Tahayyül gücünü yeniden düşünmek

G. Robinson & J. Rundell

KÜLTÜR VE YARATICILIK



İngilizceden çeviren: Ertuğrul Başer

AYRINTI

TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK • G. Robinson & J. Rundell

TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK
Kültür ve Yaratıcılık
❑
Der.: GILLIAN ROBINSON & JOHN RUNDELL

Ayrıntı: 233
İnceleme dizisi: 127

Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek
Kültür ve Yaratıcılık
Der.: Gillian Robinson & John Rundell

İngilizceden çeviren
Ertuğrul Başer

Yayına hazırlayan
Abdullah Yılmaz

Kitabın özgün adı
Rethinking Imagination
Culture and Creativity

Routledge/1994
basımından çevrilmiştir.

© Routledge

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Mehmet Celep

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

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-222-X

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Der.: Gillian Robinson & John Rundell

Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek

Kültür ve Yaratıcılık

AYRINTI

İçindekiler

— GİRİŞ 9
John Rundell
A. Merkezsizleş(tir)en toplum, yeniden-merkez-kazan(dır)an özne 10
B. Yaratıcı tahayyül gücü 17

Birinci Kısım

Merkezsizleş(tir)en toplum, yeniden-merkez-kazan(dır)an özne

I. KÜLTÜR TOPLUMU: MODERNLİĞİN KURULUŞU 29
Gyorgy Markus

II. KIYAMETÇİ TAHAYYÜL VE MATEM İKTİDARSIZLIĞI.... 50
Martin Jay

III. GÜNLÜK HAYATIN TEMEL ETİĞİ.....76
Agnes Heller

IV. AVRUPA AKLİLİĞİ.....99
Niklas Luhmann

İkinci Kısım

Yaratıcı tahayyül gücü

V. YARATICILIK VE YARGI: AKIL VE TAHAYYÜL GÜCÜ ÜZERİNE KANT.....127
John Rundell
A. Giriş.....127
B. Gizemli "x" ve içeri doğru açılan kapı.....129
C. Üçüncü *Eleştiri*'de uyum ve uyumsuzluk.....141
— Aşkın bir ölçekte uyum.....145
— Beyaz notlar/siyah notlar.....150
D. Kontrpuanda uyum?.....156

VI. SÖYLEM VE EYLEMDE TAHAYYÜL GÜCÜ.....170
Paul Ricoeur
A. Genel bir tahayyül gücü teorisine giriş.....170
B. Söylemde tahayyül gücü.....174
C. Teori ve pratiğin kavşağında tahayyül gücü.....178
— Kurgunun keşfettirici (heuristic) gücü.....178
— Kurgu ve anlatı.....180
— Kurgu ve eylem kapasitesi.....181
— Kurgu ve öznelerarasılık.....183
D. Toplumsal tahayyül.....185

VII. RADİKAL TAHAYYÜL GÜCÜ VE TOPLUMSAL KURUMLANDIRICI TAHAYYÜL.....194
Cornelius Castoriadis

VIII. AKIL, TAHAYYÜL GÜCÜ, YORUMLAMA.....221
Johann P. Arnason

— *Sonsöz*
YÜCE TEORİLER: MODERNLİKTE AKIL VE TAHAYYÜL GÜCÜ 244
David Roberts

— KATKIDA BULUNANLAR 265
— DİZİN 267

TEŞEKKÜR

Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık, 4-8 Ağustos 1991 tarihleri arasında Melbourne'da (Avustralya), 'Modern Kültürde Akıl ve Tahayyül Gücü' üzerine *Thesis Eleven* dergisinin düzenlediği bir konferans sonunda ortaya çıktı. Paul Ricoeur'un denemesi dışında tüm denemeler bu konferansa yönelik olarak hazırlanmış çalışmalardır. Ricoeur'un denemesi daha önce *Analecta Husserliana*'da (Cilt VII, 1978, s.3-22) yayımlandı (tüm hakları saklıdır; bu çevirinin copyright © 1978 hakkı D. Reidel Publishing Company'ye aittir, Dordrecht, Hollanda). Tahayyül gücünü genellikle alışılagelen kategorilerin dışında ele aldığı ve böylece kitabı oluşturan diğer denemelerin bazılarıyla da vukuf yüklü bir temas düzlemi yarattığı için burada yeniden yayımlama gereği hissettik.

Biz yazarlar, konferansın hazırlanmasında cömert yardımlarından dolayı Montash Üniversitesi Rektör Yardımcısı Mal Logan'a ve La Trobe Üniversitesi Rektör Yardımcısı John Osbourne'a teşekkürü borç biliyoruz.

Ayrıca konferansa katılan herkese, özellikle de bu denemelerin ve Giriş'in baskıya hazırlanması sırasında yardımlarını ve görüşlerini esirgemeyen Johann P. Arnason ve David Roberts'a, dizgideki emeklerinden dolayı Sue Stevenson'a şükranlarımızı bildiriyoruz.

Giriş

John Rundell



Güncel tartışmalar, modern ve postmodern, yaratıcılık ve yücelik, ilerleme ve kıyamet, demokrasi ve kurtuluş, Aydınlanma ve romantizm, akıl ve tahayyül gücü gibi sık sık birbirine karşıt tezler ileri süren; ancak her zaman için birbiri üzerine yıkılma tehlikesi barındıran çeşitli rakip düşünce kümeleri arasında gider gelir.

Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık'ta bir araya getirilen denemeler, tahayyül gücü yakasından bu tartışmaları ele almak iddiasındadır. Bunlar iki farklı istikametten irdelenebilir. İlkinde sosyo-kültürel bir yorumlama söz konusudur: Burada modernliğin ayırt edici özelliklerini çeşitli alan veya sistemlerin –işlevsel işbölümünü epeyce geride bırakan– sürgit farklılaşması ve özerkleşmesi olarak ve onunla birlikte öznelliğin yine

sürgit merkezsizleşmesi ve parçalanması olarak görmek mümkündür. Öte yandan bu çoğullaşma sürecinin kendisi de, bu istikametten bakıldığında, bir eleştiri kültürünün önşartıdır.

Bu konular, ancak ikinci bir istikametten bakıldığında görünür hale gelen diğer bir fikirler kümesiyle, yani tahayyül gücü ve onun akılla ilişkisi üzerine Aydınlanmadan beri süregelen felsefi tartışmadan kopuk değildir.

Kitabın yapısı, ayrı ama birbiriyle bağlantılı iki bölüme –"Merkezsizleş(tir)en Toplum, Yeniden-Merkez-Kazan(dır)an Özne" ve "Yaratıcı Tahayyül Gücü"– ayrılmış olması, bu iki istikametin ve onlara şekil veren kültür ve yaratıcılık motiflerinin bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bu ayrım ışığında denemelerle ilgili olarak aşağıda geliştirdiğim tartışma –ki denemeleri söz konusu genel başvuru noktalarına göre konumlandırmaktadır–, inanıyorum ki, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık*'ın amaç ve konularına da ışık tutacaktır.

A. MERKEZSİZLEŞ(TİR)EN TOPLUM, YENİDEN-MERKEZ-KAZAN(DIR)AN ÖZNE

Gyorgy Markus, "Kültür Toplumu: Modernliğin Kuruluşu" adlı incelemesinde, modernliğin yaratıcılık ve eleştiri arasında duran bir kültür olduğunu öne sürüyor. Modernliğin gelişmesini ve kendini anlamasını ateşleyen şey bu ikisi arasındaki gerilimdir. Markus şöyle diyor: "Genel veya antropolojik kültür kavramı Aydınlanma döneminde ... bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır ... Hem faaliyetlerimiz üzerinde *belirleyici bir güç* hem de faaliyetlerimiz tarafından *belirlenebilir bir kaynak* işlevi gören miras alınmış ve miras bırakılabilir insani nesnel(l)eştirmelerin (objectivisations) bir ürünü olarak kültür kavramı doğmuştur." Kültür böylece, ancak geçmişte ve bugünde mevcut şeyler karşısında eleştirel ve mesafeli bir tavır alınması halinde önümüze açılan bir imkânlar ambarı haline gelmiştir. Bu "eleştirel bilinç"in (Ricoeur) alameti, geçmişi ve eskiyi yeni'den ayrı bir yere koyan şey, iki ayrı anlamda ortaya çıkmış bir yaratıcılık kavramıydı. İlkinde, üretilen her şeyin yeni olarak görülmesi gerekiyordu, ikincisinde ise yaratıcılık kavramının

anlamında semantik bir kayma söz konusuydu; sanat ve hayatın birliğine işaret eden bir anlamdan, "belirli kişisel istidat ve kabiliyet türlerinin çeşitli özgül nesnelleştirme faaliyetlerine [gönderme yaptığı]" bir anlama doğru kayma. Ricoeur'un "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü" makalesinde ve Richard Kearney'in "*The Wake of Imagination*" kitabında geliştirdiği argümana benzer bir tarzda Markus, sanat kavramının nesne ile anlam arasındaki taklide dayalı bir ilişkiden bunların birbirinden ayrıldığı bir ilişkiye kaydığına işaret eder. Burada nesnenin fiziksel gerçekliği artık, dahili, öze ait bir mevcudiyeti kuran ve taşıyan bir araçtan başka bir şey değildir.

Sanat eserinin içsel hakikatini esas alma süreci (Markus "idealleştirme" diye adlandırır), aynı zamanda kültürün özerkliğinin de gelişmesi demektir. Bu, sadece kültürün siyasal, iktisadi ve dinsel değer ve âlemlerden ve bunlar arasındaki çatışmalardan dışsal anlamda ayrıldığı –Agnes Heller'in "Günlük Hayatın Temel Etiği"nde tespit ettiği ve Niklas Luhmann'ın "Avrupa Akliliği"nde doğru kabul edip yola çıktığı bir noktadır bu– yapısal bir süreçte değil; aynı zamanda yüksek ve düşük kültür şeklindeki dahili farklılaşmada da gözlenir. Alistair MacIntyre'nin *After Virtue* adlı eseriyle belli tarih-yazınsal, hatta belki de değer bazlı benzerlikler taşıyan, zengin bir bağlama oturtulmuş bir yeniden inşa çerçevesinde Markus, bu çifte farklılaşmanın, aynı zamanda, özerekli (autotelic) kültür kavramının yıkılışını da beraberinde getirdiğini öne sürer: modern öncesi dünyada kültürel pratikler iyi bir hayat sürme ve soylu insani arzuları tatmin etme arayışı gibi erdemlerden ayrılmamıştır. Bu anlamda kültürel özerklik ve farklılaşma, Markus'un *özdenlik* (autochthony) adını verdiği şeyin, söz konusu faaliyetlerin salt kendi isterleri ve mantıkları cinsinden belirlenmesinin gelişmesini de beraberinde getirir. Bunlar "evrensel olarak geçerli amaçlara" koşulması gereken, şu dizginlerinden boşanmış yenilik ve yaratıcılık dinamiği etrafında döner durur.

Postmodern eleştiri, modernlik çerçevesinde kültürün ifade edilebileceği durum/koşul ve ölçütlerin altını oyar. 1980'de Robert Hughes tarafından son derece canlı bir şekilde resmedilen "yeninin şoku" gelenekteki istikrar gücünün kaybından ibaret değildir, daha çok, kültürün durmaksızın yegâne moda ve yönlendirme ya-

tağı olarak kutsanması ve kurumlandırılması sonucunda kültür ve yaratıcılık arasında ortaya çıkan amansız bir ahenksizliktir. (Post)modernliğin kültürel yıldız takımı, açık uçlu bir yaratıcılık deneyimi ile –kaygan, özelleş(tiril)miş bir kamu tarafından tüketilen– mamul imgeler resmi geçidi arasında salınıyor gibidir. Her iki kanat da öznelliği, sanki, bağlı olduğu şamandıralardan çözmekle meşguldür.

Martin Jay ve Agnes Heller'in doğrudan doğruya muhatap aldığı şey de işte bu kültürel kümeleniştir.

"Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı"nda Jay, postmodern tahayyül gücünün bir yanıyla, Batı metafiziğindeki ontoteolojiye eşlik eden kıyametçi gelenekle (Heidegger, Derrida) iş gördüğünü ileri sürer: vahyin/ilhamın merhametli yüzü değil; yok etmenin uğursuz yüzü. Postmodern Kıyamet imgesinde Düşüş hâlâ vardır; ama hikâyeden/anlatıdan ve ahlâktan arındırılmıştır. Düşüş iyinin ve kötünün ötesinde bir dünyada, postmodern tahayyül gücünün "daimi yıkım"a odaklandığı, şiddetli ıstırapların ve güçemdirilmiş oyuncuların dünyasında olup biter. Jay'e göre postmodernizm, kefaretçi/kurtuluşçu paradigmadan kendini kurtarmış olma iddiasından çok uzakta; "Lyotard'ın libidinal enerji yoğunluklarıyla büyülenmesinde, Derrida'nın sonsuz, sınırsız dil oyununda karar kılmasında ve Baudrillard'ın simulakr, hiper-gerçek, aşırı-yüklü bir dünyayı kutlamasında" görüldüğü gibi, kendi amaçsız yokoluş fantezilerinde ve aşırılık kutlamalarında yeniden yaşamaya yönelmiştir.

Jay'in postmodern kıyametçi tahayyül (başka bir *fin de siècle*'nin* kışkırttığı, ama kurmadığı bir tahayyül) okumasına göre burada geriye kalan, kutlama değil karaduygudur, yoksunluktur, isteridir; yani, merkezsizleşmenin ayırt edici semptomları. Bu nedenle Jay, kıyametçi tahayyülün aydınlatılmasında kültürel analiz seviyesinde kalmak yerine, psikanalitik bir düzleme kaymanın daha yararlı olacağını öne sürer.

Jay, Freud'un "Matem ve Karaduygu"sundan ve Kristeva'nın "Black Sun"ından (Kara Güneş) hareketle karaduygunun, "dünyaya karşı ilgi kaybını ve derin kederi" sürdürmek suretiyle normal

* Fin de siècle: Fransa tarihinde 19. yüzyılın sonu; 1880-1910 devrinin özelliklerini gösteren; çökmüş, soysuzlaşmış. (ç.n.)

hüzün/keder duygusunu yoğunlaştırdığını, ancak hüzünden farklı olarak da cezalandırıcı bir kendini-ayıplamaya ve kendindennefrete yol açtığını iddia eder. Bu, karaduygulu öznenin kendini yitik nesneden ayıramadığı, dolayısıyla da ondan vazgeçemediği bir narsisizme geri dönüşle sonuçlanır. Bu ürkütücü yitiriş (gerçek veya hayali) hissi ve ifadesinin/deneyiminin arkasında herhangi bir sevgi-nesnesi değil; birincil sevgi-nesnesi, anne vardır. Jay bu noktada, anneye merkezi bir önem atfeden Kristeva'nın eserlerine döner. Annenin kayboluşuna öfke ve umutsuzlukla tepki veren çocuğun dil-öncesi ve sembol-kullanımı-öncesi dünyasında, tüm ihtiyaçların kaynağı annedir. Jay'e göre kıyametçi tahayyül aracılığıyla bir bütün olarak dünyaya yansıtılan şey, işte bu karmaşık –aklilikten yoksun, merkezsiz bir dünyadan, hiçlikten sökün eden– karaduygu ve iptila (mania) şebekesidir. Kristeva'ının deyişiyle "karaduygu", merkezsizlik halinden ontolojik bir duruma doğru yükselen, "çaresi bulunabilecek bir hastalıktan çok, insanlık durumunun kalıcı bir boyutudur."

Bununla birlikte Jay, ne hüzün, keder ve karaduyguyu ne de merkezsizliği kalıcı insanlık durumları olarak görmekten yanadır. Postmodern hissiyatta matem diyalektik bir tasfiye (sublation) değil, "daha çok bir imkânsızlığa [yani, yitirilmiş nesneyi yeniden kazanmanın imkânsızlığına] tahammül gönüllülüğüdür", demek ki onunla tam bir uzlaşmadır. Bu gönüllülüğün –onu isterik ve bilinçdışı bir düzlemde tutmak yerine– bilinç düzeyine çıkarılmasıyla birlikte, –her zaman güçlü bir akıl idesinin rehberlik ettiğini söyleyemeyeceğimiz, ama en azından kendini tefekkür özgürlüğüne adamış– Aydınlanma yakasına adım attık.

Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık'ta sunulan denemeler arasında Agnes Heller'in "Günlük Hayatın Temel Etiği", kıyametçi tahayyüle karşı geliştirilmiş en açık karşıargümanı oluşturur; Heller, biri Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault cephesi, diğeri Saussure-Althusser/Lacan cephesi olmak üzere iki büyük cephede sürdürülen şu hümanist tartışmada uç veren merkezsiz özne onto-antropolojisine ve onun kurtarıcı-bütüncül içermelerine karşı saf tutar.

Heller, geç yirminci yüzyılda postmodern düşüncenin iş gördüğü diğer imgeyi kabul eder; yani insanların kendi tanrı ve

şeytanlarını seçtiği (Weber) çoğulcu bir dünya ve sistemlerin kendi değerlerini, normatif modellerini ve beklentilerini ürettiği farklılaşmış bir dünya imgesi. Heller'in de teslim ettiği gibi bu çoğullaşma ve farklılaşma aynı zamanda etik ve ahlâkın da çoğullaşması ve merkezsizleşmesiyle sonuçlanmıştır. Eğer etik ve ahlâk çoğullaşmışsa, bu demektir ki artık kendi hakikatlerini gönderebilecekleri herhangi bir merkez yoktur. Ancak, Heller'e göre, merkezsizleşme olarak görülen şey aslında "erkek ve kadınların geleneksel ahlâki düstur ve erdemlerin büyük bir kısmının içeriğini durmaksızın sorgulama ve sınamasını gerekli kılan modernliğin dinamiği"dir. Diğer bir deyişle modernleşme, ahlâkı merkezsizleştirmez istikrarsızlaştırır.

Bu bağlamda Habermas'ın iletişim temelli söylem (discourse) teorisi aracılığıyla etiğe yeniden bir merkez kazandırma girişimi; etiği, tartışma/muhakeme yoluyla, ancak usul çerçevesinde yeniden inşa edebilir. Ahlâk meselesini ise hâlâ cevapsız bırakacaktır. Heller'e göre ahlâkiyat, tartışma ve argüman vasıtasıyla kurtarılamaz; iyilik veya iyi olma lehine sebepler gösteremezsiniz. Heller'in dediği gibi, "Ahlâkın kaynak(lar)ı tartışmanın/söylemin konusu değildir ve olamaz; çünkü o(nlar) *tartışmadan/söylemden önce* gelir" (italikler benim). Ahlâk epistemolojinin ya da soykütüğünün konusu da değildir. Bir bilgi biçimi değildir. Buradan hareketle Heller, postmodern merkezsiz özne imgesinin özne ile gündelik hayat ve ahlâk –ki bu ikisi insana kimlik kazandıran ocağın asli yapıtaşlarıdır– arasındaki bağı zamanından önce çözdüğünü ve denize saldığını söyleyecektir.[1] Bununla birlikte ahlâkın belli bir temeli vardır; bu temel akıldan veya tartışmadan/söylemden değil, kendisi de aşkın olan bir *jest*ten (gesture) türer. Heller'e göre modernlikte ilk temel-koyucu jest, Kierkegaard'ın dediği gibi, varoluşsal bir seçimdir, "sorumluluk alma"dır. İnsan sorumluluk aldığı anda zaten ötekilerle de yüz yüze gelmiş demektir. Gerek tefekkür kaynağı öznelliğin gerekse ahlâki sorgulama kapasitesinin önşartı özneleraraşılıktır. Başka bir yerde de belirttiği gibi "[benim] özne kavramım

1. Bu konuda bkz. Agnes Heller'in kendi makaleleri, "Death of the Subject", *Thesis Eleven* 25 (1990), s.22-38 ve "World, Things, Life and Home", *Thesis Eleven* 33 (1992).

dilbilim (dil değil) oyunlarından kaçınır ve hüküm-altına-girmeyi değil; ilişkiyi öne çıkarır".[2]

Ancak bu, ahlâki davranışta bir karşılıklılık beklentisi olması gerektiği anlamına gelmez. Toplumsal aktörler arasında stratejik ilişkilerin hüküm sürdüğü güç-emdirilmiş söylemleri yıkmayı ya da tasfiye etmeyi (sublate) amaçlayan bir çabada Heller, "monolojik" sorumluluk alma jestine ve tavrına vurgu yapar. Karşılıklılık, karşılıklığının ötesinde bir yere işaret eder; evrenselleştirilme ve genelleştirilme kapasitesine sahip hayali bir ufuktur bu. Heller'e göre, ahlâkın evrensel yön tayin edici ilkesi özendir. Özen, temelkoyucu olmaktan çok yön tayin edicidir; çünkü içeriği açık bırakır. Bağımsız bir varlığa sahiptir, arzu üzredir ve yoruma bağlıdır, yani çoğul yorum ve boyutlara açıktır. Ve sadece bu anlamda postmoderndir.

Heller'in makalesi özel bir yaklaşımı, yani aklın bir gönderilen ya da dünyadaki ilişkilerin altına dayanak veren bir "öte" rolü oynamadığı, akıl-öncesi ve dolayısıyla da, tahayyül ürünü bir arkaplana bağlı bir yaklaşımı gösteriyorsa, Luhmann'ın "Avrupa Akliliği" adlı makalesinin de bu tür bir yaklaşımın daha uç bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak hemen belirtelim ki Luhmann, Heller'in yorumunda rastladığımız fenomenolojik veya varoluşsal motiflere gönderme yapmaktan kaçınır. Onun başvuru noktası sistem/çevre ayrımıdır, daha açık bir ifadeyle, kendi sistem-teorik perspektifi çerçevesinde geliştirilmiş bir düşüncedir. Bölüm I ve II arasında köprü oluşturan bu denemede Luhmann Avrupa akliliğinin, bir tarafta birlik ve bütünlük arayışının, diğer tarafta ayrımları, farkı, ötekiliği kabul ve kullanmanın yer aldığı iki karşıt güç arasındaki gerilim tarafından şekillendirildiğini öne sürer. Luhmann'ın yaklaşımı sadece anti-Hegelci değil; aynı zamanda, postyapısalcılıktan farklı olarak, anti-Heideggercidir. Luhmann'a göre mesele, tam olarak söylenecek olursa, Varlık sorununun postontolojik bir tarzda yeniden eklemlendirilmesi değil; birlikten çok ayrıma alış(tırıl)mış bir akliliğin, "kavramsal olarak çok daha ek-

2. "Are We Living in a World of Emotional Impoverishment", *Thesis Eleven 22 (1989), s.59. Between Totalitarianism and Postmodernity* içinde yeniden yayımlandı, der. Peter Beilharz, Gillian Robinson ve John Rundell (Cambridge, Mass., MIT Press, 1992).

siksiz bir tarzda", sınırlandırılmasıdır.

Karmaşık bir argümanı aşırı basitleştirmediğimizi umarak, Luhmann'a göre ayrım meselesinin, bir gözlem ve gözlemci meselesi olduğunu söyleyebiliriz; bu ise, ontolojiden –Luhmann'ın deyimiyle– *otolojiye** geçmek demektir. Otolojide gözlemci, gerek ayrımların üretilmesi gerekse bunların tekrardan daha incelikli kavramsal sistemlere dahil edilmesi konusunda başvuru noktası haline gelir. Heller bu durumu ikinci-kademe gözlem terimiyle ifade eder. Öte yandan Luhmann'da birinci-kademe gözlem terimi, modern öncesi ve erken dönem modern geleneği ve onun nesnel anlamda belirli ve anlaşılabilir dünya inancını tanımlamakta kullanılır. Hepimiz gözlem yaparız. Bu gözlem sürecinde genellikle *dahil* (çoğu kez olgusal "veri" biçiminde) ve *hariç* tutulan arasında bir ayrım, yani bir ayıklama yapılır ve muhtemelen, ikinci gruptakiler, hiç de şart olmadığı halde yanlış, kaotik, akıldışı ya da hayali adı altında değersizleştirilir. Tüm bunlar olup biterken gözlemci ayrıcalıklı, özel bir konum işgal eden hariçteki bir üçüncü olarak kalır; oysa bu gözlemci bir Özne, Tarih, Tanrı, Erkek, Kadın şeklinde söz hakkı verilmemiş, kenarda kalmış ya da gözlem sürecinin dışına yerleştirilmiş olabilir. Bu ayrıcalıklı konum masaya yatırıldığı anda gözlemci, elinden tuttuğu yeni bir kuralla tekrar eşikte boy gösterir: "gözlemciyi gözlemek". Üstüne üstlük gözlemcinin gözlenmesi, formun bir yanında, yani yalnızca bilinecek olanın tarafında yer alır; birlik olarak değil, bir ayrım olarak. David Roberts derlemeye yazdığı Sonsöz'de "Formun yeniden içeri girmesinin, Luhmann'ın gözünde, Avrupa akliliği sorunu açısından merkezi önem taşı-[dığını]" kaydeder. Bu giriş, dikkatimizi, ayırt edilenden başka bir yöne, ayrımın nasıl ve kim tarafından yapıldığına sevk eder.

Luhmann'ın argümanında örtük olarak duyulan diğer bir şey de farklılaş(tır)manın modernitenin harekât tarzı olduğudur; farklılaş-(tır)ma dozu ne kadar büyükse yarık ve uçurumlar da o kadar büyük, gözlem yapma kapasitesi ne kadar küçükse bilme de o kadar küçük olacaktır veya tersi. Bilgi hiçbir durumda kapsayıcı/bütüncül (total) değildir, her zaman kısmidir. Luhmann'a göre yarık bir ayrımdır; ama tahayyül gücünün eserlerinin yüze vurduğu

* Ontoloji: Varlıkbilim. Otoloji: Kendinin bilimi. (ç.n.)

bir kiyazma olarak da görülebilir (Merleau-Ponty). Ya da diğer bir deyişle, bütüncül topium projelerinin bütüncül metafizik imgeleriyle beraber çökmesiyle birlikte, içlerine doğru tahayyül gücünün kanat açtığı uçurumlar belirir. Luhmann'ın vardığı sonuç, yani Varlığın birliğinin kendini ancak akılcı olarak sınırlandırılmış olan ile onun tahayyül ürünü ötekisi arasındaki bir birlik cinsinden ele verebileceği iddiası, Bölüm I ile II arasında bir köprü oluşturur.

B. YARATICI TAHAYYÜL GÜCÜ

Kitabın ikinci bölümü daha bariz bir tarzda tahayyül gücünü ve onun akılla ilişkisini yeniden düşünmek üzerinde odaklaşır. Aralarındaki kimi farklar bir yana bırakıldığında denemelerin konuya yaklaşımı ortaktır ve akıl idesi etrafındaki güncel tartışmayı en iyi temsil ettiği söylenebilecek iki hasım yaklaşımdan –Heideggerci mirası postyapısalcı bir tonda yeniden yoğuran Derrida ile dilbilimsel düzlemde bir iletişimsel akıl teorisine yönelen Habermas'tan– farklıdır. Derrida, Batı metafizik geleneğinde konuşmanın yazma üzerindeki ontoteolojik ayrıcalıklı konumunu yıkmaya girişir. Bu gelenekte yazma, basitçe, bir temsil olarak görülür ve bu yorum, diğer tarafta, konuşulan şeyin, eksiksiz bir mevcudiyet olarak hakikate denk düştüğü ya da doğası gereği daha yakın düştüğü varsayımıyla temellendirilir. *Différance* projesi bu varsayımlar kümesini patlatır. Bu proje, anlamlandırma oyununun metafizik engellerden kurtulmasına hizmet ettiği oranda, tahayyül gücüne açık bir çağrı olarak kabul edilebilirdi; ancak bu projede tahayyül gücü bu şekilde kuramlaştırılmadığı gibi, onun estetik âlemle geleneksel bağının sorgulanması da söz konusu değildir. Habermas, aksine, kapsayıcı/bütüncül bir akıl modeli inşa eder ve "ifade âlemini" onun içine yerleştirmek için çırpınır. "İfade âlemi", tahayyül gücünün hükümranlık sahasıdır ve Habermas'ın teorisi içinde kalıcı kavramsal sorunlara yataklık eder. O nedenle Habermas'ın projesi, özel olarak, tahayyül gücünü aklın boyunduruğuna sokmak, ona emdirmek ve aynı zamanda estetiğin dar sınırları içine hapsetmek üzere tasarlanmış bir girişim olarak anlaşılabilir. İkinci bölümdeki yazarlar, şu veya bu tarzda bu varsayımı düelloya çağırırlar.

İlk olarak estetik yaratım dediğimiz şeyin, tahayyül kudretinin çok yüzlü eylemliliğinin yalnızca bir veçhesi olduğunu vurgularlar. Bu anlamda, Castoriadis'in radikal tahayyül gücü kavramı, diğer yazarların da dert ettiği önemli bir noktayı yakalar: geleneksel tahayyül gücü teorilerinin ihmal ettiği derin ve doğurgan bir katmanın üzerindeki örtüyü açma ihtiyacı. Bu tespit, peşinden ikinci bir tespiti getirir. Tahayyül gücünü yeniden düşünmek, yalnızca onun ele alınış tarzını değil; aynı zamanda onun akıl karşısındaki ve felsefi gelenekte karşılaştığımız diğer bazı önemli kategoriler karşısındaki makam ve mevkiini de sorgulamak demektir.[3] Üçüncüsü, yukarıdaki tartışmadan da görülebileceği gibi bu, aynı zamanda, modern kültürün yörüngesi ve çağımızın tıka basa "postmodern" tema ve meselelerle yüklü zihniyeti konusundaki teorik görüşlere bağlıdır.

Bu bağlamda tahayyül gücü, yaratıcılık ve eleştiri kültürünün birleştiği kavşakta Fichte ve Schelling gibi romantik düşünürlerden çok Kant'ın durduğu ortaya çıkar. John Rundell'in "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant" adlı denemesi, Kant'ın, şu aşkın akıl kavramını inşa girişiminde, tahayyül gücünden kurtulamadığını ileri sürer. Kant'ın da keşfettiği gibi tahayyül kudreti, aklın ve anlayış gücünün yardımcısı veya mecrası filan değildir; daha çok, "insan ruhunun", aşkın tahayyül gücü olarak adlandırılabilecek, "indirgenemez bir boyutu"dur. Tahayyül kudretinden yoksun akıl, ölü bir akıldır. Kant'ın "X"inin sırrı burada yatar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tahayyül gücü paradoksal bir şekilde,

3. Tahayyül gücü üzerine yürütülen tartışma birçok açıdan onun iki veçheye ayrılışını ele alır; bu ayrım tarihsel ve kültürel olarak da âdet haline gelmiştir: üretici ve yeniden üretici tahayyül gücü. *The Wake of Imagination* adlı eserinde Richard Kearney, oldukça kullanışlı, üçlü bir ayrıma başvurur: taklit veya yeniden üretime merkezi önem veren, ikon yapımındaki tanrı merkezli bir paradigma üzerine kurulu klasik/ortaçağa-özgü tahayyül gücü; yaratıcılık ve üretime vurgu yapan, ressamın kendi portresinde ifade bulan antropolojik bir paradigma üzerine kurulu modern tahayyül gücü; "bakan gözlüğün labirentine merkezi önem veren", parodinin dışmerkezli paradigması üzerine kurulu postmodern tahayyül gücü (Richard Kearney, *The Wake of Imagination*, Londra, Hutchinson, 1988). Ayrıca bkz. James Engell, *The Creative Imagination* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981); bu eser özellikle, Aydınlanmadan romantizme geçişte yaratıcı tahayyül gücü idesinin ortaya çıkışını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar.

her türlü bilginin örtük, ama yine de "gerçek" şartı haline gelir. Sahici anlamda aşkın olan, akıl değil, tahayyül gücüdür; çünkü insan soyunun tepeden tırnağa deneysel olarak nitelenmesi gereken şartlarla ilişkisini ve onlara tabiliğini gevşeten odur. Aşkın tahayyül gücünün merkezi önemine vurgu yapan bir Kant okumasında, onun, "tahayyül gücünün, *bizzat mevcut olmayan* bir nesneyi sezgide temsil etme yetisidir" şeklindeki temel vukufunun anlamı şu olabilir: Saf aklın kategorileri, ancak kısmen *mevcuda taşınan;* ama bütün sahnelerde de *mevcut* bir tahayyül gücünün temsil ve yaratımlarıdır. İnsan soyunun kendi varoluş koşullarını icadı, yokluk ile mevcudiyet arasındaki boşlukta değil; işte bu mevcudiyet ve sahneye koyma arasındaki mekânda olup biter. Rundell bu motifi şöyle yorumlar: Kant'ın tahayyül kudretiyle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ikinci kez karşılaşması sadece estetik âlemiyle bir karşılaşma değildir; aynı zamanda, insan soyunun daimi, toplumsallaştırılamaz toplumsallık yetisiyle ilgili etik-politik bir karşılaşmadır.

Bununla beraber Kant –Rundell, Arnason, Markus ve Castoriadis'in hepsinin de kaydettiği gibi–, tahayyülün yaratıcı ve kurucu kudretiyle ilgili bu vukufundan geri çekilir ve –özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin tahayyül gücünün "anlayış gücü (intellect) ve sezgi arasında görece daha alt ve aracı bir role havale edildiği" (Arnason) ikinci basımında– yeniden, eleştiri veya Ricoeur'un deyimiyle, eleştirel bilinç ile yaratıcılık, akıl ve tahayyül gücü, bilim ve sanat arasındaki klasik ayrıma döner.

Kant'ın eserlerinin de gösterdiği gibi yaratıcılık ve tahayyül, kavranması ve muhafaza edilmesi en zor meselelerdir. Ricoeur, Castoriadis ve Arnason'un denemeleri, ister semantik (Ricoeur), ister ontolojik (Castoriadis), isterse yorumlayıcı (Arnason) tahayyül gücü şeklinde olsun, dilbilimsel ve yapıçözümcü stratejiler karşısında, genel olarak pozitif bir tahayyül gücü yorumu getiren teorik tekliflerdir.

Ricoeur tahayyül gücü meselesini avantajlı bir noktadan; bu sorunu onun gelenceksel kavramsallaştırılma tarzından ayıran bir metafor teorisinden hareketle ele alır. Daha çok, tahayyül gücünün "dilin metaforik kullanımlarına has bir özellik olan semantik yeniliğin bir veçhesi" olduğunu savunur. Hareket noktası olarak şiirsel imgeyi almakla beraber, onu romantik güzergâhta olduğu gi-

bi iç bir kuvvetin etkili ifadesi olarak görmez ve şiirin görülenden değil; duyulandan yankılandığını öne sürer. Diğer bir deyişle imgeler, görülmeden önce "konuşulur" veya telaffuz edilir. Bu bağlamda şiirsel metaforlar, yüklemlerin "farklı semantik alanlar arasında bir tür şok" üreten sapkın kullanımlarıdır. İmgelemek, demek ki, semantik alanların yeniden yapılandırılmasıdır; bu yapılandırmada tahayyül gücü, olağandışı yüklemlerin kullanılmasıyla üretilmiş şokların yankı ve yansımalarından sökün eden anlama bir imge atfeder.

Yani Ricoeur'un yaklaşımında tahayyül gücü birleştirici/çağrışımcı (associative) olmaktan çok yaratıcıdır, ama bir gerçekliği *yeniden tasvir eden* bir göndergesel boyut olarak yaratıcıdır; bunun ötesinde söz konusu gerçekliğe gönderme yapan olağan dil ve yeniden-üretici bir tahayyül gücüdür. Dahası, Ricoeur'a göre bu yeniden tasvir kapasitesi, gerek projeler gerekse eylem kapasitesi yakasından bakıldığında, "tahayyül gücü barındırmayan hiçbir eylem bulunmadığını" gösterir. Bu demektir ki, Mannheim'ın ilk çalışmalarından ödünç alınabilecek bir ifadeyle, "yaşam biçimleri"nin (Wittgenstein) kuruluşu, şu veya bu ölçüde daimi bir yeniden-tasvir edici boyuttan –Ricoeur bunlara ütopyalar diyecektir– ya da "radikal bir şekilde yeniden düşünme" kapasitesinden ayrılamaz. Ricoeur'un denemesinin en önemli ve kışkırtıcı veçhesi, tahayyül gücü üzerine söz alan post-geleneksel yaklaşımlara karşı bir karşı-görüş ve karşı-argüman getiriyor olmasıdır. Bu yaklaşımlar, bilindiği gibi, tahayyül gücünü, romantik veya psikanalitik olarak türetilmiş bir mecaz/eklenti (trope) –çoğu kez bastırılmış, çarpıtan ya da ifşa eden gizli bir kuvvetin ortaya koyduğu eserin salt imgeler aracılığıyla anlaşılmasını sağlayan bir mecaz/eklenti– olarak görür. Ricoeur'un gözünde yaratıcı tahayyül gücü "konuşan" ile "dinleyen" arasındaki alanda, bu karşılıklı-sesli-bağlantıda hayat bulur.

Castoriadis, varlık meselesine hassasiyetiyle Heidegger'le ortak; ama bu soruna getirdiği cevaplarla ona taban tabana zıt –yani varlığın anlamlarının çoğulluğuna vurgu yapan– bir yaklaşımla, tahayyül gücünün, Ricoeur'un aksine, *ontolojik* bir sorun *olarak* görülmesi gerektiğini savunur. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde inşa ettiği tahayyül gücünü sonuna kadar götürür ve bir yanı özerk, di-

ğer yanı yaratıcı olmak üzere iki-yanlı bir ontoloji ayağa diker. Bu iki yan, insan denilen hayvanın *differentia specifica*'sına işaret eden ayrılmaz iki boyuttur. Tahayyül gücü, ilk olarak, etkinliğinin harici ve bünyevi belirlenimlerin ötesine geçmesi anlamında özerktir. Ama, bundan çok daha öte bir anlamda, bizzat kendi gerçeklik düzeyini yaratabilmesi anlamında da yaratıcıdır. Bununla beraber özerklik daha üst bir düzeyde yeniden belirir: tahayyül gücünün, kendi öz yaratımlarıyla arasına mesafe koyma, onlardan uzaklaşma, kendi öz yaratımlarını sorgulama kapasitesi olarak. Ancak bu bağlamda bile yaratıcılığa bağlı olmayı sürdürür: yaratıcı dışavurumlarından yoksun bir özerklik anlamsızdır.

İlk bakışta varlığını derinden derine psikanalize borçlu bir teori gibi duran bu teklif, farklı bir bakış açısından da okunabilir. Başka yerlerde de dikkat çekildiği gibi Castoriadis'in temel katkısı, radikal bir tahayyül gücü idesini anlam sorunsalına bağlamasında yatar.[4] Bir işaret sistemi imleyen ve imlenen arasındaki keyfi bir ilişkiyle gayet sorunsuz bir şekilde oluşturulabilirse de, Castoriadis'e göre burdaki mesele bir *ötekilik* değil, *açıklık* meselesidir. Dilsel anlam dil-dışı kaynaklardan yararlanır; ama bu kaynaklar, Castoriadis'e göre, bize bir metnin "ötekisi"ni armağan eden eşik (liminal; Levinas) ve kenar bölgelerde ikamet etmez. Anlamın kendisi, daha çok, ötesinde onun hem belir(lenim)siz hem de sonsuzca belirlenebilir kalmasını temin eden bir yaratıcı-imgesel boyut üzerine oturmuş bir göndergedir.

Denemenin başlığı –"Radikal Tahayyül Gücü ve Toplumsal Kurumlandırıcı Tahayyül"–, anlamın kurulduğu iki indirgenemez boyuta vurgu yapan bir stratejiyi yeterince ifade etmektedir. Castoriadis'e göre radikal tahayyül yeni-doğan bir temsiller/tasvirler akışıdır, toplumsal bir birey halinde toplumsallaştırılmış olmakla birlikte, bu toplumsallaşma dayatmasına sürekli direnen ruhsal monad bünyesindeki "mağma"dır. (Özne terimi aslında yanlış bir adlandırmadır; Castoriadis ruh [psyche] terimini tercih eder.) Toplumsal kurumlandırıcı tahayyül, ilkinin aksine, kolektif, yani toplumsal olarak yaratılmış, kurumlandırılmış ve bir toplumun başvuru noktası haline gelmiş anlamların kalıbıdır. (Aynı şekilde,

4. Bkz. Johann P. Arnason, "Culture and Imaginary Significations", *Thesis Eleven* 22 (1989), s.251-255.

yapı ve işleve yaptığı sosyolojik göndermelerle "toplum" terimi de masaya yatırılır.) Anlamın *ilke olarak* açık kalmasını ya da kendi üzerine kapanma tehlikesi belirdiğinde soru sorma ya da –Castoriadis'in terimleriyle– sorgulama yoluyla yeniden açılmasını sağlayan şey, ruh ve toplum arasındaki uyuşmazlık ve sık sık da, çatışmadır. Semantik muhayyilenin yaratıcı boyutunu kurgulama/uydurma kapasitesine bağlayan Ricoeur'un aksine Castoriadis onu, kuvvetli bir ifadeyle, eskiyi, verili olanı sorgulama kapasitesine bağlar.

Gerek Castoriadis'in anlam sorununu tahayyül-mahsulü anlam-(landırma)ların yaratıcı formasyonu ve dolayısıyla da, insani yaratıcılık çerçevesinde yeni bir şekle sokması, gerekse Ricoeur'un semantik tahayyül gücü kavramlaştırması; Arnason'un "Akıl, Tahayyül Gücü, Yorumlama" adlı denemesindeki düşünceler için bir çıkış noktası oluşturur. Bu iki yazarın tahayyül gücünü esastan ele alma ve sınıflandırma çabaları, bu gücün modern kültürün gelişim ve kendini-anlama macerasındaki merkezi rolüne ışık tutmuştur. Arnason'un da tartıştığı gibi, modernliğin kültürel ufkunu oluşturan şey, Aydınlanmanın diyalektiğinden ya da dışlayıcı bir Aydınlanma projesinden çok, Aydınlanma ve romantizm arasındaki yüzleşmedir ve akıl ilkesi Aydınlanma için ne kadar merkezi önemdeyse, tahayyül gücü de romantizm için o kadar merkezi önemdedir. Bununla beraber her iki akım da, kesin paradigmalardan çok merkezi ayrımlar ve ihtilaflı yorumlar bazında ifade edilmiştir. Tahayyül gücüne kıyasla, alternatif akıl modellerinin daha açık bir tarzda formüle edildiği, daha yaygın bir şekilde tartışıldığı söylenebilirse de Ricoeur, bu iki kavramın izlediği modern yörüngeler arasında bazı temel benzerlikler tespit eder. Ancak akıl ve tahayyül gücünü modern kültürün ayırt edici çift-kutupluluğuna bağlamak, aslında, bu iki kavram etrafında billurlaşmış sorunsalların yorumbilgisel (hermeneutical) dönüşümüne doğru atılmış bir ilk adımdan başka bir şey değildir. İkinci ve kritik adım, Arnason'a göre, kültürel bağlamın konuya dahil edilmesi olacaktır, yani gerek akıl gerekse tahayyül gücünün bariz bir şekilde kültüralist bir tarzda yeniden tanımlanması. Bu, akıldan aklıliğe ve tahayyül gücünden muhayyele/tahayyüle* doğru bir kaymayla başlar.

* Imaginary: Sözcüğü, çağrışım/anlam birliği açısından, 1980'lerden itibaren yaygınlık kazanmış "imgesel" terimi yerine aynı kökten türeme tahayyül, ta-

Akıl felsefesinin yerini bir aklilik teorisinin alması gerektiği yaygın bir şekilde kabul edilen bir olgudur; ama değişimin anlamı konusunda herhangi bir uzlaşma yoktur: Bazı yazarlara göre bu değişim gelenekten radikal bir kopuşu temsil eder, bazılarına göre ise geleneksel kaygıların modern dile çevrilmesinden ibarettir. Öte yandan tahayyül gücü yerine imgesele/tahayyüle odaklanma henüz çok taze ve sınırlı bir gelişmedir ve görüşmeye açtığı argümanın çeşitli hatları ayrıntılarıyla keşfedilmeyi beklemektedir. Üstelik her iki kaymayı da görece daha kapsamlı bir kültür yorumuna yedirme konusunda herhangi bir girişim yoktur. Arnason denemesini, Maurice Merleau-Ponty'nin geç dönem eserlerinin böyle bir proje için başlangıç noktası olarak alınabileceği yolunda bir teklifle bitirir.

Agnes Heller ve Martin Jay'in denemeleri, yaratıcılık kavramının aşırı genişletilmesine, sınırsız yaratıcılık fikrine ya da –dünya ile kefaretçi/kurtarıcı (redemptive)* ilişkiler inşa eden– yüce (sublime) yaratıcılık fikrine karşı kendi tarzlarında birer uyarı olarak okunabilir. Bu tema David Roberts'in "Yüce Teoriler: Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü" isimli Sonsöz'ünde kısmen yeniden ele alınır. Roberts'in de işaret ettiği gibi, aşkın'dan dönek tabiatlı tahayyüle doğru kayarak yüce kategorisini kendine mal eden romantizm, çoğu kez kurtarıcı bir modernlik eleştirisiyle birlikte, sınırsız ve akıldışı bir yaratıcılık imgesine kapılanmıştır. Gyorgy Markus'un da gösterdiği gibi romantizm, başta yüksek kültür olmak üzere, farklılaşmış âlemlerin ve bunların kazandığı özerkliğin hayatın bütünlüğü içine dahil edilmesi yolunda bir çağrıydı; bu, hayatın yeniden kutsallaştırılmasıyla ve daha yüksek düzeyde bir doğrudanlık (immediacy) durumuna dönüşle sonuçlanacaktı.

Bununla birlikte Roberts'in Sonsöz'ü, romantizmin merkezi motifi olan yüce'nin bir soykütüğü ya da tartışması olmaktan öte bir

---

hayyüli, muhayyel, tahayyül-mahsulü gibi terimlerle karşılamaya çalıştık. (ç.n.)

* Redeem (redeption, redemptive), normal dilde tekrar satın almak, rehinden/ipotekten kurtarmak, fidye/bedelini vererek kurtarmak, borçtan kurtarmak, kefaret etmek, vaadini yerine getirmek gibi anlamlara gelirken muhtemelen bu anlamını devşirdiği Hıristiyan kozmolojisinde halas, kefaretini ödeyerek kurtulmak, günahını affettirmek, özellikle Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, fedası karşılığında insanların günahlarının affedilmesi gibi anlamlara gelir, örneğin the Redeem, doğrudan Hazreti İsa demektir. O nedenle "kurtarıcı", "kefaret(çi)", "kurtuluş(çu)" gibi terimlerle karşılamaya çalıştık. (ç.n.)

denemedir. Yüce kategorisinden, ilk bakışta kitabın birbirine en zıt denemeleri gibi duran iki deneme –Luhmann'ın "Avrupa Akliliği" ve Castoriadis'in "Radikal Tahayyül Gücü ve Toplumsal Kurumlandırıcı Tahayyül"ü– arasında paralellikler kurmak ve benzerlikler saptamakta yararlanır. Roberts'e göre bunların her ikisi de yüce teorilerdir. Burada kastettiği, gerek Castoriadis'in gerekse Luhmann'ın, bahis konusu yücelik durumunu teorilerinin orta yerine diktikleridir; bu yücelikte tahayyül gücü sonsuzun ardına düşmüş-tür ve temsilin/tasvirin ötesinde boylu boyunca bir uçurum açılıncaya kadar temsil/tasvir edilebilir gerçekliğin sınırlarını ifşa eder. Ancak bunlar yücelik teorileri değildir; daha çok, sınırsızlık ile sınırlar arasındaki karşılıklı etkileşimi konu alan yüce teorilerdir. Bu etkileşim Castoriadis örneğinde yaratıcının, kurumlandırıcı tahayyülün *natura naturans*'ı ile kurumlandırılmış toplumsal tahayyülün *natura naturata*'sı* arasındaki karşılıklı etkileşim şeklinde görünür. Luhmann'ın sistemler teorisi örneğinde ise karşılıklı etkileşim, "ayrımın kendisinin işleyişinde" mevcut bir şey olarak karşımıza çıkar. Her iki durumda da sonuç, "dünyanın aşkınlığını kucaklayamayacağının, tüketemeyeceğinin farkında olan, kavramlaştırma ve sistematikleştirmenin sınırlarını bilen", yani kendi kendine sınırlar koyan bir teoridir.

Aydınlanma ile romantizm arasındaki diyalektik, işte bu –sınırsızlık ile sınırlar arasındaki– ilişki bağlamında, kesin bir sonuca kadar oyununu sürdürür. Bu çözümlenemez diyalektik, kapsayıcı (totalistic) ve temsili (representational) felsefelerin eleştirisinden sonra, elinizdeki kitabın genel başvuru noktalarından birini oluşturur. Eğer tahayyül gücünün, yaratıcılığın bir şartı veya metaforu olduğu doğruysa, aynı tahayyül gücü, büründüğü ütopyacı ve karşı-ütopyacı formlar için de bir şart veya metafordur. Yaratımlar, karşı-ütopyacı bir formda da tezahür edebildiklerine göre, demek ki sık sık yücenin, imkânsızın sınırları ile karşı karşıya gelir. Bu karşı karşıya gelme bizi gerisin geri, cismaniliğe ve sınırlılığa olur veren bir siyaset olarak güzelin zeminine dönmeye zorlayabilir. Bu tür bir siyasal form, sonuçta, tahayyül gücünün bir formundan başka birşey olamaz –ancak bir kefaret ödeme veya uzlaşma olarak değil;

* İlk olarak Spinoza'nın kullandığı iki felsefe terimi. Natura naturans: Oluşumu içinde doğa. Natura naturata: Oluşumunu tamamlamış doğa. (ç.n.)

bir tür farklılıkları, çoğulluğu, ötekilerin özerkliğini tahayyül edebilme imkânı olarak. Tahayyül gücünü yeniden gözden geçirmek felsefenin mümkün Rönesansının, kendi soru sorma kapasitesinin ve aşkın bir zeminde olmasa bile, en kötü ihtimalle, simetrik karşılıklılığın asgari düzeyde evrenselleştirilebilir ufkuna yerleşerek tüm bunları yapabilme kapasitesinin bir göstergesidir.

Birinci Kısım



Merkezsizleş(tir)en toplum, yeniden -merkez- kazan(dır)an özne



I
Kültür toplumu: Modernliğin kuruluşu

Gyorgy Markus



Akılla tahayyül gücü ve kültür olarak modernlik arasındaki bağlantı tek başına darbe ve etki gibi nedensel terimlerle kavranamayacak kadar yakın olabilir. Akıl ve tahayyül gücü arasındaki karşıtlık bizzat kültürel modernliğin ürünüdür ve aynı zamanda, bu kültüre (en azından bu terimin kurucu anlamlarından biri nezdinde) modernlik özelliği kazandıran şeydir. "Akıl" ve "tahayyül gücü" kavramlarının şüphesiz, "kültür" gibi kavramsal teçhizatımıza görece yeni dahil olmuş bir çaylaktan epeyce bağımsız ve onun çok ötelerine uzanan bir soykütüğü vardır. Bununla birlikte akıl ve tahayyül gücü, ancak birer kültürel güç, yani kültür-yaratıcı etkinlik makamına oturduğunda, ihtiraslar, duygular ya da vahiy ile akıl arasındaki eski çatışkıların (antinomy) yerini alan zıt-

kutuplu bir birlik şeklinde boy gösterir. Ancak bu türde kavranması halinde *phantasia* (ilk başlarda algılama ve düşünme arasındaki ara aşama olarak[1] ya da, hatta, zekânın anlayış gücüne [*katalepsis*] ana malzemeyi sağlayan akli bilginin alt bir öğesi olarak[2] görülür), insan olma kapasitemiz açısından en az akıl kadar özgün ve asli bir etkinlik sıfatıyla, aklın dışında ve onu tamamlayan bir şey olma payesini edinir. Hegelvari bir dille, kültür kavramı hem akıl ve tahayyül gücü arasındaki karşıtlığın ayağa dikilebileceği zemindir, hem de bunlar tarafından doldurulan ve böylece –tümüyle kendisine ait bir kuvveti olan– mafsallı bir alan haline dönüştürülmüş bir mekândır. O nedenle, *gründlich* olmak, bu karşıtlığı bizzat sökün ettiği zeminde kavramak istiyorsak, belki de en doğrusu, onu "kültür" kavramına bağlayan kurucu hattı masaya yatırmaktır.

Heidegger bir zamanlar[3] –makine teknolojisi, modern bilimler ya da laikleşme gibi son derece bariz birtakım özelliklerle beraber– kültür kavrayışımızı, insani faaliyetlerin kültür olarak kavranması ve yürütülmesini, modernliğin en asli görüngülerinden biri olarak kaydetmişti. İzin verirseniz, en azından şimdilik daha mütevazı bir iddiada bulunacağım: insanların gerek bu dünyadaki yaşam ve eylem tarzları gerekse bu dünyayı anlayış tarzları, aynı insanlar tarafından yalnızca modern durumda, bir tür kültür oluşturan bir hal olarak görülür, yani doğal veya tanrı mukadderatı olmayan, insaneseri, yeniden-yapılabilir, eşit ölçüde insan eliyle yaratılmış ve değiştirilmesi mümkün birtakım standart ve amaçlara uygun bir şey olarak görülür. Kültürel modernlik kendisinin bir kültür, birçokları arasında *bir* kültür olduğunu bilen bir kültürdür. Ve bu kendi üzerine tefekkür bilinci özellikle ve istisnai olarak modernliğe ait olduğu içindir ki onun kendisini bir kültür biçimi olarak vazetmesi onu *belli bir* kültür toplumu yapar ya da Hegel'in diyebileceği gibi, *Bildung*'un* dünya-çağı olarak tanımlar.[4]

Ancak, "kültür" nitelemesinin tepeden tırnağa farklı gibi

1. Krş. Aristo, *De Anima*, III, 427b-429a.
2. Krş. Cicero, *Academics* II, I, 40-42.
3. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* içinde (Frankfurt, Klostermann, 1972), s.69-70.
* (Alm.) Eğitime dayalı. (ç.n.)
4. Krş. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Bölüm VI, B.I.

görünen iki kavramı ilişkiye soktuğu ve birleştirdiğini göz önüne alırsak, bu kültür bilinci ziyadesiyle müphem, belki de yarılmış bir bilinçtir. Kültür bir yandan, hâkim ve çağdaş yorumuyla, biyolojinin belirlemediği tüm insani tutumların bazı şümullü veçheleri anlamına gelir: insani pratiklerin anlam taşıyan, anlam ileten veçhesi ve onların sonuçları; bireylere –yorumunu esastan paylaştıkları– bir dünyada yaşama ve bu dünyada biribirleri için anlaşılır çeşitli şekillerde eylemde bulunma imkânı veren "toplumsal olayların sembolik boyutu". (Geertz)

Bununla birlikte, "kültür"ün bu geniş ve antropolojik kullanımına, onunla oldukça alakasız görünen ve aynı terimin "yüksek" ya da değer-damgalı anlamı olarak yorumlanabilecek başka bir kullanımı da eşlik eder. Bu ikinci anlamda kültür, Batı modernliği çerçevesinde özerk olarak görülen, yani kendi başlarına bir değere sahip oldukları düşünülen son derece özgül ve sınırlı bir insani pratikler –başta sanatlar ve bilimler olmak üzere– manzumesine işaret eder. Bu iki kültür idesi, sık sık aralarında içkin bir anlam-bağlantısı kurma ya da onları tümüyle birbirinden ayırma girişimlerine rağmen, çağdaş söylemsel pratiklerde, kıyaslanamazların yakın birliği olarak adlandırılabilecek paradoksal bir ilişki içinde yürüyüşlerini sürdürüyor. Bizim anladığımız şekliyle kültür, Aydınlanmanın bir icadıdır ya da daha tam bir ifadeyle, Aydınlanmanın kendini icat ve tanımlayış tarzının, hem negatif, yani eleştirel hem de pozitif, yani yapıcı bir tarihsel güç olarak icat ve tanımlayış tarzının bir ürünüdür. Kültürün bu iki anlamının kafa karıştırıcı birliği, Aydınlanma projesindeki bu iki –eleştirel ve yaratıcı– veçhenin birliğinden başka bir şey değildir.

Geniş veya antropolojik kültür kavramı Aydınlanma döneminde, onun "kanıların (opinion) harabeleri üzerine aklın sarayını dikme" çabası sırasında bir eleştiri olarak ortaya çıkmıştır. Çağın akıldışı, tüm hastalıkların kaynağı olarak görülen "batıl itikatlarını" yerle bir etme girişiminde Aydınlanma hareketi, insani zaman ve mekânın o güne dek ihmal edilmiş kimi bölgelerini harekete geçirdi. Geleneksel düzene aykırı bir yaşam tutturmuş, ondan farklı davranış kurallarına uyan, farklı inançlara sahip insanların, her şeye rağmen doyurucu ve/ya uygar bir varoluş tarzı ya-

kalayabildiğini göstermeye girişti. Ve aklı çarpıtan "önyargılar"ın "harici" bir toplumsal dayanağa sahip olduğu giderek artan bir hızla aşikâr hale gelirken, bu eleştiri de sürekli yeni hedefler bularak, hayatın yeni yeni alan ve meydanlarına yayılarak, günden güne radikalleşti: Önce geçmişin teolojik ve metafizik sistemleri; sonra klasik edebiyatın ölçü ve düzenleri; sonra Kilisenin çileci ahlâkı ve muazzam otoritesi; "hamasete dayalı" tarih yazımı ve onun mitleri; sarayın suni davranış tarzları ve aristokrasinin parazitliği; onları destekleyen feodal kurumlar ve köhnemiş iktisadi sistem; ve son olarak da siyaset meydanının kendisi ve mutlakiyetçi devlet kurumu bu eleştiriden nasibini alacaktır. Eleştirinin kapsamının bu istikrarlı yayılışında tarihin konusu devasa bir genişlemeye uğradığı gibi, dört bir yandan şimdiyi kavramanın yeni birtakım yolları da sökün etti. Çağdaşlık artık, kurumlarımıza meşruiyet kazandıran ve bize örnek eylem modelleri ihsan eden, atalarımızdan miras aziz gelenekler temelinde anlaşılmıyordu. Genel olarak söylersek, geçmişin mirası gelenek boyutunu yitirmişti: gelenek artık, yaşayış tarzımız üzerinde normatif bir geçerlilik taşıyan, içsel olarak bağlayıcı haklara sahip bir şey değildi. Şimdi gelenek, geçmiş kuşaklara ait, bize belirli davranış biçimleri ve düşünce tarzları aktaran, insan ruhunun kemale ermesine ve hayatın güzelleştirilmesine katkıda bulunan ya da engel teşkil eden birtakım kazanılmış yetenek ve lezzetleri bağrında toplamış bir ambar, onların tüm birikmiş, zamana dayanmış "eserleri" ve –bu kuşaklar ne kadar aciz ve sıradan olursa olsun– başarıları anlamına geliyordu. Böylece, hem faaliyetlerimiz üzerinde *belirleyici bir güç* hem de onlar tarafından *belirlenebilir bir kaynak* işlevi gören miras alınmış ve miras bırakılabilir insani nesnel(l)eştirmelerin (objectivisations) bir ürünü olarak kültür kavramı doğmuştur. Bunlar geçmişin bize uyguladığı, yaşam tarzımızı koşullayan kuvvetti. Ama aynı zamanda maddi şeylerdi, kör alışkanlığın, sorgusuz sualsiz benimsediğimiz kanıların büyüsüne kapılmadığımız sürece, yeni varoluş şartlarına göre aklın taleplerine cevap verecek yeni kazanım ve keşiflerde bulunmakta, yeni bir şey yaratmakta seçici bir şekilde kullanabileceğimiz bir imkânlar ambarıydı. Sonuçta Aydınlanma yeni bir çağı, yeni bir toplum tipini ilan etti; geleneğin toplumlarına, "geleneksel" toplumlara zıt bir kültür top-

lumu.[5] Ve tam da bu nedenledir ki yeni çağ kendi özbilincini ancak bu abuk sabuk "modernlik" ismi altında kazanabilirdi.

"Modernus", "modern" terimleri, "antiquus"un, geçip gitmişin, uzaklaşmışın zıt anlamlısı olarak hemen şimdi, çağdaş demektir. Dünya tarihinin bu yeni dönemini boydan boya niteleyebilecek, görelileştirilmemiş bir anlama kavuşmak için "modern", yeni bir karşıt anlamlı terim bulmak zorundaydı, öyle ki orada sadece "antik"in, "kadim"in değil; "geleneksel"in de, tarihsel olarak ilerleyen zamanın amansız kuvvetine yetişemeyenin de karşıtı olarak yazılabilsin. Yeni çağ, kendisini modern ilan etmekle, özünü sürekli güncel olma, zamanla kafa kafaya olma yeteneğine yerleştirmişti; burada zaman, yıpranmanın eylemsizlik kuvveti olarak değil; –kaçırılabilir ya da insani amaçların hizmetine sokulabilir– bir değişimin yaratıcı kuvveti olarak anlaşılıyordu.

Ancak zamanın bu yaratıcılığı, ona koşum vurulmasını gerektirir. İşte bu noktada Aydınlanma, şu geniş antropolojik kültür kavramıyla, onun vazgeçilmez tamamlayıcısı olarak zuhur eden diğer bir kültür kavramını bir ve aynı projede ayrılmaz bir şekilde kattı karıştırdı. Açılış törenini Aydınlanmanın yaptığı yeni çağ, taklit ilkesini akılcı yenilik ilkesiyle değiştirerek kendisini muntazam bir şekilde insani potansiyelleri geliştiren, misli görülmemiş bir büyüme olarak ilan etti. Ancak bu tarihsel beklentiler ufkunun ardına kadar açılması, değişimin öngörülemez ve kontrol edilemez dinamizminin olumlanması anlamına gelmiyordu. Yaklaşmakta olan aklın saltanatı aynı zamanda, daha önce hiç görülmedik bir toplumsal bağlılık, güvenlik ve istikrarlılık çağı olarak da tasarlanmıştı. Aydınlanma, değişimin ister kazara isterse ihtiraslar ve çıplak çıkarlar nedeniyle olsun, hiçbir şekilde, normatif düzende bir kopuş, toplumsal kimlik ve süreklilik kaybı anlamına gelmediği bir koşullar manzumesi yaratmayı umuyordu. Aydınlanmanın pozitif programı, güzergâhı eleştirinin yıkıcı kuvvetiyle temizlenmiş

5. Ya da henüz genç, "Kadim Yunan Hayranı" Friedrich Schlegel, bu fikre belki de ilk defa su katılmadık tarih-bilimsel bir ifade kazandırarak söz konusu karşıtlığı şöyle dile getiriyordu: modern zamanlar, *System des Kreislaufes*'e göre gelişen "doğal kültür" toplumlarının aksine, *System der unendlichen Fortschreitung* ile karakterize edilen bir "suni kültür" toplumuna denk düşer. Krş. "Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer", *Kritische Ausgabe* içinde, (Padeborn, Schöningh, 1969), Abt., I, Bd I, s.63 ve devamı.

değişim süreçlerine, aklın dikte ettiği tek bir istikamet vermeyi amaçlıyordu. Bunu garantiye almanın yolu, tam da insanın ayırt edici vasıf ve üstünlük kurnasından beslenen ve doğrudan doğruya onu ifade eden birtakım kuvvetler bulmaktı: bu, insanın bir anlam ve değer düzeni yaratma ve bunu anlamsız, nedensel olay serilerine yükleme yeteneğiydi. Şu, insan ruhunu, *esprit humain*'i, *Geist*'i, bağrında toplayan ve doğrudan ifade eden faaliyetler üzerindeki tüm kısıtlamalar kaldırılabilirse, işte ancak o zaman, toplumsal ve kültürel –kelimenin geniş anlamıyla kültürel– değişim, kültürün –en yüksek ve en sahih anlamında "yüksek kültür"ün– önümüze koyacağı *evrensel olarak geçerli amaçların* hizmetine sokulabilirdi. Ve ancak o zaman, bir eldeki yenilikçi ilerlemeyle diğer eldeki toplumsal bütünlük ve istikrarlılığı uzlaştırmak mümkün olacaktı; çünkü bu durumda kültür, artık, bir uylaşımlar ve kanılar manzumesi olmaktan çıkacak ve insanın hakiki "doğası" sıfatını haiz akılcı ve özgür bir ruh tarafından dikte edilmiş bilinçli değerlerin tedrici gerçekleştirilmesi üzerine otur(tul)acaktır.

Toplumsal olarak katmanlaşmış toplumlar genellikle çeşitli faaliyet tipleri arasında belli bir hiyerarşik sınıflandırmaya gider ve bunlardan bazılarını, seçkin, güçlü ve itibar sahibi kişilere yakışan anlamında "daha yüksek" veya "üstün" olarak yorumlar. Hiç şüphe yok ki modernliğin "yüksek kültürü"nün somut kuruluş ve kavranış tarzı, önemli ölçüde, söz konusu toplumsal pratiklere dair birtakım verili, geçmişten miras yargılara bağlıydı; öyle ki bu yargı ve değerlendirmeler, somut bir tarihsel gelişmenin konjonktürel bir ürünü olarak, Aydınlanmanın hem önşartını hem de irdelenmeden benimsenmiş geleneğini temsil ediyordu. Ancak Aydınlanma bu faaliyetlere ayaküstü yeni bir meşruiyet ve unvan yükleyerek yasallaştırmadı: *politesse* (zarafet-ç.n.) ve ekin (cultivation) alanına ait kalemlerin kültürel (kelimenin dar/"yüksek" anlamında) alanın elemanları haline dönüşümü, aynı zamanda gizil bir ayıklama ilkesi olarak da hizmet edecek yorumlayıcı bir şebekenin söz konusu alana dayatılmasını gerektiriyordu. Nitekim tam da kültür kavramının kendisi, *sui generis kültürel* kabul edilen pratiklerin layıkıyla sağladığına inanılan birtakım ölçütleri ima ediyordu. Bu şekilde Aydınlanma, gerek zaten harekete geçmiş süreçleri takviye

ederek, gerekse onlara yeni bir anlam ve istikamet vererek, belirmekte olan yüksek kültür alanına belli bir sistematik ve kavramsal yapı getirdi. Söz konusu ölçüt ve şartların en önemlileri sanıyorum, *nesnel(l)eştirme, yenilikçilik, maddilikten-çık(ar)ma* ve *özerklik* gibi ana başlıklar altında toplanabilir.

Yüksek kültürün hükümranlık sahasına dahil edilmek için bir pratiğin, her şeyden önce, iki anlamda *yaratıcılık* şartını sağlaması gerekiyordu. İlki, *üretici* olarak yorumlanabilir olmalıydı, yani pratisyenin şahsından, hal ve gidişinden ayrılabilir, (ve kendine yeterli varlığının devamında) birikmiş deneyim, vukuf veya yetenekleri özne(llik)ler arasında taşıyabilir bir şey dünyaya getiren bir faaliyet olmalıydı. Bizim bugün yüksek kültürel faaliyetlerin çeşitli tür ve dallarını nitelemekte kullandığımız tüm terimler ("bilim", "felsefe", "sanat", "edebiyat") 18. yüzyıl ile 19. yüzyılın başlarında, genel olarak eşzamanlı, asli bir anlam kaymasına uğradı; belirli kişisel istidat (zihnin müdavimleri) veya kabiliyetleri ifade eden bir anlamdan, özel nesnel(l)eştirme faaliyetlerine ve/ya bunların ürünlerinin toplamına gönderme yapan bir anlama doğru kaydı.

Ancak, yüksek-kültürel faaliyetlerin, aynı zamanda diğer, kelimenin daha kesin anlamıyla da yaratıcı olarak yorumlanmaya müsait olması şarttı: ürettiği şey yeni olmalıydı, insani imkânların kapsamını iletmekte değil; genişletmekte yenilik taşımalıydı. Tarihsel planda bir kültür toplumuna geçiş, takip edilecek standart olarak *kökenin* (origin) otoritesinin yerine, –herhangi bir "eser"in, *nesnel(l)eştirmenin*, gerçek anlamda kültür alanına ait kabul edilebilmek için sağlamak zorunda olduğu– *özgünlük* (originality) talebinin konması anlamına geliyordu. Yenilik, *sui generis* bir kültürel önem/anlam taşımak iddiasındaki her şey için hem bir kurucu şart hem de bir değerlendirme ölçütü (daha doğrusu ölçütlerden bir tanesi) haline gelmişti.

Bununla birlikte, yeni bir şey yaratmak, yalnızca onun bir eser, "ruhun" bir cisimlendirmesi olması halinde, yani ortaya çıkan nesnel(l)eştirmenin, kendi özgül işlevini, salt *ideal* nesne sıfatıyla, yani bir anlam kompleksi olarak doldurduğuna kanaat getirildiği zaman, bu tür bir önem/anlam taşıyabilir. Yüksek-kültürel olarak sınıflandırılan pratikler, toplumsal yorumları itibarıyla bir "mad-

dilikten-çık(ar)ma" sürecinden geçti: ürünlerinin fiziksel gerçekliği, onların özsel gerçekliğini oluşturan saydam, yarı-saydam anlamlandırma vasıtası olarak görülmeye başlandı. Kültür eserleri, salt anlaşılmak suretiyle temellük edilen nesnelerdi. Aydınlanmanın çok daha öncesinden başladığı kesin olan bu "idealleştirme" süreci en keskin dışavurumunu şu baskın güzel sanatlar mefhumunda bulacaktır: Geç dönem Rönesansının *disegno* ve *concetto** teorilerinden, sanat eserinin ontolojik konumunu "salt maddi doğasının yapı iskelesinden kurtulmuş"[6] hissi bir mevcudiyet olarak, bir *Schein*** olarak çizen klasik kavramlaştırmaya; oradan Croce ve Collingwood'inkiler gibi etkilenimci (expressivist) sanat teorilerine ya da sanat eserinin varlığını gerçekdışı (irreal) olarak niteleyen Sartreci yaklaşıma kadar hepsinde baskın olan bir mefhumdur bu. Bu kadar çarpıcı olmasa da esas itibarıyla paralel süreçler, tartışma metni veya edebi metin çalışmalarında da gözlenebilir. Burada da bilimsel, felsefi veya edebi (modernizmin büyük virajına kadar) bir eserin gerçek varlığını, onun ifade edildiği ve doğrudan kaydedildiği dilsel ortamdan ayırma yönünde bir eğilimle karşılaşırız. "Bilimsel teori" veya "felsefi sistem" gibi kavramların alışılmış kullanımları hiç farkında olmadan bu eğilimi teyit eder, dahası, modern anlamıyla "çeviri" ya da "alıntı" gibi günümüzün temel kültürel pratiklerinden birçoğunun altında yatan da aynı eğilimdir.

Burada "kültürel"in bu kurucu ölçütlerine dair gelişigüzel de olsa bir sınıflandırma yapmaya çalışmayacağım. Sadece bunların ne kadar etkili olduklarının altını çizmek istiyorum. Bu konuda verilebilecek en açık örnek herhalde *dindir*. Geleneksel toplumların çoğunda dinsel temsil ve pratikler, varoluşsal deneyimlere verdikleri anlam aracılığıyla asli ve nihai yorumlama çerçevesini çizerler. Aydınlanmanın temsilcilerinin büyük bir çoğunluğu bu tür bir işlevin vazgeçilmez olduğunda hemfikirdi. Bununla birlikte din, geçerliliğini doğrudan doğruya, tüm saflığıyla olduğu gibi korunması gereken aşkın kaynak ve kökeninin ilahiliğine borçlu bir pratik olarak, yüksekkültürün saltanat sahasına giremedi. Dün-

* (İt.) disegno: tasarı. concetto: kavram. (ç.n.)

6. Hegel, *Aesthetics*, Cilt 1, s.38 (Oxford University Press, 1975).

** (Alm.) Schein: Görünüş. (ç.n.)

yevileşme/laikleşme sürecinin önemli veçhelerinden biri, sosyolojik bir olgu olarak inanç ve inançsızlığın gerçek yayılım alanından bağımsız bir zeminde, bu çok önemli *kültürel* gücün eski işlevini kaybetmesidir.

Ancak, ayırt edici alameti olarak genellikle modernlik kültürüne bağlanan *özerklik* kavramı hakkında hiç olmazsa birkaç genel tespitte bulunmak istiyorum. İlk olarak diyeceğim, özerkliğin ayaküstü özereklilik ile özdeşleştirilmemesi gerektiğidir; bilindiği gibi bazı faaliyetler, toplumsal planda kendi içlerinde ve kendileri için değerli bulunarak *özerekli* olarak sınıflandırılır. Bu sanıldığından çok daha yaygın bir anlayıştır ve en yüksek, en saf *praxis* biçimi olarak nitelenen klasik *philosophia* kavramında mükemmel bir şekilde örneklenir. Oysa modern öncesi toplumlarda faaliyetler, genellikle, soylu insani arzuları tatmin ettikleri için özerekli olarak nitelenirdi, öyle ki bu faaliyetlerde bulunmak en güzellerinden, doyurucularından bir hayat sürmek demekti. Modern özerklik kavramı, bir bakıma, bu fikrin dolaysız bir olumsuzlanışını temsil eder; çünkü içerik olarak, belirli pratik türlerine ait nesnel(l)eştirilmiş sonuçların, üreticilerinin ve/ya alıcılarının yaşam-etkinliği üzerindeki dolaysız etkilerinden kesinkes bağımsız ve tümüyle kendilerine içkin birtakım ölçütlere göre kendi içlerinde değerli olduklarını ima eder. Bu (olumsuz) anlamıyla kültürün özerkliği fikri, belirli pratiklerin *toplumsal yerlerinden sökülmesine* (hamilik ilişkilerinin çözülmesi, metalaşma, profesyonelleşme, vb., şeklinde) varan kimi süreçleri ifade ve takviye eder; yani bu yerinden sökülme, söz konusu pratiklerin, bir yanda, onların bazı verili, haricen belirlenmiş toplumsal görevlere tabiyet hallerinin son bulması, bir yandan da, içsel yapı itibarıyla belirli sosyal etkinlik ve durumlar çevresinde örgütlenme, kendine has, sınırlı bir alıcı çevresini hedefleme mecburiyetlerinin son bulması anlamına gelir.

Fakat bu toplumsal çözülme sürecinin bir özgürleşme olarak kavranması, "ruhun", *geistige Tatigkeiten*'e* yaraşan şu ikame edilemez özgürlüğün güvencesi olarak anlaşılması, esas olarak Aydınlanmacı kültür fikrinin eseridir. Kültürel özerklik ayrıca özdenlik (*autochthony*) anlamına, söz konusu faaliyetlerin sırf da-

* (Alm.) Zihinsel faaliyet. (ç.n.)

hili-içkin etmenler tarafından belirlenmesi, değişim ve gelişim mecralarında kendi mantık ve ihtiyaçları dışında hiçbir şeye kulak asmama kabiliyetleri anlamına da geliyordu. Bu anlayışta kültürel pratikler Allah vergisi kabiliyetten başka hiçbir makamın, daha güçlü bir argümandan başka hiçbir kuvvetin itibar görmediği bir alan oluşturur. Bunlar sahici anlamda geçerli amaçların gerçekleştirilmesine yönelik ferman sahibi, hüküm ve kılavuzluk eden toplumsal değişim süreçleri olabilir; çünkü bunlar dahili düzenlerinde, toplumsal gelişimin belki de hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan *télos*unu cisimlendirir: her bir bireyin kendine kapılanmış özerkliği ile hepsinin ahenkli bütünlüğü arasında, ancak herkesin "evrensel bir sesin" talimatla-rına uyması halinde mümkün olabilecek bir uzlaşma. Kendilerine dışarıdan dayatılmış özel toplumsal görevlere tabiyet halinden sıyrılan "yüksek-kültürel" faaliyetlerin, gerek toplumsal evrimin amaçlarının cisimleşmeleri gerekse aynı toplumsal evrim için bağlayıcı birtakım amaçların yaratıcıları olmak sıfatıyla, işlevsiz-leşmeleri mümkün değildir ve ancak bu şekilde, genel toplumsal yön tayini ve bütünleşme planında *evrensel* bir işlev kazanabilirler; geçmişte aynı görev tarihsel olarak biçimlendirilmiş, ilahi ve –o nedenle de– kemikleşmiş inanç sistemleri tarafından icra ediliyordu.

Bu tür bir yüksek-kültür alanının iç yapısını tutarlı ve kapsamlı bir şekilde sınıflandıran ve –ona kavramsal bir açıklık kazandırarak– oradaki derin dahili gerilimleri gün ışığına çıkaran ilk kişi Kant'tı. *Ustalık kültürü*nden –ister iyi isterse kötü olsun her türlü amacı gerçekleştirme kapasitemizin geliştirilmesine matuf bir terbiye– farklı bir kavram olarak *disiplin kültürü* (*Kultur der Zucht*), özgür bir şekilde faaliyetlerimize anlamlı ve geçerli amaçlar koyma kapasitemizin terbiye edilmesi anlamına gelir: "iradenin... bizi kendi seçimlerimizi yapmaktan aciz bir duruma çeviren arzuların tiranlığından kurtarılması".[7] "İnsanoğlunu sadece aklın hâkim olacağı bir egemenliğe hazırlayan"[8] bu "daha yüksek kültür" alanı bilimler ve güzel sanatlardan (*schöne Künste*) oluşur: bu kültür söz konusu faaliyetlerin tavizsiz zıtlığı üzerinden kurulur

7. Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Bölüm 83, s.512 (*Werke*, der. Cassirer, Bd 5 [Berlin, Cassirer-V, 1914]).
8. A.g.e., s.513.

(Kant'ın, tek bir yerde de olsa,[9] bu ikisi arasında bağlantı kuran bir *humaniora*dan söz etmesine rağmen).

Bilimler anlayışın (*Verstand*) yasama gücü üzerinde yükselir; anlayış gücü, kendini, tedrici olarak duyuların deneysel kısıtlarından ve doğal ihtiyaçların bilişsel istemlere dayattığı pragmatik kayıtlardan kurtarır. Sanatsal yaratıcılık ise *üretici tahayyül kudretinin*, tam da anlayış gücü ve onun verili kavramları eliyle yaratılmış kısıtlardan kurtuluşunda kök salmıştır. Her ikisi de deneysel-görüngüsel bir gerçeklik olarak dünyaya karşı, iletilebilir, paylaşılabilir, özne(lik)ler arasında bağlayıcı çeşitli tutum ve görüşleri ifade eder, nesnel(l)eştirir, ancak bu tutumlar birbirine taban tabana zıttır: nesnel bilgi öznel hissedişin karşıtıdır; ideal şartlarda tek ve yekpare bir sistem oluşturan bilimsel hakikatin birliği, her biri gerçek anlamda müstakil ve yeri doldurulamaz güzellik nesnelerini niteleyen o indirgenemez çoğulluğun karşıtıdır; kavramlardaki müphemiyetten uzak ve tek biçimli anlam, estetik idealin zengin ve tüketilemez ("tahayyül gücünün bir hamlesi zihne bir sürü düşüncenin üşüşmesini sağlar, ama nasıl biçimlendirilmiş olursa olsun hiçbir düşünce, yani hiçbir *kavram* onu anlatmaka yeterli olamaz, demek ki, hiçbir dil onu tam olarak ifade edemez"[10]) çoğul anlamının karşıtıdır; bilimsel yöntemin kesin, evrensel, noktası virgülüne yeniden üretilebilir kuralları, belirli hiçbir kurala sığmayan ve birliği ancak, eşsiz bir kişiliğin ifadesi halinde, taklit edilemez bir "tarz" olarak dışavuran özgür yaratıcılığın karşıtıdır. Bilim, kümülatif bir bilme sürecinde en büyük bireysel başarıların bile aşıldığı (en görkemli bilimsel kafalar dahi aklın sanatkârlarından, teknisyenlerinden –*Venunftkünstler*– başka bir şey değildir[11]) kolektif bir iştir; çünkü bilim erbabının getirdiği çözümler, bir şekilde bilimsel kabul edilmek isteniyorsa, gayrişahsi olmalıdır, başkaları tarafından noktası virgülüne tekrar edilebilir olmalıdır. Oysa güzel sanatlar "bir dehanın sanatıdır",[12] doğanın "aktarılamaz"[13] marifetlerle yüklü bir armağanıdır, ürünleri sadece bir örnekçe olarak işe yarayabilir; ama taklit e-

9. A.g.e., s.431.
10. A.g.e., s.389.
11. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B867.
12. Kant. *Kritik der Urteilskraft*, s.382
13. A.g.e., s.384.

dilemez veya yeniden üretilemez. En önemlisi de, bilimde, tüm mümkün deneyim nesnelerinin, ama yalnızca baştan sona –anlam ve zorunluluğu insan vukufuna kapalı– deneysel yasalarla birbirilerine bağlı olmak gibi bir özellik arz eden nesnelerin genel toplamı bir doğayla karşılaşırız. Oysa sanatlarda, tahayyül ederek "ikinci bir doğa" yaratırız, "bizi zinde tutan",[14] *Gunst*, bilincimizin kurucu güçlerinin sahne aldığı özgür bir oyunla uyumlu ve böylece en derin, sadece insana özgü ihtiyaçlarımızı tatmin edebilen bir doğa. Görüldüğü gibi, akli-zihni ile muhayyel arasındaki ikilik böylece açık bir ifadeye kavuşturulur ve bunlar, kutupsallıkları içinde, "kültürel"in meşru hükümranlık sahasınının sınırlarını çizerler; ancak önemli bir şartla.

Çünkü yüksek kültürün *de facto* eklemlendirilme sürecine kavramsal bir toprak hattı çeken bu büyük yeniden inşa, eşzamanlı olarak, Aydınlanmacı kültür mefhumunu yıkmakta, "yapısını çözmektedir". Eğer bir kültür akıl (anlayış gücü) ve tahayyül gücü (ve ona eşlik eden yargı gücü) arasındaki dolayımsız bir zıtlık etrafında örgütlenmişse, bu kültürün birliği düşüncesi nasıl savunulabilir? Açık ki, böyle bir birlik yoksa, onun yol göstericilik rolü de anlaşılmaz hale gelecektir. Kant'ın çözümlemesine göre, estetik deneyimin özerkliği, teorik ve pratik akıl arasında bir geçiş, bir ara halka olabilirdi; oysa bu yeni bir ikicilik yaratmaktan başka bir işe yaramadı. Kant bilimler ve sanatlar arasındaki ilişkiyi bir tür tamamlayıcılık ilişkisi olarak görüyordu; ama hiçbir yerde, nesnel (l)eştirdikleri ve özerk hale getirdikleri bir dünya karşısındaki bu zıt tutumların meşru kapsamlarının nasıl çizileceğini göstermez. Weber'in geniş kültürel-değer alanları arasındaki uzlaşmaz çatışma konusunda vardığı sonuçların tüm öncülleri, bilmeyerek de olsa, Kant tarafından ifade edilmişti.

Kant'ın farkında olmadan yaptığı bu tespitler kısmen, onun aşkın bir planda kurduğu "disiplin kültürü" alanının ilk bakışta tuhaf, dengesiz mimari yapısından çıkar. Karşılıklı etkileşimleri ile insan bilincinin özgül yapısını kuran, farklı ilişkileri ile de dünyaya karşı mümkün insani tutumları temellendiren üç üstün bilişsel güçten (*Erkenntnisvermögen*) sadece ikisi kültürel bir "temsil"e sa-

14. A.g.e., s.458-459.

hiptir: en yüksek düzeyde birleştirici işlev gören ve tek başına ahlâk alanında yasa koyan akıl, herhangi bir bağımsız kültürel faaliyet alanı temellendiremez. Yoksa temellendirebilir mi? Çünkü, Kant'ın kendi açıklamasına göre, pozitif dinin (Kant *Kirchenglaube* der) tarihsel biçimleri pratik aklın kültürel cisimlendirmeleri değil de nedir? Ancak Kant bunların yüksek kültür alanına girmelerine müsaade etmez. Çünkü bilim ve sanatın aksine din, bir tür "mukaddes inanç" olarak, altında yatan aşkın ilkeyi özgürleştirmez, tam tersi bir yönde hareket eder: adına layık olması için her zaman özerk bir eylem olarak düşünülmesi gerekenahlâki eylem alanına yaderk (heteronomous) saikler/mükafatlar sokar. Tam da bu nedenle ve yine soy kültürel biçimlere zıt bir şekilde, pozitif din "inandırıcı bir kuvvetle evrensel olarak iletilmeye yetenecksizdir".[15] Ona duyulan ihtiyaç, deneysel bir olgu olarak, tümüyle "insan doğasının kendine has zayıflığı"na[16] bağlıdır; bu zaaf, ahlâkın buyruklarına zahiren bile olsa *en masse* itaat edebilmek için insanın arkasını yaslayacağı bir yer ihtiyacına yol açar.

Ancak bunu söylerken Kant, öyle görünüyor ki, Aydınlanmanın "daha yüksek kültür"e atfettiği anlamın da altını oymaktadır. Çünkü bir "insani zaaf" varsa, ister istemez diğer alanlar açısından da, yani özerkliklerini yalnızca kültürel gelişim sayesinde kazanabilen hakikat ve güzellik alanları açısından da mümkün toplumsal etkililik (effectivity) sorunu gündeme gelecektir: bilindiği gibi Kant, 1880'lerin ortalarından itibaren giderek artan bir yoğunlukta kafasını meşgul eden Aydınlanmanın yayılması sorunu konusunda oldukça karamsardır. Bu kadarla kalsa neyse, daha da beteri, yaptığı kavramlaştırma kaçınılmaz bir şekilde şu soruyu gündeme getirir: eğer (ahlâki) amaç ve değerler kendi başlarına doğrudan kültürel güçlere dönüştürülemiyorlarsa, kültür bize toplumsal gelişmenin yol gösterici amaçlarını nasıl sağlayacaktır? Kant ömrünün sonuna kadar bu soruya, yani tarih içerisinde "ahlâki terbiye" imkânı sorununa çelişik cevaplar verdi. Fakat sisteminin mantığından çıkan (ve sistematik yazıları arasında bu-

15. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke*, Bd 6, s.255.
16. A.g.e., s.248.

lunabilecek) yegâne cevap olumsuzdur: kendimizi yüksek kültürle terbiye etmek; bu, insanlığımıza yaraşır, sahiden geçerli amaçların ardından gitme yeteneği kazanmak için ancak *negatif* bir şarttır, bize hiçbir şekilde bunu garanti etmez. Olsa olsa bu terbiye, kendi seçimimizle iyi *veya* kötü şeyler yapma bahsinde doğal arzularımızın tiranlığını zayıflatır veya yıkar. Kültür, insanlı doğanın nihai amacıdır (*letzter Zweck*); ama bize insani varoluşun nihai amacına (*Endzweck*) yaklaştıracak bir yönerge ihsan etmez. Her halükârda onun özerkliği başka bir şeye dayanıyor olmalıdır.

Böylece Aydınlanmanın kültür mefhumuna felsefi açıklık ve meşruiyet kazandırma konusunda ilk paradigmatik girişim bu projenin temel fikrinin bilfiil hükümsüz kılınmasıyla son buluyordu. Ardından, neredeyse hiç vakit kaybetmeden karşı-Aydınlanmacı kültürel ütopyalar sökün etti; bunlar, Aydınlanmanın tutamadığı sözleri yerine getirmek niyetindeydiler. Yeni yüzyıla girilmeden önce bu hareket *Alman İdealizminin İlk Sistemi-Programı* olarak bilinen anlaşılması güç bir belgede örnek ifadesine kavuşacaktır. Bu metin, yüksek sesle, "aklın ve kalbin tektanrıcılığı" ile "tahayyül gücü ve sanatın çoktanrıcılığı"nı "yeni bir mitoloji"de; ama "İdeaların hizmetinde olacak, Aklın mitolojisi olacak"[17] bir mitolojide birleştirme fikrini ortaya atar. Bu kültürel program, kültürel alanların ayrışması ve özerkleşmesi yerine, bunların yeniden hayatın bütünlüğü içine dahil edilmesi gerektiğini; din ve kutsal geleneği değer-yaratıcısı ruhun özgür etkinlikleri ile değiştirmek yerine, söz konusu etkinliklerin yeniden-kutsallaştırılması gerektiğini ilan eder. Tabiatı gereği eleştiri mesafesinde duran, tefekküre dayalı bir tutumu talep ve teşvik eden, kültürel olarak üretilmiş "ikinci bir doğa" yerine, daha üst düzeyde sezgiye (immediacy) dönüş olarak gördüğü sentetik bir "ikinci doğallık" yaratmayı amaçlar. Ama felsefeyi mitolojik kılmaya çalışırken hâlâ tek niyeti, "insanları akılcı yapmak", "aydınlanmış ve aydınlanmamışın el sıkıştığı daha yüksek bir birlik yaratmak"tır, öyle ki "insanlar rahipler ve bilge kişiler karşısında kör bir korkuyla" bir daha asla titremeyecek, her yanda "ruhun evrensel özgürlük ve eşitliği

17. Hegel (?), "Das alteste Systemprogram des deutschen Idealismus", *Mythologie der Vernunft* içinde, der. C. Jamme ve H. Schneider (Frankfurt, Suhrkamp, 1984), s.13.

hüküm sürecektir".[18]

Aydınlanmanın en azından bazı hedeflerine hâlâ sadık bu karşı-Aydınlanma, romantizmin ilk döneminden bugüne, kültürel modernlik tarihinin düzenli olarak nükseden bir özelliğidir. Hatta kimi fikirleri, postmodernlik teorileri içinde yeniden yankı bulur: programatik senkretizm; teori kadar etik ve siyasetin de estetikleştirilmesi eğilimi. Genel olarak bakıldığında, tüm söylemlerin anlatısallaştırılmasında, sulandırılmış bir mitolojikleştirme görmek mümkündü. Ancak bu mitolojikleştirme günümüzde, müstakbel cihan-şümul bir birlik ütopyası adı altında sunulmuyor. Postmodernizmin bazı temsilcilerinin fark, karşı koyma ve dağılmadan bahsettikleri şu çoğu kez kutlayıcı tarz, anarşist (kendisi Aydınlanmanın vârislerinden birisidir) projeden bazı çağrışımlar taşısa bile, bu teorilerin toplam etki ve anlamı derin bir şekilde karşı-ütopyacıdır. Sofraya sürülen post-modernlik teşhislerinde birçok öğe –haydi diyelim, Lyotard'da tüm *büyük anlatılar*ın çözülmesi, Baudrillard'da *simularca*'nın hükümranlığı–, içerik olarak, en umutsuzlarından bazı kültürel modernlik eleştirileriyle (Heidegger veya Adorno'da) büyük benzerlikler göstermekle beraber, bu görüngüler şimdi öz-tatminin ya da derindeki hayal kırıklığının estetikleştirilmesi kabilinden bir tavırla kabul ediliyor.

Tarihsel deneyimler, epeyce açık bir şekilde, göstermektedir ki, anti-Aydınlanma –ya da isterseniz, daha az kavgacı bir dille, köktenci Aydınlanma eleştirisi– artık bir yeniden-mitolojikleştirme ütopyası biçimine bürünmeyecektir; zaten buna ihtiyacı da yoktur. Çünkü, geçen zaman zarfında, Aydınlanmanın sadece –zaman içinde bozuşarak, tek bir "bilimsel dünya görüşü" temelinde bir evrensel mutluluk toplumu inşa etmek gibi bir mit haline dönüşen– öncülleri değil; aynı zamanda, onlarsız özgün Aydınlanma projesi diye bir şey tasavvur edemeyeceğimiz temel kavramları da inandırıcılık ve cazibesini yitirdi; en az onlar kadar, "daha yüksek kültür" fikrinin de deneysel dayanakları budanmış görünüyor. Onlara yöneltilecek bir eleştirinin, onların meşrulaştırılma şekline darbe vurmak için, artık başka alternatifler aramasına gerek yoktur. İşini bitirip mutlu bir şekilde arkasına yaslanması için, bu fikirlerin çağdaş gerçeklikte tutmadığını ya da yeri olmadığını göstermesi

18. A.g.e., s.14.

yetecektir.

Modernizm ve postmodernizm, göründüğü kadarıyla, modern dönemde bir "yüksek kültür" mefhumunun ifade edil(ebil)mesine imkân vermiş ölçüt ve şartların temelini oyan çeşitli kültürel süreçler doğurdular. Kabaca, belirli pratiklerin yapısında ve/ya bunların hâkim yorumlarındaki değişikliklerin doğrultusunu gösteren eğilimler olarak *gayri-nesnel(l)eştirme, yeniden-maddileştirme, yeniliğin yaratıcılıktan ayrılması* ve *gayri-özdenlik* (heterochtony) süreçlerinden bahsedilebilir.

Gayri-nesnel(l)eştirme ile, kendine-yeterli (ideal) bir nesne olarak kültür "eseri" düşüncesinin bozulması yönünde bir eğilimi kastediyorum; bu bozma ya şu temel bilimler alanında olduğu gibi, belki de sadece birbirine bağlanmış elektronik aygıtların sinyallerinin aracılık ettiği kesintisiz, merkezsizleşmiş iletişim süreci lehine ya da sanatlarda olduğu gibi, süreksiz ve kesip-geçen (disruptive) *olay*, net sınırlardan yoksun bir oldubitti lehine bir bozmadır. (Buraya şu yorumlar da sayesinde geleneksel "sanat eserleri"nin bile ancak amaca uygun, fani ve tekrar edilemez alımlama eylemleriyle estetik anlam kazandığı yorumlar da dahil edilmelidir.) *Yeniden-maddileştirme,* anlamın buharlaşması şeklindeki bir sürece işaret eder, bu iki şekilde olabilir: Ya anlamın (bilimlerde olduğu gibi) karmaşık formüllere indirgenmesi şeklinde; burada etkin-olmayan bileşenler, son derece özgül ve tikel durumlar içinde (ve bu durumlara göre) salt göndergesel bir işlev görüyor gibidir, ama kendi sözüm ona göndergelerine dair sistematik olarak anlaşılabilir bir yorum, tasavvur edilebilir bir anlam evreni kur(a)mazlar. Ya da (sanatlarda olduğu gibi) anlamlandırma ilişkilerinin kasıtlı tıkanması şeklinde; burada amaç, öz-göndergesel bir tarzda, gönderenin, maddi iletişim ortamının kendisini öne çıkarmak ve onun "işaretlerle yüklü enerjilerini" serbest kılmaktır. *Yenilik*, kuşkusuz, kültürel değerin kurucu ölçütü olma rolünü muhafaza etmektedir. Ancak, geçmişte emsali görülmemiş bir yenilik talebi, bilerek istenmiş bir özgüllüğün bilinçli kaynağı olarak yaratıcı özne fikrinden ayrılmaya başlar. Bu, sadece, "yazarın ölümü" gibi yorumlayıcı-teorik fikirlerde dışavurmaz; ayrıca, bir ölçüde, bahis konusu pratiklerin yapılarındaki değişimlerde de ifade bulur; örneğin, "temel" bilimlerde grup-yazarlığın hâkimiyet kurmasında

görüldüğü gibi yazar grubu çoğu kez uzmanlık alanları farklı bilim adamlarından oluşur, hiçbiri yazdıkları denemenin bütün başlık ve konularında söz söyleyebilecek (en azından resmen onaylanmış sıfatı itibarıyla) bilgiye sahip değildir. Bazı metinlerarasılık teorilerinde kültürel faaliyetler, Novalis'in, inşaat ustası ve değirmenci olmadığında kendini öğüten "canavar değirmen"ine benzemeye başlamıştır.

Gelelim son sorunumuza: *özerklik.* Yüksek kültürel pratiklerin özerk olduklarına kuşku yok. Sadece sosyolojik anlamda, yani işlevsel olarak farklılaşmış bir kurumlar ağı çerçevesinde uzman-profesyonel faaliyetler şeklinde icra edilmek anlamında değil, sonuçlarının kendi başlarına toplumsal açıdan değerli sayılması anlamında da özerktir bunlar; yani onların, potansiyel ve "dışsal" sosyo-pratik etkilerini hiç hesaba katmaksızın, sadece söz konusu özgül alana ait birtakım içsel ve içkin standart ve ölçütlere göre değerli addedilmesi anlamında da özerktirler. Ancak kültürel pratiklere atfedilen bu normatif özerklik onların *özdenliğini*, yani gelişim maceralarının ve bu maceranın ne yönde seyredeceğinin içsel ve bağımsız bir düzlemde belirlenmesini garanti etmez. Bu olgu, *deneysel doğa bilimlerinin* durumunda parlak bir şekilde örneklenir: oysa bu bilimler, dinamiği tümüyle kendi iç mantığı –problem üretme, problem çözme paradigmasının mantığı– tarafından belirlenen ve içsel değerlendirme ölçütleri en az müphemiyet taşıyacak şekilde ifade edilmiş ve genel kabul bulmuş bir pratik rolü oynamaya en inandırıcı adayları teşkil ederler.

Modern bilimin akliliği esas olarak, teorik sonuçlarının öznelerarası ampirik (deneysel) doğrulanabilirliğine/yanlışlanabilirliğine bağlıdır. Bu tür bir rolün hakkıyla oynanabilmesi için bilimsel deneylerin kendileri de, "deneysel rapor" türüne özgü tartışma normlarına göre yorumlanabilir olmalıdır. Kabaca söylenecek olursa bunun için, bir laboratuvarın özgül koşullarına bağlı ve duruma göre değişen bir bilinçli eylem ve etkileşimler kompleksinin tepeden tırnağa gayri-şahsi bir şekilde tanımlanması gerekir, yani bu özgül durumları standart şartlarda olup biten tutarlı bir olay serisine dönüştürecek bir üsluplaştırmaya ihtiyaç vardır, öyle ki onlar olup biterken deneyci-"yazar" (genellikle, birbirine karmaşık ve hiyerarşik ilişkilerle bağlı bir grup insan) adeta yöntemsel olarak

kodlanmış bir işlemler manzumesinin adsız-sansız icracısı, soğuk gözlemcisi olarak davranmıştır. Doğrulayıcı/yanlışlayıcı işlevini yerine getirebilmek için deneysel rapor, bilişsel bir norm olarak, sadece; ama sadece ve hiçbirini atlamaksızın, deneyin sonucunu etkileyebilecek tüm fiziksel süreç ve şartları –yukarıda bahsettiğimiz gibi tanımlanmış– zikretmelidir. Yalnızca bu şartın sağlanması onun tekrarlanabilirliğini güvenceye alır ve özneler-arası geçerlilik iddiasına akılcı bir meşruiyet kazandırır.

Öte yandan açıktır ki, bu genelliği içinde norma itaat, ilke olarak imkânsızdır: yanılabileceğini kabul eden bir bilimde, potansiyel olarak konuyla bağlantılı şartlar yelpazesi açık bir küme oluşturur. Bir deneyi konu alan herhangi bir açıklama fiiliyatta, ancak ve ancak (*ceateris paribus*) ayrıntıları uzmanlarca belirlenmişse ve belirlendikçe geçerlilik kazanır. O nedenle herhangi bir deneysel rapor, deneyle alakalı muhtemel etmen ve hususların hepsini dikkate almamak suçlamasına açıktır. Bu tür bir eleştiri her zaman yapılabileceğinden, bunun aslında herhangi bir kıymeti de yoktur. Yalnızca, söz konusu –deneye etki ettiği halde hesaba katılmamış– etmenlerin somut yapısı ve özellikleri hakkında ciddi tespitlerle birlikte sunulabiliyorsa önem kazanır. Ve bunu yapmak, salt teorik tartışma temelinde çoğu kez mümkünse de, geliştirilen bu tartışma, ancak verili yorum çerçevesinde orijinal deney sonuçlarıyla bağdaşmayan çeşitli deneysel verilerle desteklenebilirse, ancak bu şartla deneyin orijinal yorumunun (ve gerisindeki teorinin) *muvakkat bir yanlışlaması* payesine erişir. Ancak bunun da "tekrarlanması" icap eder. Ama çağdaş araştırmaların son derece uzmanlaşmış ve inanılmaz ölçüde pahalı şeyler oldukları hatırlanırsa, bu tür bir tekrarlamanın *pratik bir değer taşıyıp taşımadığı ve güvenilir olup olmadığı,* birtakım "dışsal" görüş ve ölçütlerin önemli belki de tayin edici bir rol oynadığı şartlara bağlıdır. Doğrusu bu tür bir tekrarlama imkânı kural ve esas olarak, çeşitli makam ve kuruluşların mali ve idari kararlarına bağlı olacaktır; ve bilim yakasından bakıldığında, üyelerinin büyük bir kısmı genellikle somut bir araştırma dalında çalışmayan bu tür makam ve kuruluşların böylesi kararlar almaya ehliyetli olduklarını söylemek mümkün değildir. Genel olarak bunun anlamı, bilimin fi-

ilen ne yönde seyredeceği konusunda bilimsel akılcılığı niteleyen dahili bilişsel ölçütlerin etkisinin sanıldığından az olduğudur. Ama bu, söz konusu ölçütleri geçersiz hale çevirmez; onlar, araştırma sonuçlarının özneler-arası değerlendirilmesine ve yeniden değerlendirilmesine imkân veren normatif çerçeveyi oluştururlar. Öte yandan bu normların yapısı da (yani bunların karşı-olgusal [counterfactual] karakteri) zaten dış müdahaleye müsaittir: normların uygulamaya sokulabilmesi, bilimin bilişsel yapısı esas alınarak bakıldığında "dışsal" kabul edilmesi gereken birtakım konjonktürel etmenlerin araya girmesini *gerektirir*; ve bu müdahil etmenler, bir ucuyla bilimin kendi toplumsal örgütlenişine (örneğin araştırma tekellerinin olup olmadığına), diğer ucuyla da toplumun genel iktidar yapısıyla ilişkisine bağlıdır. Bilim-iktidar bağlantısı, bilimin işleyişine içkin bir öğedir. Bilimsel gelişmenin "akılcılığı"nın hiçbir içsel garantisi yoktur. "Nesnel hakikat" (Kantçı anlamıyla) fikrine işlerlik kazandıran bilimsel standart ve ölçütler, ilke olarak, rakip teori ve yorumlar arasında önceden, "dışsal" etkiler altında yapılmış tercihlerin sonuçlarının gözden geçirilebilmesini güvenceye alır; ama bu güvenceyi ancak, bunların uygulamaya sokulmasına elveren yine "dışsal", toplumsal bir uzay ve istek mevcutsa verebilir.

"Yüksek-kültürel" pratiklerin yapısında yaşanan çeşitli değişim süreçleriyle alakalı bu tespitlerin hepsi de –şu veya bu derecede– tek yanlıdır ve onların bugünlerde uğramakta olduğu karmaşık dönüşümün adil bir resmini sunmazlar. Ancak, bir bütün olarak alındıklarında, Aydınlanmadan miras "klasik" "daha yüksek kültür" mefhumunun, bu pratiklerin ne olduğuna dair yorumsal bir tanım olarak geçersiz, ne olabilecekleri ve olmaları gerektiğine dair bir ideal olarak savunulamaz bir mefhum olduğunu göstermeye yetecek deneysel anlama ve kuvvete sahip olduklarını düşünüyorum. Bugün bilimler artık bir "dünya görüşü" teklif etmiyor, ya da teklif etme sözü vermiyor; tümüyle tek-işlevli hale geldiler: (potansiyel) bir tekniğin zihinsel elemanı; sırf uzmanlık meselesi. "Özgür" sanatlar sahiden tüm işlevlerinden özgürleştiler; artık tahayyül ve anlayış gücünün ahenkli oyunları filan değiller, karmaşık oyunlara dönüştüler, kurallarındaki dur durak bilmeyen, öngörülemeyen ve bu arada oyuncularına da toplumsal seçkinlik nişanı ihsan eden de-

gişikliklerle kuşkusuz eğlenceli oyunlar bunlar. Ve bu özerk alanlarla diğer gündelik faaliyetlerimize yön veren anlamlandırıcı-yorumlayıcı sistemler, yani geniş anlamda kültür arasındaki bağlantı, göründüğü kadarıyla, bunların her ikisini de süzgeçten geçiren görünür ve görünmez iktidar mekanizmaları tarafından kuruluyor.

Bununla beraber, Aydınlanmanın işleyip bize devrettiği "yüksek kültür" fikri hâlâ bizimle, ne savunabiliyor ne vazgeçebiliyoruz. Ve tam da az önce bahsettiğimiz eğilimlere karşı ıslah edici bir kuvvet gibi davranıyor. Kültürel gelişimin yönünü açık tutan tuhaf atımların/itkilerin kaynağı, zayıf –ve kesinlikle mesihçi değil– bir kuvvet yayımlıyor. Ve bu fikir, sadece söz konusu pratiklerin işlevinin ve iktidarla ilişkilerinin eleştirel sorguya çekilmesinde değil; aynı zamanda şu –Foucault'nun, Aydınlanmanın görevinden geriye kalan şeyin bugün "belli entelektüeller"[19] tarafından üstlenildiğinin bir işareti olarak gördüğü– somut-pratik öz-tefekkür biçimlerinde de mevcuttur; ve aynı derecede, bizzat söz konusu pratiklerde gömülü olarak varlığını sürdürmektedir.

Bu dünyadaki yerimizi anlaşılır kılmak için; gerek başarılı olmanın koşullarını gerekse amaçlarımızın anlamını değerlendirebilecek bir konuma gelmek için; hâlâ bilimin dünyanın gerçekte nasıl bir şey "olduğu" sorusunu cevaplamasını, kapatmasını bekleyen yalnızca naif ve yanlış şartlandırılmış kamuoyu değildir. "Nihai ontoloji" beklentileri bizzat bilim pratiğinin içinde de işbaşındadır. Çünkü, önceki tek yanlı açıklamayı düzelterek söyleyecek olursak, teori-seçimi sadece makam sahibi kişiler katında yapılan sözde-siyasal görüşmeler, varılan kararlar tarafından dışsal olarak koşullanmakla kalmaz, aynı zamanda, sık sık, bilim camiası üyelerinin bir tür –birbirinden farklı ama, önü sonu– nihai hakikat inancından da etkilenir. Tanrı "zar atmaz", birleşik alan teorisi yeterince çılgınca değil; bu tür ima ve hislerin, hatta belki de samimi itirafların kaynağı mevcut bilimsel akılcılık standartlarının koyduğu bakış açısıdır. Ve bunlar dışsal olmakla kalmaz, aynı zamanda "akıldışı"dır; sanıldığı gibi gelip geçici bir konjonktürde söylenmiş olmalarından dolayı değil; bilimin kefil olduğu

19. Krş. Foucault, "Truth and Power", *The Foucault Reader* içinde, der. P. Rabinow, (New York, 1984), s.67-73.

ispatlanabilirliğe tahvil edilemeyen bir hakikat kavramı varsaydıkları için. Ama bunlar, özellikle, bir araştırmanın genel gelişme seyrini belirleyen hâkim araştırma paradigmalarının eleştirel yeniden-irdelenmesinde önemli bir rol oynadılar ve oynuyorlar.

Günümüzde sanat, neyle uğraşıyor olursa olsun, sadece sanattarihi bilincinin emirlerine kulak vermez. Sanatın ötelerine gönderme yapan ve aksi takdirde söylenmeden kalacak "fikirleri" ifade etme isteği, yaratıcı ve yorumlayıcı çaba, yeniden ve yeniden ayağa dikilir, misli görülmedik bir yenilik ihtiyacı ya da bizzat sanat kavramının sorunsallaştırılmasıyla sahneye giren dayatmalara göre, sanatsal biçimlerin dallanma mantığını kesintiye uğratır veya güzergâhından çıkarır. Postmodern bir sanat eseri, bu son derece heterojen çokluk, artık bize, bir barış ve uyum ütopyasının estetik bir tasavvuru olarak, kapalı bir anlamsal-bütünlük sunmuyorsa da, çoğu yerde, kaşarlanmış duyarlılıklarımıza meydan okuma, coşku yaşatma veya daha da sık olmak üzere, Ötekinin ve ötekilerin acısını hissettirme niyet ve itkisini muhafaza ediyor; hatta kimi zaman bunda başarılı bile oluyor. Evrensel dil olma ihtirası, "ruhlar arasında bir köprü" olma hevesi, sanatta hâlâ iş başında ve bugün bu tür iddialara kim itibar edebilir?

Meşruiyetten yoksun olduğu fark edilen fikir ve inançlara sımsıkı sarılmak, galiba klasik bir "art niyet" örneğidir. Biz Aydınlanmanın vârisleriyiz; o bizim kültürümüzün "art niyeti"dir, hâlâ Ruh tarafından kovalanmakta olan kültürümüzün. Onu cinlerinden kurtarma ve hepten ortadan kaldırma çabası tümüyle anlaşılır bir çabadır. Yine de benim kanaatim o ki, burada elde edilecek bir başarı, kültürümüzü ona eleştirel bir canlılık veren temel itkilerden mahrum bırakacaktır. İşte bizim şaşkınlığımız.

II
Kıyametçi* tahayyül ve matem iktidarsızlığı

Martin Jay

> Hatırlayalım. Tekrar: dinsel-olmayan tekrar, ne yaslı ne nostaljik, arzu edilmeyen dönüş. Tekrar: nihai bir daha ve bir daha, genel çöküş, şimdinin yıkımı.
>
> (Maurice Blanchot[1])

İşte herkes şahit, tekrar geliyor. Yeni bir yüzyıl sonuna yaklaşıyor; diğer bir yüzyıl başlamak üzere. Hatta bin yıllık bir dönüşün eklem yerindeyiz, rahatça söyleyebiliriz ki bin yıldır böyle bir şey yaşanmadı. Ve yeni bin yıla doğru kaçınılmaz geriye sayımla birlikte, kendilerini bir şekilde takvim yapraklarının o dönüşsüz deveranına

* Apocalypse (apocalyptic, apocalyptical, apocalyptically), kelime anlamı olarak gelecekten, özellikle dünyanın sonunun gelmesinden sonraki gelecekten haber veren yazı demektir. Dinsel yazında Patmos adasında Yuhanna'ya gönderilen vahiy ile Yeni Ahit'te bu olayı kaydeden bölüm de bu adla anılır. O nedenle Türkçede vahiy, kehanet ve kıyamet kökenli sözcüklerle karşılamaya çalıştık. (ç.n.)

1. M. Blanchot, *The Writing of the Disaster*, çev. Ann Smock (Lincoln, Nebraska, 1986), s.42.

iliştirmiş ateşli yıkım ve yeniden doğuş fantezileriyle yüklü, belki de her zamankinden daha bereketli bir sel kapımızda.

Bu fanteziler enerji, tahayyül ve belagatlerinin büyük bir kısmını, sık sık birlikte anıldıkları başka, belki de daha güçlü bir gelenekten devşirirler.[2] MÖ 2. yüzyıldan beri Vahiy Kitabı olarak bilinen Daniel Faslı (vahiy, İbranice *gala* veya perdesini kaldırmak deyiminin Yunanca karşılığı apocalypse'den gelir), Patmoslu Yuhanna'nın korkunç tahayyül gücü sayesinde özellikle uğursuz bir anlam kazandı.[3] Burada da, patlayıcı bir endişe ve ümit karışımı, amansız sonlara ve yeni başlangıçlara atıf yapan kehanet yüklü imgelerle dile getirilir. Burada da, yakınlarda *fin de siècle*'lerin kültürel tarihini yazan Hillel Schwartz'ın "ikiyüzlülük"[4] (ikiyüzlülük, eski Roma'da kapılar mabudu Janus'un iki yüzü olmasına atfen) mantığı olarak adlandırdığı şey, vahyin esirgeyici imgeleriyle yok edişin habis imgelerini boyunduruğa koşmaktadır.

Daha *siècle*'mizin elle tutulur *fin*'i üzerimize düşmeden önce, kıyametçi düşünüş hışımla dönüş yapmıştı. Hatta rahatça diyebiliriz ki, magandalara özgü her türlü tavır, tüm bir yirminci yüzyıl boyunca, serseri mayın gibi fütursuzca dört yöne dağılmıştı. Bunlar ancak şimdi, yüzyıl –ya da daha iyisi, binyıl– gizemciliğinin ilave itkisiyle birlikte, ek bir hız kazanmış görünüyorlar.[5] Schwartz'ın da tespit ettiği gibi, yüzyılımızın amaçları "–adeta mukaddermiş gibi– Şimdi ya da Hiçbir Zaman haline gelmiştir. Burada yaşadıkça, tüm ara toprakların altımızdan kaydığını, kıyametin şu veya bu kutbuna doğru, müjdelenen bir ihtişama ya da virane bir âleme doğru sürüklendiğini duyacağız."[6]

---

2. Ancak, Henri Focillon'a göre bu ikisi arasındaki ilişki içkin veya mukadder değildir. Bkz. *The Year 1000* adlı eseri, çev. Fred D. Wieck (New York, 1969), s.50.

3. Bu metnin dilsel kat(man)larının son derece teknik bir izahı için bkz. Devit Hellholm, "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", Semeia 36 (1986).

4. Hillel Schwartz, *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siecle from 990s to 1990s* (New York, Doubleday, 1990), s.31.

5. Popüler basında kıyametçi zihniyetin yükselişine dair birçok makale yayımlandı, örneğin Bill Lawren, "Apocalyse Now", *Psychology Today* (Ekim 1989); Jeffrey L. Scheler, "Will Armageddon Start in Iraq?", *The San Francisco Chronicle* (16 Eylül 1990), s.13.

6. Schwartz, *Century's End*, s.201.

Merkezdeki toprakların bir on yıl daha yerinde kalıp kalmayacağına ve iki uç alternatiften birinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair kehanette bulunmak burada benim işim değil. Geçmiş kıyametçi tahayyül ürünü deyişlerin geniş bir dökümünü vermek gibi bir niyetim de yok, bu zaten yeterince yapıldı.[7] Onun yerine kıyametçi geleneğin, özellikle yüzyıl veya binyıl fantezileriyle harman edildiğinde bariz hale gelen en ayrıksı veçhelerinden biri üzerinde odaklaşmak istiyorum. Paradoksal bir olguya, yani kafayı radikal sonlara ve yepyeni başlangıçlara takmış bir düşünce kümesinin bir şekilde bıktırıcı bir düzenlilikle nüksetmesi olgusuna bir parça açıklık getirmek istiyorum.[8] Niçin, Kıyamet bağlamında normal ölçülerde kehanette bulunabildiğimiz yegâne şey, mahşerin dört atlısının aynı tekerlek izlerini sürerek yeniden ve yeniden gelmeye devam edeceğidir, anlamak istiyorum? Ya da diğer bir deyişle, kıyametçi (M.H. Abrams'ın bu tahayyülün doruk imgesi olarak tespit ettiği) "izdivaç", niçin kaçınılmaz bir şekilde boşanmayla ya da taze bir kurla son bulur?[9]

Böylesine spekülatif bir soruyu cevaplamaya başlamak için, kıyametçi düşüncenin günümüzde ayırt edebildiğimiz çeşitli katlarını ciddi bir şekilde ele almamız gerekecek. Çünkü, bunların farklılıkları arasındaki benzerlikleri bulabilirsek, belki de karşımıza ortak bir kaynağa işaret eden bir model çıkacak. 1983 tarihli bir de-

7. Örneğin bkz. C.A. Patrides ve Joseph Wittreich (der.), *The Apocalypse in English Renaissance Thought and Literature: Patterns, Antecedents and Repurcussions* (Ithaca, 1984); Louise M. Kawada (der.), *The Apocalypse Anthology* (Boston, Rowan Tree Press, 1985) veya Saul Friedlander ve diğerleri (der.), *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?* (New York, 1985).

8. Amos Funkenstein, "Çok açık ki", diye yazıyor, "kıyametçi gelenek ebedi dönüş fikrini dışlamaz, hatta zaman zaman, muhtemelen İran geleneğinin etkisi altında, ondan bahseder." Bkz. yazarın "A Schedule for the End of the World: The Origins and Persistence of Apocalyptic Mentality" adlı çalışması, Friedlander, *Visions of Apocalypse* içinde, s.50.

9. M. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), s.37 ve dev. Dominick LaCapra geçenlerde, onun son derece -nikâhtan sonra cinsel temas yoluyla izdivacın tamamlanmasını değerlendiren- çeşitli biçimler altında farkların sembolik silinişini kutlayan tüm coşkusuna karşılık, Abrams'ın "neredeyse takıntılı bir şekilde kıyametçi paradigmayı tekrar etme eğiliminde" olduğunu yazıyor, "öyle ki birbiri ardı sıra gelen büyük ciddiyet dalgaları altında, anlattığı haklı hikâye neredeyse boş bir oyuk haline gelinceye kadar; aşınmış, biraz bıktırıcı, hatta anlamsız." Bkz. yazarın *Soundings in Critical Theory* adlı çalışması (Ithaca, 1989), s.100.

nemesinde siyasal bilimci Michael Barkun, çağdaş Amerika'yla ilgili olarak "bölünmüş kıyamet" gibi bir terim kullanır, bununla, tarihin –galiba– sonuna yaklaştığına inanan iki ayrı geleneği, dinsel ve bilimsel düşünceyi kastetmektedir.[10] Bunlardan ilkini İncil'in ortaya çıktığı dönemlere ve sonraki, İsa'nın yeryüzünde bin yıl hüküm süreceğine inanan mezheplere (Norman Cohn'ın *The Pursuit of the Millennium*'daki ünlü tanımına uygun mezhepler) kadar geri götürmek mümkündür.[11] Bu gelenek, dünyanın ilahi bir el tarafından tasarlanmış ahlâki bir düzen olduğu varsayımından hareketle, tarihsel ve/ya doğal afetleri insan soyunun günahları karşısında Tanrı'nın çok yakında gazaba geleceğinin bir işareti olarak okur. O son yangında sadece günahtan arınarak bağışlanmaya hak kazananlar ayakta kalacaktır.

1948 yılında, sondan bir evvelki yangının küllerinden İsrail devletinin kurulmasıyla yeni bir zindelik bulan; Hıristiyan köktendinciliğinin İncil Kuşağından yeni –çoğunlukla kentsel– mekân ve zamanlara yayılmasıyla kuvvetlenen; Yeni Sağın yükselişine paralel olarak başarılı bir şekilde siyasal merkeze dahil oluşuyla cesaretlenen dinsel kıyametçilik, halen önem kazanmaya devam ediyor. Ronald Reagan'ın Walter Mondale ile tartışmalarından birinde uğursuz bir şekilde Mahşerden söz etmesi, milyonlarca Amerikalı arasında bir nağme gibi dolaştı, anlaşılan onu bir metafordan öte bir şey olarak almışlardı.[12] İngilizcede kurgu türünde olmayan düzyazı metinler arasında 1970'lerde en başarılı ve en çok satan metnin, binyıllıkçı* vaizlerden Hal Lindsey'in *The Late Great Planet Earth* adlı eserinin olması (7.500.000'den fazla sattı) anlamlıdır.[13] Körfez Savaşı'nın ardından, Charles H. Dyers'in *The Rise of Babylon*'u türünden benzeri kitapların onun 1990'lardaki halefi olmaları ihtimal dahilindedir.[14]

10. Michael Barkun, "Divided Apocalypse: Thinking About the End in Contemporary America", *Soundings* LXVI, 3 (Sonbahar 1983), s.257-280.
11. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London, 1957).
12. Bkz. Spencer R. Weart, *Nuclear Fear: A History of Images* (Cambridge, Mass., 1988), s.397.
* Kıyametin kopmasından evvel bin yıllık barış ve selamet devresine inanan, onu müjdeleyen anlamında. (ç.n.)
13. A.g.e., s.260.
14. Bu tür kitapların bir tartışması için bkz. John Elson, "'Apocalypse Now?", *Time* (11 Şubat 1991), s.88.

Bu tür eserlerin müşterileri arasında ancak birkaç entelektüelin bulunduğu söylenebilirse de –Barkun entelektüellerin bir grup olarak kendilerini, William Miller'in 1843-1844 tarihli ünlü ama tutmayan İkinci Kez Geliş kehanetinden sonra yaşadıkları "Büyük Hayal Kırıklığı"ndan hiçbir zaman kurtaramadıklarını iddia ediyor– onların da destek verebilecekleri bir kıyametçi gelenekleri var. Sık sık bilimsel ruhu, insanlık durumunun tedrici güzelleşmesine dair belli bir iyimserlikle anarız, ama burada her zaman, doğanın egemenlik altına alınması ve sırlarının hoyratça açığa çıkarılmasının istenmeyen sonuçlarına dair alt bir endişe akıntısı da vardır. 1960 ve 1970'lerde, çevresel kaygıların, aşırı nüfusla ilgili yeni Malhusçu alarm sesinin, bilimin cinsiyetçi dayanaklarına yönelik feminist eleştirinin yükselmesi ve nükleer bir savaşın muhtemel sonuçlarına dair artan bir uyanıklığın ortaya çıkmasıyla birlikte bunlar yeni kulaklar kazandılar. Barry Commoner, Robert Heilbronner ve Jonathan Schell gibi yazarlar, son günlerin açıkça dinsel bir mahiyet taşıyan kıyamet günü fantezilerine karşı çoğu kez küçümseyici bir tavır içindeki okumuş-yazmış kesimlere de inandırıcı gelen küresel yıkım ve –muhtemelen hamamböcekleri dışında– hayatın son bulması gibi senaryolar ürettiler.[15]

İronik bir şekilde, dinsel kâhinler gözlerini her gün daha fazla bu yaklaşan sonun siyasal işaretlerine çevirir ve doğal işaretleri es geçerken, bunların laik ortakları doğal dünyada tepemizde dolaşan felaketin işaretlerini okumaya yöneldiler. Bilimsel kıyametçiliği dinsel *Doppelganger*'den* ayıran diğer bir nokta da istatistiksel çıkarsamaları Tanrı'nın gazabının sembolik işaretlerine tercih etmesiydi. Ve ilahi varlığın hikmetinden sual olunmaz işlerini temel alan bir dil yerine açıklanabilir nedenselliklerin diliyle konuşuyordu.

Ama her iki kıyametçi söylemin de sık sık paylaştıkları bir şey vardı: güçlü bir ahlâki tonlama. Bilimsel felaket tellallarına göre, başlarına musallat olabilecek hastalıklardan hâlâ büyük ölçüde insanlar sorumluydu; şimdi zaman içinde eylemde bulunarak

15. Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology* (New York, Norton; 1971); Robert L. Heilbronner, *An Inquiry into the Human Prospect* (New York, Norton; 1974); Jonathan Schell, *The Fate of the Earth* (New York, 1982).

* (Alm.) İki dünyalılık. (ç.n.)

kıyamet gününü geciktirmek yine aynı insanların ellerinde olsa bile. Kıyametçiliğin bu iki türü arasındaki benzerlikler, özellikle, bir anda aşırı cinsel serbestiyetin bir salgınla cezalandırılması yollu fantezilere yol açan AIDS karşısındaki şaşkın tepkilerde belirgin hale gelir. *Fin de siècle*'de cinsiyet ve kültürü konu alan son çalışmasında Elaine Showalter'in kaydettiği gibi, "cinsel ilişkiyle bulaşan salgın hastalıklar cinsel anarşinin kıyametçi bir biçimidir, frengi ve AIDS sırasıyla 19. ve 20. yüzyılın sonlarında, ahlâki çürümenin getirdiği hastalıklar olarak benzer bir konum işgal ettiler ve ahlâki bir paniğe yol açtılar."[16] Bu panik dindar kıyametçi müminler arasında son derece belirgin olmakla birlikte, onların laik duygudaşlarının safları arasında da yok değildi; bunlar, çoğu kez, şu meşhur cinsel devrimin bedelleri konusundaki endişeleri üstlerinden atamamış görünüyorlardı.

Barkun, bu iki geleneğin bir araya gelme ihtimalinin pek olmadığı konusunda okuyucuları tekrar tekrar temin etse de, "bu sınır bozucu ihtimal[in] yine de bir ihtimal" olduğunu itiraf eder, şöyle ki "... iki kıyametçi düşünce yakasının olayların okunmasında anlaşmaya varmaları halinde, kendi kendini gerçekleştiren bir büyük kehanet potansiyeli büyük ölçüde artacak ve bunun yol açtığı panik bir zamanlar doğaüstü güçlere atfedilen etkiler doğurabilecektir."[17] Çağdaş kıyametçi düşüncede Barkun'un pek bahsetmediği üçüncü –ve onun postmodern versiyonu olarak adlandırılabilecek– bir yaka daha bulunduğunu kaydedersek bu meşum kehanet, bu bile bile lades, belki de her zamankinden daha büyük bir ağırlık kazanır.

Çünkü Jean Baudrillard, Jacques Derrida ve Jean-François Lyotard gibi şahsiyetlerin derin kültürel tespitleri arasında, bariz kıyametçi tahayyül ve fikirleri çağrıştıran birçok şey de vardır.[18]

16. Elaine Showalter, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle* (New York, Viking, 1990), s.176.

17. Barkun, "Divided Apocalypse', s.278.

18. Derrida postmodernist söylemle bütünleşmemek için elbette direndi. Bkz. Ingeborg Hoesterey'in (der.) *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*'ye yazdığı sunuşta aktardığı Derrida'nın açıklamaları, (Bloomington, Ind., 1991), s.xii. Göründüğü kadarıyla postmodernizmde haz etmediği şey, onun içermeleri arasında bulunan tarihin doğrusal devrelere ayrılmasıdır. Ama Derrida'nın eserleri, hiç şüphe yok ki, postmodern söylem içinde önemli bir yer tutar, onları hesaba katmadan bu söylem tam manasıyla kavranamaz.

Bunlar çoğu zaman (ve ilk kez olmamak üzere[19]), terörün sıcak, tasavvur edilemez bir ihtişam göndermeleriyle harman edildiği bir yüce estetikle birleştirilmiştir. Düşüncelerinin birçoğu Heidegger'in şu, kendi teknoloji fetişi ve insancıl hiper-öznelliği tarafından mahvedilmiş Batı'nın trajik kaderine dair karanlık kehanetleri arasında bulunabilir. Sonuçta, yazdıkları şeyler, Maurice Blanchot'un kitabındaki başlıklardan birini ödünç alarak, çoğu zaman bir "felaket alameti/yazısı" gibi görünür.

Frank Kermode'un Lawrence, Yeats ve Conrad gibi yazarlarla ilgili olarak gösterdiği gibi, estetik modernizm geleneğinde benzeri takıntılara bol miktarda rastlanabilir.[20] Görsel sanatlarda, Yve-Alain Bois'in de tespit ettiği gibi, "kıyametçi mit olmasaydı, başta modernizmin amblemi sayılabilecek soyut resim olmak üzere tüm bir modernist girişim yarı yolda kalırdı".[21] Postmodern kıyametçi düşünceyi bunlardan farklı kılan, vahyin çehresindeki geleneksel iki yüzden birini bastırmış olmasıdır. Yani modernizm, binyılın kapanış günlerinin ardından kurtarıcı bir sonsöz umudunu diri tutarken –Yeats'in "ikinci geliş"i veya Lawrence'ın "Ruhulkudüs çağı" gibi–, postmodernizm sadece yıkımın ebediliği üzerine odaklaşır.

Alman eleştirmen Klaus Scherpe'nin deyişiyle vahyin postmodern versiyonu böylece, herhangi bir yeniden doğuş veya tazelenme umudunu terk ederek geleneği "oyun/anlatı şeklinden

19. On yedinci yüzyıl Britanyası'nda bağlantının bir açıklaması için bkz. Morton D. Paley, *The Apocalyptic Sublime* (New Haven, 1986).

20. Frank Kermode, "Apocalypse and the Modern", Friedlander ve diğerleri (der.), *Visions of Apocalypse* içinde. Benzer bir kıyametçi/vahiyci akım aynı dönemin belirli Batılı Marksist teorisyenleri arasında da boy gösterir, örneğin Ernst Bloch ve Walter Benjamin. Bir değerlendirme için bkz. Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Jewish Messianism", *New German Critique* 34 (Kış 1985); ve Michael Löwy, *Rédemption et Utopie: Le Judaïsme libertaire en Europe centrale* (Paris, PUF, 1988). Aslında kıyametçi fanteziler, Weimar döneminde birçok Alman entelektüeli arasında ortak paydaydı. Bkz. Ivo Frenzel, "Utopia and Apocalypse in German Literature", *Social Research* 39, 2 (Yaz 1972).

21. Yve-Alain Bois, "Painting: The Task of Mourning", *Endgame* (Boston 1990), s.30. Bois, soyutlamayı resmin nihai olarak kendi özüne indirgenmesi olarak gören ve ondan öte bir şey yapılamayacağına inanan yaklaşıma işaret ediyor. Elbette, kıyameti aslına sadık bir şekilde resmetmek isteyen çok sayıda girişim vardı, örneğin Alman ekspresyonisti Ludwig Meidner. Bkz. S. Eliel, *The Apocalyptic Landscape of Ludwig Meidner* (Los Angeles, 1989).

çıkarmış" (de-dramatize etmiş) oluyordu. "Kıyametçi metafiziğe yol verip bütün gücünü saf ve müstakil bir yıkım mantığı üzerine yığarak", diye yazıyor Scherpe, "postmodern düşünce, kendini derin bir ihtiyaçtan, tarihi değiştirecek veya sonlandıracak bir olay beklentisinden kurtardı."[22] Onun yerine estetik kayıtsızlığın duygusal açıdan mesafeli tavrını öne çıkardı; bu tavır, dramatik veya anlatısal çözüm/metanet gibi geleneksel kavramları, asla gelmeyen bir sonun eşiğinde durmanın karşı konulmaz cazibesi lehine terk edecektir. Lyotard'ın tekrar tekrar vurguladığı gibi, postmodernizmdeki "post", herhangi bir zamansal anlamda "sonra" demek değildir; o, modernliğin çatlakları arasında zaten ve her zaman vardır. Kurtarıcı umudun postmodern reddi (sık sık ilan ettikleri tarih sonrası *–posthistoire–* bir çağda yaşıyoruz inancını yansıtır[23]), Scherpe'ye göre, "kıyamet şimdi"den daha beter, "kıyamet ebediyen" şeklinde bir sonuca yol açar.

Bu tutumun bariz bir örneği, bu konuyla ilgili postmodern yaklaşımın en dolaysız ifadelerinden birinde, Derrida'nın 1980 Cerisy-la-Salle toplantılarına sunduğu, ilk çalışmalarından "The Ends of Man"i ele alan "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy" adlı bildirisidir.[24] Derrida burda, kıyametçi fantezilerin i-

22. Klaus R. Scherpe, "Dramatization and De-dramatization of 'the End': The Apocalyptic Consciousness of Modernity and Post-Modernity", *Cultural Critique* 5 (Kış 1986-87), s.122.

23. *Posthistoire* söyleminin anlamlı bir okuması için bkz. Lutz Niethammer, "Afterthoughts on Posthistoire", *History and Memory* I, 1 (İlkbahar/Yaz 1989). Belirtmek gerekir ki tarih ve kıyamet arasındaki ilişki, ilk bakışta göründüğünden daha karmaşıktır. Hans Blumenberg'e göre, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde "eskatolojinin tarihsileştirilmesi", tarihsel geleceğe bir kurtarılma anı yerleştirilmesi anlamına gelmez, daha çok, böyle bir şeyin geçmişte olup bittiğine inanma anlamına gelir. Yani, ilk "İkinci Geliş" umutlarının boşa çıkması teselli kabilinden bir inanca yol açtı: kişisel kurtuluş için gereken her şey zaten "Birinci Geliş"te ikmal edilmiş ve dini bütün müminin İsa'nın tebliğlerine göre davranarak cennetin kapısını aralamasını sağlamıştı. Bkz. *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass., 1983), Bölüm 4. Eğer bu doğruysa, postmodernist *posthistoire* inancı da geçmiş tesellilerin olduğu kadar gelecek tesellilerin de inkâarı olarak anlaşılmalıdır.

24. Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", *Semeia* 23 (1982). Derrida bu denemede, diğer çalışmalarında, örneğin *Glas, La Carte postale* gibi eserleri ile "Pas" ve "Living On" gibi denemelerinde kıyametçi kaygıların yaygın olduğunu kabul eder (s.90-91). "The Ends of Man", *Margins of Philosophy* içinde bulunabilir, çev. Alan Bass (Chicago 1982). Bu deneme, Heidegger ve Nietzsche gibi filozoflardaki metafiziğin sonu ve son adam temasını

çeriğinden çok onlara eşlik eden endişe, dehşet ve isteri yüklü kehanetçi tonlama üzerinde durur. Başlangıç işaretini Kant'ın 1796 tarihli "Of a Condenscending Tone Recently Adopted in Philosophy"[25] adlı denemesinden almıştır; büyük *Aydınlanma (Aufklärung)* şampiyonu burada yüksek perdeli, vecit halindeki, önsezilere dayalı bir tonlamanın gerçek felsefi araştırmanın ölçülü ürünleri karşısında sunduğu tehlikelere karşı bizi uyarır. Kant, der Derrida, son derece endişelidir; çünkü, giz avcıları ilahi kaynaklı bir güce, sadece *düşünceyle kavranabilir* şeyleri *bilme* yetisine sahiplik iddiasında bulunduklarında söz konusu olan, felsefenin hayat memat meselesinden başka bir şey değildir.[26] Kant bunun çaresini bir tür düşünce polisinde bulur; *Conflict of the Faculties*'de disiplinler arası ihtilafları karara bağlamak üzere önerdiği evrensel mahkemeye benzer bir kurumdur bu.

Ama, Derrida'ya göre Kant, eski moda metafiziğe son noktayı koyduğu iddiasıyla, istemeyerek de olsa, belli bir kıyametçi düşünce türünü de serbest bırakmıştı. Çünkü böyle yapmakla, tam da bu tür bir düşünüşü karakterize eden eskatolojik kehanet modelini benimsemiş oluyordu. "Eğer Kant, felsefenin ikibin yıldan beri aynı yerde durduğunu ilan edenlere şiddetle karşı çıkıyorsa, kendisi de, belli bir metafizik türüne sınır, hatta nokta koymakla, felsefe üzerine diğer bir eskatolojik söylem dalgasını serbest bırakmıştır."[27] Yani, şu veya bu şeyin sonu hakkındaki sonraki tüm iddialar, Kant'ın farkında olmadığı kıyametçiliğini aksettirir. Tüm üstünlük iddiaları, "eskatolojik belagattaki tüm diğerlerinden daha ileri gitme iddiaları ... tarihin sonu, sınıf mücadelesinin sonu, fel-

ele alır. "Nükleer eleştiri" üzerine "No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missles, Seven Missives)" adlı denemesinde bu temayı yeniden ele alır, *Diacritics* 14, 2 (Yaz 1984). Burada üç kıyametçi söylem -dinsel, bilimsel ve postmodern- nükleer bir cehennemin gölgesi altında harman edilir.

25. Kant, "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", Immanuel Kants *Werke* (der. E. Cassirer) bünyesinde, A. Buchenau, E. Cassirer, B. Kellerman (der.), *Schriften von 1790-1796 von Immanuel Kant* içinde (Berlin, Cassirer 1923), s.475-496.

26. Bilgi ve düşünce arasındaki ayrım, Kant'taki hayati bir ayrıma dayandırılır: saf aklın sentetik *a priori* yargıları ve metafiziğin ikmal etme iddiasında olduğu spekülatif fikirler. Bu tür fikirler bize sadece pratik akıl içinde, ikinci *Eleştiri*'de tartışılan ahlâki muhakeme içinde verilir; ama bunlar asla sentetik *a priori* yargılar halinde temellendirilemezler.

27. Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", s.80.

sefenin sonu, Tanrı'nın ölümü, dinlerin sonu, Hıristiyanlığın ve ahlâkın sonu ... öznenin sonu, insanın sonu, Batının sonu, Ödipin sonu, dünyanın sonu, *Kıyamet şimdi*",[28] bunların hepsi de Kant'ın vahiyane tonlamayı felsefeden kovma projesinin başarısızlığına birer kanıt olarak gösterilebilir.

Dahası Derrida, vahiyane tonlamanın özellikle yazarın açık kimliği belli olmadığında, sesin gaipten geliyormuş gibi göründüğünde çok daha bariz olduğuna işaret eder. Bu iddianın içermeleri son derece önemlidir. Çünkü, yapıçözümün her zaman göstermeye çalıştığı gibi, eğer yazarın mevcudiyeti eritilebilir bir kurgu ise, o zaman tüm yazılarda kıyametçi bir moment yok mudur? Nitekim Derrida, bulunduğunu iddia eder:

> Vahiyanelik, tüm söylemin, tüm deneyimin, her işaretin veya her izin aşkın bir şartı olmuyor mu? Ve kesin anlamda "vahiyane/kıyametçi" olarak adlandırılan yazı türü, o zaman, bu aşkın yapının yalnızca bir örneği, yalnızca model bir ifşası olmuyor mu.[29]

Bu bağlamda, vahyin/kıyametin çağdaş "aydınlanmış" eleştirileri bile bu geleneğe, zımnen de olsa vahiyane terimlerle karşı çıkar. Derrida alaycı bir şekilde bitirir, "Son yaklaşıyor, ama kıyamet/vahiy uzun ömürlüdür."[30]

Ama vahiy/kıyamet hem her yerde hem de sonu gelmez ise, Kant'ın onu kovmaya çalışan düşünce polisinin girişimlerini sürekli geri püskürtüyorsa, Derrida'nın onda bulduğu anlam ve içermeleri, demek ki, bu düşüncenin önceki savunucularıyla, özellikle de dinsel gelenekteki savunucularıyla tam da aynı değildir. Çünkü Derrida'nın yorumunda, tipik postmodernist bir tutumla terimin iki yüzünden birini bastıran ince bir anlam kayması vardır. Yuhanna'nın Vahiy'indeki "Ol" emri üzerine yaptığı kapsamlı analizinde Derrida, Blanchot ve Levinas'ın buyurucu ve betimleyici cümleler arasında yaptığı radikal ayrımdan yararlanır.[31] "Ol" em-

---

28. A.g.e.
29. A.g.e., s.87.
30. A.g.e., s.89.
31. Ancak bunu yaparken, tuhaf bir şekilde, başka bir yerde savunduklarını unutuyor: hani, buyurucu ve betimleyici dil oyunları arasında (kadim Yunanlıların ontolojiyle büyülenmeleri ile Musevilerin kafayı etiğe takmaları arasında) ke-

rinin, hiçbir şekilde, dünya hakkındaki anlamlı bir cümleye dönüştürülemeyeceğini iddia eder. Etik ve ontoloji aynı şeyler değildir, ilkinin edimsel işlevi ikincinin saptayıcı işleviyle kıyaslanamaz. Yani ol emri, "bir nesne, bir tema, bir temsil, hatta yürürlükteki anlamıyla bir çağrı olamaz ve ister oluşla isterse olayla ilgili herhangi bir kategoriye sokulamaz."[32] O, varlığın ötesindedir, görünür zuhurun ötesindedir, vahyin vaat ettiği perdeyi kaldırmanın ötesindedir.

Sonuç olarak, vahiyane/kıyametçi ton, gerçekte, nihai yıkımı takip eden nihai aydınlanma anlamında bir kıyametengiz *olaya* işaret etmez. Derrida'ya göre,

> burada açıkça –bir vaat veya bir tehdit olarak– kıyametsiz bir kıyamet, hayalsiz, hakikatsiz, adresleri ... ifşa edilmeyen, bildirisiz ve hedefsiz, belirli bir gönderileni olmayan ve gönderen kısmı boş, kıyamet gününden yoksun, ya da "Ol" buyruğunun tonundan, onun gerçek farkından başka herhangi bir eskatoloji barındırmayan, iyinin ve kötünün ötesinde bir kıyamet haber verilir.[33]

Ve eğer dehşet içinde o nihai sonucu bekleyişe, o daimi bekleyiş duygusuna son verecek herhangi bir olay yoksa, o zaman, gerçek nihai yıkım "sonu olmayan bir kapanış, sonu olmayan bir sondur."[34]

Geçenlerde bu denemeyle ilgili olarak John P. Leavy Jr, Derrida'nın stratejisinin, kıyametin külli gerçekleşmesini ancak önleyecek kadar bağışıklık kazandıracak bir tür kıyametçi tasavvur icat etmek olduğunu ileri sürdü.[35] Böylece bu tasavvur bir tür kötülüğe karşı koruyucu bir aygıt işlevi görecektir, tıpkı hadım e-

---

sinlikle kategorik bir ayrım olamazdı. Bu zaaf için Levinas eleştirisine bakın: "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago 1978). Onun yerine, bu denemede ziyadesiyle, *The Differend: Phrases in Dispute* (çev. George Van Den Abbeele, Minneapolis 1988) gibi çalışmalarında çok daha katı bir şekilde Levinas'ı izleyen Lyotard'ı andırıyor.

32. Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy", s.93.
33. A.g.e., s.94.
34. A.g.e., s.95.
35. John P. Leavy Jr, "Desinterrance: The Apotropocalyptics of Translation", John Sallis (der.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jaques Derrida* içinde, (Chicago 1987).

dilmekten kurtulmak için tertip edilmiş sünnet törenleri ve tenasül uzvu imgeleri gibi ya da kem gözlerden koruyan nazar boncukları gibi kötülüğü savuşturan bir aygıt. İki terimi bir ses oyunu üzerinden yeni bir anlam potasında birleştirerek, vardığı sonucun karma niteliğini belirten bir terim, "koruyucu-kıyamet", icat eder. Diğer bir deyişle artık şu bildik Derridacı topraklardayız, hatırlanacağı üzre burada *pharmakon* hem zehir hem de şifa demektir. Leavy bir adım daha atarak bu koruyucu-kıyamet tasavvurunu diğer bir Derridacı mamulle, bildirilerin onlara atfedilen varış noktalarına ulaşmasının imkânsızlığını ifade eden "hedefşaşırma" (destinerrance) terimiyle birleştirir.

Yapıçözümün bakış açısından bu tür bir sonuç bariz bir rahatlama kaynağıdır, çünkü daha başından nihai bir bütüncülleştirme (totalization) olanağını kapatmaktadır. Ama daha geniş bir bağlamda, genel olarak postmodern kıyametçi fanteziler bağlamında bakıldığında, bunun ürettiği duygusal etki, bir gözlemcinin bu tasavvurun amansız, bulaşıcı "mahrumiyet retoriği"ne atfen söylediği gibi, kasvetli bir teslimiyete çok yakındır.[36] Örneğin Baudrillard, yürürlükteki ruh halini şöyle anlatır:

> O artık bir bunaltı ya da fin-de-siècle bir hasret değildir. Yıkım –içerlemenin (ressentiment) ihtirası– yoluyla bir şekilde her şeyi normale çevirmeyi amaçlayan nihilizm de değildir. Hayır, işlevsel sistemlerin, mevcut simülasyon, programlama ve enformasyon sisteminin temel tonalitesi karaduygudur. Karaduygu, anlamın yitiş kipine, işlevsel sistemlerde anlamın buharlaşma kipine içkin özelliktir. Ve bizler hepimiz karaduyguluyuz.[37]

Lyotard, ısrarla 1985 yılında Centre Pompidou'daki postmodern

36. Eric L. Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory and Film in Postwar Germany* (Ithaca 1990), s.13. Santner, postmodernizmin büyük bir kısmıyla kendini, modernist projenin kayıp umutlarının ardından sağlıklı bir matem olarak temsil/tasavvur ettiğini öne sürüyor, ama kendisinin de karmaşık Paul de Man örneğinde kaydettiği gibi, matem sonsuz bir matem olarak tezahür eder. Yani Man'in, bizzat dilin, tamlığı (plenitude) gerçekleştirme iktidarsızlığından dolayı bir sonu-gelmeyen matemi zorunlu kıldığı yolundaki ısrarı, *per se* matemden çok karaduyguya yakın duran bir "tekrarın kıymete binmesine" yol açar.

37. Jean Baudrillard, "Sur le nihilisme", *Simulacres et simulation* (Paris 1981), s.234.

"Les Immateriaux" sergisinin ürettiği duygusal tonu tarif etmesi istendiğinde, "modern çağın fikirleri karşısında bir tür hüzün veya karaduygu, bir düzensizlik hissi"[38] şeklinde cevap verir. Dahası var, yorumcuların hemen farkına vardıkları gibi, oradan oraya sürüklenen belli bir manik isteri ile bezenmiş bir karaduygudur bu.[39]

Bu tür itiraflar bize, sadece onun postmodern versiyonu hakkında değil, bir bütün olarak kıyametçi tahayyül hakkında önemli bir ipucu sağlıyor. Şöyle ki, yokoluş fantezilerine eşlik eden temel ruh halini tanımlayan en iyi sözcük gerçekten de "karaduygu/melankoli" olabilir; öte yandan "mani" de, nihai yıkımdan sonra bir yeniden doğuş veya kurtarıcı açılış inancının hasıl ettiği ruh haline karşılık gelebilir. Genellikle, kültürel görüngüleri psikolojikleştirmeye çok düşkün olmasam da, burada kıyametçi zihniyet ile bu hastalıklar arasındaki denk düşme bana göz ardı edilemeyecek kadar çarpıcı geliyor.[40] Konuyla alakalı klasik psikanalitik metne, Freud'un 1917 tarihli "Matem ve Karaduygu" adlı denemesine bakacak olursak, durum çok daha açık bir hal alıyor.[41]

Freud'a göre normal matem, sevilen bir kişinin ya da onu ikame eden anayurt veya özgürlük gibi soyut bir varlığın kaybından sonra yaşanır. Gerçeklik testi sevilen şeyin nesnel kayboluşunu doğruladığında, matem hiçbir zaman patolojik veya kesin sağaltıcı bir tedavi havasına girmeden kendi mecrasında akmaya başlar. Bu

38. J-F. Lyotard, "A Conservation with Jean-François Lyotard", *Flash Art* (Mart 1985), s.33.

39. John Rachman, "The Postmodern Museum", *Art in America* 73, 10 (Ekim 1985), s.115.

40. Kıyametçi zihniyeti farklı bir psikolojikleştirme girişimi için bkz. Robert J. Lifton, "The Image of 'The End of the World': A Psychohistorical View", Friedlander ve diğerleri, *Visions of Apocalypse* içinde. Schreber'in durumunda olduğu gibi, bu zihniyeti paranoid şizofreniye bağlar. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, yine paranoyaya vurgu yapar (s.69 ve dev.).

41. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", *Collected Papers*, Cilt 4, der. Ernest Jones (New York, Basic Books, 1959). Edebi, sanatsal (resim), teolojik ve tıbbi bakış açılarından karaduygu temasını işleyen dev bir Freud-öncesi yazın vardır. Yararlı dökümler için bkz. Raymond Klibansky, Erwin Panofsky ve Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (London 1964); Reinhard Kuhn, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature* (Princeton 1976); Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesselschaft* (Frankfurt 1972).

süreç, sevilen şeyde yoğuşmuş (cathected) libidonun ağır ve acılı bir şekilde geriye çekilmesine imkân tanıyarak öznenin zihinsel dengesini eski haline kavuşturur. Matem işini (Trauerarbeit) tamamladığında, der Freud, "ego tekrar özgür ve kısıtlanmamış hale gelir",[42] tekrar yeni sevgi nesneleri üzerine yoğuşma yeteneği kazanır.

Karaduygu normal hüzünde bulunan, örneğin derin keder ve dış dünyaya karşı ilgi kaybı gibi özelliklerin birçoğunu taklit eder, ama bunlara sadece kendisine has bir özellik katmayı da ihmal etmez: "öz-saygısının azalması ve kendine sitem ve sövmeye varan bir noktaya doğru gerilemesi ve doruk noktası olarak, hayali bir cezalandırılma beklentisi."[43] Karaduygulu ruh halinde matemden farklı olarak yaşanan belirgin izzetinefis, gurur kaybı, Freud'un tahminlerine bakılırsa, ayrılan parçaların birbirine düştüğü bir ego bölünmesini ifade eder. Freud, cezalandırıcı parçayı vicdanla özdeşleştirir; çünkü "karaduygunun klinik tablosunda hemen dikkati çeken özellik, ahlâki gerekçelerle benlikten hoşnutsuzluktur."[44]

Cezalandırmanın hedefini tanımlamak, kaynağına oranla biraz daha zordur; çünkü hasta dikkatle dinlendiğinde, sitem ve serzenişlerinin doğrudan kendisine yönelik olmadığı görülür. Bunlar, karaduygulu kişinin artık kendini özdeşleştirdiği kayıp sevgi nesnesini hedefliyor gibidir. Freud'un meşhur formülasyonuyla, "yani nesnenin gölgesi egonun üzerine düşmüştür, öyle ki ego bundan böyle, özel bir zihinsel yeti aracılığıyla, bir nesne gibi, terk edilmiş bir nesne gibi eleştirilebilir."[45] Sonuç, sevgi nesnesinin artık civarda görünmediği, sevgi ilişkisinin ancak onun içselleştirilmiş ikame nesnesiyle sürdürülebildiği bir narsisizme geri çekilmedir. Yani öznenin nesneyle erotik yoğuşmasının bir kısmı geri çekilerek onunla özdeşleşirken diğer kısmı onu, sözüm ona başarısızlıklardan dolayı, sadistçe cezalandırır; bu, kimi zaman intihar fantezilerine, hatta intihar girişimlerine kadar çıkabilir. Ka-

42. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", s.154.
43. A.g.e., s.153.
44. A.g.e., s.157. Bu deneme, Freud'un daha sonra süper-ego diye adlandıracağı şeyin ilk açıklamalarını da içermektedir.
45. A.g.e., s.159.

raduygulu öznenin başaramadığı şey, kendini kayıp nesneden yeterince ayıramamasıdır; oysa, ona sevgi nesnesinin nesnel planda yitmesiyle birlikte onu terk etme kudreti kazandıracak, zaruri bir aralaşmadır bu.

Freud, sık sık karaduygu sendromuna eşlik eden ve genel çözümlememiz açısından oldukça önemli diğer bir özellikten de bahseder: karaduygunun her zaman olmasa da sık sık manik bir kıvanca dönüşmesi. "Karaduygunun en kayda değer ve en fazla açıklama isteyen hususiyeti", diye yazar, "onun, taban tabana zıt semptomların eşlik ettiği bir maniye dönüşme eğilimidir."[46] Yüzeysel olarak normal matem halinde kederin/hüznün atlatılmasına benzer bir durumdur bu; çünkü kayıp nesnenin artık libidinal yoğuşmanın nesnesi olmadığını gösteriyor gibidir; oysa mani, gerçekte, karaduyguda gözlenen bazı özellikleri aynen dışavurmaya devam eder. Özelde, uzun süre tahammül edilmiş bir mutat ruhsal harcama düzeninde ani bir kopuşla açığa çıkan bir artık enerjiyi boşaltmaktadır. Freud'un gözünde mani, karaduygu gibidir; çünkü o da libidonun narsistik bir ben-algısı durumuna gerilemesinden sökün eder.

Group Psychology and the Analysis of the Ego'da bir kere daha karaduygu-mani ilişkisine dönecektir.[47] Burada Freud söz konusu ikilinin ilişkisine dair doyurucu bir açıklama veremediğini kabul etmekle beraber, bunların aynı şeyin iki yüzü olduğunu iddia eder. Karaduyguda ego, Freud'un şimdi ego ideali olarak adlandırdığı şeyin saldırısı altındadır, oysa manide bu ikisi kaynaşmıştır. Her iki halde de, egonun gerçekliği test etme yeteneğine dayalı işlemler manzumesi sekteye uğramıştır. Ve düzenli olarak iki uç arasında gidiş geliş, psikotik manik-depresyon sendromuna yol açan bu sallantı, akılcı bir çerçevede –yani, başka şeylerle birlikte, benin ve ötekinin ayrılığının kabul edildiği bir ego durumunda– dünyayla başa çıkma uğraşında sürekli bir başarısızlığa yol açabilir.

Freud'un matem, karaduygu ve mani çözümlemelerinin deneme kabilinden şeyler olduğu ve Melanie Klein[48] gibi kimi analizcileri

---

46. A.g.e., s.164.
47. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, çev. James Strachey (New York, Bantam 1985), s.82 ve devamı.
48. Özellikle bkz. Melanie Klein'ın 1940 tarihli incelemesi, "Mourning and its Re-

daha öte araştırmalara sevk ettiği söylenebilirse de, bunlar yine de, kıyametçi tahayyülü açıklama çabamızda bize yardımcı olabilir. Çünkü Freud'un tanımladığı karaduygu semptomlarının kıyametçi düşünce semptomlarına son derece yakın düştüğü su götürmez bir vaka: derin ve acılı bir keder, günlük dünyadan el etek çekiş, çaptan düşmüş bir sevme kabiliyeti, arzuda/iradede felç hali ve, hepsinden önemlisi, özsaygısında, birtakım hayali ahlâki günahlar adına cezalandırılma fantezilerinin eşlik ettiği, keskin bir düşüş. Dahası depresyon ve mani döngüsü de, kıyamet ve yüzyıl –ya da binyıl– gizemciliğinin örtüştüğü dönemlerde daha da depreştiğini gördüğümüz ikiyüzlü sendromun yüzleri arasında gidiş geliş şeklinde yine burada da hazır ve nazırdır.

Dinsel kıyametçi tahayyül, aradaki benzerliklerin belki de en bariz göründüğü alandır; burada günahlar için ödenen ilahi kefaret, Freud'un bölünmüş benlik tarifine gayet güzel oturur, bir taraf, sözüm ona hata ve başarısızlıklarından dolayı diğer tarafı sadist bir şekilde cezalandırır. Bu hata ve başarısızlıklar bilinç düzeyinde günahlar olarak kavranır ama bilinçdışı düzeyde, Freud'u doğru kabul edersek, ona karşılık gelen şey, sevgi nesnesinin kaybından dolayı, bilinçaltında arzuladığını düşündüğü bir kayıptan dolayı karaduygulunun kendinden-utanışıdır. Utancın kaynağı daha sonra dışa yansıtılır ve acı çeken öznenin hırpalanmış egosuna bir saldırı olarak geri döner. Kuşkusuz, dünyanın sonuyla ilgili somut kehanetlerin boşa çıktığı her seferinde normal gerçeklik kontrolleri gündeme gelir; ancak, bölünme ve kendini-cezalandırma sürecini yeniden ateşleyen birtakım travmatik olaylarla –savaş, deprem, salgın veya göklerden gelen benzeri "alametler"– birlikte o yoğun kıyamet hissiyatı her zaman yeniden alevlenebilir.

Bilimsel kıyametçi zihniyet söz konusu olduğunda, tek boyutlu psikopatolojik bir yorumu savunmak görece daha zordur; çünkü ortalıkta her zaman, "aydınlanmış" kafaların ciddiye alabile-

---

lation to Manic-Depressive States", *Contributions to Psychoanalysis*, 1921-1945 (London, Hogarth Press 1973). Bu konudaki yazının genel bir dökümü için bkz. Lorraine D. Siggens, "Mourning: A Critical Survey of the Literature", *International Journal of Psychoanalysis* 47 (1966), s.14-25 ve en son kaynakçalardan biri için bkz. Neal L. Tolchin, *Mourning, Gender and Creativity in the Art of Herman Melville* (New Haven, 1988).

cekleri, bu uğursuz çıkarsama ve yansıtmaların ardına düşmelerini sağlayacak yeterli dünyevi delil vardır. Kendini ilerleme mitlerine kaptırmış iflah olmaz birtakım iyimserler dışında hiç kimse bu delilleri elinin tersiyle bir kenara itemez. Ancak ilke olarak, bu delillendirilmiş kehanetlerin tamamının, bilebildiğim kadarıyla, en azından aynı verileri farklı bir şekilde okuyan başka bilim adamlarının itirazlarıyla karşılaştığı düşünülürse –ve bu tür itirazlarla karşılaştığı oranda–, şu kıyametçi fantezilerin döl yatağı muhtemel en kötü senaryoya oynama eğilimi, dünyanın sonu hakkındaki dinsel endişelere kaynaklık eden aynı mekanizmalarla ancak kısmen açıklanabilir. Yani, tek bir açıklamanın hiçbir zaman bu inatçı gücün anlamını deşifre etmeye kafi gelemeyeceği bir tarzda üst-belirlenmiş olabilirler.

Bu tür düşünürler arasında günah ve kefaret/kurtulma dili artık pek moda değilse de, doğa üzerindeki saldırgan egemenliğimizin kefareti olarak yıkım fantezileri hâlâ revaçta. Ancak bu laik eleştirmenlerin çoğu, nükleer bir savaşın kendi içinde anlamlı bir Kıyamet Günüyle özdeşleştirilmesine karşı çıkar, onun yerine sık sık, dindar kıyamet-tellallarını avcuna almış aynı endişe nöbetlerini dile getiren başka metaforlar kullanırlar.[49] Burada ayrıca, teknolojik kibir eleştirisinin, modernliğe yönelttikleri eleştirileri akıldışı, mitik enerjilerle beslemekte hiçbir sakınca görmemiş Ernst Jünger ve Martin Heidegger gibi düşünürlerce kolayca sahiplenildiğini hatırlamak önemli.[50]

Kıyametçi korodan yükselen kinik ve anti-kurtarıcı postmodern sesler ne kadar güçlüyse, daha önce de gördüğümüz gibi, fantezilerindeki karaduygulu ton da o kadar sık nüksetmeye, o kadar güçlü ve bariz hal almaya başlar. Bundan daha da bariz olan bir şey, Lyotard'ın libidinal enerji yoğunluklarıyla büyülenmesinde, Derrida'nın sonsuz, sınırsız dil oyununda karar kılmasında ve Baudrillard'ın simulakr, hiper-gerçek, aşırı-yüklü bir dünyayı kutlamasında görüldüğü gibi, teorileştirme girişimlerinin büyük bir kısmında gözlenen manik bir öğedir. Postmodern girdap çoğu za-

49. Örneğin bkz. Schell, *The Fate of the Earth*, s.127 ve 174.
50. Eserlerindeki bu veçhenin iyi bir değerlendirmesi için bkz. Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art* (Bloomington, Ind., 1990).

man nefes nefese bir deveran görüntüsü çizer, öyle ki, ara sıra da olsa, geleneksel müminlerin kıyametçi fantezi üretme sürecini yolundan alıkoyacak bir gerçeklik testine dahi vakti yok gibidir. Sonuç, Scherpe'in kıyametçi sendromun hikâyeden/anlatıdan arındırılmış tipik postmodern versiyonu olarak adlandırdığı o ürpertici vecit halidir, vahşi "kıyamet ebediyen" sarhoşluğudur.

Yukarıda bahsettiğimiz gerçeklik testinin reddedilmesi bizi tekrar Freud'un matem ve karaduygu arasında yaptığı ayrıma götürür; çünkü bize bunları birbirinden ayırma kabiliyeti kazandıran tam da bu gerçeklik testidir. Kıyametçi düşünce, depresif bir endişe ve manik boşalma döngüsünün esiri olarak kaldığı oranda, gayet haklı nedenlerle bir matem iktidarsızlığı olarak adlandırılabilir. Tekrara tahammüllü matem mekanizmasının, onu karaduygudan farklı kılan iki ayırt edici özelliği vardır: o, karaduygunun aksine, kaybettiği sevgi nesnesininin bilincindedir ve gerçeklik testi yardımıyla nesnenin fiili kayboluşunu öğrenme ve ağır, acılı bir şekilde libidosunu ondan geri çekme iktidarındadır. Sevgi nesnesi hafızada kalır, yok edilmez; ama artık önceki gibi duygusal bir yatırımın hedefi de değildir.

Karaduygu, aksine, Freud'un başka bir yerde bir inkâr ya da hak-kaybı (*Verwerfung*)* mantığı olarak adlandırdığı bir yol tuttumuş gibidir, bu mantıkta, hazmedilemeyen madde, göründüğü kadarıyla, ruhtan (psche) dışarı atılmıştır ve sanrısal bir "gerçeklik" alanında yeniden boy gösterir. Bu tür maddelerin ruhta muhafaza edildiği ve aktarımsal yeniden-canlandırmalarla tasfiye edildiği nevrotik bastırmadan farklı olarak hak-kaybı mantığı onu fırlatıp atar (*ver-werfen*'in lafzi anlamı), öyle ki artık başarılı bir şekilde sembolize edilmesi veya bünyeye dahil edilmesi mümkün değildir. Karaduygulu özne, kayıp nesneyi yeniden hafızayla bütünleştirmediği gibi, ne bilinç düzeyinde gerçekten neyin kaybedilmiş olduğunu teşhise ne de o nesneye olan libidinal bağlılığını aşmaya muktedirdir. Kutuplarını cezalandırılma korkusu ve manik inkarın

* Foreclose (foreclosure), kanuni bir hakkı kaldırmak, bir hakkı iskat etmek, ipotekli bir malı haczetmek anlamına gelir. Burada annenin kaybının, doğal bir hakkın kaybı olarak görülüp inkâr edilmesi türünden bir anlam-çağrışım taşıyor, o nedenle de terimin kısalığını da göz önünde tutarak hak-kaybı şeklinde çevirdik. (ç.n.)

oluşturduğu, tasfiye edilemeyen, kesintisiz bir diyalektiğe teslim olmuştur. "Karaduygu kompleksi", diye devam eder Freud, "açık bir yara gibidir, dört bir yanındaki yoğuşma enerjisini kendi üzerine çeken ... ve egoyu tam takır oluncaya kadar boşaltan bir yara."[51]

Bu tespitlerin ardından ne tür sorular getireceği belli: Kaybına kıyametçi tasavvurun göğüs geremediği nesne(ler) hangisidir ve niçin böylesine kararlı bir şekilde inkar edilen, bilinçli tasfiyeye direnen bir konumda kalır(lar)? Burası namuslu bir analizcinin durması gereken noktadır; çünkü görüldüğü gibi karşımızda son derece uzun bir tarihe sahip, düzayak bir cevapla geçiştirilemeyecek son derece karmaşık bir kültürel görüngü var. Örneğin, yorumlanmasında matem iktidarsızlığını imdada çağırabi-leceğimiz Hitler'in kaybına Alman reaksiyonu türünden kolektif görüngülerden farklı olarak burada, matem sürecine direnen belli bir tarihsel travma tespit etmek oldukça güç görünüyor.[52] Ama yine de, sadece teklif düzeyinde alınmak kaydıyla, biraz spekülasyonun kimseye zararı olmaz.

Düşler, psikotik fanteziler ve eski dinsel metinlerdeki kıyamet arketiplerini karşılaştıran yakın tarihli bir denemede psikanalist Mortimer Ostow, hepsinin ortak bir öncüle dayandığını iddia eder: "Mesihçi kurtuluş bireyi genel olarak anne bedeninin içinin temsili olarak alınabilecek bir cennete götürür. Anne-cennete dönüş yolu çoğu kez babayı, kardeşleri veya her ikisini birden temsil eden tehlikeli ve yırtıcı yaratıklar tarafından tutulmuştur."[53] Eğer, sık sık iddia edildiği gibi, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi tek tanrılı dinlerin, önceki ana-tanrıçaların yerine sert bir ataerkil tanrı koyma arayışını temsil ettiği doğruysa, söz konusu kayıp nesne bir anlamda anneye ilişkin bir kayıp olarak yorumlanabilir. Kıyametçi yazında M.H. Abrams'ın altını çizdiği yaygın izdivaç tahayyülü bu durumda, "Tanrı'nın kendi kavim ve diyarıyla barışması"ndan daha net ve da-

51. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia", s.163.
52. Bkz. Alexander ve Margarete Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, çev. Beverley R. Placzek (New York 1975) ve Santner, *Stranded Objects*.
53. Mortimer Ostow, "Archetypes of Apocalypse in Dreams and Fantasies, and in Religious Scripture", *American Imago* 43, 4 (Kış 1986), s.308.

ha ürkütücü bir anlam kazanacaktır.[54] Matem, kadim annenin gözden yitmesiyle duyulan kaybı doldurma girişimi anlamına gelecek; şu geriye yönelik arzudan, yani yeniden kavuşulmuş bir tamlık (plenitude) fantezisi altında anneyle tekrar birleşme arzusundan vazgeçememe istidadı, onun (annenin) ölümünü açıkça istemiş olmaktan sökün eden bilinçaltı bir kendinden-utanmayla birleştiğinde, matem yerine karaduyguyla sonuçlanacaktır.

Bu ruhsal dinamikler, Jean-Joseph Goux gibi yorumcular tarafından sık sık dinsel görüngülere uygulanmıştır. Goux, anneyle enseest yasağını, Hıristiyanlığın belirli çileci yorumlarında ve Musevilikte son derece önemli olan resim/suret yasağı gibi diğer tabulara bağlar.[55] Lyotard da, Freud'un karaduygu analizini açıkça Musevilikteki dikkatli bakma/nazar yasağı ve annenin reddi ile bağlantılandırdığı "Figure Foreclosed" isimli denemesinde, aynı temayı ele alır.[56] Karaduyguyla bağlantılandırdığı diğer bir şey de, kaybın pozitif bir sembolik temsilini/tasvirini verme iktidarsızlığıdır; söz konusu iktidarsızlık, bu koca kompleksi postmodernizmde tanık olduğumuz tipik bir şeye, yücenin güzel üzerindeki egemenliğine bağlar.

Ama, karaduyguyu annenin ölümüne matem tutma iktidarsızlığı çerçevesinde açıklamaya yönelik belki de en kapsamlı girişim Julia Kristeva'nın, depresyon üzerine yakınlarda yayımladığı *Black Sun* (Kara Güneş) isimli çalışmasıdır.[57] Freud'un ötesine geçerek karaduygunun, örneğin gerçek anne gibi gerçek bir nesneyle ilgili olmadığını, daha çok, onun "Şey" adını verdiği, görece daha temel ve daha ele geçmez bir şeyle ilgili olduğunu iddia eder. Kristeva "Şey"i, "kendini anlamlandırmaya teslim etmeyen gerçek, cazibe ve itelemenin merkezi, arzu nesnesinin ayrı düşeceği cinsellik yatağı" şeklinde tanımlar.[58] Gerard de Nerval'in

54. Abrams, *Natural Supernaturalism*, s.45.
55. Jean-Joseph Goux, *Les iconaclastes* (Paris, Senill, 1978).
56. Lyotard, "Figure Foreclosed", Andrew Benjamin (der.), *The Lyotard Reader* içinde (Oxford 1989).
57. Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*, çev. Leon S. Roudiez (New York, Columbia University Press 1989). Yararlı bir çözümleme için bkz. John Lechte, "Art, Love and Melancholy in the Work of Julia Kristeva", John Flechter ve Andrew Benjamin (der.), *Abjection, Melancholy and Love: The Work of Julia Kristeva* (London 1990) içinde.
58. A.g.e., s.13.

1854'te yazdığı "El Desdichado" isimli şiirinde geçen "kara güneş" metaforu onun temsil/tasavvur edilemez yokluğunu yakalar: "Şey, tahayyül ürünü bir güneştir, aynı anda hem parlak hem siyah."[59] Karaduygulu, Şey tarafından ipnotize edilmiştir, mirastan mahrum bırakılmış, evinin nerede olduğunu bile bilmeyen, amaçsızca dönüp duran biri gibi, bir an gözünü bile kırpmadan onun matemini tutar. Sembolik temsile direnen "Şey" ruhta kodlanmış olarak kalır, duvarlarlarla çevrilmiştir, onu dilsel olarak ifade edecek ve öz çabasıyla onun üstesinden gelecek herhangi bir iktidardan yoksundur. Oysa karaduygunun ürettiği hissiyatta, kelimenin gerçek anlamında ne yapacağını şaşırmış bir umutsuzluk tonu –belki de şu Kant'ın saldırdığı, Derrida'nun savunduğu kıyametçi tona benzer?– vardır.

Kristeva'ya göre karaduyguya bir alternatif yaratmak, dile getirilemez "Şey"le ilişkinin yerine bir nesneyle ilişkinin konduğu iki aşamalı bir sürecin başarıyla atlatılmasını gerektirir. İlk aşamada birey, cinsiyeti ne olursa olsun, ruhsal olgunluk kazanmak için anneyi bilfiil "öldürmelidir" ya da daha tam bir ifadeyle anneden bilfiil ayrılmalıdır.[60] "Erkek ve kadın için annenin kaybı biyolojik ve ruhsal bir zarurettir, özerk bir insan olma yolunda ilk adımdır", diyor Kristeva. "Ana katli hepimiz için hayati bir ihtiyaçtır, bireyleşmemizin olmazsa olmaz şartı."[61] Bu tür bir kopuş gerçekleşmediği ve özne, anneden ayrılarak onu "öldürmek" yerine, narsist bir şekilde onunla özdeşleştiği zaman patolojik bir durumla karşı karşıyayızdır: "sonuç, anne katli yerine, kendini anne nesnesinin yerine koymuş, kendi benliğini öldüren bir depresif veya karaduyguludur."[62]

---

59. A.g.e.

60. Nesne ilişkileri teorisinin dramatik terimlere daha uzak duran diliyle ifade edilmiş benzer bir argüman için bkz. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York 1988), s.211 ve devamı.

61. Kristeva, *Black Sun*, s.27-28. Anneden kopuşun ilk evresine işaret etmek için Klein'in "depresif konum" kavramını ödünç alır. Yalnız hemen belirtelim ki, kavramın görünüş itibarıyla taşıdığı olumsuz çağrışımlara rağmen Klein'da bu, insanın gelişmesinde patolojik olmaktan uzak, normal bir uğraktır. Bu ve diğer Kleinci kategorilerin ahlâki ve sosyal görüngülere uygulanması konusunda anlamlı -ve bu denemede söz konusu edilen meseleleri aydınlatıcı- bir girişim için bkz. C. Fred Alford, *Melanie Klein and Critical Social Theory* (New Haven 1989).

62. A.g.e., s.28.

İkinci aşama, anne katli eylemiyle ortaya çıkan suçun öz çabayla üstesinden gelinmesidir; bu, Kristeva'ya göre babayla dilsel özdeşleşmeyi gerektirir. Bu noktada Kristeva, Lacan'ın tartışmalı "(olmayan)-babanın-adı" kavramını hatırlatır ve ince bir manevrayla ondan ayrılarak tartışmayı şöyle bir noktaya taşır: "Bu tür bir sembolik zaferin arkasındaki baba, ödipal baba değildir, tastamam bir "muhayyel baba"dır, Freud'a göre, birincil özdeşleşmeyi garanti eden "tarih öncesindeki baba"dır."[63] Ama her iki durumda da babanın anne ile narsistik özdeşleşmeye koyduğu yasakla özdeşleşme kabiliyeti, ruhsal sağlığın kaynağıdır. Karaduygulu özne olumsuzlamayı reddeder, imleyeni/anlamlandıranı inkâr eder ve kayıp "Şey"le imkânsız birliğin peşine düşerken, annenin katliyle gelen ayrılığın matemini tutan özne, yani başarılı birey, öz çabasıyla bu mukadder fiilin üstesinden gelecek sembolik bir yol bulmayı başarır. Kristeva'ya göre belirli sanat türleri bu tür bir kaçış/kurtuluş bulvarı sağlayabilir, eğer, özellikle, imgelerin sessiz sedasız aşırı gelişmesinden kaçınabilirlerse; bu son durumu Kristeva açıkça kıyametçi tahayyülle özdeşleştirir.[64]

Bu tür argümanların daha önceki anne-kökenli göstergesel ve baba-kökenli sembolik dil ayrımından geriye çekiliş anlamına gelip gelmediğini Kristeva'nın ciddi öğrencilerine bırakıyorum; belki onun *Black Sun*'daki –Hıristiyan sembolleştirmesini yeniden ele almak bize, postmodernizmin karaduygusuna panzehir olabilecek bir şeyler sağlayabilir– önerisini de tartışmak isteyebilirler. Burada bizim için önemli olan onun daha da geliştirdiği, karaduygu ve "anne nesnesi için başarısız matem tutma"[65] arasındaki bağdır. Çünkü, kıyametçi düşüncenin büyük bir kısmında sık sık tanık olduğumuz o keskin kadın düşmanı tonu anlamamıza yardımcı oluyor. Demek ki, zorunlu "ölümüne" yas tutulmaması gereken anne ile narsist özdeşleşme, Freud'un genel olarak karaduygunun tipik özelliği olarak gördüğü bir tersine çevirmeyle sonuçlanır. Sembolik olarak ruhla bütünleştirmek yerine ruhtan dışarı atılan bu "anne-ile-özdeşleşmiş", adeta, Patmoslu Yuhanna ve neslinin kudurmuş bir şekilde küfrettikleri gibi, intikam peşindeki bir "babil fahişesi" ve

63. A.g.e., s.22.
64. A.g.e., s.224.
65. A.g.e., s.61.

"orospuların anası" olarak döner.[66]

Kıyametçi tahayyül tarihinin önceki dönemlerine baktığımızda, bu tür çağrışımların birtakım ayaküstü bağıntılara işaret etmekten daha öte bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Son *fin de siècle* sırasında kıyametçi fanteziler çoğu kez bariz bir şekilde şu kadının birincil rolü olarak görülen annelik kurumunun yıpranmasından duyulan endişeyle bağlantılıydı. Bram Dijkstra'nın *Idols of Perversity*'de gösterdiği gibi, "ev rahibesi" idealinin temellerinin sarsılması ve kadın cinselliğinin serbest kalmasıyla birlikte birçok sanatçı ve entelektüel kadınlara sadist, şirret kadın imgeleri yakıştırmaya/yansıtmaya başladılar; kadınlar cadaloz, erkeksi, karma cinsiyetli yaratıklar, vampirler ve diğer yok olmaya mahkûm varlıklar gibi gösteriliyordu.[67] Alman sanatçısı Erich Erler'in 1915 tarihinde yaptığı, çırılçıplak, ağzından kan damlayan bir kadını öç alırken gösteren "Kıyamet Canavarı" isimli tablo (asitle yakma tekniğiyle üretilmiştir), annenin kaybı karşısındaki bilinçaltı kararsızlıktan sökün eden endişeleri ruhla bütünleştirme iktidarından yoksun bir karaduygulu özneyi örnekler.

Kıyametçi tahayyülün bilimsel versiyonunu bu tür kayıp annenin inkârı spekülasyonlarına tahvil etmek daha zor görünüyorsa da, çok eski zamanlardan beri itibar edilen toprak ana ve tabiat ana gibi kişileştirmeler, burada bile benzeri bir şeyin işbaşında olabileceğini akla getiriyor. Evelyn Fox Keller ve Susan Bordo gibi feminist bilim tarihçileri modern bilimin bir teşebbüs olarak kendini meşrulaştırmak için, ne ölçüde güçlü anneden-ayrılış imgelerinden yararlandığını göstermektedir.[68] Bu bağlamda, teknolojik ve bilimsel kibrin eleştirisindeki kıyametçi uğrağı,

66. Kristeva'nın anlatımıyla, "annemi korumak için kendimi öldürürüm, bunun ondan geldiğini, ölüm-taşıyıcıdan, o-Cehennemden geldiğini bilerek –hayal ürünü, esirgeyici bilgi–, kendimi öldürürüm ... Böylece nefretim emniyete alınmış ve ana katli suçum silinmiştir. Onunla özdeşleştiğimde kendime karşı duyduğum nefretten tuz buz olup dağılmasın diye Onu bir Ölüm imgesi olarak anlamlandırırım; çünkü bu tiksinti, karıştırılmış bir sevgiye karşı bireyleştirici bir baraj olması nedeniyle, ilke olarak ona duyulan bir tiksintidir" (a.g.e., s.28).

67. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity: Fantasies of Feminine Evil in Find-de-siecle Culture* (New York 1986).

68. Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven 1985); Susan R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (Albany, NY, 1987).

modernist projenin, hatta "tabiat ana"daki köklerini yolup çıkarma projesi olarak görülebilecek tüm bir insanlık macerasının anne katlinden yoğrulmuş ayaklarındaki ıstırabın karışık bir ifadesi olarak yorumlamak cazip görünüyor.

Bu cazibeye kapılır ve kıyametçiliğe meyyal karaduygulunun inkârdan geldiği kayıp sevgi-nesnesinin, biraz zorlayarak da olsa, anne olduğunu kabul edersek, geriye ikinci soru kalır: annenin kaybına matem tutmak niçin bu kadar zordur? Kıyametçi fanteziler, nasıl, bu denemede bilimsel ve postmodernist diye adlandırdığımız açıkça din-sonrası tahayyüllerde bile semirmeye devam edebiliyorlar? Şimdi belki de öncekinden daha kaygan bir zemindeyiz; çünkü burada, bu büyüklükte kolektif psikolojik spekülasyonlara ancak son derece ihtiyatlı bir şekilde yer verilebilir. Yine de iki potansiyel cevap akla gelmiyor değil.

İlki, kaybına yas tutamayacağımız nesnelerin gerçek dünyası diye adlandırılabilecek bir dünyada yaşamaya devam etmekle ilgilidir. Yani, gerçek anne-babasını kaybetmiş ve kendi öz çabasıyla bu kaybın üstesinden gelmeye çalışan bir bireyin durumunda, onun teselli bulmasına, anne-babanın sahici yokluğunu anlamasına izin verecek belli bir zamanın geçmesi yeterlidir. Oysa toprak ana gibi kolektif ikame-anne "kaybı"nda böyle bir çözüm mümkün değildir. Çünkü toprak, bizim tahribatlarımız sonucu ne kadar yaralanmış olursa olsun hâlâ oradadır, bizi beslemeye devam etmektedir. Tümüyle ortadan kaybolmamış bir nesneye yaptığımız libidinal yatırımı kesmemize izin verecek herhangi bir gerçeklik testi yoktur. Sonuçta, sevdiğimiz nesneyi alttan alta mahvetmek istemenin suçu hiçbir zaman tam anlamıyla giderilemez; çünkü sürekli yeniden işlenmekte ve sürekli yeniden pişmanlık duyulmaktadır.

İkinci açıklama farklı bir düzlemde iş görür. Derrida'nın kıyametçi/vahiyane tonun felsefeden hiçbir zaman tümüyle sökülüp atılamayacağı iddiasından ilham alarak, kayıp maddenin öz çabayla tamamen üstesinden gelme anlamında bir matemin bizzat ütopik bir mit olduğunu öne sürer. Yani kıyametçi karaduygunun tekrar ve yer-değiştirme özelliğini aşmaya yarayacak bir araç bulma umudu boşa çıkmaya mahkûmdur. Çünkü, Kristeva kusura bakmasın, inkâr edilen tüm malzemeyi yeniden kültürel bi-

linçaltı içinde bütünleştirip sonra öz çabayla üstesinden gelmek, bireysel düzeyde kusursuz bir zihni denge oluşturmak kadar imkânsızdır. İçinde karaduygunun eşlik ettiği, feraha çıkmamış hiçbir hüzün kırıntısının kalmadığı bir matem için, daha doğrusu böylece kusursuz bir şekilde üstesinden gelinmiş bir matem için çırpınmak her zaman sağlıklı da değildir.[69] Aksini iddia etmek, şu, post-yapısalcı teorinin canla başla mücadele ettiği diyalektik kusursuz tasfiye (sublation) fantezilerinin kucağına düşmektir. Öyleyse karaduygu, üstesinden gelinecek bir hastalıktan çok, insanlık durumunun kalıcı bir boyutudur; ve belki de, birbirinden farklı sayısız dürtüyle kolayca harekete geçiveren kıyametçi fanteziler de öyle.

Artık meramımızı tekrar etmeye başladığımıza göre, denemeyi bitirmenin zamanı geldi; ama bu mukadderatı son bir düşünceyle biraz ertelemek istiyorum. Bu son argümanların kasvetli içermelerini kabule dünden razı bir tutuma karşı çıkmak bir sızlanmadan çok bir enerji belirtisidir. Çünkü, tabiat ana üzerindeki tahakküme son verme görevi, bazı iyi niyetli ekofeministlerin sandığından kat kat güç olmakla birlikte, rahatça, sahici bir umut taşıyan birtakım alternatif ilişki kipleri ve çeşitli hâkimiyet derecelerinden bahsetmek mümkündür. Geçtiğimiz yüzyılda cinsiyet ilişkilerinde gerçek bir ilerleme kaydedildiyse, ki ben birçok anlamlı delile dayanarak olduğunu düşünüyorum, tabiat anaya yaptığımız zulümlerin bedeli hakkında da bir şeyler öğrenebilir, öğrenmiş olabiliriz, neden olmasın. Çok fazla ümit beslemek istemesem de, kıyametçi fantezileri ateşleyen kolektif karaduygunun geleceğine dair bazı umut tezkereleri bulunabilir.

Aynı şekilde, dört dörtlük kurtarıcı barış senaryoları hakkındaki sağlam gerekçelerle donatılmış tüm post-yapısalcı şüphecilik türleri için, geriye yönelik nostalji ile kendiliğinden yaşanan bir matem sürecini birbirinden ayırmak önemlidir. İlkinde kayıp nesne kesintisiz bir libidinal yatırım kaynağı olmayı sürdürürken, ikincisinde; artık aynı miktarda nafile bir arzuya kumanda etmeyen

69. Bu yaklaşımın –ki Freud'u düzeltmek amacıyla Roland Barthes'in *Cemara Lucida*'daki kendi annesinin ölümüyle ilgili değerlendirmesinden yararlanır- ilginç bir savunusu için bkz. Kathleen Woodward, "Freud and Barthes: Theorizing Mourning, Sustaining Grief", *Discourse* 13, 1 (Sonbahar-Kış 1990-1991).

bir düşünce-nesnesiyle değiştirilmiştir. Kristeva bence, elzem bir anne katlinin sembolik kabulünün, temsile direnen, inkâr edilen veya kodlanmış "Şey"in yerine sonsuz matemi koyabileceğini söylerken haklıdır. Yerinde bir zamanlar neyin kurban edilmiş olduğunu hatırlatan bir iz kalsa da, cerahatli karaduygu yarası er geç iyileşebilir. Matem illa da nihai bir diyalektik tasfiye demek değildir, daha çok, bunun imkânsızlığına tahammül gönüllülüğüdür. Eğer matem kabiliyeti bize öz çabamızla, kaybettiğimiz şeyi telafi etme imkânı veriyorsa, işte ancak o zaman, kıyametçi fantezilerin doymaz bir iştahla yayıldığı kasvetli inkârın ötesine geçebiliriz. Ancak o zaman bir yüzyılın veya binyılın sona ermesi kutsal terör konusu bir hadise olmaktan çıkar ve kendi isteğimizle oluşturduğumuz ve böyle bildiğimiz suni bir zaman dizisinde herhangi bir nokta haline gelir. Kıyametin/vahyin öteki yüzünde şu düzayak aydınlanma projesinden başka herhangi bir keşif, ilahi bir ilham yok, evet, hepi topu alelade, ama hâlâ değerli bir proje; beygir gücü hasmı kadar büyük olmayabilir, ama kimbilir belki de uzun vadede daha büyük bir rotada kalma gücü vardır.

III
Günlük hayatın temel etiği
Agnes Heller



Emmanuel Levinas, Ötekiyle ilişkimizi doğrudan etiğin merkezine yerleştirdiğinde bu, modern ahlâk felsefecileri arasında çok az yankı buldu. İlgiye mazhar olduğu yerlerde de, modası geçmiş bir hamle olarak görüldü ve Levinas'ın dinsel esinleriyle izah edildi. Levinas'ınki gibi felsefeler esas olarak, kişisel hususiyetleri yansıtan, marjinal girişimler gibi görülerek ret ya da en azından kulak arkası edilmiştir.

Levinas'da (ve benzeri yaklaşımlarda) modern merkezci ahlâk-felsefecilerinin kuşkuyla karşıladığı üç farklı yaklaşım vardır.

İlki, modern kültürün merkezsizleşmiş olduğu kabul edilir, en azından Max Weber'in kültürel (değer) alanların farklılaşması hakkındaki dahiyane teorisinin piyasaya çıkmasından beri. Bilindiği

gibi Weber modern dünyayı çoktanrılı Olimpos'la karşılaştırır; her kişi (en azından, her sahici kişi) çoğulcu bir evrende kendi kutsalını seçer; farklı insanlar kendine farklı tanrılar bulur. Her alanın kendi –içkin– ahlâkı vardır ve belli bir alanda ikamet eden insanlar, bu alana-içkin ahlâkiyatı diğer alanlara taşıyamazlar. Değerlerin merkezsizleşmesi ahlâkın da merkezsizleşmesiyle sonuçlanır. Başta Habermas olmak üzere bazı teorisyenler alternatif bir Weber yorumu önerirler. Habermas'a göre Weber, diğer kültürel alanların yanı sıra onlardan ayrı ve tek bir ahlâkiyat alanı oluşturmak gerekir demeye getiriyordu. Bu denemenin konusu açısından iki yorumun da bir farkı yok; şu veya bu tarzda, her ikisinde de ahlâkın belli bir merkezi yoktur. İster etiği diğerleri arasında bir alan olarak alalım, isterse her alana kendine has bir etik yükleyelim durum değişmez, her durumda tümüyle kültürel değişime tabi bir ahlâk söz konusudur.

İkincisi, bilgi ve paradigmalar değişir. Bilgi hâlâ kümülatif bir ürün olarak görülebilirse de, onun yaklaştığını söyleyebileceğimiz bir merkez noktası yoktur. Bir merkeze yaklaşma tasavvuru metafizik bir kurgudur; merkez diye bir şey yoktur. Belki bilgimiz hâlâ bir yerlere yaklaşmaktadır, ama biz nereye doğru yaklaşması gerektiğini bilemeyiz; demek ki hiçbir yere yaklaşmıyor. Eğer bilginin yaklaşacağı bir merkez noktası yoksa, etikte yaklaşılabilecek bir merkez noktası olabilir mi?

Üçüncüsü, yaklaşılacak hiçbir şey olmadığına göre, hepsinden önce, hem doğru bilginin hem de normların haklılığının nesnelliği (veya öznelerarasılığı) tesis edilmelidir. Bunun nasıl başarılabileceği konusunda birkaç alternatif vardır; bunlar arasında, bir tür azami fayda hesabı öneren yaklaşım bir zamanlar çok meşhurdu; bugünlerde çözüm olarak görece farklı söylem biçimleri gösterilmektedir. Bir söyleme katılanların üzerinde anlaşmaya vardıkları şeyler, söz konusu olan bilgiyse "doğru", normlarsa "haklı" diye adlandırılacaktır. Biçim (söylem), içeriği (doğrunun veya iyinin hakikati) üretir. Her türlü söylemin etiği bu doğrultudan hareketle ahlâki sorunları keşfeder, bununla birlikte, başta adil ya da uygun bir usülün ne olduğu meselesi olmak üzere birçok şeyde anlaşamayabilirler. Sonuçta, söylem-öncesi ahlâki sezgiler, tıpkı bilim-öncesi bilgi türleri gibi ele alınır.

On dokuzuncu yüzyıl öncesinde etiğin (hâlâ) bir merkez noktası vardı ve Ötekiyle ilişki bu merkezde en azından önemli bir yer işgal ediyordu gibi bir önermeye karşı çıkacak herhalde pek kimse yoktur. Hatta onu reddetmek, kabul etmekten daha zordur. Hepsi bir yana, Platon, iyi bir insanı başkalarına haksızlık etmektense haksızlığa tahammül etmeyi tercih eden kişi olarak tanımlar ve Aristo adaleti her şeyden önce başka insanlarla ilişkide sergilenen tüm erdemlerin genel toplamı olarak tanımlar. Dahası, Hıristiyan ahlâkında sevgi (merhamet) ana erdemdir ve Leibniz bazı davranışların ahlâki olarak kötü olmasının nedenini ısrarla onların diğer insanlar (veya genel olarak canlı varlıklar) üzerinde fiziksel kötülüğe (yani acıya) yol açmalarına bağlar. Kant'ın bu alanda da Kopernikçi bir dönüm noktası teşkil ettiği söylenebilir; ama, iyi (amaç olarak) ve ahlâken haklı (ahlâki bir yasa olarak) arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirmesi ölçüsünde ve ancak o kadar. Bu dönüş, o günden beri modern ahlâk felsefesine, biçimin içerikten sorumlu tutulması oranında (yani kategorik buyruk kaideleri, kaideler eylemleri oluşturur formülü) ya da en azından, biçimin geçmişten miras ya da sezgisel kaidelerin içeriğini test etmesi gereken bir şey olarak görülmesi oranında, yol gösterecektir. Ancak Kant, ahlâki merkezi korumak uğruna elinden geleni de (teorik düzlemde) ardına koymamıştır. Kategorik buyruk formülünün en önemli vasfı, onun bu tür bir merkez önermiş olmasındaydı: herkesin kategorik buyruk yardımıyla kendi kaidelerini test etmeye muktedir ve tam yetkili olduğu kabul ediliyordu. Kategorik buyruk bir vasıtadan ibaret değildi, ayrıca bir merkez de sunuyordu: herkes nereye yaklaşılacağını, daha doğrusu, yaklaşılması gerektiğini bilir. Öte yandan Kant, bilgi alanında, ısrarla, yaklaşmanın yalnızca sonsuzca geriye götürülebilecek bir süreçte mümkün olabileceğini ve bu durumda da bizzat yaklaşmanın amacının (şu *nereye*) salt *de facto* olarak değil; ilke olarak da (kendinde şey) bilinemez kalacağını belirtir. Kısaca Kant'ta bilgi merkezsiz bırakılırken ahlâk, bariz bir şekilde merkez sahibi yapılmıştır.

Kant için etik ve bilgi arasındaki fark, iki söylem türü arasındaki fark değildi. Aralarında mutlak bir ayrım vardı, kayıtsız şartsız özsel bir fark.[1] Ahlâkta kişi, aşkınlıkla bağlantılıdır (aşkın

1. Ahlâkiyat ve kavrayış (özgürlük ve doğa) arasında tefekkür ürünü yargılarla

özgürlük belirler); bilgide her şey içkindir ve içkin kalır. Kişi, aşkınlığa pratik olarak bağlanır, içkinliğe ise teorik. Eğer insan bu tabloyu değiştirir ve iki söylemi (teorik ve pratik) birden tartışmaya başlarsa ahlâk, aşkınlıkla dolaysız ilişkisini kaybeder ve böylece bir tür bilgiye indirgenmiş veya dönüştürülmüş olur. Ahlâki söylemde benzer kültürlerde yaşayan kişiler, beraberce, hangi normların akla yatkın veya akılcı olduğunu (ve tabii tersi de) ortaya çıkarır. Ahlâki söylem eylem hakkında pek bir şey söylemez ve eğer söylüyorsa, o artık bir eylem değildir. Kötülük timsali bir insan, söylem düzleminde en iyi ya da en doğru fikirlere sahip olabilir.

Pratik söylem maddi (substantive) olamıyorsa (ve ben bunu genelde bir meziyet olarak görüyorum), erdemler hakkında, özellikle de öteki hakkında, etik anlamda kendisi için yaşadığımız (tabii insan bir etik dahilinde yaşıyorsa) öteki hakkında sessiz kalmalıdır; çünkü, işaret ettiğimiz gibi, bir insanın pratik bir söyleme katılmasıyla ötekinin hiç ama hiç alakası yoktur. Ahlâkın kaynağı, en önemli kaynağı hakkında sessiz kalmalıdır, çünkü ahlâkın kaynak(lar)ı tartışmanın/söylemin konusu değildir ve olamaz; çünkü o(nlar) tartışmadan/söylemden önce gelir.

Ahlâkın aşkın karakterinden ben, "Niçin ahlâklı olmalıyım?", "İyi olmak niçin iyidir?", "İyi olmanın bir anlamı var mı?" türünden ön-keşif sorularının ahlâki meselelerde yanlış formüle edilmiş sorular olmasını anlıyorum, çünkü bunların hepsi de bize, iyi olmak için ne tür gerekçeler bulunduğunu soruyor. Sık sık çeşitli şeyler hakkında, herhangi bir gerekçe bulunamayacak veya verilemeyecek sorular sorarız. Ama yukarıdaki sorularda sıkıntı, onların bu türden, yani herhangi bir gerekçe verilemeyecek bir durumda ısrarla gerekçe istemelerinden değil, tümüylü farklı bir yerden kaynaklanıyor. Bir kişi böyle bir soru yönelttiğinde, zaten, ahlâki iddiaları önceden ispatlanmış kabul eden bir konumdan konuşmaktadır. Bunlar ahlâki sorular değildir: daha çok, ahlâki araştırmanın bittiğine işaret ederler. Bilimde veya bilim tarihinde (her zaman olmasa da) bize daha sağlam bir temel gösterebilecek

(güzel ve doğanın erekselliği) dolayım kurulması, ahlâkiyata mutlak anlamda merkez kazandırılması sürecini değiştirmez, daha çok, doğayı bu merkeze yaklaştırır veya onunla uyum içine sokar.

epistemolojik ve tarihsel ön-keşif soruşturması aynı sorgu yargıcını sürekli olarak ahlâki merkezin dışında tutar. Bunun nedeni yukarıdaki soruların sürekli olarak gerçek ahlâki soruları merkezsizleştirmesidir; öyle ki gerçek ahlâki sorular artık hiç sorulamaz. Bu sorulara ne tür cevaplar verilirse verilsin, bunlar hiçbir zaman, bizi etiğe götürecek "ön-keşif" soruları olamazlar, çünkü bu tür bir valizle bilgi ve eylem arasındaki eşiği geçemeyiz; bizden, bu tür sorularla dolu valizimizi eşiğin bu tarafında bırakmamız beklenmektedir.

Soruşturmanın şu (ahlâki düzeyde) yanlış sorular (örneğin şunun gibi: "İyi olmanın neresi iyi?") sayesinde merkezsiz hale gelmesinden sonra sorulma imkânını kaybeden gerçek ahlâki sorular şöyle şeylerdir: "Ne yapmalıyım?", "Yapmam gereken doğru şey hangisi?". Bunlar özü itibarıyla ahlâki sorulardır, çünkü daima, onları yönelten kişinin merkezini hedeflerler; ve tek tek her olayda aynı şeyi yaparlar. Kişinin merkezi onun duruş noktasına benzemez; "benim merkezim", "benim sorumluluğum" demektir. "Bakış açısı" (duruş noktası) söz konusu olduğunda, benim merkezim ötekinin merkezidir ve tersi; eğer bunun aksi olsaydı, ahlâki sorular hiçbir zaman sorulamazdı.

Ahlâki sorgulama bir jestle (gesture) başlar. Bu jest aşkındır, çünkü insan onu iptal etmeden aklileştirmeye girişemez. Aşkında temellenmiş adına layık bir ahlâki sorgulama, tam da ahlâkın sağlam içkin temelini oluşturur. Aklileştirilemez, ama aklilik ihsan eder. Ahlâki aklilik bu temele müracaat etmek zorundadır.[2]

Bu söylediklerimiz, söylem etiğini reddetmek anlamına gelmez. Felsefe çürütülemez. Dahası, söylem etiğinde birçok verimli ahlâki vukuf vardır, ihtiyaç duydukları tek şey sahip olduklarından başka bir (ahlâki) temeldir. Ayrıca, bu söylediklerimiz genel olarak modern etiğe karşı duygusal bir çıkış olarak da alınamaz. Hepsi bir yana, birçok filozofun merkezi tutmuş modern düşünürlerin halindenmemnunluğundan ve ahlâki soruşturmayı spekülatif muhakemenin yetkisi altına sokma girişimlerinden rahatsız olduklarını biliyoruz. Burda sadece Alasdair MacIntyre'ın eserlerini veya Judith Shklar'ın *Ordinary Vices*'ını (özellikle merhametsizlik üzerine birinci

2. Jestle temel kazandırma tek bir olay mıdır yoksa aynı olay her jestte tekrar mı edilmektedir? Bu, ahlâk felsefesindeki temel tartışma konulardan biridir.

bölümünü) anmam yeter. Pratik aklı spekülatif aklın vesayeti altına sokma girişiminin daha düne kadar diğer tüm soruşturma güzergâhlarını marjinalleştirdiğini unutmayalım.[3]

Ya adamakıllı merkezlendirilmiş bir ahlâk vardır ya da hiç yoktur. Eğer böyle bir merkez kaybedilecek olsaydı, ahlâkın yerini tepeden tırnağa yasa (kanuni mevzuat) alırdı. Ahlâkın olup olmadığı ya da yerinde durup durmadığı ahlâk felsefecilerine bağlı değildir. Ama mevcut ahlâkiyat türlerinin spekülatif tefekkürle aydınlatılıp aydınlatılmayacağı ya da bu –ziyadesiyle değil, spekülatif olarak doyurucu– görevin günlük aktörlere, yazarlara ya da sadece din vaizlerine bırakılıp bırakılmayacağı ahlâk felsefesine bağlıdır.

Filozoflar (ve sosyologlar), modern tarihsel durumla içten bir hesaplaşma sürecinde ahlâkı merkezsizleştirmeye başladılar. Sorun, modern tarihsel şartların bir zamanlar ahlâka bir merkez kazandırmış ahlâki sezgileri ve ahlâki düşünceleri, toptan yerle bir edip etmediği değildi; çünkü açıkça görülüyordu ki böyle bir şey yoktu. Filozof ve sosyologlar normal olarak bu konuda hemfikirdirler. Burada mesele, ilk olarak, bu ahlâki sezgi ve jestlerin, bu merkezlendirme eylemlerinin, zaten yok olmaya ve kendini yok etmeye yazgılı modern öncesi çağlardan kalma artıklar, kalıntılar olarak görülmesi gerekip gerekmediğiydi (ve hâlâ da öyledir). İkinci sorun, ahlâk alanındaki bu geleneksel ve "akıldışı" merkezlendirme tarzlarının temizlenmesi gerekip gerekmediği ya da, tersinden, bunların, gerekiyorsa, hatta gerekliliğine binaen, modern toplumsal düzen bünyesinde korunması lazım gelen son derece değerli şeyler olup olmadığıydı (ve hâlâ da öyledir). Son olarak sorun, felsefi açıdan tüm bu jestler hakkında konuşmaya değip değmediğidir. Ben bu ahlâki sezgi ve jestlerin hayatta kalacağına dair her türlü bahse girerim; bunlar hakkında söylenebilecek şeyler olduğuna inanıyorum; ve bunlar söylenmeye değer şeylerdir. Belki gerçek ahlâki tefekkür yaya kaldı, belki de, en azından, sihirli bir

3. Jacques Derrida söz konusu meseleleri bu çerçevede keşfe girişti. Bkz. örneğin, "The mystical foundation of Justice", *Cardozo Law Review*. Ayrıca bkz. Raimond Gaita'nın yakında yayımlanmış kitabı, *Good and Evil: An Absolute Conception*. Benim kitaplarım da bu yaklaşıma sadıktır, *The Power of Shame* (London, Routledge and Kegan Paul, 1985), *General Ethics* (Oxford, Blackwell, 1988) ve özellikle *Philosophy of Morals*.

dokunuş bekliyor. Ama, her şey bir yana, ahlâk her yerde aynı ahlâktır; uzmanlar için de, sokaktaki adam için de. Ahlâk felsefesinin daha başka ne tür girdileri olursa olsun, ahlâk günlük hayattan başlar, hepimizin paylaştığı hayattan.

II

Hakiki pratik söylem döngüseldir, vardığımız sonuç bu. İnsan (bir jestle) ilkin, ahlâklı bir varlık olması (insan terbiyeli veya iyi huylu olmalıdır) gerektiğini kabul eder ve ancak ondan sonra "Yapmam gereken doğru şey hangisi?" sorusu gelir. Modern insanlar ile modern öncesi insanlar arasındaki özsel fark, modernlerin bir jeste ihtiyaç duymamalarında filan değil; etiği akılcılaştırmalarındadır. Tersi hakikate daha yakındır. Ahlâki varlıkların bulunduğu her yerde bir ilk jest (sorumluluk almak suretiyle ahlâkiyatın bir mutlak olarak kabul edilmesi) olmakla birlikte, sadece modernler bu jestin jest-karakterinin farkında olma ihtiyacı duyarlar. Çünkü modern öncesi dönemlerde sorumluluk alma jesti, "Yapmam gereken doğru şey hangisi?" sorusuna verilen cevaptan ayrılamaz. Etik geleneksel yapısını muhafaza ettiği sürece tüm çocuklar anne-babalarından ve diğer bu-dünya ve öte-dünya makamlarından, iyi ve de nasıl iyi olması gerektiğini aynı anda öğrenir. Ancak modernliğin dinamiği erkek ve kadınların geleneksel ahlâki düstur ve erdemlerin büyük bir kısmının içeriğini durmaksızın sorgulama ve sınamasını gerekli kılar. Sadece filozoflar değil herkes geleneksel erdemlere karşı çıkma yollarını, onları yorumlamayı, kural ve düsturların yanlışlığına karar vermeyi ve yenilerine yer açmayı ve onları doğru olarak kucaklamayı öğrenir. Sık sık bu sonu gelmez soruşturmanın nihilizmle sonuçlanacağı ifade edilir ve bu doğru da olabilir. Ahlâk üzerine meşruiyet-kaybettirici söylem ahlâkın yapısını çözebilir; ama önce tüm ahlâki jestleri değiştirmek ve gözden düşürmek zorundadır, ancak bu şartı sağlaması halinde başarılı olabilir. Ahlâkı soy içkin/bilişsel iddialarca sömürgeleştirilmekten koruyabilecek gücü kendilerinde bulabilmek için modernler, o ilk jestin aşkın, mutlak karakterini sürekli kendilerine hatırlatmak ihtiyacı içindedirler.

İlk ahlâki jestin mutlaklığı şimdi tümüyle her bireyin, ayrı ayrı,

nazik bir insan olma, iyi bir insan olma kararına dayanır. İhsan edilen bu ilk jestin mutlaklığıyla birlikte insan, bu karar tarafından görüşmeye açılan tüm ahlâki tercihleri, ikilemleri, erdemleri, vb., tartışmaya girişebilir. Post-uylaşımsal bir dünyada "Nasıl ahlâklı olabilirim?" gibi sorular artık organik olarak geleneğe gömülü değildir; işte bu nedenledir ki herkes onların içkinliğinin aşkınlıkla bağlantılı olduğunu daima akılda tutmak zorundadır. Bu nedenledir ki bu modern olumsal varoluşlar dünyasında bu ilk jesti ben (Kierkegaard'a benzer) bir varoluşsal tercih olarak anlıyorum. İnsan kendisini iyi (nazik) bir insan sınıfına koyuyorsa, demek ki ahlâkiyatı varoluşsal olarak seçmektedir. Ancak bu seçimin ardından "Yapmam gereken doğru şey hangisi?" sorusunu yöneltebiliriz. Bu sorunun anlamı şudur: "Zaten olduğum şey, yani namuslu, makbul bir insan nasıl olabilirim?" İçkin/bilişsel sorular (çeşitli durumlarda) iyiliğin şartları hakkındadır, iyiliğin kendisi hakkında değil.

Hayata merkez kazandıran şey mutlak jesttir ve bu jest hâlâ beş yüz veya bin sene öncekinden ne eksik ne fazla merkez kazandırmaya devam ettiğine göre, burada büyük değişiklikler beklemek doğru olmaz. İlk iyilik seçimini yaptığımız şartlarda köklü değişiklikler meydana geldi. Daha açık söylemek gerekirse, "Seçimini iyilikten yana yapmak" şimdi tıpatıp eskiden geldiği anlama gelmiyor. Şimdi, şu asla ulaşılamayacak merkeze (tepeden tırnağa iyi olmak) yaklaşmaya işaret ediyor. Yeni şartlar merkez ve yaklaşma ilişkisini değiştirmedi, değiştirdiği şey bizim merkeze yaklaşma yollarımızdır. Bu alanda dünya-ölçekli yeni öğe, modern zamanlarda özgürlüğün değerinin merkezi bir önem kazanmasıdır. Özgürlük evrensel değeri olan bir konum olarak görüldüğünden, özgürlüğe kavuşmak herkes için, iyi bir hayat için elzem öğedir. İnsanın makbul bir insan olma yönündeki varoluşsal seçiminin zaten tam ahlâki özerklik gerektiren bir jest olduğu, dolayısıyla, örtük olarak tüm insanların ahlâki özerkliklerine saygıyı ima ettiği söylenebilir. Doğrudur, ancak bunun örtük bir içerme olmaktan çıkarılması gerekir. Dahası özgürlük, sadece ahlâki özerkliğe saygıyı değil; ayrıca kişisel, ekonomik, siyasi ve benzeri özgürlüklerin de tanınmasını gerektirir. "Namuslu, makbul bir (zaten olduğum) insan nasıl olabilirim?" sorusunu cevaplamaya geçtiğimizde, öteki

insanlara atfettiğimiz özerkliğin ve tüm diğer özgürlük türlerinin nasıl anlaşılması, tanınması ve saygı gösterilmesi gerektiğini açıklığa kavuşturma ihtiyacı duyarız.

İyilikten yana varoluşsal seçim, sorumluluk alma jestidir. Sorumluluk, genel olarak, asli ahlâki kavramlardan biridir; her türlü sorumluluk, esasında ahlâkidir. Sorumluluk almak aynı zamanda kişinin itibar (dignity) meselesidir; insan başka bir insana ancak onu sorumlu bir varlık olarak görebiliyorsa itibar eder.

Her zaman aynı oranda olmasa da (belli istisnalarla), normal olarak herkesin kendi hareketlerinden sorumlu olduğunu kabul ederiz; ancak herkes sorumluluk almaz, bazen en temel anlamdaki hareketler için bile. "Sorumluluk" sözcüğü (birçok dilde) köken olarak "cevap/karşılık vermek"ten gelir.* Münasip bir şekilde karşılık/cevap veren kişi sorumluluk alır; münasip bir şekilde karşılık/cevap vermeyen kişi, sorumluluktan kaçar (ama bu onun daha az sorumlu olduğu anlamına gelmez). İnsan başlıca sessiz kalarak, yalan söyleyerek (inkâr ederek, başka birisini suçlayarak) ve gerekçe bularak (rationalization) sorumluluktan kaçar. İnsan gurur ya da utanç duyulacak sorumluluklar alabilir; insan normal şartlarda, alacağı sorumluluk şu veya bu türde bir acıya ya da tatsızlığa yol açacaksa sorumluluktan kaçar.

Sorumluluk aldığımız ya da ondan kaçtığımız (bu yalın anlamda) anda, çoktan başkalarıyla yüz yüze gelmişizdir. Faili sorumluluk almaya zorlayan somut Ötekiler adil ya da adaletsiz kişiler, namuslu, soylu failler olabileceği gibi saldırgan ve korku salmış kabadayılar da olabilir. Sadece melekler her durumda ve her seferinde sorumluluk alır. Ama insan, şu ahlâki merkeze yaklaşma meselesini ciddiye alıyorsa, kaçınması halinde başka bir insanın zarar göreceği her durumda sorumluluk almalıdır. Birazcık ahlâk duygusu olan bacak kadar bir çocuk bile, sınıftaki bir yaramazlıkla ilgili olarak yanlış kişinin cezalandırılmakta olduğunu fark edince,

* İngilizce'de "responsibility", köken olarak "respond"dan gelir. Aynı kökten türeme "responsive", cevap/karşılık vermeye hazır, hevesli gibi anlamlar taşır. Türkçe'de gerek "mesuliyet"te gerekse "sorumluluk"ta anlam ağırlığı hareketten çok durumun kendisindedir: "misal"in, "mesele"nin ya da "sorun"un muhatabı. Ancak, fark edildiği gibi, İngilizce'dekine benzer bir anlam ilişkisi de yok değildir: "mesele"in, "sorun"un gereğini yapmaya yetkili, o konuda harekete geçmesi beklenen, vb. (ç.n.)

öğretmene doğruyu söylemesi gerektiğini bilir. Bu basit örnekte bile failin karşı karşıya kaldığı birden çok Öteki vardır ve en azından dolaylı anlamda bir kişinin kendi hareketlerine dair sorumluluk alması, başka insanlar için sorumluluk almasıyla kol kola yürür.

Dostoyevski bir yerde her insanın tüm diğer insanlardan sorumlu olduğunu söylemişti; ve herkes bunun farkına varsaydı, Yeryüzü bir anda cennete dönerdi. Bu anlamlı söz sadece basit, geriye dönük (yapmış olduğumuz bir şey hakkında) sorumluluk almaya işaret etmiyor, "yükümlülük altına girme" anlamında geleceğe dönük bir sorumluluktan bahsediyor. "Görev başında olma" anlamında sorumluluk, her zaman başkalarına dair bir sorumluluktur. Bu tür bir sorumluluğu biz normalde sadece birkaç kişi için alırız, herkese dair bir sorumluluk almayız. Burada başlangıç noktası "sorumluluk almak"tır, bitiş noktası ise, başkaları bize ihtiyaç duyduğu sürece ve doğrusunu söylemek gerekirse, tüm hayatımız boyunca, aldığımız sorumluluğun "hakkını vermek"tir. Burada da yine, "sorumlu olmak" ile "sorumluluğun hakkını vermek", sorumluluğun eşdeğer yorumları değildir. Genel olarak anne-babaların küçük çocuklarından sorumlu olduğu kabul edilir; ama bundan onların, sorumluluklarının hakkını vereceği, sorumluluklarını yerine getireceği çıkmaz. Seçimle iktidara gelen bir hükümet verdiği sözleri tutmaktan sorumludur, ama buradan onun bu sorumluluğunu sahiden yerine getireceği çıkmaz. Bu gibi durumlarda sorgulamanın/karşılık-vermenin (sorumluluk anlamında) kopyalanması gibi bir durum söz konusudur. Sorumluluk alma jesti, bir soruya verilmiş bir tür cevap şeklinde de ifade edilebilir. Geleneksel olarak insan bu "cevabı" ciddi bir yeminle ifade edebilir; nikâh töreninde sarf edilen "ölüm bizi ayırıncaya kadar", gibi. İnsanın, özgün cevaplama ifadeleri dışında, "bundan sonraya ait" sorulara da karşılık vermesi gerekir; o zaman da onun verdiği sözleri nasıl ve ne ölçüde yerine getireceği gündeme gelir.

Makbul, iyi bir insan olmayı seçmiş biri, "yükümlülük üstlenme" anlamında sorumluluk aldığı sürece samimi davranmış olacaktır. Bu doğrudan, yukarıda söylediklerimizden çıkıyor. Burada sırf geriye dönük sorumluluğun aksine, her zaman, diğer-(ler)iyle doğrudan bir ilişki vardır. Bu gibi durumlarda gerçekte karar verdiğimiz iki şey vardır: oyumuzu başka insanların iyi bir ha-

yat sürmesinden sorumlu olma yolundaki öz-takdirden yana kullanıp kullanmayacağımız ve başkasının/başkalarının acılarını mümkün olduğunca azaltmak için elimizden geleni yapmaya hazır olup olmadığımız. İnsanın bu sorumluluğun hakkını ne ölçüde verebileceği başka bir meseledir (konuyla alakalı olsa da). Birinci durumda, ahlâki merkezi hedefleme kararının samimiyetinden bahsederiz, oysa ikinci durumda bahis konusu olan bu hedefe yaklaşmanın cins ve mesafesidir.

Dostoyevski'nin özdeyişi, "hepimiz tüm diğer insanlardan sorumluyuz", her ne kadar müstakbel (prospective) sorumluluğa işaret ediyorsa da, salt bu çerçevede kalarak tam anlamıyla anlaşılması da mümkün değildir. Yukarıda gördüğümüz gibi müstakbel sorumluluk, sorumluluk alma ve onu yerine getirmeyle ilgilidir. Ama insan, aynı anda, yukarıdaki anlamda tüm insanlar için nasıl sorumluluk alabilir? İnsan soyunun acılarına dair birtakım boş jestleri, yanıp yakınmaları ahlâki sorumluluğun dışavurumları olarak görmüyorsak –görmek herhalde aptalca birşey olurdu–, sorunun cevabı yoktur. Ama Dostoyevski de herkesin diğer herkes hakkında sorumluluk almasından bahsetmiyor; bahsettiği şey, nihayetinde, her zaman böyle bir sorumluluğa sahip olduğumuzun bilincine varmaktır. Sorumluluk bilinci ve sorumluluğun hakkını verme özdeş terimler değildir. Öyleyse insan söz konusu sorumluluğun hakkını vermiyorsa, bu nasıl bir sorumluluktur? Herkes herkesten sorumlu olduğunun bilincine varsa ne olacak; ortada bu muazzam bilincin bir sonucu, gözle görünür, somut bir hareket olmadıktan sonra?

Bu muazzam bilinçten tartışmasız bir şey çıkar ve bu "bir şey", Dostoyevski tarafından yalın bir şekilde telaffuz edilir: Yeryüzü Cenneti. Herkes Yeryüzündeki herkesten sorumlu olduğunun bilincinde olsaydı, ahlâki anlamda kendisine bir merkez kazandıracaktı. Ve herkes (tüm diğerleri, tek tek ve hep beraber) kendi ahlâki merkezlerine doğru yaşasa ve davransaydı, bu merkeze bilfiil erişebilirdi. Bu da Yeryüzü Cenneti diyebileceğimiz bir şey olurdu. Ancak Yeryüzü Cenneti, etikle çelişir. Dostoyevski bir aşkınlık tasarısını (yalnızca, "Ne için" sorusunu sormaksızın, doğrudan iyi olan insanları anlatmak için kullanılan bir metafor) temsil eden ahlâki varlıklardan değil, saf ve yalın bir aşkınlığı tem-

sil eden ahlâki varlıklardan bahsediyor. Yani Dostoyevski, ahlâkın üstüne zorla bilişsel bir söylem giydiren tüm diğer ahlâk felsefecileri gibi, etiği lağveder; aralarındaki tek fark onun bu işi tersinden yapıyor olmasıdır. Soy bilişsel etik, ahlâkın aşkın öğelerini içkin öğelere dönüştürürken, Dostoyevski içkin öğeleri aşkın öğelere dönüştürür. Ahlâki sorumluluk bir jestle dünyaya gelir, ama salt bir jest olarak kalmaz.

III

Hepimiz birçok iyi, dürüst insan tanırız. Bunlar gerek günlük hayatta gerekse çeşitli uç durumlarda dürüstlüklerini sürdürürler. Belli uç durumlarda ahlâk dersi vermiş kahramanların bazen gündelik hayatta ortalama ahlâki dürüstlük testlerinden başarıyla geçemediklerini görürüz; demek ki iyi olmayı onlar kendileri seçmemişlerdir ve kahramanlıkları ya ideolojik veya bilişsel bir temele dayanmaktadır ya da sadece kendi işlerine öyle geldiği içindir. Bazen son derece içten, dost canlısı, yardımsever insanların ortalama uç-durum testlerinden başarıyla geçemediklerini görürüz; demek ki iyi olmayı kendileri seçmemişlerdir ve tüm dostane, yardımsever davranışları birtakım eğilimlerinin dışavurumundan başka bir şey değildir.

İkinci durum görece nadirdir, ama birinci duruma sık sık rastlarız. Bir kere günlük hayat etik olarak bizden çok şey ister, karmaşıktır, çok parçalıdır; burada tüm ahlâki çatışmalar boy gösterir; dahası, zaman zaman uç durumlar üretir. Esas günlük hayatın dışına çıkmanın bizden çok şey istediği, çünkü orada çeşitli yeni durumların özgül boyutlarını öğrenmek gibi ek bir şeylere ihtiyaç olduğu söylenebilir, doğrudur. Ancak gündelik kültürün birinden diğerine geçtiğimizde de aynı şeylere ihtiyaç vardır. Örneğin bir kuruluşta (diyelim bir fabrikada ya da devlet dairesinde) görev aldığımızda, bir şeyin doğru veya yanlış olduğuna karar vermeden önce diğer insanların bizden ne beklediğini anlamak zorundayızdır. Burada ihtiyaç duyulan birincil değil; ikincil ahlâki süreçtir, çünkü değiştirmemiz gereken şey ahlâki tutumumuz değildir; önceden kazanılmış ahlâki kabiliyetlerin düzgün bir şekilde ortaya ko-

nabilmesi için daha fazla şey öğrenilmesi, yeni bilgiler edinilmesi ve biraz idman gerekmektedir.

Ahlâki atiklik (phronesis), her ahlâki durumla somut bir şekilde tek tek uğraşma gönüllüğü olarak, gündelik hayatta sürekli bir uygulama ve geliştirme çabasını gerekli kılar. Gündelik hayatın avlusunun dışında bu atiklik sürdürülemez, günlük pratik topyekûn bir seferberliktir. Bundan bir şekilde kaçınmak şart diye düşünmek, tembelliktir.

Makbul, iyi bir insan başkalarına özen gösterir. İşte tüm ahlâkiyat için en temel kalkış noktası; ve bu nokta açıklamanın ötesinde kalır. Çünkü "Niçin başkalarına özen göstermeliyim ki?" sorusuna verilecek her cevap, ardından benzer bir soruyu getirir, sonsuza kadar. Daha önce de bahsettiğim gibi ahlâk, hakkında hiçbir şey soramayacağımız bir jestle başlar.

Öteki insanlara özen: ahlâkiyatın yön tayin edici evrensel ilkesi budur. Evrenseldir çünkü tüm alanlarda, tüm yaşam biçimlerinde ve tüm faaliyet türlerinde insanlar birbirlerine özen gösterebilirler veya aksi. Yön tayin edicidir; çünkü içeriği zayıftır (çünkü ziyadesiyle zengin, yoğun ve özlüdür), çünkü insanın başka insanlara nasıl özen göstermesi gerektiğine açıklık getirmez. Şu veya bu insana nasıl özen gösterileceğinin cevabını tek tek her bireyin takdirine bırakır.

"Başka insanlara özen", evrensel yön tayin edici bir ilke olarak, çeşitli yorumlara da açıktır. "Özen göstermek", duygusal anlamda "sevmek" olarak yorumlanabilir; bu durumda "Başka insanlara özen" şöyle okunur: "İnsanın en az birkaç insanı duygusal olarak sevmesi ahlâki açıdan iyi bir şeydir." "Özen göstermek", yardımsever olmak şeklinde de yorumlanabilir, diğerleri için "sorumluluk almak", yani sadece geriye dönük değil; aynı zamanda ileriye dönük sorumluluk üstlenmek şeklinde de. Ve herkes bu listeye yeni yorumlar ilave edebilir.

Hepimizin bildiği gibi bu yoğun, aynı zamanda son derece müphem yön tayin edici ilkeyle tek başına bir yerde karşılaşmamışızdır. Bir mirasçı konumunda, ilkeyi temsil eden bir sürü açıklama devralmışızdır. Bu açıklamalar, belli uygulamalara tekabül etmez, ancak söz konusu evrensel ilke ile –diğer somut insanlara pratik düzlemde özen gösterdiğimiz– somut durumlar a-

rasında aracılık ederler.

Modernlerin geleneğin hazırladığı bu valizi olduğu gibi pencereden dışarı attığını sanmak kesinlikle yanlıştır. Sadece iki şey değişmiştir. Yukarda ikisinden de bahsettim. İlki, modern dönemde, evrensel yön tayin edici ilkenin geleneksel yorumları arasında sadece, diğer kişilerin özgürlüğü ve tam ahlâki özerklikleriyle bağdaşanların korunabilmesi. İkincisi, kökleri modern öncesi dünyaya ait yorumların bugün ahlâki uygunluklarını kaybetmiş olmaları. Tek bir örnekle ikisini de açıklamaya çalışayım. Bir asimetrik karşılıklılık dünyasında başka insanlara özen, belirgin bir şekilde, köle-efendi ilişkisiyle bağlantılı yorumlar içeriyordu. Modern dönemde simetrik karşılıklılığa dayalı toplumsal düzenlemeler, asimetrik karşılıklılığa dayalı toplumsal düzenlemelerin yerini aldığı için, bu tür yorumlar, en azından modernliğin kuvvetli köklere sahip olduğu ülkelerde, alakasız hale geldiler.

Aşağıda birkaç yön tayin edici ilke sıralıyorum. Hepsi de aynı evrensel yön tayin edici ilkenin, yani "Başka insanlara özen göster" ve onun "Bilerek başka insanları incitme" şeklindeki negatif formülasyonunun yorumları veya somutlaştırılmış halleridir.

1. İncinebileceklerini düşünerek insanlara gereken dikkati göster. Bu ilke başka insanların kişiliklerine ve saygı duydukları herhangi bir şeye saldıramayacağımızı (başka insanları küçük göremeyeceğimizi, onları utanılacak bir duruma sokamayacağımızı, başka insanlarla alay edemeyeceğimizi, vb.) belirtir. Ayrıca, diğer insanlara karşı duyduğumuz sevgi, sempati ve saygı hislerimizi ifade etmemiz gerektiğini, "hataya düşmemesi için" için öteki insanlara yardım etmemiz gerektiğini ve bize ihtiyaç duyan başka insanlara samimi bir şekilde karşılık vermemiz gerektiğini söyler.

2. Başka insanların özerkliklerine gereken saygıyı göster. Modernlikte birincil öncelik almış bir ilke olduğu için, birçok geleneksel yorum bu ilkenin rehberliğinde daha keskin bir ifadeye kavuşturulmuştur. Örneğin ötekinin bedensel bütünlüğünü ihlal etme, ötekinin ruhsal bütünlüğünü ihlal etme, başkalarını yönlendirme, başkalarını vesayet altına alma, başkalarına daha özerk olebilmeleri için yardım et. Modernlikte özerklikle ilgili yön tayin edici ilkenin özel konumu nedeniyle, onun alt-ilkelerinden üç tanesi son derece buyurucu-kurucu bir tarzda yorumlanır: "Irk, cin-

siyet veya başka bir aidiyet nedeniyle ötekinin bedensel bütünlüğünü ihlal etme, ötekinin ruhsal bütünlüğünü ihlal etme, başkalarını yönlendirme veya başkalarını vesayet altına alma."

3. Başka insanların ahlâklarına gereken saygıyı göster. Yani kişi, diğerlerinin ahlâki değer ve haklarına dikkat etmelidir, nasıl ve ne zaman ahlâki bir yargıya varacağını öğrenmelidir ve onları nasıl (ve ne zaman) unutacağını ve ne zaman hatırlayacağını öğrenmelidir.

4. İnsan başka insanların acılarına gereken dikkati göstermelidir. Makbul bir insan başkalarının acılarına dikkat eder; makbul bir insan başka bir kişinin acısını yatıştırmak için elinden geleni yapar. Makbul bir insan zamanının, parasının ve enerjisinin bir kısmını çare bulunabilir bu tür acıların hafifletilmesine ayırır.

Tüm bu yön tayin edici ilkeler yalın ve oldukça geleneksel ilkelermiş gibi görünürler, aslında öyledirler de. Ancak bunlar arasında birkaç geleneksel-olmayan (modern) ilke, kataloğumuzdaki tüm ilkeleri, geleneksel telaffuz biçiminin aynen korunduğu durumlarda bile, belli bir değişikliğe uğratır. İlkelerin pratikte, yani tikel durumlarda birbiriyle bağdaşması gerekmez; bunlar her şeyden önce bir sistemin ilkeleridir. Aralarında çatışma olabilir. Ama hepsi de, önü sonu bir şartı sağlayacak şekilde formüle edilmek zorundadır: Özgürlük ve özerklikle bağdaşır olmak.

Yukarıdaki yön tayin edici ilkelerin evrensel bir yön tayin edici ilkenin yorum ya da açıklamalarından başka bir şey olmadıklarını söylemiştik: "Başka insanlara özen göster; bilerek başka insanları incitme." Söylemeye bile gerek yok ki bu evrensel ilkenin kendisi, kendi hesaplarına, özerklik vazeden diğer alt-ilkelerle bağdaşmayan muhtemel alt-ilkelerle bağdaşmaz değildir. Bu tespitte sıkıntıya girmemizi gerektiren bir şey yok. Evrensel ahlâki yön tayini ilkesi, ahlâkiyatın *arke*sidir. Bir meta-ilkedir. Ve bir meta-ilke olarak, tüm ahlâklar için geçerlidir; ahlâkın bulunduğu tüm insan tarihinde geçerli olması ölçüsünde, tarihsel de değildir. *Arke*nin yorumları, alt-ilkeler, tarihi, tarih-üstünün içine sokar. İşte bu nedenledir ki söz konusu yorum ve alt-ilkeler, ana ilkeyle (*arke*) tüm diğer sürekli değişen somut durumlar (bireyler bu somut durumlarda karar verirler) arasında aracılık edebilirler.

IV

Tüm yorum ve açıklamalarıyla (alt-ilkeler) birlikte ahlâkın evrensel yön tayin edici ilkesi tüm ahlâki niyet, yargı ve görüşlerin merkezini ifade eder: bir kişi başka kişiler için sorumluluk alır. Bu safhada henüz herhangi bir karşılıklılık söz konusu değildir. İnsan, başkalarının kendisi için sorumluluk alıp almadığına bakmaksızın (başkaları için) sorumluluk alır. Bu anlamda ahlâki tavrın (şüphesiz, ahlâki bilginin değil) başlangıç noktası "monolojik"tir. Başkalarının acılarını dindirmek için elinizden geleni, onlar sizin acınızı dindirmek için ellerinden geleni yaptığı (yapacağı) için yapmazsınız; başka bir kişiyi incitmemeye çalışmanızın nedeni, onun sizi incitmeye çalışmamış (veya çalışmakta) olması değildir. İlk ahlâki jestin bu karşılıksız karakterinin altını iyice çizmek gerekir. Ahlâk felsefeleri ahlâkın temelini, bıktıracak ölçüde, karşılıklılığa bağlarlar; örneğin başka insanları öldürmeyiz, çünkü öldürülmek istemiyoruzdur. Sadece Hobbesçu değil Lockçu toplumsal sözleşme teorileri de bu tür veya benzeri görüşlere derinden bağlıdırlar. Kantçı (karşılıklılık ile en küçük bir alakası olmayan) kategorik buyruk da çoğu kez bu anlamda yorumlanır, özellikle de İngiliz ve Amerikan felsefecileri tarafından. Adaletin altın kuralı doğrudan karşılıklılık üzerine kurulu olmasına ve bunu böyle ifade etmesine rağmen, öncesinde karşılıklılığın ötesinde bir şey önvarsayılmadığı sürece, karşılıklılığın kendisi boş (içerikten yoksun) ve saçma (içerik verme hevesinden yoksun) bir şey olacaktır. Her şeyden önce adalet bir erdemdir; insan önce ahlâk (erdem kazanma hevesi) sahibi olmadıkça, adalet (bir erdem olarak) sahibi olamaz. Ahlâkı karşılıklılık temeline oturtmaya çalışan tüm girişimler faydacıdır, hatta kimi zaman faydacı olmayan filozofların da aynı şeyi yaptıklarına tanık oluyoruz. Ve faydacılık, tüm soy bilişsel düzlemde temellendirilmiş etiklerle aynı tehlikeye oynar; ahlâkı merkezsizleştirir ve yapısını çözer.

Bir felsefe kurallardan başlıyorsa, ister istemez karşılıklılıktan başlamış olacaktır; çünkü etik kurallar ya da en azından en temel etik kurallar, karşılıklılık kurallarıdır. Ancak evrensel yön tayin edici bir ilkeyle (ki bir kural değildir) donatılmış bir ahlâk felsefesiyle başlarsak, karşılıklılıktan yola çıkmayız. Bununla birlikte

ilk jestin irdelenmesinden kısa bir süre sonra karşılıklılık sorunuyla burun buruna geliriz. İnsani ilişkilere rehberlik eden gündelik etik kuralların neredeyse tamamı, karşılıklılık bazında tanımlanabilir.

Karşılıklılık pratiği, vermek ve almaktır. Bu cümle, yakından bakıldığında bir totolojidir; çünkü karşılıklılık, vermek ve almaktan başka ne olabilir? Bir taraf veriyor ama diğer taraf almıyorsa, herhangi bir ilişki yok demektir. Bir taraf veriyor, diğer taraf da alıyorsa, ilişki vardır ama karşılıklılık yoktur. En temel etik normlardan biri şöyle ifade edilebilir: karşılıklı ilişkiler, karşılıksız ilişkilere tercih edilmelidir. Birinden bir şey alıyorsanız, aynı kişiye bir şeyler vermeniz de gerekir.

İnsan çok çeşitli biçim ve tarzlarda verip alabilir; öyle ki bunları tartışmaya kalksak, pratik olarak her şeyi tartışmamız gerekecektir. Bir parça ekmek, tavsiye, cesaret, bir öpüş, bir söz, bir krallık, bir tekme, bir yara, pis bir vakit, bir nefes verebilirsiniz/alabilirsiniz. İnsani münasebetlerin temel normları çerçevesinde bakıldığında, ne alırsanız onu iade edersiniz; iyi bir şeye karşılık iyilik, kötü bir şeye karşılık kötülük. Özellikle bazı etik dinlerin izlerini taşıyan kültürlerde kötü şeylere kötülükle mukabele etmemek bir değer sayılabilir; ama iyi bir şeye iyilikle mukabele her zaman bir borçtur. Alan ve aynı türde vermeyen kişi, borçludur. Ve bir kişi uzun süre borçlu kalırsa, itibarını kaybeder. İyi bir şey almış ve karşılığında kötü bir şey vermiş kişi, istisnasız bütün kültürlerde (bir "grup-içi" durumda) bir alçak kabul edilir.

Verme ve almanın çeşitli düzey, kip ve biçimleri, bilebildiğimiz tüm kültürlerde titiz bir şekilde belirlenir ve damıtık bir yapıya kavuşturulur. Kimi zaman tören ve kurallara bağlanır. En ince ayrıntısına kadar verme-alma normlarını bilir ve bunlara titizlikle (tamı tamına gereken şeyle ve gerektiği gibi mukabele ederek) uyarsanız, eşit denilen bir karşılaştırma standardını tutturmuş olursunuz. Ama bir parça arazi almak ve karşılığında sadakat göstermek; bir parça ekmek almak ve "Tanrı sizi korusun" demek (bir duayla mukabele etmek); biraz para almak ve verenin yeğenini iyi bir makama getirmek gibi mutlak anlamda farklı şeyler arasında nasıl bir eşitlik kurulabilir? Açıktır ki, niteliksel olarak farklı "şeyler" alışveriş sırasında sadece mal mübadelesinde nicelikleştirilmez. Tüm alma ve verme eylemleri, niteliksel olarak

farklı şey, hizmet ve jestleri nicelikleştirir. Sizden, aldığınız şeyle tamı tamına aynı şeyle mukabele etmeniz beklenmez. Örneğin, bir arkadaşınıza doğum gününde herhangi bir şey verebilirsiniz, ama bu hiçbir zaman onun size doğum gününüzde verdiği şey değildir. Birçok erdem ve kötü huy, karşılıklılık uygulamaları sonucunda kristalleşir. Cimriler, vermeleri gereken yerde vermezler; nankörler alır ama karşılığını vermezler veya daha da fenası iyiliğe kötülükle karşılık verirler. Cömert, eşdeğer bir karşılık beklemeksizin bol bol verir; minnettar kişi aldığından çok verir ya da en azından aldığı kadar. Namus ve namussuzluk da verme ve alma edimleriyle yakından bağlantılıdır. Adalet de öyle.

Karşılıklılık simetrik ve asimetrik olabilir. Modern öncesi toplumlar asimetrik bir karşılıklılık üzerine oturur, modern toplumlar simetrik bir karşılıklılık üzerine. İlk durumda eşitsizlik kişinin özü olarak kurulmuştur, ikincisinde ise kişinin (özüyle çelişen) görünüşü. Aristo meşhur tespitlerinden birinde modern öncesi düzeni şöyle tarif ediyordu: insanlar köleler ve efendiler olarak doğarlar; buna bir ilave yapılabilir: kölelerden çok azı özgür insanlar haline gelebiliyordu; ama özgür insanların köleleştirilmesi mümkündü (örneğin savaş tutsakları şeklinde). Rousseau modern düzeni özlü bir paradoksla tasvir ediyordu: tüm insanlar özgür doğar; ama her yerde zincire vurulmuşlardır. Bu itiraf bir uyarı olarak da okunabilir: gerçekte neysen o (demek ki özgür) ol; yani özünü dışavur.

Temel toplumsal düzendeki bu köklü altüst oluş, geleneksel alma-verme biçimlerini lağvetmediği gibi, minnettarlık, cömertlik ve hakkaniyetlilik gibi geleneksel erdemleri de (ya da açgözlülük, cimrilik, tamahkârlık, haksızlık gibi geleneksel kötü huyları da) ortadan kaldırmadı. Karşılıklılık kuralları evrensel yön tayin edici ilkenin yorumları/açıklamaları ile aynı dönüşüme uğradı. Modern zamanlarda karşılıklılık kuralları simetriklik şartını içermek zorundadır. Simetriklik şartı, herkesin aynıyla alması veya vermesini normatif bir kural haline getirmez, çünkü bu tür bir norm birçok karşılıklılık biçimini bir hamlede kaldırıp atardı. Ayrıca eşitsizlik başka biçimler altında da olsa varlığını sürdürür ve sonuçta eşitlik, alınan ve verilen şeylerin maddi içeriğinin orantılı orantısızlığı üzerinden tüm karşılıklı ilişkilerde kendini ifade eder. En temel de-

ğişiklik rollerin eşitlenmesi düzeyinde meydana geldi. Modern toplumlarda, en azından model olarak modern toplumlarda, hiç kimse, ona tüm hayatı boyunca şu karşılıklılık oyununda oynayacağı tüm temel rolleri yekten dayatan bir ortama doğmaz. Günümüzde roller her zaman devreye sokulabilir ve tersine çevrilebilir. Hibe alanlar bir zaman sonra hibe eden haline gelebilir, dayak yemiş bir kadın mahkemeye gidebilir ve dayakçı koca tazminat vermek zorunda kalabilir. Bu değişirnin en yalın (ve en gündelik) dışavurumu, selamlaşma ve hitapların sadeleşmesinde (ve eşitlenmesinde) gözlenebilir. Diğerleri bir yana, selamlaşma ve hitaplar, gündelik hayattaki en temel verme/alma/alıp-verme kurallarıdır.

Ahlâkiyatın arkesinin (ana ilke) birincilliği, dikkatimizi şu verme/alma oyununda müsaade edilmeyen şeylere yönelttiğimizde bariz bir şekilde ortaya çıkacaktır. Bunlardan ilki, mukabele sırası bize geldiğinde verme/alma zincirini kırmak, çirkin bir davranıştır. Bu, oyunun kurallarından çıkar. İzin verilmeyen, çirkin ve son derece yanlış addedilen ve oyunun kurallarıyla hiçbir alakası olmayan başka şeyler de vardır:

— Mukabele kurallarını başkalarını araçlaştırmak için kullanmak her zaman çirkin bir davranıştır.
— Bir kişinin diğer bir kişiye, karşılığında alacağı bir şey, hizmet veya yararı düşünerek veya o kişide bulunan çok arzu ettiği birşeyi niyetini belli etmeksizin alabilmek amacıyla bir şey yapması çirkin bir davranıştır.
— İnsanın kötülediği veya küçük gördüğü bir kişiden herhangi bir ricada bulunması çirkin bir davranıştır.
— Karşı tarafı bir şey yapmaya, bir menfaat sağlamaya ikna etmek veya bir şeyler vermeye istekli hale getirmek için kendini acındırmak, başka türlü göstermek çirkin bir davranıştır.
— Alınan bir şey veya yapılan bir yardıma yalandan bir mukabelede bulunmak çirkin bir davranıştır (sahici minnettarlık, meşru bir mukabeledir); karşılığında duygusal bir bedel almak amacıyla yardım etmek veya bir şeyler vermek çirkin bir davranıştır.

Kuşkusuz herkes bunların çirkin şeyler olduklarını bilir. Hatta

burada bunlardan bahsetmek insana aptalca geliyor. Fakat bu örneklerde (ve ek birkaç durumda daha) karşılıklılık oyunu niçin yetersiz bulunuyor, çirkin, hatta bazısında aşağılık olarak değerlendiriliyor? Cevap açık. Çirkin ve aşağılık oyuncuların ihlal ettiği şey verme/alma/mukabele-etme oyunu değildir. Onlar bu oyunu öyle oynamaktadırlar ki, burada artık ahlâkın arkesi, yani evrensel yön tayin edici ilke boşalmakta, görmezlikten gelinmekte, uzaklaştırılmakta ya da resmen ihlal edilmektedir. Onlar başka insanlara özen filan göstermemektedir; herhangi bir acıya neden olup olmadıkları umurlarında değildir. O nedenle de insanları araç olarak kullanmaktadırlar.

V

Bu makaleye Max Weber'in modernlik teşhisiyle başlamıştık: modernlikte birçok kutsal ve birçok değerler kümesi vardır. Her kişi kendi kutsalını seçer. Erdemler her zaman değerlerle bağlantılıdır. Buna rağmen modernlikte şaşırtıcı bir olguya tanık oluyoruz: değer çoğullaşmasına denk düşen bir erdem çoğullaşması söz konusu değildir. Söylemeye bile gerek yok ki, soyut değerlerdeki köklü kaymalara, erdem ve kötü huylardaki köklü kaymalar eşlik eder. Modern toplumun doğuşu, sözüm ona ebedi bir soyut değerin, yani toplumsal hiyerarşinin, namı diğer doğal, mükemmel, ilahi dünya düzeninin paldır küldür gözden düşmesine tanıklık etti. Bu değerle birlikte birçok erdem yerle bir oldu. Ancak tüm bu gelişmeler, erdemlerin gözle görülür bir şekilde çoğullaşmasına yol açmadı. Bugün biri çıkıp, sadakat ve cesarete dayalı herhangi bir değerin tutunması için gayret gösterebilir; insanlar birini veya diğerini seçerler; fakat burada niye sadakati veya cesareti seçtiler diye sormak aptalcadır. Ve hangi değere bağlanırsak bağlanalım, cömertlik her zaman bir erdem, bayağılık her zaman kötü bir alışkanlıktır.

Açık kalplilik, dürüstlük, güvenilirlik ve içtenlik eşit ölçüde yaşlı erdemlerdir; doğru sözlülük, dürüstlük yoksa, karşılıklı anlaşma ihtimali kaybolur. Bundan sonra kullanacağım deyimiyle "dürüstlük erdemleri", "iki yönlü" erdemlerdir. Doğrusu, dolaysız (kişiden-kişiye) ilişkilerde, özellikle de kişisel dostluk ve

bağlılıklarda en yaygın erdemlerdir. Bu erdemler yürürlüğe girmedikçe, anlamlı bir özel karşılıklı dostluktan da söz edemeyiz. Burada onların nasıl doğrudan doğruya ahlâkın kaynağıyla, evrensel yön tayin edici ilkeyle bağlantılı olduklarını görüyoruz. İnsan, en azından birkaç kişiye yoğun bir şekilde, günlük olarak ve çeşitli biçimlerde özen gösterirse, başka insanlar için de elinden gelen özeni gösterebilir. Bu sadece kişisel bağlılıklarda meydana gelir.

Ama bu "dürüstlük erdemleri"nin gerçekte bizden ne istediğini veya nasıl uygulanmaları gerektiğini tarif etmek istediğimizde, işimiz zorlaşır. Kişisel duygusal bağlılıklardaki mini-uygulamalar şebekesi veya ağı bir tür kişiden-kişiye yorumsamayı gerektirir; bu uygulamaların özünü özetlemek imkânsızdır; bir küme altında toplamak için ise çok fazla yere ihtiyaç vardır. Dürüstlük erdemleri ile hiçbir şekilde bağdaşmayan tutum ve uygulamaları sıralamak çok daha kolaydır. Şu gibi durumlarda bu erdemlerin varlığından söz edemeyiz: İnsan nasıl biri olduğunu (veya olduğuna inandığı kişiyi) belli etmiyorsa; insan hiç kimseye kendini açmıyor, tek bir "öteki"ne bile kendisini saydam kılmıyorsa; insan itiyat halinde kendi hal ve davranışlarının nedenlerini gizliyorsa; insan sahte bir davranış veya tutum sergiliyorsa (birtakım kötü sonuçlardan sakınma ihtiyacının dışındaki nedenlerle); insan hiç kimseye güvenmiyorsa; insan itiyat halinde başkalarından şüpheleniyor ve onlara hep kötü niyet ve emeller yüklüyorsa; insan itiyat halinde başkalarından bilgi veya haber saklıyorsa; insan, tutmak gibi bir niyeti olmadan sözler veriyorsa; insan itiyat halinde, tutup tutamayacağını düşünmeden sözler veriyorsa; insan özel, saklı kalması gereken bilgileri ifşa ediyorsa (birtakım kötü sonuçlardan sakınma ihtiyacının dışındaki nedenlerle).

Leibniz'in düşünce zincirini hatırlayalım: hareketler, fiziksel kötülüğe yol açıyorlarsa (açtıkları için) ahlâki olarak kötü kabul edilir. Dürüstlük erdemlerinin eksikliği insanların sakat bırakılmasını, öldürülmesini, yoksullaşmasını, hasta olmasını getirmeyebilir (kimi zaman bunlar da olabilir, ama neyse). Ama unutmayalım ki, en kalıcı, tedavisi en zor ruhsal yaralar tam da bu erdemlerin eksikliğiyle açılır. Mahrem bir ilişkide taraflardan birinin, karşı tarafın varsaydığı, beklediği ya da ta başından veri kabul ettiği dürüstlük erdemlerinden tümüyle yoksun olduğunun or-

taya çıkması tam bir yıkımdır. Başından böyle bir şey geçen kişi güvenini, özgüvenini ve hayata güvenme kabiliyetini yitirebilir. Bazen insanların duygu ve güvenleriyle oynayan insanlar bildiğimiz aşağılık insanlar değildir, sadece kendini gözetmektedir, düşüncesizdir veya kayıtsızdır.

Makbul kişilerin, doğru şeyi yapmaları gerektiğinde, cesarete ihtiyaçları vardır. Makbul kişiler, hayatlarının merkezine yaklaşabilmek için kendisine "Yapmam gereken doğru şey ne?" sorusunu soran kişilerdir. Diyelim ki böyle bir kişi, burada ve şimdi yapması gereken şeyi keşfetti. Bu kişi hemen, gözü hiçbir şeyi görmez bir halde gereğini yapmalıdır. Bu somut karar eylemi, bu cesaret eylemi, "yapılması gereken doğru şeyin ortaya çıkarılması" modelinden farklıdır; "varoluşsal seçim modeli"nden de farklıdır. Verdiği kararla veya karar aracılığıyla bu kişi kendini değil, bir şey seçer (yapılacak bir şey) ve burada akli müzakere askıya alınmıştır. Kişi, kendini geçmişten ve gelecekle ilgili tüm bilişsel düşünce deneyimlerinden yalıtarak, doğru şeyi yapmaya girişir; çünkü eyleminin sonuçları hayatına mal olacak olsa bile bu gözünde değildir. Ama öncelikle, kendini, geçmişinde yatan tüm belirlenimlerden ve o ana dek yapıp yapmadığı her şeyden bağımsız kılar. Ancak yine de kendini dünyadan ve gelecekten (ilk, varoluşsal seçimde olduğu gibi) yalıtmaz; daha çok, yüzünü tutkulu bir şekilde dünyaya ve geleceğine döner. Bir şeye doğru kulaç atmak için gözünü kapatıp harekete geçer. Ahlâki cesaret jesti fedakârlık jestiyle özdeş değildir. Ahlâki bir karar verirken, harekete geçmeye davranırken insan geride neler bıraktığının tümüyle farkındadır, ama insan gelecekte ne kazanıp ne kaybedeceğini bilemez. Saul, babasının eşeklerini takip ederek bir krallık kazandı.

Korkaklık ahlâki bir kusur değildir. Ama, bilmeliyiz ki, hayatımızdaki en büyük kötülüklerden (ahlâki kötülük ve ahlâki kötülüklerin yol açtığı fiziksel kötülükler), basit cesaret denemeleriyle kurtulabilirdik. Diktatör ve tiranlar güçlerini kötülüğe veya bayağılığa değil, açıkça korkaklığa borçludur. Ve bu, uygar toplumun gündelik hayatındaki tiranlar için de geçerlidir. Medeni cesaret, yüreklilik, tüm diğer erdemlerin yürüyüşe geçeceği yolu temizler.

Çağdaş gündelik hayatla ilgili ahlâki meseleler üzerinde

düşünmek manevi olarak doyurucu olmayabilir, çünkü insan herkesin bildiği bir şey üzerinde konuşmaya çalışmaktadır. Ancak bu mütevazı işin yapılması gerekiyor, başka hiçbir neden olmasa bile, merkez felsefenin şu anda spekülatif bir kadanada oturduğunu düşünerek. O, tüm ahlâki erdem ve meselelerden geriye sadece adaletin kaldığını "biliyor"; o, ahlâkiyatın tümüyle görelileştiğini "kanıtlıyor"; o, ahlâki normları, fayda azamileştirmesinden çıkarsıyor ya da akılcı söyleme bağlıyor. Bu felsefe, tam da bunları yapmakla, teorik olarak ahlâkiyatın yapısını çözüyor ve gülerek ya da ağlayarak bu zaten mumyalanmış cesedi toprağa gömüyor. Ama ahlâkın yapısı salt bilişsel vasıtalarla çözülemez; çünkü bilgi ve ahlâk, en azından kökenlerinde, heterojendir. Ahlâk mutlaktır; mutlaktı, mutlaktır ve mutlak kalacaktır. Belki de gelecekte ahlâksız bir dünya söz konusu olacak; ama bu dünyada, kanun diyemesek bile, adalet olmayacak. Böyle bir dünya tahayyül edemeyiz, çünkü bizim dünyamızdan tepeden tırnağa farklı. Bizim dünyamız durdukça, felsefe halen (ve zaten) sahip olduğumuz, yani her gün kullanmakta olduğumuz ahlâkiyat türünü açıklama yeteneğinde olacaktır; mütevazı bir şekilde makbul, dürüst insanları izleyerek.

IV
Avrupa akliliği
Niklas Luhmann



Günümüz dünya toplumunun kültürel durumu hakkında ne düşünürsek düşünelim, modern, Avrupa gelenekleri tarafından biçimlendirilmiş özgün bir oluşum olarak görünür. Yapısal bir düzeyde, toplumsal değişimin esas olarak tabakalara ayrılmış bir yapıdan işlevsel farklılaşmaya dayalı bir yapıya doğru seyretmesinin birçok bölgede yaşanıp yaşanmadığı ya da ne ölçüde yaşandığı da sorgulanabilir. Cevap ne olursa olsun, bu yönde bir değişimin çıkış noktası Avrupa'dır. Semantik bir düzeyde, Avrupai anlamda "modern"liğe zorlanmalarıyla birlikte eski kültürlerin direnci, gelecekleri, yenilenme ve ayak direme kapasiteleri hakkında farklı değerlendirmeler yapılabilir. Ancak sadece Avrupa, Orta Çağlardan beri toplumun uğradığı köklü yapısal dönüşümü hesaba

katan dünya ve toplum tasvirleri vermiştir.

Kuşkusuz coğrafi "Avrupa" etiketi sıkıntılı bir terimdir. İlk bakışta göze çarpan farklara rağmen, bir tektiplik yanılsaması verir. Ancak bunlar sadece suni izlenim ve terimlerdir. O nedenle aşağıda, aklilik teması aracılığıyla Avrupai geleneğin ayırt edici birliğini göstermeye çalışacağım. Bu her şeyden önce, modern topluma geçişe eşlik eden tarihsel-semantik gelişmenin birliği sorunudur. Bu süreç kendi açıklamalarını sağlar ve öz-yıkım (eleştiri, nihilizm, postmodernizm gibi başlıklarla anılan evreler halinde) ile ütopyacı yenilenme arasında gider gelir. Ama bu "çekişme" bile bir birlik olarak, yani, modern toplumun kavranamamış görüngüsüyle ilintili bir öğrenme süreci olarak kavranabilir. Ve bu birlik, onun bugün Avrupa dışındaki her türlü aklilik telakkilerinden farklı olması anlamında, ayırt edici bir birlik olarak anlaşılır.

Bu henüz açıklanmaya muhtaç öz-değerlendirmeyi kabul edecek olursak, bir şey daha anlaşılabilirlik sularına girer; Avrupa akliliği diğer benzeri semantiklerden ayrımları kullanmasıyla ayrılır. Bu, Hegel'in mantık ve tarih teorisinde olduğu gibi, kendi tarihini yazmaya yol açabilir; ya da akliliğin kendisini bölümlendiren ya da onu hissetme ve tahayyül gibi diğer, eşit ölçüde meşru dünya konumlanışlarından ayıran daha başka ayrımlara da yol açabilir. Bu, son olarak bizi, şöyle bir teze götürür: Avrupa ve diğer dünya semantikleri arasında fark sadece farkın bilincinde olan bir aklilik perspektifinden gözlenebilir, tasvir edilebilir. Aydınlanma yüzyılında yaşanacak bir Çin hayranlığı, bu anlamda hiç de bir tesadüf olmazdı. Ve Avrupa akliliğinin tefekkür avantajı kendi kendine ilan edilmiş bir üstünlüğün, ister istemez, kendi kendine kıymet biçen bir Avrupa-merkezciliğe çıkacağı şeklinde anlaşılamaz. Bunun aksi de düşünülebilir, yani, farklı kaynaklara sahip dünya tasvirlerinin artık çok gerilerde kalmış çocuksuluğuna ve sahiciliğine duyulan bir hayranlık da olabilirdi.[1]

1. Bu (yeniden yaratılabilir) sahicilik ihtiyacının bir veçhesi Dean MacDonnell tarafından incelenmiştir, "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings", *American Journal of Sociology* 79 (1973), s.589-603. Aynı yerde sahicilik, anlık ifade, gözlenen şey üzerinde düşünmeme, "happening"ler, gösteriler, tertibatlar, vb., konusundaki sanatsal çabalara da yer verilir. Örneğin

Bu aşamada bunlar henüz muğlak varsayımlardan başka bir şey değildir. O nedenle belki de her şey, ayrımlara alışmış bir akliliğin özgüllüğünü kavramsal olarak çok daha eksiksiz bir biçimde verip veremeyeceğimize bağlıdır.

II

Avrupa akliliğinin tarihi, dünyadaki bir gözlemciyi dünyayla birleştiren bir aklilik kontinyumunun çözülmesinin (dissolution) tarihi olarak betimlenebilir. Gözlemci düşünen bir yaratık (*animal rationale*) olarak görüldüğünde düşünce ve varlığın buluşturulması/kaynaştırılması, eyleyici bir varlık olarak görüldüğünde ise eylem ve doğanın, yani doğal olarak verilmiş amaçların buluşturulması/kaynaştırılması gündeme gelir. Ancak her durumda şeylerin toplamı ile hareketlerin amaçları (*téle*), dünyada olup bitenlerin taşıyıcılarıdır. Aristocu-Thomascı doktrine göre zekâ şeylere (*ad rem*) yönelir ve şeylerde amacına nail olur. Ve görünür âlemin/düzenin ne olduğunu ve orada neler olup bittiğini kavrama imkânı ya da bunun, Hıristiyan inancında, Yaratıcının hikmet ve iradesine atfedilebilme imkânı, söz konusu buluşturmanın/kaynaştırmanın sağlıklı ilan edilmesine izin verir. Aşkınlar doktrininin ifade ettiği gibi, *ens et verum et bonum convertuntur.**

Bu düzen, belki de, ta geç ortaçağın adcılığıyla birlikte çözülmeye başlamıştı, ama 17. yüzyılda bu tartışmasızdı. Çünkü "ontoloji"nin 17. yüzyıldan itibaren ettiği laflar, sorunla ilgili eleştirel bir bilinci dışavurmaktadır. Düşünce ve varlık ilkönce paralel –düşüncenin doğru ve yanlış fikirler (bence ister doğru isterse yanlış olsun, fark etmez!) üzerinden kendini doğrulayabileceğinde karar kılmış– ontolojiler halinde farklı yönlere hareket eder. Amaçlar –dürtü ve istemlerin sorgulanması gerektiğinde karar kılmış bir yaklaşımla– tercih konusu şeyler olarak görülür ve doğa dış parametrelere indirgenir. 18. yüzyılın akla imanı daha başından fark-

---

Frederick Bunsen'in sahneleme çalışmaları için krş. Niklas Luhrnann, *Frederick D. Bunsen ve Dirk Baecker, Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur* (Bielefeld 1990), s.46 ve devamı.

* (Lat.) Birlik, hakikat ve iyilik birbirlerine dönüşebilir. (ç.n.)

lar üzerine kuruludur. Aydınlanma, aydınlanma ihtiyacında olan bir dünyada yaşadığını düşünür. Kendisine karşı çıkan her şeyi akıldışılığa tahvil eder. Akıldan başka bir de tarih vardır, Newton Münchhausen'den başka, akılcılık zevkinden başka, bir emek, dil ve bilim olarak tanımlanan modernliktèn başka, bir de dünyanın birliğini yalnızca muhayyel bir arkaperde (backdrop) olarak –inanılmadığını önvarsayan bir sihir olarak– tasavvur eden romantik fantezi vardır. Yüksek performanslı aklilikler, aslında yalnızca kısmi bir görüngüler kümesine karşılık gelmelerine ve yalnızca toplumun belli işlevsel sistemlerinin yönlendirilmesine hizmet ettikleri halde, aklilik unvanına hak kazanırlar; araçlar ve amaçlar ilişkisindeki ekonomik aklilik ya da doğa yasalarının doğru bir şekilde uygulanmasındaki bilimsel aklilik ya da yasalara veya kavramsal olarak düzenlenmiş teamüllere dayalı karar alma süreçlerindeki hukuki aklilik gibi. Son olarak, ne tür bir aklilik anlayışı temelinde bu ve benzeri ayrımların her iki tarafına da aklilik sıfatı layık görülmektedir gibisinden bir soruyu, bırakın cevaplamayı, sormaya bile gerek görmeden çeşitli aklilik tipleri inşa edilir, amaççı aklilik ve değer akliliği gibi. Bu bizi Max Weber ve Jürgen Habermas'a götürür. Ama onlarda da özne ve nesne arasında ya da –olgusallık düzeyinde– eylemler ve normatif iddialar arasında yapılan geleneksel ayrımlar, sorunun sunuluşunda temellendirici şema olarak alınır. Ve aklilik biçimlerinin çoğulluğu, sorgulanacak yerde veri kabul edilir.

19. yüzyıldan beri, ayrımın birliği sorununu gündeme getirmeksizin ayrımlarla çalışmaya giderek daha fazla alıştık. Anlatıcı, anlatıyı (ister bir roman isterse bir dünya tarihi olsun) evrelere ayırır; orada artık kendisi gözükmez ve Hegel örneğinde göreceğimiz gibi, gözükemez.[2] Aynı şekilde fizikçinin, klasik fiziğin "makine evren"inde[3] yeri yoktur; fiziksel olarak hiçbir yerde

2. Bkz. Dietrich Schwanitz, "Rhetorik, Roman und die inneren Grenzen der Kommunikation", *Rhetorik* 9 (1990), s.52-67. *Tristram Shandy* metninde anlatıcının yeniden ortaya çıkması parodisi, Jean Paul'ün, her şeyden önce, vazgeçmek istemediği bir ihtimaldi; romanın akışının aleyhine olmasına rağmen ya da *Die unsichtbare Loge*'de olduğu gibi metnin bitirilemezliği gibi bir sonuca rağmen.
3. Örneğin Ilya Prigogine, "La lecture du complexe", *Le genre humain* 7/8 (1983), s.221-233. Fizikçilerin olmadığı klasik dünya kavramının ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance* (Paris 1979).

görünmez; ne gözlemci ne fail olarak. Analiz araçları olarak madde ve zihin, devlet ve toplum, toplum ve cemaat, birey ve kolektif, sermeye ve emek gibi net bir ayrımlar sonsuzluğundan yararlanılır; yanlardan hangisinin seçileceği açık bırakılmıştır (ya da doğrudan veya örtük bir şekilde önceden karara bağlanmıştır). Fransız Devrim programı ya da sosyalist harekete dayalı siyasi ayrımlar da birlik sorununun gizlenmesinde aynı üsluptan yararlanır. Bütüncülük entelektüel bir tercih meselesi yapılır.[4] Hatta akliliğin kendisi, diğer tarafı el mecbur akıldışılık –örneğin zevk, fantezi, hayal– olan bir ayrımın öğelerinden biri haline çevrilir.[5] Ama sakın bu akıldışı, daha sonra, amaca uygun bir aklilik kavramının korunmasına hizmet ediyor olmasın?[6]

Yüzyılımızın sonuna gelirken oldukça genel anlamda, "eski kültürel karşıtlıkların geçerliliğinin aşındığı"ndan bahisle, artık "ne sorularından" "nasıl sorularına" geçme zamanının geldiği söylenebilir.[7] Artık sadece neyin ayrıldığı değil, ayrıca onun nasıl ve kim tarafından ayrıldığı da önemlidir. Bu muhakkak ki, toplumsal öztefekkür, kendini başkalarının yerine koyabilme (empathy), onların tepkilerini dikkate alma gibi süreçlerin eylem kararlarına dahil edilme derecesi oranında, dünya görüşünün birlik ve kesinliğini güvenceye alacak bir akıl kavramının altını oyar.[8]

Gözlemciye, anlatıcıya, şu bir şeyi ayırt etmek ve nitelemek için çeşitli ayrımlar kullanan kişiye ne oldu? "Niçin böyle değil de şöyle?" diye sorabileceğimiz kişi nerede?

---

4. O zamanlar genellikle daha iyi olduğu gerekçesiyle tavsiye edilen bir tercih. Örnek olarak bkz. Friederich Schlegel, "Signatur des Zeitaltres" (1823), Wolfdietrich Rach (der.), *Dichtungen und Aufsätze* içinde, (Münih 1984), s.593-728.
5. Michel Maffesoli'nin ilgi alanına giren konulardır bunlar: *L'ombre de Dionysus. Contribution à une sociologie de l'orgie* (Paris 1982) ve *La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive* (Paris 1985).
6. Marry Douglas, "Akıldışılık, genellikle, ziyadesiyle dar bir aklilik tanımını korumak üzere davet edilir", diye yazıyor, *Risk Acceptability According to the Social Sciences* (New York 1985), s.3.
7. Krş., disiplinlerarası semiotik bağlamında, Dean MacCannell ve Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign: A Semiotic Interpretation of Modern Culture (Bloomington* 1982); alıntı s.18.
8. Anthony Giddens'in de ifade ettiği gibi, "eğer akıl, şu veya bu oranda belli bilgilerin kazanılması olarak anlaşılıyorsa ...modernliğin tefekkür-eğilimi (reflexivity) gerçekte aklı altüst eder", *The Consequences of Modernity* (Stanford 1990), s.39.

Bir ihtimal onu bir dünya-dışı özne olarak tanımlamaktır. Ancak bu diğer bir sorudan başka bir yere çıkmaz: eğer o bu dünyada arzı endam etmiyorsa, onu kim gözleyebilir ya da o nasıl gözlenebilir? Diğer bir ihtimal de onu yok saymaktır, öyle ya, bir şekilde düşüncelerinin doğru, eylemlerinin akli kabul edilebilmesi için bütün gözlemcilerin aynı şekilde gözlem yapması gerektiği su götürmez bir şey değil mi. Bu, ünlü ama bugün kabul edilmesi çok zor bir uyuma, son temsilciliğini mantiksal deneyciliğin yaptığı referans, anlam ve doğruluk uyumuna çıkar. Dünyanın bütün gözlemciler için aynı ve belirlenebilir olduğunu önvarsayar (örneğin şunları kabul etmez: bu dünya belirlenebilir olduğu ölçüde, her seferinde, farklı gözlemcilere göre farklı bir dünyadır; ve aynı dünya olduğu ölçüde belirlenemez olarak kalır). Gözlemcinin post-ontolojik bir inşası yolunda belki de en anlamlı girişim dolayımsızlık felsefesi diye tanımlanabilecek bir girişimdir. Bu felsefe, Hegelci mantıktan çıkış alıyor ve benlikle dolaysız (düşünülmemiş) ilişki tezi üzerinden dirimselciliğe,[9] varoluş felsefesine, Heidegger'in Dasein analizine, hatta işaret felsefesine –işaretin dolaysız anlaşılması sürecinde, diğer işaretlere sonsuz gönderme yapmaktan kurtulmanın (ki sadece ara ara yakalanabilen bir imkândır bu) yegâne yolunu arar– ulaşıyordu.[10] Derrida'nın mevcudiyet öncülüne yönelttiği köklü eleştiri, bu geleneğin alaşağı edilmesi yolunda ilk girişimdir. Daha tereddütsüz bir şekilde, dolayımsızlığın her zaman, daha başından itibaren bir dolayımsız/dolayımlı ayrımıyla dolayımlanıp dolayımlanmadığını ve onun daha başka bir yoldan gözleme (deneyime, anlayışa) gelip gelmediğini de sorabilirdik.

Diğer bir ihtimal, çözümlerin en tembeli, "çoğulculuk"u kabul etmektir. Bu aslında, özne-nesne ayrımının çözümünde hem bir başlangıç hem de bir baştan savmadır. Her öznenin kendi bakış açısı, kendi dünya görüşü, kendi yorumu –örneğin Wolfgang Iser'in okuru gibi– vardır; ama bu, hâlâ bir şekilde "nesnel" dünyanın, metnin, vb. izin verdiği çerçeve dahilinde olup biter.[11] Benzer bir

9. Dirimselcilik, varlık ilişkisinin dolayımsızlığını anlatmak istiyorsa yaşam/ölüm ayrımını kullanamaz, onun yerine mekanik, sistem, hatta aklilik gibi başka karşıkavramlar bulmalıdır.

10. Örneğin Josef Simon, *Philosophie des Zeichens* (Berlin 1989).

11. Bkz. Stanley Fish, "Why No One's Afraid of Wolfgang Iser", Fish, *Doing*

tarzda günümüz epistemolojisi, kaçınılmaz bir vukufa boyun eğerek "inşacılık"a (constructivism) izin verir; ama gerçekliği belli bir tarzda hesaba katmayı ihmal etmeden.[12] Batı akılcılığı bu son evresinde kendi zaafını ancak bu kadar belirgin kılabilirdi.

Sonunda, tüm bunların şaibeli hale gelmesiyle birlikte, gözlemcinin gözlenmemesi gerektiği fikrine ulaştık. Gözlemci, gözlediği şeyleri adlandırmalı (designate), yani onu "işaretlenmemiş uzay" olarak kalan diğer her şeyden ayırt etmelidir. Kendisi "işaretlenmemiş uzay"da kaybolacaktır; ya da diğer bir deyişle, sadece söz konusu "işaretlenmemiş uzay"dan gözlem yapabilir, kendisi de dahil olmak üzere gözlediği şeyi diğer her şeyden ayırt ederek. Ve aynı şey, kendisini bir gözlem nesnesi olarak adlandırdığında da geçerlidir.

Ya da, daha doğru bir ifadeyle, bu, ancak gözlemin yararlanabileceği çift değerli bir mantık bulunuyorsa geçerlidir. Bu durumda, gözlemcinin hizmetine sunulan iki mantıksal değer, gözlemcinin onları ayrımın bir veya diğer yanını adlandırmakta kullanmasıyla birlikte zaten tüketilmiştir. Mantıksal olarak ayrımın kendisini adlandırma imkânları ve onların kullanıcısı eksiktir (ikincisi muhtemelen daha fazla olmak üzere).[13] Bu demektir ki, ayrımlar kadar gözlemciler de, birtakım açıklanamaz ayrımlar vasıtasıyla ayırt edilmesi gereken basit nesneler olarak işlem görmelidir. Ama ayrım sıfatıyla nasıl bir ayrım kullanıldığını ya da gözlemci sıfatıyla bir gözlemcinin nasıl bir ayrımın şu değil de bu yanının işaretlediğini (daha farklı bir işaretleme imkânı olduğu halde) gözlemek ve betimlemek istediğimizde, yapı olarak zengin bir mantıksal araca ihtiyaç duyarız. Ve bu henüz ortalıkta yoktur ya da son derece formel biçimiyle vardır.

Bununla birlikte, yüzyılımızın sonunda, en azından sorunu eskisinden daha net bir şekilde formüle edebiliyoruz.[14] Tarihsel plan-

---

What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies içinde, (Oxford 1989), s.68-86.

12. Verilebilecek birçok örnekten bir tanesi için bkz. Marry Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Brighton 1980).

13. Bu, Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*'nin konusudur (Milan 1992).

14. Bkz. George Spencer Brown, *Laws of Form* (Yenibasım, New York 1979); Heinz von Foerster, *Observing Systems* (Seaside, Cal. 1981); Gotthard Günt-

da, geleneksel varsayımla, yani ontolojik olarak –varlık ve varlık-olmayan ayrımı yardımıyla– betimlenebilir dünya varsayımıyla iki değerli mantık arasında bir tekabüliyet görebiliriz. Bu, farklı dünya ve toplum betimlemeleri arasındaki farklılıkların çok büyük olmadığı ve sual-olunmayan birtakım duruş noktalarından, yani sistemin tepesinden ya da merkezinden, bağlayıcı bir şekilde karara bağlanabilen bir toplum önvarsayar. Geriye kalan her şey yoldan çıkmadır, bozulmadır, hatadır, körlüktür. Olgusal olarak, aynı dönemlerde, henüz bir mantığı, hatta resmen kabul edilmiş belli bir epistemolojisi bile bulunmayan bazı imkânların da geliştiğini görebiliyoruz. Bunlar gözlemcilerin gözlenmesi imkânları, ikinci-kademe sibernetik imkânlarıdır.

Ortak bir dünya hakkında paralel bakış açıları varsayımını bir kenara bıraktığımızda, kendi kendimize öncelikle şunu sormak zorunda kalırız: bir kimse, gözlendiği vakit, hiç akılcı bir şekilde davranabilir mi?[15] Gözlemcinin gözlemcisi için, onun tepki tarzında belli kısıtlar olması şarttır, olmalıdır ki, akılcı heveslere sahip birinci-kademe gözlemci onları hesaba katabilsin. Bu sorunun varlığında aklilik kurumsal öncüllere ya da müzakere yoluyla temin edilmiş öncüllere (kendi aklilikleri [meta-aklilik] bizzat mümkün kıldıkları akliliğin içinde ancak nadiren bulunan öncüllere) bağlı hale gelir.

Buna bir de, sadece istem ve amaçların farklılığına değil, aynı zamanda bizzat gözlemin yapısına da sıkı sıkıya bağlı çok daha köklü birtakım sorunları da eklemek gerekir. Bir gözlemci diğer bir gözlemciyi (bu kendisi de olabilir), gördükleri ve göremedikleri itibarıyla gözleyebilir. Bunu gözlem araçlarına –yani, bir gözlemcinin gözlediklerini işaretlemekte kullandığı ayrımlara– uyguladığımızda, bir diferansiyel görelilik teorisine çıkarız. İnsan, her *iki tarafı da* (yani iyi/kötü; çok/az; önce/sonra; açık/örtük) belirten belirli ayrımlarla işaretlenmeye müsait şeyleri görebilir. Ama ayırt etme bağlamında, ne bir ne de diğer yan olarak işlev görmeyen dışarıda bırakılmış bir üçüncü yanı göremez. Gözlemci her zaman

---

her, *Beitrage zur Grundlegung einer operationsfahigen Dialektik*, 3 Cilt (Hamburg 1976-1980).

15. Çokça tartışılmış bu konu hakkında bkz. Nigel Howard, *Paradoxes of Rationality: Theory of Metagames and Political Behavior* (Cambridge, Mass. 1971).

dışarıda bırakılmış, hariç tutulmuş üçüncüdür. Michel Serres'in kastettiği anlamda, gözlemlerinin parazitidir.[16] Ama tam da *bu*, başka bir gözlemcinin (bir ideoloji eleştirmeni, bir psikanalist, kısaca: bir terapist) gözleyip işaretleyebileceği şeydir; o da, topu topu diğer bir gözlemci sıfatıyla, yalnızca gördüklerini gören ve görmediklerini görmeyen bir gözlemci sıfatıyla. Bu şekilde aklıliğin, bariz bir şekilde akılcı hesap ve iyi niyetlerden sökün eden zararlı sonuçlarından, felaketinden söz edebiliriz; "akılcı budalalık"[17] veya Paul Valéry'nin deyişiyle, "akıl insanının bedbahtlığı".[18]

Bir gözlemcinin gözlemeye *muktedir olmadığı* şeyleri gözlemlemeye yönelik ilgi, bugüne kadar, epistemolojik kabul konusunda başarılı olamadı. Şu bilgi sosyolojisi tartışması, *Theaetetus*'taki tartışmaya yön veren, aynı öncül altında olup bitti: sadece tek bir hakikat olabilir, öyle ki doğru önermeleri yanlış diye nitelendiren önermeler, buradan hareketle iki farklı hakikat bulunduğu iddiasında bulunamazlar, olsa olsa, hatanın aydınlatılmasına katkıda bulunabilirler. Benzer bir şekilde psikanaliz asla bir bilgi teorisi olarak kabul edilmedi, olsa olsa, bir terapik uygulama bilimi olabilirdi. Aynı esas üzerinde "görecilik", "tarihselcilik", vb. itibar görmüyor ve "postmodern" (ama gerçeklikte: modern) söylemler çoğulluğu, yapı-çözücülük ve "ne olsa uyar", sadece "şen bilim" olarak dikkat konusu olabiliyor ve onlar da kendilerine buna uygun bir üslup kazandırıyorlar. Bununla beraber bu temsil/tasavvur biçimleri şimdilerde öylesine yaygınlık kazandı ki, insan gayet rahat bir şekilde; sakın sorun, hâlâ bu tür görüngüleri sapkın olarak gören bir bilgi teorisinde (ve onun kullandığı araçlarda) olmasın, diye sorabilir.

16. *Le parasite* (Paris 1980).
17. Amartya K. Sen, "Rational Fools", *Philosophy and Public Affairs* 6 (1976-77), s.317-334.
18. "Mélange", *Oeuvres*, Cilt I, (Paris 1957), s.329'dan.

III

Belki de önümüzü tıkayan birtakım epistemolojik engeller var.[19] Aşağıdaki varsayımlar bu türden şeyler olabilir:

(1) *idrak/bilme yetisi* (cognition) kendi içinde aklidir;
(2) *öğrenme,* gerek öğrenme sisteminin kendisini gerekse onun çevreye uyarlanma kapasitesini kötüleştirmez, geliştirir;
(3) gerek *iletişimin* gerekse toplumsal olarak yansıtılmış (örneğin grup dinamiklerinin genel bağlamı içinde) iletişimin fazla olması, anlaşmayı engellemek yerine ona katkıda bulunur;
(4) aklilik bir *program* şeklinde kavranabilir; örneğin, bir fayda azamileştirmesi ya da akılcı anlaşma olarak.

Bildik bir sorun, bireysel tercihlerin toplumsal toplamı sorunu, daha başından bu tür tezleri zan altına sokar. Sistemlerin hafif-ayrıştırılabilirliği (near-decomposability) ya da daha yeni bir terminolojiyle "yeniden-inşa-edilebilirliği" denilen şeyin sıkı şartları konusunda da aynı şey geçerlidir.[20] Henüz yeterince gelişmemiş bir aklilik anlayışı bizi bu tür öncüllere mahkûm ediyor olabilir. Ama, modern toplumsal yapılarla ilgili anlaşmazlık, bu öncüller konusunda bizi her gün daha fazla hayal kırıklığına sürüklerse ne yapacağız?

Eğer idrak, öğrenme, iletişim her seferinde, gözlem dağarcığımızı oluşturan birtakım ayrımlarla iş yapıyorsa, özel olarak bu tür ayrımlarla düşüp kalkan bir akliliği sorgulamaya girişmek yararlı olabilir. Bu bağlamda bizim çıkış noktamız, lehinde herhangi ek bir delil gösterilemeyecek özel bir program (bkz. yukarıda (4)) değil; gözlemi ikinci-kademe seviyesine çıkarmaktır.[21]

Analizimize, tekrar iki ayrıma binaen tanımladığımız eski Avrupa akliliği kontinyumuna dönerek başlıyoruz: varlık ve düşün-

19. Epistemolojik engel kavramı için bkz. Gaston Bachelard, *La formation scientifique: Contribution a une psychanalyse de la connoissance objective* (1938), (Yenibasım, Paris 1947), s.13 ve devamı.
20. Bkz. *Revue internationale de systemique,* Cilt 4, 1 (1990).
21. Bu aklilik kavramının iki farklı versiyona bürünmüş olması da itiraz konusu yapılabilir: fayda azamileştirilmesi ve akılcı anlama, ki ikisi arasında herhangi bir köprü yoktur.

cenin uyumu; eylem ve doğanın uyumu. Dünya bir düzen, Kozmos, yaratım, uyum olarak önvarsayıldığı sürece, dikkat uyum ve onun muhtemel bozuklukları –ki bunlar daha sonra hata veya kusur olarak ele alınacaktır– üzerinde toplanır. Bu durumda düşünce ve eylem, nesnesini pozitif-negatif değer ayrımı yardımıyla gözleyen bir iki değerli mantığın nesneleridir. Sonra dikkatimizi düşünce ve varlık veya eylem ve doğa ayrımına –birleştirme, kaynaştırma amacıyla yapılmış bir ayrım (ve "birleştirme, kaynaştırma amacıyla yapılmış" demek, onun, bir pozitif-negatif değer ayrımı meselesi *olamayacağı* demektir)– yönelttiğimizde, tuhaf bir şey boy gösterir. *Varlıkla* buluşabilmek/kaynaşabilmek için önce düşüncenin kendisinin *var(lık)* olması gerekir. Düşünce, kendisinin, bir dünya-dışı öznenin saf kendine-dönüklüğü (self-reference) içinde dağıtılmasına, çar çur edilmesine izin veremez, kendi ayakları üzerinde gelişme imkânı bulmak durumundadır. Ve eylem, *doğa* ile buluşabilmek/kaynaşabilmek için bizzat *doğa* olmak zorundadır, yani sadece canının çektiğini arzulayan iradesini değil, kendi doğasını da gerçekleştirmelidir. Düşünce ve eylem, insanlarla alakalı bu yol gösterici ayrımların iki yanını oluşturur, her biri diğer yan üzerinde ayrıcalığa sahiptir, yani onlar, kendilerini ayırmak zorunda oldukları şeylerin kendileridir. Doğa veya yaratım olarak dünyanın birliği konusundaki tüm vurgulara rağmen, bunu gerçekleştirmeye çabalayan tüm teorilere –yani varlığın düşüncede temsili veya doğanın sanatsal eylemde taklidi konusundaki teorilere– rağmen, eski Avrupai dünya kavramı bir "simetri ihlali" içeriyordu. Gözlemci ayrıcalıklı bir konum işgal ediyor, aklilik kontinyumu asimetrik olarak kavranıyordu. Hem kendisini hem de karşıtını barındırsa da en işe yarar yaklaşım, insanları dünyanın inşasıyla uğraşan varlıklar olarak resmeden yaklaşımdı. Eski Avrupa geleneği, o nedenle, kendini "insancıl" addederken haklıydı.

Bu, sistem-teorik bir perspektiften de yeniden inşa edilebilir. Bildiğimiz gibi çağdaş sistem teorisinde simetri kayıpları, karmaşık sistem yapılarının evrimci inşa koşulları olarak ele alınır.[22] Bir

22. Geçmiş ve gelecek arasındaki simetrinin bozulması anlamında geriye-dönülemezlik için bkz. Ilya Prigogine, *Vom Sein zum Werden: Zeit und Komplexitat in den Natur-wissenschaften;* Prigogine, "Order out of Chaos", Paisley Livingston (der.), *Disorder and Order. Proceedings of the Stanford International Symposium* 1981 (Saratoga 1984), s.41-60.

ayrım teorisi cinsinden bunun anlamı, ayrımın ister istemez ayırt edilende nüksedeceğidir; ama ayrımın iki yanında birden değil, sadece tek bir yanında. Ayrım, ayrımda yeniden zuhur eder. George Spencer Brown'ın form hesabının kavramlarıyla, form, yeniden forma giriş yapar.[23]

Güncel semiotik kendini tamı tamına aynı durumda bulur. Semiotik, gösterge/işaret ve gösterilen arasındaki ayrım üzerine oturur. Ama Saussure'den beri semiotik, bu ayrımın herhangi bir harici göndermesi olmadığını ve sadece dilin işleyişini, ayrımların işlenişini tasvir ettiğini de bilir. Bu, göndermeden yoksun göstergelerin keyfi retorik kullanımını kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına mı geliyor? Yoksa, tam da gösterge ve gönderilen arasındaki ayrımın keyfi olmadığını, dilin işleyişinde elzem başka biçimler altında ve geleneğin ölçüsüne göre halledilmesi gerektiğini mi söylüyor?[24] Eğer durum buysa, demek ki bu ayrımın birliğini, ne geçici ne de nesnel anlamda keyfi bir şekilde kullanılamayan bir birlik şeklinde *adlandırabiliriz* (designate). Bu bize, şimdilik, göstergenin bildik tanımlarından birini, gösterge ve gösterilen arasındaki fark olarak gösterge tanımını verir. Başka bir deyişle, gösterge de kendi içinde nükseden bir ayrımdır.[25] Ve bu, aynı süreç zarfında, kendi formunu adlandırabilme kudretine sahip olmak istiyorsa, kullandığı kılavuz ayrımı kendisine de uygulamakla yükümlü "ikinci semiotiğin" öz-eleştirel, öz-yapıçözücü potansiyelinin farkına varılmasına yol açtı.[26]

---

23. Bkz. *Laws of Form* (1979), s.56 ve dev., 69 ve dev. Bu kavramın içermeleri Spencer Brown'da tümüyle açık değildir. Kendine-göndermenin ayrıma bağlı olduğunu ve ayırt etme gücünün de kendine-göndermeye bağlı olduğunu düşünürsek, daha başka uygulamalar da imkân dahiline girer. O durumda, form içinde formun kopyalanmasının simetri ve tekrar görüngüsünün, dolayısıyla da yöneltilmiş her türlü sonsuzluğun temeli olduğu gösterilebilir, tabii bunun için döngüsel sürecin yeterince, diziler ayırt edilebilirliklerini kaybedinceye kadar tekrarlanması gerekir. Bkz. Louis H. Kauffmann, "Self-reference and recursive forms", *Journal of Social and Biological Structures* 10 (1987), s.53-72.

24. Bkz. Roman Jakobsen'in Saussure'e itirazları. "Zeichen und System der Sprache" (1962), Jakobsen, *Semiotik, Ausgewählte Texte* içinde yeniden basıldı (Frankfurt 1988), s.427-436.

25. Gösterge, gösterilen ve gösteren arasındaki ayrım olarak tanımlanırsa, formülasyonda bundan kaçınılabilir; fakat bu, meseleyi halletmez, yalnızca görünmez hale getirir.

26. Bkz. Dean ve Juliet F. MacCannell, *The Time of the Sign*. Aynı şekilde Julia

Geleneğin –ontolojik varsayımlarıyla birlikte– iş gördüğü tüm kategorileri çözen –çünkü kategoriler artık ayrımlar olarak okunmaktadır– göz kamaştırıcı, şaşırtıcı bulgulardır bunlar.[27] Varlığı gözlemek ve adlandırmak için kendini ondan ayırmak zorunda olan düşüncenin bizzat kendisi düşünce ve varlık arasındaki ayrımdır. O düşüncedir, "var olan" "düşünce"dir. Ve, bir eylemin müdahalesi olmadıkça meydana gelemeyecek bir diziliş ile doğayı göğüsleyen (yani, sapmak için çırpınan) eylem, bizzat eylem ve doğa ayrımını üretir. Gayet rahatlıkla şöyle söylemek mümkündü: Avrupa aklîliğinin merkezi sorunu, şu, formun yeniden formun içine girişi dediğimiz figürde gizlidir ve bu figür, ayrımın –kendi yeniden giriş tarafında– niçin yansıtıcı/dönüşlü (reflexive) ve böylece istikrarsız olmak zorunda olduğunu gösterir; ve sonunda bu, Avrupa özne semantiğinin hem gelenekten kopuşunu *hem de bunun işlemediğini görmesini* sağlayan mutlak düşünce ve irade konfigürasyonları doğurur.

Ama tam olarak terslik neredeydi?

Belki de bu geleneğin insancıllığında, yeniden-girişin itkisine tahammül edemeyen antropolojik kavramlarında. Belki de düşünce ve eylem, kendilerinden ayırt etmek zorunda oldukları şeyin kendi içlerinde yeniden boy göstermesine tahammül edecek yapıda değildi. Belki de sadece 18. yüzyıldan bu yana yoğunlaşan antropolojik bireycilikte; göründüğü kadarıyla bu bireycilik, geleneğin kafasını iyice karıştırmıştı, öyle ya, ötekilerin de aynı kuralı izlediğini önvarsayımak zorunda olduğumuza göre, bu kuralın çiğnenmesi birileri için akılcı olduğu vakit, genel olarak eylem nasıl akılcı kalabilirdi?[28] Belki de sadece, bu darboğazlara yol

---

Kristeva [*Semiotiké: Recherches pour une sémanalyse* (Paris 1969), s.19, 21 ve devamı, 278]; "semanalyse" yardımıyla, göstergenin -yapısından vazgeçmeden- işlemsel uygulaması doğrultusunda onun ötesine geçme amacıyla.

27. Bunun çeşitli telafi girişimlerine yol açmış olmasına -argümanla: bu sadece metafiziksiz yapamayacağımızı gösterir- hiç de şaşmamak gerek. "Gösterge" örneği için bkz. Josef Simon, *Philosophie des Zeichenhandeln: Untersuchungen zum Begriff einer semiotischen Vernunft im Ausgang von Ch. S. Pierce* (Frankfurt 1990).

28. Burası, sıkıntılı doğal toplumsal içgüdü, doğal "sempati", -"tahayyül gücü"yle emniyete alınmış- koordineli kural izleme teorileriyle karşılaştığımız noktadır; Hutcheson, Hume veya Smith bu teorilere katkıda bulunmaya çalışırlar. Bu, esas olarak yetersiz bir aklilik kavramını korumak için ihtiyaç duyulan çabaların

açan insancıl dünya ve toplum tasvirlerinin yavaş yavaş kaybolan inandırıcılığında. Belki de sadece insanda, gerisinde milyarlarca somut bireyler bırakarak havaya uçurduğu dünyanın öznesi olma cüretini gösteren insanda; bu haliyle onu tekrardan kim ciddiye alabilirdi? Belki de bu, özgürleşme yolundaki insana dışarıdan dayatılmış son şarttı; onun bir köle olarak görüldüğünü ve *kendi bireyselliği içinde görülmediğini* önvarsayıyordu.

İlk olarak, kendisine yeniden-giriş figürünü borçlu olduğumuz form hesabına bakalım. Spencer Brown tek bir işlemci kullanır, işaret (aritmetik ve cebirin bütünleştirilmesine imkân verir). İşaret, işlemsel bir birliği, ayrım-gösterme birliğini, yani, ayrımın kendisinin taraflardan biri olduğu bir ayrımı gösterir. Ama bu ancak şöyle bir argümanla sahneye sürülür: "Ayrım fikrini ve gösterme fikrini veri olarak alırız ve bir ayrım yapmadıkça bir gösterimde bulunamayız."[29] Yeniden-giriş kavramı ancak hesâbın sonunda formüle edilir; kavram, aynı zamanda bu başlangıcı da içinde barındırır. Böylece hesap, işlemsel olarak kapalı bir sistemi modeller; bu sistemde örtük bir yeniden-giriş, açık bir yeniden-girişe dönüştürülür, ancak yeniden-girişin kendisi ne başta ne de sonda bir hesap nesnesi haline gelmez. Çünkü başlangıç ve son, sistemin ne başlangıcında ne de sonunda ayırt edilemeyen ayrımlardır; işlemlerin ilklik (elementarity) ve uygulanabilirliğinin evrenselliğinden daha fazla bir anlam taşımazlar.[30] Karmaşıklığın inşasında ayrımın kendi kendini açıklamasından daha öte bir şey gerekmez. Ve ayrım "mükemmel bir dişini sıkma"dır, yani sistemin kapanmasına karşılık gelen bir şey. Dışarısı yoktur, dışa bağımlılık yoktur, dünyayı taşıma yoktur; içerisi ve dışarısı ayrımının öğeleri olmaktan başka. Her iki yeniden-girişin marjinalleştirilmesi bir yandan hesabın kendisini paradokslardan koruma amacına, bir yandan da her iki yanın simetrik değiştirilebilirliğinin (ya da her bir yanın diğer taraftan erişilebilirliğinin) yanlardan birinde ortaya

bir başka örneğidir.

29. *Laws of Form*, 1.

30. Ayrıca krş. Joseph Goguen ve Francisco Varela, "Systems and Distinction: Duality and Complementarity", *Int. Journal of General Systems* 5 (1979), s.31-43; Ranulph Glanville ve Francisco Varela, "Your Inside is Out and Your Outside is In" (Beatles 1968), G.E. Lasker (der.), *Applied Systems and Cybernetics* II içinde, (New York 1981), s.638-641.

çıkan bir yeniden-girişle bozulması sonucu tüm ayrımların paradokslara tosladığının tanınmasına hizmet ediyor gibidir.

Bu düşünceler, sistem-teorik bir kavramsal yardımıyla açıklandığında belirgin bir somutluk kazanır. Güncel sistem teorisi bütün ile parça arasındaki ayrım modeli de dahil olmak üzere her çeşit bütüncülükten, yani parçaların bütünü temsil ettiğini ya da onların bütünün kusursuz bir şekilde parçaları bir araya getirmesini sağlayan "hologramlar"ca belirlendiğini varsayan yeniden-giriş formlarından kaçınır. Onun yerine ayrım sistemi ve çevresinden yola çıkar. Ancak burada sistem diye adlandırılan birtakım nesneleri filan betimlemez, daha çok dünya üzerindeki gözlemini somut bir ayrıma (sadece bu ayrıma) yönlendirir; açıkça sistem ve çevre ayrımına.[31] Bu, tahmin edileceği gibi "otolojik" kavramları gerekli kılar; çünkü gözlemci, ayrıca gözlemlerde bulunduğu ve bunları sürekli yeniden birleştirdiği sürece, kendisini çevrede-bir-sistem olarak tanımak durumundadır. Anlatıcı, anlattığı şeyde kendisini gösterir. Kendisi, bir gözlemci olarak gözlenebilir konumdadır. Kendini, kendi alanında kurar; ve bu esnada, ister istemez, bir olumsallık kipinde, yani diğer imkânların da farkında olarak.

Yeniden-giriş formu ayrıca bu teori tasarımını da takip eder. İlk ayrımın sadece sistem tarafı için (çevre tarafı için değil) geçerlidir ve sistemdeki sistem ve çevre ayrımı formunun yeniden-girişini betimler. Böylece kendine-gönderme (self-reference) ve dışa-gönderme arasındaki ayrımın formunu alır; bu form, söz konusu süreçte, her sistem için "ben" ve "harici" arasındaki farkın neye –yani sistemin kendisine– gönderme yaptığının açık olduğunu farz eder. Gerektiğinde yeniden-giriş, kendine-gönderme ve dışa gönderme ayrımı bünyesinde tekrarlanabilir. "Ben" daha sonra kendisini, bir kendine-gönderme ve dışa-gönderme modeli vasıtasıyla dünyayı nasıl böldüğünü gözlemleyen ikinci-kademe bir gözlemci olarak belirler. Bunun sonucu, bir yanda, dünyanın birliğinin artık onun –ayrımlara dayalı gözlemler üzerinden– belirlenebilirliğiyle uyum içinde olmadığı "inşacı" bir dünya görüşü; diğer yandan da, dünyadaki her gözlemin bu dünyayı görünür ve görünmez kıldığının kesinkes kabulüdür.

31. Ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Niklas Luhmann, *Sociale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt 1984), s.15 ve dev.

Birinci ve ikinci-kademe yeniden-girişi gerçekleştiren işlemlerin gözlemlenmesi, bir paradoksun üretim ve serimlenmesine varır. Dışarı, erişilebilir içeriden başka bir şey değildir. Gözlem, gözlemleme işlemini gözlemler; gözlem, kendisini bir nesne ve bir ayrım olarak ya da –romantizmin imgelerini borç alacak olursak– bir ikilik (*Doppelgänger*) olarak ya da aynada maskenin asimetrisi olarak, içeriden ve dışarıdan gözlemler,[32] ama daima kendi işlemleri vasıtasıyla, yani oldukça bireysel bir tarzda. Onun matematiksel sunumu, salt bu amaçla icat edilmiş "tahayyül ürünü bir uzay" gerektirecektir. Artık, bir "tipler hiyerarşisi" yardımıyla sorundan kaçınmanın yeterli olmayacağı kesindir; bu tür bir hiyerarşi, "seviyeler" arasında bu amaçla icat edilmiş bir ayrım sayesinde paradoksun perdelenmesinde başka bir şeye yaramaz.

Bu büyü ve ironi dünyasında, tahayyül ve matematik, şizofreni ve bireyselleşme dünyasında, insanın kendisini bir gözlemci olarak gözlemlemesi vasıtasıyla bir aklilik bulmak mümkün müdür? Eğer aklilikten sizi dünyayı gerçekte olduğu gibi betimlemeye ve bunların nasıl bir şey olduğunu –doğru bir şekilde düşünmek ve eylemek için– başkalarına iletmeye muktedir kılacak bir şeyi anlıyorsanız, kesinlikle hayır. Diferansiyel mantık üzerine kurulu hiçbir aklilik kavramı bizi asla bu birlik ve otorite konumuna geri götürmeyecektir. Akıl mı, bir daha asla! Fakat, "gözlemciyi gözlemle" kuralının, uygun formel araçların da geliştirilmesiyle birlikte, eski moda fikirlerin zerk ettiği çıplak teslimiyetten çıkış yolunu gösterdiği türünden bir sonuca çıkılabilir.

Demek ki insan başka gözlemcilerin gözlemleyemediklerini gözlemleyebilir; ve insan, kendisinin de aynı şekilde gözlemlendiğini gözlemleyebilir. Formel olarak bu bir kendine-gönderme formuna atfedilebilir.[33] Bu sayede bir gözlemci, bir sistemin, yararlandığı ayrımlar üzerinden nasıl paradokslar ürettiğini; ve bu paradoksları "serimlemek" amacıyla, yani onları ayırt edilebilir özdeşliklere/kimliklere ayrıştırmak ve aynı zamanda, çözmek/

32. Örneğin bkz. E.T.A. Hoffmann, *Princess Brambilla*. Ayrıca krş. Winfried Mennghaus, *Unendliche Vedoppelung: Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion* (Frankfurt 1987).

33. Bkz. Spencer Brown, Jacques Miermont, "Les Conditions formelles de l'etat autonome", *Revue internationale de systémique* 3 (1989), s.295-314, özellikle 303 ve dev.

eritmek amacıyla, ne tür ayrımlardan yararlandığını gözlemleyebilir.[34] Diğer bir deyişle, daima, bir sistemin özdeşleştiği ayrımlar vardır; çünkü sistem *diğer* ayrımların paradokslarından kaçınabilmek amacıyla *onların* paradoksunu görünmez kılar.[35] Bu şart, Spencer Brown'ın form hesabını, onun ilk komutuyla –bir ayrım çizgisi çek– birlikte yeniden üretir: bir ayrım çizgisi çek, ayrım ve gösterim ayrımının birliği anlamına gelen, daha başında, gözleme bile fırsat vermeden yeniden kendine giriş yapmış bir ayrım çizgisi.

IV

Bu düşünceler, bir fark teorisi üzerine kurulmuş bir sistem akliliği kavramı altında somutlaştırılabilir.[36] Bu kavramın başlangıç noktası şöyle bir şey olacaktır: bir sistem *işlemsel olarak* kendini çevreden *dışlar* ve gözlem yoluyla kendini ona dahil eder. Sistem bunu, kendi gözlemlerinin temeline, –kendine gönderme ve dışa gönderme arasındaki bir ayrım şeklinde– çevreyle farkını koyarak yapar. Bunun anlamı şudur: farklılaşma sayesinde sistem, çevrede olup bitenlere karşı, mümkün olduğunca tam-kayıtsız hale gelir; ancak bu kayıtsızlık, onun kendi karmaşıklığını –daha sonra, bilgi formunda dahili kayıtlara girdiği ölçüde çevresel tacizlere karşı oldukça duyarlı olabilen bir karmaşıklığı– inşa edebilmesi için gerekli bir kalkan vazifesi görecektir. Burada aklilik, sistemdeki sistem-çevre farkının birliği üzerinde tefekkür (reflexion) anlamına gelecektir. Ama bu, diyalektik bir süreçle farkın tasfiyesi olarak ve hepsinden önemlisi de, daha kapsayıcı, "daha yüksek" bir sistemin, bir "eko-sistemin" işaret kalemi olarak kullanılamaz. Bu bütünlüğe

34. Bunun felsefi sistemlerin mutat usulü olduğu, Nicholas Rescher tarafından gösterilir: *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity* (Pittsburg 1985).

35. Hukuk tarihine uygulanması için krş. Niklas Luhmann, "The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History", *Journal of Law and Society* 15 (1988), s.153-165.

36. Bu, aynı yaklaşım üzerine kurulu daha soyut aklilik kavramlarının, örneğin tümüyle soyut bir düzlemde formun forma yeniden-girişini adlandıran ve sınırlandıran bir form akliliği kavramının dışlanması demek değildir.

kavuşma, geleneksel olarak hâkimiyet kavramlarıyla birlikte düşünülmüştür. Bunların her ikisi de modern toplumun yapısal gerçeklikleriyle başa çıkmakta başarılı olamadılar. Buradan geriye kalan, bireysel yaratıcılığın (autopoiesis),* ihtimal-dışılık boyutu her zamankinden daha büyük şartlar altında yürütülme imkânıdır.

Ancak burada özellikle Avrupa'ya has olan şey nedir? Bunun, Avrupa'dan başlayarak küresel bir iletişim sistemi haline gelen bir dünya toplumunun özgün modern yapıları ile ne tür bir ilişkisi var?

İlkin, bunun hangi anlama gelemeyeceğiyle ilişkili birtakım ayrım çizgileri aranır. Açıktır ki burada, Husserl'in son çalışmalarında öngördüğü gibi Avrupa tarihinin akılcı *télos*'unun sorunsuz bir şekilde devam ettirilmesi amaçlanmıyor.[37] Aklın duruş noktasının sürdürülmesi gibi bir niyet de yok (şu, kendisine denk gelmeyen her şeyin "akıldışı" olarak nitelenmesini sağlayan duruş noktası); çünkü akılcı/akıldışı ayrımı gerek kullanım gerekse amaç itibarıyla gözlenmesi gereken bir ayrımdan başka bir şey değildir. Hangi türde olursa olsun, ya hepi topu bir sıralama ortaya koyan ya da asılsız bir harici duruş noktası önvarsayan "kültürel bir mukayese" de amaçlanmıyor. Son olarak, Uzakdoğu ve Avrupa fikir repertuvarından derlenmiş modaya uygun çeşitli gizemcilik ve akılcılık bileşimleri de gündemde değil.[38] Bu tür figürlere dönüşü yüzlerine bile bakmadan kapı dışarı etmek zorunda değiliz; ama, net bir şekil'de Avrupai akılcılık anlayışının kendi kendine ayrımlar koyma, çözme/eritme ve yeniden inşa geleneği içinde kalmak durumundayız.

Bu gelenek içinde toplumsallaşmış bir insan dünya, toplum, siyaset, vb. hakkında Çinli veya Hindistanlı mesai arkadaşları tarafından yazılmış metinleri okuduğunda, bunların kategorik olarak iş gördüğünü fark edecektir. Yani: onlar, gerçekliği parçalara ayırmak için (tıpkı Avrupa geleneğinin bir zamanlar kategorilerle yaptığı gibi) kavramları kullanırlar. Kavramlar gösterdikleri şeyleri

* autopoiesis: Kendini yaratma, kendi kendini yapma. (ç.n.)

37. Özellikle bkz. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (The Hague 1954). Şu da ilave edilmelidir ki, insan, faşizmin yeni yeni topraklar bulduğu dönemler ile savaş sonrası dönemin hemen başlarında bu fikrin niçin insanlara cazip geldiğini kolayca anlayabiliyor.

38. Bir eleştiri için Henri Atlan'a bakmak yeterlidir, *A tort et à raison: Intercretique de la science et du mythe* (Paris 1986).

ayırt ederler (ya da bize öyle gözükür); ama, niçin şu değil de bu ayrımların tercih edildiğini gerekçelendirmezler. Batılı fikirler bu kavramsaldan ya da onun çevirilerinden içeri girebilir, ama bu giriş bir birinci-kademe gözlemci perspektifinden yapılır; bir şeyi göstermeye, gösterildiği gibi olan bir şeyi göstermeye muktedirmiş gibi. Genelleştirmeler çeşitli belirsizlikler, belki de çelişkiler arasında gözden kaybedilebilir. Ama bu fark edilmez ya da en azından rahatsız edici bir şey olarak görülmez ve dünyayı ya da onun çeşitli hallerini doğrudan betimleme niyeti üzerinde hiçbir etkisi yoktur.

Bununla birlikte, işimize geldiği gibi davranamayız. Bu gelenek, öz-göndergesel göstergelere, yani sembollere aşina olduğu gibi, öz-göndergesel bilgiye de aşinadır. Öz-göndergesel bilgi formları, bilgelik/akıllılık sıfatı altında iletilir.[39] Bilgelik açıkça, bilginin bilgisinin, yani öz-göndergesel bilginin birinci-kademe gözlem seviyesinde gelişmesi ve bu seviyenin ötesine geçmemesi halinde ortaya çıkan şeydir. Kökenler, gerek Yakındoğu'da gerekse Çin'de, kehanet (divination) pratiğinde yatıyor olabilir; onların yazılı metin haline dönüştürülmesi ve semantik birincil malzemedeki başarısızlıklar üzerine düşünme sürecinde de. Ancak diğer itkileri dışlayamayız. Her durumda sonuç, ancak durumlarla bağıntılı olarak uygulanabilen (atasözleri gibi) bilgi kümeleridir. Bu zaafın bir tür telafisi olarak bunlar, bilge insanları, hayatları boyunca, kendi bilgeliklerini takip etmekle yükümlü kılarlar.[40]

Tutarsızlıkları giderme çabası (sistematize etmeye yönelik) yoktur; çünkü bilge insan kendini gözlemler, bilgeliğini kendi üzerinde sınar ve başkalarının görüşleriyle ya da yine kendisine ait diğer mümkün görüşlerle uyumlu kılmaya çalışmaz. Eğer bu doğruysa, demek ki, ters bir çıkarsamayla, sistematikleştirme girişimlerinin ikinci-kademe gözleme geçişle paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. İster yasada isterse teolojide olsun bilgelik, mevcut

39. Bkz. Alois Hahn'ın kışkırtıcı metni, "Zur Soziologie der Weisheit", Aleida Assmann (der.), *Weisheit: Archäologie der literarischen Kommunikation,* III (Münih 1991), s.47-57. Bu analizlere birçok açıdan katılıyorum, sadece birinci- ve ikinci-kademe gözlem ayrımına (bence hayati öneme sahip) ve dolayısıyla da daha güçlü bir tarihselleştirmeye ihtiyaç olduğunu ilave edeceğim.

40. Avrupa geleneğinde örneğin saflık buyruğu için bkz. Platon, *Cratylus* 396E-397, şeyler ve sözcükler arasındaki bağlantıya vakıf olabilmenin önşartı olarak.

yazılı metinler hazinesi bazında tutarsızlıkların belirgin hale gelmesiyle birlikte vazgeçilme noktasına gelir ve bir yandan söz konusu metinlerin değişmezliğini önvarsayarken, bir yandan da gözlem tarzının (denebileceği gibi) "yorumsamalı" bir şekilde sorunsallaştırılmasına neden olur. Aşkın felsefe ve onunla birlikte özerk özne figürü Avrupa'nın, bilişsel, etik ve estetik olarak bağlayıcı bir bilgi düzenini güvenceye almak için –bireysel öznelliğe ve onun bilinç hallerine müracaatla– yaptığı belki de son girişimdir.

Matbaa, paralel bir tarzda, bilgelikle kıyaslandığında çok daha sıradan bilgi tekniklerine geçişi hızlandırdı; bilgelik, bugün tümüyle yazı üzerine oturtulmuştur ve epeyden beri ikinci-kademe gözlemler hazırlamaktadır. Batılı tipik "bilimsel makale" formatı, araştırma halinin başlangıç noktası olarak alınmasını gerektirir.[41] Bu, aynı zamanda, insanı daha derin bir tefekkür zaruretinden de kurtarır. Yayınlarda öncekilere oranla yeni bir şey söylemek yeterlidir. Tüm tefekkürün yerini, editör ve bilirkişiler nezaretinde neredeyse küfürleşmeye varan bir bilgiçlik taslama almıştır. Bu da, yine, sadece birinci-kademe gözlem olarak gerçekleşebilir. Maturana olsa buna, kişinin sistemle etkileşiminde kendi hücresini/mevkiini gözlem derdi.[42] Ancak form, tüm dünya betimlemelerinin olumsallığı ile bağdaşabilecek şekilde seçilir; kendisini doğrulayan gerekçeleri, sadece araştırmanın anlık durumunda, bizzat değiştirdiği tarihsel durumda bulur. Bu kendi içinde oldukça mütevazı metin, önceden bu yönde herhangi bir planlama olmaksızın, bir dünya betimlemesi yapar; betimlediği şeyi bizzat betimleme aracılığıyla değiştiren bir dünya betimlemesi. Bilimsel sistemin ve onunla birlikte toplumsal sistemin autopoiesis'ini gerçekleştirir ve bunu işlemin gerçekleştirilmesine yansıtma ihtiyacı duymaksızın yapar. Diğer seviye tefekkürden sorumludur ve kendisini dolaysız pratik araştırmadan bilim teorisi olarak ayırt eder (ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle: bilgi teorisi) ve araştırmanın anlık durumuna

41. Matbaa ve bilimin farklılaşmasının bir sonucu olarak bu formun tarihi için krş. Charles Bazerman, *Shaping Written Knowledge: The Genre and the Activity of the Experimental Article in Science* (Madison 1988).
42. Krş. Humberto R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit* (Braunschweig, 1982), s.35 ve dev.

bağlı olarak bu araştırmanın araştırmaya ne tür yenilikler getirdiğini izah eder.[43] Bu bağlamda felsefe, Hegel'den beri kendi tarihi haline geldi, ama Hegel'in de ötesine geçti; çünkü bu tarih, onu farklı bir şekilde yargılayan ve başka ayrımlar ortaya atan bir gözlemcinin tarihidir.

Bir şey yayımlanır; öğretmek için değil, gözlenmek için. Bilimler sistemi kendini, ikinci-kademe gözlem seviyesinde farklılaştırdı. Aynı şey piyasa-dolayımlı ekonomik sistem,[44] "kamuoyu"na ayarlı siyaset,[45] sanat,[46] hatta muhtemelen işlevsel olarak farklılaşmış tüm sistemler için doğrudur. Ve işlevsel sistemler modern toplumun akılcılığının işlemsel icracılarıdır, ama bir birlik olarak toplum için aynı şeyi söyleyemeyiz. O nedenle akılcılık beklentilerimiz, autopoiesis'lerini sadece kısmen değil, doğrusunu söylemek gerekirse, esas olarak ikinci-kademe gözlem seviyesinde güvenceye almaları gereken sistem formasyonlarına uygun olmalıdır; örneğin, ekonomi ve siyasetin (rekabet denilen) iddiacı akılcılığı ya da gözlemcilerin bilim ve sanattaki eski/yeni modele göre sürdürdükleri gözlemler.

Bunun hâlâ, akılcılığın sorunlarının kaynağında tarihsel dayatmaların yattığı anlamına geldiği belirtiliyor, yani akılcılık, kökenlerini 17. ve 18. yüzyıllarda geleneksel bağları reddetmesine borçlu olmasına rağmen, hâlâ geleneksel bir tarzda ilerlemekte ve hâlâ gelenekçiliğin eleştirisi yardımıyla kendi profilini çıkarmaya uğraşmaktadır. Sorunları kendi koyuş tarzı itibarıyla akılcılık körü körüne ilerlemektedir.[47] Bu inkâr edilemez ve ikinci-kademe

---

43. Ve hiç de tesadüf eseri sayılmamak kaydıyla, esas olarak dergi makaleleri şeklinde. Bu yüzyılın önemli örneklerinden biri için bkz. Willard van O. Quine, "The Two Dogmas of Empiricism", Quine, *From Logical Point of View*, 2'nci baskı, içinde yeniden basıldı (Cambridge, Mass. 1961), s.20-46.

44. Bkz. Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft* (Frankfurt 1988).

45. Bkz. Nikas Luhmann, "Gesselschaftliche Komplexitat und öffentliche Meinung", Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Cilt 5, içinde (Opladen, 1990), s.170-182.

46. Bkz. Nikas Luhmann, "Weltkunst", Luhmann, Bunsen ve Baecker, *Unbeobachtbare Welt*, içinde.

47. Örneğin Terry Winograd ve Fermondo Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design* (Reading, Mass. 1987) özellikle s.77: "... sorunların formüle ediliş tarzına içkin körlüğü hesaba katma becerisi

gözlem seviyesinde bile bunun üstesinden gelmek mümkün görünmüyor. Aksine, ikinci-kademe gözlemci gözlem yapar ve bu esnada kendisi sorunun farkına varır. İnsan göremediğini göremez, ama belki de insan en azından göremediğini göremeyeceğini görebilir.

Bu tespit ve düşünceleri bir araya getiren bir teori bir *toplum* teorisi olabilir. Ancak o, kendisini bilimsel sisteme demirlemeli ve yalnızca bir toplum *teorisi* olduğunu kabul etmelidir. O, birinci-kademe gözlemin inşalarla değil nesnelerle uğraştığını hesaba katan inşacı bir gerçeklik anlayışı üretecektir. O artık herhangi bağlayıcı bir temsil/tasavvur tanımayacaktır, daha çok, kendisini –ve sadece başkalarını değil– çok-dokulu (polycontexturally) bir şekilde kurulmuş bir dünyada bulacaktır. Kendi dokusallığı (contexturality) üzerinde tefekkürde bulundukça, ister istemez özçıkarını acılı bir şekilde kurban etmek zorunda kalacaktır; akılcılık ve ikinci-kademe gözlem için başka çıkış noktaları bulunduğunun kesinliğiyle (ödediği bedele dahil edilmiş) telafi edilecek bir kurban.

Ama bu inşacı, çok-dokulu aklilik kavramı da bir ayrımın bir parçası olmalıdır, yoksa betimlenemeyecektir. Normali bu ayrımı tarihsel olarak çizmektir, yani eski Avrupa'ya ya da eski dünyanın başka kültürlerine kıyasla. Ancak bu, bizimle –modernliğin kendini anlamasıyla– ilgili soruyu tümüyle açık bırakır ve en iyi durumda, zaten yeterince kaşarlanmış "postmodernlik" sloganına çıkar. Bununla birlikte, belki de, "akılcılığın öteki yüzü"ne ait daha net kavramlara ulaşmak mümkündür; örneğin paradoksun, tahayyül uzayının, tüm gözlemlerdeki kör noktanın, kendine-asalak asalağın, şans veya kaosun, yeniden-girişin veya "işaretlenmemiş bir durum"a ilişkin dışlaştırma zorunluluğunun semantiği tarafından gösterilebilecek türde kavramlar. O durumda bunlar, anahatlarını

---

göstereməyen akılcı gelenek ... sorunlara bir tür nesnel varoluş atfetme eğilimindedir." Ayrıca krş. S.97 ve dev. Aynı şekilde Klaus Peter Japp ["Das Risiko der Rationalität für technisch-ökologische Systeme", Jost Halfmann ve Klaus Peter Japp (der.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale* içinde (Opladen 1990), s.34-60], "akılcı kararların akılcı-olmayan sonuçlarını hesaba katma konusundaki bünyesel kabiliyetsizlik" nedeniyle (51), akılcı kararların tercih edilmesini riskli bulur.

sadece ve sadece bir netliğe borçlu kavramlar olacaktır; akılcılığın sabitleştirilmesinde kullanılan ve son tahlilde aklinin dolaylı bir öz-adlandırmasına (self-designation) varan bir netlik. Ama işin diğer yüzü de var: dünyanın anlaşılabilirliği dediğimiz şey o durumda bir gayrı-anlaşılabilirlik haline gelecek ve teknolojinin işleyişi hakkında ne kadar çok şey bilirsek, onun karşısındaki şaşkınlığımız da o kadar artacaktır.

V

Sonunda tekrar form sorularına döndük, yani: aklilik kendini nasıl ayırt eder? Şurası artık açık olmalı, bu, akliliğin Kartezyen kendi kendini doğrulaması cinsinden bir soru değildir; çünkü Kartezyen öz-doğrulama, bir kere sağlama bağlandıktan sonra, kendini ayrımlar için (örneğin doğru ve yanlış gibi) bir çıkış noktası olarak kullanabilir. Tam tersine, akliliğin kendi kendini doğrulaması daha başından bir ayrım önvarsayar, yoksa kendini kendi konusu haline getiremezdi. Ancak, şöyle bir soru yöneltmeden belli bir ayrımı önvarsayamayız (bu, II'deki analizimizin vardığı bir sonuçtu): onu hangi gözlemci kullanıyor, seçimi üzerinde ne tür kısıtlar söz konusu, hangi kör nokta ile ve ne amaçla? Bu tür ikinci-kademe gözlemden kendini muaf kılabilecek hiçbir ayrım yoktur, Spencer Brown'ın ayrım ve gösterme arasında yaptığı ayrım dahil.

Ama bu, illa da, sabit ön-verilmişlerin (pre-given) cebri terkinde son sığınağın onların kaybına yanıp yakılmak olduğu anlamına gelmez. Sonucu, retoriğin ontolojiye karşı zaferi olarak kutladığımız ve bu hastalığın, şimdi evrensel hale geldi, aslında bir sıhhat olduğunu ilan ettiğimiz anlamına da gelmez.[48] Bu, doğru istikameti gösteriyor olabilir, ama burada formun yansıması/dönüşü eksiktir; ve sıkıntıyı gizlemek için "post-akli"den bahsedip durmak yerine, halen sürdürülen aklilik iddiasını doğrulamak gibi bir amaç taşınıyorsa, bunu ancak bu yansıtıcılık/dönüşlülük ger-

48. Ben (ben!), Stanley Fish'in *Doing What Comes Naturally* adlı çalışmasını böyle yorumluyorum (yorumluyorum!).

çekleştirebilir.[49]

Her türlü akliliğin önşartı, yeniden kendine giriş yapan bir ayrımdır. Bunu Spencer Brown'ın form hesabı örneğinde (ayrım/gösterme), sistem teorisinde (sistem/çevre) ve gösterge/gösterilen ayrımında göstermiştik; bu örnekleri seçmemizin nedeni, modern zihinsellik alanlarını (matematik, sistem teorisi, semiotik), bu en karmaşık ve bildik alanları geleneksel olarak üretilmiş tüm belirsizlikleriyle birlikte kavramaktı. Bir kere bu kendi kendini ima eden (self-implicating) form kavrandığında, daha başka örnekler bulmak kolaydır --örneğin, gözlemin kendisinin de bir işlem ve ayrımın kendisinin de bir gözlem aracı olduğunu ima eden, gözlem-işlem ayrımı; örneğin kendisini ancak bir ortamda bir form olarak ortaya koyabilen ortam-form ayrımı.[50]

Tüm bu örneklerde ortak olan sadece ayrımdaki ayrımın-yeniden-giriş-formu değildir, hepsinde ayrıca bunların formüle edildiği tarihsel bağlama yapılan örtük bir gönderme de gözlenmektedir: modern toplum deneyimi. Aşkın felsefedekiler de dahil olmak üzere ontolojik ön-verilmişlere dayalı yaklaşımları açıkça olumsuzlarlar. Farktaki nihai yol gösterici ilkelerinin peşindedirler ve sonuçta, her türlü birlik araştırmasını –modern fizikte atomlar bünyesinde bile olsa–,[51] (umutsuz) bir hasret olarak, doğa durumuna hatta cennete dönüş özlemi olarak görürler.[52] Bunu yapmaya çalışanları ikinci-kademe bir gözlemci mesafesinden

49. Örneğin, son derece uygun bir gözlem için bkz. MacCannel ve MacCannel, *The Time of the Sign,* s.121: "Post-akılcı perspektifi akılcı perspektiften ayıran şey, Aklın yaptığı ayrımların zorunluluğu konusunda öne sürdüğü asli iddialara hiçbir şekilde prim vermemesinde yatar; demek ki keyfi olmasını bilir."

50. Bu ayrıksı kavramsallığın çıkış noktası Fritz Heider'dir, "Ding und Medium", *Symposion* 1 (1926), s.109-157. Ayrıca krş. Nikas Luhmann, "Das Medium der Kunst", Delfin 4 (1986), s.6-15 ve "The Medium of Art", *Thesis Eleven* 18/19 (1987/88), s.101-113.

51. Bu konuda somut bir örnek: David Bohm. Örneğin bkz. "Fragmentierung und Ganzheit", Hans-Peter Dürr (der.), *Physik und Transzendenz: De großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren* içinde, (Bein 1986), s.263-293. Ayrıca krş. Ken Wilber (der.), *Das holographische Weltbild* (Bern, 1986).

52. MacCannel ve MacCannel da (*The Time of the Sign*, s.149) meseleyi bu şekilde görür; ama aşağıdaki alıntıda açıkça görüldüğü gibi bazı kayıtlarla (?): "Birey veya cemaat düzeyinde birlik varsayımları, bir doğa durumuna dönüş arzusu üzerinde yükselir."

gözlemler ve ta başından itibaren onların başarısızlığa mahkûm olduklarını bilirler.

Ama ayrımdaki ayrımın-yeniden-giriş-formu, salt bu bağlantının çözülmesini mümkün kıldığı için aklilik iddiasında bulunabilir mi? Hepi topu, göndermeye bağlı tüm aklilik kavramlarının başarısızlığını kütüğe geçiren bir tarihsel belirlemeden ibaret bir şey değil mi bu? Yine Spencer Brown'dan bir alıntıyla, form kapanmayı, "mükemmel bir dişini sıkma"yı taahhüt eder.[53] Ancak bu kapanmayı, açıklık kazandırılması gereken esas olarak gizli bir paradoksa borçludur, kendine yeniden-giriş yapan ayrımın hem aynı hem de aynı olmaması paradoksuna. Açıktır ki bu, dünyanın paradoksunu sembolize ediyor (ama "sembolize ediyor" diyebilir miyiz?). Gözlemciyi dünya hakkında bir şey ifade etmeye girişmeden önce durdurur, girişiminin mümkün yegâne sonucu, ifadeden önce dünyanın geri çekilmesi olacaktır. Formun paradoksu bu çerçevede bakıldığında, dünyanın bir gözlemlenemezlik kipinde temsilidir/tasavvurudur; ama paradoksun uygun bir ayrım yardımıyla çözülmesi talebini de barındıran, yani farkların teşhisi yardımıyla paradoksun kıvrımlarının "açılması" talebini. Aklilik formunun dışarıda bırakılması gereken öteki tarafı/yüzü (her ne kadar gösterilebilirse de) formun paradoksudur.

Ama "dünya" ya da "paradoks" gibi gösterimler dahi, bir ayrımın öğelerinden başka bir şey değildir (ama "başka bir şey değildir" demek zorunda mıyız? Ve "başka bir şey değildir" dediğimizde neleri atlıyoruz?). Göstermenin ayırt etmeye bağımlılığı, Avrupa'yı ikinci-kademe gözleme sevk eden sorun gibi gözükecektir. Sorunu bu tarzda formüle ettiğimizde, Uzakdoğu gizemciliğinin (bu Avrupa'ya özgü kelime yerine oturuyor mu?) farklı bir şekilde davranacağı, yani, özellikle Budizmin *koan* ile iletişimsel pratiğinde tanık olduğumuz uç formda olduğu gibi, *ayırt etmeyi doğrudan reddeden* bir davranış göstereceği ortaya çıkar.[54] Somut bir cevap –bir soruya içkin– beklentisi, ki bir şeyin gösterimi sıfatıyla her zaman bir ayrımı fiile aktarır ve bir ikinci yan barındırmak zorundadır, beklenti olarak parçalanır; sözel o-

53. *Laws of Form* 1.

54. Krş. Niklas Luhmann ve Peter Fuchs, *Reden und Schweigen* (Frankfurt 1989), s.46 ve dev.

larak veya, aynı zamanda, fiziksel olarak. Bu, bir paradoksa çıkmaz, büründüğü somut öteye-ve-beriye formunun (konudan bağımsız) kendisi, bu kez başka bir yana sahip bir formdur, yani paradoksun katlarının fiile aktarılabilir ayrımlara (prototip: tipler ve seviyeler ayrımı) dönüştürülmek suretiyle açılması ihtiyacını temsil eden bir yana sahip bir form. Daha çok, deneyim doğrudan doğruya farkın yokluğuna bağlanmıştır, bir birinci-kademe gözlemci perspektifinden. Bu tarzda nasıl bir şey başarılmış olursa olsun sonuç, farkların toplumsal değerlendirilmesi değil; ayırt etme zorunluluğundan kurtulmadır. Yabancı kültürlerle yüz yüze geldiklerinde Avrupalılar, gayri-anlaşılabilir olanı anlaşılabilire dönüştürmeye alışmışlardır. Özellikle matbaanın icadıyla aynı zamana denk düşen Amerikaların keşfinden beri küresel iletişim Avrupalıları buna zorladı. Bu amaca hizmet eden uzmanlarımız var: etnologlar, oryantalistler, karşılaştırmalı din eğitimi öğrencileri, psikanalistler. Ve ideoloji eleştirmenleri ve roman okuyucuları olarak, başkalarının görmediklerini görmeyişlerini görmeye de alıştık. Fakat aklilik kavramının modern dengesizliklerinin ardından gitmek yerine onun eski dünya-ilişkisine sıkı sıkıya sarılmak istiyorsak, akliliği yeniden kazanabilmek için önce şu itiyat haline gelmiş alışkanlıklarımızı bir otolojik sonuçla tamamlamamız, yani onları onların kullanıcılarına uygulayarak evrensel bir şekilde konuşlandırmamız, öne sürmemiz gerekir. O zaman, insanın anlamadığını anlamaması bir anlayış meselesi olacaktır ve de bununla uyumlu bir semantiğin kabiliyetini deneme meselesi.

Geleneksel olarak bu, din sıfatıyla anılır. Eğer bu kavram alıkonacaksa, ona tekabül eden beklentiler değiştirilmek zorundadır. Bir kesinlik potansiyeli yerine bir belirsizlik potansiyelini akla getirmelidir. Bağlanma yerine, bir özgürlük potansiyeli: hiçbir yerde yeri olmayan keyfiliğin yeri, tahayyül gücünün yeri.

Almancadan çeviren: David Roberts

İkinci Kısım



Yaratıcı tahayyül gücü



V
Yaratıcılık ve yargı: Akıl ve tahayyül gücü üzerine Kant

John Rundell

A. GİRİŞ

Kant'ın eserleri modernliğin kendini anlamasında, özellikle de modernler ve postmodernler arasındaki güncel ama hiç de yeni olmayan tartışma bağlamında, iki nehir havzasını birbirinden ayıran bir set gibidir. Bu eserler önemlidir; çünkü Aydınlanmanın uzun tarihinde merkezi öneme sahip üç akımın yolları burada kesişir ve kesiştiği gibi de ayrılır. Bu akımlar şunlardır: akıl idesini insanların dünyayla kurduğu bilişsel ilişkilere indirgeme eğilimi gösteren bir özne felsefesi; çok-yönlü, yaratıcı tahayyül gücüne ilişkin proto-romantik bir karşı-imge; yurttaşlık ve medeni haklar zemininde davranış ve siyaset yakasından tartışmaya açılmış bir, deyim ye-

rindeyse, toplumsallaştırılamaz toplumsallık sorunu. Kant bir yandan, aşkın bir zeminde akıl kavramına belli bir anlam, derinlik, güvenilirlik kazandırmak ve aklı soybilişsel formülasyonların ötesine taşımak için uğraşır. Burada özne-merkezli aklın bilişsel indirgemeciliğini muhatap alarak eleştirir. Bir yandan da aklı başka boyutlara, insanoğlunun anlayış gücünü, tahayyül gücünü ve aklı tesis ettiği, deyim yerindeyse, dünyanın diğer boyutlarına açmak için uğraşır: politik-etik ve estetik; bunu, farklı yetileri ve bunlara ait (birbirinden farklı alanlarda kullanılması gereken) ilkeleri hem inşa etmek hem de adlandırmak suretiyle yapacaktır. Burada tahayyül gücü aklın ötekisi olmaktan çıkarak "insan ruhunun vazgeçilmez bir boyutu" haline gelir, kudret ve kabiliyet olarak diğer yetilere eşittir.

Tahayyül gücünün vazgeçilmez işlevini kavramak için girdiği zorlu ve uzun mücadelede Kant, onunla ikinci kez karşı karşıya geldiği *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, örtük bir şekilde aklı ve onun aşkın temellendirilmesini sorunsallaştırır. Dahası aklı böylece insanlık durumunun söz konusu diğer veçhesine açar ve emsalsiz bir tahayyül gücüyle yüzleşirken, aklın kurucu bir düzeyde insanın toplumsallık ve özellikle de, toplumsallaştırılamazlık kabiliyetinin şekillendirilme tarzıyla uğraştığını da savunur. Hepsi de birbirine bağlı bu sorun ve konular kümesine daha ferah bir yer açabilmek için önce, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, yani *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde farklı bir mecraya girmesinden önce, aşkın bir tarzda inşa ettiği anlayış gücü, akıl ve tahayyül gücü kavramlarını tartışacağım. Daha sonra, Kant'ın akıl ve tahayyül gücü arasında inşa ettiği "yüce" boşluklar bağlamında toplumsallaştırılamaz toplumsallık sorununu ele alacağım. Sunacağım argüman, Kant'ın miras bıraktığı felsefi antropolojinin, aşkın bir düzeyde inşa edilmiş akıl kavramı kadar, çok-yönlü soy bir yaratıcılık olarak görülen tahayyül gücü kavramının da ötesinde bir yerlere işaret ettiğini savunmaktadır. Temel tezi, aklın, özellikle de pratik aklın ve tahayyül gücünün kendi başlarına, insanın toplumsallaştırılamaz toplumsallık kabiliyeti bağlamı dışında hiçbir yerde var olmadıkları ve bu bağlamın sürekli sorun ve gerilimler yarattığıdır.

B. GİZEMLİ "X" VE İÇERİ DOĞRU AÇILAN KAPI

Saf Aklın Eleştirisi, aklın istemlerinin etrafında döndüğü üç sorudan dolayı ve bu üç soruya rağmen, iki asli sorunla uğraşır: Bilgi nedir? Ve akıl nedir?[1] Diğer bir deyişle Kant'ın önüne koyduğu görev, birincisi, bilginin –ulaşılmaktan çok– inşa edildiği epistemolojik koşulları araştırmak ve bu araştırma üzerinden, ikincisi, belli bir epistemolojik sorunlar kümesini, bizzat aklın doğası meselesine bağlamaktır. Dahası Kant'ın araştırması, antropolojiye niyetli bir felsefedir. Bununla, Kant'ın daha yüksek bir kavrayış gücüne yönelik sorgulamasının gerisinde, bir yanıyla, tek bir kaygının yatmasını kastediyorum; insanoğlunun salt kendi dünyasını (saf uzay ve zaman kategorilerinden birbirleriyle kurdukları çoğu kez katışık ve pratik ilişkilere kadar) inşa etmekle kalmayıp aynı zamanda varoluş koşulları üzerinde tefekkürde bulunarak kendisini aklilik-öncesi bir varlıktan akli bir varlığa dönüştürdüğü şartları aydınlatma kaygısı. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi* epistemolojiden çok daha asli bir düzeyde, insanın özgürlük durumu üzerinde bir tefekkürdür. İnsani özgürlük derken Kant, insanların eleştirel tefekkürde bulunma, yargılama ve böylece kendi özgürlük koşullarını tesis etme kapasitesini kasteder.[2]

Kant bilgi sorununu deneysel şartlar (fenomenler) takıntısından kurtararak yeni bir hatta, sadece deneysel şartlarla etkileşimi mümkün kılmakla kalmayıp, aynı zamanda kendi şart ve ölçütlerini (numenler) de tesis eden insani kapasite hattına taşır. Deneysel duyarlılık varsayımından yola çıkan bir bilgi teorisinin sezginin ötesine geçemeyeceğini ve nitelikler, ilişkiler hakkında bilgi

1. Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, İng. çev. Norman Kemp Smith (Londra, Macmillan Press 1978), s.635. Kant burda ayrıca şunu söyler: "Kurgusal olduğu kadar pratik aklımın da tüm kaygısı aşağıdaki sorularda ifade edilebilir:
   1) Ne bilebilirim?
   2) Ne yapmalıyım?
   3) Ne umut edebilirim?"

2. Krş. Kant, a.g.e., "Aşkın Yöntem Doktrini", s.571-669. Kant'ın argümanının bu veçhesi F.P. Van de Pitte tarafından ortaya çıkarılmıştır, bkz. *Kant as Philosophical Anthropologist* (The Hague, Martinus Nijhoff 1971). Ayrıca bkz. benim *Origins of Modernity, "Civil Society as the Public"* (Cambridge, Polity Press 1987).

sağlayamayacağını öne sürer. Anlayış gücü yetisi, mantıksal bağıntılar şeklinde dolaylı çıkarsamalarda bulunan bir yetiden daha fazla bir şeydir, diyerek, onu görünüşlerin çoğulluğunu bir araya getiren ve onları kurallı bir şekilde birleştiren bir yeti olarak ayağa diker.[3] Anlayış gücü yetisinin görevi, deneysel çeşitliliği (görünüşlerin çok yönlülüğünü) kurallara bağlamaktır. Böylece görünüşler arasındaki ilişkiler de tesis edilmiş ve aydınlatılmış olur.

Daha da önemlisi sezgi veya görünüşler üzerinde temellendirilmiş bir epistemoloji, hedefini şaşır(mışt)ır. Kant, asli bir düzlemde insanın temsil/tasavvur (representation) eden hayvan olduğunu ve bu temsillerin/tasavvurların ötesine asla geçemeyeceğini savunur. İnsanın kendi dış ve iç dünyası ile ilişkilerini tesis ettiği birincil tasavvurlar uzay (dış) ve zamandır (iç). Bu tasavvurlar kavramlarda hayat bulur. Anlayış gücünün görevi, bize bu kavramlar ve onların geçerlilik koşulları üzerinde eleştirel bir tefekkür imkânı verecek vasıtaların bulunmasıdır. *A priori* kavramları anlaşılır kılmak anlayış gücünün işidir ve bunu ya analitik ya da sentetik yargılarda bulunarak yapar. Bu yargılar sayesinde kurallar öğrenilir ve "deneyimlenir". Ancak hemen belirtelim ki Kant'ın eserlerinde yargıya biçilen rol burada (Birinci *Eleştiri*'de) ve genellikle, hem iki yanlıdır hem de merkezidir. Bir yanda "kurallara bağlama yetisi" olarak belirir.[4] Kant'a göre anlayış gücünün tüm eylemleri, her biri üç uğrak barındıran dört başlık altında özetlenebilecek yargılara indirgenebilir. Bu başlıklar (uğraklarıyla birlikte) nicelik (evrensel, tikel, tek), nitelik (olumlu, olumsuz, sonsuz), ilişki (kategorik, hipotetik, ayırıcı) ve kiplik (sorun-belirten, iddia-belirten, itiraz-götürmez) şeklinde sıralanır. Bu dört başlık, Kant'a göre, yargının büründüğü tüm biçimleri tüketir.[5] Öte yandan yargı, Kant'ın özgürlük antropolojisinin de yüzeye vurduğu yerdir. Bu denemede dikkatimizi, Kant'ın bu kavramının birinci yanı üzerine çevireceğiz.

Kant, deneme ve yanılmayla ilerleyen (ve yargı kapasitesinin varlığı veya yokluğu konusunda doğalcı bir varsayım içeren, yani bazıları buna sahiptir, bazıları değildir gibisinden) pragmatik yargı

3. Kant, a.g.e., s.303,
4. A.g.e., s.177.
5. A.g.e., Dipnot 9 ve 10, s.106-119,

ile aşkın bir düzlemde temellendirilmiş sentetik yargıyı birbirinden ayırır. Bu ikinci tip yargı biçimi, antropolojik bir aklın evrenselliği (yani "her insan varlığının aklı haiz olduğu") ilkesinden sökün eder.[6] Kant, aklın aşkın bir künye defterine çevrilmesinin bu ilke ve iddiayı koruma ve ayakta tutmanın bir yolu olduğunu varsayar ve savunur. Yargı, "evrensel ve yeterli işaretler (mark) yardımıyla, nesnelerin kavramlarla uyum içine sokulabileceği koşulları formüle etmelidir. Aksi takdirde kavramlar tüm içeriğini kaybedecektir..."[7] Yeterlilik şartı anlayış gücü tarafından aşkın bir şekilde sağlanır. Orada bir içerikten söz edebilmek ya da daha net bir ifadeyle, kavramlara içerik kazandırılabilmek, nesne ve kavramları uyumlu kılabilmek için bu içeriğin, bize söz konusu uyumu armağan edecek kural ve ilkelerin kaynağının, yani anlayış gücü yetisinin himayesine sokulması gerekir. Diğer bir deyişle, kavram ve nesneler belli kurallara göre bir ahenge kavuşurlar. Burada yargı gücünün görevi, bu uyum girişiminin doğru veya yanlış sonuçlara (kavrayış gücüyle derlenmiş bilgilerde), iyi veya kötü hareketlere (pratik akılla belirlenmiş bilgilerde) çıkıp çıkmadığını ortaya koymaktır.

Yeniden inşa çabasının bu noktasında Kant, aklın iki istihdam türü arasında, yani anlayış gücünün doğasını ele veren *a priori* kuralın iki farklı iş görme tarzı arasında hayati bir ayrıma gider. Sentetik yargı faaliyeti sürecinde aklın matematik istihdamı ile dinamik istihdamını birbirinden ayırır ve bunlara sırasıyla niceliksel ve niteliksel yargılar adını verir.

Matematiksel bir sentezde akıl, deneysel verilerin yardımı olmaksızın çeşitli kavramların inşasında istihdam edilir, çünkü bu kavramlar uzay veya zamanla ilintili niceliksel *a priori* sezgilerle bağlantılıdır. Uzayın büyüklüğü ile zamanın bölünmesi ve süresi konusunda "*a priori* bir sezgisel kesinlik [ve] delil kabilinden bir kuvvet vardır."[8] Dinamik bir sentezde akıl, "görünüşlerin, fiili i-

6. A.g.e., s.658.
7. A.g.e., s.179.
8. A.g.e., s.196. Ayrıca bkz. s.583 ve dev. Kant'ın aşkın uzay ve zaman değerlendirmesinin bir eleştirisi için bkz. E. Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, Giriş (Durkheim, bunların özgül bir toplumsal cemaatin temsilleri/tasavvurları ve dolayısıyla da, yaratımları olduğunu öne sürer) ve M. Elias, *Time: An Essay* (Oxford, Blackwell 1992).

çeriklerine göre belirli kavramlar altına sokulduğu"[9] bir vasıta olarak istihdam edilir. Demek ki akıl, karşı karşıya geldiği farklı cins ve sayıdaki elemanlar arasında çeşitli ilişkiler tesis eder, onları sınıflandırır. Kant'a göre dinamik sentez, fiziksel görünüşler dünyası hakkında sadece bilgi inşa etmenin değil; aynı zamanda ve çok daha önemlisi, felsefi bilgi (felsefenin uğraşmak zorunda olduğu üç soruyla ilgili bilgi) inşa etmenin de bir aracıdır. Dahası o, felsefi bilgi olmak sıfatıyla, demek ki, aynı zamanda, pratik ilişkiler ve işler dünyası hakkında da bir bilgidir. Dinamik sentez, "uzaydaki tözlerin" (Kant bununla örtük olarak insanları da kasteder) ortak-varoluşunun ve karşılıklı etkileşimlerinin aklın kapsamı altına sokulduğu bir biçimdir.[10] Kant'ın dinamik sentez kavramını yerine oturtmakta kullandığı metafor, uzaydır. Diğer bir deyişle, ortak-varoluş ve karşılıklılık ancak uzaysal biçimler halinde meydana gelir. Kant birçok bakımdan, önce *Pratik Aklın* sonra da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde tekrar döneceği özneler cemaati sorununa ima yollu göndermelerde bulunur. Karşılıklılık ve ortak-varoluş meselesi epistemolojik olarak sorun edilir, en azından ilk bakışta. Bu aşamada, karşılıklılık ve ortak-varoluşun semai mi yoksa dünyevi mi bir cemaatte (*commercium*) geçtiği Kant'ın umurunda değildir.

Ancak Kant, anlayış gücü yetisi bünyesindeki iki tip yargı arasında biçimsel bir ayrımla yetinmez. Bu ayrım, ortak bir varoluş sergileyen tözler ve elemanlar arasında karşılaştırmaların yapılacağı sistematik bir analiz için zemin hazırlama işlevi görür. Karşılaştırma, dinamik sentez dahilinde yer alır ve Kant'a göre karşılaştırma eylemi, ayrı ayrı tüm tözlerin doğa ve nitelikleri hakkında yürütülen bir yargı eylemi olduğu kadar bir tefekkür eylemidir de. Yargı ve tefekkür uğrağında tözler ve elemanlar bir araya gelir. Epistemoloji, deneysel olarak türetilmiş bilgiformasyonunu konu alan statik bir teoriden, eylem halindeki aklı konu alan dinamik bir teoriye geçer. İkinci durumda, eylem halindeki akıl, eleştirel bir tefekkür olarak, nesneleri dert etmeyi bırakmış ve kavramların hangi şartlar altında oluşturulabileceği konusuyla uğraşmaya başlamıştır. Kant eleştirel tefekkürün, deneysel

9. Kant, a.g.e., s.583.
10. A.g.e., s.235-236.

nesneler arasında değil, onların temsilleri/tasavvurları arasında bir karşılaştırma olduğunu savunur. Eleştirel tefekkür veya Kant'ın deyimiyle aşkın tefekkür "temsillerin/tasavvurların birbirleriyle nesnel mukayesesi"[11] demektir, aklın kayıtsız şartsız kural koyma kapasitesine dayanır ve orada temellenir.

Ama bunu nereden bileceğiz? Kant'ın deneyeilik ve mantığın ötesine, dinamik sentez meselesine doğru yaptığı hamle, onun akıl formülasyonunun ta kalbine kadar uzanacaktır. Bu hamleyle, tahayyül gücü ve onun akılla ilişkisi meselesine de toslamış olmaktadır. Bilginin evrensel güvenirliği (veracity) meselesi ve bu tür bir güvenilirlikle ilgili yargılar, aklın aşkın durumuyla ilgili bir sorunun kapsamı altına düşer. Kant'ın eleştirel programının açık amacı, sadece deneysel dünya için değil, aynı zamanda ahlâk ve etik ve de beğeni (taste) için de kesinlik koşullarını (akıldan türetilmiş) ortaya koymaktır. Daha önce de söylediğimiz gibi kanunlaştırılan (enacted) yargılar, mantık (analitik) alanına ait şeyler değildir, çünkü mantığın yargıları dünyayı anlamamızda herhangi bir arttırma veya eksiltme yapmaz. Sentetik yargılar, özellikle de dinamik sentetik yargılar, Kant'ın "X" ile gösterdiği farklı bir şeyin ilave edilmesine dayanır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne giriş mahiyetinde kendi kendine sorduğu gibi: "Buradaki bilinmeyen = X nedir; anlayış gücü A kavramının dışında bir şeyi ya da bu kavrama yabancı bir B yüklemini keşfedebileceğine inandığında ona arka çıkan, ama yine de, anlayış gücünün, kendini o kavramla bağlantılı olduğunu düşünmekten alıkoyamadığı bu bilinmeyen = X nedir?"[12] Kant'a göre bu "X" deneyimlenemez; tam anlamıyla gizemlidir, ama bu gizem bilgiye işaret eder, daha doğrusu *a priori* olarak oluşturulmuş kavramlara. Öyleyse şimdi Kant'ın görevi "Bu 'X' nedir" sorusunu ya da onun kendi kendine sorduğu gibi: "*A priori* sentetik yargılar nasıl mümkün olabilir?"[13] sorusunu cevaplamaktır.

Saf Aklın Eleştirisi'nin iki bölümünü Kant bu soruyu cevaplamaya ayırır –"Saf Anlayış Gücü Kavramlarının Çıkarsanması" (biri ilk, diğeri gözden geçirilmiş ikinci versiyonu olmak

11. A.g.e., s.278.
12. A.g.e., s.51. Ayrıca bkz. s.192.
13. A.g.e., s.55.

üzere iki versiyonu vardır) ve "Saf Anlayış Gücü Kavramının Modellenmesi". Kant'a göre görünüşler, "duyusal temsillerden/tasavvurlardan" başka bir şey değildir ve "bu sıfatlarıyla, kendi başlarına, temsil/tasavvur kudretimizin dışında var olmaya yetenekli nesneler olarak alınmamalıdır."[14] İlk bakışta, Kant'ın kendisinin de söylediği gibi, bu "X" –ondan kurtulamadığımıza, onun dışına çıkamadığımıza göre–, temsilin/tasavvurun kendisiymiş gibi görünür. Daha yakından bakıldığında, temsillerin/tasavvurların aslında akıl (özellikle anlayış gücünün yasama kudreti) ve tahayyül gücünün bir sentezi olduğu ortaya çıkar. Bu sentezin kendisini analiz ettiğinde Kant, tahayyül gücünü, bilginin oluşturulmasında özsel ve neredeyse onu önceden-canlandıran (prefigürative) bir boyut olarak görmeye ve inşa etmeye başlar. Onu düzayak bir fantezi ya da kaotik sapkınlık dünyası olarak inşa etme ya da reddetme yoluna gitmez. Tahayyül gücü onun için "ruhun vazgeçilmez bir işlevidir, onsuz hangi ad ve nam altında olursa olsun hiçbir bilgiye sahip olamazdık; ama onun ancak nadiren farkında oluruz."[15] Peki Kant, tahayyül gücünü ve onun akılla ilişkisini nasıl inşa eder?

Kant, tahayyül gücünün dört farklı biçimi olduğunu söyler; deneysel, birleştirici/çağrışımcı veya yeniden üretici ve biri figüratif (veya dinamik olarak da adlandırılabilir), diğeri modelleyici (veya matematik) olmak üzere iki alt başlığa ayrılan üretici tahayyül gücü. Kant'ın aşkın bir zeminde eleştirel bir tefekkür teorisi inşa girişiminde bu ayrımlar oldukça önemlidir. Kant için aşkınlık, onu sadece deneyciliğin ötesine götüren ve bilgi dahilinde duyusal ve duyu-üstü bilgi ayrımlarını yapmasını sağlayan bir vasıta değil; aynı zamanda, yargı faaliyetinde açıkça dışavurduğu gibi, aklın eleştirel bir şekilde istihdam edilmesini de sağlayan bir vasıtadır.

Kant, sentetik bilgi formasyonunda üç uğrak olduğunu savunur: sezgide idrakin sentezi, bunun tahayyülde yeniden üretilmesi ve bir kavramla karşılanması. Sentez, farklı biçim ve görünüşlerin bir araya getirildiği ve aralarında ilişkiler oluşturulduğu bir süreçtir. Diğer bir deyişle değişik biçimler ve görünüşler arasında, belirli bir uzayın ve belirli bir zamanın anlamını belirleyen birlikler/çağrışımlar (association) oluşturulur. Çağrışım/birleştirme etkinliği,

14. A.g.e., s.134.
15. A.g.e., s.112.

ilaveten, görünüşlerin yeniden üretilebilirliğini hem varsayar hem de güvenceye alır. Kant, bu birleştirme, çağrışım kurma etkinliğini, yeniden üretici tahayyül gücü olarak adlandırır ve bu, tahayyül kudretinin ilk göründüğü yerdir. Yeniden üretici tahayyül gücü yetisi, imgeler oluşturmak için haklarında belli bir bilgi sahibi olması gereken algılara, izlenimlere yönelmiştir. Bu, Kant'a göre, tahayyül gücüne deneysel doğasını veren şeydir. Diğer bir deyişle yeniden üretici tahayyül "deneysel koşullar üzerinde yükselir."[16] İlaveten, ve onun deneysel konumlanışından bağımsız olarak, çağrışımcı veya yeniden üretici tahayyül, bilginin (temsillerin/tasavvurların) hem zaman içinde ayakta kalmasını, varlığını sürdürmesini (yani geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkileri) güvenceye alır hem de diğer bilgilerle birlikte modeller ve çağrışımlar/birlikler oluşturur.

Bu çağrışım/birlik kurma kudreti, Kant'a göre, yeniden üretici tahayyül gücünün aşkınlığının bir kanıtıdır. Bu, daha ilk bakışta tahayyül ırmağının ve onun gücünün doğasının kaos ve belirsizlikten ibaret *olmadığını* bize temin eden şeydir. Yeniden üretici veya çağrışımcı tahayyül gücü, *a priori* ilkelere göre işler; bu ilkeler olmasaydı, Kant'a göre, deneysel tahayyül gücü "hiçbir zaman kendi gücüne uygun bir alıştırma şansı bulamayacak ve zihnin içinde gizlenmiş, kendini ele vermeyen bir ölü gibi orada kalacaktı."[17]

Diğer bir deyişle, çoğulluk, çeşitlilik ve farktan dolayı ve bunlara rağmen, diye iddia eder Kant, nesnel bir sentez zemini vardır; burada Kant'ın "nesnel"den kastı, tahayyül gücünün tüm deneysel yasalarından önce gelen *a priori*'dir. Bu nesnel zemin, Kant'ın yeniden üretici tahayyül gücü dediği şeydir; bu güç, mahsulleri kategori veya kavramlar olan bir arayışta, duyarlılık ve anlayış veya kavrayış gücü arasında bir sıkı ilişki, bir birlik peşindedir. Bu konuda Kant'tan biraz uzun bir alıntı yapmaya değer:

> [Saf tahayyül gücü vasıtasıyla] bir yandaki çok yönlü sezgiyle, diğer yandaki saf idrakin (apperception) zorunlu birlik şartını bağlantıya geçiririz. Bu iki uç, yani duyarlılık ve anlayış gücü, tahayyül gücünün aşkın işlevi üzerinden dolayımlanarak, birbiriyle zorunlu bir bağlantı

16. A.g.e., s.143.
17. A.g.e., s.132.

içinde olmalıdır, aksi takdirde duyarlılık, çeşitli görünüşler hasıl etmesine rağmen, hiçbir deneysel bilgi nesnesi, dolayısıyla da hiçbir deneyim sağlayamayacaktır. Fiili deneyim ... belirli kavramların, şu deneyimin önceki birliğini ve onunla birlikte de deneysel bilginin tüm nesnel geçerliliğini (doğruluğunu) mümkün kılan belirli kavramların tanındığı ... bir uğrak içerir. Çeşitliliğin tanındığı/kavrandığı bu zeminler ... *kategorilerdir*. Sadece tahayyül gücünün [aşkın] sentezlemesindeki tüm biçimsel birlikler değil, aynı zamanda, bu sentez sayesinde, onun görünüşlerle bağlantılı her türlü deneysel istihdamı da (tanımada, yeniden üretimde, birlik/çağrışım kurmada, idrakte) bu kategoriler üzerinde yükselir.[18]

Tahayyül gücünü Kant'ın gözünde "insan ruhunun asli kategorilerinden biri"[19] yapan, işte bu aşkın sentezleme dolayımının yaşandığı süreçtir. O, duyarlılık ile anlayış gücü arasındaki etkileşimi kolaylaştıran bir aracı olmaktan öte, bu etkileşimin kurucu gücüdür. Artık Kant'ın "X"inin adını koyabiliriz: tahayyül gücünün aşkın işlevi. Bu, bir düzeyde "tahayyül gücünün sezgi ve kavramlar için işlevsel bir birlik sağladığını"[20] söylemektir; ama bu, kurucu olmakla birlikte, anlayış gücüne ve kategorilerin oluşturulmasına zorunlu bir yardımdan ibarettir. Diğer bir düzeyde ise, Kant'ın tahayyül gücü tartışması, kendi başına hem oluşturucu hem de yaratıcı bir güçten bahseder gibidir. Kant'ın üretici tahayyül gücü tartışmasının bu veçhesini fazla abartmak doğru olmasa da, Kant'ın burada yaptığı bazı imalı tespitlerde, özellikle de B Tümdengeliminde onu "figüratif sentez" şeklinde yeniden adlandırırken yine aynı özelliklerde bir güç meydana çıkar. Aslında üretici tahayyül gücü bir yanda figüratif ya da dinamik, diğer yanda matematik veya modelleyici sentezleri oluşturacak şekilde ikiye bölünmüştür. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, aşkın bir sentez iki şekilde meydana gelir: ya "görünüşler fiili içeriklerine uygun olarak belli kavramlar altında toplanarak" ya da deneysel verilerin yardımı olmaksızın belli kavramlar inşa edilerek. Aklın bu iki istihdam tarzı sırasıyla, dinamik ve matematik sentez olarak ad-

18. A.g.e., s.147.
19. A.g.e., s.146.
20. Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago, The University Press 1990), s.21.

landırılır. Tahayyül gücünün aşkın işlevi Kant'ın saf akıl inşasında da bu temel bölünmeyi muhafaza eder; ve dinamik veya figüratif sentez ve modeller ayrımının tahayyül gücünün yaratıcı ve işlevsel boyutları arasında yapılan ayrıma karşılık geldiğini söyleyemesek de, B Tümdengelimi dahilinde yapılan bu ayrım bu tür bir karşılaştırma yapmak için kullanılabilir. Bu, Rudolf Makkreel'in savunduğu argümana ters bir iddiadır. Makkreel, figüratif sentez ve modellemenin, karşılıklı değiştirilebilir şeyler olmasalar bile, en azından birbiriyle ilişkili kerteler olduklarını savunur, aşkın tahayyül gücü, "oluşturucu kudretinin bir kısmını bunlar aracılığıyla hasıl eder."[21] Bu mesele ya da anlaşmazlık noktası, üzerinde durmaya değer hususlardan biridir. Benim bu farkı vurgulamak istememin nedeni, Kant'ta figüratif tahayyül gücünün esas olarak problematik bir halde *kalmasıdır*, oysa modelleyicilik, anlaşılan o ki, matematiksel ilişki biçimlerinin inşasıyla (ya uzay ya da zaman bağlamında) sınırlı bir etkinlik şeklinde formüle edilmiştir; ve bu, sonuç itibarıyla bu biçimlerin saf anlayış gücünün (muhayyel) ürünleri olduklarını, yani saf akla bağlı bir halde varlık sürdüklerini gösterir. Bu ayrım, üretici tahayyülün işlevsel veçhesi ile diğer, oluşturucu ve yaratıcı sıfatıyla anılmaya daha layık boyutu arasında itiraf edilmemiş bir gerilim kaynağı oluşturur. Figüratif sentezlemeye geçmeden önce Kant'ın modelleyicilik tartışmasına bir göz atalım.

Makkreel'in de işaret ettiği gibi, "modeller tahayyül gücünün, kavramlar ve deneysel görünüşler arasında aracılık eden, *a priori* ürünleridir."[22] Aşkın bir modelde şeylerin kategoriler altında toplandığı zihinsel bir ilişki ile evrensel ve deneysel koşulu oluşturan duyusal bir ilişki vardır, bu ikincisi altında "kategorilere bir nesneymiş gibi başvurulabilir."[23] Bu zihinsel ve duyusal bileşimi Kant, saf anlayış gücünün modelleyiciliği olarak adlandırır, ki bu bizzat saf anlayış gücünün bir ürünüdür. Deleuze'nin belirttiği gibi:

> Model, her yerde ve her zaman, *gerçekte kavramsal ilişkileri cisimlendiren veya gerçekleştiren uzay-zamansal ilişkilerden* mürekkep bir kategoriye tekabül eden uzay-zamansal bir belirlenimdir. Tahayyül

21. A.g.e., s.30.
22. A.g.e.
23. Kant, a.g.e., s.182.

> gücünün sunduğu model, yasamacı anlayış gücünün bir şartıdır; çünkü onun kavramlar vasıtasıyla –daha sonra her türlü bilgi için birer ilke vazifesi görecek– yargılarda bulunur ... [O] ancak, anlayış gücü başı çekerse ya da yasama gücüne sahipse modelleme yapar.[24]

Modellerin görevi, kategorilerin –uzay ve zaman– kavramsal evrenselliği ile deneysel bir eylem arasında, yani zaman ve uzay sezgisi arasında aracılık etmektir. Ve bu görevini, "kategorilerdeki örtük kuralları, nesnel olarak belir(lenim)li bir doğanın inşasında kullanılacak –zaman esasında düzenlenmiş– talimatlara tercüme ederek"[25] yapar. Bu bağlamda, demek ki, modeller esas olarak işlevseldir, temel bir aşkın sentetik işleve sahiptir ve bu işlev, tahayyül gücüne ait olmakla birlikte, saf anlayış gücünün kural-koyma istidadı altında sınıflandırılır ve bu istidatla eşgüdüme sokulur.

Bununla birlikte, modelleme etkinliğinin muhayyilenin kendi başına yaratıcı bir güç sahibi olduğunu ima eden başka bir veçhesi daha vardır. Bu, Kant'ın modellerden *saf duyusal kavramlar* olarak bahsettiği şeydir. Saf bir duyusal kavramın modeli "saf bir *a priori* tahayyül eyleminin bir ürünü ve adeta bir monogramıdır;* imgeler ilk kez onun aracılığıyla ve ona uygun olarak imkân dahiline girer."[26] Bu, (esas olarak) deneysel olarak konumlanmış yeniden üretici tahayyül gücünün eseri olan bir imgeden farklıdır. Ama bu imgeler, diye devam eder Kant, ancak modellere bağlanarak kavramsallaştırılabilir. İster bir üçgen (ki sadece düşüncede var olabilir) isterse bir "köpek" kavramı olsun bu modeller, *sentezleyici* tahayyül gücünün "sanatkârlığı" ve etkinliği üzerine oturur. Kant'ın (ama, göründüğü kadarıyla, öneminin pek farkında olmadan) söylediği gibi "tahayyül gücü *kendisi mevcut olmayan* bir nesneyi sezgide temsil/tasavvur yetisidir."[27]

Bu kez Castoriadis'i takiben, bunun üretici tahayyül gücünün, Kant'ın figüratif sentezleme adını verdiği yaratıcı veçhesi olduğu

24. Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam (London, The Athlone Press 1984), s.18.
25. Makkreel, a.g.e., s.31.
26. Kant, a.g.e., A142, B181.
* Monogram, bir ismin birkaç harfinden veya baş harflerinden meydana gelen desen, şekil. (ç.n.)
27. A.g.e., s.165, B152.

iddia edilebilir. Kant'ın modelleyicilik dediği şey, bizzat yaratıcılığın deneysel olarak bilinemez, kavranılamaz, kendiliğinden doğasıdır, yeri ve gücü üretici tahayyülde gömülüdür. Bu, Makkreel'in yorumsamacı Kant okumasına zıt bir sonuçtur. Makkreel, modelleyici etkinliğin matematiksel monogramatik doğasının, metaforik olarak, okuma ve yorumlama kavram ve etkinliklerini de kapsayacak şekilde genişletilebileceğini savunur; burada söz konusu kavram ve etkinlikler kategorik kuralın ötesinde ek bir anlam boyutunu gerekli kılar –modellerin anlayış gücü altında sınıflandırılmasının sınırlanmışlığı.[28] Yorumsamacı, yorumlayıcı bir çabaya ihtiyaç olduğu kesin, ama burada karşı karşıya olduğumuz şey emsalsiz bir yaratıcılıktır. Ve, şimdilik Castoriadis'in tahayyülmahsulü anlamlandırma kavramına "yaslanan" bir Kant okumasına göre bilgi, yalnızca, temsil/tasavvur oluşturma etkinliğini de içeren ama işlevsel olarak buna indirgenemeyecek bir tahayyül-mahsulü yaratım süreci üzerinden oluşturulur.[29]

Yani, Kant bunu söylemekte sıkıntı çekse de, Descartes'ın aksine, bilgi, kendileri de başka bir temsil/tasavvur nesneleri haline gelecek olan temsiller/tasavvurlar üzerinden sökün etse de, yaratıcılık yine de daha öte bir tahayyül boyutu taşır. Kant'ın bilgi teorisi çerçevesinde –(sadece aklın değil) tahayyül gücünün rolünü iyice öne çıkartacak şekilde– baktığımızda, yaratıcı bir güç ve tefekkür kaynağı olarak tahayyül kudreti ile diğer, anlayış gücünün kurucu bir şartı olarak görülen tahayyül kudreti arasında bir gerilim baş gösterir.

Kant bir uçurumla karşı karşıya gelmiştir, yuvarlanmak üzere olduğu bu uçurumda onu kaos ve belirsizlik beklemektedir. Hemen sağlam toprağa, kesinlik zeminine çekilir. Böylece tahayyül kudretinin, özellikle de onun sentezleme gücünün doğa ve rolünü –onu anlayış gücüne bağımlı kılarak– güvenlik altına almıştır. Makkreel'in de işaret ettiği gibi, "nihayette tüm sentezleme anlayış gücünün ve onun kategorilerinin bir işlevidir. Kant'ın Nesnel Tümdengelim'de ulaştığı sonuç budur."[30] Bu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin i-

28. Krş. Makkreel, a.g.e., s.32-42.
29. Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Oxford, Polity Press 1987).
30. Makkreel, a.g.e., s.28.

kinci basımındaki B Tümdengelimi için özellikle doğrudur. Kant burada, birinci basımda (A Tümdengelimi) kategorilerden bağımsız bir konum işgal eden tahayyül gücünün –özellikle çağrışımcı/birleştirici ve yeniden üretici anlamıyla– rolünü budar. O nedenle bu, yukarıdaki modelleyici etkinlik tartışmasında ve onun figüratif sentezlemeden ya da figüratif tahayyül gücünden ayrılmasında özsel bir noktadır. B Tümdengeliminde tahayyül gücünün yaratıcı ve tefekküre ilişkin boyutları (felsefi, matematik veya sanat biçiminde olması fark etmez), saf anlayış gücünün işlevsel avadanlıkları kapsamına dahil edilmiştir, yani aşkın bir şekilde yargı inşasında kullanılacak kuralları sağlayan bir akıl nosyonu altına sokulmuştur.

Bu sadece, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin de dışavurduğu gibi, tahayyül gücünün doğasının kavrayış gücüne indirgenmesi (ve böylece kurgu ve fantezinin yanından dolaşılması) anlamına değil; daha da önemlisi, akıl ve tahayyül gücü arasına bir kama sokulması anlamına geliyordu. Akıl, artık herhangi bir yaratıcı gücü olmayan, salt kurallar ve standartlar vazeden düzenleyici bir güçtür. Aklın ideali, insanın içindeki arketiptir, ilahilik vasfıdır. O ne beynin bir icadıdır ne de dış bir makamın bahşettiği bir ürün, o ne bir yaratımdır ne de bir icat. Kant'ın kısa değerlendirmelerinden birinde söylediği gibi:

> Aklın idealinin doğası böyle bir şeydir, her zaman belir(lenim)li kavramlara dayanmalı ve ister eylemlerimizde istersè eleştirel yargılarımızda olsun, bir kural ve bir arketip olarak hizmet vermelidir. Tahayyül gücünün ürünleri tepeden tırnağa farklı bir doğaya sahiptir; hiç kimse bunları izah edemez ve anlaşılabilir kavramlarını veremez; her biri bir tür monogramdır, atfedilebilir hiçbir kurala bağlı olmaksızın belirlenmiş belli bir nitelikler kümesinden ibarettir ve belir(lenim)li bir imgeden çok, çeşitli deneyimlerden çıkarsanmış bulanık bir model oluşturur.[31]

Öyleyse, Kant'ın A ve B tümdengelimlerindeki tahayyül gücü tariflerinde olduğu kadar, bunların bir bütün olarak Birinci *Eleştiri*'yle ilişkilerinde de bir gerilim vardır. Bir tarafta Kant tahayyül

31. Kant, a.g.e., s.487.

gücünden bir monogram olarak bahseder, böylece onun modelleyici sıfatıyla yüklendiği işleve olduğu kadar, üzerine uzun gölgesini düşürdüğü insan hayatının belir(lenim)siz boyutuna da ima yollu göndermelerde bulunur. Buradaki ok işareti, Birinci *Eleştiri*'de irdelenmeden ve teyit edilmeden bırakılacak olan ve yine de onun ötesinde bir yerleri işaret eden bazı gevşek parçaları göstermektedir. Makkreel'in de belirttiği gibi Kant, ikinci basımda, "tahayyül gücünün bağımsız bir sentez kaynağı olduğu yolundaki eski görüşünün belki de en kuvvetli olumlanmasını" terk eder.[32] Dahası Kant'ın, yukarıda zikrettiğimiz ve Castoriadis'in dikkat çektiği müphem bir cümlesi de vardır, burada ima yollu, tahayyül kudretinin sadece bağımsız varoluşundan değil, aynı zamanda yaratıcı gücünden de bahsedilir.[33] Buna karşı Kant şimdi akıl ve tahayyül gücü arasına bir kanyon inşa etmiştir. Akıl *a priori* kural ve ilkeleri sağlar; tahayyül gücü, kısmen, yalnızca yarım-düşünceye çevrilebilen ve ancak konuşulabilen iskelet bir model icat eder. Burada bir ahenksizlik veya büyük bir bölünme vardır; öznenin eşit ölçüde asli ama birbiriyle hiçbir şey paylaşmayan iki boyutu olarak görülen işlevleri birbirinden ayrılmakta ve araya hiçbir yorumlama çabasının kat edemeyeceği bir boşluk konulmaktadır. Kant'ın inşa ettiği biçimiyle, bir yanda yasalar koymaya hükümlü Akıl vardır, bir yanda da kendi yaratıcılığından yarı-ürkmüş, yarı-yetki bulmuş bir Tahayyül Gücü. Takip eden bölümde bu iki veçheyi ele alacak, sonra da –üçüncü ve son bölümde– özgürlük antropolojisi ve onun yargıyla ilişkisi meselesine döneceğim.

C. ÜÇÜNCÜ *ELEŞTİRİ*'DE UYUM VE UYUMSUZLUK

Bir düzeyde *Yargı Gücünün Eleştirisi,* modernlikte tanık olduğumuz kültürel ve yapısal farklılaşmanın --dinin geleneksel ilahi

32. Makkreel, a.g.e., s.28. Kant şöyle söyler: "Genel olarak sentez ... tahayyül gücünün, ruhun gözden ırak (blind); ama vazgeçilmez bir işlevinin, onsuz hangi ad ve nam altında olursa olsun hiçbir bilgi sahibi olamayacağımız; ama ancak nadiren farkında olduğumuz bir gücün yalın bir sonucudur" (A78, B103, s.112).
33. "Tahayyül gücü kendisi mevcut olmayan bir nesneyi sezgide temsil/tasavvur yetisidir" (B151, s.165).

buyruklarından kurtulmuş, öz-tefekkür-kabiliyetli, modernleştirici, kurumlandırıcı bilim ve cumhuriyetçi demokrasi ütopyaları dışında, onlardan ayrı ve özerk bir estetik dünya yaratmış bir farklılaşmanın– felsefi bir tercümesi olarak görülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi* gibi *Yargı Gücünün Eleştirisi* de konusunu, bilgiye ulaşma ya da daha tam bir ifadeyle yargılar oluşturma sorununun bir serimlenişi şeklinde ortaya koyar. Ancak bu kez yargı, doğa hakkında bilgi inşa etme ve bu bilginin doğruluğunu değerlendirme tarzı üzerine teorik bir yol takip etmez. Dahası, özgürlük normunun aşkın koşuluyla ve dolayısıyla da, iyi bir davranışın nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle (*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde serimlenir) uğraşan pratik bir yol da tutturmaz. Burada yaratılan bilgi biçimi estetik hakkındadır, doğadaki güzel addedilen nesneleri veya yüce olarak addedilen, insanlar tarafından yaratılmış ya da Doğaya eklenmiş nesneleri konu edinir. Son durumda yüceliği bize ileten nesne değildir; bir şeyi yüce olarak nitelemek, nesnenin ötesinde bir şeyden "bahsetmek"tir. Kant, bu son derece özgün faaliyet –estetik yaratım ve estetik duyarlılığın oluşturulması– biçimine denk düşen yargıların estetik yargılar olduğunu öne sürer.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde Kant, yargı sorununu bir mihver olarak kullanır, aşkın bir zeminde ele almak istediği iki önemli meseleyi (estetik duyarlılık ve estetik yaratım) bu mihver etrafına yerleştirecektir.

Kant'ın hedefi eleştirel bir beğeni teorisi geliştirmek gibi görünse de, bu teoriyi geliştirirken bir yandan da Birinci *Eleştiri*'de karşılaştığımız aynı konuyu, tahayyül gücü ve onun anlayış gücüyle ilişkisinin aşkın bir düzlemde inşası sorununu yeniden tertiplemeye girişir. Kant'a göre eğer 18. yüzyıldaki güzellik ve yücelik idesinin ötesine, onların psikolojik ve deneysel-psikolojik inşalarının ötesine geçmek gerekiyorsa bu zorunludur.[34] Kant bu kez Burke'ye karşı güzellik ve yücelik kavramı ve yargılarının deneysel duyum, hoşlanma, tatmin veya acıdan türetilemeyeceğini öne sürer. Çünkü der,

34. Krş. W.J. Hipple, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque in Eighteenth Century British Aesthetic Theory* (Carbondale, The Southern Illinois University Press 1957); P.J. McCormick, *Modernity, Aesthetics and the Bounds of Art* (Ithaca, Cornell University Press 1990); J. Engell, *The Creative Imagination* (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1981).

eğer bir nesneden hoşlanmamızın tümüyle onun cazibe veya duygu aracılığıyla bizi hoşnut/tatmin etmesinden ibaret olduğunu varsayarsak, o zaman kendimizin ulaştığı estetik bir yargıyı onaylatmak için başka birine de ihtiyacımız olmamalıdır; çünkü bu tür hoşlanma durumlarında herkes doğal olarak kendi özel duyusuna danışır. Ama eğer bu doğruysa beğeni konusundaki tüm suçlamalar da sona erecektir... Çünkü beğeni *a priori* ilkelere sahip olmasaydı, muhtemelen hiç kimse başkalarının yargıları hakkında bir şey söyleyemeyecek ve –böyle birşeye hakkı olduğunu aklından bile geçirmeden– onları onaylayan ya da reddeden herhangi bir hüküm bildiremeyecekti.[35]

Kant, estetik ideler yardımıyla ortaya koyduğu bu beğeni eleştirisi açıklamasının iki meseleyi, yani estetik duyarlılığın oluşturulması ve estetik yaratım meselelerini, dolayısıyla da tüm metni bir arada tutan dingil çivisi olduğunu düşünür.

Ancak *Yargı Gücünün Eleştirisi* esas olarak yetersiz bir eser olarak kalır. Dikkatli bir okuma bu iki önemli meselenin bırakın madalyonun iki yüzü olmayı, birbirinden ayrılmış, her biri kendi yolunda, iki farklı ve karmaşık sorun halinde seyrettiğini gösterecektir. Kısaca belirtmek gerekirse estetik yaratım terimiyle, Kant'ın argümanının estetik nesnelerin yaratılmasını ele alan, üretici veya yaratıcı tahayyül gücünün rolünü öne çıkaran, bunları güzel ve yüce yakasından tartışan boyutunu kastediyorum. Estetik duyarlılığın oluşumu terimi ise, kısaca, bu argümanın birbiriyle bağlantılı –ve daha genel bir "iletilebilirlik" terimi altında toplanması mümkün– üç etkinliği ele alan veçhesini ifade etmektedir. İlki, beğeni hakkında öznel bir yargıya varma "eylemi"; ikincisi, bu beğeni veya yargı hakkında gerçek veya potansiyel bir evrensel anlaşma ihtimali; üçüncüsü, bu iki etkinliğin, birlikte, bir beğeni çoğulluğu ve çeşitliliği meselesine ve bunun tek bir toplumsal uzayda kamusal ifadelendirilmesi –kamusal alan– meselesine gönderme yapması. İletilebilirlik bağlamında Kant, tüm sabitelerin çözüldüğü, perspektif, eğilim ve beğenilerin çoğul ve çeşitli olabileceğinin kurucu bir anlamda tanındığı, kabul edildiği dur durak bilmez bir değişim rüzgârına rağmen, kendisinin bilincinde ya da öz-tefekkür kabiliyetli bir modernliği haber verir ya da inşa e-

35. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, çev. Werner S. Pluhar, çevirmenin Önsözüyle (Indianapolis, Hackett Publishing Company 1987), s.139-140.

der. Bu onun kamu idesine içkindir. Üzerini "kutsal emanet"in modern bir versiyonuyla kaplar; yani dinamik, tefekkür gücünün yönlendirdiği bir çoğulluk ve fark karşısında aşkın bir şekilde yoğrulmuş ince bir kesinlik tabakasıyla örter.

Metin, yukarıda söylediğimiz gibi, deyim yerindeyse, parçalara ayrılmıştır; çünkü burada Kant özgürlüğün çifte teminatının peşindedir. Yaratma ve yargılama özgürlüğüne sahip bir özne inşa etmek istemektedir. Bu noktada estetik, bu çifte teminatın hem önerildiği hem de üretildiği paradigma haline gelir. Yargı gücü yakasından bakıldığında özgürlük etkinliği, tikelliğin (particularity) ilk kez verildiği ve tefekkür konusu yapıldığı bir durumdur. Bu tefekkür macerasında evrensel –tikellikleri altlarında toplayabileceğimiz tümeller– keşfedilir.[36] Diğer bir deyişle evrensellik ve tikellik arasındaki fark tanınır, tefekkür konusu yapılır ve bunlar ışığında bir yargıya varılır. (Bunu yukarıda estetik duyarlılığın oluşturulması diye adlandırmıştık.) Yaratıcılık açısından, özgürlük etkinliği, "tahayyül gücünün zihni özgür bir eylemlilik halinde tutma"[37] kapasitesidir (yukarıda estetik yaratım diye adlandırdığımız şey).

Hem üretici tahayyül gücünün doğası cinsinden estetik yaratımın inşası, hem de iletilebilirliğin aşkın temellendirilmesi sorunsallaştırılır; ama farklı istikametlerden. Estetik yaratımın inşası, yücenin konuya dahil edilmesiyle birlikte ve üretici tahayyül gücünün sınırsız etkinliğine kapı açar bir tarzda sorunsallaştırılırken, iletilebilirliğin aşkın temellendirilmesi tümüyle farklı bir yakadan, antropolojik bakış açısından sorunsallaştırılır. Kant'ın pratik akıl üzerine aralıksız tefekkür girişimleri bağlamında ortaya çıkan beğenilerin çokluğu meselesi sadece özerk özgürlük –yargı gücü sorunun kalbi– yakasından değil; aynı zamanda Kant'ın "insanlığımıza yaraşan toplumsallık"[38] diye andığı –"evrensel bir *sempati hissi* ile, yine evrensel, son derece mahrem/yürekten *iletişime* girebilme kabiliyeti"nin bir bileşimi–[39] toplumsallık yakasından da sorunsallaştırılır. Burada Kant'tın toplumsallık ya da *toplumsallaştırılamaz toplumsallık* ("Evrensel Tarih İdesi") diye andığı şey,

36. A.g.e., s.18.
37. A.g.e., s.131.
38. A.g.e., s.231.
39. A.g.e.

Yargı Gücünün Eleştirisi'ni besleyen bir alt akıntıdır; pratik antropoloji akıntısı. Kant sadece iyi davranışın değil, genel olarak davranışın asli boyutlarını, imgelerini ortaya çıkarma derdindedir, öznenin, sadece özgür bir şekilde yargıda bulunan özerk bir varlık sıfatıyla barındırdığı öz-kapasiteye değil; başkaları arasında, başkalarıyla birlikte yaşayan ve eyleyen, yani sevebildiği kadar acımasız da olabilen bir varlık olarak barındırdığı öz-kapasiteye de gözünü dikmiştir. Kant'ın "İkinci Kopernik Devrimi"[40] diye adlandırdığı bulgu, onun öznelerarasılık ve bunun tarihselliği boyutunu fark etmiş olmasına tekabül eder. Toplumsallaştırılamaz toplumsallık boyutu ayrıca, yaratıcı tahayyül gücü fikrinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da etkili olacaktır.

Öyleyse aşkınlık meselesi, Kant'ın estetik yaratım ve estetik duyarlılığın oluşturulması bağlamında olduğu kadar şu alt-akıntı (toplumsallaştırılamaz toplumsallık antropolojisi) bağlamında da ele aldığı bu mesele, diğer bir düzlemde, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin modern estetiğin *differencia specifica*'sına* adanmış çığır açıcı bir metinden daha öte bir şey haline gelmesini sağlar. Önce Kant'ın estetik kavramını bu aşkın sistem ve yöntem içine oturtacak, sonra da estetik yaratım konusuna gireceğim. Son olarak da toplumsallaştırılamaz toplumsallık alt-akıntısı bağlamında iletilebilirlik meselesini ele alacağım. Yaratıcı tahayyül gücü ve toplumsallaştırılamaz toplumsallık Kant'ın eserinin Üçüncü *Eleştiri*'nin ötesine açılan boyutunu temsil eder, bunlar sanki aşkınlığa karşı örtük bir suçlamada bulunmaktadır.

Aşkın bir ölçekte uyum

Üçüncü *Eleştiri*'de Kant dört yerde, bir bütün olarak aşkın sistem bünyesindeki yeri bağlamında yargı gücünün mevkii ve doğasından bahseder; Giriş, birinci ve ikinci Önsözler ve Estetik Yargı Gücünün Diyalektiği bölümü.[41] Dert ettiği konu, yargı gücünün tıpkı anlayış gücü ve akıl gibi *a priori* ilkelere sahip olup

40. W.J. Booth, "Reason and History: Kant's Other Copernican Revolution", *Kant Studies* 74, 1 (1983), s.56-71.

* (Lat.) Tür farklılığı. (ç.n.)

41. Argümanın bu kısmı, P.J. McCormick'in argümanına da çok yakın seyreder, *Modernity, Aesthetics and the Bounds of Art*, a.g.y.

olmadığı ve sahipse, bunların kurucu mu yoksa düzenleyici mi olduklarıdır. Estetik bağlamında mesele, kavramlar ve nesneler arasında bir uyumdan bahsedilebildiği yerlerde *a priori* bilişsel yargıların nasıl mümkün olduğu değil, estetik yargıların nasıl mümkün olduğudur. Estetik idrak, nesnel ilkeler olarak iş gören anlayış gücü kavramlarının yardımı olmaksızın olup biter. Yargı gücünün görevi başka bir alandan (anlayış gücü veya akıl) türetilmiş nesnel ilkeleri alıp uygulamak değil, bizzat kendi kavramını oluşturmaktır, ki o da nesnel bir kural olamaz. Yargı gücüne özel ilke, deyim yerindeyse, kullanımdaki bir ilke olarak, düzenleyici ve kişisel keşfe dayalı (heuristic) bir tarzda türetilmelidir. Yargı gücünün özgünlüğü demek ki, "tikeli evrensel altına sokulmuş olarak düşünebilme kabiliyeti"nde[42] yatar. Özne yakasından çok, öznenin kendi tikel yargısı için aklilik iddiasında bulunabileceği bir noktadan mütalaa edilen bir etkinliktir (ilk durum yargı gücüne ziyadesiyle görüngüsel bir ton kazandıracaktır). Bu tip bir etkinliğe uygun yargı tipi, tefekkür mahsulü yargı tipidir, burada tikelin altına sokulacağı evrensel, belirlenim-mahsulü, yani bir tümel, bir kural ya da bir ilke olarak önceden verilmiş değildir, aksine bizzat bulunması icap eder. Bu bağlamda Üçüncü *Eleştiri*'de karşılaşılan sorunlar manzumesinin Birinci *Eleştiri*'deki sorunlardan nitelikçe farklı olduğunu gösteren bir dizi ayrım sökün etmeye başlamıştır bile. Yargılarla ilişkiyi nesnel bir düzlemden öznel bir düzleme taşıyan bu perspektif değişikliği (ki Kant bunun, kurduğu sistemi tamamladığını düşünür), peşinden bunlarla ilgili farklı bir strateji ve farklı bir dil gündeme getirir. Birinci *Eleştiri*'deki matematik ve dinamik yargılar belirlenim-mahsulüdür, dolayısıyla bunların sentetik niteliği, tahayyül gücünün eserlerinin de altında kümelendirilceceği kurallar sağlamasında yatar. Kant'ın tefekkür mahsulü yargı tipine doğru yaptığı hamle, peşinden, tahayyül gücünü anlayış gücünün altına sokmada başvurulan *usulün* de yeni bir gözle; ama Birinci *Eleştiri*'de olduğu gibi, bizzat tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün aşkınlığı *içerisinden* ele alınmasını getirir.

Kant'a göre tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün evrensel ilkesi aşkın bir zeminde konumlandırılmalıdır. Tefekkür-kabiliyetli yargı gücü ne deneyimden ne de başka bir yerden ödünç alacağı bir il-

42. Kant, a.g.e., s.18.

keye muhtaçtır. Kant'ın söylediği gibi "bu aşkın ilke, tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün bir yasa olarak, ama sadece kendisini bağlayan bir yasa olarak koyacağı bir ilke olmalıdır."[43] Kant bu ilkeyi doğanın erekliliği veya maksatlılığı olarak tanımlar. Kastettiği, doğanın, tüm çoğulluğu içinde tutarlı ve birleşik bir sistem sunuyormuş *gibi* görünmeye muktedir olduğudur.[44] Bu, yargı gücüne, deneysel malzemeleri birbiriyle karşılaştırma kabiliyeti kazandırır. Ve bu, Kant'a göre, Birinci *Eleştiri*'deki işlevsel model oluşturma etkinliğinden kökten farklıdır. Daha açık ifade edilecek olursa, tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün gerisindeki ilke şöyle bir şeydir: "doğa tercihini bizim kavrayabileceğimiz bir tekbiçimlilikten yana yapmıştır",[45] ama mekanik olarak değil; "anlayış gücü ve duyuların rehberlik ettiği bir cihaz gibi", ama doğada işlevselliğin ötesinde bir uyum bulunduğunu önvarsayarak kavrayabileceğimiz bir tekbiçimlilik. Bu, doğada bir uyum bulunduğu önvarsayımı Kant'a göre, doğanın, onun deyişiyle sistematik olmaktan çok teknik olarak kavranmasına imkân verir. Burada Kant'ın demek istediği, doğanın amaçlı bir şekilde, hiçbir amacı veya maksadı bulunmayan şeyler üretmeye muktedir bir şey olarak görülebileceğidir. Bu şeyler sadece vardırlar, o kadar. Tefekkür-kabiliyetli yargı gücü, bu amaçlı amaçsızlık fikri olmadan iş göremez. Kant'ın söylediği gibi, "amaçlı bir doğa düzenlemesinin ilkesi bir sistemdir; adeta yargı gücüne iyilik olsun diye [yapılmış] bir düzenleme... Yargı gücü *a priori* olarak *doğanın tekniğini* bir tefekkür ilkesi yapar;"[46] ama bunu yaparken, ne onu açıklar ne de doğayı anlama çabamıza herhangi bir şey ilave eder. "Yargı gücü bu tekniği kendi ilkesi yapar; ama yalnızca o saycde, kendi ih-

43. A.g.e., s.19.
44. Kant, birinci Giriş'te şu iddiada bulunur: Tefekkür-kabiliyetli tahayyül gücü "doğanın, sahip olduğu sınırsız çeşitlilikle, bu çeşitliliği (tür ve cinslere) ayırmayı akıl ettiğini varsaymak durumundadır; yargı gücünü mukayese ettiği biçimler arasında bir ahenk bulmaya ve (bu sayede) deneysel kavramlara varmaya ve bunlar arasında -deneysel de olsa görece daha genel kavramlara doğru tırmanarak- belli bir tutarlılığa ulaşmaya muktedir kılacak bir sınıflandırma. Diğer bir deyişle yargı gücü, deneysel yasalar cinsinden bile olsa bir doğa sistemi önvarsayar ve bunu *a priori* bir şekilde, yani aşkın bir ilke vasıtasıyla yapar" (a.g.e., not 21, s.400).
45. A.g.e., s.401.
46. A.g.e., s.402.

tiyaçlarına göre, kendi öznel yasası çerçevesinde ama yine de, aynı zamanda, genel olarak doğa yasalarıyla uyumlu bir tarzda tefekkürde bulunabildiği için."[47] Şimdi Kant, amaçlı amaçsızlığın anlamının öznenin kendisine değil; onun tefekkür gücüne ait olduğunu savunmaya devam edebilir. Amaçlılık doğanın ürünlerinde fark edilmiş bir amaçta yatmaz, daha çok "doğanın yargı gücünün öznel koşullarıyla uyum göstermesi olgusunda yatar, öyle ki deneysel kavramlar, bu öznel koşullar altında tam bir deneyim [oluşturacak] şekilde tutarlı, anlamlı bir birlik sergileyebilir."[48] Amaçsızlık, doğanın sanatı olarak ve bir zevk/hoşlanma hissinin sonuçları olarak deneyimlenir. Ancak bu zevk hissi, öznenin durumundan türetilmiş basit duyusal bir şey değildir, daha çok, doğanın amaçlı amaçsızlığına ait aşkın bir ilke ya da çıkarsama tarafından yönlendirilen bir şeydir.

Kant'ın inşa ettiği bu özel, tefekkür-kabiliyetli yargı gücü kavramı, yine onun inşası olan aşkın sistem *bünyesinde* son derece özgül bir sanat idesine kaynaklık eder. Kant'a göre doğal uyum önvarsayımı, bizim doğayı bir sanat olarak görebilmemizi ve sahip olduğumuz sanat (ve dolayısıyla da güzel) kavramının nasıl oluşturulduğunu anlayabilmemizi mümkün kılan şeydir. Bir bakıma çifte bir uyum söz konusudur; doğanın amaçlı amaçsızlığı, doğanın içindeki bir uyum, tefekkür katında iki yan arasında, yani "nesnenin mevcuda taşınması (presentation) ile öznenin yargı gücünün genel olarak deneysel kullanımına içkin yasallık arasında bir uyum"[49] teşkil edecek şekilde çiftleşir. Bu "çifte" uyum hem nesne ile özne arasında hem de öznenin kendi içinde yaşanır. Özne, birbirinden ayrı durmalarına rağmen tefekkür-kabiliyetli yargı gücü içinde uyumlu bir şekilde birleştirilmiş yetileri –tahayyül gücü ve anlayış gücü– (ki bunlardan biri, kavrayış gücünün oluşturulmasında tali hale gelecektir, krş. Birinci *Eleştiri*) birleştirir. Nesnenin biçimini idrak eden tahayyül gücü, onun lehine bir delil olarak bir kavramın sunulmasına/sergilenmesine onay verir. Kant'ın söylediği gibi:

47. A.g.e.
48. A.g.e., s.405.
49. A.g.e., s.30.

> Tefekkür mahsulü estetik bir yargıda ... [onu] belirleyen temel, öznede, yargı gücü, tahayyül gücü ve kavrayış gücüyle [içli dışlı] iki bilişsel kuvvetin ahenkli işleyişiyle hasıl edilen duyumdur (sensation); [bir nesnenin] mevcuda taşınması üzerine tahayyül gücünün idrak kabiliyeti ve anlayış gücünün delillendirme/sergileme kabiliyeti birbirlerini ötelemeye başladıklarında, [bunlar uyumlu bir işleyiş içine girmişlerdir].[50]

İnşa ettiği bu uyum Kant'a, aşkın düzeyde, ama bilişsel ilkelere de indirgenemeyecek bir beğeni estetiği yaratma ve konumlandırma imkânı verecektir. Bununla beraber, beğeni yargıları, bilişsel yargılar kadar aklidir, ya da *gerekçelendirilmiştir*; ama yetilerin farklı bir şekilde konuşlandırılmasından sökün ederler. Doğadaki amaçlı amaçsızlık nesneye bilişsel veya faydacı bir niyet taşımayan – Kant, *çıkarsız* der– bir gözle bakılmasını getirir. Sonuç, tefekkür-kabiliyetli bir beğeni yargısıdır. Kant'ın dediği gibi, "beğeni, *her türlü çıkardan bağımsız olarak* hoşlanmak veya hoşlanmamak suretiyle bir nesneyi yargılama kabiliyetidir ya da mevcuda taşıma (presenting) tarzıdır."[51] Kant'a göre nesnelerin güzel olarak nitelenmesini sağlayan şey, işte bu çıkara endeksli bir niyet taşımaksızın görmeye özgü his veya takdir duygusudur. Bir nesne, eğer sahip olduğu deneysel fayda/kullanım, iyilik veya zevk verme gücüne göre değerlendirilmiyorsa, sahip olduğu nitelik açısından güzel olarak adlandırılabilir.[52] Bir bakıma Kant'a göre bir şeyi güzel bulma veya güzel olarak adlandırma onu uzayda ve ona naziren, zamanda askıya almaktır.[53]

Tefekkür-kabiliyetli yargı güçleri sorununu aşkın bir çerçevede ilk ele alışında ve bir bütün olarak kurduğu sistem yakasından bakıldığında Kant, analitik ve güzeli *ikinci-dereceden bir mesele* olarak takdim ve ilan eder. Üstüne üstlük güzel, Kant'ın estetiğinin merkezi olarak kalır; çünkü, demir attığı aşkınlık nedeniyle, başta yüce olmak üzere tüm diğer estetik terimler karşısında sistematik ve metodolojik bir öncelik kazanmıştır.

Şimdilik yüce meselesini bir yana bırakırsak, Kant'ın uyum i-

50. A.g.e., s.413.
51. A.g.e., s.53.
52. Ayrıca krş. (58.
53. A.g.e., s.28-29.

desinin Birinci *Eleştiri*'de –özellikle yaratıcılık meselesi gündeme geldiğinde– üretici ve yeniden üretici kapasiteler kapsamında geliştirdiğine benzer bir tahayyül gücü imgesi varsayıp varsaymadığına bakmak araştırmaya değer bir konu gibi duruyor. Bu, Kant'ın yaratıcılık ve tahayyül gücü meselesini aşkın bir perspektif dahilinde sağlama alma girişimini temsil eden estetik ideler tartışmasında birçok bakımdan öne çıkar. Şimdi bu konuya giriyoruz.

Beyaz notlar/siyah notlar

Kant estetik ideleri, tahayyül gücünün, yerli yerinde bir kavram altına sokulamayan mevcuda taşımaları (presentation) olarak tanımlar. Ancak, tartışma ilerledikçe görürüz ki Kant'ın güzel idesi, estetik yaratım diye adlandırdığım buluşu için ne bir vasıta rolü üstlenebilir ne de onu taşıyabilir. Güzel kategorisinde tahayyül gücünün net bir işlevi vardır. Amaçsız bir şekilde doğanın biçimine, onun amaçlılığına tanıklık ettiğimizde hoşlanma hissinin ortaya çıkmasına aracılık eden vazgeçilemez, ama son derece çetrefilli bir şekilde birbirine bağlanmış boyutlardan bir tanesidir. Tahayyül ve anlayış güçleri, belirlenmiş herhangi bir kavram önvarsaymayan özgür bir işleyiş halinde birleşirler. Kant'ın deyişiyle, "doğada güzel, nesnenin biçimiyle ilgilidir",[54] takdir hissimizi ve doğa telakkimizi onun çıplak faydasının ötesine, sanat olarak doğa idesine doğru genişleten biçimle ilgilidir. Bununla birlikte Kant, güzel kavramının aynı zamanda sınırlanmış olduğunu öne sürer; tabii, hemen sormak gerekir, ne ile? Kant tahayyül gücü ve anlayış gücü arasındaki ilişkinin özgür bir işleyiş içinde olmadığını söylemekle kalmaz; ayrıca tahayyül gücünün kendisinin özgür olduğunu da iddia eder, burada özgürlükten kastettiği kendiliğinden ve yasal (lawful) etkinliktir. Burada aslında, uyum düşüncesinden belli bir uzaklaşma ve Birinci *Eleştiri*'deki tahayyül gücü-anlayış gücü ilişkisinin tersine çevrilmesi yönünde bir kayma vardır. Güzelle ilgili tefekkür-mahsulü estetik bir yargıda, anlayış gücü tahayyül gücüne hizmet etmektedir. Tahayyül gücüne yasallığını veren şeydir bu, böylece o, İngiliz bahçesinin çitlerinin

54. A.g.e., s.98.

dışında avare avare dolaşamaz ya da Barok veya Rokoko süslere takılıp uzun süre orada kalamaz. Güzellik daha çok, dinginlik ve tefekkürle ilgilidir. Bu anlamda o beyaz, saf ve örneklenmeye meyillidir (ve demek ki, özellikle de *teknik olarak* değerlendirildiğinde, her daim mevcut bir mükemmellik tehlikesine. Kant güzellikle teknik arasında istemeden bir ilişki kurar). Kısa saptamalarından birinde Kant'ın dediği gibi,

> Ancak yasasız bir yasallık, ve anlayış gücüyle birlikte tahayyül gücünün nesnel bir uyumdan yoksun –nesnel uyumda mevcuda taşıma, belirlenmiş bir nesne kavramı demektir– öznel uyumu, ancak bu tür bir yasallık ve uyum, anlayış gücünün özgür yasallığıyla (amaçsız amaçlılık olarak da adlandırılabilir) ve beğeni yargı gücünün özgünlüğüyle bağdaşabilir.[55]

Gerçekten de özgün! Aşağıda yeniden bu özgünlüğe döncceğiz. Göreceğimiz gibi, bu uyum düşüncesi başka bir şeyin göstergesidir.

Estetik yaratım düşüncesi ancak Kant yüceyi tartışırken *tout court* konuya dahil olur. Kant'ın gözünde yüce siyah ve beyazdır, ihtirasların gergin ilişkileriyle dokunmuş –gözü dönmüş aşk, yumuşak nefret– bir dünya oluşturacak şekilde saflıkla dehşeti ve alçaklığı birleştirir. Çoğu kez hakiki bir yeraltı dünyasıdır. Ve bu sıfatıyla her zaman minör anahtarıyla çalınır. Yücelikle ilgili yargılar da çıkarsız bir gözle yapılmakla birlikte, yücelik *durumu* bir huzursuzluk, dur durak bilmezlik, uyumsuzluk durumudur. Sadece tahayyül gücü ve anlayış gücü arasında değil; –kendilerini ya kavrayış ya da arzu kabiliyetine göre ayarlayan– tahayyül gücü ve akıl arasında da uyumsuzluk yaşanır. Bunlardan ilkinde matematiksel yücelik; ikincisinde dinamik yücelik inşa edilir. Yüce kategorisinde Kant, adına layık bir akıl zemininde ilerler, ona figüratif sentezlemede boy gösteren yaratıcı tahayyül gücü boyutuna benzer bir yaratıcı boyut yüklemiştir. Bu uyumsuzlukta yaşanan huzursuzlukta, her zaman kaos ve aldatıcı bir kefaret/kurtuluş (redemption) vardır. Demek ki yücelik durumu, huşu, dehşet, endişe, korku ve ürperti cinsinden deneyimlenir ve doğanın ya da insan soyunun güçleri karşısında huşu içinde diz çökmeyle sonuçlanabilir.

55. A.g.e., s.92.

Kant'ın yüce idesi inşasında gerideki ilham kaynağı, merkezi imge, sonsuzluktur. Kendisininin de söylediği gibi yücelik durumu, insanlar doğanın amaçlı amaçsızlığının ötesinde bir şeyle karşı karşıya kaldıklarında ve ona tepeden tırnağa kendilerine ait bir şey hamlettiklerinde (impute) sökün eder. Hamledilen bu şey sonsuzluk fikridir. O ya doğa fikrimizi, doğanın sanatı fikrimizi genişletir ya da onu aşar. Temel ifadesini Kant'ın matematiksel yücelik tartışmasında bulur; yürüttüğümüz yeniden inşa çabasının bu bölümü açısından Kant'ın dinamik yücelik tartışmasından çok daha önemli bir tartışmadır bu.

Kant'ın yüce formülasyonunda son derece önemli olan bu huzursuzluk, heyecan ya da sıkıntı hissinin kaynağı tahayyül gücü ile akıl arasındaki uyumsuzluktur. Tahayyül ve anlayış güçleri arasındaki özgür oyundaki uyumun göstergesi olan güzelin aksine, matematiksel yüce, tahayyül gücü ilc akıl arasındaki özgür ama uyumsuz oyunun göstergesidir. Bu, ölçüsü sonluluk olan matematiksel senteze taban tabana zıttır. Birinci *Eleştiri*'de tahayyül gücü, modellerde, anlayış gücünün, kurallar sağlayan melekenin kapsamına sokulur. Matematiksel yücede üretici tahayyül gücü Kant'ın Birinci *Eleştiri*'de ona yüklediği işlevselliğin ötesine doğru genişler ve figüratif tahayyül gücünün eşlik ettiği işlev-ötesi, yaratıcı boyutlar kazanır. *Yargı Gücünün Eleştiri*'sinde matematik veya modelleyici sentezdeki tahayyül boyutu, onun kavrayış gücü boyutundan çözülür. Akıl ve tahayyül gücü arasındaki özgür oyun uyumla değil, çatışmayla sonuçlanır. Amansızdır, zalimdir.

Kant'ın inşa ettiği matematiksel yücede hudutsuz, kontrolsüz hale gelerek gücünü hissettiren tahayyül kudreti değil, inşa ettiği sonsuzluk fikriyle doğanın kurgusallaştırılmasına imkân veren akıldır. Tahayyül gücüne düşen, bu sonsuzluk hissini izlemek üzere, genişlemektir, ama yine de hiçbir zaman onu yakalayamayacaktır. Bu, tahayyül gücünün kendi yetersizliğini hissetmesinden kaynaklanan eşzamanlı bir hoşlanma ve hoşlanmama duygusuyla sonuçlanır. Ve Kant açısından, bu endişeli eşzamanlılık hayati önemdedir; tahayyül gücünün aklın sonsuzluk idesini izlemesi, onun bu konuda ister istemez aşırıya kaçacağı anlamına gelir, makul sınırların ötesine doğru genişlemesi gerekir, ama bir yandan da aklın sonsuzluk idesinin varlığı, tahayyül gücünün önüne, hem u-

laşmak için çırpınacağı hem de potansiyel olarak boyun eğeceği bir yasa diker. Hoşnutsuzluk ya da daha öte bir huzursuzluk duygusu sadece tahayyül gücünün yetersizlik hissinden değil, aynı zamanda bu takipte aşırıya kaçmasından ve karışıklığa düşmesinden ileri gelir; bu aşırılık ve karışıklık tahayyül gücünün kendini kaybedeceği bir uçurum haline gelmiştir. Her zamankinden çok daha tehlikeli bir matematiksel yüce, aynı zamanda amaçlı da olan öznenin üzerine (başka bir durumda hoşnutsuzluk diye anılabilecek) bir şiddet boca eder. Hoşlanma ve hoşnutsuzluğun eşzamanlılığı, –hudutsuz, kontrolsüz hale gelen– akıl gücüyle idrak edilmiş nesnenin kavranmasına aracılık eden bir vasıtadır.[56]

Matematiksel yüce bağlamında Kant, şiddetten doğan ya da daha somut bir düzlemde, iki karşıt kuvvet arasındaki mücadelenin yol açtığı bir huzursuzluktan doğan bir yaratıcılık imgesi inşa eder. Bu yaratıcılığın taşıyıcısı, dehadır. Kant'ın deha inşası, *yüceyi değil* güzeli konu alan "Saf Estetik Yargıların Tümdengelimle Çıkarsanması" bölümünde yapılırsa da, özellikle yaratıcılık imgesi, derinleştirilmeden bırakılmış *aklın* yaratıcılığı fikrinden tahayyül gücünün yaratıcılığı fikrine doğru kaydıkça, arada bazı akrabalıklar belirir.

Kant, "Güzel nesnelerin güzel olduğuna karar vermek beğeni ister; ama bu tür nesnelerin güzel sanatları, yani *üretimi* ise *deha*"[57] derken, estetik yaratımı güzelin zeminine yerleştirmeye çabalamaktadır. Ama bu çabaya rağmen deha kavramı, sergilediği güya-doğalcılığın ötesine uzanır ve matematiksel yüceyle tercihe bağlı bir yakınlıktan öte bir akrabalık tesis eder. Matematik ve estetik yaratıcı eylemler olmakla birlikte, bunları dünyadan el etek çekmiş, yabancılaşmış yaratıcılar/dâhiler tarafından yürütülen faaliyetler gibi düşünmek pek de doğru değildir; bunlar, daha çok, tahayyülün gücünün doğal sınırlarının ötesine doğru genişletilmesini temsil ederler. Burada tahayyül gücü, birleştirme/çağrışım yasalarından ve anlayış gücünün dayattığı kuralların zincirlerinden kurtulur. Tahayyül gücünün "mevcut olmayan bir nesneyi sezgide temsil/tasavvur yetisi" olarak görüldüğü Birinci *Eleştiri*'ye benzer

56. Krş. 46-47, önceki tartışma için ayrıca krş. 23-28.
57. A.g.e., s.179. Yaratıcı dehanın yaratıcı yalnızlığı üzerine bkz. s.47 ve *Saf Aklın Eleştirisi*, özellikle s.580.

bir edayla Kant, bu kez *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, öznenin (dehanın) kendi içinde, öznede ama öznenin dışında bir başvuru makamı bulduğunu tekrarlar;[58] tahayyül gücünün gerçeklik(i) icat etme ve yeniden düzenleme kapasitesi, sırf deneysel bir kudretin, benzetme ve birleştirme kudretinin ötesinde bir hayat.

> Burada tahayyül gücü yaratıcı bir etkinlik sergiler ve zihinsel ideler (akıl) yetisini harekete geçirir; temsil/tasavvur anında düşüncenin (süreçle alakalı olmakla birlikte, nesnenin kavramına karşı herhangi bir kuşku beslemeyen düşüncenin) genişletilmesine yönelik bir hareket, söz konusu temsilde/tasavvurda yakalanması ya da açıkça ifade edilmesi mümkün şeyleri aşan bir hareket.[59]

Diğer bir deyişle Kant, şimdi, yalnızca tahayyülün yaratıcı gücü sorununa değil; ayrıca onun çevirilemezliği sorununa da toslamıştır. Çevrilemezlik, yani, "herhangi bir tahdit veya kural olmaksızın iletişim"e[60] imkân verecek bir tanımlanamazın tanımlanması sorunu. Aynı paragrafta biraz aşağıda belirttiği gibi, "amaç estetik olduğunda, tahayyül gücü özgürdür; kavramla uyum sorununu halledebileceği gibi, anlayış gücüne, onun söz konusu kavramda dikkate almadığı zengin ama işlenmemiş bir malzeme hazinesi sağlayabilir."[61]

Kant, yeniden, daha önce Birinci *Eleştiri*'nin son sayfalarında akıl ve tahayyül gücünü ayırdığını öne sürdüğü büyük bölünmeye döner. Ancak *Yargı Gücünün Eleştirisi* bağlamında bunu, iki doğurgan dünya arasında hakiki bir iletişim sorunu olarak inşa eder. Artık bu, söz konusu iki dünya arasında ölü bir boşluk değil, doldurulması gereken bir açıklıktır; yani, bir mevcuda taşımanın (veya imgenin) nasıl yeniden-mevcuda taşınacağı (re-presentation), temsil/tasavvur edileceği meselesidir. Yaratıcılık önü sonu aşkın bir düzlemde "tahayyül gücünün özgür oyunu"[62] olarak tanımlandığına göre, onun ürünleri de, dilde veya sembolik olarak, ancak güçbela

58. A.g.e., s.229.
59. Kant, çev. Meredith (Oxford, Clarendon Press 1964), s.177. Meredith çevirisi, bu örnekte daha iyi bir anlam yakalar.
60. A.g.e., s.180.
61. Kant, çev. Pluhar, a.g.e., s.185.
62. A.g.e., s.217.

ve yetersiz bir şekilde kavranabilir. Bu yaratımların anlamına vakıf olmak için sık sık şart koşulan çağrışım (association), Kant'a göre, yaratıcı sanatçının zihnindeki şeyin ve sanatçının yaratımını alımlayabilmek için seyircide bulunması gereken şeyin zayıf veya uydurma bir karşılığıdır. Bir tarafta yaratıcılık, yaratımın muhtemel anlamını yakalayabilmek için kavram, sembol ve biçimlerin, deyim yerindeyse genişletilmesini şart koşar. Bu genişletilmiş kavram, sembol ve biçimlere Kant, nesnenin estetik vasıfları adını verir; işte diğer tarafta, seyircinin tahayyül gücünü akort etmesi gereken şeyler bunlardır. Estetik vasıflar seyircinin zihnini, onu "aynı soy ve tabiattan muazzam bir mevcuda-taşınmışlar alanına açarak",[63] canlandırmalıdır. "Yaratımın yücelik ve haşmeti" tek bir bütünlüklü kavram içinde ne sunulabilir ne de alımlanabilir; bu ancak, Kant'ın estetik ide dediği bir şey aracılığıyla mümkündür. Estetik vasıflar estetik bir idenin hem *ürünü* (sanatçı/deha yakasından) hem de *üreticisidir* (seyirci yakasından). O,

> verili bir kavramla birleştirilmiş ve –tahayyül gücünü ona has bir özgürlükle kullandığımızda– bu tür bir kısmi mevcuda-taşımalar çoğulluğuna (belirlenmiş bir kavrama karşılık gelen hiçbir ifade bu çoğulluğu karşılayamaz) bağlanmış tahayyül gücünün mevcuda çıkardığıdır. Dolayısıyla bize, bir kavrama büyük bir kısmı anlatılması imkânsız düşünceler, evet anlatılması imkânsız, ama bir kere hissettiğimizde kavrayış güçlerimizi canlandıran ve aksi takdirde alelade harfler yığını olarak kalacak bir dili ruha bağlayan düşünceler ilave ettirten şey işte bu mevcuda çıkarmadır.[64]

Kant gerçek ve gerçekdışı (gerçeküstü) arasındaki ve kesinlik ve belirsizlik arasındaki çatlakla karşı karşıya gelmiştir. Bu noktada iki uyumsuzluk baş gösterir. İlki yaratıcı tahayyül gücü ile onun ürünlerinin sunulduğu kavramlar/semboller arasında, diğeri, sanatçı (veya onun ürünü) ile seyirci arasında. Bunlardan ikincisi, dikkatimizi, nesnenin güzelliğinden çok *anlamı* üzerine yapılan yorumların çatışması ihtimaline çevirir. Kant'ın arasında kaldığı şey, tam da bu çifte sorundur; nesnenin anlamı ve yorumların çatışması sorunu. Birincisini bastırma, ikincisini çözümleme yoluna gider.

63. A.g.e., s.184.
64. A.g.e., s.185.

Yaratıcılık meselesinin dizginleri çekilir, çünkü Kant esas olarak iyi bir yargıyla ilgilenmektedir. Yani metin, bu noktada ikiye ayrılır, yaratıcılık ve onun ürünleri meselesi bir kere daha havada asılı bırakılacaktır.[65] Burada, 49. sayfadaki Kant'ın deha tartışmasını matematiksel yüce tartışmasıyla (bunun Kant'ın aşkın sistemi içindeki farklı yerini dikkate almaksızın) birlikte okursak, yaratıcılık ve yorumlama (veya beğeni yargıları), bir anlamda, boş bir uzaya doğru püskürmeler ve boş uzayı ihlal eden zorlamalar gibidir; yani, tahayyül gücü ile kavramlar/semboller arasındaki ahenksizlik tarafından üretilmiş bir uyumsuzluğa, bir huzursuzluğa delalet eden şiddetli eylemler.[66] Şimdi bu yargı uyumsuzluğu sorununu ele alacağız.

D. KONTRPUANDA UYUM?

Kant özgür yaratıcılık dışında, özgürlüğün ikinci bir teminatı üzerinde de yoğun bir şekilde kafa yoruyordu; akılcı yargılarda bulunma özgürlüğü. Aklın "deneysel istihdam alanının"[67] ötesinde maceraya zorlanması ve eleştirel bir şekilde tüm bilgi ve insani deneyimin sınırlarıyla karşı karşıya gelmesi Kant'a göre, onun nihai amacının bilgi ve kavrayışın ötesinde yattığını gösterir. Aklın nihai

65. Krş. C. Castoriadis, "The Greek Polis and the Creation of Democracy", *Philosophy, Politics, Autonomy*, çev. David Ames Curtis (New York, Oxford University Press 1991), özellikle s.96-98. Castoriadis'in de işaret ettiği gibi, Kant'ın estetik teorisi onu, "savunduğu katı ikici yaklaşımın ötesine gitmeye ve sonraki yeni-Kantçıların (örneğin Rickert) das *Zwischenreich des immanenten Sinnes* (içkin anlamların arasındalık alanı) diye adlandırdığı bir şeyi düşünmeye zorlar" (s.98).

66. Deha imgesi kolaylıkla başkalarına ve kendisine sonsuz bir şiddet uygulayabilen çilekeş veya romantik devrimci imgesine çevrilebilir. Şüphesiz Kant ne bir Jakobendir ne de kurtuluşçu paradigma zemininde yer alır. O, sanat ve dehanın (ve burada biz siyasi dehaları da kastediyoruz) eğitime (uygarlaşmaya) ihtiyaç duyduğunu ve onun dizginlerinden boşanmış yaratıcılığının, -kendileri de toplumsallık ve onun getirdiği sorumluluklarla ilgili taleplerden başka bir şey olmayan- kültürel taleplere tabi kılınması gerektiğini savunur. Krş. s. 50. Kant'ın yaklaşımının güçlüklerinde biri, onun daha klasik bilgelik ve *phronesis* idelerini terk etmiş olmasında ve, tertiplediği, hazır hale getirdiği erdemler diline rağmen, iyi ve sağlam yargıyı erdem-sonrası terimlerle (eylem teorisinin bir versiyonu olarak) inşa etmesinde yatar.

67. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, a.g.e., s.630.

amacı, Kant'ın gözünde, özgürlüktür.

Zevk (pleasure) formülasyonunun da gösterdiği gibi Kant'ın aklındaki özgürlük kavramı, arzunun talimatlarıyla ateşlenmiş bir özgürlük değildir. Doğru erdemlerin sergilenmesinden derlenmiş bir mutluluğa (örneğin Epikürcülerde veya Stoacılarda olduğu gibi) ya da –alışkanlıkların aklın denetimi altına alınması ve yeniden biçimlendirilmesiyle (ki bir zevk hesabıyla sonuçlanır) sağlanmış– bir acıdan kaçınmaya (krş. Locke) tabi kılınmış bir özgürlük de değildir. Daha çok, kendisi de muhakeme ürünü bir yargı olan eleştirel bir yargılamayla işletilen, deneyimlenen bir şeydir.[68]

Bununla birlikte, Üçüncü *Eleştiri*'yi yeniden inşa çabamız ışığında bakıldığında, sanatçı ve seyirci arasında olduğu kadar seyirciler arasında da her zaman bir uyumsuzluk ihtimali vardır. Kant'ın bu rakip estetik yargılar sorununu ele alma girişimi, benim daha önce iletilebilirlik diye adlandırdığım olgunun duruş noktasından irdelenebilir. Yukarıda da bahsettiğim gibi bu, beğeni hakkında öznel bir yargı oluşturmaya; beğeni hakkında çeşitli beğeniler ve kanaatler bulunduğunun tanınmasına; beğeni hakkında evrensel bir anlaşma bulunabileceği ihtimaline; ve son olarak, beğenilerin farklılık ve çoğulluğunun, en azından Kant için, bunların kamusal alanda tahakküm ilişkilerinden bağımsız bir şekilde ifade edilmesini varsaydığına gönderme yapan şemsiye bir formülasyondur. Dahası, Kant'ın eserinin antropolojik boyutu, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, onun çok daha güçlü bir şekilde hissedilmesini sağlar. Kant burada, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde formüle ettiği iki önermesini savunmaya devam eder: insan soyu cismani, belirlenmemiş ve sonlu bir dünyada, cisimsel, belirlenmemiş ve sonlu bir varoluşa sahiptir. Ama bu varoluş, aynı zamanda, başkalarıyla birlikte kamusal bir şekilde, dilsel karşılıklı etkileşim üzerinden müzakereli (discursively) bir şekilde kurulur. Diğer bir deyişle Kant'a göre, kendi varoluşumuzu kavramsal olarak inşa etmek veya onu düşünmekten çok, ondan bahsederiz. Varoluşumuzdan bahsetmek, kamusal bir etkileşimde bulunmaktır; Kant'a göre bu bizim nihai amacımızdır.[69] Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"

68. Krş. *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.174-195.
69. Ayrıca bkz. "Tartışmada İstihdamı Bakımından Saf Aklın Disiplini", *Saf Aklın Eleştirisi*, s.593-612.

adlı çalışmasının altında da aynı argüman yatar; burda kendi kendimizi maruz bıraktığımız vesayetten ya da hamlıktan kurtulma mücadelesinin ancak çifte, ama esas olarak kendi kendine yeterli bir yoldan gerçekleşebileceğini söyler. Eleştirel öz-tefekkür kabiliyeti bir kamu alanını önvarsayar ve kamu alanının temel kurucu boyutu eleştirel soruşturmadır, soru sorma hakkıdır, kabul etme ve reddetme hakkıdır. Buradaki mescle karşılıklı etkileşimlerin dilselliği değildir, Kant'ın onu akıl (reason) kavramına (Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinde öne çıkardığı boyut) bağlamasına rağmen. Bizi ilgilendiren, daha çok, Kant'ın iletilebilirlik kavramının nasıl eleştirel tefekkür ve aşkınlık gibi iki boyut içeren çift-yanlı bir kavram olarak inşa edildiğidir. Bu yanlardan her biri, nihayetinde, altlarında yatan antropolojik bir özerklik imgesine işaret eder.

Aydınlanma imgesi, yani insanın kanun koyucu bir tarzda aklını kullanarak, kendi kendini maruz bıraktığı vesayetten kurtulması, Kant'ın iletilebilirlik kavramında merkezi bir önem taşır. Bu imge onun *sensus communis* (evrensel insani duygular –ç.n.) diye adlanırdığı şeydir ve onu hem doğanın hem de insanların "doğal" dünya ile ilk karşılaşmalarının, yani gündelik varoluşlarının ötesine yerleştiren üç kapasite ya da düstur ihtiva eder. İlk kapasite kendisi için düşünmek ve bu sayede, gerek veri kabul edilen gerekse uzmanlaşmış bilgi ve kanaat biçimlerine karşı aktif, eleştirel bir ilişki geliştirmektir. İkincisi, kendi tikel bakış açısının parametrelerinin ötesine geçerek, "başka birinin duruş noktasından düşünebilmek"tir. Bu kapasite, Kant'ın deyişiyle, "genişlemiş bir düşünce tarzını", "evrensel bir duruş noktasından" düşünebilme kapasitesini gösterir. Üçüncü düstur veya kapasite tutarlı bir şekilde düşünmek ya da daha doğru bir ifadeyle, doğal olarak ilk iki kapasiteyi birleştiren, tutarlı bir düşünce tarzı geliştirmektir.[70] Bunlar hep birlikte aydınlanma *durumunu/şartını* oluştururlar. "Aydınlanma Nedir?"den çok *Yargı Gücünün Eleştirisi* bağlamında *sensus communis,* kayıtsız ve önşartsız bir şekilde eleştirel tefekkürün vuku bulduğu bir kamusal alan (birçok mümkün kamusaldan biri için

70. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi,* (40, özellikle s.160-162). Kant, birincisinin anlayış gücü kuralı, ikincisinin yargı gücü kuralı ve üçüncüsünün akıl kuralı olduğunu öne sürer. Bizim amaçlarımız açısından bu ayrım bizim için Kant için olduğu kadar önemli değil.

bir model) haline gelir. Bu, ister uzman ister hükümdar isterse önder sıfatıyla olsun, herhangi bir katılımcının ayrıcalıklı bir konum talep edemeyeceği anlamına gelir; bunların hepsi de "vardıkları estetik bir yargıyı tasdik etmek için başka birine ihtiyaç duyarlar."[71] Eleştirel tefekkür "oy toplamakla ve başka insanlara neler hissettiğini sormakla" da olmaz.[72] Bir beğeni yargısı, "hoşlanma/zevk duygusu hakkında bir yargıda bulunan bir öznenin özerkliğine ... dayanıyorsa"[73] geçerlilik kazanır. Burada iki özgül boyut uç verir. İlki, iletilebilirliğin anlamı açığa çıkarılır: her tekil yargı, inşası "kavramların hükmettiği mantıksal bir evrenselliğe bağlı olmayan"[74] bir evrensellik, bir varolma hakkı taşır. "Beğeni, özerklik iddiasındadır",[75] ve oradan hareketle, özgürlük temelinde çoğulluk iddiasındadır. Demek ki, ikinci olarak, *a priori* ispatlar, ne beğeniye göre varılmış bir yargı için belli bir temel sağlayabilir ne de farklı bir zihin, farklı bir bakış açısı ya da farklı bir yürek için gerekçeler.

Ancak Kant, evrenselliğin anlamının *bu* özel versiyonunu yetersiz ve tedirgin edici bulur. Beğenilerin çoğulluğu bağlamında, sağlam bir yargı iddiasının yükseltilmesine el verecek bir kesinlik arayışına girer. Bu noktada, Kant bir kere daha aşkınlık zeminine doğru ilerlediği için, onun uyum kavramının özgünlüğünü yeniden konuya dahil edebiliriz.

Yukarıda tefekkür-mahsulü yargı tartışmamızın da gösterdiği gibi Kant, beğeni sorununu, bir yargıya ulaşma sorununu, anlayış ve tahayyül güçleri arasındaki uyum yardımıyla aşkın bir düzlemde çözdüğünü varsayıyordu. Şimdiki kesinlik arayışında ise, tefekkür gücüyle muhakeme eden öznenin, anlayış gücü melekesini estetik idelere havale ettiğini iddia eder. Bunun, duyusal-(nesneler) alan(ın)daki yargı gücünün duyu-üstüyle (ideler) uyuma sokulması gibi bir sonucu vardır. Kant'ın söylediği gibi:

> beğeni, öznel bir yargı gücü olarak, bir sınıflandırma ilkesi barındırır; ama bu sınıflandırma, *kavramlar* altında yapılan sezgilere ait bir

71. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* (Pluhar çev.), a.g.e, 139.
72. A.g.e., s.114.
73. A.g.e.
74. A.g.e..
75. A.g.e., s.146.

sınıflandırma değildir; daha çok, kendi *özgürlüğü* içinde devinen tahayyül gücünün kendi *yasallığı* içinde devinen anlayış gücüyle uyum içine girmesi ölçüsünde, kavramların *gücü* (anlayış gücü) altında, sezgiler veya sergilemelerin *gücüne* (tahayyül gücüne) ait bir sınıflandırmadır.[76]

İşte aşkın bir şekilde inşa edilmiş bu uyum fikri, Kant'ın güzelle ilgili tikel yargıların paylaşılabileceğini ya da onun deyişiyle "evrensel olarak iletilebilir"[77] olduklarını savunmasına imkân verir. Bu inşada "*sensus communis*", uyum deneyiminin "evrensel iletilebilirliği" demektir.

Ama Castoriadis bu inşanın ancak doğanın ereklilik veya amaçlılığının sadece aşkın değil, ayna zamanda teleolojik de olduğu varsayılırsa işleyebileceğini öne sürer.[78] Kant'ın gerek yüce gerekse deha tartışmasından sonra uçları kırpılmış, havada asılı kalmış bu argümanın tamamlanması için teleoloji zorunludur. Paragraf 30'un sonunda Kant şöyle söyler: "Yapmak zorunda olduğumuz yegâne tümdengelim, beğeni yargılarını, yani doğal şeylerdeki güzellikle ilgili yargıları konu alan bir tümdengelimdir; tüm bir estetik yargı gücü sorununun kökten çözülebilmesi için bu yeterli olacaktır."[79] Ancak, Kant'ın da farkında olduğu gibi güzellik, nesnenin kendisinden çok seyircinin gözlerinde ikamet eder. Demek ki Kant açısından güzellik faydacı değilse bile, doğa açısından olmamakla birlikte insan soyu açısından ereklilik sergileyen bir amaca sahiptir. Güzelliğin nihai amacı güzellik değil, insan soyunun ahlâki/manevi (moral) iyiliğidir. O, ahlâkın (morality) bir sembolüdür.[80] *Yargı Gücünün Eleştirisi* etik bir öz sergiler; kitabın bütünlüğü açısından son derece önemli bu öz Kant tarafından telelolojik terimlerle irdelenir ve sonuçta, doğanın nihai hedef veya amacı, onun ötesinde bir amaç olarak, insan soyu olarak tespit edilir.

Kant, tefekkür-kabiliyetli teleoloji fikri aracılığıyla güttüğü çifte amacı --estetik duyarlılığın oluşumu ve estetik yaratıcılığın

76. A.g.e., s.151.
77. A.g.e., s.162.
78. C. Castoriadis, "The Greek Polis and the Creation of Democracy", a.g.e., s.96.
79. Kant, a.g.e., s.143.
80. A.g.e., krş. s.59.

gösterilmesi– bir araya topladığını varsayar. Doğanın tefekkür-kabiliyetli teleolojisini açıklar veya göz önüne sererken bunun aynı zamanda, tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün açıklanmasını da mümkün kıldığını düşünür. Bu konudaki merkezi argüman "Teleolojik Yargı Gücünün Metodolojisi"nde, özellikle de sorunu, doğadaki şeylerin bir amaçlılık, öznel bir örgütleniş taşıyıp taşımadığı bağlamında ele aldığı Paragraf 82'de verilir. Kant'ın bu paragrafta doğanın hiyerarşik bir amaçlar zinciri tesis edip etmediğini tartışmaktaki amacı, bilinemeyen nihai hedeflerin gösterilemeyeceğini ispat etmektir. Biz, duyu-üstü bir temeli (substratum) esas almak kaydıyla, ancak nihai bir amaçtan ya da nedenden bahsedebiliriz, bu temel dayanak insan soyu olabilir; çünkü o insan aklının durum ve kullanımına işaret eder. Öyleyse insan soyu, teleolojik olarak örgütlenmiş doğanın nihai amacıdır. Üstelik bu teleoloji, bizim aklımızı kullanmamıza dayandığından, belirlenmiş veya mekanik değildir, daha çok, belirlenimsiz, belirlenmemiş bir yapı arz eder. Bu belirlenmemişlik, Paragraf 83'te Kant'ı şöyle sormaya sevk eder: "Bu (insan soyunun içindeki) nedir, bir amaç mı, doğayla ilişkisi aracılığıyla gelişecek olan mı?"[81] Ve cevap verir: "Bu amaç ya doğa tarafından kendi hayrına gerçekleştirilebilecek türde bir şeydir ya da (insan soyunun) doğadan da yararlanarak (içeriden veya dışarıdan...) çeşitli amaçlar (gütme) kabiliyet ve becerisi olmalıdır. İlk seçenekte doğanın amacı insan soyunun *mutluluğu* olacaktır, ikincisinde ise kültürü."[82]

Howard'ın da işaret ettiği gibi bu cevap, bir bütün olarak Kant'ın eserindeki derin gerilimi gösteren iki şekilde okunabilir.[83] "Umumi Görüş yakasından bakılırsa: "Bu, teoride doğru olabilir ama pratikte geçerli değildir"; bu, söz konusu amacın, belirlenimli bir yargı gücü gibi sınıflandırıcı bir şekilde davranan doğanın (veya Kant'ın ayrıca belirttiği gibi, İlahi Takdirin) bir ürünü olabileceği anlamına gelebilir. Ancak Kant, Paragraf 83'te, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde verdiği argümanı (yukarıda özetlemiştik) tekrarlar: Mutluluk, insan soyunun "doğadaki amacı"nın temeli o-

81. A.g.e., s.317.
82. A.g.e.
83. Dick Howard, *From Marx to Kant* (Albany, State University of New York Press 1985), Bölüm 5, özellikle s.140-142.

lamaz. Doğa insan soyuna hiçbir şey vaat etmez; özellikle de mutluluk.

Daha sonra "Bir Dünya Yurttaşının Bakış Açısından Evrensel Tarih İdesi"nde verdiği argümana çok benzer bir argüman geliştirir. Doğanın nihai amacı "biçimsel ve öznel bir durumdur, yani (insan soyuna özgü) genel bir kabiliyet, onun (kendi kendine) amaçlar koyma ve bu amaçları –genel olarak kendi özgür amaçlarının düsturlarına uygun bir şekilde– gerçekleştirmek üzere doğayı bir vasıta olarak [(insan soyunun) amaçlarının belirlenmesindeki doğa (öğesinden) bağımsız olarak)] kullanabilme kabiliyeti."[84] İnsanlar doğayla ilişkilerinde maksatlı bir şekilde davranırlar, beceriler geliştirir ve onu dönüştürürler (ve Kant'ın "Evrensel Tarih İdesi"nde söylediklerinden çıkartılabileceği gibi bu, görevlerin en kolayıdır); bunlarla da kalmaz, geliştirdikleri uygar toplum aracılığıyla kendi toplumsallaştırılamaz toplumsallıkları –savaşma ve kötülük yapma kapasiteleri– ile de uğraşırlar. Bu alanların her birinde bir kültür yaratırlar.

Bununla beraber Kant'ın "savaşların insan soyu arasında yarattığı korkunç çalkantılar", "şiddetin getirdiği belalar" ve açgözlülüğün "parlayan ıstırabı" konusundaki açıklamaları, tefekkür-kabiliyetli yargı gücünün teleolojik yargı gücü altına sokulmasıyla son bulur. Doğa, başımıza musallat ettiği binbir türlü kötülük ve zalimlikle kendi nihai amacını –uygarlaşmış, dünyalı insan soyu– gerçekleştirir. İnsan soyunun ıstırap, acı ve toplumsallaştırılamazlığında insanlar pratik aklı öğrenirler. Bu bağlamda Kant artık, mutluluk kavramını, daha önce inşa ettiği uyum fikri üzerinden, yurttaşlık kültürünün tabi ya da şartlı bir uğrağı olarak yeniden gündeme getirebilir. Mutluluk, daimi ve kendisiyle barışık varoluşu içinde doğanın nihai amacı ile insanın nihai amacı arasındaki uyumdur.[85]

Ancak tefekkür-kabiliyetli yargı gücü ve yaratıcılık meselesine Kant'ın getirdiği çözüm, metnin kendi bünyesindeki halledilmemiş gerilimi, şu tahayyül gücü ile onun ürünleri arasındaki uyumsuzlukta ve konuşmacılar arasındaki (sanatçı ve seyircileri arasındaki boşluğun işaret ettiği) yorumsal boşlukta yüze vurmakta

84. Kant, a.g.e., s.319
85. A.g.e., s.323-324.

olan gerilimi bastırır. Tefekkür-kabiliyetli teleoloji, bu çifte uyumsuzluğu masaya yatırmanın ve oradaki boşluğu doldurmanın sınırlı yollarından biridir.

Fakat, Kant'ın eserinde başka bir istikameti gösteren bir ok daha vardır: teleolojiye dayanmayan ve önemli bir viraj alarak onun aşkın formülasyonlarına doğru ilerleyen bir patika. Bu, daha önce alıntı yaptığımız bir bölümde açıkça görülebilir; hatırlanacağı üzere burada Kant, tahayyül gücünün kavramlar içinde ancak çoğul yollardan ve ölü harfleri canlı ruha dönüştüren yollardan ya da kendi deyişiyle, "kavrayış güçlerimizi canlandıran ve ... dili ruha bağlayan" yollardan "zaptedilebileceğini" öne sürer.[86] Kant'ın "ruh" (spirit) terimini kullanışı, onun aşkın felsefesinin itiraf edilmemiş bir maddileştirilmesidir (substantivization). Dahası bu, onun özne-merkezli felsefesinin bir bütün olarak onsuz ayakta kalamayacağı bir maddileştirmedir. Esas olarak özgül bir antropolojik yapıyla ya da onu demirleyen insani ben-imgesiyle ilgilidir. Kant'ın felsefesini öne doğru ittiren ve deyim yerindeyse tahayyül gücü ile onu sergileyen (exhibition) akıl arasındaki boşluğu dolduran, teleolojiden çok, işte bu imgedir. Bununla birlikte daha güçlü bir anlamda antropoloji veya özgül insani ben-imgesi Kant'ın akıl ve tahayyül gücüne verdiği anlamı –içinde evrensellik ve aşkınlığın bir araya gelerek yekvücut olduğu anlamı– "icat eder". Gerek *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde gerekse bir bütün olarak eleştirel çalışmalarında söz konusu uyumsuzluk veya boşluğun, benim *toplumsallaştırılamaz toplumsallık bağlamında eleştirel yurttaşlık* olarak adlandırdığım bir antropoloji tarafından doldurulduğu ve işe yarar hale getirildiği söylenebilir.[87] Bu karmaşık ifade Kant'ın projesinin iki-yanlı yapısını kucaklayabilmek için geliştirilmiştir. Bu denemenin sınırlarını göz önünde tutarak bu ye-

86. A.g.e., s.185.

87. Bu, önerilebilecek yegâne antropolojik imge değildir. Halihazırda, benim zalimlik ve sevgi olarak adlandırdığım iki tane daha vardır. Bunları derinliğine irdelemek bu denemenin amacını aşarsa da Kant'ın bunları, toplumsallaştırılamaz toplumsallık (savaş ve kötülük, özellikle de vahim kötülük, krş. "Daimi Barış" ve Yalnız Aklın Sınırları Dahilinde Din) ve sevginin bürünebileceği biçimler ve onun yön tayin edici değerleri cinsinden ele alır ("Erdem Doktrini"). Kant hem zalimliği hem de sevgiyi, özerk özgürlük ve yurttaşlık gibi kendine has değerlerle donatılmış bir "eleştirel yurttaşlık" antropolojisi kapsamında düşünür ve bu antropolojiye tabi kılar. Krş. aşağıda sonuç mahiyetinde söylediklerim.

niden insanın genel bir taslağını vermekle yetineceğim.

Kant, eleştirel olarak tefekkürde bulunan bir özne ayağa diker. Bu özne aynı zamanda başkalarıyla ilişki halindedir, genellikle hasmane ve uzlaşmaz bir tarzda. Yine de bu özneler aralarındaki uzlaşmazlık ve husumeti birlikte çözmek zorundadırlar. Kant'a göre çözüm, onun yurttaşlık olarak adlandırdığı pratik akıl rejiminin evrenselleştirilmesindedir. Bu rejimin kendi kurumsal biçimi (anayasal cumhuriyet) ve iyi davranış normları (yurttaşlık erdemleri) vardır. Öznenin hem iç hem de dış yaşamı (onun dolayımlı ve öznelerarası ilişkileri de dahil olmak üzere) vasıtasıyla kurulur. Bu, *Ahlâkın Metafiziği*'nde Haklar Doktrini ve Erdemler Doktrini'nin, *Pragmatik Bir Açıdan Antropoloji*'nin (burada eleştirel yurttaşın insani ben-imgesi tüm boyutlarıyla inşa edilir) konusu olduğu kadar, siyasal-tarihsel yazılar diye anılan külliyatın da (ama önce teleolojik öğelerden arındırılmak şartıyla) konusudur. Kant'a atfettiğim eleştirel yurttaş imgesi belki de en iyi, "Aydınlanma Nedir?"in biraz uzun tutulmuş son paragrafında özetlenebilir:

> Ama ancak kendisi aydınlanmış ve hayaletlerden hiçbir korkusu olmayan, ama yine de el altında genel güvenlikten sorumlu iyi eğitilmiş kalabalık bir ordu bulunduran bir hükümdar, hiçbir cumhuriyetin söylemeye cesaret edemeyeceği bir şeyi söyleyebilir: *İstediğiniz konuda istediğiniz kadar tartışın, yeter ki itaat edin!* Bu, insani işlerde tuhaf ve umulmadık bir modeli önümüze serer (en geniş anlamda ele aldığımızda, daima, neredeyse her şeyin paradoksal olduğunu bulacağımız gibi). Yüksek derecede bir yurttaş özgürlüğü, halkın *entelektüel* özgürlüğünün yararınaymış gibi görünür, ama onun önüne aşılmaz engeller de koyar. Tersinden, daha düşük dereceli bir yurttaş özgürlüğü, entelektüel özgürlüğe, onun en son sınırlarına kadar varabileceği yeterince geniş bir alan açar. Doğanın hiçbir şey esirgemeden, gözü gibi baktığı tohum –insanın *özgür düşünme* istidadı ve sanatı– bu sert kabuğun içinde bir kere yeşermeye görsün, adım adım halkın zihniyet dünyasını etkilemeye başlar; halk, adım adım, her gün daha da güçlenen bir *özgür davranma* melekesi kazanır. Sonunda hükümetlerin ilkeleri üzerinde bile etkili olur, hükümetler, bir *makineden öte bir şey* olan insana, onun vakarına uygun bir tarzda davranmakla kendilerinin kazançlı çıkabileceklerini düşünmeye başlar.[88]

88. Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Kant: Political Writings,* der. Hans Reiss (Önsöz

Kant'ın antropolojisi, bu antropolojinin karmaşık ve çift-yanlı doğasını zapteden ve aralıksız bir şekilde bu doğaya işaret eden iki değer barındırır; özerk özgürlük ve dostluk. Özerk özgürlüğün değeri, Kant'ın aydınlanma da dediği bir eleştirel tefekkür durumu ve faaliyeti ile gösterilir. Bu şekilde, söz konusu ben-imgesi –yani yurttaşlık– standartlar ve bunların evrenselliği sorununa bağlanır. Kant'a göre herkes, dünya hakkındaki önermeler karşısında bir "evet" veya "hayır" konumu alabilmelidir. Diğer bir deyişle onlarla eleştirel bir ilişki kurabilmelidir. Bu, yargı gücü ve özerk özgürlük kavramlarının eşit ölçüde önemli ve birbiriyle bağlantılı kavramlar olduğu anlamına gelir. Yukarıda da gördüğümüz gibi yargı gücü ve özerklik meseleleri daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Birçok bakımdan Birinci *Eleştiri*'nin yaptığı da budur. Dahası, çok sonra yazılan Üçüncü *Eleştiri* de aynı şeyi konu edinir. Tüm bunlar Kant'ın "her insan varlığının haiz olduğu"[89] bir aklın, kanılarlarla, bilmeyle, inanmayla uğraşan bir aklın gerçeklik ve zeminini tesis etme projesinin sürekliliğini gösteriyor. Bu imge, demek ki, toplumsal faillerin, kanı, inanç ve bilginin doğası üzerine tefekkürde bulunma, soru sorma ve bu iki grup hakkında, yani tefekkür mahsulleri ve kanılar ile inançlar ve bilgiler hakkında yargılarda bulunma kapasitesine işaret eder.

Kant, kanı, inanç ve bilgi arasında, hem öznel hem de nesnel olarak, doğruluk dereceleri cinsinden bir hiyerarşi kurar. Kant'a göre doğruluk kanı düzeyinde temellendirilemez. İnanç öznel olarak yeterli olabilir, ama nesnel olarak değildir. Sadece "bir şey hem öznel hem de nesnel olarak yeterince doğru sayılabiliyor"[90] ise, bilgi vardır. Bilginin güvenirliği konusunda akılcı bir yargılama eylemi, Kant'ın gözünde, öznellik ve nesnelliğin buluşma yerini oluşturur. Ve bu yeniden inşa çerçevesinde, böylece eleştirel bir yurttaşlık ideali de tesis edilmiş olur; öznellik ve nesnellik arasındaki buluşmanın gerçekleşmesine imkân veren zemindir bu. Yargıyı akılcı, dolayısıyla da başarılı yapan şey, onun sadece bir akıldan –yani

ve çeşitli notlarla birlikte), çev. H.B. Nisbet (2. Basım, Cambridge, Cambridge University Press 1991), s.59-60.

89. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s.658.

90. A.g.e., s.646.

öğrenilenlerin reddedilebilmesini de imkân dahiline sokan ilkelerden– değil; aynı zamanda, –özgül bir insani ben-imgesine bağlı– evrenselleştirilebilir bir değer ufkundan (özerk özgürlük) türetilmiş olmasında yatar. *Sensus communis* bu evrenselleştirilebilir değer idesine katılmaktır.

Öte yandan bir de, potansiyel bir husumet ortamında özneler arası ilişkilerin tesis ve yürütülme formunu gösteren dostluk diye bir değer vardır. Bu değer, Kant'ın uyum kavramında örtük olarak geçer; ama "Erdem Doktrini"ni uyum yerine dostluk yazarak okumak mümkündür. Bu ide, simetrik-karşılıklı özneler-arası ilişkilerin dolayım ve etkileşimini bağrında toplar. Kant, bakış ufku ve dostluk imgesi olarak Hıristiyan sevgi kavramını alır ve onu, modernleştirdiği özgürlük kategorisi yardımıyla dünyevileştirir. Sevgi ve pratik akıl (burada saygı diye anılır) *çıkarsız* bir şekilde, yani kiliseden miras bir otoritelik iddiasında bulunmaksızın ya da diğerine bir amaca (zenginlik, iktidar veya şeref) hizmet eden bir araç gibi muamele etmeksizin, el ele tutuşur. Kant'ın deyişiyle: "*Karşılıklı sevgi* ilkesi (insanlara) sürekli birbirlerine daha yakın olmalarını; saygı ilkesi ise, birbirlerine borçlu oldukları bir saygı düzleminde, aralarına belli bir mesafe koymalarını ve onu muhafaza etmelerini tembihler."[91] Bu iki ilke, beraberce, boğucu bir kapanmayla sonuçlanabilecek aşırı sevgiden ya da çekingen veya soğuk bir uzaklıkla sonuçlanabilecek aşırı saygıdan kaçınılmasını sağlar.

İnsan soyuna ait bu pratik sevginin anahtar kategorisi iyilikseverliktir (benevolence). Bu kategorinin düsturu "eşitlik ilkesine uygun bir karşılıklı iyilikseverliktir",[92] burda iyilikseverlikten anlaşılması gereken, iyilik, kadirşinaslık veya sempati ile sonuçlanacak bir iyilik yapma arzusudur. İyilik yaparak insan sadece diğer insanlarla arasındaki karşılıklılığı tanımakla kalmaz, ayrıca kendine karşı da iyiliksever bir davranış ortaya koymuş olur.

Kant'ın paha biçemediği hazine, dostluktur: "En kusursuz haliyle düşünüldüğünde (dostluk), iki kişinin karşılıklı sevgi ve saygı zemininde birleşmesidir."[93] "İki kişinin, sırlarını, gizli yargı ve

91. Kant, *Ahlâkın Metafiziği, Giriş*, çeviri ve notlar Mary Gregor (Cambridge, Cambridge University Press 1991), s.244.
92. A.g.e., s.245.
93. A.g.e., s.261.

duygularını birbirlerine açarken duyduğu –bunlar karşılıklı saygı sınırlarını aşmadığı sürece– tam bir güvendir."[94] Rousseau'nun *La Nouvelle Heloise*'deki Elysium ütopyasını –burada fark ve karşılıklılık nefretten arınmış bir zeminde yekvücut olur– andırır bir tarzda Kant için dostluk, insanoğlunun toplum *için* yaratılmış olduğunun olumlanmasıdır. Dostluk bahçesinde erkekler ve kadınlar sadece kendilerini değil, birbirlerini de geliştirir. Çoğu kez günlük hayatın pragmatik ihtiyaçlarının ağırlığı altında ezilse de, bu manevi/ahlâki dostluk biçimi, sadece felsefe için değil; aynı zamanda edebiyat için de bir "yaşam biçimi" olarak üsluplaştırılmış kültürel bir başvuru makamı işlevi gören hem bir ütopya hem de mevcut bir biçim olarak kalır. Dahası bu dostluk kavramı, bir kere "öznel ruh" âleminin ötesine doğru genelleştirildiğinde, simetrik karşılıklılığa göre oluşturulmuş bir öznelerarasılığı gösterir. Bir çoğulluk (fark) fikriyle, bu farkın teminatı evrenselleştirilebilir bir saygı kavramını birleştirir. Özgürlük ve dostluk bileşimi, ki sonuç *özerk saygı* olarak adlandırılabilir, bize, bir yanda çoğulluğun aşmaması gereken dış sınırları, bir yanda da iyi davranışlarla (Kant erdemler der) ilgili muhakeme ürünü (reasoned) yargılarda (eleştirel tefekkür mahsulleri) başvuracağımız işaret taşını verir.

Toplumsallaştırılamaz toplumsallık bağlamında eleştirel yurttaşlıkta ifade bulan antropolojik bir ben-imgesine yaptıkları göndermelerle birlikte bu yön tayin edici değerler, gerek beraberce gerekse ayrı ayrı, eleştirel bir muhakemenin ne aşkınlığa ne de teleolojiye başvurma kaygısı olmadan nasıl yürütülebileceğini anlatır. Aşağıda söyleyeceklerim Kant'ın eleştirel felsefesinin tabiatına aykırı olsa da, onun *ruhuna* uygundur. Yargı ve muhakemeler her zaman değerlere başvurur; ama bunlar ne aşkındır ne de teleolojiktir. Ne de sağlam oldukları söylenebilir. Bunlar tarihsel yaratımlardır (Castoriadis'in deyişiyle tahayyül mahsulü anlamlandırmalardır); ama aynı zamanda, sayesinde ötekiler ve kendimizle ilişki kurduğumuz özgül bir ben imgesine gönderme yaparlar. Yargı ve muhakemelerin örtük veya açık olarak başvurduğu ve günlük alışkanlıkların, ortak anlayış çerçevesinin veya rakip değer idelerinin akıldışılaştırılmasına a-

94. A.g.e., s.263.

racılık eden şey, kendine has tarihsel değerleriyle işte bu insani ben imgesidir. Değer idelerine başvuran bu eleştirel muhakeme etkinliği, bu kez Agnes Heller'in izinden, "çifte nitelikli tefekkür" olarak adlandırılabilir. Kısaca ve bu denemenin kaygıları doğrultusunda, çifte nitelikli tefekkür deneysel ve aşkın öz-tefekkürün bir bileşimidir; buradaki aşkın uğrak, onun, "deneysel-olmayan somut/tikel bir tefekküre (bir fikir, soyut bir norm, vb.) ait bir *duruş noktası* barındırıyor olmasından ileri gelir."[95] Burada altı çizilmesi gereken nokta, Agnes Heller'in inşa ettiği aşkın uğrağın konuşmacının/sorgulayıcının duruş noktasına ya da bakış açısına (başka bir yerde Heller bundan tutum diye bahseder) başvurmasıdır. Bu anlamda, daha da önemlisi, aşkın uğrak özgül/tikel bir düşünme veya değerlendirme usulü olarak tanımlanmaz. O, belki de en iyi, çifte nitelikli tefekkür etkinliğinin vuku bulmasına zemin sağlayan proto-değer olarak tanımlanabilir ve elinizdeki yeniden inşa denemesi bağlamında söz konusu proto-değerler özerk özgürlük ve dostluktur.

Ancak bu yeniden inşa denemesi Kant'ın yurttaşını, toplumsallaştırılamaz toplumsallık çerçevesinde, şu vaat yüklü düşler bulvarında yabancıları nezaketle kabul eden, önü sonu iyi kalpli bir özne olarak bırakmak gibi bir tehlike taşıyor. Bu Kant'ın olduğu kadar bu yeniden inşa denemesinin de aklından geçirmediği birşeydir. Bu iyi kalplilik imgesi, akıl ve tahayyül gücü arasındaki gerilimi –bastırmak suretiyle– olduğu gibi bırakır, öyle ki yüce tartışmasından sökün eden bir dizi rakip boyutu ihmal eder. Birlikte alındıklarında güzel ve yüce, bize, ilk bakışta göründüğünden daha nüanslı, daha çok-boyutlu bir dizi ben imgesi armağan eder. Eğer, yukarıda da söz ettiğim gibi, akıl ve tahayyül gücü arasındaki "boşluk" antropolojik olarak doldurulabilirse, bu demektir ki, eleştirel yurttaşlık antropolojisi insani ben imgesi inşasını tüketmez, yani son ve yegâne bir ben imgesi sağlamaz. Kapanış mahiyetinde, ve elinizdeki denemenin ötesindeki bir ufka atfen, bu antropolojik boyutun, Kant'ın –gerek matematik gerekse dinamik boyutlarıyla ele aldığı– yüce tartışmasıdan bize kalan; ama derinleştirilmeden

95. Agnes Heller, *General Ethics* (Oxford, Basil Blackwell 1988), s.28 ve "Günlük Hayatın Temel Etiği", elinizdeki kitapta.

bırakılmış mirası olduğunu söyleyebiliriz. Uyumsuzluk meselesini bu türde konumlandırdığımızda, yüce (kaos, huzursuzluk ve uyumsuzluk) imgesi, antropolojik bir bağlamın ve toplumsal faillerin dünyayı yaratır ve yorumlarken yararlanabileceği, el altındaki, birbirine rakip çeşitli ben-imgelerinin üzerinde bir yere yerleştirilmiş olur. O zaman söz konusu ben imgeleri, insanları (acımasız ve saldırganlığın da ötesinde) *zalim* olarak gören ben imgelerinden, acımasızlık ve saldırganlığın üsluplaştırıldığı ve ifade bulduğu ben imgelerine kadar çeşitli biçimler alabilir. Ya da, diğer bir ihtimal, bir sevgi imgesi çerçevesinde yorumlanan ben imgeleri söz konusu olabilir; burada, örneğin, kendini askıya almış ve kendi dışındakine, ötekine garkolmuş eşzamanlı bir vecit halinde yoğun bir toplumsallık oluşacak ve ifade bulacaktır.

Bu ben imgelerinden hareketle, akıl ve tahayyül gücünün *metaforik* anlamda hâkim olarak görüldüğü çeşitli fanteziler ya da ütopyalar belli bir kültürel geleneğe yansıtılır. Diğer bir deyişle, insani ben imgeleri tarihsel bağlama göre öncelik ve üslup kazanır. Bu şekilde, Kant'ın mıknatıslı yaratıcılık kavramı da genişler ve çok-yönlü, parlak bir proto-romantik imgeden başka bir imgeye doğru, yargı ve muhakemelerin yapılacağı bir duruş noktası sağlayan rakip antropolojik bakış açıları imgesine doğru kayar. Bu sayede aklın biçimleri ve anlamı kadar, tahayyül gücünün ona yüklediği anlamlar da icat konusu olur. Bu demektir ki aklın ve tahayyül gücünün anlamı, değişir. İnsani ben imgeleri onların evi, daimi ikametgâhları haline gelir, dünyaya ilişkin gerek ak'l gerekse tahayyül etmeye dayalı tavırlar bu ocaktan sökün eder.

VI
Söylem ve eylemde tahayyül gücü

Paul Ricoeur

A. GENEL BİR TAHAYYÜL GÜCÜ TEORİSİNE GİRİŞ

Bu denemede ele alınan sorun şöyle ifade edilebilir: İlk kez, anlamsal yenilik kavramı boyunca geliştirilmiş bir metafor teorisi bağlamında ayağa dikilen tahayyül gücü kavramı, doğuşundan itibaren ait olduğu söylem alanının dışına yayılabilir mi?

Bu soru, benim daha önce "İrade Kuvvetinin Poetikası" gibi iddialı bir başlık altında topladığım daha geniş bir araştırmanın bir parçasını oluşturur. Elinizdeki deneme bu "Poetika" doğrultusunda ek bir adımı temsil ediyor:[1] teorik düzlemden pratik düzleme doğru

1. Bu makalenin, Mgr. Henri Van Camp onuruna yazılmış Fransızca bir versiyonu ilk kez *Savoir, faire esperer: les limites de la reason*'da yayımlandı (Publications des Facultes Universitaires Saint Louis, Brüksel 1976).

bir adım. Dil âleminde inşa edilmiş bir teorinin telaffuz ettiği bir evrensellik iddiasının sınanması, bana, onun pratik âleme doğru uzatılabilme kapasitesini araştırmaktan geçiyormuş gibi göründü.

O nedenle şöyle bir sıra takip edeceğiz. Önce, tahayyül gücü felsefesine içkin bazı klasik sorunları gözden geçirecek ve kısaca, bir metafor teorisi çerçevesinde bulunabilecek mümkün bir çözümün hatlarını vereceğiz. Tüm analizimizin etrafında döndüğü merkez, tahayyül gücü ve anlamsal yenilik arasındaki bağ, bundan dolayı, sonraki adımlar için bir başlangıç noktası olarak alınacak.

İkinci kısımda, teorik âlemden pratik âleme *geçişi* ele alacağız. Teorik ve pratiğin kavşağındaki göreli işlevlerine göre, belirli sayıda görüngü ve deneyim seçecek ve düzenleyeceğiz: önceden olup bitmiş bir eylemin yeniden betimlenmesine yardım eden kurgu, bireysel bir failin eylem planına ait bir olgu olarak kurgu veya doğrudan öznelerarası eylem alanını yaratan kurgu.

Üçüncü kısmı, tahayyül gücünün pratik işlevinin köşetaşlarından *toplumsal tahayyül* kavramının tam kalbine yerleştireceğiz. Eğer bu bölümde *ideoloji* ve *ütopya* gibi anahtar figürler yoğun bir şekilde vurgulanmışsa, bunun nedeni, onların bu denemede takip ettiğimiz yörüngenin en uzak ucunda, birinci kısımda bahsedeceğimiz muğlaklık ve çelişkileri yansıtıyor olmalarındandır. Zamanla, kimbilir, belki de bu muğlaklık ve çelişkilerin yalnızca tahayyül gücü *teorisinin* kusurları değil, bu halleriyle tahayyül gücü *görüngüsünün* kurucu öğeleri oldukları ortaya çıkacak. Sadece bahsettiğimiz genelleştirme testi bu hipotezin önem ve anlamını tespit edebilir.

Tahayyül gücü sorununu deşmek isteyen felsefi bir araştırma, daha başlangıcından itibaren kaçınılmaz bir dizi engel, paradoks ve ayakbağıyla karşılaşır; çağdaş felsefede tahayyül gücü sorununda yaşanan göreli tutulmanın nedeni belki de budur.

Bir kere genel tahayyül gücü sorunu, "imge" teriminin deneysel bilgi teorisinde kötüye kullanılması sonucunda kazandığı kötü şöhretten mustariptir. Çağdaş semantikteki "psikolojizm"in yol açtığı itibar kaybı –mantıkçıların ve dilbilimcilerin gözünde-, "anlam" (sense) teorisinde tahayyül gücüne yapılan göndermelere de sirayet eder (bu bakımdan sadece Gottlob Frege'yi ve onun bir önermenin veya sözcüğün –"nesnel" ve "ideal" anlamda– "anlamı"

ile onun her durumda "öznel" ve tümüyle "olgusal" olarak kalan "temsili/tasavvuru" arasında yaptığı ayrımı zikretmemiz yeter). Davranışçı psikoloji aynı şekilde, özel, gözlemlenemez ve zihinsel kendilikler olarak gördüğü imgeleri ortadan kaldırma derdindedir. Daha sonra, popüler yaratıcılık felsefesinin kıskanç kovalamacasının da, "analitik" felsefecilerin gözünde tahayyül gücünü itibardan düşürmek için hiç de az şey yapmadığı söylenebilir.

"Serserinin dönüşü"nden duyulan memnuniyet karşısında felsefecilerin dışavurduğu bu tiksintinin arkasında, kökleri geçici bir ruh halinden ya da bir ortam sorunundan daha derinlere uzanan bir şüphe yatıyor. Bu şüphe Gilbert Ryle'ın *Concept Of Mind* adlı çalışmasında güçlü bir şekilde dile getirilir. "Tahayyül (gücü)" deyimi tek, yekpare bir görüngüyü mü niteliyor yoksa sadece uzak bir şekilde ilişkilendirilmiş bir deneyimler toplamını mı? Gelenekte terimin en az dört kullanım şekline rastlıyoruz. Terim her şeyden önce, orada bulunmayan ama başka bir yerde var olan bir şeylerin rastgele zihinde uyanmasını anlatır; bu zihinde uyanma, bulunmayan bir şeyin, herhangi bir şekilde burada ve şimdi bulunan şeylerle karıştırılmasını ima etmez.

Buna yakın ikinci bir kullanımda terim, portreleri, tabloları, çizimleri, şemaları, vb. şeyleri niteler; bunların hepsi de fiziksel bir varlığa sahiptir ama işlevleri, temsil ettikleri şeylerin "yerini almak"tır.

Anlamını daha da gerdiğimizde, imgeleri, orada-bulunmayan şeyleri değil, var olmayan şeyleri akla getiren kurgular olarak adlandırırız. Ancak bu kurgular, düşlerden –uyku imalatları–, oyunlar ve romanlar gibi tümüyle edebi bir varoluşa sahip icatlara kadar değişen bir yelpaze oluşturur.

Son olarak imge terimi yanılsama alanına atfedilir, yani dış bir gözlemciye ya da daha sonraki bir tefekkürün sonucuna göre orada-bulunmayan ya da var-olmayan şeyler alanına havale edilen; ama özne açısından ve öznenin dikkatini onlara yönelttiği durum çerçevesinde kendi nesnelerinin gerçekliğine inanılması için çırpınan temsillere/tasavvurlara atfedilir.

Peki, orada-yok farkındalığı ve yanılsamalı inanç veya mevcudiyet yokluğu ve sahte-mevcudiyet arasında ortak olan nedir?

Bu derin çift anlamlılığı aydınlatmaktan ziyadesiyle uzak bir

felsefi geleneğin kaydettiği tahayyül gücü teorileri, sorunu çözmek yerine, bu geniş temel anlamlandırmalar yelpazesinde neyin paradigmatik olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda kendi aralarında bölündüler. O nedenle her durum için ayrı, tek anlamlı –ama rakip– tahayyül teorileri inşa etmek gibi bir eğilim ortaya çıktı. Bu teorilerin oluşturduğu yelpaze iki farklı eksen üzerinde kat edilebilir: nesne açısından mevcudiyet ve yokluk ekseninde; özne açısından büyülenmiş bilinç ve eleştirel bilinç ekseninde.

İlk eksen boyunca imge sırasıyla Hume ve Sartre tarafından resmedilmiş iki karşıt teoriye tekabül eder. Bu ilk eksenin bir ucunda imge, zayıf bir mevcudiyet anlamında salt bir iz olarak nitelenebilecek bir şeyin algısına gönderilir; tüm yeniden üretici tahayyül gücü teorileri bu kutba meyillidir. Eksenin öteki ucunda imge, esas olarak yoklukla ilişkili olarak, mevcuttan-başka olarak düşünülür; üretici tahayyülün çeşitli anahtar figürlerinin –portre, düş, kurgu– hepsi de farklı yollardan bu asli başkalığa gönderme yapar.

Üretici tahayyül gücü ve hatta yeniden üretici tahayyül gücü, orada-mevcut olmayan şeyin zihinde canlandırılmasından mürekkep asgari bir inisiyatif barındırdığı oranda, ayrıca ikinci bir eksen boyunca da konumlanır; bu eksende ayırt edici etmen, tahayyülmahsulü ile gerçek arasındaki fark konusunda tahayyül öznesinin eleştirel bir farkındalık göstermeye muktedir olup olmadığıdır. İmge teorileri daha sonra, aralarındaki farkların içerdikleri inanç derecesine göre düzenlendiği –bu kez noematik yerine noetik*– bir eksen üzerinde yerlerini alırlar. Eksenin bir ucunda –ki külli eleştirel bilinç yokluğuyla tanımlanır– imge gerçekle karıştırılır, gerçek diye alınır. Burada Pascal'ın yerin dibine batırdığı yalan ve hataların gücünü görürüz; bu, aynı zamanda, *mutatis mutandis*,** Spinoza'nın, karşıt bir inanç tarafından o yüksek makamından indirilmediği sürece tüm dokuları inanç salgınına yakalanmış *imaginatio*'sudur. Eleştirel mesafenin tümüyle kendisinin bilincinde olduğu eksenin diğer ucunda tahayyül gücü bu kez gerçeklik eleştirisinin bir aracı olarak iş görür. Husserlci aşkın indirgeme, bir

* (Lat.) Noetik (noetic): akli faaliyetle ilgili
Noematik (noematic): Akli faaliyetin konusu, düşünülen. (ç.n.)
** Gerekli değişiklikler yapıldığında. (ç.n.)

varoluş nötralizasyonu olarak, bunun kusursuz bir örneklenmesidir. İkinci eksen boyunca kaydedilen anlam değişiklikleri birinci eksenden hiç de az değildir. Başka bir bilince göre gerçek kabul edilmeyen bir şeyi itirazsız bir şekilde gerçek olarak alan bir bilinci karakterize eden *karıştırma hali* ile yüksek bir özfarkındalık derecesine sahip ve bilince gerçeklikten belli bir mesafede bir şey öne sürme ve bu arada yaşadığı deneyimin tam kalbinde belli bir başkalık üretme imkânı veren *ayırt etme eylemi* arasında ortak olan nedir?

Bugün tahayyül gücü teorileri mezbahasının bir dökümünü çıkardığımızda, çelişkilerin düğümlendiği yer olarak karşımıza gelen şeydir bu. Bu çelişkiler tahayyül gücü felsefesindeki bir zaafı mı ifşa ediyor, yoksa felsefenin hesaba dahil etmek zorunda kalacağı doğrudan tahayyül gücüne ait yapısal bir hususiyeti mi işaretliyor?

B. SÖYLEMDE TAHAYYÜL (GÜCÜ)

Metafor teorisi tahayyül (gücü) görüngüsüne ne tür yeni bir yaklaşım getiriyor? Bir kere sorunu farklı bir tarzda koymayı öneriyor. Soruna algı üzerinden yaklaşıp sonra da bu algıdan imgeye nasıl geçeceğimizi veya geçip geçemeyeceğimizi sormak yerine, bizi, tahayyül(ü) (gücünü) dilin belirli bir kullanım biçimine bağlamaya, daha net bir ifadeyle, dilin metaforik kullanımında karşımıza çıkan *anlamsal yenilik* özelliğinin bir veçhesi olarak görmeye davet ediyor. İmgenin algının bir eki, bir gölgesi olduğu yolundaki fikre bağlanmış o kadar çok önyargı var ki, söz konusu teorinin açılış tarzındaki bu kayma kendi içinde dikkate değer bir durum oluşturuyor. İmgeler görülmeden önce telaffuz edilir demek, bizim başlangıçta –hatalı bir şekilde– veri kabul ettiğimiz bir şeyi, yani imgelerin evvela ve her şeyden önce, zihin "tiyatrosu"nda, içerideki bir "seyirci" yararına canlandırılan bir "sahne" olduğu yolundaki düşünceyi bir kenara bırakmak demektir; ama bu, yine hatalı bir şekilde kabul ettiğimiz –söz konusu zihinsel varlığın, kendisinden kavramlar, soyut fikirler inşa ettiğimiz bir hammadde olduğu, bir tür zihinsel kimyanın temel bileşeni olduğu yolundaki– ikinci bir görüşün de terk edilmesi anlamına geliyor.

Ama eğer imge algıdan devşirilmiyorsa, dilden nasıl devşiriliyor olabilir?

Paradigmatik bir örnek olarak şiirsel imgenin analizi bize belli bir cevap tohumu sağlayacaktır. Şiirsel imge, şiirin, belli bir dilin eseri olarak, belli şartlar altında ve belli usullere göre ortaya serdiği bir şeydir. Buradaki usul, Gaston Bachelard'ın Eugene Minkowski'den ödünç aldığı ifadeyle, yankılan(dır)maktır (reverbation). Fakat bu usulü anlamak için önce söz konusu yankılanmanın görülen şeylerden değil; söylenen şeylerden geldiğini fark etmek zorundayız. O nedenle öncelikle ele alınması gereken şey, tahayyül-mahsulünün yaratılmasına imkân veren söylemin koşulları sorunudur.

Daha önce başka bir yerde metaforun nasıl işlediğini ve bunun bir tahayyül gücü teorisi açısından ne tür önemli sonuçları olduğunu tartışmış; ve metaforu olsa olsa isimlerin sapkın bir kullanımı, bir adlandırma sapkınlığı olarak gören yaklaşımın bu işleyişi baştan ayağa yanlış anladığını göstermiştim. Metafor, bir bütün olarak cümle bağlamında yüklemlerin sapkın bir kullanımına dayanır. O nedenle, metaforik olarak kullanılan isimler yerine metaforik *söyleyişten/sözden* bahsetmek gerekir. O zaman sorun, *olağandışı yüklemlerin kullanımında* geçerli söylemsel strateji sorunu haline döner. Bazı Fransız ve İngiliz yazarlara uyarak ben de, yüklemsel aykırılığı (non-pertinence), farklı anlam alanları arasında bir tür şok üretme vasıtası olarak vurgulamak istiyorum. Bu şoktan sökün eden meydan okumaya cevaben, yeni bir yüklemsel uygunluk (pertinence) üretiriz; metafor. Daha sonra bir bütün olarak cümle düzeyinde üretilmiş bu yeni uygunluk, bireysel dünya düzeyinde –klasik belagatın metafor olarak tanımladığı– bir anlam genişlemesini tahrik eder.

Bu yaklaşımın değeri, dikkatimizi basit adlandırma seviyesindeki anlam değişiklikleri sorunlarından, yüklem kullanımı seviyesinde anlam alanlarının yeniden yapılandırılması sorunlarına çevirmesinde yatar.

İşte tam bu noktada metafor teorisi tahayyül felsefesinin ilgi alanına girer. İki teori arasındaki bağ, *figüratif* dil ve üslup *figürü* deyimlerinde tanık olduğumuz gibi, her zaman belli bir şüpheyle karşılanmıştır. Metafor adeta, söyleme bir beden, bir şekil, bir yüz

vermiş gibidir. Ama nasıl? Bana sorarsanız, literal yüklemler mezbahasından yeni bir anlam sökün ederken, tahayyül gücünün kendi özel dolayımını ortaya koymasıyla. Bunu anlamak için işe Aristo'nun meşhur saptamasıyla başlayalım : "İyi bir metafor ... benzeri kavramaktır." Ama bunu fikirlerin gruplandırılması cinsinden yorumlarsak, (metonimi ve simge-adlarda geçerli kuralın, yani bitişiklik esasında gruplandırmanın aksine) benzerlik esasında gruplandırma şeklinde algılarsak, buradaki benzerliğin rolü hakkında tümüyle yanılırız. Benzerlik, bizzat, olağandışı yüklem kullanımının bir fonksiyonudur. Dört bir yana dağılmış anlam alanları arasındaki mantıksal mesafenin bir anlam şoku yaratarak, metaforun anlamını tutuşturan bir sarsıntı yaratarak kapandığı bir *uzlaşma* ihtiva eder. Tahayyül yeni bir yüklemsel uygunluğun idrakidir, ansızın görülmesidir. Benzerliğin, yüklem süreciyle aynı yapıda bir süreç olduğunu vurgulamak için buna yüklemsel özümleme de diyebilirdik. Bunların hiçbiri, şu eski görüşten, fikirlerin gruplandırılması görüşünden çıkartılamaz; çünkü orada zihinsel atomların mekanik çekimi söz konusudur. Tahayyül etmek evvela ve hepsinden önce anlam alanlarının yeniden yapılandırılmasıdır. Wittgenstein'in *Felsefi İncelemeler*'deki ifadesiyle, "gibi görme..."dir.

Burada, Kantçı modelleyicilik teorisinin özsel bir öğesini buluruz. Modelleyicik, demişti Kant, bir kavrama belli bir imge verme yöntemidir. Ve modelleyicilik, yine, bir imge üretme kuralıdır. Şimdilik ikincisini bir yana bırakarak ilk iddia üzerinde yoğunlaşalım. Tahayyül ne anlamda bir içerikten çok bir yöntemdir? Bizzat, benzerin kavranması işleminin kendisi olması anlamında, ilk anlamsal şoku cevaplayan yüklemsel özümleme anlamında. Ansızın "görür gibi ..." oluruz; eski çağları bugüne çıkan geçit gibi, zamanı dilenci gibi, doğayı bir tapınak ya da canlı sütunlar gibi, vb., görürüz. Kuşkusuz, imgelerin güya-duyusal veçhesini henüz değerlendirmeye almadık. Ama en azından Kantçı üretici tahayyül gücünü dil alanına dahil ettik. Kısaca tahayyül gücünün işi, metaforik atfetmeyi modellemektir. Kantçı model gibi, beliren bir anlama belli bir imge verir. İmge, soluk bir algılamadan önce, beliren bir anlamdır.

Artık, imgenin güya-duyusal veçhesine (genellikle güya-optik bir veçhedir bu) geçiş, kolaylıkla anlaşılabilir. Okumanın fe-

nomenolojisi burda bize güvenli bir rehberlik sunar. Okuma deneyimimiz sırasında umulmadık bir şekilde yankılanma, yansıma veya çınlama görüngüsüyle karşılaşırız, model, sıra kendine geldiğinde, bu görüngüyle çeşitli imgeler imal eder. Metaforik atfetme işlemini modellerken tahayyül gücü, geçmiş deneyimleri yeniden canlandırarak, uyuklayan hafızaları uyandırarak, komşu duyusal alanlara girerek dört bir yana dağılır. Bachelard'ın ve ondan önce Marcus Hester'in *The Meaning of Poetic Metaphor*'da tespit ettiği gibi, bu şekilde harekete geçirilmiş veya uyarılmış imge, tür olarak, "şiirsel ifade tarzı"nın hasıl ettiği "bağlı" imgeye daha yakın, çağrışım/gruplandırma teorisinin kaydettiği serbestçe-sürüklenen imgeye daha uzak bir imgedir. Şair, dilde çalışan bir sanatçıdır, salt dil aracılığıyla imgeler yaratır, onlara biçim verir.

Yankılanma, rezonans veya yansımanın etkisi hiç de ikincil bir görüngü değildir. Seraplarda anlamın zayıfladığı ve dağıldığı bir vakaysa, imge, tüm sürecin bir gerçekdışılık boyutunda olup bitmesi sayesinde, sürece bir askıya alma notu iliştirir, bir nötrleştirme etkisi, kısaca negatif bir moment sokar. İmgenin nihai rolü sadece anlamı farklı duyusal alanlar arasında yaymak değildir, aynı zamanda, bu nötrleştirilmiş atmosferde, bu kurgu öğesinde anlamı askıda tutmaktır. Nitekim, denememizin sonunda ütopya adı altında yeniden karşımıza çıkacak olan, bu öğedir. Ama zaten fark ediyoruz ki tahayyül gerçekten de bu terimle kastettiğimiz şeydir: algı veya eylem dünyasından sıyrılmış bir durumda özgür olabilirlikler oyunu. İşte bu sıyrılmışlık hali içinde yeni fikirler, yeni dünyada-oluş şekilleri deneriz. Ama tahayyül kavramıyla ilgili bu "sağduyu", tahayyülün doğurganlığının, metaforik süreçlerde örneklendiği gibi, dilin doğurganlığına bağlanmadığı sürece tam manasıyla anlaşılamaz. Bağlantıyı kurmazsak şu hakikati, imgeleri işittiğimiz oranda gördüğümüz hakikatini ihmal etmiş oluruz.

C. TEORİ VE PRATİĞİN KAVŞAĞINDA TAHAYYÜL GÜCÜ

Kurgunun keşfettirici (heuristic) gücü

Semantik tahayyül gücü teorisini söylem yani anlamsal yenilik alanının dışında bir yerlere *uygulamanın* ilk –ve en genel– şartı, zaten, metaforik sözün sınırları dahilinde, bir *ad extra* uygulamadır, yani *göndergesel* bir boyutu vardır.

Bu, doğruluğu kendinden menkul bir şey değildir. Hatta şiirsel kullanımında dilin sadece kendisiyle uğraşıldığı, dolayısıyla da hiçbir göndermesi olmadığı bile söylenebilir. Daha şimdi, varoluş iddiası bakımından tahayyül gücünün icra ettiği nötrleştirici etkiye vurgu yapmadık mı? Metaforik söz, sakın, herhangi bir göndermeden yoksun bir anlama sahip olmasın?

Bana sorarsanız, bu iddia hakikatin sadece yarısını söylüyor. Tahayyül gücünün nötrleştirme işlevi, "dünya iddiası" bakımından, sadece, serbest kalmak için ikinci-kademe bir göndergesel kuvvete ihtiyaç duyan negatif bir durumdur. Şiirsel dilin tertiplediği olumlu kuvveti analiz ettiğimizde görürüz ki metaforik süreçte yarılan sadece anlam değil; aynı zamanda göndermedir. Burada bertaraf edilen öğe, günlük dilde nesnelere başvurmak için –ki istemlerimizden birine; kontrol ve yönlendirme amaçlı birincil istemimize denk düşer– yaptığımız tipte bir göndermedir. Şiirsel söylem, bu istemi ve onun hüküm sürdüğü anlam küresini askıya alarak, sökülmez bir şekilde yaşam dünyasına eklenmemizi, daha doğrusu bu tür bir eklenişin ufuktan uç vermesini sağlar; kendi varlığımızı başka varlıklara ve genel olarak Varlığa iliştiren ontolojik bağın ifade edilmesini sağlar. Bu şekilde ifade edilen şey benim ikinci-kademe gönderme diye adlandırdığım şeydir ve gerçeklikteki asli göndermе türüne tekabül eder.

Tahayyül gücü teorisi açısından bu sonuç sahiden dikkate değerdir. Anlamdan, *kurguda* göndermeye geçişle alakalıdır. Kurgu, gönderme bakımından, deyim yerindeyse, iki değerliklidir: başka bir yere yöneltilmiştir, belki de hiçbir yere; ama bir bütün olarak gerçeklik bağlamında hiçbir-yeri (non-place) işaret ettiği için, benim "gönderme etkisi" (bazılarının söz ettiği "anlam etkisi"ne ben-

zer bir tarzda) demeyi tercih ettiğim bir vaka üzerinden, dolaylı bir şekilde bu gerçekliğe işaret edebilir. Bu yeni gönderme etkisi, kurgunun gerçekliği *yeniden betimleme* gücünden başka birşey değildir. Yazının sonlarına doğru bu yeniden betimlemenin, ütopyanın anahtar figürlerindeki ölümcül kuvvetini göreceğiz.

Kurgu ve yeniden betimleme arasındaki bu bağ, model teorisinde ve dolayısıyla, şiirsel dilin dışındaki alanlarda, bazı düşünürler tarafından kuvvetle vurgulanmıştır. Kurgular belirli şiirsel söylem modelleri için ne anlama geliyorsa, modellerin de belirli bilimsel söylem biçimleri için ayna anlama geldiğini önemle belirten koca bir külliyat vardır. Kurgu ve modellerde ortak özellik bunların *keşfettirici* kuvvetidir, yani eski bir betimlemeye inancımızı askıya alarak, gerçekliğin yeni boyutlarını görüşe açma ve serimleme (unfold) kapasitesidir.

İmgeler alanında muhalif felsefi geleneğin inatçı bir direniş gösterdiği nokta burasıdır; imgeleri soluk bir algı, gerçekliğin gölgesi addeden gelenekten bahsediyoruz. Kurgunun paradoksu, şeyleri görüş ufkumuzun genişlemesinin, algının iptal edilmesi gibi bir şarta bağlı olmasıdır. François Dagognet, *Ecriture et Iconographie*'de (1973) bunu ayrıntılı bir şekilde gösterir. Her bir ikon, gerçekliği daha üst bir gerçekçilik düzeyinde yeniden yaratan grafik bir figürdür. Bu "ikonik artış", resim ve tüm çeşitleriyle grafik icatlar tarihindeki ana dönemlere yönelik titiz bir incelemenin gösterdiği gibi, çeşitli kısaltına ve ifadelerin/eklemlendirmelerin kullanılması sonucunda ortaya çıkar. Termodinamiğin ikinci yasasının sözlükçesinden faydalanarak, bu gönderme etkisinin, algının farkları tesfiye etme ve zıtlıkları yumuşatma temayülü göstermesi ölçüsünde, mutat algının entropik eğiminin tepesine doğru tırmanılmasıyla (scale) sonuçlandığını söyleyebiliriz. Bu ikonik öğe teorisi, Nelson Goodman'ın *The Languages of Art*'daki (1968) genelleştirilmiş semboller teorisiyle uyum içindedir: tüm semboller –sanat ve dildeki– aynı göndergesel iddiada, "gerçekliği yeniden yapmak" iddiasındadır.

Söylemden praksise tüm geçişler, kurgunun –ikonik artış ilkesini izleyerek– kendi dışına doğru bu ilk genişletilmesinden sökün eder.

Teorikten pratiğe ilk geçiş çok yakınımızdadır. Çünkü belirli kurgular, açıkça insani eylemin kendisini yeniden betimler. Ya da aynı şeyi başka bir açıdan dile getirecek olursak, insanın pratik alanın "çeşitliliği"ni anlamaya ve yönlendirmeye çalışırken yaptığı ilk iş, kendisini kurgusal bir temsille/tasavvurla donatmaktır. İster bir antik trajedi, isterse modern oyun, roman ya da fabl söz konusu olsun; anlatısal yapı, kurguya, ona ikonik artış etkisi kazandıracak çeşitli kısaltma, ifadelendirme ve yoğunlaştırma teknikleri sağlar; yukarıda da belirttiğimiz gibi bu, başka bir yerde, resim ve diğer plastik sanatlar açısından betimlenmiştir. Aristo'nun poetikada, şiirin –yani, Aristo'nun risalesi bağlamında, trajedinin– "taklit" işlevini, ozan tarafından inşa edilmiş fablın "mitik" yapısına bağlarken, esas olarak aklından geçirdiği şeydir bu. Ama ne büyük bir paradoks: trajedi eylemi "taklit eder", ama yalnızca onu layıkıyla yapılandırılmış bir kurgu düzeyinde "yeniden yarattığı" için. O nedenle Aristo, şiirin, olumsalla uğraşan, eylemin sıradan mecrasıyla uğraşan tarihten daha felsefi olduğu sonucuna varabilir. Şiir dosdoğru eylemin özüne gider; çünkü su götürmez bir şekilde *mythos* ile *mimesis*'i, yani, bizim lügatimizle, *kurgu* ile *yeniden-betimlemeyi* birleştirir.

Peki bu tespiti herhangi bir "yeniden hesaba vurma", "hikâye anlatma" türüne de genelleştiremez miyiz? Niçin önüne gelen herkes bunca tuhaf ve karışık hikâyeler icat etmiştir? Yapısal anlatı/hikâye (story) analizlerinin demeye getirdiği gibi, birkaç basit eylem parçasıyla ve onlara karşılık gelen temel rollerle –hain, ulak, kurtarıcı, vb.– üstesinden gelinen çeşitli bileşimlerle oynama zevki için mi, sırf zevk için mi? Ya da aynı yapısal analiz tipine dayanarak, kurgu ve yeniden betimleme diyalektiğini anlatısal yapıya da yaygınlaştıramaz mıyız? Eğer bu karşılaştırma doğruysa, anlatı eylemiyle hikâye yapısını birbirinden ayırmak zorundayız; daha sonra anlatının kendi içinde, bu tür bir ifşa eylemine özgü olan şeyi (asli edimsel ve göndergesel kuvvetiyle birlikte) ayırt etmek üzere. Göndergesel kuvvet anlatı eyleminin düzenlenmiş bir kurgu çerçevesini anlatısal yapılar aracılığıyla insani eylem çeşitliliğine uygulamış olmasına dayanır. Anlatısal kurgu, anlatısal ihtimaller

mantığı ile deneysel çeşitlilik arasında, kendi insani eylem modelleyiciliğini yerleştirir. Hikâye-anlatıcı, eylemi bu şekilde planlamakla, Aristo'nun deyimleriyle, gerçekliği kendi mitik yeniden-icadında taklit eden şairle aynı gönderme etkisini üretmiş olur. Ya da yukarıda kısaca bahsettiğimiz model teorisinin diliyle şöyle söyleyebiliriz: hikâye keşfettirici bir yeniden-betimleme sürecidir, burada keşfettirici işlev anlatısal yapıdan kaynaklanır ve yeniden betimlemenin göndergesi, eylemin kendisidir.

Ancak, pratik âleme doğru attığımız bu ilk adım hâlâ sınırlı bir anlam taşıyor. Kurgu, taklit faaliyetiyle sınırlı tutulduğu sürece, yeniden tanımlanan şey, *zaten orada olan* bir eylemdir. Yeniden betimleme hâlâ bir tür betimlemeden başka bir şey değildir. Bir eylem poetikasının, sadece betimleyici bir değer taşıyan bir yeniden-inşadan daha fazlasına ihtiyaca vardır.

Ama taklit işlevine ilaveten, tahayyül gücünün, eyleme uygulandığında bile, eylemin dinamiğinin bir parçası olan belli bir projelendirici işlevi de vardır.

Kurgu ve eylem kapasitesi

Bu işlev, bireysel eylemin fenomenolojisinde açıkça sergilenir. Deyim yerindeyse, tahayyülsüz hiçbir eylem yoktur. Ve bu birkaç anlamda doğrudur: projeler açısından, motivasyon açısından, ve bizzat eylem kapasitesi açısından. İlk durumda projenin noematik içeriği --daha önce *pragma* diye adlandırdığım, benim tarafımdan yapılacak şey– amaçlar ve araçlar ağına dair belli bir modelleme ihtiva eder, bunu pragma modeli olarak adlandırabiliriz. Aslında gelecek boyutlu bir eylem tahayyülü altında, farklı ve mümkün eylem rotalarını "yoklarım" ve pratik ihtimallerle "oynarım"; kelimenin lafzi anlamında. Pragmatik "oyun"un, yukarıda bahsedilen anlatısal "oyun"la örtüştüğü yer de burasıdır: yüzü geleceğe dönük projenin işlevi ve yüzü geçmişe dönük hikâyenin yapısı model ve çerçevelerini değiş tokuş ederler; proje, hikâyenin yapılandırma kapasitesini ödünç alır, hikâye, projenin ileriye bakma kapasitesini. Ardından tahayyül gücü, motivasyon sürecine ait birşeyi de paylaşır. İçinde arzulardan etik taleplere, mesleki kurallardan sosyal âdetlere ya da tam manasıyla kişisel değerlere kadar birbirinden

son derece farklı güdüleri karşı karşıya koyabileceğimiz, mukayese edebileceğimiz ortamı, aydınlık meydanı sağlayan, tahayyül gücüdür. Tahayyül gücü, adeta arkadan ittiren bir kuvvetten, adeta önümüz sıra bizi baştan çıkaran bir cazibeye, adeta alttan alta doğrulayan ve temellendiren nedenlere kadar son derece çeşitli şeylerin yararlanabileceği bir dolayım mekânı, ortak bir "fantezi" uzayı sağlar. Bir yanda fiziksel anlamda kısıtlayıcı neden ile bir güdü arasındaki, diğer yanda bir güdü ile mantıksal olarak kısıtlayıcı sebep arasındaki farkı işaretleyen ortak "eğilimsel" öğe pratik olarak, tahayyül-mahsulü bir biçim altında temsil edilir. Bu pratik tahayyül-mahsulü biçim şu tür ifadelerde dilsel karşılığını bulur: İsteseydim şöyle veya böyle yapabilirdim. Dil burada kendini, arzunun ortak motivasyon alanına girmesine izin veren nötrleştirme türünü, hipotetik tersine-çevirme türünü –ki tasvir edilebilirliğin şartıdır–, şartlı bir cümleye aktarma ve orada ifade etmeyle sınırlar. Burada dil, güdülerin, metaforik olarak aydınlık meydan dediğimiz yerde imgesel serimlenmesi konusunda ikinci sıradadır. Son olarak kendi bir şey yapma kapasitemi yokladığım, "muktedirim"in tedbirini aldığım yer tahayyül âlemidir. Kendi kapasitemi –kendi eylemlerimin faili olarak–, yalnızca, "İsteseydim başka türlü de yapabilirdim" veya "yapmış olabilirdim" teması ekseninde tahayyül mahsulü oynamalar cinsinden kendime resmetmek suretiyle, ancak bu yolla kendime atfederim. Austin'in "Ifs and Cans" hakkındaki meşhur makalesindeki parlak analizi yaygınlaştırarak, "Eğer .... yapabilirdim, yapmış olabilirdim" biçimindeki ifadelerdeki şartlılığın, "Muktedirim" teması üzerindeki tahayyül mahsulü oynamaların gramatik yansımalarını verdiğini söyleyebiliriz. Bu şartlılık biçimi pratik tahayyülün zaman mantığına aittir. Burada fenomenolojik bakış açısından özsel olan şey, bu gücün dolaysız kesinliğini, ancak bu kesinliğe aracılık eden tahayyül mahsulü çeşitlemeler üzerinden kavrayabilmemdir.

Böylece projelerimin basit modellenmesinden, arzularının tasvir-edilebilirliğine, oradan da tahayyül mahsulü "muktedirim" çeşitlerine doğru bir ilerleme söz konusudur. Bu ilerleme, pratikte mümkün olanın genel bir fonksiyonu olarak tahayyül fikrine işaret eder. Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde tahayyül gücünün "özgür-oyunu" terimi altında müjdelediği şey, işte bu genel işlevdir.

Tahayyül gücünün özgürlüğü bakımından girilmesi gereken bir konu da, özgürlük tahayyülünün nasıl bir şey olabileceğidir. Ancak burada, düzayak bir bireysel eylem fenomenolojisi artık yeterli değildir. Şüphesiz bu fenomenoloji, tahayyül gücüne tümüyle taklide dayalı bir işlev yüklemekle çizilen sınırları geride bırakmıştır. Ama henüz, araştırmanın bu safhasında, insani eylemin bireysel karakteriyle çizilen sınırların ötesine geçmemiştir.

Kurgu ve öznelerarasılık

Genel olarak tarihsel deneyim imkânının koşulları üzerinde derinleşerek, toplumsal tahayyüle doğru kritik bir hamle yapacağız. Burada, tarihsel deneyim alanının benzeşik bir kuruluşa sahip olması oranında belli bir tahayyül ima edilir. Bu nokta haklı olarak titiz bir değerlendirme ister; çünkü tam bu noktada tahayyül gücü teorisi sadece eyleme uygulanmış edebi kurgu örneklerine değil, aynı zamanda bireysel eylemin bir ilkesi olarak irade kuvvetinin fenomenolojisine de aşkınlaşır. Bu konuda başlangıç noktası Husserl'in *Fifth Cartesian Meditation*'da ortaya koyduğu ve Alfred Schütz'ün daha da geliştirdiği öznelerarasılık teorisidir. Tarihsel deneyim alanından bahsedebiliriz; çünkü benim zamansal alanım, "çiftleştirme" (*Paarung*) diye adlandırılabilecek bir ilişki üzerinden diğer zamansal alana bağlanır. Bu çiftleştirmeye uygun olarak bir zamansal akış diğerine eşlik edebilir. Dahası bu "çiftleştirme", içinde her birimizin sadece çağdaş değil hem halef hem de selef olduğu her şeyi içine alan muazzam bir akışın bir kavşak-noktasından başka bir şey değilmiş gibi görünür. Üst düzey zamansallık, bireysel eylem kategorilerinin (proje, motivasyon, yaptığını yapabilen bir faile bir eylemin atfedilmesi, vb.) uzantılarından ibaret sayılamayacak çeşitli kategoriler gerektiren kendine has bir anlaşılabilirliği de beraberinde getirir. Ortak eylem kategorileri çağdaşlar, halefler ve selefler arasında belli ilişkileri mümkün kılar. Geleneklerin iletilmesi bunlar arasında yer alır; tabii, bunun koparılabilecek veya yenilenebilecek bir bağ oluşturması ölçüsünde.

Şimdi tarih dediğimiz bu her şeyi içine alan akışa ait iç bağ, sadece bu ortak eylem kategorilerine (Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta tartışır) değil; ayrıca, –tüm temsillerime/tasavvur-

larıma eşlik eşlik ettiği kabul edilen– Kantçı "muktedirim"le aynı rolü oynayan üst düzey aşkın bir ilkeye de tabi kılınmıştır. Bu üst düzey ilke, çağdaşlara, haleflere ve seleflere ait farklı zamansal alanların ilk çiftleştirilme eyleminde ima edilen benzetim ilkesidir. Söz konusu alanlar, her birimizin ilke olarak, tıpkı herhangi *bir başkası* gibi benin işlevini deneyebilmesi ve deneyimini kendine atfedebilmesi anlamında, benzeşiktir. Aşağıda göreceğimiz gibi, tahayyül gücünün konuya dahil olduğu yer burasıdır. Ama önce benzetim ilkesinin, ne yazık ki sık sık yanlış bir şekilde, benzetim yoluyla akıl yürütme anlamında, yani argüman cinsinden yorumlandığı hatırlatılmalıdır; sanki başkasına "ben" deme gücü atfedebilmek için önce onun davranışını benimkiyle karşılaştırmak ve başkalarının dışarıdan gözlenen davranışları ile benim doğrudan deneyimlediğim davranışlarım arasındaki anlamlı (purported) benzerliğe dayalı nispi dördüncü terimden yararlanan bir argüman kullanmak zorundayım. Çiftleştirmede ima edilen benzetim hiçbir şekilde bir argüman değildir. Ötekini benim gibi başka bir ben olarak; benim ben'im *gibi* bir ben olarak temellendiren aşkın bir ilkedir. Buradaki benzetim "ben"in anlamının doğrudan aktarılmasıyla ilgilidir. Tıpkı benim *gibi*, çağdaşlarım, seleflerim ve haleflerim de "ben" demeye muktedirdir. Bu şekilde tarihsel olarak tüm ötekilere bağlanırım. Yine bu anlamda çeşitli zamansal alanlar arasındaki benzetim ilkesinin geleneklerin nesilden nesle devredilmesi karşısındaki konumu, Kantçı "düşünüyorum"un nedensel deneyim düzeni karşısındaki konumuyla aynıdır.

Tarihsel alanın kurulmasında tahayyül gücünün asli bir öğe olarak yer aldığı aşkın durum işte böyle bir şeydir. Husserl'in *Fifth Meditation*'da benzetime-dayalı idrak kavramını tahayyülle aktarma kavramına dayandırması tesadüf değildir. Benim düşündüğüm gibi düşünüyorsun, benim yaşadığım gibi zevk ve acıyı yaşıyorsun demek, senin yerinde olsaydım ne düşünmem ve deneyimlemem gerektiğini tahayyül edebilmem demektir. Bu tahayyüldeki aktarım, benim "burada"mın senin "orada"na aktarılması, empati (*Einfühlung*) dediğimiz şeyin köküdür, sevgi olabildiği gibi kolaylıkla nefret de olabilir. Bu anlamda, tahayyülde aktarma ile benzetime-dayalı idrak arasında, Kant'taki modelleyici etkinlik ile nesnel deneyim arasındakine benzer bir ilişki vardır.

Tahayyül, benzetime-dayalı kavrayış bünyesinde öznelerarasılığın kuruluşuna ait modelleyici etkinliktir. Bu modelleyicilik nesnel deneyimdeki üretici tahayyül gücü gibi iş görür, yani yeni bağlantıların yaratılması işini. Bu üretici tahayyülün görevi, özelde, tarihsel bağları ve bunlar arasında yer alan kurumları, şu toplumsal bağı nesnelleştirme ve giderek daha büyük bir güçle –Alfred Schütz'ün deyişiyle– "biz"i "onlar"a dönüştürme gibi bir işlev kazanmış kurumları düzenleyen her türlü arabuluculuk biçimini canlı tutmaktır. Karşılıklı ilişkilerdeki bu anonimlik, bürokratik bir toplumda, nesneler düzeyindeki nedensel bağlantıları taklit edecek kadar ileriye gidebilir. İletişimin bu sistematik bozulması, toplumsal sürecin bu derin şeyleşmesi, böylece, tarihin seyri ile şeylerin seyri arasındaki farkı silmeye yönelir. Burada üretici tahayyüle düşen, insani ilişkilerdeki bu korkunç entropiye karşı savaşmaktır. Bunu ehliyet ve performans terimleriyle ifade edecek olursak, tahayyül gücü, çağdaşlarımızla, seleflerimizle, haleflerimizle tüm ilişkilerimizde *ego benzetimini* muhafaza ve teşhis ehliyetine sahiptir. Bu yüzden onun ehliyeti tarihin seyri ile şeylerin seyri arasındaki farkı muhafaza ve teşhiste yatar.

Kısacası genel olarak bir tarihsel deneyim imkânı, Gadamer'in kategorisini ödünç alarak söylersek *Wirkungsgeschichte*'ye, tarihin etkilerine açık kalma kabiliyetimizde yatar. Evet, tarihin etkilerinden etkileniriz; ama, bu şekilde etkilenme kapasitemizi arttırabildiğimiz ölçüde. Bu ehliyetin sırrı, tahayyül gücüdür.

D. TOPLUMSAL TAHAYYÜL

Teori ve pratiğin kavşaklarına yerleştirdiğimiz bu incelemenin dördüncü ve son adımı, belki de bizi haddinden büyük bir hızla haddinden uzak bir noktaya taşıdı. Şüphesiz az önce sonuç kısmında bahsettiğimiz kapasite, yani bizi tahayyül gücünün içinden alıp "tarihin etkileri"ne götüren kapasite, esasında, genel olarak tarihsel deneyimin temel şartıdır. Ama bu şart öylesine derinlere gömülmüş ve böylece öylesine ihmal edilmiştir ki, önü sonu Kantçı anlamda bir ideden, iletişim idealinden daha fazla bir şey oluşturmaz. Durumumuzun hakikati, herkesi tek tek benim gibi

bir öteki haline çeviren benzetime-dayalı bağın, bizzat kendimiz için; ancak *ideoloji* ve *ütopya* gibi belirli *tahayyül eseri pratikler* üzerinden erişilebilir olmasıdır. Bu tahayyül eseri pratikler genel olarak, karşılıklı olarak uzlaşmaz ve birbirinin pozitif işlevini, yani benimle hemcinslerim arasındaki benzetime dayalı bağın tesisine yaptıkları katkıyı tümüyle maskeleyen, iki farklı patolojinin temsilcileri olarak tanımlanır. Sonuçta yukarıda zikrettiğimiz –ve bu benzetime dayalı bağın modellenmesi olarak düşündüğümüz– üretici tahayyülü kendisine geri vermek, ancak toplumsal tahayyülün uzlaşmaz ve yarı-patolojik figürlerinin eleştirisi aracılığıyla mümkün olabilir. Yukarıda haddinden büyük bir hızla haddinden uzak bir noktaya gitmekten kastım, işte bu dolambaçlı yolun kaçınılmaz doğasını yanlış anlamaktır. O nedenle biri ideoloji ve ütopya *arasındaki* kutuplaşmadan, diğeri bunlardan her birinin kendi *bünyesindeki* pozitif ve yapıcı yan ile negatif ve yıkıcı yan arasındaki kutuplaşmadan kaynaklanan çiftkatlı bir müphemiyeti masaya yatırmak zorundayız.

İlk, yani ideoloji ve ütopya arasındaki kutupsallık konusunda, bu olgunun Karl Mannheim'in 1929 yılında yayımlanmış *Ideologie und Utopie*'sinden bu yana ancak nadiren bir araştırma konusu olarak görüldüğünü teslim etmek zorundayız. Tamam, Frankfurt Okulu çizgisinde K.O. Apel ve Jürgen Habermas tarafından güçlü bir şekilde geliştirilmiş Marksist ve post-Marksist ideoloji eleştirileri var. Ama, diğer yandan, bu *Ideologie Kritik*'te, ona ancak gevşekçe bağlanmış bir ütopya tarihi ve sosyolojisi bulabiliyoruz. Üstelik Karl Mannheim, tarihsel ve toplumsal gerçeklik açısından ortak bir uyumsuzluk (non-congruence) ölçütü temelinde bu iki görüngü arasındaki farkı göstererek ihtiyaç duyduğumuz yolu açmış olmasına rağmen. Bana sorarsanız bu ölçüt, gerek bireylerin gerekse kolektif kendiliklerin (gruplar, sınıflar, uluslar, vb.) toplumsal gerçekliğe, esas olarak ve istisnasız bir şekilde, doğrudan iştirak etmekten farklı bir tarzda, açıkça toplumsal tahayyül eseri temel uyumsuzluk figürlerine uygun olarak bağlandıklarını önvarsayar.

Aşağıdaki taslak bu tahayyülün benzetime dayalı toplumsal bağın kuruluşunda aksi yönde etki eden ana hususiyetlerinin belirlenmesiyle sınırlı tutulacak. Macerasının sonunda bu soruşturma,

eğer tahayyül gücü üzerindeki tefekkürün temel müphemiyet ve çelişkilerini yeniden temellendirebilirse, beyhude bir girişim olmayacaktır.

Başka bir çalışmada ideoloji görüngüsünü oluşturan anlam katlarını ayırt etmeyi denemiş ve bu görüngünün basite kaçılmış bir Marksizm yorumunun yapabileceği gibi bozma ve başka türlü gösterme benzeri bir rolle sınırlanmaması gerektiği yolunda bir tez geliştirmiştim. Evvela toplumsal tahayyülün kurucu bir doğaya sahip olduğunu teslim etmezsek, bu ideolojinin baş aşağı çevrilmiş bir gerçeklik üzerine nasıl olup da bu tür bir doğruluk etkisi yükleyebildiğini dahi anlayamayız. Toplumsal tahayyül, Max Weber'in büyük yapıtının başlarında toplumsal eylemi karşılıklı olarak konumlandırılmış ve toplumsal olarak bütünleştirilmiş anlamlı davranış olarak tarif ederken değindiği gibi, en asli, en yalın düzeyde iş görür. İdeoloji, işte bu radikal düzeyde kurulur. Göründüğü kadarıyla, her grubun kendisine bir öz-imge verme, kendisini "temsil/tasavvur etme", kelimenin tiyatrodaki anlamıyla kendini sahneye koyma, kendini oynama ihtiyacıyla bağlantılıdır. Kimbilir, kendisinin bir temsili/tasavvuru yoluyla kendi öz-varlığıyla bu tür dolaylı bir ilişki olmadan, belki de hiçbir sosyal grup var olamaz. Lévi-Strauss'un Mauss'un kitabına yazdığı önsözde hararetle onayladığı gibi, sembol kullanma toplumun bir ürünü değildir, toplum sembol kullanmanın bir ürünüdür. İdeoloji görüngüsünün başlangıç (nascent) patolojisi, hakikat arayışında vuku bulan çeşitli durumlarda toplumsal bağı takviye etme ve tekrarlama işlevinden kaynaklanır. Basitleştirme, modelleme, klişeleştirme ve törenleştirme, fiili pratik ile grubun kendi varoluş ve pratiğinin farkına vardığı yorumlar arasındaki sürekli-genişleyen mesafeden sökün eder. Toplumsal mesajlar üretme şartı, nitekim, kültürel kodlarımızın belli bir saydamsızlığı gibi görünür.

Aynı analizde, belirli bir toplumda ideolojik temsillerin/tasavvurların otorite sistemi tarafından yönlendirilmesi halinde, başka türlü gösterme işlevinin açıkça bütünleştirme işlevini geride bıraktığını göstermeye çalışıyorum. Otorite bir meşruiyet arayışında olsa bile, ki böyledir, durum değişmez. Şimdi öyle görünüyor ki, her türlü meşruiyet iddiası insanların bu meşruiyete inanmasından geçiyorsa, otoritenin iddiası ile buna cevap veren i-

nanç arasındaki ilişki esas olarak asimetriktir. Otoriteden gelen iddia her zaman bu otoriteye ayarlanmış inançtan daha fazla bir şeyler içerir. İşte bu noktada ideoloji, yukarıdan gelen talep ile aşağıdan gelen inanç arasındaki boşluğu doldurmak için elindeki güçleri seferber eder. Marksist ideoloji kavramı, aldatıcı bir imgede verilmiş "gerçeğin baş aşağı çevrilmesi" metaforuyla birlikte, bu çifte arkaplanla kıyasıya çatıştırılabilir. Çünkü, eğer ideolojinin şu temel toplumsal bağda belli bir arabulucu işlevi olmasaydı, eğer ideoloji toplumsal bağların sembolik kuruluşuyla aynı zamanda vaki olmasaydı, sormak lazım, yanılsamalar, fanteziler ya da fantazmagora herhangi bir tarihsel anlam/önem kazanabilir miydi? Hakikatte, ideoloji-öncesi veya ideoloji-dışı gerçek bir faaliyetten bahsedemeyiz. Tahakküm ve ideoloji arasındaki ilişki toplumsal sınıflara dayalı bir analizden daha ilksel, daha asli bir düzlemde yer almasaydı, sınıfsal yapıdan daha uzun yaşamaya yetenekli olmasaydı, gerçekliğin baş aşağı çevrilmiş bir temsilinin/tasavvurunun yönetici sınıfın çıkarlarına nasıl hizmet ettiğini bile anlayamazdık. Marx'ın yeni ve su götürmez bir şekilde geçerli sayılabilecek tüm katkısı, genelde, toplumsal bağların sembolik kuruluşunun, özelde otorite ilişkisinin bu asli arkaplanının karşısında bir yerlerde yükselir. Marx'ın kişisel katkısı, toplumun sınıflara ayrılmasından kaynaklanan tahakküm ilişkileri ve sınıf mücadelesi bağlamında ideolojinin meşrulaştırma işleviyle ilgilidir.

Ancak, son olarak, ideolojinin kurucu rolünü ve özgül patolojisini anlaşılır kılan şey, ideoloji ile ütopya arasındaki kutupsallıktır. Eşzamanlı bir ütopya ve ideoloji incelemesinin içkin güçlüğü, ütopyanın ideolojiden farklı olarak, belirli bir edebi tür oluşturmasında yatar. Ütopya kendini ütopya olarak tanır. Açıkça kendi adını telaffuz eder. Bu edebi konum, en azından Thomas More'dan beri, onun varoluşuna kendi yazıları aracılığıyla yaklaşmamıza da izin verir. Ütopya tarihinin işaret taşları, idelojinin anonimliğine taban tabana zıt bir şekilde, mucitlerinin adlarına dikilir.

Ütopyayı onun *içeriği* cinsinden tanımlamaya kalkıştığımızda hemen bir sürprizle karşılaşırız: Belirli temalardaki –ailenin konumu, ihtiyaç maddelerinin tüketimi ve mülkiyeti, siyasal ve dinsel hayatın yapısı– sürekliliğe rağmen, bu terimlerin her birinin altına

taban tabana zıt projeler yerleştirmek hiç de zor değildir. Bu paradoks bizi, daha sonra, tahayyül gücü temelinde bir yoruma götürecek. Ama daha bu aşamada ütopyanın tahayyül ürünü başka bir toplum, başka bir gerçeklik projesi olup olmadığından, Desroche'nin dediği gibi, bu "kurucu tahayyül"ün had safhada ihtilaflı tercihleri haklı gösterip gösteremeyeceğinden kuşkulanmaya başlarız. Başka bir aile, başka bir cinsellik monarşizm anlamına da gelebilir cinsel cemaat anlamına da. Başka bir tüketim modeli perhizde bir yaşam anlamına da gelebilir, bol keseden tüketim anlamına da. Başka bir mülkiyet ilişkisi, yasası olmayan bir doğrudan mülk edinme anlamına da gelebilir, ayrıntılı zoraki bir planlama anlamına da. Halk yönetimiyle başka bir ilişki, işçi çalıştıran girişimler anlamına da gelebilir, dürüst ve disiplinli bir bürokrasiye tabi olmak anlamına da. Dinle başka bir ilişki, radikal dinsizlik anlamına da gelebilir, radikal şenlik anlamına da.

Bu analizdeki hayati adım, tüm bu tematik çeşitlemeleri, ütopyanın *işlevine* içkin çok daha asli müphemiyetlere bağlamaktır. Bu işlevsel çeşitlemeler, ideolojidekilerle paralellik arz eder. Bulunacak anlam katları her iki durumda da aynı karmaşıklık ve paradoks atmosferinde göz önüne serilmelidir. Az önce kendimizi, ideolojinin şu baştan çıkarıcı yorumuna, salt çarpıtma ve başka türlü gösterme cinsinden yorumlanmasına nasıl direnmek zorunda hissettiysek, aynı şekilde ütopya kavramının şu baştan çıkarıcı inşasına, salt güya-patolojik ifadeler temelinde inşa edilmesine de direnmek zorundayız.

Burada merkezi fikir, Thomas More'un ve kelimenin bizzat ima ettiği *hiçbiryer* fikri olmalıdır. O uzamsal, tuhaf dünya-dışılıkla –kelimenin lafzi anlamında, bu yer-olmayanla– açılış yaptığı için, bundan böyle hiçbir şeyin peşinen veri alınamayacağı bağlamında, kendi gerçekliğimize taze bir gözle bakabiliriz. Şimdi mümkünün alanı gerçeğin ta ötesine uzanır. Yukarıda bahsettiğimiz "öteki" hayat tarzları bu alanda işaretlenir. Öyleyse sorun, tahayyül gücünün bu dışarıya doğru atılışta "kurucu" bir rol üstlenip üstlenemeyeceğini bilmektir. Ütopya, içinde ailenin, tüketimin, hükümetin, dinin ve benzeri şeylerin ne olduğunu köklü bir şekilde yeniden düşündüğümüz iklimdir. Bir yay işlevi gören "hiçbiryer"den, olanın en müthiş sorgulaması fırlar. O nedenle ütopya, en ilksel/

yalın özünde, bir toplumsal bütünleştirme işlevi olarak tanımladığımız ilk ideoloji kavramımızın birebir taydaşı, tamamlayıcı parçası olarak görünür. Ütopya, kontrpuanda, toplumsal yıkıcılık işlevidir.

Bunu söylerken, buradaki paralelliği, verili bir otorite sistemini meşrulaştırma aracı olarak tanımladığımız ikinci ideoloji kavramımızı takiben, bir adım daha ileri götürmeye hazırız. Aslında ütopyayı riske eden, açıkça, tüm otorite sistemlerinde mevcut "verili"dir, yani cemaat üyelerinin inançlarına oranla meşruluk iddiasının aşırılığı. Tıpkı ideolojilerin bu açıklığı aşmaya ya da gizlemeye meyletmeleri gibi, ütopyalar da, diyebiliriz ki, otoriteye ilişik ifade edilmemiş artık-değeri ifşa etmek ve tüm meşrulaştırma sistemlerinde içkin haksız iddiaların maskesini düşürmek eğilimindedir. Bu nedenledir ki tüm ütopyalar şu veya bu zamanda, ailedeki, ekonomik, politik ve dinsel yaşamdaki iktidarın işletilmesine dair "başka" yollar önerir. Bu "başka" yol, yukarıda gördüğümüz gibi, taban tabana zıt şeyler anlamına gelebilir: daha akılcı veya daha etik bir otorite anlamanı gelebildiği gibi; eğer iktidarın bu sıfatıyla esas olarak, kökten ve değişmez bir şekilde kötü olarak görülmesi doğruysa, külli bir iktidar yokluğu anlamına da gelebilir. İktidar sorununun tüm ütopyaların merkezi sorunu olması, sadece edebi-türdeki toplumsal ve siyasal fanteziler tarafından değil; ayrıca çeşitli ütopya "gerçekleştirme" girişimleri tarafından da teyit edilmektedir. Bu, esas olarak, ister geçici isterse kalıcı olsun, manastırdan kibutza ya da hippi komününe kadar değişen çeşitli mikrotoplum biçimlerine bürünür. Bu girişimler sadece ütopyacı ruhun ciddiyetine, onun yeni hayat tarzları kurumlandırma kapasitesine değil; onun temel bir istidadına, iktidarın paradokslarıyla uğraşma istidadına da şahadet eder.

Ütopyanın patolojik hususiyetleri bu *çılgın* düşten ileri gelir. Tıpkı pozitif ideoloji kavramının kendi negatif taydaşını tohum halinde içinde barındırması gibi, ütopyaya özel patoloji de onun en pozitif veçhelerı arasından bize göz kırpar. Diyeceğim, üçüncü ideoloji kavramı, bu şekilde, üçüncü ütopya kavramına denk düşer.

Ütopya bir başka yere, hiçbiryere doğru atılıştan sökün ettiği için, onun edebi ifadelerinde kolayca ayırt edilebilen ürkütücü özellikler geliştirir: gerçekliği düş sancıları içinde kavrama eğilimi,

mükemmeliyetçi tasarım takıntısı, vb. Bazı yazarlar ütopyanın geliştirdiği mantığı, şu şizofreniye özgü mantıkla karşılaştırmakta bir an bile tereddüt etmemişlerdir: mekânın planlanması yönünde bir tercih; orta değerlere tenezzül etmeme ve ideale doğru gidebilmek için atılması gereken ilk adım konusunda tam bir kayıtsızlık; eylemdeki çelişkilere karşı körlük –bunlar, arzu edilen belirli hedeflerin peşinde ya belirli kötülükleri kaçınılmaz yapar ya da eşit ölçüde arzu edilebilir hedeflerin bağdaşmazlığını şiddetlendirir. Bu klinik düşlere veya edebiyata uçuş tablosuna, bir de geriye dönük bir özellik, gelecekçilik kılığına girmiş kayıp bir cennet hasreti de eklenebilir.

Sıra bu iki katlı ikiliği tahayyül gücü zemininde açıklamaya geldi, ilki ideoloji ve ütopya kutupları arasındaki ikilik, ikincisi, bunların her birinin bünyesinde mevcut müphem çeşitlemelerin oluşturduğu kutuplar arasındaki ikilik.

Bana öyle geliyor ki ilkin ideoloji ve ütopyayı beraberce, en pozitif, en yapıcı ve, haydi diyelim, en sağlıklı veçheleri cinsinden düşünmeye çalışmalıyız. Mannheim'in uyumsuzluk kavramından hareketle, hem ideolojinin bütünleştirici işlevini hem de ütopyanın yıkıcı işlevini inşa etmek mümkündür. İlk bakışta bu iki görüngü doğrudan birbirinin tersiymiş gibi görünür. Ama daha yakından baktığımızda bunlar diyalektik olarak birbirlerini icap ettirirler. En "tutucu" ideoloji, toplumsal bağı tekrarlayıp takviye ederek kendini tüketen bir ideoloji demek istiyorum, ancak toplumsal tahayyüle içkin, Freud'un hatırasına "tasvir-edilebilirlik bedeli" diye adlandırabileceğimiz şeyde ima edilen şu boşluk/açıklık sayesinde bir ideolojidir. Ütopyacı tahayyül, aksine, salt eksantrik* (biri) gibi görünür. Ama bu şadece görünüştür. "İnsanın Dışına Doğru Bir Adım" adlı şiirinde Paul Celan, ütopyadan şu sözcüklerle bahseder: "İnsana yönelmiş bir küreden içeriye doğru, ama eksantrik." İşte burada paradoksu fark ediyoruz. İki yanı var. Bir tarafta, insani olana –ki ilk başta eksantrik değildir– doğru hiçbir hareket yoktur; öte tarafta, başka bir yer, buraya çıkar.

* Excentric, İngilizce'de, Türkçe'ye girmiş ifadesiyle eksantrik (tuhaf, acayip, alışılagelmişin dışında) anlamına geldiği kadar, geometride merkezleri aynı olmayan, ekseni merkezden geçmeyen, dışmerkezli anlamına ve teknik literatürde yine Türkçe'ye geçmiş eksantrik mil, dairesel hareketi yatay harekete geçiren tertibat anlamına da gelir. (ç.n.)

Ütopya ve ideoloji arasında gidiş geliş, toplumsal tahayyülün iki asli istikametinin katıldığı bir oyun gibi görünüyor. İlki bütünleşmeye, tekrara, tefekküre meyleder. İkincisi, eksantrik ya, başıboş dolaşmaya meyleder. En tekrarlayıcı, en kopyalayıcı ideoloji bile, dolaysız toplumsal bağlara –Hegel etik, toplumsal töz diyecektir– arabuluculuk ettiği oranda bir boşluk, bir mesafe ve sonuçta, potansiyel olarak eksantrik bir şey hasıl eder. Öte yandan en serseri, en maceracı ütopya bile, "insana yönelmiş bir küreden içeriye doğru" hareket ettiği oranda, ütopyanın berraklığında insanın temelde ne olduğunu gösterme bahsinde umutsuz bir girişim olarak kalır.

İşte bu nedenledir ki ütopya ve ideoloji arasındaki gerilim aşılamaz. Hatta çoğu zaman, bir düşünce tarzının ideolojik mi yoksa ütopik mi olduğuna karar vermek bile imkânsızdır. Ayrım çizgisi ancak hakikat arayışında çekilebilir, daha sonra da girişimin başarısı temelinde; sırası gelince, yalnızca başarılı olanın haklı olduğu varsayımına dayandığı oranda, bizzat kendisi de sorgulanabilen bir ölçüt. Ya yarım kalmış girişimler? Onlar bir gün dönmeyeccekler mi? Dönüp, bir zamanlar tarihin onlara çok gördüğü başarıyı bu kez elde etmeyecekler mi?

Toplumsal tahayyülün bu fenomenolojisi bize, sorunun ikinci veçhesinin (çifti oluşturan terimlerden her biri kendi özgül patolojisine yol açar) anahtarını verir. Eğer tahayyül bir durum olmaktan çok bir süreç ise, tahayyül gücünün tutturduğu her istikamete karşılık gelen özgül bir işlev bozukluğu bulunduğunu anlamak kolaylaşır.

İdeolojinin işlev bozukluğu çarpıtma ve başka türlü göstermedir. Yukarıda, bu patolojik figürlerin, tahayyül gücünün bütünleştirici işlevine aşılanmış başlıca işlev bozukluklarını oluşturduklarını göstermiştik. İlksel bir çarpıtma, ta başından hazır ve nazır bir başka türlü gösterme işlevi son derece anlaşılmazdır. Diyalektik gizleme ve gösterme, toplumsal bağın sembolik kuruluşuyla birlikte dünyaya gelir. İdeolojinin tefekkür işlevi yalnızca bu müphem diyalektik temelinde anlaşılabilir, ki söz konusu diyalektik zaten uyumsuzluğun tüm özelliklerini haizdir. Bundan çıkan sonuç, başka türlü gösterme sürecini yönetici sınıfın çıkarlarına bitiştiren (Marksizmin açığa çıkardığı) bağ, bu görüngünün

sadece bir veçhesidir. Adı sanı ne olursa olsun herhangi bir "üstyapı" ideolojik olarak iş görebilir: din ve felsefi idealizm kadar bilim ve teknoloji de.

Ütopyanın işlev bozukluğu, şaşırtıcı bir şekilde tahayyül gücünün patolojisi temelinde anlaşılabilir hale gelir. Tıpkı ideolojinin başka türlü gösterme ve çarpıtmaya meyletmesi gibi, ütopya da aynı şekilde şizofreniye meyleder. Patoloji, ütopyanın eksantrik işlevinde kök salmıştır. Karikatür halinde, görüngünün fantezi ve yaratıcılık, uçuş ve dönüş arasında gidip gelen müphemiyetini geliştirir. "Hiçbiryer", "burada ve şimdi" açısından bize yeni bir istikamet hissi verebilir de vermeyebilir de. Ama şu veya bu maceracı varoluş tarzının, gelecek insanla ilgili bir kehanet olup olmadığını kim bilebilir? Hatta belli bir doz bireysel patolojinin, bu patoloji köhne kurumlardaki doku sertleşmesine ışık tuttuğu oranda, toplumsal değişimin şartı olmadığını kim bilebilir? Aynı şeyi daha paradoksal bir şekilde ifade edersek, derdin aynı zamanda derman olmadığını kim bilebilir?

Bu belalı hatırlatmaların en azından bakışımızı toplumsal tahayyülün indirgenemez bir boyutuna, yani toplumsal tahayyüle ancak yanlış bilincin figürleri yardımıyla ulaşabileceğimiz olgusuna çevirmek gibi bir yararı var. Tahayyülün yaratıcı gücüne, yanlış bilincin bu iki figürüyle kuracağımız kritik bir ilişki aracılığıyla el koyabiliriz. Adeta, ütopyanın deliliğini tedavi etmek için ideolojinin "sağlıklı" işlevini vazifeye çağırmak zorunludur; adeta, ideolojinin eleştirisi ancak "hiçbir yer"den kendisine bakmaya muktedir bir bilinç tarafından yapılabilir.

Çelişkilere, ki basit bir bireysel tahayyül fenomenolojisi onları çelişki halinde bırakmak zorundadır, toplumsal tahayyül üstündeki bu *çalışmada* arabuluculuk edilebilir.

VII
Radikal tahayyül gücü ve toplumsal-kurumlandırıcı tahayyül

Cornelius Castoriadis



Tahayyül gücü ve toplumsal-kurumlandırıcı tahayyül hakkında konuşmak istedim; çünkü bunlar benim eserlerimin merkezi temaları, ama bunun olumsal olarak nitelendirilmesi çok zor iki nedeni daha var. İlki, çünkü tahayyül gücü –tekil insanın radikal tahayyül gücü, yani psişe ya da ruh– bundan iki bin üç yüz yıl önce Aristo tarafından keşfedilmiş ve tartışılmış olmasına rağmen hiçbir zaman hak ettiği yeri alamamıştır, oysa özne felsefesi açısından merkezi önem taşır. İkincisi, çünkü toplumsal tahayyül, radikal kurumlandırıcı tahayyül, tüm bir felsefi, sosyolojik ve siyasi düşünce tarihi boyunca topyekûn ihmal edilmiştir.

Zaman ve yer darlığı nedeniyle konunun tarihine, *De Anima*'daki Aristo'nun tereddütlerine, Stoacılara ve Damascius'a, Britanya'da Hobbes'dan Coleridge'ye uzanan uzun gelişmeye, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tahayyül gücünü yeniden keşfi ve ikinci basımda onun rolünü daraltışına, Heidegger'in 1928'de *Kantbuch*'da Kantçı keşfi yeniden keşfine ve yüz geri etmesine ve sonunda özne hakkında tam bir sessizliğe gömülmesine, *The Visible and the Invisible*'da "akıl" ve "tahayyül gücü"nün neliği hakkında Merleau-Ponty'nin tereddütlerine[1] girmeyecek ve tüm eseri boyunca terimi bir kere bile ağzına almaksızın tahayyül gücünün gerçekte ne olduğunu anlatan ve bunda da başarıya ulaşan Freud'dan hiç bahsetmeyeceğim.

Sadece Aristocu keşif hakkında iki hatırlatmada bulunacak, ardından kısaca, Kant'ın Birinci *Eleştiri*'nin birinci basımında yaptığı özne değerlendirmesinin gündeme getirdiği bazı sorunları tartışacağım.

Bilebildiğim kadarıyla, *De Anima* risalesinde geçen Aristocu *phantasia*'nın tümüyle farklı iki fikir ihtiva ettiği pek kimsenin dikkatini çekmemiştir. Burada yapılan değerlendirmenin büyük bir kısmı benim *ikinci* (ikincil) tahayyül gücü dediğim, taklitçi, yeniden üretici ya da birleştirici tahayyül gücüne denk düşer ve yüzyıllardan beri ve günümüze kadar tahayyül gücü hakkında söylenenlerin esasını ortaya koyar. Ama Üçüncü Kitap'ın ortalarında Aristo sessiz sedasız tepeden tırnağa farklı bir *phantasia*'dan bahsetmeye başlar, öyle ki onsuz herhangi bir düşünce mümkün değildir ve muhtemelen her türlü düşünceden önce gelmektedir. Buna *asli* (birincil) tahayyül gücü diyorum ve kabaca, benim radikal tahayyül gücü kavramıma denk düşer.[2]

Bu arada dikkat çeken bir şey daha vardır. Aristo *phantasia* ve *poiesis** arasında, neresinden bakarsak bakalım herhangi bir ilişki tesis etmez. *Poiesis*, ona göre, *techne*'dir ve *techne*, en azametli

---

1. Bkz. benim "Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes" adlı çalışmam, B. Waldenfels ve A. Metreaux (der.), *Leibhaftige Vernunft* (Münih 1986), s.111-143.

2. Bkz. "La decoueverte de l'imagination" (1975), *Domaines de l'homme – Les carrefours du Labyrinthe* II içinde yeniden basıldı (Paris, Seuil 1986), s.327-363.

* (Yun.) Batı dillerinde şiir anlamına gelen, kökü 'yapmak', 'etmek' olan sözcük. (ç.n.)

örneğinde, *techne poietike* örneğinde bile doğayı "taklit eder".

Bu balenin, bu saklambaç oyununun kuşkusuz açıklanması veya daha iyisi, anlaşılması gerekir. Bana öyle geliyor ki burada ana etmen, felsefenin ta başından beri, düz kanının (*doxa*) karşıtı bir hakikat (*aletheia*) arayışı olması ve hakikatin doğrudan *logos, nous, ratio*, Akıl, *Verstand* ve *Vernunft* ile ilişkilendirilmesidir. Doxa duyu izlenimlerine veya tahayyül gücüne, veyahut her ikisine birden, bağlandı ve en iyi durumda "sofist"e* ve şüpheciye terk edildi. Dünyaya ve varlığa dair hakikat, *logos*'un, Aklın yolları boyunca bulunacaktı; ama şöyle bir soru sorma gereği hissetmeksizin: bir dünya ve varlık, bir insan öznesi için ilk olarak nasıl var olabilir? Ve bu insan özneleri nasıl bir *logos*'a, dile sahip olur? (Aristo'da *logos* had safhada çok-anlamlı bir terimdir; ama *anthropos esti zoon logon echon* özdeyişinde, insanlar *logos*'a sahip canlı varlıklardır, *logos*, bence, dile gönderme yapar; *animal rationale* çevirisi MS 1. yüzyılda Seneca'ya aittir.) Hayvanlar, ona ne şüphe, insanlardan çok daha "mantıklı" ya da "akılcı"dır: yanlış ya da boş yere hiçbir şey yapmazlar. Ve insan aklı, taslak halinde sunmaya çalışacağım gibi, radikal tahayyül gücünü icap ettirir; ama ilaveten, dilsiz de bir hiç olurdu. Dilin aklın bir "ürünü" olduğunu iddia etmek, kuşkusuz, abesle iştigaldir. İyi ama dil nereden gelir? Dilin "doğal" mı yoksa "uylaşımsal/kurumlandırılmış" bir karaktere mi sahip olduğu sorusunun ta MÖ 5. yüzyılda Yunanistan'da oldukça hararetli bir tartışma konusu yapılmış olması anlamlıdır. Demokritos, ta o zamandan, dilin "uylaşımsal/kurumlandırılmış" karakteri lehine eşsiz, sırtı yere gelmez argümanlar sunar; Platon'un *Cratylus*'u, sözcüklerin "doğal" bir karaktere sahip olduğu fikriyle açıktan dalga geçmekle birlikte, bitirici olmaktan uzaktır; Aristo, sözcüğü *phone semantike kata suntheken* olarak, bir uylaşıma göre anlamlandıran "ses" (anlamlı ya da anlamsız) olarak tanımlar, ama bu düşüncesini daha ileri yürütmez. Yunanlılar phusis/nomos (doğa/kurum-uylaşım) ayrımını keşfetmişti ve kurumlarını *değiştirerek* onu çoktan uygulamaya sokmuşlardı. Ama en önemli felsefeleri birdenbire onu kullanmayı bıraktı, açıkça –en azından Platon

* Sophist, bilindiği gibi Eski Yunan'da bir felsefe ekolünün adıdır, ama kelime anlamı olarak safsatacı kimse, yalan sözlerle başkalarını ikna etmeye çalışan kimse anlamına gelir. (ç.n.)

örneğinde– "keyfilik"e ve özgürlüğe giden yolu açma korkusundan.

Bu, dilin ve tüm kurumların toplumsal kökeninin –yani yaratılışının–, en azından demokratik sitelerde açıkça bilinmesine ve pratik olarak gösterilmesine rağmen, niçin felsefede herhangi bir iz yaratmadan kaldığını anlamamızı da sağlıyor. Gelenek ve/ya din, yasaya ve dünyanın anlamına dair itiraz götürmez bir kaynak ve açıklama sağlama görevini bıraktığında, felsefe telaşla onun yerini almaya atıldı. Bunun için önce bir *fundamentum inconcussum,* sarsılmaz bir temel bulmak zorundaydı ve bu Akıl oldu. Ve, çoktan ufukta belirmiş temel ontolojik kategorilere göre, bu Akıl, Şeylerde, İdelerde ya da Öznelerde –yani Müstakil Bireylerde– bulunmalıydı, orası kesindi ki anonim toplumsal kolektifte bulunamazdı; bu kolektif ancak ihtiyaçları, korkusu ya da "akılcı hesap"ı nedeniyle alışverişe giren bu bireylerin bir toplamı olabilirdi.

Dahası, neredeyse en başından beri (ve ta Parmenides'te) felsefi *ex nihilo nihil* ilkesinin –"hiçbir şey yoktan var olmaz", kümeleyici-aynılaştırıcı mantığın kurucu aksiyomu–[3] kendini dayattığı görülür. Ama tahayyül gücü ve toplumsal kurumlandırıcı tahayyül *yoktan-yaratır.* O nedenle, onun yarattığı şey bir gayrivarlık, *Unsein* olmalıdır; en fazla bir kurgu ve yanılsama. Şüphesiz sorunun çözümü değildir bu, çünkü yanılsamalar vardır (örneğin muazzam sonuçlara yol açabilirler). Ama bu, büyük bir hızla *evrensellik* (herkes için olması gereken ile biri için rastgele olanı karşı karşıya koyar), *süre* (öyle ki daimilik, ebedilik ve nihayet zamandışılık "hakiki varlık"ın temel özellikleri haline geldi) ve *değişmezlik* (öyle ki Herakleitosçu akışa ait her şey gözden düştü) ölçütüne bağlanacak olan "varlık dereceleri" –veya "varoluş yoğunluğu"– fikri tarafından gizlendi. *Mutadis mutandis,* tüm bunlar bugün için de söylenebilir, tahayyül gücü ve yaratıcılık muhabbetlerine rağmen her iki kavram da hızla reklam sloganları haline geliyor.

3. Kümeleyici-aynılaştırıcı mantık hakkında bkz. *The Imaginary Institution of Society,* Bölüm 4 (1975) (İngilizce basım, MIT Press and Polity Press, 1987).

II

Fazla yol almadan, tahayyül gücü, imgesel/tahayyül-mahsulü ve radikal terimlerinin kullanımı konusunda ön bir açıklama yapmak yararlı olabilir.

Ben sözcüğün sahip olduğu iki çağrışımdan dolayı tahayyülden bahsediyorum: en genel anlamda imgelerle, yani biçimlerle (*Bilder-Einbildung*, vb.) bağlantı kurması; ve icat fikriyle ya da daha iyi bir ifadeyle, deyim yerindeyse, *yaratma* fikriyle bağlantı kurması.*

Radikal terimini ben, evvela, "ikincil" tahayyül gücüne (ya yeniden üreticidir ya da doğrudan birleştirici; ve genellikle de her ikisidir) karşı bir anlamda kullanıyorum; sonra da tahayyül gücünün "gerçek" ve "kurgusal" ayrımından *önce* geldiğini vurgulamak için. Açıkçasını isterseniz: radikal tahayyül gücü var olduğu içindir ki "gerçeklik" *bizim için* var olur –*tout court* var olur.– ve var olduğu *gibi* var olur.

Bu iki tespit radikal kurumlandırıcı toplumsal tahayyül için de geçerlidir. Radikaldir; çünkü *ex nihilo* (*in nihilo* değil, *cum nihilo* değil) yaratır. Görsel anlamda "imgeler" yaratmaz (aslında gayet güzel yaratır da: totemler, armalar, bayraklar, vb.), genel anlamda imge sayılabilecek (dilbilimciler bir kelimenin akustik imgesinden bahsederler), ama esas olarak anlamlandırmalar ve kurumlar dediğimiz (bunlardan biri olmadan diğeri imkânsızdır) biçimler yaratır.

O yüzden, kısaca söyleyecek olursak, her iki durumda da bir *a-causal vis formandi*'den** bahsederiz. A-causal "kayıtsız şartsız" veya mutlak (absolute), *ab-solutus,* ayrılmış, koparılmış, ilişkilerden arınmış, demek değildir. Her türlü fiili ve olgusal ilişki nedensel *değildir*. Radikal tahayyül gücü olarak bu *vis formandi*'nin yeri tekil insandır, daha özelde onun ruhudur. Kurumlandırıcı toplumsal tahayyül olarak bu *vis*'in yeri anonim kolektiftir, daha genelde, toplumsal-tarihsel alan.

---

* Bahsedilen bağlantı, terimlerin İngilizcesinde açıkça görünür: imagination, image, creation. (ç.n.)

** (Lat.) Nedeni olmayan oluşturucu güç. (ç.n.)

III

Şimdi tekil insanın radikal tahayyül gücüne geçiyorum. Bu fikri aydınlatmak için iki yol tutulabilir: felsefi ve psikanalitik.

Felsefi yolda Kant'la *Auseinandersetzung*'un* hiçbir sakıncası yoktur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (Bölüm 24, B15) işimize yarar bir tanımla karşılaşırız: "*Einbildungskraft ist das Vermögen einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen*" –"Tahayyül gücü, bir nesneyi orada-mevcut olmadığında dahi sezgide temsil/tasavvur kudretidir (kapasitesidir, yetisidir)..." Biri çıkıp Parmenides'in bu kadarını, belki de daha fazlasını, zaten söylediğini hatırlatabilir: "Burada-mevcut olmayan şeylerin düşüncede (*noo*) nasıl bir kesinlikle mevcut olduğunu düşün." Ve Sokrates tahayyül gücünün, olmayan bir şeyi temsil/tasavvur kudreti olduğun öne sürerken, ondan çok daha ileri gider. Kant durmaz, bir ilave yapar: "Tüm sezgilerimiz duyusal olduğuna göre, tahayyül gücü de duyusallığa aittir." Kuşkusuz, şimdi göstereceğim gibi, tam tersi doğrudur.

Kant'ın yukarıdaki tanımın icap ettirdiklerinden çok daha fazlasına niyetli olduğunu göreceğiz: "aşkın tahayyül gücü" kavramı, Modelleyicilik üzerine paragraflar ve hatta uzay ve zamanı konu alan bölümlerin muhtevası, bu tanımın kat kat ötesine uzanır. Ama bu tanım, benim doğru tanım olduğunu düşündüğüm bir tanımla bir karşıtlık oluşturması açısından, oldukça yararlı: *Einbildungskraft ist das Vermögen Vorstellungen hervorzubringen, ob diese einen ausseren Anlass haben oder nicht.* Tahayyül gücü, ister bir dış tahrikle isterse bir dış tahrik olmaksızın temsiller/tasavvurlar (eski İngilizce terimi "fikirler", örneğin Locke'da) zuhur ettirme kudretidir (kapasitesidir, yetisidir). Diğer bir deyişle: Tahayyül, "gerçeklik-yapıcısı"nın (realiter) olmadığı bir şeyi oldurma gücüdür ("gerçeklik yapıcısı" terimine daha sonra döneceğim).

(i) Önce dış bir tahrik (ya da heyecanlandırma!) durumunu alalım. *Wissenschaftslehre*'nin ["Bilim Öğretisi"-Alm.] birinci versiyonunda tahayyül gücünü Kant'tan çok daha ayrıntılı bir şekilde ele alan Fichte *Anstoß*'tan (şok) bahseder. Bunda, bence haklıdır. Ama Kant, "izlenimlerin alımlanabilirliği"ni "kavramların ken-

* (Alm.) Haşır neşir olmak, yan yana yürümek. (ç.n.)

diliğindenliği"ne karşı çıkaran duyulardan bahseder. Tahayyül gücü açıktır ki kendiliğindenliğe uygun düşmektedir; ama tuhaf bir şekilde bu karşıtlığın dışında bırakılır. (Ve, eğer "duyarlılık"a ait olarak düşünülürse, yukarıdaki alıntıda olduğu gibi, o zaman edilgen bir şey olmalıdır; anlaşılması güç bir fikir.) Ama şu "izlenimlerin alımlanabilirliği" de ne? *Sinnlichkeit*'e –duyarlılık veya duyusallığa– ne oldu?

Hakikatte, "izlenimlerin alımlanabilirliği" veya edilgenliği diye bir şey söz konusu değildir. Bir kere "izlenimler" diye bir şey yoktur. "İzlenimler" felsefi veya psikolojik imalatlardır. *Belli* durumlarda *algılar* vardır; yani, "dış" veya az ya da çok "bağımsız" nesnelerin temsilleri/tasavvurları. (Sadece *belli* durumlarda: Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty'ye kadar ve bunlar da dahil olmak üzere geçmiş tüm felsefede algının fahiş bir ayrıcalığı vardır.) Bunlar belli bir "duyusal" öğe barındırır, tamam. Ama bu öğenin *kendisi* de tahayyül gücünün bir yaratımıdır. "Duyular" bir X'ten, "fiziksel olarak" ya da "gerçekte" olmayan (eğer "gerçeklik" fizik "gerçeklik"le özdeşleştiriliyorsa) bir şeyi sökün ettirir: renkler, sesler, kokular, vb. "Fiziksel" doğada ne renk ne ses ne koku vardır: sadece elektromanyetik dalgalar, hava dalgaları, molekül türleri, vb., vardır. Duyusal *quale* (şu meşhur "ikincil nitelikler") "duyular"ın, yani en temel dışavurumu içinde tahayyül gücünün su katılmadık bir "yaratımıdır"; bu temel dışavurumda bir şeye bir biçim ve belli bir biçim verilir ama söz konusu şeyin, "kendi içinde" *bu* biçimle hiçbir ilişkisi yoktur.

Kuşkusuz "Edington'un iki masası" vardır. Bu masa –dokunduğum, gördüğüm, dayandığım, vb., masa–, tekil tahayyül gücü *ve* toplumsal tahayyül tarafından yaratılmış belirsiz bir "elementler" çoğulluğu barındırır. Öteki "masa" –aslında "masa" filan değil– bilimsel bir yapıdır, bilimin *bugün* onu yaptığı *gibi*. (Ve bu onu, benim kelimeye yüklediğim anlamda hiç de daha az tahayyül ürünü yapmıyor.)

Bu ayrımın anlamsızlığı (en azından felsefi anlamsızlığı) son zamanlarda, özellikle "birinci şahıs nazarı"nı[4] savunan fe-

4. Bkz. örneğin Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge University Press 1989), s.162 ve dev. Richard Rorty de, başka bir açıdan, bu ayrımı sert bir dille eleştirir.

nomenolojik çevrelerde bolca tartışılmaktadır; o nedenle bu konuda geçerken birkaç şey söylemek yararlı olacak gibi görünüyor.

Kuşkusuz gerçekte –renk, ses, tat, dokunma, koku, ağrı veya hazzı bir tarafa, sayı, şekil ve büyüklüğü karşı tarafa– koyan "birincil" ve "ikincil" nitelikler diye bir ayrım yoktur. Bunların hepside yaşayan bir gövdenin yaratımlarıdır, yani insanlarda cisimleşmiş ruhun, az ya da çok daimi veya geçici, az ya da çok türe ait veya tikel yaratımları. Bu yaratımlar genellikle dış bir "X" tarafından şartlandırılmıştır; X tarafından "neden olunmuştur" *değil*. Işık dalgaları renkli değildir ve renk *sıfatıyla* renge neden olmaz. *Belirli koşullar altında* özneyi bir "imge" yaratmaya sevk eder, bu imge birçok durumda –ve deyim yerindeyse tanımı gereği, *hakkında konuşabildiğimiz* tüm durumlarda– türsel olarak *ve* toplumsal olarak *paylaşılır*.

Bu demek değildir ki, söz konusu imgeler "zihinde"ki "karışık fikirler"dir ("idealist" veya "Kartezyen" yanılgı). Bunlar "karışık" değildir veya "az ya da çok karışık" değildir, dahası "zihinde" de değillerdir. Tamı tamına ne ise odurlar: imgeler; "ikonlar" ya da "taklitler" anlamında değil,* *Vorstellungen*, temsiller/tasavvurlar (representations) ya da daha iyisi mevcuda taşımalar/sahneye çıkarmalar (presentations) anlamında imgeler: hakkında diğer bir mevcuda taşıma vasıtasıyla söylenebileceklerden başka hiçbir şey söylenemeyecek bir şeyin, hakkında söylemin ebediyen açık kalacağı bir şeyin mevcuda taşınma biçimleri, ama bu biçimlerle de kesinkes "özdeş" ya da "izomorfik" olmayan bir şeyin mevcuda/sahneye çıkarılma biçimleri. (Örneğin bir yüzeyde "rengin sabitliği" konusunda yapılacak bir analiz bunu açıkça gösterecektir.) Bunlar özgün "tepki verme" tarzlarıdır (ve bu sadece *belli* durumlar için geçerlidir: bir müziksel fikre ulaşan bir besteci, herhangi bir şeye "tepki vermiyor", ne olursa olsun "tepkisi" *bu* düzeyde *değil* ve kesinkes "dış" bir şeye karşı değil). Bu "tepki" "zihinde bir fikir" değildir: o, öznenin topyekûn ("beden" ve "ruh") bir halidir.

Ama bu, "birinci şahıs" ya da "kasıtlı" nazarın bana veya benim için "şeyleri oldukları halleriyle", mevcuda çıkarması (feno-

* "Image" kelimesi İngilizce'de ayrıca, bir damarıyla heykel, put, tasvir gibi anlamlara, diğer damarıyla da suret, aynada akseden görüntü gibi anlamlara da gelir. (ç.n.)

menolojik yanılgı) anlamına da gelmiyor. Bu, fenomenolojinin paradoksal bir şekilde, birtakım ölümcül tekbenci sonuçları da cebinde taşıyan tuhaf, gerçekçi bir yanılsamasıdır: eğer ben kendi "birinci şahıs nazar"ıma mahkûmsam, ikinci kişi için bir şeyin varolduğunu, hatta bu ikinci kişinin varolup varolmadığını nereden bileceğim? Katı fenomenolojik bakış açısından, "öteki kişiler"in deneyimine *ulaşma* şansım yoktur; onlar ve onların "deneyimleri" benim için sadece *fenomenler* olarak varolurlar. Husserl'in *Cartesian Meditations*'da (ya da Merleau-Ponty'nin *Phenomenology of Perception*'da) yaptığı gibi sorunun sadece *adının konmuş olması,* çözüm değildir.

"Birinci şahıs nazarı" iflah olmaz bir şekilde çelişiktir, "öteki şahsı" bir yana bıraksak bile! Örneğin bana, bir nesneyi ya da kendimi hareket ettirmek için *kuvvete* ihtiyacım olduğunu söylüyor. Ama bir arabada iken şoför aniden frene basarsa, herhangi bir kuvvet sarf etmeden ön cama doğru fırlarım. "Birinci şahıs nazarı"nın "ayrıcalığı" ya da "sahiciliği" felsefi olarak bana oldukça komik geliyor, hele hele bu bakış bir de bizzat el üstünde tuttuğu "deneyim"in kendisinde çelişkilere veya tutarsızlıklara yol açıyorsa, ister istemez açacaksa. Husserl'in "Yeryüzü, Urarche* olarak, hareket etmez" sözü beni, örneğin, güle güle demeye zorluyor, bana saçma ya da sezgiyi eşit ölçüde zorlayan yanılsamalı bir görüngü gibi geliyor (örneğin Foucault'un sarkacı ya da sabit yıldızların yıllık paralaksları gibi).

Husserl'in daha sonra "yaşam-dünyası"na (*Lebenswelt*) doğru kaçışı da fenomenolojiyi kurtarmıyor. Dolaysız "birinci şahıs nazarı", yaşam dünyasında şeyleri "göründükleri" gibi sunar, mevcuda taşır, doğrudur. Ama bu sadece, onun, söz konusu şeyleri, hemcinsim insan meslektaşlarımla (*socii*) paylaştığım iki meleke tarafından, yani cinse ait biyolojik (türsel) tahayyül gücü *ve* toplumsal tahayyül tarafından biçimlendirildiği gibi sunduğu, mevcuda çıkardığı anlamına gelir. İşte felsefe, bu yaşam-dünyasının mahfazasını, hem biyolojik hem de toplumsal-tarihsel boyutları itibariyle ihlal etmeye/kırmaya çalışmaya başladığımız zaman başlar. Kuşkusuz onu hiçbir zaman, tüm mahfazaların dışında özgürce uçabilecek, ona "hiçbir-yerden bakabilecek" kadar kırama-

* (Alm.) Temel neden. (ç.n.)

yız. Ama bir şekilde sahiden kırarız; ve canlı bir bedende, canlı bir beden için ve canlı bir beden aracılığıyla "kırmızı" vardır, oradan başka hiçbir yerde "kırmızı" yoktur, bunu bilmezlikten gelmek anlamsızdır; ya da, pınar başlarında periler veya nehirlerde tanrılar yoktur, ama bunlar kadim Yunan yaşam-dünyasının bal gibi meşru öğeleriydiler.

Kırmızı veya kırmızı nesne "zihindeki karışık bir fikir" olmadığı gibi, "işte orada" (Sartre) duran gerçeklik de değildir. Benim, ve bizim, dünyayı yaratmam(ız), aynı zamanda, bir "dış"ın yaratılmasını da, nesne, renk ve diğerlerinin kendilerini benden – benden, daima ve geri alınamaz bir şekilde burada olan benden– farklı ve uzak şeyler olarak sundukları bir "dış"ın yaratılmasını da icap ettirir, tıpkı, aynı zamanda, benim sürekli olarak bir şimdide hareket ettiğim çifte bir zaman ufkunun ("geriye doğru" ve "ileriye doğru") yaratılmasını icap ettirdiği gibi.

Muhakkak ki tüm bunlar benim, şu veya bu şekilde, birinci elden, kırmızıyı görmenin neye benzediğini "bilmemi" önvarsayar; ama ayrıca, yine birinci elden, en önemli şeyleri toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalardan –örneğin periler– oluşan bir toplumda yaşamanın neye benzediğini de bilirim. Kuşkusuz bize hiç kimse veya hiçbir şey, "deneyim 'içinde' veya 'aracılığıyla' ... yaşamayı bıraktıramaz, deneyime bir nesne gibi davrandırmayı ya da, ki aynı anlama gelir, onu gayet güzel bir başkasının da olabilecek bir deneyim gibi gördürmeyi başaramaz",[5] doğrudur. Ve Taylor'dan alıntıya devam edersek, "diş ağrımı, sinirler aracılığıyla beyne sinyaller gönderen dişteki bir çürüğün neden olduğu, zihindeki basit bir fikir olarak deneyimleyemem", bu da eşit ölçüde doğrudur. Ama ne bu "deneyim"e saplanıp kalmaya mecburum ne de diş ağrısının fenomenal hakikatini anlamanın diğer –örneğin beni bir aspirin almaya ya da dişçiye koşmaya sevk eden– yollarını göz ardı etmeye mecburum.

Fenomenolojik ya da "birinci şahıs" nazarın arkasında, "benim kendi" deneyimimi yegâne "sahici" ya da şu veya bu oranda ayrıcalıklı deneyim olarak sunma girişimi yatar –"*die Sache selbst*"e* ulaşma imkânı veren yegâne deneyim. Ama aslını ararsanız bu

5. Taylor, Descartes üzerine, a.g.e., s.162.

* (Alm.) Şeylerin kendisi. (ç.n.)

"deneyim" sadece "benim kendi" deneyimim değildir, her zaman biyolojik ve toplumsal cinsimle paylaştığım birşeydir, aksi takdirde onun hakkında "alakasız" da olsa konuşamayız bile; o bir "deneyim" değil, tahayyül mahsulü bir yaratımdır; "şeyin kendisi"ne erişme imkânı vermez, verdiği tek şey bir X'le *karşılaşma* imkânıdır, onu da sadece belli durumlarda ve ancak kısmen. Onun hiçbir felsefi ayrıcalığı yoktur. O sadece ebedi olarak nükseden bir başlangıç ve (geçici bir) bitiş noktasıdır. "Ev yola çıktığımız yerdir", diye yazıyordu T.S. Eliot, yanlış hatırlamıyorsam. "Şahsi" deneyimimiz, bizim şahsi evimizdir; ve bu ev, bir köy ya da bir kasaba olmasaydı, bir ev değil ıssız bir mağara olacaktı. Çünkü ev yapmasını ve çatısı altında yaşamasını bize öğreten, kolektifliktir. Evsiz yaşayamayız; ama sızdırmaz bir şekilde "kendi" evimize de kapanıp kalamayız.

Ve son Husserl ve ilk Heidegger gibi egolojik, katı fenomenolojik bir bakış açısından (*Sein und Zeit'in je meiniges'i, je eigenes'i**) yaşam-dünyasına geçildiğinde, değişen sadece benmerkezli bir bakış açısının yerine insan veya sosyo-merkezli bir bakış açısının konmasıdır: daha büyük ölçekli bir tekbencilik. Çünkü bizim *Lebenswelt*'imizin belirsiz sayıda diğerleri arasında bir tanesi olduğunu bilmek, aralarında ilk bakışta hiçbir ayrıcalıklı "deneyim" bulunmayan bir "birinci şahıs" kolektif "deneyimler" çoğulluğu bulunduğunu tanımaktır; ikinci bakışta ise, yegâne "ayrıcalıklı" "deneyim"in –felsefi olarak ve söylemem gerekiyor, siyasi olarak–, kendisini bu insan dünyalarının gerçek çoğulluğunu *tanımaya* ve *kabul etmeye* muktedir kılan ve bu arada bizzat kendi dünyasının mahfazasını mümkün olduğunca daha fazla kıran bir "deneyim" olduğunu tanımaktır.

IV

Daha önce de söylediğimiz gibi, bizim "izlenimler"le hiçbir işimiz yok. Bizim derdimiz algılarla, yani bir tasavvurlar (*Vorstellungen*) kümesiyle. Ve sırf "duyu verileri"ni yan yana koyarak bir algısal tasavvur (veya herhangi bir tasavvur) oluşturmak imkânsızdır. Bir

* (Alm.) Her seferinde bana özgü, her seferine kendine özgü olan. (ç.n.)

Vorstellung, ne kadar muğlak ve biçimsiz olursa olsun, bir birliğe ve sarsılmaz bir kuruluşa sahiptir; hiçbir zaman yapısız bir çoğulluktan, saf bir *Mannigfaltigkeit*'ten* ibaret değildir. Tasavvurda muazzam bir "mantıksal" emek vardır; bunlar ciddi ciddi Kant'ın bazı kategorilerini, onun bazı (yanlış adlandırılmış ve yerleştirilmiş) *Reflexions-begriffen*'lerini** ve özellikle topolojik modeller (örneğin komşuluk/ayrılık ya da süreklilik/ayrışıklık) türünden diğer bazı tespitlerini akla getirir, ama bunlara burada giremeyeceğim.

Bu son söylediklerimiz herhangi bir canlı varlık –herhangi bir kendisi-için varlık– için de doğrudur, ama bu durumda "mantıksal" işlevler genel olarak daha basittir ve şu veya bu ölçüde, insandaki gibi tahayyül gücünün diğer işlevleri tarafından safiyetleri bozulmamıştır. Kategoriler, algının tabiatındadır, ona içkindir. Bir köpek bir (= bir tane) tavşanı kovalar ve genellikle de yakalar. Bir yakalama eylemi kuşkusuz aşkın geçerlilikten yoksundur; çünkü tavşan yakalamanın birliği, köpeğin aşkın idrakinin birliğinden çıkan aşkın modeller dolayımında temellendirilmemiştir. Kant, Kartezyen "*animaux machines*" telakkisine bağlıdır. Üçüncü *Eleştiri*'de başka bir bakışın anahatlarını verir, doğrudur; ama sadece "tefekkür" düzeyinde ve sadece ağır bir teleolojik metafiziğin bir parçası olarak. Aklıma gelmişken Kantçı rejim altında benim konumumun ne olduğunu özetleyelim: Belirlenimci bakış açısından ben (bedensel ve fiziksel) bir makineyim; tefekkür-esaslı bakış açısından ben mekanik olarak anlaşılamaz, ama teleolojik olarak anlaşılabilir bir varlığım; aşkın bakış açısından doğrudan, ben yokum –*Ich gelte*; etik bakış açısından ben, aslında (belirlenimci bakış açısından) *asla* olamayacağım bir kişi –yani, tüm psikolojik güdülerin "dışında" davranan bir fail– *olması gerekenim*. Demek ki, "bozuk ahşap"tan mamul birşey olduğumu söylersem, durumu izahta hâlâ korkunç hafif kalan birşey söylemiş olurum.

Ana argümanımıza dönersek: radikal tahayyül gücü (algısal *quale*'nin ve mantıksal biçimlerin kaynağı), bir kendisi-için varlık için (insanlar dahil), onun kendi dünyasını *yaratmasını*, "içinde" kendini de ortaya koyduğu kendisi için bir dünya (*eine Eigenwelt*) yaratmasını mümkün kılan şeydir. Esas olarak tefrik-edilemez "işte

* (Alm.) Çeşitlilik örneği. (ç.n.)
** (Alm.) Düşünce kavramları. (ç.n.)

orada"ki X, somut bir varlık için, onun "biçimler"i "süzen" ve dış "şoklar"ı "düzene sokan" duyusal ve mantıksal tahayyül gücünün işleyişi sayesinde o varlık için belirli ve özgül bir şey haline gelir. Söylemeye bile gerek yok ki, eğer bu dünya tabiatı gereği düzenlenebilir olmasaydı, hiçbir kendisi-için varlık bu dünyadan hareketle bir şeyi "düzene" sokamazdı; demek ki dünya "kaotik" olamaz. Ama bu, meselenin başka --daha doğrusu ontolojik– bir boyutu ve burada tartışamayacağız.

(ii) Ama tüm işimiz gücümüz dış "şoklar" tarafından kışkırtılmış tasavvurlarla değil. Bir de bunlardan görece (ve sık sık mutlak) bağımsız bir "iç"imiz var. Burada hayvanlardan, vb. ayrılırız; onların bir "iç"i olmaması nedeniyle değil, onun hakkında doğru dürüst bir şey söyleyebilecek konumda olmamamız nedeniyle ("bir beyzbol sopası olmak nasıl bir şeydir"). Bu "iç", duygular ve niyetlerle yüklü, dur durak bilmez, tam anlamıyla Heraklitçi, gerçekte ayrıştırılamaz bir tasavvurlar selidir. (Bu ayrıştırılamazlık hakkında ne Kant'ın ne Fichte'nin ne de büyük bir kısmıyla –konuyla alakalı– felsefi geleneğin söyleyebileceği fazla bir şey vardır. En iyi durumda tüm bunlar "deneysel psikoloji"ye, vb. havale edilecektir.) Bu nokta üzerinde fazla durmayacağım: tüm bir psikanalitik macceranın temel derdi odur. Yalnız bir şey ilave etmeme izin verin, buradaki tasavvurlar (ve duygulanımlar ve niyetler ya da arzular) "mutlak anlamda kendiliğinden" bir tarzda sökün eder, hatta daha da fazlası: sahip olduğumuz duygulanımlar ve niyetler (arzular, itkiler), halis varlıkları, varlık kipleri ve öyle-oluşları (*Sosein*) itibarıyla bu a-causal *vis formandi*'nin yaratımlarından başka bir şey değildir. Ve tüm bilebildiğimiz, bu duygulanımlar, arzularla yüklü tasavvurlar ırmağının her tikel insan için mutlak anlamda tekil olduğudur. Duyusal tahayyül gücümüzün ve onun mantıksal öğelerinin, hepimizde "özdeş" ("esas olarak aynı" daha iyi bir terim olmakla birlikte) olduğu söylenebilir. Ama onun ürünlerinin şu "iç" tarafından kati bir şekilde birlikte-yaratılması ölçüsünde, bu duyusal tahayyül gücü de, önü sonu, tekildir (*de gustibus et coloribus**...).

Eğer radikal tahayyül gücü, ilk veçhesiyle ("algısal", "dış"a göre vitese takılmış veçhesiyle), tekil bir insan için, kendine ait,

* (Lat.) Zevkler ve renkler üzerine. (ç.n.)

"cins-esaslı" bir dünya, insan türünün diğer üyeleriyle yeterince paylaşılan bir dünya yaratıyorsa, ikinci yani tümüyle ruhsal veçhesiyle, kendi tekil dünyasını yaratır. İlk olarak doğrudan "verili" addedilen dünya karşısında göreli bir "uzaklaşma"yı, ikinci olarak, dünya karşısında etkin ve eyleyici bir *Einstellung*'u, bir tavır ve eğilimi koşullayan ve mümkün kılan işte bu "iç"tir. Tasavvur, duygulanım ve niyet aynı zamanda, bu dünyanın oluşum *–materialiter spectati** bile olsa– ilkeleridir, ondan uzaklaşma ve onun üzerinde eylemde bulunma ilkeleridir.

(iii) Yukarıda kısaca temas ettiğimiz bir konu, Kant'ın "aşkın tahayyül gücü", hakkında birkaç söz. Kant'ın keşfinin önemini bir zerre olsun azaltmadan, onun sınırları gösterilebilir. Birincisi, Kant'ın tahayyül gücü, tepeden tırnağa "gerçek bilgi"nin isterlerine tabidir. İkincisi, tam da bu nedenden dolayı, o ebediyen "aynıdır." Kant'ın tahayyül gücü her şeyi tahayyül etmeye başlasaydı, dünya, Kant tarafından inşa edilmiş haliyle dünya, anında tepe taklak giderdi. Yine tam da bu nedenden dolayı Kant, bilişsel (bilimsel veya felsefi) alanda tahayyül gücünün yaratıcı işlevini göremeyecek ya da görmeyecektir. Zaten bu nedenledir ki Kantçı bir çerçevede bilim *tarihinin* varlığı bir muamma ya da, en iyi durumda, halis bir *tümevarımlar* birikimi olarak kalmak zorundadır.

Hemen aklıma gelen iki şey daha var. Kant'ın tahayyül gücü telakkisinde en güçlü –ve en doğru– nokta, kuşkusuz, kategoriler ile "duyu verileri" arasında arabuluculuk yapan modellcyici etkinliktir. Kant, ondan bahisle şöyle söyler: "İnsan ruhunun derinliklerinde gizli bir kudret vardır ...", aşkın modellerin kaynağı bu kudrettir. Ama insan merak ediyor, burada "insan ruhu"nun ve onun "derinlikleri"nin ne işi var? İnsan ruhu, nedcnselliğin hüküm sürdüğü, vb., "deneysel psikoloji"nin alanına girer. Onun, şu *a priori* sentetik bilgiyi imkân dahiline soktuğu varsayılan "aşkın" boyutla alıp vereceği hiçbir şey yoktur.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde de tahayyül gücüne rastlarız, ama sadece zikredilir; herhangi bir şekilde kullanılmaz. Tanınan bir yaratıcı bir güç vardır ama yaratıcı (*schöpfen* değil, *schaffen*;** ilk sözcük yalnızca bir kere geçer, o da öylesine) olarak adlandırıl-

* (Lat.) Maddi boyutunda. (ç.n.)
** (Alm.) Schöpfen: Yaratmak. Schaffen: Oluşturmak. (ç.n.)

maz. Bu, dehanın gücüdür; ama deha, tıpkı doğa gibi (*als Natur*) çalışır. Sanat eserinde "tahayyülün anlayış gücünün yasalarına uygun bir şekilde sergilediği özgür oyun"dan hoşlanırız; ama sanat eserinin değeri, esas, Aklın İdelerini sezgi düzeyinde mevcuda taşımasında yatar (*Antigone* veya *Kral Lear*'daki Aklın İdelerini bir türlü göremediğimi itiraf etmeliyim).

(iv) Algısal olsun ya da olmasın en yalın temsilde/tasavvurda bile mantıksal bir "düzen", "kuruluş" olduğundan daha önce bahsettim. Bunun böyle olmasında şaşılacak bir yan yok. Olan her şey belli bir kümeleyici-aynılaştırıcı (mümkün en geniş anlamda "mantıksal") bir boyut taşımak zorundadır; aksi takdirde *mutlak anlamda* belirlenimsiz ve (en azından bizim için) var-olmayan olarak kalacaktır. Bu, *a posteriori*, mantıksal kategorilerin varlıktaki herşey üzerine geçirdiği pençesiyle (örneğin, Wigner'den alıntılarsak, "matematiğin makuliyet ölçülerini aşan etkililiğiyle") teyit edilir. Bu, kuşkusuz hiçbir şekilde, "varlıktaki her şeyin" son zerresine kadar "mantık" tarafından belirlendiği veya ona indirgenebileceği anlamına gelmez ("fiziksel" gerçekliği göz önüne almadığımızda bile).

Bu, sorunun "nesnel" (ya da "kendinde"ki) yanıdır. "Kendinde" yan, hayatla birlikte sökün eder. Canlı varlıklar, bizzat yarattıkları kendi dünyalarının kurucu bileşenleri olarak belli bir (gerçi işlev kaybı nedeniyle biraz körelmiş) mantıksal aygıt, yani şu veya bu şekilde dünyanın içkin kümeleyici-aynılaştırıcı boyutuyla başa çıkmaya müsait bir aygıt geliştiremeselerdi, orada olmazlardı. Köpeklerin davranışında, açıkça gömülü bir halde –ama bilimsel gözlemci tarafından yüklenmiş değil– Kantçı kategorileri bulmak mümkündür.

Tüm bilebildiğimiz bu kategorilerin hayvanlarda "bilinçli" (tartışmasız bir öz-farkındalık olmakla birlikte) olmadığı ve bundan daha kesin olmak üzere, bunlar üzerinde tefekkür diye bir şey bulunmadığıdır. Bunun mümkün olabilmesi için sadece insani alanda rastladığımız ilave iki şarta ihtiyaç vardır. İlki, insan ruhunun radikal tahayyül gücü ve onun –gayri-işlevselleşmesinde ifade bulan– "patolojik" gelişimiyle ilgilidir. Bu veçheyi görece geniş bir tarzda başka bir metinde[6] ele almıştım, o nedenle oldukça kısa ge-

6. Bkz. "The State of the Subject Today" ["Öznenin Bugünkü Durumu", Birikim,

çeceğim. İşlevsizleş(tiril)me, ilk olarak, temsilin/tasavvurun biyolojik "ihtiyaç" nesnesinden ayrılmasını, dolayısıyla da herhangi bir biyolojik yan taşımayan nesnelerde (Tanrı, Kral, Vatan, vb.) yoğuşmayı (cathexis) mümkün kılar; ve ikinci olarak, ruhun faaliyet-leri için kendileri-için nesneler haline gelme (yine eşit ölçüde herhangi bir biyolojik yan barındırmayan) ihtimalini ve şu, sembol kullanımının önşartı olan kararsız *quid pro quo** ihtimalini gerçeğe dönüştürür.

İkinci ve yine aynı ölçüde önemli şart, kurumların radikal-toplumsal tahayyül gücünün ve şüphesiz hepsinden önce de dilin yaratılmasıdır. Ne hayat olarak hayat, ne de tekil bir ruh olarak tekil bir ruh, kurumları ve dili üretebilir. Anlayış gücü ve akıl toplumsal olarak kurumlandırılmıştır; kuşkusuz bu kurumlandırılış insan ruhunun içkin imkân ve saiklerine yaslanır, buna bir itirazımız yok.

Bu açıdan son bir noktayı daha belirtmeme izin verin. Kategoriler, "aşkın" planlar ve "deneysel" temsiller/tasavvurlar arasında yapılan (Kantçı) ayrım, kuşkusuz, *in re*** bir ayrım olarak alınamaz (ne de Kant tarafından böyle alınmıştır). Ama daha net olabiliriz. Herhangi bir tasavvurda (onu burada duygulanım ve niyetlerden soyutluyorum) *qualia* ve bu *qualia*'ların düzenlenmesi vardır; bu düzenleniş de cinse-ilişkin figürler ve hususiyetler ile kategorik planlar ihtiva eder. Diğer bir deyişle cinse-ilişkinlik ve kategorisellik, temsilin/tasavvurun tabiatındadır ve ona içkindir. Onların kategoriler ve planlar haline gelebilmesi için, önce *adlandırılmaları* ve *tefekkür konusu yapılmaları* gerekir. Ve bu –yani soyut düşünce–, görece yeni bir tarihsel yaratımdır, yani "insan türü"nün biyolojik bir hususiyeti değildir; bu yaratımın bir kere orda-var-olmasından sonra bu türün bütün üyeleri onu paylaşabilir, evet, ama bu, durumu değiştirmez. Öte yandan soyut düşüncenin kendisi de her zaman belli figür ya da imgelere, haydi diyelim, asgari şart olarak, onu taşıyacak sözcüklerin imgelerine yaslanmak zorundadır.

Sayı 108, çev. Ertuğrul Başer), *Philosophy, Politics, Autonomy* içinde (Oxford University Press 1991]; ve "Logic, Imagination, Reflection", *American Imago* 49, 1 (Spring 1992), s.3-33.

* (Lat.) Ne yerine kim. (ç.n.)

** (Lat.) Şeylerin kendisine dayanarak yapılan. (ç.n.)

V

Başka bir yerde uzunlamasına ele aldığım[7] psikanalitik güzergâh üzerinde çok kısa bir iki şey söyleyeceğim.

Bu güzergâh, bilindiği gibi, Freud'un muazzam keşifleri ile kullanıma açıldı. Ama başta da belirttiğim gibi Freud tahayyül gücünü hiçbir zaman tahayyül gücü sıfatıyla konu etmez. Onun eserindeki sistematikleştirilmemiş; ama çığır açıcı çeşitli tespitlerle boğuşmak zorundayız, tabii eğer bunlardan sağlam ve radikal sonuçlar çıkarmak ve onların ötesine, tahayyül gücünün gerçekliğine doğru uzanmak istiyorsak. Bu tespitler arasında en önemlileri "düşüncenin büyülü kadiri mutlaklığı" (daha iyi bir ifadeyle düşüncenin *tesirli* kadiri mutlaklığı; çünkü burada söz konusu olan, ilk etapta düşünme etkinliğinin son derece tipik ve yalın bir şekilde ortaya koyduğu bilinçaltı düşüncedir) ve bilinçaltında güçlü bir şekilde yoğuşulmuş/yüklenilmiş (cathected) bir temsil/tasavvur ile somut bir "algı" arasında herhangi bir ayrım olmadığı, yani bilinçaltında "gerçeklik katalogları" bulunmadığı iddiasıdır (pratik olarak ilkine eşdeğer). Buradan neredeyse dolaysız bir şekilde devasa bir sonuç çıkarabiliriz: insanlarda, temsil/tasavvur hazzı, kural olarak organ hazzına galip gelir, ki buradan da başka bir sonuç, gerek temsilin/tasavvurun gerekse hazzın insanlarda gayri-işlevselleştiği çıkar. Eşit ölçüde hayati bir diğer sonuç: projektif* model ve süreçler, introjektif** model ve süreçler karşısında öncelik sahibidir; deneyci olmayan bir felsefeci için sürpriz bir sonuç değildir bu, burada yaptığımız, herhangi bir kendisi-için varlığın gerçek özünü bir daha keşfetmekten ibarettir: kendine ait bir dünya yaratma, zorunlu olarak, bu dünyadaki olaylardan çıkarılabilecek bir "ders"ten önce gelir. Bu konuda özel bir hatırlatma: bununla beraber insanlarda, *introjektif* süreç ve modellerin özel bir mukavemet ve önemi olduğu su götürmez bir hakikattir; bunu, insan ruhunun bir anlam dünyasının dışında yaşayamayacağını ve onun kendi ilk, monadik

7. Bkz. Dipnot 6'de zikredilen metin ve *The Imaginary Institution of Society*, Bölüm 6, a.g.y.

* Ben'in kendi fikir ve güdülerini başkasına, dışarıya yansıtmasıyla ilgili ve bundan ileri gelen anlamında. (ç.n.)

** Ben'in kendini başka biri veya başka bir şey yerine koymasıyla ilgili ve bundan ileri gelen anlamında. (ç.n.)

anlamının, toplumsallaşma mecrasında, kesintiye uğraması halinde (ki uğratılmak zorundadır) ortaya çıkan devasa yıkımın, civardaki yoğuşulmuş kişilerce sağlanan anlamın içselleştirilmesi yoluyla tamir edilmek zorunda olduğunu fark ettiğimizde, ancak o zaman anlayabiliriz. Bu kimi zaman hatalı bir şekilde ruhun tabiatına içkin toplumsallaşma eğilimi (*Anlaga*) diye adlandırılan şeydir ve bir yanda ruhun hayati anlam ihtiyacı tarafından, diğer yanda toplumun aslında anlamların kurumlandırılmasından ibaret bir şey (toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar) olması olgusu tarafından imkân dahiline giren bir toplumsallaşma sürecine yaslanmaktan başka bir şey değildir. Toplumsallaşma, ruhun kadim, bozulmamış anlamını, toplum tarafından sağlanmış ortak anlamlar lehine terke (ama hiçbir zaman başarılı olamayan bir terke) zorlandığı süreçtir. Kendisini başkasının yerine koyma (introjection) her zaman için hayvani taklitten çok daha öteye gider; çünkü daima, kendisini yerine koyduğu şeyin yeniden-yorumlanmasıdır ve bu yeniden-yorumlama ancak ruhun kendi mevcut modelleri temelinde gerçekleşebilir. Freudçu bilinçaltının "altında" bir ruhsal monad, esas olarak kendi üstüne kapanmış ve sonuna kadar, ona "sunulan" her şeyi amansız bir şekilde kendi içine kapatmaya gayret eden bir monad postüle etmek şarttır. *Ich bin die Brust* (Ben sineyim) diye yazıyordu Freud, 1938 tarihli son Notlarından birinde.

Burada bir kere daha konudan ayrılmak gerekli görünüyor. Paradoksal ve kaçınılmaz bir şekilde ve niyetlerine ve formasyonuna rağmen Freud bir ikici olarak kalır. Ruh ve beden, psişe ve gövde, onun için esas itibarıyla ayrı yerlerde durur; histeri semptomlarıyla, vb. ilgili değerlendirmesine rağmen (buraya, "rağmen"den önce, "ve bugün psikosomatik hastalıklar hakkında tüm bildiklerimize" ibaresini de ilave edebilirdik). Bu ilişkinin çok eskilere dayanan muammalarını gidermek ya da "çözmek" diye bir sorun olamaz; en yalın kanıtların karşımıza diktiği baş döndürücü çatışkıları hatırlamamız yeter. Ruh/psişe, sağlam bir şekilde gövdeye bağlıdır; kafanıza bir kurşun sıkmadan az önce bile, ilave bir iki bardak burbon şarabıyla sizi saçma sapan konuşturabilirim. Gövde sağlanı bir şekilde ruha bağlıdır: histeri septomlarının ya da psikosomatik hastalıkların adını bile anmadan, bu metni yazmaya

karar verdim, o nedenle daktilomun tuşlarını gümbürdetip duruyorum. Gövde sağlam bir şekilde ruhtan bağımsızdır: gövdemin içinde durmaksızın devam eden ve bazıları adım adım beni ölüme yaklaştıran sayısız organik süreci kontrol şansım yok. Ruh sağlam bir şekilde gövdeden bağımsızdır: en korkunç işkenceler altında bile yoldaşlarının adını polise vermeyen insanlar vardır. Bu tuhaf ilişki bizden besbelli ki, yeni bir düşünce tarzı geliştirmemizi istiyor. Kesinlikle, bu iki kendilikten birini diğerine indirgemekten ya da dönüşsüz ve tamir edilemez bir şekilde ruhu bedenden ayırmaktan farklı bir başlangıç lazım. Aşağıda bu bağlamda bazı tespitlerde bulunuyorum.

Bir kere Freudçu bilinçaltının (veya İd'in) "ötesinde" veya "altında" bir bilinçdışı (non-conscious) varsaymalıyız; ruhla süreklilik arz eden, insanın canlı gövdesi mahiyetinde bir canlı gövdedir bu. Monad ne bastırılmıştır ne de bastırılabilir: o *söylenemezdir* (unsayable). Gövdenin canlılığını da "bastıramayız". Neden veya niçin olduğunu bilmeden, belli belirsiz onu "hissederiz"; kalp atışları, bağırsakların hareketleri, muhtemelen, çok zaman önce, rahim sıvısı içindeki hareketlerimiz. Canlı gövdenin, kendine karşı, normal olarak "ruhun hareketleri" olarak düşündü-ğümüz şeyle ayrılmaz bir biçimde karışmış bir mevcudiyeti söz konusudur. Ve tekil bir şahsın ruhu ile gövdesi arasında açık, anlaşılabilir ve sağlam bir homojenlik vardır. Sokrates'in ölü bedeni artık Sokrates değildir. Kant'ın ruhu Ava Gardner'in gövdesinde ikamet edemez ne de tersi. İnsan fizyolojisi zaten ruhvaridir; gövdenin "savunma mekanizmaları"nın, korumakla yükümlü oldukları *gövdeye* karşı döndüğü oto-bağışıklık sistemi bozukluklarını, gövdenin ruhunun dış bir "etkisi"nin sonucu olarak anlayabilmek çok zordur. (Bu örnek, geçerken belirtelim, insani tahayyül gücünün gayri-işlevsel, gayri-"mantıksal" karakterini gösterir.) Duyusal ve daha genelde bedensel tahayyül gücü fikrini işte bu tespitler ışığında düşünmeliyiz.

Bunlar muvakkat, tohum kabilinden düşüncelerdir. Ama bu psikanalitik güzergâhta ulaştığımız kaya gibi bir sonuç var: tekil insan varlığının tahayyül gücü, gayri-işlevselleşmiştir. Hegel, insan hasta bir hayvandır demişti. Aslını sorarsanız insan, yaşam için küllen uygunsuz, deli bir hayvandır, kolektif düzeyde başka bir yaratıma

muktedir olduğunu, kelimenin kesin anlamında toplumu, yani cisimlendirilmiş toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalardan ibaret kurumları yaratma kabiliyetinde olduğunu kendine kanıtlamasaydı, doğmasıyla gözden kaybolması bir olacak bir tür. Bu yaratımı, anonim insan kolektiflerinin yaratıcı kapasitesine, yani radikal kurumlandırıcı tahayyüle atfetmekten başka çaremiz yoktur.

VI

Kurumlandırıcı toplumsal tahayyül fikrini aydınlatmak için de yine iki güzergâhımız var: felsefi ve psikanalitik.

Felsefi güzergâhtaki tartışmayı uzatmanın âlemi yok. Felsefenin kendisi ve genel olarak düşünce dilsiz ya da en azından dille güçlü bağlantılar olmadan var olamaz. Ve herhangi bir bireysel veya "sözleşmesel", ilksel (primordial) bir dil üretimi, (sadece tarihsel değil) mantıksal olarak bir saçmalıktır. Dil yalnızca insani kolektifin kendiliğinden yaratımı olabilir. Aynı şey, onlarsız ne bir toplumsal hayat ne de –dolayısıyla– bir insani varlık düşünemeyeceğimiz tüm ilksel (primordial) kurumlar için de geçerlidir.

Psikanalitik bakış açısından hiçbir yerde "saf" halde, tekil psikosomatik insanlara rastlayamayız; karşılaştıklarımız her zaman toplumsallaşmış bireylerdir. Ruhsal çekirdek kendisini nadiren, onu da ancak dolaylı bir şekilde dışavurur. Kendi içinde, psikanalitik çabanın ebediyen ulaşmak için çırpınacağı sınırı oluşturur. Ego, Süper-Ego, Ego-İdeali, toplumsallaştırma sürecinin ürünleri (haydi olsun olsun da, ortak-ürünleri) olmak sıfatı dışında düşünülemez şeylerdir. Toplumsallaşmış bireyler verili bir toplumun yürüyen ve konuşan parçalarıdır; ve onlar tam (total) parçalardır: yani onlar, kısmen bilfiil, kısmen bilkuvve, yaşadıkları toplumun kurum ve anlamlandırmalarının asıl özünü cisimlendirir, tertip ederler. Birey ve toplum arasında bir karşıtlık yoktur: birey, gerek birey olmak sıfatıyla gerekse toplumsal-tarihsel bir kişi olarak biçimlendirildiği her seferinde, toplumsal bir yaratımdır. Asıl kutupsallık toplum ve ruh (ruh-beden, yukarıda belirtilen anlamda) arasındadır. Bunlar hem biribirlerine indirgenemez hem de fiilen

birbirlerinden ayrılamazlar. Toplum, toplum sıfatıyla ruhları üretemez, bu anlamsız bir düşüncedir; ve bir grup toplumsallaşmamış ruh bir toplum üretemez, üreteceği olsa olsa hiper-Boschcu bir kâbustur. Bir grup *birey*, kuşkusuz, bir toplum üretebilir (örneğin *Mayflower* gemisiyle Amerika'ya göç eden İngilizler), çünkü bu bireyler zaten *toplumsallaşmıştır* (aksi takdirde biyolojik anlamda dahi var olamazlardı).

Toplum (ve ayrılmaz bir tarzda tarih) sorunu şüphesiz dipsiz bir konudur ve ben bu konuda daha önce uzun uzadıya tartıştığım[8] şeylerin burada tıknefes bir özetini vermeye çalışmayacağım. Sadece birkaç noktayla ilgili bir taslak vermek istiyorum.

(i) Toplum bir yaratımdır, kendinin yaratımıdır: öz-yaratım. O, yeni bir ontolojik biçimin *–eidos–* ve yeni bir varlık kipi ve düzeyinin belirişidir. Kurumlar (dil, normlar, aile biçimleri, araçlar ve üretim tarzları, vb.) ve bu kurumların cisimlendirdiği anlamlandırmalar (totemler, tabular, tanrılar, Tanrı, polis, mallar, servet, anavatan, vb.) tarafından bir arada tutulan bir güya-bütünlüktür. Bunların her ikisi de ontolojik yaratımları temsil eder. Başka hiçbir yerde, bütünlüğün öğelerini bir arada tutan bir ilişki tarzı olarak kurumlara rastlamayız; ve ne kurumun bir kurum olarak biçimini ne kurumun hakikatini ne de belirli bir toplumdaki somut ana kurumları "açıklayabiliriz"; bunları ne nedensel olarak ürütebilir ne de akılcı bir şekilde çıkarsayabiliriz. Ve başka hiçbir yerde anlamlandırmayla karşılaşmayız, anlamlandırmayla, yani tesirli ve "eyleyen"* bir salt-kavramsallığın (ideality) varlık kipiyle, içkin gözlenemezle karşılaşmayız; ana anlamlandırmaların (örneğin Musevi Tanrısı, Yunan polisi, vb.) ortaya çıkışını da "izah edemeyiz".

Öz-yaratımdan bahsettim, "öz-kuruluş"tan değil. Toplum söz konusu olduğunda climizde, bir araya geldiklerinde muh-

8. Bkz. yukarıda Dipnot 3 ve 6'da zikredilen çalışmalarım ve *Crossroads in the Labyrinth* (1978) (İngilizce basım, MIT Press and Harvester Press 1985).

* Acting: yapan, eyleyen, işleyen anlamına, hem de vekil durumundaki, vekâlet eden anlamına gelir, Castoriadis burada sözcüğü tırnak içine alarak her iki anlamı da çağrıştırmak istiyor. (ç.n.)

temelen bütüne ilişkin yeni veya ek nitelikler üretecek, önceden mevcut bir öğeler topluluğu yoktur; toplumun güya– (veya daha iyisi, sözde) "elementleri", toplumun kendisi tarafından üretilir. Atina, Atinalılar (genel olarak insanlar değil!) olmadan var olamaz, ama Atinalılar ancak Atina tarafından ve Atina'da yaratılırlar. Yani toplum daima bir öz-kurumlandırmadır; neredeyse insan tarihinin tamamı açısından bu olgu, bizzat toplum kurumunun kendisi tarafından perdelenmiştir.

(ii) Toplum, toplum olarak bir öz-yaratımdır; ve her somut toplum özgül bir yaratımdır, toplumun cinse-ilişkin *eidos'u* dahilinde başka bir *eidos*'un belirişi.

(iii) Toplum daima, kelimenin geniş ama özel anlamıyla tarihseldir: daima bir öz-değişim sürecinden geçiyordur. Bu süreç gözlemlenemeyecek kadar yavaş olabilir ve hemen her zaman böyledir de; şu bizim küçük toplumsal-tarihsel saltanat sahamızda, bir şekilde, 4.000 yılı aşkın bir zamandan beri oldukça hızlı ve amansız akmaktadır. "Kendini-değiştiren bir toplum ne zaman 'aynı' olmaktan çıkar ve başkası haline gelir?" sorusu, somut bir tarihsel sorudur ve standart mantığın ona verebileceği bir cevap yoktur (ilk Cumhuriyet dönemi Roması, Marius ve Sylla ve Antoninler dönemi Roması, vb., "aynı" mıdır?).

(iv) Nedensel olarak üretilememeleri ve akılcı olarak çıkarsanamamaları ölçüsünde her toplumun sahip olduğu kurum ve anlamlandırmalar, ilgili anonim kolektifin özgür yaratımlarıdır. Onlar *ex nihilo** yaratımlardır; ama *in nihilo*** değil, *cum nihilo**** değil. Demek ki, özelde, bunlar belli *kısıtlamalar* altında zuhur etmiş yaratımlardır. Bu kısıtlamalardan en önemlilerini sayacak olursak:

(a) "Dış" kısıtlamalar vardır; özellikle, insanın biyolojik kuruluşu da dahil olmak üzere, birinci doğal katman tarafından dayatılanlar. Bunlar esas olarak bildiğimiz alelade şeylerdir (ama bu önemsiz oldukları anlamına gelmez): toplum, her se-

* (Lat.) Yoktan. (ç.n.)
** (Lat.) Yokluk içinde. (ç.n.)
*** (Lat.) yokluk ile. (ç.n.)

ferinde, "doğal" yaşam çevresi tarafından koşullanır; ama bu çevre onun "nedeni" değildir. Birinci doğal katmanın, kritik bir doza kadar, kümeleyici-aynılaştırıcı bir boyut –iki kaya iki kaya daha dört kaya eder, bir boğa ve bir inekten her zaman, civciv değil, buzağı hasıl olur, vb.– sergilemesi ölçüsünde, toplumsal kurum kendi dünya "temsillerinde/tasavvurlarında", kendi öz-imgelerinde, yani *Eigenwelt*'inin* yaratımında bu boyutu yeniden yaratmak zorundadır. Bu boyut kuşkusuz dilde de mevcuttur; kod olarak dile tekabül eder, yani güya-tek-anlamlı bir yapma/oluşturma, hesaplama ve temel muhakeme aracı olarak dile. Dilin kod veçhesi (kedi minderin üstündedir), adına layık tahayyül mahsulü anlamlandırmaları taşıyan şiirsel veçhesinin karşıtıdır; ama aynı zamanda ayrılmaz bir şekilde onunla iç içe geçmiştir (Tanrı üç ama bir kişidir**). Bu "dış" kısıtlamalara, özellikle maddi hayatın üretimi ve cinsel yeniden üretim bakımından kurumların *işlevselliği* cevap verir.

(b) Toplumun kendini yaratırken kullandığı "hammadde"yle ilgili, "iç" kısıtlamalar, yani ruh vardır. Ruh toplumsallaştırılmak zorundadır ve bunun için şu veya bu ölçüde kendi dünyasını, yatırım nesnelerini, onun için taşıdığı anlamı terk etmek ve toplumsal olarak yaratılmış ve değer biçilmiş nesneleri, yönelimleri, eylemleri, rolleri, vb., yüklenmek zorundadır; kendi zamanını bırakmak ve kendini kamusal bir zamana, ortak ("doğal" olduğu kadar "insani" de olan) bir dünyaya sokmak zorundadır. Toplum tiplerinin inanılmaz çeşitliliğini göz önüne getirdiğimizde, ister istemez, toplumsal kurum ruhtan canının çektiğini yapabilir, diyeceğimiz gelir; çokkarılı, çokkocalı, tekeşli, fetişist, putperest, tektanrıcı, barışçı, kavgacı, vb. Daha yakından baktığımızda bunun sahiden doğru olduğunu görürüz, ama bir şartın yerine getirilmesi kaydıyla: kurum, ruha *anlam* vermelidir; onun hayatına, onun ölümüne bir anlam vermelidir. Bu hemen her zaman dinsel bir mahiyet taşıyan toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalarla sağlanır; bireyin hayat ve ölümünün anlamını, var oluşun ve somut bir toplumdaki varoluş tarzlarının anlamını

* (Alm.) Kendi dünyası. (ç.n.)
** Hıristiyanlıktaki üçlü birlik inancı kastediliyor. (ç.n.)

ve bir bütün olarak dünyanın anlamını birbirine bağlayan anlamlandırmalar.

(c) "Tarihsel" kısıtlamalar vardır. Toplumların "kökeni"ne nüfuz edemeyiz; ama hakkında konuşabildiğimiz hiçbir toplum *in vacuo*'dan sökün etmez. Her zaman, kırıntı halinde bile olsa bir geçmiş ve bir gelenek vardır. Ama bu geçmişle ilişkinin kendisi bizzat toplum kurumunun bir parçasıdır. Örneğin ilkel ve geleneksel toplumlar geçmişi noktası virgülüne yeniden üretmeye ve tekrarlamaya gayret ederler. Diğer durumlarda geçmiş ve geleneğin "alımlanması" en azından kısmen bilinçlidir; ama bu "alımlama", aslını ararsanız, bir yeniden yaratımdır (günümüzün tabiriyle "yeniden yorumlama"dır). Atina trajedisi Yunan mitolojisini "alır" ve yeniden yaratır. Hıristiyanlık tarihi, aynı kutsal metinlerin –sonuçları itibarıyla birbirinden inanılmaz farklılıklar gösteren– sürekli "yeniden yorumlanmasının" tarihidir. Klasik Yunanlılar, 13. yüzyıldan beri Batı Avrupalılar için dinmez bir "yeniden yorumlama" nesnesi oldu. Bu yeniden yaratım kuşkusuz her zaman şimdinin tahayyül mahsulü anlamlandırmalarına göre yapılır; ama, yine kuşkusuz, "yeniden yorumlanan" şey belirlenimsiz bir malzeme değil verili bir malzemedir. Aynı Yunan mirasından Bizanslıların, Arapların ve Batı Avrupalıların neler yaptıklarını karşılaştırmak hâlâ öğreticidir. Bizanslılar sağına soluna birtakım şerhler düşerek el yazmalarını olduğu gibi muhafaza ettiler. Araplar sadece bilimsel ve felsefi metinlerden yararlanıp, geriye kalanları görmezlikten geldiler (krş. Borges'in İbni Rüşt ve Aristo'nun *Poetics*'ini konu alan hoş hikâyesi). Batı Avrupalılar sekiz yüzyıldır bu mirasın kalıntılarıyla boğuşuyorlar ve göründüğü kadarıyla işleri henüz bitmiş değil.

(d) Son olarak "içkin" kısıtlamalar vardır –hepsinin en ilginci. Bunlardan sadece ikisini ele alabileceğim.

1. Kurumlar ve toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar tutarlı/tutkun (*coherent)* olmak zorundadır. Tutarlılık, içkin bir şekilde değerlendirilmelidir, yani toplumsallaşmış bireylerin itaatkârlığını, vb. hesaba katarak, verili toplumun ana özellik ve "ilkileri"ne göre. Açlıktan nefesi kokan köylülerle

piramit inşa etmek, Firavunlar Dönemi ya da Maya toplumlarının bütünsel kuruluşuna ve toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaları esas alındığında, tutarlı hale gelir.

Tutarlılık/tutkunluk iç bölünmeleri, muhalefet ve düşmanlıkları engellemez. Kapitalist toplumda, özellikle de son günlerin kapitalist toplumunda işler farklıdır, ama bu tarihsel bir yeniliktir ve bir başka tartışma konusudur. Tutarlılık, genellikle, kurumun katı anlamda tahayyül boyutu ile kümeleyici-aynılaştırıcı boyutu arasındaki "çelişkiler"in tehdidi altında değildir; çünkü, kural olarak bunlardan ilki ikincisi üzerinde galebe çalar. Hıristiyan toplumlarında aritmetik ve ticaret, İlahi Teslis inancında örtük olarak bulunan asli 1=3 eşitliğine engel teşkil etmemiştir.

Bu nokta, aynı zamanda, kurumun ve toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmaların "parçaları"nın tahayyül düzleminde birbirini karşılıklı icap ettirmesi olgusuyla da alakalıdır. Bu, aynı topluma ve aynı tarihsel döneme ait çeşitli imalatlar, inançlar, siyasi rejimler, sanat eserleri ve kuşkusuz insan tipleri arasında muammalı bir birlik ve tözel bir akrabalıktır. Söylemeye bile gerek yok ki bu birliğin "nedensel" veya "mantıksal" bir açıklamasını verme fikri, anlamsızdır.

2. Öte yandan, kurumlar ve toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar *eksiksiz* olmak zorundadır. Bu, *anlam kapanması*nın galebe çaldığı *yaderk* toplumlarda açıkça ve mutlak anlamda böyledir. "Kapanma" terimi burada kesin, matematiksel anlamıyla okunmalıdır. Matematikçiler cebirsel bir alanın, onun herhangi bir polinom köklerinin alanın elemanları olması halinde, *kapalı* olduğunu söylerler. Kapalı bir toplumda, aynı şekilde, bu toplumun dilinde ifade edilmesi mümkün herhangi bir "soru", önü sonu, o toplumun toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar mağması içerisinde cevabını bulacaktır. Özelde bu, peşinden, toplumsal kurum ve anlamlandırmaların *geçerliliğiyle* ilgili soruların ortaya atılamayacağı olgusunu getirir. Bu tür soruların dışlanması, kurum ve anlamlandırmaların kaynağına ilişkin *aşkın*, toplum-ötesi bir makam, yani din tarafından sağlanır.

(v) Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar konusunda

birkaç ilave açıklama bazı yanlış anlamaların önüne geçebilir. "*Anlamlandırmalar*" terimini tercih ediyorum; çünkü bu terim bana, aklımdaki şeyi iletmekte en ehveni şer terim gibi geliyor. Ama bu, kesinlikle "zihniyetle ilgili" bir anlamda alınmamalı. Toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar tartışma konusu toplum için özel/uygun bir dünya yaratır – aslını ararsanız onlar bu dünyanın kendisidir; ve bireylerin ruhlarını şekillendirir. Böylece, demek ki, toplumun kendisi ve bu dünyadaki yerini de içeren bir dünya "temsili/tasavvuru" yaratırlar; ama bu, zihinsel bir yapı olmaktan çok çok uzaktır. Söz konusu toplum için bir *itki* (deyim yerindeyse genel bir niyet) ve özgül bir *Stimmung* ya da mizaç (tüm toplumsal hayata nüfuz eden, deyim yerindeyse bir duygulanım veya duygulanımlar kümesi) yaratımıyla birlikte yürür. Örneğin Hıristiyan *imanı*, özgül ve halis bir tarihsel yaratımdır, klasik çağda yaşayan herhangi bir Yunanlı ya da Romalı (ve herhangi bir Çinli ya da Japon) için tepeden tırnağa anlaşılmaz (ve saçma –Aziz Pavlus, haklı olarak *moria* der) belli somut "amaçları" (Tanrı tarafından sevilmek, kurtarılmak, vb.) ve son derece kendine has ve somut *duygulanımları* peşinden getirir. Ama, toplumun bir kendisi-için varlık olduğunu fark edersek, tüm bunlar gözümüzde anlaşılır hale gelir.

VII

Peki biz genel olarak toplumlar hakkında bu şekilde, kendimizi adeta hepsinden eşit mesafede bir yere koyarak (tut ki bir yanılsama olsun, ama bu başka bir mesele) nasıl konuşabiliyoruz (doğru veya yanlış, ama bu da başka bir mesele)?

Bildiğimiz hemen tüm toplumlar anlam kapanması içinde ve aracılığıyla kendi kendilerini kurumlandırmışlardır. Yaderk toplumlardır: kendi kurumlarını sorgu masasına yatıramazlar ve itaatkâr ve yaderk bireyler yetiştirirler, bu bireyler için yasanın sorgulanması, yasak olduğu kadar, zihinsel olarak tasavvur edilemez, fiziksel olarak dayanılmaz bir şeydir. Bu bireyler "bilinçli", ama öz-tefekkür kabiliyetini haiz bireyler değildir.

Bu olgu durumu ilk kez kadim Yunanistan'da kırıldı ve bu kırılma on beş yüzyıl sonra Batı Avrupa'da çok daha zorlu şartlar altında, ama eskisiyle mukayese edilemeyecek bir ölçekte tekrarlandı. Her iki durumda da kabilenin kurumları ve en güçlü inançları açıkça sorguya alındı ve büyük ölçüde değiştirildi. Öztefekkür kabiliyetli bireyler yetiştiren kısmen açık toplumlar sökün etti. Bu yeni tarihsel yaratımın ana taşıyıcıları, kolektif özgürleşme hareketi olarak politika; ve kendi üzerinde tefekkür olarak, hiçbir engel tanımayan eleştirel düşünce olarak felsefeydi. Yani benim kolektif ve bireysel özerkleşme projesi diye adlandırdığım şey ortaya çıktı.

Her iki deneyde de proje tamamlanma aşamasına getirilemedi. Burada, onun tamamlanma aşamasına *getirilemeyeceği* söylenebilir. Şöyle cevap vereceğim, ne bu cümle ne de onun zıddı "teorik olarak" ispatlanamaz ya da temellendirilemez, tabii ki bir şartla: özerklik projesi ne yeryüzünde bir Cennet kurma ne insan tarihini sona erdirme ne de evrensel mutluluğu sağlama projesi olarak alınmadığı sürece. Siyasetin konusu mutluluk değil, özgürlüktür; özerklik, geçmişten miras, metafizik anlamda değil, bireysel ve kolektif faaliyet kurallarıyla ilgili fiili/tesirli, insani açıdan mümkün, şeffaf ve tefekkür-kabiliyetli bir konumlanış olarak kavranması gereken özgürlüktür. İşte bu nedenledir ki bu projenin hayat verdiği toplumsal-tarihsel mücadeleler arkalarında, bugün istediğimizde başvurabileceğimiz entelektüel ve siyasal özgürlüğün de aralarında bulunduğu sayısız miktarda eser bıraktılar. Ama burada felsefi açıdan önemli olan, örneğin Atina'daki gibi sonuçta başarısızlığa uğrasa bile, ya da günümüz Batı dünyasında olduğu gibi bitkin düşme tehlikesi altında olsa bile, bu projenin, tepeden tırnağa yeni, hiç görülmedik bir ontolojik *eidos* ile sonuçlanmasıdır: *eidos*, bilinçli ve açıktan açığa kendi varoluş yasalarını değiştiren bir varlık tipi, kısmen de olsa kendi kendini yasayan bir toplum ve yeni bir insan tipi suretinde cisimlen(diril)miş bir varlık tipi: tefekkür-kabiliyetli ve taammüden tasarlayan öznel(l)ik. Bize, kendi toplumumuza karşı belli bir mesafe alma, genel olarak toplum ve tarih hakkında konuşma, söylediklerimizin bu veya şu veçhesi üzerine yapılan akılcı eleştirileri kabul etme imkânı veren şeydir bu.

VIII

Akıl, tahayyül gücü, yorumlama

Johann P. Arnason

Aşağıda sunduğum düşünceler, akıl ve tahayyül gücü kavramlarının –henüz tamamlanmamış– yorumbilgisel dönüşümüne bir katkı olarak okunmalıdır. Bu temayı özel bir açıdan ele almaya çalışacağım ve kuşkusuz aynı nihai amaç cinsinden ölçüye vurulduğunda eşit ölçüde geçerli başka stratejiler de bulunabilir. Ama izleyeceğim yaklaşıma hazırlık mahiyetinde önce, bu tür bir yorumbilgisel hamlenin genel bir tanımıyla işe başlamak gerektiğini düşünüyorum. Akıl ve tahayyül gücü kavramlarımızı bu istikamete çevirmek, onları anlamın kuruluş ve temellüküne, dünya-yorumu modellerine ve böylece yorum çatışmalarına açılacak uzaya daha sıkı bir şekilde bağlamak anlamına geliyor. Daha özelde, yukarıda işaret ettiğimiz yorumbilgisel dönüşüm hâkim peşin hükümlerin

gözden geçirilmesini gerektirir: akıl ve tahayyül gücünü esas olarak birer iktidar ve kapasite şeklinde –akıl, gerekçelendirme ve doğrulama, sebepler bulma ve verme iktidarı; tahayyül gücü, tasarlama ve hayal etme, imgeler bulma ve üretme iktidarı– düşünme eğilimimizi muhafaza edersek, ister istemez onları boyutlar veya elementler (Bachelard, Merleau-Ponty ve Castoriadis'in "element" terimine verdiği anlamda) olarak, yani kültürün, daha kesin bir ifadeyle dünyanın kültürel eklemlendirilmesinin veçheleri veya öğeleri olarak düşünmeyi öğrenmek zorunda kalabiliriz. Bu, antropolojik önşartlar –eğilimler ya da potansiyeller– sorununun ortaya getirilemeyeceği anlamına gelmez, onun ancak kültürel bir ufuktan ifade edilebileceği anlamına gelir ve onun önvarsayımlarının karmaşıklığına dair daha açık bir farkındalık aşırı basit bir cevaptan kaçınmamızı kolaylaştıracaktır.

Aşağıdaki argüman kabaca dört aşamaya ayrılabilir. Önce, akıl ve tahayyül gücü ilişkisinin –paralellik, karşıtlık ve tamamlayıcılık– ancak daha genel bir kültürel bağlam içinde anlaşılabileceğini göstermeye çalışacağım. Daha net bir ifadeyle: bu kavramlar modern Batı kültürünün gelişmesinde, onun dünya-kurucu olduğu kadar öz-yorumlayıcı diyalektiğini de harekete geçiren anahtar veçheler olarak görülmelidir. Sonra –ikinci olarak– yorumsal işlev ve içeriklerin daha açık bir tarzda kavramlar halinde bütünleştirilmeleri gerektiğini öne süreceğim; diğer bir deyişle yerleşik akıl ve tahayyül gücü kavramlarının yeni bir kültüralist formülasyonuna gitmek yerinde olacaktır. Bu bizi, üçüncü olarak, zaten olup bitmiş veya devam etmekte olan bazı önemli kavramsal kaymaları, yani akıldan akliliğe ve tahayyül gücünden tahayyülmahsulüne doğru evrilen bir kavramsal hareketi ve bunun kültüralist yaklaşım açısından anlamını yeniden gözden geçirmeye sevk edecektir. Son olarak, daha öte tartışmalar için mümkün bir başlangıç noktası ümidiyle, Maurice Merleau-Ponty'nin felsefesi üzerine deneme kabilinden bir iki açıklamada bulunacağım.

Ama açılışı bir hazırlık sorusuyla yapalım: Akıl ve tahayyül gücü kavramlarını bu tarzda birleştirmek zorunda mıyız, onları aynı basamağa koyup sonra da aralarında yapısal ya da gelişimsel paralellikler bulmaya çalışmak zorunda mıyız? Bunların felsefi gelenek –ve özellikle de şu modern evre– içindeki kariyerlerine şöyle

bir baktığımızda tam tersi istikamette gitmek daha doğru gibi görünecektir: burada en çarpıcı olgu bu iki kavramın kıyaslanamazlığı değilse bile, asimetrikliğidir. Akıl felsefi düşüncenin ana temasıdır –modern düşünce söz konusu olduğunda bariz bir şekilde, daha önceki evreler söz konusu olduğunda ise görece daha zayıf– diyen Habermas'a katılmamız şart değil; ama en azından aklın en önde gelen ve kalıcı temalardan biri olduğunu kabullenmek durumundayız. Ve Castoriadis tahayyül gücünü, en açık ve en tutarlı bir şekilde marjinalleştirilmiş –örneğin toplumsal-tarihselin ontolojisi gibi önü daha da kapatılmış benzerliklerle bağlantılandırılmış– felsefi konulardan biri olarak nitelediğinde, ona katılmamak için hiçbir neden göremiyorum. Öyleyse, önümüzde som bir tezat vardır: bir yanda Batı felsefe geleneğinin en temel ve en az sınanmış bazı önvarsayımlarıyla yakın bir ilişkiye sokulmuş bir akıl kavramının devamlı, sistematik ve incelikli bir değerlendirmesi; diğer yanda tahayyül gücü sorunsalıyla ilgili çok daha kesintili birtakım vukuflar; ve bu sonuncusunun ardından kavramsal bir sağlamlık değil, çoğu zaman bir geri çekilme gelmiştir. Tahayyül gücünün gündemdeki yerini almasına izin verilmesi halinde, onun, bilinçle aynı yer ve zamanda olmasa bile, öznelliği ya da kültürü teslim alma istidadı gösterebileceği –yani en azından, her birinin kendi alanında hâkimiyet kurduğu bir durum– ihtimali göz önüne alınırsa, bu geriye çekilmeleri belki de daha kolay anlayabiliriz.

Bu itiraza –ve argümanımızın çıkış noktasına– cevaben, iki kavram arasındaki felsefi asimetrinin, onun altında yatan kavramların (veya Castoriadis'in terimleriyle, sosyo-kültürel anlamlandırma-ların) kültürel tamamlayıcılığını örtmemesi gerektiği söylenebilir. Kısaca belirtecek olursak bunlar, modern Batı kültürünün iki kurucu akımının merkezinde yer alır: Aydınlanma ve romantizm. Bu terimleri açıkça, en geniş anlamlarıyla, yani belli bir çağla sınırlı olmayan anlamda kullandığını belirtmek isterim; doğrusu, bu iki kavramı, alttaki sürekliliği çoğu kez gölgeleyen değişim ve dönüşümlere muktedir ve birbiriyle çatıştığı gibi zaman zaman da kesişen/kaynaşan iki kültürel kuvvet olarak düşünmektir. Bu dönüşüm, kaynaşma, karşılıklı temellük ve yeniden kutuplaşmaların hikâyesi henüz keşfedilmeyi beklemektedir (Charles

Taylor'un son çalışmasında bazı son derece ilginç tespitler bulunabilir). Bu konuyu burada tartışmayacağım; şimdilik, bu kültürel tertiplenişin (evet, tek başına Aydınlanmanın dayanılmaz mantığından ya da tamamlanmamış projesinden çok, bir kültürel tertipleniş) kültürel modernlik teorisinin tam da merkezine oturtulması gerektiğini söyleyen yeterli ve güçlü kanıtlar bulunduğunu belirtmek yeterli. Ve onun hâlâ bizimle olduğu unutulmamalı; bir değil birçok şekilde: postmodern düşüncede boy gösteren şeylerin çoğu romantik geleneğin biraz karışık ve ayarı bozuk bir yankısından başka bir şey değildir.

Akıl fikri Aydınlanma açısından ne kadar merkezi ise tahayyül gücü fikri de romantizm açısından o kadar merkezidir şeklinde bir iddiada bulunulabilir, ama muhtemel bir yanlış anlamadan sakınmak şartıyla. Bu, söz konusu iki akımın ortak bir anlayış ya da tartışmasız bir akıl veya tahayyül gücü cinsinden tanımlanabileceği ya da bunların modernliğinin bahse konu kavramların geleneksel yorumlarından net bir kopuş ihtiva ettiği anlamına gelmez. Daha çok, her iki tarafta da alternatif tanımlardan ve çatışmalı yorumlardan örülü, geleneksel arkaplanın yeniden faal hale geçmesine de müsait yapılaşmış bir alan vardır. Akıl ve tahayyül gücü, modernliğin halen devam eden öz-yorumlama eylemine neden oldukları oranda, insani özerkliğin kaynak ve figürleri haline gelirler. Ama aynı zamanda rakip modernlik telakkileri arasında bir savaş alanı tablosu da çizerler; ve özellikle görece daha açık bir tek-yanlılık ve zafiyet sergileyen türlerinde, gelenekçi eleştirinin hedef tahtası haline gelirler. Bu son bakış açısı itibarıyla, modern akıl ve tahayyül gücü ideleri, ontolojik olarak takattan kesilmiş, yani aşkın bir düzen veya boyutla temas –ya da söz konusu düzene vukuf imkânı– kaybından mustarip fikirler gibi görünebilir.

Akıl ve tahayyül gücü fikirlerinin –ve bunların modern kültürde üstlendiği rollerin– eğer bu tarzda, aralarında olduğu kadar kendi içlerinde de yaşanan "yapılaşmış bir anlaşmazlık" cinsinden tartışılması gerekiyorsa, akıl yakasında ortak zemini saptayıp bir kenara ayırmak görece kolaydır. Diğer bir deyişle: elimizde, alandaki en önemli tartışmalarda birer çıkış noktası olarak hizmet vermiş, layıkıyla temellendirilmiş çeşitli kavramsal ayrımlar vardır. Bunlardan ilki ve hepsinden önemlisi, tözcl akıl ve usul (procedural)

aklı arasındaki hayati ayrımdır. Kant'tan Habermas'a en amansız Aydınlanma savunucularının da direttiği gibi, daha uygun ve o nedenle de, daha modern bir akıl anlayışına ancak, tözel akıl fikrinden usul aklı fikrine, yani bir dünya düzeni suretinde cisimlendirilmiş bir akıl fikrinden, öznel ve öznelerarası performansla başarılmış bir akıl projesi fikrine geçilerek varılabilir. Burada belirsizlik ve itirazlara gebe bir boşluk kalır: bize, en azından, tözel temele dönme tahriklerine karşı ve –aklın biçimsel kurallara indirgenmesi ve bunların içeriklerinin olumsallığın insafına terk edilmesiyle birlikte uç verecek– aklın birliğinin artık emniyette olmadığı şüphesine karşı usul aklının ilkelerini savunmak gibi sürekli gündemimizde olacak bir görev çıkarır. Ama daha da önemlisi, usul aklının olumlanması işini, teorik ve pratik akıl ayrımından ve bu ikilikten sökün eden sorulardan ayrı yürütmek mümkün değildir: Teorik aklı, onu tümüyle biçimsel teknikler haline getirmeden, usuller cinsinden nasıl tanımlayabiliriz? Pratik aklı, onu bir teorinin uygulanmasından ibaret bir işleve indirgemeden nasıl kavramlaştırabiliriz? Teorik ve pratik aklın, bereketsiz ama aynı ölçüde yayılmacı bir ortak payda, yani hesap-kitapçı ve araççı akıl temelinde kaynaştırılması yönündeki çekime nasıl direnebiliriz? Son olarak, aklın birliğini, geleneksel düzen modellerine dönmeksizin daha güçlü bir temelde yeniden kurmayı hedefleyen ya da en azından, usul aklı sorunsalından vazgeçmek yerine bu sorunsaldan hareketle söz konusu istikamette ilerlemeyi gözüne kestirmiş, nükseden bir çaba vardır. Bu –aklı bütüncülleştiren– girişim, daha düz ve o nedenle de daha önemsiz diğer girişimle, tözel aklı yeniden eski yerine oturtma girişimiyle karıştırılmamalıdır; örneğin Kantçı yargı gücü kavramını onun –bütüncülleştirici girişimin– en ufuk açıcı formülasyonu olarak görürsek, Hegelci sistem de onun en ihtiraslı, en tesirli türü haline gelecek ve sonraki dışavurumları da olsa olsa bu kaynağın esintileri gibi görünecektir.

Bu akıl biçimleri veya figürleri kuşkusuz onun modern düşünce ve kültür içindeki yörüngesini tüketmiyor. Bu hikâyeye daha sonra döneceğim, ama şimdi benzer bir tipolojinin tahayyül gücü yakasında da inşa edilip edilemeyeceğine bakalım. Bir kere peşinen bunun zorlu bir iş olduğu söylenebilir: bu iş, biri diğerinden çok

daha kolay bir şekilde kendini felsefi değerlendirme ve kavramsal belirle(n)meye açmış bahis konusu iki akım arasındaki kültürel anlam dağılımının esas kısmını oluşturur. Öyleyse tahayyül gücü kavramı söz konusu olduğunda, akıldakine eşdeğer bir mutabakat, açıklık ve ifadelendirme beklemek boşunadır. Tahayyül gücü yorum ve modellerine dair bir döküm, dolayısıyla, akıl tipolojisinden çok daha bölük pörçük bir malzemeden inşa edilmek zorundadır. Bu tür dökümlerin en ilginçlerinden biri Paul Ricoeur'un bir denemesinde bulunabilir.[1] Ben de bu denemeyi bir atlama tahtası olarak kullanarak bir ölçüde farklı bir yaklaşım geliştirme niyetindeyim.

Ricoeur "çağdaş felsefede tahayyül gücü sorununda yaşanan göreli tutulma"ya dikkat çekerek işe başlar ve bu olgu durumunun büyük ölçüde görüngünün karmaşıklığından ve felsefi geleneğin onun –belli bir veçhesini diğeri pahasına öne çıkaran hasım teoriler inşa etmekteki becerisine rağmen– çeşitli veçhelerini bir araya toplamaktaki başarısızlığından ileri geldiğini kaydeder. Bu teoriler, Ricoeur'a göre, iki temel ayrım cinsinden sınıflandırılabilir. İlki üretici ve yeniden üretici tahayyül gücü ayrımı. Üretici tahayyül gücü teorileri esas olarak kurgularla, yani orada-mevcut olmayan şeyleri değil var-olmayan şeyleri zihinde canlandıran imgelerle uğraşırlar; bunlar düşlerden sanat eserlerine kadar değişen şeylerdir. Yeniden üretici tahayyül gücü teorileri, aksine, imgeyi, radikal bir yokluktan çok, algının bir izi, yani daha "zayıf bir mevcudiyet" olarak görür. İkinci temel kavramsal ayrım daha az aşina olduğumuz bir ayrım gibi görünür. Ricoeur'ün belirttiği gibi:

> ayırt edici etmen, tahayyül-mahsulü ile gerçek arasındaki fark konusunda tahayyül öznesinin eleştirel bir farkındalık göstermeye muktedir olup olmadığıdır ... Eksenin bir ucunda –ki külli eleştirel bilinç yokluğuyla tanımlanır– imge gerçekle karıştırılır, gerçek diye alınır. Burada Pascal'ın yerin dibine batırdığı yalan ve hataların gücünü görürüz; bu, aynı zamanda, *mutatis mutandis*, Spinoza'nın, karşıt bir inanç tarafından o yüksek makamından indirilmediği sürece tüm dokuları inanç salgınına yakalanmış *imaginatio*'sudur. Eleştirel me-

1. Paul Ricoeur, "Imagination in Discourse and Action", ilk kez *Analecta Husserliana*, Cilt VII: *The Human Being in Action* içinde basıldı, (der.) Anna-Teresa (Tymieniecka, Dardrech 1978), s.3-22; "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü" adıyla elinizdeki kitapta da yer almaktadır.

safenin tümüyle kendisinin bilincinde olduğu eksenin diğer ucunda tahayyül gücü bu kez gerçeklik eleştirisinin bir aracı olarak iş görür. Husserlci varoluşun aşkın indirgenmesi bunun kusursuz bir örneklenmesidir.[2]

Ricoeur bu iki tahayyül gücü kipini –hasım teoriler tarafından öne çıkarılmış– büyülenmiş bilinç ve eleştirel bilinç olarak adlandırır.

Bana her iki ayrıma da belli itirazlar yöneltilebilir gibi görünüyor, önce birincisinden başlayalım. Üretici ve yeniden üretici tahayyül gücü arasındaki tezat açıkça modern düşünce bünyesindeki kutuplaşmaya işaret eder; nitekim Ricoeur da örnek temsilciler olarak Sartre ve Hume'un adını zikreder. Bu argüman geleneksel ve modern tahayyül gücü telakkileri arasındaki çok daha köklü farkı gözden saklar. Richard Kearney'in Batı kültüründe tahayyül gücünün konumundaki değişiklikleri ele alan çalışmasını esas alırsak, Yunan ve Musevi gelenekleri arasındaki yoğun farklılıklara rağmen, tahayyül gücüne bakışları ve mevcut düzende ona verdikleri yer arasında çarpıcı bir benzerlik bulunduğu görülecektir: tahayyül gücü asli yanıyla taklitçi, ama potansiyel olarak sapkın bir kapasite olarak alınır ve ikinci anlamıyla hata ve tehlike kaynağıdır.[3] Ama modern düşünce, aksine, tahayyül gücünü özü itibarıyla ve gerçekten yaratıcı bir kapasite olarak kabul edebilir. Bu görüş temelinde, modern yeniden üretici tahayyül gücü teorilerini, yaratıcılığın kültürel tanınması ile bu değişikliği yeni bir felsefi paradigmaya tercüme edecek uygun kavramsal kaynakların yetersizliği arasında baş gösteren gerilimin bir sonucu olarak görmek mümkün. Algının bir yankısı ya da yan-etkisi şeklinde betimlenen Aristocu tahayyül gücü kavramı, farklı kültürel bağlamlarda kendini yeniden gündeme aldırabilecek kapasitede olağanüstü esnek, sağlam bünyeli bir kavram olduğunu kanıtlamıştır. Kuşkusuz, Castoriadis'in gösterdiği gibi, Aristo'ya atfedilebilecek –diğer pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da– bir başka yan daha vardır, ama bu felsefi geleneğin haddinden fazla kıyısında kalmıştır.[4]

2. A.g.e.
3. Richard Kearney, *The Wake of Imagination* (London 1988).
4. Krş. Cornelius Castoriadis, "La decouverte de l'imagination", *Domaines de l'homme* (Paris 1986), s.327-363.

Öyleyse taklitçi ve yaratıcı tahayyül gücü zıtlığından başlamamız gerekiyor, Ricoeur'un üretici ve yeniden üretici tahayyül gücü ayrımı daha türevsel bir ayrımmış gibi görünüyor: onu belki de, yaratıcı tahayyül gücünün kültürel ufkunu teorileştirme çabasıyla, bunun daha radikal içermelerinden geri durma itkisi arasında gidip gelen bir felsefi kültürün başındaki belanın özet bir betimlemesi olarak almak gerekiyor. Ama yaratıcı tahayyül gücü kavramına içkin daha başka tartışmalar da var ve Ricoeur'un ikinci ayrımı bu arkaplan üzerinde tartıya vurulmalıdır. O durumda, kısaca, büyülenmiş bilinç ve eleştirel bilinç onun söylemek istediği kadar keskin bir karşıtlık içinde görünmeyecektir (onun, katı bir karşıtlıktan çok bir eksenden bahsederken, örtük bir şekilde bunu kabul ettiği söylenebilir, doğrudur). Husserl'den Sartre'a tahayyül gücü sorununa fenomenolojik yaklaşımın seyrini izlersek, ayrılma ve soğurulma –eleştirel mesafe ve büyülenmiş karışma– bir madalyonun iki yüzü gibi görünür. Gerçeklikle belli bir mesafeyi muhafaza eden tahayyül eylemi de tahayyül alanıyla eleştirel olmaktan uzak bir özdeşleşme ihtimaline her zaman açıktır. Sartre'ın söylediği gibi, imgeler yaratmak, gerçekliği belli bir mesafeye koymaktır; ama tam da bundan dolayı, bir tür varlık-dışı (non-being), hayal mahsulü bir hayata açılan yolu da açmak demektir.[5] Bu iki veçhe, birlikte alındıklarında, negatif kiplikte yaratıcı tahayyül gücünü temsil eder; buna ayrılmış (detached) tahayyül gücü diyelim, hem ayırma eylemini hem de ayrılan bölge veya boyutun kurulmasını içeren çifte bir anlamda. Ve diğer –yani pozitif– kipteki yaratıcı tahayyül gücü son derece inandırıcı bir şekilde Castoriadis'in eserlerinde teorileştirilmiştir: ontolojik yenilik kaynağı olarak, özellikle toplumsal-tarihsel dünyanın özündeki öğe olarak, *kurucu* bir tahayyül gücüdür bu.

Şu ana kadar, geleneksel ve modern yaklaşımlar arasındaki farklara ve modern yaklaşım bünyesindeki çatışma ve geririmlere daha açık göndermelerde bulunarak Ricoeur'un tipolojisini yeniden formüle etmeye çalıştım. Ama bu tablonun tamamlanması için elzem, ek bir tahayyül gücü figürü daha var. Alternatif –ve esas olarak kavramsal olmayan, dolayısıyla da akıl-aşırı– bir bilgi kipi

5. Krş. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire - Psychologie phenomenologique de l'imagination* (Paris 1940); özellikle son bölüm, "La vie imaginaire", s.159-226.

konusunda en hırslı iddiayı temsil eden sembolik tahayyül gücü; burada imge, sembol sıfatıyla, doğrudan kavranamayacak bir şeyin dolaylı bir temsilini/tasavvurunu amaçlar. Daha geniş bir kültürel bakış açısından belki de, bütüncülleştirici aklın Aydınlanma için anlamı neyse, sembolik tahayyül gücü de romantizm için aynı anlama gelir diyebilirdik; ama bu benzetme burada kalmaz, daha öte bir karşılaştırmanın sınırlarını belirtmek gibi bir işlev de üstlenir.[6]

Buraya dek söylediklerimin, modern kültürde akıl ve tahayyül gücü arasındaki paralellik ve akrabalıkların, onların biçim ve figürlerinin araştırmaya değer olduğunu göstermeye yettiğini ümit ediyorum. Bu iki sorunsalı verimli bir ilişkiye sokmanın başka yolları da var; izninizle bir süre konudan ayrılarak bunlardan birini kısaca ele almak istiyorum. Aydınlanma ve romantizm arasında çeşitli temas noktaları ve –birbirine ilginç ifşaatlarda bulunan– karşılaşmalar mevcuttur ve bunlar modern kültürde akıl ve tahayyül gücü yörüngeleri arasındaki köprüler olarak da görülebilir. Bu konuda Kant'ın eseri hiç kuşkusuz özel bir anlam taşır. Kant'ın felsefesi, sık sık –örneğin H.A. Korff'un ufuk açıcı denemesinde– gösterildiği gibi, Aydınlanma ve romantizmin kavşak noktasına oturtulmuştur.[7] Ama, her ikisine de dengeli ve eşit bir mesafede konuşlanmak anlamında değil; daha çok, bir yandan ilkinin en temel niyetlerini en açık, kesin ve örnek bir dille ortaya koyarken bir yandan da ikincisinin serpilip gelişeceği bir kültürel alanın açılmasında hayati bir görev yapmış olması anlamında. Kant'ın eserinin bu iki-ağızlı karakteri, kuşkusuz, tahayyül gücünün onun felsefi projesindeki rol ve konumuyla yakından bağlantılıdır. Bu son derece karmaşık konunun sadece bir veçhesini ele almakla yetineceğim: *Saf aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımlarında Kant'ın tahayyül gücü telakkisinde meydana gelen değişiklikler ve

6. Bir soykütüğünden çok bir tipoloji inşa etmeye çalıştığıma dikkat çekmek isterim: burada sembolik tahayyül gücünün Aydınlanmadan romantizme geçişteki rolüne değil; romantizm dediğimiz kültürel kompleks bünyesindeki yerine gönderme yapıyoruz. İlk sorunsal –ve onun gündeme getirdiği görece daha özgül sorular– bu denemenin kapsamını aşar. Sembolik tahayyül gücünün sağlam, güncel ama gelenekçi bir savunusu için bkz. Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, 3'üncü gözden geçirilmiş basım (Paris 1976).

7. H.A. Korff, "Das Wessen der Romantik", *Zeitschrift für Deutschkunde* 43 (1929), s.545-561; H. Prang (der.), *Begriffsbestimmung der Romantik* içinde yeniden basıldı (Darmstadt 1968), s.195-215.

Kant'ın sonraki tahayyül gücü teorilerine devrettiği ucu-açık soruların anlamı. *Eleştiri*'nin birinci basımında Kant, tahayyül gücünün birincilliği türünden bir düşünceye varmış ya da artık – başka bir deyişle– aklın tahayyül kudretine gömülü köklerini arıyormuş gibidir. "Tahayyül gücünün tüm deneyimi önceleyen sentezi", "her türlü deneyim imkânını koşullayan saf aşkın bir sentez" gibi şeylerden bahseder ve az sonra bu noktayı çok daha güçlü terimlerle bir daha vurgular: "Tahayyül gücünün saf (üretici) sentezinin elzem birliği idrakten önce gelir ve başta deneyim olmak üzere her türlü bilgi imkânının zeminidir."[8] Ama ikinci basımda Kant bu noktadan geri çekilir ve tahayyül gücünü zihin ve sezgi arasında daha alt ve aracı bir role indirir. Ama bu çekilmeye eşlik eden bazı ek vukuflar da yok değildir: birinci basımda tahayyül gücü hakkındaki iddiaların daha radikal, ikinci basımdaki bazı tespitlerin ise daha somut olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın, "kendisi mevcut olmayan bir nesneyi sezgide temsil/tasavvur yetisidir"[9] şeklindeki tahayyül gücü tanımı ikinci basımda yer alır, burada ayrıca tahayyül gücünün "figüratif" sentezi olarak adlandırdığı şeyi onun zihinsel taydaşından ayırır. Yürüttüğümüz tartışma bağlamında daha fazla ayrıntı gerekmiyor; ben sadece –ana argümanım için ek bir dayanak olarak–, hem birinci basımdaki radikal yaklaşımın hem de ikinci basımdaki daha mütevazı yaklaşımın, daha sonraki tahayyül gücü teorilerinin gündemini çok büyük ölçüde belirlediğini kaydetmek istiyorum (burada öncelikle, figür ya da paradigmalardan çok, somut teorilerden bahsettiğimi hatırlatmak isterim: figürler, az veya çok açık bir tarzda ve de az veya çok seçici bir şekilde teorileştirilebilecek, örtük ve genel yorumlama modelleridir). Birinci basımın sonradan vazgeçilen meydan okumasına verilen karşılıklar arasında Heidegger'in Kant yorumu muhtemelen en çok bilinenidir.[10] Heidegger kitaba düştüğü bir dipnotta Kant'ta tahayyül gücü sorununa yaklaşımını, Kant-sonrası Alman idealizminin hâkim yorumuyla taban taban zıt diye tanımlar. Bu zıtlığın doğasını derinlemesine ele almaz, ama temel tavrı oldukça açıktır.

8. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (London 1978), s.133 (A101).
9. A.g.e., s.143 (A118)
10. Ricoeur, a.g.e.

Heidegger, yarı-geliştirilmiş Kantçı tahayyül gücü kavramından, insani sonluluk kavramını daha uç bir noktaya taşımakta yararlanır, oysa Fichte ve Schelling üzerinden ilerleyen düşünce çizgisi söz konusu sonluluğu aşmayı amaçlıyordu. Kant'ın ikinci basımdaki yaklaşımının ardına da bu tür zıt alternatifler bağlayabileceğimizi belirtmek isterim. "Orada-bulunmayanı temsil/tasavvur" yetisi şeklindeki tahayyül gücü tanımı, bir grup geniş kapsamlı sorunu gizler ve çok farklı istikametlerde geliştirilebilir. Eğer yanılmı-yorsam, alternatifler bu kez bariz bir şekilde Sartre'ın ve Castoriadis'in tahayyül gücü anlayışlarında temsil edilir: bir yanda Sartre'ın "tahayyül-mahsulü nesnenin özsel negatifliği" diye adlandırdığı şeye ve daha da önemlisi, bilincin özsel negatifliğinin temel dışavurum biçimi olarak tahayyül gücüne yaptığı vurgu vardır; diğer yanda bir *creatio ex nihilo* olarak tahayyül gücünün pozitif ve öneren (positing) yapısını kavramak amacıyla temsil/tasavvur kavramının yeni bir kullanımı ve yeniden-şekillendirilmesi vardır (hemen ilave edelim ki bu, Castoriadis'e, *Eleştiri*'nin birinci basımında deneme kabilinden gündeme getirilen sorunları yeniden ele alma imkânı verir). Son olarak karışık ve azgeliş(tiril)miş figüratif sentez kavramı, çok farklı iki düşünce çizgisinin ortak başvuru noktası olarak görülebilir: bir yanda tahayyül gücünü algıya, özellikle de görsel algıya indirgeme ya da en azından algının türevsel bir türü olarak alma yönünde inatçı girişimler vardır; burada "figür" kavramı, kendi güzergâhında bir sonuca bağlanmadan imge kavramı içine dağılmıştır, imgenin kökenleri artık algıda aranacaktır. Öte yanda, zihinsel imge idesi de "dilbilimsel hamle" taraftarlarınca topa tutulmaktadır ve bundan daha da önemlisi, dilbilimsel hamleyi yeni ve daha pozitif bir tahayyül gücü yorumu lehine bir kalkış noktası olarak kullanma girişimleri gündemdedir. Bu alanda bence en önemli girişim Paul Ricoeur'un tahayyül gücü teorisidir. Ana tezi –ki şimdiye kadar esas olarak ayrıntılı metafor ve anlatı analizleri üzerinden somutlaştırılmıştır– kısaca şöyle ifade edilebilir: tahayyül gücünü imge temelinde anlamak ve imgeyi "...zihin 'tiyatrosu'nda, içerideki bir 'seyirci' yararına canlandırılan bir 'sahne' "[11] olarak görmek ye-

11. A.g.e.

rine, onu semantik yeniliğin bir veçhesi olarak düşünmeyi öğrenmeliyiz. "Tahayyül etmek" diyor Ricoeur, "evvela ve hepsinden önce anlam alanlarının yeniden yapılandırılmasıdır" ve bu anlamda "imgeleri, onları evvela işitebildiğimiz oranda, ancak o ölçüde görürüz"[12] gibi bir iddiada bile bulanabilmektedir. Figüratif sentez, bu yaklaşımda, anlamsal içeriklerin bir tertiplenişidir; ama Ricoeur'un "imgelerin güya-duyusal veçheleri" diye adlandırdığı şeyin ihmal edilemeyeceği ve dilbilimsel üretici tahayyül gücü yaklaşımının algı alanını kolayca geri plana itemeyeceği de doğrudur.

Ama ben yeniden argümanımın ana güzergâhına dönmek istiyorum. Buraya dek söylediklerim, başlangıçta öngördüğümüz yorumbilgisel veya kültüralist dönüşüm için ziyadesiyle yetersizdir; topu topu, hazırlık kabilinden, –ilk olarak– akıl ve tahayyül gücü arasındaki modern ilişkiyi daha genel bir kültürel yorumlama ve özyorumlama bağlamına oturtmamız gerektiğini ve –ikinci olarak–, bu arkaplanı baz aldığımızda söz konusu iki fikir arasındaki –onların değişik biçim ve maceralarına baktığımızda kolayca tanık olabileceğimiz– çeşitli paralellik ve akrabalıkların anlamına daha bir güçle vakıf olabileceğimizi söyledim. Yorumbilgisel dönüşüm, ilaveten, akıl ve tahayyül gücü idelerinin yorumlayıcı akıl ve yorumlayıcı tahayyül gücüne doğru ve –aynı zamanda ve ayrılmaz bir biçimde– onları kültürel yorumlama faaliyetinin farklı ama tamamlayıcı, karşılıklı birbirine bağlı ve vazgeçilemez veçheleri –adeta yorumlama etkinliğinin kültürel üstyapıları– olarak görmemize imkân verecek daha genel bir perspektife doğru birer külterel model olarak işlev gördüğü gözleminden hareketle, kültürel bağlamın kavramlar halinde bütünleştirilmesini de ihtiva edecektir. Daha önce de gösterdiğim gibi bana öyle geliyor ki bu dönüşüm çağdaş düşüncede halen devam ediyor –tabii ki itirazlarla karşılaşmıyor değil; ve her zaman kolayca tanıyabileceğimiz biçimler altında değil–, ama tamamlanmış olmaktan çok uzaktır. Aşağıdaki tartışma, bana bu istikamette olduğunu düşündüğüm belli adımlar atmamızı sağlayacak.

12. Krş. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*'a önsöz, Cilt 1 (Boston 1984); ayrıca krş. Habermas, "Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen", *Nachmetaphsisches Denken* (Frankfurt 1988), s.153-186.

Ama bu tür adımlar boşlukta atılamaz; o nedenle burada yapılacak ilk iş, hedeflediğimiz dönüşümü, olup bitmekte olan ve kendi mecrasında en azından geçici bir değerlendirme için yeterince mesafe kat etmiş değişikliklerle ilişkilendirmektir. Halihazırda akıldan akliliğe doğru ve –genellik ve katiyet bakımından daha düşük bir dozda olmakla birlikte– tahayyül gücünden tahayyül(iliğ)e doğru belli bir ilgi ve analitik odak kayması vardır. Ve bu değişim büyük ölçüde, hiç şüphe yok ki, sürekli işaret ettiğim kültüralist dönüşüm doğrultusundadır. Her iki halde de kavramsal kayma, söz konusu görüngüleri kolaylıkla bir özneden çok bir bağlama ve bir bilinçten çok bir kültüre bağlayabileceğimiz bir yapı arz eder. Bu kayma ayrıca, başvuru çerçevesinin ve uygulama alanının genişlemesine de hizmet ediyor. Böylece, meta-failler veya makro-özneler inşa etme gibi bir riske girmeden modern ya da kapitalist tahayyülden veya İslami ya da komünist tahayyülden söz edebiliriz; yine birbirinden tamamen farklı ufuklara toptan, peşinhükümlü ve normatif bir özdeşlik yüklemeksizin, geleneklerin, dünya görüşlerinin, büyünün ya da sistemlerin akliliğinden söz edebiliriz –veya en azından akliliği sorusunu ortaya atabiliriz. Ama aşikâr olan bir şey var ki aklilik ya da tahayyül(iliğ)e yönelik ilgi her zaman kültüralist bir dönüş yapmıyor; ister dile gömülü telos seviyesinde isterse temel bilinçaltı yapılarda olsun, rahatlıkla kültür-aşırı sabitler arama girişimlerine de eşlik edebiliyor. Dahası akıl ve tahayyül gücü kavramları arasındaki geleneksel asimetri kendini tekrardan yeni bir bağlamda ortaya koyuyor gibi: aklilik sorunsalı zaten görece uzun bir tarihe sahiptir, çeşitli açılardan keşfedilmiştir ve belli klasik yorumları (ya da en azından bunlar arasında bir klasik yorumu) vardır, ama buna rağmen rakip teorilerin doğmasına da sebep olmaktan geri durmaz. Öte yandan tahüyyül(ilik) teması çok daha kısıtlı bir bağlamda boy gösteren çok daha yeni bir gelişmedir ve kavramlaştırma süreci de hâlâ ilk safhalarındadır. O nedenle önce aklilikle başlamak gerekiyor, orada yaşanan sorunları yakından incelediğimizde, tahayyül(i) tartışmasına ilişkin birtakım ipuçları elde edebiliriz.

Günümüzde akliliğe gösterilen ilgi ile geleneksel olarak akla gösterilen ilgi arasındaki ilişki konusunda genel bir fikir birliği yoktur.Yelpazenin bir ucunda Habermas peşinen arada temel bir

süreklilik kabul eder görünüyor: eğer akıl, diye düşünür Habermas, geçmiş felsefenin ana teması ise, aklilik teorisi de bu felsefenin metafizik-sonrası evresinde, yani bilimin bir yardımcısı ve çağdaş bir değişkesi makamına oturmuş felsefenin merkezi temasıdır. Bu yaklaşımda aklilik, demek ki, aklın laikleştirilmiş, modernleştirilmiş ve öz-tefekkür kabiliyetli bir biçimi olarak görülür; ve Habermas'ın "çokseslilığı içinde aklın birliği" diye tariflediği olguyu burada güttüğümüz amaçlara atfen kullanacak olursak aklilik kavramının –farklılıklarıyla birlikte–, birlik ufkunu kaybetmeden çoğulluğun tanınması yolunda ilerlememize yardımcı olacağını söyleyebiliriz. Yelpazenin diğer ucuna yerleştireceğimiz isim muhtemelen Niklas Luhmann'dır; Avrupa akliliği üzerine denemesinde –elinizdeki kitaba dahil edildi– güçlü bir elveda tonu vardır: onun "Akıl mı, bir daha asla!" (Nie wieder Vernunft!) sözünü ben şöyle anlıyorum: metafizik-sonrası bir aklilik teorisi geleneksel akıl idesinin ayrılmaz arması konumundaki tektip normatif otorite türünden bir şeyi dışlar. Soruna daha sistematik bir açıklama getirmek istiyorsak işe, akıl ve aklilik ilişkisine dair üç yaklaşım –ve bunlara tekabül eden üç mümkün yorum– arasındaki ayrım çizgilerini belirleyerek başlayabiliriz. Bunlar vurgu ve istikamet olarak farklıdırlar; ama bu, onların tüm biçimlerinin her türlü kayıt ve şart altında karşılıklı dışlayıcı oldukları anlamına gelmez; belli bir örtüşme vardır, aralarında uygun bir denge tutturmak zordur ve, kayda değer bir olgu olarak belirtmek gerekirse, bu alandaki en ufuk açıcı eserde, Max Weber'in eserinde birlikte var olurlar; tabii bunun sorunsuz ve gerilimsiz olduğunu söylemek zor. Tüm bir Alman idealizmi –Kant'tan Hegel'e– akıl felsefesi için ne ise, Weber'in eseri de aklilik teorisi için odur.

Bahsi geçen üç bakış açısını radikalleştirme, parçalama ve görelileştirme olarak betimleyelim. İlk bakış –yani radikalleştirme– açısından aklilik teorisi, akıl idesinin modern gelişiminde zaten bariz bir vaka olan birtakım eğilimleri devam ettirme ve daha da güçlendirme olarak görülür. Örneğin Weber'in aklilik modellerinden çok aklileştirme (rationalization) süreçlerine duyduğu ilgi, tözel akıldan usul aklına geçişin mantıksal bir devamı olarak gözükür; ve akliliğin çeşitlenmesi, model ve süreçlerde açık-uçlu bir çoğulluğun kabul edilmesi, akıl planında modern düşüncenin

ilk evrelerinde başlamış bir farklılaşmanın yeni bir safhası olarak yorumlanır. Bu bağlamda, ilk modern teorik akıl fikri, bazıları Weber tarafından analiz edilmiş geniş bir yorumlayıcı aklilikler yelpazesi içinde kalan; ve aynı şekilde, modern pratik akıl fikri de, daha kapsayıcı bir akılcı yaşam tutumu kategorisi içinde kalan özel birer durum olarak değerlendirilebilir. Ama bu durumda, yine, bunları birleştirici bir aklilik kavramına bağlayan bir bağlantı olacaktır. Weber'in ortak payda arayışını bir kenara ittiği söylenemez; ama bu tür bir şeyi tanımlamaya en çok yaklaştığı noktada, biri mantıksal diğeri teleolojik olmak üzere iki temel aklilik biçimi bulunduğunu –ilki kavramların tutarlı kullanımı, ikincisi tutarlı bir şekilde hedef gütme– ve bunların ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğunu iddia eder. Bu bağın ne tür bir şey olduğundan bahsetmez, ama kullandığı kelimelere bakılırsa bu, gerçeklik üzerinde egemenlik kurma niyeti gibi bir şey olmalıdır; ki bu, hiç kuşku yok ki, aklilik kavramının iyice daraltılmasıdır, bu ise, Weber'in kavramı başka yerlerdeki kullanımlarıyla bağdaşmayan bir kusur oluşturur.

İkinci bakış açısı –parçalama– aklilik çoğullaşmasını ona eş bir ağırlıkla dengeleyecek ortak payda arayışının terk edilmesidir. Bu yaklaşıma göre çeşitli aklilik biçimleri arasında, olsa olsa birtakım akrabalıklar ve ailevi benzerlikler söz konusudur, bu ise en fazla aklilik kavramının mukayese maksadıyla çeşitli bölgelerde kullanılmasını haklı gösterebilir. Yukarıda alıntıladığım Habermasçı açıklama cinsinden düşünüldüğünde, seslerin çoğulluğu şimdi bir Babil'i andırır ve burada artık aklın birliği filan işitilmez. Sonraki bazı yorumcuların iddia ettiğinin aksine, Weber'in hayatının büyük bir kısmında bu tür bir yaklaşıma bağlı kaldığını inkâr etmek çok zordur. Ancak neden sonra, en son çalışmalarından birinde –din sosyolojisi üzerine toplu yazılarına yazdığı önsözde– Batı'daki aklileştirme süreçleri kompleksinin "evrensel değer ve anlama" sahip, yani bazı birleştirici ölçütler temelinde üstünlük iddiasında bulunabilecek ek bir boyut da yarattığını açıkça tartışma eğilimi gösterecektir; ama onun bu varsayımı sınamak istediği de eşit ölçüde doğrudur. Ve bildiğimiz gibi, bu proje hiçbir zaman tamamlanmamıştır.

Üçüncü yaklaşım –görelileştirme– belki de en iyi, ikincisinin

daha pozitif bir taydaşı olarak betimlenebilir. Eğer aklilik çaresiz ve iflah olmaz bir şekilde bağlamsal bir şeyse, o nedenle aklileştirme ölçüt ve istikametleri ancak ait oldukları somut sosyo-kültürel arkaplan ve ortamlar çerçevesinde tanımlanabilirse, demek ki aklilik ve aklileştirme kavramlarını çok daha yakın bir şekilde söz konusu kültürün kavramlarına bağlamakta haklı bir yan vardır; o zaman bu kavramlar, ister istemez, kültürel kalıpların açıklanmasına –ve açıklanabilirliklerine–, bunların iç mantıklarının aydınlatılmasına, bünyevi imkânlarının keşfine, örtük önvarsayımlarının ortaya çıkarılmasına, vb. yardımcı olacaklardır. Aklilik kavramının daha bariz bir tarzda kültür kavramına ilişkilendirilmesi anlamında bir görelileştirmeden bahsedebiliriz; ama bu, radikal bir şekilde göreci sonuçlara varmamız gerektiği anlamına gelmez. Kültürel göreciliğe düşüp düşmeyeceğimiz, başvuracağımız kültür kavramına ve daha özelde, onun diğer kültürlere ve bunların ortak ufkunu oluşturan dünyaya oranla, açılma ve kapanma eğilimlerini nasıl dengelediğine bağlıdır.

Bu son yaklaşım Weber'in eserlerinde de mevcuttur ve en açık ifadesini belki de, İngilizce'de "Religious Rejections of the World and Their Directions" adıyla bilinen ve benim Weber'in en ufuk açıcı eseri olarak gördüğüm çalışmasında bulur.[13] Bana öyle geliyor ki Weber sonrası aklilik tartışmaları bu üç yaklaşımın parsellediği bir çerçevede kalır ve bunlar arasındaki hesaplaşma henüz sonuçlanmamıştır.

Sonuç olarak akıldan akliliğe kayışın, fark edileceği gibi, son derece karmaşık ve tartışmalı bir süreç olduğunu anlıyoruz. Tahayyül gücünden tahayyül(iy)e geçiş konusunda da benzer şeyler söylenebilir mi? Daha önce de belirttiğim gibi bu kayma diğerine oranla çok çok yeni ve sınırlı bir gelişmedir. Esas olarak Fransız ve Fransa'dan beslenen düşünce dünyasında ortaya çıkmıştır. Tahayyül(i), tahayyül gücünden farklı bir niteleme olarak ilk kez Sartre'ın bu konudaki ilk çalışmalarında geçer: tahayyüli, tahayyül gücünün noematik karşılığı olarak kullanılır; ama esas olarak tahayyül gücünün, dolayısıyla da bilincin radikal negatifliğinin odağa çekilmesine hizmet eder. Bu kavramı daha fazla tartışmak is-

13. Max Weber, "Religious Rejections of the World and Their Directions", H. Gerth ve C. Wright Mills (der.), *From Max Weber* içinde, s.323-359.

temiyorum; ondan bahsetmemin tek nedeni, onunla Castoriadis'in eserlerinde bulduğumuz çok farklı ve çok daha karmaşık bir tahayyüli açıklaması arasındaki tezatı göz önüne koyabilmek. Castoridis'te tahayyüli, bir karşılıktan çok bir bağlam haline, öznel kaynağının daha iyi anlaşılması için izlenmesi gerekli dolambaçlı bir yoldan çok, kendi içinde ve kendi özgünlüğüne binaen masaya yatırılması elzem bir analiz nesnesi haline gelir. *The Imaginary Institution of Society*'nin kapanış bölümünden bir alıntı yapacak olursak:

> Radikal tahayyül, hayalde canlandıran (figure) ve kendini canlandıran, hayalde canlandırarak ve kendini canlandırarak var olan bir başkalık ve daimi bir başkalık yaratımı olarak; bir imge yaratımı olarak; anlamlandırma veya anlamların canlandırılması ya da mevcuda taşınması olmak sıfatıyla kendileri olan ve kendileri gibi olan imgelerin yaratılması olarak belirir. Radikal tahayyül toplumsal-tarihsel ve ruh/gövde olarak var olur. Toplumsal-tarihsel olarak, anonim kolektifin ucu açık ırmağıdır; ruh/gövde olarak, tasavvur/duygulanım/maksat/niyet akışıdır. Bu, toplumsal-tarihsel içinde önerene (positing), ortaya koyana, yaratana, varlığa çıkarana, terimin birincil anlamında toplumsal tahayyül ya da kurumlandırıcı toplum diyoruz. Bu, ruh/gövde içinde, ruh/gövde için önerene, yaratana, varlığa çıkarana, radikal tahayyül diyoruz.[14]

Bir bakıma, radikal tahayyül gücünü hâlâ tahayyülün kaynağı olarak düşünebiliriz; ama daima, ta başından itibaren, kendi mahsulleri tarafından dönüştürülen bir kaynaktır bu ve muhtemelen, aşağıda göstermeye çalışacağım gibi, bu dönüşümün daha da radikal bir telakkisine ihtiyacımız var.

Ama şimdi Castoriadis'in eserlerinde örneklendiği şekliyle tahayyül gücünden tahayyül(iy)e geçişe daha yakından bakmaya çalışalım ve işe, çıkış noktasından, yani tahayyül gücü kavramından başlayalım. Castoriadis'in eserleri, bir süredir etrafımızda uçuşan; ama uygun kavramlara tercüme edilememiş bir kültürel temayı, yaratıcı tahayyül temasını teorileştirme yolunda şimdiye dek girişilmiş en önemli teorileştirme çabası olarak okunabilir. Bahis

14. Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge 1987), s.369.

konusu değişim o nedenle, ilk bakışta, tahayyül gücü anlayışımızın önünü tıkayan yorumsal engellerin kaldırılması ya da temel varsayımların yıkılması olarak görülebilir; ama bu eserin içermelerini kovaladığımızda, tahayyül gücünün kendini-aşması olarak da görülebilir, öyle ki bu öz-aşma sayesinde tahayyül(i)den konuşmak diğerine oranla daha uygun bir yol haline gelir.

Bu değişimin üç temel veçhesi vardır. İlkini, Castoriadis'in terimleriyle, tahayyül gücünün *gayri-işlevselleşmesi* (defunctionalization) olarak tanımlayabiliriz.[15] Ruh düzeyinde bu, tahayyül gücünün etkinliğinin organik ihtiyaç ve itkiler tarafından programlanmadığı anlamına; toplumsal düzeyde, giderilmesi icap eden toplumsal ihtiyaçlar ya da çözülmesi icap eden toplumsal sorunlar sistemine mahkûm olmadığı anlamına gelir; bu gayri-işlevselleşmiş tahayyül gücü, her iki açıdan da, açık uçlu bir anlam ve konumlanış/yönelim çeşitlenmesinin, diğer bir deyişle, ona tekrardan belli bir istikamet ve sınır çizecek kültürel çoğullaşmanın kaynağıdır. Aklilik konusunda bahsettiğimiz üç yaklaşımla aradaki paralellik fark edilmiş olmalı: bir yanda kültürel çeşitlenmenin ve onun tahayyül gücüne verdiği farklı istikametlerin tanınması söz konusudur; ama bir yandan da, her türlü tanım sorunlu olmaya mahkûm olsa bile, ortak bir paydayı –radikal tahayyül gücü– alıkoyma çabası muhafaza edilmektedir.

İkinci veçhe en iyi, sanıyorum, *gayri-şartlandırma* (deconditioning) olarak tanımlanabilir. Bu terimle şunu kastediyorum: burada salt dış belirleyenlerin etkisi azalmakla kalmamış, ayrıca, bundan da önemlisi, dış göndergeler de gevşemiştir. Dolayısıyla, toplum-ötesi düzeyde ruhun monadik eğilimleri tarafından ve toplumsal düzeyde anlamın kapanma eğilimi tarafından (Castoriadis'e göre, tarihsel olarak ancak birkaç toplum bunun panzehirini ve dengeleyici karşı-eğilimini yaratma gücü göstermekle beraber, her toplum ama her toplum bu eğilimi taşır) örneklendiği gibi, tahayyülün kendine ait kapalı bir dünyayla yekvücut olma eğilimidir. Buna belki bir de bu noktanın toplumlar bünyesindeki kurumsal komplekslerle de ilişkili olduğunu eklemek gerekir. Bu veçhe ile aklilik

15. Krş. *Imaginary Instution of Society*, Bölüm 6, s.273-339; ayrıca "The State of the Subject Today" ("Öznenin Bugünkü Durumu", Birikim, Sayı 108, çev. Ertuğrul Başer), *Thesis Eleven*, Sayı 24, s. 5-43.

tartışmasındaki ikinci yaklaşım –yani parçalama– arasında paralellik kurulabilir. Benzerliği oluşturan şey, toplumsal-tarihsel tahayyülün un ufak ayrı dünyalara, kapalı kültürel evrenlere dağılmasıdır.

Üçüncü veçhe tahayyül gücünün *yapısızlaştırması* (destructuring) olarak adlandırılabilir; bu terim, tahayyül gücünün içsel belirleyenlerine işaret eder ve tahayyül gücünden tahayyül(iy)e kaymanın son derece önem kazandığı yer belki de burasıdır. Ne ruhun tasavvur/duygulanım/maksat/niyet ırmağı ne de toplumdaki açık-uçlu ve kendi kendini değiştiren dilsel ve kültürel anlamlandırmalar şebekesi belir(lenim)li yapılara tahvil edilebilir; daha net bir ifadeyle, karşımızda geleneksel ontolojinin terimleriyle tasvir edilmeye direnen, Castoriadis'in mağma kavramıyla adlandır-ımayı önerdiği bir varlık kipi vardır. Castoriadis mağmayı kısaca, kendisinden yapısal modeller ve mantıksal kuruluşlar devşirebildiğimiz; ama bu yapı ve kuruluşlar tarafından asla massedilemeyen bir şey olarak tanımlar. Bu bağlamda ortaya çıkan ontolojik sorunu tartışmak istemiyorum. Denememizin amaçları açısından, aklilik konusunda görelileştirme diye adlandığım üçüncü yaklaşımla aralarındaki paralelliğe dikkat çekmek daha önemli.

Tahayyülün yapısızlaştıran ya da yapısızlaştırılmış veçhesi –Castoriadis'ten alıntılarsak– sonsuz bir muamma ve bitmez tükenmez bir başkalık kaynağı sıfatıyla esas olarak kapanma eğiliminin temellerini oyan, tam bir özdeşleşmeyi imkânsızlaştıran, kültürü kendini sorgulamaya, başka kültürlerle olduğu kadar dünyayla da hesaplaşmaya muktedir kılan şeydir.

Castoriadis'in tahayyülle ilgili çalışmalarının bazı içermelerini genel hatlarıyla ortaya koymuş olduk; buna bir noktayı ilave etmek istiyorum. Üçüncü bakış açısı şimdiye kadar sanki birinci ve ikinci bakış açısının gölgesinde kaldı; bunun nedeni bana, yaklaşımın ziyadesiyle psikanalize dayandırılmış olması gibi geliyor.

Aklilik ve tahayyül(ilik) sorunsalları arasında belli temas noktaları bulunduğunu ve bu bağlantılar içinde en temel olanının onların kültürle ilişkisi –ya da daha net bir ifadeyle kültüre gömülmüşlükleri– olduğunu sanıyorum açığa kavuşturduk. O nedenle şimdi atılacak adım, bu bağlantıları daha açık ve sistematik bir yapıya kavuşturabilecek bir başvuru çerçevesinin ge-

liştirilmesidir. Başta da belirttiğim gibi, Merleau-Ponty'nin son dönem eserleri –özellikle de, onun algı paradigmasının henüz olgunlaşmamış kültüralist bir dönüşümü gözüyle ya da daha önce nötralize veya minimize edilmiş akıl ve tahayyül gücü sorunsallarının eksik bir yeniden keşfi gözüyle okunursa– bu tür bir proje için istikbal vaat eden bir çıkış noktası gibi görünüyor. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma denememizin çapını aşar, ama bazı önemli noktaları kaydetmekte yarar var.

Merleau-Ponty'nin özgün projesi onun sandığından daha da yetersiz oldukları ortaya çıkan iki bakış açısının bir bileşimi olarak yeniden inşa edilebilir. Bir yanda, fenomenolojiyi yeniden toparlamak ve felsefi geleneğin temel kavramlarını elden geçirmek için çıkış noktası, algının birincilliğidir; öte yanda, bu "duyusalın ıslahı" (Merleau-Ponty'nin kendi projesini ve Husserl'in son dönem eserlerinde gözlediği bir eğilimi betimlemekte kullandığı bir deyim), sıkı bir şekilde, "dünyaya bakmayı yeniden öğrenme"[16] şeklindeki bir felsefe telakkisine ve dünyanın kuruculuğundan çok ona açıklığıyla öne çıkan bir öznellik anlayışına bağlanır. Bizi, Merleau-Ponty'nin ilk çalışmalarında geçen programatik bir ifadeye başvuracak olursak, "yürürlükteki belli psikolojik ve felsefi kavramları yeniden düzenleme"[17] imkânına kavuşturacak olan şey bir keşif sürecidir, dünyaya erişme konusunda algının asli ve ayrıcalıklı yerini yeniden keşfetmektir. *Phenomenology of Perception*'un önsözünde de gösterildiği gibi bu, en temel felsefi kavramlardan bazılarının yeniden kapısını çalmak anlamına geliyordu. Özellikle akliliğin yeniden tanımlanması gerekecektir: "Aklilik var demek, bakış açılarının harman olması, algıların birbirini teyit etmesi, bir anlamın belirmesi demektir."[18] Bu bakış açısından "dünyayla iletişimimizi akliliğin temel bir cisimleşmesi olarak"[19] anlamak mümkündür. Bu bağlamda tahayyül gücüne açık bir

16. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London 1962), s.XX.
17. Maurice Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, (der.) Hugh J. Silverman ve James Barr Jr (London 1992), s.75 (söz konusu metin 1933'te yazılmış bir araştırma önerisidir).
18. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London 1962), s.XIX.
19. A.g.e., s.XXI.

gönderme yoktur; ama konu üzerine Sartre'ın ilk çalışmalarının eleştirel bir incelemesi, Merleau-Ponty'nin kendi yaklaşımının içermelerinin gayet farkında olduğunu gösterir: algının yeniden düşünülmesi bizi kaçınılmaz bir şekilde yeni bir tahayyül gücü anlayışına götürecekti.[20]

Merleau-Ponty'nin aklilik konusunda giriş mahiyetindeki tespitleri, daha öncesinden, uygarlık kavramı –ki, buradaki amaçlarımız açısından kültür kavramıyla eşanlamlı bir terim olarak alınabilir– üzerine bazı yorumlarında ve algı fenomenolojisinin bu kavrama biçtiği yeni anlamda bulunabilir. Burada esas konu, somut bir uygarlığı "dünyayı belli bir kalıplandırma tarzı"[21] olarak yorumlamaktır. *Phenomenology of Perception* ile Merleau-Ponty'nin sonraki çalışmaları (özellikle *The Visible and the Invisible*) arasındaki farklar birçok açıdan çözümlenebilir; ama tartıştığımız bağlamda özellikle ilginç olanı, kültüralist yaklaşım ile salt algı üzerine odaklanmış bir yaklaşım arasındaki büyüyen bir gerilimin işaretlerini okumaya çalışmaktır; bu çerçevede en ilham verici ifadeler *The Visible and the Invisible*'ın sonundaki "çalışma notları"nda bulunabilir. Merleau-Ponty'nin esas kaygısı hâlâ "dünyada olmanın ayarlanması (modulation)"[22] dediği şeydir, ama artık algı fenomenolojisi çerçevesinin ötesine geçmiştir. Şimdi algıyı dünyayı kültürel ifadelendirilme/eklemlendirilme modeli olarak görmemekte, daha çok, "şu algının kültür tarafından biçimlendiril-mesine, şu görünmezin görünüre iltihakına"[23] vurgu yapmaktadır. Kültürün özerkliğini –ve doğa ve kültürün birbirine nüfuz ederek ürettiği aşkın işlevi– tanımak, "algının aslında çok farklı şekillerde cisimleşebildiğini ve eğer Öklitçi bir karakter kazanmışsa bunun nedeninin, onun sistem tarafından yönlendirilmesine izin vermesinde yattığını"[24] kabul etmektir. Bu son ifade, kültürel bir bağlamda olup biten bir aklileştirme sürecine bir anıştırma olarak da okunabilir.

20. Maurice Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, s.108-114: "On Sartre's Imagination" (1936'da yayımlandı).
21. Maurice Merleau-Ponty, *Texts and Dialogues*, s.XVIII.
22. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible* (Evanston 1968), s.194.
23. A.g.e., s.212.
24. A.g.e., s.212.

The Visible and the Invisible'da kapsamlı bir aklilik veya tahayyül(ilik) tartışması yoktur, ama "çalışma notlarının" bazıları Merleau-Ponty'nin bu iki konuya gitgide artan bir ilgi duyduğunu ortaya koyar ve onların, algı paradigmasını görelileştirmek için çırpınan (gerçi birtakım kayıtlar ve geriye dönüşler yok değildir) bir kültür yorumuna nasıl bağlanabileceklerine dair ipuçları verir. Merleau-Ponty için aklilik sorunu dil sorunundan ayrılmaz bir sorundu; daha genel bir ifadeyle, "aklilik ve sembolik işlev arasındaki ilişkiler sorunu şöyle konabilir: anlamlandırılanın/gösterilenin, 'akıl' için elzem anlamlandıran/gösteren tarafından aşılması."[25] Ama anlamlandıranın anlamlandırılan karşısında elde ettiği bu üstünlük bu kez dünyanın ona üstün gelmesine tanık olur, dünyanın yani şu "kendisi bir sentez olmayan bütünlüğün" onu aşmasına, "kendi içinde ele alındığında her 'parçası' birdenbire önümüze sınırsız boyutlar açan, her 'parçası' bir *tam* (total) *parça* haline gelen bütün"ün onu aşmasına boyun eğer.[26] Şu veya bu ölçüde istikrarlı ve kapsayıcı kalıplar halinde sınıflandırılan şey işte anlamın bu çifte aşılmasıdır: Merleau-Ponty bunları kurumlar olarak niteler, ama ayrıca Husserlci *Normierung* kavramına ve daha başka, yeni terimlere de başvurur: "kavram, ide/fikir, zihin, temsil/tasavvur gibi terimleri boyutlar, ifadelendirme/eklemlendirme, seviye, eklemler, mihverler, tertipleniş ...gibi terimlerle değiştirmek"[27] ister. Denemenin amaçları açısından buradaki önemli nokta, bu kalıpların cari kültürel ufuklar dahilinde akliliğin çoğul kuruluşunda kullanılan çatılar ve ipuçları olarak görülebileceğidir; ve Merleau-Ponty, bilimsel akliliğin –"dünyanın içsel çatısının açık yapılarını, mihverlerini, belirli hususiyetlerini değiştiren"[28] bu faaliyetin– gelişmesinin bu tablonun bir parçasını oluşturduğunu açığa kavuşturur. Kültürel önvarsayımlara vurgu yapmak peşinden radikal bir görecilik getirmez.

Ama eklemlendirme ve tertiplemelerin bir de tahayyül kaynaklı bileşeni vardır. Merleau-Ponty figür ve zemin arasındaki ayrımın daha asli bir ayrım olduğuna kanaat getirmiş gibi davransa da,

25. A.g.e., s.168.
26. A.g.e., s.218.
27. A.g.e., s.224.
28. A.g.e., s.226.

şimdi ona *Phenomenology of Perception*'dakinden daha geniş bir anlam yüklemeye çalışmaktadır. Algı kalıpları eşzamanlı olarak tahayyül gücü tarafından belirlenir: eğer duyular, dünyayla ilişkileri bakımından, "tükenmez bir kaynağın somutlaştırılmasında, varlığa-geçmiş anlamlandırmalar oluşturmakta kullanılan aygıtlar ise, bunların içerikleri, tam da aynı sebeple, tahayyül mahsullerinin, varlığa-geçmişlerin, sembolik matrislerin ... çökelmeleri ya da kristalleşmeleridir."[29] Merleau-Ponty'nin anlamın figüratif kuruluşuna ilgisi, diğer yanda, dile duyduğu gitgide artan ilgiyi dengeler ve onu kayıtsız şartsız dilbilimsel bir hamleden alıkoyar: aralıksız bir şekilde temellük ettiğimiz dil-ötesi anlamlandırmalar vardır, bu temellük dil için özsel bir önem taşır ve tahayyülü gerektirir; ama Sartre'ın yanlış bir şekilde iddia ettiği gibi, ayrı bir alan olarak değil bir "element" olarak, yani kültürel dünyanın ortak-kurucularından biri olarak tahayyül-mahsulünü icap ettirir.[30]

"Çalışma notları" –özellikle de yukarıda alıntıladığım bölümler–, Merleau-Ponty'nin gerçekleştirmeye ömrünün yetmediği bir program oluşturur, ama bunların onun ana temasının gelişiminde, yani kendimizi insanlık durumunun kurucusu makamındaki bir dünyaya açmanın yeniden keşfi ve ifadelendirilmesi/eklemlendirilmesi olarak felsefe düşüncesinin geliştirilmesinde yeni bir evre başlattıklarını söyleyebiliriz. Bu sorunsal sonraki bazı yazarlar (Castoriadis, Charles Taylor, Marc Richir ve diğerleri) tarafından keşfedildi –ama çoğu kez seçici bir tarzda– ve bana öyle geliyor ki, *The Visible and the Invisible*'a dönüş, bu farklı yaklaşımların ayar edilmesinde hâlâ işimize yarayabilir.

29. A.g.e., s.192.
30. Krş. Sartre eleştirisi, a.g.e., s.226.

Sonsöz

Yüce teoriler: Modernlikte akıl ve tahayyül gücü

David Roberts

Bu denemenin amacı, elinizdeki kitapta toplanmış akıl ve tahayyül gücü konulu incelemeleri özel bir bakış açısından toplu halde ele almaktır. Günümüzde yüceye duyulan ilgi yenilenmesi (en belirgin Lyotard'da) yeniden dikkatlerin Kant'ın yüce teorisi üzerinde odaklanmasına yol açtı. Yücelik deneyiminin Kantçı analiziyle birlikte salt akıl ve tahayyül gücü arasında değil; aynı zamanda bu ikiliyle bunların ötekileri –doğa, varlık, dünya– arasında da açılan boşluk, çifte bir biçim altında akıl ve tahayyül gücününün sınırları sorusunu gündeme getirir: bir yanda yüce teorisi, diğer yanda –benim tercih ettiğim deyimle– yüce teori. Eğer Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* tümleyenlerini yüce analitiğinde buluyorsa, çağdaş yüce teorilerinin de, Luhmann ve Castoriadis'in yazılarında tanık ol-

duğumuz gibi akıl ve tahayyül gücünün dünya-kurucu kapasitesinin sınırlarına yönelik bir araştırmayı temsil ettiğini söyleyebileriz. Akıl ve tahayyül gücü arasındaki, Markus'un modern kültürün kurucu özelliği olarak gördüğü yarılma, aynı zamanda, daha derinde, modernliği günahı ve sevabıyla kaçınılmaz bir öz-yaratım süreci olarak tanımlayan zihin ve varlık arasındaki yarılma sorusunu da gündeme getirir. Akıl ve tahayyül gücü arasındaki dalaşın kalbinde, kendi kendini yaratan bir modernlik projesi yer alır.

Robert Legros'un[1] yardımıyla bu modern tartışmada bahis konusu olan şeyi hatırlatmama izin verin: modern, gerek Aydınlanmanın gerekse romantizmin kapanmış modern-öncesi dünyadan, Niklas Luhmann'ın aklilik kontinyumu diye adlandırdığı –ama doğanın kontinyumu olarak da görülebilecek– şeyden kopuşu temsil eden modern. Bu kopuşa Aydınlanma ve romantizm yakalarından farklı cevaplar geldi. Eğer bundan böyle insanı ideal doğa modeline ya da dolaysız doğanın duyarlılıklarına başvurarak tanımlamak mümkün değilse, bu demektir ki insanın insanlığı artık onun toplumsallaşmasının doğasıyla ya da Legros'un deyişiyle, onun doğallaştırılmasıyla ilgili bir mesele olarak anlaşılmalıdır. Aydınlanmanın gözünde doğallaştırma yabancılaşma ya da insandışılaşma anlamına geliyordu; çünkü insan ancak yaşadığı toplumun ya da geleneğin mahfazasını parçalayarak insan haline gelir ve doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkını yeniden kazanır. İnsan kendi insanlığının yapıcısıdır ve en yüce norm bireysel özerkliktir. Bu özerkliği korumak için aklın ebediyen uyanık olması, "doğal" ortak-kabulleri (convention) sürekli deşmesi ve özeleştirel normlarla değiştirmesi gerekir. Hakiki insanlık, böylece, insanın kendi adına düşünme ve yargılama hakkı sayesinde imkân dahiline girmiş bir evrensel özerklik projesi olarak zuhur etmek üzere kendini tüm tikelcilik biçimlerinden kurtarır. İnsanlaşma, yani insanın doğa-dışılaşması (denaturalization), aklın görevidir.

Peki ona kıyasla tahayyül gücünün görevi nedir? Görev, Batı düşüncesinde kendi kendini kuran öznel(l)ik metafiziğinde doruğa

1. Robert Legros, *L'idee d'humanite. Introduction a la phenomenologie* (Paris, Grasset 1990). Aşağıda Legros'un yaptığı Aydınlanma ve romantizm karşılaştırmasının önemli boyutlarını özetliyorum.

vuran ikiliği, Aydınlanmanın daha da radikalleştirdiği bu ikiliği çözmek, lağvetmektir. Romantizm bu anlamda kendini Aydınlanmaya yönelttiği eleştiri cinsinden tanımlar, hatta Horkheimer ve Adorno'dan önce, onların formüle ettiği Aydınlanmanın diyalektiğini –ki buradaki mimesis kavramı romantik tahayyülün kısık sesli, doğal-teolojik bir yankısından başka bir şey değildir– ifade eder. Legros'a göre romantizmin modernliği onun insanın insanlığı tanımında yatar. Eğer insan doğa itibarıyla bir hiçse, demek ki, somut bir insan kültürünün dışında tam bir hiçtir. Eğer yabancılaşma doğallaş(tır)manın kabulüyle değil reddiyle gündeme geliyorsa, bu demektir ki romantizmin merkezi paradoksu, evrensel ve tikeli birlikte düşünme çabasında yatar. En geniş anlamında, tarih, doğa, kültür ve topluma gömülmüşlük anlamında gelenek, doğallaş-mamızın ikinci doğasıdır. Bu ikinci doğa insanın doğası açısından birincil önem arz eder. Ve onun özü, hem aşkın hem de içkin olan özü, doğal dildir. İnsan, kendi özgül anadilini öğrenerek evrensel insanlık tahtına çıkar, o sayede (özgül bir) kültür dünyasına, Legros'un fenomenolojik terimlerle *mise en forme et en sens du monde** diye adlandırdığı, önceden kurulmuş anlam matrislerinden mürekkep kültür dünyasına adım atar. Bu adım, Aydınlanmanın saydam bilinç ve irade öznesi (ama Rousseau'nun *Confessions*'da gösterdiği gibi hep kendisinden kaçan bir özne) fikrinde içkin radikal soyutla(n)ma durumuna zıt bir *vücut-bulma* (incarnation) olarak görülmelidir.

Kendisini özne olarak insan telakkisinde temellendirme peşinde koşan modernliğin romantik eleştirisi işte bu radikal soyutla(n)ma (bireyleşme) ve tarihsel vücut-bulma (tikelleşme) karşıtlığından sökün eder. Bir yanda insanın tarihin bir ürünü olarak görülememesi, kendimizi tarihten söküp alabileceğimiz ve toplumu siyasal bir deneyimle yeniden inşa edebileceğimiz yollu devrimci ve tedhişçi yanılsamalara yol açarken; diğer yanda, öznenin doğadan ayrılması –öznenin kendini insani deneyim şartlarının dışında, dünyanın dış bir gözlemcisi olarak tanımlayabileceği yanılsaması– doğayı bilimsel deney nesnesi haline getirir ve duyusalı anlamdan yoksun bir nesnel maddeye çevirir. Daha doğrusu burada anlam bir soyutlamadan doğar; çünkü insan özne ve merkez olarak

* (Fr.) Dünyanın şekle ve anlama sokulması. (ç.n.)

alındığında dünyanın anlamı da yalnızca insanın amaçlarına göre tanımlanacaktır. Anlamın istemin/çıkarın (interest) bir fonksiyonuna indirgenme sürecinin yanı başında at koşturan, aklı düzenli bir şekilde akliliğe ve çeşitli aklileştirme biçimlerine dönüştürecek bir işleyiş özlemi vardır. Hatta, soyutlama-istem ikilisinin, tüm tikel somut istemleri ideoloji alanına havale ettiği söylenebilir. Akılcılık dünyayı akılcı ve akıldışı olarak ikiye ayırdığında, yanı başında, sürekli ona aklın (paranoyak) kapanma tehlikesini hatırlatan bir şey, ideolojik şüphenin gölgesi vardır.

Romantiklere göre özerklik projesi, ikiciliği daha da uç noktalara taşırken, insanı doğa ve tarihten ayıran bir kapanmayı haber verir. O nedenle özerkliğin karşısına, gücünü doğa ve tarihin insana aşkın olduğu itirafından alan tahayyül-kanatlı bir açıklık koyarlar. Bireyleşme bilme ve iradeye değer verirken, tikelleşme, duyarlılığı (sensibility) insanın özsel bir melekesi yapar; duyarlılık, yani geleneğin ruhu tarafından üflenmiş olana, tarihsel olarak verilmiş olana duyarlılık. Bu tinsel duyarlılık doğa ve tarihle ilişkimizi bir vücut-bulma olarak kavrar; duyulur ve anlaşılır olan, görünür ve görünmez olan birdir (Novalis). Böylece duyumun/algının akla bağlandığı gibi, duyarlılık da tahayyül gücüne bağlanır. Doğa bizimle dışsal duyumlar aracılığıyla değil, tahayyül gücünün içsel izlenimleri aracılığıyla konuşur. Yaratıcılık doğal maddeye şekil verme olarak değil, tinselleşmiş doğayı ifadeye dökme olarak anlaşılmalıdır. İmge "vücut-bulmanın gizemini' (Legros, 115) ifade eder; organı, bilinçdışının yaratıcı gücünün kat ettiği tahayyül kudretidir (Schelling); aracısı dehadır; aracısı, çünkü dehanın yaratıcılığı özerk öznel(l)iğin üstüne çıkar. Deha özerklikten çok, kelimenin esas anlamıyla özgünlükle tanımlanır. O, Kant'ın meşhur deyişiyle, sanata kurallarını veren doğanın sesidir. Demek ki özgünlük, niyeti özerk özneninkine karşıt olsa bile, en az aklın özerkliği kadar, "doğal" düzenden kopuşu, doğanın taklidinin "doğal" düzeninden kopuşu haber verir. Bir başka deyişle sanat eseri, öznenin nesnesi olarak değil; sonsuza açılan bir mevcudiyet olarak görülür. Tıpkı Schleiermacher'in "din, sonludaki sonsuzun sezgisidir" tanımındaki gibi, Schelling, romantik sanat eserinin sonluyu sonsuza birleştiren bir "tahayyül eylemini" (Einbildung) üstlendiğini söyler.

Romantik din, doğa felsefesi ve sanat bu anlamda birer yüce teori olarak düşünülebilir. Yaratıcı tahayyül gücünün birincilliğine yapılan vurgu, Aydınlanmanın dünyanın büyüsünü bozduğunun hem bir itirafı hem de bir protestosudur. Yüce, Tanrı'nın gizlenmesinden doğar. Marcel Gauchet'in deyişiyle: tanrılar dünyadan çekildiğinde dünya, kendi başına anlamlı bir öteki olarak görünmeye, muhayyel bir derinlik sergilemeye başlar. Gerçeğin –artık dinsel kavrayış tarafından güdülmeyen, kodlanmayan ve kuşatılmayan düzenin– tahayyülde kavranışı şimdi, kendi adına duyusal dünyanın sırlarını keşfetmek ve estetik başkalık deneyiminde ifade bulmak üzere serbest bırakılmıştır. Modern sanat, kutsalın başka vasıtalarla devam ettirilmesidir. Eğer kutsal –veya yüce-, yokluğun mevcudiyeti paradoksuna[2] dayanıyorsa, romantizmin mirası –temsil/tasavvur edilemezin temsili olarak, görünürün kalbinde görünmezin ifadesi olarak sanat telakkisi (Legros, 114)–, birbirine zıt iki istikameti gösterir. Bir yanda vücut-bulmanın gizemi, Merleau-Ponty'nin dünyanın etinde, varlık ve bilinç kıyazmasında geri döner; özel aracısını ressamın gözlerinde bulan, hem görülen hem de kendini gören imgenin ortak-kuruluşunda gerçekleştirilen bir kıyazmadır bu. Öte yanda, mevcuda taşınamazın mevcuda taşınması, Lyotard'a göre, modern –romantik olduğu ölçüde modern olan– sanatın kaçınılmaz ve imkânsız dinamiğidir. Lyotard gerçeğin dünyadan çekilişi –ki avangard sanatın soyutlamalarına yol açacaktır– derken, onların nostaljilerini paylaşmasa bile, romantizmin kederini yansıtmaktadır. Modernin kalbinde yücenin işgal kuvvetleri vardır, dünyayı düşünme ve tahayyül kapasitemiz arasındaki aşılmaz uçurum vardır. Bu konuda en önemli şahsiyet Kant'tır, çünkü onun yüce analizi fikir ve imge arasındaki radikal kıyaslanamazlığı göz önüne serer.

Kant'ın akıl ve tahayyül gücü ilişkisi sorunsalını her yönüyle öne çıkaran yüce analizi onu, Aydınlanma ve romantizm arasında kritik bir noktaya yerleştirir. Markus'a göre Kant, Aydınlanmanın kültür kavramının hem özlü bir ifadesi hem de yapı-çözücüsüdür. İkinci düzlemde Kant, toplumsal davranışın "sembolik boyutu" olarak tariflenen yerleşik kültür anlayışını ilk düzlemde yap-

2. Marcel Gauchet, *Le desenchantment du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard 1985), s.297.

tıklarından çok daha köklü bir eleştiriden geçirecek, geleneğin normatif iddialarının meşruiyetlerini düşürecek ve taklit ilkesini akli yenilik ilkesiyle değiştirecektir. Geliştirilebilirlik (perfectibility) düşüncesi, insanın hakiki, özgürce ortaya konmuş doğasının – Kant'ın bilimler ve sanatlar arasındaki, anlayış gücü ve tahayyül gücü arasındaki işbölümü ile karakterize ettiği yüksek kültürün nesnelleştirmeleri içinde vücut bulan doğasının– adım adım gerçekleştirilmesi konusunda zamanın yaratıcılığına çağrı yapıyordu. Bu, yani kültürün iki parçalı birlik olarak inşası, ki burada estetik deneyimden saf ve pratik akıl arasında aracılık etmesi isteniyordu, kendi kendini yadsıyan bir süreçtir: "Weber'in büyük kültüreldeğer alanları arasındaki uzlaşmaz çatışma konusunda vardığı sonuçların tüm öncülleri, bilmeyerek de olsa, Kant tarafından ifade edilmişti." Dahası aklın kısmi, rakip akliliklere ayrıştığı yetmiyormuş gibi, pratik akıl da (bilim ya da sanatın aksine) kendini, pozitif dinin yerine aday dolaysız bir kültürel güç halinde kurumlandırmada yeteneksizlik gösterir. Estetik (ahlâki) yüce duygusu bu boşluğu, tahayyül gücü ve aklın bütünlük ideleri arasındaki uçurumu öne çıkartarak yani ancak negatif anlamda doldurabilir. Kant'ın Aydınlanmanın kültür kavramı konusunda yüklendiği ikili, yani yapıcı ve yıkıcı işlev, onun yüce analizinde adeta tek bir kapsul halinde bulunur.

Arnason'un yorumsamacı akıl ve tahayyül gücü okuması Markus'un iki kültür kavramını (antropolojik anlamda ve yüksek kültür anlamında kültür) varsayar; ama onun amacı bunların bağdaşmazlığını vurgulamak değil, yüksek kültüre oranla sembolik düzenin, *mise en forme et sens du monde*'un birincilliğini vurgulamaktır. Burda akıl ve tahayyül gücü, kültürel modernliğin kendini-yorumlayışında hayati öneme sahip iki kurucu akım olarak sahne almakla kalmaz, aynı zamanda –yüksek kültürün ikiliklerini hem besleyen hem sorgulayan hem de en azından, daha derin bir düzlemde kurulabilecek bir *uzlaşma ihtimalini* gösteren– dünyakurucu modeller olarak, yorumun kültürel üstyapıları olarak da boy gösterir. Arnason bu kültüralist perspektife yaslanarak akıl ve tahayyül gücünün Kant'tan bu yana takip ettiği yörüngeleri izler: tözel aklın önce ayrı ve rakip akıl paradigmaları halinde, sonra bağlamsal aklilik alanları halinde parçalanışı; diğer yanda tahayyül

gücünden tahayyül(iy)e doğru, eşit ölçüde önemli ama ancak nadiren gündeme alınmış bir dönüşüm. Açıktır ki, Arnason'un getirdiği kültüralist tahayyül gücü açıklaması ile romantik gelenek arasında, hiç sözü edilmese de, güçlü bağlantılar vardır. Kant'ın yüksek kültürü inşa ve çözüşü diye söz ettiğimiz girişimi, bu yörüngelerin kavşak noktasında yer alır. Eğer Weber'i hâlâ aklilik tipolojisi ve sorunsalının merkezi figürü olarak görüyorsak, bunun nedeni her şeyden önce, onun Kant-sonrası aklın uğradığı farklılaşmanın kültürel içermelerine iki anlamda onay vermiş olmasındadır: akliliğin kültürün sembolik birliğini parçalama süreci, aynı zamanda, onun özerk mantıklarının önü tıkalı tahayyül mahsulü anlamlandırmalara gömülü olduğunu da ifşa eder.

O açıdan Weber'in kültür sosyolojisi bir yanda Castoriadis'in –Kant'ın tahayyül gücü çözümlemesindeki kusurları giderme peşindeki– yaratıcı tahayyül gücü teorisine kapı aralar. Bir yandan da, Weber'in aklilik biçimlerini çoğullaştırması zemininde, 1980'lerin modernizm ve postmodernizm tartışmalarına giden yolu gösterir; Lyotard'ın etkili açıklamalarına bakılırsa bu tartışma Kant'ın kültürün birliğini inşası ve çözüşü dediğimiz şeyin, estetik güzel ve yüce deneyimlerini birbirinden ayıran boşlukta örneklenen durumun bir tekrarıdır. Habermas'ın aydınlanma projesi, "bilişsel, etik ve politik söylemler arasındaki boşluğu kapatmak ve böylece deneyimin birliğine giden yolu açmak için", ki bu birlik kültürün parçalanmasını önleyecektir, bir kere daha estetik deneyime başvurur.[3] Estetik güzel –uyum; akıl ve tahayyül gücünün anlaşması– deneyimi yaşam dünyasında modernliğin farklı ve birbirinden ayrılmış söylemlerini (dil oyunları) denkleştirecek ve yeniden birbirine bağlayacak bir model, deneyimin birliğini simgeleyen bir model işlevi görür. Lyotard'ın deyişiyle, Habermas kararlı bir yüce-karşıtı yaklaşımı temsil eder. Habermas'a göre tahayyülün taklitçi güçleri, komple bir iletişimsel akıl kavramının ayrılmaz parçasıdır ve onların görevi yüce bir aydınlatma değil, dünyevi (profane) bir aydınlatmadır.

Lyotard'ın formüle ettiği estetik eğitim, aksine, melekelerin tatlı uyumuna değil, yüce deneyiminin olumsuzluğuna dayanır. "Eğer

3. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester, Manchester University Press 1984), s.72.

modernliğin gerçeğin çekilmesiyle ve mevcuda taşınabilir ile anlaşılabilir arasındaki yüce ilişki bağlamında meydana geldiği doğruysa, bu ilişki dahilinde", modernliğin büyük anlatıları bakımından biri inşacı diğeri çözücü "iki kiplik ayırt etmek mümkündür"[4] (Lyotard bunları modern ve postmodern diye adlandırır). Modern yüce, mevcudiyet nostaljisini ifade eder, oysa postmodern (modernin öteki yüzü) bu nostaljiyi başından atmıştır, "o yüce oyuna katılmak, yeni mevcuda taşımalar kovalama oyununa katılmak üzere yola çıkmıştır; fakat amacı onlarla eğlenmek değil, daha güçlü bir mevcuda-taşınamazlık duygusu vermektir." Bu daimi yenilik sürecinde (ikinci anlamda, Nietzscheci nihilizmin ardından geliş anlamında da *creatio ex nihilo*), Lyotard'ın postmodern deha anlayışını seçmeye başlıyoruz; "o, *yapımış olacak neyse* onun kurallarını formüle etmek için" kuralsız çalışır. Kurallar işten, eserden sonra gelir, eser nihilizmden sonra gelir: eser bir şeyin meydana geldiği şeydir ve bu sıfatıyla, yücenin dışavurumudur. Lyotard'a göre estetik deneyim bize yokluğun mevcudiyetini anlatır: "dil oyunları arasında (ki Kant bunların, melekeler adı altında bir uçurumla ayrıldıklarını biliyordu) hiçbir uzlaşma"[5] olmadığının bilgisi ve bütüncülleştirici aklın terörüne karşı savaş emri.

Lyotard'ın modern mevcudiyet nostaljisiyle bütün ilişkisini kesmiş, postmodern, olumlayıcı yüce versiyonu, yeni bir binyıla yaklaşırken, kıyametçi düşünce tarzının yeniden kabarışına bağlanabilir. Çağdaş kıyametçi tahayyül üzerine denemesinde Martin Jay'in saptadığı gibi, Jean Baudrillard, Jacques Derrida ve Jean François Lyotard gibi yazarların kültürel tahlilleri arasında bariz kıyametçi/vahiyane tahayyül ve fikir püskürmeleri de yer alır. Bunlar genellikle, daha önce de yapıldığı gibi, bir yüce estetiğine ilişkilendirilmiştir. Postmodern tahayyülü modern tahayyülden ayıran, sonun askıya alınmasıdır, modernliğin asla gelmeyen ama "Haczedilmiş Figür"ünün ("Figure Foreclosed", Lyotard) askıya alınmasıdır. Jay, bu sürekli tehir edilen son hasretinin, sürekli askıya alınan öteki arzusunun bir matem iktidarsızlığı olduğunu öne

4. A.g.e., s.79.
5. A.g.e., s.81.

sürer. Burada kayıp –köken, ana, tabiat ana–, ta başından itibaren sonu haber veren eskatolojik bir beklentiye dönüşür. Köken ve amaç, postmodernliğin kurşun gibi ağır karaduygusunda yekvücut olmuştur; Zühal'in altın çağı, kendi oğullarını yiyen devrime dönüşmüştür. *Posthistoire* sadece Tanrı, tarih ve insanın ölümüne değil, ayrıca geleceğin sonuna da yas tutmaktadır.

Posthistoire'nin kapanışı bir sonu anlatır, yücenin tarihsel yörüngesinin sonunu, modernliğin yüce kendini-aşma beklentileri parabolünü izleyen tarihsel yörüngesinin sonunu, bu beklentilerin tükenişini anlatır. (Aşılmaz) modernliğimiz üzerine postmodern tefekkür; eğer, Hegel'in Akıl Baykuşundan çok Benjamin'in Meleğinin yönettiği bir tarih-sonrasından daha fazla bir şeyler söylemek istiyorsa, Aydınlanma ve romantizmin ebediyen kaynaşmış ve donmuş diyalektiklerinin "Haczedilmiş Figür"ünün ötesine geçmelidir. Ve bu hamle, bence, bizi tekrar Kant'a, yüce teorisinden yüce teoriye götürecektir. Kant'ın mirası üzerinden Castoriadis ve Luhmann'ın sırasıyla tahayyül gücünü yeniden kavramlaştırma ve aklı yeniden inşa girişimleri çok önemli bir sorun, mevcuda çıkarma sorunu üzerinde yoğunlaşır. Benim bu konudaki çıkış noktam Jean-Luc Nancy'nin Kant'ta tahayyül gücü çözümlemesidir.

Anlayış gücünün *a priori* tahayyül kudretine dayanan modelleyiciliği, insan ruhunun derinliklerinde gizli bir sanattır. Tahayyül gücü, kendi özgür oyununa uygun bir form peşinde koşan mevcuda-taşıma melekesidir. Estetik yargı, o nedenle, bizzat mevcuda-taşıma melekesinin tefekkürü ya da kendini mevcuda taşımasıdır: estetik yargı gücü, kavramlara başvurmaksızın, tahayyül kudretinin modelleme işlemini modeller, yani model tarafından verilen mevcuda-taşımanın birliği kendisini, kendi nezdinde bir birlik olarak mevcuda-taşır. Bu bağlamda o, melekelerin anlaşma modelidir. Ruhun, güzellik deneyiminde kendini mevcuda taşıyan bu gizli sanatı, der Nancy, aklın sanatıdır. Diğer bir deyişle: akıl, kendi öz-üretimi ve mevcuda taşımaları için tahayyül gücünün sentezleme sanatından –çok-yönlü görünüşün birliğinin bir ilke ya da kanun altında önceden zihinde canlandırılması– yararlanır. Güzellik ve hakikat birdir. Yani güzel, tamamlanma safhasına fel-

sefede ulaşır.[6] Ancak aklın bu güzellik estetiği yüceyi hesaba katmaz, oysa o, şu formda temsil edilen ve mevcuda taşınabilir ile kavranabilir arasındaki akrabalığın getirdiği özgür doyum hissini bozmakta, lağvetmektedir. Yüce, bir çelişkiyi serimler, adeta mevcuda taşımaktan mahrum bir mevcuda taşımanın çelişkisini; böylece ortaya bir mevcuda taşıma (ve yeniden mevcuda taşıma yani temsil, tasavvur) sorunu çıkarır.[7] Yücede, Nancy'nin mevcuda taşımanın iç ve dış sınırları dediği iki uç arasında, sınırlı ve sınırsız, biçimlendirilmiş ve biçimlendirilmemiş arasında sonsuz bir oyun, sonsuz bir salınım vardır:

> Zemin olarak: "Birlik kendi sınırından, denebilirse, kendi iç sınırından doğar; ama bu birliğin varlığı ya da bu izin bir bütün oluşturması, kayıtsız şartsız ... dış sınırdan doğar, sınırın sınırsız eriyişinden (*enlévement*) doğar."[8]
>
> İşlem olarak: "Mevcuda taşımanın 'kendisi', sınırın bizzat sınır tarafından, hayaldeki canlandırma (figure) ve sınırla(ndır)ma arasında anlık bölünmesidir, biri diğerine karşı, biri diğerinin üzerinde, biri diğerine doğru, aynı hareketle, aynı yar(ıl)mayla, aynı salınımla (*battement*) oluşturulmuş ve ayrılmış."[9]

Bu yüce salınım, sınırda, mevcuda taşımanın kiyazmasının/ yarığının ta "kendisi"dir. Bu yarık cehennemi bir uçuruma, hayaldeki tüm canlandırmaların biçimlendirildiği, tahayyül mahsulü tüm biçimlerin sökün ettiği ve karşı durduğu bir kaosa açılır. Castoriadis'in yaratıcı tahayyül gücü teorisi bir yüce teorisi değil, *natura naturans* ile *natura naturata*'nın, kurumlandıran ile kurumlandırılmışın gizemli oyununu anlatan bir yüce teoridir. Yeniden zeminden figüre dönecek olursak, *yarık*, anlık bölünme *kiyazmasına* doğru evrilir; aynı yar(ıl)ma ile, figür ve zemini ayıran ayrımın, sınırın çizilmesi ile, ebediyen bölünmüş ve birleştirilmiş figürün (daha doğrusu hayalde canlandırılmışın) iki yanının bölünmüş birliği olarak kavranabilir, ancak bu şekilde kavranabilir bir kiyazmaya doğru evrilir. Luhmann'ın aklilik te-

6. Jean-Luc Nancy, "L'offrande sublime", *Poesie*, c.30, (1986), s.81-83.
7. A.g.e., s.87-88.
8. A.g.e., s.89.
9. A.g.e., s.92.

orisinin –ki bu da, ayrımın gizemi diye adlandırılabilecek bir konuya adanmış bir yüce teoridir– merkezi önem atfettiği nokta bu ayrım *işlemidir* ("sınırın anlık bölünmesi").

Castoriadis ve Luhmann Kantçı yüce teorisi zemininde ele alındığında, onların teorik projelerinin birer yüce teori olarak görülebileceğini düşünüyorum. Bundan kastım, dünyanın aşkınlığını kucaklayamayacağının, tüketemeyeceğinin farkında olan, kavramlaştırma ve sistematikleştirme çabasının sınırlarını bilen, dolayısıyla da kendi kendini sınırlandıran bir teoridir. Castoriadis'te, mağmanın tüketilemezliği ve toplumsal-tarihsel hakkındaki bilgimizin kaçınılmaz parçalı karakteri açıklamanın sınırlarını temsil eder. Luhmann'da ise aklın merkezsizleşmesi ve çeşitli sistem aklilikleri halinde farklılaşması, dünyayı bu sıfatıyla erişilmez kılar, yani dünyaya ancak her sistemin kendi sınırları, kapanma biçimi dahilinde erişilebilir. Bu kuşkusuz onlarda bulduğumuz son derece farklı odaklanmanın inkârı anlamına gelmiyor. Hatta tersine Castoriadis ve Luhmann, Arnason'un modern kültürdeki temel kavramsal kaymalar olarak nitelendirdiği bir konuda, tahayyül gücünün tahayyül(iy)e ve aklın akliliğe dönüşümü konusunda günümüzün en önde gelen temsilcileri olarak görülebilir.

Castoriadis romantik yaratıcı tahayyül gücü macerasından nadiren bahsetse de, inşa ettiği "toplumsal-tarihsel" kavramı, insanın insanlaşmasını ne doğanın ne de kendine yeterli aklın gerçekleş(tiril)mesi olarak gören romantik gelenek içinde kalır. Eğer insanın insanlaş(tırıl)masının hedefi, Aydınlanmacı insani özerklik projesiyse, bu, açıkça, insan dünyasının içkin akliliği veya kavranabilirliğinden çıkartılamayacak, bir öz-proje olarak ortaya konmuş bir hedef olabilir.[10] İnsanın insanlaşması toplumsallaşmanın bir ürünüdür, dil aracılığıyla, Castoriadis'in toplumsal tahayyül mahsulü anlamlandırmalar dediği verili bir kültür dünyasına girişin ürünüdür. Toplumsal-tarihsel her seferinde, yani çoğul tarihsel gerçekleşmelerinden her birinde, bu tahayyülün akliliğe indirgenemeyecek bir anlam dünyası halinde kurumlandırılmasıdır. Kurumlandırılmış toplumsal tahayyül, toplumsallaşmış bireye göre di-

10. Krş. Cornelius Castoriadis, "Individual, Society, Rationality, History", *Thesis Eleven* 25 (1990), s.59-90.

lin, kültürün ve geleneğin aşkınlaş(tırıl)masını icap ettirir.

Toplumsal-tarihselin varlık kipi, vücut bulmuş anlam olarak, kurumlandıran ve kurumlandırılmış anlamlandırmalar arasındaki karşılıklı etkileşim/oyun ve gerilimiyle radikal tahayyüldür. Yani her toplum tahayyül mahsulü anlamlandırmalar mağmasından, toplumsal-tarihselin zemininden doğan bir biçim, bir kurum olarak düşünülmelidir. O açıdan her kurum bir *ex nihilo* yaratımdır, insanlığın öz-yaratımıdır ve bu yaratımın vücuda getirdiği anlamlardaki olağanüstü çeşit ve farklılık, hiçbir durumda bir dünya tininin ya da aklının teleolojisi altına sokulamaz. Ancak toplumsal-tarihselin bu indirgenemez çoğulluğu bizi, şu Weberci savaşan tanrılar imgesine yol açan kıyaslanamaz değerler gamıyla birlikte, bir değerler sorunuyla karşı karşıya getirir; ve bu bir bakıma zorunlu bir seçiştir; çünkü bizzat tefekkür mahsulü seçim –kurumun sorgulanması– imkânı, ta başından itibaren tefekkürün özerk olduğunu varsayar.[11] Özerklik, insanın insanlaşmasını (Romantizmin hakikati) özerk insan özneleri kolektifinin öz-kurumlandırma ve öz-yönetim praksisine (Aydınlanmanın fikri) tahvil eder. Değer/amaç vasıtasıyla özerklik; insanın insanlaşmasının kapanma ihtimalinden kopuşu simgeler, toplumsal-tarihselin ontolojisinde, Gauchet'in yaderklik –toplumsal-tarihselin aşkın öteki cinsinden tanımlanması hali– ve özerklik ayrımına tekabül eden yeni bir evreyi temsil eder, bu evrenin aşkın ötekisi geleceğin açık ufuklarıdır.

O nedenle Castoriadis tarafından gündeme getirilen canlı varlık düzeylerini/bölgelerini bir yanda verili biçimlere –canlı varlık, ruh, toplumsal birey ve toplum-, bir yanda da mümkün biçimlere – özerk insan öznesi ve özerk toplum– ayırmak gerekir.[12] Bu ayrım bize, basit bir hücreden toplum kurumuna kadar tüm canlı varlığın ontojenisine içkin öz-ereklilik ile bir proje ve değer olarak özerkliği birbirinden ayırma imkânı verdiği gibi, kesintili bir yapı gösteren yaratış hamlelerinde tahayyül gücünün merkezi rolünde ısrarcı olma imkânı da kazandırır –söz konusu yaratım *cum nihilo* değil, bir önceki düzeye bağlı ama onun tarafından belirlenmeyen *ex nihilo* bir yaratımdır. Tahayyül gücü her zaman yaratıcıdır; ama özerklik projesi yakasından onun yaratıcılığı öz-erekliliğin ka-

11. Krş. Castoriadis, a.g.e., s.84 ve dev.
12. Castoriadis, "The State of Subject Today", *Thesis Eleven* 24 (1989), s.10-12.

panışı dahilinde olup biter.

Bu işlevsel ya da işlemsel kapanma canlı varlığın özyaratıcılığının kapanmasıdır, canlı varlığın (kendisi-için varlık) ben-(liğ)inin, böylece, çevreyle son derece seçici bir açıklık ilişkisi içinde kendine ait bir dünya yarattığı bir kapanma. Bu yaratım, "gizli sanatı" (Kant) dış şokları (Kantçı X) imgelere tahvil etmek olan tahayyül gücünün işidir. X, "onunla rastlaşmış kendisi-için-varlık tarafından *biçimlendirilmek* (şekle-sokulmak) suretiyle, ancak bu surette bir şey haline gelir: örneğin hücre, bağışıklık sistemi, köpek, insan ve benzeri kendisi-için-varlıklar."[13] X'in bu tahvili ya da mevcuda taşınışı –ki hiçbir durumda bir temsil/tasavvur değildir– tahayyül gücünün, duyusal imge ile mantıksal ilişkiyi (kuruluşu) birleştiren bilişsel işlevini ifade eder.

> O nedenle canlı varlık bir "temel" mantık ihtiva eden bir "temel" tahayyül gücüne sahiptir. Bu tahayyül gücü ve mantık sayesinde o, her defasında, kendi dünyasını yaratır. Ve bu dünyanın tipik özelliği onun, her defasında bir kapanmayla var olmasıdır. Onu yerle bir etmeden hiçbir şey içeri giremez –tabii, kendinde-varlığın "öznel" yapısının kanun ve biçimlerine uygun olarak, bu biçim ve kanunlara göre dönüştürülmek suretiyle içeriye kabul edilme durumları hariç.[14]

Yaratıcı tahayyül gücünün bu işlevsel kapanması, canlı varlığın özyaratıcılığını bir insani öz-yaratım dünyasına dönüştüren toplumsal-tarihsel ile insan ruhunun eşzamanlı doğuşuyla birlikte kırılır. Özyaratıcılık ve kurum arasında, doğa ve kültür arasında yeni bir *ex nihilo* yaratış âlemi açılır; bu âlem, organ hazzının yerine temsil/tasavvur hazzının geç(iril)mesi sonucunda ruhun, biyolojik temele oranla gayri-işlevselleşmesi (içgüdüsel yönlendirilmeden kopuş) sayesinde mümkün hale gelmiştir. Tahayyül gücünde tanık olduğumuz bu özerkleşmeye (döngüsel bir neden-sonuç ilişkisi içinde) dilin vekâlet-etme (substitution) gücü tekabül eder, ki bu güç onu, eksikliğinde insan toplumunun bir hayal olacağı yüceltme işinin adeta bir modeli yapar. Castoriadis'in insan ruhu ve toplumsal birey arasında yaptığı ayrım, onun önerdiği iki tahayyül

13. A.g.e., s.13.
14. Castoriadis, "Logic, Imagination, Reflection", henüz yayımlanmamış elyazması metin.

gücü biçiminin de temelini oluşturur; tikel ruhun radikal tahayyül gücü ve anonim kolektifin kurumlandırıcı tahayyül gücü. Temsillerin/tasavvurların kendiliğinden seli (ruhun monadik kapanışı içinde), tahayyül-kanatlı anlamlandırmaların hep birlikte üretildiği mağmatik yatağı oluşturur. Yani toplum ve tarih, kurumlandıran ile kurumlandırılmış arasındaki daimi gerilimin yol verdiği daimi bir yaratış sürecidir. Bu sürecin en önemli boyutu tahayyül gücünün radikal kapasitesinde, orada-olmayan nesneleri mevcuda taşıdığı gibi (Kant), sırf tahayyül mahsulü nesneler de ortaya koyan kapasitesinde kök salmıştır. Bu tahayyül-kanatlı güç, Castoriadis'e göre, öz-ereklilikte içkin öz-göndergeselliğin yerine öztefekkürü geçiren özerk tefekkür eyleminin, kendini bir sorgulama nesnesi olarak görebilme kapasitesinin mutlak şartıdır. Bu anlamda aklı, radikal tahayyülün bir yaratımı olarak düşünebiliriz.

Castoriadis'in romantizm ve Aydınlanma sentezi –verdiği canlı varlık ve toplumsal-tarihsel ontojenisi, maddenin öz-kuruluşu ve canlıların özyaratıcılıklarıyla ilgili güncel teorilerin temel öğelerini bir araya toplar– açıkça modern olmakla birlikte, yaratıcı tahayyül gücü teorisi ta kadim Yunan felsefesine dayandırılabilecek *natura naturans* geleneği içinde kalır. Örneğin Paracelsus'un tahayyül gücü kavramıyla büyük benzerlikler gösterir.[15] *Creatio ex nihilo* Tanrı'ya has bir ayrıcalıktır, ancak ona tekabül eden bir de doğanın dirimsel güçlerinin ve onun insandaki karşılıklarının amansız yaratıcılığı, tahayyül gücünün amansız yaratıcılığı vardır. Tıpkı Tanrı'nın dünyayı tahayyül ederek yaratışı gibi, insandaki tahayyül gücü de, düşünce ve varlık arasında, görünür ve görünmez arasında aracılık ederek, ona eşdeğer bir yaratıcılık gösterir: imge; arzu, irade ve düşünceyi bir bütün halinde cisimlendirir. İnsan hem Tanrı'nın hem de doğanın suretinden yaratıldığı için, tahayyülün büyülü kudreti mikro ve makro kozmoslar arasındaki bir tekabüliyet üzerinde yükselir. Castoriadis'i bu teolojik metafizik ve doğa felsefesinden (ki varlık ve düşünce arasında bir kontinyum bulunduğunu varsayar) ayıran, bir yanda Kantçı X, *natura naturans* ve *natura naturata* arasındaki –onun tahayyül gücü teorisinin bir *creatio ex nihilo* olarak sökün ettiği– cehennemi u-

15. Burada Alexandre Koyré'nin *Mystiques spirituels, alchemistes du XVI siecle allemand*daki sunuş tarzını esas alıyorum (Paris, Gallimard 1971), s.75-131.

çurum; diğer yanda doğa ve kültür veya toplumsal-tarihsel arasındaki açıklıktır.

Kantçı X'in, Castoriadis'in tahayyül gücünü yeniden kavramlaştırmasında oynadığı rolün bir benzerini Luhmann'ın Avrupa akliliğini yeniden kavramlaştırmasında da oynadığını söyleyebiliriz. Kendinde-şey, Yunanlılardan bu yana Avrupa düşüncesinde tanık olduğumuz aklilik kontinyumunun kaçınılmaz çözülüşünü, daha doğrusu bu çözülüşün varış noktasını temsil eder. Kartezyen düşünce ve kaplam ikiciliği; düşünce ve varlığın, eylem ve doğanın bir yerde kesiştiği, kaynaştığı varsayımı altında gözlemciyi dünyayla bir araya getiren kontinyumu parçalar. Tek bir dünya ikili özne ve nesne ontolojileri halinde bölünür. Bu, insanın dünyanın öznesi konumuna yükselmesine yol açarken, öte tarafta şu serbestiyet kazanmış aklilik de, farklı işlevsel sistemlere ait bölgesel aklilikler halinde çeşitli parçalara ayrılıyordu. Kant'ın inşa ettiği –Aydınlanmacı– kültürün birliği kavramı, modernliğin işlevsel farklılaşmasının başladığı, o nedenle de gerek onun gerekse sonraki birçok düşünürün söz konusu birliği tasavvur girişimlerini püskürten tarihsel bir bağlama denk düşer. Aklilik tipolojilerinin (Weber, Habermas) hepsi de birer akıl enkazı olarak yerini alır. Luhmann'ın Avrupa akliliğini ele alan yapıçözümüne, insanın "gözlemcilerin kazaya uğraması" diyeceği geliyor; onun teorisi açısından hiç de ters bir (yüce) metafor olmazdı bu. Bununla beraber, Luhmann'ın belirgin bir şekilde anti-Hegelci bir yapı gösteren "gerçeğin akliliği" kavramı, düşünce ve toplumsal varlığın, mantık ve tarihin bir toplumsal sistemler teorisi içinde (gerçek-betimleyici) buluşturulmasını teklif eder.

Ancak Luhmann'ın önerdiği buluşma/kaynaşma, eski Avrupa akliliği kontinyumunun birliğinde örtük olarak kendini muhafaza etmiş, özne-nesne ikiciliği ile birlikte açığa çıkmış, ama yine de akliliğin kör noktası (gözlemci) gözlemlenemez olarak kaldığı sürece önü tıkalı bir vaka olarak kalan bir paradoksu serimler. Bu paradoks kısaca şöyle bir şeydir: gözlem hem dünyayı hem de gözlemciyi görünmez kılar. Gözlem bir ayrım yapma işlemidir. Bize "başlangıçta fark vardı" der; sadece mantıksal olarak değil, tarihsel olarak da düşünmek zorunda olduğumuz bir fark, çünkü fark, farklılaşmanın, yani karmaşıklığın evrimsel inşasının koşuludur.

Dünya tininin Hegelci serüveni, bölünmemiş birlik halinden eksiksiz öz-kavrayışın farklılaşmış nihai bütünlüğüne uzanan –ki mantık ve tarihin özdeşliğini ortaya koyar– destansı serüveni, Luhmann'la birlikte, George Spencer Brown'ın form hesabındaki paradoks olarak geri döner: Brown'ın form hesabı bizi, kavranamamış farktan kavranmış farka, görünmez gözlemciden görünür gözlemciye, formun forma örtük yeniden-girişinden açık yeniden-girişine doğru seyreden bir sürece sokarak farklarla başlar, farklarla son bulur. Formun yeniden-girişi, Luhmann'a göre, Avrupa akliliği sorununda merkezi önem taşır. Dikkatimizi ayırt edilenden, ayrımın nasıl ve kim tarafından yapıldığı olgusuna kaydırır. Dünyayı düşünce ve varlık halinde ikiye bölen kimdir? Şüphesiz, düşüncedir. Tüm ayrımlar, ayrımın ayrıma yeniden girmesini icap ettirir. Örneğin düşünce eliyle yapılmış düşünce-varlık ayrımı, düşüncenin düşünce/varlık farkı tarafından tanımlandığı anlamına gelir; ya da, ki aynı kapıya çıkar, varlık, düşünce için ancak varlığın düşüncesi olarak mevcuttur. Ayrımın ayrıma (görünmez) yeniden-girişi, ayrımın iki tarafı arasındaki (görünmez) simetri ihlalinin –ki aklilik kontinyumunun özne nesne ikiliği şeklinde çözülmesiyle görünür hale gelir– bir sonucudur ve Luhmann'a göre, bir sorunsal olarak, ancak bu asimetrik ikiliğin ayrımın iki yanının birliği olarak anlaşılması halinde *tam olarak* kavranabilir ve yapı-çözümlenebilir. Ayrımın birliğini kavramak, gözlemci ile gözlenen arasındaki simetri bozulmasını ortadan kaldırmaz; ama bize, ayrımın birliğinin gözlemciye (gözlemci ayrımdır) görünmez olduğunu ve kendini ancak ikinci bir gözlemciye açabileceğini gözlemleme imkânı sağlar. Burada ihtiyaç duyduğumuz şey, gözlemin gözlemlenmesine dayalı yeni bir mantıktır, yani sistemleri gözlemlemek suretiyle ayrımların kullanım tarzını gözlemleyen ikinci-kademe sibernetik.

Bu gözlem sistemlerinde mantık ve evrim, teori ve tarih buluşur/kaynaşır. Toplumsal sistemler teorisinin hareket noktası sistemler/çevre ayrımının birliğidir; o nedenle "sistem diye adlandırılan birtakım nesneleri filan betimlemez, daha çok dünya üzerindeki gözlemini somut bir ayrıma (sadece bu ayrıma) yönlendirir; açıkça sistem ve çevre ayrımına." Teori (ki kendisi de belli bir çevrede gözlemleme sistemidir), öyleyse, ayrımın ayrıma

yeniden-girişini gözlemleyebilir: sistemler, sistem ve çevre ayrımı vasıtasıyla, öz-ve dışsal-gönderme ayrımı vasıtasıyla gözlem yapar. Formun forma yeniden-girişi, ki simetri bozulmasını etkiler, daha önce de söylediğimiz gibi, evrimin şartıdır. Tek bir hücrenin asgari benliğinden, toplumsal-tarihselin özerk öz-tefekkür seviyesine kadar canlı varlığın ontojenisinin gerçek-mantıksal şartını verir. Hem Castoriadis'in tahayyül gücü teorisi hem de Luhmann'ın aklilik teorisi özyaratıcılık teorileridir. Sistem ve çevre eşit ölçüde verilidir, tüm sistemler bir çevre içinde varolur ama çevreye yalnızca bir sistem dahilinde ulaşılabilir. Tüm "bilgiler" gözlem sistemlerinin ürünüdür ve sistem için bilgidir, yani sistem kendini, *işlemsel olarak* çevreden (onun işlemsel veya işlevsel kapanmasından) dışlar/ayırır ve öz-ve dışsal-gönderme ayrımına dayalı *gözlem* vasıtasıyla kendini ona dahil eder (katılır). Gözlemcinin bakış açısından sistem-çevre farkının birliğini yansıtan aklilik, tahayyül gücünün dünya-yaratıcı kapasitesi olarak (adeta içeriden) tanımlanır. Luhmann'ın ikinci-kademe akliliği, Castoriadis'in kendini sorgulayan tefekkürüne denk düşer. Bununla birlikte ikinci-kademe gözlem kendisini, kurumlandırılmışın akliliği ile sınırlandırır: o, işlevsel sistemlerin (bilim, piyasa ekonomisi, siyaset, hukuk, sanat, vb.) işlem tarzıdır. İşlevsel sistemler modern toplumun akliliğinin icracılarıdır. Oysa Castoriadis'te tefekkür, gerçeğin akliliğine karşı tahayyülün kurumlandırıcı kudretini çıkaran özerklik projesinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bununla beraber, işlevsel aklilik ile yaratıcı tahayyül gücü arasındaki tüm uzaklığa rağmen, yeniden-girişin mantıksal simetri ihlali ve *creatio ex nihilo*'nun evrimci atılımı, aynı özyaratım öncülünden yola çıkar: canlı toplumsal varlıklar dünyası, görülür nesneler ve görünmez anlamlar dünyası bir temsil/tasavvur değil (ister bir inşa isterse bir yaratım olarak adlandıralım, fark etmez), bir mevcuda çıkarmadır. Tüm çevrelerin temeli, tüm formların ortamı/aracısı olan dünya, bu sıfatıyla, ebediyen erişilemez bir ötekidir – yani Castoriadis'e göre cehennemi uçurum, zemin, mağma; Luhmann'a göre ayrım tarafından bölünmüş dünya, dünyanın tüm formlarına yeniden-giren (ve yaratan) formun paradoksunun damgasından başka bir şey olmayan ayrım. Formun paradoksu ayrımın (ebediyen mevcut/namevcut) birliğinde yatar ve bu birliğe dikkatle

baktığımızda, yüce teorisinin kiyazmasının/yarığının tam da Luhmann'ın Spencer Brown'ın form hesabını imgesel temellük sürecinin kalbinde oturduğunu görürüz. O, sanata tarihte ayrıcalıklı bir yer ayarlar; çünkü sanat formun tefekkür formu haline gelmiştir. Eğer formun tefekkürü sistemler teorisinin meta-teorisi ise, Luhmann'ın modern sanatı dünya sanatı olarak yorumladığını göz önüne alırsak,[16] önerdiği form teorisinin haddi zatında bir yüce analitiği olduğunu söyleyebiliriz. Castoriadis'in siyasal özerklik kavramı, tersine, sanatsal yaratıcılığın kendi sınırlarını kendisi koyan daimi bir öz-sorgulama praksisi bağlamında bir genelleştirilmesi olarak düşünülebilir.

Formun tefekkürü, Luhmann'a göre, bölünmemiş bir Form ve Dünya özdeşliği önvarsayar. Bir ayrımla bölünmüş Dünya bize Formun iki yanını verecektir. Bir tarafta dünyanın tüm formları, diğer tarafta akliliğin "ötekisi", "işaretlenmemiş hal" –Tanrı, dünya, şans, kaos, sınırsız– vardır.[17] Akıl, bölünmeyi lağvedemez (akıl mı, bir daha asla!), aklilik –gönderme yanılsamasının yerine bir kere öz– ve dışsal-gönderme arasındaki öz-göndergesel ayrımın geçirilmesiyle birlikte, artık– boşluğun iki yakasını birleştiremez. Bahis konusu öz-göndergesel ayrım, formun forma yeniden-girişiyle ve ikinci-, üçüncü-kademe gözlem için elzem geriye çekilmelerle (recession) kurulmuş aklilik formudur. Luhmann'ın dediği gibi: yeniden-giriş, dünyanın paradoksunu (Dünya/dünya farkını) simgeler. Veya başka bir deyişle: ister istemez öteki tarafı (Form/form farkını) dışarıda bırakan formun paradoksu, "dünyanın gözlemlenemezlik kipinde temsilinin/tasavvurunun" –ya da, Lyotard'ın yüce açıklamasını hatırlayacak olursak, "mevcuda çıkarılamazın mevcuda çıkarılması"nın– paradoksudur.

Luhmann akliliğin kendi kendine sınırlar koymasıyla açtığı ve bir zamanlar din tarafından doldurulan boşluğun şimdi, tahayyül gücünün özgürlüğüyle doldurulduğunu öne sürer. Tahayyül

16. Niklas Luhmann, "Weltkunst", Luhmann, Frederik Bunsen ve Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur* içinde (Bielefeld, Verlag Cordula Haux 1990), s.7-45.

17. Bkz. David Roberts, "The Paradox of Form: Literature and Self-Reference", *Poetics* 21 (1992), s.75-91 ve Dirk Baecker, 'Die Kunst der Unterscheidungen', Ars Elektronica (der.), *Im Netz der Systeme* içinde (Berlin, Merve Verlag 1990), s.7-39.

gücünün özgürlüğünün ayrıcalıklı formu, sanattır. Ancak sanatı, doğrudan akliliğin ötekisi olarak düşünmek yanlıştır. Hatta tersine, Nancy'nin gösterdiği gibi, estetik yargıda kendisini kendi nezdinde mevcuda taşıyan tahayyül gücünün "gizli sanatı" (ve bu noktada sanatçının amacına öz-gözlem aracılığıyla ulaştığını, sanat eserinin *statu nascendi** estetik yargı olduğunu hatırlamalıyız), aklın kendini mevcuda taşıma sanatıdır. Daha doğru bir deyişle, yüce kipinde eser veren modern sanat, kendi özgürlüğü içinde, formun tefekkürüne ait bir tahayyül alanı mevcuda taşıyarak, tahayyül mahsulü aklilik formunu kurar. Modern sanatın görevi, mevcuda taşımanın mevcuda taşınması olarak, formun sınırına sondalar vurmak ve gizli paradokslarını görünür kılmaktır. Ama kuşkusuz, mevcuda taşıma melekesinin mevcuda taşınması olarak sanat, eşit ölçüde, tahayyül gücünün gizli *creatio ex nihilo* kudretini dışa vurur. Luhmann ve Castoriadis özyaratıcılıktan yola çıkar ve mevcuda taşımanın "kendisinin" sınırında, biçimlendirilmiş ile biçimlendirilmemiş arasındaki, gözlemlenebilir ile gözlemlenemez arasındaki, kurumlandırılmış ile kurumlandıran arasındaki "sınırın anlık bölünmesi"nde (Nancy) buluşur.

Bu "sınırın anlık bölünmesi", bölünmüş formun her iki tarafını da işaret eder (sanatın tahayyül alanı). Formun paradoksu, Castoriadis'in kümeleyici-aynılaştırıcı mantığın iki paradoksu olarak adlandırdığı paradoksları harekete geçirir: öz-gönderme ve sonsuzluk. Öz-gönderme bize, tahayyülünün ancak aklilik formları içinde erişilebilir olduğunu anlatır. Bu kapanmanın tefekkürü, formun formda yeniden giriş yapmasıdır ve Fichte ve Friedrich Schelling'den beri estetik teorisinin romantik ironi adıyla konu ettiği şeydir. Sonsuzluk bize yüce sanatın formun iki yakasının birliğini, sınırlı ve sınırsızın yüce salınımını mevcuda taşımak gibi imkânsız bir iş üstlendiğini anlatır. Kapanmanın tabii sonucu açıklıktır. Gerek Castoriadis'e gerekse Luhmann'a göre, Lyotard'ın modernlikte gerçekliğin çekilişi diye adlandırdığı şey, ister yaratma isterse olumsallık özgürlüğü olarak adlandıralım, önümüze bir mümkün dünyalar ufku açar.

Artık yazıyı bitirebiliriz. Aklilik ve tahayyülün dünya-yaratıcı güçleri konusunda Luhmann ve Castoriadis'in yürüttüğü tartışma,

* (Lat.) Doğuştan gelen statü. (ç.n.)

Kant'ın akıl ve tahayyül gücünü öznenin içine oturtan birinci Kopernik devriminden sonuçlar çıkarır. Ancak Kant'a göre ilk devrim ikincisini ima ediyordu: doğanın amacının tarihten çıkarılması varsayımı (siyaset, toplum ve tarih üzerine kaleme aldığı son dönem yazılarında geliştirmiştir). Bu tür bir teleoloji –pratiğin, yani mümkün deneyimin ahlâki ilkelerinin insanın kendini-gerçekleştirmesi ve kendi kaderini tayin etmesi sorununa uygulanması– iki farklı alanın, yani duyusal ve duyu-üstü, tarih ve felsefe, doğa ve özgürlük alanlarının birleş(tiril)mesi/kaynaş(tırıl)ması ümidini besler, öne çıkartır. Oysa doğanın amacı, insanın irade özgürlüğünü ve aklını kullanarak tüm potansiyellerini gerçekleştirme kapasitesinden başka bir şey değildir. Normatif tarih fikrinin kökleri, hem pragmatik hem de pratik bir yapı arz eden antropolojidedir. O nedenle Rundell, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ni inceden inceye gözden geçirdiği makalesinin sonunda, bilginin aşkın koşullarının ve düzenleyici teleolojik ilkenin ötesine geçmemiz, Kant'ın *Eleştirileri*'nde akıl ve tahayyül gücünü nasıl alttan alta antropolojik bir bağlama oturttuğuna bakmamız gerektiğini söyleyebilmektedir. Bu yaklaşım Agnes Heller'in çalışmasında daha da geliştirilmiştir. Heller argümanını hayata varoluşsal bir merkez kazandıran aşkın ahlâki jeste başvurarak geliştirir. Böylece, Habermas'ın aklı üçe ayırmasını, indirgemeci bir Kant okuması diye niteleyerek ona meydan okur.

Habermas'ın Weber'le birlikte aklı bölümlere ayırması, etiği merkezsizleştirir. O artık, merkezsizleşmiş modern kültürün çeşitli alanları arasında bir tanesidir. Habermas, iletişimsel eylemi bir usul aklı yaparken Kant'ı izlemektedir: tıpkı kategorik buyrukların kendi düsturlarını oluşturması gibi, iletişimsel eylemde de bilgi ve normlara dair anlaşma formları kendi içeriklerini önceler ve üretir. Ama Kant'ı bu şekilde okumak, bilgi ve etik arasındaki mutlak farkı tıraşlamaktır. Aslında Kant'ta bilgi bir yerden sonra merkezsizleşir; ama ahlâk asla. Ahlâki eylemde birey teorik olarak değil pratik olarak aşkınlığa (özgürlüğe) ilişir. Ahlâki eylem kuşkusuz ahlâki söylem konusu olabilir; ama pratik akıl teorik akla, yani merkezsiz bilgi alanına indirgenemez. Ahlâkın kaynağı söylemden öncedir. Demek ki ahlâkın aşkın karakteri "İyi olmak niçin iyidir?" türü sorularda boy gösterir. Bu tür sorular ahlâki

söyleme aittir ve bilgi ve eylem arasındaki eşiği geçemez. Bu düzlemde sormamız gereken sorular daha çok, "Ne yapmalıyım?" türünden sorulardır. Aşkın soru aklileştirilemez; tersine, Heller'in deyişiyle, o aklilik ihsan eder. Ahlâkın özgürlüğü, merkez, ahlâki eylemin aşkın şartıdır; çünkü ahlâki eylem –"Ne yapmalıyım?"– ta başından itibaren ahlâklı bir şekilde davranma; sorumluluk alma kararını varsayar. Heller'in ısrarla her daim geçerli olduğunu belirttiği bu döngüsellikten kurtuluş yoktur. Ancak biz modernler, temel ahlâki jestin aşkın karakterinden haberdar olma ihtiyacı duyarız; çünkü o, evrensel özgürlüğü, şu merkezsizleşmiş dünyamızın merkezi olarak tanımlamaktadır.

Katkıda bulunanlar

Johann P. Arnason, Melbourne La Trobe Üniversitesi'nde okutmanlık yapmaktadır. Önemli yayınları: *Praksis und Interpretation: Sozialphilosohische Studien* (1988) ve *The Future that failed: Origins and Destinies of the Soviet Model* (1993).

Cornelius Castoriadis, Sosyalizm ve Barbarlık (1945-65) dergisinin kurucularından. Uzun bir süre Paris'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de önce Araştırma Müdürü sonra psikanalist olarak çalıştı. İngilizce'deki önemli eserleri: *Crossroads in the Labyrinth* (1984), *The Imaginary Institution of Society* (1987) ve *Philosophy, Politics, Autonomy* (1992).

Agnes Heller, New York'ta New School for Social Research'de Hannah Arendt Felsefe Profesörü. Pek çok eseri vardır: *Beyond Justice* (1987),

General Ethics (1987), *A Philosophy of Morals* (1990), *Frenec Feher'le birlikte The Grandeur and the Twilight of Radical Universalism* (1991) ve *A Philosophy of History in Fragments* (1993).

Martin Jay, Berkeley California Üniversitesi'nde Düşünce Tarihi Profesörü. Özellikle eleştirel teori ve Batı Marksizmi üzerine verdiği *Diyalektik İmgelem* (1973), *Marxism and Totality* (1984) ve *Fin-de-Siecle Socialism* (1984) gibi eserleriyle dikkati çekti. Son zamanlarda, *Force Fields Between Intellectual History and Cultural Critique* (1993) adlı kitabıyla, post-yapısalcı düşünce ile görme/görsellik ilişkisini sorgulamaya yöneldi.

Niklas Luhmann, Almanya'da Bielefeld Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü. Toplumsal teori üzerine *Differentiation of Society* (1982), *Soziale Systeme* (1982) ve *Love as Passion* (1986) gibi birçok kitabı vardır.

Gyorgy Markus, Avustralya Sidney Üniverstitesi Felsefe Bölümünde okutman. Önemli eserleri arasında *Marxism and Anthropology* (1978), *Language and Production* (1986) sayılabilir.

Paul Ricoeur, Paris d'Etudes Phenomenologiques et Hermeneutiques Merkezi'nde Müdürlük yaptı, sonra emekliliğine kadar Nanterre ve Chicago Üniversitelerinde Felsefe Profesörü. Birbiriyle yakından alakalı yorumsama, dil ve anlam sorunlarını ele alan birçok eseri vardır: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1965), *The Rule of Metaphor* (1975), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976).

David Roberts, Melbourne Montash Üniversitesi'nde Almanca Profesörü. Daha çok eleştirel teori ve Alman estetiği üzerine yazdı. Önemli eserleri: *The Inclinations of Desire* (1980), *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory After Adorno* (1991).

Gillian Robinson, Melbourne Deakin Üniversitesi'nde ders veriyor. Peter Beilharz ve John Rundell'la birlikte *Between Totalitarianism and Postmodernity*'nin (1992) editörleri arasındadır, bugünlerde Hannah Arendt'in siyaset felsefesi üzerine bir kitap yazıyor.

John Rundell, Avustralya Melbourne Üniversitesi'nde Toplumsal Teori dersleri veriyor. *Origins of Modernity: The Origins of Social Theory from Kant to Hegel to Marx* (1987) adlı bir kitabı yayımlandı, aynı zamanda Peter Beilharz ve Gillian Robinson'la birlikte *Between Totalitarianism and Postmodernity*'nin (1992) editörlerinden.

Dizin



A
A priori sentetik yargılar 133
a posteriori 208
a priori 147, 159
a priori ilkeler 135, 143, 145
a priori kavramlar 130
a priori sentetik bilgi 207
a priori sezgiler 131
a priori tahayyül kudreti 252
Abrams, M. H. 52, 68,
a-causal vis formandi 198, 206
ad extra 178
adalet 78, 91, 93, 98
adcılık 101
Adorno, Theodor 43, 246
Aesthetics 36
After Virtue 11
ahlâk 14, 15, 59, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 88, 91, 98, 133
ahlâk felsefesi 81, 91
Ahlâkın Metafiziği 164, 166
ahlâki atiklik (phronesis) 88
ahlâki bilgi 91
ahlâki cesaret jesti 97
ahlâki erdem 98
ahlâki eylem 263
ahlâki jest 82, 91
ahlâki kötülük 97
ahlâki norm 98
ahlâki özerklik 83, 89
ahlâki sorumluluk 87
ahlâki söylem 79
ahlâki tefekkür 81
ahlâki varlık 87
ahlâkiyat 14, 78, 79, 82, 90
AIDS 55
Akıl 196, 197
akıl 9, 10, 14, 15, 17, 18, 19, 22, 29, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 42, 79, 83, 102, 103, 114, 116, 122, 127, 128, 129, 132, 133, 133, 134, 140, 145, 146, 151, 152, 158, 161, 165, 168, 169, 195, 196, 209, 221, 222, 223, 224, 226, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 244, 245, 247, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 261, 262, 263
akıl felsefesi 23, 234
akıl idesi 13, 17, 127, 234
akıl nosyonu 140
akıl-aşırı 228
akılcı anlama 108
akılcı gelenek 120
akılcılık 48, 102, 116, 119, 47
akıldışı 16, 31, 48, 66, 103, 116, 247
akıldışılık 102, 103
Aklın İdeleri 208
aklın bütünlük ideleri 249
aklın evrenselliği 131
aklın yaratıcılığı 153
akli bilgi 30
akli varlık 129
akli yenilik ilkesi 249
aklileştirme 234, 235, 236
aklilik 13, 15, 22, 45, 80, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 114, 115, 121, 122, 123, 124, 222, 233, 234, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 250, 254, 258, 260, 262, 264
aklilik çoğullaşması 235
aklilik teorisi 234, 253
aklilik-öncesi varlık 129
algı 135, 174, 175, 179, 200, 204, 205, 210, 226, 227, 231, 232, 240, 241, 242,

243, 247
algı fenomenolojisi 241
algısal *quale* 205
algısal tasavvur 204
"alımlama" 217
Alman idealizmi 230, 234
Alman İdealizminin İlk Sistemi-Programı 42
Althusser, Louis 13
amaççı aklilik 102
amaçlılık 160, 161
amaçsızlık 148
Amerika 214
analitik yargılar 130
analiz nesnesi 237
animal rationale 101
anlam 11, 21, 22, 34, 35, 39, 40, 41, 44, 59, 61, 67, 104, 128, 139, 155, 175, 176, 177, 178, 187, 197, 232, 243, 247
"anlam" teorisi 171
anlamlandırma 44, 139, 167, 173, 198, 214, 237
anlamsal yenilik 170, 171, 174, 178
anlatı 180, 231
anlatısal ihtimaller mantığı 180
anlatısal kurgu 180
anlayış (verstand) 39, 104
anlayış gücü 18, 19, 30, 39, 40, 47, 128, 131, 135, 136, 138, 139, 142, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 159, 160, 208, 209, 249, 252
anlayış gücü yetisi 130, 132
anlayış gücünün yasama kudreti 134
anonimlik 185
Antigone 208
antropoloji 129, 163, 165
antropolojik bireycilik 111
antropolojik kültür 31, 33
Apel, K. O. 186
araççı akıl 225
Aristo 30, 78, 93, 176, 180, 181, 194, 195, 196, 217, 227
arke 90, 94, 95
Arnason, Johann P. 21, 221, 19, 22, 23, 249, 250, 254
arzu nesnesi 69
asimetrik ikilik 259
aşkın akıl 18
aşkın felsefe 118, 122, 163
aşkın geçerlilik 205
aşkın idrak 205
aşkın öteki 255
aşkın sentezleme 136
"aşkın tahayyül gücü" 18, 19, 137, 199, 207
aşkın tefekkür 133
aşkın uzay 131
aşkın zaman 131
aşkınlık 78, 79, 83, 86, 135, 145, 149, 158, 159, 163, 254, 263
Atina 220
Atlan, Henri 116
Austin, John Langsham 182
autopoiesis 118, 119
avangard sanat 248
Avrupa 100, 116, 118, 120, 123
Avrupa akliliği 15, 99, 100, 108, 111, 258, 259
Avrupa geleneği 99, 116, 117
Avrupa özne semantiği 111
Avrupa-merkezcilik 100
Aydınlanma 9, 10, 13, 18, 22, 24, 31, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 58, 100, 102, 127, 223, 224, 225, 229, 245, 246, 248, 249, 252, 257
Aydınlanmacı kültür 37, 40

B

Babil 235
Bachelard, Gaston 108, 175, 177, 222
Baecker, Dirk 119
bağlamsal aklilik 249
Barkun, Michael 53, 54, 55
Barthes, Roland 74
Batı 56, 59, 235
Batı akılcılığı 105
Batı Avrupa 220
Batı felsefe geleneği 223
Batı kültürü 222, 227
Batı metafiziği 12
Batı metafizik geleneği 17
Baudrillard, Jean 55, 251, 12, 43, 61, 66
Bazerman, Charles 118
bedensel tahayyül gücü 212
beğeni 133, 149, 151, 153, 157, 159
beğeni estetiği 149
beğeni yargıları 149, 156, 159, 160
belirsizlik 124, 135, 139, 155

ben imgesi 168, 167
Benjamin, Walter 252
Benjamin, Jessica 70
benlik 63, 65, 70, 104, 256
benzetim ilkesi 184
benzetime-dayalı idrak 184
benzetime-dayalı bağ 186
benzetime-dayalı kavrayış 185
bilgelik 117, 118
bilgi 16, 45, 58, 77, 78, 79, 96, 98, 103, 117, 118, 129, 131, 132, 133, 135, 139, 142, 156, 165, 228, 254, 260, 263, 264
bilgi sosyolojisi 107
bilgi teorisi 118, 129, 139
bilim 19, 35, 39, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 79, 102, 118, 142, 234, 249
bilim teorisi 118
bilim-öncesi bilgi 77
bilimsel akılcılık 47
bilimsel gelişme 47
bilimsel hakikat 39
bilimsel kıyametçi zihniyet 65
bilimsel kıyametçilik 54
bilincin özsel negatifliği 231
bilincin radikal negatifliği 236
bilinç 40, 49, 67, 100, 118, 143, 174, 217, 223, 227, 233, 248
bilinçaltı 65, 69, 210, 211, 212, 233
bilinçdışı 65, 247
bilişsel güç 40, 149
bilişsel indirgemecilik 128
bilişsel yargılar 149
birey 68, 70, 71, 82, 88, 90, 103, 112, 122, 186, 197, 213, 214, 216, 219, 220, 263
bireysel özerklik 245
bireysel yaratıcılık (autopoiesis) 116
birlik 15, 30, 40, 100, 101, 102, 103, 110, 114, 119, 122, 135, 259
biyolojik tahayyül gücü 202
Black Sun (Kara Güneş) 69, 70, 71
Blanchot, Maurice 50, 56, 59
Blumenberg, Hans 57
Bohm, David 122
Bois, Yve-Alain 56
Booth, W. J. 145
Bordo, Susan 72
Borges, Jorge Luis 217
Britanya 195
Brown, George Spencer 105, 110, 112, 114, 115, 121, 122, 123, 261, 259
Buchenau, A. 58
Budizm 123
Burke, Edmund 142
bütüncülleştirici akıl 251
büyü 114, 233
büyülenmiş bilinç 227, 228

C-Ç

Camp, Mgr. Henri Van 170
Cartesian Meditations 202
Cassirer, E. 58
Castoriadis, Cornelius 18, 19, 20, 21, 22, 24, 138, 139, 141, 156, 160, 167, 194, 214, 222, 223, 227, 234, 237, 238, 239, 243, 244, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262
Celan, Paul 191
cemaat 103, 122, 132, 189
Cemara Lucida 74
Cicero 30
Cohn, Norman 53, 62
Coleridge, Samuel Taylor 195
Collingwood, Robin George 36
Commoner, Barry 54
Concept of Mind 172
Confessions 246
Conrad, Joseph 56
Cormick, P. J. 142
Cratylus 117, 196
creatio ex nihilo 231, 251, 257, 260
Croce, Benedetto 36
cum nihilo 198, 255
çağdaş felsefe 171, 226
çağdaş kıyametçi tahayyül 251
çağdaş semantik 171
çağrışım 134, 135, 136, 153, 155, 177, 198
çağrışım/birlik kurma kudreti 135
çağrışımcı tahayyül gücü 135
çift değerli mantık 105
"çifte nitelikli tefekkür" 168
Çin 117
çocuksuluk 100
çoğulluk 25, 39, 135, 143, 144, 147, 155, 157, 159, 167, 205, 234, 255
çok-dokulu aklilik 120

D
Dagognet, François 179
Damascius 195
davranışçı psikoloji 172
De Anima 30, 195
değer 34, 41, 95, 166, 167, 255
değer akliliği 102
değer çoğullaşması 95
değer ideleri 166, 167, 168
deha imgesi 156
Deleuze, Gilles 137, 138
deneycilik 133, 134
deneyim 35, 59, 104, 124, 136, 140, 146, 171, 204, 230, 246, 250, 263
deneysel bilgi nesnesi 136
deneysel bilgi teorisi 171
deneysel doğa bilimleri 45
deneysel duyarlılık 129
"deneysel psikoloji" 206, 207
deneysel tahayyül gücü 135
Derrida, Jacques 12, 13, 17, 55, 58, 59, 60, 66, 70, 73, 81, 104, 251
Descartes, René 139, 203, 189
diferansiyel görelilik teorisi 106
diferansiyel mantık 114
differencia specifica (tür farklılığı) 145
differentia specifica 21
Dijkstra, Bram 72
dil 39, 59, 102, 110, 54, 155, 163, 174, 175, 178, 179, 182, 196, 197, 09, 213, 214, 216, 233, 242, 254, 255, 256
dil âlemi 171
dil-ötesi anlamlandırmalar 243
dilbiçimsel üretici tahayyül gücü 232
din 36, 40, 59, 92, 124, 141, 189, 193, 197, 218, 247, 261
dinamik 134, 144
dinamik sentez 132, 133, 136, 137
dinamik yargılar 146
dinamik yücelik 151, 152
dinsel *Doppelganger* 54
dinsel gelenek 59
dinsel kıyametçi tahayyül 65
dinsel kıyametçilik 53
diyalektik 13, 22, 24, 68, 74, 75, 115, 180, 191, 192, 252
doğa 24, 39, 42, 54, 66, 79, 101, 109, 111, 142, 147, 149, 150, 151, 152, 160, 161, 162, 164, 196, 241, 246, 247, 254, 256, 258, 263
doğa felsefesi 248, 257
doğa idesi 150
doğa-dışılaşma 245
doğal dil 246
"doğal kültür" 33
doğrudanlık (immediacy) 23
doğrulanabilirlik/yanlışlanabilirlik 45
dolayımsızlık felsefesi 104
dostluk 166, 167, 168
Dostoyevski, Fyodor 85, 86, 87
Douglas, Marry 103
döngüsellik 264
Durand, Gilbert 229
Durkheim, E. 131
duyarlılık 135, 136, 200, 247
duygulanım 206, 207, 209, 219, 237, 239
"duyu verileri" 204, 207
duyu-üstü bilgi 134
duyum 142, 149, 247
duyusal bilgi 134
duyusal kavram 138
duyusal *quale* ("ikincil nitelikler") 200
duyusal tahayyül gücü 206
duyusal temsil/tasavvur 134
dünya toplumu 116
dünya-dışı özne 104, 109
dünya-dışılık 189
dürtü 74, 101
düşünce 58, 101, 104, 108, 109, 111, 138, 154, 155, 257, 258, 258, 259
düşünme 30, 248
düz kanı (doxa) 196
Dyers, Charles H. 53

E
ebedilik 197
Ecriture et Iconographie 179
Ego 213
ego 63, 64, 65, 68
ego benzetimi 185
Ego-İdeali 213
eidos 214, 215, 20
eleştirel bilinç 10, 19, 173, 173, 227, 228
eleştirel felsefe 167
eleştirel öz-tefekkür kabiliyeti 158
eleştirel tefekkür 129, 130, 132, 133, 58, 159, 165, 167
eleştirel yurttaş imgesi 164

eleştirel yurttaşlık antropolojisi 168
eleştiri 10, 33, 100, 249
Elias, M. 131
Eliot, T. S. 204
Elson, John 53
empati (Einfühlung) 103, 184
Engell, James 18, 142
entelektüel özgürlük 164
entropi 185
epistemoloji 105, 106, 129, 130, 132
erdem 11, 78, 79, 82, 83, 93, 95, 96, 97, 157, 167
ereklilik 147, 160
Erkek 16
Erler, Erich 72
eskatoloji 57
Eski Yunan 196
estetik 17, 142, 144, 146, 149, 155, 248
estetik deneyim 40, 249, 251
estetik duyarlılık 142, 143, 144, 145, 160
estetik ide 143, 155, 159
estetik idrak 146
estetik modernizm geleneği 56
estetik yaratıcılık 160
estetik yaratım 18, 142, 143, 144, 145, 150, 151, 153
estetik yargı 142, 143, 146, 150, 157, 159, 262
estetik yargı gücü 160, 252
estetik yüce duygusu 249
etik 14, 59, 60, 76, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 92, 133, 205, 263
"Evrensel Tarih İdesi" 144
evrensel güvenirlik (veracity) 133
"evrensel iletilebilirlik" 160
evrensel mutluluk 220
evrensel özerklik 245
evrensel özgürlük 264
evrensellik 159, 163, 197
evrim 259
ex nihilo 198, 215, 255, 256
ex nihilo nihil 197
eylem 101, 103, 104, 109, 111, 170, 171, 180, 181, 258, 264
eylem poetikası 181

F

fantezi 51, 52, 54, 62, 65, 74, 134, 140, 169, 188, 193
farklılaşma 14, 115, 235, 258
farklılık 25, 157, 255
faydacılık 91
fayda azamileştirilmesi 108
felsefe 25, 35, 42, 58, 59, 73, 80, 91, 98, 104, 119, 129, 132, 167, 174, 196, 197, 200, 202, 220, 234, 240, 243, 252, 263
Felsefi İncelemeler 176
felsefi antropoloji 128
felsefi bilgi 132
felsefi gelenek 173, 206, 227, 240
felsefi idealizm 193
felsefi kültür 228
feminist eleştiri 54
fenomenal hakikat 203, 240
fenomenoloji 181, 183, 193, 202
Fichte, Johann Gottlieb 18, 199, 206, 231, 262
Fifth Cartesian Meditation 183, 184
figüratif sentez 137, 230, 231, 232
figüratif sentezleme 137, 138, 140, 151
figüratif tahayyül gücü 137, 140, 152
fiili deneyim 136
fin de siècle 12, 51, 55, 61, 72
Fish, Stanley 104, 121
fiziksel gerçeklik 11, 36, 208
fiziksel kötülük 78, 97
Flores, Fermondo 119
Focillen, Henri 51
Foerster, Gotthard Günther von 105
form 115, 118, 121, 122, 123, 124
form hesabı 112, 115, 122, 259, 261
Foucault, Jean Bernard Léon 202
Foucault, Michel 13, 48
Frankfurt Okulu 186
Fransa 236
Frege, Gottlob 171
Freud, Sigmund 12, 62, 63, 65, 65, 67, 68, 69, 71, 74, 191, 195, 210
Fuchs, Peter 123
fundementum inconcussum 197
Funkenstein, Amos 52

G

Gadamer, Hans-Georg 185
Gaita, Raimond 81
Gardner, Ava 212
Gauchet, Marcel 248, 255
gayrı-anlaşılabilirlik 121

gayri-işlevselleşmiş tahayyül gücü 238
gayri-nesnel(l)eştirme 44
gayri-varlık 197
geçerlilik 36, 46, 103, 130, 159, 218
Geertz, Clifford James 31
gelecekçilik 191
gelenek 11, 32, 34, 42, 51, 59, 83, 89, 104, 110, 111, 116, 172, 197, 217, 233, 245, 247, 249, 255
gelenekçi eleştiri 224
geleneksel ontoloji 239
geleneksel toplumlar 36
geliştirilebilirlik 249
gerçek 155, 173, 188, 189, 200, 226, 248, 251, 260
gerçekdışı 36, 155, 177
gerçeklik 20, 21, 24, 64, 65, 67, 16, 120, 154, 165, 172, 174, 178, 179, 181, 187, 188, 189, 190, 198, 200, 203, 210, 227, 228
gerçeklik testi 62, 67, 73
geriye-dönülemezlik 109
Giddens, Anthony 103
gizem 116, 133, 247, 248
Gougen, Joseph 112
Goodman, Nelson 179
Goux, Jean-Joseph 69
"görecilik" 107
görelileştirme 239
görüngü 171, 177, 186, 187, 192, 193, 233
gözlem nesnesi 105
gözlemlenemezlik 123
Group Psychology and the Analysis of the Ego 64
güç-emdirilmiş söylem 15
gündelik hayat 14, 76, 87, 88, 94, 97
güvenilirlik 128, 133
güzel 69, 79, 148, 149, 150, 152, 160, 252
güzel idesi 150
güzellik 41, 142, 151, 160, 252
güzellik estetiği 253

H

Habermas, Jürgen 77, 102, 158, 186, 223, 225, 232, 233, 234, 250, 258, 263
Hahn, Alois 117
hak-kaybı (Verwerfung) 67
hakikat (aletheia) 14, 17, 41, 49, 82, 101, 107, 177, 178, 185, 187, 188, 192, 196, 252, 255
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 30, 36, 100, 119, 212, 234, 252
Hegelci mantık 104
Heidegger, Martin 12, 13, 20, 30, 43, 56, 57, 66, 104, 195, 200, 204, 230
Heider, Fritz 122
Heilbronner, Robert 54
Heller, Agnes 11, 12, 13, 14, 15, 16, 23, 76, 168, 263, 264
Hellholm, Devit 51
hesap nesnesi 112
Hesse, Marry 105
Hester, Marcus 177
Hıristiyan ahlâkı 78
Hıristiyan kozmolojisi 23
Hıristiyan köktendinciliği 53
Hıristiyan sevgi kavramı 166
Hıristiyanlık 57, 59, 68, 69, 216
hiçbir yer 189, 193
hiper-öznellik 56
Hipple, W. J. 142
Hitler, Adolf 68
Hobbes, Thomas 195
Hoffmann, E. T. A. 114
Horkheimer, Max 246
Howard, Dick 161
Howard, Nigel 106
Hughes, Robert 11
humanioria 39
Hume, David 111, 173, 227
Husserl, Edmund 116 183, 184, 200, 202, 204, 228, 240
Husserlci aşkın indirgeme 173
Hutcheson 111

I-İ

Ideologie Kritik 186
Idols of Perversity 72
Iser, Wolfgang 104
içkin aklilik 254
içkin anlam 156
içkin öz-ereklilik 255
içkinlik 79, 83
içsel hakikat 11
id 212, 197, 185, 242
ideal nesne 35
"idealleştirme" 11

ideoloji 171, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 247
ideolojik temsil/tasavvur 187
idrak 108, 134, 136, 176, 230
idrak kabiliyeti 149
idrak/bilme yetisi 108
iki değerli mantık 106, 109
ikicilik 247, 258
ikilik (Doppelgänger) 114
iktidar 47, 48, 70, 85, 190, 222
İlahi Teslis 218
iletilebilirlik 143, 144, 145, 157, 158, 159
iletişim 108, 144, 240
iletişim ideali 185
iletişim temelli söylem 14
iletişimsel akıl 250
iletişimsel eylem teorisi 158
imge 13, 20, 51, 52, 71, 135, 138, 140, 145, 152, 154, 163, 165, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 188, 198, 201, 209, 222, 226, 228, 229, 231, 237, 248, 256, 257
in nihilo 198
insani ben-imgesi 163, 166, 168, 169
insani eylem modelleyiciliği 181
insani nesnel(l)eştirme 10, 32
insani özerklik 224, 254
insani tahayyül gücü 212
insani yaratıcılık 22
"inşacılık" (constructivism) 105
irade 38, 109, 247, 257
irade özgürlüğü 263
ironi 114
İsa, Hz. 23, 53, 57
İslami tahayyül 233
ispatlanabilirlik 49
İsrail devleti 53
işlevsel aklilik 260
itki 219, 228, 238
iyi 12, 78, 92, 106
iyi kalplilik imgesi 168
iyilik 83, 84, 93, 101, 149, 160
izlenim 135, 200, 204
"izlenimlerin alımlanabilirliği" 199, 200

J

Japp, Klaus Peter 120
Jay, Martin 12, 13, 23, 50, 251
jest 14, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 92
Jünger, Ernst 66

K

Kadın 16
kadiri mutlaklık 210
kamu idesi 144
kanı (opinion) 31, 32, 34
Kant, Immanuel 18, 19, 20, 38, 39, 40, 41, 58, 59, 70, 78, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 165, 166, 167, 168, 169, 182, 184, 195, 199, 205, 206, 207, 212, 225, 229, 230, 231, 234, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 257, 258, 263
Kantbuch 195
kaos 135, 139, 151, 69, 253, 261
kapitalist tahayyül 233
kapitalist toplum 218
karaduygu 12, 13, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 252
karşı-Aydınlanma 43
karşı-imge 127
karşılıklı sevgi ilkesi 166
karşılıklılık 15, 25, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 132, 167
Kartezyen düşünce 258
Kartezyen öz-doğrulama 121
kategori 136, 138, 139, 140, 166, 183, 185, 205, 207, 208, 209
kategorik buyruk 78, 91
kategorisellik 209
Kauffmann, Louis H. 110
kavram 131, 132, 136, 138, 146, 148, 150, 154, 155, 156, 159, 163, 199, 223, 235, 242, 252
kavramsal evrensellik 138
kavrayış gücü 129, 135, 140, 148, 149
Kearney, Richard 11, 18, 227
kehanet 50, 51, 52, 54, 55, 56, 65, 66, 117
Keller, Evelyn Fox 72
Kellerman, B. 58
kendileri-için nesneler 209
kendiliğindenlik 200, 155, 159
kendinde-şey 258
kendinde-varlık 256
kendine-dönüklük 109

kendisi-için varlık 205, 206, 210, 219, 256
Kermode, Frank 56
kesinlik 124, 133, 139, 144
keyfilik 124, 197
kıyamet 9, 50, 52, 75
kıyametçi düşünce 67, 71, 251
kıyametçi fantezi 56, 57, 67, 72, 73, 74
kıyametçi gelenek 12, 52, 54
kıyametçi karaduygu 73
kıyametçi metafizik 57
kıyametçi mit 56
kıyametçi tahayyül 12, 13, 50, 52, 62, 65, 71, 72
kıyametçi tasavvur 60, 68
kıyametçi zihniyet 51, 62
kıyametçilik 55, 58, 73
Kierkegaard, Sören 14
Klein, Melanie 64, 70
Klibansky, Raymond 62
koan 123
kolektif karaduygu 74
kolektif kendilik 186
kolektif özgürleşme 220
kolektif ve bireysel özerkleşme 220
komünist tahayyül 233
Korff, H. A. 229
koruyucu-kıyamet tasavvuru 61
kosmos 109, 257
Koyré, Alexandre 257
kötü 12, 92, 106
kötülük 60, 61, 79, 93, 97
Kral Lear 208
Kristeva, Julia 12, 13, 69, 71, 72, 73, 75
Kuhn, Reinhard 62
kurgu 140, 172, 173, 177, 178, 179, 180, 180, 181, 183, 197
kurumlandırıcı tahayyül 24, 197
kurumlandırıcı toplumsal tahayyül 198, 213
kurumlandırılmış toplumsal tahayyül 24, 254
kültür 10, 11, 12, 29, 32, 33, 34, 35, 40, 41, 42, 42, 48, 49, 55, 79, 92, 99, 120, 124, 161, 162, 222, 233, 236, 239, 241, 246, 248, 249, 255, 256, 258
kültür idesi 31
kültür toplumu 29
kültüralist dönüşüm 233
kültüralist tahayyül gücü 250
kültürel çoğullaşma 238
kültürel değer 44
kültürel değişim 34, 77
kültürel gelenek 169
kültürel gelişim 41, 48
kültürel görecilik 236
kültürel kod 187
kültürel modernlik 29, 43, 249
kültürel modernlik teorisi 224
kültürel özerklik 11, 37
kültürel tamamlayıcılık 223
kültürel ve yapısal farklılaşma 141
kümeleyici-ayrıştırıcı mantık 262
küresel iletişim 124

L

La Nouvelle Heloise 167
Lacan, Jacques 13, 71
laikleşme 30, 37
Lawrence, D. H. 56
Leavy, John P. 60
Lebenswelt 204
Legros, Robert 245 246, 247, 248
Leibniz, Gottfried Wilhelm 96
Levinas, Emmanuel 21, 59, 60, 76
Lévi-Strauss, Claude 187
libidinal enerji 66
libido 63, 64, 67
Lifton, Robert J. 62
Lindsey, Hal 53
literal yüklemler 176
Locke, John 157, 199
logos 196
Luhmann, Niklas 11, 15, 16, 17, 24, 99, 101, 113, 119, 122, 123, 234, 244, 245, 252, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 262
Lyotard, Jean-François 12, 43, 55, 57, 60, 62, 66, 69, 69, 244, 248, 250, 251, 262

M

MacCannel, Dean 103
MacCannell, Juliet F. 103, 110
MacDonnell, Dean 100
MacIntyre, Alasdair 11, 80
Maffesoli, Michel 103
Makkreel, Rudolf 136, 137, 138, 139, 141
makro-özneler 233
"mani" 62, 64

Mannheim, Karl 20, 186, 191
mantık 100, 133, 208, 256, 258, 259
mantıksal deneycilik 104
mantıksal kategoriler 208
Marksist ideoloji 188
Marksizm 187, 192
Markus, Gyorgy 10, 11, 19, 23, 29, 245, 248
Marx, Karl 188
matem 13, 61, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75
matem iktidarsızlığı 50, 67, 68, 251
matematik 114, 122, 131, 134, 152, 208
matematik yargılar 146
matematiksel sentez 136, 152
matematiksel yüce 152, 153, 156
matematiksel yücelik 151, 152
materialiter spectati 207
Maturana, Humberto R. 118
Mauss, Marcel 187
McCormick, P. J. 145
Mennghaus, Winfried 114
merkezsiz özne imgesi 14
merkezsiz özne onto-antropolojisi 13
Merleau-Ponty, Maurice, 17, 23, 195, 200, 202, 222, 240, 241, 242, 248
meşruiyet 32, 34, 46, 49, 187, 249
meta-aklilik 106
meta-ilke 90
metafizik 17, 57, 58, 77, 111, 245
metafor 170, 171, 231, 258
metafor teorisi 174, 175
metaforik söyleyiş 175
metalaşma 37
metonimi 176
mevcuda taşıma 252, 253, 262
Miller, William 54
mimesis 180
Minkowski, Eugene 175
mit 32, 73
mitolojikleştirme 43
Mitscherlich, Alexander ve Margarete 68
model teorisi 179, 181
modelleyici etkinlik 140, 184, 185, 207
modelleyici sentez 152
modelleyicilik 137, 139, 185, 199, 252
modern 9, 33, 99, 245, 248, 251
modern ahlâk 76
modern ahlâk felsefesi 78
modern bilim 45, 72
modern dünya 77
modern düşünce 223, 225, 227, 234
modern estetik 145
modern etik 80
modern gelenek 16
modern kültür 18, 22, 76, 225, 229, 245, 254, 263
modern pratik akıl 235
modern sanat 248, 261, 262
modern tahayyül 233, 251
modern tahayyül gücü 18
modern teorik akıl 235
modern toplum 94, 95, 100, 116, 119, 122
modern yüce 251
modern-öncesi toplumlar 37
modernizm 36, 44, 56, 250
modernlik 9, 10, 11, 14, 22, 29, 33, 37, 57, 82, 89, 95, 102, 103, 127, 141, 143, 244, 245, 250, 251, 252, 258
monad 211, 212
Mondale, Walter 53
More, Thomas 188, 189
Musevilik 68, 69
mutadis mutandis 173, 197, 226
mutluluk 157, 161, 162
mükemmeliyetçi tasarım 191
mythos 180

N

Nancy, Jean-Luc 252, 253, 262
narsist özdeşleşme 71
nedensellik 54, 207
nesne 11, 13, 40, 60, 63, 67, 73, 77, 102, 109, 114, 120, 131, 132, 134, 138, 139, 141, 143, 146, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 160, 173, 178, 199, 03, 209, 230, 258
nesnel bilgi 39
nesnel deneyim 184, 185
nesnel geçerlilik 136
nesnel hakikat 47
nesnel madde 246
nesnel uyum 151
nesnel varoluş 120
nesnel(l)eştirme 11, 35
nesnellik 165
nicelik 130
niceliksel yargılar 131

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 13, 57
"nihai ontoloji" 48
nihilizm 61, 82, 100, 251
nitelik 129, 132
niteliksel yargılar 131
niyet 206, 207, 209, 237, 239
noematik 173
noetik 173
normatif özerklik 45
nous 196
Novalis 45, 247
Nerval, Gerard de 69

O-Ö

Olimpos 77
olumsal 180
olumsallık 118
ontoloji 21, 59, 60, 101, 121, 55, 258
ontoteoloji 12
orada-yok farkındalığı 172
Ordinary Vices 80
ortak-kabul (convention) 245
ortak-varoluş 132
ortam-form ayrımı 122
Ostow, Mortimer 68
otoloji 16
otorite 187, 188, 190
önyargı 174
Öteki 184
öteki 49, 64, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 88, 111, 248, 260
ötekilik 15, 21
öz-adlandırma (self-designation) 121
öz-aşma 238
öz-değişim 215
öz-ereklilik 37, 255, 257
öz-farkındalık 208
öz-göndergesel ayrım 261
öz-göndergesel bilgi 117
öz-göndergesellik 257
öz-gönderme 262
öz-imge 187
öz-kapasite 145
öz-kavrayış 259
öz-kurumlandırma 215, 255
öz-tefekkür 103, 143, 220, 234, 257
öz-tefekkür kabiliyeti 219
öz-yaratım 214, 215, 245, 255, 260
öz-yorumlama 224
öz-yorumlayıcı diyalektik 222
özbilinç 33
özdenlik (autochthony) 11, 37, 45
özdeşlik 233, 259, 261
özerekli kültür 11
özerk insan öznesi 255
özerk öz-tefekkür 260
özerk özgürlük 144, 163, 165, 166, 168
özerk özne 118
özerk öznellik 247
özerk saygı 167
özerk toplum 255
özerkleşme 256
özerklik 11, 21, 23, 25, 35, 37, 38, 41, 42, 45, 84, 89, 90, 59, 165, 220, 241, 245, 247, 255
özerklik imgesi 158
özfarkındalık 174
özgüllük 44, 101
özgünlük (originality) 35, 146, 151, 159, 247
özgür yaratıcılık 39, 156
özgürlük 37, 62, 83, 84, 89, 90, 124, 144, 157, 160, 167, 197, 220, 262, 263
özgürlük antropolojisi 130, 141
özgürlük kategorisi 166
özgürlük normu 142
özgürlük tahayyülü 183
özne 16, 13, 21, 59, 63, 65, 67, 70, 71, 72, 102, 112, 141, 144, 145, 146, 148, 149, 153, 154, 159, 164, 166, 173, 195, 197, 201, 233, 246, 258, 263
özne felsefesi 127, 194
özne-merkezli akıl 128
özne-merkezli felsefe 163
özne-nesne ikiciliği 258
özne-nesne ayrımı 104
öznel hissediş 39
öznel uyum 151
özneler cemaati 132
özneler-arası geçerlik 46
öznelerarasılık 14, 77, 145, 167, 183, 185
öznellik 9, 12, 14, 118, 16, 223, 240
özsel gerçeklik 36
özyaratıcılık 256, 257, 260, 262

P

Panofsky, Erwin 62
Paracelsus 257

paradoks 93, 112, 113, 114, 115, 120, 124, 171, 179, 180, 189, 246, 248, 258, 259, 260, 262
paranoid şizofreni 62
Parmenides 197, 199
Pascal, Blaise 173, 226
Paul, Jean 102
Pavlus, Aziz 219
Phänomenologie des Geistes 30
phantasia 195
pharmakon 61
Phenomenology of Perception 240, 241, 243, 202
phusis/nomos (doğa/kurum-uylaşım) ayrımı 196
Pitte, F. P. Van de 129
Platon 78, 117, 196
Poetics 217
poetika 180
posthistorie 57, 252
postmodern 9, 15, 49, 251
postmodern düşünce 13, 57
postmodern eleştiri 11
postmodern kıyamet imgesi 12
postmodern kıyametçi düşünce 56
postmodern kıyametçi fantezi 61
postmodern tahayyül 251
postmodern tahayyül gücü 12
postmodern tefekkür 252
postmodernist söylem 55
postmodernizm 12, 43, 44, 55, 57, 61, 69, 71, 100, 250
postmodernlik 12, 43, 252
postyapısalcı şüphecilik 74
postyapısalcılık 15
pozitif din 41, 249
pozitif ideoloji 190
pozitif-negatif değer ayrımı 109
Pragmatik Bir Açıdan Antropoloji 164
Pratik Aklın Eleştirisi 132, 142, 157, 161
pratik 178, 180, 185, 263
pratik akıl 81, 128, 131, 144, 162, 164, 225, 249, 263
pratik âlem 171, 181
Prigogine, Ilya 102, 109
programatik senkretizm 43
psikanaliz 21, 107
"psikolojizm" 171
psikotik manik-depresyon 64

Q-R

Quine, Willard von O. 119
Rachman, John 62
radikal kurumlandırıcı tahayyül 194, 213
radikal tahayyül 237, 255, 257
radikal tahayyül gücü 194, 196, 198, 198, 199, 205, 206, 208, 237, 238, 257
ratio 196
Reagan, Ronald 53
Rescher, Nicholas 115
Richir, Marc 243
Rickert 156
Ricoeur, Paul 10, 11, 19, 20, 22, 170, 226, 227, 228, 230, 231, 232
Roberts, David 16, 23, 24, 124, 244, 261
romantik din 248
romantik fantezi 102
romantik gelenek 250
romantizm 9, 18, 22, 23, 24, 43, 223, 224, 229, 245, 246, 248, 252, 255, 257
Rorty, Richard 200
Rousseau, Jean-Jacques 93, 167, 246
Rönesans 25, 36
Ruh 49
ruh 21, 34, 35, 37, 42, 49, 67, 70, 71, 72, 134, 141, 155, 163, 194, 198, 201, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 237, 238, 252, 256, 257
Rundell, John 9, 15, 18, 19, 127, 263
Rüşt, İbni 217
Ryle, Gilbert 172

S-Ş

Saf Aklın Eleştirisi 18, 19, 20, 28, 129, 133, 139, 140, 153, 156, 157, 165, 195, 199, 229, 244, 263
saf akıl 58, 137, 249
saf anlayış gücü 137, 138, 140
saf duyusal kavram 138
saf idrak (apperception) 135
saf tahayyül gücü 135
"sağduyu" 177
sahicilik 100, 202
salt akıl 244
sanat 11, 19, 35, 39, 40, 41, 44, 47, 49, 71, 119, 152, 156, 164, 179, 248, 249, 261, 261, 262
sanat idesi 148
sanatsal yaratıcılık 39, 261

Santner, Eric L. 61
Sartre 173, 203, 227, 228, 231, 236, 241, 243
Saussure, Ferdinand de 13, 110
Saxl, Fritz 62
Schell, Jonathan 54
Schelling, Friedrich 18, 231, 247, 262
Scherpe, Klaus R. 56, 57, 67
Schlegel, Friedrich 33, 103
Schleiermacher 247
Schreber 62
Schütz, Alfred 183, 185
Schwanitz, Dietrich 102
Schwartz, Hillel 51
semantik 120, 124, 232
semantik muhayyile 22
semantik tahayyül gücü 22
sembol 155, 156, 179, 187, 209, 229
sembolik dil 71
sembolik tahayyül gücü 229
sembolik temsil 70
Sen, Amartya K. 107
Seneca 196
sensus communis (evrensel insani duygular) 158, 160, 166
sentetik *a priori* yargılar 58
sentetik bilgi 134
sentetik yargı 131
sentetik yargılar 130, 133
sentez 131, 134, 141, 230
sentezleme gücü 139
Serres, Michel 107
sevgi 78, 163, 184
sevgi imgesi 169
sevgi nesnesi 13, 63, 64, 65, 67, 73
sezgi 19, 81, 129, 130, 134, 135, 136, 138, 141, 153, 159, 160, 199, 199, 202, 208, 230, 247
sezgisel kesinlik 131
Shklar, Judith 80
Showalter, Elaine 55
sınırlılık 24
sınırsız yaratıcılık 23
sibernetik 106, 259
simge-adlar 176
Simon, Josef 104, 111
simulakr 66
simülasyon 61
siyaset 116, 119, 127, 220, 263
Smith 111
Sokrates 199, 212
sonluluk 152
sonsuzluk 110, 152, 262
sonsuzluk idesi 152
sorumluluk 88, 91
sorumluluk alma 82, 84, 85
sorumluluk bilinci 86
sosyo-kültürel anlamlandırmalar 223
soykütüğü 29, 229
söylem 59, 77, 79, 87, 170, 174, 175, 178, 179, 250, 263
söylem etiği 80
söylem-öncesi ahlâki sezgiler 77
spekülatif akıl 81
spekülatif tefekkür 81
Spinoza, Baruch 24, 173, 226
Stengers, Isabelle 102
"suni kültür" 33
Süper-Ego 63, 213
süre 197
"Şey" 69, 70, 71, 75, 197, 179, 185
şeytan 14
şiirsel dil 178, 179
şiirsel imge 175
şiirsel söylem 178
şizofreni 114, 191, 193

T

tabu 69, 214
Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık 9, 10, 13
tahayyül 12, 15, 22, 23, 40, 70, 98, 100, 114, 134, 135, 152, 176, 177, 184, 185, 192, 193, 198, 199, 208, 218, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 248, 250, 254, 262
tahayyül âlemi 182
tahayyül felsefesi 175
tahayyül gücü 9, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 39, 40, 47, 51, 124, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 163, 168, 169, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 205, 206, 207, 210, 212, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228,

229, 230, 231, 232, 233, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263
tahayyül gücü felsefesi 174
tahayyül gücü idesi 21
tahayyül gücü imgesi 150
tahayyül gücü teorisi 175, 257
tahayyül gücünün özgürlüğü 183, 261
tahayyül gücünün yaratıcılığı 153
tahayyül kudreti 18, 19, 135, 139, 141, 152, 230, 247, 252
tahayyül mahsulü nesneler 257
tahayyül mahsulü anlamlandırmalar 216, 217, 250, 255
tahayyül öznesi 173, 226
tahayyül uzayı 120
tahayyül-kanatlı anlamlandırmalar 257
"tahayyül-mahsulü nesnenin özsel negatifliği" 231
taklit 11, 18, 109, 180, 181, 185, 196, 201, 211
taklit ilkesi 33, 249
taklitçi tahayyül gücü 228
tamamlayıcılık 40
tamlık (plenitude) fantezisi 69
Tanrı 13, 16, 48, 53, 54, 59, 92, 209, 214, 216, 219, 248, 252, 257, 261
Tarih 16
tarih 32, 41, 43, 55, 58, 68, 90, 100, 102, 180, 183, 185, 214, 220, 246, 247, 252, 257, 258, 259, 261, 263
tarih-üstü 90
tarihsel deneyim 183, 185
"tarihselcilik" 107
tarihsellik 145
tasavvur 204, 205, 206, 207, 237, 239, 253
tasvir 100, 110
Taylor, Charles 200, 203, 224, 243
techne 195
techne poietike 196
tefekkür 100, 103, 115, 118, 120, 129, 132, 140, 144, 146, 147, 149, 151, 164, 172, 187, 192, 205, 208, 209, 220, 255, 260, 262
tefekkür formu 261
tefekkür gücü 144, 148, 159
tefekkür özgürlüğü 13
tefekkür-kabiliyetli teleoloji 160, 161, 163
tefekkür-kabiliyetli yargı gücü 146, 147, 148, 161, 162
tekbencilik 204
tekbiçimlilik 147
tekil yargı 159
teleoloji 160, 167, 255, 263
teleolojik metafizik 205
teleolojik yargı gücü 162
télos 38, 116
temsil 60, 109, 253
temsil/tasavvur 61, 70, 107, 123, 130, 131, 133, 134, 135, 139, 154, 172, 180, 183, 188, 199, 201, 208, 209, 210, 216, 219, 231, 242, 257
temsil/tasavvur hazzı 256
temsil/tasavvur kudreti 199
temsil/tasavvur yetisi 138, 141, 153, 231, 230
temsil/tasvir 24, 69
teoloji 117
teolojik metafizik 257
teori 178, 180, 185, 259
teorik akıl 225, 263
teorik âlem 171
termodinamik 179
The Creative Imagination 18
The Imaginary Institution of Society 237
The Languages of Art 179
The Late Great Planet Earth 53
The Meaning of Poetic Metaphor 177
The Pursuit of the Millennium 53, 62
The Rise of Babylon 53
The Visible and the Invisible 195, 241, 242, 243
The Wake of Imagination 11, 18
The Writing of the Disaster 50
Theaetetus 107
tikel ruh 257
tikel yargı 160
tikelcilik 245
tikellik 144
tin 255, 259
tinsel duyarlılık 247
toplum 21, 22, 32, 47, 99. 100, 103, 106, 111, 116, 119, 185, 187, 188, 189, 203, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 239, 245, 246, 255, 257, 263
toplum teorisi 120

toplumsal birey 256
toplumsal bütünleştirme 190
toplumsal cemaat 131
toplumsal çözülme 37
toplumsal değişim 38
toplumsal eylem 187
toplumsal gelişim 38
toplumsal gelişme 41
toplumsal gerçeklik 186
toplumsal hiyerarşi 95
toplumsal kurum 216
toplumsal sınıf 188
toplumsal tahayyül 171, 183, 185, 187, 191, 192, 193, 194, 202, 216, 237
toplumsal tahayyül gücü 209
toplumsal tahayyül malısulü anlamlandırma 203, 211, 213, 218, 219, 254
toplumsal varlık 258
toplumsal yıkıcılık 190
toplumsal-kurumlandırıcı tahayyül 194
toplumsal-tarihsel tahayyül 239
toplumsallaşma 211, 245, 254
toplumsallaşma eğilimi (Anlaga) 211
toplumsallaşmış birey 254
toplumsallaştırılamaz toplumsallık 128, 144, 145, 162, 163, 167, 168
totoloji 92
tözel akıl 224, 225, 234, 249
trajedi 180, 217
tutarlılık 217, 218
tümdengelim 160
tümeller 144
tümevarım 207

U-Ü

Unsein 197
ustalık kültürü 38
usul aklı 225, 234
uygar toplum 97, 162
uyum 109, 141, 147, 152, 156, 159, 160, 162, 250
uyum deneyimi 160
uyum idesi 149
uyumsuzluk 141, 151, 155, 156, 157, 163, 169, 169, 186, 191
Uzakdoğu 116, 123
uzay 129, 130, 131, 132, 134, 137, 138, 149, 199
üretici tahayyül 137, 139, 173, 186
üretici tahayyül gücü 134, 144, 152, 173, 185, 226, 227, 228
üretici tahayyül kudreti 39
ütopya 20, 42, 43, 49, 142, 167, 169, 171, 177, 179, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193
ütopyacı tahayyül 191

V-W

vahiy 12, 29, 50, 51, 75
vahiyanelik 59
Valéry, Paul 107
Varela, Francisco 112
Varlığın birliği 17
Varlık 15, 178
varlık 60, 62, 82, 101, 108, 109, 111, 206, 208, 245, 248, 257, 258, 259
varlık kipi 214, 255
varlık ve varlık-olmayan ayrımı 106
varlık-dışı 228
varoluş 157, 178
varoluş nötralizasyonu 174
vernunft 196
Verstand 196
vücut-bulma (tikelleşme) 246, 247, 248
Weart, Spencer R. 53
Weber, Max 14, 40, 76, 77, 95, 102, 183, 187, 234, 235, 236, 250, 258, 263
Wigner, Eugene Paul 208
Wilber, Ken 122
Winograd, Terry 119
Wirkungsgeschichte 185
Wirtschaft und Gesellschaft 183
Wittgenstein, Ludwig 20, 176

Y

yabancılaşma 245, 246
Yakındoğu 117
yanılsama 172, 188, 197
yanılsamalı inanç 172
yansıtıcılık/dönüşlülük 121
yapıçözüm 59, 61, 258
yaratıcı özne 44
yaratıcı tahayyül gücü 10, 17, 125, 127, 145, 151, 155, 228, 254, 256, 260
yaratıcı tahayyül gücü idesi 18
yaratıcı tahayyül gücü teorisi 253
yaratıcı yalnızlık 153

yaratıcılık 9, 10, 11, 12, 18, 19, 21, 23, 24, 33, 127, 128, 144, 150, 154, 155, 156, 162, 193, 197, 227, 247, 255, 257
yaratıcılık felsefesi 172
yaratıcılık imgesi 153
yaratım 109, 217, 255, 260
Yargı Gücünün Eleştirisi 19, 128, 132, 141, 142, 143, 145, 152, 154, 157, 158, 159, 160, 163, 182, 207, 263
yargı 127, 130, 132, 133, 134, 138, 140, 142, 143, 145, 149, 156, 159, 165, 167, 169
yargı gücü 40, 144, 145, 147, 149, 151, 158, 161, 165, 225
yargılama kabiliyeti 149
yargılama özgürlüğü 144
yasa 117, 147, 153, 197, 208, 219
yasallık 150, 151, 160
yasama gücü 39, 138
yasamacı anlayış gücü 138
"yaşam biçimleri" 20
yaşam-ölüm ayrımı 104
Yeats 56
yeniden betimleme 180, 181
yeniden betimleme gücü 179
yeniden inşa 181
yeniden maddileştirme 44
yeniden mevcuda taşıma 253
yeniden üretici tahayyül gücü 135, 138, 173, 226, 227, 228
yeniden-merkez-kazandıran özne 27
yenilik ilkesi 33
yeterlilik şartı 131
yokluk 173
yorumbilgisel dönüşüm 221
yorumlama 156, 221
yorumlayıcı akıl 232
yorumlayıcı tahayyül gücü 232
yorumsamacı akıl 249
Yuhanna, Patmoslu 50, 51, 71
Yunan mitolojisi 217
yurttaşlık 127, 163, 164
yurttaşlık erdemleri 164
yurttaşlık kültürü 162
yüce 23, 69, 142, 144, 149, 151, 152, 153, 160, 168, 169, 248, 252, 253
yüce deneyimi 250
yüce estetiği 251
yüce estetik 56
yüce idesi 152
yüce kategorisi 23, 24, 151
yüce sanat 262
yüce teori 248, 252, 253, 254
yüce teoriler 244, 244
yüce teorisi 252, 253, 254, 261
yüce yaratıcılık 23
yücelik 9, 24, 142, 151, 152, 155
yücelik deneyimi 244
yüklemsel aykırılık 175
yüklemsel uygunluk 175, 176
yüksek kültür 34, 35, 36, 38, 41, 44, 48, 249, 250

Z

zaman 129, 130, 131, 134, 137, 138, 149, 199
zaman ve uzay sezgisi 138
zamandışılık 197
zamansallık 183
zekâ 30, 101
zihin 39, 103, 155, 159, 172, 173, 201, 203, 226, 230, 242, 245, 252
zihinsel ideler yetisi 154
zihinsel imge idesi 231
zihinsel kendilikler 172
zorunluluk 40, 122

Günümüz düşünce dünyasını biçimlendiren modern ve postmodern, bilim ve ütopya, ilerleme ve kıyamet, akıl ve tahayyül gücü gibi, genellikle gerilimli bir tarzda birbirine gönderme yapan kavram ve düşünce kümeleri dışlayıcı ve kıyaslanamaz ikilikler midir, yoksa birbirini besleyen diyalektik çiftler mi? Yoksa daha öte bir manaları mı var?

Cevap vermek zordur. Üstelik hepsinin doğum tarihleri, dirençleri, yaygınlık dereceleri de bir değil. Akıl ve tahayyül gücü tartışması Antik Yunan'a (özellikle Aristo'ya) kadar götürülebilir, ama düşünce dünyasının temel motiflerinden biri olmak için Aydınlanma'yı ve Kant'ı bekleyecektir. "İlerleme" Aydınlanma'nın çocuğudur ama "kıyamet", tarih verilemeyecek kadar eski dinsel kozmolojilere aittir; sonrakiler için model teşkil edebilecek bir "kıyametçi tahayyül" ise Milat'a, Patmoslu Yuhanna'ya kadar götürülebilir. O tuhaf isminin de işaret ettiği gibi "postmodern", günümüzün en son imalatlarındandır, ama "modern"e dört-beş yüzyıllık bir ömür biçilebilir. Vesaire...

Bu karmaşada görece tereddütsüz bir şekilde öne sürülebilecek olgu, tüm bu gerilimli çiftlerin Aydınlanma ve romantizm arasındaki tartışmada taze bir soluk bulduğu ve günümüz dünyasını biçimlendirecek bir mecraya kavuştuğudur.

Burada Aydınlanma "aklın", romantizm "tahayyül gücü"nün militanlığını üstlenmiş gibidir. Elinizdeki kitaba esin kaynağı oluşturan "tahayyül gücünü yeniden düşünmek" ihtiyacı, bu çerçevede zuhur eder.

Modernlik kendini tanımak, anlamak, aşmak istiyorsa, "akıl" ve "tahayyül gücü" ile hesabını kapatmak durumundadır. Ama bundan da önce, bu "hesabı kapatmak" ne demektir? Mevcudun, "reel"in adını koymak mı –ki burada bile ihtilaflı, taban tabana zıt yorumlar var–, aklı tahttan indirip yerine tahayyül gücünü geçirmek mi, her ikisine sınırları netleşmiş ayrı hükümranlık sahaları vermek mi, ya da ne? Dahası, kaderin cilvesi bu ya, ilk etapta çözümleme mi esas alınacak, tahayyül mü?

Peki, ne tür bir modernlik yaşadığı epeyce tartışmalı olan, akla her zaman "Devlet", tahayyül gücüne ise olsa olsa bir "Devlet Sanatçısı" olarak davranmış bir kültür toplumu ölçeğinde bu ne ölçüde başarılabilir?

Elinizdeki kitap farklı teorik katmanlarda böyle bir hesaplaşmaya yer açmak için derlenmiş.

Adından da anlaşılacağı gibi nehrin öte yakasında, tahayyül gücü yakasında oturanlara söz veriyor.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-222-X
9 789755 392226