına olmaktan ziyade akıl adına yaptığını iddia etmesine rağmen metafizikçi de yeniden betimler. Yeniden betimleme entelektüelin oluşumundaki bir özelliktir, ironistin özgül alâmet-i farikası değil. Öyleyse niçin ironistler *özel* bir hınç uyandırıyor? Metafizikçinin yaptığı yeniden betimlemeyi tipik olarak argümanla destekliyor (ya da ironistin bu süreci yeniden betimlemesine bakarsak, onun yaptığı yeniden betimlemeyi argüman kisvesinde gizliyor) olması

9. Judith Shklar'ın *Ordinary Vices* kitabının (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984) 37. sayfasında aşağılama üzerine yaptığı tartışmaya ve ayrıca Elien Scarry'nin *The Body in Pain* başlıklı kitabının 1. bölümünde işkencecilerin aşağılamaya başvurma tarzı hakkında yaptığı tartışmaya bakınız.

gerçeğinde bu soruya verilebilecek bir yanıtın ipucunu bulabiliriz. Ama bu kendi içinde sorunu çözmez çünkü yeniden betimleme gibi argüman da liberalizm ve anti- liberalizm arasında nötr bir konumda durur. Burada anlamlı farklılık tahminen, bir kimsenin yaptığı yeniden betimlemeyi desteklemek üzere bir argüman önermesi, izlerkitleye onların basitçe yeniden programlanmaktan ziyade *eğitilmekte* olduklarını –Hakikatin zaten onların içinde yatmakta olduğunu ve sadece günışığına çıkartılmaya gerek olduğunu– söylemeye varmasından kaynaklanır. Kendisini muhatabının gerçek benliğini ya da konuşmacı ve muhatabının paylaştıkları ortak bir kamusal dünyanın gerçek doğasını açığa çıkartan bir yeniden betimleme olarak sunan bir söylem, yeniden betimlenen kişinin güçsüz kılınmadığını, tersine güçlendirildiğini önerir. Bu öneri şayet o kimsenin daha önceki yanlış özbetimlemelerinin ona dünya, ten, şeytan, öğretmenleri ya da baskıcı toplumu tarafından dayatıldığını belirten bir öneriyle birleştirilirse daha da zenginleştirilmiş olur. Böylece Hıristiyanlığa ya da Marksizme dönen bir kimsenin, yeniden betimlenmenin kendi hakiki benliğinin ya da kendi gerçek çıkarlarının açığa çıkarılmasına vardığını hissetmesi sağlanır. Bu kimse sözünü ettiğimiz yeniden betimlemeyi kabul etmesinin onu geçmişte baskı altında tutmuş olanlardan daha güçlü olan bir ittifakı garantilediğine inanmaya başlar.

Kısacası metafizikçi yeniden betimleme ile güç arasında bir bağlantı olduğuna ve doğru yeniden betimlemenin bizi özgür kılabileceğini düşünür. İronist buna benzer bir garanti önermez. İronist bizim özgürlük şanslarımızın bizim öz-yeniden betimlemelerimizden ancak arada sırada etkilenen tarihsel olumsallıklara bağımlı olduğunu söylemek zorundadır. İronist, metafizikçinin tanış olduğunu iddia ettiği hacimde bir güç bilmez. İronist kendi yaptığı yeniden betimlemenin daha iyi olduğunu iddia ettiği zaman, metafizikçinin "gerçeklikle daha iyi bir tekabüliyet içinde" olduğunu söylerken "daha iyi" sözcüğüne verdiği güven tazeleyici ağırlığın aynısını veremez.

O nedenle ironistin suçlandığı şeyin aşağılamalarda bulunma eğilimi olmayıp, güçlendirme konusundaki bir yetencksizlik olduğu sonucuna varıyorum. İronistin bir liberal olamaması için hiçbir neden yok, ama ironist, liberal metafizikçilerin kimi zaman olduk-

larını iddia ettikleri anlamda "ilerici" ve "dinamik" bir liberal olamaz. Çünkü ironist, metafizikçilerin önerdikleriyle aynı türden toplumsal umut öneremez. İronist, kendi benliğinize ya da durumunuza dair yaptığı yeniden betimlemeyi benimsemenizin size karşı seferber edilmiş olan güçleri zaptedebilme yeteneğinizi artıracağını iddia edemez. İronistin yaptığı açıklamaya göre bu yetenek hakikati kendi tarafınıza çekme ya da "tarihin hareketi"ni keşfetmeyle ilgili bir mesele değil, elinizin altındaki silahlar ve şansla ilgili bir meseledir.

Bu durumda liberal ironist ile liberal metafizikçi arasında iki farklılık var. Birinci farklılık yeniden betimlemenin liberalizm için ne yapabileceği konusundaki anlayışlarıyla, ikincisi ise kamusal umut ile özel ironi arasındaki bağlantıya dair anlayışlarıyla ilgili. Birinci farklılık ironistin liberal amaçlara hizmet eden tek yeniden betimleme türünün "ne aşağılar?" sorusunu yanıtlayan yeniden betimleme olduğunu düşünmesine karşılık, metafizikçilerin "aşağılamaktan niçin kaçınmalıyım?" sorusuna da yanıt verilmesini istemesinden kaynaklanır. Liberal metafizikçi bizim *müşfik olma arzumuzun* bir argüman tarafından, ortak bir insan özünü, bizim paylaştığımız aşağılanmaktan ıstırap duyma konusundaki yeteneğimizden daha fazla bir şey olan bir özü aydınlatacak olan bir özyeniden betimlemeyi gerektiren bir argüman tarafından desteklenmesini ister. Liberal ironist sadece bizim *müşfik olma şanslarımızın*, başkalarını aşağılamaktan kaçınma şanslarımızın yeniden betimleme tarafından genişletilmesini ister. Liberal ironist, insanların aşağılanma konusunda ortak bir hassasiyetleri olduğunun tanınmasının ihtiyaç duyulan *tek* toplumsal bağ olduğunu düşünür. Metafizikçi öbür insanların ahlâki açıdan anlamlı boyutunun onların daha geniş bir ortak güçle –örneğin rasyonellik, Tanrı, hakikat ya da tarih– ilişkileri olduğunu kabul etmesine karşılık, ironist, bir kişinin ahlâki bir öznenin ahlâki açıdan anlamlı tanımının, "aşağılanabilir bir şey" olduğunu söyler. İronistin insan dayanışmasına dair duygusu ortak bir tehlike duygusuna dayanır, ortak bir mülkiyete ya da ortak bir güce değil.

Öyleyse daha önce ortaya koyduğum nokta, yani insanlar kendi terimleri bazında betimlenmek isterler iddiası, bu durumda ne demek oluyor? Daha önce önermiş olduğum üzere, liberal ironist

bu noktaya özel amaçlar için yapılan yeniden betimlemeleri kamusal amaçlar için yapılanlardan ayırmamız gerektiğini söyleyerek karşılık verir. Benim özel amaçlarım açısından sizi ve başka herkesi benim sizin fiili ya da olanaklı ıstıraplarınız karşısındaki tutumumla hiçbir ilgisi olmayan terimler çerçevesinde yeniden betimleyebilirim. Benim özel amaçlarım sizi ilgilendirmez ve ayrıca kamusal eylemlerimle ilgili olmayan nihai sözcük dağarımın bir kısmı da yine sizi ilgilendirmez. Ama bir liberal olduğum için, nihai sözcük dağarımın kamusal eylemler gibi eylemler açısından anlamlı olan kısmı, üzerinde edimde bulunma olasılığımın söz konusu olduğu tüm insanların aşağılanmasında başvurulabilecek tüm yolların farkında olmamı gerektirir. O nedenle liberal ironist sadece kendini yetişmesi açısından değil, alternatif nihai sözcük dağarlarını kullanan insanların fiili ve olası aşağılanmalarını anlayabilmek için de alternatif nihai sözcük dağarlarıyla olabildiği kadar çok tanışık olmaya ihtiyaç duyar.

Bunun tersine liberal metafizikçi içsel ve organik bir yapıya sahip, bir kamusal-özel ayrımıyla orta yerinden bölünmemiş, sadece bir yamama olmayan bir nihai sözcük dağarı olsun ister. Liberal metafizikçi herkesin kendi terimleri çerçevesinde kabul edilmeyi istemesinin bizi en azından bu terimlerin ortak bir paydasını, hem kamusal hem de özel amaçlar için, hem kendi kendini tanımlama hem de bir kimsenin başkalarıyla olan ilişkisi için yeterli olacak tek bir betim bulmaya sevkettiğini düşünür. Liberal metafizikçi, Sokrates'le birlikte insanın içe ve dışa dönük boyutlarının bir olmasını –ironinin bundan böyle zorunlu olmamasını– övgüyle karşılar. Platon'la birlikte ruhun ve devletin bölümlerinin birbirine tekabül ettiğine ve ruhdaki özsel olanla ilineksel olanı birbirinden ayırmanın bizim devletteki adaleti adeletsizlikten ayırmamıza yardım edeceğine inanmaya eğilimlidir. Bunun gibi metaforlar liberal metafizikçinin, liberalizmin metafizik kamusal retoriğinin liberal birey tekinin insanlığın geri kalanıyla paylaştığı şeyi dışavuran kısım olmasından –dayanışmayı olanaklı kılan kısım olmasından– ötürü liberal bireyin nihai sözcük dağarı açısından merkezi bir yer işgal etmeye devam etmesi gerektiği yönündeki inancını ifade eder.[10]

10. Örneğin Habermas "ahlâkî bakış açısı"nın "evrensel" olduğunu ve "yalnızca modern Batılı toplumun ortalama, erkek, orta sınıftan bir üyesinin ahlâkî sezgile-

Ama bir kimsenin nihai sözcük dağarının merkezi, paylaşılan, zorunlu bir bölümü ile çevresel, özel mizaca özgü, isteğe bağlı bölümü arasında yapılan ayrım tam da ironistin yapmayı reddettiği ayrımdır. İronist kendisini insan türünün geri kalanıyla birleştiren şeyin ortak bir dil olmayıp *sadece* acı karşısında, özellikle de zalimlerin insanlarla paylaşmadıkları özel bir acı türü (aşağılama) karşısındaki hassasiyet olduğunu düşünür. İronistin anlayışı uyarınca insan dayanışması bir ortak hakikati ya da ortak amacı paylaşma meselesi değil, ortak bir bencil umudu, bir kimsenin dünyasının –bir kimsenin etrafında kendi nihai sözcük dağarını dokuduğu küçük şeylerin– başına yıkılmayacağı umudunu paylaşma meselesidir. Kamusal amaçlar bakımından, herkesin nihai sözcük dağarının farklı olması, bu sözcük dağarları arasında herkesin kendi fantezilerinin yanı sıra başka insanların fantezilerinin arzu edilirliğini dışavururken başvurabileceği kimi sözcüklere sahip olmasına yetecek şekilde bir örtüşme olduğu sürece sorun yaratmaz. Ama bu örtüşen sözcükler –"şefkat", "namus" ya da "onur" gibi sözcükler– tüm insanların bu sözcüklerin doğaları üzerinde düşünerek erişebilecekleri bir sözcük dağarı oluşturmaz. Böylesi bir düşünme çabası ıstırabın olanaklılığı konusunda artan bir farkındalıktan başka hiçbir şey üretmeyecektir. Istırap karşısında *özenli olmak konusunda bir neden* üretmeyecektir. Liberal ironist açısından mesele böyle bir neden bulmak değil, ortaya çıktığı anda ıstırabı *görebileceğini* sağlama bağlamaktır. Liberal ironist oldukça farklı bir nihai sözcük dağarına sahip birilerini aşağılaması durumu ortaya çıktığında kendi nihai sözcük dağarıyla sınırlandırılmayacağını ummak ister.

Liberal metafizikçinin özgül bir ahlâki motivasyon – rasyonellik, Tanrı sevgisi ya da hakikat sevgisi– tarafından yapılmasını isteyeceği işi liberal ironist açısından imgelemsel özdeşleşme becerisi yapar. İronist kendisinin başkalarının fiili ve olası aşağılanmasını tasavvur etme yeteneğinin ve önleme arzusunun –cinsiyet,

rini ifade etmediği"ni gösterecek olan bir "hakikate dair söylem teorisi" aracılığıyla Aydınlanma rasyonalizminden bir şeyleri kurtarma girişiminde bulunur (Peter Dews, der., *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. Londra: Verso, 1986). İronist açısından, modern Batılı toplumların yükselişinden önce hiç kimsenin bu tip sezgilerinin olmadığı gerçeğinin kendisinin bunları paylaşmasının gerekip gerekmediği sorusuyla hiçbir alâkası yoktur.

ırk, kabile ve nihai sözcük dağarı farklılıklarına rağmen– başka bir yeteneğinden ve arzusundan daha gerçek, merkezi ya da "özünde daha insani" olduğunu düşünmez. Aslında ironist bu yetenek ve arzunun, diferansiyel eşitlikleri formülleştirme yeteneği gibi insanlığın tarihinde oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığını ve hâlâ oldukça yerel bir fenomen olduğunu düşünür. Bu yetenek ve arzu son üç yüz yılda öncelikle Avrupa ve Amerika'yla ilintilendirilmiştir. Bu yetenek ve arzu somut bir tarihsel durumda cisimleşen güçten, örneğin zengin Avrupalı ve Amerikan demokrasilerin kendi göreneklerini dünyanın başka bölgelerine yayma gücünden, geçmişteki belli olumsallıkların arttırdığı ve daha yakın zamanlardaki yine belli olumsallıkların azalttığı bir güçten daha büyük bir güçle ilintilendirilmez.

Liberal metafizikçinin iyi bir liberalin belli önermelerin doğru olduğunu bildiğini düşünmesine karşılık liberal ironist iyi bir liberalin belli türden bir becerisi [know-how] olduğunu düşünür. Liberal metafizikçinin liberalizmin yüksek kültürünün teori etrafında yoğunlaştığını düşünmesine karşılık liberal ironist bu kültürün edebiyat (terimin daha eski ve daha dar anlamıyla –oyunlar, şiirler ve özellikle romanlar) etrafında yoğunlaştığını düşünür. Liberal metafizikçi entelektüelin görevinin liberalizmi birtakım geniş kapsamlı konular hakkında bazı doğru önermelerle destekleyerek korumak ve savunmak olduğunu düşünür, ama liberal ironist bu görevin bireylerin ya da cemaatlerin fantezilerine ve yaşamlarına merkez aldıkları farklı türden küçük şeyleri tanıma ve betimleme becerimizi artırmak olduğunu düşünür. İronist metafizik açısından temel oluşturan sözcükleri ve özellikle de liberal demokrasilerin kamusal retoriğini, sadece başka bir metin, sadece başka bir küçük insan şeyleri dizisi olarak kabul eder. İronistin bir kimsenin yaşamını bu sözcükler etrafında yoğunlaştırmasının ne menem bir şey olduğunu anlama yeteneği, yine aynı ironistin bir kimsenin yaşamını İsa aşkı ya da Büyük Birader aşkı etrafında yoğunlaştırmasının ne menem bir şey olduğunu kavrama yeteneğinden ayrı değildir. İronistin liberalizmi bu tikel sözcüklere adanmasından değil, birçok farklı sözcük dizisinin işlevini kavrama yeteneğinden ileri gelir.

Bu ayrımlar ironist felsefenin özgürlük ve eşitlik için pek bir şey yapmadığını ve yapmayacağını açıklamaya yardımcı olur.

Ama bu tartışmalar aynı zamanda etnografi ve gazeteciliğin yanı sıra (daha eski ve daha dar anlamda) "edebiyat"ın niçin pek çok şey yapmakta olduğunu da açıklar. Daha önce söylediğim gibi, acı dilsel değildir: Acı, biz insanları dilleri olmayan hayvanlarla bağlantıya sokan şeydir. O nedenle zulmün kurbanlarının, ıstırap çekmekte olan insanların dille alıp veremedikleri pek bir şey yoktur. "Baskı altında tutulanların sesi" ya da "kurbanların dili" diye bir şeyin olmaması bundandır. Kurbanların bir zamanlar kullandıkları dil artık geçerli değildir ve yeni sözcükleri biraraya getiremeyecek kadar fazla acı çekmektedirler. Bundan dolayı bu kurbanların durumunu dile kaydetme işi onların adına başkaları tarafından yapılmak zorunda olacaktır. Liberal edebiyatçı, şair ya da gazeteci bu iş için biçilmiş kaftandır. Liberal teorisyen bu işi pek beceremez.

Felsefede ironizmin liberalizme pek bir faydası olmadığı yönündeki kuşku oldukça yerindedir, ama bunun nedeni ironist felsefenin doğası gereği zalim olması değildir. Bunun nedeni liberallerin felsefeden belli bir işi –yani, "niçin zalim olmamalı?", "niçin müşfik olmalı?" gibi soruları yanıtlama işini– yapmasını bekler hale gelmiş olmaları ve bu görevi yerine getirmeyi reddeden herhangi bir felsefenin kalpsiz olduğu duygusuna kapılmış olmalarıdır. Ama bu beklenti metafizik bir çerçevede yetişmenin sonucudur. Bu beklentiden kurtulabilirsek eğer, liberaller ironist felsefeden yapamayacağı ve kendisini yapmaya yeteneksiz olarak tanımladığı bir işi yapmasını istemeyecektir.

Metafizikçinin teoriyi toplumsal umutla ve edebiyatı özel mükemmelleşme arayışlarıyla ilişkilendirmesi ironist bir liberal kültürde tersine çevrilir. Liberal bir metafizik kültür içerisinde birçok özel görünüşlerin ardındaki genel bir ortak gerçekliğe –nüfuz etmekle yükümlü kılınan disiplinler teoloji, bilim, felsefe– insanları birbirine bağlayacağı ve böylece zulmün yok edilmesine yardımcı olacağı umulan disiplinlerdi. Bunun tersine, ironist bir kültür içerisinde, bu görevle yükümlü kılınmış olan disiplinler, yoğun bir biçimde özel ve mizaca özgü olan şeyleri betimleme konusunda uzmanlaşmış disiplinlerdir. Özellikle bir kimseyi bizim dilimizi konuşmayanların acısı karşısında duyarlı kılan romanların ve etnografilerin, ortak bir insan doğasının olduğunu ortaya koyan tanıtlamaların yapacağı varsayılan işi yapması gerekir. Dayanışma, işit-

tiğimiz vakit hepimizin tanıdığı bir kök-dil [ur-language] biçimi içinde zaten bizim tarafımızdan bulunmayı bekleyen bir şeylerden hareketle değil, küçük parçalardan hareketle kurulmak zorundadır.

Tersine, bizim giderek ironist olan kültürümüzde felsefe herhangi bir toplumsal görevden ziyade özel mükemmelleşme arayışı açısından daha önemli hale gelmiştir. Bundan sonraki iki bölümde ironist felsefecilerin özel felsefeciler –nominalistin ve tarihselcinin ironisini şiddetlendirmeyle uğraşan felsefeciler– olduklarını ileri süreceğim. İronist felsefecilerin eserleri kamusal amaçlara uygun değildir, liberaller sıfatıyla liberallerin hiçbir işine yaramazlar. 7. ve 8. bölümlerde edebiyatçıların nasıl toplumsal açıdan yararlı bir şeyler yapabildiklerinin –zulmün kendi içimizdeki ürünlerine eğilmemize yardım etmenin yanı sıra zulmün farkında olmadığımız alanlarda ortaya çıktığını nasıl gösterdiklerinin– örneklerini sunacağım.

5. KENDİ KENDİNİ YARATMA VE YAKINLIK: PROUST, NIETZSCHE VE HEIDEGGER

Biz ironistler açısından teorinin insan dayanışmasından ziyade özel mükemmelleşme arayışının bir aracı haline geldiği yönündeki iddiamı desteklemek amacıyla ironist teorinin kimi paradigmalarını tartışacağım: Bunlar Genç Hegel, Nietzsche, Heidegger ve Derrida'dır. "Teori" teriminin etimolojisinin istediğim bazı çağrışımları yapmasından ve istemediğim bazı çağrışımları da yapmamasından ötürü "felsefeci"den ziyade "teorisyen" terimini kullanacağım. Aşağıda tartışacağım isimler, terimin Platon'un kabul edeceği herhangi bir anlamıyla "bilgelik" diye bir şeyin olduğunu düşünmez. O nedenle "bilgelik aşığı" anlamına gelen "felsefeci" terimi yerinde değil görünüyor. Ama *theoria* terimi epey geniş bir bölgeyi kayda değer bir uzaklıktan kuşbakışı seyretmek anlamına gelir ki,

aşağıda tartışacağım isimlerin yaptıkları tam da budur. Bu isimler Heidegger'in "Batı metafizik geleneği" dediği –benim "Platon-Kant kutsal patikası" dediğim– gelenekten bir adım geride durup bu geleneği kuşbakışı bir değerlendirmeye tabi tutmada uzmanlaşmışlardır.

Bu kutsal patikadaki ögeler, yani büyük metafizikçilerin eserleri, her şeyi düzenli ve bütün olarak görme girişimleridir. Metafizikçiler, yükseklerden görüldüğünde beklenmedik bir birliğin –gerçek bir şeyin, görünüşlerin ardında duran ve bu görünüşleri üreten bir şeyin yakalandığının göstergesi olan bir birliğin– aşikâr hale geleceği umuduyla görünüşlerin çoğulluğunun üstüne yükselmeye çalışırlar. Bunun tersine, benim burada tartışmak istediğim ironist kutsal patika, metafizikçilerin bu yüksekliklere tırmanma girişimlerine geri dönüp bakma ve bu girişimler çoğulluğunun temelindeki birliği görme yönündeki bir girişimler dizisinden oluşur. İronist teorisyenler metafizikçilerin yukarıdan aşağıya uzanan dikey görüş metaforuna güven duymaz. Bunun yerine yatay bir eksen boyunca geçmişe geri bakma şeklindeki tarihselci metaforu ikame eder. Ama ironist teorisyenin gerisin geri dönüp baktığı genel olarak şeyler değil, oldukça özel türde bir kitap yazan oldukça özel türde bir yazardır. İronist teorinin konu başlığı metafizik teoridir. İronist teorisyen açısından tarih dışı bir bilgeliğe duyulan inanç ve sevginin öyküsü, sadece felsefeci bireyin nihai sözcük dağarı olmayıp, her anlamda nihai olacak bir sözcük dağarı –sadece duruma özgü tarihsel bir ürün olmayıp, en son olacak sözü, soruşturmanın ve tarihin yöndeşecekleri sözü, başka soruşturmaları ve tarih yazımlarını gereksiz kılacak olan sözü– bulma doğrultusunda birbirini izleyen girişimlerin öyküsüdür.

İronist teorinin hedefi metafizik dürtüyü, teorileştirme dürtüsünü, bu dürtüden tamamen kurtulabilecek ölçüde iyi anlamaktır. Nitekim ironist teori, bir kimsenin, öncellerini teorileştirme yönünde kışkırtan dürtünün ne olduğunu anlar anlamaz fırlatıp atacağı bir merdivendir.[1] İronist teorisyenin istediği ya da ihtiyaç duyduğu en

1. 1962 tarihli "Zaman ve Varlık" dersini şunları söyleyerek bitiren yaşlı Heidegger ironist teorileştirmenin düşlarını sağlamıştı: "Metafiziği aştetme amacında bile metafiziğe duyulan bir saygı egemendir. Bundan dolayı bizim görevimiz tüm aştetme çabalarına son vermek ve metafiziği kendi kendisiyle baş başa bırak-

son şey bir ironizm teorisidir. İronist teorisyen kendisine ve ironist yoldaşlarına bir metod, bir platform ya da bir rasyonel sağlama uğraşısı içinde değildir. Sadece tüm ironistlerin yaptıklarını yapıyordur –özerklik girişiminde bulunuyordur. Kendisine miras kalan olumsallıklardan sıyrılarak kendi olumsallıklarını yapmaya, eski bir nihai sözcük dağarından sıyrılarak tamamı kendisine ait olacak bir nihai sözcük dağarını biçimlendirmeye çalışıyordur. Kendi nihai sözcük dağarları hakkındaki kuşkularının kendilerinden daha geniş başka bir şey tarafından çözüme kavuşturulacağını beklememeleri ironistlerin genel özelliğidir. Bu, ironistlerin kuşkuları bir çözüme kavuşturma konusundaki ölçütlerinin, özel mükemmelleşme arayışı ölçütünün, kendilerinden başka bir güçle olan yakınlıklarından ziyade özerklik olduğu anlamına gelir. Herhangi bir ironistin başarıyı ölçmek için başvurabileceği tek şey geçmiştir –ona sadık kalarak değil, kendi terimleriyle yeniden betimleyerek "Onu ben böyle istemiştim" demeye muktedir olabildiği geçmiş.

İronistin üstüne düşen genel görev, Coleridge'in büyük ve özgün şaire tavsiye ettiği görevdir: Kendisi hakkında yargıya varılırken başvurulacak beğeniyi yaratmak. Ama ironistin zihnindeki yargıç kendisidir. İronist, yaşamı kendi terimleri bazında özetleyebilmeye muktedir olmayı ister. Mükemmel yaşam, kendi nihai sözcük dağarcıklarının hiç değilse en sonuncusunun gerçekten tamamen *kendisinin* olduğuna duyacağı güvenle kapanan yaşam olacaktır. İronist teorisyeni öbürlerinden ayıran özgül farklılık, onun geçmişinin tikel, oldukça sınırlı bir edebi gelenekten –kabaca

---

maktır" (*On Time and Being*, İng. çev: Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972, s.24). Heidegger, sonuçta Derrida'nın eserlerinde gerçekleşen bir olanağın çok canlı bir şekilde farkındadır –ona da kendisinin Nietzsche'ye yaptığı şekilde muamele edileceğinin, ıssızlığa terkedilecek bir merdivendeki basamaklardan biri (en sonuncusu) olarak değerlendirileceğinin farkındadır. Bu farkındalığının bir örneği olarak, kendi eserleriyle Hegel'in eserleri arasında bir süreklilik olduğu şeklindeki "Fransız" düşüncesini reddedişine ve "Heidegger felsefesi" diye bir şey olduğunu yadsımasına bakabilirsiniz ("Summary of a Seminar", *a.g.y.*, s.48).

Ayrıca, imalar ve göstergeler (*Winke und Gebärden*) olan sözcüklerin *kavramlar* olarak, kendilerinden başka bir şeylerin kavranılabilmesine yarayan araçlar olarak Zeichen und Chiffren tasarlanmasının tehlikesi hakkında "A Dialogue on Language Between a Japanese and an Inquirer" (*On the Way to Language*, İng. çev: Peter Hertz, New York: Harper & Row, 1971, s.24-27.)

Platon-Kant kutsal patikası ve bu patikaya konulmuş dipnotlarından– oluşmasıdır sadece. İronistin peşinde olduğu şey, bu patikayı kendisi üzerindeki iktidarını yitirmesine neden olacak şekilde yeniden betimlemektir –bu patikayı oluşturan kitapları okumanın neden olduğu büyüyü dağıtmaktır. (Metafizik ve o nedenle de yanıltıcı bir tarzda söylemek gerekirse: İronist, felsefenin gizli, doğru, büyülü adını –kullanımı felsefeyi bir kimsenin efendisi kılmaktan ziyade hizmetçisi kılacak bir ad– bulmak ister.) Metafizikçinin metafizik kültürün geri kalanıyla olan ilişkisinden farklı olarak, ironist teorisyenin ironist kültürün geri kalanıyla ilişkisi soyutun somutla ya da genel sorunun özel örneklerle ilişkisi şeklinde değildir. Bu basitçe bir kimsenin hangi somut şeyler hakkında ironik olduğu meselesidir –ilgili geçmişi hangi unsurların oluşturduğudur. İronist açısından, geçmiş, ironikleştirilemez bir sözcük dağarı diye bir şeyin, yeniden betimlenerek yeri doldurulamayacak bir sözcük dağarının olabileceğini ileri sürmüş olan kitaplardan ibarettir. İronist teorisyenler bu kitaplar üzerinde –bu tikel edebi tür konusunda– uzmanlaşan edebiyat eleştirmenleri olarak düşünülebilir.

Bizim giderek ironist olan kültürümüzde Coleridge'in betimlediği mükemmellik türüne eriştiği söylenen iki sima vardır: Proust ve Nietzsche. Alexander Nehamas geçtiğimiz yıllarda Nietzsche üzerine kaleme aldığı kitabında bu iki simayı biraraya getirir. Nehamas bu iki simanın ortak noktasının yalnızca yaşamlarını kendilerine miras kalan olumsallıkların yerine kendi kendilerinin yaratımı olan olumsallıklar koymak için harcamış oldukları gerçeğinden ibaret olmayıp, başka bir ortak noktanın da bu iki simanın kendilerini tam da bunu yapmakta olan kimseler olarak betimlemeleri olduğunu belirtir. Her ikisi de tam da özyaratım sürecinin onların büsbütün bilincinde olamayacakları olumsallıklarla ilintili olduğunun ayırdındaydı, ama ikisi de metafizikçinin özgürlük ve belirlenimcilik hakkındaki sorularını dert etmemişlerdi. Proust ve Nietzsche, evrene nasıl göründükleriyle değil, yalnızca kendi kendilerine nasıl göründükleriyle ilgilenmelerinden ötürü metafizikçi olmayan örnek simalardır. Ama Proust'un metafiziği sadece bir diğer yaşam

biçimi olarak görmesine karşılık, Nietzsche kafasını metafiziğe takmıştı. Nietzsche yalnızca metafizikçi olmayan bir teorisyen değil, aynı zamanda anti-metafizik bir teorisyendi.

Nehamas, Proust'un anlatıcısının inandığını söylediği bir şeyi zikreder:

> ...bir sanat eserini biçimlendirirken hiçbir şekilde özgür değilizdir, eseri nasıl yapacağımızı seçmeyiz, bunlar daha önceden varolur ve bundan dolayı, bu önceden varolmanın hem zorunlu hem de gizli olmasından ötürü, bu varolma bir doğa yasası olmuş olaydı ne yapmak zorunda idiysek onu yapmaya, yani keşfetmeye mecburuzdur.

Nehamas bu pasaja şu yorumu getirir:

> Ama Proust'un açıkça "kendi hakiki yaşamımızın keşfi" olarak betimlediği bu keşif ancak bu yaşamı betimleyen ve oluşturan sanat eserini yaratma sürecinde yapılabilir. Ve Nietzsche'nin kendi görüşünü tam olarak karşılayabilen keşif ve yaratım arasındaki muğlak ilişki aynı zamanda bir kimsenin gerçekte ne ise o olmaya muktedir olabilmesi düşüncesindeki gerilimi de mükemmelen yakalar.[2]

Nietzsche'nin "bir kimse gerçekte ne ise" deyimine verdiği anlamda bu deyim, "bir kimse her zaman ne idiyse" anlamına değil, "bir kimsenin kendisini yargılamak için kullanmak durumunda kaldığı beğeniyi yaratma sürecinde kendisini getirdiği hal" anlamına gelir. Gelgelelim, "durumunda kaldığı" terimi yanıltıcıdır. Bu terim önceden mukadder kılınmış bir konumu ima eder. Ama bir kimsenin onları yeniden betimleyerek kendisinin ardındaki nedenlerin ayırdına varma süreci ölürken bile devam etmek zorundadır. Herhangi bir en son, (ölüm döşeğindeki) kendi kendini yeniden betimlemenin kendisinin de, artık yeniden betimlemeye zamanın kalmadığı nedenleri olacaktır. Bu yeniden betimlemenin nedenleri bir kimsenin keşfetmeye zaman bulamayacağı (ama o kimsenin hayranı olan güçlü eleştirmenlerin ayaklarının bir gün takılacağı) bir doğa yasası tarafından buyurulacaktır.

Sartre gibi bir metafizikçi, ironist mükemmellik arayışını "bey-

2. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, s.188.

hude bir tutku" olarak betimleyebilir, ama Proust ya da Nietzsche gibi bir ironist bu deyimin yaşamsal sorudan kaçtığını düşünecektir. Beyhudelik konusu ancak bir kimsenin zaman, tesadüf ve kendi kendini yeniden betimlemeden daha güçlü bir şeyler keşfederek bunlar karşısında baskın çıkmaya çalışıyor olması koşuluyla ortaya çıkacaktır. Gelgelelim, Proust ve Nietzsche açısından kendi kendini yeniden betimlemeden daha güçlü ya da önemli *hiçbir şey* yoktur. Proust ve Nietzsche zaman ve tesadüfe baskın çıkmaya değil, kullanmaya çalışırlar. Neyin azim, mükemmellik ve özerklik sayılacağının daima bir kimsenin ölmesinin ya da delirmesinin işlevi olacağının pekâlâ farkındadırlar. Ama bu görelilik beyhudeliği gerektirmez. Çünkü ironistin keşfetmeyi umduğu ve keşfetmeden önce ölebileceği ya da bitap düşebileceği büyük bir giz yoktur. Yalnızca yeniden betimlenerek yeniden düzenlenecek küçük ölümlü şeyler vardır. Eğer ironistin daha fazla ömrü olsaydı ya da daha uzun süre sağlıklı kalsaydı yeniden düzenlenilmeyi bekleyen daha fazla malzeme ve böylece farklı yeniden betimlemeler olacaktı, ama doğru betimleme diye bir şey asla olmayacaktı. Çünkü dikkatli bir ironist "daha iyi bir betim" nosyonunu kullanabilse de, bu deyimin uygulanabilmesine bir ölçüt öneremez ve o nedenle de "doğru betim" nosyonunu kullanamaz. O nedenle, ironist, bir *être-en-soi* [kendinde varlık-ç.n.] haline gelme konusundaki başarısızlığında herhangi bir beyhudelik görmez. Böyle bir şey olmayı asla istememiş ya da hiç değilse olmayı istememeyi istemiş olması gerçeği, ironisti metafizikçiden ayıran noktadır.

Proust ile Nietzsche arasındaki bu benzerliklere rağmen tayin edici bir farklılık da var ve bu farklılık benim amaçlarım açısından yaşamsaldır. Proust'un projesi politikayla pek az ilintilidir; Nabokov gibi Proust da o günün kamusal sorunlarını yalnızca yöresel özellikleri işlemek için kullanır. Bunun tersine Nietzsche sanki toplumsal bir misyona sahipmiş gibi, sanki kamusal eylem açısından anlamlı görüşlere –özellikle antiliberal görüşlere– sahipmiş gibi konuşur. Ama, Heidegger'de olduğu gibi bu antiliberalizm arızi ve mizaca özgü gibi görünmektedir –çünkü Nietzsche ve Heidegger'in model oluşturdukları özyaratım türünün toplumsal politika konularıyla hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünmektedir. Nietzsche ve Heidegger'in Proust'la kıyaslanmasının bu durumu açıklığa ka-

vuşturmaya ve ayrıca 4. bölümün sonunda ortaya attığım iddiayı (yani, ironistin nihai sözcük dağarının geniş bir özel ve küçük bir kamusal sektör halinde, birbirleriyle hiçbir özel ilişkisi olmayan sektörler halinde ikiye ayrılabileceği ve ayrılması gerektiği iddiasını) desteklemeye yardımcı olacağını düşünüyorum.

Proust ve Nietzsche arasındaki farklılığın kaba bir taslağını çıkarmanın ilk yolu olarak Proust'un insanlara –yüzyüze karşılaştığı gerçek canlı insanlara– tepki vererek ve onları yeniden betimleyerek olduğu kimse haline gelmesine karşılık, Nietzsche'nin kitaplarda karşılaştığı insanlara tepki verdiğine ve onları yeniden betimlediğine dikkat çekebiliriz. Her ikisi de kendileri hakkında betimler öneren insanlar hakkında bir anlatı yazarak kendilerini yaratmak istediler; heteronom betimlerin kaynaklarını yeniden betimleyerek özerk hale gelmeye çalıştılar. Ama Nietzsche'nin anlatısı –*Putların Alacakaranlığı*'ndaki "Sonuçta 'Gerçek Dünya'nın Bir Mit Haline Gelmesi" başlıklı kısımda özetlenen anlatı– kişileri değil, daha ziyade bazı ünlü isimlerin kısaltmalar olarak işe yaradığı sözcük dağarlarını betimler.

Gelgelelim, insanlar ve düşünceler arasındaki farklılık yalnızca yüzeysel bir farklılıktır. Önemli olan Proust'un karşılaştığı, Proust'u betimleyen ve Proust'un romanlarında yeniden betimlediği insanlar toplamının – ebeveynler, hizmetçiler, aile dostları, öğrenci arkadaşlar, düşesler, editörler, sevgililer– *sadece* bir toplam olması, Proust'un her nasılsa yolda tosladığı insanlar olmasıdır. Bunun tersine Nietzsche'nin tartıştığı sözcük dağarları birbirleriyle diyalektik olarak bağlantılı ve içsel olarak karşılıklı ilişki içerisindedir. Bu sözcük dağarları tesadüfi bir toplam değil, diyalektik bir dizidir; Friedrich Nietzsche'nin değil, çok daha büyük bir kimsenin yaşamını betimlemeye yarayan bir dizidir. Nietzsche'nin genellikle bu büyük kimseye yakıştırdığı ad "Avrupa"dır. Nietzsche'nin yaşamından farklı olarak Avrupa'nın yaşamında tesadüf işin içine girmez. Genç Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ve yine Heidegger'in *Varlığın Tarihi*'nde olduğu gibi, anlatıda olumsallığa yer yoktur.

Avrupa, Tin ve Varlık yalnızca olumsallıkların birikimi, tesadüfi karşılaşmaların ürünleri –Proust'un kendisinin öyle olduğunu bildiği türden– değildir. Kendi kariyerlerinin gayesini tanımlamak

için başvurdukları bir kariyere sahip bu benlikten-daha-geniş bir kahramanın icadı Hegel, Nietzsche ve Heidegger'i Proust'dan ayıran ve onları roman yazarından ziyade birer teorisyen, küçük bir şeyler inşa etmekten ziyade büyük bir şeyler arayan birer insan kılan noktadır. Birer metafizikçi değil, sahici ironistler olsalar da bu üç yazar, küçük şeyleri düzenlemekle yetinmemelerinden ötürü henüz tam olgunlaşmış birer nominalist değildir. Aynı zamanda büyük bir şeyi betimlemeyi istemektedirler.

Bu yazarların anlatılarını *Yitik Zamanın Peşinde*'den ayıran budur. Proust'un romanı birbirlerini harekete geçiren küçük olumsallıklardan oluşan bir şebekedir. Anlatıcı başka bir madeleine'le asla karşılaşmamış olabilirdi. Yeni fakirleşen Prince de Guermantes Madam Verdurin'le evlenmek zorunda değildi: Başka bir kadın mirasçı bulabilirdi. Böylesi olumsallıklar ancak geriye yönsemeli olarak anlamlıdır –ve yeniden betimlemelerin ortaya çıktığı her defasında farklı bir anlam yaratırlar. Ama ironist teorinin anlatılarında Platon'un Aziz Pavlus'a ve Hıristiyanlığın Aydınlanmaya yol açması *gerekir*. Bir Kant'ı bir Hegel'in, bir Hegel'i bir Marx'ın izlemesi *gerekir*. İronist teorinin bu denli hain, bu denli kendi kendini aldatmaya elverişli olması bundandır. Her yeni ironist teorisyenin kendi öncellerini gizli birer metafizikçi olmakla suçlamasının bir nedeni budur.

İronistin nominalizmi ve tarihselciliği, kendi yaptığı çalışmanın gerçek özle bir ilişki tesis ettiğini düşünmesine izin vermeyeceği için ironist teorinin biçiminin anlatısal olması gerekir. İronist yalnızca geçmişle bir ilişki tesis edebilir. Ama, ironist yazımın öbür biçimlerinden farklı olarak –ve özellikle Proust'un romanının örnek oluşturduğu ironist romandan farklı olarak– geçmişle olan bu ilişki yazarın kendisine özgü geçmişiyle olan bir ilişki değil, daha geniş bir geçmişle, türün, ırkın, kültürün geçmişiyle olan bir ilişkidir. Bu, çokyönlü bir olumsal gerçeklikler toplamıyla olan bir ilişki değil, olanaklılık dünyasıyla, yaşamdan-daha-geniş kahramanın yolunu katettiği ve bu arada yoluna devam ettikçe olanakları tükettiği bir dünyayla olan bir ilişkidir. Mutlu bir tesadüf eseri kültür tam da anlatıcının doğduğu esnada bu olanaklar dizisinin sonuna varmıştır.

İronist teorileştirmenin paradigmaları olarak kullandığım sima-

ların –*Fenomenoloji*'nin Hegel'i, *Putların Alacakaranlığı*'nın Nietzsche'si ve "Hümanizm Üzerine Mektup"un Heidegger'i– ortak noktası, bir şeyin (tarih, Batı insanı, metafizik –bir mukadderata sahip olabilecek denli geniş bir şeyin) olanaklarını tüketmiş olduğu düşüncesidir. O nedenle her şeyin yeni baştan yapılması gerekmektedir. Bu simalar yalnızca kendi kendilerini yeni baştan yapmayla ilgili değildir. Aynı zamanda bu büyük şeyi de yeni baştan yapmayı isterler; kendi özerklikleri bu daha geniş yeniliğin bir yan ürünü olacaktır. Bu simalar yüceyi ve tarif olunamazı isterler, sadece güzel ve yeni olanı değil –sadece yeniden düzenleme ve yeniden betimleme yoluyla yeniden ele geçirilen geçmişi değil, geçmişle kıyaslanamaz olan bir şeyi. Sadece yeniden düzenlemenin tarif edilebilir ve göreli güzelliğini değil, Büsbütün Öteki'nin tarif edilemez ve mutlak yüceliğini isterler; Bütünsel Devrimi isterler.[3] İronist teorileştirmenin simaları geçmişlerini, geçmişin kendi kendisini betimlemiş olduğu tarzların hiçbiriyle kıyaslanamaz olacak şekilde görmenin bir yolunu isterler. Bunun tersine, ironist roman yazarları kıyaslanamazlıkla ilgili değildir. Sadece farklılıkla yetinirler. Mahrem özerklik bir kimsenin geçmişi, geçmişin tanık olmadığı bir tarzda yeniden betimlemesi sayesinde kazanılabilir. Buysa ironist teorinin talep ettiği türden mahşeri bir yeniliği gerektirmez. Bir teorisyen olmayan ironist geçmişe dair yaptığı kendisine ait yeniden betimlerin kendi ardıllarının malzemesi olacağı düşüncesinden endişe duymayacaktır; ardılları karşısındaki tutumu basitçe şudur: "Yolları açık olsun". Ama ironist teorisyen herhangi bir ardıl tahayyül edemez çünkü o yeni bir çağın, geçmişte kullanılmış hiçbir terimin uygulanamayacağı bir çağın peygamberidir.

4. Bölümün sonlarına doğru ironist liberalin güçle değil, yalnızca mükemmellikle ilgilendiğini söylemiştim. Gelgelelim, ironist teorisyen çok büyük bir şeylerle olan yakın ilişkiden ileri gelen türden gücü istemektedir hâlâ; nadiren bir liberal olmasının bir nedeni budur. Nietzsche'nin üstinsanı, Hegel'in Dünya-Tini ve Heidegger'in Varlık'ıyla, İsa'ya atfedilen ikiliği paylaşır: Pek insancadır, ama tarif olunamaz boyutu bakımından pek Tanrıcadır. Hıristiyan Vücuda bürünme [incarnation] öğretisi Hegel'in kendi projesine

3. Bkz. Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution*, özellikle 3. bölüm.

dair sunduğu açıklama açısından elzemdi ve Nietzsche kendisini Anti-İsa olarak tahayyül etmeye başladığı zaman ve yine eski Cizvit rahip adayı Heidegger Varlığı hem sonsuzca ılımlı hem de Büsbütün Öteki olarak betimlemeye başladığı zaman yeniden ortaya çıkıyordu.

Proust da güçle ilgiliydi, ama vücuda büründürmek ya da selamlamak için kendisinden daha büyük birilerini bulmayla ilgilenmiyordu. Tüm istediği sonlu güçlerin sonluluklarını aşikar kılarak sonlu güçlerden sıyrılmaktı. Proust güçle içli dışlı olmayı ya da başkalarını güçlendirici bir konumda olmayı istememiş, sadece karşılaştığı insanların kendisi hakkında yaptıkları betimlerden kendisini kurtarmak istemişti. Yalnızca bu başka insanların kendisinin olduğunu düşündükleri kişi olmamayı, başka bir kişinin perspektifinden çekilmiş bir fotoğrafın dayattığı çerçeve içerisinde donup kalmamayı istemişti. Sartre'ın deyimiyle söylenilecek olursa, başkasının gözü tarafından (örneğin, St. Loup'un "katı bakışı", Charlus'un "anlaşılmaz bakışı" tarafından)[4] bir şeye dönüştürülmekten dehşete düşüyordu. Proust'un kendisini bu insanlardan kurtarmak için –özerk hale gelmek için– başvurduğu metod, kendisini betimlemiş olan insanları yeniden betimlemekti. Birçok farklı perspektiften –ve özellikle zaman içerisindeki birçok farklı konumdan– hareketle bu insanlara dair taslaklar çizmiş ve böylece bu insanların hiçbirisinin imtiyazlı bir konumda durmadıklarını aşikar hale getirmişti. Proust kendi kendisine bu başkalarının niçin birer otorite olmayıp yalnızca kendisi gibi olumsallıklardan ibaret olduklarını açıklayarak özerkleşmişti. Proust, kendisi ne kadar onların kendisi karşısındaki tutumlarının ürünüyse, onların da başka insanların onlar karşısındaki tutumlarının ürünü olduklarını betimleyerek anlatmıştı.

Proust, yaşamının ve romanının sonunda zamanın bu başka insanlara ne yapmış olduğunu göstererek sahip olduğu zamanla ne yapmış olduğunu göstermişti. Bir kitap yazmış ve böylece bu başka insanların öngöremedikleri, hatta tasavvur bile edemedikleri bir benlik –bu kitabın yazarını– yaratmıştı. Proust, kendi daha genç

4. *Remembrance of Things Past*, ing. çev: Charles Scott-Moncrief (New York: Random House, 1934), C.1, s.571, 576.

benliğinin kendi üzerinde bir otorite olabileceğinden korktuğu insanlar üzerinde bir otorite haline gelmişti. Bu hüner Proust'un tam da otorite düşüncesini ve bu düşünceyle birlikte kendisinin ya da herhangi başka birisinin betimleneceği imtiyazlı bir perspektif olduğu düşüncesini terketmesini sağlamıştı. Bu hüner üstün bir güce yakın olma –Charlus'un ilk karşılaşmalarında genç Marcel'e önerdiği ve metafizikçilerin geleneksel olarak okuyucularına önerdikleri türden bir yakınlık, çömezin kendisini Kadir-i Mutlak'ın bir vücuda bürünüşü gibiymişcesine hissetmesi için tasarlanmış bir yakınlık– doğrultusundaki bütün düşüncelere omuz silkmesini sağlamıştı.

Proust, karşılaştığı otorite simalarını olumsal koşulların yaratıkları olarak görerek geçicileştirmiş ve sonlu kılmıştı. Nietzsche gibi Proust da kendisi hakkında öncel bir hakikat, başkalarının bulup ortaya çıkarabileceği gerçek bir öz olduğu korkusundan kendisini kurtarmıştı. Ama Proust bunu, kendisinin daha önceki yıllarındaki otorite simalarından gizlenmiş bir hakikati bildiğini iddia etmeksizin yapabilmişti. Kendisini otorite olarak kurmaksızın otoritenin kirli çamaşırlarını, güçlülerin hırslarını paylaşmaksızın bu hırsların kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmayı becermişti. Otorite simalarını, yalnızca onların "gerçekten" ne olduklarını bularak değil, olmuş olduklarından farklı bir hale gelmelerini izleyerek ve yine birbirleriyle tokuşturduğu daha başka otorite simalarının önerdiği terimler bazında yeniden betimlendiklerinde nasıl göründüklerini gözlemleyerek sonlu kılmıştı. Tüm bu sonlu kılmaların sonucu Proust'un kendi sonluluğundan utanç duymamasını sağlamaktı. Olumsallığı tanıyarak olumsallıkla başa çıkmış ve böylece kendisini karşılaşmış olduğu olumsallıkların, olumsallık olmaktan başka bir şey oldukları korkusundan kurtarmıştı. Başka insanları kendisinin yargıcı olmaktan çıkarıp kendisi gibi acı çeken yoldaşlar haline getirmiş ve böylece kendisini yargılarken başvurabileceği beğeniyi yaratmayı başarmıştı.

Proust ve genç Hegel gibi Nietzsche de yeniden betimleme yapma konusundaki becerisinden, aynı duruma dair birbirinin karşıtı betimlemeler arasında bir ileri bir geri gitme yeteneğinden memnundu. Her üçü de gerçekte perspektifi değiştirir ve böylece birbirini izleyen yanılar arasında soruyu değiştirirken tek bir

soru'nun her iki yanında da görünme konusunda becerikliydi. Her üçü de zamanın getirdiği değişmelerden haz alıyorlardı. Nietzsche, "insan" hakkında bugüne kadar bir hipotez olarak ileri sürülmüş her şeyin "temelde son derece *sınırlı* bir zaman içerisindeki insan hakkındaki bir önermeden başka bir şey olmadığı"nı göstermekten hoşlanırdı.[5] Daha genel olarak, herhangi bir şeye dair yapılan her yeniden betimlemenin tarihsel olarak koşullandırılmış bir durumun ihtiyaçlarına göre değiştiğini göstermekten hoşlanırdı. Nietzsche ve genç Hegel büyük ölü felsefecileri – felsefeye soyunan bir ironistin eğer çömezi olarak kalmaktan ziyade eşiti olmak istiyorsa yeniden betimlemek ve böylece üstün çıkmak zorunda olduğu büyük yeniden betimleyicileri– sonlu kılmak için bu tekniği kullanmışlardı.

Gelgelelim, bu sonlulaştırma stratejisi roman yazarlarından ziyade teorisyenler tarafından kullanıldığı zaman bariz bir sorun yaratır –Hegel yorumcularının "tarihin sonu" deyimiyle özetledikleri sorun. Bir kimse kendisini bir dizi öncel karşısında kendi özgünlüğü bazında tanımlar ve öncellerini onların birbirlerini betimleyişlerinden daha tam ve radikal olarak yeniden betimleme konusundaki yeteneğiyle övünecek olursa, bu durumda, "iyi de, *beni* kim yeniden betimleyecek?" diye sormaya başlar. Teorisyenin *yeniden düzenlemekten* ziyade *görmek*, güdüp yönlendirmekten ziyade üzerine yükselmek istemesinden ötürü özgöndergesellik [self-referentiality] denilen sorun –kendi teorisi bazında yeniden yaptığı betimlemenin önceli olmayan başarısını açıklama sorunu– konusunda endişelenmesi gerekir. İronist teorisyen, olanaklılık dünyasının artık tükenmiş bulunmasından ötürü hiç kimsenin, kendisinin başkaları üzerine yükselmesi gibi kendi üzerine yükselemeyeceğinin herkesce görülmesini ister. Yani, geride, yükselmek için başvurulabilecek diyalektik bir mekân kalmamıştır; düşünmenin gidebileceği son nokta budur. "Yeniden betimlemenin benimle sona erdiğini niçin düşünmeliyim, nasıl olur da bunu iddia edebilirim?" sorusu aynı zamanda "kitabımı nasıl bitirebilirim?" sorusu olarak da düşünülebilir. *Tinin Fenomenolojisi* muğlak bir notla biter. Kitabın son satırları iki şekilde yorumlanabilir: Ya sonsuzca uzun bir

5. Nietzsche, *Human, All Too Human*, 2.

geleceğe açılıyoruzdur ya da tamamlanmış bir öyküye gerisin geri bakıyoruzdur. Ama Hegel'in daha sonraki bazı kitaplarının sonundaki not ünlüdür: "Ve böylece Almanya En Yüce Ulus haline geldi ve Tarih Son buldu".[6]

Kierkegaard, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne "bunların hepsi sadece bir düşünce-deneyidir" şeklinde bir önsöz yazmış olsaydı bugüne kadar yaşamış en büyük düşünür olacağını söylemişti.[7] Böyle bir not Hegel'in başka herkesin yanı sıra kendi sonluluğunu da kavradığını çarpıcı bir şekilde tanıtlamış olacaktı. Böyle bir not Hegel'in özerklik girişimini mahremleştirmiş ve kendisini daha büyük bir şeyle yakın kıldığının düşünülmesinin önüne geçmiş olacaktı. Her ne kadar kanıtlarla haklılaştırılmamış olsa bile, Hegel'in Kierkegaard'ın "dolaylı iletişim" dediği yolla –bir iddia ortaya atmaktan ziyade ironik bir jest yoluyla– kendi sonluluğunun ayırdında olduğunu tanıtlamayı istemiş olduğundan ötürü Almanya'nın ardından gelecek ulus üzerine ve kendisinin ardından gelecek felsefeci üzerine spekülasyon yapmaktan kasten kaçındığını düşünmek cömert ve memnuniyet verici bir düşünce olurdu. Hegel'in kendi yaptığından daha başka bir şey yapılamayacağını belirten mağrur bir varsayım ortaya atmaktan ziyade kendisinin kendi öncellerine yaptığını ardıllarının da kendisine yapmasına davetiye çıkartan bir jest olarak, geleceği bile isteye boş bıraktığını düşünmek hoş olurdu. Ama, Hegel'de her ne kadar öne çıkmış olursa olsun bir kimsenin kendi sonluluğuna dair bir bilgi sergilerken nasıl olup da sonlulaştırılabileceği sorunu –Kierkegaard'ın Hegel'den talep ettiği şeyin yerine getirilmesi– ironist teorinin *bir numaralı* sorunudur. Bu, otorite iddiasında bulunmaksızın otoriteyle başa çıkma sorunudur. İronistin karşısına çıkan bu sorun, metafizikçinin görünüş ile gerçeklik, zaman ile ebediyet, dil ile dilsel olmayan arasındaki gediği kapatma sorununun öbür yakadaki tamamlayıcısıdır.

Proust gibi teorisyen olmayanlar açısından böyle bir sorun yok-

6. Hegel'in Fichte ve Schelling'i *Aufhebung*'uyla (aşmasıyla –ç.n.) ve kendisinin mutlak olduğunu bilen Tinin artık "amacına ulaştığı" iddiasıyla *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* biterken *Fenomenoloji* başlar.

7. Bunu Kierkegaard'ın *Journal*'inden Walter Lowrie'nin Kierkegaard'ın *Concluding Unscientific Postscript*'ne (İng. çev: David Swenson ve Walter Lowrie, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968) yazdığı notlarda (sayfa numarası vermeksizin) yaptığı aktarmadan alıyorum, s.558.

tur. *Yeniden Kazanılan Zaman*'ın anlatıcısı "beni kim yeniden betimleyecek?" sorusundan rahatsız olmayacaktır. Çünkü bir kez kendi yaşamındaki olaylara kendince bir düzen verdikten, bütün küçük şeylerden –alıçlar arasındaki Gilberte, Guermantes'lerin Şapel'indeki pencerelerin rengi, "Guermantes" adının sesi, iki yürüyüş, değişen helezonlar– bir örüntü yaptıktan sonra işi bitmiştir. Daha önce ya da daha sonra ölmüş olsaydı bu örüntünün farklı olacağını bilir, çünkü her iki durumda da bu örüntüye uydurulacak daha az ya da daha fazla şey olacaktı. Ama bu mesele değildir. Proust'un aşılmaktan [being *aufgehoben*] nasıl kaçınılmalı diye bir sorunu yoktur. Çokkatlılığa bir şekil kazandırılmasına bağımlı olan güzelliğin geçici olduğu herkesce bilinir çünkü bu çokkatlılığa yeni ögeler eklendiği zaman mahvolması muhtemeldir. Güzellik bir çerçeve gerektirir ve bu çerçeveyi ölüm sağlayacaktır.

Bunun tersine, yücelik ne geçici, ne ilişkisel, ne tepkisel ne de sonludur. İronist-roman yazarından farklı olarak ironist teorisyen sürekli olarak sadece güzelliği değil, yüceliği elde etme ayartısının etkisindedir. Sürekli olarak metafiziğe kaymaya, görünüşler arasındaki bir örüntüyü elde etmekten ziyade bir büyük gizli gerçekliği elde etme –kendisinin canlandırdığı "Avrupa" ya da "Tarih" ya da "Varlık" denilen kendisinden daha büyük birinin varoluşunu ima etme– ayartısına kapılmasının nedeni budur. Yüce, çeşitliliğin bir sentezi değildir ve o nedenle geçici bir karşılaşmalar dizisinin yeniden betimlenmesiyle elde edilemez. Yüceyi elde etmek sadece birtakım küçük, olumsal gerçekliklerden değil, bütün bir *olanaklılık* dünyasından hareketle bir örüntü yapmaktır. Kant'dan bu yana yüceyi elde etme doğrultusundaki metafizik girişim "tüm olanaklı x'in zorunlu koşullarını" formülleştirme girişimleri biçimine büründü. Felsefeciler bu aşkın girişimde bulundukları zaman, Proust'un eriştiği mahrem özerklik ve mahrem mükemmellik türünden daha büyük olan ödüller uğrunda oynamaya başlar.

Teorik düzlemde Nietzsche bu Kantçı oyunu oynamıyor. Pratikte ise Nietzsche tam da farklı görmekten ziyade daha derinleri gördüğünü iddia etmesi ölçüsünde, sadece tepkisel olmaktan ziyade özgür olduğunu iddia etmesi ölçüsünde kendi perspektivizmine ve kendi nominalizmine ihanet eder. Tarihselciliğinin kendisini bu ihanetten koruyacağını düşünür, ama korumaz. Çünkü Nietzs-

che'nin şiddetle arzu ettiği şey tarihsel bir yücedir, geçmişle olan tüm ilişkilerini koparmış ve bundan dolayı felsefecinin geçmişe dair yaptığı yeniden betimlerle ancak olumsuzlama yoluyla bağlantılandırılabilecek bir gelecektir. Platon ve Kant'ın basiretli bir adım atarak bu yüceliği tamamen zamanın dışına çıkarmalarına karşılık, Nietzsche ve Heidegger bu hileye başvuramaz. Zamanın içinde kalmak, ama aynı zamanda tayin edici bir olayın kendilerini tüm zamanın dışına çıkardığını tasavvur etmek zorundadırlar.

Bu tarihsel yüce –özne ve nesne arasındaki gediğin kapanması ya da üstinsanın ilerleyişi ya da metafiziğin sonu gibi bir olaya yakın olma– arayışı Hegel, Nietzsche ve Heidegger'in kendilerinin "son felsefeci" rolünü oynadıkları kuruntusuna kapılmalarına yol açar. Bu konumda olma girişimi, bir kimsenin kendi ortaya koyduğu terimler dışında bir başkası tarafından yeniden betimlenmesini olanaksız kılacak –bir başkasının harika örüntüsünün bir ögesi, bir küçük şey daha haline gelmeyi olanaksız kılacak– bir şeyler yazma girişimidir. Yüceliği elde etmek sadece bir kimsenin kendisini yargılarken başvuracağı beğeniyi yaratmak değil, başka bir kimsenin o kimseyi başka herhangi bir beğeniye başvurarak yargılamasını imkansız kılmak demektir. Proust başka insanların harika örüntülerinde bir öge olarak iş görebileceğini düşünmekten gayet hoşnut olurdu. Kendi öncellerinden birinin –diyelim ki Balzac ya da Saint-Simon'ın– kendisi için oynadığı rolün aynını kendi ardılları için oynayabileceğini düşünmek Proust'un hoşuna giderdi. Ama bu düşünce kimileyin Nietzsche gibi bir ironist teorisyenin katlanabileceği bir düşünce olmayabilir.

Nietzsche'nin "perspektivizm" savunuları ile "tepkisellik"e karşı polemikleri arasındaki karşıtlığı ele alalım. Nietzsche kendi öncellerini görelileştirmek ve tarihselleştirmekle meşgul olduğu sürece öncellerini tarihsel olaylar, toplumsal koşullar, onların öncelleri vb.'leriyle bağlantılı birer ilişkiler şebekesi olarak betimlemekten mutludur. Bu anlarda benliğin bir töz olmadığı, bütün bir "töz" –gerçek bir öze, kendisi hakkında imtiyazlı bir perspektife sahip olmasından ötürü perspektifleştirilemeyen bir şey– düşüncesinden vazgeçmemiz gerektiği doğrultusundaki kendi kanaatine sadıktır. Ama başka anlarda, yalnızca geçmişin uyarımlarına gösterilen kendine özgü tepkiler demeti olmayıp, katıksız özyaratım,

katıksız kendiliğindenlik olacak bir üstinsan tahayyül ettiği anlarda kendi perspektivizmi hakkındaki her şeyi unutur. Nasıl harika ve şimdiye kadar varolmuş her şeyden farklı olunacağını açıklamaya başladığı zaman insan benliklerinden sanki bunlar "güç istemi" denilen bir şeylerin haznesiymişcesine söz etmeye başlar. Üstinsanda bu malzeme engin bir şekilde mevcuttur ve Nietzsche'nin kendi haznesi de tahminen hayli büyüktür. Perspektivist Nietzsche güzel bir örüntü görebilmek için, devraldığı perspektife gerisin geri bakarken hareket edebileceği bir perspektif bulmayla ilgilenmektedir. Bu Nietzsche, Nehamas'ın yaptığı gibi, Proust üzerine modelleştirilebilir; kendisini kendi kitaplarının yazarı olarak yaratmış bir yazar olarak görülebilir. Ama güç istemi teorisyeni Nietzsche, – Heidegger'in "en son metafizikçi" olduğu gerekçesiyle saldırdığı Nietzsche– en az Heidegger kadar tüm perspektiflerin ötesine geçmeyle ilgilenmektedir. Sadece güzelliği değil, yüceliği ister.

Nietzsche büyük ölü felsefecilerin oluşturduğu kutsal patikayı, Proust'un tesadüfen karşılaştığı insanları düşündüğü tarzda düşünebilseydi eğer, bir teorisyen olma ayartısına kapılmaz, yüceliği elde etmeye çalışmaz, Heidegger'in eleştirisinden sıyrılır ve Kierkegaard ile Nehamas'ın beklentilerini yerine getirirdi. Bu durumda, Hıristiyanlığın izi olmayan bir Kierkegaard, Kierkegaard'ın terime verdiği anlamda özbilinçli olarak "estetik" kalan bir Kierkegaard olurdu. Nietzsche kendi perspektivizmine ve anti-özcülüğüne sadık kalsaydı eğer, Hegel'in tuzağına düştüğü ayartıdan kaçınmış olurdu. Bu ayartı, bir kez kendi öncellerinizi genel bir düşünce altında özetlemenin bir yolunu bulduğunuzda, onlara dair bir yeniden betimlemeden –kendi özyaratım amaçlarınız açısından faydalı olduğu görülen bir yeniden betimlemeden– daha fazla bir şey yapmış olursunuz şeklinde düşünmekten ileri gelen bir ayartıdır. Eğer kendinizi bu öncellerden oldukça farklı kılmanın, onların yaptıklarından oldukça farklı bir şey yapmanın bir yolunu bulduğunuz sonucuna varmaya devam ederseniz, o vakit Heidegger'in "metafiziğe yuvarlanmak" dediği şeyi yapıyorsunuzdur. Çünkü o anda öncellerinize uygulanan betimlerin hiçbirinin sizin için geçerli olmadığını – onlarla aranızda bir uçurum olduğunu– iddia ediyorsunuzdur. Bu durumda öncellerinize dair yaptığınız yeniden betimleme kendi benliğinizden başka bir şeyle, büyük harfle yazılan bir şeyle bağlantı-

hymış gibi hareket ediyorsunuzdur: Varlık, Hakikat, Tarih, Mutlak Bilgi ya da Güç İstemi. Heidegger'in Nietzsche için "sadece tersine *çevrilmiş bir Platoncu*" derken işaret ettiği nokta buydu: Platon'un "Varlık"ı şeyleştirmesine yol açmış olan daha büyük birileriyle yakınlık kurma doğrultusundaki o aynı dürtü, Nietzsche'nin kendisini "Oluş" ve "iktidar"la akraba kılmaya çalışmasına yol açmıştı.

Proust böyle bir ayartıya kapılmadı. Yaşamının sonunda kendisini zamansal bir eksen boyunca dönüp geriye bakan, onlara dair yaptığı en son betimlemenin perspektifinden renklerin, seslerin, şeylerin ve insanların aldıkları yeri izleyen bir kimse olarak gördü. Kendisini zamansal olayların ardışıklığına yukarıdan aşağıya doğru bakan, perspektifselden perspektifsel olmayan bir betimleme tarzına yükselerek aşağıya bakan bir kimse olarak görmedi. *Theoria* Proust'un ihtirasının bir parçası değildi; Proust perspektivizmin doğru teori olup olmadığı konusunda endişe duymak zorunda olmayan bir perspektivistdi. Proust'un ortaya koyduğu örnekten şu dersi çıkarıyorum: Bir kimsenin gördüğü otorite simalarının göreliliğini ve olumsallığını ifade etmesi açısından romanlar teoriden daha güvenli bir kanaldır [medium]. Çünkü romanlar genellikle insanlar –genel düşüncelerden ve nihai sözcük dağarlarından farklı olarak oldukça bariz şekilde zamanla sınırlı, bir olumsallıklar şebekesine gömülü şeyler– hakkındadır. Romanlardaki karakterlerin yaşlanıp ölmelerinden ötürü –içerisinde ortaya çıktıkları kitapların sonluluğunu bariz bir şekilde paylaşmalarından ötürü– bu karakterler karşısında bir tutum benimseyerek *olanaklı* her türden kişi karşısında bir tutum geliştirmiş olduğumuzu düşünme eğiliminde değilizdir. Bunun tersine, Hegel ve Nietzsche gibi tarihselciler tarafından yazılmış olsalar bile genel düşünceler hakkında olan kitaplar nihai sözcük dağarları arasındaki soy birliğinin soykütüksel nihai sözcük dağarlarının nasıl da tesadüfi çiftleşmelerle, kimin kime toslayarak doğduğunu gösteren açıklamaları olmaktan ziyade ebedi nesneler arasındaki ebedi ilişkilerin betimleri gibi görünür.[8]

8. Şüphesiz, Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'u gibi, karakterlerin ete kemiğe bürünmüş genelliklerden ibaret olduğu romanlar da vardır. Roman formu kendi başına olumsallığın algılanacağını *garanti edemez*. Sadece bu algıdan kaçınmayı biraz daha zorlaştırır.

Proust ve Nietzsche araşında yaptığım kıyaslama Heidegger'in çözmeye çalıştığı merkezi sorunu ortaya çıkarır: Kendimiz birer metafizikçi haline gelmeksizin metafizik hakkındaki –geçmişe dair, geleceğin yeniden betimlemeye muktedir olamayacağı bir yeniden betimleme bulma doğrultusunda birbirinin peşisıra gelen girişimler hakkındaki– tarihsel bir anlatıyı nasıl yazabiliriz? Kendisini Hegel'in yaptığı denli gülünç kılmaksızın biten bir tarihsel anlatıyı nasıl yazabiliriz? Bir kimse nasıl olur da kendi anlatısının iptal etmediği bir yücelik taslamaksızın bir teorisyen olabilir – insanlardan ziyade düşünceler hakkında bir anlatı yazabilir?

Nietzsche bir "yeni gün"den, bir "yeni tarz"dan, bir "yeni ruh"dan, bir "yeni insan"dan bolca söz etse de, Hegel'in acıklı bir şekilde kıçüstü düşmesinin ve daha genel olarak gereğinden fazla tarihsel bilincin yaşam açısından barındırdığı zararın farkında olmasından ötürü geçmişin koyduğu sınırlamaları imha etme şevki zaman zaman yatışır. Nietzsche, kendi kendisini yaratmak isteyen bir kimsenin gereğinden fazla Apolloncu olmaya katlanamayacağını anlar. Özellikle de Kant'ın bütün bir olanaklılık dünyasını yukarıdan araştırma girişimini taklit edemez. Çünkü sabit, değiştirilemez bir "olanaklılık dünyası" düşüncesini bir kimsenin bu dünyayı kendi çabalarıyla genişletebileceği –bir kimsenin basitçe önceden belirlenmiş bir şemadaki yerini almakla kalmayıp, bu şemayı değiştirebileceği– düşüncesiyle biraraya getirmek zordur. İronist bir teorisyen, açık bırakılan en son olanağı gerçekleştirmiş olduğunu söylemek ile sadece yeni bir gerçekliği değil, aynı zamanda yeni olanakları yarattığını söylemek arasındaki ikileme sıkışıp kalır. Teorinin talepleri birincisini, özyaratımın talepleri ise ikincisini söylemesini gerektirir.

Nietzsche, bu iki talep arasındaki gerilimin –kendi kendini dünya-tarihsel olarak görme doğrultusundaki zorlama girişim Nietzsche'nin sınırsız mizah duygusu üzerine yüklendiğinde ortaya çıkan gerilimin– oluşturduğu kafa karıştırıcı ve öğretici bir derstir. Sözü edilen zorlama, bu ihtirasın artık oldukça eski moda olduğunu anlamasının tamamen yeni olma arzusuna getirdiği bir zorlamadır. Ama yine de mizah duygusundan yoksun olan Heidegger bize bu gerilim hakkındaki en çok şeyi anlatan simadır. Heidegger burada ortaya attığım gerilim konusunda Hegel'den ya da Nietzs-

che'den çok daha bilinçli ve açıktı ve aslında bu ikileme kafayı takmıştı. Bu ikilemin bir çözüme kavuşturulmasının 1930'larda tedricen Heidegger'in merkezi ilgisi haline geldiğini söylemek pek de abartılı olmayacaktır.

Heidegger oldukça bilinçsiz bir şekilde 1920'lerin ortasında kendisinin nasıl olup da bir ironist teorisyen olunabilir sorununu, "suçluluk" duygusunu (derin bir "ontolojik" anlamda) bir kimsenin kendi kendisini yaratmamış olduğu olgusuyla özdeşleştirerek daha geniş bir şeye ("Dasein") yansıtabiliyordu. Heidegger, "Dasein bizahiti suçludur" der. Çünkü Dasein, kendisine kendi esrarengizliği [Unheimlichkeit] tarafından, "gündelik bir tarzda örtülmüş olsa bile dünyada-olma'nın temel türü" olan esrarengizlik tarafından izlendiğini anımsatan "vicdanın çağrısı" tarafından sürekli olarak izlenir.[9] Sahicilik bu esrarengizliğin tanınmasıdır. Sahiciliğe ancak "fırlatılmış" olduklarını kavrayanlar –yani geçmişe (en azından *şimdilik*) "onu böyle istedim" diyemeyeceklerini kavrayanlar– erişebilir.

Hem erken dönem hem de geç dönem Heidegger'i açısından bir kimsenin ne olduğu o kimsenin içerisinde olduğu pratiklerden ve özellikle kullandığı dilden, nihai sözcük dağarından ibarettir. Çünkü bu sözcük dağarı o kimsenin olanaklı proje olarak kabul ettiği şeyi belirler. Böylece Dasein suçludur demek, Dasein'ın başka kimselerin dilini kullandığını ve asla kendisinin eseri olmayan bir dünyada –tam bu nedenle kendisinin *Heim*'ı [Yuvası-ç.n.] olmayan bir dünyada– yaşadığını söylemektir. Dasein suçludur çünkü onun nihai sözcük dağarı içerisine fırlatılmış olduğu bir şeydir –arasında

9. "Das Dasein als solche ist schuldig" cümlesi için bkz. *Sein und Zeit*, 15. basım (Tübingen: Max Nieweyer, 1979), s.285. "Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-welt-seins," iddiası için bkz. s. 277; (geç dönem Heidegger'de *Stimme des Seins* olarak yeniden ortaya çıkan) "Ruf des Gewissens" için bkz. s. 274. İngilizceye MacQuarrie ve Robinson tarafından yapılan çeviride (*Being and Time*, New York: Harper&Row, 1962) bunlar sırasıyla 331, 322 ve 319. sayfalardadır. *Varlık ve Zaman*'ın bu kısımları hakkında iyi bir tartışma için bkz. John Richardson, *Existential Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 128-135. Richardson şöyle diyor (s. 132): "Tamamen kendi kendini yaratmanın olanaksızlığı, asla 'kendimizin nedeni' olamayacağımıza dair bu duygu, Heidegger'in 'suçluluk' dediği şeydeki ilk hükümsüzlüktür [*Nichtigkeit*- bizi suçluluk duymaya iten eksikliğe Heidegger'in verdiği ad]."

yetiştiği insanların konuştuğu dildir. İnsanların büyük çoğunluğu bundan suçluluk duymayacak, ama Hegel, Proust ve Heidegger'in paylaştığı özel hünerlere sahip olan insanlar duyacaktır. O nedenle "Heidegger Dasein sözcüğüyle ne demek ister?" sorusuna verilecek en basit yanıt, "kendisine benzer insanlar" –kendilerinin kendi yaratımları olmadığı düşüncesine katlanamayan insanlar– olacaktır. Bunlar Blake'in şu feryadının gayesini hemencecik gören insanlardır: "Ya bir Sistem Yaratmalıyım ya da başka bir İnsanın sistemine köle olmalıyım".[10] Ya da daha doğrusu bu tip insanlar "*sahici* Dasein"dırlar – Dasein olduğunu bilen Dasein, yani bulunduğu yerde yalnızca olumsal olarak bulunduğunu, konuştuğu dili yalnızca olumsal olarak konuştuğunu bilen Dasein.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı yazarken aşkın bir projeyi yerine getirmekte olduğunu, yani sadece "ontik" olan durumların "ontolojik" olanaklılık koşullarının doğru bir listesini vermekte olduğunu cidden düşünmüş görünmektedir. Entelektüel olmayan kimselerin sıradan zihin durumlarının ve yaşam planlarının, kendisi ve Blake gibi kimselerin göze çarpacak ölçüde farklı endişelere ve projelere sahip olması yeteneği üzerine "temellendiği"ne sahiden inanmış görünmektedir. (Örneğin, Heidegger bize anlamsız bir suratla, yukarıda tanımlandığı şekliyle "suç"un, sözgelimi bir para borcunu ödememiş olmanızdan ötürü duyduğunuz suçluluğun olanaklılık koşulu olduğunu anlatır.) Tıpkı Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ayırt ettiği insan bilgisi üzerindeki kısıtlar gözönüne alındığında bu kitabın yazıldığı "aşkın konum"u varsaymanın nasıl olanaklılık kazandığını kendisine asla sormaması gibi, bu dönemin Heidegger'i de metodolojik özgöndergesellik [self-reference] sorusuna asla göz atmaz. Heidegger kendisine, kendi vardığı sonuçlar gözönüne alındığında, üretmekle meşgul olduğu türden "ontoloji"nin nasıl olanaklılık kazandığını asla sormaz.

Bu erken dönem özbilinçsizliğine işaret ederken Heidegger'in erken dönem kitabına (içsel tutarlılıktan yoksun, aceleyle yazılmış, parlak ve orijinal bir zekanın ürünü bu kitaba) çamur atmaya çalışmıyorum. Her şeye rağmen Heidegger kendi tinsel durumunu bir

10. *Jerusalem*, levha 10, dize 20. Bir sonraki dize şöyle: "Akıl yürütmeyeceğim, kıyaslamayacağım; benim işim Yaratmak."

insan olmanın özü olarak kabul eden ilk felsefeci değildi. (Böyle yapan bir felsefecinin ilk bariz örneği, eserleri ayakta kalan ilk Batı felsefecisi Platon'dur.) Daha ziyade 1930'lu yıllarda Heidegger'in Dasein, "ontoloji" ve "fenomenoloji" sözcüklerini kullanmayı bırakması ve çeşitli aşina duygulanımların ve durumların "olanaklılık koşulları"ndan söz etmeye son vermesi için mükemmel nedenler olduğuna işaret ediyorum. Konusu "tüm insanların derinlerde bir yerde gerçekte olduğu şey türü" bir şeymişcesine konuşmayı bırakıp kendisini gerçekten rahatsız eden şeyden (geçmişteki belli felsefecilere kendi tikel, mahrem borçluluğundan, bu felsefecilerin sözcük dağarlarına esir olacağı korkusundan, kendisini yaratma konusunda asla başarılı olamayacağı yolundaki dehşetinden) açıkça söz etmeye başlaması için mükemmel bir nedeni vardı.

Varlık ve Zaman'da doğru dürüst hesaplaşmadığı Nietzsche'yle uğraşmaya başladığı dönemden ölümüne kadar Heidegger şu soru üzerinde yoğunlaşır: "Bir metafizikçi daha, Platon'a atılmış bir dipnot daha olmaktan nasıl kaçınabilirim?" Bu soruya verdiği ilk yanıt, yazmak istediği şeyi "fenomenolojik ontoloji" olarak betimlemekten vazgeçip "Varlığın tarihi" –birkaç düzine düşünürün, kendi kendilerini yaratan ve "Varlığa dair yeni bir anlama"yı (*Seinverständis*) cisimleştirerek dünyanın kendilerinden sonra gelen çağlarını yaratan insanların tarihi– olarak betimlemektir. Tüm bu düşünürler Yunan görünüş-gerçeklik ayrımının bir biçimine başvurmuş olmaları bakımından metafizikçiydiler: Hepsi de kendilerinin daima kendilerini beklemiş olan bir şeye (Gerçek) biraz daha yaklaştıklarını tasavvur ediyordu. Nihai gerçeklik olarak güç isteminin teorisyeni olarak ele alınan (Heidegger'in öyle ele almakta ısrar ettiği) Nietzsche bile bir metafizikçiydi –her ne kadar Platon'un geriye kalan tek dönüşümünü yerine getirmesinden (Gerçek'in Platon'un Görünüş olarak tanımladığı şeyden oluşmasını sağlayacak şekilde Platon'u tersine çevirmesinden) ötürü "en son metafizikçi" olsa da.[11]

11. Habermas "fenomenolojik ontoloji"den "Varlık'ın tarihi"ne doğru olan kaymanın Heidegger'in Nazilerle ilgilenmesinin bir sonucu olduğunu düşünür. Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity*'de şunu söyler: "Sanırım Heidegger geç döneminin zamansallaştırılmış *Ursprungsphilosophie*'sine ancak Ulusal Sosyalist Hareket'le –içsel hakikatini ve büyüklüğünü 1935 yılında hâlâ onayladığı Ulusal Sosyalist Hareket'le– geçici özdeşleşmesi yoluyla geçebilirdi"

Geçmişin ve özellikle de Nietzsche'nin bu yeniden betimlenmesi –Batı'nın Platonculuğun kendisini tersine çevirdiği ve güç istemi olarak sona erdiği yer olarak betimlenmesi–, Heidegger'in kendisini yeni bir türden bir felsefeci olarak tarif etmesini olanaklı kıldı. Heidegger ne bir metafizikçi ne de bir ironist olmak istiyordu; her ikisinin avantajlarını bileştirmek istiyordu. Zamanının çoğunu "metafizik"e, Derrida'nın kendisinden devşirdiği ve popülerleştirdiği aşağılayıcı anlamı –bu kitap boyunca kullandığım anlamı– kazandırmak için harcadı. Ama ironistlerin estetisist, pragmatist yüzeyselliklerine ağır saldırılarda bulunmak için de çok zaman harcadı. İronistlerin büyük metafizikçilerin yüksek ciddiyetinden –Varlık'la özel ilişkilerinden– yoksun amatör gevezeler olduklarını düşündü. Schwarzwald'lı bir köylü olarak Kuzey Alman kozmopolitan memurlardan köklü bir şekilde iğreniyordu. Bir felsefeci olarak iro-

(s.155). Daha sonra Heidegger'in Nazi hareketinin doğası konusundaki körlüğünü "ontolojinin mağrur yüksekliklerine oturtulmuş bir yüceleştirilmiş tarih"e yıkmak istediğini söyler. "Varlığın tarihi kavramı böylece doğmuştu" (s.159). Ama Heidegger'in geç 1930'larda ve 40'larda Varlığın tarihi hakkında anlattığı öykünün büyük kısmı 1927 tarihli "Fenomenolojinin Temel Sorunları" başlıklı derslerinde önceden belirmişti ve eğer *Varlık ve Zaman* tamamlanmış olsaydı muhtemelen bu kitabın ikinci bölümünü oluşturacaktı. Nazîler iktidara gelmemiş ve Heidegger'in Hitler'in *eminence grise*'i [Bir kişi ya da partiyi perde arkasından yöneten kimse-ç.n.] olmayı asla düşünmemiş olsaydı bile bu 'dönemeç'in hâlâ dönülmüş olacağından kuşkuluyum.

Varlığın tarihinin 1920'li yıllarda mevcut *olmayan* önemli bir görünümü, bu tarihin Nietzsche'yle "olanaklarını tükettiği" iddiasıdır. O nedenle benim önsezim şudur ki, "ontolojinin mağrur yüksekliklerine oturtulmuş yüceleştirilmiş tarih"in yaşamsal ayrıntıları Heidegger'in kendi kendisine "Nazi üniformalarımla tarihe nasıl görüneceğim?" diye sorduğu gün değil, tersine "tarih beni sadece Nietzsche'nin müritlerinden biri olarak mı görecek?" diye sorduğu gün kararlaştırılmıştır. Heidegger'in Nazizmi konusunda bir mazeret bulmaya ihtiyaç duyduğu ve sonradan anlatmaya devam ettiği öyküde kendisini hiç de inandırıcı olmayan bir tarzda temize çıkarmaya çalıştığı konusunda Habermas kesinlikle haklı. Ama, bana kalırsa bu öykü, Heidegger kendisini daha az aklamaya çalışmış olsaydı bile, yine de yazmış olacağı bir öyküdür.

Heidegger'in düşüncesi ile onun Nazizmi hakkındaki genel soruya gelince, yüzyılın en orijinal düşünürlerinden birinin nasıl olmuşsa olmuş, hayli iğrenç bir karaktere bürünmüş olduğu dışında söylenilebilecek çok şey yok. Heidegger, kendi hırsları uğruna Yahudi meslekdaşlarına ihanet edebilen ve sonrada yaptığı şeyleri unutmayı beceren türde bir insandı. Ama 2. Bölümde ortaya attığım merkezsiz benlik görüşü savunulacaksa eğer, o vakit entelektüel erdemler ile ahlâki erdemler arasındaki ilişkinin, bir yazarın kitapları ile o yazarın yaşamının öbür bölümleri arasındaki ilişkinin olumsallığını kabul etmeye hazır olmak gerekir.

nist entelektüellerin –birçoğu Yahudi-yükselişini, "dünya resmi çağı" dediği şeyin yozlaşmışlığının arazı olarak gördü. Yüzyılımızın ironist kültürünü, Proust ve Freud'un merkezi simalarını oluşturdukları yüksek kültürü sadece bir postmetafizik nihilizmin düşünme zahmetine girmeden kendi kendini tatmin etmesi olarak gördü. O nedenle ne metafiziksel ne de estetisist olacağı bir yol bulmaya çalıştı. Heidegger metafiziği hem Proust'un hem de Freud'un yaptığı gibi basitçe başından savmaktan ziyade Avrupa'nın hakiki ve kaçınılmaz kaderi olarak görmek istedi. Ama aynı zamanda olanaklarını tüketmiş olduğundan –artık Platon tamamen tersine çevrilmiş bulunduğundan– ötürü metafiziğin ve bundan dolayı da Avrupa'nın sona erdiği konusunda ısrar etmek istedi.

Heidegger'e göre bu görev kendisini şöyle sunuyordu: Bir nihai sözcük dağarı içerisinde çalışırken bununla eşanlı olarak bu nihai sözcük dağarının her nasılsa "paranteze alınması" –bu nihai sözcük dağarının kendi olumsallığını dışavurmasına izin verilirken aynı zamanda nihailiğinin ciddiyetinin korunması. Heidegger hem kendi kendisini parçalayacak hem de sürekli olarak kendisini ciddiye alacak bir sözcük dağarı inşa etmek istedi. Hegel'in ve Nietzsche'nin tarihselci perspektivizmleri kendilerini bu sorunun yörüngesine itmiş, ama Hegel sanki Mutlak Bilgi başını köşeden uzatmış gibi ve sanki dil, Özne ve Nesne'nin nihai birliğinin aşacağı vazgeçilebilir bir "dolayım"mış gibi konuşmayı yeğleyerek bu sorunla yüzleşmekten kaçınmıştı. Nietzsche ise üstinsanın *herhangi* bir sözcük dağarına ihtiyaç duymayacağını iddia ederek bu sorun karşısında bir hileye başvurmuştu. Nietzsche, Zerdüşt'ün meselinde devenin yerine geçen aslanın yerine geçen çocuğun, tikel bir dili konuşmanın dezavantajlarının hiçbirini barındırmadan düşüncenin tüm avantajlarına her nasılsa sahip olacağını ileri sürer muğlak bir şekilde.

Heidegger'in bu sorundan sakınmaması iftihar edebilecek bir noktadır. Heidegger, başı sıkıştığında dilsel olmayan bir tarif olunamazlık lehine nominalizmden vazgeçmedi. Onun yerine, ironist bir çağda felsefenin ne menem bir şey olabileceği konusunda cüretkâr ve insafsız bir öneri getirdi. *Kehre*[Dönemeç]'den hem daha önce hem de daha sonra Heidegger'in tutkusunu, ifade ettiğini düşündüğüm tümce *Varlık ve Zaman*'da yer alıyor: "Felsefenin nihai

işi Dasein'ın kendisini dışavurduğu *en temel sözcüklerin gücünü* korumak ve ortak anlayışın bu sözcükleri sözde sorunların bir kaynağı olarak işleyen kavranılamazlıkla eşit düzeye getirmesini engellemektir" (s.262).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yazarken onlara atfettiği yeni kullanımlar çerçevesinde "en temel sözcükler"e ilk aday dizisi olarak önerdiği sözcükler *Dasein, Sorge* [Yasa] ve *Befindlichkeit* [Bir yerde olmak] gibi sözcüklerdi. *Kehre* süresince (öyle olduğunu tahmin ettiğim) bu kitaptaki jargonun ve aşkın iddiaların onu Kierkegaardcı ve Nietzscheci kafa bulmalara açık hale getirdiğini tedricen farketmesi üzerine ikinci bir aday dizisi önerdi: Büyük ölü metafizikçilerin kullandıkları sözcükleri temsil eden sözcükler – Heidegger'in tüm bu metafizikçilerin hiç ilgisi yokmuş gibi görünse de Dasein'ın sonluluğuna dair bir duyguyu dışavurmaya çalıştıklarını gösterme amacına uyacak şekilde kendisi tarafından yeniden tanımlanmış olan *noein, physis* ve *substantia* gibi sözcükler.[12] Her iki sözcük dizisinin doğasında ironi mevcuttur –hepsinin de Dasein'ın, hiçbir sözcük dağarının nihai olamayacağının farkındayken nihai bir sözcük dağarı olmaksızın yapamayacağı yönündeki sahici duygusunu, kendi "meta-istikrar" duygusunu dışavurduğu varsayılır. Tabiri caizse, "Dasein", Heidegger'in ironiste yakıştırdığı addı. Ama, daha sonraki döneminde bu sözcüğün yerine "Avrupa" ya da

12. Heidegger'in ender görülen iyi niyetli bir anında pişmanlıkla "zoraki ve tekyanlı Heideggerci şerh metodu" (*Introduction to Metaphysics*, İng. çev: Ralph Mannheim. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959, s.176) dediği metodun uygulanması daima, metni incelenmekte olan büyük felsefecinin (ya da şairin) *Sein und Zeit*'ı öndelemekte olduğunun farkedilmesiyle sona erer. Metin daima *Sein* ve *Dasein*'ın içiçe geçtiğini, Varlığın yalıtık ve sonsuz değil "sadece Dasein olduğu sürece olan" bir şey olduğunu savunur (bkz. *Sein und Zeit*, s.212: "Allerdings nur solange Dasein *ist*, das heisst die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, 'gibt es' Sein"; bunun Parmenides'in 8. fragmanının özü olduğunun söylendiği *Introduction to Metaphysics*, s.139'la karşılaştırınız.
Heidegger bir yandan kendisinin ve Parmenides'in (Düşünürler'in eserlerini hatalı yorumlayan ve bayağılaştıran tilmizlerin karşıtı olarak Düşünürler kulübünün asli üyeleri sıfatıyla) aynı çizgiler doğrultusunda çalışmakta olduklarını söylemek ister: "Batı felsefesinin en başında varlık sorusunun orada-olmanın (being-there) temellerini zorunlu olarak kucakladığı apaçık hale geldi" (*Introduction to Metaphysics*, s.174). Öbür yandan, gelişen *Seinsvergessenheit*'ın bir sonucu olarak bizzat Varlığın Parmenides'in döneminden beri değişliğini söylemek ister. Bu iki iddiayı birleştirmede zorluk çeker.

"Batı" sözcüğü konulur –Varlığın ironizmle sonuçlanan bir kaderi gerçekleştirdiği yerin kişileştirilmesi. Geç dönem Heidegger açısından ironizmden söz etmek, Avrupa'nın öyküsünde sondan bir önceki aşamadan, hemen Heidegger'den önce gelen ve Heidegger'in Nietzsche'yi sembolü olarak sunduğu aşamadan – entelektüeller (ve tedricen başka herkes) herhangi bir şeyin yeniden bağlamsallaştırılması ve yeniden betimlenilmesi sayesinde iyi ya da kötü, ilginç ya da sıkıcı görünmesinin sağlanabileceğini farkettikçe "dünyanın görüş haline geldiği" aşamadan– söz etmek demektir.[13]

Heidegger'i okuma tarzım uyarınca, Heidegger'in tüm "en temel sözcükler"i, ironist teorisyenin güç durumunu ifade etmek üzere tasarlanmış sözcüklerdir – Nietzsche ve Hegel'in hissetmelerine karşılık omuz silktikleri, ama Heidegger'in tüm ciddiyetiyle ele aldığı gerilim. Tüm bu sözcüklerin aynı anda teorik ve ironik olmanın zorluğunu yakalayacağı varsayılır. Nitekim, Heidegger başka birileri hakkında –"Avrupa hakkında"– yazdığını iddia ederken kendisi hakkında, kendi güç durumu hakkında yazıyordur. Erken dönem Heidegger'ini geç dönem Heidegger'ine bağlayan, kendisinin sahici kalmasını sağlayacak bir sözcük dağarı –kendisini daha yüksek bir güçle akraba kılma, bir *ktema eis aiei*'ye erişme, zamandan ebediyete geçme doğrultusundaki herhangi bir girişimi önleyecek bir sözcük dağarı– bulma umududur. Heidegger eşitlenip "düzlenemeyecek", "doğru" nihai sözcük dağarının parçası gibiymişlercesine kullanılamayacak sözcükler ister. Kendi ken-

13. Bkz. "The Age of the World Picture", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, İng. çev: William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977) ve özellikle s.129: "Böylece, özsel olarak anlaşıldığında dünya resmi, dünyanın bir resmi değil, resim olarak tasarlanılan ve kavranılan dünya anlamına gelir. Olan, bütünlüğü içerisinde öyle ele alınır ki, ilkin varlıktadır ve ancak temsil eden ve meydana koyan insan tarafından tesis edildiği ölçüde varlıktadır." Eğer benim yaptığım gibi Varlık unutulur ve ortada sadece varlıklar olduğu düşünülürse, o vakit bu "hümanist" bakış –Heidegger'in hor gördüğü bir bakış-, Heidegger'in "dilin insanı konuştuğu" iddiasından ve "dünyalar açan şey" sıfatıyla "şiirsel" olanı yüceltmesinden anlaşılacak şey olacaktır. *The Question Concerning Technology and Other Essays*'in ilk üç bölümü ve özellikle üçüncü bölümde "şair"in yüceltilmesi, Heidegger'in bu denemede önerdiği "resim olarak dünya" düşüncesinin ayrıntılandırılması doğrultusunda yapılmış bir girişimdir. Ama, Derrida gibi ben de Heidegger'ı başaşağı çevirmek –onun nefret ettiği şeyi azız tutmak- istiyorum.

disini tüketen ve sürekli kendi kendisini yenileyen bir nihai sözcük dağarı –gerçek özün temsilleri *olmadıklarını*, daha yüksek bir güçle ilişkiye geçme yolları *olmadıklarını*, iktidarın araçları ya da amaçların araçları olmadıklarını, Dasein'ın özyaratım sorumluluğundan kaçınma girişimleri olmadıklarını açıkça ortaya koyan sözcükler– ister. Tabiri caizse, Heidegger'in işini yapacak –hissettiği gerilimi üstlenerek Heidegger'i bu gerilimden kurtaracak– sözcükler ister. O nedenle yalnızca anti-Wittgensteincı olmakla kalmayıp aynı zamanda anti-Lockecu da olan bir dil görüşü, onyedinci yüzyılda tavsayan bir "Adem" dili hakkındaki spekülasyonlardan beri aşina olunmayan bir görüş benimsemek zorundadır. Heidegger'e göre, felsefi hakikat tam da *fonemlerin*, tam da sözcüklerin *seslerinin* seçimine bağımlıdır.[14]

Bu görüşü Heidegger'in projesinin reductio ad absurdum'u olarak kabul etmek kolay. Ama, eğer Heidegger'in önüne koyduğu so-

14. Bu nokta Heidegger'in işitsellik [aurality] konusundaki ısrarında en açık haliyle ortaya çıkar –bu, "yazılı olanın önceliği" konusunda ısrar ederek Heidegger'i tersine çeviren, ama aynı zamanda Heidegger'in konuşulan sözcüklerin sesleriyle ilgilenmesiyle aynı tarzda yazılı sözcüklerin biçimleriyle ilgilenen Derrida'nın çok üzerinde durduğu bir ısrardır. Örneğin, Heidegger'in şunun gibi pasajlar içeren "Dilin Doğası" üzerine denemesine bakınız: Sözcüğe "[Hölderlin tarafından] ağzın çiçeği, tomurcuklanışı dendiğinde dilin sesinin yeryüzü gibi kabardığını duyarız. Nereden? Dünyanın görünür kılındığı Söyleme'den. Açık Olan'a açılıp Dünya'yı her şeyde görünür kılan toplanma çağrısında çınlar ses." (*On the Way to Language*, s.101).
Heidegger "Almanca ve Yunanca iki felsefi dildir" ve Yunanca "söylediği şey olan tek dildir" dediği zaman ben bundan şiir hakkında söylenildiği anlamda felsefenin tercüme edilemez olduğunun (önemli olanın sesler olduğunun) söylenilmesini anlıyorum. Heidegger böyle düşünmediği sürece, arkaik Almanca sözcüklere başvurarak gerçekleştirdiği bitimsiz sözcük oyunlarının bir anlamı olmaz. (Örneğin, *Early Greek Thinking*'deki –İng. çev: David Krell ve Frank Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975– *war, wahr* ve *wahren* tartışmasına bakabilirsiniz). Çünkü etimoloji sorusu Heidegger'i ilgilendirmez ve hatalı etimolojilerle uğraştığı suçlamalarına omuz silkip geçer. İlgilendiği şey *tınlamalardan* ibarettir: Bu tınlamaları üreten ya da üretmeyen nedensel tarihlerin bir önemi yoktur.
Heidegger düşüncenin "şiirselleştirilmesi"ni ve bizim bir şeyi iyice anlamamızı ister: "Konuşan kesinlikle dildir. İnsan ilkin, ancak ve ancak dilin çağrısını dinleyerek dile yanıt verdiği zaman konuşur" (*Poetry, Language, Thinking*, İng. çev: Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971). Ama, bize asla şairler ve düşünürler arasındaki ilişki hakkında –örneğin, niçin Sofokles ve Hölderlin şair sayılırken kendisi ve Parmenides'in düşünür sayıldığı hakkında– aydınlatıcı bir şeyler anlatmaz. Hölderlin'i çok kıskandığı besbellidir, ama onunla rekabete girişmez. "Biz de Holderlin'in şiirsel olarak söylediği şeyin aynını düşünüyoruz"

runun zorluğu takdir edilirse bu görüşün çekicilikleri farkedilebilinir: Teorileştirme yapmaksızın geçmişteki tüm teorinin nasıl aşılacağı, bir yere oturtulacağı, bir tarafa konacağı sorunu. Kendi jargonuyla söylenilecek olursa, bu, tüm varlıkların ortak noktasından söz etmeksizin Varlık'tan söz etme sorunu olarak ortaya çıkar. (Tüm varlıkların ortak noktasından söz etmek, Heidegger'in tanımına göre, metafiziğin özüdür.) Kendisinin teorik olmadığını düşündüğü jargonunun başka insanların açıkça kabul edilmiş teorik jargonundan o kadar farklı olup olmadığı sorunu Heidegger'e, nasıl olup da "dile zarar vermeksizin dilin doğasına dokunulacaktır"[15] sorunu olarak ulaşır. Daha özgül olarak, bu, nasıl olup da metafiziğin "imaları ve jestleri"nin (*Winke und Gebärden*) "göstergeleri ve şifreleri"nden (*Zeichen und Chiffren*) ayrı tutulacağı sorunudur: Örneğin, "Varlığın yuvası" tabirinin (Heidegger'in dil betimlerinden biridir) nasıl olup da "sadece neyi isteyeceğimiz konusunda bize yardımcı olan aceleci bir imge" olarak kabul edilmesinin önlenileceği sorunudur.[16] Bu tip sorunların tek çözümü şu: Heidegger'in sözcüklerini herhangi bir bağlama yerleştirmeyin, bu sözcüklere bir oyundaki nakledilebilir parçalar olarak ya da aletler olarak muamele etmeyin ya da Heidegger'in kendi sorduğu sorulardan başka herhangi bir soru açısından anlamlı olabileceğini düşünmeyin. Kısacası, Heidegger'in sözcüklerine, "edebiyat eleştirisi"nin bir nesnesi olarak muamele edemeyecek kadar çok hoşlandığınız bir şiire –mırıldandığınız, ama (bir zarar veririm korkusuyla) başka herhangi bir şeyle ilişkilendirmediğiniz bir şiire– tanıdığınız imtiyazı tanıyınız.

Eğer yalnızca fonemler, sesler önemliyse böyle bir ricanın anlamı olur. Çünkü, eğer fonemler, sesler önemli değilse, o vakit Hei-

---

der demez bunun ardına 'bütün-bu-dediklerimi-geri-alıyorum' mealinde, mesela şöyle şeyler söyleyen kafa karıştırıcı bir paragraf eklemeyi gerekli görür: "Şiir ve düşünce ancak doğalarındaki ayrım içinde ayrı kaldıkları sürece bir ve aynı şeyde buluşurlar birbirleriyle" (*a.g.y.*, s. 218).
Heidegger Nietzsche'yi akademik jargona tercüme eden bir profesör olarak görülmek istemediği gibi "başarısız bir şair" olarak da görülmek istemiyordu. Ama *Sein und Zeit*'in bazı kısımlarını okurken akla nasıl ilk sıfat gelirse savaştan sonra yazdıklarını okuyunca da ikinci sıfat gelir.

15. *On the Way to Language*, s.22.

16. ibid., s.26.

degger'in sözcüklerini –kendisi için geliştirdiği nihai sözcük dağarının parçalarını– bir dil oyununda kendisinden başka insanların yararlanabilecekleri karşı hamleler olarak ele almakta özgür olacağızdır. Hatta, bu durumda, *Haus des Seins* [Varlığın yuvası-ç.n.] gibi terimleri Saussure ve Wittgenstein'ın bizi aşina kıldıkları bağlamsalcı tarzda, terimin kendisine yabancı herhangi bir amaç için belli ölçüde kullanışlı olan bir alet olarak kabul edebiliriz. Ama, eğer bunu yaparsak şu sorulara fiilen geri dönmüş oluruz: "Söz konusu oyunu oynamanın gayesi nedir?" ve "bu nihai sözcük dağarı hangi amaç açısından kullanılışlıdır?" Öyle görünüyor ki, her iki soruya hazır bir yanıt Nietzsche'nin verdiği yanıttır: Bu oyun gücümüzü artırır; önceden istediğimize karar verdiğimiz şeyi elde etmemize yardımcı olur.[17]

Heidegger, eğer tam da hakikatin güçle bu şekilde özdeşleştirilmesinden kaçınmak –bu kitapta savunulan hümanizm ve pragmatizm türünden, Heidegger'in metafiziğin zirvesine vardığı en bozulmuş nihilizm değişkeleri olarak gördüğü düşünce biçimlerinden kaçınmak– istiyorsak, nihai sözcük dağarlarının sadece birtakım amaçların araçları olmayıp, aslında Varlığın yuvaları olduğunu söylemek zorunda olduğumuzu düşünür. Ama bu iddia, Heidegger'in sadece fonemlerin kullanım tarzlarının değil, bizatihi fonemlerin önemli olmasına göz yumarak felsefi dili şiirselleştirmesini gerektirir.

Wittgensteincı dil görüşlerine ve pragmatist hakikat görüşlerine yapılan çağdaş itirazların çoğu, söylemin öbür parçaları karşısında fizik biliminin imtiyazlı olduğunu savunan "gerçekçi" felsefecilerden (örneğin, Wilfrid Sellars, Bernard Williams) gelir. Heidegger'e göre, bu görüş sorunu tamamen yanlış bir yola sokar. Heidegger'e göre, pragmatizm, Wittgenstein ve fizik bilimi birbirlerine layıktır. Heidegger dil konusundaki dil-oyunu açıklamasının yetersizliğini fizikten ziyade şiirin gösterdiğini düşünür. Şerh edilemezlik konusundaki örneklerinden biri olan, Goethe'nin "Über Allen Gipfeln,

17. Heidegger, bir kez Platon "anlam" ile "anlamın duyumsal vasıtası" arasında ayrım yaptıktan sonra bu dil görüşünün kaçınılmaz hale geldiğini düşünür. Bu kaçınılmazlık, Heidegger'in Platon'dan Nietzsche'ye doğru olan gidişatta gördüğü daha geniş bir kaçınılmazlığın parçasıdır – görünüş/gerçeklik ayrımının senin-iktidarın/benim– iktidarım ayrımı içinde mukadder eriyişi.

ist Ruh"[18] [Tüm doruklarda sükun var –ç.n.] dizesinde *ist* sözcüğünün ortaya çıkışını ele alalım. Bu *ist*'i bir amacı gerçekleştirmenin bir aracı olarak yorumlamaya çalışmak yanlış olurmuş gibi görünüyor. Böyle de yorumlanabilir elbet; ve Heidegger niçin böyle yapılmaması gerektiği konusunda bir savunu yapmıyor. Ama şu soruyu dikkate almamızı istiyor: "Terimi böyle yorumlamakta bir yanlış var gibi *göründüğü* gözönüne alındığında, yanlış bir şey *olduğu* takdirde dil ne olmak zorunda kalacaktı?" Verdiği yanıt, belli birtakım "temel sözcükler"in –"ortak anlayış"ın içerisindeki kullanımlarından ayrı olarak "güce" sahip sözcüklerin– olması gerektiğidir. Ortak anlayış, bir dil-oyunu teorisinin yakaladığı şeydir. Ama, *güç*, "Varlığın yuvası" düşüncesinin bize yakalamamızda yardımcı olacağı varsayılan şeydir. Eğer hiçbir sözcüğün gücü olmayaydı, bu gücü koruma girişimi olarak felsefeye ihtiyaç duyulmazdı.

Heidegger'in "felsefenin nihai uğraşısı" tabiriyle ne demek istediği konusundaki bu açıklama şu bariz soruyu doğurur: "Heidegger bir sözcük gördüğü zaman, sadece kullanımı olmakla kalmayıp bir de güce sahip olan bir sözcük gördüğü zaman bunun temel bir sözcük olduğunu nereden biliyor?" Eğer Heidegger de en az bizim kadar sonluysa, zamana ve yere en az bizim kadar bağlıysa, bir sözcüğün temel bir sözcük olduğunu tekrar metafizikçiye dönüşmeksizin nasıl anlayabilir? Birçok şiir yazmış olsa da, yayımladığı az sayıdaki şiirden birindeki bir dizede bu sorunun yanıtının ipucunu bulabiliriz: "Varlığın şiiri –insan– daha yeni başladı". İnsanı –ya da daha ziyade Avrupa insanını-, hayatı belli birtakım nihai sözcük dağarlarından başka birtakım sözcük dağarlarına geçmede harcanmış kişi olarak düşünür. Böylece, temel sözcükleri seçip toplamak istiyorsanız eğer, Avrupa'nın hayatındaki canalıcı geçişleri tek tek saptamaya çalışarak "Avrupa" denilen bir karakter hakkında bir *bildungsroman* yazmalısınız. Bir eleştirmenin "İngilizcede şiir" için yapmaya çalışabileceği türden şeyi Heidegger'in "Varlığın şiiri" için yaptığını düşünün. Bloom gibi yeterince tutkulu bir eleştirmen, tam olarak hangi şiirlerin hangi dizelerinin daha sonra gelecek şairlere yeni şıkların yolunu açtığını ya da kapattığını saptamaya çalışarak yalnızca şairlerden değil, aynı zamanda şiirlerden ve

18. *Introduction to Metaphysics*, s.90.

şiirlerin içerisindeki dizelerden oluşan bir kutsal patika inşa eder. İngiliz şiirinin "en temel" dizeleri, İngilizce yazan bir yirminci yüzyıl şairinin kendisini içerisinde bulduğu tarihsel konumu belirleyen dizelerdir: Bu dizeler şairin yalnızca kullanmakla kalmayıp, içerisinde yaşadığı yuvalardır. Böyle bir eleştirmen İngiliz şiirinin şu anki haline nasıl geldiği hakkında bir bildungsroman yazar. Heidegger ise, kendi tabiriyle "şimdi Varlık neyse" onun hakkında bir bildungsroman yazıyordur.[19] Avrupa'yı şimdi bulunduğu noktaya taşımada tayin edici olmuş felsefecileri ve sözcükleri saptamaya uğraşır. Bizim etrafından dolaşmaktan ziyade katetmek zorunda olduğumuz teorisyenler (Heraklitos, Aristoteles, Descartes vb.) hakkında bir öykü anlatarak halihazırda kullanmakta olduğumuz nihai sözcük dağarını niçin kullandığımızı gösterecek olan bir nihai sözcük dağarları soykütüğü vermek ister. Ama, tartışmak üzere seçilen simaların ve ayıklanan sözcüklerin seçilme ölçütü, felsefecilerin ya da sözcüklerin kendileri dışında başka herhangi bir şey hakkında –örneğin, Varlık hakkında– otorite olmalarından kaynaklanmaz. Bu felsefeciler ya da sözcükler bizim dışımızda –biz yirminci yüzyıl ironistleri dışında– herhangi bir şeylerin ifşacıları [revealer] değildir. Bu felsefeciler ya da sözcükler bizi yapmış oldukları için bizi ifşa ederler. "Dasein'ın kendisini dışavurduğu en temel sözcükler", kendinde şeylerin nasıl olduklarına en yakın olmaları anlamında "en temel" olmayıp, yalnızca bize daha yakın olmaları anlamında "en temel"dirler.

Heidegger hakkındaki öykümü, şunu söyleyerek özetleyebilirim: Heidegger, bize bir anlatıdan ziyade bir *nakarat* sunarak Nietzsche'nin ironiden metafiziğe kayışından, en sonunda kendi iktidar arzusuna teslim oluşundan kaçınmaya çalıştı. Hegel'in ve Nietzsche'nin anlatılarına nasıl son verecekleri konusunda karşılaştıkları sorunu tamamen anladı ve –hayatının sonuna doğru– Varlığın tarihine dair oluşturduğu kendi anlatısına sadece bir kenara fırlatılabilecek bir merdiven, "temel sözcükleri" dikkatimize sunmaya yarayan bir hüner muamelesi etmesi sayesinde, Hegel ve Nietzsche'nin düştükleri tuzaktan kaçınmış olmayı umdu. Bizi neysek o

19. Aradaki fark, Bloom gibi bir eleştirmenin kendi inşa ettiği simadan ayrı kalmasına karşılık Heidegger'in bu simayla harmanlanma eğiliminde olmasıdır.

kılmış olan sözcükleri işitmemize yardım etmek istedi. Son olarak bu sözcükleri, bir şeyleri – örneğin, "Batı ontolojisi"ni ya da kendi kendimizi– altetmek uğruna değil, *Gelassenheit* [İtidal, sükûnet] uğruna, iktidar peşinde koşma*ma* yeteneği uğruna, başa çıkmayı istememe yeteneği uğruna işitmemiz gerektiğine karar verdi.[20]

Bu şekilde betimlenen Heidegger'in girişimi ile daha önce betimlediğim Proust'un girişimi arasındaki benzerlikler oldukça aşikâr. Proust'un olanaklı tüm otoriteleri bizler gibi acı çeken kişiler olarak yeniden betimlemek yoluyla otorite kavramını otoritesinden mahrum etme doğrultusundaki çabasının paraleli, Heidegger'in metafizikçilerin sözcüklerini araç olarak kullanmaktan ziyade basitçe bu sözcüklerin tınılarını işitme girişiminde bulunur. Yapmakta olduğunu *andenkendes Denken* –hatırlayan bir düşünme– olarak betimlemesi, Proust ile arasında kurduğumuz benzerliği daha da kolaylaştırıyor. Hem Heidegger hem de Proust, hafıza bizi yaratanı düzeltebildiği takdirde, bizatihi bu düzeltimin bir kimsenin olduğu hale gelmesine eşit olacağını düşünmüştü.

Bu benzerliği kurduğuma göre şimdi artık neyin yanlış yürüdüğünü, niçin Proust'un başarılı olduğu noktada Heidegger'in başarısızlığa uğradığını düşündüğümü açıklayabilirim. Proust, kamusal tutkuları olmadığı için –"Guermantes" adının sesinin, romanın anlatıcısından başka birilerine bir şeyler yaklayacağına inanması için herhangi bir nedeni olmamasından ötürü– başarılı oldu. Eğer bu aynı ad aslında bugünlerde birçok insana bir şeyler yaklıyorsa, bunun nedeni bu insanlar açısından Proust'un romanlarını okumanın, Marcel açısından *à côte de Guermantes* yürüyüşünün ifade ettiği şeyin aynını –kendi özyaratım projelerinde başarılı olabilmek için yeniden betimlemeye ve öbür tecrübelerle içiçe koymaya ihtiyaç duydukları bir tecrübeyi– ifade eder hale gelmesidir. Buna karşılık Heidegger modern Avrupa'daki herkes için bir şeyler yaklayan ya da yaklamış olması gereken bazı sözcükler bildiğini, yalnızca birçok felsefe kitabı okumuş olan kimselerin kaderi açısından değil, aynı zamanda Batı'nın kamusal kaderi açısından da anlamlı bazı sözcükler bildiğini düşündü. Kendisine o kadar anlam ifade eden sözcüklerin –"Aristoteles", *physis*, "Parmenides",

20. Bu bölümün 1. dipnotunda "Zaman ve Varlık"tan alıntılanan pasaja bakınız.

noien, "Descartes" ve *substantia* gibi sözcüklerin– sadece kendi mahrem "Guermantes", "Combray" ve "Gilberte"lerinin eşdeğerlisi sözcükler olduğuna inanamıyordu.

Ama aslında sadece öyleydiler. Heidegger kendi döneminin (doğa bilimlerinin dışında) en büyük teorik imgelemiydi; ulaşmaya çalıştığı yüceliğe erişti. Ama bu, kendisinin çağrışımlarını paylaşmayan insanlar açısından hiçbir işe yaramaz olmasını engellemez. Bu çağrışımları paylaşan benim gibi insanlar açısından Heidegger model oluşturucu, devasa ve unutulmaz bir simadır. Heidegger'i okumak, kendi özyaratım projelerimizde başarı kaydedebilmek için anlamak, yeniden betimlemek ve öbür tüm tecrübelerimizle harmanlamak zorunda olduğumuz tecrübelerden biri haline gelmiştir. Ama Heidegger'i okumanın genel bir kamusal yararı yoktur. Platon ve Kant gibi metafizikçilerin kendilerini tarih dışı bir güçle yakın kılma girişimlerini asla okumamış ya da okuyup da eğlenmiş insanlar açısından ironist teori boş bir tehdite gösterilen saçma denilecek ölçüde aşırı bir tepki gibi görünür. Bu insanlar Heidegger'in *andenkendes Denken*'inin, Toby Amca'nın Namur'un istihkamlarından bir model inşa etme girişiminden daha acil bir proje olduğunu düşünmeyeceklerdir.

Heidegger belli birtakım kitaplarla olan yakınlığı sayesinde Marcel'in hatırlamalar nakaratının ona ifade ettiği şeyi tüm çağdaş Avrupalılara ifade edecek belli birtakım sözcükleri seçip toparlayabileceğini düşünmüştü. Oysa bunu yapamadı. Böyle bir temel sözcükler listesi yok, evrensel nakarat yok. Heidegger'in "temel" terimine verdiği anlamda temel sözcüklerin temel oluşları mahrem ve kişisel mizaca özgü bir meseledir. Avrupa ve Avrupa'nın kaderi açısından Heidegger'in okuduğu kitapların listesi, başka birçok kitaptan oluşturulabilecek başka birçok listeden daha merkezi önemde değildir ve zaten "Avrupa'nın kaderi" kavramı olmaksızın da işimizi yürütebiliriz. Çünkü bu tür tarihselci dramaturji, yakınlık ve vücuda bürünme düşünceleriyle birlikte ölümlülük düşüncelerini de kovma girişimlerinden birisidir sadece.[21]

21. Bkz. Alan Megill, *Prophets of Extremity* (Berkeley: University of California Press, 1985), s.346: "Tarihteki bir kriz nosyonu, krizin tahrip etmeye koyulduğu şeyi öngerektirir –büyük T ile yazılan ve süreklilik arzeden bir süreç olarak Tarih." Megill'in, Heidegger'in "estetizmi" dediği boyutuna yönelik eleştirisi,

Heidegger, dilin bir amacın aracı olmadığı vakit ne olabileceğini şiirin gösterdiğini söylerken oldukça haklıydı, ama evrensel bir şiir –felsefe ve şiirin en iyi görünümlerini bileştiren bir şeyler, hem metafiziğin hem de ironizmin ötesinde uzanan bir şeyler– olabileceğini düşünürken hayli yanılıyordu. Fonemler önemlidir, ama hiçbir fonem çok uzun bir süre birçok insana önemli görünmez. Heidegger'in "insan"ı "Varlığın şiiri" olarak tanımlaması, teoriyi şiirselleştirerek koruma doğrultusundaki görkemli, ama umutsuz bir girişimdi. Genel olarak insanın ve özel olarak da Avrupa'nın bir kaderi yoktur ve bunlar bir şiirin yazarına ifade ettiği şeyi insandan daha geniş bir simaya ifade edemezler. Ayrıca, ironist teori de modern Avrupa'nın büyük edebi geleneklerinden biridir sadece; politika, toplumsal umut ya da insan dayanışması açısından edebiyattan çok daha az anlamlı olsa da, kendisinin örneklerini oluşturanların başarılarının büyüklüğü bakımından modern romanla karşılaştırılabilir bir edebi gelenek.

Nietzsche ve Heidegger kendi kişisel kutsal patikalarına yapışıp kaldıkları zaman, onlar açısından en anlamlı olan küçük şeylere yapışıp kaldıkları zaman, en az Proust kadar görkemlidirler. Nietzsche ve Heidegger, bizim geri kalanımızın kendi eski benliğimiz hakkında bir bildungsroman yazarak yeni bir benlik yaratma doğrultusundaki girişimlerimizde örnekler ve malzeme olarak kullanabileceğimiz simalardır. Ama herhangi birisi modern toplum hakkında, Avrupa'nın kaderi ya da çağdaş politika hakkında bir görüş ortaya koymaya kalkar kalkmaz, en iyi ihtimalle yavanlaşırlar ve en kötü ihtimalle de sadistleşirler. Heidegger'i büyük ölü metafizikçilerin adlarını ve sözcüklerini kişisel bir nakaratın ögeleri olarak kullanması sayesinde kendi koşullarını aşmayı becermiş bir felsefe profesörü okuduğumuz zaman, derinden duygudaşlık hissettiğimiz bir sima olarak görünür. Gelgelelim, kamusal hayatımızın

benim Heidegger'in tarihsel yüce girişimine yönelik eleştirimin paralelinde yer alır. Megill "estetizm"i, "Aydınlanma ve post-Aydınlanma görüşünde büyük ölçüde sanat dünyasıyla sınırlandırılmış olan ıslah ve terbiye biçimini, *ekstasis*'in yeniden canlanmasını düşünceye ve hayatlarımıza yeniden dahil etme girişimi" olarak tanımlar(s.342). "Estetizm"in bu anlamında, benim bu kitaptaki (ve özellikle 3. Bölümde taslağını yaptığım liberal bir ütopyadaki) çabam, bu girişimi politikaya dahil etmeye kalkışmaksızın mahrem hayatlarımıza dahil etmemizi önermeye yönelik bir çaba oluyor.

bir felsefecisi olarak, yirminci yüzyıl teknolojisi ve politikası konusunda görüş bildiren bir yorumcu olarak Heidegger hınçlı, şeşi beş gören, fikr-i sabit ve bazı en kötü anlarında (Yahudilerin üniversitelerden kovulmalarının ardından Hitler'e övgüler dizmesinde olduğu gibi) zalim bir simadır.

Bu iddia, bundan önceki bölümün sonunda ortaya attığım bir öneriyi yineliyor: İronin pek az kamusal yararı vardır ve ironist teori tabiri tam olarak terimlerdeki bir çelişki değilse bile, en azından metafizikten aynı terimler çerçevesinde yargılanılamayacak kadar farklıdır. Metafizik, bize kendi kendini keşfetmenin (self-discovery) ve politik yararın birleştirilebileceğini göstererek mahrem ve kamusal hayatlarımızı biraraya getirmeyi umdu. Mahrem ve kamusal olarak parçalanmayacak bir nihai sözcük dağarı sağlamayı umdu. Hem küçük bir mahrem ölçekte güzel olmayı, hem de geniş bir kamusal ölçekte yüce olmayı umdu. İronist teori bu aynı senteze sistemden ziyade anlatı yoluyla erişme girişiminde tamamladı yolunu. Ama bu girişim umutsuz bir girişimdi.

Platon ve Marx gibi metafizikçiler, politika teorisinin bir kez bizi görünüşten gerçekliğe ulaştırdığını gösterdikleri zaman, kardeşlerimiz olan insanlara daha yararlı bir konumda olacağımızı düşündüler. Her ikisi de kamusal-mahrem yarılmasıyla, benliklerimize olan görevlerimiz ile başkalarına olan görevlerimiz arasındaki ayrımla başa çıkılabileceğini düşündü. Marksizm bir anlığına özyaratım ile toplumsal sorumluluğun, pagan kahramanlık ile Hıristiyan sevgisinin, düşünürün yansızlığı ile devrimcinin şevkinin nasıl sentezlenebileceğini gösteriyor izlenimi vermesinden ötürü sonraki tüm entelektüel hareketlerin kıskançlıkla baktığı bir hareket olmuştu.

İronist kültür konusunda sunduğum açıklama uyarınca, bu tip karşıtlıklar bir hayatta birleştirilebilir, ama bir teoride sentezlenemezler. Marksizme bir ardıl aramaya, nezihliği ve yüceliği kaynaştıran bir teori aramaya son vermeliyiz. İronistler kendi nihai sözcük dağarları içerisinde mahrem-kamusal yarılmasıyla, bir kimsenin kendi nihai sözcük dağarı hakkındaki kuşkularının bir çözüme vardırılmasının öbür insanların acı çekmekten ve aşağılanmaktan kurtarılması girişimleriyle özel bir alâkası olmadığı gerçeğiyle uzlaşmalıdırlar. Bir kimse açısından önem taşıyan küçük

şeylerin –bu küçük şeyler felsefe kitapları olsa bile– birbirlerine bağlanması ve yeniden betimlenmesi, o kimsenin kendisinden daha geniş herhangi bir şeyin, "Avrupa" ya da "tarih" gibi bir şeyin daha iyi anlaşılmasıyla sonuçlanmayacaktır. Özellikle liberalsek eğer, özyaratımı politikayla bileştirmeye çalışmaktan vazgeçmeliyiz. Bir liberal ironistin nihai sözcük dağarının kamusal eylem açısından anlam taşıyan kısmı, asla onun nihai sözcük dağarının geri kalanı altında özetlenilemeyecek ya da geri kalan kısmı özetlemeye yetmeyecektir. 8. Bölümde, özyaratım söylemi ne kadar gelişkin hale gelirse gelsin liberal politik söylemin göründüğü (ve Orwell'in düşündüğü) denli gayrı teorik ve cahil kalmakla iyi edeceğini savunacağım.

6. İRONİST TEORİDEN MAHREM KİNAYELERE: DERRİDA

Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisi neyse, Derrida'nın Heidegger ile ilişkisi odur. Her biri kendi öncelinin en zeki okuyucusu ve en acımasız eleştirmenidir. Bu öncel her birinin en çok şey öğrendiği ve alt etmeye en çok ihtiyaç duyduğu kimsedir. Derrida, Heidegger'e musallat olan sorun hakkında düşünmeyi sürdürür: İroniyi teorileştirmeyle birleştirmenin yolu. Bu sorunu düşünürken, nasıl Nietzsche ve Heidegger Hegel'in başarısızlığını gözlemlemiş olma avantajına sahiptiyseler, Derrida da Heidegger'in başarısızlığını gözlemleme avantajına sahiptir.

Derrida Heidegger'den fonemlerin önemli olduğunu öğrenir, ama Heidegger'in nakaratının Varlık'ın ya da Avrupa'nın nakaratı olmayıp sadece Heidegger'in kendi nakaratı olduğunun farkına

varır. Derrida'nın sorunu, "Différance" başlıklı yazısının sonunda söylediği gibi, "emsalsiz bir ad(ın) olmaması" –ya da daha genel olarak, hiçbir kesin nakaratın olmaması ("*nostalji* içermeyen, yani bir anasoylu ya da babasoylu dil miti, düşüncenin yitirilmiş bir anavatanı miti dışında duran bir adın olmaması)– gerçeğini düşünme sorunu haline gelir.[1] Kendi kendini büyük bir şeyle – "Avrupa", "Varlığın çağrısı" ya da "insan" gibi şeylerle– özdeşleştirme ayartısından nasıl kaçınılabileceğini düşünmek ister. Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'una verdiği yanıtta söylediği gibi, Heidegger'in "biz" terimini kullanışı, "metafizik içerisinde kayıtlı bulunan eskatoteleolojik durum"dan kaynaklanır.[2] Heidegger'in "şimdinin mevcudiyeti"ni [presence of the present] düşünmesinin önüne dikilen sorun, bu düşünmenin "bir kimsenin basitçe kaçınmaya karar veremeyeceği derin bir zorunluluk aracılığıyla yapıçözümüne maruz bıraktığı dili sadece metaforlaştırabilmesinden" kaynaklanır.[3] Heidegger'in *andenkendes Denken*'i ya nostaljik ya da bir hiç olabilir ve gücünün onarılmasına ihtiyaç duyan yitik bir dil miti, "temel sözcükler" miti, kendimizden kaynaklanmayan bir güç sayesinde kimi sözcüklerin başka sözcükler karşısında imtiyazlı olduğuna, kimi nihai sözcük dağarlarının tarih-aşırı [transhistorical] ve olumsal olmayan bir şeye öbür nihai sözcük dağarlarından daha yakın olduğuna inanma yönündeki girişimlerden biridir sadece.[4]

1. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 27.
2. *A.g.y.*, s.123.
3. *A.g.y.*, s.131.
4. 5. Bölümde Heidegger'e getirdiğim eleştirinin büyük kısmını Derrida'dan ve özellikle "İnsanın Sonları" ile "Différance" başlıklı yazılarından ödünç aldım. Benim Derrida'dan türettiğim Heidegger okumasının oldukça keskin bir nitelendirimi ve eleştirisi için bkz. John D. Caputo, "The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty", *Review of Metaphysics*, 36 (1983): 661-685. Derrida gibi benim de "olumsuz anlamında ontoloji tarihinin tahrip edilmesiyle ilgilendiği(m)"i ve ontoloji tarihinin "olumlu bir anlam"ı olduğu düşüncesinin "Heidegger'in son yanılsaması" (s.676) olduğunu düşündüğümü söylerken Caputo haklıdır. Gelgelelim, benim görüşümün ya da Derrida'nın görüşünün "önermesel bir söylemden daha fazlasına ulaşamayacağımız"ı (s.677-678) sağlama aldığını söylerken yanılmaktadır. Benim (ya da görebildiğim kadarıyla Derrida'nın) dışlamak istediği tek şey, önermesel olmama (şiirsel olma, dünyayı gözönüne serme) girişimi ve aynı zamanda bir kimsenin ezeli bir şeyler –Caputo'nun "tüm dilin serpildiği sessizlik" dediği (s.675) bir şey-

Heidegger'in çalışmaları gibi Derrida'nın çalışmaları da üniversite hocalığına daha bir yaraşır erken dönem ve yazımının daha ilginç, kişisel ve orijinal hale geldiği geç dönem çalışmaları olarak ikiye ayrılır. Heidegger, daha önce söylediğim gibi, Varlık ve Zaman'da Nietzscheci şarabı Kantçı kadehlere doldurur. Heidegger, aşina tecrübelerin "olanaklılık koşulları"nı bulmaya yönelik standart Alman akademik projesi bağlamında Nietzscheci şeyler söyler. Derrida'nın erken dönem çalışmaları da böyle bir proje olarak okunabilir –Heidegger'in istedikleriyle aynı türden şeyler bulma arayışında Heidegger'in gittiğinden daha derine gitme projesi: Önceki tüm teorinin –tüm metafiziğin ve Heidegger'inki dahil olmak üzere metafiziğin otoritesini baltalama yönünde daha önceki tüm girişimlerin– olanaklılık koşullarını ifade eden sözcüklerin aranması. Bu okuma uyarınca, nasıl Heidegger Nietzsche'nin otoritesini baltaladıysa, Derrida da Heidegger'in otoritesini baltalamak ister. Oysa Derrida'nın projesi, bizi metafiziğin "ötesi"ne götüren sözcükler –bizden ayrı olarak güce sahip ve kendi olumsallıklarını sergileyen sözcükler– bulmayı istemesi bakımından Heidegger'in projesiyle süreklilik arzeder.

Başta Rodolphe Gasché olmak üzere Derrida'yı takdir eden birçok yazar Derrida'nın erken dönem çalışmalarını bu tarzda okur. Ama Gasche kitabında *Glas*'ı ya da Derrida'nın *The Truth in Pain-*

---

ler– yazmakta olduğu iddiasıdır. 1. Bölümde betimlediğim nominalizm (Derrida'nın paylaştığını varsaydığım bir nominalizm), Caputo'nun "dil, insan amaçları için tasarlanmış bir sözcükler sistemi değil, şeyleri doğuran olaydır" şeklindeki Heideggerci iddiasını reddetmemizi gerektirir. Bana öyle geliyor ki, bu iddia nedensel koşulların Kant'ın hayal ettiği gizemli aşkın "olanaklılık koşulları"yla karıştırılmasından ibarettir. 1. Bölümün başlangıcında söylediğim gibi biz nominalistler Romantizmi Alman idealizminin son izlerinden temizlemek istiyoruz –ve bu, aşağıda savunacağım gibi, önermesel olmayana *argümantatif başvurunun* ortadan kaldırılması demektir. Derrida, Davidson ve Bloom'un şairleri Varlığın bağışladığı hünerlerin pasif alımlayıcılarından ziyade bizzat *ursprünglichaler* [asli yaratıcılar-ç.n.] olarak düşünmemize izin vererek yapmamıza yardımcı oldukları şey tam da budur. Bunun tersine, Caputo'nun belirttiği gibi, Heidegger'e göre "sahici konuşmacı... yönetimi şeylerin kendilerine bırakır, şeylere teslim olur, şeylerin kendisinde sözcüklere kavuşmasına izin verir" (s.674). Başka ve Daha Büyük Bir şey'le ilintili olma doğrultusundaki bu arzu Derrida'nın Heidegger'de en çok kuşkulandığı noktadır ve bana kalırsa böyle yapmakta haklıdır. Caputo'nun makalesine verilmiş iyi bir yanıt için bkz. Lyell Asher, "Heidegger, Rorty and the Possibility of Being", Robert Merrill, der., *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*. Washington, D.C.: Maisonneuve Press, 1988.

ting'den sonraki çalışmalarını tartışmayacağını ve "neyin daha felsefi ya da daha edebi anlamda oyuncul olduğu şeklindeki hassas soru"yu bir tarafa bıraktığını söyleyerek işe başlar.[5] Gasche bundan sonra Derrida'nın erken dönem çalışmalarını, bizi Heidegger'in ardına ya da altına taşıyan "Varlığın ötesindeki bir sistem", bir "altyapılar" sistemi (örneğin, *différance*, aralık, yinelenebilirlik) formülleştirme girişimi olarak yorumlamaya devam eder.[6] Gasche, Derrida'nın şunu "tanıtlamış" olduğunu kabul eder:

> ...varlığın ötesindeki tüm varlığın "kaynağı", *genelleştirilmiş*, daha doğrusu *genel* yazımdır [writing]; bu yazımın özsel gayrı doğruluğu ve namevcudiyeti mevcudiyetin kendi kimliğindeki ve kimliğin kendi mevcudiyetindeki (esas itibariyle kararlaştırılamaz olan) olanaklılık ve olanaksızlık koşuludur. Derrida'ya göre varlığın ya da varlık olmanın "kaynağı", çeşitli altyapıların ya da kararlaştırılamazların oluşturduğu varlığın ötesindeki sistem ya da zincirdir.[7]

Derrida'nın erken dönem çalışmalarında böyle bir okumayı teş-

5. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s.4.

6. Derrida'nın, "différance"ın "ne bir sözcük ne de bir kavram" olduğu şeklindeki iddiasını Gasché ciddiye alır ve bu iddiayı altyapıları gösterdiğini düşündüğü öbür tüm Derridacı terimlere uygular. Bu iddiayı şu yazımda eleştirdim: "Deconstruction and Circumvention", *Critical Inquiry*, 11 (1983): 1-23 ve şunu iddia ettim: Burada Heidegger gibi Derrida da iki şeyi aynı anda yapmayı dener: Dolaşıma soktuğu bir sözcüğün dolaşıma sokulabilecek türde bir şey olmadığını buyurarak tarif olunamazı tarif etmek. Geç dönem Heidegger'e benzer olarak erken dönem Derrida da, revaçta olduktan sonra bile her nasılsa "istikrarsızlığını" alıkoyacak ve kullanıla kullanıla bayağılaştırılamayacak ve metafizikselleştirilemeyecek bir sözcük bulmayı umarak kimi zaman sözcüğün büyüsüne kapılır. Gasché, şu satırları yazdığı anda olduğu gibi bu büyünün işlediğini düşünüyor izlenimi verir: "Üstelik, bir altyapı, mevcut ya da namevcut herhangi bir kategoriye bağımlı olmamasından ötürü bir öz değildir... Bir altyapının istikrarlı karakteri, özerkliği, ideal kimliği yoktur ve böylece bir *töz* ya da *hypokeimenon* değildir. Bir altyapının "özü", özü olmamasıdır. Ama yine de, bir altyapı belli bir evrensellikle donatılmıştır". Derrida'nın sözcüklerine bu iltifatları yağdırmak, bana mezarlık yanından geçerken ıslık çalmakmış gibi görünüyor –bileşimin nasıl olanaklı kılınabilineceğini açıklamaksızın bu olanaksız nitelikler bileşimine sahip olan sözcükler olaydı iyi olurdu demeye benziyor. Bana öyle geliyor ki, geç dönem Derrida'nın erken dönem Derrida karşısındaki üstünlüğü tam da sözcük büyüsüne dayanmaktan vazgeçip, onun yerine belli bir yazma tarzına yaslanmasıdır –yeni sözcükler icat etmekten ziyade bir üslup yaratmaya yaslanmasıdır.

7. Gasché, *The Tain of the Mirror*, s.177.

vik eden pek çok şey var. Bu yüzden Gasche'nin yaptığı betimlemenin Derrida'nın erken dönem niyetleri açısından doğru olup olmadığı sorusuyla uğraşmayacağım. Ama, bunun gibi herhangi bir okumanın bariz bir sorunu var: Bütün bir "otoritesini baltalama" ve "olanaklılık koşulları" düşüncesi fena halde metafizik kokuyor. Yani, bu düşünce içerisinde böyle bir projenin yürütülebileceği sabit bir sözcük dağarı olduğunu – Gasche'nin "düşünüm felsefecileri" dediği tüm insanların bir "olanaklılık koşulu" bulmanın ne menem bir şey olduğunu ve kimin kimin otoritesini baltalamada başarı gösterdiğini anlatabileceğini– önceden varsayıyor görünmektedir.[8]

Gasche'nin "felsefi söylemin olanaklılık koşullarını" arayışa dair yaptığı betimleme, bu koşulların neler olduğunu anlamanın ve böylesi koşulların nasıl aranılması gerektiğini bilmenin, kendisinin "felsefenin standart kuralları" dediği şeylerle ilgili bir mesele olduğunu önermektedir.[9] Ama bu tip kurallara gönderme yapılmasının daha önce Heidegger'i tartışırken zikrettiğim şu sorunu rafa kaldırabilmemizi sağlaması tuhaf olurdu: Ne zaman yeni bir sözcük dağarı icat edilirse o vakit olanaklılık dünyası genişler; öyle ki, "olanaklılık koşulları"nı bulmak, tüm böylesi icatları daha ortaya çıkmalarından önce tasavvur etmemizi gerektirir. Öyle görünüyor ki, emrimizde böyle bir meta-sözcük dağarına, herhangi bir kimsenin söyleyeceği herhangi bir şeyi "yerli yerine oturtabileceğimiz

8. Gasché'nin kitabını şu yazımda biraz ayrıntılı bir şekilde tartışıyorum: "Is Derrida a Transcendental Philosopher?", *The Yale Journal of Criticism* (yayımlanmak üzere). Ayrıca, Christopher Norris ve benim aramda gelişen, Derrida'nın "oyuncul" mu, yoksa "ciddi" mi görülmesi gerektiği konusundaki tartışmaya bakabilirsiniz: Reed Dasenbrock, der. *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, yayımlanmak üzere. Norris'in bu derlemeye katkı olarak verdiği yazı – "Philosophy as Not Just a 'Kind of Writing': Derrida and the Claim of Reason"– kısmen, benim şu yazıma verilmiş bir yanıttır: "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida". Bu yazı şu kitabımda içerilmektedir: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. Yukarıda zikrettiğim derlemeye katkı olarak sunduğum yazı ("Two Senses of 'Logocentrism': A Reply to Norris") Derrida'nın yapıçözümcü edebiyat eleştirisi denilen eleştiri türüne felsefi temeller sağladığı yönündeki iddiaya karşı çıkmakta ve Derrida'nın bakış açısının ve stratejisinin, çalışmaları yapıçözümcü eleştiri türünün tonunu belirlemiş olan yazar olarak Paul de Man'dan epey farklı olduğunu savunmaktadır.

9. Gasché, *Tain*. s.122.

mantıksal bir uzam" sağlayan bir meta– sözcük dağarına sahip olduğumuz düşüncesi, Hegel'den beri ironistlerin bizi uyandırmaya çalıştıkları "mevcudiyet" rüyasının başka bir değişkesidir yalnızca.

Başlangıçta Gasche'nin kendisine atfettiği aşkın projenin baştan çıkarıcılığına kapılmış olsun ya da olmasın Derrida'nın geç dönem yazılarını, bu tip otorite baltalama doğrultusundaki sistematik projeleri mahrem şakalara dönüştüren yazımlar olarak okumamızı öneriyorum. Bence, Derrida'nın Heideggerci "biz" sorunundan nasıl kaçınılacağı ve daha genel olarak Heidegger'in kendisini kendinden daha büyük bir şeyle yakınlaştırma ya da böyle bir şeyi vücuda büründürme girişiminde bulunması yüzünden düştüğü tuzaktan nasıl kaçınılacağı konusunda getirdiği çözüm, Gasche'nin hor görüyle "vahşi ve son derece kişisel bir emeğin ürünü eserler"[10] olarak söz ettiği şeyden ibarettir. Geç dönemdeki Derrida felsefi düşüncesini özelleştirir ve böylece ironizm ile teorileştirme arasındaki gerilimi kopartır. Basitçe teoriden –öncellerini düzenlilik ve bütünlük içerisinde görme girişiminden– vazgeçer ve onun yerine öncelleri hakkında hayaller kurmayı, öncelleriyle oynamayı ve ürettikleri çağrışımlar zincirinin dizginlerini salıvermeyi yeğler. Bu hayallerin ahlâki bir yönü olmadığı gibi, herhangi bir kamusal (pedagojik ya da politik) yararı da yoktur. Ama Derrida'nın okuyucuları açısından bu hayaller yine de model oluşturabilir –bir kimsenin yapabileceği türden bir şey, daha önce nadiren yapılmış türden bir şey hakkında öneriler olarak görülebilir.

Bence, böylesi hayaller kurmak ironist teorileştirmenin sonul ürünüdür. Mahrem hayale başvurmak, ironist teorileştirmenin karşılaştığı özgöndergesellik sorununun (bir kimsenin öncellerinden, tam da öncellerini yapmakla suçladığı şeyi yapmaksızın nasıl uzaklaşabileceği sorununun) tek çözümüdür. Bu yüzden Derrida'nın öneminin özel ve kamusalı birleştirme girişiminden vazgeçme, mahrem özerklik arayışı ile kamusal tını ve faydalar yaratma girişimini biraraya getirme çabasına son verme cesaretinde yattığını düşünüyorum. Öncellerinin kaderinden, kamusalın asla güzel olmaktan daha fazla bir şey olamayacağını öğrenmiş olan Derrida yüceyi özelleştirir.

10. *A.g.y.*, s.123.

Yücenin aranması, Heidegger'de, kendilerine dil oyunlarında oynadıkları rol tarafından verilen salt değişim değerinden çok, "gücü" olan sözcüklerin aranmasıydı. Heidegger'in karşılaştığı ikilem, bu tür sözcükleri arayıp bulduğu ve sonuçları yayımladığı zaman, sözcüklerin hemen yaygın bir şekilde oynanan Heideggerci dil oyununun parçası haline gelmeleri ve böylelikle *Winke*'den [işaret] *Zeichen*'e [simge], Düşünce'den metafiziğe indirgenmeleriydi. Heidegger, kamuya açılır açılmaz, "temel sözcükler"i, kullanım alanı kazanarak (yani, "mevcudiyet sorunu," "teknoloji sorunu" gibi, "felsefi sorunlar"ın adları haline gelerek) güçlerini kaybediyorlardı. Heidegger örneği, Derrida'ya, sorunun "dilin doğasına değinirken ona zarar vermek" değil, kişinin kitaplarını, öncellerinden birinin kitaplarıyla kıyaslanamayacak kadar farklı kılan bir üslup yaratmak olduğunu öğretti. Derrida "Dil"in, "Varlık"tan ya da "insan"dan daha fazla bir doğası olmadığını ve dili "temel sözcükler"e indirgeme çabasının boş olduğunu öğrendi.

Dolayısıyla, geç dönem Derrida indirgemek yerine çoğaltır. Heidegger gibi, "her zaman aynı şeyi söyleme"ye, "düşüncenin tek konusu olarak kalan... Varlık'ın bu gelişini tekrar tekrar dile taşımaya"[11] çalışmak yerine, aynı şeyi iki kez söylememeye özen gösterir. Heidegger'de, denemenin konusu ne olursa olsun, dönüp dolaşıp geleceğiniz noktanın, varlıkları Varlık'tan ayırdetme ya da Varlık'ı hatırlama veya Varlık'a müteşekkir olma ihtiyacı olacağını bilirsiniz, ama geç dönem Derrida'da bir adım sonra ne geleceğini asla bilemezsiniz. Derrida "basitin görkemi"yle değil, daha çok karmaşığın kayganlığıyla ilgilenir. Onu ne saflık ne de tarif edilemezlik ilgilendirir. Onu felsefi geleneğe bağlayan *tek şey*, eski felsefecilerin onun en canlı fantezilerinin konusunu oluşturmalarıdır.

Kartpostal'ın "Envois" başlıklı ilk yarısı, bence en formda haliyle Derrida'yı en iyi örnekleyen metindir. "Envois" rahat okunur ve dokunaklı olmasıyla *Glas*'tan ayrılır. Bu özelliklerini biçimine borçludur: Bir dizi aşk mektubu. Bu biçim, yapılmakta olan işin mahremiyetini vurgular. Hiçbir şey bir aşk mektubundan daha mahrem olamaz; genel düşüncelerin daha az ilgili ya da daha yer-

11. Heidegger, "Letter on Humanism," *Basic Writings* içinde, der. David Krell (New York: Harper & Row, 1977), s. 241.

siz olduğu başka hiçbir şey yoktur. "Envois"daki mektupları yazan "seyyar satıcı"nın,[12] "o yatağı aldığımız gün (mağazadaki kredi ve etiket karışıklıkları ve şu korkunç kavgalarımızdan biri)"[13] diye yazdığı zaman olduğu gibi, bir aşk ilişkisinde ya da bir aşk mektubunda, her şey, ortak mahrem çağrışımlara dayanır. Mektuplar yoğunluklarını büyük ölçüde gerçek yaşamdaki olaylara ve insanlara yaptıkları göndermelerden alırlar: Heathrow'a inmek, Oxford'da konferans vermek, Kennedy'ye inmek, Yale'de ders vermek, bir kaykay kazasından sonra sağlığına kavuşmak, okyanusun karşı yakasıyla telefonda konuşmak ("ve sonra sen gülüyorsun ve Atlantik gözden yitiyor").[14]

Yazar mektuplarda, Oxford'da bulduğu bir kartpostala ilişkin fantezilerini ayrıntılarıyla anlatır. Bu, on üçüncü yüzyıldan kalma bir resmin tıpkıbasımıdır; resimde biri "platon", diğeri ise "Sokrates" olarak belirtilmiş iki figür bulunmaktadır. Aşk mektuplarını bu kartpostalın sayısız kopyasının arkasına yazar ve sürekli olarak Sokrates ile Platon arasındaki ilişkiler hakkında fanteziler kurar. Bu çift, sonunda bir sürü başka çiftle karışır: Freud ve Heidegger, Derrida'nın iki büyükbabası, Heidegger ve Varlık, Varlıklar ve Varlık, Özne ve Nesne, S ve p, kendisi (yazar) ve "sen" ("tatlı sevgilisi"); ve hatta "Fido" ve Fido.[15] Fanteziler de mektuplar gibi,

12. "Gülüşü ve türküyü duyman umuduyla sana bir seyyar satıcının mektuplarını yazıyorum; gönderilemeyen bir tek (tek ne?) onlar var, göz yaşları bile değil. Aslında ben yalnızca gönderilemeyenle, hiç bir şekilde iletilemeyenle ilgileniyorum" (*The Post Card from Socrates to Freud and Beyond*, İng.çev. Alan Bass [Chicago, University of Chicago Press, 1987], s. 14. Orijinali *La Carte Postale de Socrate à Freud et au delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980) içindedir, s. 19. (Bundan böyle, ilk sayfa numaraları çeviriye ait olmak üzere, hem çevirinin hem de orijinal metnin sayfa numaralarını vereceğim.)

13. *A.g.y.*, s. 34/40.

14. Ancak Derrida bizi sürekli olarak, tüm mektupların aynı kişi tarafından yazılıp yazılmadığını ya da hitap edilenin aynı kişi olup olmadığını; ayrıca söz konusu "tatlı sevgili"nin (ya da sevgililerin) erkek mi yoksa kadın mı, gerçek mi yoksa hayali mi, somut mu yoksa soyut mu, yazarla aynı kişi mi yoksa ondan (ya da sizden, kitabın okurundan) başka bir kişi mi olduğunu keşfetmek zorunda bırakır. Sayfa 5/9'da şöyle der: "Mektubu imzalayanın ve muhatabın bâriz ve kesin olarak her *envoi*'da aynı kişi olmadığını, imzalayanların gönderenlerle, muhatapların alıcılarla yani okurlarla (örneğin *senle*) aynı kişi olmayabileceğini vb. öğreneceksin; ve bazen, kafan karışarak da olsa bunu kuvvetle hissedeceksin.

15. "S" ve "P", analitik felsefe çalışmalarında, "özne" [subject] ve "yüklem"i [predicate] belirtmek için sık sık kullanılan kısaltmalardır. (Ama söz konusu kartpos-

mahrem düzeyde erotik olanla kamusal düzeyde felsefi olanın bir karışımıdır. Mizaca özgü saplantıları, salt mahrem olandan kaçınmaya yönelik paradigmatik çabaya dair düşüncelerle, metafizikle, genellik arayışıyla karıştırırlar.

Sokrates genellikle, yakışıklı genç bir soyluya önemli konularda uzun diyaloglar yazma ilhamı veren, aşağı tabakadan, çirkin, ufak tefek bir adam olarak betimlenir. Belki de bazı kopyacılar resimlerin yanına yanlış adlar yazdıkları için, kartpostal "platon"u, uzun boylu, iyi giyimli "Sokrates"in arkasında ayakta duran çirkin, kötü giyimli, ufak tefek adam olarak göstermektedir. Sokrates masa başında bir şeyler yazmakla meşguldür. Anlaşılmaz bir şekilde, Sokrates'in kıçı ile oturduğu sandalyenin arasından (biraz kaykaya benzer) büyük bir şeyin ucu çıkmaktadır. Derrida bu şeyi olabilecek en müstehcen şekilde yorumlamakta gecikmez:

> Şimdilik, *Platon*'un *Sokrates*'in arkasında ereksiyon olduğunu anladığımı ve penisinin çılgın aşırılığını; bu fallus demetiyle [*ce faisceau de phallus*], yani hepsi aynı yöne dönük kalem uçları, tüyler, kalemler, parmaklar, tırnaklar ve *grattoir*'lar [kazıma bıçakları], hatta bizzat kalem kutularıyla uyum ya da tutarlılık içinde, *Sokrates*'in sağ bacağının altına, hâlâ sıcak bir halde, yavaşça kaymadan önce Paris'in kafasından tek bir düşünce gibi geçip, kopyacının sandalyesine ulaşan bu sonsuz, orantısız ereksiyonu gördüğümü söyleyebilirim.[16]

Bu noktadan itibaren, Derrida, felsefecileri etkilemek, kukla olarak kullanılacak kurmaca felsefeciler yaratmak, felsefecileri başaşağı etmek, onlara ters taraftan nüfuz etmek, yeni düşünceler ya-

---

talda "platon" küçük "p" ile, "Sokrates" ise büyük "S" ile yazılmıştır, bu nedenle Derrida "p"yi baştan sona küçük yazar.) Biz Derrida hayranları, bilgiç bilgiç, "Envois"daki S-p ilişkisi ile *Glas*'taki S-a ilişkisi ("Savoir absolu" [Mutlak bilgi-ç.n.], Lacan'ın "petit a"sı [küçük a-ç.n.] vb.) arasındaki ilişki üzerine yazmaya bayılırız; ama bu tür ayartmalara karşı durmak gerekir. Eksiksiz dipnotlar, *Finnegans Wake*, *Tristram Shandy* ya da *Yitik Zamanın Peşinde* için ne kadar isteniyorsa, *Kartpostal* için de en fazla o kadar istenir. Okurun bu tür kitapların yazarlarıyla ilişkisi, büyük ölçüde kendi dipnotlarını hayal etmesi için okurun tek başına bırakılmasına dayanır.

16. *A.g.y.*, s. 18/22. "Paris", kartpostaldaki resimde görünen falcılık kitabının yazarı olan Paris'li Matthew'a bir göndermedir. Derrida'nın tahayyül ettiği sahnenin müstehcenliği, Platon'un Sokrates'e atfettiği temizlikle (Alkibiades'le ve belki de Platon'un kendisiyle cinsel ilişkiyi reddetmesi) çelişir.

ratmalarını sağlamak üzere onları döllemek için olanaklı olan her değişikliği dener. Çağrışımlar giderek üç ad etrafında yoğunlaşır ve sonunda bu üç ada daha sık rastlar oluruz: (cinsel tersine çevirmeler ve yanlış yönelimler üzerinde yoğunlaşan) Freud, (diyalektik tersine çevirmeler ve yanlış yorumlar üzerinde yoğunlaşan) Heidegger ve (ileride ele alacağımız) Fido.

Derrida'nın "Envois"da bize sunduğu şeyin bir örneği olarak, ayrıcalıklı bir nihai sözcük dağarcığına, genel düşüncelere yönelik metafizik itkiyi, çocuk sahibi olma itkisiyle birleştirmesini ele alabiliriz (Sokrates'in *Theaetetus*'taki "ebelik" ve "kısırlık" üzerine konuşmasını hatırlatan bir şey). Yazışmanın ilk zamanlarında "tatlı sevgili"sine, "bize ihanet eden, senin genellik istemiş olmandır; ben çocuğu böyle adlandırıyorum," der.[17] Metafizikçilerin gelecek kuşaklara aktarmayı umdukları evrensel kamusal hakikatler (ya da ayrıcalıklı betimlemeler veya emsalsiz adlar) gibi, geleneksel olarak, çocukların da ölümden ve sonluluktan kaçınmanın bir yolunu sağladıkları düşünülür. Ama çocuklar ve sonraki felsefeciler kuşağı, baba katili ve ana katili olma eğilimindedirler; bu olgu Derrida'yı, "Hiç değilse ölümümüzün kendi elimizden olması için bana yardım et. Onu genelliğe teslim etme" diye yazmaya iter.[18] Ayrıca bir çocuğun ya da bir felsefenin anababasını saptamak zordur. Derrida, mektupta, çocuk temasına giriş yaptıktan sonra şöyle yazar: "O iki şarlatan da [platon ve Sokrates], evet onlar da, benden bir çocuk sahibi olmayı planlıyorlar."

Ancak hemen arkasından ekler:

> Yetti artık bu çocuk meselesi, tartıştığımız tek şey, çocuk, çocuk, çocuk. Aramızdaki olanaksız mesaj. Çocuk, insanın kendi kendine "gönderememesi" gereken şeydir. Hiç bir zaman bir işaret, bir harf, hatta bir simge olmayacaktır, asla *olmamalıdır*. Yazılar: İnsanın artık lâfını duymamak için kendi kendine gönderdiği ölü çocuklar; tam da çocuklar her şeyden önce insanın kendi adlarına konuştuklarını duymak istediği şeyler oldukları için. Ya da iki yaşlı adamın söylediği bu.[19]

17. S. 23/28.
18. S. 118/130.
19. S. 25/29-30. Bu paragrafı, önceki bölümde aktarılan, Heidegger'in "Zaman

Derrida'nın görüşüne göre, hiçbir şey hiçbir zaman "kendi adına" konuşmaz, çünkü hiçbir şey metafizikçinin arayıp durduğu ilkselliğe –ilişkisel olmayan, mutlak niteliğe– sahip değildir. Bununla birlikte, kendi adına konuşacak bir şey üretme isteği duymaktan kendimizi alamayız. "Emsalsiz bir ad," "temel bir sözcük" ya da "olanaklılığın koşulsuz koşulu" *olsaydı*, Derrida'ya göre bu bir trajedi olurdu: "Çünkü Oxford'da bulduğum kartpostalın bir yorumu, tek ve doğru yorumu olduğu gün tarihin sonu olacaktır. Ya da aşkımızın nesirleşmesi."[20] Derrida'nın daha sonraki tarzı, önceki tarzının aşkınca ayartmalarının bir reddidir diye düşünmekte haklıysam, "asla katlanamayacağım bir şey kartpostal dışında bir şey yayımlamaktır, yani *onlara* hitabetmektir"[21] ifadesini, "sana çocuk değil yalnızca kartpostal göndereceğim, kamusal genellikler değil yalnızca özel kişisel tepkiler göndereceğim"[22] şeklinde anlayabiliriz.

"Envois"nın dokusunun inanılmaz zenginliğini –pek az çağdaş yazarın ulaştığı ve hiçbir çağdaş felsefe profesörünün ulaşamadığı bir zenginlik– bebeklerle ilgili duyguların kitaplarla ilgili duygularla karşılaştırılması çok iyi örnekler. Bu, Derrida'daki birçok başka şeye bağlanan bir karşılaştırma türüdür; örneğin, *On Grammatology*'deki (sonsuz) metin ile (sonlu) kitap arasındaki karşıtlık, şimdi, aşk için aşk ve bebek yapmak için aşk arasındaki karşıtlık olarak görünmektedir. Kartpostaldan başka bir şey yazmayan biri, ne Hegel'in kitabı nasıl sona erdireceği sorunuyla, ne de Gasché'nin altyapılar araştırmasında dibe vurup vurmadığını anlama sorunuyla karşılaşacaktır. Ama öte yandan, bir "sonuç," bir "yargı" da üretmeyecektir. Hiç bir "netice" olmayacaktır; bir kez okuyup bitirdikten sonra (insanın sevgiyle elinde tuttuğu ya da kol-

ve Varlık"ının sonu ile karşılaştırın: "Ama, metafiziği aşma amacına, metafiziğe duyulan bir saygı egemen olmaya devam eder. Bu nedenle yapmamız gereken, aşma çabalarına son vermek ve metafiziği kendi haline bırakmaktır." Heidegger'in "Yetti artık bu metafizik, tartıştığım tek şey bu" dediğini düşünsenize bir.

20. S. 115/127.

21. S. 13/17. "Onlar"ı platon ve Sokrates olarak alıyorum.

22. Ama Derrida'nın sürekli olarak, herhangi bir genel programatik beyanda bulunmasına karışan özgöndergesel paradoksla uğraşması s. 238/255'le örneklenir. "Kartpostalı sevip sevmediğimi, ondan yana mı yoksa ona karşı mı olduğumu hiç bir zaman bilmeyecekler."

larında salladığı) "Envois"dan alıp götürülecek hiçbir şey kalmayacaktır.

Bu indirgeme; kamusal ürünlerin özel ürünlere, kitapların bebeklere, yazmanın cinselliğe, düşünmenin aşka, Hegelci mutlak bilgi arzusunun çocuk arzusuna[23] indirgenmesi, Derrida, Freud'la Heidegger'i biraraya getirdiğinde de devam eder:

> Freud ve Heidegger, onları "büyük çağ"ın iki büyük hayaleti gibi kendi içimde birleştiriyorum. Hayattaki iki büyükbaba. Birbirlerini tanımadılar, ama bana sorarsan onlar bir çift oluşturuyorlar ve aslında tam da bu nedenle bu tuhaf anakroni ortaya çıkıyor. Birbirlerini okumadan ve birbirleriyle yazışmadan birbirlerine bağlılar. Sana bu durumdan sık sık söz ettim ve *Le Legs*'de çizmek istediğim şöyle bir tabloydu: Bakışları hiç karşılaşmayan ve birbirlerinin ağzından tek kelime duymadan aynı şeyi söyleyen iki düşünür. Aynı yöne dönükler.[24]

23. Bkz. s. 39/44-45: "Çocuk, ister sağ olsun ister ölü, fantezilerin en güzeli ve en canlısı, mutlak bilgi kadar aşırı olmaya devam eder."

24. S. 191/206. *Le Legs* göndermesi, *Kartpostal*'ın ikinci yarısındaki denemelerden biri olan "*Legs de Freud*"a yapılmaktadır. Burada Derrida başka şeylerin yanısıra Freud'un çocuklarını da (özellikle Sophie ve Ernst) tartışır; başlık Freud'un kitapları ile Freud'un bebekleri arasında ikircikliklik yaratmasının yanı sıra, İngilizce-Fransızca bir sözcük oyunudur. "Büyük çağ" [*la grande époque*] göndermesi, "(teknolojisi kâğıt, kalem, zarf, hitap edilen bireysel özne vb. ile belirginleşen) büyük çağa göndermedir ve bu çağın Sokrates'ten Freud ve Heidegger'e kadar gittiğini söyleyebiliriz" (*a.g.y.*). Bu, Derrida'nın önceki jargonunda, "kitabın" (önce metne ve sonra kartpostala karşı olarak) çağıdır. Aynı zamanda Heidegger'in "Batı metafiziği" çağı olarak tanımladığı çağdır; Husserl'in "epoche" adını verdiği şeyin aranmasını, yani bağlamından koparma yoluyla özün kavranmasını merkez alan "sözmerkezli" çağ. "Aynı şeyi söylemek", Heidegger'in bu deyimi kullanmasına yapılan ironik bir göndermedir. Kartpostalda platon ve Sokrates aynı yöne dönüktür ve bakışları karşılaşmaz. Büyükbabalara yapılan göndermeyi, Derrida'nın (kartpostaldaki) Sokrates'i, "Mektupta [Platon'un İkinci Mektubunda] denildiği gibi genç, *Platon*'dan daha genç, yakışıklı ve iri yarı, onun büyük oğlu, büyükbabası ya da büyük torunu, onun *torunu*" olarak betimlediği s. 61/68'le karşılaştırın. Derrida bu paragrafta, Platon'un yazdığı "her şeyi yazan S'dir [Platon'un diyaloglarının öznesi; yani Sokrates]" der; bu, "Platon'un hayali"nin, "Sokrates'in yazmasını sağlamak ve ona kendi istediğini, son emrini,*vasiyetini* yazdırmak... böylelikle Sokrates ve onun babası, dolayısıyla kendi büyükbabası olmak" (s. 52/59) olmasına göndermede bulunan bir iddiadır. Aynı zamanda, Platon'un, "Platon'un kendisine ait yazılı bir eseri yoktur ve olmayacaktır. Şimdi onun eseri olduğu söylenenler, gençleşen ve güzelleşen bir Sokrates'in eseridir" dediği, İkinci Mektup'taki bir paragrafa gönderme yapılır.

Heidegger ve Freud'un –biri Varlık konusunda uzman, diğeri kirli küçük sırları bulup çıkarma konusunda– söyledikleri bu "aynı şey" nedir? Aynı şeyleri *çok fazla* söyledikleri şeklinde bir yorum ileri sürülebilir, o zaman da soruyu şöyle sormak gerekir: "Derrida, Platon ve Sokrates ile başlayan büyük çağa neden bu *belirli* çiftin nokta koyduğunu düşünüyor?" Aklıma gelen en iyi yanıt, hem Heidegger'in hem de Freud'un fonemlere ve grafemlere –sözcüklerin şekillerine ve seslerine– önem atfetmek istemesidir. Freud'un, şakaların bilinçdışı kökenlerine ilişkin açıklamasında ve Heidegger'in (büyük ölçüde uydurma) etimolojilerinde, *la grande époque* kitaplarının çoğunun önemsiz bulduğu şeye yönelik aynı dikkati görüyoruz: İnsanların istediklerini elde etmek için kullandıkları işaretlerin ve seslerin "maddi" ve "tesadüfi" özellikleri. Bu yanıt hiç değilse kısmen doğruysa, Derrida'nın daha sonraki yapıtlarında sürekli olarak kelime oyunlarına, sözel tınılara ve çizgisel şakalara başvurulması, "yalnızca kartpostal gönderme"ye kararlı birinden beklememiz gereken şeydir. Çünkü, kitapları sona erdirme konusundaki sorunları bertaraf etmenin; kişinin, başkalarını yapmakla suçladığı şeyi kendisinin yaptığına dair özgöndergesel eleştirilerden kaçınmanın tek yolu, yazının ağırlığını şu "maddi" özelliklere –şimdiye kadar marjinal görülen şeye– kaydırmaktır. Bu çağrışımlar zorunlu olarak özeldirler; çünkü kamusallaştıkları ölçüde sözlüklere ve ansiklopedilere girmenin bir yolunu bulacaklardır.[25]

Bu noktada karşımıza başka bir çift çıkıyor: "Fido"-Fido. Bu çift, "Envois"da, neredeyse Freud-Heidegger çifti kadar sık geçer. "Fido", köpek Fido'nun adıdır; " 'Fido' " ise o köpeğin adının adıdır. (Tırnak işaretlerine takılıp kalındığı ölçüde, yeni köpekler değil yeni adlar üretilebileceğini farkediyoruz.) Oxford'lu felsefeciler (örneğin P.H. Nowell-Smith, Gilbert Ryle) "tüm sözcükler addır" düşüncesine "anlamın 'Fido'-Fido teorisi" adını vermişler-

---

Bu (acımasızca kısaltılmış) dipnotun uzunluğu, "Envois"ya yabancı olanlara, "doku zenginliği"yle –kısmen, seslerle işaretler arasındaki "salt çağrışımları" ciddiye almanın olanaklı kıldığı bir zenginlik– ne kastettiğimi gösterebilir. "Envois"dan alınacak hemen hemen her yarım düzine satır, aynı uzunlukta bir dipnotu gerektirebilir.

25. Örneğin "Hegel" ile "Hegelci" ya da Hegel ile Tin arasındaki çağrışım kamusaldır. Derrida'nın "Hegel" ile *aigle* [Fr. kartal; çok akıllı adam, büyük adam. -ç.n.] arasındaki çağrışımı özeldir.

di. Bu teori çoğunlukla Platon'a atfedilir (özellikle Austin tarafından). Sözcüklerin anlamlarını, yalnızca göndergeleriyle (varsa) ilişkilerinden değil, kullanımlarının başka sözcüklerin kullanımlarıyla ilişkisinden aldıkları şeklindeki, Saussure ve Wittgenstein'a atfedilen görüşle karşıtlık oluşturur. (Belli bir sahne dekorunda, birinin Fido'ya işaret etmesi ve "Bu Fido" demesiyle "Fido"nun kullanımını öğrenebilirsiniz, ama "iyi"nin kullanımını, oradaki Biçimi belli belirsiz bir şekilde anımsayıp, bu anıyı o kelimeyle etiketleyerek öğrenemezsiniz; "ben"in kullanımını da, göze çarpan bir özelliğinizi etiketleyerek öğrenemezsiniz).

"Fido"-Fido'nun "Envois"da ortaya çıkmasının ikinci vesilesi, "korkunç büyükbabaların oluşturduğu tamamlanmamış çift... bölünebilir ve bölünemez Platon/Sokrates çifti, sonsuz bölünmeleri, onları zamanın sonuna kadar bize bağlayan sözleşme" hakkındaki, çok sayıda kartpostalı kapsayan büyük bir notta yer alır. Burada Derrida şöyle der:

> Bu "'Fido'-Fido" meselesidir (bilirsin işte, Ryle, Russell, vb.); köpeğimi mi çağırıyorum yoksa köpeğin adından mı sözediyorum, köpeğin adını mı kullanıyorum yoksa adını mı adlandırıyorum; işte bunu bilme meselesidir. Üstelik çoğunlukla Oxford'lu olan bu teorileştirmelere bayılıyorum; *psikanalitik olarak konuşursak* soğukkanlı ustalıklarının yanı sıra, olağanüstü ve vazgeçilmez inceliklerine de hayranım: Onlar tırnak işaretleri yasasından asla kuşku duymayacaklar.[26]

"Fido" ile Fido arasındaki fark sık sık, Russell'ın, bir sözcükten "sözetmek" (örneğin dört harfli olduğunu söylemek için) ile onu "kullanmak" (örneğin bir köpeği çağırmak için) arasında yaptığı ayrımı örneklemek için kullanılır. Bu ayrım, "Fido"nun "esas" anlamı ya da kullanımı veya işlevi ile bu adın "tesadüfi" özelliklerini (örneğin işareti ya da sesiyle Latince *fidere* fiilini ve bu nedenle sadakati ve dolayısıyla Dudley Doright'ın sadık köpeği Sadık Köpek'i gibi, edebiyattaki karakterleri anımsatır ve bu böyle devam eder) birbirinden ayırabilmemizi sağlar.[27] Yıllar önce, "tırnak işaretleri yasasından asla kuşku duymayan" John Searle, Derri-

26. S. 98/108.

27. Bkz. s. 243/260-61: "Ah evet, Fido, bir köpek olarak sadığım sana, Fido,

da'yı, Austin'in eserini tartışırken bu ayrımı gözardı etmekle suçlamıştı.[28] Derrida, bizzat ayrımın yararlılığına ve sağladığı olanaklara ilişkin kuşkularını –Searle'ın şikayetleriyle hiçbir alâkası olmayan kuşkular– belirterek yanıt verdi. Searle şöyle diyordu: "Austin'in dil oyununun kurallarıyla oynuyorsanız, onun saiklerine ve niyetlerine saygı gösteriyorsanız, ona yönelik eleştirileriniz işlemiyor. Öte yandan, ona istediğiniz herşeyi söyletmekte kendinizi özgür hissediyorsanız, örneğin onu psikanalitik açıdan ele alıyorsanız, onu *eleştirdiğinizi* iddia edemezsiniz; bu, Austin'in projesiyle hiç bir ilgisi olmayan bir dizi çağrışımı başıboş bırakarak, onu yalnızca kendi fantezilerinizdeki bir figür olarak kullandığınız anlamına gelir."

Derrida, Searle'e verdiği yanıtta[29] bu ikilemden sistemli bir şekilde uzak durdu. Ama neden ehvenişeri tercih etmedi? Searle'e verdiği yanıt, asık suratlı içtenlik ve ciddiyet çabalarıyla dolu olduğu halde, neden ilk baştaki Austin eleştirisinden bile daha fantastik ve serbest çağrışımlıydı? Muhtemelen, "'Envois' felsefi mi yoksa edebi ve oyuncul mu kabul edilmeli" şeklindeki Gaschéci soruya itiraz etmesine yol açacak olan nedenle. Bence Derrida, fantezi ile tartışmayı, felsefe ile edebiyatı, ciddi yazı ile oyuncul yazıyı birbirinden ayıran dil oyunu içinde *–la grande époque*'un dil oyunu– tek bir hamle bile yapmak istemiyor. Derrida, başka birinin nihai sözcük dağarcığının kurallarıyla oynamayacaktır.

Derrida bunu, "irrasyonel" olduğu için, "fanteziye dalıp gittiği" için ya da Austin ve Searle'ün derdinin ne olduğunu anlamayacak kadar aptal olduğu için değil; kendi dil oyununu yaratmaya çalışa-

'Ryle' neden bu adı tercih etti? Mesela, biri köpeğin adına, örneğin Fido adına *yanıt verdiğini* söylediği için olabilir mi? Köpek sadakat figürü olduğu ve özellikle adı Fido'ysa, adına herkesten daha iyi karşılık verdiği için mi?... Fido, Ryle neden böyle bir köpek adını tercih etti? Pierre'le daha yeni bu konuda uzun uzun uzun konuştum, o da bana fısıldayarak şöyle dedi: "İtaatkâr bir örnek olması için" Bu parçada kullanım ve sözetme ayrımının gözardı edilişine dikkat edin. Anglo-Sakson felsefecilere ilişkin, yakın bir paragrafa daha göz atalım: "Fakat öfkelerinin ortak bir noktada toplandığını gördüğüm bir an mutlaka gelir; hep birden ayağa kalkarlar: 'Tırnak işaretleri, köpekler için değilmiş! [*les guillemets, c'est pas pour les chiens!*] ne de teori, anlam, gönderme ve dil için!' *Mais si, mais si.* [Ama öyle, ama öyle-ç.n.]"

28. Bkz. Searle, "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida" *Glyph* I (1977): 198-208.

29. Derrida, "Limited Inc," *Glyph* 2 (1977): 162-254.

rak, Sokrates'in bir başka çocuğunu doğurmamaya, Platon'un bir başka dipnotu olmamaya çalışarak kendini yaratmaya uğraştığı için reddeder. Rasyonel-irrasyonel ayrımını aşan bir oyunu başlatmaya çalışır. Ama bir felsefe profesörü olarak bundan kaçmakta zorlanır.[30] Proust'a, romanını bir toplumsal tarih olarak mı yoksa cinsel saplantı üzerine bir inceleme olarak mı okumak gerektiğini sormak ya da Yeats'e ayın safhalarına ilişkin bütün o saçmalıklara gerçekten *inanıp inanmadığını* sormak kabalık olsa da, felsefecilerin geleneksel olarak bu tür soruları yanıtlamaları beklenir. Kendinizi romancı ya da şair olarak pazarlarsanız, "yaratıcı sanatçı"yı çevreleyen esrarlı sis sayesinde birçok kötü sorudan kurtulursunuz. Ama felsefe profesörlerinin daha sert bir malzemeden yapıldıkları ve herşeylerinin ortada olması gerektiği düşünülür.

Bu sis, herhangi bir disiplinle ilişkilendirilmeyen ve dolayısıyla önceden bilinen bazı kurallarla oynaması beklenmeyen yazarları sarar.[31] Ben, Proust'un ve Yeats'in hedeflediği aynı özerkliği Derrida'nın da amacı olarak görerek, onu da bu hâleye sarmayı öneriyorum. Bu sayede onun yazılarını başka birinin satırlarına göre didiklemekten kaçınabilir ve arkamıza yaslanıp ondan keyif alabiliriz; bize nasıl bir destek ya da örnek sunabileceğini, bizim kendi özerklik çabalarımızla ilgili olup olmadığını görmek için bekleyebiliriz. Platon ve Heidegger'den etkilenmediysek, hiçbir yararı olmaması büyük ihtimaldir; etkilendiysek belirleyici olabilir. Az felsefe okumuş biri "Envois"dan az şey alacaktır, ama az sayıda okur için çok önemli bir kitap olabilir.

Bu öneriyi kabul etmek, Gasché ve Culler'la birlikte, Derrida'nın herhangi bir şeyi tanıtladığını ya da herhangi birini (örneğin Austin'i) çürüttüğünü söyleme çabasından vazgeçmek anlamına

30. Derrida şiir ve kurmacadan yola çıkıp felsefeye geçen, ama ekmeğini kazanmak için onu öğretmek zorunda kalmayan zengin bir edebiyatçı olsaydı, meslektaşları tarafından kabul edilmesi sanırım şimdiki kadar zor olmazdı gibi geliyor bana.

31. Jonathan Culler'ın dediği gibi, "Bir disiplin düşüncesi, içinde yazının sona erdirilebileceği bir incelemenin düşüncesidir" (*On Deconstruction* [Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982], s. 90). Açık kapıları artırma konusundaki yeteneğiyle övünen bir yazar, bir disipline katkıda bulunmaz, ama bu, onun disiplinsiz olduğu anlamına gelmez. Özel bir disiplin, Culler'ın verdiği "kamusal" anlamda bir disiplin değildir, ama yine de ağır ve zahmetli bir çalışma gerektirebilir.

gelir. Aynı zamanda Derrida'nın, bir karşıt kavramlar çiftinde (örneğin biçim-madde, mevcudiyet-yokluk, bir-birçok, efendi-köle, Fransız-Amerikalı, Fido-"Fido"), "üstün" olanın "kendi yapısını nasıl çözdüğünü" "titizlikle" gösteren bir "yapıçözüm yöntemi" geliştirdiği düşüncesini de bir yana bırakmak anlamına gelir. Kavramlar hiç bir şeyi öldürmezler, kendilerini bile; kavramları insanlar öldürür. Hegel, sonradan, kendisi üretmemiş de gözlemlemiş gibi yaptığı diyalektik tersine çevirmeleri ayarlamak için az uğraşmadı. "Mevcudiyet yalnızca yokluğun özel bir durumudur" ya da "kullanım, sözetmenin özel bir durumundan başka bir şey değildir" gibi özel anlamları üretmek çok çaba gerektirir.[32] Böyle bir yeniden bağlamsallaştırmanın önüne dikilebilecek tek şey yaratıcılık eksikliğidir, ama bir *yöntem* sözkonusu değildir; tabii yöntem, kurallara başvurularak öğretilebilecek bir prosedürse.[33] Yapıçözüm, yeni bir felsefi keşfin olanaklı kıldığı yeni bir prosedür değildir. Genel olarak yeniden bağlamsallaştırma ve özel olarak hiyerarşileri tersine çevirme uzun bir süredir yapılagelmektedir. Sokrates Homeros'u yeniden bağlamsallaştırdı; Augustineus pagan değerlerini görkemli kötülüklere dönüştürerek yeniden bağlamsallaştırdı ve sonra Nietzsche hiyerarşiyi yeniden tersine çevirdi; Hegel, ikisini de eşit derecede *aufgehoben* [aşılmış-ç.n.] önceller haline getirmek için Sokrates ve Augustineus'u yeniden bağlamsallaştırdı; Proust karşılaştığı herkesi (tekrar tekrar) yeniden bağlamsallaştırdı; Derrida ise Hegel'i, Austin'i, Searle'ü ve okuduğu herkesi (tekrar tekrar) yeniden bağlamsallaştırıyor.

Sözkonusu olan, yalnızca, bir kez daha diyalektik bir tersine çe-

32. Son örnek Culler'a aittir. Şöyle der: "Kullanım/sözetme'nin sonuçta, ciddi/ciddiyetsiz ve konuşma/yazma ile aynı türden bir hiyerarşi olduğunu ileri sürmekte Derrida oldukça haklıdır. Hepsi, yinelenebilirliğinin [iterability] ayırdedici yönlerini parazit ya da türev olarak niteleyerek dili denetlemeye çalışır. Yapıçözümcü bir okuma, hiyerarşinin tersine çevrilmesi gerektiğini ve *kullanımın, sözetmenin* özel bir durumundan başka bir şey olmadığını gösterecektir" (*On Deconstruction*, s. 120n).

33. Metinlerdeki cinsel imgeleri, burjuva ideolojisini ya da yedi muğlaklık tipini keşfetmek nasıl öğreniliyorsa, "metinlerin yapısını çözmek" de öyle öğrenilir; bisiklete binmeyi ya da flüt çalmayı öğrenmek gibidir. Bazıları bu konuda yeteneklidir, bazıları ise oldukça beceriksiz olabilir; ama enerjinin doğasına ilişkin keşifler bisiklete binmeyi kolaylaştırmadığı ya da engellemediği gibi, dilin doğasına ilişkin "felsefi buluşlar" da yapıçözümü ne kolaylaştırır ne de engeller.

virmeyse, yapan Derrida olduğunda neden bu kadar farklı görünüyor? Tek neden, Derrida'nın, sözcüklerin "tesadüfi" maddi özelliklerinden yararlanması; Hegel'in ise, "çelişki" ilişkisi kavramlar arasında değil, ancak önermeler arasında olabilir kuralıyla oynamayı reddettiği halde, sözcüklerin seslerine ve şekillerine ağırlık vermeme kuralına bağlılığını korumasıdır.[34] Derrida'nın bu tür kurallara yönelik tavrı, başka insanlarla tartışmak isteyen biri için bunlara uymanın kuşkusuz zorunlu olduğu, ama felsefecilerle tartışmaktan başka şeyler yapılabileceği şeklindedir.[35] Bu kurallar argumantatif söylemi olanaklı kılar, ama Derrida "Bu kuralları gözardı etseydik ne olurdu?" sorusunu yanıtlar. Derrida'nın yanıtı, Derrida *Glas*'da ve "Envois"da gördüğümüz türde düzyazıyı – kullanılan sözcüklerin "simgesel" özelliklerine mi "maddi" özelliklerine mi dikkat etmeniz gerektiğini satır satır asla söyleyemediğiniz türde– yazdığında, *ambulando* olarak verilir. *Glas*'ı ya da "Envois"yı okurken, "Bu şeyi, gösteren açısından mı işaret açısından mı ele almalıyım?" sorusuna ilgiyi çabucak kaybedersiniz. Bu tür metinleri okurken, kullanım ve sözetme ayrımı sadece kafa karıştırmaya yarar.[36]

Böyle yazmanın faydası nedir? Bir yargıya varan tartışmalar isteyen biri için hiçbir faydası yoktur. Daha önce de söylediğim gibi, onu okuma deneyiminden alınacak, önerme türünden hiçbir şey – geç dönem Heidegger'in yazılarından alınabilecek olandan daha fazla bir şey– yoktur. O halde "felsefi" ölçütlerle değil de, "edebi"

34. *Fenomenoloji*, zamanında da –Hegel'in ölmüş bir büyük felsefeci haline gelmesinden önceki günlerde de– çarpıcı bir özerkliğe sahipti. Culler ve diğerleri Derrida'nın bir "yöntem" bulduğuna inanıyorlarsa, Hegel'in de bir yöntem bulduğuna inanan hayranları vardı (örneğin Engels ve Lenin).

35. Derrida'nın Searle'a verdiği başka bir yanıtı alalım: "A, evet, yasanın ya da tırnak işareti denilen şu çifti ilgilendiren uygun ad yasasının sorusunu sormaya yönelik olmadıkça, bu problematikle [kullanım ve sözetme problematiği] ilgili *yasalara* karşı bir şey söylenemez. Ben diyorum ki (onlara ve sana, sevgilim) bu benim bedenimdir, iş başında, beni sev, sana teklif ettiğim, bu kağıttan yatağın üzerine serdiğim külliyatı analiz et, tırnak işaretlerini tepeden tırnağa her yerden ayıkla ve beni yeterince seviyorsan bana iyi haberlerini gönder. Sonra huzur içinde uyumak için beni göm. Beni unut, beni ve benim adımı" (s. 99/109).

36. Bkz. s. 186/201: "Bir adı kullandığımda, bunu, *Sokrates* benim demek için mi, yoksa 'Sokrates'de yedi harf var demek için mi yaptığımı hiç bir zaman bilemeyeceksin, onlar da bilemeyecekler. İşte bu nedenle hiçbir zaman tercüme yapılamaz."

ölçütlerle mi değerlendirilmesi gerekir? Hayır, çünkü *Tinin Fenomenolojisi, Yitik Zamanın Peşinde* ve *Finnegans Wake*'in durumunda olduğu gibi, *her iki* türden ölçütler de önceden mevcut değildir. Bir kitap ya da yazı türü ne kadar özgünse, ne kadar emsalsizse, elimizin altında ölçütler olma ihtimali o kadar düşük, onu bir türe bağlama çabasının yararı da o ölçüde azdır. Onun için bir kullanım alanı bulup bulamayacağımızı görmemiz gerekir. Bulabilirsek, şu ya da bu türün sınırlarını, onu içine kaydıracak kadar genişletmek ve bunun, icat edilmesi iyi olan bir yazı türü olduğunu gösteren ölçütler belirlemek için yeterli zaman bulunacaktır. Yalnızca metafizikçiler, bugünkü türlerin ve ölçütlerin olasılıklar alanını tümüyle kapsadığını düşünürler. İronistler bu alanı genişletmeye devam ederler.

Bununla birlikte, "Envois," felsefi bir *teori* olarak adlandırılması mümkün herhangi bir sonuca ulaşmadığı halde, onu "felsefe" addetme eğilimimizin nedeni ne olabilir? Bir neden var: Yalnızca felsefe okuma alışkanlığında olan kişilerin ondan keyif alabilmeleri. Ayrıca, nedenlerinden ve konularından birinin felsefe olduğu da söylenebilir mi? Tam olarak değil. *Felsefecileri* –belirli felsefecileri– nedenleri ve konuları arasında saydığını söylemek daha doğru olur. Derrida giderek, Platon ya da Heidegger'in doktrinleriyle değil, kendileriyle ilişkili hale gelir.[37] Hegel'den Heidegger'e kadar, ironist teorileştirme, metafizik teorileştirmeye dair olduğu halde, Derrida'nın erken dönem yazıları ironist teorileştirme üzerineydi. Onların yazıları daha fazla metafiziğe dönüşme tehlikesi içindeyken, Derrida'nın yazıları metafiziğe değilse de, en azından daha fazla teorileştirmeye dönüşme tehlikesi içindeydi. Geç dönem yazıları kısmen teorileş*tirenler* hakkında olduğu için bu tehlikeyi savuşturur. 5. Bölümde kısaca açıkladığım karşıtlığa geri dönersek, Derrida, Nietzsche'ye giderek daha az, Proust'a ise giderek daha fazla benzemektedir. Yüceyle ve tarif edilemeyenle giderek daha az, anımsadıklarının, fantastik bir biçimde de olsa, güzel bir biçimde yeniden düzenlenmesiyle daha fazla ilgilenir.

5. Bölümde Proust'un genel düşüncelere değil çocukken tanıdı-

37. "Martin'de [Heidegger] Cezayir'li yaşlı bir Yahudi'nin yüzü vardı" (s. 189/204); "Geviert de, Martin'in bize Freiburg'dan gönderdiği en güzel kartpostal..." (s. 67/75).

ğı (örneğin büyükannesi) ya da daha sonra karşılaştığı insanlara (örneğin Charles Haas, Mme. Greffulhe, Robert de Montesquieu) tepki verdiğini söyledim. Benzer bir şekilde, Derrida, felsefe profesörlerinin dizlerinde sallandıkları büyükbabalara ve kâhyalara (örneğin Platon ve Sokrates, Windelband ve Wilamowitz) ve kariyeri boyunca rastladığı kişilere (örneğin Austin, Paris'li Matthew, Searle, Ryle, Fido) tepki verir.[38] Proust'un zaferinin, tanışlarının otorite figürlerinin kendisine uygun gördükleri (ya da uygun göreceklerini düşündüğü) betimlemeleri savuşturan bir kitap yazması olduğunu da söyledim. Proust yeni tür bir kitap yazdı; daha önce *Yitik Zamanın Peşinde* gibi bir şey kimsenin *aklına* bile gelmemişti. Şimdi kuşkusuz hepimiz düşünüyoruz; en azından bir bildungsroman yazmak isteyen herkes Proust'la hesaplaşmak zorundadır, tıpkı İngilizce lirik bir şiir yazmak isteyen herkesin Keats'le hesaplaşmak zorunda olduğu gibi.

Özetlersek: Ben diyorum ki, Derrida, "Envois"da, daha önce hiç kimsenin aklına bile gelmeyen bir tür kitap yazdı. Proust'un kendi yaşam öyküsü için yaptığı şeyi, o felsefe tarihi için yaptı: Tüm otorite figürlerini ve kendisi için bu figürlerin verdikleri düşünülebilecek tüm betimlemeleri birbirlerine karşı kullandı; sonuçta bizzat "otorite" nosyonu onun eseriyle ilişkili olarak anlamını yitirdi. O da, Proust'un yolundan özerkliğe ulaştı: Ne *Yitik Zamanın Peşinde* ne de "Envois" daha önce romanları ya da felsefi tezleri değerlendirmek için kullanılan herhangi bir kavramsal çerçeve-

38. Fido ne tam olarak bir kişi ne tam olarak bir köpek ne de tam olarak bir addır. Yine de "Envois"nın sonlarında, okur Fido'yla belli bir yakınlık hisseder. Örneğin bkz. s. 129/141: "Biraz da dostlarımızdan sözedelim. Bir haftadır, Fido ve Fido ansızın çok neşeli görünmeye [*paraît*] başladı. Ya da s. 113/124: "Bir taraftan, başka şeylerin ve başka sözcüklerin arasında, hep ilişikteki dostumuzu [*notre ami ci-joint*], yani 'Fido' ve Fido'yu okşarken." (Çoğul beklenecek yerde tekillerin kullanılmasının nedeni, muhtemelen Derrida'nın geleneksel ayrımı bulanıklaştırmak istemesidir.) Ya da s. 41/47: "Onlardan [Sokrates ve Platon'u gösteren kartpostallar] ne kadar varsa getirmiştim, sonra onları düzenledim, şimdi masamın üzerinde iki yığın halinde duruyorlar. Bu sabah onlar iki sadık köpek, Fido ve Fido, kılık değiştirmiş iki çocuk, iki yorgun kürekçi." Ya da s. 178/193: "Örneğin (bunu seni temin etmek için söylüyorum: Günün birinde uyanana kadar, bizim iki kişi olduğumuza, sen ve ben olduğumuza, yasal ve cinsel olarak teşhis edilebilir olduğumuza inanacaklar), bizim dillerimizde, ben, Fido, cinsiyetten yoksundur [*manque*]." Bkz. son olarak s. 113/125: "Fido'nun dediği gibi. Başta, bu konu yetti artık."

ye uyar. Derrida, Proust'un duygusal nostaljiden kaçındığı yolla Heideggerci nostaljiden kaçındı; belleğin anımsattıklarını sürekli olarak yeniden bağlamsallaştırma yoluyla. Derrida da Proust da olanaklılığın sınırlarını genişlettiler.

III.
Zalimlik ve Dayanışma

7. KASBEAM BERBERİ: NABOKOV'A GÖRE ZALİMLİK

II. Kısım boyunca geliştirdiğim kamusal-özel ayrımı, özerkleşmemize yardım eden kitapları, daha az zalim olmamıza yardım eden kitaplardan ayırdetmemizi önerir. İlk tür kitaplar "kör damgalarla," mizaca özgü fanteziler üreten mizaca özgü olumsallıklarla ilişkilidir. Bunlar, özerklik çabasına girişenlerin –bu kör damganın anavatanını bulma ve böylelikle Nietzsche'nin deyişiyle ne iseler o olma umuduyla– yeniden işlemek için hayatlarını adadıkları fantezilerdir. İkinci tür kitaplar başkalarıyla ilişkilerimize dairdir, eylemlerimizin başka insanlar üzerindeki etkilerini farketmemize yardımcı olmaya yöneliktirler. Bunlar, liberal umutla ve özel ironinin bu umutla nasıl uzlaştırılacağı sorusuyla ilişkili kitaplardır.

Daha az zalim olmamıza yardımcı olan kitaplar kabaca,(1) top-

lumsal pratiklerin ve kurumların başkaları üzerindeki etkilerini görmemize yardımcı olan kitaplar ve (2) kişisel özelliklerimizin başkaları üzerindeki etkilerini görmemize yardımcı olan kitaplar olarak ayrılabilir. Birinci tür kitaplara kölelik, yoksulluk ve önyargı hakkındaki kitaplar örnek oluşturabilir. Bunlar arasında *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* ve haksızlıkları ortaya çıkaran gazetecilerin ve hükümet komisyonlarının raporlarıyla birlikte, *Tom Amca'nın Kulübesi, Sefiller, Hemşire Carrie, Yalnızlık Kuyusu* ve *Kara Çocuk* gibi romanlar yer alır. Bu tür kitaplar, veri kabul ettiğimiz toplumsal uygulamaların bizi nasıl zalimleştirdiğini görmemize yardım eder.

İkinci tür –bu bölümde ve bir sonraki bölümde tartışacağım tür– kitaplar, bazı insanların, bazı başka insanlara yönelik zalimliklerine ilişkindir. Bazen psikoloji üzerine çalışmalar bu işlevi yerine getirir, ama bu türün en yararlı kitapları, belli bir tür insanın başka bir tür insanın acıları karşısındaki körlüğünü ortaya koyan kurmaca eserlerdir. Örneğin *Middlemarch*'taki Bay Causaubon'la ya da *Kasvetli Ev*'deki Bayan Jellyby'la özdeşleşerek, bizzat kendimizin neler yaptığımızı farkedebiliriz. Bu tür kitaplar bilhassa özerklik çabalarımızın, belli bir tür mükemmelliğe ulaşmaya yönelik özel saplantılarımızın, neden olduğumuz acı ve aşağılama karşısında bizi nasıl kayıtsızlaştırdığını gösterir. Bunlar, insanın kendisine karşı görevleri ile başkalarına karşı görevleri arasındaki çatışmayı dramatize eden kitaplardır.

Toplumsal ya da bireysel zalimlikten kaçınmakla ilişkili kitaplar– "ahlâki mesaj"ı olan kitaplar olarak– sık sık, "estetik" amaçları olan kitaplarla karşılaştırılır. Bu ahlâki-estetik karşıtlığını kuran ve ahlâki olana öncelik verenler, genellikle temel bir insani yeti –vicdan– ile ekstra bir yeti –"estetik beğeni"– arasında ayrım yaparlar. Aynı karşıtlığı "estetik" lehine kuranlar, çoğunlukla aynı türden bir ayrımı varsayarlar. Ama onların varsayımına göre, benliğin merkezi, ironistin özerklik arzusu, başka insanlarla ilişkisiyle hiç alâkası olmayan bir tür mükemmellik arzusudur. İlk yaklaşım "başkaları için yaşayanları" yüceltirken, bu Nietzscheci tutum "sanatçı" figürünü yüceltir. İnsan toplumunun meselesinin, genel mutluluk değil, özel yetenekleri –özerkleşmeye uygun– olanların hedeflerine varmaları için fırsat sağlanması olduğunu ileri sürer.

2. Bölümde ortaya konan benlik görüşüne göre, biz "vicdan"ı

da "beğeniyi" de, belirli hedefleri olan "yetiler" olarak değil, mizaca özgü inanç ve arzu grupları olarak ele alıyoruz. Dolayısıyla bizim ahlâki-estetik karşıtlığına pek az ihtiyacımız olacaktır.[1] Hem "ahlâkçılar" hem de "estetler" tarafından uygulandığı geleneksel şekliyle, bu ayrım, özerkliğe dair olma ve zalimliğe dair olma arasında çizmeye çalıştığım ayrımı bulanıklaştırmaya yarar yalnızca. Bilişsel doğru inanç arayışı, ahlâki doğru eylem arayışı ve estetik güzellik (ya da "duygunun uygun ifadesi") arayışına bölünmüş olan geleneksel benlik tablosu, ironi için de özerklik arayışı için de pek az imkân tanır.[2]

Bu geleneksel tabloyu terkedersek, "Bu kitabın hedefi hakikat mi yoksa güzellik mi? Doğru davranışın desteklenmesini mi hazzı mı hedefliyor?" gibi sorular sormaktan vazgeçip "Bu kitap hangi amaçlara hizmet ediyor?" sorusunu sorarız. Amaçlara ilişkin sınıflamamızın ilki ve en geneli, iki ayrım çerçevesinde kurulacaktır. Birinci ayrım, aşina olduğumuz ve yaygın bir şekilde kullanılan nihai sözcük dağarcıkları içinde şu anda ifade edilebilir olan amaçlar dizisi ile *yeni* bir nihai sözcük dağarcığı oluşturma amacı arasındadır. Bu ayrımın uygulanması, kitapları, başarıları aşina olunan ölçütler temelinde yargılanabilenler ve yargılanamayanlar olarak ayırır. İkinci sınıf, tüm kitapların ancak çok küçük bir kısmını, ama aynı zamanda en önemli kitapları, uzun vadede en büyük farkları yaratan kitapları içerir.

1. Bilhassa, sanatçının, uzlaşımsal ahlâkın düşmanı olması gerektiğini varsaymayacağız. Nietzsche kendini, Kantçı "sanat" ve "estetik" birliğinden tamamen kurtaramamıştı ve bu, *liberal* bir ironizmin olanaklılığı konusundaki körlüğüne – bazen Bernard Shaw'un da paylaştığı bir körlüğe– katkıda bulunmuştu.

2. Üç özerk alana ilişkin bu Kantçı-Weberci tablo, Habermas'ın eserlerinde, özellikle *The Theory of Communicative Action*, İng. çev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987) ve *The Philosophical Discourse of Modernity*'de önemli bir yer tutar. Habermas üç "uzman kültürün" –kabaca bilim, hukuk ve edebiyat eleştirisi– ayrılığının ve özerkliğinin liberal toplumun amaçlarına (örneğin onu sözde Lisenko'lara ve Jdanov'lara karşı koruma konusunda) nasıl hizmet ettiğini vurgularken haklıdır. Ama ben, bu hizmete gösterdiği dikkatin, onu, edebiyat ve ahlâk –hem toplumsal ahlâk hem de bireysel ahlâk– arasındaki ilişki konusunda aşırı basit bir görüş edinmeye ittiğini düşünüyorum. Habermas'ın sınıflaması onu, edebiyatı bir "duygu ifadesi uygunluğu" meselesi olarak, edebiyat eleştirisini ise "üslup yargıları" meselesi olarak ele almaya iter. Bu nosyonlar, bilhassa romanların, toplumsal kurumların reformunda, gençlerin ahlâki eğitiminde ve entelektüelin özimgesinin oluşumunda oynadığı role hakkını verememektedir.

İkinci ayrım, bu ikinci sınıfı, yeni bir *özel* nihai sözcük dağarcığı oluşturmayı amaçlayan kitaplar ve yeni bir *kamusal* nihai sözcük dağarcığı oluşturmayı amaçlayan kitaplar olarak böler. Birincisi, "Ben ne olmalıyım?" "Ben ne olabilirim?" "Ben ne idim?" gibi soruları yanıtlamaya yarayan bir sözcük dağarcığıdır. İkincisi, "Hangi tür insanlar hakkında ne tür şeyleri farketmem gerekir?" sorusunu yanıtlamaya yarayan bir sözcük dağarcığıdır. 4. Bölüm'de "liberal ironist" olarak tanımladığım türden kişiler, her iki sözcük dağarcığına da ihtiyaç duyarlar. İnsanların pek azı için –özel mükemmellik arayışları, başkaları için yaşama projesiyle çakışan Hıristiyanlar (ve diğerleri) için– bu iki soru türü birleşir. İnsanların çoğu için birleşmez.

Liberal bir ironistin, standart ahlâki-estetik ayrımını kitaplara uygulandığı şekliyle yeniden kurmaya en fazla yaklaşabileceği nokta, yeni eylem uyarıcıları sağlayan kitapları (şimdiye kadar sözü edilen *tüm* kitap türleri dahil), yalnızca rahatlama sağlayan kitaplardan ayırmaktır. Birinci tür kitaplar, insanın yaşamını (bazı temel ya da tâli açılardan) değiştirmesi gerektiğini ileri sürerler (bazen doğrudan doğruya, bazen de ima yoluyla). İkinci tür kitaplar bu soruyu gündeme getirmezler; insanı meydan okumaların olmadığı bir dünyaya götürürler.[3] Ahlâki-estetik ayrımının popülerliğinin talihsiz sonuçlarından biri, özerklik arayışının, rahatlama ve haz ihtiyacıyla karıştırılmasıdır. Bu karıştırma, ironist olmayanlar

3. Uyarmak ile rahatlatmak arasındaki bu çizgi kuşkusuz farklı insanlar için farklı kitapları ayırır. Farklı insanlar farklı hayatlar sürerler, farklı durumlarda kendilerini tehdit altında hissederler ve zaman zaman farklı projelerden uzaklaşmaya ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla kütüphanelerimizi gözden geçirme, bu ayrımı akılda tutarak kitapları yeniden yerleştirme çabası, özel ilgilerimize bağlı olacaktır. Yine de bu girişimin genellikle Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* ile Wordsworth'ün *Prelüd*'ünü, Freud'un *Psikanalize Giriş Konferansları* ile George Eliot'ın *Middlemarch*'ı, *Henry Adams'ın Eğitimi* ile *Lear*'ı, *Ahlâkın Soykütüğü* ile *Yeni Ahit*'i, Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'u ile Baudelaire'in şiirlerini ayrı raflara yerleştirmemize yol *açmayacağı* açıktır. Dolayısıyla uyarıcı ile rahatlatıcı arasındaki bu ayrım, bilişsel ve bilişsel olmayan, ahlâki ve estetik ya da "edebi" ve edebi olmayan arasındaki geleneksel çizgilerle paralel değildir. Herhangi bir standart biçim ya da tür ayrımına da uymaz.
Bununla birlikte bu ayrım çoğu insan için, sözü edilen *tüm* kitapları, Beerbohm'un *Zuleika Dobson*'ı, Agatha Christie'nin *Doğu Ekspresinde Cinayet*'i, Eliot'ın *Old Possum's Book of Practical Cats*'i, Runciman'ın *Haçlı Seferlerinin Tarihi*'ni Tennyson'ın *Kralın İdilleri*'ni, Saint-Simon'ın *Anılar*'ını, Ian Fleming'in *James Bond*'unu, Macauley'in *Denemeler*'ini, Wodehouse'un *Devam Et, Jee-*

ve ironist olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamayanlar – kullandıkları nihai sözcük dağarcığından hiçbir zaman kuşku duymayan insanlar– için kolaydır. Bu insanlar –metafizikçiler– tipik olarak bu sözcük dağarcığında formüle edilen amaçlara götüren araçlar sunmayan kitapların, ahlâka aykırı ya da yararsız olmasalar bile, ancak özel projelere uygun olduklarını düşünürler. Ancak tasavvur edebildikleri tek özel proje, haz arayışıdır. Böyle bir haz veren bir kitabın, ciddi bir felsefe eseri olamayacağını ve "ahlâki bir mesaj" taşıyamayacağını varsayarlar. Kurmaca ve ahlâki eserler arasında görebildikleri tek bağlantı "ilhama ilişkin" bir bağlantıdır: Bu tür eserler kişiye görevini hatırlatır ve görevin yerine getirilmesini teşvik ederler. Bu ironi anlayışı eksikliği, liberal metafizikçilerin, kinayeleri yakalayan küçük bir okur grubuna haz veren ve liberal umutla ilgisi olmayan bazı yazarların –örneğin Nietzsche ve Derrida– yine de felsefi düşüncenin yönünü değiştirme kapasitesine sahip, yüksek şahsiyetler olabileceklerine inanmalarını güçleştiren nedenlerden biridir. Liberal metafizikçileri, bizi toplumsal adaletsizliğe karşı değil, özerklik arayışlarına içkin olan zalimlik eğilimlerine karşı uyararak, zalimlikten kaçınmamıza yardımcı olan kitapların değeri konusunda da ikna etmek zordur.

Bu bölümde ve bir sonraki bölümde, bu ikinci tür kitapları tartışacağım. Vladimir Nabokov ve George Orwell oldukça farklı yeteneklere sahiptiler ve kendilerine ilişkin imgeleri oldukça farklıydı. Ama ben, başardıkları şeyin oldukça benzer olduğunu ileri süreceğim. Her ikisi de liberal ironist entelektüeli, zalimliğin ayartmalarına karşı uyarır. İkisi de özel ironi ile liberal umut arasındaki gerilimi dramatize eder.

Aşağıdaki pasajda Nabokov, benim çizmeye çalıştığım ayrımların bulanıklaştırılmasına yardımcı olur:

> ... *Lolita* yedeğinde ahlâki ders getiren bir kitap değildir. Benim için bir sanat eseri, kabaca "estetik mutluluk" diyebileceğim şeyi sağladığı sürece varolur. Bu da, temel ölçüt olarak alınan sanatın (merak, seve-

---

ves'ini, Harlequin aşk romanlarını, Sir Thomas Browne'un *Urn-Burial*'ı ile pornografik kitaplardan ayıracaktır. Bu tür kitaplar, fantezilerde ya da fantezilerin sahiplerinde yanlış bir şey olabileceği konusunda hiçbir ima içermeden okurlarının fantezilerine uyarlanırlar.

cenlik, yufka yüreklilik, haz) bir yerde herhangi bir biçimde öbür varoluş biçimleriyle kesiştiği bir varoluş durumudur. Bu tür fazla kitap yoktur. Geri kalanların hepsi ya güncel süprüntü ya da bazılarının Tezli Edebiyat dediği, çoğunlukla koca koca alçı kalıplar halinde dikkatle çağdan çağa aktarılan güncel süprüntüdür ki sonunda elinde çekiçle birinin gelip Balzac'ın, Gorki'nin, Mann'ın kafasını iyice bir yarmasını bekler.[4]

Orwell pek nadir olarak kendisini kaptırdığı ağız kalabalığı örneklerinden biri olan "Sanat ve Propaganda Cepheleri"nde, tam da Nabokov'un nefret ettiği türden şeyler yazarken aynı ayrımları bulanıklaştırıyordu:

> Ölümünüze yol açmak üzere olan bir hastalığa salt estetik bir ilgi duyamazsınız; boğazınızı kesmek üzere olan bir adam hakkında tarafsız olamazsınız. Faşizm ve Sosyalizmin birbiriyle mücadele ettiği bir dünyada, düşünen herkes taraf olmak zorundaydı... Edebiyatın, hatta şiirin broşür yazımıyla karıştığı, yaklaşık on yıl süren bu dönem, edebiyat eleştirisine büyük bir hizmette bulunmuştur, çünkü saf estetizm yanılsamasını ortadan kaldırmıştır.... Sanat için sanatı yıkmıştır.[5]

Bu paragraf, Nabokov'un haklı olarak birbiriyle tamamen alâkasız bulduğu iki kötü soruyu birarada ele alıyor. Birincisi, kamusal tehlikelere karşı koymak için özel projelerden ne zaman uzaklaşmak gerektiği sorusudur. Bu soru anlamsızdır, çünkü kimsenin buna verecek iyi bir *genel* yanıtı yoktur; ancak Orwell ve Nabokov özel bir durumda fikir birliğine varabilmişlerdir: İkisi de Nazileri devirmek üzere oluşturulan ordulara kaydolmaya uğraşmış, ama girememişlerdir. İkinci soru şudur: "Sanat sanat için midir?" Bu da aynı derecede kötü bir sorudur. "Estetik mutluluk içkin olarak iyi bir şey midir?" anlamına mı, "Estetik mutluluk ya-

4. Nabokov, "On a book entitled *Lolita*," *Lolita* içinde (Harmondsworth: Penguin, 1980), s. 313 [Lolita, çev. F. Özgüven, Metis Y., 1994, s. 373. *Lolita*'dan yapılan tüm alıntılarda bu çeviri kullanılmıştır.-ç.n.], s. 373). Alıntıların bu kitaptan olduğunun açık olduğu yerde, göndermeler parantez içindeki sayfa numaralarıyla belirtilecektir.

5. George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1968), cilt 2, s. 152.

zarın gerçek amacı mıdır?" anlamına mı geldiği belirsizdir. Soru ilk anlamında alınırsa, yanıt açık ve anlamsız bir şekilde evettir. Ama soruyu daha az saçma olan ikinci anlamında alsak bile, reddetmek zorundayız. "Yazar" ["the writer"] diye bir şey olmadığı gibi kitap yazan herkesin aynı amaçlara sahip olması ya da aynı standartlarla ölçülmesi gerektiğine inanmak için de hiçbir neden yoktur.

Edebiyat eleştirisinin bu tür hantal konuları ciddiye alması gerektiği düşüncesinin yanı sıra, "yazarın amacı" ya da "edebiyatın doğası" gibi soruları kararlı bir şekilde reddedersek, Dewey ile Heidegger'i uzlaştırmak isteyeceğim şekilde Orwell ile Nabokov'u da uzlaştırabiliriz. Kişisel mükemmelleşme çabası bazı yazarlar –bazı yetenekleri paylaşan Platon, Heidegger, Proust ve Nabokov gibi yazarlar– için oldukça akla yatkın bir amaçtır. Başka yazarlar – başka yetenekleri paylaşan Dickens, Mill, Dewey, Orwell, Habermas ve Rawls gibi insanlar– için ise insan özgürlüğüne hizmet etmek oldukça akla yatkın bir amaçtır. "Edebiyat," "sanat" ya da "yazı" denilen zorlama türler oluşturarak bu farklı arayışları tek bir cetvel üzerinde derecelendirmeye çalışmanın anlamı yoktur; onları sentezle birleştirmeye çalışmak da anlamsızdır. "Teorileştirmenin amacı" denilen bir şey olmadığı gibi, "yazmanın amacı" diye bir şey de yoktur. Ne yazık ki, Orwell de Nabokov da, kendilerinden farklı yetenekleri ve ilgileri olan insanları aforoz etme çabalarına kendilerini kaptırmışlardır. Bu durum, iki adam arasındaki birçok benzerliğin, "sanat ve ahlâk" ya da "üslup ve töz" gibi zorlama ve eskimiş karşıtlıklar temelinde yürütülen felsefi atışmalarla üzeri örtülmemesi gereken benzerliklerin üzerini örtmüştür.

Bu bölümde ve bir sonraki bölümde vurgulayacağım temel benzerlik, Nabokov ve Orwell'in kitaplarının, temel konularının özyaratımdan çok zalimlik olması açısından, II. Kısım'da tartıştığım yazarların –Proust, Nietzsche, Heidegger ve Derrida– kitaplarından ayrılmalarıdır. Nabokov ve Orwell, Proust ve Derrida'yı kapsayacak (ama Nietzsche ya da Heidegger'i kapsamayacak) şekilde genişletilebilecek bir anlamda, politik liberaldiler. Kabaca aynı politik ilkeyi paylaşıyorlar ve aynı politik olaylara aynı tepkileri veriyorlardı. Ancak daha önemlisi, ikisi de Judith Shklar'ın liberal ölçütüne uyuyordu: Yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğuna

inanan kişi.[6] Nabokov kişisel estetik mutluluk arayışının nasıl zalimliğe yol açtığını görmemize yardım ederek, zalimlik hakkında içerden yazıyordu. Orwell zalimliği genellikle dışarıdan, kurbanların bakış açısından ele alıyor, böylelikle Nabokov'un deyişiyle "güncel süprüntü"ler –gelecekteki acıların azaltılmasına yardım eden ve insan özgürlüğüne hizmet eden kitap türü– üretiyordu. Ama ben 8. Bölümde, Orwell'in son kitabındaki O'Brien portresiyle, Nabokov'un yaptığının aynısını yaptığını ileri süreceğim: Orwell burada, zalimliğin *içine* girmemize yardım eder ve böylelikle sanat ile eziyet etme arasındaki belli belirsiz bir şekilde hissedilen bağlantının ifade edilmesine yardımcı olur.

Bu bölümün geri kalanında, Nabokov'un üç özelliğini birleştiren bir Nabokov okuması sunacağım: Estetizmi, zalimliğe ilişkin kaygısı ve ölümsüzlük inancı. "Bir delinin Tanrı olduğuna inanması gibi," diye yazar Nabokov, "biz de ölümlü olduğumuza inanıyoruz."[7]

Ciddiye aldığı bir yazarla uğraşırken Nabokov'un estetizminin neye benzediğini anlamak için, Dickens'ın *Kasvetli Ev*'i üzerine seminerini düşünün. Bir noktada, Dickens'ın Jo'nun ölümünü betimlediği bölümden uzun bir alıntı yapar. Bu, "Öldü, Majeste! Öldü, beyler, beyefendiler!" diye başlayıp "Ve her gün çevremizde ölüyor" diye biten ünlü paragrafla sona eren bölümdür. Bunun Dickens'ta herhangi bir anlamı varsa, o da bir kamusal eylem çağrısı olmasıdır. Ama Nabokov, bölümün "bir katılımcı duygu dersi değil, bir üslup dersi"[8] olduğunu söyler.

Nabokov "değil" demeseydi de, "olduğu kadar" deseydi, kimse itiraz etmezdi. "Değil" diyerek, "estetik mutluluk"tan başka bir şeyle ilgilenmeyen biri, "edebiyatın sosyolojik ya da politik etkisi-

6. Bkz. Judith Shklar, *Ordinary Vices*, s. 43-44 ve I. Bölüm, çeşitli yerlerde.
7. "Comme un fou se croit Dieu, nous nous croyons mortels" *İnfaza Çağrı*'nın epigrafıdır. Nabokov cümleyi "yarattığım melankolik, zeki, nüktedan, çekici ve son derece şirin Pierre Delalande"ye atfeder.
8. Vladimir Nabokov, *Lectures on Literature*, der. Fredson Bowers (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1980), s. 94 [*Edebiyat Dersleri*, çev. F. Özgüven-N. Akbulut, Ada Y., 1988. Türkçe metinde Dickens'la ilgili ders yoktur - ç.n.]. Bundan böyle bu kitabın adı "*LL*."olarak geçecektir.

nin incelenmesinin, esas olarak, mizaç ya da eğitim açısından, sahici edebiyatın estetik coşkunluğuna karşı bağışıklığı olanlar için, kürek kemikleri arasındaki o çok şeyler anlatan ürpertiyi yaşamayanlar için tasarlanması gerektiğini" düşünen biri olarak tavrını korur. (*LL*, s. 64). Nabokov saçma bir şekilde, Dickens'ın, romanlarının, toplumsal reforma, döneminin tüm Britanyalı toplumsal teorisyenlerinin toplu eserlerinden daha büyük güç kazandırmış olmasıyla ilgilenmediğini ya da en azından ilgilenmemesi gerektiğini ileri sürmek zorundadır.

Nabokov, Housmancı ürpertiler ile bizzat kendi babası gibi liberal devlet adamlarını âdil olmayan yasaların kaldırılması için harekete geçiren katılımcı duygu türü arasında bir uyumsuzluk, zıt bir ilişki olduğunda neden ısrar eder? Neden bunların iki ayrı, birbirine rakip olmayan iyilik olduğunu söylemez? Nabokov "Sırttaki küçük titreme, oldukça kesin bir şekilde, insanlığın saf sanat ve saf bilimi geliştirirken ulaştığı en yüksek duygu biçimidir" (*LL*, s. 64) derken tamamen haklıdır. Bu hüküm basitçe "saf" teriminin konuyla ilgili anlamını açıklar. Ama bu aynı zamanda, bir çocuğun – aile, kabile ya da sınıf bağlantımız olmayan bir çocuğun– gereksiz ölümü karşısında utanç ve öfkeyle ürperme yetisinin, insanlığın modern toplumsal ve politik kurumları geliştirirken ulaştığı en yüksek duygu biçimi olduğunu söylemekle oldukça uyumlu görünüyor.

Nabokov, toplumsal reformun, ilgimizi, "saf sanat ve saf bilim" kadar haketmediği varsayımını savunmaya çalışmaz. Dickens gibi yetenekli insanların, aynı kitapta bazen oldukça farklı şeyler yapabilmelerinden kuşkulanmak için hiçbir neden belirtmez. *Kasketli Ev*'in, İngiliz yasalarının değiştirilmesine yardımcı olan katılımcı duygular uyandırdığını, *aynı zamanda* da Dickens'ın yüzyılına özgü dehşetlerin yerini yenileri aldıktan çok sonra bile kürek kemikleri arasında ürpertilere yol açabilecek şekilde yazmanın Dickens'ı ölümsüz kıldığını kabul etmek çok daha kolay olacaktır. Ancak Nabokov tekrar tekrar, *tek* önemli olanın ikinci başarı – katılımcı duygunun yarattığı etkiye karşılık üslubun yarattığı etki– olduğunu vurgular.[9] Hangi önem cetvelini kullandığını hiçbir

9. Hiçbir zaman sanatçıların toplumsal kötülüklere dikkat çekmemeleri ya da onları değiştirmeye çalışmamaları gerektiğini söylemeye kalkmaz. Ama bu yönde-

zaman açıklamaz, neden *tek* bir cetvelde ısrar etmemiz gerektiğini de. "Saf sanat ve saf bilim"in, acının olmayışından daha önemli olduğunu söylemenin ve hatta –sanki ikisinin de üzerine çıkabilir ve iddialarını tarafsız bir bakış açısından değerlendirebilirmişiz gibi– hangisinin daha önemli olduğunu sormanın anlamlı olduğu hiç de *açık* değildir.

Felsefecilerin, ahlâki duygularımızı, ahlâki ikilemleri çözmeye yönelik kurallar içine sıkıştırma çabaları bağlamında, Nabokov'un genel düşüncelere ilişkin kuşkularını ben de paylaşıyorum. Ama benim bu tür kurallar bulma konusundaki başarısızlığımızdan çıkardığım ders, yarı-metafizik bir tarzda "yazarın görevi"nden, "nihayette neyin önemli olduğundan" ya da "en yüksek duygu"dan sözetmeye son vermemiz; "insan yaşamı," "sanat" ve "ahlâk" gibi soluk hayaletlerle dolu soyutlamalar düzeyinde çalışmaktan vazgeçmemiz; ve orta bir yerde kalmamız gerektiğidir. Belirli amaçlar için neyin uygun olduğuna dair sorulara yönelmeliyiz. Bu temelde, Orwell ile Nabokov'u uzlaştırmanın ilk aşaması olarak, Orwell'in Dickens'la bazı önemli amaçları (öfke titremeleri yaratmak, nefret ve utanç duygusu uyandırmak), Nabokov'un ise başka önemli amaçları (ürpertiler, estetik mutluluk yaratmak) paylaştığını öne süreceğim.

Ama Nabokov uzlaştırılmak istemiyor. O, Dickens ile birlikte, Orwell'in –ve küçümsediği Balzac, Stendhal, Zola, Gorki, Mann, Faulkner ve Malraux gibi diğerlerinin– sonsuza kadar dışlandığı bir seçkinler grubunun üyesi sayılmak istiyor. Dickens'ı neden böyle okuduğunu açıkladığı bir paragraftan, saikleri hakkında önemli bir ipucu elde edebiliriz:

> Açıkça görüldüğü gibi, büyücü beni macera öyküleri anlatan kişiden ya da öğretmenden daha çok ilgilendirir. Dickens'la ilgili olarak, bu

ki herhangi bir çaba karşısında kabalaşır; genellikle de son derece konuyla ilgisiz gerekçelerle. Yanlış ve anlamsız bir şekilde şunu iddia eder: "*Kasvetli Ev*'deki bu yoksul çocukların 1850'lerin toplumsal koşullarıyla bağlantıları, önceki dönemlerin ve yansıtıcı dönemlerin koşullarıyla bağlantılarından daha fazla değildir." Aynı anlamsızlıkla, bir "aristokrasi suçlaması" olarak düşünülen, Sir Leicester ve Lady Dedlock hakkındaki bölümleri, "yazarımızın bu gruba ilişkin bilgisi ve anlayışı son derece yetersiz ve kaba saba olduğu için hiçbir ilginçliği ya da önemi yok" diye bir yana bırakır. (*LL*, s. 64-65).

tutum bence Dickens'ı hayatta, reformcunun üzerinde, ucuz kısa roman yazarının üzerinde, duygusal süprüntülerin üzerinde, teatral anlamsızlıkların üzerinde tutmanın tek yolu gibi görünüyor. Orada Dickens, tam yüksekliğini, ana hatlarını ve oluşumunu, siste oraya ulaşmamızı sağlayacak patikalarını bildiğimiz tepelerde ebediyen parlar. O, imgelemi açısından büyüktür. (*LL*, s. 65)

Sözkonusu sis, Dickens'ın *Kasvetli Ev*'in ilk bölümünde betimlediği sistir. Nabokov'un dediği gibi, Dickens Londra'nın sisini, standart bir mecazı yeniden canlandırmak için kullanır: Chancery'deki [adalet ve eşitlik kurallarını uygulayan mahkeme-ç.n.] kovuşturmalardan yükselen hukukî miyazma. Nabokov, Dickens'ın Chancery sistemine saldırılarını –ve daha genel olarak, Nabokov'un sözcükleri ürpertici tırnak işaretleri içine alarak "iyi" ve "kötü" dediği şeyler arasındaki çatışmalara ilişkin betimlemesini– yalnızca *Kasvetli Ev*'in "iskeleti" olarak almamızı ister. Dickens'ı, bu iskeleti "göze batıcı ya da aşikâr" kılmayacak ölçüde " büyük bir sanatçı" olduğu için kutlar. Dickens'ın yeteneğine sahip olmayan yazarlar, "güncel süprüntüler" yazan insanlar, eserlerinin "ahlâkî" iskeletine nasıl can vereceklerini bilmezler. Bu nedenle, iki metaforu birleştirirsek, böyle böyle yığılan iskelet tepeleri – örneğin Orwell ile Mann'ın romanları– edebiyatın sisle kaplı, bataklıklı tepeciklerini oluştururlar. Sarih bir imgelem eksikliği nedeniyle, katılımcı duygu dersleri verebilen ama üslup dersleri verememeyen yazarlar ölümsüzlüğe ulaşamazlar.

Yukarıda aktardığım paragrafta dikkati çeken iki nokta var. Birincisi Nabokov, Dickens hakkında, sınıfındaki öğrenciler için ya da eğitimli kamu için değil, *yalnızca* Dickens için yazmaktadır. Kendi düzeyindeki bir avuç insandan birine bir jest yapmak istemektedir. Onun, lâyık olduğu ölümsüzlüğe kavuşmasını istemektedir. Örneğin Edmund Wilson'ın *The Wound and the Bow*'daki Dickens incelemesinin "parlak" olduğunu, ama Dickens'ın "sosyolojik yönü"nün "ne ilginç ne de önemli olduğunu" söylerken, Wilson'ın parlak bir şekilde yaptığı edebiyat eleştirisi türünün, Chancery Barosu'nun özellikle parlak üyelerinin yarattıklarına benzer kalın bir sis tabakası yarattığını söyler.[10] Sisin üzerindeki dağ zirvesine işa-

10. Nabokov, *The Wound and the Bow*'u okuduğu zaman, Wilson'ın genel stra-

ret ederek ve ona ulaşan dağ yollarını takip ederek, Dickens'ı, Wilson gibi insanlardan kurtarır, tarihsel zamanın ve ölümlülük ihtimalinin sinsice sokulan miyasmasından kurtarır.

Dikkate alınması gereken ikinci nokta, Nabokov'un, Dickens'ın ölümsüzlüğüne yönelik ilgisinin, ölümden sonra hayatta kalıp kalamayacağı ve başka bir dünyada anababasıyla karşılaşıp karşılaşamayacağı konusundaki yoğun, ömür boyu süren takıntısının sonucu olmasıdır. Bu hayatta kalma ve karşılaşmalar *İnfaza Çağrı*'nın son satırlarında birdenbire romanın ana teması olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda John Shade'in "Solgun Ateş" adlı şiirinin bir kantosunun ve *Lolita*'nın şu muhteşem kapanış cümlesinin de konusunu oluşturur:

> C.Q'ye [Claire Quilty] de acıma. Onunla H.H. [Humbert Humbert] arasında bir seçim yapmak gerekti; seni gelecek kuşakların zihinlerinde yaşatabilmek için H.H.'nin en azından, birkaç ay daha yaşaması en doğrusu olacaktı. Yaban öküzleriyle melekleri, dayanıklı renk dokularının gizini, peygamber sözü gücündeki soneleri, sanat denen sığınağı düşünüyorum şu anda. Ki bu da seninle benim paylaşabileceğimiz tek ölümsüzlük olabilir, Lolita'm benim (s. 307/Türkçesi s. 367).

Birçok başka pasajda olduğu gibi bu pasajda da Nabokov ölümsüzlükten "edebi" anlamda –kitapları sonsuza kadar okunduğu takdirde kişinin ölümsüz olması anlamında– söz eder. Ama başka yerlerde, özellikle otobiyografisinde, ölümsüzlükten, sıradan teolojik ve metafizik anlamda –ölümden sonra hayatta kalma ve böylelikle zamanın ötesindeki bir dünyada ölmüş olan sevdiklerine kavuşma

---

tejisinin –bir yazarın saplantısını ve kariyerinin aldığı biçimi hayatının ilk dönemlerinde aldığı bir yaraya bağlamak– kendi durumuna ne kadar kolay uygulanabileceğini anlamış olmalıdır. Bu uygulamanın Wilson'ın aklına gelmiş olduğunu anladığı için çok öfkelenmiş olmalıdır. Wilson'ın yanı Freudcu Housman yorumuna da canı sıkıldığını sanıyorum. Nabokov'un ürpertiyle ilgili sözleri kuşkusuz Housman'ın *Şiirin Unvanı ve Doğası*'ndan (Nelson Goodman'ın estetik deneyim hakkındaki "Ürpertiye Gark Etme" teorisi olarak adlandırdığı teorinin İngilizce'deki en tanınmış manifestosudur) etkilenmişti. Daha sonraları *Shropshire'lı Delikanlı*'ya hiç de nazik olmayan bir şekilde "genç erkekler ve ölüm hakkında küçük bir şiir kitabı" diye göndermede bulunduysa da, Trinity'de lisans öğrencisiyken Housman'ın şiirinden hoşlanıyordu."

ihtimalinden– söz eder.[11] Kendi ölüm korkusunu ifade etmekten hiç çekinmez (*SM*, s. 80):

> Zihnim, hiç durmadan, hayatımı iki yandan kuşatan kişiliksiz karanlıktaki en ufak kişisel pırıltıyı ayırdetmek için çok çaba harcadı. Bu karanlığa sadece, beni ve bereli yumruklarımı özgür zamansızlık dünyasından ayıran zaman duvarlarının neden olduğu düşüncesi, kendini en çiğ renklerle boyayan vahşiyle memnuniyet duyarak paylaştığım bir inançtır. (*SM*, s. 14)

Nabokov, modası tamamen geçmiş bu metafizik ölümsüzlük kaygısını daha saygın edebi ölümsüzlük nosyonuna bağlamak için yılmadan çalıştı. Ürpertiler yaratma, estetik mutluluk yaratma, Joyce ve Dickens'ın olduğu, Orwell ve Mann'ın olmadığı anlamda sanatçı olma ile kendini zamandan kurtarma, başka bir varoluş durumuna girme arasında bir bağlantı görmek istiyordu. Eserin ölümsüzlüğü ile eseri yaratan kişinin ölümsüzlüğü arasında –kabaca söylersek, estetik ile metafizik arasında– bir bağlantı olduğundan emindir. Ama tabii ki, bu bağlantının ne olduğunu hiçbir zaman söyleyemez.

Bu cesur, görkemli ve başarısızlığa mahkum çabanın en iyi örneği, Nabokov'un, genel düşüncelerin tatsız ortamında çalışma yönündeki az sayıdaki girişiminden biridir. Bu, Heidegger'de gördüğümüz, genel düşüncelere karşı aynı genelleşmiş protestosunu sergilediği, "Edebiyat Sanatı ve Sağduyu" başlıklı denemedir. Heidegger ve Nabokov, sağduyunun, düşüncesizlik ve bayağılığın kendini aldatmaya yönelik bir özürü olduğu konusunda anlaşırlar. Emsalsiz ve kendine has ironiyi aynı şekilde savunurlar. Kişinin ancak geniş bir şekilde paylaşılan öncüller temelinde savunulabilecek inançları olması gerektiği şeklindeki Platoncu ve demokratik iddiayı ikisi de reddeder. Nabokov'un denemesinin konusu, kendi deyişiyle "ayrıntının genel karşısındaki üstünlüğü"dür (*LL*, s. 373). Tezi şudur: "Tehlike ne kadar yakın olursa olsun, bu ıvır zıvıra hayran olma kapasitesi, ruhun açtığı bu parantezler, yaşam kitabındaki bu dipnotlar, bilincin en yüksek biçimleridir ve dünyanın iyi

11. Vladimir Nabokov, *Speak, Memory: An Autobiography Revisited* (New York, Pyramid, 1968), s. 14, 37, 57, 87, 103. Bundan böyle bu kitap parantez içinde "*SM*" harfleriyle belirtilecektir.

olduğunu, sağduyudan ve onun mantığından çok farklı olan bu çocukça spekülatif ruh halinde biliriz" (*LL*, s. 374).

Burada sadece ve totolojik olarak, "saf sanat ve saf bilim"in bu tür ürpertici ıvır zıvırla doruğuna ulaştığı söylenmiyor. Bu ürpertilerin "bilincin en yüksek biçimleri" olduğu söyleniyor. Bu iddia, ahlâki ve metafizik bir yorum arasında ikircikli bir tavır içindedir. En büyük çabayı ürpertilerin hakettiği anlamına gelebileceği gibi, Platon'un kastettiği anlama, yani bizi zamansal olmayanla temas ettirmesi açısından, bizi akışın dışına, zamanın ve rastlantının ötesindeki bir alana götürmesi açısından bu bilinç biçiminin daha yüksek olduğu anlamına da gelebilir. İddiayı yalnızca ahlâki anlamında alırsak, bunun, kuşkusuz Nabokov gibi insanların çabalarına yaraşır bir şey olduğunu, ama başka yeteneklere sahip başka insanların da –beyinleri ürpertiler yaratmak üzere donatılmış olmayan, ama örneğin ahlâki infial titremeleri yaratmaya yetenekli olan insanların– kendi mükemmelleşme biçimleri için çaba gösterebileceklerini akla yatkın bir şekilde ileri sürebiliriz. Ama Nabokov, ahlâki iddiayı, metafizik iddiayla destekleyerek mutlaklaştırmak istiyordu. Ölümsüzlük kapılarını, Platon'un başarılı olduğu türden genelleştirici düşüncelerin değil, kendisinin başarılı olduğu mizaca özgü imgelemin açtığını söylemek istiyordu. Zaman duvarlarını yıkıp olumsallığın ötesindeki bir dünyaya götüren matematik değil, sanattı.

Denemenin sorunu yine, Nabokov'un edebi ölümsüzlüğü kişisel ölümsüzlükle yanyana getirmesidir. Yalnızca birincisi söz konusuysa gerçekten de Platon haksız, Nabokov, Heidegger ve Derrida haklıdır.[12] Gelecek kuşaklar tarafından hatırlanmak istiyorsanız,

12. Platon'dan bu yana, genel düşüncelerin, pratik amaçlar, yani zaman geçtikçe unutulan amaçlar için kullanılan araçlar olduğunu, ama bu tikel imgelerin hayatta kaldığını öğrendik. Günümüzde ahlâki idealler, toplumsal düzenlemeler ve insanlar konusunda Homeros'un hayal ettiğinden daha iyisini yapabiliriz. Nabokov'un dediği gibi, "[*homo*] *americus*'un [*homo*] *homericus*'a karşı hayali mücadelesinde, insanlık ödülünü birincisi kazanır." Ama imgeleri hayatta kaldığı için Homeros da hayatta kalır. Akhilleus'un etiğini ("her zaman başkalarından üstün ol") benimseyen delikanlılar başbelası kabadayılardır, ama bazı Homerosçu lâkaplar onların daha sakin sınıf arkadaşlarını bile ürpertmektedir. Shakespeare'in Roma oyunlarında sosyopolitik bir görüş iletmek isteyip istemediğini kimse bilmez, bununla ilgilenen çok kişi de yoktur; ama John Shade, Kinbote'un, *Hamlet*'te "özellikle gösterişli bölümleri beğeniyorsunuz demek" şeklindeki sorusuna,

matematiğe değil şiire yönelin. Kitaplarınızın saygıyla deri ciltler içinde saklanmasındansa okunmasını istiyorsanız, hakikat değil ürpertiler yaratmaya çalışmalısınız. Sağduyu –yaygın bir şekilde kabul edilen hakikatler bütünü– dediğimiz şey, Heidegger ve Nabokov'un düşündüğü gibi, sadece bir ölü metaforlar koleksiyonudur. Hakikatler, aşinalık ve uzun süre kullanım sonucunda, duygular uyandırma –ürpertiler yaratma-kapasitesi yok olduktan sonra geride kalan iskeletlerdir. Bir kelebeğin kanadının pulları soyulunca geriye saydamlık kalır, güzellik değil; duyumsal içeriği olmayan biçimsel yapı. Metaforun tazeliği geçince, geriye düz, literal, saydam dil kalır; herhangi bir belirli kişiye değil, "sağduyuya" ya da "akla" ya da "sezgi"ye, bakıp da farketmeyebileceğiniz kadar net ve belirgin düşüncelere atfedilen türden bir dil. O halde metaforlarınız, Öklid'inkiler, Newton'ınkiler ya da J.S. Mill'inkiler gibi toplumsal olarak faydalıysalar ve literalleşirlerse, soyut bir düzeyde onurlandırılır, tikel düzeyde ise unutulursunuz. Bir ad olursunuz, ama bir kişi olmaktan çıkarsınız. Ama eserleriniz Catullus, Baudelaire, Derrida ve Nabokov gibi (yalnızca ya da aynı zamanda) ürpertiler yaratırsa, bir addan daha fazla bir şey olarak hayatta kalma şansınız olur. Landor ve Donne gibi, gelecekteki bir Yeats'in yolculuğun sonunda birlikte bir akşam yemeği yemeyi umut ettiği kişilerden biri olabilirsiniz.

Ancak bu oldukça doğru olduğu halde, edebi ölümsüzlüğün kişisel ölümsüzlükle bağlantılı olduğu önermesi –akşam yemeğine gelecek konukları beklemek üzere, gerçekten orada, zaman duvarlarının ötesinde *bulunacağınız* iddiası– üzerinde hiçbir etkiye sahip

"Öyle sevgili dostum Charles; soylu bir köpeğin pisilettiği çimenlikte sevinçle yuvarlanan melez bir hayvan gibi yuvarlanırım ben onların üzerinde" yanıtını verdiğinde, biz tüm Platon karşıtları adına konuşur. Emekli olup Sabine'deki bir çiftliğe çekilme sorusu bayatladı, ama bir bölümü gösterişli olarak tanımladığımız her zaman Horace'ı selamlamaya devam etmekteyizdir. Platon genel düşünceler konusunda genellikle hatalı olduğu halde, ilk beyaz büyücü olarak kalmıştır. Derrida'nın, Batı'nın "beyaz mitolojisi" adını verdiği metafor ağının ilk ipliklerini eğiren ilk büyücüdür o. Hayran olduğu matematik, bomba imalatçılarının aracı haline geldikten, mükemmelleştirmek ve arılaştırmak istediği ahlâki sezgilerin oldukça ilkel bir kültürün tutarsız atasözleri olduğu sergilendikten çok sonra, onun özel ateşi hâlâ için için yanmaya ve özel güneşi hâlâ parlamaya devam ediyor. Whitehead'in adlandırmasıyla "nesnel ölümsüzlük" açısından, geçmişin büyük şahsiyetleri gerçekten de, Nabokov'un Dickens için söylediği gibi "imgelemleri açısından büyük"türler.

değildir. Kant'ın işaret ettiği ve Nabokov'un esefle kabul ettiği gibi, hiçbir şey bu iddiayı akla yakın *kılamaz*. Beklemek, yapılması düşünülebilecek herşey gibi, zaman alır.[13] Ama metafizik iddiayı reddetsek bile, Nabokov'un bir sonraki iddiasını, "dünyanın iyi olduğunu bu çocukça spekülatif ruh halinde biliriz" iddiasını ciddiye almamız gerekir.

Nabokov "iyiliğin" irrasyonel olarak somut bir şey, akılla değil hayal gücüyle kavranması gereken bir şey olduğunu düşünür. Platon'un ayrım çizgisini, ahlâki bilgi yetisi *nous* değil *eikasia* olacak şekilde tersine çevirir.[14] Şöyle der:

> Sağduyunun bakış açısından, mesela bir yiyeceğin "iyiliği", tam da "kötülüğü" kadar soyuttur; ikisi de sağlıklı yargının elle tutulur ve eksiksiz nesneler gibi algılayamadığı niteliklerdir. Ama yüzmeyi ya da oyunda sayı yapmayı öğrenmeye benzeyen şu zihinsel dönüşü yaptığımızda, "iyiliğin" kanlı canlı bir şey, bizi sıcacık çıplak kollarıyla saran ve rahatlatan, beyaz önlük takmış bir şey olduğunu anlarız. (*LL*, s. 375)

Aynı denemede, bu, "gerçek ve somut" bir şey olarak iyilik düşüncesi ile, kendi yeteneklerini paylaşan diğer "birkaç bin" kişiyle dayanışma duygusunu birleştirir:

> ... insanın iyiliğine duyulan irrasyonel inanç... idealist felsefelerin sallantılı temelinden çok daha fazla bir şey haline gelir. Sağlam ve yanardöner bir hakikate dönüşür. Bu, iyiliğin, insanın dünyasının merkezî ve elle tutulur bir parçası haline gelmesi demektir; bu dünyayı ilk bakışta, ılımlı bir deyişle, polis devleti ya da komünizm denen bir şeyin, dünyayı beş milyon mil karelik bir dehşet, aptallık ve dikenli tel alanına çevirmeye çalıştığı bir zamanda, iyinin üstünlüğünü alkışlamanın mantığa aykırı olduğunu söyleyecek gazete editörlerinin ve diğer par-

13. Nabokov da Kant gibi, Swedenborgvari spekülasyonun hiçbir zaman hiçbir yere varmayacağı olgusuna boyun eğer: "Elyordamıyla gizli bir çıkış aramak için, zaman içinde geriye, uzak bölgelere doğru, ilerledikçe düşüncelerimin ümitsizce inceldiği bir yolculuk yaptım; tek keşfettiğim şey, zaman hapishanesinin küresel olduğu ve hiçbir çıkışın bulunmadığıydı" (SM, s. 14).

14. Nabokov, Bergson'un tersine çevrilmiş bir Platonculuk yaratma çabasından, özellikle de *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı kitabından etkilenmiş olabilir. Bkz. Nabokov, *Strong Opinions* (Londra: Weidenfeld & Nicolson, 1974), ss. 42, 290. Bundan böyle parantez içinde "*SO*" olarak verilecektir.

lak zekâlı pesimistlerin modern dünyasıyla özdeşleştirmek zor görünür... Ama ruhun yuvası olarak ilân ettiğim kesin ve sarsılmaz bir şekilde mantıksız dünyada, savaş tanrıları, bir okuma lambasının gerçekliğinden ve bir dolmakalemin somutluğundan fiziksel olarak yeterince uzak oldukları için değil, binlercesi dünyayı aylak aylak dolaşan benim gibi hayalperestlerin, en karanlık ve en çarpıcı fiziksel tehlike, acı, karışıklık, ölüm saatlerinde bu aynı irrasyonel ve ilahi standartlara bağlı kaldıklarını pekalâ hayal edebildiğim halde, sakin sakin varlığını sürdüren güzel ve hoş dünyaya tecavüz edebilecek durumları hayal edemediğim (ve bu çok şey demektir) için gerçek dışıdırlar. (*LL*, s. 373)

Bence bu iki pasaj önemli bir psikolojik noktaya parmak basıyor: Bir insanın özgecilik ile keyfi birleştirmesine izin veren tek şey, kahramanca eylemi ya da görkemli konuşmayı olanaklı kılan tek şey, son derece mizaca özgü bazı anılara dayanan çok özel bir çağrışımlar zinciridir.[15] Freud aynı şeyi ileri sürdü ve Heidegger'in Nietzsche'ye yönelik takıntılı ve şiddetli hıncın aynısını Nabokov'un yönelttiği tek kişi Freud'du. Her iki durumda da, kişinin en iyi satırlarını önceden yazmış olabilecek haberciye duyulan hınç söz konusuydu. Bu psikolojik tez Hume, Freud ve Nabokov'u birleştirir ve onları Platon ve Kant'tan ayırır. Ama bu ne "iyiliğin" "doğası" hakkında metafizik bir iddiadır ne de "iyilik" hakkındaki "bilgimize" dair epistemolojik bir iddiadır. Bir imge tarafından zorlanmak ya da bir imgeden ilham almak bir dünyayı bilmekle aynı şey değildir. İmgelerin meydana gelmelerini ya da davranış

15. En azından bu açıdan, Nabokov "herkes imgelerle düşünür, sözcüklerle değil" (*SO*, s. 14) demekte haklıdır. Bana kalsa, dili kullanamıyorsanız, içsel imgelerin bilincine, dışsal nesnelerin bilincinden daha fazla sahip olamayacağınızı ileri sürerdim, ama bu Sellarsçı "psikolojik nominalist" tez, insanları ayırdeden, onlara özel kokularını ve ayırdedici nevrozlarını veren şeyin, farklı önermesel tutumlar değil, nihai sözcük dağarcıklarındaki sözcüklerin (hemen herkesinkinde yer alan "iyi" sözcüğü de dahil olmak üzere) tikel durumlarla farklı ilişkileri olduğunu kabul etmekle çelişmez. Özel bir şekilde donatılmış beyinleri olan Nabokov gibi özel insanlarda, bu, bu durumların son derece canlı ve ayrıntılı imgeleriyle ilişki kurmak anlamına gelir. Ama Nabokov kendi özel eidetik [önceden algılanan objelerin zihinde net bir şekilde canlandırılması yeteneğine ait.-ç.n.] yetilerine sahip olmayan insanların basit ve bayağı hayatlar sürdürdüklerini iddia ettiğinde kuşkusuz çuvallıyor. Bir aklın imgelem içermeden zengin ve ilginç olmasının birçok yolu vardır (örneğin Nabokov'un Yeats gibi ve kendi babasının ve oğlunun tersine hemen hemen tamamen duyarsız olduğu müzik gibi).

üzerindeki etkilerini açıklamak için, bu tür imgelerin yuvası olan zamanın ötesindeki bir dünyayı koyutlamamız gerekmez.

Nabokov ancak ve ancak tamamen Platon karşıtı olan iki iddiasından –biri edebi ölümsüzlüğün doğası hakkında, diğeri ise ahlâki dürtünün doğası hakkında– bir şekilde bir metafizik çıkarabilmiş olsaydı, kendi yeteneklerinin kullanımını şeylerin doğasıyla birleştirebilirdi. Ancak o zaman, özel yeteneklerinin kendisini, epistemolojik olarak ayrıcalıklı bir konuma, kendilerini çiğ renklerle boyayan vahşilerin inandıkları ve Cincinnatus C.'nin sonunda anladığı gibi, zamanın ve nedenselliğin sadece sıradan bir muziplik olduğu sırrının farkında olabileceği bir konuma yerleştirdiğini görebilecekti. Dickens'ın toplumsal reforma yönelik ilgisinin büyük bir sanatçının zayıf tarafından ibaret olduğu iddiasını ve Orwell gibi güncel meselelerle ilgilenen yazarların insan özgürlüğüne yaptıkları hizmetler nedeniyle teşekkürü haketmedikleri varsayımını ancak böyle bir birleştirme yapabilirse savunabilecektir.

Nabokov'un, zamanın ve nedenselliğin muziplikler *olduğuna* kendisini inandırma umuduyla biraraya getirdiği genel düşünceler derlemesi, Platoncu zamandışıcılıkla [atemporalism] Platon karşıtı duyumsallığın tuhaf, tutarsız bir karışımıdır. Eski moda metafiziğin rahatlığını, Bergson ve Heidegger'de ortak olan modern metafizik karşıtı polemikle birleştirme çabasıdır. İronist teorisyenlerin, tam da genel bir düşünce düşüncesine saldırmak için kurdukları genel düşünce sistemleri gibi, Stanley Fish'in deyişiyle "kendi kendini tüketen bir yapı"dır. Bununla birlikte bu tür kırılgan ve dengesiz mekânizmalar, dogma ve ironiyi ustalıkla birleştirmeleri sayesinde, John Shade'in şiiri "Solgun Ateş"le aynı yanardönerliğe sahiptirler. Bu şiir gibi, Nabokov'un sistemi, de ipekkuyruk kuşunun zaman duvarlarına çarpmadan önceki gölgesidir.

Nabokov böyle bir mekanizmaya neden ihtiyaç duydu? Neden bu şekilde kendini tehlikeye attı? Bence bunun iki nedeni var ve ikisinin de ölüm korkusuyla ilgisi yok. Birincisi ve en önemlisi çok büyük bir acıma duygusuydu. Istırap ve zulmün varlığıyla kıyaslanamayacak ölçüde aşırı gibi görünen tuhaf neşe kapasitesi, kendine has mutlu olma yeteneği, onu, ıstırabın gerçekliğine tahammül etmekten aciz kılıyordu. Nabokov'un başkalarına acıma kapasitesi, Proust'un kendine acıma kapasitesi –Proust'un şaşırtıcı bir şekilde

öz yaratım çabası yönünde kullanabildiği bir kapasite– kadar büyüktü. Mutluluk Nabokov için çok erken başlamıştı. Kendine acımak için bir nedeni ve özyaratıma ihtiyacı yoktu. Proust'un romanı ile Nabokov'un romanları arasındaki fark, bir bildungsroman ile aynı çocukluk inancının hep daha ateşli olan işaretlerinin kreşendosu arasındaki farktır. Nabokov hiçbir zaman kendisini suçlamasına neden olacak bir kayıp yaşamamış, hiçbir zaman kendini küçümsememiş, kendine güvensizlik duymamış ve kendinden kuşkulanmamış gibi görünmektedir. Özerklik için mücadele etmeye, ruhunun derinliklerinde bir vicdanı döverek işlemeye, kendi oluşturduğu nihai bir sözcük dağarcığı arayışına girmeye hiçbir zaman *ihtiyaç* duymamıştır. O, hem anababası hem de kendisi için bir kahramandı; çok şanslı bir adam. Beyni, sözcükleri yanardöner kalıplar içinde düzenleyerek, sürekli olarak kendisini şaşırtabileceği ve memnun edebileceği şekilde donatılmamış olsaydı kendinden memnun bir başbelasından başka bir şey olamazdı.

Ama bu mutluluk kapasitesinin diğer yönü, yoğun acı düşüncesine tahammül edememesiydi. Acıma duygusunun yoğunluğu, onu, hayranlarının şiddetli protestolarına yol açan romanı yazmaya itti: *Bend Sinister* [Uğursuz Dönemeç]. Bu romanda Adam Krug'un sekiz yaşındaki oğlu, devrimci bir hükümetin deneyimsiz bürokratları dosyasını yanlış klasöre koydukları için, delilerin işkenceleri sonucunda ölür. Nabokov, Krug'un acısını tanımlamaya çalışmaz. Dahası bu kadar büyük bir acının gerçekliğini onaylamaya yanaşmaz. Böylelikle *İnfaza Çağrı*'da olduğu gibi, kahramanı başka bir "varoluş alanı"na aktarır. *İnfaza Çağrı*'da, Cincinnatus başı kesilir kesilmez ayağa kalkar, darağacının ve seyircilerin yok olmasını izler ve sonra "seslerine bakılırsa, kendisine benzeyen varlıkların bulunduğu yöne doğru ilerler." *Bend Sinister*'de ise, kendi deyişiyle "benim canlandırdığım insanbiçimli bir tanrının müdahalesi"[16] sayesinde Krug'u olanları anlamaktan kurtarır. Nabokov, "Adam için bir acıma spazmı" hissettiğini ve "anlık deliliğe yol açan, ama hiç değilse onu mantıksal kaderinin anlamsız ıstırabından kurtaran soluk bir ışık ışını boyunca ona doğru kaydığını" (s. 193-194) söyler. Krug'un yaratıcısı, "onun [Krug'un] dünyasın-

16. Vladimir Nabokov, *Bend Sinister* (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 11. Bundan böyle parantez içinde sayfa numarasıyla belirtilecektir.

daki, başka bir sevecenlik, parlaklık ve güzellik dünyasına açılan bir gediğe" (s. 8) adım atar. Nabokov'un ölümsüzlüğe dair genel düşüncelerle, kendisinin ve bizim dünyalarımızda, Krug'un dünyasındaki gibi bir gedik olduğu düşüncesiyle oynaması, Cincinnatus ve Krug'u kurtaran aynı acımanın başka bir ifadesidir.

Ama dikkate alınması gereken ikinci bir neden daha var. Bu, Nabokov'un toplumsal umut için kendisine hiçbir zaman izin vermiyor gibi görünmesidir. Nabokov, kendisi yirmi iki yaşındayken öldürülen ünlü bir liberal devlet adamının oğluydu. Babasının arkadaşlarının –aralarında Nabokov'un, babasının masasında tanıştığı H.G. Wells de vardı– metafiziğe ayıracak vakitleri yoktu, çünkü umutları gelecek kuşakları merkez alıyordu. 4. Bölümde tartıştığım gelecek kuşaklara ilişkin umudun, kişisel ölümsüzlük umudunun yerini almasının örneklerini oluşturuyorlardı. Nabokov'da hiçbir izi yok gibi görünen de bu umuttu. Belki de bir zamanlar böyle bir umudu vardı ve babasının öldürülmesi üzerine bu umudu yitirmişti. Belki de kendisi ile babasının aynı ölçüde büyük olmakla birlikte zıt olan yeteneklere sahip olduklarını ve bu kadar çok sevdiği birini azıcık da olsa taklit etme çabasının kendisine ihanet etmek olacağını çok erken anladığı için hiçbir zaman böyle bir umuda sahip olmamıştı. Nedeni ne olursa olsun, politik hareketlere herhangi bir ilgi duymayı her zaman reddetti. *The Gift*'de, Fyodor, 1920'lerde Berlin sokaklarında dolaşır ve "evlerin pencerelerinden üç çeşit bayrak sarktığını" farkeder: "Siyah-sarı-kırmızı, siyah-beyaz-kırmızı ve düz kırmızı: Her biri artık bir şey ifade etmekteydi; ve en komiği de bu şeyin insanda gurur ya da nefret uyandırabilmesiydi." Bayrakların farkedilmesi, Sovyet Rusya üzerine derin düşüncelere yol açar ve bu düşünme süreci Fyodor'un aşağıdaki düşünceleriyle sona erer:

> Ah, bırakın her şey geçsin ve unutulsun; yine iki yüzyıl sonra hırslı bir başarısızlık, düşkırıklığını, iyi bir yaşam düşleyen budalalardan çıkaracak (yani herkesin başkalarından uzak durduğu, eşitliğin ve otoritelerin olmadığı, *benim* krallığım gelmezse; ama onu istemiyorsanız, ısrar etmem ve boş veririm).[17]

17. Vladimir Nabokov, *The Gift* (Harmondsworth: Penguin, 1963), s. 370.

Nabokov'un, eşitliğin ve otoritelerin olmadığı bir durumun nasıl sağlanacağı konusunda hiçbir fikri yoktu; kimin var ki? Ama, zulmün artık kurumsallaşmış olmayacağı bir gelecek için mücadeleye yönelen modern liberal düşünceye de inanmıyordu. Bu açıdan, böyle bir toplumsal umudun, entelektüelleri pek az alâkadar edecek ölçüde gerçeklikten uzak olduğu antikiteye bir dönüşü temsil ediyordu. Öteki dünyayla ilgili metafiziği, kısmen *Phaedo*'yu – Platon'un, utanç duymayacağı bir dünya ihtiyacını paylaşmayan, ama acıma duygusunu yaşamayacağı bir dünyaya ihtiyaç duyan bir çağdaşı– taklit ederek, kısmen ona tepki olarak, Platon'un bir çağdaşı tarafından yazıldığı düşünülebilecek bir metafizikti.

Ancak, Nabokov'un romancılık kariyeri Fyodor Godunov-Cherdyntsev, Cincinnatus C. ve Adam Krug'u yarattığında doruğuna ulaşmış olsaydı, onu şimdiki kadar çok okumayacaktık. Sözünü ettiğim karakterler, iki başka karakterin –Humbert Humbert ve Charles Kinbote– yaratıcısı tarafından yaratıldıkları için tanınırlar. Bu iki karakter, Nabokov'un zalimlik –Lenin, Hitler, Gradus ve Paduk'ta ortak olan "hayvani fars" değil, mutluluk kapasitesine sahip olanların da muktedir oldukları *özel* zalimlik türü– hakkındaki kitaplarının başkişileridir. Bu kitaplar duyarlı katillerin, zalim estetlerin, acımasız şairlerin –başka insanların hayatlarını bir ekrandaki görüntülere dönüştürmekten memnun olan, bu arada bu insanların acı çektiklerinin farkına varmayan imgelem üstatlarının– varolma olasılığı üzerine düşüncelerden oluşur. Nabokov'un, ortaya attığı istikrarsız felsefi uzlaşma konusundaki rahatsızlığı ve insan dayanışması açısından düşünmeyi reddetmesine ilişkin zaman zaman da olsa ortaya çıkmış olabilecek kuşkuları, onu yanılmış olabilecekleri ihtimalini dikkate almaya götürdü. Nabokov dürüst bir adam olarak, en iyi kitaplarını, en sert eleştirmenlerinin haklı olabilecekleri ihtimalini araştırmak için yazdı.

Eleştirmenlerinin ileri sürdüğü şey, Nabokov'un gerçekten de Harold Skimpole olduğuydu. *Kasvetli Ev*'deki çekici estet Skimpole, Jo'nun ölümüne yol açar; Nabokov'un güzel bir şekilde "sahte çocuğun gerçek çocuğu ele vermesi" olarak betimlediği bir eylem (*LL*, s. 91). Skimpole çocuğun ve şairin ayrıcalıklarını talep eder. Ne kadar acı çekerlerse çeksinler, geri kalan herkesin hayatını şiir olarak görür.[18]

18. Charles Dickens. *Bleak House* (New York: Signet, 1964), s. 445, 529.

Skimpole, Jo'nun yerini Tulkinghorn'un temsilcisine söylemek için beş pound almasını olayların eğlenceli bir akışı olarak,[19] hoş bir küçük şiir, John Shade'in deyişiyle, "bir tür sertçe-serçe, oyundaki benzer sözcükleri andıran örnekler" gibi görür. Skimpole, "para" ve "sorumluluk" gibi kavramları anlamadığını ileri sürerek, başkalarının yardımseverliği ve acıları sayesinde geçinme konusunda kendisini temize çıkarmaya çalışır.[20]

Nabokov'u gerçekten rahatsız edebilecek tek şeyin zalim olma ya da zalimlik yapmış olma korkusu olduğu, otobiyografisinden açıkça anlaşılmaktadır. Onu özellikle dehşete düşüren şey, temasta olduğu birinin ıstırabını *farketmemiş* olmaktı (*SM*, ss. 86-87). Bir arkadaşına ya da bir mürebbiyeye farkında olmadan verdiği acıyı hatırlamak, Nabokov'u çok fazla yaralıyordu. Skimpole olabileceğini düşünmek Nabokov'u dehşete düşürmüş olmalı. Zalimlik korkusunun şiddeti, bence, *Solgun Ateş*'i Nabokov'un kendi kişiliklerinden ikisi hakkındaki bir kitap olarak okumamız gerektiğini gösteriyor. Bir yanda, Nabokov'un erdemlerini, canavar arkadaşına, sahte çocuk Kinbote'a yönelik Jarndyce'vari sabırla birleştiren John Shade bulunur. Öte yanda ise, temel özelliği başkalarının, özellikle de Shade'in acılarını farkedememesi olan, *ama Shade' den çok daha iyi bir yazar olan* Kinbote vardır.

Nabokov'un en büyük yaratımları, *en az yaratıcıları kadar iyi yazdıkları halde,* Nabokov'un nefret ettiği –Dickens'ın Skimpole'den nefret ettiği kadar nefret ettiği– obsesiflerdir: Kinbote, Humbert Humbert ve Van Veen. Humbert, Nabokov'un dediği gibi, "'duygulu' görünmeyi başaran kibirli ve zalim bir heriftir" (*SO*, s. 94); bunu başarmasını sağlayan da Nabokov kadar iyi yazabilmesidir. Kinbote da Humbert da, kendi saplantılarını etkileyen ya da saplantılarına ifade imkânı sağlayan her şeye karşı son derece duyarlıdırlar ve başka birini etkileyen her şeye karşı tamamen kayıtsızdırlar. Bu karakterler, Nabokov'u en fazla endişelendiren zalimlik biçimini –kayıtsızlık– eşi görülmemiş bir şekilde dramatize ederler.

19. Bkz. Nabokov'un *LL*'de bu pasaja ilişkin tartışması, s. 90.

20. Zaman zaman Edmund Wilson, arkadaşı Nabokov'un yaptığı şeyin bu olduğunu düşünürdü. Wilson kendisine, büyüleyici bir şekilde ahlâk dışı Skimpole olarak Nabokov'un karşısında, sabırlı ve cömert patron John Jarndyce rolünü uygun görürdü bazen.

Romanlardan bu zalim kayıtsızlığa ilişkin örnekler vermeden önce, ortaya attığım iddiayı desteklemek için başka tür bir kanıtı sunmama izin verin. Bu bölümde daha önce aktarılmış olan "estetik mutluluk" üzerine pasajda, Nabokov'un parantez içinde kısaca verdiği "sanat" tanımını anımsayın. En yaygın şekilde okunan manifestosu olacağını bildiği şeyin –*Lolita*'ya sonsöz– en fazla tartışılacağını bildiği pasajını yazarken, sanatı "merak, sevecenlik, yufka yüreklilik ve haz"zın birarada bulunmasıyla tanımlar. "Merak"ın en başta geldiğine dikkat edin.[21]

Bence Nabokov, "estetik mutluluğu" tanımlamak için kullandığı "öbür varoluş biçimleri" tabirinin içine metafizik ölümsüzlüğü sıkıştırmaya çalıştığı gibi, bu paranteze de ad hoc [belirli bir amaç için yapılmış, düzenlenmiş-ç.n.] ve inandırıcı olmayan bir ahlâk felsefesini sıkıştırmaya çalışıyor. Merak ve sevecenlik sanatçının işaretleriyse, ikisi de hazdan ayrılamazsa –öyle ki onlar olmadığında hiçbir mutluluk olanaklı değilse– estetik ile ahlâk arasında hiçbir fark yoktur. Liberal estetin ikilemi çözülmüştür. İyi davranış için gerekli olan tek şey, sanatçıların iyi yaptıkları şeydir: Diğer insanların çoğunluğunun farketmediği şeyleri farketmek, başkalarının sorgusuz sualsiz kabul ettikleri şeyler konusunda meraklı olmak, yalnızca temeldeki biçimsel yapıyı değil, anlık yanardöner-

21. Bu sanat tanımının artyöresi ilginçtir. Nabokov hiçbir zaman hiçbir şeyi unutmayan biriymiş gibi göründüğü için, Wilson'a "gençliğinizde kafanıza yerleştirdiğiniz bayat Bolşevik propaganda" (*The Nabokov-Wilson Letters*, der. Simon Karlinsky [New York: Harper, 1979], s. 304, 13 Aralık 1956) hakkında yaptığı kötü niyetli uyarının, Wilson'ın sekiz yıl önce yaptığı aynı ölçüde kötü niyetli uyarıya bir anıştırma olması çok muhtemeldir. 1948'de Wilson, Nabokov'a şöyle yazmıştı: "Bir taraftan kelebekleri, onların habitatları açısından incelerken, diğer taraftan, insanlar hakkında yazıp da tüm toplum ve çevre sorunlarını hesaba katmamak mümkünmüş gibi davranmayı nasıl başardığınızı hiçbir zaman anlayamadım. Vardığım sonuca göre, gençliğinizde *fin de siècle* [yüzyıl sonu; edebiyatta, sanatta dekadan düşünceler dönemi olarak görülen ondokuzuncu yüzyıl sonu. ç.n.] 'nin *Sanat sanat içindir* kabul edip üzerinde hiç düşünmediniz. Çok yakında size bu soruları ele almanıza yardımcı olabilecek bir kitabımı [*The Triple Thinkers*] göndereceğim" (*a.g.y.*, s. 211, 15 Kasım 1948). Nabokov hemen yanıt verdi. Wilson'ın iki favorisi olan Faulkner ve Malraux'yu "sıradan popüler yazarlar" olarak bir kenara attıktan sonra, "'Sanat sanat içindir,' cümlesi 'sanat' terimi tanımlanmadıkça hiçbir anlam ifade etmez. Önce bana sanat tanımınızı verin, ancak ondan sonra konuşabiliriz" (*a.g.y.*, s. 214; 21 Kasım 1948) dedi. Wilson bu meydan okumaya karşılık vermedi, ama Nabokov tartıştığım pasajda kendi sanat tanımını verdi.

liği görmek. Meraklı, duyarlı sanatçı, ahlâkın paradigması olacaktır, çünkü her şeyi her zaman fark eden odur.

Bu görüş de tersine çevrilmiş bir Platonculuktur: Platon iyiyi bilmenin onu yapmak olduğu konusunda haklıydı, ama tamamen yanlış bir neden ileri sürdü. Platon, "iyiyi bilmenin" genel bir düşünceyi kavrama meselesi olduğunu düşünüyordu, ama aslında iyiyi bilmek, yalnızca başka insanlar için neyin önemli olduğunu, onların iyi imgelerinin ne olduğunu bilmektir; onu kanlı canlı, elle tutulur bir şey olarak mı yoksa katır kutur, ama değerli ve parlak bir şey olarak mı düşündüklerini fark etmektir. Sevecen, meraklı sanatçı, Shade gibi ve Skimpole ya da Kinbote'un tersine, yalnızca kendi fantezileri için değil, başka insanların fantezileri için de zamanı olan bir sanatçı olacaktır. Saplantısız bir şair, ama yine de şiirleri haz üretebilen bir şair olacaktır.[22]

Fakat Nabokov, haz ve sevecenliğin birbirinden ayrılabilir olmakla kalmayıp, birbirini engelleme eğiliminde olduklarını – saplantısız şairlerin çoğunlukla Shade gibi ikinci sınıf olduklarını– çok iyi biliyordu. Romanlarının edinmemize yardımcı olduğu ve estetik retoriğinin ilgisiz kaldığı "ahlâki" bilgi budur. Nabokov, özerklik arayışının dayanışma duygularıyla uyuşmaz olduğunu çok iyi bilir. Parantez içindeki ahlâki felsefesi ancak, Humbert'ın "şairler hiçbir zaman cinayet işlemez" ifadesi doğru olsaydı geçerli olurdu. Ama kuşkusuz Humbert cinayet işler; ve Kinbote gibi Humbert da Nabokov kadar iyi bir yazardır, Nabokov kadar yaratıcı haz yaratmaya muktedir bir sanatçıdır. Nabokov sanatı oluşturan dört niteliğin birbirinden ayrılmaz olmasını isterdi; ama yazarların, ıstırabı fark edemez, hayatlarıyla kendilerine malzeme sağlayan insanlara karşı kayıtsız kalırken, haz elde edebilecekleri ve üretebilecekleri şeklindeki nahoş olguyu cesaretle karşılamak zorundadır. Dünyadaki tüm kötülüklerin –sevecenlik ve yufka yü-

22. Nabokov'un, sanatın niteliklerine ilişkin listesini, Baudelaire'in Cythera'da norm olduğunu söylediği şeylerle karşılaştırın: "Düzen, güzellik, duyusal lüks ve sükunet." Nabokov'un çocukluğundaki kır evlerinin normu da budur; Nabokov'un deyişiyle "samimi olmak gerekirse, oldukça korkunç bir kırın" (*SM*, ss. 85-86) ortasındaki adacıkların. Nabokov'un tanımı, "sanat sanat içindir" sloganına ve sanat ile ahlâk arasındaki ilişkiye yeni bir düğüm katar. Baudelaire'in Cythera normu tanımı, duyusal zevk dışında, başka insanlarla herhangi bir ilişkiden söz etmez. Ama Nabokov'unki eder.

reklilik konusundaki tüm başarısızlıkların– şair olmayanlar ve genelleştirme illetine tutulmuş Paduk ve Gradus gibi kayıtsız vülgerler tarafından üretildiğini görmek isterdi.[23] Ama işin aslının böyle olmadığını bilir.[24] Nabokov, sanatsal yeteneklerin ahlâki erdem için yeterli olmasını ümitsizce isterdi, ama özerk sanatçının olumsal ve seçici merakı ile babasının politik projesi –sevecenliğin ve yufka yürekliliğin insani norm olduğu bir dünyanın yaratılması– arasında hiçbir bağlantı olmadığını bilir. Bu nedenle hem haz alan [ecstatic] hem zalim, hem dikkatli hem kalpsiz olan karakterler, yalnızca seçici bir meraka sahip şairler, katı yürekli oldukları ölçüde duyarlı olan obsesifler yaratır.[25] En korktuğu şey, insanın ikisine birden sahip olmasının imkânsız olması; haz ve yufka yürekliliğin hiçbir sentezinin bulunmamasıdır.

23. Nabokov bu listeye Lenin'i dahil edebilirdi. Ama kendisi ile Lenin arasında, Paduk ya da Gradus'la olduğundan daha fazla ortak nokta olmasından kuşkulandığı için etmemiş olabilir. Bence Lenin, Nabokov'un bilincinin arka planında, ürkütücü O'Brien figürü –Paduk'un zalimliğini rahatsız edici bir şekilde Nabokov'un zekasına benzer bir şeyle birleştirdiği için dünyaya hâkim olacak olan adam– olarak durur. Nabokov'un resmi tutumu şudur: "Her iki adam da İsviçre'de sürgün olduğu ve her ikisi de durmadan yazdığı halde, bir avuç çakıl taşı mavi bir elmastan ne kadar farklıysa Lenin'in yaşamı da James Joyce'un yaşamından o kadar farklıdır." (*SO*, s. 118-119). Ama buna kendini gerçekten inandırmayı başardığından kuşkuluyum.

24. "Şairler hiçbir zaman cinayet işlemez" derken, Humbert'ın haksız olduğunu bilmekle kalmıyor, Kinbote'la birlikte, "öldüren, öldürdüğü canlıdan *her zaman* daha aşağı düzeydedir" (*Pale Fire*, s. 157) [*Solgun Ateş*, çev. Yaşar Günenç, Yaba Y., 1994, s. 185. *Solgun Ateş*'ten yapılan tüm alıntılarda bu çeviri kullanılmıştır-ç.n.] demenin de anlamsız olduğunu biliyordu. Çünkü "aşağı düzey" terimi burada hiçbir anlama gelmez; makina yapımı genel düşüncelerden biridir. Katillerin hangi açıdan her zaman kurbanlarından aşağı düzeyde olduklarını, örneğin Humbert'ın Quilty'den ya da O'Brien'in Winston'dan hangi açıdan aşağı düzeyde olduğunu belirtebilseydik, o zaman yararlı bir şey söylemiş olabilirdik. Oysa tüm söyleyebileceğimiz, *ahlâki olarak* aşağı olduklarıdır; ama kastettiğimiz buysa, "Öldürmeyeceksin" deyip işin içinden çıkmak daha iyi olacaktır. Nabokov'un genel düşüncelere ilişkin iddiası, somut ayrıntı bir kez geride bırakıldıktan sonra her şeyin çabucak bulanıklaştığı ve sonucun söylenmeden de bırakılabileceği şeklindedir.

25. Humbert ve Kinbote'u böylesine ilginç kılan şey, insanlara nadiren öngörülebilir şekillerde tepki verdikleri halde, başka insanlardan habersiz olmamalarıdır. Seçici bir şekilde de olsa, *son derece* meraklı olmakla kalmazlar, kendi zihinleri "oyunda çarpıtılmış bir örüntü," başkalarının yaşamlarında bir motif bulur. Bu örüntünün gerçekten orada olup olmadığı sorusu, bir sanatçının insan duygularını "doğru bir şekilde ifade edip etmediği" sorusu kadar kötü bir sorudur. Sanatçı işini yapıp bitirdiği zaman, uzlaşımsal ahlâki söylemin aynı keyif ve acı öykü-

Olgunluk zirvesinin iki romanı, bu korkuyu dile getirir.[26] İki romanda da dikkate değer olan nokta, başkişilerin –Humbert ve Kinbote– tamamen özgün olmalarıdır. Daha önce hiç kimse, aynı zamanda bir deha –"şiir" sözcüğü hakkında tartışmakla kalmayıp, şiirin ne olduğunu gerçekten *bilen* biri– olan bir Skimpole'ün neye benzeyeceğini sormayı düşünmemişti. Bu özel dahi-canavar, kayıtsızlık canavarı, insani olanaklara ilişkin bilgimize Nabokov'un yaptığı katkıdır. Kanımca ancak, kısmen bir otoportre çizdiğinden

sünde bulduğu örüntü kadar, "oradadır." Kinbote, Shade'in şiirinin satır aralarında Zembla'nın öyküsünü okurken, "bir şey uydurmuyor"; "yanlış bir şekilde ifade" de etmiyor. Bir uyarıcıya tepki veriyor ve böylelikle yeni bir uyarıcı yaratıyor.

Kinbote'un, tamamen yanlış nedenlerle de olsa, Shade'in şiirini çok *önemsediğini* görmek önemlidir. Düşünceleri, Shade'in düşüncelerinden tamamen farklı yönlere gitse de, bu şiir üzerine çok düşünür. Bu, sapkın, benmerkezci bir açımlamanın –Bloom'un deyişiyle "güçlü bir okuma"nın– yine de bir açımlama olduğu noktasını örnekler. Kant'ın Heideggerci okuması nasıl hâlâ bir Kant okumasıysa, Kinbote gibi birinin Shade'in kızının intiharına verdiği tepki de dikkate almamız gereken bir şeydir. John Shade'in "Solgun Ateş"i yazmak olan tepkisini ya da Sybil Shade'in, Donne'un ölüm üzerine vaazını ve Marvell'in "Kır Perisi, Doğurduğu Yavru Geyiğin Ölüsü Başında" adlı şiirini Fransızcaya çevirmek olan tepkisini dikkate almamız gerektiği gibi, bu da dikkate almamız gereken bir şeydir. (Bkz. Nabokov, *Pale Fire* [New York: Berkeley, 1968], s. 33, 161-162, Türkçesi s. 52, 190). İnsanlar dayanılmaz hazza ya da ümitsiz özleme veya şiddetli acıya ellerinden geldiğince iyi tepki verirler ve eylem alanından yazı alanına girmek üzere yola çıktığımızda, bir tepkinin "uygun" olup olmadığını sormanın kimseye faydası yoktur. Çünkü uygunluk, önceden kurulmuş ve bilinen bir örüntü içinde yer alma meselesidir. Nabokov'un sanatta temel olduğunu düşündüğü merak, hiçbir zaman böyle bir örüntüyle yetinmemekten ibarettir.

26. Bir dipnotu, *Lolita* ve *Solgun Ateş*'i neden Nabokov'un olgunluk döneminin zirvesi olarak gördüğümü açıklamak için ayıracağım. Sanırım bu iki kitabın, Nabokov'un önceki romanı *The Gift* ile aynı tema etrafında –yani, sanatsal yeteneğe sahip olanların karşılarında duran, sevecenlik ile haz arasındaki seçim etrafında, onların ancak *seçici olarak* meraklı olmaları zorunluluğu etrafında– döndüğünü düşünüyoruz. Oysa sonraki bu iki romanla karşılaştırıldığında *The Gift* didaktiktir, bazı genel düşüncelerin bir dizi örneğinden oluşur. Nabokov'un kariyerinin yörüngesi, Heidegger'inki gibi, didaktik olmaktan kaçınma, yaygın kullanım sonucunda kirlenmiş, saydamlığa yaklaşmış sözcükleri kullanmaktan kaçınma çabasıyla biçimlenmişti. Nabokov, ilk romanı *Mary*'yi, "bu teşhir kutusunda [*Mary*] biraraya getirdiğim göçmen karakterler, o dönemin gözünde o kadar saydamdı ki, arkalarındaki etiketler kolayca seçilebilirdi" (Nabokov, *King, Queen, Knave* [New York: Putnam, 1968], s. viii) diyerek eleştiriyordu. Heidegger, icat ettiği sözcüklerin genel kullanıma geçmeleri ve dolayısıyla "kavramlar" düzeyine, kendilerine dışsal bazı amaçları yerine getirmeye yönelik salt araçlar düzeyine indirgenmeleriyle, tüm önceki eserlerinin anlamsızlaşacağından ya da

korkan biri bu özel katkıyı yapabilirdi.[27]

Lolita'nın sonsözünden başka bir pasajı aktararak, iki romanın bu yorumuna ilişkin başka kanıtlar sunmak istiyorum. Nabokov "romanın candamarları[nı]... kitabın olay örgüsünü kuran gizli noktalar[ı], aşkın koordinat çizgileri"ni listeler (s. 315, Türkçesi 374). Bu gizli noktalar arasında, "Kasbeam'deki berberi de (tam bir ayımı aldı)" sayar.[28] Bu berber kitapta tek bir cümlede geçer.

---

zaten anlamsızlaşmış olduğundan kuşkulanıyordu. Aynı şekilde, Nabokov'un da önceki çalışmalarının, benim burada sunduğum türden genel terimlerle sınıflandırılma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu anladığı düşünülebilir. Benim yapmaya çalıştığım ve Nabokov'un yapılmasını horgördüğü şey –kendisinin Orwell gibi farklı yeteneklere ve farklı amaçlara sahip romancılara göre "konumlandırılması"– ancak bu tür terimlerle yapılabilir. Nabokov, Heidegger'in, sonunda bu türden sıradanlaştırmalara maruz kalmayacak kadar sınıflanamaz olan, benzerlikleri ve farklılıkları gruplamaya yönelik, bilinen bütün yolların bâriz bir şekilde dışında kalan sözcükler ve kitaplarla ortaya çıkma umudunu paylaşıyordu. Ama –Hegel'in bize öğrettiği gibi– hiçbir bireysel önem kazanımı bu tür sıradanlaştırmadan kaçınamaz, çünkü "önem" tam da tikeli evrenselin altına getirme, kendine has olanı toplumsal olanla sentezleme uğraşının gerektirdiği çabanın düzeyiyle belirlenir. En önemli kazanımlar, böyle bir sentezi son derece güç hale getiren, ama yine de olanaksız kılmayanlardır. Heidegger, başlangıçtaki azami sentez güçlüğü ile sondaki saydamlık arasındaki, mükemmel dengeye ve dolayısıyla zirveye orta döneminde –"Varlığın tarihi" adını verdiği şeyi yazdığı dönemde– ulaştı. Bundan sonra, son döneminde, kişisel ilgiler, kişisel tınılar, kişisel saplantılar peşinde koşarak, *sadece* kendine has oldu. Nabokov aynı türden mükemmel dengeye orta döneminde –*Lolita* ve *Solgun Ateş* döneminde– ulaştı. Bundan sonra *Ada* ile başlayan ve *Look at the Harlequins!* ile sona eren dönemde, o da *sadece* kendine has oldu. *Ada*'da bile vaktinin yarısını sadece kendisiyle konuşarak geçirir. Robert Alter'ın dediği gibi, Ada, "*Lolita* ve *Solgun Ateş*'in mükemmel seçiciliği ve denetiminden yoksun, göz kamaştırıcı, ama zaman zaman da çileden çıkarıcı, bir başyapıt olmaya yaklaşan ama olamayan bir yapıttır." ("Ada, or the Perils of Paradise," Peter Quennell, der., *Vladimir Nabokov: A Tribute* [Londra: Weidenfeld, 1979], s. 104). İki büyük roman, önceki romanların (belki de *İnfaza Çağrı* hariç) yoksun olduğu, ayırdedici bir Nabokovcu kendine hasılığa ve sonraki romanların yoksun olduğu bir biçim mükemmelliğine sahiptir.

27. Humbert'ın nemfomanisi ve Kinbote'un eşcinselliği öylesine makul ve ilginç (*Kasvetli Ev*'deki herkesin Skimpole için kullandığı sözcükle, öylesine "büyüleyici") kılınmıştır ki –muhtemelen tam da Nabokov'un amaçladığı gibi– okurlarının kafasında, Nabokov'un cinselliğe ilişkin görüşlerine dair sorular uyandırır. Ben bunları daha çok, yalnızca Nabokov'un o ünlü yanlış ipuçlarından birer örnek olarak ele alıyorum. Kuşkusuz bu canavarlarda, Nabokov'un kendisine ait bir şey var, ama bunun herhangi bir tür özel cinsellikle bizzat ilgisi yok. Cinsel saplantılar sadece, daha genel bir görüngünün kullanışlı örnekleridirler.

28. Kasbeam kenti, romanın sona ermesinden hemen önce, Humbert'ın başka bir tepeden, başka bir "oyuncak gibi" kente, "oyun oynayan çocuk seslerinin ez-

Kasbeam'de oldukça yaşlı bir berberde kötü bir saç traşı oldum. Çenesi hiç durmuyor, harıl harıl beyzbol oyuncusu oğlundan sözederken, konuşmasının heyecanlı yerlerinde enseme tükürük sıçratıyor, ara sıra boynuma bağladığı beze gözlüklerini siliyor, ya da sararmış gazete kupürleri çıkarıp göstermek için titrek makasına ara veriyordu. Öylesine ilgisizdim ki, parmağıyla yıllanmış, boz renkli traş losyonlarının arasına sıkıştırılmış bir resmi gösterdiğinde, resimdeki genç beyzbolcunun otuz yıl önce ölmüş olduğunu büyük bir şaşkınlıkla farkettim. (s. 211, Türkçesi 255)

Bu cümle Humbert'ın meraksızlığını –kendi saplantısıyla ilgisi olmayan şeylere yönelik dikkatsizliğini– ve sonuç olarak, Nabokov'un tanımladığı şekliyle "sanat"ın norm olduğu bir varoluş durumuna ulaşma ehliyetsizliğini örnekler. Bu beceriksizlik, kitapta daha önce anlatılan bir beceriksizliğe, Humbert'ın belleğinden, Charlotte'un kendisine evlenme teklif ettiği ve kendisinin, "Loli-

gisi"nin yükseldiği kente baktığı doruk anında kullanılanlara benzer terimlerle, yakındaki bir tepeden görünüşüyle betimlenir. O zaman Humbert, "umarsızlığı en belirgin olan şey Lolita'nın benim yanımda bulunmayışı değil, sesinin aşağıdaki o çocuk sesleri arasında olmayışıdır" (s. 306, Türkçesi 365) der. Bu, Humbert'ın daha önce "*artık* bildiğim, inanılmaz, dayanılmaz ve sanırım sonsuz dehşet" (s. 167) diye adlandırdığı andır. Humbert, kalp hastalığından ölmek üzere öyküsünü yazarken bu dehşeti şöyle tanımlar: "Ne yazık ki ruhum nasıl bir huzur bulursa bulsun, beni ne gibi sarsılmaz sonsuzluklar beklerse beklesin, Lolita'ya tattırdığım şehvetin onun tarafından bir türlü silkilip atılamayacağı yolundaki insancıl gerçeği aşamıyordum. Bana –bugünkü halimle, kalbim, sakalım ve bütün çürümüşlüğümle bana– Dolores Haze adlı Kuzey Amerikalı bir çocukkız'ın manyağın biri tarafından çocukluğundan yoksun edilmesinin sonsuzluğun akışı içinde zırnık kadar önemli olmadığı kanıtlanmadıkça, işte bu kanıtlanmadıkça (ki bu kanıtlanırsa hayatın kötü bir şakadan başka bir şey olmadığı da ortaya çıkacaktır) zavallılığıma ancak bir tek şeyin ilaç olacağına inanıyorum; ağzı kalabalık sanatın yaratacağı nafile bir kocakarı merhemi etkisi... Eski bir şairin dediği gibi;

Güzelliğin ölümlü bilincine ödenecek Vergi
biz Ölümlülerin ahlâk bilincidir." (s. 281, Türkçesi 337)

Eski şair, Nabokov'un kendisidir. Bence Nabokov şairlerin bu vergiyi ödemek zorunda olduklarını umuyordu, ama emin değildi, dolayısıyla hayatın bir şaka olmadığından da emin değildi.

"Bir ayımı aldı"nın, Nabokov'un berber hakkındaki cümleyi bir ayda yeniden yazdığı anlamına mı, başka birinin çocuğunun ölümünü farketmeme düşüncesine ilişkin çağrışımların yazmasını bir ay önlediği anlamına mı, yoksa başka birinin (belki de gerçek bir berberin) ıstırabıyla gerçekten karşılaşmanın herhangi bir şey yazmasını bir ay önlediği anlamına mı geldiğinden emin değilim. Tahmini okuruna bırakmak, tipik Nabokov tavrıdır.

ta'nın o dört yaşındayken ölen iki yaşındaki erkek kardeşiyle ilgili (yaşasa onu benim de çok seveceğimden kuşkusu yokmuş falan filan) şairane bölüm" de (s. 68, Türkçesi 82) dahil olmak üzere, en az yarısını atladığı mektubu aktarırken ortaya çıkan beceriksizliğe benzer.

Bu, bütün kitapta Lolita'nın ölmüş kardeşinden söz edilen iki pasajdan biridir. Diğeri, Humbert'ın, Charlotte'un kızından –ki onu ilgilendiren tek konu budur– çok nadir sözetmesinden ve özellikle hayattaki kızından çok ölmüş oğlunu konu etmesinden yakındığı pasajdır (s. 80, Türkçesi 96). Humbert, Lolita'nın da Humbert'ın yanında Humbert'tan önceki hayatından sözetmemesine kederlenir. Ama bir kere bir kız arkadaşıyla konuşmasına kulak misafiri olur, Lolita şöyle demektedir: "Biliyor musun ölmenin en korkunç yanı insanın bütün bütüne tek başına olması" (s. 282, Türkçesi 338). Bu Humbert'ı, "sevgilimin aklından geçenler konusunda hiçbir şey bilmediğimi" ve "o kötü ergen klişelerin ardında büyük olasılıkla uzanıp giden bir bahçe, bir alacakaranlık ve bir saray kapısı olduğunu... Kirli paçavralar ve sefil titreyişler içinde kıvranan bana, kuşkuya yer bırakmayacak kadar yasaklanmış... yarı karanlık, tapılası bölgeler" olduğunu düşünmeye iter.

Daha önce aklına gelmeyen ihtimaller üzerine bu düşünme sürecini sürdüren Humbert, Lolita'nın kız arkadaşlarından birinin "pembe beyaz, şişman, harika babası, küçük yumuk bir erkek kardeşi, mini mini kızkardeşi, ağızları kulaklarına varan iki köpeği" olduğunu, "Lolita'nınsa hiçbir şeyi" olmadığını farkettiği düşünülebilecek bir durumu anımsar (s. 285, Türkçesi 341). Bağlantıyı kurmak; Lolita'nın ölüme dair düşüncelerini, bir zamanlar, şimdi ölmüş olan küçük, yumuk bir erkek kardeşi olduğu gerçeğiyle biraraya getirmek, okura bırakılır. Bu durum ve Humbert'ın kendisinin bağlantıyı kurmaması, tam da Nabokov'un ideal okurlarının – kendi deyişiyle "bir sürü küçük Nabokov"un– fark etmesini beklediği şeylerdendir. Ama okurlarının çoğunluğunun, umduğu gibi çıkmayacağının kederle ve horgörüyle farkında olduğu için, sonsözde bize neleri atladığımızı söyler.

Bunun söylenmesinin, bir çocuğun ölümünün, Nabokov'un, en büyük acıya verdiği standart örnek olduğunu –John Shade'in "Solgun Ateş" adlı şiirine yol açan durum ve *Bend Sinister*'ın ana te-

ması– ancak o zaman anımsayan okur üzerinde yarattığı etkiyi bir düşünün. Nabokov'un kuşkulandığı gibi, kendisinin de, yazarın bir ayını alan bu cümleye ve bu ölmüş bıyıklı oğula dikkat etmediği olgusu, okurun kafasına dank eder. İkiyüzlü olmasa bile zalimlik ölçüsünde kayıtsız olduğunun böylece farkına varan okur Humbert ve Kinbote'da *benzerini*, erkek kardeşini görür. Birdenbire *Lolita*, "yedeğinde ahlâki bir ders"[29] getirir. Ama bu ders, ellerini küçük kızlardan uzak tutmak değil, ne yaptığının farkında olmak, özellikle de insanların ne söylediklerinin farkında olmaktır. Çünkü sık sık ortaya çıktığı gibi, insanlar size acı çektiklerini söylemeye çalışıyor olabilirler. Kişi, Humbert gibi özel cinsel mutluluğuna ulaşmakla ya da berber hakkındaki cümleyi ilk okuyuşta atlayan *Lolita* okuru gibi kendi özel estetik mutluluğuna ulaşmakla meşgul olduğu sürece, insanların daha fazla acı çekmeleri çok muhtemeldir.

Lolita'dan *Solgun Ateş*'e dönersek, Nabokov'un tüm sevecenliğinin, yufka yüreklliğinin ve merakının Shade'e, bütün hazzının ise Kinbote'a verildiğini görebiliriz. Shade'in, kızının ölümüne ilişkin şiiri, *Solgun Ateş*'in iyi bir roman olması ölçüsünde iyi bir şiir değildir. Bunun nedeni, romanın geri kalanını oluşturan Kinbote'un açımlamasının bize, Shade'in veremeyeceği bir şeyi vermesidir: Yaşlı bir ölümlünün sıradan ıstırabını Zembla'nın anlık görünüşleriyle, Humbert'ın deyişiyle "göğü cehennem ateşi renginde olan bir cennet'in anlık pırıltılarıyla kuşatır.[30] Kinbote bir kendine dönüklük abidesidir, tamamen kalpsiz olduğunu (rüyaları haricinde) bilen bir adamdır, ama Shade'den çok daha yaratıcıdır. Her şey

29. Nabokov, Sonsöz'de, "estetik mutluluk" ve "sanat" tanımlarını vermeden hemen önce, "Ben ne didaktik edebiyat yazarı, ne de okuruyum, kaldı ki John Ray'in öne sürdüğünün aksine, Lolita yedeğinde ahlâki ders getiren bir kitap değildir," der (s. 313, Türkçesi 373).

30. Kinbote, "Solgun Ateş'in Önsöz'ünü, "Shade'in şiiri, benim notlarım olmasa, insana ilişkin hiçbir gerçeği yansıtamaz; çünkü onunki gibi, özyaşamöyküsü olamayacak denli ürkekçe, sır saklarcasına yazılmış bir şiir... yalnızca yazarını, onun çevresini, ilişkilerini kapsayan bir gerçekliğe dayandırılmıştır; öyle bir gerçeklik ki, benim notlarım okunursa kavranabilir. Bu sözlerimi, sevgili şair dostum belki kabul etmezdi; ama kötü de olsa, iyi de olsa, son söz yorumcunundur" diyerek bitirirken, ürkütücü bir şekilde, ama kesinlikle haklıdır. Nabokov, hakikati, ne söylediğini anlamayanların ağzından dile getirmekten hoşlanır; *Lolita*'nın sonsözü ("John Ray, Jr. Ph. D." tarafından yazılmıştır) bunun başka bir örneğidir.

bir yana, psikotikler geri kalanlarımızdan çok daha *yaratıcıdırlar*. Nabokov, Humbert ve Kinbote'da, gerçek yaşamdaki psikotiklerin çoğunun tersine, kendi öykülerini yazabilen ve bunu, bu öykülerin normal kulaklara nasıl geleceğini tamamen bilerek yapan iki sosyopat yaratmayı başarmıştır.

Kinbote, oğlanlara düşkünlüğünü ya da şöhret tutkusunu etkileyen her şeyle yakından ilgilidir. Başka her şey canını sıkar ve onu kızdırır. Shade'in, "Zembla'nın görkemi" hakkında, Kinbote'un eğlenceli dalkavukları ve bedbaht karısı hakkında yazmak yerine, kendi kızının ölümü ve evliliğin hoşlukları hakkında yazmaya kalkışmasına öfkelenir. Ancak Kinbote'un açımlaması olmasa Shade'in şiiri sadece melankolik olurdu. Şiiri anılmaya lâyık kılan, şiir ile açımlama arasındaki bütünlüktür. Shade'in sevecenliği ve yufka yürekliliği, Kinbote'un başka insanlara yönelik dikkati zorunlu olarak dışlayan bir tür hazza yönelik amansız arayışıyla belirginleşir. Başka bir insanın şaşırtıcı ilgisizliği dikkatimizi çektiğinde, bir kişinin sevincini ve ıstırabını farketmemiz daha büyük ihtimaldir. Köylülüğün sefaleti soyluların aşırı tüketimiyle, siyahların harap kulübeleri beyazların yüzme havuzlarıyla belirginleştiği gibi, Kinbote'un kayıtsızlığı, Shade'in kızının ölümüne, Shade'in kendi anılarının sağlayamadığı bir keskinlik kazandırır. Hegel'in önermesi doğruydu: Tez, yepyeni, parlak antitezin yansımasını, solgun ışığını çekmediği takdirde, kısa bir süre sonra dikkatimizi çekmez hale gelecektir.

Meseleyi Nabokov'un gözde övgü terimleriyle koyarsak, Kinbote Shade'den, daha serinkanlı ve daha alaylıdır çünkü daha zalimdir; dolayısıyla daha iyi bir yazardır. Kendi itirafına göre, Shade'in şiiri donma noktasının üzerinde yazılmıştır. Şiirinde, edebiyat eleştirmenleri arasında adının her zaman Robert Frost'un adının bir "çamurlu ayak" arkasında olduğunu belirtir. Kinbote, "Şiir yeteneğinin ısı grafiğinde yüksek, alçak demektir, alçaksa yüksek; buna göre, tam bir kristalleşmenin oluşum derecesi, kolaylığın ılık derecesinden daha yüksektir(*Pale Fire*, s. 136, Türkçesi s. 162)[31] diyerek, bir kerecik bir satırı yazarının çıkarlarına uygun bir şekilde açıklar ve Nabokov adına konuşur.

31. Frost'un "Stopping by Woods on a Snowy Evening" adlı şiirini övdüğü ve

Kinbote, Shade'in burada ne ima ettiğini anlar, çünkü tek bir yaratıcının iki yönüne uygun olarak, Shade ile Kinbote'un birçok ortak noktası vardır. Shade bunu anlar. Kinbote, zalim de olsa fiziksel olarak kabalaşacak kadar bayağı değildir ve bu Shade için çok önemlidir (s. 145). Shade "Kibir, Şehvet, Aylaklık olmasaydı, şiir sanatı[nın] belki hiç doğma"yacağını (s. 150, Türkçesi 178) bildiği için, Kinbote'un hezeyan karşısında, fiziksel zarar veren biri karşısında olamayacağı ölçüde hoşgörülüdür. Kinbote'u, Swift ve Baudelaire gibi, bedeni çökmeden zihni hastalanan bir sanatçı hemcinsi olarak görür (s. 111). İki adamın zorbalara ve ahmaklara –kabalıklarının, temeldeki bayağılıklarından kaynaklandığını düşündükleri Bay Pierre, Gradus ve Paduk gibi insanlara– karşı tavırları aynıdır. Bu bayağılık, belirli kelebeklerle, sözcüklerle ya da insanlarla ilgilenmek yerine, genel düşüncelere takılıp kalmaktan kaynaklanır.

Ama Kinbote, genel düşüncelerin tehlikesinin genel olarak farkında olduğu halde, bazı çok kötü genel düşüncelere sahiptir, oysa Shade hepsine gerçekten tövbe eder.[32] Kinbote'un en kötü düşün-

"Bütün o üstün yeteneğine karşın John Shade, *kendi* kartanelerini böylesine uyumlu yerleştirememiştir" dediği zaman, Kinbote'un, Nabokov'un adına konuştuğundan emin değilim. Ama Kinbote'a Frost'u övmek için kullandırdığı kuşkulu terimlere ("her Amerikalı delikanlının ezbere bildiği bir şiir") karşın, sanırım Nabokov, kendisinin ve dolayısıyla da Shade'in, Frost kadar iyi şiir yazamayacağını çok iyi biliyordu.

Durum böyle de olsa, Nabokov kristalleşme metaforundan çok hoşlanıyordu. Kristal, saydamlığın yok olduğu ve bazen yerini yanardönerliğe bıraktığı, akışkanlıktan çok farklı, ayrı bir varoluş biçimidir. Ama kristaller yapay, ve kartanelerinin uzlaşımsal olarak olmaları gerektiği kadar tekrarlanamaz olmalıdırlar. Gradus'un genel düşünceler dışındaki hiçbir düşünceyi kavrayamaması, seyahatleri sırasında fiyatını sorduğu "mor camdan yapılmış ufak suaygırı" (*Pale Fire*, s. 169, Türkçesi s. 198) ve "küçük bir kristal zürafa" (s. 132, Türkçesi s. 158) gibi türdeş ve saydam olanlar dışındaki herhangi bir cam parçasını beğenememesine benzer. Kinbote, "çağdaş Rusya'da düşünceler standart olarak üretilirler, sabit renktedirler, en küçük bir farka bile izin yoktur, boşluklar duvarlarla kapatılmıştır ve çizgideki eğrilikler, hoyratça basılarak düzeltilmiştir," derken, bir devlet dini haline geldiğinde Marksizmin aldığı biçimi güzel bir şekilde betimler. Gradus'un suaygırı ve zürafada hayran olduğu şeyin, canlı gibi olmaları; yani bu hayvanların, saydam uzlaşımsal temsiline yaklaşmaları olduğunu düşünmek doğru gibi görünüyor.

32. Bu tövbe "Solgun Ateş"de, Shade'in, ruhun, özellikle de ölen kızının ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin kaygısını, "kâğıt gibi çürük saçma sözler" olarak görüp bir yana bıraktığı pasajda ortaya konur. Shade bulduğunu düşündüğü

celerinden biri estetizmdir, "edebi teknik" ya da "şiir yeteneği" diye bir şey, tek bir şairin yaşamının olumsallıklarından bağımsız bir şekilde varolan pratik bir yetenek olduğu inancıdır. Bu nedenle, ölümsüzlüğe ulaşmak için yapması gereken tek şeyin, iyi bir şair bulmak, şaire kendisine dair her şeyi anlatmak ve yok olmayan şiirde yüceltilmeyi beklemek olduğunu düşünür. Shade'in "Zembla'nın görkemi[ni]... şiirinin görkemiyle birleşti[rmesini]" (s. 144, Türkçesi s. 171) bekler, çünkü Shade'in ona söylediği gibi, "Sözcükleri, boyunduruğa vurulmuş pirelermişcesine gütmek olanaklıdır, bu pirelerin başka pireleri çekip götürmesini sağlamak da" (s. 144, Türkçesi s. 171) diye düşünür. Dilin bir şekilde yazarlardan ayrılabileceği, edebi tekniğin ölümlülerin olumsallıklarından, özellikle de yazarın iyiliğin ne olduğuna ilişkin olumsal anlayışından bağımsız bir şekilde işleyen tanrısal bir güç olduğu şeklindeki bu düşünce, terimin kötü anlamında, estetiğin içerik ve yaşamdan çok bir biçim ve dil meselesi olduğu anlamında, "estetizmin" köklerini

---

ölümsüzlük kanıtının bir dizgi yanlışından kaynaklandığını keşfedince şöyle yazar (ll. 806-815):

> Ama hemen dank etti kafama; *buydu* gerçek
> Dayanağım, çoksesli ezgi;
> Yalnız bu; konu değil, konunun anlatılış biçimi; düş değil,
> Uyumsuz şeylerin yarattığı uyum;
> Kâğıt gibi çürük saçma sözler değil, duyuların sağlam kumaşı.
> Evet! Yaşamda bulabilirdim
> Bir tür sertçe-serçe,
> Oyundaki benzer sözcükleri andıran örnekler...

Shade, sanatçının olumsallığı, yani herhangi bir düzenleyici gücün olmadığını (ya da aynı anlama gelen mutlak anlaşılmazlığı) tanımasının; dinin ya da ahlâk felsefesinin, böyle bir gücün hakiki adını ve doğasını keşfetmiş olma iddiasına tercih edilir olduğuna karar verir. Buna karşılık, (Kinbote'un, kendisinin de Gradus'la paylaştığını anlayamadığı) genel düşüncelere duyulan ilgi, Kinbote, Shade'den bir "parola" istediği ve "acımak" karşılığını aldığı zaman ortaya çıkar. Shade bu parola için teolojik bir destek sunmayı reddettiği zaman, Kinbote şöyle der: "Şimdi yakaladım sizi John; herkesin ölümsonrası serüvenini tasarlayan ve yönlendiren bir yüksek Akıl'ın varlığını yadsıyacak olursak, o korkunç Rastlantı kavramının Ölümsüz Yaşam için de geçerli olduğunu kabul etmek zorunda kalırız" (s. 151, Türkçesi 179). Bu tam da Shade'in hemen yukarıda aktarılan satırlarda kabul *ettiği* nosyondur; etkileri ancak Humbert'ın "ağzı kalabalık sanatın yaratacağı nafile bir kocakarı merhemi etkisi" dediği şeyle hafifletilebilen bir nosyon.

oluşturur. Terimin bu anlamında, teorisyen Nabokov, kendi pratiği için bundan daha iyi bir açıklama düşünemese bile, romancı Nabokov bir estet olmakla ilgilenmiyordu.

Nabokov, sık sık bu anlamda bir estet olarak, özellikle de eserleri, dilin kendi başına işlediği şeklindeki garip Barthes'cı görüşten kaynaklanan ve bu görüşü örnekleyen biri olarak okunmuştur.[33] Teorisyen ve genelleştirici Nabokov, böyle bir okumayı teşvik eder, ama bu okuma, Nabokov'un en iyi pratiğiyle örneklemek üzere ele aldığım noktayı gözardı eder: Yalnızca, kendimizle ya da başkaları için ne yapmamız gerektiğine ilişkin duygumuza dair olan şey estetik olarak yararlıdır.

Romanların, oyunların ya da şiirlerin meselesinin, insan duygularını ya da durumlarını "doğru bir şekilde" ifade etmek olmadığı konusunda Barthes ve metinselci [textualist] arkadaşlarıyla aynı fikirde olunduğu halde bu noktayı olumlamak mümkündür. Edebi sanat, yani sözcüklerin standart olmayan, öngörülemeyen kullanımı, ifadenin doğruluğu ile ölçülemez. Çünkü böyle bir doğruluk bir uzlaşıma uyma meselesidir ve iyi yazmanın temeli tam da uzlaşımın kabuğunu kırmaktır. Ama edebi hünerin, yaygın bir şekilde kullanılan nihai bir sözcük dağarcığını sağlamlaştırmak meselesi olmaması; zaten bildiğimiz ama tatmin edici bir şekilde ifade edemediğimiz bir şeyi dile getirme konusunda başarılı olmak meselesi olmaması, edebi dilin her zaman sıradan dilin, özellikle de sıradan ahlâki dilin paraziti olduğu ve olacağı olgusunun üzerini örtmemelidir. Ayrıca edebi ilgi her zaman ahlâki ilginin paraziti olacaktır. Özellikle, okurunuzun nasıl hareket etmesi gerektiğine ilişkin bir önermede bulunmadan anımsanmaya lâyık bir karakter yaratamazsınız.[34]

33. David Rampton da Ellen Pifer da, Nabokov hakkındaki son derece revizyonist kitaplarına, bu türden bir sürü okumayı aktardıktan ve bundan duydukları üzüntüyü belirttikten sonra, Nabokov'un "ahlâki yönünü vurgulayarak başlarlar. Bu kitapların ikisinden de, özellikle Rampton'ın *The Gift* tartışmasından çok şey öğrendim. Bkz. Rampton, *Vladimir Nabokov: A Critical Study of the Novels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) ve Pifer, *Nabokov and the Novel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

34. Humbert ve Kinbote'u, Cincinnatus ya da Van Veen'e göre çok daha az karanlık ve çok daha anımsanmaya değer kılan şey, içinde bulundukları durumların inanılabilirliği ya da aşinalığıdır; yalnızca kendi fantezileriyle ya da başka ha-

Nabokov okumamı, Nabokov'un, babasının projesine sadakatsizlik suçlamasına karşı kendisini "yazar"ın işlevine ilişkin bazı genel düşünceleri, bu işlevi hem kendisinin özel yetenekleriyle hem de kendisinin özel ölüm korkusuyla birleştiren düşünceleri kullanarak savunmaya çalıştığını söyleyerek özetleyebilirim. Bu onu özel bir elit –imge bulma konusunda başarılı olan, hiçbir zaman cinayet işlemeyen, yaşamları sevecenlik ve hazzın bir bireşimi olan, edebi ölümsüzlüğün yanı sıra gerçek ölümsüzlüğe de aday olan, babasının tersine genel refaha yönelik genel önlemler hakkında genel düşüncelere inanmayan sanatçılar– hakkında özel bir mitoloji yaratmaya itti. Bu, Dickens'ı kapsaması için boş yere uğraştığı ve insan acısının dinmesi için ne yaptığı sorulduğunda ya da bu soruyu kendisine sorduğunda başvurduğu mitolojiydi. Nabokov kendi yeteneklerinin ve genel olarak sanatsal yeteneklerin, acıma ve sevecenlikle herhangi bir özel bağlantıları olmadığı gibi "dünyalar yaratmaya" da muktedir olmadıklarını çok iyi biliyordu.[35] Bu yeteneklerle yapılabilecek tek şeyin, kişinin bu dünyayla – Shade'in kızı ve Jo gibi çirkin ve yeteneksiz çocukların aşağılandığı ve öldüğü bir dünyayla– ilişkilerini değerlendirmek olduğunu, John Shade kadar iyi biliyordu. Nabokov'un en iyi romanları, kendi genel düşüncelerine inanamadığını gözler önüne seren romanlardır.

---

yalperestlerle (Bay Pierre ya da Ada gibi) değil, aklı başında insanlarla (Lolita ve Shade gibi) etkileşimlerdir. Cincinnatus, Shade kadar sempatiktir, Van ise Humbert kadar tiksindiricidir; ama daha az somut, dolayısıyla ahlâki açıdan daha yararsız biçimlerde. Çünkü bir romandaki bir karakterin somutluğu, okurun kendi yaşamından, benzerlerini hayal edebileceği durumlara yerleştirilmesine dayanır.

35. Nabokov bu dünya-yaratma nosyonunu tekrar tekrar kullanır. Bu metaforun dezavantajlarına ilişkin olarak, Kant'a kadar giden ve biçim ile içerik arasındaki o feci Kantçı ayrıma yaslanan bir açıklama için bkz. David Bromwich, "Why Writers Do Not Create Their Own Worlds" (Yazarlar Neden Kendi Dünyalarını Yaratmazlar) (*Romantic Argument* içinde [Cambridge, Mass: Harvard University Press, basımda]).

8. AVRUPA'DAKİ SON ENTELEKTÜEL: ORWELL'E GÖRE ZALİMLİK

Orwell'in son iki romanı, Nabokov'un "güncel süprüntü" nitelemesini iyi örnekleyen romanlardır; çünkü önemleri büyük bir pratik değişiklik yaratmalarından kaynaklanır. *Hayvanlar Çiftliği* ve *1984*'ü yazmamış olsaydı, şimdi Orwell'i okuyor, hayranlık duyuyor, biyografisini inceliyor ya da ahlâki düşünce sözcük dağarcığını kendimizinkiyle birleştirmeye çalışıyor olmayacaktık. *Lolita* ve *Solgun Ateş*, kendisini Humbert ve Kinbote'la özdeşleştiren yetenekli, saplantılı okurlar olduğu sürece yaşayacaktır. Ama, *1984* üzerine ilk ve en iyi tartışmalardan birini yazan Irwing Howe bile, Orwell'in "hayatlarını esas olarak kendi dönemlerine adayan"[1] yazarlardan biri olduğunu kabul eder.

1. Howe şöyle devam eder: "Bu tür yazarların çağlarının ötesinde ayakta kalma-

Orwell'in en iyi romanları, ancak yirminci yüzyıl politikasını Orwell gibi tanımladığımız sürece yaygın bir şekilde okunacaktır. Bunun ne kadar süreceği, politik geleceğimizin olumsallıklarına: Hangi tür insanların geriye dönüp bizi değerlendireceğine; gelecek yüzyıldaki olayların bizim yüzyılımızdaki olayların değerlendirilmesini nasıl etkileyeceğine; insanların Bolşevik Devrimini, Soğuk Savaşı, kısa Amerikan hegemonyasını, Brezilya ve Çin gibi ülkelerin rolünü nasıl tanımlamaya karar vereceklerine bağlı olacaktır. Orwell yüzyılımızı "insan eşitliğinin teknik olarak olanaklı hale geldiği" ve aynı zamanda,

> ... bazı durumlarda yüzlerce yıldır terkedilmiş bulunan yargısız hapis, harb esirlerinin köle olarak kullanılması, aleni idamlar, itirafa yönelik işkence, rehinelerin kullanılması ve bütün bir halkın sürülmesi gibi âdetlere dönülmekle kalınmadığı, fakat kendilerini aydın ve uygar sanan insanlar tarafından bu tavrın çoğunlukla hoşgörüldüğü ve savunuldu[ğu]...[2]

dönem olarak düşünüyordu.

Bir gün yüzyılımıza ilişkin bu betimleme sığ ya da dargörüşlü bulunabilir. Bu durumda, Orwell, tam olarak anlamadığı bir kötülüğü eleştiren biri olarak ele alınacaktır. Torunlarımız onu, bizim Swift'i okuduğumuz gibi okuyacaklar; insan özgürlüğüne hizmet etmiş bir adama duyulan hayranlıkla, ama politik eğilimler sınıfla-

---

maları mümkündür, çünkü onları çağdaşları için böylesine değerli ve böylesine aziz kılan şeyin –şu aşırı güncellik ve aşırı sevecenliğin– en büyük sanata yol açan bir nitelik olması muhtemel değil. Ama gelecekte Silone ya da Orwell'in, zamanımızda birçok kişiye göründüğü kadar önemli görülmeyeceği ihtimali, bizim için önemli olmamalı. Biz, onların bizim için neler yaptıklarını ve çok daha büyükler de dahil olmak üzere başka hiçbir yazarın bunu yapamayacağını biliyoruz" ("1984: History as Nightmare," *Twentieth Century Interpretations of 1984*, der. Samuel Hynes [Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971], s. 53).

2. *The Penguin Complete Novels of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1983), s. 861. *1984*'ün bu basımını parantez içindeki sayfa numarasıyla belirteceğim. Bu uygulamaların on dokuzuncu yüzyıl boyunca Avrupa dışında – örneğin Afrika ve Asya'da– oldukça yaygın olduğuna dikkat çekmek isterim. Ama Orwell Avrupa'dan sözediyor. Benim de bu kitapta yaptığım gibi. Orwell, tanıdığı belirli türden insanlar ve onların ahlâki durumları üzerine yazarken bilinçli olarak yereldir. *1984*'ün geçici başlığı *Avrupa'daki Son İnsan*'dı.

masını ya da ahlâki ve politik düşünce sözcük dağarcığını benimsemeye pek az eğilim göstererek. Günümüz solcu Orwell eleştirmenlerinden bazıları (örneğin Christopher Norris) *şimdiden* Orwell'i sığ ve dargörüşlü görmenin bir yolu olduğunu düşünüyorlar. Orwell'in dikkat çektiği olguların bugün bile, oldukça farklı görünecekleri bir bağlama yerleştirilebileceklerini düşünüyorlar. Norris'in tersine, ben daha iyi bir alternatif bağlama sahip olduğumuzu düşünmüyorum. Görebildiğim kadarıyla, Orwell'in yazdığından bu yana geçen kırk yıl boyunca, karşımızda duran politik alternatifleri sınıflamak için daha iyi bir yol öneren kimse çıkmadı. Açgözlü ve ahmak muhafazakârlara ilişkin ilk uyarılarını, Komünist oligarklara karşı uyarılarıyla birlikte ele alırsak, Orwell'in politik durumumuza –mevcut tehlikelere ve seçeneklere– ilişkin betimlemesinin, sahip olduğumuz herhangi bir betimleme kadar yararlı olmaya devam ettiği görülür.

Nabokov, geçiciliği kaçınılmaz olan bu tür bir yararlılığı hedeflemenin, bir kişide "yazar" denilen figüre özsel olan yeteneklerin bulunmadığının ya da boşa harcandığının kanıtı olduğunu düşünüyordu. Orwell'in de bu mitik figüre ilişkin görüşleri vardı; Nabokov'un görüşlerine oldukça zıt görüşler. 7. Bölümde her iki görüşü de bir yana bırakmayı önerdim. Farklı yazarlar farklı şeyler yapmak isterler. Proust özerklik ve güzellik istiyordu; Nietzsche ve Heidegger özerklik ve yücelik istiyordu; Nabokov güzellik ve özkoruma istiyordu; Orwell acı çeken insanlara yararlı olmak istiyordu. Hepsi başardı. Hepsi, parlak bir şekilde, *eşit derecede* başarılı oldu.

Orwell doğru zamanda doğru kitapları yazdığı için başarılıydı. Tikel bir tarihsel olumsallığa ilişkin betimlemesinin, tam da liberal politikanın geleceğinde bir farklılık yaratmak için gerekli olan şey olduğu ortaya çıktı. İngiltere ve Amerika'daki entelektüellerin kafasında, Nabokov'un "Bolşevik propaganda" olarak adlandırmaktan hoşlandığı şeyin iktidarını yıktı. Böylelikle bizi, Fransız meslektaşlarımızın yirmi yıl önüne geçirdi. Onlar, liberal umudun, Demir Perde'nin gerisindeki şeylerin mutlaka daha iyiye gideceği inancını içerdiğini; ve kapitalistlere karşı dayanışmanın, Komünist oligarkların yaptıklarını gözardı etmeyi gerektirdiğini düşünmekten vazgeçmek için *Gulag Takımadaları*'nı beklemek zorundaydı-

lar. Nabokov okurlarını, kişisel mutluluk arayışının yol açtığı küçük çaplı zalimliklerin sürekli olasılığına karşı duyarlı hale getirirken, Orwell okurlarını, zalimliğin, belirli bir grup tarafından dolaşıma sokulmuş bir dizi özürüne –son derece başarılı bir cinayet çetesiyle ittifak kuran entelektüellerin "insan eşitliği"ni kullanmaları– karşı duyarlı hale getiriyordu.

Bizi bu özürlere karşı duyarlı kılmak, Sovyetler Birliği'ni yeniden betimleyerek II. Dünya Savaşı sonrasının politik durumunu yeniden betimlemek, Orwell'in yaptığı büyük pratik katkıydı. Howe'un, *Hayvanlar Çiftliği*'ndeki ve *1984*'ün ilk üçte ikilik bölümündeki "aşırı sevecenlik ve aşırı güncellik" olarak adlandırdığı şey, bu sınırlı, pratik hedefe ulaşmak için yeterli olmuştu. Ama *1984*'ün son üçte birini kapsayan bölümde farklı bir şey –güncel olmayan, betimsel olmaktan çok muhtemel olan bir şey– buluruz. Winston ve Julia, O'Brien'ın dairesine gittikten sonra, *1984*, yirminci yüzyılın totaliter devletleri hakkında değil, O'Brien hakkında bir kitaba dönüşür. Kitabın bu kısmı, *Oligarşik Kollektivizmin Teori ve Pratiği*'nden (yazarlarından biri O'Brien'dır) yapılan alıntıları ve O'Brien'ın, Winston'ın neden sadece öldürülmesi değil, işkence görmesi gerektiğine ilişkin açıklamasını ("İşkencenin amacı işkencedir") merkez alır. Bu, Howe'un "post-totalitarizm"[3] diye adlandırdığı şeye ilişkin bir öngörüdür. Artık sözkonusu olan, güncel olarak dünyada olup bitenlere dair bir uyarı değil, bir gün neler olabileceğini örnekleyen bir karakterin yaratılmasıdır. Orwell, küçük cinayet çetelerinin modern devletlerin denetimini ele geçirebileceklerini ve modern teknoloji sayesinde ebediyen ellerinde tutabileceklerini ileri süren ilk kişi değildi. Ama, liberal ideallerin, insanlığın muhtemel bir geleceğiyle hiçbir ilgisi olmadığı açıkça ortaya çıkınca, bu devletlerdeki entelektüellerin, kendilerini nasıl ifade edebileceklerini soran ilk kişidir. Onun bu soruya yanıtı O'Brien'dır.

Orwell'in son iki romanda yaptığı iki şeyi –Sovyet Rusya'yı yeniden betimlemek ve O'Brien'ı yaratmak– ayrı ayrı tartışmak is-

3. Howe şöyle der: "1984'ün dünyasının, bildiğimiz şekliyle totalitarizm *değil*, dünyada zafer kazandıktan sonraki totalitarizm olduğunu belirtmek son derece önemli. Tam olarak söylersek, Okyanusya toplumu, post-totaliter olarak adlandırılabilir" (s. 53)

tiyorum. Birincisiyle başlayacağım ve O'Brien'a daha sonra döneceğim. Hayranları Orwell'in yeniden betimlemeyi, bazı açık hakikatleri –"iki kere ikinin dört etmesi" kadar bâriz olan ahlâki hakikatleri– bize anımsatarak yaptığını ileri sürerler genellikle. Ama ikinci marifeti genellikle onları asabileştirir ve Howe'un dediği gibi, *1984*'ün "mahşeri umutsuzluğunu" es geçip, "[Orwell'in] insanlığını ve 'iyiliğini' yüceltme" eğilimini taşırlar.[4] Bu, Orwell'in gerçekten de, özellikle başarılı bir yazar olmadığı, ama sanatçılıktaki eksikliğini iyiliğiyle kapattığı düşüncesiyle birlikte ilerler. Örneğin Lionel Trilling, "Orwell'in doğuştan gelen yetenekleri aşkın yetenekler olmayabilir; kökleri, mütevazı olduğu ölçüde yaygın olması gereken zihinsel bir nitelikte yatıyor. Bu nitelik, bir tür ahlâki merkezilik, ahlâki –ve politik– olguyla ilişkinin dolaysızlığı olarak tanımlanabilir."[5] diyor.

Trilling'in konuşma tarzı, Orwell'in kendi konuşma tarzını anımsatır. Orwell, "Neden Yazıyorum" adlı denemesinin sonundaki, sık sık alıntılanan bir pasajda, "İnsan sürekli olarak kendi kişiliğini silmeye çalışmadıkça, okunabilir bir şey yazamaz. İyi yazı, pencere camına benzer" der.[6] Aynı denemenin daha önceki bir yerinde, kitap yazmanın dört olası saikinden biri olarak, "şeyleri oldukları gibi görme, gerçek olguları ortaya çıkarma ve gelecek kuşakların kullanımı için saklama arzusu" olarak tanımlanan "tarihsel itki"yi sayar (*CEJL*, I, 4). Bu pasajlar ve Orwell'in denemelerindeki bunlara benzer başka pasajlar, sık sık *1984*'deki şu pasajla birlikte ele alınır:

> Parti, size gözlerinize ve kulaklarınıza inanmamanızı söylüyordu. Bu onların nihai, kesin emirleriydi. Kendisine karşı yığılmış muazzam

4. "Entelektüeller arasında, İngiltere'de açık açık, Amerika'da sakınımlı bir şekilde, Orwell'in başarısını küçümseme eğilimi gelişti; genellikle de insanlığını ve 'iyiliğini' kutlama kisvesi altında. Kitabın mahşeri umutsuzluğu karşısında kendilerini kötü hissediyorlar, biraz abartılı ve mizah duygusundan yoksun olup olmadığını düşünmeye başlıyorlar, hatta içine ölüm döşeği isterisinin karışmış olmasından kuşkulanıyorlar. Kitap bir kenara atılabilseydi hepimizin kendimizi daha rahat hissedeceğimiz de yadsınamaz" (s. 42).

5. Trilling, "Orwell on the Future," *Twentieth Century Interpretations of 1984* içinde, der. Hynes, s. 24.

6. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. Bundan böyle, parantez içinde *CEJL* olarak belirtilecektir.

kuvvetleri, herhangi bir Parti aydınının tartışmada kendisini ne kadar kolaylıkla altedebileceğini... düşününce içine [Winston'ın] bir ümitsizlik çöktü. Buna rağmen kendisi haklıydı. Açık gerçeğin, aptalca olanın ve doğru olanın savunulması gerekliydi. Dış dünya vardır, yasaları değişmez. Taş serttir, su ıslaktır, dayanacak bir şey bulamayan cisimler dünyanın merkezine doğru düşerler. [Winston], sanki O'Brien'la konuşuyormuş ve aynı zamanda önemli bir kural ileri sürüyormuş gibi bir duyguyla şöyle yazdı: "Özgürlük ikiyle ikinin dört ettiğini söylemek serbestisidir. Eğer buna izin verilirse, arkasından her şey gelir." (s. 790).

Bu pasajların (ve benzerlerinin)[7] vurgulanması, birçok çağdaş yorumcuyu, Orwell'in bize, hakikatin "orada, dışarıda" olmadığını; muhtemel bir hakikat olarak kabul edilenin, kullandığımız sözcük dağarcığının birer fonksiyonu olduğunu; ve bir hakikat olarak kabul edilenin, diğer inançlarımızın bir fonksiyonu olduğunu söylemeye çalışan tüm şu sinsi entelektüellere cephe almayı öğrettiği sonucuna varmaya itti. Kısacası Orwell, gerçekçi bir felsefeci, kendisini küçümseyen kültürlü ironistlere karşı sağduyunun bir savunucusu olarak okundu.[8]

Bu okumada, Orwell'in düşüncesindeki can alıcı karşıtlık, tasarlanmış görünüş ile çıplak gerçeklik arasındaki standart metafizik karşıtlıktır. Çıplak gerçeklik kötü, saydamlıktan uzak bir üslupla yazılan yazılar ve gereksiz yere karmaşıklaştırılmış teoriler yüzünden bulanmıştır. Pencere camının tozu silinince herhangi bir ahlâki ya da politik duruma ilişkin hakikat açığa çıkacaktır. Yalnızca, kendi kişiliklerinin (ve özellikle hıncının, sadizminin ve iktidar açlığının) görüşlerini karartmasına izin verenler, açık ahlâki olguları kavrayamayacaklardır. Bu tür açık ahlâki olgulardan biri, sevecen olmanın eziyet etmekten daha iyi olduğudur. Yalnızca böyle insanlar, sinsi

7. Örneğin bkz., *CEJL*, III, 119.
8. Örneğin Samuel Hynes, *1984*'ün hissesini şöyle özetliyor: "Winston Smith'in inançları, iki kere ikinin dört etmesi kadar basittir: Geçmiş sabittir, aşk mahremdir, hakikat ise değişim dışıdır. Bütün bunların ortak bir noktası var: İnsanın gücüne sınır koyuyorlar, bazı şeylerin değişemeyeceği olgusuna tanıklık ediyorlar. Mesele politikanın ötesindedir; bir özsel insanlık meselesidir" (Hynes, "Introduction," *Twentieth Century Interpretations of 1984*, der. Hynes, s. 19).

felsefi manevralar (örneğin hakikate ilişkin bir tutarlılık teorisi ve holistik bir dil felsefesi; I. Bölümde kullanılan mekânizmalar) aracılığıyla, açık epistemolojik ve metafizik olgulardan kaçınmaya çalışacaklardır. Bu tür olgular arasında, hakikatin insan zihninden ve dillerinden "bağımsız" olduğu ve yerçekiminin herhangi bir insani düşünce tarzına "göreli" olmadığı yer alır.

Daha önce belirtilen nedenlerle, dünyada açık ahlâki olgular olduğunu; dilden bağımsız hakikatlerin olduğunu; ya da eziyet veya sevecenliğin birbirine tercih edilirliğinin savunulmasına temel oluşturacak herhangi bir tarafsız zemin olduğunu düşünmüyorum. Dolayısıyla ben farklı bir Orwell okuması sunmak istiyorum. Amacım, felsefi bir tartışmada onu kendi yanıma almak değil. Bu tür tartışmalardan o da en az Nabokov kadar nefret ediyordu ve bu tür tartışmalarda ondan daha becerikli değildi.[9] Amacım daha çok, Orwell'in de Nabokov'un da yaptığı şeyin –bir izlerkitleyi, farketmedikleri zalimlik ve aşağılama vakalarına karşı duyarlı hale getirmek– maskeyi yırtıp gerçeği ortaya çıkarma meselesi olarak düşünülmesinin faydalı olmadığını ısrarla belirtmektir. Onların yaptığı şeyi, olabileceğin ya da olmuş olanın yeniden tanımlanması olarak –gerçeklikle değil, aynı olayların alternatif betimlemeleriyle karşılaştırılmak üzere– düşünmek daha iyidir. Komünist oligarklar meselesinde, Orwell ve Soljenitsin'in yaptığı, biz liberallerin, yani yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanların, yüzyılımızın politik tarihini betimlememize temel oluşturacak alternatif bir bağlam, alternatif bir perspektif sunmaktır.

Fredric Jameson ve Irving Howe'un bugünkü politik durumumuza ilişkin olarak sundukları betimlemeler arasında tercih yapmak gibi, 1940'ların sonunda, Sartre ve Orwell'in bu tarihe ilişkin olarak sundukları betimlemeler arasında tercih yapmak da, katı, nahoş olgularla yüzleşmek ya da yüzleşmeyi reddetmek meselesi değildir. İdeolojinin gözleri kör etmesi ya da etmemesi meselesi de değildir. Senaryoları, karşıt senaryoların; projeleri, alternatif projelerin; betimlemeleri, yeniden betimlemelerin karşısına koyma meselesidir.

9. Orwell'in felsefe okuma başarısızlığı konusunda bkz. Bernard Crick, *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980), s. 25, 305, 343, 506. Ayrıca bkz., *CEJL*, III, 98.

Politik durumlara ilişkin fikirlerimizi değiştiren yeniden betimlemeler pek de pencere camlarına benzemezler. Tersine, ancak çok özel yeteneklere sahip yazarların, doğru zamanda, doğru şekilde yazarak başarabildikleri türden şeylerdir. Daha iyi anlarında, Orwell de, açık olgunun saydamlığı retoriğini bir yana bırakıp kendisinin de hasımlarının, Stalin müdafilerinin yaptığı *türden* bir şey yaptığını kabul etmiştir. Örneğin aşağıdaki pasajı ele alalım:

> "Yaratıcı" yazının, cepheden ele geçirilemeyen mevzileri kuşatma hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Soğuk bir şekilde "entelektüel" olmayan bir işe girişen yazar, sözcükleri esas anlamlarıyla kullanarak pek az şey yapabilir. Bir etki yaratabilirse, bunu, sözcükleri ustalıkla hileli bir şekilde kullanarak yapabilir. (*CEJL*, II, 19)

Orwell'in, *Hayvanlar Çiftliği*'ndeki hileli yolu, yüzyılının politik tarihini, çocuklara uygun terimlerle yeniden dile getirerek, sol politik tartışmanın son derece karmaşık ve sofistike karakterine vurgulu ve saçma bir belirginlik kazandırmaktı. Hile işe yaradı, çünkü Stalin ve Hitler arasında önemli bir fark görme ve yakın politik tarihi, "sosyalizm," "kapitalizm" ve "faşizm" gibi terimler yardımıyla çözümlemeye devam etme çabaları hantal ve uygulanamaz hale geldi. Kuhncu terimlerle, o kadar çok ilmeğin eklenmesini gerektiren o kadar çok anormallik birikmişti ki, aşırı genişlemiş olan yapı, doğru yerde sert bir tekmeye, doğru zamanda doğru türde bir alaya ihtiyaç duyuyordu. Bu nedenle *Hayvanlar Çiftliği* liberal düşünceyi değiştirebildi. Ona gücünü veren, gerçeklikle ilişkisi değil, yakın tarihli olaylara ilişkin en popüler alternatif betimlemeyle ilişkisiydi. O bir ayna değil, stratejik bir konuma yerleştirilmiş bir kaldıraçtı.

Trilling gibi hayranları için, Orwell, apaçık ahlâki gerçekliklerin yeni bir görüntüsünü sunmuştu. Isaac Deutscher gibi Marksist çağdaşlarına ve Norris gibi günümüz Marksistlerine göre, olsa olsa basit kafalıydı.[10] Bana göre, Orwell'in kafası ne saydamdı ne de basit. II. Dünya Savaşı sonrasındaki politik durumun nasıl betim-

10. İkinci tepkinin bir örneği için, Isaac Deutscher'in Orwell tartışmasına bkz., "The Mysticism of Cruelty," *Twentieth Century Interpretations of 1984* içinde, der. Hynes. Daha sonra "dönek" sıfatının kullanılması ve Orwell'in yeterince felsefe bilip bilmediğine dair diğer kuşkular için bkz., Norris, "Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post-War Left," *Inside the Myth* içinde, der. Christopher Norris (Londra, 1984).

lenmesi gerektiği *açık* değildi, hâlâ da değil. Çünkü, nasıl ki yararlı bilimsel betimleme, olayları öngörme ve denetleme yeteneğimizi artıran bir sözcük dağarcığında bulunursa, yararlı politik betimleme, "Ne yapmalı?" sorusuna yanıtlar getiren bir sözcük dağarcığında bulunur. Orwell, Çernişevski'nin sorusunu nasıl yanıtlamak gerektiği konusunda hiçbir ipucu vermedi. Yalnızca nasıl yanıt *vermemeye* çalışmak gerektiğini, hangi sözcük dağarcığını kullanmaktan *vazgeçmek* gerektiğini söyledi. Önceki politik sözcük dağarcığımızın güncel politik durumumuzla pek az ilgisi olduğuna bizi ikna etti, ama ortaya yeni bir sözcük dağarcığı atmadı. Bizi planlama aşamasına geri yolladı ve biz hâlâ oradayız. Genel ve muğlak insan eşitliği umutlarımızı, dünyadaki fiili güç dağılımına bağlamaya yönelik daha kapsamlı bir çerçeveyle ortaya çıkan kimse olmadı. Kapitalistler, hâlâ Orwell'in dediği gibi, açgözlü ve dargörüşlü, Komünist oligarklar (Gorbaçov bizi şaşırtmazsa)* hâlâ sinik ve çürümüş durumdalar. Dünyada üçüncü bir güç ortaya çıkmadı ve ne yeni muhafazakârlar ne de post-Marksist sol, nostalji alıştırmalarının ötesine geçebildi. Geriye bakıp Orwell'i sığ ve dargörüşlü olarak değerlendirebilme olasılığı ne yazık ki tamamen teorik bir şey olarak kalmaya devam ediyor. Çünkü Orwell'in, "insan eşitliğinin teknik olanaklılığı" dediği şeyi gerçekleştirecek makul bir senaryoyu ortaya atan olmadı.

II. Dünya Savaşı öncesinde liberaller böyle bir senaryoya sahip olduklarını düşünüyorlardı. 1930'larda, Orwell'in de böyle bir senaryoya sahip olduğunu düşündüğü zamanlar oldu. Ama kendi tahminlerinin tekrar tekrar yanlışlanması, kuşağının, "Marksist teori"nin Rus politikasının bir aracı olarak kullanılmasıyla bastırıldığını anlaması ve James Burnham'ınki gibi sinik kehanetlere yönelik nefreti, onu *Hayvanlar Çiftliği*'ni ve *1984*'ün ilk üçte ikilik bölümünü yazmaya itti. Bu kitaplar, amaçlarına, bizi ahlâki gerçekliklerle karşı karşıya getirerek değil, artık eski politik düşüncelerimizi kullanamayacağımızı ve artık olayları liberal hedeflere yöneltmek için yararlı olan politik düşüncelerden hiçbirine sahip olmadığımızı açıkça ortaya koyarak ulaştılar. Birisi yeni senaryolarla ortaya çıkana kadar, Orwell'e yöneltilen tüm "mazoşist umutsuzluk" ve "kinik çaresizlik" suçlamaları anlamsız olacaktır.

* Elinizdeki kitap İngiltere'de 1989'da yayımlanmıştı. (ç.n.)

Ama Orwell, bizi planlama aşamasına geri gönderme yönündeki, zorunlu ve yararlı olmakla birlikte olumsuz olan bu işten daha fazlasını başardı. Bunu, *1984*'ün son üçte birlik bölümünde – O'Brien hakkındaki bölümde– yaptı. Burada alternatif bir senaryonun taslağını verdi; *yanlış* yöne götüren bir senaryonun. İnsan eşitliğini teknik olarak mümkün kılan aynı gelişmelerin, ebedi köleliği mümkün kılma ihtimalinin de kesinlikle sözkonusu olduğuna bizi ikna etti. Bunu, hakikat, insan ya da tarihin doğasındaki herhangi bir şeyin liberallerin iki dünya savaşı arasında kullandıkları senaryoyu onaylama ihtimalinin, bu senaryoyu engelleme ihtimalinden daha yüksek olmadığına bizi ikna ederek yaptı. Bizi, Yunan felsefesini, modern bilimi ve Romantik şiiri mümkün kılan tüm entelektüel ve şiirsel yeteneklerin, bir gün Hakikat Bakanlığı'nda kullanım alanı bulabileceğine ikna etti.

Benim sunduğum *1984* görüşünde, Orwell'in O'Brien'a verilecek hiçbir *yanıtı* yoktur; zaten o da yanıt vermeye kalkmaz. O'Brien, Nietzsche gibi, "yanıtlanma," fikir alışverişi yapma, birlikte akıl yürütme düşüncesini, tamamen bir zayıflık belirtisi gibi görür. Orwell, O'Brien'ı, diyalektik bir foya, Thrasymakhos'un modern bir versiyonu olsun diye yaratmadı. Onu, bizi bir tayfuna ya da azgın bir file karşı uyarır gibi, ona karşı uyarmak için yarattı. Orwell felsefi bir konum belirlemiyor, üç soruya yanıt vererek somut bir politik olasılığı akla yakın kılmaya çalışıyor: "Muhtemel bir geleceğin entelektüelleri kendilerini nasıl betimleyecekler?" "Vakitlerini nasıl geçirecekler?" "Yetenekleri nasıl kullanılacak?" Orwell, O'Brien'ı, yanlış bir teoriyle yoldan çıkartılmış, ayartılmış bir deli olarak ya da ahlâki olgulara gözü kapalı biri olarak görmez. Onu sadece *tehlikeli* ve *mümkün* görür. Sovyet propagandasının saçma görünmesini sağlamanın yanısıra, Orwell'in ikinci büyük başarısı, bizi, O'Brien'ın gerçekten de mümkün olduğuna ikna etmesiydi.

1984'ün son kısmının bu şekilde okunmasının tamamen zorlama olmadığının kanıtı olarak, Orwell'in 1944'de yazdığı bir paragrafı sunabilirim. Burada Orwell, "bugün totalitarizmin iyice yerleşmediği ülkelerde çok yaygın olan, çok tehlikeli bir hata" dediği şeyi tahlil eder:

> Hata, bir diktatörlük yönetimi altında, *içerden* özgür olabileceğiniz inancıdır... En büyük hata, insanın özerk bir birey olduğunu hayal etmektir. Despotik bir yönetim altında, güya yaşadığınız gizli özgürlük bir saçmalıktan ibarettir, çünkü düşünceleriniz hiçbir zaman sizin düşünceleriniz değildir. Felsefeciler, yazarlar, sanatçılar, hatta bilim adamları, yalnızca teşvike ve izleyici bir kitleye değil, diğer insanlar tarafından sürekli uyarılmaya da ihtiyaç duyarlar... Konuşma özgürlüğünü aldığınızda, yaratıcı yetenekler kurur. (*CEJL*, III, 133)

Bu pasaj, Winston'ın günlüğünden daha önce aktardığım pasajla, "Özgürlük, ikiyle ikinin dört ettiğini söyleme serbestisidir. Eğer buna izin verilirse, arkasından herşey gelir" sonucuna varan pasajla nasıl birleşir? Bence iki pasajın da, "ikiyle iki dört eder"in doğru olup olmamasının önemli olmadığını, hele hele, bu doğrunun "öznel" olmasının ya da "dışsal gerçekliğe denk düşmesi"nin hiç önemli olmadığını söylediği düşünülebilir. Önemli olan, inandığınız şeyi zarar görmeden söyleyebilmenizdir. Başka bir deyişle, diğer insanlarla, gerçekten neyin doğru olduğu konusunda değil, size neyin doğru geldiği konusunda konuşabilmenizdir. Biz özgürlüğe gözkulak olalım; hakikat kendisine gözkulak olacaktır. Nihai sözcük dağarcığımız konusunda yeterince ironik, başka herkesin sözcük dağarcığı konusunda yeterince meraklı olursak, ahlâki gerçeklikle doğrudan temas içinde olup olmadığımız, ideoloji tarafından gözümüzün kör edilip edilmediği ya da hastalıklı bir şekilde "göreci" olup olmadığımız konusunda endişe etmemiz gerekmez.

Orwell'in, *içsel* özgürlük diye bir şey, "özerk birey" diye bir şey olmadığı iddiasını, "liberal bireyciliğin" tarihselci eleştirisi (Marksist eleştirisi de dahil) tarafından ortaya atılan bir iddia olarak alıyorum. Bu, içimizde, derinlerimizde hiçbir şey olmadığı; ahlâki bir referans noktası olarak kullanılacak hiçbir ortak insan doğası, baştan verilmiş hiçbir insan dayanışması olmadığı anlamına gelir.[11] İnsanlarda, toplumsallaşmanın verdikleri –dili kullanma yetenekleri ve dolayısıyla başka insanlarla inanç ve arzu alışverişinde bulunma arzusu– dışında hiçbir şey yoktur. Orwell, "Sınıf ayrımlarını orta-

11. Hatta, iki kere ikinin dört olması konusundaki net ve belirgin düşünceler için bir referans noktası olarak kullanılacak diye de eklemeliydim. Ama bu, matematiksel hakikatin "statüsü"ne ilişkin felsefi bir tartışmayı gerektirir, ama yeri burası değil.

dan kaldırmak, kendinizin de bir parçanızı ortadan kaldırmak anlamına gelir" dediğinde; ve "sınıf meselesinin dışına" çıkabilseydi, kendisinin de "aynı kişi olarak görülemeyeceğini" eklediğinde bu noktayı tekrarlıyordu. Kişi olmak, *belirli* bir dili, belirli inançları ve arzuları belirli türden insanlarla tartışmamıza olanak sağlayan bir dili konuşmaktır. Neandertaller, eski Çinliler, Eton, Summerhill ya da Hakikat Bakanlığı tarafından toplumsallaştırılmamız tarihsel bir olumsallıktır. Sadece insan olmamızdan kaynaklanan ortak bir bağımız yoktur. Çünkü tüm diğer insanlarla paylaştığımız tek şey, tüm diğer hayvanlarla paylaştığımız şeydir: Acı çekme yetisi.

Bu son noktaya itiraz etmenin bir yolu, ahlâki sözcük dağarcığımızın, insanların yanısıra hayvanları da kapsamak üzere genişletilmesi gerektiğini söylemektir. 4. Bölüm'de önerdiğim daha iyi bir yol, insani acıyı hayvani acıdan ayıran bir şeyi ortaya koymaya çalışmaktadır. İşte O'Brien burada ortaya çıkıyor. O'Brien, toplumsallaştırılmış –herhangi bir dilde, herhangi bir kültürde toplumsallaştırılmış– insanların, diğer hayvanların yoksun oldukları bir kapasiteyi paylaştıklarını anımsatır. Hepsine özel bir tür acı verilebilir: İçinde toplumsallaştıkları (ya da kendileri için oluşturmuş olmaktan gurur duydukları) belirli dil ve inanç yapılarının zorla yıkılması yoluyla aşağılanabilirler. Daha önemlisi, O'Brien'ın "insan zihinlerini parçalara ayırma ve istediğimiz biçimlerde tekrar biraraya getirme" arzusunu tatmin etmek için kullanılabilirler, oysa hayvanlar kullanılamazlar.

Sadizmin, genel olarak acıdan çok aşağılamayı amaçladığı düşüncesi, Elaine Scarry tarafından *Acı Çeken Beden: Dünyanın Kuruluşu ve Parçalanması* adlı kitabında ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiştir. Scarry'nin tezinin vardığı bir nokta, birine yapabileceğiniz en kötü şeyin, acıyla feryat etmesini sağlamak değil, bu acıyı, acı sona erdikten sonra bile kendisini yeniden oluşturmasını önleyecek bir şekilde kullanmak olduğudur. Fikir, o kişinin daha sonra, yapmış ya da düşünmüş olmayı kaldıramayacağı şeyler yapmasını ya da söylemesini –hatta mümkünse bu şeylere inanmasını ve arzulamasını, düşünceleri aklından geçirmesini– sağlamaktır. Böylelikle, Scarry'nin ifadesiyle, kişinin dünyasını betimlemek için dili kullanmasını olanaksızlaştırarak onun "dünyasını parçalayabilirsiniz."

Şimdi bu noktayı, O'Brien'ın, kısa bir süre için, Winston'ı ikiyle ikinin beş ettiğine inandırma çabasına uygulamama izin verin. "Rutherford'un Avrasya Genel Kurmayı'yla işbirliği yapması"nın tersine, bunun, O'Brien'ın kendisinin inandığı bir şey olmadığına dikkat edin. Winston da, çözüldükten ve serbest bırakıldıktan sonra buna inanmaz. Bu Parti doktrini değildir ve olamaz. (O'Brien'ın yazarlarından biri olduğu *Oligarşik Kollektivizmin Teori ve Pratiği*, "bir silah ya da uçak tasarlarken" ikiyle ikinin dört etmek *zorunda olduğunu* belirtir [1984, s. 858].) Winston'ı iki kere ikinin beş ettiğine inandırmanın *tek* amacı onu çözmektir. Birinin, hiçbir neden olmadan bir inancı reddetmesini sağlamak, onu bir benlik sahibi olamayacak duruma getirmenin ilk adımıdır, çünkü böylelikle tutarlı bir inanç ve arzu ağı dokuyamaz hale gelir. Bu onu, oldukça kesin bir anlamda, irrasyonel hale getirir: İnancı için, diğer inançlarıyla uyumlu bir neden bulamaz. Gerçeklikle teması kaybetmek anlamında değil, artık rasyonalleştirememek –artık kendisini kendisine haklı gösterememek– anlamında irrasyonalleşir.

Winston'ı kısa bir süre iki kere ikinin beş ettiğine inandırmak, onu kısa bir süre farelerin kendi yüzündense Julia'nın yüzünü yemelerini arzular hale getirmekle aynı "çözme" işlevini görür. Ama ikincisi, nihai, tersine çevrilemez bir parçalama olmasıyla birincisinden farklıdır. Winston, bir zamanlar, olağanüstü koşullar altında, iki kere ikinin beş ettiğine inanmış olduğu inancını, karakterine ve yaşamına dair tutarlı bir öyküye dahil edebilirdi. Geçici irrasyonellik, etrafında bir öykü kurulabilecek bir şeydir. Ama, bir zamanlar *onu Julia'ya yapmalarını* istemiş olduğu inancı, Winston'ın, etrafında bir öykü oluşturabileceği bir şey değildir. Bu nedenle O'Brien fareleri en iyi kısma, Winston'ın parçalara ayrıldığını izlemek zorunda kaldığı ve aynı zamanda bir daha asla bu parçaları biraraya getiremeyeceğini bildiği kısma saklamıştır.

Beni ilgilendiren esas meseleye geri dönelim: Meselenin özü, iki kere ikinin beş etmemesi değildir. Mesele, Winston'ın bunu simgesel olarak alması ve O'Brien'ın bunu bilmesidir. Diyelim, öyle bir *hakikat* var ki, buna inanmak, *hakikatin* O'Brien'ın amaçlarına uygun olacağına Winston'ı inandırarak, onun çözülmesine yol açacak. Julia'nın (sözde antikacı Bay Charrington gibi) uzun süredir Düşünce Polisi'nin bir üyesi olduğunu varsayalım. Ona,

Winston'ı baştan çıkarması için O'Brien'ın talimat verdiğini varsayalım. O'Brien'ın, besbelli güvenilmez olduğu bâriz olan ifadesi dışında, hiçbir kanıt sunmadan, bunu Winston'a söylediğini varsayalım. Hatta diyelim ki, Winston'ın Julia'ya duyduğu aşk o kadar büyük ki, ancak onu iki kere ikinin beş ettiğine inananabilir hale getiren işkence, onu, Julia'nın O'Brien'ın ajanı olduğuna inandırabilir. Etki aynı olacaktır ve O'Brien için tek önemli olan etkidir. Hakikat ve yalanın konuyla ilgisi yoktur.

O'Brien, Winston'a mümkün olduğu kadar çok acı vermek ister ve bu amaç açısından önemli olan, Winston'ın tutarsızlaştığını anlamaya, artık bir dili kullanamadığını ya da bir benlik olamadığını anlamaya zorlanmasıdır. "Yanlış bir şeye *inandım*" diyebileceğimiz halde, kimse "Şu anda yanlış bir şeye inanıyorum" diyemez. Dolayısıyla kimse bir yanlışa inandığı anda ya da yalnızca inanmış olduğu için aşağılanamaz. Ama işkencecilerinin umut ettiği gibi, insanlar, geriye dönüşlü olarak, "Artık *buna* inanmış ya da *bunu* arzulamış olduğuma göre, asla olmayı umut ettiğim, olduğumu düşündüğüm kişi olamam. Kendime kendim hakkında anlattığım öykü –dürüst, sadık ya da samimi biri olarak kendime çizdiğim tablo– artık anlam ifade etmiyor. Artık anlamlı olacak bir benliğe sahip olamam. Kendimi canlı olarak gösterebileceğim hiçbir dünya yok, çünkü kendi hakkımda tutarlı bir öykü anlatabileceğim hiçbir sözcük dağarcığı yok" diyerek kesin aşağılanmayı yaşayabilirler. Winston için, içtenlikle dile getirdikten sonra kendisini tekrar biraraya getirebilmesini önleyen cümle "Bunu Julia'ya yapın" cümlesiydi ve dünyadaki en kötü şey farelerin varlığıydı. Ama muhtemelen hepimiz için aynı anlamı taşıyan bir cümle ve bir şey vardır.

Bu anahtar cümleyi ve bu anahtar şeyi bulabilen biri, O'Brien'ın dediği gibi, bir zihni parçalayabilir ve kendi seçtiği yeni biçimlerde biraraya getirebilir. Ama egzersizin amacı, biraraya getirmek değil, parçalanmanın çıkardığı sestir. Önemli olan direnci kırmaktır. Biraraya getirmek sadece fazladan bir darbedir. Örneğin Winston, Ağabey'i sevmeye başladığı zaman, Ağabey'in aslında sevilemez olmasının bir önemi yoktur. Mesele, Ağabey'i seven Winston ile, Julia'yı sevmiş, cam kâğıt ağırlığına gözü gibi bakmış ve Rutherford'un masumiyetini gösteren kupürü anımsayabilmiş Winston arasında gidip gelmenin hiçbir yolu olmamasıdır.

Winston'ı çözmenin amacı, Winston'ı Parti'nin düşüncelerine inandırmak değildir. İç Parti, bir devrimden korktuğu için ya da birinin Ağabey'i sevmeyebileceği düşüncesi kendisini rahatsız ettiği için Winston'a işkence etmez. Winston'a işkence etmesinin nedeni, Winston'a acı vermek ve böylelikle üyelerinin, özellikle de O'Brien'ın keyfini artırmaktır. O'Brien'ın, Winston üzerinde yürüttüğü yedi yıllık yoğun araştırmanın tek hedefi, sonunda Winston'ın sağlayacağı zengin, karmaşık, nefis, ilgi çekici zihinsel acı gösterisini olanaklı kılmaktı. Chestnut Tree Café'nin altında oturan şeyi bir süre canlı tutmanın tek nedeni, teleekran'da "Kestane ağacının altında / Ben seni sattım, sen beni..." şarkısı çaldığında hâlâ acı hissedebilmesidir. İşkencenin amacı ne insanlara boyun eğdirmek, ne de yalanlara inanmalarını sağlamaktır. O'Brien'ın dediği gibi, "İşkencenin amacı işkencedir."

Post-totaliter bir kültürde yaşayan yetenekli ve duyarlı bir entelektüel için bu cümle, "Sanat sanat içindir" ya da "Hakikat hakikat içindir" cümlesiyle aynı anlamı ifade eder, çünkü artık böyle bir insan için varolan tek sanat biçimi ve tek entelektüel disiplin işkencedir. Bu cümle, *1984*'ün temel cümlesidir. Ama aynı zamanda, yorumcuların başa çıkmakta en çok zorlandıkları cümledir. Bir çoğu John Strachey ile aynı fikirdedir:

> ... Winston ve Julia'nın kaçınılmaz olarak yakalandıkları ve sorgu ve işkencelerinin başladığı andan itibaren, kitap kötüleşir... fiziksel işkence teması, besbelli Orwell'in takıntılarından biri olduğu halde, üstesinden gelemeyeceği bir temaydı. Orwell hiçbir zaman işkence görmedi, yani çoğumuzun gördüğünden daha fazla işkence görmedi. Ve bu konuda kişisel deneyimi olmayanların onun hakkında hiçbir şey bilmedikleri varsayılabilir.[12]

12. John Strachey, "The Strangled Cry," *Twentieth Century Interpretations of 1984* içinde, der. Hynes, s. 58-59. "Faşizmi en iyi anlayanlar, Faşizm altında acı çekenler ya da içlerinde Faşist bir damar taşıyanlardır" (*CEJL*, II, 172) diye yazarken, Orwell'in örtük bir biçimde Strachey'e yanıt verdiğini düşünüyorum. Biyografi yazarları Orwell'in sadizm patlamalarına dikkat çekmişlerdir. Özellikle bkz. Crick, *George Orwell*, s. 275n ve ayrıca s. 504, 572. Ayrıca bkz. Daphne Patai, *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology* (Amherst University Press, 1984). Patai, sadizmin Orwell'in karakterinde çok temel bir yer tuttuğunu ileri sürer; iddiasını ikna edici bulmuyorum, ama kuşkusuz sunabileceği birçok kanıt var. Orwell başkalarındaki sadizmi de çok iyi gözlemlemişti; *CEJL*, III, 222'de, George Bernard Shaw'un sadizmine ilişkin düşüncelerine bakınız. "O'Brien" adının seçimi ve O'Brien'ın fiziksel görünüşü (*1984*, s. 748), bilinçli ya da bilinçsiz olarak Shaw'a atılmış bir tokat olabilir.

Bence Strachey'nin bu son saptamasını yanıtlamak oldukça kolay. Strachey'nin gözden kaçırdığı nokta, *1984*'ün son üçte birini kapsayan bölümün Winston hakkında değil, O'Brien hakkında – işkence görmek hakkında değil, işkence etmek hakkında– olduğudur.

Bu gözden kaçırma, Orwell'i Winston'la özdeşleştirme yönündeki doğal arzudan kaynaklanır. Bu arzuya teslim olursak, daha önce aktardığım, Winston'ın iki kere ikinin dört ettiğine inanmanın önemi üzerinde durduğuna benzer pasajlar romanın merkezi olacaktır. Romanın son üçte birini kapsayan kısım ise, sadece isterik ve gereksiz bir ilave parça olacaktır. Vurguladığım pasajlar – O'Brien'ın, şeylerin İç Parti'nin içinden nasıl göründüğünü anlattığı pasajlar– O'Brien'ın diyalektik konumunun mantıksızlığını ispat olarak ya da Raymond Williams'ın okuduğu şekilde okunacaktır. Williams, "İşkencenin amacı işkencedir. İktidarın amacı iktidardır" cümlesini, (Orwell'in, John Burnham'ın konumunu betimlemek için kullandığı bir cümlede) "iktidar açlığı... açıklanması gerekmeyen doğal bir içgüdüdür" anlamında okuyor.

Williams, Orwell'i Winston'la özdeşleştirmenin kolaycılık olduğunu kabul eder, ama Orwell'in O'Brien'la özdeşleştirilmesinin son dakikada kendine ihanet olduğunu düşünür. Williams şu yorumda bulunur:

> İktidarla siyaset arasında hiçbir ilişki olmadığı iddiasına karşı çıkmak için eziyet için eziyet, iktidar için iktidar, işkence için işkence uygulamalarının varlığını ve bunun çok sık görülen bir şey olduğunu yadsımak gerekmez. Her şey bir yana, iktidarla siyaset arasında ilişki olmadığı iddiasına *mutlaka* karşı çıkılmalıdır. Çünkü bu yapılmadığı taktirde, toplumsal sistemler arasında ayrım yapmak ya da şu veya bu sistemin hangi noktalarda iyi hangi noktalarda kötü olduğunu kapsamlı olarak araştırmak için bir neden kalmayacaktır.[13]

Williams, Burnham iktidar açlığının doğal bir içgüdü olduğu konusunda haklı olsaydı, sosyal demokrasinin faşizmden daha iyi olup olmadığı konusunda hiçbir "gerçek," hiçbir "nesnel hakikat"

13. Raymond Williams, *Orwell* (Londra: Fontana, 1984), s. 124-125 [Orwell, çev. Nejat Bayramoğlu, Afa Y., 1985].

olmazdı diye düşünür. Williams'a göre, "Burnham'ın tutumunun amacı, varolan tüm politik inanç ve beklentilerin beş para etmez olduğunu göstermektir, çünkü bunlar kaçınılmaz bir şekilde, iktidarın ve ona yönelik arzunun apaçık bahaneleridirler.... Bu durumda araştırma, akıl yürütme ve dolayısıyla hakikat olasılığı da ortadan kalkar." Williams, Orwell'in kısa bir süre için ve son anda, böyle bir olasılığın *olmadığı* şeklindeki tehlikeli görüşe teslim olduğunu düşünür. Strachey gibi Williams da, romanın sonunda raydan çıktığını düşünür.

Williams, Orwell üzerine kitabını, Orwell'in, Burnham eleştirisini –"İktidara tapınmak, politik yargıyı köreltir, çünkü hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde, insanı, bugünkü eğilimlerin devam edeceği inancına götürür"– aktararak, aşağıdaki gibi bitirir:

> Ne var ki, ayrıcalıklara ve iktidara her zaman karşı çıkmış olan Orwell romanında bu teslimiyetçi inanca sarıldı. Dünyanın o yöne gidebileceği uyarısı, romanın mutlaklığı içinde, bunun kaçınılmaz olduğuna düşsel bir boyun eğme haline dönüştü. Şimdi kalkıp bu zinciri yeniden şakırdatmak, Orwell'ın tüm yaşamından verilecek örnekler de dahil, hâlâ çok güçlü olan yıkıcı ve cahil eğilimlere karşı savaşmış, savaşan; insanlık onuru, özgürlük ve barışı hem düşleme hem de bunlar için çalışma gücünü korumuş olan sayısız kadın ve erkeğe saygısızlık etmekten başka bir şey değildir.[14]

Williams'ın "hayal gücü... insan onuru, özgürlük ve barış"tan sözetmesi, hâlâ planlama aşamasında olduğumuz şeklindeki iddiamı yeniden gündeme getiriyor. Biz liberallerin, şu anda bir, "insanlık onuru, özgürlük ve barış" geleceğini hayal *edebildiğimizi* sanmıyorum. Yani, bugünden, böyle bir geleceğe nasıl gidileceğine ilişkin olarak kendimize bir öykü anlatamıyoruz. Bugünkü sosyoekonomik örgütlenmeler karşısında tercih edilebilecek çeşitli örgütlenmeler tasavvur edebiliyoruz. Ama günümüz dünyasından, teorik olarak olanaklı olan bu dünyalara nasıl gidileceğine dair net bir duygumuz, dolayısıyla da bunun için nasıl çaba göstereceğimize dair net bir düşüncemiz yok. Orwell'in 1948'de gözlerimizin önüne serdiği dünyayı başlangıç noktası olarak almak zorundayız:

14. *A.g.y.*, s. 126.

zengin, özgür, demokratik, bencil ve açgözlü bir Birinci Dünya; sarsılmaz ve acımasız bir İç Parti tarafından yönetilen, değişmez bir İkinci Dünya; açlıktan kırılan, aşırı kalabalık, ümitsiz bir Üçüncü Dünya arasında bölünmüş bir gezegen. Biz liberaller, bu dünyayı, "insan eşitliğinin teknik olanaklılığını" gerçekleştirecek şekilde değiştirmeye yönelik, akla yatkın, kapsamlı bir senaryoya sahip değiliz. Nabokov'un babasının ve büyükbabalarımızın, 1900'ün dünyasını değiştirmek için sahip olduklarına benzer bir senaryomuz yok.

Buradan oraya nasıl gidileceğini tasavvur edememe durumu, ne ahlâki kararlılığın yitirilmesi ne teorik yüzeysellik, ne kendi kendini aldatma ne de kendine ihanetle ilgili bir meseledir. Daha büyük bir kararlılık ya da daha saydam bir yazı üslubu; veya insan, hakikat ya da tarihe ilişkin daha iyi felsefi açıklamalarla düzeltebileceğimiz bir şey değildir. Tek söyleyebileceğimiz, olayların böyle gelişmiş olduğudur. Bazen şeylerin, tam da ilk bakışta göründükleri kadar kötü oldukları ortaya çıkar. Orwell, politik duruma ilişkin olarak, sonraki kırk yıllık deneyimin teyit etmekten başka bir şey yapamadığı kötümser bir betimlemeyi formüle etmemize yardım etti. Bu kötü haber, çağdaş politik kurgunun büyük uzlaşmaz olgusu, tüm liberal senaryoları engelleyen olgu olarak kalmaya devam etmektedir.[15]

Strachey ve Williams'ın, kitabın daha önce sona ermesinin daha iyi olacağı iddiasının tersine ben, sonsuz işkence fantezisinin –geleceğin, "insan yüzünü durmadan çiğneyen bir çizme" olduğu önermesinin– *1984*'de temel olduğunu; ve "hakikatin olanaklılığı"na ilişkin sorunun, konuyu saptırdığını düşünüyorum. Williams'la üç nokta üzerine tartışarak, kendi görüşümü özetleyebilirim.

Birincisi, ben, "politik inançlar aslında ... dır" ya da "insan doğası aslında ... dır" ya da "hakikat aslında ... dır" biçimindeki herhangi bir genel görüşün –herhangi bir genel felsefi iddianın– poli-

15. Avrupa ve Amerikan solunun, teorik karmaşıklığa sığınarak –sanki pratik senaryolar gereksizmiş gibi ve sanki entelektüeller apaçık kötülükleri giderek daha "radikal" bir hal alan teorik sözcük dağarcıklarının terimleriyle eleştirerek politik sorumluluklarını yerine getirebilirlermiş gibi davranarak– bu olgudan kaçınmaya çalıştığını düşünüyorum. "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein," adlı yazıma bakınız, *Political Theory*, 1987, s. 564-580.

tik inançları ve özlemleri itibardan düşüre*bileceğini* sanmıyorum. 3. Bölümde söylediğim gibi, insan, hakikat ya da tarihin doğasına ilişkin felsefi bir görüş temelinde politik liberalizmden vazgeçmenin psikolojik olarak olanaklı olduğunu sanmıyorum. Bu tür görüşler, kişinin ahlâki kimliğini tamamlamasının ve onun bilincine varmasının yollarıdır, bu kimliğin ya da onu yok edebilecek silahların gerekçeleri değil. Örneğin hakikate ilişkin bir tutarlılık teorisinin, bir tekabüliyet teorisine tercih edilebilir olduğuna ikna olması sebebiyle, kişinin politikasını değiştirmesi için çok tuhaf olması gerekir. İkincisi, böyle bir görüşün, araştırmayı, tartışmayı ve hakikat arayışını "iptal" etme ihtimali, yiyecek ya da aşk arayışını "iptal" etme ihtimalinden daha yüksek değildir. Bu tür iptalleri ancak güç başarabilir, felsefe değil. Üçüncüsü, O'Brien'ı Burnham'mış – neyin "doğal" olduğu konusunda büyük iddialarda bulunan bir felsefeciymiş– gibi ele almamak gerekir. O'Brien, geri kalan her şeyin, güç isteminin maskesi olduğunu söylemez. İnsanın, iktidarın ya da tarihin doğasının, çizmenin insan yüzünü ebediyen ezmesini garantilediğini söylemez, sadece öyle olacağını söyler. Yalnızca şeylerin böyle sonuçlandığını ve senaryonun artık değiştirilemez hale geldiğini söyler. Yalnızca olumsal –bir kuyruklu yıldız ya da bir virüs kadar olumsal– bir gerçek olarak gelecek böyle olacaktır.

1984'den en çok aklımızda kalan kısmın, gerçekten de *korkunç* olan kısmın, O'Brien'ın gelecek betimlemesi olduğunu düşünürsek, bence yukarıdaki okuma tek doğru okumadır. O'Brien'ı büyük genel iddialarda bulunan biri olarak değil, spesifik ampirik tahminler yapan biri olarak düşündüğümüzde, O'Brien çok daha ürkütücü bir figüre dönüşür. Bir yerlerde hepimiz, insan doğasının aslında iyi mi yoksa sadist mi olduğuna; ya da Avrupa tarihinin iç diyalektiğine, insan haklarına, nesnel hakikate ya da dilin temsilî işlevine ilişkin, sofistike felsefi tartışmanın oldukça zararsız bir şey olduğunu biliriz. Teorisyen O'Brien, ancak Burnham ya da Nietzsche kadar ürkütücü olabilir. Ama çok bilgili, yerini bulmuş, toplumla uyumlu, zeki, duyarlı, eğitimli İç Parti üyesi olarak O'Brien, ürkütücü olmanın çok ötesine geçer. Bir kitapta karşımıza çıkabilecek bir karakter kadar ürkütücüdür. Orwell, gerçek yerlerde gerçek insanların başlarına gelenleri –bugün hâlâ süregittiğini bildiğimiz şeyleri– ustaca anımsatarak ve bunlardan genelleştirmeler yaparak,

muhtemel bir gelecek toplumda; entelektüellerin, liberal umutların hiçbir gerçekleşme şansının olmadığını kabul ettikleri bir toplumda, O'Brien'ın akla yakın bir karakter tipi olacağına bizi ikna etmeyi başarmıştır.

Bu fikre karşı ilk savunmamız, O'Brien'ın psikolojik olarak akla yakın bir figür olmadığını öne sürmektir. Bu görüşe göre, işkenceciler Eichmann, Gradus ve Paduk gibi duyarsız, bayağı insanlardır. O'Brien gibi "uygarca bir tavırla" gözlüklerini düzelten biri, O'Brien'ın itiraf ettiği niyetlere sahip *olamaz*. O'Brien meraklı, zeki bir entelektüeldir; tıpkı bizim gibi. Bizim gibi insanlar bu tür şeyler yapmazlar.

Orwell, H.G. Wells'in "modern dünyayı anlayamayacak kadar aklı başında" olduğunu söylediğinde, bu ilk savunma hamlesinin nasıl savuşturulacağını göstermişti. Bağlamı içinde ele alındığında, Orwell, Kipling ve Jack London'ın sahip olduğunu söylediği ve faşizmi anlaşılabilir bulmak için zorunlu olan, "Faşist damar"a Wells'in sahip olmadığını kastediyordu.[16] Orwell'in, bu damarı Kipling'le paylaşmaktan yarı bilinçli olarak gurur duyduğunu sanıyorum. Tarihin pekalâ onun istediği yönde, Wells'in gitmek *zorunda* olduğunu düşündüğü yönde gitmeyebileceğini görme gücüne sahip olmaktan gurur duyuyordu. Ama bu, Orwell'in hiçbir zaman, hatta O'Brien'ı yaratırken bile, tarihin bu yönde gitmek *zorunda* olduğuna inandığı anlamına gelmez. Orwell'in, Nabokov'la paylaştığı ve ikisinin de Marksist teoriyi ciddiye almasını önleyen teori karşıtı damarı, şeylerin her iki yönde de gidebileceğinden, tarihin her şeye açık olduğundan emin olmasını sağlamıştır.

Antinunuslar döneminde yaşayan ve Atina'da, rasyonel düşüncenin başından, kendi aydınlanmış dönemine kadar insanlığın ilerlemesini araştırmakla meşgul, iyimser bir Romalı entelektüeli tasavvur ederek, Wells'in "fazla aklı başında" olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini anlayabiliriz. Romalı entelektüelin eline tesadüfen Kitabı Mukaddes'in yeni derlenmiş ve basılmış bir kopyası geçer. Daha sonra aynı nedenlerle Nietzsche'nin düşeceği gibi, Romalı entelektüel, "İsa" denilen figürün psikolojik olarak inanılmaz-

16. Bkz. *CEJL*, II, s. 172. Orwell'in, O'Brien karakterini yaratmak için kendi sadizmini kullanması, bana kendini bilmenin ve kendini aşmanın bir zaferi gibi görünüyor.

lığı ve ahlâki düşüklüğü karşısında dehşete düşer. Hayal gücü kuvvetli bir arkadaşı, bu figüre benzeme yönündeki çabaların, Roma imparatorluğundan daha büyük imparatorluklara nüfuz edebileceğini ve buna "kendilerini aydınlanmış ve ileri gören" insanların öncülük edebileceğini söylediğinde, inanmaz. Arkadaşının işaret ettiği gibi, dünyanın yolundan sapma olasılığını kavrayamayacak kadar aklı başındadır.[17]

Bu analojiyle göstermek istediğim şey şu: Hıristiyanlıkla ilişkilendirilen düşünceler –örneğin karşılıklı merhametin politik birlik için yeterli bir temel olduğu düşüncesi; (Orwell'in listesini kullanırsak) "yargısız hapis, harb esirlerinin köle olarak kullanılması, aleni idamlar, itirafa yönelik işkence, rehinelerin kullanılması ve tüm bir halkın sürülmesi"nde son derece yanlış bir şey olduğu düşüncesi; zenginlik, yetenek, güç, cinsiyet ve ırk ayrımlarının kamu politikasıyla ilgili olmadığı düşüncesi– bir zamanlar, O'Brien'ın Oligarşik Kollektivizmiyle ilişkilendirilen düşünceler kadar inanılmaz fanteziler olarak görülüyordu. Bir zamanlar, Wilberforce ve Mills gibi insanlar, bir hayalperestin hastalıklı hayal gücünün nahoş isterik yansımaları olarak görülürdü. Orwell, Avrupa'da hâkimiyetin, aşağılananlara acıyan ve insan eşitliğini hayal eden insanların eline geçmesinin *öylece* gerçekleştiğini ve dünyanın bu tür duygu ya da düşüncelerden yoksun insanlar tarafından yönetilme noktasına da yine *öylece* varabileceğini görmemize yardımcı olur. Tekrar etmek gerekirse, toplumsallaşma dipsiz bir kuyudur ve toplumsallaştırmayı kimin yaptığı, genellikle önce kimin kimi öldürmeyi başardığıyla ilgili bir meseledir. Nasıl ki Hıristiyanlığın ve politik liberalizmin zaferinin (gerçekleştiği ölçüde) nedeni, insanların esas olarak iyi olmaları ya da gerçekten kardeş olmaları veya gerçekten doğal haklara sahip olmaları değilse, Oligarşik Kollektivizmin zaferi gerçekleşirse, bunun nedeni insanların esas olarak kötü olmaları için ya da gerçekten kardeş olmamaları veya gerçekten doğal haklara sahip olmamaları olmayacaktır.. Tarih, O'Brien gibi insanların yakın zamana kadar varolmalarını önleyen

17 4. Bölümün terminolojisiyle, Wells de benim hayali Romalım da metafizikçidirler; nihai sözcük dağarcıklarının olumsal olduğunu göremeyen ve bu nedenle gerçekliğin doğasındaki bir şeyin bu sözcük dağarcığını koruyacağına inanan insanlar.

aynı tesadüflerin –J.S. Mill ve Orwell gibi insanları yaratan ve onlara güç veren aynı tür tesadüflerin– bir sonucu olarak bu tür insanları yaratabilir ve onlara güç verebilir. Bir zamanlar hayvanlar tarafından parçalanan insanları seyrederek eğlenmenin son derece yanlış olduğunun düşünülebilmesi, O'Brien'ın Oligarşik Kollektivizmi kadar inanılmaz bir tarihsel olumsallık olarak görülüyordu. Orwell'in görmemize yardım ettiği şey, Avrupa'nın iyilikçi duyguları ve ortak bir insanlık düşüncesini ödüllendirmeye başlamasının *öylece* gerçekleşmiş olabileceği ve dünyanın bu tür duygular ve bu tür ahlâktan yoksun insanlar tarafından yönetilme noktasına da *öylece* varabileceğidir.

Benim okumama göre, Orwell'in, özerk bir bireyin varlığını yadsıması, daha genel bir yadsımanın bir parçasıdır: Zamanın dışında, ya da bu tür tesadüfi sonuçları önlemesi veya sonunda tersine çevirmesi beklenebilecek, şanstan daha temel bir şey olduğunun yadsınması. Bu nedenle ben, Winston'ın günlüğündeki, iki kere ikinin dört ettiğinde ısrar etme ihtiyacına ilişkin pasajı, Orwell'in, O'Brien'ların nasıl kıstırılacağına ilişkin görüşü olarak değil, işler zorlaştığında yolumuza nasıl devam ettiğimizin betimlenmesi olarak okuyorum. Yolumuza, diğer insanlarla konuşarak –kendi kimliklerimizi, diğerlerinin huzurunda ifade ederek, kimliklerimizin yeniden teyidini elde etmeye çalışarak– devam ederiz. Bu diğerlerinin, inançlar ve arzular ağımızın tutarlılığını korumamıza yardımcı olacak bir şeyler söyleyeceklerini umut ederiz. Günlüğüne iki kere ikinin dört ettiğini söyleme özgürlüğünden sonra "arkasından her şey gelir" diye yazarken, Winston'ın "O'Brien'la konuşuyormuş... gibi bir duygu"ya kapıldığına dikkat edin. "Anı defterini O'Brien için, O'Brien'a *hitaben* yazdığını" söyler; defter, "sona ermeyecek olan ve kimsenin okumayacağı, fakat birisine hitaben yazılmış ve rengini bundan alan bir mektup gibi"dir. (*1984*, s. 790). Ayrıca Winston tutuklandığı zaman, O'Brien ona, kendisinin onun tarafında olmadığını "baştan beri bildiğini" söyler, Winston da onaylar (s. 880).

Daha önceki bir pasajda Winston, "her zamankinden daha kesin bir şekilde O'Brien'ın kendi tarafında olduğunu bildiğini" söyledi-

ği için, bu onayı anlamak zor. Bu çelişkiye ilişkin olarak sunulan en iyi açıklama, daha sonraki bir pasajda, Winston'ı nihayet kısa bir süre için iki kere ikinin beş ettiğine inandırmayı başardıktan sonra O'Brien'ın aşağıdaki sorusunda içerilir:

> En azından seni anlayan, konuşulabilecek bir insan olduğum için düşman veya dost olmamın önemli olmadığını yazmıştın günlüğüne hatırlıyor musun? Haklıydın. Seninle konuşmak hoşuma gidiyor. Kafan benimkini çok andırıyor, yalnız şu farkla ki sen delisin.. (s. 892)

Bu pasaj, romandaki ilk O'Brien bahsini anımsatır. Bize söylendiğine göre, Winston

> ... ondan kuvvetle etkilendiğini hissetmişti. Bu, sadece O'Brien'ın pehlivan cüssesi ile zarif edası arasındaki zıtlıktan ileri gelmiyordu. Bundan çok, içindeki gizli bir inanç, belki sadece bir ümit, ona, O'Brien'ın siyasi inançlarının tam olmadığı duygusunu vermişti. Yüzündeki bir ifadeyi başka türlü yoruma olanak yoktu. Ama belki bir inanç eksikliği değildi de, sadece zekâ ışığı idi yüzündeki. (*1984*, s. 748; ayrıca bkz. s. 757)

Sonunda, sözkonusu olanın inanç değil, umut *olduğunu* ve inanç eksikliği değil, zekâ *olduğunu* öğreniyoruz.

Winston'ın O'Brien'a yönelik kalıcı ve sürekli sevgisi gibi, bu pasajın da, yalnızca Winston'ın mazoşizmini, sadizminin diğer yönünü sergilediğini söylemek çekici görünüyor.[18] Ama, bu sevgiyi çok kolay baştan savmak olurdu bu. Pasajın yaptığı, ironistin – kendi nihai sözcük dağarcığı, kendi ahlâki kimliği ve belki de kendi akıl sağlığı hakkında kuşkuları olan kişinin– başka insanlarla *konuşmaya* ümitsizce ihtiyaç duyduğunu, buna, insanların sevişme ihtiyaçlarıyla aynı ivedilikle ihtiyacı olduğunu anımsatmaktır. İronistin böyle bir ihtiyacı vardır, çünkü ancak karşılıklı konuşma bu kuşkularla başa çıkmasını, kendisini birarada tutmasını, inançlar ve arzular ağının tutarlılığını hareket etmesine olanak sağlayacak düzeyde korumasına izin verir. Böyle kuşkuları ve böyle ihtiyaçları vardır, çünkü şu ya da bu nedenle, toplumsallaşma tamamen başa-

18 Winston'ın sadizmi için bkz., *1984*, s. 751.

rılı olmamıştır. Sözleri –duckspeak'de [*1984*'de, düşünmeyi mümkün olduğu kadar az gerektiren, daha doğrusu olanaksızlaştıran yeni dil-ç.n.] olduğu gibi, doğrudan iyi programlanmış gırtlaktan gelmek yerine– beyninin içini tamamen dolaştığı için, miras aldığı nihai sözcük dağarcığına ilişkin Sokratik düşünceleri vardır.[19] Dolayısıyla, Sokrates ve Proust gibi, sürekli olarak, konuştuğu kişilerle erotik ilişkilere girer. Bu ilişkiler bazen, Marcel'in Madame de Guermantes'la olan ilk ilişkisi gibi mazoşisttir. Bazen, Charlus'un Marcel'le girmeyi umut ettiği maieutik [zihinde şekil almamış bir düşünceyi Sokrat tarzında sorgu usulü ile meydana çıkarmaya ait.-ç.n.] ilişki gibi sadist ilişkilerdir. Ama bu, bu ilişkilerin, insanın sözettiği şeyi anlayacak kadar zeki insanlarla –bu kuşkuların nasıl kuşkular olduğunu bildikleri için, bu kuşkuların nasıl beslenebileceğini anlayabilecek insanlarla, ironiye sahip insanlarla– girilen ilişkiler olmaları kadar önemli değildir.

Winston için O'Brien'ın işlevi budur. Ama O'Brien'a ironist denebilir mi? Orwell ona, gençliğinin Britanyalı entelektüelinin tüm standart özelliklerini verir. Aslında benim (doğruluğu kanıtlanamayacak) önsezim şu ki, O'Brien kısmen, Orwell'in kuşağının önemli bir Sokratik figürü olan George Bernard Shaw model alınarak yaratılmıştır. Ama Nietzsche'nin tarihsel yüce ilgisini paylaşan Shaw'un tersine, O'Brien, geleceğin tıpkı yakın geçmişe benzeyeceği olgusunu kabul etmiştir; metafizik bir zorunluluk olarak değil, Parti değişimi önlemek için gerekli olan teknikleri bulduğu için.[20] Bu nedenle benim anladığım anlamda bir ironist *değildir*. Ama yine de, çiftdüşünüşün henüz icat edilmediği bir dönemde ironist olmasını sağlayacak *yeteneklere* sahiptir. Bu yeteneklerle yapabile-

19. Duckspeak için bkz., *1984*, ss. 923, 775. Ayrıca işkence gördüğü sırada Winston'ın betimlemesine bkz., s. 882: "Sadece söz söyleyen bir ağıza, imza atan bir ele, kendisinden istenen şey neyse ona dönüştü"; ve karşılaştırınız, Scarry, *The Body in Pain*, s. 49-51.

20. Ben çiftdüşünüşü, kasıtlı olarak yaratılan bir tür şizofreni, iki inanç ve arzu sisteminin tek bir gövdede ikamet etmesi olarak alıyorum. Bu sistemlerden biri, Winston'la kuşkuları hakkında konuşabilir; diğeri konuşamaz. Kişilik bölünmesi olanların, gerekli olduğunda başka bir kişiliğe geçmelerini sağlayan bilinçdışı yolla, O'Brien bu iki sistem arasında gider gelir. Bilinçdışının bölünmüş-kişilik modeline ilişkin olarak, Donald Davidson'ın Freud değerlendirmesine (2. Bölümde tartışıldı) ve benim "Freud and Moral Deliberation" başlıklı yazıma bakınız, *The Pragmatist's Freud*, der. Joseph Smith ve William Kerrigan.

ceği tek şeyi yapmaktadır: Onları, Winston'la ilişkisi gibi ilişkiler kurmak için kullanır. Winston, muhtemelen, O'Brien'ınki gibi bir kafaya sahip olan, O'Brien'ın araştırıp bulduğu, uzaktan incelediği ve sonunda işkence etmekten zevk alacak kadar tanıdığı insanlardan sadece biridir. O'Brien, sonunda, kendi zihniyle aynı yeteneklere sahip bir zihnin özel, gizli, duyarlı kısımlarını –ancak onun ve belki de Minitru'daki meslektaşlarından birkaçının keşfedebileceği ve acı verebileceği kısımları– bükme ve kırma zevkini hissetmek için, bu insanların her biriyle uzun süreli, yakın, duygusal yoğunluğa sahip bir ilişkiye girmiştir. Bu koşullu anlamda, O'Brien Avrupa'daki son ironist –liberal umudun sona ermesinin ironinin kullanılmasına izin verdiği tek biçimde kullanılan biri– olarak düşünülebilir.

Bence Orwell, gelecekteki yöneticilerimizin O'Brien'a ya da J.S. Mill'e benzemesinin –Burnham, Williams ve genel olarak metafizikçilerin ileri sürdüğü gibi– insan doğasına ilişkin derin olgulara dayanmadığını söylüyor. Çünkü O'Brien ve Humbert Humbert'ın gösterdiği gibi, entelektüel yetenekler –zekâ, yargı gücü, merak, yaratıcılık, güzelliğe duyulan beğeni– cinsel içgüdü gibi yoğurulabilir şeylerdir. Onlar da insan eli gibi çok çeşitli işlerde kullanılabilirler. Bu yetenekleri sağlayan, beyindeki ustalıkların, benliğin merkezi bölgesiyle –sevecenliği işkenceye ya da işkenceyi sevecenliğe tercih eden "doğal" bir benlikle– bağlantısı, kaslı uzuvların ya da duyarlı üreme organlarının bağlantısından daha fazla değildir. Gelecekteki yöneticilerimizin ne tür insanlar olacakları, insan doğasına ve onun hakikat ve adaletle ilişkisine dair genel mutlak hakikatler tarafından değil, birçok küçük olumsal olgu tarafından belirlenecektir.

9. DAYANIŞMA

Trenlerin akın akın Auschwitz'e gittiği günlerde yaşayan bir Yahudi olsaydınız, Yahudi olmayan komşularınızın sizi saklama ihtimali, Danimarka'da ya da İtalya'da, Belçika'da olduğundan daha büyük olacaktı. Bu fark genellikle, birçok Danimarkalı ve İtalyanın, birçok Belçikalının yoksun olduğu bir insan dayanışması duygusu sergilediği ileri sürülerek açıklanır. Orwell'in öngördüğü, böyle bir insan dayanışmasının –kasıtlı olarak, dikkatli bir planlamayla– olanaksız kılındığı bir dünyaydı.

"İnsan dayanışması"yla kastettiğimiz şeyin geleneksel felsefi ifadesi, herbirimizin içinde, aynı şeyin diğer insanlardaki mevcudiyetine yankı veren bir şey –özsel insanlığımız– olduğunu söyle-

mektir. Dayanışma nosyonunu açıklamanın bu yolu, Colosseum'daki izleyicilerin, Humbert'ın, Kinbote'un, O'Brien'ın, Auschwitz'deki muhafızların ve Gestapo'nun Yahudi komşularını sürükleyip götürmesini sessizce seyreden Belçikalıların "gayrı insani" olduklarını söyleme alışkanlığımızla tutarlıdır. Düşünülen şey, hepsinin, tam bir insan olmak için gereken temel bir unsurdan yoksun olduklarıdır.

Benim 2. Bölümde yaptığım gibi, böyle bir unsur olduğunu, bir "esas benlik" olduğunu yadsıyan felsefeciler, bu şekilde düşünemezler. Olumsallık üzerindeki ısrarımız ve sonuç olarak "öz," "doğa" ve "temel" gibi düşüncelere muhalefetimiz, bazı eylemlerin ve tutumların doğal olarak "gayrı insani" olduğu nosyonunu benimsememizi olanaksızlaştırır. Çünkü bu ısrar, uygun niteliklere sahip olduğu kabul edilen insanın, tarihsel koşullara bağlı olduğunu; hangi tutumların normal olduğuna ve hangi pratiklerin âdil ya da adaletsiz olduğuna ilişkin geçici bir mutabakat meselesi olduğunu ima eder. Ancak tarihin karışıklık içinde olduğu, geleneksel kurumların ve davranış kalıplarının çöktüğü Auschwitz dönemi gibi dönemlerde, tarihin ve kurumların ötesinde ayakta kalan bir şey olsun isteriz. Bu, insan dayanışmasından, birbirimizin ortak insanlığını tanımamızdan başka ne olabilir?

Ben bu kitapta, tarihin ve kurumların ötesinde ayakta kalan bir şey *istememeye* çalışmayı öneriyorum. Bu kitabın temel öncülü şudur: İnsanlar bir inanca olumsal tarihsel koşullardan daha derin hiçbir şeyin yol açmadığının tamamen farkında oldukları halde, bu inanç, eylemleri belirlemeye devam edebilir ve hâlâ uğrunda ölünmeye değer bir şey olarak görülebilir. 3. Bölümde çizdiğim liberal ütopya tablosu, "görecilik" suçlamasının gücünü kaybettiği, "tarihin ötesinde ayakta kalan bir şey" nosyonunun anlaşılmaz hale geldiği, ama bir insan dayanışması duygusunun bozulmadan kaldığı bir toplum taslağıydı. 4. Bölümde verdiğim liberal ironist taslağı, bu duyguyu, önceden paylaşılan bir şeyin kabulünden çok, başkalarının yaşamlarının ayrıntılarıyla kurulan yaratıcı bir özdeşleşme meselesi olarak yaşayan kişiye aittir. 5. ve 6. Bölümlerde, ironist teorinin nasıl özelleştirileceğini ve böylelikle politik liberalizm için bir tehdide dönüşmesinin nasıl önleneceğini göstermeye çalıştım. 7. ve 8. Bölümlerde, zalimliğe yönelik bir nefretin –yapabile-

ceğimiz en kötü şeyin zalimlik olduğu duygusunun– Nabokov'da ve Orwell'de, benliğin ve tarihin olumsallığı duygusuyla nasıl birleştiğini göstermeye çalıştım.

Bu son bölümde, tüm diğer insanlarla bir dayanışma duygusu hissetme yönünde ahlâki bir yükümlülüğümüz olduğu iddiası hakkında daha genel bir şeyler söyleyeceğim. 1. Bölümde geçerken değindiğim bir doktrinden –Wilfrid Sellars'ın "biz-niyetler" terimleriyle yürüttüğü ahlâki yükümlülük analizinden– yola çıkıyorum. Bu analiz, bu alandaki temel açıklayıcı nosyonun, "bizden biri"[1] nosyonu –"bizim gibi insanlar" (tüccarlar ve hizmetçilerin tersine), "[radikal] hareketteki bir yoldaş," "bizim gibi bir Yunanlı" (barbarların tersine) ya da "Katolik bir dost" (Protestanların, Yahudilerin ya da ateistlerin tersine) gibi tâbirlerde başvurulan nosyon– olduğunu kabul eder. Ben, "biz insanlardan biri"nin (hayvanların, bitkilerin ve makinaların tersine), önceki örneklerle aynı tür bir güce sahip olamayacağını söylemek istiyorum. Ben, "biz"in gücünün, tipik olarak, yine insanlardan –yanlış türde insanlardan– oluşan bir "onlar"la karşılaştırma yoluyla karşıtlık oluşturucu nitelikte olduğunu ileri sürüyorum.

Önce şu Danimarkalılarla şu İtalyanları ele alalım. Yahudi komşularının insan oldukları için mi kurtarılmaya lâyık olduklarını söylüyorlardı? Belki bazen bunu da söylüyorlardı, ama sorulduğunda, belirli bir Yahudiyi korumak için neden riske girdiklerini açıklamak için çoğunlukla daha sınırlı terimler kullanıyorlardı: Çünkü o Yahudi Milanolu bir hemşeriydi ya da Jutlanderli bir hemşeriydi, ya aynı sendikaya üyeydiler veya meslektaştılar, ya birlikte bocce [yeşil sahada oynanan bir tür İtalyan bowlingi.-ç.n.]

1. Bkz. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, s. 222. "İnsanların, birbirlerini *bizden biri* olarak düşünmeleri sayesinde ve genel iyiyi iyilikseverlik başlığı altında *değil* bizden biri olarak ya da ahlâki bir bakış açısından istemeleri nedeniyle, bir topluluk, bir *biz* oluşturdukları kavramsal bir olgudur." (Quine'cı nedenlerle, ben yukarıdaki alıntıda "kavramsal bir olgudur"u parantez içine almayı tercih ederdim, ama Sellars'la aramızdaki bu metafelsefi ayrılığın konumuzla ilgisi yoktur.) Sellars'ın kitabının 7. Bölümü bu iddianın içerimlerini açıklar. Başka bir yerde, Sellars "biz-bilinç"i, Hıristiyanlığın *caritas*'yla ve Royce'un "sadakat"iyle özdeşleştirir. Sellars'ın metaetiğinin faydalı bir analizi ve eleştirisi için bkz., W. David Solomon, "Ethical Theory," *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars* içinde, der. C. F. Delaney ve d. (Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 1977).

oynadıkları bir arkadaştı ya da küçük bir çocuğun annesi veya babasıydı. Bir de şu Belçikalıları ele alalım: Kuşkusuz benzer koşullar altında korumak için riske *girecekleri* bazı insanlar, şu ya da bu tanım altında *özdeşleştikleri* insanlar vardı. Fakat Yahudiler nadir olarak bu tanımlara giriyorlardı. Muhtemelen, Belçikalılar arasında, içine Yahudilerin de dahil olacakları, hemşeriliği çağrıştıran tanımlamaların görece az olmasına ilişkin ayrıntılı tarihsel-sosyolojik açıklamalar vardır; "O bir Yahudi" cümlesinin neden genellikle, "O da benim gibi, küçük çocukları olan bir anne" cümlesinden daha ağır bastığına ilişkin açıklamalar. Ama "gayrı insanilik" ya da "taşyüreklilik" veya "insani dayanışma duygusundan yoksun olmak" böyle bir açıklama *değildir*. Bu tür terimler, böyle bir bağlamda, nefret ürpertilerinden başka bir şey değildir. Son bir örnek olarak, çağdaş Amerikalı liberallerin, genç siyahların Amerikan şehirlerindeki bitmez tükenmez ümitsizliklerine ve sefaletlerine yönelik tutumlarını ele alalım. Bu insanlara, onlar da bizim gibi insan oldukları için yardım etmek gerektiğini mi söylüyoruz? Bunu söyleyebiliriz, ama onları bizim gibi *Amerikalılar* olarak tanımlamak –bir *Amerikalının* ümitsiz yaşamak zorunda olmasının rezil bir durum olduğunda ısrar etmek– politik olarak olduğu gibi ahlâki olarak da çok daha ikna edicidir. Bu örneklerin ortaya koyduğu şudur: Dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların "bizden biri" olarak düşünüldüğü ve "biz"in insan ırkından daha sınırlı ve daha yerel bir anlam taşıdığı durumdur. Bu nedenle, "çünkü o bir insan" demek, cömert bir eylemin zayıf, ikna edici olmayan bir açıklamasıdır.

Hıristiyan bakış açısından, yaratıcı özdeşleşmenin daha kolay olduğu kişilere kendini yakın hissetme eğilimi esef edilecek bir durum, kapılmamak gereken bir günah çağrısıdır. Herkese, hatta Auschwitz'deki ya da Gulag'daki bir muhafıza bile, bizim gibi bir günahkâr olarak davranmak, Hıristiyan ahlâki yetkinlik düşüncesinin bir parçasıdır. Hıristiyanlara göre, Tanrı'nın çocuklarından birine karşı duyulan yükümlülük, bir diğerine karşı duyulan yükümlülükten daha fazla olduğu sürece kutsallığa ulaşılamaz; gücendirici karşıtlıklardan ilkesel olarak kaçınılmalıdır. Seküler etik evrenselcilik, bu tutumu Hıristiyanlık'tan devralmıştır. Kant'a göre, bir insana karşı, Milanolu bir hemşerimiz ya da Amerikalı bir

yurttaşımız olduğu için değil, rasyonel bir varlık olduğu için yükümlülük hissetmemiz gerekir. Kant en sert ifadesinde, başka bir kişiye yapılan bir iyiliğin, (o kişinin bir akraba, bir komşu ya da bir yurttaş değil, *yalnızca* rasyonel bir varlık olduğu düşünülmediği takdirde), salt görev hatırına yapılan bir eylemin tersine, *ahlâki* bir eylem, görev hatırına yapılan bir eylem sayılmadığını söyler. Ama Hıristiyan dilini ya da Kantçı dili kullanmasak bile, *New York*'lu bir hemşerimiz için, Manila ya da Dakar'ın kenar mahallelerinde aynı derecede ümitsiz ve yoksul bir hayat süren biri için duyduğumuzdan daha fazla kaygı duymamızda ahlâki olarak kuşkulu bir şey olduğunu hissedebiliriz.

Bu kitabın 1. Kısmında ortaya konan konum, dinsel ya da seküler biçiminde, bu evrenselci tutumla uyuşmaz. Sizinle bir köpek ya da sizinle Asimov'un robotları arasındaki farklılığın başından sonuna uzanan benzerlikler ve farklılıklar yelpazesinde "doğal" bir kesik –rasyonel varlıkların sonunu ve rasyonel olmayan varlıkların başlangıcını, ahlâki yükümlülüğün sonunu ve iyilikseverliğin başlangıcını imleyen bir kesik– olduğu düşüncesiyle uyuşmaz. Benim görüşüme göre, dayanışma duyguları zorunlu olarak, hangi benzerliklerin ve farklılıkların bize çarpıcı geldiği meselesidir ve bu çarpıcılık tarihsel olarak olumsal olan bir nihai sözcük dağarcığının bir fonksiyonudur.

Öte yandan, benim görüşüm, "biz" duygumuzu, daha önce "onlar" olarak düşündüğümüz insanlara genişletmeye çalışmamız gerektiğini öne sürmekle uyuşmaz *değildir*. Liberallerde –her şeyden daha çok zalim olmaktan korkan insanlarda– tipik olan bu iddia, 4. Bölümün sonunda değindiğim tarihsel olumsallıklardan daha derin bir şeye dayanmaz. Bunlar, Batı'nın sekülerleşmiş demokratik toplumlarına özgü olan ahlâki ve politik sözcük dağarcıklarının gelişimini sağlayan olumsallıklardır. Bu sözcük dağarcığı tedrici bir şekilde teolojik olmaktan ve felsefi olmaktan uzaklaştıkça, "insani dayanışma," güçlü bir retorik örneği olarak ortaya çıkmıştır. Ben onun gücünü azaltmak değil, sık sık onun "felsefi önkoşulları" olarak düşünülen şeyden kurtarmak istiyorum.

Benim öne sürdüğüm görüşe göre, ahlâki ilerleme diye bir şey vardır ve bu ilerleme gerçekten de insan dayanışmasının artması yönündedir. Ama bu dayanışma, tüm insanlardaki özsel bir benli-

ğin, insani özün tanınması olarak düşünülmez. Daha çok, acı ve aşağılanma açısından benzerliklerle karşılaştırıldığında, giderek daha fazla geleneksel farklılığı (kabile, din, ırk, adet vb. farklılıkları) önemsiz görebilme yeteneği –bizden son derece farklı insanları "biz" sınıfına dahil olarak düşünebilme yeteneği– olarak ele alınır. Bu nedenle 4. Bölümde, modern entelektüelin ahlâki ilerlemeye başlıca katkısının, felsefi ya da dinsel tezlerden çok, acının ve aşağılanmanın özel çeşitlerinin ayrıntılı betimlemeleri (örneğin romanlarda ve etnografyalarda) olduğunu söyledim.

Kant, olabilecek en iyi niyetlerle hareket ederek, ahlâk felsefesini, ahlâk felsefecilerinin bu tür ayrıntılı ampirik betimlemelerin ahlâki ilerleme açısından önemini görmelerini güçleştiren bir yöne kanalize etti. Kant, aslında onun zamanından beri gerçekleşen türden gelişmeleri –demokratik kurumların ve kozmopolitan bir politik bilincin daha fazla gelişmesini– kolaylaştırmak istiyordu. Ama bunun yolunun, acı karşısında merhameti ve zulüm karşısında vicdan azabını değil, rasyonalite ve yükümlülüğü –özellikle de *ahlâki* yükümlülüğü– vurgulamak olduğunu düşünüyordu. "Akla," insanlığın ortak özüne saygıyı, "salt ampirik" olmayan –dikkatin ya da tarihin tesadüflerine bağlı olmayan– tek güdü olarak görüyordu. "Rasyonel saygı"yı merhamet ve iyilikseverlik duygularıyla karşılaştırarak, merhamet ve iyilikseverliği, zalim olmamanın kuşkulu, ikinci sınıf güdüleri olarak gösteriyordu. "Ahlâk"ı, acı ve aşağılamayı farketme ve onunla özdeşleşme yeteneğinden ayrı bir şey haline getiriyordu.

Son yıllarda Anglo-Amerikan ahlâk felsefecileri, Kant'a karşı dönmeye başladılar. Annette Baier, Cora Diamond, Philippa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, J.B. Schneewind ve diğerleri, ahlâki düşüncenin zorunlu olarak, genel, tercihen "ampirik olmayan" ilkelerden yapılan tümdengelim biçimini alması gerektiği şeklindeki temel Kantçı varsayımı sorguladılar. Daha yakın bir tarihte, Bernard Williams "tuhaf bir kurum" olarak adlandırarak, "ahlâk"a –kabaca, Kant sayesinde Hıristiyanlıktan miras aldığımız *yükümlülük* nosyonunu merkez alan nosyonlar bütününe– mesafe almaya çalıştı.[2] Yükümlülüklerin, ne yapmak gerektiğine karar verirken dikkate alınan diğer etik düşüncelerle bir-

2. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 174'de, "ahlâkî" denilen özel

likte ele alınması gereken faktörler olmalarına izin vermeyi reddeden, bunun yerine, Williams'ın dediği gibi, "bir yükümlülüğü ancak bir yükümlülük aşabilir" diye ısrar eden bir kurumdur bu.[3] Bu görüşe göre, ahlâki bir ikilemin "rasyonel bir şekilde" çözülmesi, ancak rakip, düşük düzeyli yükümlülükler karşısında önceliğe sahip olacak yüksek düzeyli bir yükümlülüğün bulunmasıyla mümkündü; Schneewind'in, "klasik ilk ilkeler" dediği şeyi arayan türden ahlâk felsefesi için temel olarak tanımladığı bir düşünce.[4] Williams bu tuhaf kuruma yönelik tutumunu aşağıdaki pasajda özetler:

> Doğrusu, insan yaşamında anlamlı olan hemen hemen her şey, ahlâkın önümüze koyduğu uçlar arasında yer alır. [Ahlâk] bir dizi karşıtlığı kuvvetle vurgular: Güç ve akıl arasında, inanç ile rasyonel kanı arasında, beğenmeme ile kınama arasında, reddetme ile suçlama arasında. Onu bütün bu karşıtlıkları vurgulamaya iten tutum onun *saflığı* olarak adlandırılabilir. Ahlâkın saflığı, ahlâki bilinci diğer duygusal tepki ya da toplumsal etki türlerinden soyutlama konusundaki ısrarı, yalnızca topluluğunun sapkın üyeleriyle başa çıkma araçlarını değil, aynı zamanda bu araçların erdemlerini de gizler. Bunları gizlemek zorunda olması şaşırtıcı değildir, çünkü erdemler ancak sistemin dışından, ona değer atfedebilecek bir bakış açısından oldukları gibi görülebilirler; oysa ahlâk sistemi kendi içine kapanmıştır ve ahlâka ait olanlar dışında kalan değerlerin sisteme uygulanmasını münasebetsiz bir yanlış anlama olarak görmek zorundadır.[5]

---

bir tür yükümlülüğü merkez alan düşünceler sistemi olarak ahlâkın "felsefecilerin bir icadı değil," daha çok "hemen hemen hepimizin görüşü ya da bu görüşün bir parçası" olduğunu söyler. Ben Williams"ın "biz" derken, "bu kitabı okuma ihtimali olan insanlar"ı kastettiğini sanıyorum ve bu anlamda tamamen haklı. Ama benim görüşüme göre, dünyanın bu kısmında çoğumuzun görüşünün bir parçasıdır, çünkü onu *bizim* teologlarımızın ve felsefecilerimizin bazıları icat ettiler.

3. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 180, 187.

4. Bkz. J.B. Schneewind, "Moral Knowledge and Moral Principles," *Knowledge and Necessity* içinde, der. G.A. Vesey (Londra ve New York: Macmillan, 1970). Bu deneme *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* içinde yeniden basılmıştır, der. Stanley Hauerwas ve Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983), son yıllardaki anti-Kantçı Ahlâk felsefesi eğiliminin birçok iyi örneğini içeren bir antolojidir bu. MacIntyre'ın giriş denemesi "Moral Philosophy: What Next?"in yanısıra, özellikle bkz. Iris Murdoch, "Against Dryness" ve Annette Baier, "Secular Faith."

5. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 194-195.

"Ahlâk sistemi"nin münasebetsiz bulduğu görüşlere verilebilecek iyi bir örnek, bu kitabın 1. Kısmında kısaca tarif edilmiştir: "Akıl" denilen merkezi ve evrensel bir insani unsur, ahlâki yükümlülüklerimizin kaynağı olan bir yeti olduğu düşüncesi modern demokratik toplumların yaratılmasında çok yararlı olduğu halde, artık ondan vazgeçilebileceğini –ve 3. Bölümdeki liberal ütopyanın gerçekleştirilmesi için vazgeçilmesi *gerektiğini*– ileri süren görüş. Ben, demokrasilerin artık, kendi inşaalarında kullanılan bazı merdivenleri bir tarafa atabilecek konumda olduklarını ileri sürüyorum. Bu kitabın, ahlâkın saflığını çekici bulanlara aynı ölçüde münasebetsiz görünecek başka bir temel iddiası şudur: Başkalarına karşı sorumluluklarımız, yaşamımızın *yalnızca* kamusal yönünü, özel duygulanımlarımızla ve özyaratıma yönelik özel çabalarımızla rekabet eden ve bu özel güdüler karşısında herhangi bir *otomatik* önceliğe sahip olmayan bir yönünü oluşturur. Belirli bir durumda önceliğe sahip olup olmadığı, üzerinde düşünülmesi gereken bir meseledir; "klasik ilk ilkelere" başvurmanın genellikle yardımcı olamayacağı bir süreçtir. Bu görüşe göre, ahlâki yükümlülük, diğer birçok kaygı konusundan üstün görülmeyip, onlarla birlikte ele alınmalıdır.

Sellars'ın, "biz-niyetler" olarak ahlâki yükümlülükler görüşü, hem Williams'ın "ahlâki" – "etik" ayrımını hem de benim kamusal-özel ayrımımı sağlamlaştırmamız için bir olanak sunar. İkisini de, kişinin dayanışma duygusundan kaynaklanan etik düşünceler ile örneğin kişinin belirli bir kişiye bağlılığından ya da kişinin kendisini yeniden yaratma yönündeki kendine has girişiminden kaynaklanan etik düşünceler arasındaki ayrımla özdeşleştirir. Çünkü Sellars, Kantçı yükümlülük-iyilikseverlik ayrımını, merkezi bir benlik varsayımından; "aklın," diğer insanlarda mevcut olan bir unsurun, tanınması insani dayanışmanın açıklaması olan unsurun adı olduğu varsayımından kaçınacak bir biçimde yeniden kurar.[6] Dayanışmayı bulunmuş değil yapılmış, tarihdışı bir olgu olarak ta-

6. Bu "insanlığın özsel unsuru" görüşünün itibarı değeriyle alınması, ahlâk felsefecilerinin sofist ahlâkçılar [sophistical casuist] olarak görünmelerine yol açma eğilimini taşımıştır. Bunun nedeni, önce benimseyeceğimiz pratiklere karar vermemiz ve sonra felsefecilerimizin "insani"nin ya da "rasyonel"in tanımını buna uygun olarak ayarlamalarını beklememizdir. Örneğin, asker, cellat, kürtaj yapan

nınmış değil tarih boyunca üretilmiş bir şey olarak görmemize olanak sağlar. "Yükümlülüğü" "öznelerarası geçerlilik"le özdeşleştirir; ama bu geçerliliğin içinde varolduğu özneler eriminin insan ırkından daha küçük olmasını mümkün kılar. Sellars'ın açıklamasında, "öznelerarası geçerlilik" tüm Milanolular ya da New Yorklular, beyaz erkekler ya da ironist entelektüeller, sömürülen işçiler ya da herhangi bir başka Habermasçı "iletişimsel topluluk" sınıfının tüm üyeleri için geçerliliği ifade edebilir. Bu gruplardan *herhangi biriyle* dayanışma duygumuz nedeniyle yükümlülüklerimiz olabilir. Çünkü, büyük ya da küçük, bu grupların herhangi birine üye olmak nedeniyle, biz-niyetlere, yani "*Biz* hepimiz istiyoruz ki..." biçimindeki cümlelerle ifade ettiğimiz niyetlere, "*Ben* istiyorum ki..." diye başlayan cümlelerle ifade edilenlerle çelişen niyetlere sahip olabiliriz.[7] Sellars'ın temel düşüncesi, ahlâki yükümlülükle iyilikseverlik arasındaki farkın, bir grup muhatap arasındaki fiili ya da potansiyel öznelerarası anlaşma ile kendine has (bireysel ya da grupsal) duygu arasındaki fark olduğudur. Bu anlaşmanın hiçbir tarihdışı koşulu yoktur (Habermas'ın izniyle), sadece bazı tarihsel durumların talihli bir ürünüdür.

Bu, "Tanrı'nın çocuğu," "insanlık" ya da "rasyonel varlık" gibi

kişi ve benzeri olarak resmi yetkimiz dışında bir insanı öldürmememiz gerektiğini biliriz. O halde, bu yetkilerle *öldürdüklerimiz* –istilacı despotun orduları, katil, cenin– insan değil midir? Bir anlamda evet, bir anlamda hayır; ama uygun anlamları tanımlamak, suç işlendikten sonra gündeme gelen, büyük ölçüde skolastik bir alıştırmadır. Önce savaşın adilliği, idam cezasının ya da kürtajın haklılığı üzerine düşünür, sonra istilacının, katilin ya da ceninin "statüsü" konusunda kaygılanırız. Tersini yapmaya çalıştığımızda, felsefecilerimizin, insanlık ya da rasyonalite için, özgün pratik sorulardan daha az tartışmalı olan tatminkâr koşullar sunamadıklarını görürüz. Ne yapmak gerektiğine karar vermemize yardım eden, bu özgün soruların *ayrıntılarıdır* (istilacıların neler yaptıkları ya da yapacakları, kimin ve neden idam edileceği, kimin ve ne zaman kürtaj yaptırmaya karar verdiği). Büyük genel ilkeler sabırla sonucu beklerler ve o zaman içerdikleri canalıcı terimler bu sonuca uygun olarak yeniden tanımlanır.

7. Sellars "biz"in, insanlar ya da rasyonel varlıklar sınıfının bir altkümesine (örneğin kişinin kabilesine) göndermede bulunabileceği olgusunu teyit etmekle değil, yükümlülük-iyilikseverlik ayrımını doğalcı (ve aslında materyalist) bir çerçevede, numenal bir benliğe, tarihsel olarak koşullandırılmamış arzulara ve benzerine göndermede bulunmayan bir çerçevede tutmakla ilgilenir. Ben de kuşkusuz ikinci çabaya ilgi duyuyorum, ama buradaki esas kaygım ilk iddiayla ilgili. Şu anki amaçlarım açısından önemli olan, Sellars'ın, "kategorik geçerliliğin" ve "ahlâki yükümlülüğün," *biz*'in kim olduğu sorusundan *bağımsız* olarak, "bizden biri olarak kastedilmek"le tanımlanabileceği düşüncesidir.

soyutlamalarla düşünme çabasının hiç bir fayda getirmediğini söylemek anlamına gelmez, zaten Sellars da bunu söylemez. "Hakikat için hakikat" ve "sanat için sanat" gibi nosyonlar gibi bu düşünme tarzı da çok büyük yararlar sağlamıştır. Bu tür nosyonlar, bulanık ama ilham verici bir *focus imaginarius* (örneğin *mutlak* hakikat, *saf* sanat, *insanlık olarak* insanlık) sağlayarak, politik ve kültürel değişimin yolunu açık tutmuşlardır. Felsefi problemler ve bu problemlerle ilişkilendirilen yapaylık duygusu, ancak kullanışlı bir retorik, "kavramsal analiz" için uygun bir konu olarak alındığında, *foci imaginarii* yoğun bir tahlile tâbi tutulduğunda –kısacası hakikatin, sanatın ya da insanlığın "doğası" hakkında sorular sormaya başladığımızda– ortaya çıkar.

Bu tür sorular, Nietzsche'den bu yana göründükleri kadar yapay görünüyorlarsa, insanlar insani dayanışma nosyonu hakkında kuşkular beslemeye başlayabilirler. Bir taraftan ahlâkî yükümlülük duygumuzun olumsal tarihsel karakteri konusunda Nietzsche'nin hakkını verirken, diğer taraftan bu nosyonu korumak istiyorsak, bir *focus imaginarius*'un, (Kant'ın düşündüğü gibi) insan zihninin yerleşik bir özelliği değil de bir icat olmaktan hiçbir zarar görmediğini anlamamız gerekir. "İnsanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var" cümlesinin doğru yorumu, onu, "biz" duygusunu mümkün olduğu kadar genişletmeye çalışmak gerektiğini kendimize anımsatmanın bir aracı olarak almaktır. Bu slogan, bizi, geçmişteki bazı olayların –"biz"in arasına yandaki mağarada yaşayan ailenin, daha sonra nehrin karşı kıyısındaki kabilenin, sonra dağların ötesindeki kabile konfederasyonunun, daha sonra denizler ötesindeki inançsızların (ve belki de son olarak, bu süre boyunca bizim kirli işlerimizi yapan hizmetçilerin) dahil edilmesi– belirlediği yönde ilerlemeye teşvik eder. Bu, sürdürmeye çalışmamız gereken bir süreçtir. Marjinal insanları, hâlâ içgüdüsel olarak "biz" değil, "onlar" olarak düşündüğümüz insanları aramaya devam etmeliyiz. Onlarla aramızdaki benzerlikleri farketmeye çalışmalıyız. Sloganı doğru yorumlarsak, bizi, şu anda sahip olduğumuzdan daha kapsamlı bir dayanışma duygusu *yaratmaya* sevkettiğini farkederiz. Yanlış yorumlarsak, sloganın bizi dayanışmayı, onu tanımamızdan önce de varolan bir şey olarak *görmeye* sevkettiğini düşünürüz. Çünkü o zaman, "Bu dayanışma

gerçek mi?" gibi anlamsızca kuşkucu bir soru sorabiliriz. Dinin ve metafiziğin sonunun, zalim olmama çabalarımızın da sonu anlamına geldiği şeklindeki Nietzscheci imaya açık hale geliriz.

Bu sloganı doğru şekilde yorumlayan biri, "biz"e, elden geldiğince somut ve tarihsel olarak özgül bir anlam verecektir; "biz yirminci yüzyıl liberalleri" ya da "hep daha kozmopolitan, hep daha demokratik politik kurumlar yaratmış olan tarihsel olumsallıkların mirasçıları olan bizler" gibi bir anlam. Yanlış şekilde yorumlayan biri, demokratik politikanın "felsefi temeli" olarak,"ortak insanlığımız"ı ya da "doğal insan hakları"nı düşünecektir. Bu sloganların doğru bir şekilde yorumlanması, felsefenin, demokratik politikanın *hizmetindeki* bir şey olarak –Rawls'un, çağdaş problemler karşısındaki içgüdüsel tepkilerimiz ile yetiştirilmemizde temel alınan genel ilkeler arasındaki "düşünümsel denge" [reflective equilibrium] dediği şeye ulaşma girişimine yapılan bir katkı olarak– düşünülmesine olanak sağlar. Bu şekilde anlaşıldığında, felsefe, ahlâki düşünce sözcük dağarcığımızı, yeni inançları (örneğin kadınlar ve siyahlar, beyaz erkeklerin düşündüklerinden daha yeteneklidirler; mülkiyet kutsal değildir; cinsel meseleler özel meselelerdir) kapsamak üzere yeniden oluşturmanın tekniklerinden biridir. Bu sloganların yanlış bir şekilde yorumlanması, demokratik politikanın, felsefi bir mahkemenin yargısına tâbi görülmesine yol açar; sanki felsefeciler, bazı zengin ve şanslı toplumların çok kısa bir süre önce sahip oldukları demokratik özgürlüklerin ve göreceli toplumsal eşitliğin değerinden daha az kuşkulu bir şeyin bilgisine sahipmişler ya da en azından sahip olmak için ellerinden geleni yapmalıymışlar gibi.

Ben bu kitapta, böyle bir mahkemenin olamayacağı varsayımının sonuçlarından bazılarını ele almaya çalıştım. Hayatımızın *kamusal* yönünde, *hiçbir şey* bu özgürlüklerin değerinden daha az kuşkulu değildir. Hayatımızın kişisel yönünde, kuşkulanılması *aynı derecede* zor olan birçok şey olabilir: Örneğin belirli bir kişiye duyduğumuz sevgi ya da nefret, kendine has bir projeyi yürütme ihtiyacı. Bu iki yönün varlığı (birkaç topluluğa ait olabilmemiz ve bu nedenle ahlâki yükümlülükler ile kişisel bağlanmalar arasındaki çatışmaların yanısıra, çatışan *ahlâki* yükümlülüklere de sahip olabilmemiz gibi) ikilemler yaratır. Bu ikilemler her zaman bizim-

le olacaktır, ama hiçbir zaman felsefi bir mahkemenin bulacağı ve uygulayacağı daha yüksek düzeydeki bir dizi yükümlülüğe başvurularak çözülmeyeceklerdir. Bir kişinin ya da bir kültürün nihai sözcük dağarcığını geçerli kılan hiçbir şey olmadığı gibi, bu sözcük dağarcığında, örtük bir biçimde, sorunlar çıktığında onun nasıl yeniden oluşturulacağını dikte eden hiçbir şey yoktur. Tek yapabileceğimiz, nasıl genişletilebileceğine ya da düzeltilebileceğine ilişkin ipuçlarına kulaklarımızı açık tutarak, sahip olduğumuz sözcük dağarcığıyla çalışmaktır.

Bu nedenle, 3. Bölümün başında dedim ki; dile ve benliğe ilişkin olarak 1. ve 2. Bölümlerde ileri sürülen görüşler lehine söyleyebileceğim tek şey, bu görüşlerin, liberal demokrasinin kurumlarına varolan diğer alternatiflerden daha uygun görünmeleridir. Bu kurumların değerine, alternatif kurumlar oluşturmaya yönelik pratik önerilerle değil daha "temel" bir şey adına itiraz edildiğinde, verilecek dolaysız bir yanıt yoktur, çünkü tarafsız bir zemin yoktur. Nietzsche ve Heidegger'inkilere benzer itirazlar karşısında yapabileceğimiz en iyi şey, 5. Bölümde yapıldığı gibi dolaylı bir yanıt vermektir: Bu adamlardan, projelerini, yücelik girişimlerini *özelleştirmeleri* –onları, politikayla ilgisiz, dolayısıyla demokratik kurumların gelişmesinin kolaylaştırdığı insani dayanışma duygusuyla uyumlu görmeleri– istenebilir. Bu özelleştirme talebi, yüceliği, zulüm ve acıdan kaçınma arzusuna tâbi kılarak çok yakın bir ikilemi çözmelerini talep etme anlamına gelir.

Benim görüşüme göre, böyle bir talebi destekleyecek hiçbir şey olmadığı gibi, böyle bir desteğe ihtiyaç da yoktur. Yapabileceğimiz en kötü şeyin zalimlik olduğu şeklindeki liberal iddiayı savunmanın hiçbir *tarafsız*, döngüsel olmayan yolu yoktur; nasıl ki Nietzsche'nin, bu iddianın kırgın, kölece bir tutumu ifade ettiği şeklindeki önermesini; ya da Heidegger'in, "en fazla sayıda kişinin en büyük mutluluğu" düşüncesinin yine bir miktar "metafizik," bir miktar "Varlığın unutkanlığı" olduğu şeklindeki önermesini desteklemenin tarafsız bir yolu yoksa. Biz yirminci yüzyıl liberallerini bu iddianın geçerliliğine ikna etmiş olan toplumsallaştırma süreçlerinin arkasına bakıp, bu süreçleri varetmiş olan tarihsel olumsallıklardan daha "gerçek" ya da daha az geçici bir şeyden destek arayamayız. *Biz, bizim* bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız;

özdeşleştiğimiz toplulukların "biz-niyetler"inden başka hiçbir yükümlülük altında olmamamız, Sellars'ın iddiasının gücünü oluşturan şeylerden biridir. Bu etnosantrizmin üzerindeki laneti kaldıran, bu türden en büyük grubun "insanlık" ya da "tüm rasyonel varlıklar" olması değil –ben, hiç kimsenin *bu* özdeşleşmeyi *yapamayacağını* ileri sürüyorum– kendini genişletmeye, hep daha geniş ve daha renkli bir *ethnos* yaratmaya adanmış bir "biz"in ("biz liberaller") etnosantrizmi olmasıdır.[8] Bu, etnosantrizmden kuşkulanmak üzere yetiştirilmiş insanların "biz"idir.

Özetlersek, "bizzat insanlık"la özdeşleşme olarak insan dayanışması ile, son birkaç yüzyıldır demokratik ülkelerde yaşayanlara tedrici bir şekilde telkin edilen özkuşku –başkalarının acıları ve aşağılanmaları karşısındaki kendi duyarlılıklarına ilişkin kuşku; bugünkü kurumsal düzenlemelerin bu acı ve aşağılanmayla başa çıkmak için yeterli olduğu konusunda duyulan kuşku; muhtemel alternatiflere yönelik merak– olarak insan dayanışmasını birbirinden ayırmak istiyorum. Özdeşleşme bana imkânsız görünüyor; bir felsefecinin icadı, Tanrı'yla bütünleşme düşüncesini sekülerleştirme yönünde yersiz bir çaba. Özkuşku bana, insanlık tarihinde, çok sayıda insanın "Benim inandığım ve arzu ettiğim şeye inanıyor ve arzu ediyor musun?" sorusunu "Acı çekiyor musun?" sorusundan ayırabildiği ilk dönemin tipik işareti gibi görünüyor. Benim jargonumda, bu, sizin ile benim aynı nihai sözcük dağarcığını paylaşıp paylaşmadığımız sorusunu, acı çekip çekmediğiniz sorusundan ayırma yeteneğidir. Bu soruların ayırdedilmesi, kamusal soruların özel sorulardan; acıya ilişkin soruların, insan yaşamının anlamına ilişkin sorulardan; liberal alanın ironist alandan ayırdedilmesini mümkün kılar. Böylelikle tek bir insanın ikisi de olmasını mümkün kılar.

8. Bu noktayı "Solidarity or Objectivity?"de, *Post-Analytic Philosophy* içinde, der. John Rajchman ve Cornel West (New York: Columbia University Press, 1984) ve "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz"de geliştirdim, *Michigan Quarterly Review* 25 (1986): 525-534.

Olumsallık, İroni ve Dayanışma, kimilerinin "bugün dünyadaki en ilginç felsefeci" diye övdüğü Richard Rorty'nin dilimizdeki ilk kitabı... Yazar bu kitabında, etik-politika ilişkisi gibi hayati bir soruna çok önemli katkılarda bulunuyor.

Dilden başlıyor Rorty... Dilin dünyayı temsil eden yekpâre bir bütün, kendisi dışındaki bir Hakikat'le irtibatlanmamızı sağlayan bir araç olduğu yolundaki görüşleri reddediyor. Dilin doğası diye bir şey yoktur, sadece dünyayı, kendimizi, birbirimizi vs. betimlemekte kullandığımız birçok olumsal sözcük dağarı vardır. Bu söz dağarlarının birbirlerinden daha "doğru" olduğu söylenemez, ama bazıları daha "kullanışlı" metaforlar yaratırlar. Yani düşüncenin tarihi Hakikat'e giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyen ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir. Aynı şekilde doygun bir hayat da dışarıda duran insanüstü bir Hakikat'i bulmaya çalışan kişinin değil, içinde olduğu kabilenin diliyle yetinmeyip kendi metaforlarını, kendi dilini, kendi zihnini kendisi yaratan kişinin hayatıdır. Böylesi kişiler, yaratmayı hedefleyen bir kültürün kahramanı, metaforlar icat eden kişi anlamında "şair" olacaktır.

Herkesin hem kendi yaşamını hem de yaşadığı toplumu anlamlandırmak için kullandığı, özel çağrışımları olan sözcüklerden oluşan bir nihai sözcük dağarı vardır. Rorty'nin "ironist" adını verdiği kişi kendi nihai sözcük dağarının olumsallığının, kendisini ne ölçüde sınırladığının farkında olan; bu yüzden de mümkün olduğunca, başka sözcük dağarlarıyla tanışıklık kurmaya çalışarak, kendini inşa etmeye girişen kişidir. Ama Rorty'ye göre ironi kamusal bir tavır olamaz; kamusal düzeyde "yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğu"na inanmak anlamında bir liberalizme ihtiyacımız vardır. Liberal kurumların amacı zulmü azaltmak, yönetilenlerin rızasına dayalı bir yönetim biçimi ve tahakküm ilişkisi içermeyen bir iletişim yaratmaktır. Bu amaca bütün insanların paylaştığı bir Rasyonalite'den söz eden Aydınlanma söylemi artık hizmet edemez.

Toplumsal dayanışma, metafizik bir insan özü keşfetmekten çok, başka insanların çektiği ıstırabı tahayyül edebilme, onlarla duygudaşlık kurabilme, onları bu anlamda "bizden biri" olarak görebilme yeteneğinin sonucudur. Bütün bunlar sözkonusu ıstırabın ayrıntılı olarak betimlenmesini gerektirir ve bu betimlemeyi, ahlâki ilerlemenin ana vasıtaları haline gelen romanlar, filmler, gazete haberleri teorilerden çok daha iyi yaparlar. Rorty bu bağlamda kültür alanında felsefe, din ve bilim gerilerken, edebiyatın ve ütopyacı politikanın öne çıktığından söz eder. Ve gerekli olanın, kültürün "rasyonelleştirilmesi" değil, "şiirselleştirilmesi" olduğunu, genel ilkelere dayanan bir ahlâk değil, anlatılar kuran bir ahlâk olduğunu söyler.



Düşünce kısırlığını aşmayı pek denemeyen kültürel ortamımız için kışkırtıcı bir kitap...

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-113-4
9 789755 391137