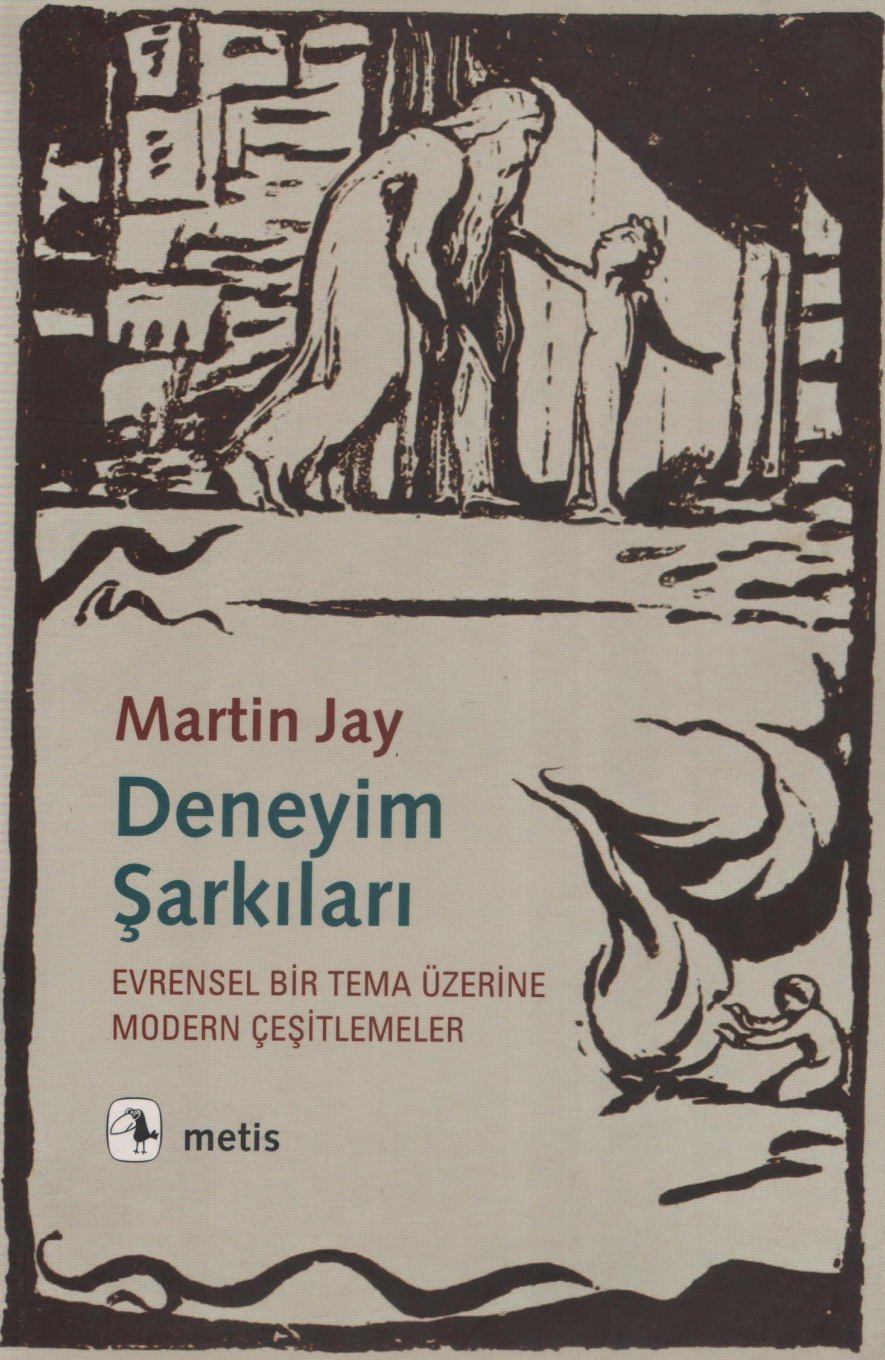


Martin Jay

Deneyim Şarkıları

EVRENSEL BİR TEMA ÜZERİNE MODERN ÇEŞİTLEMELER

metis

Martin Jay

Deneyim Şarkıları

Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler

1944 doğumlu düşünce tarihçisi ve kültür eleştirmeni. Doktora tezini Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tarihi üzerine yaptı. Esasen Avrupa düşünce tarihi, görsel kültür ve eleştirel teori alanlarındaki, Batı Marksizmi, Nazi Almanyası'ndan Amerika'ya kaçan entelektüeller, 20. yüzyıl Fransız düşüncesinde "görme"nin itibarını kaybetmesi, modern Avrupa ve Amerika'da deneyim söylemi, yalanın siyasetteki rolü, vb. konulu çalışmalarıyla tanınıyor. Halen California Üniversitesi (Berkeley) Tarih Bölümünde profesör olarak çalışmalarına devam ediyor ve "Nominalizm, Fotoğraf ve Olay" araştırmasını yürütüyor. Türkçe de dahil olmak üzere onlarca dile çevrilen başlıca çalışmaları ise şunlar: *Diyalektik İmgelem* (Ara, 1989), *Marxism and Totality* (Marksizm ve Bütünlük, 1984), *Adorno* (Derin, 2001), *Permanent Exiles* (Daimi Sürgünler, 1985), *Fin-de-Siécle* (Yüzyıl Sonu, 1988), *Force Fields* (Güç Alanları, 1993), *Downcast Eyes* (Yere İnen Kederli Gözler, 1993), *Cultural Semantics* (Kültürel Semantik, 1998), *Refractions of Violence* (Şiddetin Kırılımları, 2003), *The Virtues of Mendacity* (Yalan Söylemenin Faziletleri, 2010), *Essays from the Edge* (Kıyıda Köşede Kalanlardan Çıkarılan Denemeler, 2011).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Deneyim Şarkıları
Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler
Martin Jay

İngilizce Basımı:
Songs of Experience,
Modern American and European Variations
on a Universal Theme
University of California Press, 2006

© Regents of the University of California, 2006
University of California Press ile yapılan
sözleşme temelinde yayımlanmıştır.

© Metis Yayınları, 2008
Türkçe Çeviri © Barış Engin Aksoy, 2012

Birinci Basım: Şubat 2012

Yayıma Hazırlayan: Özge Çelik
Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: William Blake, gravür,
Songs of Experience, Cilt II içinde, 1880.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-830-9

Martin Jay

Deneyim Şarkıları

EVRENSEL BİR TEMA ÜZERİNE
MODERN ÇEŞİTLEMELER

Çeviren:
Barış Engin Aksoy

metis

Sammy için

İçindekiler

Teşekkür 9

Türkçe Basıma Önsöz 13

Giriş 17

1. "Deneyim" Davası:
Yunanlılardan Montaigne ve Bacon'a 27

2. Deneyim ve Epistemoloji:
Ampirizm-İdealizm Çekişmesi 65

3. Dinsel Deneyimin Cazibesi:
Schleiermacher, James, Otto ve Buber 110

4. Estetik Deneyim Yoluyla Bedene Dönüş:
Kant'tan Dewey'ye 174

5. Siyaset ve Deneyim:
Burke, Oakeshott ve İngiliz Marksistler 221

6. Tarih ve Deneyim:
Dilthey, Collingwood, Scott ve Ankersmit 275

7. Amerikan Pragmatizminde Deneyim Kültü:
James, Dewey ve Rorty 327

8. Deneyim Krizine Ağıt:
Benjamin ve Adorno 386

9. Deneyimin Postyapısalcı Yeniden İnşası:
Bataille, Barthes ve Foucault 442

Sonuç 488

Dizin 499

Teşekkür

BİR YAZAR AÇISINDAN, kitabının yazılmaya başladığı andan yayımlanmasına uzanan ömrü boyunca kendisine sunulan yardımlar için teşekkür etmek hem heyecan hem de dehşet verici bir deneyimdir. Heyecanının kaynağı, her projenin tamamlanmasına uzanan o tehlikeli yolculukta yolunu bulmasını sağlayan pek çok lütuf için, herkesin önünde minnettarlığını ifade etme fırsatı bulmaktır. Dehşetiyse, nihayetinde belleğin bütün borçları kayda geçiremeyeceğinin fark edilmesinden doğar. Geçmişe dönük bilgelik birikimi olarak deneyim, ancak eşitsiz ve seçici bir şekilde koruyabildiği dolaysız deneyimlerin hepsiyle tamamen uyumlu değildir. Dolayısıyla, aşağıdaki listede istemeden isimlerini atlamış olabileceğim kişilerden şimdiden özür dilemek istiyorum.

Bütün cömertliğiyle bana araştırma ve yazma imkânı sunan, dahası eleştirileriyle ortaya çıkan sonuçları geliştirmeme paha biçilmez bir katkıda bulunan bir entelektüel topluluk da sağlayan kurumlara teşekkür ederek başlamak istiyorum: Stanford Beşeri Bilimler Merkezi (1997-1998) ve Princeton İleri Düzey Araştırma Enstitüsü (2001-2002). Bunlardan ikincisi, Ulusal Beşeri Bilimler Fonu'ndan sağladığı bursla ikamet olanaklarıma destek oldu. Bu projeye başladığım o uzak geçmişte, California Üniversitesi'nin Rektörlük Araştırma Bursu'ndan da faydalandım. Unutmadan, California Üniversitesi Beşeri Bilimler Araştırmaları Birliği ve 1997'den bu yana seçkin meslektaşım Jan de Vries ile paylaşmaktan onur duyduğum Sidney Hellman Ehrman Kürsüsü'nü de ekleyeyim.

Yıllar içinde, beni araştırmam hakkında konuşmaya davet eden, sorularımı yanıtlayan, yazdığım taslakları geliştiren ve diyaloğu devam ettiren pek çok insana da birçok açıdan müteşekkirim: Frank Ankersmit, Keith Baker, John Bender, Jeanne Wolf Bernstein, Mark

Bevir, Warren Breckman, Fred Dallmayr, Susan Buck-Morss, Paul Breines, Eduardo Cadava, Kenneth Cmiel, Paul Crowther, Carolyn Dean, Edward Dimendberg, John Efron, Ales Erjavec, Andrew Feenberg, Jaimey Fisher, Hal Foster, Michael Timo Gilmore, Lohren Green, David Gross, Peter Gordon, Gary Gutting, Malachi Hacohen, Miriam Hanssen, Carla Hesse, Andrew Hewitt, Horace Jeffrey Hodges, David Hollinger, Peter Uwe Hohendahl, Denis Hollier, Axel Honneth, Robert Hullot-Kentor, Craig Ireland, Jonathan Israel, Gerald Izenberg, Anton Kaes, Robert Kaufman, James Kloppenberg, Lawrence Kritzman, Dominick LaCapra, Thomas Laqueur, Pamela Matthews, David McWhirter, Louis Menand, Samuel Moyn, Elliot Neaman, John O'Neill, Mark Poster, Anson Rabinbach, Paul Rabinow, Paul Robinson, David Roberts, John Rundell, Eduardo Sabrovsky, Carl Schorske, Joan W. Scott, Richard Shusterman, Brent Sockness, Jerrold Seigel, Randolph Starn, Paul Thomas, Michael Guy Thompson, James Vernon, Hayden White, Morton White, merhum Bernard Williams, Jay Winter, Richard Wolin ve Lewis Wurgaft. Ayrıca Tokyo, Jyväskylä, Taipei, Kopenhag, Berlin, Ljubljana, Frankfurt ve Santiago gibi bambaşka yerlerde karşılaştığım, deneyim sözcüğünü ve tarihini anlamlandırma girişimime kendi deneyimlerini katan, akademik çevrelerden birçok dinleyiciye de teşekkür etmek istiyorum. Kitabın üç bölümünden uyarlanmış sunuşlar yaptığım Princeton'daki 2002 Gauss Seminerleri'ne katılanlara ne kadar teşekkür etsem az. David Moshfegh, Vincent Cannon, Andrew Jainchill, Emanuel Rota, Benjamin Lazier, Julian Bourg ve kitabın dizinini de hazırlayan Knox Peden yıllar boyunca araştırma konusunda her türlü yardımı sundular. University of California Press çalışanlarına, özellikle de Sheila Levine, Sue Heinemann, Charles Dibble ve Danette Davis'e çok şey borçluyum. University of California Press, müsvedde metni, kılı kırk yaran bir incelemeyle kapsamlı öneriler getirerek yapıcı eleştiri örnekleri sunan Lloyd Kramer ve Wayne Proudfoot'e okuttuğu için de övgüyü hak ediyor. Kitaptaki bölümlerin parçalarını ya da farklı versiyonlarını yayımlamış olan dergilere (*Constellations, The Yale Journal of Criticism, Filozofski Vestnik* ve *Prismas*) ve antolojilerin yayıncılarına da (Éditions Belin, the University of Minnesota Press, SoPhi, Berghahn Books ve University of Massachusetts Press) teşekkür ederim.

Her zamanki gibi en çok da, günlük hayatımı uç deneyimlerle renklendiren Shana, Ned, Frances ve Samuel Lindsay'e; Rebecca Jay ve Max Landes'e; ve en dikkatli okurum, en hoşgörülü eleştirmenim ve sarsılmaz yaşam desteğim, eşim Catherine Gallagher'a minnettarım.

Türkçe Basıma Önsöz

"Kitapların kaderi okurların kapasitesine bağlıdır" anlamına gelen bir Latin atasözü vardır.* Tıpkı onları yazan ve okuyanlar gibi kitaplar da evlerinden ayrılıp umulmadık istikametlere yolculuk ederler. Büyüyüp ebeveynlerinin hayal bile etmediği hayatlar sürdüren çocuklar gibi, beklenmedik olanla karşılaşırlar – kimi zaman yakalanacak fırsatlar, kimi zamansa aşılacak engeller olarak. Bu süreçte, gelişip dönüşerek dünyaya ilk bırakıldıklarındaki hallerinin ötesine geçerler. Basıldıklarında tamamlanmış gibi görünebilirler, ama asıl maceraları ancak taşıdıkları potansiyellerin gerçekleşmesinin şartı olan okurlarının ellerine geçtiklerinde başlar. Kısacası, serpilip yaratıcılarının başlangıçtaki niyetlerinin ötesine uzanarak, ancak başkalarıyla etkileşim yoluyla olgunlaşarak ve şansları da varsa yabancılarla karşılaşmanın getirdiği türden bir bilgelik kazanarak kitapların da deneyim sahibi olabileceği söylenebilir.

İlk olarak 2004'te yayımlanan *Deneyim Şarkıları*, kimileri neşeli kimileri daha karanlık ama hepsi de zenginleştirici olan bu tür umulmadık karşılaşmalardan payına düşeni aldı. Saygın bir Marksist edebiyat eleştirmeni olan Terry Eagleton gibi birkaç okur, sonuçları bakımından yeterince politik olmadığından şikâyetçi oldu. Kimileri psikanaliz, *Lebensphilosophie* (hayat felsefesi) ya da fenomenoloji gibi düşünsel geleneklerin ihmal edilmesine, derinlemesine incelemek varken bunlara şöyle bir değinilip geçilmesine hayıflandı. Kimileriyse mevcut felsefi konumlarını meşrulaştıran bir tarih yazma peşinde olmayan düşünce tarihçilerinin o tipik kendini kısıtlama eğilimini eleştirerek, sahici ve sahte deneyim kipleri arasın-

* Lat. "*Pro captu lectoris habent sua fata libelli*"; MS 3. yüzyıl sonuna, Terentianus Maurus'a ait olduğu düşünülmektedir. –*ç. n.*

da daha güçlü bir ayrım yapılmayışından yakındılar. Bu rahatsızlıklar pekâlâ önemli olabilir –ki zaten sonradan, bunlardan birine değinme amacıyla, fenomenoloji ve deneyim üzerine bir yazı da yazdım[1]– ama hiçbir kitap okurlarının tüm arzularını gerçekleştiremez. Yanıtlanması gereken yeni sorular doğuran ve yeni muammalar yaratıp bunları çözmeye çağıran bir kitap, tartışmayı kapatan ve bitirip tükettiği bir konunun mezar taşı görevi gören "nihai" bir kitaptan daha üretkendir bence. Bir kitabın deneyimlerinin en anlamlı olduğu zamanların, okurlarında onun kusurlarını telafi etme, kendi deneyimlerine doğru yola çıkma gereği doğurduğu anlar olduğu söylenebilir.

Bu deneyimler yabancı bir dile çeviri mucizesini içerdiğinde, sahiden dönüştürücü etkiler yaratma şansı artmaktadır. Yeni bir dile taşınıp da değişmeden kalan bir kitap yoktur. Zira bir çeviride, yazarın asıl niyetlerini yanlış sunma ya da çarpıtma tehlikesi kadar, kitabın orijinalinde kapalı kalan, nüanslarla dolu yeni anlamları ortaya çıkarma fırsatları da azımsanacak gibi değildir. *Deneyim Şarkıları* da –birkaç Avrupa dilinde "deneyim"i karşılayan sözcükler arasındaki tarihsel ilişkiyi ve bu sözcüklerin düz ve yan anlamlarını inceleyerek– dil ile dil dışında uzanan bölge arasındaki kesişmeyi keşfetme amaçlı bir deneme olduğu ölçüde, çevirisi okurları kaçınılmaz olarak sözcüğün kendi dillerinde şimdi ya da bir zamanlar ne anlam taşıdığı üzerine düşünmeye itecektir. Çakışmalar olması muhtemelse de, kullanımlar arasında basit bir örtüşmeyi önleyen kaçınılmaz farklar vardır.

Birkaç yıl önce bir Bağımsız Yayıncılar Birliği, "anahtar sözcükler"in dünyanın dört bir yanındaki türlü türlü bağlamdaki anlamlarını araştırma amacıyla, Nadia Tazi editörlüğünde uluslararası bir proje başlattı.[2] Seçilen beş terimden bir tanesi de "deneyim"di (di-

1. "Phenomenology and Lived Experience", *Blackwell's Companion to Phenomenology and Existentialism* içinde, Hubert Dreyfus ve Mark Wrathall (haz.), Blackwell, New York, 2006; yeniden basım, Martin Jay, *Essays from the Edge: Parerga and Paralipomena*, University of Virginia Press, Charlottesville, Va., 2011.

2. Charles Leopold Mayer Vakfı'nın desteklediği Bağımsız Yayıncılar Birliği'ne Şanghay Edebiyat ve Sanat Yayınevi (Çin), Arap Kültür Merkezi (Fas ve Lübnan), Double Storey Books (Güney Afrika), Sage India (Hindistan), Editions La Decouverte (Fransa) ve Other Press (ABD) dahildi. Ciltlerin yayını 2004 yılında başladı.

ğerleriyse "doğa", "hakikat", "toplumsal cinsiyet" ve "kimlik"). Aynı anda birkaç dilde yayımlanan bu ciltler, dünyanın farklı bölgelerindeki akademisyenler tarafından hazırlanmış ayrı ayrı başlıklardan oluşuyordu. Benim *Keywords: Experience* (Anahtar Sözcükler: Deneyim) cildinde yer alan yazım esasen, deneyimin tarihi ve günümüzde Amerika'da oynadığı rolle ilgiliydi. Yine aynı ciltte Pierre Clero'nun Avrupa'yı, G. K. Naranth'ın Hindistan'ı, Achille Mbembe'nin Afrika'yı, Ye Shu-Xian'ın Çin'i ve Nadar El-Bizri'nin Arap ve İslam dünyalarını konu alan nefis yazıları vardı. Kaçınılmaz bir biçimde boşluklar olsa da –örneğin Latin Amerika'nın eksik oluşu göze batıyordu– anahtar sözcüklerin içinde doğdukları bağlamları gerek yansıtma gerekse aşma yolları hakkında bir diyaloğu canlandırma yolunda hiç değilse ilk adım atılmış oldu.

Özellikle El-Bizri'nin yazısının pek çok Türk okurda yankı yaratacağını düşünsem de, yalnızca anadili Türkçe olanların fark edeceği, hem bu kitapta hem de uluslararası derlemede geliştirilenleri tamamlayacak ya da belki zora sokacak tekil nüanslar vardır şüphesiz. Kitabın okura bir şeyler kazandıracağını ümit ediyorum, ama okurların da bir o kadarını kitaba kazandıracağından eminim; bu nedenle, elinizdeki çeviriden sorumlu olan, *Deneyim Şarkıları*'nın belli bir okur kitlesiyle buluşmasına olanak sağlayan Barış Engin Aksoy, Beybin Kejanlıoğlu ve Metis Yayınları'ndan Tuncay Birkan'a müteşekkirim. Geçenlerde, Orhan Pamuk'un olağanüstü romanı *Kar*'ın İngilizce çevirisini okurken, o zamana dek hiç bilmediğim yeni bir dünyanın, birçok yönden kendi dünyamdan kökten farklı ama usta bir hikâye anlatıcısının anlatımında capcanlı bir biçimde mevcut olan bir dünyanın bana kapılarını açtığını hissettim. *Deneyim Şarkıları*'nın Türkçe yayımlanmasını da bir o kadar kıymetli bir armağan olarak düşünmek aşırı bir cüretkârlık olur; yine de umuyorum ki elinizdeki kitap, bu çarpıcı romanı okumanın bana sunduğu yeni deneyimlerin mütevazı bir karşılığı olarak kabul edilebilir.

Martin Jay
Amerikan Akademisi, Berlin
Ekim, 2010

Giriş

BU KİTABIN ADINI *Deneyim Şarkıları* koymam, kibirli bir kendine mal etme çabasından ziyade bir saygı duruşu olarak anlaşılır umarım. William Blake'in hak ettiği ilgiyi gören şiir dizisi *Deneyim Şarkıları*, karşı kutbu *Masumiyet Şarkıları*'yla birlikte,[1] şairin deyişiyle "İki Karşıt Ruh Hali"ne dair, ciddi bir akademik incelemenin aşık atamayacağı içgörüler sunmaktadır. Hiçbir "Kaplan" nesri yoktur ki geceleyin Blake'in şiiri kadar ışıltıyla parlasın, hiçbir akademik çalışma yoktur ki kurtlanmış "Gül"ü Blake'inki kadar hastalıklı görünsün. Tanrı'nın inayetinden mahrum kalmanın dini, siyasi, ahlaki ve psikolojik içerimlerine dair harikulade keşifleriyle Blake'in şiirleri, olsa olsa pervasız birinin ulaşmayı deneyeceği bir standart oluşturmaktadır.

Blake'in başlığını ödünç almanın cezbediciliğini karşı konulmaz kılan, deneyim denen şeyin yakalanması güç gerçekliğinden ziyade deneyim hakkında "şarkılar"la ilgilenen bu kitabın konusuna cuk oturması. Yani niyetim, "deneyim"in gerçekte ne olduğuna ya da olabileceğine ilişkin bir açıklama daha sunmak yerine, birçok farklı gelenek içinden pek çok farklı düşünürün neden tam da böyle bir açıklama sunmak zorunda hissettiğini anlamak. Hepsi değilse de çoğu, bir kavramı tanımlama ve açımlama çabalarında pek görülmeyen bir kaçınılmazlık hissiyle ve yoğunlukta yapmışlardır bunu. Söz konusu çabaların, ciddi analizler kadar tutku "şarkıları" da olduğunu göstermeyi umuyorum. Kimi zaman lirik methiyeler, kimi zaman hüzünlü ağıtlar, kimi zamansa sert suçlamalar şeklinde ortaya çıkan

1. *Songs of Innocence and Experience* ilk kez 1794'te, bir arada, Âdem ve Havva'nın Cennet Bahçesi'nden kovulmasını resmeden bir kapakla basılmıştır; Türkçesi: *Masumiyet Şarkıları*, çev. Selahattin Özpalabıyıklar, İstanbul: Altıkırkbeş, 1995; *Masumiyet ve Deneyim Şarkıları*, çev. Tozan Alkan, İstanbul: Bordo Siyah, 2004.

bu şarkılar, hemen her zaman insanların içine işlemişlerdir. Anlaşılan "deneyim", düşüncelerinde özel bir vurgu bulduğu birçok insanda olağanüstü duygular uyandıran bir gösterendir. "Deneyim ve özgürlük," diye yazar çağdaş bir yorumcu, "İngilizcedeki en kuvvetli iki slogandır belki de. Anglo-Amerikan düşüncesi temellerini, yöntemlerini ve amaçlarını tanımlamak için bu ikisine başvurmaktan asla vazgeçmemiştir".[2] Keza başka kültürel geleneklerde de yorumcuların bir deneyim "kültü", "miti", "putperestliği" ya da "mistisizmi"nden bahsetmeleri boşuna değildir – işte böylesine cezbedicidir deneyim.[3]

Aslında, diğer gözlemcilerin karanlık bir dille modern dünyada deneyim olanağının kendisinin krizde olduğundan bahsetmesinin nedeni, sözcüğün genelde taşıdığı pozitif yüktür. Walter Benjamin "insan deneyiminin sefaleti"ni üzüntüyle karşılamış,[4] Theodor W. Adorno "deneyim olanağının kendisinin tehlike altında" olduğu uyarısında bulunmuş,[5] Peter Bürger de "özgün deneyim fırsatlarının kaybolmasına" hayıflanmıştır.[6] İtalyan felsefeci Giorgio Agamben bu tür hayıflanmalara dayanarak 1978'de şu sonuca varır: "Bugünlerde deneyim meselesine yaklaşmanın tek yolu, bizim için artık ulaşılmaz olduğunu kabul etmektir. Zira hayat hikâyesinden mahrum bırakılan modern insanın deneyimine de el konulmuştur. Aslında, kendisi

2. Peter Fenves, "Foreword: From Empiricism to the Experience of Freedom", *The Experience of Freedom* içinde, Jean-Luc Nancy (haz.), çev. Bridget McDonald, California: Stanford, 1993, s. xiii.

3. Örneğin bkz. Philip Rahv, "The Cult of Experience in American Writing", *Literature and the Sixth Sense* içinde, New York, 1969; George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, Oxford, 1990, 10. Bölüm ("Savaş Deneyimi Miti" üzerine); Max Weber, "Science as Vocation", *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (haz.), New York, 1958, s. 137 ("kişisel deneyim"e "idol" der Weber); Türkçesi: *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 1996; Paul Mendes-Flohr, "Buber's *Erlebnis*-Mysticism", *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought* içinde, Detroit, 1989.

4. Walter Benjamin, "Experience and Poverty" (1933), *Selected Writings, Vol. 2, 1927-1934* içinde, Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith (haz.), çev. Rodney Livingstone vd., Cambridge, Mass., 1999, s. 732.

5. Theodor W. Adorno, "In Memory of Eichendorff", *Notes to Literature*, 2 cilt, çev. Shierry Weber Nicholsen, New York, 1991, 1. cilt, s. 55.

6. Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, çev. Nicholas Walker, University Park, Pa., 1992, s. 17.

söz konusu olduğunda kesin gözüyle bakıp iddia edebileceği birkaç şeyden biri, deneyim sahibi olmaya ve deneyimi aktarmaya muktedir olmadığıdır belki de."[7]

Ne var ki, "deneyim" teriminin anlamı pek kesin değildir; sözgelimi Hans-Georg Gadamer deneyimi haklı olarak "sahip olduğumuz en muğlak"[8] terimlerden biri olarak nitelendirir. Dolayısıyla, işaret ettiği iddia edilen şey kadar "deneyim" sözcüğünün kendisi de krizde olduğu için, şarkı"lar"dan bahsetmemiz gerekir. Deneyim fikrinin tarihine dair bir üstanlatı arayışına giren kişi, çok geçmeden tek bir hikâyeden söz edilemeyeceğini fark edecektir. Birleşik bir kalkış noktası, yeniden yakalanacak etimolojik bir *archē* ya da ulaşılacak normatif bir *telos* varsayan bütünleştirilmiş bir anlatıyı zorlamak yerine, farklı yollar izleyip bizi nereye götüreceklerine bakmak çok daha verimli olacaktır. Böylece sözcüğün kabul gören tek bir anlamını kurtarma ya da meşrulaştırma yükü altına girmeden, çoğunlukla birbiriyle çelişen türlü türlü anlamını açığa çıkarma ve inceleme özgürlüğüne kavuşur, bu anlamların nasıl ve neden sıklıkla bu kadar güçlü bir etki yaratacak şekilde iş gördüğünü anlamaya başlayabiliriz.

Hemen eklemeliyim ki bunu yaparken amacım, "deneyim"in içinden çıkılmaz bir sözcük olduğunu göstermek ya da sözcüğe başvuranları ümitsiz bir naiflikle yaftalamak değil. Aslında yirminci yüzyılın son on-yirmi yılında, bilhassa kendini postyapısalcı söylem analisti ya da iktidar aygıtı analisti olarak tanımlayanlar arasında "deneyim"i (ya da daha sıklıkla "yaşantı"yı, "yaşanan deneyim"i), kültürel ilişkilerin daima çoktan dolayımlanmış doğasını ve deneyimlerin taşıyıcısı olduğu varsayılan öznenin istikrarsızlığını hesaba katmayan basit bir dolaysızlık zemini olarak görüp reddetmek gibi yaygın bir eğilim vardı. 1980 ve 90'ların hararetli "kimlik siyaseti" tartışmalarında, Joyce A. Joyce ve Barbara Christian gibi siyahi düşünürler, Henry Louis Gates Jr. ve Houston Baker gibi teori üstatları karşısında kendilerini deneyimin önemini savunurken bulmuştur.[9] Bu konu-

7. Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron, Londra, 1993, s. 13; Türkçesi: *Çocukluk ve Tarih*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Kanat, 2010. İtalyanca aslı 1978'de yayımlanmıştır.

8. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1975, s. 310; Türkçesi: *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma, 2008.

mun ötesine geçmeden önce, feministlerin çoğu da kadın deneyiminin değerini ve biricikliğini göklere çıkarmış, benzer mücadeleler vermiştir.[10]

Aslında, ardından ağıtlar yakılmayan "deneyimin ölümü", bazı çevrelerde neredeyse genelgeçer görüş haline gelmiştir.[11] Bir örnek vermek gerekirse (bunu ileride daha derinlemesine inceleyeceğiz), Amerikalı tarihçi Joan Wallach Scott, tarihçilerin kurtarmaya çalıştığı deneyimin taşıyıcısı olarak hareket eden, kendi söylemsel inşasından önce var olan, "özcü" bir bölünmez özne varsayımına karşı uyarıda bulunmuştur.[12] Ortak deneyimlerin kültürel farkların nihai zemini işlevi görebileceği inancına karşı, böyle bir yaklaşımın özneyi daha en baştan inşa eden gayrişahsi süreçleri inceleme girişiminin altını oyduğunu iddia etmiştir. Deneyime temelci bir yetke verilmesine ısrarla karşı çıkmakla beraber, sonuçta terime hakkını da verir Scott: "Kimliği özselleştirmek ve özneyi şeyleştirmek için kullanılmasına karşı bu sözcükten tamamen vazgeçmek insana çekici gelebilir, ama *deneyim* vazgeçebileceğimiz bir sözcük değil. *Deneyim* gündelik dilin öylesine vazgeçilmez bir parçası ki, anlatılarımızla o kadar iç içe geçmiş durumda ki bu terimin atılmasını savunmak nafile görünüyor... Her yerde bulunduğunu düşünürsek, bu terimi işletmek, işleyişini analiz etmek ve anlamını yeniden tanımlamak bana daha faydalı görünüyor."[13]

9. Joyce A. Joyce, Henry Louis Gates Jr. ve Houston Baker'ın katkıları için bkz. "A Discussion: The Black Canon: Reconstructing Black American Literary Criticism", *New Literary History* 18, no. 2 (Kış 1987); Barbara Christian, "The Race for Theory", *Cultural Critique* 6 (Bahar 1987).

10. Mevcut literatürü inceleyen ve fenomenolojik bir deneyim anlayışını savunmaya çalışan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca, N.Y., 2001.

11. Alice A. Jardine, "The Demise of Experience: Fiction as Stranger than Truth?", *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity* içinde, Ithaca, N.Y., 1985.

12. Joan Wallach Scott, "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17, no. 4 (Yaz 1991).

13. *A.g.y.*, s. 797. Fikirleri meşrulaştırmak için bu fikirleri benimseyenlerin deneyim bakımından ayrıcalığına başvurmanın doğurduğu sorunların tamamen ortadan kalktığını düşünmek yanlış olur. Bağlamsal meşrulaştırma fetişine dair yakın zamanlı bir eleştiri için bkz. David Simpson, *Situatedness; or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham, N.C., 2000 ve benim bu kitap hakkındaki eleştiri yazım için bkz. *London Review of Books*, 28 Kasım 2002.

Bütünleyici bir açıklamanın, tam da terimin bu her-yerdeliği nedeniyle, terimin zaman içinde ve farklı bağlamlarda kazandığı onlarca düz ve yan anlamı hakkıyla karşılamasını beklemek abesle iştigal olur; dolayısıyla, zor da olsa birtakım seçimler yapmak gerekecektir. "Deneyim" hem gündelik dile ait bir terimdir, hem de neredeyse her sistematik düşünce gövdesinde rol oynamıştır; Yunanlılardan bu yana zengin bir inceleme damarı sunmaktadır. Bu zenginlik içinde kaybolmamamızı sağlayacak seçme ilkesi şudur: Modern dönemdeki düşünürlerden, düşüncelerinde "deneyim"i en fazla kullanan, bir yandan da eserlerini "deneyim şarkıları" olarak adlandırmamıza olanak sağlayan bir duygu yoğunluğu gösterenleri yakından inceleyeceğiz. Görevimiz, hem terime nasıl başvurduklarını incelemek hem de deneyimin sözdağarlarında neden böyle güçlü bir rol oynadığını elimizden geldiğince açıklamak olacak. Çağdaş eleştirmenleri bu kadar rahatsız eden temelci yetkeyi ne zaman ve neden kazandığı sorusunu soracağız. "Deneyim"e başvurmak neye karşı bir yanıttır? Bu başvuru hangi koşullarda gücünü kaybetmektedir?

Bu sınırlar içinde bile, zor olan bir yığın seçimle karşı karşıyayız. Terimin Batılı olmayan düşünürlerin sözdağarlarında nasıl işlediğine dair karşılaştırmalı bir analiz sunmak cazip görünebilir. Örneğin son zamanlarda bu kavramın, "saf deneyim"in "düşüncesinin temeli" olduğunu açıkça söyleyen, yirminci yüzyılın büyük Japon felsefecisi Kitaro Nishida'nın yapıtlarındaki önemine dikkat çekiliyor.[14] Hint düşüncesi üzerine çalışan araştırmacılar, deneyimin kendi yerel geleneklerindeki boyutlarını inceliyor.[15] Ne var ki elinizdeki kitabın yazarı için, terimin kendi evine daha yakın, dillerini okuyabildiği düşünürlerdeki rolünü açımlamaya çalışmak bile yeterin-

14. Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, çev. Masao Abe ve Christopher Ives, New Haven, 1990, s. xxix. Bu yapıtın ilk yayım tarihi 1911'dir. Bazı faydalı analizler için bkz. Andrew Feenberg ve Yoko Arisaka, "Experiential Ontology: The Origins of the Nishida Philosophy in the Doctrine of Pure Experience", *International Philosophical Quarterly* 30, no. 2 (1995); ve Andrew Feenberg, "Experience and Culture: Nishida's Path To the Things Themselves'", *Philosophy East and West* 49, no. 1 (Ocak 1999), s. 28-44.

15. William Halbfass, *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*, New Delhi, 1990, 21. Bölüm; Ananta Ch. Sukla, "Aesthetic Experience and Experience of Art and Nature: Arguments from Indian Aesthetics", Sukla, *Art and Experience* içinde, Westport, Conn., 2003.

ce zahmetli olacak. Bu yüzden kapsamımız, birçok farklı disiplinden gelen, düşüncelerinde "deneyim"e son derece etkili bir terim payesi biçen İngiliz, Fransız, Alman ve Amerikalı düşünürlerle sınırlı olacak. Bir zemin oluşturmak için ister istemez Francis Bacon ve Michel de Montaigne gibi temel figürlerin önceki kullanımlarını tartışacağız, ancak öncelikle son üç yüzyılın düşünürlerine odaklanacağız.

Rol verdiğimiz karakterlerin sayısı ve çeşitliliği, bireysel fikirlerinin kökenlerini ve gelişimlerini bağlamsallaştırmak gibi kapsamlı bir çabayı pratikte imkânsız kılacak kadar fazla. Dahası, bu tür girişimlerin genelde fikirlerin içinden doğduğu öne sürülen verili bir deneyim anlayışı önvarsayımına dayandığını da belirtmek gerek. Ama bu kitabın hedefi, tam da böyle bir varsayımın aşikârlığına karşı çıkmak elbette. Yani, deneyim kavramı üzerine çeşitlemeleri, bu çeşitlemeyi yapanların deneyimlerine başvurarak açıklayabileceğimizi varsayamayız. Bazı durumlarda, önceki yorumcuların belli başlı düşünsel iddialar ile iddia sahiplerinin yaşamları arasındaki etkileşim olarak değerlendirdiği şeyi dikkate almamak elbette güç olacak; ama bunu dikkate alırken bile, böyle bir yaklaşımın döngüsel olduğunu aklımızdan çıkarmayacağız.

Bu meseleyi derli toplu anlatabilmek için, Blakeçi metaforu biraz daha genişletip deneyimin sıfat biçimindeki çeşitlemelerinin tematik olarak geliştirildiği şarkı dizilerini düşünmek faydalı olacak. Hayati bir meseleyle, deneyimin epistemolojik söylemdeki statüsüyle başlayacak; daha sonra da terimin bilhassa dini, estetik, siyasi ve tarihsel kipliklerine geçeceğiz. İzleyen üç bölümde, bu tür ayrımları aşıp az çok bütünleyici deneyim anlayışları üretme girişimlerine (diyalektik, pragmatist, fenomenolojik ve postyapısalcı) değinerek bitireceğiz.

Yaşanan gerçeklik olarak deneyim anlayışından geriye doğru bir adım atıp sakince terimin kipsel alttürlerini kültürel inşalar olarak incelemeye çalıştığımızda hemen bariz bir paradoksla karşılaşırız: "Deneyim" sözcüğü çoğu zaman tam da kavramları, hatta bizatihi dili aşan bir şeye işaret etmek için kullanılmıştır. Sık sık, ona sahip olmayanlara uzlaşımsal iletişim terimleriyle aktarılamayacak kadar tarifsiz ve bireysel (ya da belli bir gruba özgü) bir şeyin alameti farikası olarak kullanılmıştır. Bu argümana göre, deneyimlediğimiz şeyi

paylaşmayı ya da temsil etmeyi denesek bile, gerçekte ne deneyimlediğini yalnızca öznenin kendisi bilebilir. Aktarılan deneyim, doğrudan yaşanması gereken asıl şey değildir. Kimlik politikalarının klişelerinde –"sen anlamazsın, erkek meselesi bu", "sen anlamazsın, siyahların meselesi bu", vs.– açıkça görüldüğü gibi, çoğu zaman deneyimin mübadele edilemez bir meta olduğu kabul edilmektedir. Aslına bakarsanız, deneyim kimi zaman başlı başına bir amaç haline geldiği için, mübadele ilkesinden kaçmaktadır belki de. Nihayetinde kim kendi sevişme deneyimini başka birinin anlattıklarıyla değişmek ister ki? Kendi adına konuşma hakkını başkalarına vermek (örneğin, kadınların durumunu sürekli erkek feministlerin temsil etmesi ya da sessiz azınlıklar adına–iyi niyetle olsa da– yalnızca beyazların konuşması) kimin canını hiç sıkmaz ki?

Ama yirminci yüzyıl felsefesinde giderek daha hâkim olan dile yönelme anlayışının öğrettiklerine duyarlı olanlar için, deneyim bakımından mutlak kendine yeterlik varsayımının kendisi sorgulanır hale gelmiştir. Bu argümana göre, anlamlı hiçbir şey dilsel dolayımın sınırları dışında var olamayacağına göre, hiçbir terim semantik bağlamının çekim kuvvetinden kaçamaz. Bir kez daha Joan Scott'tan aktarırsak, asıl mesele "dil ile 'deneyim' arasında ayrım yapmayı reddedip söylemin üretme niteliğinde ısrar etmektir".[16] "Deneyim", temellendirici ya da dolaysız değildir; söylemsel bir alanda karşısına yerleştirilen karşı-kavramların (örneğin, epistemolojik söylemde "düşünüm" ya da "teori"nin, dinsel söylemde "dogma" ya da "teoloji"nin, estetik söylemde "sanat nesnesi"nin veya ahlaki söylemde "masumiyet"in) işlevinden ibarettir. Deneyimin taşıyıcısı olmaya muktedir, kendine yeten yazar anlayışının kendisi sorgulanır hale geldiğinde –deneyimin Aydınlanma'daki rolü üzerine bir çalışmanın başlığını alıntılarsak– "deneyimin otoritesi"[17] tehlikededir.

Bu seçeneklerin hiçbiri bana tam olarak ikna edici görünmüyor. Söz konusu paradoksun yarattığı gerilimin içinde kalmak daha verimli olacak. Yani "deneyim"in nasıl hem kolektif bir dilsel kavram, ayırt edici bir güç alanında konumlanmış heterojen bir gösterilenler

16. Scott, "The Evidence of Experience", s. 793.

17. John C. O'Neal, *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, Pa., 1996.

sınıfını birbirine bağlayan bir gösteren; hem de böyle kavramların her zaman homojenleştirici kavrayışlarından kaçıp kurtulan bir kalıntı bıraktıklarını hatırlatan bir şey olduğunu iyice anlamalıyız. "Deneyim"in kamusal dil ile mahrem öznellik, ifade edilebilir ortaklıklar ile bireysel iç dünyanın tarifsizliği arasındaki kesişmenin düğüm noktasında durduğunu söyleyebiliriz. Aktarımla edinilen değil de insanın başına gelmesi veya maruz kalması gereken bir şey olsa da, görünüşte en "sahici" deneyim bile kendinden önce gelen kültürel modellerin etkisine çoktan maruz kalmış olabilir (René Girard'ın o meşhur dolayımlanan arzu argümanı doğruysa,[18] bilhassa romanların netleştirdiği bir içgörüdür bu). Deneyim olgu sonrası bir anlatma süreci, onu anlamlı bir anlatıya dönüştüren Freudcu anlamda bir ikincil geliştirme aracılığıyla başkalarına açık hale de getirilebilir. Feministlerin bilinç artırma uygulamalarının gösterdiği gibi, deneyimin bu şekilde yeniden inşa edilmesi ve anlatılması, paylaşıldığı takdirde grup kimliklerinin hamuru haline gelebilir. Engellendiği takdirde, sahipsiz deneyim denen travmatik tıkanıklığa yol açabilir.[19]

Bu paradoks bir yönden daha aşikârdır. Deneyimi istediğimiz kadar kişisel bir sahiplik olarak anlamaya çalışalım –kimi zaman "kimsenin deneyimlerimi benden alamayacağı" iddia edilir– insani olsun olmasın bir ötekilikle karşılaşma aracılığıyla deneyim ediniriz. Yani, nasıl tanımlarsak tanımlayalım deneyim, başına geldiği kişinin önceki gerçekliğini çoğaltan, onu zaten nasılsa öyle bırakan bir şey değildir; terimin anlamlı olması için bir şeyler değişmeli, yeni bir şey meydana gelmelidir. İster masumiyeti kaybetmek isterse yeni bir bilgelik kazanmak olsun, ister hayatı zenginleştiren isterse bütün saçmalıklarıyla daha da katlanılmaz hale getiren bir hayat dersi olsun, "deneyimin" adına layık bir şey sizi başladığınız yerde bırakmaz. "Deneyim" hakkında bir kitap yazmak bile bu anlamda bir de-

18. René Girard, *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, çev. Yvonne Freccero, Baltimore, 1965. Girard arzunun dolayımına odaklanır, ama savunduğu fikir, kendinden önce gelen modellere bağımlı deneyimi de kapsayacak biçimde genişletilebilir. Sigmund Freud'un gösterdiği gibi, olgunluk dönemindeki cinsel deneyim bile, varsayılan çocuk "masumiyeti" çağında hissedilen dürtü ve tatminlere dayanır.

19. Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, 1996.

neyimdir, zira daha önce aynı meselelere kafa patlatmış sayısız ismin metinleriyle karşılaşmayı içerir; ve eğer okur bulursa, onu takip edenlerin düşüncelerine girecektir. Hikâyemizin deneyim şarkıcısı olarak hakkı verilmeyen kahramanlarından birinin ifadesiyle, "Ben kendim de, belirlenmiş tarihsel içeriğin içinden geçerek, bir deneyim edinme amacındayım – bugün ne olduğumuza dair, yalnızca geçmişimiz değil bugünümüz de olan şeye dair bir deneyim. Başkalarını da bu deneyimi paylaşmaya çağırıyorum. Yani modernliğimize ilişkin, içinden dönüşmüş olarak çıkmamıza olanak sağlayacak bir deneyimi paylaşmaya".[20] Michel Foucault bütün kitaplarını "hakikat kitapları" ya da "kanıt kitapları"ndan ziyade, bu anlamda "deneyim kitapları" olarak görmeye başlamıştır. Sadece bu alternatifler arasından seçim yapmaya pek niyetim olmasa da, *Deneyim Şarkıları*'nı yazma deneyimi beni hiç ummadığım yerlere götürebilir. Siz, okur olarak, nasıl biteceğini yakında öğreneceksiniz; bense, yazar olarak, şimdi bu sözcükleri yazarken hâlâ sonucu öğrenmeye can atıyorum.[21]

20. Michel Foucault, "How an 'Experience-Book' is Born", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* içinde, çev. R. James Goldstein ve James Cascaito, New York, 1991, s. 33-34; Türkçesi: *Marx'tan Sonra*, çev. Gökhan Aksay, İstanbul: Chiviyazıları, 2004.

21. Elyazması tamamlandıktan sonra yazılmış olan bu dipnotun perspektifinden bakıldığında, 1997 tarihli bu cümle samimiyetsiz görünebilir. Şu anda sonucu biliyorum elbette. Ama bu cümleyi korumamın bir nedeni var. Akademik yayınlarda nihai sonucu üreten sürecin izlerini silmek âdettendir; bu biraz, geleneksel resimde tuval üzerindeki fırça izlerini kapatmaya benzer. Ne var ki bunu yaparken, Freud'un rüya çalışmasının bir unsuru olarak koyutladığı, uyanan kişinin geceye ait düşünce ve hislerinin yerine daha tutarlı bir anlatı geçirdiği "ikincil detaylandırma"ya benzer bir şey üretilir. Bunu yaparken, zamanında çok daha kaotik bir şekilde yaşanmış bir şeye geriye dönük olarak bir tutarlılık ve kapanım sağlayan belli bir deneyim anlayışı zımnen öne çıkarılmaktadır. Aslında akademik kitaplar, fiili kökenlerinin gösterici (*deictic*) tikellik denebilecek zaman-mekân özgüllüğüne hiçbir gönderme yapmadan, argümanlarının hepsini adeta bir anda icat edilmiş gibi göstermeye çalışırlar. Ama bunu yaparken, nihayetinde deneyimin alternatif anlamlarından birini; kökenlerinin deneysel, belirsiz niteliğini gizlemeye çalışırlar. Aslında, Denis Hollier'ın Georges Bataille'ın *İç Deney(im)*'i üzerine yorumunda göreceğimiz gibi, deneyim hakkında aykırı biçimde yazma girişimlerinin bazılarını harekete geçiren tam da bu zamansal ucu açıklığı yakalama ve olgu-sonrası tutarlılığa direnme arzusudur. Metnimdeki cümle ile altı yıl sonra yazılmış bu dipnot arasındaki gerilimi koruyarak bu tür çabaların çok mütevazı, performatif bir örneğini sunmak istedim.

1

"Deneyim" Davası

Yunanlılardan Montaigne ve Bacon'a

MICHAEL OAKESHOTT, "felsefi sözdağarındaki bütün kelimeler içinde başa çıkılması en güç olanıdır 'deneyim,'" diyerek uyarır bizi, "dolayısıyla bu sözcüğü kullanacak cesareti olan her yazar, mutlaka sözcüğün içerdiği muğlaklıklardan kaçınmaya çalışmalıdır".[1] Ne var ki bunu yapmaya çalışanlar çoğunlukla, muğlaklıkların kendisiyle ilgilenen düşünce tarihçilerinden ziyade, dil oyununu sonlandırma ve sözcüğün neyi temsil ettiği hakkında kesin sonuçlara ulaşma kaygısı taşıyan felsefecilerdir. Söz konusu felsefeciler, çokanlamlılıktan kaynaklanan belirsizliği azaltmak ya da ortadan kaldırmak için genelde şu iki yöntemden birini uygular: Ya ayrıcalıklı bir anlamı meşrulaştırıp diğer anlamları bir kenara iterler (açık açık "bu nedenle, sözcüğün bence ne ifade ettiğini göstererek başlayacağım"[2] diyen Oakeshott da bu modele uyar) ya da sözcüğün "orijinal" farz ettikleri anlamında bir sahicilik zemini ararlar.

Oakeshott'ın bu konudaki fikrini açığa vuran metaforuyla söylersek, bir sözcükle bu şekilde "başa çıkma" çabaları, "deneyim" söz konusu olduğunda özellikle tehlikelidir. Çünkü bu çabalarla, tam da gelişiminin değişken bir seyir izlediğinin teslim edilmesi gereken bir şeye –kendisi de şimdilik semantik bir deneyim olarak adlandırılabilecek bir şeye– katı ve zamandışı bir tekillik yüklenmektedir.

1. Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge, 1933, s. 9.
2. *A.g.y.*

Bir terimin sonsuz esnekliğine birtakım sınırlar getirirken, bazı anlamların uygun olduğuna bazılarınınsa uygun olmadığına peşinen karar vermek hiç de akıllıca değildir. Ludwig Wittgenstein'ın kullanım olarak anlam vurgusundan ve yapıbozumun kaydırmacaya hoşgörülü yaklaşımından öğrendiğimiz üzere, "deneyim" gibi uzun ve karmaşık bir tarihe sahip bir sözcük söz konusu olduğunda, vaktinden evvel gerçekleşen anlam kapanmaları sözcüğün yaşadığı serüvenlerin hakkını veremez.

Etimolojinin her zaman dilsel muğlaklığı gidermeye hizmet etmesi gerekmiyor elbette. Derek Attridge'in işaret ettiği gibi, bir sözcüğün kökenini belirleme girişimlerinin tartışmalı olanları –daha yaygın adıyla, halk etimolojileri– dahi bir terimin düz ve yan anlamlarının tarihinin ne kadar zengin olduğunun farkına varmamızı sağlayabilir: "Düzenli olarak karşılaştığımız, (katı ve basit kavramları temsil eden) katı ve basit bütünler muamelesi yaptığımız sözcüklerin nasıl parçalandığı, birbirleri içinde eridiği; nasıl net sınırları olmayan, belirgin bir merkezden yoksun, bölünmüş ve özkimliksiz şeyler gibi açığa çıktıkları belirler bu tarihi."[3] O halde, bir sözcüğün asıl kökenini bulabileceğimiz gibi yanlış bir kanıya kapılmamak koşuluyla –etimolojik araştırmaların büyük kısmında Yunanca, İbranice ya da Latince gibi kök-diller tercih edilse de, nihayetinde bunlardan daha eski diller de vardır– "deneyim şarkıları" söyleyen pek çok kişinin de başvurduğu türden kalıntılara, anlam tortularına göz atmak faydalı olacaktır.[4]

Sözcüğün İngilizcesinin (*experience*) doğrudan, "deneme, kanıt ya da deney" anlamına gelen, Latince *experientia*'dan türetildiği anlaşılıyor. Fransızca *expérience* ve İtalyanca *esperienza* (belgisiz biçiminde) hâlâ bilimsel bir deney anlamına da gelmektedir. "Dene-

3. Derek Attridge, "Language as History/History as Language: Saussure and the Romance of Etymology", *Post-structuralism and the Question of History* içinde, Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young (haz.), Cambridge, 1987, s. 202.

4. Aşağıdaki kısımda yararlanılan kaynaklar şunlardır: *Oxford English Dictionary*; Raymond Williams, *Keywords* (göz. geç. basım, Oxford, 1983; Türkçesi: *Anahtar Sözcükler*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim, 2005), "deneyim" ve "ampirik" maddeleri; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York, 1967); *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, "*Erfahrung*" maddesi.

mek" (*expereri*) ile "tehlike" (*periculum*) aynı kökten geldiği için, deneyim ile tehlike (*peril*) arasında da örtük bir bağlantı vardır; bu da deneyimin, bir badire atlatmak ve bu karşılaşmadan bir şey öğrenmiş olarak çıkmaktan geldiğini akla getiriyor (*ex*, dışarı çıkmak anlamında). Belki de bu nedenle deneyim, hayatta karşılaşılabilecek engelleri ve tehlikeleri göğüsleyip aşarak masumiyeti geride bırakmış olan bir dünyeviliği de ifade edebiliyor.

Latince "deneyim"in Yunancadaki öncülü, İngilizce *empirical* (ampirik) sözcüğünün de kökünü oluşturan *empeiria*'dır. Hatta Yunan tıp okulları arasında, çekişme halinde olduğu *Dogmatiki* ve *Methodiki* hiziplerinin aksine, otorite ya da teori yerine gözleme yaslanan okulun adı da *Empiriki*'dir. Burada, deneyim ile (akıl, teori ya da spekülasyona karşıt olan) ham, düşünümsüz duyum ya da dolaysız gözlem arasındaki canalıcı bağlantı zaten gayet aşikârdır. Keza deneyimin genel sorunlardan ziyade özgül sorunlarla, evrensellerden ziyade tikellerle ilişkilendirilmesi de burada kendini göstermektedir. Bu ilişkilendirme, sözcüğün belli kullanımlarında karşılaşacağımız bir inanca; deneyimlerin kolektif ve değiş tokuş edilebilir değil, kişisel ve aktarılamaz olduğu inancına katkıda bulunmaktadır.

Aralarında etimolojik bağlantı bulunmasa da, başka bir Yunanca sözcük, *pathos* da kimi zaman modern "deneyim" kavramının öncelleri arasında sayılmaktadır. *Pathos* esasen, kişinin başına gelen ya da maruz kaldığı şey anlamında, "olan bir şey" demektir. Deneyimle bir deney kastedildiğinde, daha etkin ya da pratik boyutları kendini göstermekte; *pathos* ile ilişkilendirildiğindeyse, edilgen uğrağı –kişinin istemediği ya da arzulamadığı şeyleri de deneyimleyebileceğinin, bunların da başına gelebileceğinin kabul edilmesi– ön plana çıkmaktadır. Bu durumda sabır bir erdem haline gelirken, zorlamayla olmayacak bir karşılaşma için beklemek de bir deneyim kaynağı olarak anlaşılmaktadır.

"Deneyim"in Almanca karşılıkları özel bir ilgiyi hak eder; Almanya dışında, konu hakkındaki genel literatürde de bu karşılıklara fazlasıyla dikkat çekilmiştir zaten. *Erlebnis* ve *Erfahrung*, İngilizcede tek bir sözcükle karşılansa da, bambaşka deneyim anlayışlarına işaret eder. Bu ayrımdan faydalanma peşinde olan Wilhelm Dilthey, Martin Buber ve Walter Benjamin gibi bazı teorisyenlerin yazı-

larında bu sözcükler (ileride göreceğimiz gibi, her zaman aynı şekilde tanımlanmasa ya da değerlendirilmese de) çoğunlukla birbirlerine karşıt olarak kullanılmıştır. Kökü *Leben*, yani yaşam olan *Erlebnis* kimi zaman yaşantı, yani "yaşanan deneyim" olarak da çevrilmektedir. Geçişli bir fiil olan *Erleben* bir şeyi deneyimlemek anlamına gelse de, *Erlebnis*'in çoğunlukla herhangi bir farklılaşma ya da nesneleşme öncesindeki ilkel bir birliğe işaret ettiği düşünülmektedir. Genellikle alelade, teorileştirilmemiş pratiklerin *Lebenswelt*'ine (yaşam dünyasına) yerleştirilen *Erlebnis*, günlük rutinin dokusunda meydana gelen yoğun, hayati bir kırılmaya da işaret eder. *Leben* yaşamın tamamını akla getiriyorsa da, *Erlebnis* genellikle *Erfahrung*'a göre daha dolaysız, düşünüm-öncesi ve kişisel bir deneyim çeşidini ifade etmektedir.

Erfahrung kimi zaman dışsal, duyusal izlenimlerle ya da (bilhassa Immanuel Kant'a bağlanan gelenekte) bu izlenimler hakkındaki bilişsel hükümlerle ilişkilendirilmektedir. Ama bir öğrenme sürecine dayalı, daha uzun süreli bir deneyim nosyonu; deneyimin ayrık uğraklarının birleşmesiyle oluşan anlatısal bir bütün ya da serüven anlamına da gelmeye başlamıştır. Kimi zaman diyalektik deneyim anlayışı olarak adlandırılan bu son görüş, *Erfahrung*'un bir parçası olan *Fahrt* (yolculuk) ile Almancada tehlike anlamına gelen *Gefahr* arasındaki bağlantının da işaret ettiği gibi, zamanla –daima pürüzsüz bir biçimde olmasa da– ilerleyen bir hareketi ifade etmektedir. *Erfahrung* bu haliyle, bellek ile deneyim arasında bir bağ kurar; deneyim birikiminin ancak zamanla bir tür bilgelikle sonuçlanabileceği inancının altında yatan da budur. Her durumda olmasa da, *Erlebnis* çoğu zaman bireysel olanın tarifsizliğini akla getirir, *Erfahrung* ise daha kamusal, kolektif bir nitelik taşır. Ne var ki, her ikisinin de tam aksi şekilde kullanılan çeşitleri olduğunu göreceğiz.

Etimolojik kanıtlar, "deneyim"in farklı amaçlar doğrultusunda harekete geçirilebilecek, zıt anlamlı sayılan bir dizi sözcükle yan yana durabilecek anlam tortularıyla dolu bir terim olduğunu düşündürmektedir. Almanca örneğinde gördüğümüz gibi, İngilizcede tek bir terimle karşılanan sözcüğün çekişme halinde iki ayrı versiyonu bile olabilmektedir. Bu ikilik hem –giriş kısmında gördüğümüz gibi– "deneyim" (*Erfahrung*'un anlamlarından biri olarak) artık imkânsız olduğu için yas tutanların, hem de bilakis hakiki bir "dene-

yim toplumu"nda (*Erlebnisgesellschaft*)[5] yaşadığımızı iddia edenlerin önünü açmaktadır. Hem daima geçmişe ait bir şeymiş gibi deneyime "başvurmamıza", hem de gelecekte keyfi çıkarılabilecek bir şey gibi onu "arzulamamıza" yol açmaktadır. Bu ikilik, kişinin "edindiğini" ya da onunla karşılaştığında bir şeyler "öğrendiğini" söyleyebileceğimiz, isim olan "deneyim" ile, kişinin şu anda "yapmakta" ya da "hissetmekte" olduğu bir şeyi akla getiren "deneyimlemek" fiili ya da "deneyimleme" süreci arasında bir ayrıma olanak tanımaktadır.[6] Deneyimlenen şey kadar öznel deneyimleme sürecini de içerdiği için, epistemolojik özne-nesne ayrımını aşmak amacıyla kimi zaman kapsayıcı bir terim olarak da kullanılır – bilhassa Amerikalı pragmatistler tarafından da bu şekilde kullanılmıştır. Sık sık "yaşanan", "iç" ve "sahici" gibi niteleme sıfatlarıyla birlikte kullanıldığı da düşünüldüğünde, "deneyim" teriminin neden bu kadar canlı bir tarihi olduğunu ve muhayyilemiz üzerindeki gücünü nasıl hâlâ koruduğunu anlamak zor değildir.

Bu noktada, sözcüğün tarihi boyunca sürekli göklere çıkarılmadığını da vurgulamak gerek. Aslında, bugün terimin öncelleri olarak kabul ettiğimiz sözcüklerin klasik düşüncede epey mütevazı, kimi zaman da olumsuz bir rol oynadığı sık sık savunulmuştur. Bu durum genellikle şöyle açıklanır: "Yunan döneminde, deneyim kavramı daha ziyade *empeiria* terimi şeklinde karşımıza çıkar; bu terim, örneğin *Metafizik* ve *Etik*'te, Aristoteles'in yorumcularının geliştirmesi için ektiği bir tür anlam tohumu gibidir. Belki de bunun etkisiyle, deneyim nosyonu Latin döneminde, duyu organı üzerindeki etkisiyle kendisini bir nesne haline getiren duyumsanabilir şeyin eylemiyle sınırlıydı."[7] Deneyimin klasik düşüncede ihmal edilmesi, hatta kötülenmesi, günlük hayatın karışıklığı ve belirsizliğine karşı ideaları, zihni ve biçimin saflığını yücelten rasyonalist geleneğin hiyerarşi eğilimine bağlanmıştır çoğu kez.

5. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, 1992.

6. "Deneyimleme" ile "deneyim" arasında psikolojik bir ayrım yapma girişimi için bkz. Eugene T. Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning: A Philosophical and Psychological Approach to the Subjective*, New York, 1962.

7. John Deely, *New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto, 1994, s. 17.

Bu nitelendirmenin belki de en etkili savunucusu, deneyime yeni bir saygınlık kazandırarak idealist rasyonalizme karşı kendi pragmatist alternatifini temellendirme çabasındaki Amerikalı felsefeci John Dewey olmuştur.[8] Dewey'ye göre, klasik düşüncede deneyimin on yedinci yüzyıla kadar küçümsenmesi, bilimin kesinlikleri karşısında salt kanaatin kusurlarının hor görülmesine dayanır. Platon, şeylerin nedenlerini rasyonel açıklamalardan ziyade âdet ve alışkanlığa dayandıran deneyime, hakiki bilgiye engel teşkil ettiğini düşündüğü için güvenmiyordu. Platon'un deneyimi sevmemesinin nedeni, "öznel" olması değildi (bu suçlama "nesnel" denilen bilimin modern destekçilerinden gelecekti), şans ve olumsallıkla ilgilenmesiydi. Dewey'nin iddiasına göre Platon ve yarattığı gelenek için deneyim, "geçmişe, âdetlere esir olmak" demekti; "deneyim akıl ya da idrake dayalı denetim aracılığıyla değil, tekrarlamayla ve el yordamıyla körü körüne oluşturulan yerleşik âdetlere eşdeğerdi neredeyse".[9] Yelpazenin diğer ucundaysa, yanılması mümkün bir öznenin deneyiminden türemiş olsun ya da olmasın, matematiğin ebedi geçerlilik taşıyan zorunlu hakikatleri duruyordu.

Selefinin *empeiria* düşmanlığını hafifleten, sezgisel rasyonalite ve tümdengelimsel kanıtlama inancını reddeden Aristoteles dahi, büyük ölçüde istek veya arzunun güdümündeki duyu izlenimlerinden örgütlenmiş algılamaya, oradan da duygulardan uzak bir bilime dayalı, daha rasyonel bir idrak biçimine doğru uzanan çizgiyi bir ilerleme olarak görmüştür. Bu idrak biçimi, münferit olayların olumsallığını aşmalı ve evrensel hakikate ulaşmalıydı.[10] Dewey'ye göre, deneyimin klasik felsefede bir yeri varsa, o da "pratik" kategorisi altına yerleştirilen, tefekküre dayanmayan faaliyetler arasındaydı. *Theoria* sözcüğünün etimolojisinin de işaret ettiği gibi, teorinin, dünyanın

8. Dewey'nin klasik deneyim nosyonu hakkındaki görüşleri için özellikle bkz. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920, 4. Bölüm; "An Empirical Survey of Empiricisms", *The Later Works, 1925-1953, Vol. 2, 1935-37* içinde, Jo Ann Boydston (haz.), Carbondale, Ill., 1987 (1. basım 1935). Dewey'nin diğer tespitleri için bkz. *Experience and Nature*, La Salle, Ill., 1987, 9. Bölüm (1. Basım, 1925).

9. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, s. 92.

10. Aristoteles, *Posterior Analytics*, 1.31: "Kişi ister istemez münferit olanı algılar, dahası bunu belli bir zamanda ve mekânda algılar; evrensel ve her durumda geçerli olanı algılamak imkânsızdır."

tarafsız bir biçimde gözlenmesine dayandığı düşünülürken; pratiğin, içine gömülü olduğu dünyaya karşı, güvenilir bir bilgi üretmesini sağlayacak kadar mesafe alamadığı farz ediliyordu. Dewey argümanını özetlerken, Yunan felsefesine göre deneyimin üç kusuru bulunduğunu belirtir:

> Ampirik bilgi (daha doğrusu, bilgiden ziyade inanç ve kanaat) ile bilim arasında bir karşıtlık vardır. Rasyonel düşüncenin özgür karakterine karşılık, pratiğin doğası sınırlı ve bağımlıdır. Deneyimin bu iki kusurunun metafizik bir temeli vardır: aklın doğası gereği nihai gerçekliğe daha yakın, duyu ve bedensel eyleminse fenomenler âlemiyle sınırlı olması. Yani bu üç ayaklı karşıtlık, deneyimin metafizik, epistemolojik ve (bu ikisine rengini ve insani değerini veren) ahlaki açıdan değersizleştirilmesi demektir: ihtiyaçtan kaynaklanan ve geçici fayda sağlayan, bedenle ve fiziksel şeylerle sınırlı bir faaliyet ile, ideal ve ebedi değerlere gözünü dikmiş bir faaliyet arasındaki değer farkı.[11]

Dewey, Yunanlıların deneyim dedikleri şeyin –yani deneyimlenmiş olanı öznelerarası bir biçimde doğrulayabilecek deneysel yöntemlerin ortaya çıkmasından önceki deneyimin– güvenilirliğinden şüphe duymalarına hak verse de, sanki aralarındaki karşıtlık ebedi ve aşılamazmış gibi, aklı deneyimin karşısına yerleştirmekte hatalı olduklarını savunur. Klasik filozofların evrensellik, zorunluluk ve soyutlama fetişleri, Dewey'nin kurtarmak için yola çıktığı, dünyada üzerindeki, yanılgıya açık pratik faaliyetin değerini anlayamamalarına yol açmıştır.

Bizatihi Dewey'nin deneyimi açıklama girişiminin ne ölçüde başarılı olduğu sorusuna sonraki bir bölümde değineceğiz. Çeşitli yorumcular, Dewey'nin Yunanlılara ilişkin nitelemelerinin ne ölçüde geçerli olduğunu sorgulamış ve dört temel itiraz dile getirmiştir: Öncelikle, Yunan biliminin, özellikle de tıp, optik ve akustik gibi alanların ampirik gözleme, hatta hesaplı deneylere –Dewey'nin varsaydığı ölçüde– *a priori* bir düşmanlığı olmadığı kanıtlanmıştır.[12]

11. Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms", s. 74-75.

12. Zımnen Dewey'yi hedef alan ilk argümanlardan biri için bkz. John Burnet, "Experiment and Observation in Greek Science", *Essays and Addresses* içinde, Freeport, N.Y., 1930. Bu tarihten itibaren, Yunan biliminde ampirik gözlemin kapsamı ve rolü hakkında, başkalarının yanı sıra Francis Cornford, Karl Popper, G. S. Kirk ve Gregory Vlastos'un da dahil olduğu hararetli bir tartışma yaşanmıştır. Meselenin bugünkü hali ve tartışmaların bir özeti için bkz. G. E. R. Lloyd, *Magic,*

Kuşkucular ve ilk dönem Hıristiyanlar gibi muhaliflerinin sonraki açıklamalarının süzgecinden geçen Yunan bilimi, *empeiria*'nın duyu temeline dayanan sonuçları yerine, güvenilirliği şüpheli düşünce deneylerine ve tasımsal çıkarımlara dayandığı şeklinde yanlış bir nitelemeye maruz kalmıştır. Francis Bacon'ın bu konu hakkındaki, kısmen o dönem etkileri hâlâ güçlü olan Aristotelesçi Skolastisizme düşmanlığından kaynaklanan yorumlarını da aynı önyargı şekillendirmiştir.[13] Ama teori ile ampirik gözlem arasındaki katı ayrımın çözülmesiyle de birlikte, daha güncel araştırmalar bu gibi kapsamlı genellemelerin ne kadar sorunlu olduğunu göstermiştir.

İkincisi, edebi kanıtların, salt "teorik" insanın bilgeliği hakkında yaygın bir çekinceye işaret ettiği belirtilmiştir.[14] Platon'un devletten kovma çabalarına rağmen, Homeros epiğinin mirası (hem *Erfahrung*' daki tehlikeli *Fahrt*'ın *Odysseia*'dan daha canlı bir tasviri var mı?) asla tamamen unutulmamıştır. Dewey'nin tümden Yunan düşüncesiyle özdeşleştirdiği anti-ampirik idealizm geleneği, Euripides ve Aristophanes'in oyunlarında acımasızca hicvedilmiştir.[15] Platon'un adının çıkmasına yol açan teatral temsil düşmanlığında, kendi rasyonel spekülasyon savunusuna gösterilen –ve sahnede sunulan– direnişin bir ölçüde payı vardır.

Üçüncüsü, her ne kadar anaakım felsefi gelenek *vita contemplativa*'yı (tefekküre hasredilmiş hayat) öne çıkarmışsa da, Yunan vatandaşın demokratik *polis*'teki günlük hayatında *vita activa*'ya (eyleme hasredilmiş hayat) hakkının verildiği savunulmuştur.[16] Pla-

---

Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge, 1979; *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, 1987; *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge, 1991. Lloyd, Yunanlıların bilimsel pratikleri hakkında kapsamlı genellemeler yapmadan önce, özgül araştırma alanlarını ve farklı dönemleri incelemek gerektiğini gösterir.

13. Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. ve haz. Peter Urbach ve John Gibson, Chicago, 1994, s. 80-87; Türkçesi: *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, İstanbul: Doruk, 1999.

14. Bir tartışma için bkz. Franz Boll, "Vita Contemplativa", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1920.

15. Örneğin bkz. Euripides'in *Antiope*'si ya da Aristophanes'in *Bulutlar*'ı.

16. Bu iddianın en bilinen, en etkili argümanlarından biri için bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958; Türkçesi: *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 1994.

ton'un filozof-krallar tarafından yönetilen otoriter cumhuriyetinin aksine, Perikles dönemi Atina'sı, eylem ve sözlerin saf idealardan üstün olduğu bir siyasi pratiğin mekânıydı. Eylemleri gelecek nesillerle paylaşılacak anlatılara çevirebilen kadirşinas bir izleyici topluluğu önünde kahramanlığı performatif olarak olumlaması bakımından, siyasi hayatın kendisi tiyatroya benzemekteydi. Yunanlıların *phronesis* ya da pratik bilgelik dedikleri şeye verdikleri değer de saf spekülasyonun tek geçerli bilgi türü olmadığını göstermektedir. Çağdaş bir yorumcunun belirttiğine göre, *phronesis* "ilkeler üzerine düşünümün genelliği ile verili bir duruma dair algının tikelliğini" birleştirmiştir; "teorik bilgiden (episteme) farkı, evrensel ve ebediyen aynı olan bir şeyle değil de tikel ve değişebilir bir şeyle ilgilenmesidir. Bilgi kadar deneyim de gerektirir".[17]

Son olarak, Dewey'nin zamanından bu yana, deneyimin Yunan felsefesindeki değeri artık daha geniş çapta kabul görür hale gelmiştir. Çağdaş bir gözlemcinin ifade ettiği gibi, bir bakıma "deneyim nosyonunun felsefi olarak Yunan düşüncesine, özellikle de Aristoteles'e kadar uzandığının" kabul edilmesi demektir bu.[18] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in 6. kitabının sonunda *theoria* uğruna *phronesis*'e kara çalsa da, başka bir yerde şöyle yazar: "Deneyimli, yaşlı ve ferasetli insanların kanıtlanmamış iddiaları ve fikirleri de en az kanıtlarla desteklenenler kadar ilgiyi hak eder, çünkü bu insanlar ilkeleri deneyim aracılığıyla kavramaktadır."[19] Aristoteles'in *Metafizik* ve *İkinci Çözümlemeler*'de sunduğu, *empeiria*'ya bilimsel açıdan bağımlılık hakkındaki kısa ama ufuk açıcı tartışma, *empeiria*'nın hafıza ve tikellik ile bağlantısını kabul eder;[20] gerçi nihayetinde Aristo-

17. David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley, 1978, s. 58.

18. John J. McDermott, *The Culture of Experience: Philosophical Essays in the American Grain*, New York, 1976, s. 8.

19. Aristoteles, *Ethics*, 1143b, 10-15.

20. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*'de şöyle yazar: "Duyu algısı, hatırlama dediğimiz şeye yol açar; aynı olana dair tekrarlayan anılar da deneyime (*empeiria*); çünkü anılar, sayıca birden çok olsalar da tek bir deneyim oluştururlar. Ve deneyimden, yani ruhta yer alan o bütün evrenselden, bir sanat (*techne*) ya da bilim (*episteme*) ilkesi doğar – üretmeyle ilgiliyse sanat, var olanla ilgiliyse bilim ilkesi" (99b38-100a9). Bu pasajın önemine dair bir tartışma için bkz. Patrick H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, Albany, N.Y., 1997, s. 173-76. Byrne,

teles de, Platon'dan miras kalan kanıtlayıcı mantığa ve evrensellere yönelik, "aristokratik" denilen eğilimden bütünüyle kopamamıştır.

Diğer antik filozoflar arasında, bilhassa Kinikler ve Sofistlerde deneyimin öneminin açık açık teslim edildiğini görürüz. İdealistlerin rasyonel zihni yüceltmesine karşı, Diogenes'nin tüm sefil ihtiyaçları ve onulmaz kusurlarıyla bedene itibarını iade etmesi –geleneksel değer hiyerarşisini materyalist bir şekilde ters çevirmeye cüret etmesi– özgül duyusal deneyimlerin öğretebileceği şeylere açık olmaya delaletti.[21] Diogenes'nin meşhur feneri, Platonik bir semada alev alev yanan ebedi formlara değil, bir keşif yolculuğunda karşılaşılan dünyevi manzaralara dönüktü.

Sofistlerin felsefi incelemenin odağına Platonik Formları değil de İnsan'ı yerleştirme ısrarı da, duyu-deneyiminin bir bilgi aracı olarak ciddiye alınması gerektiği anlamına geliyordu. Protagoras'a göre "insan, gerçek olanın 'fenomenalliği' ve gerçek olmayanın 'fenomen-olmayışı' bakımından tüm deneyimlerin efendisidir".[22] Gorgias çelişkilerle yüklü deneyimin akıl ile asla uyuşamayacağı sonucuna varmışsa da, Antiphon gibi diğer Sofistler bu terimin irrasyonel kuşkuculuktan uzak, daha bütüncül bir anlayışa karşılık olarak kullanımını yaymaya çalışmıştır.[23] Sofistlerin diyalektik, mantık ve matematiğe karşı retorik üstünde durmaları, yazılı dil karşısında sözlü dilin, bir hakikati açıklamaktansa dinleyicileri ikna etmeyi ve etkilemeyi amaçlayan dilin, göze değil kulağa hitap eden dilin öneminin farkında oldukları anlamına gelmektedir.[24] Yani performatif tarzdaki dil, hem Platonik geleneğin kötülediği teatralliğe hem de ötekilik-

---

Aristoteles için deneyimin "insanın aşina olduğu bir alanda, yani yeterince gelişkin hatıralara sahip olduğu bir alanda iyi yargıda bulunabilmesini sağlayan, insan ruhunun gelişkin bir alışkanlığı" (s. 175) olduğunu belirtir. Yine de deneyimin, deneyimle gözlemlenen bağlantılara dair bir açıklamaya varan analiz türüne göre daha aşağıda olduğuna dikkat çeker.

21. Diyojen ve "kinik" diye adlandırdığı geleneğe ilişkin güncel bir değerlendirme için bkz. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, çev. Michael Elred, Minneapolis, 1987.

22. Aktaran Mario Untersteiner, *The Sophists*, çev. Kathleen Freeman, Oxford, 1954, s. 42.

23. Bu tartışmalara dair bir açıklama için bkz. *a.g.y.*

24. Sözlü icranın geçiciliğine karşı yazının değişmezliği ile ebedi, ideal hakikatler üzerindeki Platonik vurgu arasında bağlantı kuran ilk isim Eric Havelock olmuştur. Bkz. *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963.

le karşılaşma olarak anlaşılan deneyimin bir parçası olan özneler-arasılığa bağlıydı.

Değinilmesi gereken son bir nokta da, deneyim hakkındaki tartışmaların tarihinde Platonculuğun nasıl alımlandığına ilişkindir. Zira ironik bir şekilde, Platonculuk çoğu zaman deneyimin epistemolojik bir kategori olarak kabul edilmesini engellemişse de, estetik ya da dinsel deneyim anlayışı söz konusu olduğunda, Platonik sezgi nosyonu olumlu bir etkide bulunmuştur. Ernst Cassirer'in göstermiş olduğu gibi, Platonculuğun Rönesans'ta yeniden canlanması ve Cambridge Okulu (özellikle Henry More, Benjamin Whichcote ve Ralph Cudworth) vasıtasıyla 17. yüzyılda İngiltere'ye yayılması, Shaftesbury'nin öncüsü olduğu estetik deneyim söyleminin doğmasına yardımcı olmuştur.[25] Dinsel deneyimin önde gelen savunucusu Friedrich Schleiermacher de, *Diyaloglar*'ının üçü hariç tümünü Almancaya tercüme ettiği Platon'a çok şey borçludur.[26]

Bütün bu ikazlara rağmen, Dewey'nin –nasıl tanımlanırsa tanımlansın– deneyimin anaakım klasik düşüncede oynadığı görece mütevazı role dair nitelemesinde belli bir hakikat payı olduğunu yadsımak zor. Sonuçta Sofist retorik kanıtlayıcı mantıkla giriştiği mücadeleden galip çıkamamış; Diogenes gibi Kinikler de, 18. yüzyılda burjuva kahramanları haline getirilmelerine değin, doğrudan etkisi pek olmayan dışarlıklılar olarak kalmışlardır.[27] Platon ve Aristoteles'in bıraktığı miras, farklı tutarlılık düzeylerinde ve çoğu kez Yunan düşüncesine ait olmayan unsurlarla eklektik bileşimler oluşturarak, ortaçağ felsefesine hâkim olmuştur. Sonuç olarak evrensel hakikat arayışı esnasında, gündelik hayatın pek uzun ömürlü olmayan hadiseleri kıyıda köşede kalmıştır. Ortaçağ yazarları Aristoteles'in *nihil in intellectu quod non prius in sensu* (akıl, önce duyularda var olmayan hiçbir şey içermez)[28] formülüne pek hevesle başvur-

25. Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, çev. James P. Pettegrove, New York, 1970.

26. Platon'un Schleiermacher üzerindeki etkisine ilişkin bir tartışma için bkz. Albert L. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy*, Chico, California, 1982, 2. Kısım, 2. Bölüm. Benzeri bir coşkuyu, 3. Bölüm'de tartışacağımız Rudolf Otto'nun eserlerinde de göreceğiz.

27. Klaus Herding, "Diogenes als Bürgerheld", *Im Zeichen der Aufklärung: Studien zur Moderne* içinde, Frankfurt, 1989.

28. Örneğin bkz. Salisbury'li John, *The Metalogican*, çev. Daniel D. McGarry,

muş, ama çok geçmeden kutsal olandan esinlenen aklın daha yüce hakikatlerine ilerlemiştir. Metafizik inancın ve büyük ölçüde de doğa felsefesinin temelini, duyuların sunduğu kanıtlar ya da kontrollü deneyler yerine kilise doktrini ve antik zamanların otoriteleri oluşturmuştur.[29] Skolastisizm, inanan kişinin deneyimine eğilmekten ziyade Tanrı'nın varoluşuna ilişkin rasyonel argümanlar sunmakla ilgiliydi. Aristoteles'in, duyumun anlamının duyumsanabilir formların alımlanması olduğu iddiası, algının kaynağının nesnel "türler" olduğu inancında korunmuştur. 13. yüzyıl keşişi Roger Bacon, *Sacra Doctrina*'yı (Kutsal Doktrin) tamamlamak için bir *Scientia Experimentalis* (Deneysel Bilim) önerdiğinde bile, duyu algısı kadar ilahi aydınlanmayı da kastetmiş ve anlaşılan bunun içine simya ve astroloji gibi doğaüstü pratikleri de dahil etmiştir.[30] Ortaçağda astronomi, anatomi ve diğer bilimlerin öğrencileri kısmen de olsa gözleme dayanmıştır; yine de ampirik gözlem, salt kanıdan kesin sınırlarla ayrılmış *scientia* anlamında, başlı başına geçerli bir bilgelik ya da güvenilir bir bilgi kaynağı gibi saygı görmemiştir genelde.[31] Bu ba-

---

Berkeley, 1962, s. 223. Kimilerine göre, duyulara inancın bu tarz ifadeleri, safdil deneyime bağlılığının ortaçağ biliminin sezgilere aykırı bilgiye ulaştıracak deneyleri kullanmasını engellediğini göstermektedir. Örneğin bkz. Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Philosophie*, Roma, 1955, s. 405. Ancak sağduyuya dayalı deneyimin doktrinel otoriteye baskın çıkıp çıkmadığı belli değildir.

29. Mesela Robert Grosseteste, *doktrin*'de sağlam bir temellendirme olmadan deneylere bel bağlayanlara sitem etmiştir. Bkz. Bruce S. Eastwood, "Medieval Empiricism: The Case of Grosseteste's Optics", *Speculum* 43, 1968, s. 306-21.

30. Roger Bacon ve deneyim hakkında bir tartışma için bkz. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, çev. C. Dikshoorn, Londra, 1969, s. 135-41.

31. Bkz. Charles B. Schmitt, "Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*", *Studies in the Renaissance* 16 (1969). Bu muazzam makalede, Jacopo Zabarella'nın (1533-1589) hâlâ Aristoteles'e dayanan biliminden genç Galileo Galilei'ye (1564-1642) geçişin izi sürülmektedir. Zabarella, "deneyim" dediği bir şeye değer vermiştir, bu bakımdan ilk ampiristlerden biridir; ama hipotezleri test etme ya da doğanın sırlarını çözme amaçlı etkin bir müdahale amacıyla *experimenta*'yı henüz kullanmamıştır. Buna karşın Galileo, ilk eserlerinden *De Motu*'da (1589-1592) tam da bu amaçla *periculum* dediği şeyin kullanımını savunmuştur; ama *experimenta*'yı yine daha edilgen bir biçimde, basit gözlem anlamında kullanmış ve matematiği her ikisinden de üstün görmüştür. Schmitt'in iddiasına göre Galileo, Padova'ya yerleştikten sonra, Bacon'ın savunduğu yönteme çok daha yakın olan bir yöntem geliştirmiştir.

kımdan, *experimentum*'un çoğunlukla sihir ve diğer "aşağı bilimler"le ilişkilendirilmiş; *Emperick* teriminin de ta 17. yüzyıla kadar alçaltıcı bir tarzda, çoğunlukla tıp bağlamında, şarlatanla eşanlamlı kullanılmış olması manidardır.[32]

Deneyime dair bu genel küçümsemenin, hiç değilse kendi çeşitleri içinde, belki de tek önemli istisnası Augustinus'un eserlerinde bulunabilir. Augustinus'un kendi ruhani yolculuğu üzerine, itiraf kabilinden düşünceleri, çoğu kez kendisinden sonra gelen "iç deneyim" incelemelerinin başlangıç noktası olarak görülmüştür. Charles Taylor, "radikal düşünümselliğin içe dönüklüğünü ilk ortaya atan ve Batı düşünce geleneğine miras bırakan kişinin Augustinus olduğunu söylemek hiç de abartılı olmaz," diye yazar.[33] Augustinus'un birinci tekil şahıs anlatıya ve kişisel hatırlamanın rolüne güvenmesi, deneyimi ciddiye alan, kendine dönük bir inceleme pratiğinin gelişmesini teşvik etmiştir. Hans Blumenberg'e göre, "Augustinus'un *memoria*'sı (bellek) ilk kez, 'iç deneyim' diye tarif edilebilecek bir şeyin kendisini oluşturabileceği bir organ ve içerik belirler."[34]

Augustinusçu iç deneyim elbette seküler dünyayla karşılaşmalara yönelik değildi henüz –aslına bakılırsa, Augustinus'un *curiositas* (merak) günahından nefret etmesi tam tersi bir sonuca yol açmıştı– ve bellek de daha gayrişahsi bir Platonik hatırlamanın hizmetinde olabilirdi. Kurallara uymaktan ziyade deneyime örtük bir değer atfeden birtakım ortaçağ hareketleri de vardı elbette –sözgelimi İsa'nın yoksulluk ve tevazuya dayalı yaşamını taklit eden komünal Fransiskan düzeni– ama bunlar görece tek tük, dogmatik kilise otoritesi karşısında çoğu kez yenik düşmüş oluşumlardı.[35] Deneyim

32. Williams *Keywords*'te 1621 yılından bir örnek sunar (s. 99).

33. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989, s. 131.

34. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., 1983, s. 287.

35. Fransiskanlar için bkz. Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty*, Londra, 1961. Bu dönemden önce, İsa'nın gayrişahsi Efendiliği, genellikle Kutsal İnsanlığı'na oranla daha çok vurgulanıyor; yaralanabilir, acı çeken bir kişi olarak O'nun kendi deneyimi tam anlamıyla dikkate alınmıyordu. İlk dönem Hıristiyan mistikleri ile Ortaçağ mistiklerini, acı çeken İsa'nın onların deneyimindeki göreli varlığı üzerinden karşılaştıran bir tartışma için bkz. Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, University Park, Pa., 1996, s. 86-87.

"davası" –tıpkı Blumenberg'in *Die Legitimität der Neuzeit*[36] (Modern Çağın Meşruluğu) kitabında nasıl değer kazandığını incelediği merak gibi– davalının beraatıyla sonuçlanmıştır, daha doğrusu jüri hâlâ bu dava konusunda bir karara varamamıştır. Skolastik rasyonalizme güvenin zayıflaması, Katolik Kilisesi'nin ruhani iktidarının kaybolması ve Antikler ile Modernler arasındaki hiyerarşinin tersine dönmesiyle birlikte modernlik yeni bir meşruiyet zemini arayışına girmiştir. Jürgen Habermas'ın ifade ettiği gibi, "Modernlik başka bir çağın sunduğu modellerden ölçütler almaya devam edemez ve etmeyecektir; *normatifliğini kendi içinden yaratmalıdır*."[37]

Bu arayış bir bakıma, yalnızca geçmişin bilgelik birikimiyle özdeşleştirilip geleneksel otoritenin bir kalesi olarak görülen deneyime yönelik örtük bir küçümseme anlamına geliyordu. Hatta Reinhart Koselleck'e göre modernliğin (Almanca *Neuzeit*)* "yeni bir zaman" olduğunun –ki Koselleck bu değişimi 18. yüzyıla yerleştirir– bilincine varması ancak "beklentilerin önceki bütün deneyimlere mesafe almasıyla" mümkün olmuştur.[38] Yani modernlikle birlikte, geçmiş ve geleceğin aynı anda etkin olduğu, en yakın zamanlı olana ya da gerçekleşmesi muhtemel olana hiçbir ayrıcalığın tanınmadığı uzamsal bir zaman nosyonunun yerini, beklenti ufkunun meşruiyetini, geçmişle yükümlü olmayan hayali bir gelecekte bulduğu zamansal bir alternatif almıştır. Koselleck tam da modern özbilinçle ilişkilendirdiğimiz tarih anlayışının, bilhassa ilerleme inancının, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki kesintisiz sürekliliğe duyulan güvenin kaybolmasına dayandığını savunur.

Edmund Burke gibi isimlerin siyaseten muhafazakâr bir tavırla geçmiş "deneyim" diye bir şeye başvurmasını incelerken göreceğimiz gibi, bu kırılma tamamlanmış değildi gerçi; ama terimin hiç değilse –bütünüyle geçmişten "ders" almaya eşitlenen– bir anlamı, pa-

* *Alm.* Kelimesi kelimesine "yeni zaman" olarak da çevrilebilir. *–ç.n.*

36. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, 3. kısım. Merak ile belli bir deneyim anlayışı arasındaki bağlantı, deneyim-için-deneyim kültünde, Goethe'nin *Faust*'u gibi eserlerde gayet açıktır.

37. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., 1987, s. 7 (vurgu yazara ait).

38. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe, Cambridge, Mass., 1985, s. 276.

radoksal bir şekilde, klasik dönemden miras kalan alçaltıcı bir anlam kazanmıştı artık. Hatta 20. yüzyılın en azimli *Erfahrung* savunucularından biri olan Walter Benjamin, terimi radikal amaçlar doğrultusunda canlandırmaya uğraşırken, bu olumsuz yananlamla uğraşmak ve bir çıkış yolu bulmak zorunda kalacaktı.[39] Ancak geçmişin bir kalıntısından ziyade mevcut bir gerçeklik olarak anlaşıldığında, geçicilik ile faniliğin yeniden değer kazanmasından da faydalanan "deneyim", modernliğin eşiğinde, eskimiş ve artık gözden düşmüş meşruiyet zeminlerinin oynamayı bıraktığı rol için hiç değilse ciddi bir aday olarak ortaya çıkmıştı.

Bu tutum değişimi birçok farklı bağlamda kendini göstermiştir. Ortaçağ kilise birliğinin ve doktrinel otorite tekelinin parçalandığı din alanında, hem Reform hem de Karşı-Reform hareketi, ruhlar için mücadelede "deneyim"i muhtemel bir kaynak olarak görmüştür. "Sıradan hayatın olumlanması" denilen şey,[40] birçok Protestan için, doktrinel öğretilere ya da kilise ritüellerine sadakat yerine, aile ya da dinsel topluluk içindeki gündelik varoluşun ayrıntılarının yeni bir vurgu kazanması anlamına gelmiştir. "Yalnızca Kutsal Kitap değil," diye ısrar eder Martin Luther, "deneyim de... Kutsal Kitap'la birlikte, hem bir mesele hakkında fikre hem de deneyime sahip oluyorum... Ancak deneyimle teolog olunur".[41] Söz konusu ruhani yolculuk, en iyi örneğini John Bunyan'ın meşhur meselinde bulan o "hac yolculuğu" diyalektik deneyim kavramının temel veçhelerini, yani ötekilik-

39. Bkz. Benjamin'in Gençlik Hareketi'ne dahilken ve yetişkinlerin daha üstün bilgelik iddialarına muhalifken yazdığı 1913 tarihli denemesi "Experience", *Selected Writings*, 1. cilt içinde, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (haz.), Cambridge, Mass., 1996. Habermas *Philosophical Discourse of Modernity* kitabında, Benjamin'in sonraki dönemini Koselleck'le karşılaştırarak şöyle yazar: "Benjamin beklenti ufkunun ve deneyim alanının *kökten tersine çevrilmesini* önerir. Bütün geçmiş çağlara, gerçekleştirilmemiş beklentilerden oluşan bir ufuk atfeder; gelecek-yönelimli şimdiye ise, mütekabil bir geçmişi hatırlama aracılığıyla deneyimleme görevi yükler, öyle ki geçmişin beklentilerini zayıf mesihçi gücümüzle gerçekleştirebiliriz" (s. 14) (vurgu yazara ait).

40. Taylor, *Sources of the Self*, s. 14.

41. Luther, *Table Talk*; aktaran, B. A. Gerrish, *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*, Chicago, 1993, s. 186. Gerrish'e göre, "Luther teolojinin ilgisini, inançla yaşamanın ne demek olduğu üstünde toplayarak, tanrımerkezli bir fenomenin insanmerkezli bir incelemesi diye tanımlanan modern teoloji görüşünü önceleyen bir deneyim teolojisi yaratmıştır" (s. 56).

le tehlikeli bir karşılaşma ve geçmişe dönük anlatıyı içeriyordu. Kişinin doğal doğumunu deneyimlemesi mümkün olmayabilirdi, ama bir dine dönme krizi, yani artık kanıksanmış olan metaforla söylersek "yeniden doğuş" kesinlikle deneyimlenebilir bir şeydi. Artık kilise hiyerarşisi makamlarının süzgecinden geçmeyen ruhani hayatın dolaysızlığı, davranışların ve güdülerin durmaksızın incelenmesine yol açtı; bu inceleme, Pietist önder Kont Zinzendorf' un 1732'de belirttiği gibi, "dinin kavramlar olmadan, yalnızca deneyim aracılığıyla kavranabilen bir mesele olması gerektiği" inancında temelleniyordu.[42] 3. Bölüm'de daha yakından inceleyeceğimiz güçlü, özgül bir "dinsel deneyim" geleneği ilk kez bu bağlamda ortaya çıktı.

"Deneyim"e başvurmanın, birçok Protestan için kutsala erişimde demokratik eşitlik anlamına geldiği, Katolik Karşı-Reform hareketine dahil belli isimler içinse çok farklı bir içerimi olduğu söylenebilir. Burada dinselliğin bilhassa mistik bir çeşidi, Aquinolu Tommaso'nun *cognitio dei experimentalis*[43] (deneyim aracılığıyla Tanrı bilgisi) diye tanımlamış olduğu bir dinsellik yeni bir önem kazanmıştır. Bu akımın Yahudi versiyonunun usta tarihçisi Gershom Scholem'e göre mistisizmin ortaya çıkışı, kutsal ile dünyevi, Tanrı ile O'nun dünyası arasındaki *a priori* birliğin kayıp ama yeniden yakalanabilir bir durum gibi hissedildiği bir dinsel gelişim aşamasına denk düşer.[44] Yeni dinler oluşturmak için radikal çabalara girişmektense geleneksel dinler içinde faaliyet gösteren mistisizm, ilahi ile sıradan arasında bir kopuş görür ve bu durumu düzeltmeye çalışır.

Mistisizm Reform hareketinden önce ortaya çıkmışsa da –mistik birlik arayışının, tektanrıcılığın aşan (*transcendent*) bir Tanrı'yı yarattıklarından ayırmasıyla başladığı dahi savunulabilir– toplumsal ve siyasi çalkantılar kadar ortaçağ Hıristiyanlığının kriziyle de yeni bir ivme kazanmış gibi görünmektedir.[45] Protestan vaizlerin günaha

42. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Der Deutsche Socrates*, Leipzig, 1732, s. 289; yeniden basımı *Pietists: Selected Writings*, Peter C. Erb (haz.), New York, 1983, s. 291.

43. Aquinolu Tommaso, *Summa Theologica*, aktaran Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1974, s. 4.

44. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 8.

45. Michel de Certeau'ya göre, "on altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca mistikler genellikle, sosyo-ekonomik açıdan durgunluk içinde olan, değişimden

karşı herkesin uyması gereken bir pratik olarak teşvik ettiği gündelik ihtiyatlılığın aksine mistik deneyim, yalnızca din üstatlarına, yani esrik bir biçimde kendini kurban etme konusunda ya da anımsama denilen, zihni ve duyguları dikkatle tek bir amaca odaklama disiplini konusunda özel bir yeteneği olanlara ayrılmıştı.[46] On yedinci yüzyıl Fransız mistiği Jean-Joseph Surin'in *Science expérimentale*'sinde (Deneysel Bilim) açıkladığı gibi, "inanç" pek çokları için selamete giden yaygın yol iken, sahici mistik "deneyim" yalnızca "pek azı" içindi.[47] Ne var ki William Blake'in zamanına gelindiğinde, mistisizmin seçkinci içerimlerine karşı çıkılıyor, bütün insanların "deneyim şarkıları" söyleyebileceği umudu dile getiriliyordu.[48] Böyle bir programın gerçekleşme olasılığı ne olursa olsun, dinsel işlevi geride bırakıldığında "deneyim", kendi başına bir amaç haline bile gelebilecek, özel bir yoğunluk ve derinlik taşıyan bir fenomen olarak yeni bir yananlam kazanmıştı.

Rönesans'ı doğuran daha hümanist ortamda, Jakob Burckhardt'tan[49] bu yana önemi kabul edilen istisnai bireyin, o kendi kendini şekillendiren *uomo singolare* ya da *uomo unico*'nun (müstesna ya da biricik insan) da benzer bir şekilde değer kazandığı görülebilir. Ama burada da, müstesna özneye duyulan bu yeni hayranlıktan nihayetinde bir ölçüde eşitlikçi bir sonuç çıkartılabilir. Bu yeni duyarlılığın belki de en büyük sembolü, kimi zaman Barok döneme, hatta karşı-Rönesans hareketi içine yerleştirilmesine rağmen, artık sıradan insanlara ve olağan olaylara kadar uzanan bir deneyim sevdasını ör-

---

zarar görmüş, ilerlemeyle beraber kıyıda köşede kalmış ya da savaşla yok edilmiş kesimlerden ya da toplum kategorilerinden geliyordu"; *Heterologies: Discourse on the Other*, çev. Brian Massumi, Minneapolis, 1986, s. 84. Ne var ki mistisizmin muhtemelen en parlak dönemi, kilise içerisinde büyük çalkantıların yaşandığı on dördüncü yüzyıldır. Evelyn Underhill'e göre mistisizm genellikle Yüksek Gotik ya da Rönesans gibi düşünsel ve estetik bir yaratıcılık döneminin hemen ardından parlamaktadır. Bkz. *Mysticism*, New York, 1961, s. 453.

46. Hollenbeck, *Mysticism*, 5. Bölüm.

47. Bibliothèque Nationale'deki bir elyazmasından, aktaran de Certeau, *Heterologies*, s. 93.

48. Mistik gelenekte Blake'in yeri ve mistisizmi demokratikleştirme çabası için bkz. Underhill, *Mysticism*, s. 235.

49. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, çev. S. G. C. Middlemore ve Irene Gordon, New York, 1960, s. 121; Türkçesi: *İtalya'da Rönesans Kültürü*, çev. Bekir Sıtkı Baykal, İstanbul: Okuyan Us, 2010.

nekleyen Michel de Montaigne'dir (1533-1592). Deneyim söylemine yaptığı olağanüstü katkı nedeniyle diğer pek çok söylemin kendisiyle karşılaştırıldığı ve çoğunlukla eksik bulunduğu standart haline gelmiş olduğuna göre, bir süre Montaigne'in huzurunda kalmak gerekecek (gücünden bir şey kaybetmeyen çarpıcı külliyatının kolayca teslim olmayı sağladığı bir ayartı bu).

MONTAIGNE VE HÜMANİST DENEYİM

Montaigne'in meşhur *Denemeler*'inin 1587-88'de, elli altı yaşındayken yazmış olduğu "Deneyim Üzerine" başlıklı uzun bir yazıyla sonlanması dikkat çekicidir. Yaşadığı dönemin olaylarına etkin bir şekilde katılmış –doğuştan aristokrat olarak 1557 ile 1570 arasında Bordeaux Yüksek Mahkemesi için danışmanlık görevinde bulunmuş– olan Montaigne, öğrendiklerini enine boyuna düşünmek için Périgord'daki şatosuna çekilip hayatının son yirmi yılını burada geçirmiştir.[50] O her zamanki keskin diliyle, şöyle der Montaigne: "Dünyadaki en yüce tahtın üstündeyken bile, aslında yalnızca kendi kıçımızın üstüne oturuyor oluyoruz."[51] Montaigne 1580'lerde dönem dönem kamu hizmetine dönmüşse de, Augustinus'un *İtiraflar*'ı ile Jean-Jacques Rousseau'nunkiler arasında kalan bin yılı aşkın dönemin en incelikli içebakışlarından birini –bir yorumcunun ifadesiyle, bir tür genişletilmiş oto-röportajı[52]– üretmeye zamanı olmuştur.

Montaigne'in *Denemeler*'i –ki bu başlık bile yerleşik dogmadan ziyade araştırma peşindeki, nihai olmayan deneyleri akla getirir– insanlığın hali hakkındaki keskin gözlemlerini içerdiği gibi, kendi benliğini keşif yolculuğunu da belgeler. Konuşma dilinde, kendine has, açık üslubuyla kâğıt üstündeki yadırgatıcı yazının içinden şahsen yazarın sesinin duyulmasını sağlamaya çalışır. Bu ses belli ki cana

50. Faydalı giriş kitapları için bkz. Peter Burke, *Montaigne*, Oxford, 1981; Türkçesi: *Montaigne*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar, 2003; Arne Melberg, *Versuch über Montaigne*, çev. Lothar Schneider, Egginen, 2003.

51. Montaigne, "Of Experience", *The Complete Essays of Montaigne* içinde, çev. Donald Frame, Stanford, 1965, s. 857; Türkçesi: *Denemeler*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say, 2011.

52. Mavì de Fillipis, "L'esperienza secondo Montaigne", *La Cultura* 18, no. 1, 1980, s. 106.

yakın bir kulak arayışındadır; tıpkı Montaigne'in 1563'te ölen can dostu Étienne de la Boètie gibi bir kulak.[53] Hıristiyanlıktaki geleneksel anlamıyla, bir papaz aracılığıyla Tanrı'yla konuşma anlamında bir itiraf yeterli değildir artık; Montaigne'in hayali diyaloğunun muhatabı, onun düşüncelerinde kendilerini bulacak olan dünyevi okurlardır. Burada deneyimler, biriktirilmektense paylaşılacaktır.

Ne var ki Montaigne, bir başkasıyla özdeşlik kurmanın sınırlarını ve kendi hayat hikâyesinin biricikliğini de anlamış görünmektedir. Klasik bir eğitimden geçmiş olsa da, antiklerin önceliğini kabul etmeye yanaşmaz ve cüretle haykırır: "Cicero'ya hâkim olmaktansa kendime hâkim olmayı tercih ederim."[54] Boyun eğmemeye varan bir küstahlığa meyilli olmasıyla Sinoplu Diogenes'i anımsatan Montaigne, evrensel rasyonellik inancını paylaşmadığı Platonik idealistin yerine putkırıcı materyalisti tercih eder. Bir defasında daha fazla kitap okumasını rica eden bir felsefeciye Diogenes'in verdiği cevabı onaylayarak aktarır: "Komik oluyorsun... boyalı peruklardansa gerçek ve doğal olanları tercih edersin; o zaman, gerçek ve doğal egzersizler dururken, niye yazılı olanları tercih ediyorsun?"[55]

Montaigne geçici görünüşler karşısında zamandışı gerçeklere ayrıcalık tanıyan geleneksel hiyerarşiyi tersine çevirir, kutsalla birliği amaçlayan mistik çabayı da zımnen reddeder ve cesaretle "ben varlığı değil, geçip gidişini resmediyorum," der.[56] Ona göre zaman, varsayımsal bir ebedi tamlığa göre ölçülüp de eksik bulunmamalıdır; anda yaşamak, ebediyette yaşamaktan daha aşağı değildir. Hem geçmişin parçalarını araştırmak ne kadar değerli olsa da, kusurlu olan bellek hikâyeyi eninde sonunda tümüyle anlamlı bir anlatıda bütünleme işini göremez.[57] Bundan yola çıkan bazı gözlemciler Montaig-

53. Montaigne'in metinlerini merhum dostu Étienne de la Boétie ile bir kez daha konuşma çabası olarak okuyan bir analiz için bkz. de Certeau, "Montaigne's 'Of Cannibals'", *Heterologies. Denemeler*'in yazıldığı daha geniş bağlam için bkz. Natalie Zemon Davis, "Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France", *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* içinde, Thomas C. Heller, Morton Sosna ve David E.Wellbury (haz.), Stanford, 1986.

54. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 882.

55. Montaigne, "Of the Education of Children", *Complete Essays* içinde, s. 124.

56. Montaigne, "Of Repentence", *Complete Essays* içinde, s. 611.

ne'i, deneyimin türlü çelişkilerine kucak açmış olan Barok dönemi karakterize eden, geçici, uçucu ve fani olana ilişkin yüksek duyarlılığın sembolü olarak yorumlamıştır.[58]

Montaigne "Deneyim Üzerine" başlıklı çarpıcı denemesinde, bu sözcüğü tanımlamaya (ya da Oakeshott'ın ifadesiyle, sözcükle "başa çıkmaya") kalkışmaz, sözcüğün anlamının (ya da anlamlarının) okuma sürecinde parça parça ortaya çıkmasını sağlar.[59] Denemeden çıkan dersler, bir dizi örneğin, benzerliklerini ve farklarını ustaca ortaya koyacak bir biçimde karşılaştırılmasına dayanır.[60] Mantıksal bir ispatlamadan çok serkeş bir hayata benzeyen "Deneyim Üzerine", yan yollara sapıp kıvrılarak ilerler; anekdotları ve içgörüleri argümanlar ve alıntılarla birleştirir, geri dönüp dönüp izlekleri farklı açılardan ele alır. Metnin ritmi değişen ve birleşik bir anlatıya indirgenemeyen zamansallığı, Montaigne'in zaman hakkındaki –eserlerinin bütününde bulunabilecek– sistematik olmayan düşüncelerinin bir benzerini oluşturur.[61] Goethe'nin, en muhteşem oyununun tek bir fikre indirgenip indirgenemeyeceği sorusuna öfkeyle verdiği yanıt

57. Kusurlu, zayıf belleğin Montaigne'de oynadığı rol üzerine bir tartışma için bkz. Richard Regosin, "The Text of Memory: Experience as Narration in Montaigne's *Essais*", *The Dialectic of Discovery* içinde; John D. Lyons ve Nancy J. Vickers (haz.), Lexington, Ky., 1984. Belleğin kusurlu oluşu bizi geçmişin otoritelerine itaatten kurtarır; ama bellek, zamanla oluşan anlatısal bir benlik tutarlılığı hissine katkı yapmasını önleyecek kadar da arızalı değildir; bilhassa da etkin, yeniden oluşturucu uğrağı ön planda olduğunda. *Denemeler*'i yazmak da Montaigne için böyle bir işlev görmüştür: "Kişisel bir düzeyde bu denemeler onun deneyimini, sonsuz bir şimdide sıralanmış farklı farklı bir dizi uğraktan fazlası haline getirir. Yazar güncel anlar hakkında yargıda bulunuyormuş gibi görünüyorsa eğer, kendi deneyimi, zaman boyunca yaşanmış bir hayatın da deneyimidir" (s. 147).

58. Örneğin bkz. F. J. Warnke, *Versions of the Baroque*, New Haven, 1972; José Antonio Maravall, *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*, çev. Terry Cochran, Minneapolis, 1986, 7. Bölüm.

59. Sözcüğün Fransa'da modern çağın başlarındaki kullanımlarının karşılaştırmalı bir analizine dayanarak birçok anlamını tasnif etme çabası için bkz. W. G. Moore, "Montaigne's Notion of Experience", *The French Mind: Essays in Honor of Gustave Rudler* içinde, Will Moore, Rhoda Sutherland ve Enid Starkie (haz.), Oxford, 1952. Moore, Montaigne'in sözcüğü geriye dönük uygulama becerisi ya da bilgelik birikiminden ziyade spekülasyon ya da tahayyülün zıddı olarak kişisel, doğrudan bilgi anlamında kullandığı sonucuna varır.

60. Montaigne'de örnekleme meselesi hakkında bkz. John D. Lyons, "Circe's Drink and Sorbonnic Wine: Montaigne's Paradox of Experience", *Unruly Examples: On the Rhetoricity of Exemplarity* içinde, Alexander Gelley (haz.), Stanford, 1995.

–"*Faust*'ta çizdiğim hayat zengin, çok renkli ve çeşitli; bu hayatı iğnenin deliğinden geçirir gibi baskın tek bir fikirden geçirmeyi denemiş olsaydım ilginç olurdu doğrusu!"[62]– Montaigne'in, savunduklarını performatif olarak hayata geçiren "Deneyim Üzerine"nin görünüşteki disiplinsiz yapısına dair savunması da olabilir pekâlâ.

Montaigne kesin tanımların ve tümdengelimsel uslamlamanın, deneyimi bu kadar değerli kılan öngörülemez öğrenme sürecine kısa devre yaptıracağını ima eder. Örneklerin rahatlıkla tabi tutulabileceği, bağlayıcı ve anlamı belli olan yasalar oluşturarak adalet sağlama çabasını reddeden Montaigne bunun yerine, Yüksek Mahkeme için danışmanlık yaptığı yıllara dayanarak, tek tek yargıçların soyut kuralları özgül davalarda akıl kadar duyguları da temel alarak yorumlayıp uygulamalarını savunur.[63] Keza Protestanların hâlâ Kutsal Kitap'ın kelimesi kelimesine anlamına başvurarak tartışma çabalarının da aynı ölçüde kısır bir öncüle dayandığını savunmuştur – "yorum yapmanın husumeti ve şiddeti, icat etmeninkinden daha mı az sanki!"[64]

Montaigne'in mutlak hakikate ulaşma amaçlı her türlü çabaya güvensizliği, 1560'larda Sekstos Empeirikos'un Pyrrhoncu yazılarının Latince tercümelerinin yayımlanmasıyla ve Cicero'nun "Akademik" kuşkuculuğuna gösterilen ilginin artmasıyla yeniden canlanan kuşkuculuğun bir ifadesidir.[65] Montaigne Katolikliği asla açıkça reddetmemişse de, Reform sırasında dogmatik Katolik teolojiye yöneltilmiş olan birçok eleştiriyi benimsemiştir; mucizelere ya da cadılı-

61. Bu izlek hakkında bir tartışma için bkz. F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, 1972.

62. Goethe, Johann Peter Eckermann'la 6 Mayıs 1827 tarihli konuşma, aktarıldığı yer *Conversations and Encounters*, çev. ve haz. David Luke ve Robert Pick, Chicago, 1966, s. 160.

63. Bu çağrı ile Kant'ın 4. Bölüm'de inceleyeceğimiz Üçüncü Eleştirisi'nde estetik nesneler söz konusu olduğunda ("belirleyici" yargıya karşı) "düşünümsel" yargıyı savunması arasındaki benzerlik gözden kaçacak gibi değildir. Başka benzerlikler için, bkz. Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden, New Haven, 1981, s. 86; Türkçesi: *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap, 1988.

64. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 815.

65. Cicero'nun bu dönemde Pyrrhonculuk kadar mutlak olmayan etkisine ilişkin bir açıklama için bkz. José R. Maia Neto, "Academic Skepticism in Early Modern Philosophy", *Journal of History of Ideas* 58, no. 2, Nisan 1997.

ğa inanmayı reddetmiş, doğuştan günahkârlık argümanlarına karşı çıkmıştır. Fransız kralı IV. Henri ile arkadaşlığının, Fransız Protestanları Huguenotlara birtakım haklar tanıyan 1598 tarihli Nantes Bildirisi'nin ilanında etkili olduğu sık sık aktarılmıştır. Dünyevi hayata bağlı, bedenin zevkleri ve acılarına duyarlı olan Montaigne, kilisenin çoğu kez reddettiği bedensel duyumsallıktan zevk alıyordu. Dolayısıyla dikkatini selamete değil, iyi bir hayat yaşamaya yöneltmişti; Montaigne'i on sekizinci yüzyılın özgür ruhlu Aydınlanma düşünürleri için çekici kılacak olan da buydu.[66]

Gelgelelim Montaigne "deneyim"den, hiçbir hayatın paradoks, ironi ve hayal kırıklıklarından bağışık olmadığını öğrenmişti. Düşünce hayatını sırasıyla Stoacı, kuşkucu ve Epikürcü aşamalara ayıran geleneksel dönemselleştirme kabul edilsin ya da edilmesin, Montaigne'in hayatı boyunca insanlık halinin sınırlarının, duyulara bel bağlanamayacağının farkında olduğu açıktır.[67] Protagoras'ın hümanistlerin benlik olumlaması için son derece kıymetli olan, İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu şeklindeki iddiası bile Montaigne'in şüphesinden nasibini almıştır.[68] Sonuçta, ona çok şey borçlu olan Karşı-Reform teologları Pierre Charon ve Jean-Pierre Camus'nün gösterdiği gibi, Montaigne'in mirası fideistik* bir yoruma da açıktır.[69]

Montaigne, şüphelerinin düpedüz mizantropiye dönüşmesine ya da düş kırıklığıyla hemcinslerinin dünyasından geri çekilmesine yol açmasına asla izin vermemiştir. İnançlarımızın pek çoğunu doğrulayamayışımız kadar çürütemeyişimiz anlamına da gelen, şüpheci "*Que sais-je*?" (ne biliyorum?) sorusunu kendi düsturu olarak benimserken, bilgisinin sınırlarını bildiği ölçüde bilge olan Sokrates figürüne saygı duruşunda bulunur gibidir.[70] Büyük hayranı Ralph Waldo

* Dinsel hakikat arayışında akıldan çok inanca dayanma. – *ç.n.*

66. Montaigne'in Aydınlanma açısından önemi için bkz. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, I: The Rise of Modern Paganism*, New York, 1968, s. 287-90; Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, 1971, s. 84-107.

67. "Apology for Raymond Sebond" yazısında Montaigne, tüm bildiklerimizin duyular aracılığıyla geldiğini, ama "cehaletimizin en büyük temelinin ve kanıtının" da duyularda yattığını kabul eder. *Complete Essays* içinde, s. 443.

68. *A.g.y.*, s. 418.

69. Bununla ilgili bir açıklama için bkz. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1964, 3. Bölüm.

Emerson'un belirttiği gibi, Montaigne'in Sokrates'ten çıkardığı ders, "bilginin, bilemeyeceğimizi bilmek" olduğudur.[71] Dahası Sokrates zihni duyuların karşısına koymamış, böylece sorunlu bir ikicilikten kaçınmıştır: "Olması gerektiği gibi, bedensel hazza değer verir," diye yazar Montaigne onaylayarak, "ama daha güçlü, istikrarlı, dingin, renkli ve saygın bulduğu zihnin verdiği hazzı tercih eder. Ona göre bu haz kesinlikle tek başına düşünülemez –o kadar da hayalci değildir– yalnızca önce gelir. Onun için ölçülülük zevklerin düşmanı değil, düzenleyicisidir".[72] Montaigne'in bedene yönelik tavrı, bedeni dünyadaki bir nesneymiş gibi uzaktan inceleyebilecek bir gözlemcinin tavrı değil, yaşanan bir gerçeklik olarak bedende tam anlamıyla ikamet eden birinin tavrıdır. Kendini anlamanın bir cesede otopsi yapmakla aynı şey olmaması gerektiğini göstermiş, bu duyarlılık Maurice Merleau-Ponty gibi yirminci yüzyıl fenomenologlarıyla kıyaslanmasını sağlamıştır.[73]

Montaigne'in olağanüstü dinginliği ve dengeliliğinin, belirsizlik ve şüpheyle yaşama, çelişkiler ve muğlaklıklarla dolu bir dünyada teselli bulma becerisinin belki en iyi ifadesi, insanlık halinin kırılganlığını ve gerçekten deneyimlenemeyecek olan o tek eşiğin, yani ölümün kaçınılmazlığını kabullenmesinde, hatta olumlamasında bulunabilir. Cicero'ya katılarak (ve Martin Heidegger'i önceleyerek), "felsefe yapmak ölüme hazırlanmaktan başka bir şey değildir... Gelin ölümü yabancılığından kurtaralım, tanıyalım, ona alışalım. Zihnimizde ölüm kadar sık yer bulan hiçbir şey olmasın," der.[74] Ama

70. Stephen Toulmin'in işaret ettiği gibi, "Hümanist kuşkucular... ne genel felsefi tezler *ileri sürmek* ne de bunları *reddetmek* istemiştir. Montaigne'in kendisini karşılaştırdığı iki klasik filozof olan Pyrrho ve Sekstos gibi hümanistler, felsefi *soruların* deneyimin kapsamını savunulamayacak kadar aştığını düşünmüştür"; *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990, s. 29; Türkçesi: *Kozmopolis: Modernitenin Gizli Gündemi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002.

71. Ralph Waldo Emerson, "Montaigne; or, The Skeptic", *Selections from Ralph Waldo Emerson* içinde, Stephen E. Whicher (haz.), Boston, 1960, s. 296.

72. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 855.

73. Daniel Aris ve François Joukovsky, "Une philosophie de l'expérience", *Bulletin de la société des amis de Montaigne* 21-22 (Temmuz-Aralık 1990), s. 87.

74. Montaigne, "That to Philosophize Is to Learn to Die", *Complete Essays* içinde, s. 56-60.

başka güçlüklerin aksine, ölümü fiilen deneyimleyerek öğrenmenin imkânsız olduğunu da kabul eder: "Gerçekleştirmemiz gereken en büyük görev olan ölümde, pratiğin bize bir faydası olamaz. Bir insan alışkanlık ve deneyimle kendisini acıya, utanca, yoksulluğa ve daha nice belaya karşı güçlendirebilir; ama ölüm söz konusu olduğunda, bunu yalnızca bir kez deneyebiliriz: Ölüm söz konusu olduğunda, hiçbirimiz çıraktan başka bir şey değiliz."[75] Ölüme en fazla, bilincimizi kaybedip benliğimizin denetimini bir anlığına yitirdiğimizde yaklaşırız. Bunun olsa olsa dolayımlı bir benzeri de uyku deneyimidir. Giorgio Agamben'in ifadesiyle, Montaigne'de "deneyimin nihai amacının ölüme yaklaşma, yani insanın deneyimin uç sınırı olan ölüm beklentisiyle olgunluğa ilerleyişi olduğu söylenebilir. Montaigne'e göre bu sınır ancak yaklaşılabilen, deneyimlenemeyen bir şey olarak kalır".[76] Montaigne, daha çağdaş düşünürlerin tabiriyle bu "sınır-deneyimi"ni incelerken, en sahici ve tamamlanmış deneyimin bile içerdiği çözülmez paradokslara dair bir farkındalık gösterir. Richard Regosin'in dikkat çektiği gibi, Montaigne için "ölüm, paradoksal bir şekilde deneyimin sembolü haline gelir",[77] çünkü deneyimin sınırlarına işaret eder. Daha sonraki sınır-deneyimi üstatları bu sınırları olabildiğince zorlama yönünde tükenmeyen bir arzuyu açığa vuracaktır; buna karşılık Montaigne kendisini neşeyle, bildiği haliyle hayatın sunabileceklerine bırakmış gibidir.

BACON VE BİLİMSEL DENEY OLARAK DENEYİM

Aslında tüm çekiciliğine rağmen Montaigne'i o son derece huzursuz ve modern insan için yetersiz bir model haline getiren de, deneyimi tehlikeli olabilecek bir deneye dönüştürmenin arzulanırlığı hakkındaki bu çekingenliğidir. "Kuşkucu Montaigne, muhafazakârdır," der Blumenberg, "çünkü insan tahayyülünün deneyimin sınırlarına tabi olduğunu düşünür; ona göre, bu deneyim alanının niceliği hâlâ sabittir. Bu alanda herhangi bir ilerlemenin mümkün olup olmadığını bilemez".[78] Ancak muğlaklığa göreci bir hoşgörüyle yaklaşmanın ve

75. Montaigne, "Of Practice", *Complete Essays* içinde, s. 267.

76. Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron, New York, 1993, s. 19.

77. Regosin, "The Text of Memory", s. 157.

hayatın talihsizliklerine katlanmanın ötesine doğru "ilerlemeye" hevesli olan modern düşünürler, Montaigne'in şu düsturuyla yetinemezdi: "Herhangi bir konudan ziyade kendi üstüme çalışıyorum ben. Benim metafiziğim, benim fiziğim bu."[79] Modern düşünürler yeni ve güvenilir bilgiyi, o güne dek insan denetiminin dışında kalmış olan şeylere hâkim olmayı sağlayacak bilgiyi bulmak umuduyla dünyaya açılmak ve dünyayı incelemek istemiştir. Montaigne'in duyu deneyimine dair kuşkuculuğu onları içe dönük tevekküle değil, duyuların kusurlarını telafi edecek yeni yollar, ham duyumun güvenilmez etkilerini aşacak araçlar bulma arayışına yöneltmiştir.

Büyük deneysel kimyacı Robert Boyle'a göre "deneyim, aklın ancak yardımcısı olabilir; çünkü deneyim gerçekten de anlama yetisine bilgi sağlasa da yargıç hâlâ anlama yetisidir, kendisine sunulan tanıklıkları inceleme ve kullanma gücü ya da hakkı ona aittir".[80] Ancak bizatihi anlama yetisi de daha pratik bir sonucun hizmetindedir. Modern bilim, tefekküre dayalı bir bilgi modelinin aksine, Amos Funkenstein'ın *ergetic** diye adlandırdığı, salt uslamlamadan ziyade yapmaya dayalı bir bilgi modeline sahipti.[81] Bilhassa Francis Bacon hakikat ile faydayı bağlantılandırmaya, bilim ile teknolojiyi bütünleştirmeye çalışıyordu.[82] Ama bu öyle bir yapmaydı ki, amacı kendi başına deneyimden ziyade dış dünya hakkında verebileceği bilgiydi.

Yani "deneyim"in ruh ile beden, birey ile kültür, bilgi ile inanç arasında bütüncül bir kaynaşma sağlayıp köhnemiş skolastik rasyo-

* Bir faaliyetin etkisi anlamına gelen sonek. –*ç.n.*

78. Hans Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, çev. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., 1987, s. 629.

79. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 821.

80. Robert Boyle, *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Thomas Birch (haz.), 6 cilt, Londra, 1672, 5. cilt, s. 539; aktaran E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Garden City, N.Y., 1954, s. 171.

81. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, 1986, s. 298. Descartes deney yapmaya Bacon kadar bağlı değildi. Bununla ilgili bir tartışma için bkz. Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, New York, 1978, 9. Bölüm.

82. Bkz. Paolo Rossi, "Truth and Utility in the Science of Francis Bacon", çev. Salvator Attanasio, *Philosophy, Technology and the Arts in the Early Modern Era* içinde, Benjamin Nelson (haz.), New York, 1970. Bacon'ın belirgin bir biçimde ilk faydacılardan olduğu iddiasına yönelik bir eleştiri için bkz. Perez Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton, 1998, s. 88.

nalizm ya da dinsel dogmatizm karşısındaki davasını kazanmış gibi göründüğü tarihlerde, değerini –ya da en azından kendine yeterliğini– sorgulayan yeni eleştirmenler ortaya çıkmıştır. Francis Bacon (1561-1626) ve René Descartes (1596-1650) gibi büyük isimler, deneyimin en azından –Montaigne'in *Denemeler*'inde savunduğu– bir değişkesinin iddiaları karşısında, daha ziyade modernliğe özgü bir güvensizliği ilk kez açıkça dile getirmiştir.[83] Montaigne'in Périgord' daki şatosunun dinginliğini reddeden Bacon ve Descartes –tıpkı Bacon'ın 1620 tarihli *Instauratio magna* (Büyük Yenileniş) kitabının başında resmedilen Odysseus gibi–[84] Herkül Sütunları'nın arasından geçip bilinmeyen dünyayı keşfetmeye girişmiştir. Sağduyudan öğrendikleri üstünde düşünüp, tikellik ve kendine özgülük düzeyinde kalmaktan hoşnut olan Montaigne'in aksine, onlar ayaktakımının önyargılarını aşacak sistematik ve evrensel bilgiyi (Bacon hâlâ doğadaki "formlar"dan bahsediyordu[85]) aramıştır. Montaigne mantıkla retoriğin çoğu kez düzensiz bir şekilde birleştirilmesini kabul etmişken, onlar genellikle mantığı öne çıkarmaya çalışmıştır.[86] Montaigne kanı, geçicilik ve olasılıktan hoşnutken; onlar dış dünyayla

83. Montaigne'in mirasını Bacon ve Descartes'ın mirasıyla karşılaştıran ve Montaigne'in diğer ikisi karşısında yenilgiye uğramasını esefle karşılayan bir yazı için bkz. Toulmin, *Cosmopolis*. Bacon ile Montaigne arasındaki ilişkiye dair daha eski bir tartışma için bkz. Pierre Villey, *Montaigne et Francis Bacon*, Paris, 1913.

84. Resme eşlik eden düstur şöyledir: Niceleri geçecek ve bilgi artacak (*Multi pertransibunt et augibetur scientia*).

85. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Antonio Pérez-Ramos, "Bacon's Forms and the Maker's Knowledge Tradition", *The Cambridge Companion to Bacon* içinde, Markku Peltonen (haz.), Cambridge, 1996.

86. Mesela Bacon'ın retorik yöntem hakkındaki küçümseyici ifadeleri için bkz. *Novum Organum*, s. 96. Bacon ve Descartes'ın retoriğe gösterdikleri direnç hakkında bir tartışma için bkz. Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago, 1990, 6. Bölüm. Aslında Bacon önceki retorik eleştirmenlerinin aksine, ispata dayalı mantığı yeni bir bilgi kaynağı olarak, tümevarımın üzerine yerleştirmemiştir. Bkz. Lia Formigari, *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*, Amsterdam, 1988, 1. Bölüm. Bacon'da retoriğin her daim diyalektiğin emrinde olmadığını savunan güncel bir metin için bkz. Brian Vickers, "Bacon and Rhetoric", *The Cambridge Companion to Bacon* içinde, Peltonen (haz.). Ne var ki Vickers dahi Bacon'ın, bilimin bizi nihayetinde güvenilmez olan sözcüklerin aracılığı olmadan şeylerle doğrudan ilişkiye sokacağı gibi bir umut taşıdığı sonucuna varır. Bacon, skolastiklerin kendi içine kapalı Aristocu mantığının dünyayı keşfetmek için kusurlu bir araç olduğunu düşünüyordu elbette. İlgili bir tartışma için bkz. Zagorin, *Francis Bacon*, 2. Bölüm.

rasgele değil, tasarlanmış karşılaşmalara ve bu karşılaşmaların yasa temelli açıklamalarına dayalı bilimsel hakikat ve mutlak kesinlik arzusunda olmuştur.[87] Montaigne'in yaklaşımı bütünleyici ve diyalektiktir, onların, hakikati görünür yüzeylerin altında arayan yaklaşımı ise atomistik ve indirgemecidir. Bacon ve Descartes'ın tutkusunu ister cesur bir başlangıç olarak görelim, isterse Stephen Toulmin'in öne sürdüğü gibi[88] on yedinci yüzyılın siyasi, dini ve ekonomik çalkantılarına verilmiş ürkek bir yanıt olarak görelim, sonuçta Montaigne'in *Denemeler*'inde övgüler düzdüğü bütünleşik, dengeli, bütüncül ama daima açık uçlu ve geçici deneyim olasılığına inanç kaybolmuştur.

Bu değişimin belki de en açık belirtisi, yeni bilimin sağduyuya dayalı gündelik deneyime en büyük meydan okuması olan Kopernik devrimine yönelik tavırlarındaki farktır. "Ramón Sabunde için Savunma"da Montaigne, geleneksel bilgelikle çeliştiğini söylediği Kopernik'in yeni teorisinden bahsettikten sonra sorar: "Hangisinin doğru olduğunu dert etmemek gerektiğinden başka ne çıkartabiliriz ki bundan? Belki de bin yıl sonra üçüncü bir fikir ortaya çıkacak ve diğerini yerinden edecek, kim bilir?.. Yani yeni bir doktrinle karşılaştığımızda ona güvenmemek ve ondan önce tam zıddının rağbet gördüğünü göz önüne almak için gayet haklı gerekçelerimiz var; ilki nasıl yerinden edildiyse, gelecekte ikincisini de aynı şekilde paramparça edecek üçüncü bir buluş ortaya çıkabilir."[89] Oysa Bacon ve Descartes için Batlamyusçu evren kesin olarak çürütülmüştür; bu evreni makul kılan yer-merkezli, sıradan "deneyim" de olumsal insan öznenin sonlu perspektifinin ötesine geçmiş olan daha doğru bir evren anlayışı uğruna terk edilmiştir.[90]

87. Olasılık ve kesinlik nosyonu arasındaki mücadele hakkında bkz. Paula R. Backscheider (haz.), *Probability, Time, and Space in Eighteenth-Century Literature*, New York, 1979; Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton, 1983.

88. Toulmin, *Cosmopolis*, 1. Bölüm.

89. Montaigne, *Complete Essays*, s. 429.

90. Yeni astronominin, sıradan deneyimin değer kaybetmesi bakımından içerimleri için bkz. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, s. 62. İlginçtir, Bacon Kopernik devrimiyle değilse de teleskopla ilgili belli çekincelerini dile getirmiştir. *Novum Organum*'da, teleskop sayesinde yapılan keşiflerin bu kadar az olmasından duyduğu hayal kırıklığından bahseder (s. 226).

Dewey, Bacon ve Descartes ile doğan geleneği "kesinlik arayışı" olarak adlandırmıştır: İçinde ortaya çıktığı çerçeveyi aşıp tüm rasyonel insanlardan doğruluğuna dair haklı bir güven kazanabilecek bir bilgi arzusudur bu.[91] Montaigne'in deneyimi yalnızca perspektivist, yanıltıcı olabilecek bir bilgi sağlar gibi göründüğünden ve skolastiklerin gözden düşmüş rasyonalizmine geri dönmek de olanaksız olduğundan, baştan başlamak, Bacon'ın deyişiyle "iyice tazelenmeyi"[92] sağlamak ve yalnızca titiz araştırma kurallarıyla doğrulanabilen şeylere güvenmek gerekiyordu. Bacon, yerleşik anlamında "deneyim"in "kör ve saçma" olduğundan yakınıyordu: "Öyle ki insanlar belirli bir rotaları olmadan gezip dolaşır, yalnızca hasbelkader önlerine çıkan şeyleri dikkate alırlar; geniş bir alana yayılır, yine de bir adım ileri gitmezler."[93] Ama bir alternatif vardı: "Deneyim için doğru olan sıralama bir ışık yakmak, sonra bu ışıkla yol göstermek; düzensiz ve dağınık değil, düzenli ve planlı deneyimle başlamak; bu deneyimden belitler türetmek, bu şekilde oluşturulan belitlerden de yeni deneyler türetmektir; tıpkı Tanrı kelamının biçimsiz yaratım maddesi üzerinde düzenli bir etki yaratması gibi."[94] Bacon'ın deyişiyle *experientia literata* –"okuma yazmayı öğrenmiş" olan bilgili ya da âlim deneyimler– asıl bilgiye giden yolda ilk adımdı.[95] Sonuç ise modern bilimin doğrulanabilir "olgular" sayacağı o ayrıcalıklı bilişsel birimler olacaktı.[96]

Neredeyse tanrısal bir doğrulama sağlayabilecek uygun bir pro-

91. Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1960.

92. Sözcüğün kökeni olan Latince *instauratio*, yenileme kadar yeniden tesis etme anlamına da gelir; ama Bacon ilk anlamı vurgulamıştır. Bkz. Zagorin, *Francis Bacon*, s. 76.

93. *Novum Organum*, s. 78-79.

94. *A.g.y.*, s. 91-92.

95. Bkz. Lisa Jardine, "*Experientia literata* or *Novum Organum?* The Dilemma of Bacon's Scientific Method", *Francis Bacon's Legacy of Texts* içinde, William A. Sessions (haz.), New York, 1990. Jardine, Bacon'ın eserleri bağlamında, Gassendici ve Humecu anlamdaki ampirizme yakın olan daha mütevazı *experientia literata* modeli ile özsel formların daha sağlam bilgisini arayan *novum organum* modeli arasındaki gerilime dikkat çeker.

96. "Olgu" kavramının gelişimi ve deneyimle ilişkisi hakkındaki yakın zamanlı tartışmalar için bkz. Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, 1998; Barbara J. Shapiro, *A Culture of Fact, 1550-1720*, Ithaca, N.Y., 2000.

sedürün bulunabileceği inancı, bilimsel devrimden çok önceleri ortaya çıkmıştır –Walter Ong bu inancın kökenini, bilhassa ikinci yüzyılda Antik Yunanlı retorikçi Hermogenes'in geliştirdiği ve on altıncı yüzyılda Fransız Peter Ramus'nün diyalektik mantığında yeniden canlandığı sezilen bir bilgi arayışı olan Yunan *methodus*'una kadar götürür[97]– ama yöntem fetişi denilebilecek şeyin ancak bilimsel devrimle birlikte başladığı söylenebilir.[98] Bir yorumcunun ifadesiyle, "'Yöntem'in işlevi, Katolik gelenekte Kutsal Ruh'un işlevine benzer, çünkü bir geleneğin meşruiyetinin dayandığı gizli kaynağı saptamıştır".[99] Sonuçta salt duyu deneyiminin tanıklığı asla tamamen yadsınmamışsa da (nihayetinde, Descartes bazen yanıldığımızı söylemiştir, her zaman değil)[100] teknolojik yeniliklerin yükselen temposu matematiğin itibarının artmasıyla birleşince deneyimin otoritesi zayıflamıştır.

Nihayetinde biliminsanları arasında, Descartes'ın doğuştan gelen idealara inanca dayanan, daha tümdengelimsel ve geometrik ras-

97. Walter J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass., 1983, 11. Bölüm. Ayrıca bkz. Neal W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method*, New York, 1960; Peter Dear, "Method in the Study of Nature", *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* içinde, Michael Ayers ve Daniel Garger (haz.), Cambridge, 1998.

98. Erich Auerbach, Montaigne'in de bu genellemeye dahil edilmesi gerektiğini savunmuştur: "Montaigne'in alışıldık planlara uymayan, hayal ürünü gibi görünen yöntemi, temelde tam anlamıyla deneysel bir yöntemdir, yani ele aldığı konuya uyan tek yöntemdir... Montaigne'in savunmaya çalıştığı yöntem tam anlamıyla ve hatta modern anlamıyla bu bilimsel yöntemdir." *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, çev. Willard R. Trask, Princeton, 1953, s. 256. Montaigne'in yaklaşımı akışın ve geçiciliğin incelenmesi için uygun olabilir, ama yeni bilim yaklaşımı yapısal düzenlilik ve özsel hakikat peşine düşmüştür.

99. Peter Dear, *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, 1995, s. 121. Dear modern deneysel bilim anlayışının güçlenmesinde matematiğin, bilhassa on yedinci yüzyıl Cizvit filozofları arasında kazandığı yeni saygınlığın önemini gösterir.

100. D. M. Clarke, Descartes'ta *expérience*'ın altı farklı kullanımı olduğunu saptamıştır: içe bakış, eğitimsiz sınama, gözlem duyusu, nesnel fenomenler, sıradan deneyim ve bilimsel deney. Bkz. *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester, 1982, s. 17-24. Kartezyen şüphenin ayrım gözetmeden tüm inanç ve alışkanlıklarımıza yönelik olmadığı da belirtilmelidir. Örneğin dinsel deneyim sağlayan inanç ve alışkanlıklar dışarıda bırakılmıştır. Bkz. Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, 1996, 3. Bölüm.

yonalizmi,[101] biliminsanlarından oluşan bir topluluğun yürüttüğü örgütlü ve devamlı bir araştırma programının önemini vurgulayan Bacon'ın önerdiği tümevarımsal alternatif kadar başarılı olmamıştır.[102] Montaigne "Deneyim Üzerine" yazısında şu noktaya dikkat çekmiştir: "Olayların birbirine benzemesine dayanarak çıkardığımız sonuç kesin değildir, çünkü olaylar her zaman birbirinden farklıdır; bu bakımdan, şeyler için çeşitlilik ve farklılık kadar evrensel olan hiçbir nitelik yoktur."[103] Ama bilimsel devrimin doğurduğu keşiflerin ardından bu tür endişeler bir kenara bırakılmıştır. Biliminsanları üzerinde muazzam bir etkisi olan Isaac Newton'ın, Montaigne'den, hatta Descartes'tan ziyade Bacon'ın tarafında olduğu düşünülmüştür. Paracelsus gibi isimlerin, bir Protestanın iç aydınlanmasına benzer şekilde, doğanın gizli işleyişine ilişkin içgörünün ve bu işleyişle özdeşleşmenin geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği şeklindeki varsayımı ortadan kaybolmuştur.[104] Anormal vakalar karşısındaki önyargı da kaybolmuş; Tanrı'nın özünün düzenli işleyişini anlama açısından pek önemli olmadığı varsayılan bu "canavarlar" artık daha derin düzenliliklerin ayrıcalıklı örnekleri olarak düşünülür hale gelmiştir.[105] Çok geçmeden, gözlenen şeyleri doğal yasaların işleyi-

101. Descartes'a göre doğuştan gelen ideaların da içsel deneyimin bir çeşidi olduğu savunulabilir. 1628 tarihli *Rules for the Direction of Mind*'da, deneyimi, "duyu ile algıladığımız, başkalarının dudaklarından işittiğimiz ve genelde dışsal kaynaklardan ya da zihnimizin kendi üzerine tefekküründen anlayışımıza ulaşan herhangi bir şey" olarak tanımlamıştır Descartes. *The Philosophical Works of Descartes*, çev. Elizabeth Haldane ve G. R. T. Ross, Cambridge, 1968, s. 43-44. Ama çoğu bağlamda, deneyimi yalnızca duyular aracılığıyla gelen şeyler için kullanmıştır. Bacon ile Kartezyenler arasındaki ilişkiler hakkında bir açıklama için bkz. Antonio Pérez-Ramos, "Bacon's Legacy", *The Cambridge Companion to Bacon* içinde, Peltonen (haz.), s. 312-14.

102. Tümevarım Bacon için, kimi zaman varsayıldığı gibi basitçe örnek toplayıp bunlardan genelleme yapmak anlamına gelmiyordu; hipotezlerin ve yetersiz açıklamaları eleme sürecinin öneminin o da farkındaydı. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Zagorin, *Francis Bacon*, s. 91-103.

103. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 815.

104. Walter Pagel, *Paracelsus*, Basel, 1982, s. 50. Paracelsusçu gelenek hemen geri çekilmemiştir. Hatta yüzyıl ortalarında, Püriten devrim İngilteresi'nde yeni bir canlanma yaşamıştır. Evelyn Fox Keller'in işaret ettiği gibi, "(peşinden koşan herkese açık olan) doğrudan deneyimden türeyen aydınlanma vurgusu, zamanın siyasi ve dini tutkularıyla bağdaşır". *Reflections on Gender and Science*, New Haven, 1985, s. 45-46. Ancak 1670'lerde Baconcılar üstün gelmiştir.

şine uygun bir şekilde açıklamayı amaçlayan, tekrar edilebilir deneyimlerden genelleme yapma ideali –her ne kadar fiili bilimsel pratikte sıklıkla ihlal edilmiş ve evrimsel biyoloji gibi belli bilimler için epey sorunlar doğurmuşsa da– bizatihi "bilimsel yöntem" mertebesine yükseltilmiştir.

Yöntem fetişinin "deneyim"in talihi açısından doğurduğu sonuçlardan dört tanesinin özel bir ilgiyi hak ettiği söylenebilir. Birincisi, güvenilir ve kesin deneyimin artık doğrulanabilir deney yapmayla özdeşleştirilmesi, en azından geçerli bir bilgi kaynağı olarak başvurulduğu durumda, deneyimin tekrarlanabilirliğine ve kamusallığına inanç anlamına geliyordu. Descartes ilk adımında Montaigne'i tekrarlayıp tartışmasız tek hakikati kendi şüphesi olan kuşkucu benliğe geri çekilmişse de, hemen o şüphe götürmez benliğin bilincinde yer alan açık ve net idealarda –aldatıcı olmayan bir Tanrı sayesinde– mevcut olan dünya gerçekliğine geri dönmüştü. Descartes kesin bilgiyi gerçekliğin belli boyutlarıyla, bilhassa cisimlerin uzayda kapladığı alanla ve hareketiyle sınırlamış; diğer boyutların, sözgelimi renk ya da sesin, öznenin güvenilmez algı merkezine bağımlı olduğunu kabul etmişti elbette.[106] Ancak felsefecilerin sonraki adlandırmasıyla, "ikincil" karakteristiklerin değilse de en azından "birincil" karakteristiklerin herkes tarafından bilinebileceğinden emindi.

Bacon'la birlikte "iç deneyim"in biricikliği ve tarifsizliğinin yerini, kontrollü deneyin öznelerarası onaylamaya açık olan verileri almıştır. Doğru yöntem başkaları tarafından da öğrenilebileceğine göre, deneyim anlaşılır değil, aktarılabilir de olmalıydı. Hatta sihirbazların numaralarının (ya da şahsen doğrudan bir dinsel deneyim yaşamış kişilerin özel pratiklerinin) aksine, tamamen erişilebilir olduğu düşünülen sabit prosedürlere uymaya istekli herkesin potansiyel erişimine açık olmalıydı.[107] Biliminsanları, Montaigne'in yargıç-

105. Anormalliklere yönelik tavrın değişimi için bkz. Dear, *Discipline and Experience*, s. 20-21.

106. *Meteorology*'deki (1637) tartışması için bkz. *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, çev. Paul J. Olscamp, Indianapolis, 1965, s. 338.

107. Bacon, doğaya hâkim olup gizli sırlarına nüfuz etmeye yönelik eski büyü pratiklerinden de yararlanmıştı elbette. Bkz. William Leiss, *The Domination of Nature*, New York, 1972. Ama açık bir bilimsel toplum modeli bunlardan biri değildi.

ları gibi yorumsama sanatının belirsizliklerine bel bağlamamalı, araştırma ve ispatlamanın uygun kurallarına göre hareket etmeliydi. Bacon'ın *Yeni Atlantis*'te betimlediği "Solomon'un Evi", ilk örneği 1662' de Royal Society ile ortaya çıkan bilimsel akademilerin yaygınlaşmasında model haline gelmiştir. Bilinen bütün bilgileri kapsayan büyük bir ansiklopedi tasarısı, hayata geçirilmesi Diderot ve *philosophes*'u* bulsa da, Bacon'ın herkese açık bir bilimsel bilgi envanteri çıkarma çağrısında çoktan ortadadır.[108] Timothy J. Reiss'ın savunduğu gibi, Bacon için bu bilgiye erişimi olanlar bir tür "deney kültürü"ne sahip elit bir kesim olsa da, yöntem ilke olarak herkes tarafından öğrenilebilirdi.[109] Özgül deneylere ilişkin doğrulanabilir ve güvenilir raporlar –centilmenliğe yakışır onurlu davranış ve terbiye kurallarından türetilen "sanal tanıklık"[110]– konusunda yeni bir güvenin oluşması, yeni bulguların hızla yayılmasını sağladı. Paradoksal bir şekilde, deneyim öznesinin bu şekilde demokratikleşmesi, zımnen tek bir evrensel modele; tüm insanlar için normatif olduğu varsayılan, cisimsiz, seyirci konumundaki, Kartezyen *cogito*'ya indirgenmesi anlamına da geliyordu. Montaigne'in öznesi de biricik deneyimlerini başkalarıyla paylaşabiliyor, ama bu deneyimlerin, muhataplarının deneyimleriyle mübadele edilebileceğini varsaymıyordu. Buna karşılık, Kartezyen ve Baconcı özneyle birlikte, niteliksel

* 18. yüzyıl "entelektüelleri"nin oluşturduğu bir topluluk –*ç.n.*

108. Bacon ile *philosophes*'un bu ve benzeri noktalar üzerinden bir karşılaştırması için bkz. Wade, *The Intellectual Origins of the French Revolution*, s. 118-26.

109. Timothy J. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Ithaca, N.Y., 1982, 6. Bölüm. Foucault'nun bilgi ve iktidar hakkındaki argümanına yaslanan Reiss, Bacon'ın yönteminde iş başında olan siyasi bir diyalektik saptar. "Gramercilerin deyişiyle evrensel ve akla uygun, genel bir bilgi kavramı, her biri benzer bir irade taşıyan eşit bireyler arasında yapılan bir sözleşmeye dayanan liberal devletin olgunlaşmasına ve pratiğe geçirilmesine izin veren bir kavramdır. Bu tür bir bilgi fikrini ve toplumsal pratiği mümkün kılan 'söylemsel uzam'ın yaratılmasında, Descartes gibi Bacon'ın da önemli bir payı vardır" (s. 206). Reiss'ın iddiasına göre, bu modelde, kendini söylem olarak göstermeyi reddeden bir söyleme, yalnızca bazı insanlara deneysel "kültür" sahibi olma hakkı tanıyan bir söyleme dayanıldığı gerçeğinin üstü örtülmektedir.

110. Steven Shapin, "Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology", *Social Studies of Science* 14 (1984), s. 481-520; ayrıca bkz. Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton, 1985; Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, 1994.

fark niceliksel ölçülebilirlik kapsamına girmiş ve idrakin "hiçbir yerden görüş" ayrıcalığı taşıyan meta-öznesi doğmuştur. Bütün kişisel tarihi ve kendine özgü hevesleriyle birlikte psikolojik özne, artık kapsamı bakımından bir tür (*species*) çapında olduğu varsayılan epistemolojik ikizinden ayrılmıştır. Taylor'ın ifadesiyle, "Descartes deneyim 'içinde' ya da 'aracılığıyla' yaşamayı bırakmamızı, deneyime de bir nesne gibi ya da –ki bu da aynı kapıya çıkar– rahatlıkla başka birinin de olabilecek bir şey gibi bakmamızı ister."[111] Modern öznelliğin Avrupa-merkezci ve erkek-merkezci dayanaklarını eleştiren sonraki düşünürler elbette Descartes'ın *cogito*'sunu ve Baconcı kolektif doğa tahakkümünü cazip hedefler olarak görecek, kültürel olarak dolayımlanmış ve bedensel olarak konumlanmış olan ölçülemez bir deneyim anlayışını geri getirmeye çalışacaklardır.[112]

Psikolojik özneyle epistemolojik özne arasındaki bu ayrımın ikinci bir önemli sonucu olmuştur. Aşkınlaştırılması ve gayrişahsileştirilmesiyle birlikte, epistemolojik öznenin ömrü de tekil insan ömrünün ötesine uzanmıştır. Doğayı keşfetme tasarısı birikime dayalı olduğundan, kusursuz bilgi dışında bir bitiş noktası yoktur.[113] Sonuçta Montaigne'in deneyim anlayışının büyük bir parçası olan, kaçınılmaz faniliğimizle yüzleşme fikri bir kenara atılmıştır. Montaigne, "araştırmalarımızın sonu yok; sonumuz öteki dünyada," demiştir;[114] buna karşılık Bacon, Descartes ve takipçileri ise bilimsel deneyimin öznesinin, yani tarafsız araştırmacılardan oluşan, süregelen topluluğun ölümsüz olduğunu söylemiştir. Sınır deneyimi olan ölüm artık bitimsiz bilgi arayışını aksatamayacaktır.

Üçüncüsü, Montaigne (ve daha diyalektik olan deneyim anlayışı) için geçmiş deneme yanılmaların hatırası deneyimin bir parçası olarak kalırken, bilimsel yöntem için bellek artık gereksiz olduğu dü-

111. Taylor, *Sources of the Self*, s. 162.

112. Örneğin bkz. Susan R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, N.Y., 1987; Keller, *Reflections on Gender and Science*. Bir savunma çabası için bkz. Zagorin, *Francis Bacon*, s. 122.

113. Blumenberg'e göre, Descartes ve Bacon nihai bir kusursuz bilgi durumuna ilişkin umutlarını korumuştur. Bu tür bilgi için çabalamanın bir sonu olmadığı fikri ancak Pascal'la birlikte bir izlek haline gelmiştir. Bkz. *The Legitimacy of the Modern Age*, s. 83-84.

114. Montaigne, "Of Experience", *Complete Essays* içinde, s. 817.

şüncesiyle kasten silinmiştir. Hans-Georg Gadamer'in dikkat çektiği gibi, bilimsel yöntem için "deneyim ancak onaylandığında geçerlidir; dolayısıyla saygınlığı, temelde tekrarlanabilir olmasına bağlıdır. Ama bu, deneyimin doğası gereği tarihi ortadan kaldırdığı anlamına gelir".[115] Descartes'ın geçmişi şüpheli bir otorite olarak ortadan kaldıran malum jestinin bir benzeri de Bacon'ın, gizemleştirici cazibeleriyle önceki düşünürler için kafa karışıklığından başka bir şey yaratmamış olan (Kabile, Mağara, Pazar ve Tiyatro gibi) yanlış ideaların ya da idollerin maskesini düşürmesidir. Yani sık sık bir bütün olarak modern felsefeye atfedilen temelci arayış, Koselleck'e göre *Neuezeit*'ın ayırt edici bir işareti olan, geçmiş deneyimle beklenti ufku arasındaki o boşluğun giderek büyümesiyle bağlantılıdır. Montaigne'in Antiklere gösterdiği sakınımlı saygı, keza halk geleneği aracılığıyla aktarılan atasözleri ve özdeyişlere hayranlığı artık çağdışı görünüyordu. Peter Dear'ın ikna edici bir şekilde gösterdiği gibi *experimentum crucis*'in, yani belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşmiş olduğu anlatılan biricik tarihsel deneyimlerin kazandığı yeni saygınlığın yeni bilimsel zihniyeti tanımlamış olduğu söylenebilir,[116] ama geçmişteki yanlış adımların ve hatalı varsayımların oluşturduğu tarih güvenilirliğini kaybetmiştir.

Dördüncü ve son olarak, Montaigne'in, deneyimin yanılgıya müsait olmakla beraber zorunlu temeli olarak gördüğü için savunduğu, duyulara dayalı bedensel öğrenmenin yerini, dış dünyadaki uyaranları daha doğru ve tarafsız bir biçimde kaydettiği farz edilen "nesnel" araçlar almaya başlamıştır. Modern bilimin laboratuvarlarında, faniliği konu dışı olan kanlı canlı tanıkların yerini "insan-dışı tanıklık"[117] almıştır. Bu araçlar, tasarım amaçları olan kesinliği kendiliğinden sunmamıştır elbette. Agamben'in iddiasına göre, "Galileo'nun teleskobundan görünen manzara, deneyime inanç ve kesinlik doğuracağı

115. Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1986, s. 311.

116. Dear, *Discipline and Experience*, Newton ve Boyle'un çalışmalarıyla 1670'lerde gerçekleşen değişimi anlattığı yer. Buna karşı, Aristotelesçi ve skolastik rasyonalist evrenselciliğe dayanan eski anlayışta deneyim, "belli bir durumda bir şeyin *nasıl gerçekleşmiş olduğuna* değil, doğada şeylerin *nasıl gerçekleştiğine* ilişkin bir ifade" olarak anlaşılıyordu (s. 4, vurgu yazara ait).

117. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, çev. Catherine Porter, Cambridge, Mass. 1991, s. 22; Türkçesi: *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk, 2008.

yerde, Descartes'ın şüphesini ve meşhur –işi gücü duyularımızı yanıltmak olan– iblis hipotezini doğurmuştur". Ama paradoksal bir şekilde, panzehirin daha da kesin ve tarafsız, protez aygıtlarda bulunduğu varsayılmıştır. "Deneyime dair, deneyde gerçekleşen bilimsel doğrulama... bu kesinlik kaybına yanıt olarak, deneyimi bireyin olabildiğince uzağına yerleştirir: aygıtlara ve rakamlara."[118] Montaigneci deneyimi tanımlayan içe dönük düşünümsellik bastırılmış ya da paranteze alınmıştır artık. Bilimsel inceleme nesneleri –ister yeni teknik yöntemlerle "açığa çıkarılmış" isterse de yeni teorilerle "inşa edilmiş" olsun– gündelik hayatın tanıdık dünyasından giderek daha fazla uzaklaşmıştır.

Dönemin en yeni araçları olan teleskop ve mikroskobun bilhassa tek bir duyunun kapsamını ve keskinliğini artırması sayesinde bilimsel deneyim de, belli bir mesafeden bilgi üretme kapasitesine sahip olan görme duyusuna diğer duyular karşısında ayrıcalık tanıma eğiliminde olmuştur.[119] Bacon, normal görüşü, şeylerin yüzeyinde kalıp altta yatan görünmez dünyaya dikkat etmemekle itham ederken dahi, nihayetinde söz konusu dünyanın sırlarının "gün ışığına çıkarılacağını" ummuştur.[120] Paracelsus'un doğanın sırlarına "kulak kabartma" metaforu miadını doldurmuştur.[121] Rönesans tablolarındaki pers-

118. Agamben, *Infancy and History*, s. 17. Aslında Bacon, dünyanın matematiksel ve geometrik hale getirilmesi konusunda Descartes, Galileo ya da Newton kadar hevesli olmamış; bu da Alexandre Koyré gibi bazı bilim tarihçilerinin Bacon'ın bilimsel devrimde oynadığı rolün önemini azaltmasına yol açmıştır. Bilimsel devrimi çoğullaştırma ve Bacon'ı doğayla deneyler yapan zanaatkârlar geleneği bağlamına yerleştirip ona da bir yer verme çabası için bkz. Thomas Kuhn, "Mathematical versus Experimental Traditions in the Development of the Physical Sciences", *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change* içinde, Chicago, 1977.

119. Modernliğin görmeye diğer duyulara kıyasla daha fazla önem vermesinin doğurduğu bazı sonuçları daha önce incelemeye çalışmıştım: bkz. "Scopic Regimes of Modernity," *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* içinde, New York, 1993; *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, 1993. Optik aygıtların Bacon için önemini abartma eğilimine karşı güncel bir ikaz için bkz. Catherine Wilson, *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton, 1995, s. 50.

120. Bacon, *Novum Organum*, s. 60. Bacon'da ışığın bir hakikat ve bilgi imgesi olarak kullanımı için bkz. Zagorin, *Francis Bacon*, s. 88.

121. Pagel, *Paracelsus*, s. 50.

pektivist mekân çizimlerinde ortaya çıkan –ve yeni bilimin varsaydığı rasyonel evrene uygun görünen– yeniliklerin de yardımıyla birlikte, gözün hegemonyası sonucunda diğer duyular gözden düşmüş ve genel itibariyle deneyim metinsel olmaktan çıkmıştır. Adı sanı pek duyulmamış birkaç kişi dışında –Portekizli felsefeci John Poinsot (1589-1644) yakınlarda gün yüzüne çıkarılıp kaideyi bozmayan istisna konumuna yerleştirilmiştir–[122] modern düşünürler, genellikle semiyotik ve kültürel dolayımını bastırıp deneyimi aslen görsel olan saf gözlemde ve kontrollü deneyde temellendirmeye çalışmıştır.

En azından Max Weber'in zamanından bu yana, modernliğin, giderek uzmanlaşan değer alanlarının farklılaşması anlamına geldiğine sık sık dikkat çekilmiştir. Bilişsel, ahlaki ve estetik kurum ve söylemler göreli bir özerklik kazanmış ve kendi içkin gelişim mantığını türetmiştir. Bunların içlerinde, uzmanlaşma, kolay kolay birbiriyle kıyaslanamayan, birbirinden apayrı bir yığın alt alan ve yalıtılmış disiplin oluşturmuştur. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bütünün tutarlı birlikteliği kaybolmuştur. Artık muazzam bir varlık zinciri, yankılanan benzerliklerden oluşan bir çokluk ya da *cosmos* ve *polis*' in birbiriyle uyum içinde olduğu bir *cosmopolis* olarak görülmeyen modern dünyanın, Friedrich von Schiller'in Weber tarafından üne kavuşturulan deyişiyle, "büyüsü bozulmuştur". Bruno Latour tarafından melezlerin bileşenlerine ayrılması (özne ile nesne, kültür [ya da toplum] ile doğa, zihin ile madde) olarak tanımlanan modern süreç, bir arınma ve sınır yaratma temayülü anlamına gelmeye başlamıştır.[123] "Kopma", "yabancılaşma" ya da "parçalanma" öncesinde var olduğu farz edilen bir çağ nostaljisinden kaçınsak bile, modernliğin işlevlerin giderek uzmanlaşmasını ve daha bütünlüklü bir yaşam hissinin kaybolmasını beraberinde getirdiği açıktır.

Benzer bir süreç, Montaigne'in birçok farklı alt-değişkede birleştirmeye çalıştığı bütüncül deneyimin açıkça farklılaşmasında da görülebilir. Yanılmaya müsait olan bedenlerden ziyade tarafsız aygıtlarda konumlanan aşan (*transcendent*), cisimsiz, ölümsüz bir tür-özneye dayanan bilimsel deneyim, deneyim ile deney arasında gördüğümüz etimolojik bağlantıyı faaliyete geçirmiş, geçmişten edinilen

122. Deely, *New Beginnings.*
123. Latour, *We Have Never Been Modern.*

bilgelik birikiminin değerini bastırmıştır. Ama şüpheleri yatıştırmak şöyle dursun, rasyonel metafiziğin on sekizinci yüzyılda çökmesinin ardından ortaya çıkmış olan, bilgi koşulları ve öznesini konu edinen epistemoloji için yeni şüpheler doğurmuştur bu. Güncel adıyla "Descartes'ın Sorunu"nun iki boyutu vardır.[124] Bunların ilki, gündelik duyu deneyimi ile dünyanın artık bu deneyimi ürettiği varsayılan mekanik ve matematiksel işleyişi arasındaki bölünmeyi ya da en azından açıklanmamış olan bağı içerir. Felsefeciler ve biliminsanları, gerçekliğin (skolastiklerin deyişiyle "esrarlı") gizli derinlikleri ile gözlemlenen yüzey fenomenleri arasında nasıl bir ilişki olduğunu giderek artan bir merakla sorgulamıştır.[125] Sorunun ikinci boyutuysa, duyu deneyimleri ile bu deneyimlerden oluşturulan önerme niteliğindeki düşünceler ya da dilsel temsiller arasındaki ilişkiyi içerir.

Bir sonraki bölümde, "deneyim" denilen bir şeyin idrak etmedeki rolünü açımlamaya çalışan kuramcıların temel tartışmalarının izini sürecek ve bu bakımdan öncelikle John Locke, David Hume ve Immanuel Kant'ı ele alacağız. 3. Bölüm'de deneyimin ahlaki alanda, daha doğrusu –zaten dikkat çektiğimiz gibi– önceleri gündelik hayat ve mistisizmin sahip çıktığı din alanında nasıl incelendiği üstünde duracağız. 4. Bölüm'de, yeni yeni gelişmeye başlayan ve ancak on sekizinci yüzyılda etkinlik kazanan sanat söylemine özgü deneyim iddialarına geçeceğiz. Bizatihi sanat eserinden ayrı olduğu gibi, diğer –bilişsel ya da ahlaki– deneyim türlerinden de ayrı olan bir "estetik deneyim" olanağını konu edineceğiz. 5. Bölüm'de deneyimi siyasi açıdan ele alıp gerek muhafazakâr gerekse radikal düşünceler için nasıl seferber edilebildiğine dikkat çekeceğiz. 6. Bölüm'de tarihçilerin ve tarih felsefecilerinin deneyimi tarihsel bir inceleme nesnesi olarak ve bu incelemenin şimdide ürettiği bir şey olarak anlama çabalarından bahsedeceğiz. Kitabın ikinci kısmında ise, geçtiğimiz yüzyıldan birçok düşünürün deneyimdeki kopmalar olarak gördü-

124. John T. Kearns, *Reconsidering Experience: A Solution to the Problem Inherited from Descartes*, Albany, N.Y., 1996.

125. Bkz. Keith Hutchison, "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?", *Isis* 73 (1982), s. 233-53. Bu esrarlı niteliklerin, bilim doğanın sırlarını giderek artan bir hızla açığa çıkardıkça kaybolmaya başlaması, ama bu sonuçların güvenilirliği Hume gibi kuşkucular tarafından sorgulandığı anda yeniden canlanması ironiktir.

ğü için hayıflandığı şeyleri iyileştirme ve Montaigne'in görüşlerini –bir ölçüde de olsa– tazeleyerek daha bütüncül bir alternatif yaratma ya da geliştirme çabasına eğileceğiz. Dolayısıyla, bu alternatifin Kartezyen modern öznenin radikal bir eleştirisinde temellendiğini ve paradoksal görünen bir "öznesiz deneyim" ürettiğini gösterme işi de son bölümlere kalacak.

2

Deneyim ve Epistemoloji

Ampirizm-İdealizm Çekişmesi

MICHEL DE MONTAIGNE'in o pek de sağlam olmayan olumlayıcı kuşkuculuğu –duyuların yanılmaya müsait olmasına ve bedenin zayıflıklarına karşı hoşgörüsü– bilimin açığa çıkardığı dünyanın kesin bilgisine ulaşma hevesindeki ilk modern düşünürlerin sabırsızlığı karşısında ayakta kalamamıştır.[1] Körü körüne uymayı reddettiyse de saygı duyduğu folklorik mesellere ve antik öğretilere gösterdiği dikkat de aynı kaderi paylaşacaktır. René Descartes ile birlikte, sıfırdan başlama, geçmişin hatalarından kaçınma ve geleceğe güvenle bakma arzusu ortaya çıkmıştır. Bilimin yeni itibarı, Montaigne'in içgözlem ve kendini keşfetme meşgalesinin bir kenara bırakıldığı anlamına da geliyordu; bir deneyimin ciddiye alınması için kamusal, çoğaltılabilir ve nesnel araçlarla doğrulanabilir olması gerekiyordu artık.[2] Bu doğrultuda, Montaigne'in yaşamanın asli görevi

1. Montaigne'i savunmaya devam edenler de olmuştur elbette. Örneğin bkz. Matthew Prior'ın 1721 tarihli esprili yazısı, "A Dialogue between Mr. John Lock [*aynen alınmıştır*] and Seigneur de Montaigne"; yeniden basım, *The Literary Works of Matthew Prior* içinde, H. Bunker Wright ve Monroe K. Spears (haz.), 1. cilt, Oxford, 1959. Prior, Locke'un tamamen genel İnsan Anlağı üzerine odaklanma iddiasına karşı, Montaigne'in retoriği kullanmasını, yöntemi küçümsemesini ve toplumsal dünyada konumlanmasını savunur. Montaigne'in ağzından şunları söyler: "Yazmaya başladığından beri, düşündüğünü yalnızca sanıyordun aslında; bu oyunda Sen ve Senin anlağın rol alıyorsunuz, bütün de John ile Lock arasındaki bir diyalogdan ibaret" (s. 620).

olan bireysel faniliğimizle yüzleşme vurgusu, özneyi ölümsüz bilimsel araştırmacılar topluluğuyla özdeşleştiren bir zihniyete göre yersizdi.[3] Bilimsel araştırma, kefaret yolunda ilerleyen hacının ya da olgunlaşarak ölümün gözlerinin içine bakabilen bir Stoacıya dönüşen hümanistin arayışından temelden farklı bir şey olarak anlaşılıyordu; amacı uzlaşma değil de hâkimiyet olan sonsuz bir bilgi arayışıydı bilim. Nitekim, doymak bilmez merakıyla tür-özne, bireysel mutluluk ya da selametin olumsal öznesinden ayrıldı.[4]

Ancak deneyim muammasına getirdikleri çözümler albenisini kaybettiğinde, Descartes ve Francis Bacon'ın ortadan kaldırmak için onca uğraştığı şüpheler de geri dönmekte gecikmemiştir. Descartes'ın tümdengelimsel akıl ve doğuştan gelen idealar inancının ve Bacon'ın tümevarımsal deneye duyduğu güvenin aslında ne olduğu açığa çıkmıştır: peşinde olduğu kesinlik zeminini sağlayamayacak olan inançlar. Richard Popkin, modern kuşkuculuk üzerine, klasikleşmiş bir çalışmasında, "filozoflar teorik şüpheyi nasıl aşacaklarını ya da insani kesinliğin tamamını yok etmeden söz konusu şüpheyi nasıl kabul edeceklerini keşfetmeye çalışırken, Pyrrhonculuk Avrupa felsefesine iyice musallat olan bir hayalet olarak kalacaktır," der.[5] Biliminsanları, bilhassa temeli matematiğe dayanan (mekanik ve astronomi gibi) alanlarda faaliyet gösterenler, kesin bilgiye ulaşma proje-

2. Descartes'ın başlangıç hamlesi, varlığının kaynağı olarak *cogito*'sunun kesinliğine dayanması kuşkusuz bir içebakış içerir, ama halefleri dış dünyanın gerçekliği hakkındaki argüman bağlamında atılan bu adımı kısa zamanda terk etmiştir.

3. İlk modernlerin fanilikle yüzleşme sorunuyla ilgilenmedikleri anlamına gelmez bu. Dinsel ve dünyevi yaklaşımlar hakkında bir açıklama için bkz. John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France*, Oxford, 1985. Ama kişisel deneyimin bilimin öznesinin aşkın deneyimine tabi kılınmasıyla birlikte, ölüm keşfedilecek bir sınır-deneyimi olmaktan çıkıp çözülecek bir probleme dönüşmüştür. McManners'a göre, "modern bilimin doğuşundan itibaren, on yedinci yüzyıl Doğa'nın yönlendirilebilir ve denetlenebilir olduğu fikrine kapılmıştır – bu da, insan ömrü önündeki engelin kaldırılabilir olduğuna dair spekülasyonlara yol açmıştır; Descartes ve Bacon da bilimsel bir gelecek vizyonunda bu fikre değinmiştir" (s. 116).

4. Bkz. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., 1983, 10. Bölüm.

5. Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, New York, 1964, s. 217.

si hakkında iyimserliklerini korumuştur, birçok filozof ise düpedüz kuşkuculuktan kaçınmaya çalışsa dahi güvenini kaybetmeye başlamıştır. Descartes'ın akıl ile duyular arasında gerçekleştirdiği o pek de sağlam olmayan uzlaşma–esas gerçekliğe ilişkin mekanik bir kavrayış ile bu gerçekliğin tezahürleriyle gündelik karşılaşmaların en nihayetinde uzlaştırılabileceği inancı– tuzla buz olmuştur.

Sonuç, hiç değilse saf ve rasyonalist bir metafizik uğruna mücadele veren Benedict Spinoza ya da Nicolas Malebranche'ın izinden gitmeyenler açısından, kesin olan karşısında muhtemel olana saygının yenilenmesi ve muhtemel olanın bilimsel incelemedeki rolünü bile destekleme arzusudur. Rudolf Agricola gibi Rönesans retorikçileri diyalektiği olasılıkla birleştirmişti; benzer eğilimler şimdi de retorik geleneğini küçümsemeye devam eden düşünürler arasında ayyuka çıkacaktı.[6] Modernlik çoğu kez, dediğim dedik Kartezyen kesinlik arayışının Montaigne'in nihai olmayan alternatifi karşısındaki zaferi olarak nitelenmişse de,[7] Aydınlanma düşünürlerinin büyük bir kısmı doğuştan gelen açık seçik idealardan ya da tümevarımla üretilmiş ebedi hakikatlerden daha azıyla yetinmeye çoktan razıydı (belki de, bu "fazla" o kadar da doğru olmasa da, daha fazlasını elde etme ümidindeydiler). Bunun sonucunda, "deneyim"in nesnel olduğu farz edilen aygıtlar ve gayrişahsi rakamların zamandışı dünyasında geçirdiği sürgün dönemi yavaş yavaş sona ermiştir. Ama dolayımsız deneyim yeniden başrole soyunduğunda, biraz solmuş ve zayıflamış bir figürdür. Artık –Montaigne'in ifadesiyle– "ruh yüceliğinin yukarı ve ileri doğru bastırmak değil, kendini nasıl sınırlayacağını ve düzene sokacağını bilmek"[8] olduğunu öğreten, bilgeliğe vesile olan sağlam bir şey olarak görülmeyen deneyim, dış dünyayı bilmek, daha doğrusu "anlamak" için mütevazı, sorunlu ama vazgeçilmez bir araca indirgenmiştir. Dahası, esasen bütünsel bir deneyim anlayışı *dahilindeki* sınırlara yönelik Montaigneci farkındalık, deneyim çe-

6. Agricola hakkında bkz. Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago, 1990, s. 125-28.

7. Örneğin bkz. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990; Türkçesi: *Kozmopolis: Modernite'nin Gizli Güncesi*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2002.

8. Michel de Montaigne, "Of Experience," *The Complete Essays of Montaigne* içinde, çev. Donald M. Frame, Stanford, 1965, s. 852.

şitleri *arasındaki* sınırlar ya da ayrımlar üzerindeki vurguya dönüşmüştür. Ayrıca, bir deneyim alanı olarak canlı bedenin bütünlüğünün yerini "güvenilir" (ama kesin olmayan) bir bilgi arayışının mecrası olan beş duyu, özellikle de görme duyusu almıştır.

Descartes'ın mutlak hakikat için yeni bir temel oluşturmaya yönelik umutları boşa çıkmış olabilir; ancak geçmişin otoritelerinin "deneyim"ini Descartes gibi hor görmek, modern epistemoloji geleneğinde baki kalmıştır. Bilimsel deneyim anlayışının aksine, geçmiş deneme-yanılmaların ötesine geçmektense onları bol bol içeren, tam anlamıyla diyalektik bir deneyim anlayışının –tam bir başarıyla olmasa da– yeniden canlandırılması için Georg Wilhelm Friedrich Hegel'e kadar beklemek gerekecektir. "Deneyim"i geçmişten ders çıkarma olarak gören Hegel-öncesi düşünürlerde (David Hume' da göreceğimiz gibi) bu terim, sağlam bilgiyi temellendirmektense salt inancı açıklamak amacıyla psikolojik bir düzeyde işlev görmüş, birçok düşünür de bunu kuşkuculuğa teslim olmak şeklinde değerlendirmiştir. Marquis de Condorcet ve Étienne de Condillac gibi bazı Fransız Aydınlanma düşünürleri, insan idrakinin daima kusurlu olacağını mütevazılıkla itiraf edip "yanılgı" yönteminin ya da tahmini arayışın önemini kabul etmiş ve keşif sürecinde hata riskini kabullenmişler; ancak Hegel'in aksine, hatanın kendisini daha yüksek bir diyalektik hakikat anlayışının içine yerleştirmemişlerdir.[9]

On dokuzuncu yüzyıl sonunda ve yirminci yüzyılda daha bütünleşik ve güçlü bir deneyim anlayışını yeniden yakalama yönündeki çabaların, deneyimin epistemolojik sorunlara, abartılı bir görsel gözlem bağımlılığına ve doğa bilimleriyle meşguliyete indirgenmesini hatalı bulması şaşırtıcı değildir. Bu tavır en iyi ifadesini Wilhelm Dilthey'in sık sık alıntılanan şikâyetinde bulur: "Locke, Hume ve Kant'ın uydurduğu bilen öznenin damarlarında gerçek kan değil, salt düşünsel faaliyet olarak sulandırılmış akıl lenfi akıyor."[10] O damarları tıkayan şeyin akıl mı yoksa başka bir şey mi olduğu tartışılır; ama

9. Aydınlanma epistemolojisinde hatanın olumlu rolü hakkında bkz. David Bates, *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, Ithaca, N.Y., 2002.

10. Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, çev. Ramon J. Betanzos, Detroit, 1988, s. 73.

Dilthey'in, andığı isimlerin elinde deneyimin solgun ve sınırlı bir hale gelmesiyle ilgili yaygın bir varsayımı dile getirdiği ortadadır.

Bu isimler elbette ampirizm (kimi zaman duyumculuk ya da çağrışımcılık) ile idealizm (daha doğrusu aşkın [*transcendental*] idealizm) diye bilinen iki ayrı felsefi geleneğe mensuptu. Gelgelelim tümdengelimsel akıl, dogmatik vahiy ya da metinsel otoritenin önceliğini reddedip bilginin temeline deneyimi yerleştirmeleri onları birleştiriyordu. Dahası deneyimin öteki boyutlarının paranteze alınıp özünde epistemolojik bir soruna indirgenmesinde de ortak bir sorumlulukları vardı. Bu bölümde söz konusu isimlerin, artık ontolojik hakikatler hakkında mutlak kesinlik iddiasında bulunmayan ama öyle ya da böyle temelci bir bilgi oluşturma yolunda geçerli bir deneyim anlayışı ortaya koyma çabalarının ana hatlarını geniş fırça darbeleriyle çizmeye çalışacağız. John Locke ve David Hume özünde edilgen bir deneyim anlayışının savunucuları olarak alışıldık yerlerini alacak; Immanuel Kant ise epistemolojik gelenekte daha ziyade etkinci bir uğrağın, etkin zihne dair salt psikolojik değil de aşkın bir anlayışta temellenen uğrağın kurucusu olarak geleneksel rolünü oynayacak. Ama bu isimlerin yazılarında, etkin/edilgen şeklindeki bu basit ikiliği tartışmaya açarak söz konusu kalıplaşmış portreleri karmaşıklaştıran başka eğilimler bulunduğunu da göreceğiz.

Epistemoloji alanında çalışan felsefecilerin ve felsefe tarihçilerinin öne sürmüş olduğu ve öne sürmeye devam ettiği incelikli argümanların ve karşı-argümanların tamamını sunmak imkânsız olduğundan, dikkatimizi yalnızca en merkezi olanlara yöneltecek; sonrasında da deneyim söyleminin birbiriyle rekabet halinde olan ve William Blake'ten ödünç aldığımız şarkı metaforunu açıkçası daha fazla hak eden değişkelerine geçeceğiz. Yani okuyacaklarınız, eserleri bitimsiz bir yorum faaliyetine kaynaklık etmiş olan ve etmeye de devam eden bu isimlerin karmaşık düşüncelerine hakkını verme çabasından ziyade, ideal bir tip ya da rasyonel bir yeniden inşa mahiyetinde olacak. Bunun gerekçesi ise en iyi koşullarda bile biraz damıtılmayı gerektiren bu malzeme yığınının yıldırıcı bolluğu kadar, epistemolojik geleneği eleştirenlerin birçoğunun da bu geleneğin mirasına ilişkin özselleştirilmiş, çoğunlukla indirgemeci bir anlayışla çalışmış olmaları.

LOCKE VE DUYU DENEYİMİ

"Ampirik" sözcüğü, Yunan tıbbı ile ortaçağ ve Rönesans'taki gizemci pratikler döneminde üstüne yapışan küçültücü çağrışımdan ya da Sekstos Empeirikos'un öncüsü olduğu kuşkucu gelenekle bağından asla tam anlamıyla kurtulamamış olsa da, on yedinci yüzyılda, bilhassa İngiltere'de yeni bir saygınlık kazanmaya başlamıştır.[11] Voltaire'in Isaac Newton'a atfettiği "felsefi tevazu", Descartes'ın göreli kibri karşısında giderek ağırlık kazanmıştır – bilhassa söz konusu kibrin ürettiği bilimsel sonuçların güvenilirliğinin şüpheli olduğu düşünülmeye başladığında (mesela Kartezyen iddialardan biri, ışığın anında iletildiği iddiası, Danimarkalı astronom Ole Roemer'in Jüpiter'in uydularına dair gözlemleriyle 1676'da çürütülmüştür). O güne dek bilinmeyen ve verili düşüncenin düzenli kategorilerine yerleştirilemeyen insanlar, hayvanlar ve bitkilerin bulunduğu Avrupa dışı bölgelerle temasların artması, teleskopun astronomide yarattığı Kopernik devrimi sayesinde itibarını zaten artırmış olan gözlemin doğurduğu sonuçlara yeni bir saygınlık kazandırmıştır. Dogmatik olmayan esneklik ve uzun süre şarlatanlıkla ilişkilendirilmiş olan deney yapma isteği, 1750'lere gelindiğinde tıp gibi alanlarda faydalı sonuçlar vermeye başlamıştır.[12]

Tümdengelimsel akıl, teorik spekülasyon ve sezgisel anlamanın karşısına yerleştirilen ampirizm, Francis Bacon'ın zamanından beri gücünü her yerde ilan eden tümevarımcı bilimsel yöntemle –gevşek bir biçimde– ilişkilendirilmiştir. Hegel gibi bir yorumcu, bizzat Bacon'ı ampirizmin atası olarak göstermiştir.[13] Gelgelelim Bacon *Novum Organum*'da, "şeyleri yalnızca toplayan ve kullanan"[14] karıncalara benzeterek ampiristleri aşağılamış, doğayı sırlarını açığa vur-

11. Bkz. "empirical" maddesi, Raymond Williams, *Keywords*, New York, 1983.

12. Peter Gay'e göre, "çoğulcu ampirizm tıbbi araştırmanın rotasını ancak yüzyıl ortalarında, *philosophes*'un etkisi doruk noktasına ulaştığında, kısmen de propagandalarının bir sonucu olarak değiştirmiştir"; *The Enlightenment: An Interpretation, Vol 2: The Science of Freedom*, New York, 1969, s. 22.

13. G.W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 3, *Werke*, E. Moldenhauer ve K. M. Michel (haz.), 20. cilt Frankfurt, 1971, s. 76vd.

14. Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. ve haz. Peter Urbach ve John Gibson, Chicago, 1994, s. 105. Robert Hooke'un olumlu, Hegel'in ise olumsuz bir şe-

maya zorlamak için çıplak gözlemden daha güvenilir bir yöntem aramıştır. Önde gelen İngiliz ampiristleri John Locke, George Berkeley ve David Hume[15] ile birlikte vurguda önemli bir kayma meydana gelmiştir. Bacon'ın tümevarımsal deneylerle doğanın gizlerinin, evrensel "formları"nın açığa çıkacağı inancı kadar, bu sırları ele geçirmek için kullanılan prosedür ve araçların mutlak güvenilirliğine inancı da kısıtlıdır. "Deneyim"in daha edilgen ve hoşgörülü uğrağı bir kez daha öne çıkmaya başladıkça, Baconcı bilimin saldırgan ve tahakkümcü itkisi incelikle dönüştürülmüştür – "verili" diye bilinen duyu verilerinin yeniden ilgi görmeye başlaması bu kaymanın bir göstergesidir.[16] Hume'un zamanında ise bizatihi tümevarım epistemik bir araç olarak sorgulanır hale gelmiştir.[17]

Ian Hacking bu değişimin perde arkasını "olasılığın doğuşu" olarak adlandırır.[18] Başlangıçta hakiki bilgiyle değil de salt kanaat alanıyla ilişkilendirilmiş ve bilgili otoritelerin yaydığı fikirlerin "onanması" ile özdeşleştirilmiş olan olasılık, on altıncı yüzyıl Cizvit tevilleriyle bağlantısı yüzünden daha da lekelenmiştir. Modern bir olasılık biliminin doğması için, Cizvitlerin tanıklık ve amaca uygunluğa

---

kilde atfettiği ampirizmin atası nitelemesinin Bacon'a ne ölçüde uygun düştüğü konusu epey tartışmalıdır.

15. Yaşamları ve eserleri hakkında faydalı bir tanıtım için bkz. John Dunn, *Locke*; J. O. Urmson, *Berkeley*; A. J. Ayer, *Hume*; hepsi *The British Empiricists* içinde, New York, 1992; Türkçesi: *Locke*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost, 2011; *Hume*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın, 2002.

16. Ampirizmin edilgenliği, gerek idealist gerekse pragmatist eleştirmenlerin tercih ettiği bir hedeftir. Ama ampirizmin alımlanmasındaki birçok şey gibi, epistemolojisindeki edilgenliğin göreli önemi de çokça tartışılmıştır. H. H. Price'ın iddiasına göre, "ampiristlerin insan zihnini edilgen gördüklerini söylemek tarihsel açıdan yanlıştır. Onları, zihni olabileceğinin ötesinde etkin kıldıkları için eleştirmek daha adildir"; *Thinking and Experience*, Cambridge, Mass., 1962, s. 199. Bilinçdışı ve amaçlanmamış birçok faaliyeti de anlama yetisine dahil etmeleri bakımından doğru olabilir bu; ama ampiristler, Baconcı bilimi karakterize eden, dünyaya etkin bir şekilde müdahalede bulunma fikrini ön plana çıkarmamışlardır. Dahası, söz konusu faaliyetlerin zaman açısından, dışardan gelen verili unsurlardan daha sonra ortaya çıktığını düşünmüşlerdir.

17. Belli bir tümevarım anlayışını kurtarma amacındaki güncel girişimlerde bile Hume'un eleştirisinin gücü teslim edilmektedir. Örneğin bkz. Max Black, "Induction and Experience", *Experience and Theory* içinde, Lawrence Foster ve J.W. Swanson (haz.), Amherst, Mass., 1970.

18. Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, 1975.

dayanan, "olasılıkçılık" denilen şüpheli yönteminin aşılması gerekmiştir. Tarihçiler canalıcı dönüm noktasının 1660 civarına denk düştüğü; Port-Royal'deki olağanüstü Jansenist teologlar/mantıkçılar/matematikçiler grubuyla, bilhassa Antoine Arnauld, Pierre Nicole ve Blaise Pascal'la birlikte yeni kapılar açıldığı konusunda hemfikirdir.

Hacking bu yeni teorinin iki yüzü olduğuna dikkat çeker. Olasılık Montaigne'de gördüğümüzanlamda, bilen kişi tarafındaki ikirciklik ve belirsizliğe (Agricola gibi retorikçilerin işine yarasa da, Bacon ile Descartes'ın hakiki bilime yakıştıramadığı) epistemolojik bir hoşgörü gösterilmesinden ibaret değildi. Aynı zamanda –asıl yenilik de buydu zaten– zar atma ya da nüfus artışı gibi olayların birçok kez gerçekleşmesi durumunda olası tekrarlanma sıklığı hakkında bir teoriydi. Hacking'in epistemolojik olanın karşısına yerleştirip "şansa bağlı" diye adlandırdığı bu son kabul, görünüşteki rastlantısal olaylar yüzeyinin altında, istatistik hesaplama diye bilinen yöntem aracılığıyla açığa çıkarılabilecek düzenli ve istikrarlı örüntüler bulunduğu varsayımına dayanır. Pascal ve olasılık teorisine katkı yapmış olan Jacob Bernoulli ile Pierre-Simon Laplace gibi diğer isimlerin bu örüntüleri belirlemede gösterdiği matematiksel titizlik öncellerinden çok daha incelikli olsa da, bu girişimlerin dayandığı öncül beklenmedik bir şekilde modernlik-öncesine aittir. Bacon ile Descartes'ın küçümsediği simya ve astroloji gibi "aşağı bilimler", doğanın okunabilen bir metin olduğu varsayımına dayalıydı. Paracelsus'un "işaret doktrini"ne göre dünya, deşifre edilebilecek benzerlik ve yakınlıklarla işliyordu.[19] Olasılık teorisi de görünüşteki rastlantısal olaylar yüzeyinin altında yatan daha derin örüntülerin işaretlerini arıyordu, ama bunu yaparken olası sonuçlara ilişkin matematiksel bir kalkülüs kullanıyordu.

Olasılık teorisinin epistemolojik ve şansa bağlı (öznel ile nesnel de denebilecek) yüzleri arasındaki ilişki şöyle kuruluyordu: Kanaatin yerini tam doğru bilginin alması mümkün olmadığından, insanlar doğanın ya da toplumun işleyişi hakkında ancak kusurlu ve kesin

19. Daha sonra göreceğimiz gibi, yirminci yüzyıl başlarında, Walter Benjamin deneyimin bilimsel ve epistemolojik yöntemlere indirgenmesini tersine çevirecek daha sağlam bir deneyim nosyonunu yeniden oluşturmaya çalışırken tam da bu yaklaşımı yeniden canlandırır. Ama bunu yaparken olasılık teorisine hiç başvurmaz.

olmayan bir anlayış kazanabilir; yine de bu noktada, insanı güçsüzleştiren bir kuşkuculuğa çekilmek doğru değildir. Çünkü aslında yüzeyin altında, tek tek olayların değilse de birçok defa gerçekleşen olayların hareketini yöneten örüntüler vardır. Tek tek olayların hareketi dahi rastlantısal değil de nihayetinde belirlenebilir olsa da, yanılması muhtemel olan insanlar olasılık hesabının sunduğu daha kaba, yaklaşık örüntülerle yetinip Tanrı gibi her şeyi bilme umudundan vazgeçmelidir. Aşırıya varan bir kuşkuculuğun doğurabileceği kaostan korkmaya ise hiç gerek yoktur. Nihai nedenler gizli kalsa da, hiç değilse bunlar sonucunda doğada –hatta belki toplumda da– meydana gelen düzenli örüntüler açığa çıkarılabilir. Ve belki de, on sekizinci yüzyıl *philosophes*'undan Condorcet gibi daha iyimser olasılık araştırmacılarının düşündüğü gibi, geleceğe uzanan örüntüler de.[20]

Nitekim Baconcı olmayan, Bacon'ın nihai hakikati bilmek için şart koştuğu katı standartlarını biraz yumuşatan ve gayrişahsi bilgi araçlarına inancını değiştiren bir deneyim anlayışı ancak olasılık doğduktan sonra ortaya çıkabilmiştir. İngiliz ampirizminin en parlak döneminde dahi bir kültür krizinin sürdüğü söylenebilir (on yedinci yüzyıl ortası din savaşlarının anısı, "coşku"nun geriye kalan gücüne dair endişeler doğuracak kadar da tazeydi gerçekten)[21]; yine de Reform-sonrası Avrupası'nın travmaları ampirizmin kurucularını daha önceki kuşaklar kadar etkilememiştir. Bilgiden beklentileri Descartes ve Bacon'a kıyasla daha düşük olan, farklı dinlere karşı hoşgörünün kabul görmeye başladığı bir ortamda faaliyet gösteren bu isimler, insan deneyiminin –büyük ölçüde epistemolojik anlamdaki– kusurlarına razıydı. Bütünüyle kovulmamış olsa da, kuşkuculuk karabasanı o kadar korkutucu gelmiyordu artık onlara.[22] Çok geç-

20. Bkz. Keith Michael Baker, *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, 1976, 3. Bölüm. Baker, Condorcet'nin evrensel bir bilime dair Kartezyen umudunun bir olasılık hesabına dayandığını gösterir.

21. Locke'un çalışmalarını kuşkuculuk ve yobazlıktan oluşan ikili tehdide bir yanıt olarak gören bir çalışma için bkz. Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, 1996. Conley'nin (*Rhetoric in the European Tradition*, s. 168), duygu yüklü retoriği sevmemesi ile yeni kurulan Royal Society'deki Baconcı "sade üslubu" tercih etmesi arasında ilişki kurduğu Henry More (1614-87) gibi Anglikan teologlar için, coşku öcü gibi bir şeydi.

22. Bkz. Richard H. Popkin, "Scepticism with regard to Reason in the 17th and 18th Centuries" ve G. A. J. Rogers, "Locke and the Skeptical Challenge", *The*

meden "sağduyu" felsefesi adını alacak olan felsefe, dikkatleri din ya da bilim üstatlarına münhasır prosedürlerden uzaklaştırıp sıradan insanın gündelik hayatına yöneltecekti yeniden.[23]

Pierre Gassendi'nin Kartezyencilik ve Pyrrhonculuk'a yönelik ikili eleştirisi İngiliz ampirik geleneği için önemli bir başlangıç olsa da,[24] "deneyim" tarihine en az sözünü ettiğimiz diğer isimler kadar ufuk açıcı bir katkı yapmış, ama serkeş ve kavgacı takipçiler yaratmış olan John Locke (1632-1704) ile başlamamız gerekiyor. Bu sonucun sorumluluğu büyük oranda bizzat Locke'a aittir; modern felsefenin şafak vaktinde yazan Locke, henüz teknik bir sözdağarını titiz ve tutarlı bir şekilde kullanma alışkanlığı edinmemiş olduğundan –çileden çıkmış bir yorumcunun ifadesiyle– "hemen her mevzuda, Locke'un *ne kastettiği* konusunda bir anlaşmazlık vardır."[25]

Bu sorunun bir diğer kaynağı ise filolojik açıdan maksada ne kadar dikkat edilirse edilsin üstesinden gelinemeyecek bazı kavram

---

Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries: Essays in Honor of John W. Yolton içinde, G. A. J. Rogers ve Sylvana Tomaselli (haz.), Rochester, N.Y., 1996.

23. "Sağduyu felsefesi" zaman zaman kimi ampiristlerin daha paradoksal argümanlarına karşı da seferber edilmiştir; bunun klasik örneği, Dr. Johnson'ın Berkeley'nin materyalizm karşıtlığını çürütmek için bir taşı tekmelemesidir. Thomas Reid ve Sir William Hamilton'ın başını çektiği İskoç Sağduyu Ekolü, ampirizmde tespit ettiği kuşkucu içerimlere çoğu kez yanıt vermeye çalışmıştır. Ama birçok açıdan, Locke, Berkeley ve Hume da sıradan insanın ortak algıları ve anlamları olarak gördüğü şeye başvurmuştur.

24. Konuyla ilgili özlü bir açıklama için bkz. Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, 1971, s. 207-30. Locke'taki rasyonalist uğraklardan rahatsız olan kimileri, İngiliz ampirizminin gerçek atasının Thomas Hobbes olduğunu düşünse de, bu onur tarihsel olarak genellikle Locke'a verilir. Hobbes, *Leviathan*'ın birinci bölümünde şunu iddia eder: "[İnsan düşüncelerinin] tamamının aslı, *duyu* dediğimiz şeydir; zira insan zihninde, ilk başta tamamen ya da parça parça duyu organlarında doğmamış olan hiçbir kavrayış yoktur." *Leviathan; or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Michael Oakeshott (haz.), New York, 1962, s. 21; Türkçesi: *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2010. Hobbes'un deneyim tanımı daha sınırlıdır: "Bir sürü anı, ya da birçok şeyin anısı" (s. 24).

25. I. C. Tipton, "Introduction", *Locke on Human Understanding: Selected Essays* içinde, Oxford, 1977, s. 2. Locke felsefi söylemde terimlerin netleştirilmesi gerektiğinin tamamen farkındaydı aslında. Bkz. *An Essay Concerning Human Understanding*, John Yolton (haz.), Londra, 1995, s. 280; Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1996. Bu hedefe ne ölçüde ulaşabildiği ise tartışmaya açıktır.

karmaşaları ve öz-çelişkilerdir. Başka bir deyişle "Locke", metinlerinin arkasındaki birleşik, tutarlı bir bilince işaret etmektense, ilelebet metinlerinin toplamı olarak kalacaktır (verimli ve yaratıcı yazarların hemen hepsi için geçerli bir argümandır bu). Locke'un epistemoloji geleneğine asıl katkısı, yani *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* nihayetinde, 1690'da yayımlanıncaya değin, belli aralıklarla on dokuz yıl süren bir emeğin ürünüdür ve yazarının da itiraf ettiği gibi, "tutarsız bohçaların" birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan bir şey gibidir.[26] Sürgün ve yoğun siyasi faaliyet dönemlerinde tekrar tekrar yazılan, ilgi görme bakımından Locke'un hoşgörü üzerine olan o muazzam risalesi ve devlet yönetimi üzerine iki incelemesiyle yarışan bu eser, zorlu oluşturulma sürecinin yaralarını taşır. Son olarak, Locke'un mirasındaki ikircikliklik, ne kastettiği ile kastettiği şeyi –retorik, mecazi, metaforik, anlatısal, tropolojik olarak– nasıl söylediği arasındaki, kimi zaman çatışmaya varan gerilimle de açıklanabilir.[27]

Belirsizliğe yönelik ılımlı bir hoşgörü kuşkusuz, Locke'un öncüsü olduğu geleneğin ayırt edici özelliklerinden biridir; yani tam olarak ne kastettiğini, kastettiği şeyin –bütünüyle makul olmak şöyle dursun– tamamen tutarlı olup olmadığını bir türlü kestiremediğimiz için çaresizliğe kapılmamıza gerek yok. Nihayetinde Montaigne'inki gibi onun başyapıtı da bitmiş bir inceleme biçiminde değil,

26. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 4.

27. Leibniz daha 1704'te, *New Essays Concerning Human Understanding*'de, Locke'un tropolojik argümantasyon tarzının önemine dikkat çekmiştir. Bunun ancak Paul de Man'ın "The Epistemology of Metaphor" (*Critical Inquiry* 5, no. 1, Güz 1978) yazısıyla birlikte yeniden ön plana çıktığı söylenebilir. Dört edebiyat eleştirmeni yakın tarihli kitaplarında Locke'u retorik açıdan okumuş, ama farklı sonuçlara varmıştır: John Richetti, *Philosophical Writing: Locke, Berkeley, Hume*, Cambridge, Mass., 1983; Cathy Caruth, *Empirical Truths and Critical Fictions: Locke, Wordsworth, Kant, Freud*, Baltimore, 1991; Jules David Law, *The Rhetoric of Empiricism: Language and Perception from Locke to I. A. Richards*, Ithaca, N.Y., 1993; William Walker, *Locke, Literary Criticism, and Philosophy*, Cambridge, 1994. Richetti, Locke'un metaforları düzanlamlı hale getirme eğilimini vurgularken, de Man bitimsiz bir mecazilik görür. Law bu iki eğilim arasında bir gerilim olduğunu savunur. Caruth, de Man'ın analizini devam ettirirken, Walker onu eleştirel bir şekilde inceler. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Adam Potkay, "Writing About Experience: Recent Books on Locke and Classical Empiricism", *Eighteenth-Century Life* 19, 1995.

nihai biçimini almamış bir deneme biçiminde sunulmuştur. Bizatihi Locke'u okuma ve yorumlama deneyiminin, olasılığın değeri hakkında bir ders olduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda, önceki yorumcuların deneme yanılmalarını, aşılması gereken basit yanlış okumalar olarak görüp bir kenara atmaktansa ciddiye almayı içeren bir alıştırmadır; zira bu deneme yanılmalar çoğu durumda "deneyim" tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.

Locke'un Bacon ve Descartes ile özdeşleştirdiğimiz, "ham" deneyimin geliştirilmiş ve düzeltilmiş bir modeli olarak görülen modern bilimin yükselişine eşlik eden gelenekle ilişkisinden başlayabiliriz. Locke fizyoloji ve kimya öğrenimi görmüş, doğa felsefesi üzerine çalışmıştır. "Kuşkucu kimyager" Robert Boyle gibi seçkin biliminsanlarıyla dostluk etmiş, Boyle'un geliştirdiği materyalist parçacık fiziğini dikkate almış ve ondan birincil ve ikincil nitelikler arasındaki canalıcı ayrımı öğrenmiştir.[28] Locke, Newton'un başarılarından da haberdardır ve bunlara saygı duyar.[29] Bu yüzden Locke'un, hipotetik uslamlamaya dayandığı için savunulamayacağı gerekçesiyle bilimi küçümsediği iddiası,[30] bir dönem epey tutulmuşsa da tartışmaya açıktır.

Hatta Locke'un ancak on dokuzuncu yüzyılda keşfedilen "De Arte Medica" başlıklı önemli bir yazı da kaleme almasını sağlamış olan tıp öğrenimi, hipotezlerin deneyime dayanarak doğrulanamadıkları sürece değersiz oldukları fikrinden kurtulmasını sağlamış gibidir.[31]

28. Peter Alexander, "Boyle and Locke on Primary and Secondary Characteristics", *Locke on Human Understanding* içinde, Tipton (haz.) ve "Locke's Philosophy of Body", *The Cambridge Companion to Locke* içinde, Vere Chappell (haz.), Cambridge, 1994, s. 60. *The Skeptical Chymist* (Kuşkucu Kimyager) Boyle'un 1661 yılında yayımlanan kitabının adıdır. Gassendi'nin yeniden yaygınlaştırdığı parçacık teorisi (*corpuscular theory*), Yunan filozofları Demokritos ve Epikuros'un benimsediği atomculuğun yeniden canlandırılmasıydı.

29. Bkz. James L. Axtell, "Locke, Newton, and the Two Cultures", *John Locke: Problems and Perspectives: A Collection of New Essays* içinde, John Yolton (haz.), Cambridge, 1969.

30. Örneğin bkz. R. M. Yost Jr., "Locke's Rejection of Hypotheses about Sub-Microscopic Events", *Journal of the History of Ideas* 12, no. 1, 1951; bir eleştiri için bkz. Laurens Laudan, "The Nature and Sources of Locke's Views on Hypotheses", *Locke on Human Understanding* içinde. Ayrıca bkz. Margaret J. Olser, "John Locke and the Changing Ideal of Scientific Knowledge", *Journal of the History of Ideas* 31, no. 1, 1970.

Locke, Yunan *Empiriki* örneğinde olduğu gibi, nihai nedenler hakkında hüküm vermeyi askıya alıp bir hastalığı tedavi etmede etkili olduğu görülen şeyler düzeyinde çalışmayı istemiştir. Etkilerden yola çıkıp –belirlenebildikleri ölçüde– olası nedenlere doğru, geriye dönük bir şekilde çalışmak gerektiğini savunmuştur. Locke bu noktadan hareketle, sistematik biçimde düzenlenmiş nihai hakikatleri arayan bilimsel araştırmaya karşı gündelik bilginin değerini savunmuştur. *Deneme*'de, gündelik bilginin bilimsel bilgiye önceliğini açıklamak için Tanrı'nın inayetine başvurmuştur:

> Bizim ve bizimle ilgili her şeyin ezeli ve ebedi, bilge Yaratıcısı duyularımızı, melekelerimizi ve organlarımızı yaşamaya elverişli ve bu dünyada yükümlü olduğumuz şeylere uygun hale getirmiştir. Duyularımızla şeyleri bilebilir ve ayırt edebiliriz; şeyleri kendi kullanımımıza ve hayatın gereklerine uygun hale getirmek için inceleyebiliriz... Fakat görünüşe göre Tanrı bizim şeylerin kusursuz, açık ve yeterli bilgisine sahip olmamızı amaçlamamıştır: Çünkü bu hiçbir ölümlü varlığın havsalasına sığmaz belki de.[32]

Locke bu görüşünü, Boyle'un da ilgisini çekmiş olan ve Tanrı'nın varoluşuna ilişkin deist tasarım argümanında* temel bir rol oynayan şu ünlü metaforla örnekler: Saatin kaç olduğunu söyleyebilmek için, bir saatin iç işleyişini bilmekten çok dış yüzeyini okuyabilmek önemlidir.[33] Locke nihai dayanağının din olduğunu gözler önüne seren, her ne kadar "insanın aklına yatsa" da zımnen teleolojik olan bir argüman geliştirerek anlama yetimizin sınırlarının bir amacı, gündelik dünyada yolumuzu bulmak gibi pragmatik bir amacı olduğunu ileri sürer.

* Tasarım argümanının temelleri İngiliz din adamı William Paley'nin 19. yüzyıl başında ortaya attığı görüşlere dayanmaktadır. Paley, doğada karşımıza çıkan varlıkların tasarımlarına baktığımızda zeki bir üstün Tasarımcının mevcudiyetinden şüphe edilemeyeceğini iddia etmiştir. –*ç.n.*

31. Locke, muhtemelen "De Arte Medica"nın da yazarı olan ünlü fizikçi Thomas Sydenham'la birlikte çalışmıştır. Bkz. J. R. Milton, "Locke's Life and Times", *The Cambridge Companion to Locke* içinde, s. 9. Locke'un tıp öğreniminin öneminin tartışıldığı kaynaklar için bkz. Patrick Romanell, "Some Medico-Philosophical Excerpts from the Mellon Collection of Locke's Papers", *Journal of the History of Ideas* 25, no. 1, 1964; Douglas Odegard, "Locke's Epistemology and the Value of Experience", *Journal of the History of Ideas* 26, no. 3, 1965.

32. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 154.

33. *A.g.y.*, s. 155. Bu metaforun tartışıldığı bir kaynak için bkz. Laurens Laudan, "The Clock Metaphor and Probabilism", *Annales of Science* 22, 1966.

Locke öne sürdüğü argümanın canalıcı bir noktasında, tıpkı kendisini önceleyen Descartes gibi, müşfik bir Tanrı'ya başvursa da selefinden iki temel yönden ayrılır: Hiç de güvenilir olmayan sağduyu ve kanaat dünyasını iyice sorgulamaz ve Yaratıcının zihne yerleştirdiği, doğuştan gelen açık ve net idealara başvurarak bu güvenilmez dünyaya çare bulmaya çalışmaz. Hatırlanacağı gibi Descartes, deneyim tanımına "hem dışsal kaynaklardan hem de zihnimizin yine kendi üzerine tefekkürlerinden anlayışımıza ulaşan her şey"i[34] dahil etmiştir. Locke ise Pierre Gassendi'yi izleyip dengeyi –ahlaki sezgilere bütünüyle olmasa da bir ölçüde hâlâ dayandığı için– dışsal kaynaklar lehine bozmuştur. Doğuştan gelen idealar doktrini, alışılmış önyargıları bunlar sanki zamandışıymış gibi savunmak isteyenler tarafından kolaylıkla suiistimal edilmiştir; Locke ise, bir ilk toplumsal sözleşmeyle ilgili meşhur argümanında görüldüğü gibi, siyasette olduğu kadar epistemolojide de geleneksel meşruluk iddialarına karşı tahammülsüzdür. *Deneme*'deki şu ünlü pasajın ortaya koyduğu gibi:

> O halde zihnin, herhangi bir *idea* barındırmayan bomboş bir kâğıt olduğunu varsayalım. Bu kâğıt nasıl dolar? İnsanın ardı arkası kesilmeyen, sınırsız hayallerinin neredeyse sonsuz bir çeşitlilikle bu kâğıda resmettiği o engin stoğa nasıl kavuşur? Akıl ve bilginin bütün malzemelerini nereden edinir? Bence bunun cevabı tek kelimeyle deneyim. Bütün bilgimiz deneyimde temellenir ve kendini nihai olarak deneyimden türetir.[35]

Yani doğuştan gelen, Tanrı'nın nakşettiği bilgiden yoksun olan zihin, "idealarını" bütünüyle "deneyim" sonucu oluşan –Locke'un epey ekonomik kullandığı o ünlü deyişle–[36] bir *tabula rasa* (boş levha) idi. Locke "idea" derken, "*fantazma, nosyon, tür*" denen her şeyi "ya da düşünme ediminde zihnin kullanılabileceği ne varsa onu"[37] içeren,

34. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, *The Philosophical Works of Descartes* içinde, çev. Elizabeth Haldane ve G. R. T. Ross, Cambridge, 1968, s. 44; Türkçesi: *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal, 1986.

35. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 45.

36. Bu terim *Deneme*'nin basılı halinde değil, yalnızca 1671 tarihli taslağında yer alır. İlgili bir tartışma için bkz. Walker, *Locke, Literary Criticism and Philosophy*, s. 31-32.

37. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 17.

"zihindeki" dolaysız kendilikleri veya nesneleri kastediyordu. Locke'un muğlak bir biçimde formülleştirdiği ve ideaları görsel imgeler (Yunanca *eidos*'tan gelir)[38] olarak kabul eden geleneksel görüşün ötesine uzanan "ideaları", kimi zaman dışsal nesnelerin dolaylı temsilleri olarak, kimi zaman da bizatihi gerçek nesnelerin daha dolaysız, dolayısıyla daha güvenilir tezahürleri olarak anlaşılmıştır.[39] İlk anlayış, yalnızca yüzeydeki özelliklerin etkileşimini dikkate alması bakımından fenomenalist bir ampirizme yakın dururken; ikincisi, söz konusu niteliklere sahip nesnelere erişilebileceğini varsayması açısından realist bir alternatif oluşturur.[40] Ayrıca "idealar"ın hem ayrı ayrı bilgi nesnelerini hem de bu nesneleri muhakeme etmenin sonuçlarını –ki bunlara normalde kavram denir– içerdiği düşünülmüştür.

Nasıl anlaşılırlarsa anlaşılsınlar –ki Locke'un metinleri birçok farklı yoruma izin verir– idealar, dışsal nesnelerin duyular üzerindeki etkisiyle zihne yerleşirler. Bu etki, bir yerden ötekine yolculuk eden maddi "parçacıklar" ya da atomlar tarafından üretilir.[41] Bu anlamda Locke, maddi nesnelerin öznel bilincin dışında var olduğu konusunda kararlı bir realisttir. Söz konusu nesnelerin duyulara çarp-

38. Locke'un eserlerinde görselliğe öncelik tanınması çok tartışılmıştır. Locke'un "düşünce grameri"nde görsel ile sözel olanın iç içe geçmesiyle ilgili yetkin bir tartışma için bkz. Law, *The Rhetoric of Empiricism*, 2. Bölüm. Catherine Wilson, rasyonalistlerin aslında görsel deneyimin paradokslarına Locke'tan daha duyarlı olduklarını savunmuştur. Bkz. Wilson, "Discourses of Vision in Seventeenth-Century Metaphysics", *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy* içinde, David Michael Levin (haz.), Cambridge, Mass., 1997, s. 118.

39. Burada, Locke'un "idea" ile ne kastetmiş olabileceği gibi çetrefil bir sorunu çözmeye pek imkân yok. Bu tartışmaya yapılan önemli katkılar için bkz. Maurice Mandelbaum, "Locke's Realism", *Philosophy, Science, and Sense Perception* içinde, Baltimore, 1964; John W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Reason*, Cambridge, 1970 ve *Perceptual Acquaintance*, Oxford, 1984; Douglas Greenlee, "Locke's Idea of 'Idea'", *Locke on Human Understanding* içinde, Tipton (haz.); Vere Chappell, "Locke's Theory of Ideas", *The Cambridge Companion to Locke* içinde.

40. Bu ayrım hakkında bir tartışma için bkz. Lorenz Krüger, "The Grounding of Knowledge on Experience: A Critical Consideration of John Locke", *Contemporary German Philosophy* 2, 1983, s. 29.

41. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 310. Locke'un parçacık teorisine (*corpuscularism*) ne kadar çok şey borçlu olduğuyla ilgili bir açıklama için bkz. Edwin McCann, "Locke's Philosophy of Body", *The Cambridge Companion to Locke* içinde.

masından doğan etkiler, bilinçli farkındalığın birinci düzeyinde "algılamalar" olarak görünür. Locke, "çırılçıplak *algılamalarda*," diye yazar, "zihin, çoğu zaman sadece pasiftir ve algıladığını algılamaktan kaçınamaz".[42] Algıyı bünyesi gereği gayri iradi bir şey olarak nitelendirmesi yüzünden, John Dewey "Locke'un düşüncesinde duyumun, gözlemin ve dolayısıyla deneyimin belirleyici özelliği zorlayıcılıktır," diyebilmiştir.[43] Ne var ki Locke için algılar anlamanın yapıtaşlarından ibarettir, çünkü çoğunlukla Locke'un yargı yetisi dediği şey tarafından desteklenmeleri ve geliştirilmeleri gerekir. Mesela göz, görsel alanında sadece yassı bir daire görür; ama bu şeklin aslında üç boyutlu bir küre olduğu daha sonra, diğer ipuçlarının yardımıyla, sözgelimi dokunmayla beraber gelen sertlik veya önceden tanışıklık sayesinde anlaşılır.

Yani Locke'un formülasyonları, anlama yetisinin kökeni sorusunu cevaplandırmaktansa, meseleyi daha da karmaşık hale getirmiştir. Zira "*hissedilebilir dışsal nesnelere ilişkin veya zihinlerimizin kendi kendimize algıladığımız ve üzerine düşündüğümüz içsel işlemlerine ilişkin anlayışımıza bütün düşünce malzemesini sağlayanın* gözlem olduğunu" kabul etmiştir.[44] Yani deneyim, bir şekilde duyularımıza çarpan dışsal nesnelerin neden olduğu algılamaların yanı sıra, zihnin yargı yetisi gibi "iç işlemlerini" de içerebilir. Bu işlemler ve süreçler, doğuştan gelen idealar olmadığına göre, tam olarak nedir ve dış uyaranlarla ilişkili olarak nasıl bir rol oynar? Locke, her ne kadar *tabula rasa* metaforunu kullanmışsa da, dış uyaranların etkisinden önce zihinde –idealar olmasa da– bir şeylerin mevcut olduğunu kabul etmiştir: "İtiraf etmeliyim ki, doğa insana mutluluk arzusu ve acıdan kaçınma eğilimi vermiş: Bunlar hakikaten doğuştan gelen pratik ilkeler, (pratik ilkelerin yapması gerektiği gibi) sürekli işliyor ve durmaksızın eylemlerimizi etkiliyorlar; bu ilkeler

42. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 78.

43. John Dewey, "An Empirical Survey of Empiricisms", *The Later Works, 1925-1953, 2. cilt, 1935-1937* içinde, Jo Ann Boydston (haz.), Carbondale, Ill., 1987, s. 77. Locke'un zihni bütünüyle pasif gördüğüne ilişkin iddianın eleştirisi için bkz. John W. Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", *Journal of the History of Philosophy* 1, no. 1, 1963.

44. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 44 (vurgu yazara ait).

her insanda ve her yaşta gözlenebilir, kalıcı ve evrenseldir."[45] Gelgelelim Locke, bu tür arzu ve hoşnutsuzlukların özünün ne olduğunun evrensel olarak çıkarsanamayacağını, zaten dünya üzerinde onlarca kişisel tercih ve ahlaki buyruk olmasının tam da bunu gösterdiğini savunur.

Buna karşılık Locke'un düşünüm diye adlandırdığı yetiye tüm zihinler sahiptir. Duyuların sağladığı veriler, yani Locke'un algılama diye adlandırdığı farkındalığa götüren gayri iradi girdiler ancak yargıda bulunmak, şüphelenmek, niyet etmek, muhakeme etmek, hatırlamak ve inanmak gibi bu tür düşünümsel işlemler yoluyla sahiden anlamaya dönüştürülür. Düşünüm, duyu izlenimlerinin dolaysız etkisi olan haz ve acı gibi, duyuların dolaysız etkisi olan "basit idealar"da iş görür. Basit idealar üzerine düşünüm, (salt birer çağrışımdan öte olan)[46] kombinasyonlar, soyutlamalar ya da karşılaştırmalar yoluyla, onları "karmaşık idealar"a dönüştürür. Usuller, ilişkiler ve tözlere ilişkin anlayışımız, duyulardan gelen girdiler üzerine düşünümün ürünü olan karmaşık idealar içerir. Bir dereceye kadar, algının pasifliğini zihinsel bir eylemlilikle desteklemek gerekir ki bu da *tabula rasa* metaforunun deneyimden esirger göründüğü aktif enerjinin bir kısmını ona iade eder. Locke karmaşık ideaların izinin her zaman basit idealara kadar sürülebileceğini; zaten karmaşık idealarn basit idealarn birleşiminden oluştuğunu ve bu bileştirmeyi de zihnin yaptığını söyler. Bazı yorumcular bundan yola çıkarak Locke'un ampirizminin her zaman bir rasyonalizm kalıntısıyla dengelendiğini iddia etmiştir, zira kavramlar –mesela bir *centaur** kavramı– tümevarımsal olarak değil zihin tarafından üretilir.[47]

* Mitolojide yarı insan yarı at biçimindeki yaratık –*ç.n.*

45. *A.g.y.*, s. 31.

46. Hatta Locke, *Deneme*'nin 2. Kitap'ının 33. Bölüm'ünde saf çağrışımı delilikle ilişkilendirerek, mesela David Hartley'nin çağrışımcılığından ne kadar uzak olduğunu gösterir. Çağrışımcılığın irrasyonelliğinin Locke'un ampirik deneyim açıklamasına musallat olduğunu öne süren bir tartışma için bkz. Caruth, *Empirical Truths and Critical Fictions*, s. 20-33.

47. Örneğin bkz. Elliot D. Cohen, "Reason and Experience in Locke's Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* 45, no. 1, Eylül, 1984. Locke, *Deneme*'nin 4. Kitap'ının 17. Bölüm'ünde "duyu ve sezginin sınırlı bir menzili" olduğunu kabul ederek "bilgimizin büyük kısmının çıkarımlara ve ara *idealara* dayandığını" söyler (*An Essay Concerning Human Understanding*, s. 395).

Locke da kendisini eleştiren Worcester piskoposu Edward Stillingfleet'e cevabında bunu kabul etmiştir:

> Ben töze ilişkin genel ideamızın duyum ve düşünüm yoluyla oluştuğunu ya da her ne kadar bu idea nihai olarak duyum ve düşünümde temellense de, bunun *duyum ya da düşünüm kaynaklı basit bir idea olduğunu asla* söylemedim: Zira bir şeye ya da varlığa ilişkin genel ideaları rastlantılara destek verecek biçimde oluşturan şey karmaşık bir ideadır. Zira genel idealar zihne duyum ya da düşünüm yoluyla girmez; anlama yetisinin yaratımları ya da icatlarıdırlar.[48]

Ancak düşünüm, algının sağladığı veriyi tamamlamak için gerekliyse de, geleneksel *scientia*'nın* aradığı hakikatlere ilişkin nihai bilgiyi üretemez. Locke Boyle'un izinden giderek, bilinebilecek özlerin "gerçek" değil de "nominal" olduğu sonucuna varır.[49]

Locke böylece, deneyimden kaynaklanan anlamada dilsel dolayımın önemini kabul etmiş olur. Hatta *Deneme*'nin üçüncü kitabı bütünüyle "Sözcükler"e ayrılmıştır. Locke'un dil üzerine sert eleştirileri, yaşadığı dönemde pek dikkat çekmemiş, ampirizmin sonraki tarihi içinde kenarda bırakılmış olsa da, Charles Sanders Pierce'ın kabul ettiği gibi, onun modern semiyotiğin kurucularından biri olarak anılmasını sağlar.[50] Daha yakın bir tarihte Hans Aarsleff,[51] Locke'un doğuştancılık (*innatism*) eleştirisinin hedefinde Kartezyen fikirler kadar, ilk adların göndergeleriyle mutlak özdeşlik içinde bulunduğu "Âdemci" bir dil görüşü de olabileceğini öne sürmüştür. Nitekim,

* *Lat.* Bilgi, bilim. *–ç.n.*

48. Locke'tan Stillingfleet'e, *The Works of John Locke*, 10 cilt, 4. cilt, Londra, 1823, s. 19.

49. Boyle, 1666 tarihli *Origin and Forms of Qualities*'de tözcü, özcü formlara karşı, kendisinden önce 1658 tarihli *Syntagma philosophicum*'unda Gassendi'nin yaptığı gibi, uyarıda bulunur.

50. Locke *Deneme*'de semiyotiği ya da "işaret doktrini"ni, doğa felsefesi ve etik gibi bir bilgi dalı olarak belirler (s. 415). Locke'un semiyotiğe katkısı, bu katkının Peirce tarafından takdir edilmesi ve eserlerinin çağdaşları ve öncülleriyle ilişkisi hakkında tartışmalar için bkz. Lia Formigari, *Language and Experience in 17th-Century British Philosophy*, Amsterdam, 1988, 3. Bölüm; John Deely, *New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto, 1994, 5. Bölüm; Norman Kretzmann, "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", *Locke on Human Understanding* içinde.

51. Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis, 1982.

Locke'tan Condillac ve Wilhelm von Humboldt yoluyla Ferdinand de Saussure'ün dilsel uzlaşımcılığına uzanan örtük bir çizgi çizilebilir; bu çizgi, on dokuzuncu yüzyıldaki eleştirilerin çoğunda görülen bütünüyle duyusal bir deneyim anlayışının Locke için geçerli olmadığını gösterir.[52] Çağdaş bir yorumcunun ifade ettiği gibi, "ampirizmin neyin *deneyimlenebileceği*, neyin *deneyimlenemeyeceğiyle* ilgili çoğu temel iddiası her defasında retorik söylem ile açıklayıcı söylem arasındaki gerilim tarafından şekillendirilir."[53]

Locke henüz tam anlamıyla "dile dönmüş" değildi şüphesiz. Günümüz ampirizmine egemen olan eğilimlerle karşılaştırıldığında o, önermeler ya da diğer dilsel ifadelerden ziyade nesneler ve idealarla ilgilenmektedir hâlâ.[54] Anlamın kaynağının sözcük ve nesnesinden ziyade kullanım bağlamı olduğu şeklindeki Wittgensteincı sonuca da varmış değildir.[55] Locke eklemlenen sesleri "*içsel kavrayışların işaretleri*... [konuşmacının] kendi zihnindeki *ideaların* imleri" olarak tanımlamış ve "eğer adların kaynağına inersek, bu adların hiçbir dilde, duyularımız kapsamına giren şeylerin karşılığı olmadıklarını, ilk olarak makul *idealardan* doğduklarını bulacağımızı" öne sürmüştür.[56] Ne var ki mesele biraz karmaşıklaştığında Locke, soyut kavramların dünyadaki gerçek nesnelerle karıştırılmasından yakınan sadık bir nominalist haline gelir. Sonuçta, ister dünyadaki nesnelerle ilgili olsun isterse dilsel olarak ifade edilmesinden önce gelen bir zihinsel söylemle ilgili olsun, Locke'un her bakımdan naif bir göndergeci olduğu görüşü kolay kolay savunulamaz.[57]

52. Aarsleff, "Locke's Reputation in Nineteenth-Century England" adlı yazısında önemli bir istisnayı belirtir: Henry Rogers, Locke'un eserlerini değerlendirdiği 1854 tarihli bir yazısında, onun deneyim anlayışının dolaysız duyuma indirgenmesini eleştirir; *From Locke to Saussure*, s. 138.

53. Law, *The Rhetoric of Empiricism*, s. 13 (vurgu yazara ait).

54. Aslında yirminci yüzyıl analitik felsefesi her zaman algının yerine dili koymuş değildir. Mesela W. V. O. Quine, "hakikatin genel olarak hem dile hem de dil-dışı olgulara dayandığını" söylemiştir ("Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View*, New York, 1963, s. 36).

55. Bu tartışma için bkz. Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, 1971, s. 148.

56. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 225, 226 (vurgu yazara ait).

57. Dolayısıyla Ian Hacking, "Locke'un bir anlam teorisi yoktu. Bir kamusal söylem teorisi yoktu. İdealarla ilgili bir teorisi vardı. Bu bir zihinsel söylem teori-

Bütün bu nedenlerden dolayı, Locke'un ampirizmi Aristotelesçi ya da Baconcı *scientia*'nın aradığı gerçeklik düzeyini bilme kapasitesi konusunda mütevazıdır. Locke, "*tözler hakkındaki bilgimizi ancak deneyim* ve tarih *aracılığıyla edinme ve artırma biçimimiz*, ki bu dünyada bizi biz yapan *vasatlık* halinde zayıf yetilerimizin ulaşıp ulaşabileceği budur, doğa felsefesinin bir bilim haline getirilebileceğinden şüphe duymama yol açıyor," demiştir.[58] Birçok kişi böyle bir tutumun, Locke'un siyasal ve dinsel açıdan farklı fikirlerini hoş görmeye ilişkin proto-liberal savunmaya cuk oturduğunu düşünmüştür. Ancak bu tutum arkasında bir yığın cevapsız soru bırakmış, ampirist gelenek içinde daha tutarlı ve savunulabilir bir epistemolojik deneyim anlayışı bulmaya çalışan Locke takipçileri ve sonraları ampirizmi eleştiren idealistler bu soruları cevaplamaya uğraşmıştır. Locke'un en tanınmış modern yorumcularından biri olan John Yolton'ın belirttiği gibi:

> Eğer Locke deneyimi duyum ve içebakışla sınırlıyorsa, tüm ideaların nasıl olup da deneyimden türediğini göstermemiş demektir. Buna karşılık, deneyim kavramının kapsamını zihnin her türlü edimini içerecek kadar genişletirsek, o zaman da her türlü zihinsel içerik açıkça deneyimle ilgili olacaktır. Böyle bir konum doğuştancılığın düşmanı olan Locke için yeterli olabilir, ama ampirizm için hiç de tatmin edici olmayacaktır.[59]

Kısacası, eğer zihnin *içindeki* her şey deneyimse ve zihindeki her şey de deneyimden *kaynaklanıyorsa*, deneyim zihnin içeriği yerine kullanılan bir sözcük haline gelir ve pek bir şey açıklayamaz.

---

siydi" (*Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, 1975, s. 52) derken biraz fazla ileri gitmiş olabilir.

58. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 380 (vurgu yazara ait).

59. Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", *Journal of the History of Philosophy 1*, no. 1, 1963, s. 60. Gelgelelim Locke'un lehine şu söylenebilir: Locke asla zihindeki her şeyi, mesela görünüşte fiziksel olan arzuları deneyime eşitlemek istememiştir; yani bu denklem biraz abartılıdır. Yine de, yazılarındaki muğlaklıklar böyle bir sonuca varmaya yol açabilir.

HUME: KUŞKUCULUK İLE DOĞALCILIK ARASINDA

İngiliz ampirizminin yerleşik tarihine göre, Locke'un mirasını, İrlanda Anglikan Kilisesi'nde Cloyne piskoposu olmak üzere yetişmiş olan George Berkeley (1685-1753) devralmış ve geliştirmiştir. Başyapıtı olan *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme), önemli eseri *Essay towards a New Theory of Vision*'dan (Yeni Bir Görme Teorisine Doğru) bir yıl sonra, 1710 yılında yayımlanmıştır. Tıpkı Locke gibi, doğuştan gelen fikirlere şüpheyle yaklaşan ve deneyimin temelinde duyu izlenimlerinin bulunduğuna inanan Berkeley, selefinin ampirizmini önemli bakımlardan radikalleştirmiştir. Locke nesneler dünyasının yapıtaşları olan parçacık atomlarına dayalı materyalist bir realizmi benimsemiştir; Berkeley ise deneyimin bu tür kendinde tözlerle doğrudan tanışıklık imkânı sağlamamasından yola çıkarak, bu tözlerin var olduğuna inanmak için hiçbir gerekçe bulunmadığı sonucuna varır. Sık sık belirttiği gibi, "*Esse est percipi*" (var olmak, algılanmaktır). Berkeley, Ockham'ın usturasını daha da keskinleştirip birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrımı da aynı temelde reddeder; nihayetinde biri olmadan diğerini deneyimleyen olmuş mudur ki? Duyumsanamayan katı nesneler, renksiz yüzeyler fiili kendilikler değil, sözel soyutlamalardır. Berkeley Newton'un çalışmalarını takdir etmiş, sistematik bilimsel incelemelerle anlama yetisi konusunda ilerleme sağlanmasını sıcak karşılamışsa da, ampirik kanıtın daha derin bir mutlak zaman, mekân ya da hareket bilgisi doğuracağı iddiasını yerden yere vurmuştur. Nitekim felsefesinin önemli bir kısmı, çoğunlukla dilimizin kusurlarının neden olduğu hatalı çıkarımları sarsma hedefindedir.[60]

Berkeley'e göre yapmamız gereken tek şey dünyayı algılayan bir tin ile algılananlar, yani Locke'un zihnimizde bir şekilde dış gerçeklik tarafından üretildiğini varsaydığı idealar şeklinde bölmektir. Duyumlar ve algılamalar kadar düşünceler de idealara dahildir.

60. Locke örneğinde olduğu gibi, yakın zamanlarda dilin Berkeley'deki önemine de epey ilgi gösterilmiştir. Örneğin bkz. Richetti, *Philosophical Writing*; Law, *The Rhetoric of Experience*; ve Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, Columbia, S.C., 1970.

Berkeley'nin, birçok yorumcu için sağduyunun çürütülmesi anlamına gelen radikal gayri-maddeciliği, aslında maddi nesneleri deneyimlemediğimiz inancına dayanır. Bu nesnelerin görünüşteki tutarlılık ve güvenilirliklerinin açıklaması, bu izlenimleri algı aygıtımıza yerleştirmiş olan –"baskı" metaforu Berkeley'nin gözdesidir– müşfik bir Tanrı'nın müdahalesidir. Dünya, hayal gücümüzün ürünü olan bir fantazma ya da düşten ibaret değildir, ne kadar gerçek sayarsak o kadar gerçektir. Ne dünyayı irademizle var edebiliriz ne de –hayal gücümüzün uykudaki ürünlerinin aksine– dünyanın canlılığından ve düzenliliğinden kaçabiliriz. Yani Popkin'in de vurguladığı gibi,[61] çoğunlukla bu şekilde okunsa da, Berkeley esasen kuşkuculuk yanlısı değildir. Aslına bakarsanız, idealar ile temsil ettikleri nesneler arasında ayrım yapmanın bir anlamı olmadığına inandığını ve özler söz konusu olduğunda fenomenalist bir bilinemezciliğe karşı çıktığını hesaba katarsak, bilebileceğimiz tek şeyin yüzeyler olduğuna inanan birinden ziyade ontolojik bir gerçekçi olduğu düşünülebilir bir bakıma. Zira ona göre zihinsel nesneler de en az maddi nesneler kadar gerçektir. Dr. Johnson'ın hilafına, Berkeley'nin sağduyu sayesinde paylaştığımız dünyaya inancı desteklediği de düşünülebilir.

En azından Berkeley böyle olduğunu umuyordu. Sonuçlarsa epey farklıydı. Jules David Law'un yakınlarda ifade ettiği gibi:

> Berkeley'nin felsefe kariyerinin merkezi paradoksu, dünyanın daha gerçek, daha erişilebilir, daha kesin görünmesi için söylediği ya da yaptığı her şeyin, dünyanın daha hayali, fantastik ve teatral görünmesini sağlamış olmasıdır. Onun gibi bütünüyle ampirik gözlemlerden, sağduyuya dayalı aksiyomlardan yola çıkıp da sezgilere bu kadar aykırı görünen iddialarda bulunmuş olan başka bir filozof yoktur.[62]

Berkeley'nin argümanının belki de en zayıf boyutu, deneyimi oluşturan algıların gerçekliğini sağlama almak için müşfik bir Tanrı'ya dayanıyor olmasıydı. Berkeley insan zihnindeki algıların/ideaların nedeni olarak işlev gören, algılanmadıklarında dahi nesnelerin varlıklarını garanti eden ve deneyim evreninin devamlılık ve düzeninin

61. Richard Popkin, "Berkeley and Pyrrhonism", *Review of Metaphysics* 3, 1951.

62. Law, *The Rhetoric of Empiricism*, s. 94.

açıklaması olan müdahaleci bir yüce varlık varsayımına –kuşkusuz Descartes kadar, muhtemelen Locke'tan daha fazla– yaslanmıştır. Bir duyu verisini bir diğerine tercüme etmemizi sağlayan tanrısal bir dil olduğunu iddia etmiştir.[63]

Ya böyle bir *deus ex machina* reddedilirse? O zaman ne olur peki? Bu durumda tam bir kuşkuculuğun önüne nasıl geçilebilir? Bu sorunun yanıtı, Tanrı'nın ilahi müdahalesine dayanan her tür açıklamaya "pagan"[64] bir kuşkuyla yaklaşarak daha eski deneyim anlayışlarını sarstığı gibi, yenilerinin oluşturulmasını da sağlamış olan David Hume'un ampirist geleneği radikalleştirmesinde bulunabilir. Hume, deneyimin rolünü kışkırtıcı bir şekilde yeniden kavramlaştırarak hem kendisinden sonra gelen ampiristlere bir model sağlamış, hem de onun çözümlerinin savunulamayacağını öne süren Kant gibi idealistlerin önüne zor bir problem koymuştur. Bunun yanı sıra, deneyimin siyasi bir mihenk taşı haline gelmesine yardımcı olmuştur. Deneyim tarihinin, Edmund Burke gibi muhafazakârlardan Raymond Williams ve E. P. Thompson gibi Marksistlere uzanan bu hattını 5. Bölüm'de inceleyeceğiz.

Newton'un "deneysel yöntem"inin doğa bilimleri gibi ahlak bilimlerine de uygulanabileceği fikrine katılan Hume da Locke gibi, doğuştan gelen idealara ve tümdengelimsel aklın suiistimal edilmesine şüpheyle yaklaşır. Malebranche'ın, dünyaya geldiği zaman

63. Bu iddia hakkındaki bir tartışma için bkz. Geneviève Brykman, "Common Sensibles and Common Sense in Locke and Berkeley", *The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries* içinde, Rogers ve Tomaselli (haz.).

64. *The Enlightenment: An Interpretation, I: The Rise of Modern Paganism* (New York, 1968) kitabında Peter Gay, Hume'u "modern bir pagan" (s. 67) olarak nitelendirir, eserlerini de Aydınlanmanın klasik düşünceyi genel anlamda sahiplenmesi içinde konumlandırır. Hume yirmili yaşlarının başında, Locke ve Clarke'ı okuduğu sıralarda dini inancını kaybetmiş; mucizelere, rahiplerin ikiyüzlülüğüne, coşku ve hurafeye karşı yazılar yazmış ve 1757'de gerçeği göstermek için *Natural History of Religion*'ı yayımlamıştır. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. James Noxon, "Hume's Concern with Religion", *David Hume: Many-sided Genius* içinde, Kenneth R. Merrill ve Robert W. Shahan (haz.), Norman, Okla., 1976; J. C. A. Gaskin, "Hume on Religion", *The Cambridge Companion to Hume* içinde, David Fate Norton (haz.), Cambridge, 1993. Hume, Tanrı'nın varlığı hakkındaki, tasarım temelli kanıtlama benzeri rasyonel argümanlara karşı çıkmışsa da, kuşkuculuğu yüzünden herhangi bir şeyi kategorik biçimde çürütmekten çekindiği ve her şeye rağmen bir çeşit Yüce Varlık olabileceğine inandığı için tam anlamıyla bir ateist değildi.

Âdem'in rasyonel güçlerinin tam olduğu iddiasıyla dalga geçer.[65] Ama Berkeley'nin, Locke'un ontolojik gerçekçiliğine ve birincil-ikincil nitelikler ayrımına karşı argümanını ciddiye alır. Bilinçli deneyimin nesnelerinin ötesinde yer alan maddi nesnelere inanmak için hiçbir gerekçe bulunmadığını kabul eder; çifte-varoluş, gerekenden bir fazladır.[66] Hume, Berkeley'nin idealist alternatifini de reddeder, ama "antik ve modern filozoflar içinde, kuşkuculuğun en iyi öğretilerini" onun eserlerinde görür.[67] Dahası, Locke'un kesinlik arayışını terk etmesini (bunu ahlak alanını da kapsayacak şekilde genişleterek) onaylamışsa da, olasılığın, dünyanın altında yatan düzenlilik hakkında, Locke'un varsaydığı ölçüde bir güven sağlayacağından şüphe etmiş; olasılığın hiçbir şekilde rasyonel anlamanın bir değişkesi olarak düşünülemeyeceğine dikkat çekmiştir.[68] Başlıca epistemolojik eserleri, 1739 tarihli *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve 1748 tarihli *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da Hume, ampirist seleflerindeki rasyonellik kalıntısını iyice indirgemiş, geriye yalnızca salt idealar âleminde yer alan matematiksel hakikatleri bırakmıştır.

Rasyonelliğin indirgenmesiyle birlikte, aklının dış dünyayla uyumlu olduğu varsayılan özne de radikal bir şekilde küçültülmüştür. Locke ve Berkeley özneyi doğuştan gelen idealardan mahrum bırakmış, ama geleneksel Kartezyen anlamıyla bilinçli özneyi, yani yer kaplayan değil de düşünen bir töz olan, deneyimler yaşayan bilinçli özneyi korumuşlardır. Zihnin basit izlenimleri karmaşık idealara dönüştüren düşünümsel kapasitesinin de gösterdiği gibi, onlarda *ta-*

65. Hume, *An Abstract of a Book Lately Published, entitled, A Treatise on Human Nature etc.*, Cambridge, 1938, s. 13-14.

66. Bu izlek hakkında bir tartışma için bkz. Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 8. Bölüm.

67. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, La Salle, Ill., 1966, s. 173.

68. Bkz. David Owen, "Hume's Doubts about Probable Reasoning: Was Locke the Target?", *Hume and Hume's Connexions* içinde, M. A. Stewart ve John P. Wright (haz.), Edinburgh, 1994. Hume'un olasılığın bir nebze olsun geçerli bilgi sağlayabileceği inancı hakkındaki, Norman Kemp Smith'in doğalcı Hume yorumuna dayanan daha olumlu bir değerlendirme için bkz. Baker, *Condorcet*, 3. Bölüm. Ayrıca bkz. Paul K. Alkon, "The Odds against Friday: Defoe, Bayle, and Inverse Probability", *Probability, Time, and Space in Eighteenth-Century Literature* içinde, Paula Backscheider (haz.), New York, 1979, s. 39-40.

bula (levha) asla tamamen *rasa* (boş) değildir. Öte yandan Hume'la birlikte, benliğin, yaşadığı duyu deneyimlerinden önceki tutarlı ve kalıcı özdeşliğinin tartışmasız bir tarafı kalmamıştır artık. Locke ve Berkeley'nin ruhun ölümsüzlüğü inancını reddeden Hume, düşünmeyi, izlenimlerin üzerine basıldığı bedenin maddiliğinde temellendirmeye çalışmıştır.[69] Yazılarının belli noktalarında özneyi, birbirini izleyen duyumlar dizisine, bizatihi deneyim olan izlenimler yığını ya da demetine eşitlemiştir. Hume, Friedrich Nietzsche'yi önceleyerek, kişisel özdeşliğin gerçeklik değil de sözel bir yapıntı, dilbilgisinin bir işlevi olduğunu savunmuştur.[70] Duyu deneyiminin dışında kalan bir nesne dünyasının dağılmasının yansıması olarak, bu deneyimin sahibi olan özne de dağılmıştır adeta; geriye yalnızca bizatihi duyu deneyiminin uçucu, geçici gerçekliği kalmıştır. Genelde ampirizmin hem içeriye hem dışarıya uygulandığı aşırı fenomenalist okumanın bir değişkesi olarak düşünülen bir yorumdur bu; Hume'u, Ernst Mach gibi sonraki felsefecilerin öncüsü haline getirir.[71]

Gelgelelim Hume deneyimin öznesini tanımlarken pek de tutarlı değildir; bunun bir sonucu olarak yorumcular yüzyıllar boyunca, Hume'un kökten kuşkucu patlamalarını, biriken dışsal izlenimlerin bir işlevinden ibaret olmayan bir çeşit kalıcı benliğe duyulan sağduyuya dayalı inancı içeren daha doğalcı bir felsefeyi akla getiren karşıt argümanlarıyla uzlaştırmaya çalışmışlardır.[72] *İnceleme*'nin "Kişisel Özdeşlik Üzerine" başlıklı kısmında savundukları, kitabın ek

69. Hume, "Of the Immortality of the Soul", *Essays: Moral, Political and Literary* içinde, Eugene F. Miller (haz.), Indianapolis, 1987. Ayrıca bkz. John P. Wright, "Hume, Descartes, and the Materiality of the Soul", *The Philosophical Canon in the 17th and 18th Centuries* içinde, Rogers ve Tomaselli (haz.).

70. Hume, *Treatise of Human Nature*, s. 262; Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu, 2009. Karş. Nietzsche'nin dilbilgisini ortadan kaldırmadan öznelerin en büyüğü olan Tanrı'dan kurtulamayacağımız yolundaki iddiası.

71. Hume, ta Thomas Reid'in *Inquiry into the Human Mind* kitabının yayımlandığı 1764'ten beri tam bir fenomenalist olarak okunmuştur. Hume'un nihai konumunun fenomenalizm olduğunu kabul etmeyen muhalif yorumlar için bkz. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, 1. Bölüm; Charles H. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis, 1963, Ek 4. "Hume bir filozof olarak fenomenalisttir, ancak fenomenalizmi yalnızca bir filozof olarak kabul etmiştir: Diğer yetenekleri ve halleri bakımından fenomenalist değildir," şeklinde bir argüman için bkz. Mandelbaum, *Philosophy, Science, and Sense Perception*, s. 122.

kısmında sınırlandırılmıştır; Hume burada "mesele birbirini izleyen algılamaları düşüncemizde ya da bilincimizde birleştiren ilkeleri açıklamaya geldiğinde, bütün umutlarım tükeniyor. Bu konuda tatmin edici bir teori bulamıyorum," diye yazar.[73] Hume'un karşılaştığı güçlüğün bir göstergesi de, kimi zaman zihni tarif etmek için izlenimlerinin dışında kalan, seyirci konumunda bulunan bir benliği akla getiren tiyatro gibi görsel bir metafora başvurması; ama hemen ardından da "tiyatro benzetmesi bizi yanıltmasın. Zihin yalnızca birbirini izleyen algılamalardan oluşur," diye uyarmasıdır.[74]

Bu ikilemden çıkmanın bir yolu, Hume'un, sonraları Kant'ın aşkın diyeceği, güçlü bir *a priori* epistemik zihin anlayışını reddettiğini; ama dünyayla farklı zamanlarda gerçekleşen, birtakım daimi kalıntılar bırakan tek tek karşılaşmaların ürünü olarak kademeli bir şekilde ortaya çıkan bir şeye izin verdiğini savunmak olabilir. Yani Hume için deneyim, öğrenme birikimi olarak, bir kez daha zamansal bir boyut kazanmıştır –soyut aklın yanlış bir rehber olduğu siyasi meselelerde deneyimin değerini tartıştığı ve tarih çalışmanın önemini savunduğu sırada açıkça iş başında olan bir kabuldür bu.[75] Daha önceki ampiristler için kıyıda köşede kalan bir mesele olan bellek, deneyimdeki –Montaigne'de görmüş olduğumuz– merkezi ro-

72. Hume'un doğalcılığı hakkındaki klasik savunma için bkz. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of a David Hume*, Londra, 1941; ayrıca bkz. Barry Stroud, *Hume*, Londra, 1977 ve R. A. Mall, *Naturalism and Criticism*, Lahey, 1975. Buna karşılık kuşkuculuğunu vurgulayan bir çalışma için bkz. Robert J. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, Londra, 1985. "Post-Pyrrhoncu" bir Hume savunması için bkz. Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, 1984. Kuşkuculuk yanlısı bir çürütme için bkz. Wayne Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, 1994. Yakınlarda Claudia M. Schmidt, Hume'u doğalcı değil, aklı tarihin içine yerleştirerek kuşkuculuktan kaçan tarihsel bir düşünür olarak okumuştur. Bkz. *David Hume: Reason in History*, University Park, Pa., 2003.

73. Hume, *Treatise of Human Nature*, s. 636.

74. *A.g.y.*, s. 253.

75. Örneğin "On the Independence of Parliament" adlı yazısında şunu iddia eder Hume: "Şahsi çıkar denetlenmiyor ve kamuya yönlendirilmiyorsa, böyle bir yönetimden hizipleşme, kargaşa ve despotluk dışında bir şey beklememek gerekir. Bu fikrimin gerekçesi deneyimdir..."; *Essays: Moral, Political and Literary*, s. 43. Onca emek verdiği tarih çalışmayı da şöyle över: "Deneyimimizi tüm geçmiş çağlara ve en uzak ülkelere kadar genişleten bu icat olmasaydı, ebediyen çocuk kalırdık..."; "Of the Study of History", *Essays: Moral, Political and Literary* içinde, s. 566.

lünü yeniden kazanmıştır. Nitekim Hume deneyimin temel bir boyutu olarak zamansallığın, hatta anlatının önemini vurgulamıştır.[76]

Hume'a göre, epistemolojik anlamda –daha doğrusu, psikolojik anlamda– benlik, ayrık deneyimlerin zaman içinde tekrarının işlevidir. Locke ideaların tekrarlama yoluyla ilişkilenmesini aşağı bir bilgi biçimi olarak küçümsemiş, Hume ise benliğe dışsal bir gerçek dünya hakkındaki olasılıkçı bir bilgiye dahi dayandıklarını kabul etmediği o tümevarımsal yargıların –mantıksal gerekçesi olarak değil– başlıca kaynağı olarak tekrarlamaya yaslanmıştır.[77] Bir sonuç ile görünüşteki nedeni arasında kurduğumuz ilişkiyi hedef alan meşhur eleştirisi, alışıldık bir şekilde başka bir şeyden önce gelen bir şeye nedensellik atfetmeye yatkın olduğumuz, ama bu bağın zorunluluğu hakkında rasyonel bir çıkarımda bulunamayacağımız argümanına dayanır.[78] Olgular söz konusu olduğunda (salt "idea ilişkileri"nden ya da Kant'ın deyişiyle analitik hakikatlerden farklı olarak),[79] sürek-

76. Hume'da zamansallık ve anlatının önemi hakkındaki, deneyimi atomistik ve mekanistik açıdan ele aldığı varsayımını sarsan açıklamalar için bkz. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, 5. Bölüm; Schmidt, *David Hume*.

77. Böylece Hume, Chesnau DuMarsais (1676-1756) gibi retorik savunucularını öncelemiş olur. DuMarsais'nin 1730 tarihli eseri *Des Tropes* ile ilgili birinceleme için bkz. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, s. 197-98. Genelde, Hume retoriğe Lock'tan çok daha sıcak bakar. Klasik belagatin zayıflamasından duyduğu üzüntüyle ilgili olarak bkz. "Of Eloquence", *Essays: Moral, Political and Literary* içinde.

78. Hume'un bizatihi nedenselliği değil, yalnızca nedenselliğin tümdengelimsel olarak gerekçelendirilebileceğini reddettiğini belirtmekte fayda var. Bir arkadaşına şöyle yazmıştır: "Herhangi bir şeyin nedensiz olarak ortaya çıkabileceği gibi saçma bir önermede bulunmadım asla. Ben yalnızca, bu önermenin Yanlışlığından emin olmamızın, Tümevarım ya da Kanıtlamadan değil, başka bir şeyden kaynaklandığını savundum"; aktaran Mall, *Naturalism and Criticism*, s. 6.

79. Hume matematiksel hakikatlerin, "olgu meselelerinden" farklı olan "idea ilişkileri"ne dayandığını kabul etmiştir; bkz. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 25. Bu ayrım, eserlerindeki en ünlü pasajlardan birinde iş başındadır: "İlahi olana ya da metafizik ekolüne ait bir kitabı elimize alıp şöyle soralım mesela: *Nicelik ya da sayıyla ilgili soyut bir akıl yürütme içeriyor mu?* Hayır. *Olgu ve deneyim meseleleriyle ilgili deneysel bir akıl yürütme içeriyor mu?* Hayır. Öyleyse o kitabı ateşe atın gitsin, çünkü yanılsama ve safsatadan başka bir şey içeriyor olamaz." *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 184. Bu ayrımın kullanımı hakkında bir tartışma için bkz. Alexander Rosenberg, "Hume and the Philosophy of Science", *The Cambridge Companion to Hume* içinde. Bu nedenle John Dewey şunları söylerken yanılmaktadır: "Ampirizmin matematiksel ideaları

li bağlaşım, zaman ve mekân bitişikliği, geçmişte olanın devamını beklememize yol açar, ama aynı şeyin yine olacağına dair mantıksal bir garantimiz yoktur. Aslında geleceğin geçmişi tekrarlayacağı iddiası, bu ikisi arasında var olduğunu kanıtlaması gereken (ve kanıtlayamayacağı) bir benzerlik ya da özdeşlik bulunduğunu farz eden döngüsel bir varsayıma dayalıdır.[80]

Hume'a göre, geçmiş gibi geleceğin de muhtemel akışı hakkında sağlam *bilginin* değil de makul *inancın* zeminini oluşturan âdetler, alışkanlıklar ve tekrarlama geniş anlamda deneyimin bir parçasıdır. Burada epistemoloji, büyük ölçüde güvenilirlik psikolojisine ve uzlaşıma dayalı kültürel koşullanmaya indirgenmektedir. Tümdengelimsel kanıtlama ya da tümevarımsal kanıta dayanan bilimsel titizlik numarası yapamayan felsefesi için Hume'un da bundan daha fazlasını iddia etmediğini belirtmek gerekir.[81] Hume her türlü anlamanın dışsal izlenimlerden ve gözlemden kaynaklandığını hararetle savunmuşsa da,[82] gerçeklikle edilgen karşılaşmalardan türemiş olmayan örtük öncüllerde temellenen kendi pratiği, performatif bir şekilde bunun aksine işaret etmiştir.

Hume, desteksiz inançların –gelgeç niteliklere ilişkin ayrı ayrı izlenimlerin ötesinde yer alan, öznel ya da nesnel bir özdeşlik varsayımına karşı çıkan inançların– neden bu kadar kuvvetli olduğunu açıklamak durumunda kaldığında, ampirist seleflerinde pek az yer tutan bir zihin vasfına başvurmuştur: imgelem.[83] "Deneyim, bana nesnelerin geçmişteki bazı bağlaşımlarını öğreten bir ilkedir," diye

---

açıklamakta başarısız olmasının nedeni, bu idealarının gerçekleştirilen edimlerle ilişkilendirememesidir. Geleneksel ampirizm, duyumsal karakteri doğrultusunda, bu hakikatlerin kökenini duyu izlenimlerinde ya da olsa olsa önceleri fiziksel şeyleri niteleyen özelliklerden yapılan varsayımsal soyutlamalarda aramıştır"; *The Quest for Certainty: A Study of the Relation between Knowledge and Action*, New York, 1929, s. 156. Hume'un "idea ilişkileri"nin hepsinin Kant'ın totolojik özdeşliğe dayalı analitik hakikatlerinin aynısı olup olmadığını, "olguların" da Kant'ın sentetik yargılarına eşdeğer olup olmadığını tartışan bir yazı için bkz. Robert E. Butts, "Hume's Skepticism", *Journal of the History of Ideas* 20, no. 3, Haziran-Eylül, 1959.

80. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 39.

81. Bu öncül hakkında bir tartışma için bkz. Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", s. 63-65.

82. Hume *Treatise*'in girişinde, bilim ve sanatlardaki nihai hakikatlerle ilgili açıklamaların "hiçbirinin deneyimin ötesine geçemeyeceğini, ya da deneyimin otoritesine dayanmayan herhangi bir ilke saptayamayacağını" yazar (s. xviii).

yazar. "Alışkanlık, gelecek için de aynısını beklememi sağlayan bir başka ilkedir; imgelem üzerinde iş görmek için birlik olan bu ikisi, aynı avantajlara sahip olmayan diğer idealardan ziyade belli ideaları, daha yoğun ve canlı bir şekilde oluşturmamı sağlar."[84] İzlenimlerin idealardan önce geldiğini, dolaysız duyu verilerinin canlılığı sayesinde biliyor olsak da, zaman içinde kalıcı olan ve birbirini etkileyebilen sağduyusal özne ve nesne idealarının oluşmasıyla sonuçlanan bağlayıcı dokuyu sağlayan (dünyayla geçmişteki karşılaşmalara dayalı olduğu varsayılan) bellek ve imgelemdir. Geleceği geçmişin devamı olarak görmemizi sağlayan imgelem, böyle olacağına dair kesin ya da olası bir bilgiyi bile destekleyemese de, inanma eğilimini güçlendirmektedir. Hume'un büyük izleklerinden biri olan, insan tutkularının gelişimi ve yoğunluğunda da imgelemin hayati bir rolü vardır.[85] Dışardan gelen izlenimleri alımlamadaki edilgenliğimizi açıkça vurgulamasına ve bu nedenle de "dolaysız" duyusal algılamaya dayanan, tamamıyla *a posteriori* bir ampirizmin savunucusu olarak düşünülmesine rağmen Hume, zihinde kurucu faaliyete az da olsa yer vermiştir. Ama Hume'a göre asıl önemli nokta, imgelemin, vardığı sonuçlar için kanıta dayanan ispatlayıcı ve bildirici argümanlar sunamayan, düşünümsel olmayan bir yeti olmasıdır. Tıpkı ham algı gibi imgelem de sistematik değildir, yargılamadan önce gelir ve onun tenkitlerinden muaftır. P. F. Strawson'ın ifadesiyle, Hume için imgelem "ruhun saklı bir sanatı, sihirli bir yeti, asla tam olarak anlayamayacağımız bir şeydir."[86]

İmgelemi akıldan daha yükseğe yerleştirmek, hayaller (ve hatta sanrılar) ile geçerli algılamalar arasında ayrım yapamayan bir felsefeye kapı açabilirdi elbette. Hume tümdengelimsel rasyonelliğe gü-

83. İmgelemin Hume'un düşüncesindeki önemiyle ilgili açıklamalar için bkz. Mall, *Naturalism and Criticism*, 2. Bölüm; Yolton, *Perceptual Acquaintance*, 9. Bölüm; ve Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, 2. Bölüm.

84. Hume, *Treatise of Human Nature*, s. 265.

85. *A.g.y.*, s. 424-27. *Treatise*'in 2. kitabı, Hume'un en çok alıntılanan ifadelerinden birinde ne kadar önemli olduğunu açıkça gördüğümüz tutkulara ayrılmıştır: "Akıl tutkuların kölesidir ve öyle de olmalıdır, tutkulara hizmet ve itaat etmek dışında bir göreve asla yeltenemez" (s. 415). Bu konu hakkında bir tartışma için bkz. Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, 9. Bölüm.

86. P. F. Strawson, "Imagination and Perception", Foster ve Swanson, *Experience and Theory* içinde, s. 34.

venmese de, "makul" inancı altüst etme peşinde değildi. Tümüyle uydurma şeyler ve sahte inançlar üreten hayal gücü üzerindeki eleştirel denetim, Hume'un bunlardan ayırmaya çalıştığı geçerli inançların insan deneyiminde sıklıkla tekrar etmesiydi. "İmgelemde, mesela nedenlerden sonuçlara ve sonuçlardan nedenlere uzanan o alışıldık geçiş gibi kalıcı, karşı konulmaz ve evrensel ilkeler ile değişebilen, zayıf ve düzensiz ilkeler arasında bir ayrım yapmalıyım," diyerek açıklıyordu bunu Hume.[87] Yani tuhaf bir şekilde, ancak zaten önceki deneyimin parçası olanı onayladığı, âdet ve alışkanlıklarla uyum içinde olduğu ve dünyanın gerçek olduğu hissini pekiştirdiği takdirde imgeleme bu kadar güçlü bir rol veriyordu. İmgelemin daha kurucu ve dönüştürücü bir rol kazanacağı (ve yabani, verimsiz "hayalcilik"in karşısına yerleştirileceği) Romantik çağın eşiğinde değiliz henüz. Yani Hume'un yıkıcı kuşkuculuğunu kontrol altında tutan, geleneksel inancın karşı konulmaz gücüne duyduğu muhafazakâr güvendi.[88] Bu bir doğalcılıksa, uzun bir süre var olmuş olanda memnuniyetle ebedi insani niteliklerin bir yansımasını gören bir insan doğası görüşüne dayalı bir doğalcılıktı.[89] Çağdaş bir yorumcunun ifade ettiği gibi, "Humecu anlamıyla doğa, kolay ve sahici olan her şeydir. Doğal olan alışılmadık, mucizevi ve yapay olanın karşıtıdır."[90]

İster kuşkucu ister doğalcı olsun, Hume ampirist deneyim açıklamasını radikalleştirirken birçok soruyu yanıtsız bırakmıştır. Mesela işaret eder gibi göründükleri nesneler hakkındaki inançlarımızdan önce geldikleri farz edilen duyu izlenimleri nasıl yalıtılabilirdi? Deneyimimiz daima çoktan belleğe, alışkanlığa, âdetlere ve imgeleme

87. Hume, *Treatise of Human Nature*, s. 225. Sonraları, anlama yetisini, "imgelemin daha genel ve yerleşik özellikleri" diye tanımlayacaktır (s. 267).

88. Yani Hume'un epistemolojisi, "ilk muhafazakâr filozof" olarak anılmasını sağlayan siyasi görüşüne uyuyordu. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, s. 122.

89. *Treatise*'de (s. 280-81), Hume açıkça insan doğasının evrenselliğini ve değişmezliğini savunmuştur. Ancak zamanının iyi yetiştirilmiş beyefendileri üzerinden genelleme yapmakla biraz aceleci davrandığını göstermek, sonraki eleştirmenler için pek zor olmamıştır. Steven Shapin'e göre bu beylerin güvenilirlikleri, bilimsel devrimin de bir öncülüdür; bkz. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago, 1994.

90. Mall, *Naturalism and Criticism*, s. 38.

dayalı inançlar tarafından yapılandırılıyorsa, Hume doğrudan gözlem ya da algının gerçekçilik-karşıtı fenomenalizminin zemini olduğunu nasıl iddia edebilirdi? Dış dünyayla doğrudan karşılaşmaların, bünyesi gereği karmaşık, çok-boyutlu ve farz edilen bileşenlerine (A. J. Ayer'ın deyişiyle, duyu-alanlarına)[91] indirgenemez olduğunu varsaymak yerine, neden –mesela, kırmızı bir elbisenin saf kırmızılığı gibi– basit bileşenlere bölünebileceğini varsayalım? Farklı deneyimlerde bu ayrı ayrı bileşenlerin yinelendiğini varsayarak bellek ve imgelemin inancı desteklemesini sağlamak yerine, neden bu bileşenlerin zihnin –veya belki de dilin sınıflandırma gücünün– birleştirerek tek, özdeş bir nitelik haline getirdiği çeşitlemeler ve nüanslar olduğunu düşünmeyelim? Hegelci/Wittgensteinci bir konumdan yazan Wilfrid Sellars'ın sonraları "Verili Olan Miti"[92] diyerek eleştireceği mit, dünyadaki normal var olma şeklimizde pek de makul bir dayanağı olmayan bir zaman düzeni –önce temel algılar, peşinden düşünüm, bellek, imgelem, vs.– koyutlamayı içeriyordu.

Hume'un, zamanla sahici bir kimliğe sahip olmayan, edilgen bir dış uyaran alıcısı ile günlük hayatta iş görmemizi sağlayan, gerekçesiz ama zorunlu inançların hayalci dinamosu arasında salınan benlik tanımı da bir o kadar sorunluydu. Hume'un, muğlak bir şekilde tanımladığı "imgelem"den başka hangi zihin yetileri sayesinde hatırladığımızı, karşılaştırma yaptığımızı ve sonrasında ayrık izlenimleri bir inanç üretecek şekilde ilişkilendirdiğimizi asla tam olarak açıklamadan, veya evrensel farz edilen deneyimlerin uzlaşımsal baskılardan kaynaklandığını asla kanıtlamadan, kalıcı epistemik benliği psikolojikleştirerek ortadan kaldırması arkasında birçok cevapsız soru da bırakmıştır. Hume'un özne hakkındaki yetersiz açıklamasının da, nesneyi deneyimlenmiş bir dizi ayrıksı nitelik şeklinde çözmesinin de öyle uzun süreliğine kabul edilecek bir tarafı yoktu. Bilimsel bilginin nesneleri gitgide daha teorik ve sezgiye aykırı bir hale gelirken, ampirizmin olası bilginin ya da makul inancın temelinde gündelik gözlem bulunduğu iddiası nasıl ayakta kalabilirdi ki? Bir çıkarımla sonuçlanan gözlemler ile teorik ya da matematiksel olarak üre-

91. A. J. Ayer, *Hume, The British Empiricists* içinde, s. 229.

92. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., 1967.

tilmiş bilim nesneleri arasındaki boşluk büyüdükçe, hakikat iddialarının zemini olarak duyu izlenimlerine dayanmak da giderek güçleşmiştir. John T. Kearns'ın tabiriyle Descartes'ın Sorunu, yani sağduyuya dayalı gerçeklik ile bilimsel gerçeklik versiyonları arasındaki uyuşmazlık ebediyen sürüncemede kalamazdı. Kearns'ın belirttiği gibi, "gözlemlenemeyecek nesneler bilimsel bir klişe haline geldiğinde, Hume'un ilkeleri sarsılmıştır... gözlemlenemeyecek şeyler hakkındaki kavramlara anlaşılırlık kazandıran deneyimler gösteremeyiz".[93] Kısacası, John Yolton'ın belirttiği gibi, Hume'un,

> ... "insan doğası bilimi" içgözleme yönelik bir girişim olarak ortaya çıkmıştır, ama esasen gözlem ve deney aracılığıyla oluşturulamayacak –ve oluşturulmamış olan– sonuçlar öne süren bir deneyim metafiziğidir. Hatta vardığı sonuçların çoğu –tam "Humecu" olduğu farz edilen sonuçlar– iki ilkeden çıkarsanabilir: Yalnızca algılar zihne açıktır ve idealar daima izlenimleri takip eder ve izlenimlerin kopyalarıdır. Kısacası Hume, kendisinin önerdiği gibi deney ve gözlem yöntemini değil, akıl yürütme yöntemini kullanmıştır.[94]

Ampiristlerin epistemolojide makul bir deneyim açıklaması oluşturma çabası böylece başarısızlığa uğramış, ama doğuştan gelen idealara ve tümdengelimsel rasyonelliğe dönüş yine de başarıyla önlenmiştir. Daha savunulabilir bir deneyim kavramı sunmak için yeni bir girişimin, yani fenomenalizmin kuşkucu içerimlerinin ve doğalcı, çağrışımcı, psikolojikleştirilmiş alternatifinin muhafazakâr uzlaşımcılığının geride bıraktığı cevapsız soruları ele alacak bir girişimin doğması gerekecektir. Felsefe tarihi okumuş herkesin bildiği gibi bu görevi, deneyimi –asla düşünüm-öncesi, bütüncül bir dolaysızlığı akla getiren *Erlebnis* olarak değil, daima zaman içinde bir yolculuk çağrışımıyla birlikte *Erfahrung* olarak–[95] yeniden kavramlaştıran Immanuel Kant devralmıştır.

93. John T. Kearns, *Reconceiving Experience: A Solution to a Problem Inherited from Descartes*, Albany, N.Y., 1996, s. 104.

94. Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", s. 69.

95. Charles P. Bigger, Kant'ın *Erfahrung*'undaki "yolculuğa çıkma"nın altını çizer; fenomenolojik argümanlara dayanarak, "yöntem"in de "yolda olma" yananlamı taşıdığını iddia eder; bkz. *Kant's Methodology: An Essay in Philosophical Archeology*, Athens, Ohio, 1996, s. 1.

KANT VE BİLİŞSEL DENEYİMİN AŞKINLAŞMASI

Hume ilk olarak *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın 1755'te Johann Georg Sulzer tarafından yapılan çevirisiyle Almancaya kazandırılmıştır. Rasyonalist metafiziğin son devi Christian Wolff'un ölümünün hemen ardından beliren eser, Alman felsefesinde yeni bir dönemece işaret eder. Bunun yolunu hazırlayan isim, paradoksal bir şekilde, insan bilgisinin sınırlarını ön plana çıkarmış ve Tanrı'nın varlığı hakkında mantıksal ya da metafizik argümanlar yerine fideistik argümanlar gerektiğini vurgulamış olan pietist filozof ve teolog Christian August Crusius olmuştur.[96] Hume'un çalışmalarını özümsemesi zaman almış olsa da (o dönemde, bu metinlerin hepsi Kant'ın okuyabildiği dillere çevrilmiş değildi), Kant –öyle veya böyle– Hume'un yıkıcı radikal kuşkuculuk egzersizleri olarak gördüğü uygulamalarından derinden etkilenmiştir.[97] Bu egzersizlerin Kant'ın dönemin Alman felsefesini karakterize eden tümdengelimsel rasyonalizmi terk etmesinde –kendi meşhur deyişiyle, "dogmatik uyku"sundan uyanmasında– büyük bir etkisi olduğunu söylemek, Kant'ın Hume düşüncesinin aşındırıcı ve irrasyonalist içerimleri olarak okuduğu şeylere bir yanıt bulmak için yıllarca uğraştığını söylemekle aynı kapıya çıkar.[98] Kant bilhassa, Hume'un nihai konumu olarak gördüğü çağrışımcı uzlaşımcılığın ötesine geçen yeni bir bilgi temeli bulmak istiyordu. Hume'un zihni psikolojik işleyişine indir-

96. Crusius'un önemi için bkz. Giorgio Tonelli, "Crusius, Christian August", *Encyclopedia of Philosophy* içinde, I, s. 270. Crusius, bütünüyle rasyonalist olan Christian Wolff okulundan daha pragmatik ve deneyime daha meyilli olan Christian Thomasius okulunun bir parçasıydı.

97. Kant'ın tam olarak ne zaman ve ne bakımdan Hume'dan etkilendiğini açıklamayı ve okuduklarından (ki *Treatise*'in tamamını okumadığı anlaşılmaktadır) anladıklarının ne kadar geçerli olduğunu değerlendirmeyi amaçlayan birçok girişim olmuştur. Örneğin bkz. Arthur Lovejoy, "On Kant's Reply to Hume", *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 19, 1906; E.W. Schipper, "Kant's Answer to Hume's Problem", *Kant-Studien*, 53, 1961; M. E. Williams, "Kant's Reply to Hume", *Kant-Studien*, 55, 1965; Mall, *Naturalism and Criticism*; Lewis White Beck, *Essays on Kant and Hume*, New Haven, 1978 ve yine Beck, "A Prussian Hume and a Scottish Kant", *Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics: in Focus* içinde, Beryl Logan (haz.), Londra, 1996; ve Manfred Kuehn, "Kant's Conception of 'Hume's Problem'", yine Logan içinde. Kuehn, on sekizinci yüzyıl Almanyası'ndaki Hume'u alımlama dalgalarının ayrıntılı bir betimlemesini sunar.

gemesinden ve mantıksal çıkarım ile evrensel aklın yerine sağduyu ile alışıldık tekrarlamanın o hassas mutabakatını geçirmesinden rahatsızdı. Sonuç olarak Hume, sadık bir *Aufklärung* (Aydınlanma) savunucusu olan ve *Sturm und Drang* (Fırtına ve Gerilim) hareketinin Aydınlanma rasyonalizminin kurallarını ihlal eden şairlerini eleştiren Kant'ın kararlı bir şekilde direndiği ikiz tehlikeye, yani yobazlık ve irrasyonel duyguculuk tehlikesine karşı sağlam bir siper oluşturamıyordu. Kant olasılık teorisinin daha mütevazı kesinliklerine dayanmanın ya da felsefi titizliği retorik argümantasyona feda etmenin, doğalcı sağduyunun –ne kadar çok olursa olsun– yatıştıramadığı radikal şüphe tehdidine karşı yeterli bir yanıt olmamasından korkuyordu.[99] Daha ılımlı haliyle Hume'un yardımına koşmuş olan imgelemin dahi, Kant'ın Emanuel Swedenborg gibi *Schwärmerei* hayalperestlerinde gördüğü ve hiç hoşlanmadığı o hayalleri zaptedecek ağırlığı yoktu.[100] Kant zamanla özdeşliklerin algılanmasında ve farklı nesnelerin aynı kavram altında toplanmasında imgeleme esas bir rol vermişse de, imgeleme, devamlılık gösteren ispatlanmamış inançlar üretmek gibi salt ilişkilendirici bir görev atfeden Hume'un izinden gidemezdi.[101]

Hume'un önüne koyduğu o zor probleme Kant'ın verdiği karmaşık yanıtın; kimilerine kuşkuculuğa teslimiyet gibi, kimilerine ise

98. Kant'ın Hume'la ilk karşılaşması ile *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanması arasında kalan yıllar hakkındaki, yayımlanmamış malzemeye dayanan ayrıntılı bir okuma için bkz. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

99. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımına yazdığı önsözde şöyle der Kant: "*Kesinlik* konusunda kendimi kendi verdiğim hükümle sınırladım: Böyle bir çalışmada *kanaat getirmek* hiçbir biçimde kabul edilemez; ve bu kitapta bir hipotezi andıran herhangi bir şey varsa, en düşük fiyattan dahi satışa sunulmayacak, dahası keşfedildiği anda el konulması gerekecek kaçak bir maldır"; *Critique of Pure Reason*, birleştirilmiş basım, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis, 1996, s. 10; Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2008. Âdet olduğu üzre ilk basımdan (1781 ya da 1787) alıntı yapıp hem "A" hem "B" sayfalarını vermek yerine, bu basımdaki sayfa numaralarına gönderme yapacağım; kaynakları doğrulamak isteyenler, bu basımın marjinlerindeki orijinal sayfa numaralarına bakabilirler. Kant'ın retorik düşmanlığı hakkında bir tartışma için bkz. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, s. 244.

100. Kant'ın Swedenborg'a nefretinin önemini vurgulayan bir çalışma için bkz. Hartmut Böhme ve Gernot Böhme, "The Battle of Reason with the Imagination", *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* içinde, James Schmidt (haz.), Berkeley, 1996.

–bizzat Kant'ın deyişiyle– geleceğin metafiziğine umutlu bir başlangıç gibi görünen o yanıtın ciddi bir eleştirisini yapmak şöyle dursun, kapsamlı bir tekrarına girişmenin bile yeri burası değil elbette.[102] Burada olsa olsa Kant'ın söz konusu yanıtta kavramlaştırdığı şekliyle deneyimin rolü hakkındaki birkaç temel noktayı belirtebiliriz. Kant gerçekliğin bütününü bilme iddiasındaki eski metafizikçilerin gözden düşmüş tümdengelimsel rasyonalizmine geri dönmemiştir, ama onların mirasının tek bir yönünden, bilhassa Gottfried Wilhelm Leibniz'in geliştirdiği yönünden esinlenmiştir: insan zihninin etkin, özyasama niteliğinden. Zihnin, Descartes ve Spinoza'nın düşündüğü gibi bir töz değil de faaliyet olduğu konusunda (ki insan özgürlüğü

101. Kant'ın imgeleme şüpheyle yaklaşması konusunda literatürde yoğun tartışmalar olmuştur. Heidegger'in eleştirisi ve Dieter Henrich'in yanıtı üzerine odaklanan yakın tarihli bir tartışma için bkz. Jane Kneller, "The Failure of Kant's Imagination", *What Is Enlightenment?* içinde, Schmidt (haz.). Ayrıca bkz. Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge, 1966. Eva Schaper imgelemi küçümsediğini vurgular (*Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh, 1979); Strawson ise daha verimli bir okuma önerir ("Imagination and Perception"). Ayrıca bkz. Kant'ın estetik üzerine sonraki çalışmalarında imgelemin daha olumlu bir rol oynadığını gösteren John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, 1992. Üretken imgelemin Kant'ın eserlerinin bütününde canalıcı bir rol oynadığını göstermeye yönelik kayda değer bir girişim için bkz. Sarah L. Gibbons, *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford, 1994. Aynı terimin iki düşünür için aynı anlamı taşımama olasılığı, meseleyi karmaşıklaştırmaktadır; bu noktadan yola çıkan bir yorumcu, Hume'un imgeleminin "Kantçı anlama yetisinin kılık değiştirmiş halinden ibaret olduğunu" iddia etmiştir; bkz. W. H. Walsh, "Hume's Concept of Truth", *Reason and Reality* içinde, Royal Institute of Philosophy Lectures, 5. cilt, Londra, 1970-71, s. 116. Hume'daki "*a priori* imgelem"in, Kant'ın "anlama yetisi"nin sağladığı "kategoriler"in esnek versiyonları olan "ilkeler" sağladığını iddia eden Mall da (*Naturalism and Criticism*) benzer bir argüman öne sürmüştür.

102. Kant'ın çalışmalarının ilk alımlanışı hakkında bir açıklama için bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., 1987. Almanya'da Kant'ı skolastik rasyonalizme geri dönüş olarak değerlendiren Lockeçular kadar, Moses Mendelssohn gibi Kant'ın "her şeyi yok eden" felsefesinin kuşkucu içerimlerinden korkanların da bulunduğunu gösterir Beiser. Kant'ın kendi eserlerini daha geçerli, dogmatik olmayan bir metafiziğe yönelik bir temizlik olarak değerlendirmesi, 1783 tarihli eseri ("dogmatik uyku"dan ilk bahsettiği metin) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'nın başlığında kendini göstermektedir. Bu eseri yorumlarla birlikte sunan faydalı bir çalışma için bkz. Logan, *Immanuel Kant's Prolegomena to Any Future Metaphysics.*

ve ahlaki özerklik hakkındaki meşhur savunmasında hayati rol oynayacak bir varsayımdır bu), Alman selefiyle aynı fikirdedir. Fazlasıyla dikkat çektiğimiz gibi, İngiliz ampiristlerinin desteklediği şey bütünüyle edilgen bir zihin anlayışı değildir elbette. Ama Kant'ın bakış açısına göre, ideaların duyular aracılığıyla dışsal olarak üretimine fazla yaslandıkları için, hakiki *scientia*'nın (ya da Almancasıyla, *Wissenschaft*'ın) gereklerini yerine getirecek tutarlı bir epistemoloji geliştirememişlerdir.

Kant'ın felsefedeki meşhur "Kopernik devrimi"[103] büyük bir cesaret örneği göstermiş ve bunun yanıtını, bilgi nesnesinden ziyade özneye, algılarının toplamı ya da alışıldık tekrarın mahallinden çok daha fazlası olan kurucu bir özneye odaklanarak aramıştır.[104] Bunun sonucunda Kant'ın deneyim anlayışı kimi zaman, "yaratıcının bilgisi" diye adlandırılan ve Cusalı Nicolas ve Giambattista Vico gibi apayrı figürleri kapsayan bir gelenek içinde konumlandırılmış olan Baconcı bilimsel yöntemi niteleyen, dünyaya etkin müdahalecilik anlayışıyla bağlantılandırılmıştır.[105] Kant'ı bu gelenekteki diğer isimlerden ayıran şey, hiç değilse *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, dünyadaki ger-

103. Robert Hahn, Kant'ın eserleri için (aslında kendisinin hiç kullanmadığı) bu metaforun geçerliliğini sorgulamıştır. Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale, Ill., 1988. Hahn, Kant'ın Kopernik'ten ziyade Newton'un hipoteze dayalı tümdengelimci yöntemine yakın olduğunu savunur. Çoğu yorumcunun hâlâ bu metaforu kullanmasının nedeni, Kant felsefesinin iki temel boyutunu akla getirmesidir: duyuların sunduğu bariz kanıtlara dayalı, sağduyusal bilgi anlayışlarına meydan okumasını (Kopernik'in gösterdiği gibi güneş, duyularımızın söylediğinin aksine, dünyanın etrafında dönmez) ve ağırlık merkezini inceleme nesnesinden özneye kaydırmasını (etkisi bakımından yermerkezli bir evrenden güneş merkezli bir evrene geçişe kabaca eşdeğerdir bu – gerçi ikinci anlayış, içerimleri bakımından ilki kadar insanmerkezci görünmemektedir).

104. Zihin açıcı bir alternatif okuma için bkz. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*. Guyer'e göre Kant, kendi zorunlu ve evrensel kurallarını beraberinde getiren bir "deneyim nesnesi" kavramının kendisini mi, yoksa bu kuralları dayatan kurucu, aşkın özneyi mi vurgulayacağı hususundaki başlangıçtaki ikircikliğini aşmayı asla başaramamıştır.

105. Antonio Pérez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford, 1988, s. 60. Vico'nun, yapma ve bilmenin birbirine dönüştürülebilir olduğunu savunan, meşhur *verum/factum* ilkesi, insanlar tarafından yapıldığı söylenebilecek tarihsel dünyayla sınırlıdır. Kant Birinci Eleştiri'de, tarihten çok doğayla ilgilenmiştir, ama "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent" (1784) gibi sonraki çalışmalarında bu ilkenin içerimlerine de

çek nesneler kadar saf düşüncenin nesnelerinden de dikkatle ayırdığı, yalnızca bilginin oluşturduğu nesnelerle kendisini sınırlamasıdır belki de. Söz konusu nesneleri, Tanrı tarafından zihne yerleştirilmiş idealara; bağımsız, dış gerçeklikler olarak değerlendirildikleri için yanılsamalara indirgeyen Berkeley'nin aksine Kant, bu tür kendinde şeylerin bağımsız varlığını savunmuştur.[106] Dolayısıyla kendi idealizminin –Berkeley'nin "dogmatik idealizmi"nden farklı olarak– "biçimsel, dahası... eleştirel" idealizm olarak anılmasında ısrarcı olmuştur.[107] Dünyadaki kendilikler, algılanmasa da mevcuttur; deneyimlenmesi mümkün olan gerçek nesnelerdir bunlar. Aktif yaratımı, tarihsel ve hatta ontolojik inşaya kadar genişletmek (Berkeley gibi maddeyi salt bir Tanrı ideası şeklinde çözmeden elbette), sonraki Alman idealistlere ve Marksist haleflerine kalmıştır. Kant deneyim kavramını yeniden oluştururken, birçok halefinin –ve sonraki çalışmalarında belki bizzat kendisinin de– aşmaya kalkışacağı sınırlar koymuştur.

Hume'un aklın gücünü neredeyse savunulamayacak kadar şişirmiş olan geleneksel metafiziğe yönelttiği yıkıcı eleştirinin ardından Kant'ın epistemolojiyi yeniden inşa etmesi, birçok bakımdan bu sınırların koyutlanmasına bağlıdır. Kant'ın Birinci Eleştiri'de geliştirdiği deneyim, sözgelimi Montaigne'in kapsamlı kullanımındaki gibi insanın dünyayla karşılaşmalarının tamamını değil, güvenilir bilgi sorunlarını içerir.[108] Kişisel mutluluk, bilişsel yargıya ya da ahlaki/

---

değinmiştir. Açıklamasının temelinde tarihin yörüngesi hakkında inayete dayalı bir yorum yatar aslında, ama bu planın gerçekleşmesi esnasında insan müdahalesinin rolünün giderek artması söz konusudur.

106. Kant'ın, İlk Eleştiri'ye yönelik ilk eleştirilerden birinde bu iki konumun birleştirilmesine tepki olarak yaptığı bu ayrım yorumcuların hepsini ikna edememiştir. Örneğin bkz. Colin Turbayne, "Kant's Relation to Berkeley", *Kant Studies Today* içinde, Lewis White Beck (haz.), LaSalle, Ill., 1969. Bu ayrımı çürüten çalışmalar için bkz. Gordon Nagel, *The Structure of Experience: Kant's System of Principles*, Chicago, 1983, 1. Bölüm; Arthur Collins, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, Berkeley, 1999. Ayrıca bkz. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 4. Kısım; Ralph Walker, *The Real and the Ideal*, New York, 1989.

107. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, s. 131. Kant kendi konumunu, Descartes'ın "kuşkucu idealizm"inden de ayırmıştır.

108. Çağdaş savunucularından biri olan Gordon Nagel'in ifadesiyle, "Kant'ın deneyim teorisi, diğer tüm –bilim, matematik, din, etik, estetik ve eğitim– teorile-

tinsel gelişime tabidir. Dolayısıyla Hume'un aksine Kant, sonraki eleştirmenler için cazip bir hedef haline gelmiş; beden, duygular, arzular, tarihsel bellek, vb.ni dikkate almamakla suçlanmıştır.[109] Kant'ın "inanca yer açmak için aklı sınırlama" kararı da, bizatihi inancın yalnızca soyut ahlak yasasına değil, dolaysız dinsel deneyime dayanması gerektiğini düşünen F. H. Jacobi gibi bazı çağdaşlarını tatmin etmemiştir.[110] Kant daha sonra, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, bilişsel deneyimle özdeş olmayan belirli bir estetik deneyim anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuş ve son eserlerinden biri olan *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*'te (Pragmatik Açıdan Antropoloji, 1798), pratik sorunları Christian Thomasius'un ihtiyatlı saray felsefesinin (*Klugheitslehre*) ruhuna uygun biçimde incelemiştir.[111] Ama yayımlandığında daha etkili olmuş olan Birinci Eleştiri'de, sahici denilebilecek deneyim anlayışı çok daha sınırlıdır.

Kant'ın geliştirdiği bu anlayışın, bizatihi bilgi dahilinde yer alan iç sınırları vardır. Spekülatif tehlikesini dogmatik uykusu kesintiye

rinin temelidir... Kant'ın deneyim teorisi, ondan filizlenen her teoride bir biçimde farklı bir kurucu rol oynar, ama her biri için bir şekilde temeldir. Bilim, konusunu deneyimin ampirik içeriğinden alır. Matematik, deneyimin bazı biçimsel boyutlarına dayanır ve onları inceler. Din ve etik deneyimi aştığı için, deneyim teorisi, din ve etiğin ötesinde işleyebilecekleri sınırları tanımlar ve tabi oldukları koşulları belirler. Kant'ın estetik ve eğitim teorileri, deneyim incelemeleri esnasında zihnin doğası hakkında keşfettiklerine dayanır"; *The Structure of Experience*, s. 30.

109. Örneğin bkz. Kant'ın *a priori* yapılar fikrini tarihe, sanata, topluma ve anlam kadar duygunun da önemli olduğu bedene kadar genişletmek için Husserlci fenomenolojiye yaslanan Mikel Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, çev. Edward S. Casey, Evanston, Ill., 1966. Ayrıca bkz. Marksist-feminist perspektiften, Kant'ı duyarlılığı şeyleşmiş nesnelerin nötr bir kaydına indirgemekle suçlayan ve "yaşanmış deneyim"e (s. 196) dayalı bir epistemoloji çağrısında bulunan Robin May Schott, *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*, Boston, 1988. Bu tür şikâyetler ta 1770'lerin sonlarına, Johann Gottfried von Herder'in Kant'ın insan yetilerini bölümlemesine karşı yönelttiği bütüncü eleştiriye kadar uzanır; bkz. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, s. 43'teki tartışma; ayrıca daha kapsamlı bir açıklama için bkz. Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, 2002. Bu meseleler hakkında daha insaflı sonuçlara varan güncel bir çalışma için bkz. Susan Meld Shell, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago, 1996.

110. Bkz. F. H. Jacobi, *David Hume on Belief; or, Idealism and Realism*, 1787.

111. Konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Holly L. Wilson, "Kant's Experiential Enlightenment and Court Philosophy in the 18th Century", *History of Philosophy Quarterly* 18, no. 2, Nisan 2001.

uğrayınca fark ettiği tümdengelimsel, diyalektik aklı (*Vernunft*), daha ılımlı ama güvenilir olan, gerçek dünyayla somut karşılaşmalara dayanan anlamanın (kimi zaman "entelekt" olarak da çevrilen *Verstand*) karşısına yerleştiren Kant, ampiristlerin doğuştan gelen idelara yönelik eleştirilerini ve Tanrı'nın ya da ruhun varlığına ilişkin tümdengelimsel kanıtlamaları yürürlükten kaldırmalarını kabul etmiştir. Salt kanaat ya da inanç kadar tümdengelimsel akıldan da ayırt edilebileceğini ısrarla savunduğu bilgi, Kant'a göre, deneyim diye bir şey aracılığıyla ortaya çıkar. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımına girişin sık alıntılanan açılış cümlelerinde belirttiği gibi, "idrakin tümünün deneyimle başladığından şüphe edilemez. Zira idrak gücümüzü, duyularımızı uyaran nesnelerden başka ne harekete geçirebilir?"[112] Zaten Kant'ın *Prolegomena*'da "[Birinci] *Eleştiri*'nin tamamının özeti"[113] diye nitelediği temel ilke de, aklın bize muhtemel deneyim nesneleri hakkında daha fazla bir şey öğretemeyeceğidir. Yani Hume gibi Kant için de deneyimden önce gelen ya da deneyimin ötesine geçen *a priori* idealar son derece şüphelidir. Bu idealara "saf" idealar demesinin nedeni, gündelik gerçekliğin karmaşasından ve duyu verilerinin bariz kusurlarından arınmış olmalarıdır. Kesinlikle her türlü deneyimden önce geldiklerine inanıldığı için, bu idealar hakkında bir eleştiri yazmayı düşünmüştür. "Deneyim," diye yazar Kant, "ampirik bir idraktir, yani bir nesneyi algılar yoluyla belirleyen bir idraktir."[114]

Gelgelelim Kant, çağrışımcı uzlaşımcılığa verdiği yanıta da zemin oluşturan şu iddiasıyla Hume'dan ayrılır: Bu tür *a priori* ilkeler deneyimin *altında yatar*. Birinci Eleştiri'nin en sık alıntılanan pasajlarından birinde ifade ettiği gibi:

> İdrakin tamamı deneyim *ile* başlar; ama bu, idrakin tamamının deneyim*den* doğduğu anlamına gelmez. Zira deneyime dayalı idrakimiz dahi

112. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 43.

113. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, s. 119.

114. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 247. Gelgelelim Cathy Caruth'un savunduğu gibi, Kant'ta "deneyim" ile "ampirik gözlem" arasında önemli bir ayrım vardır: "'Deneyim', ampirik gözlemden türeyen bir kavram değil, söylemsel argümanların kendi öz-temsillerine ek olarak ürettikleri bir figürdür. Yani 'deneyim', ampirik örneğe daima eşlik eden dilsel bir örnek olarak iş görür"; *Empirical Truths and Critical Fictions*, s. 84-85.

bir bileşik olabilir; izlenimlerle aldığımız şeyler kadar (duyu izlenimlerinin yalnızca harekete geçirdiği) idrak gücümüzün kendi kendine sunduklarını da içerebilir.[115]

Kant'ın, idrakin bütünüyle (salt dış uyaran olarak anlaşılan, yani ampirist geleneğin "verili olanları" anlamındaki) deneyimden kaynaklanmayan parçasını meydana çıkarmak için ortaya attığı şey, belki de onun getirdiği en büyük felsefi yeniliktir: aşkın yöntem.[116] *Bilinebilir* değil de ancak *düşünülebilir* olan saf idealar hakkında bilgi edinmek için deneyimin ötesine geçen anlamına gelen "aşan" (*transcendent*) ile "aşkın"ı (*transcendental*) dikkatle birbirinden ayırmıştır Kant. "Aşkın"ı, tüm olanaklı deneyimin altında yatan evrensel ve zorunlu koşulları adlandırmak için kullanmıştır. Kant'a göre tümdengelimsel akıl yürütme, dışarıdan gelen veri girdileri ya da salt alışıldık tekrarlama ile açıklanamayacak olan deneyim uğraklarının özünü ortaya koyabilir. Aşkın çıkarımın asıl hedefi bilginin, dünya hakkında –ham veya geçici de olsa– her algı ve yargıya nüfuz eden *biçimsel* yönlerini açığa çıkarmaktır.[117] Burası, Kant'ın hem saf *a priori* akıldan hem de bir o kadar saf olan *a posteriori* duyumdan ayırdığı anlamanın alanıdır. Duyuma güvenen İngiliz ampiristleri incelemelerini dünyadaki ayrı ayrı maddi nesnelerle sınırlarken (ister bu nesnelerin maddiliğini nihayetinde kabul etsinler, isterse bu nesneleri uçucu duyu izlenimlerine ya da ilahi idealara ayırsınlar), Kant kendi inceleme alanını idrakin ilişkisel, yapısal yönlerini içerecek şekilde genişletmiştir. Kant'a göre, saf aklın yapmaya çalıştığı gibi

115. *Critique of Pure Reason*, s. 45.

116. Aşkın yöntemin çetrefilliği, muazzam bir akademik literatür doğurmuştur. Birbirine zıt iki açıklama için, bkz. Henry S. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven, 1983; Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*.

117. Kant kimi zaman algı ve sezgilerin yargılardan önce geldiğini düşünmüştür; bazı yorumculara göre bu, dışardan gelen verilerin ilk kaydedilişi ile anlamlı deneyimler halinde düzenlenmesi arasında bir zaman farkı olduğunu akla getirmektedir. Ama zaman ve mekân tüm bilginin temel aşkın katılımcıları olduğuna göre ve doğrudan bir algı asla zaman-mekân çerçevesinin dışında olamayacağına göre, bu zaman farkının mahiyeti olsa olsa algının, mesela nedensellik gibi bir kurala göre, düşünümsel bir şekilde sınıflandırılması olabilir. Bu ayrım ancak Üçüncü Eleştiri'de, özgül estetik deneyimden bahsedilirken önem kazanır. Bkz. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, s. 104.

içeriksiz biçimler düşünmek mümkündür; ama ampiristlerin inandığı gibi, tamamen biçimsiz bir içerik düşünmek imkânsızdır. Deneyim daha en başta duyu verilerinde –mantıksal kanıtlamalardaki gibi kusursuz özdeşlikler değilse de– yaklaşık eşbiçimlilikler ayırt edebilme becerisini içerir; bu verilerden örtüşme, çatışma ve anlamsız uyaranlardan oluşan rasgele bir kargaşa yerine, tutarsız, sürekli değişen bir bilinç akışı yerine, düzenlilik ve sıralama oluşturmamızı sağlayan da budur.

Bu beceriyi, deneyimin zaman, mekân ve nedensellik gibi temel yönlerinin düzenli, evrensel ve zorunlu doğası sayesinde Hume'un salt imgeleminin ötesine geçen aktif zihin sağlar.[118] Zihnin rasgele ve heterojen bir dizi izlenim şeklinde dağıtılmasına karşı çıkan Kant, "aşkın idrak birliği" diye adlandırdığı, tüm insanların paylaştığı birleşik bir zihin koyutlamıştır. "Ben", bütün deneyimin temelidir ve sonraları *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde savunulduğu gibi, ahlaki özerklik alanıdır. Ama böyle bir "ben", bilişsel bir deneyim nesnesine indirgenemez; bu indirgeme psikolojikleştirme safsatalarının kaynağıdır.[119] Psikolojik değil de epistemolojik açıdan benlik, fenomenler dünyasını aşar ve numenler, yani bilinemez kendinde-şeyler alanında konumlanır. Kant'ın ölümsüz insan ruhunun düşünülebilir olsa da asla bilinemeyeceği iddiasına da cuk oturan bir argümandır bu.

Fransız filozof Maine de Biran gibi maneviyatçılık üstatlarının –biraz serbest bir şekilde– Hume'un psikolojik kuşkuculuğundan çıkardıkları bir sonuca,[120] yani iç deneyim diye bir şeyin dünyayla iliş-

118. Kant için imgelemin, kavramsal kurallardan sınıflandırma yoluyla ya da bilhassa Üçüncü Eleştiri'de savunduğu gibi, analojik ve paradigmatik düşünüm aracılığıyla bireysel örneklere geçişte bir rolü vardı. Analojilerin, Kant'ın üç "deneyim analojisi" keşfettiği Birinci Eleştiri'de de canalıcı bir rol oynadığını belirtmekte fayda var. Bu üç analoji "tözün kalıcılığı ilkesi", "nedensellik yasası uyarınca zamansal ardışıklık ilkesi" ve "etkileşim ya da topluluk yasası uyarınca eşzamanlılık ilkesi"dir (s. 247-82). Bu analojilerin önemi hakkında bir analiz ve eleştiri için bkz. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, s. 61-70. Kant'ın bu geçiş hakkındaki açıklaması, bilhassa anlama yetisinin aksine imgelemin ne kadar yasa-bağımlı, evrensel ve zorunlu olabileceği sorusu üzerinde bitmeyen bir tartışma doğurmuştur.

119. Bu konuda faydalı bir tartışma için bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 12. Bölüm.

120. Biran'ın yanı sıra Félix Ravaisson, Jules Lachelier ve Charles Renouvier gibi isimleri de içeren Fransız spiritüalist geleneği üzerine bir tartışma için

ki halindeki bilen özneden önce geldiği varsayımına karşı Kant'ın iddiası şudur:

> Her düşünmeye eşlik eden bilinci ifade eden *Ben* takdimi doğrudan, bir öznenin varlığını içerir, ama henüz o öznenin bir *idraki* değildir, dolayısıyla ona ait ampirik bir idrak –yani deneyim– de değildir. Çünkü bu tür deneyim, var olan bir şey hakkındaki düşünce dışında sezgiyi, bilhassa iç sezgiyi de içerir; öznenin bu bakımdan –yani zaman bakımından– belirlenmesi gerekir ve bu belirleme de mutlaka dışsal nesneleri gerektirir. Yani, sonuçta, iç deneyimin kendisi ancak dolaylıdır ve ancak dış deneyim aracılığıyla mümkündür.[121]

Ne var ki bu "dış deneyim" bütünüyle söz konusu nesnelerin ürünü değildi. İstemsiz ve zorlayıcı bir öznel inşa içeriyordu. Zaman ve mekânda bulunmayan bir fili görmenin imkânsız olduğunu, ama böyle bir fili *düşünmenin* mümkün olduğunu iddia ediyordu Kant – aslında insanın görüş alanının dışında böyle bir filin var olduğu bile söylenebilirdi. Deneyimlediğimiz nesneler dünyası hakkındaki yargılarımız aynı anda hem *a priori*'ydi hem de analitik totolojilerin ötesine geçen yeni bir bilgi üretmesi anlamında sentetikti. Dolayısıyla deneyim, doğası gereği, bünyevi olarak ilişkisel olan uzamsal konum kadar zamansal süre de –yolculuk olarak *Erfahrung*– içeriyordu.

Kant'ın kanaat, inanç ve olasılığın daha mütevazı iddialarına karşı belli bir bilimsel bilgi olanağını yeniden oluşturma çabasının, mütekabiliyete dayalı geleneksel hakikat anlayışını terk edip bunun yerine bir tutarlılık modeli geçirmeye dayandığı savunulabilir. Kant, bir fenomenalistten ziyade, uçucu duyu izlenimlerinin onları üreten kalıcı nesneler karşısındaki önceliğini reddeden ontolojik bir gerçekçi olsa da,[122] fiilen var olan dünyayı bilmemizin mümkün olmadığını

---

bkz. Philip P. Hallie, "Hume, Biran and the *Méditatifs Intérieurs*", *Journal of the History of Ideas* 18, no. 3, Haziran 1957. Burada Kant'ın kendisinden bir kuşak daha genç olan Biran'a özel olarak yanıt verdiğini değil, Biran kadar başkalarının da yaygınlaştıracağı "iç deneyim" kavramına direnç gösterdiğini söylemek istiyorum. Bu dirençle ilgili tartışmalar için bkz. Candace Vogler, "Sex and Talk", *Critical Inquiry* 24, no. 2, Kış 1998; Collins, *Possible Experience*, 12. Bölüm.

121. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 291.

122. Sağduyu felsefecileri olan William Hamilton ve Thomas Reid gibi daha kapsamlı gerçekçilerin gözünde Kant, fenomenalizmden asla tam olarak kurtulamamıştır. Örneğin bkz. D. J. B. Hawkins, *The Criticism of Experience*, Londra, 1947. Neden böyle yapmış olabileceği konusunda ikna edici analizler için bkz.

savunmuştur; "kendinde-şeyler"in, deneyim için zorunlu olsalar da, deneyimin ötesinde olduklarını öne sürmüştür. Kant, göndergesel bilginin –her tür bilişsel deneyimin gerekli, kaçınılmaz ve evrensel unsurları olan anlama yetisi kategorilerini ve şemalarını içerdiği ölçüde– zorunlu (*apodictic*; Yunanca *apódeixis*, yani tanıtlamadan gelir) olduğu iddiası sayesinde, söz konusu reddin kuşkucu içerimlerinden kaçınabildiğine inanır. Dolayısıyla, Kant'ın Pyrrhoncu geleneğin bireysel ya da kültürel öznelciliğine verdiği yanıtın türsel öznelcilik olduğu söylenebilir.

Kant'ın "Descartes'ın Sorunu"na, yani genelgeçer duyu deneyimi ile doğa bilimlerinin açıklamaları arasındaki uyuşmazlığa da manidar bir karşılık verdiği söylenebilir.[123] Zira Kant'a göre, ikisi de sentetik *a priori* yargılar düzeyinde kavramlaştırıldığında, naif olduğu varsayılan duyu izlenimleriyle bilimin teorik kendilikleri arasında bir tür farkı yoktur. Yani sıradan deneyim bir yanılsamadan ibaret değildir, doğa bilimleri de tümüyle bu deneyimin yanlışlarından kaçınmaya dayalı değildir; ikisi de kendinde-şeyleri değil, "deneyim nesneleri"ni ele alır. Dahası Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, görünüşteki eşzamanlılığı (iletişim anlamındaki) etkileşim ile topluluğun zamansal ve mekânsal bağlamına yerleştirerek açıkladığı "üçüncü deneyim analojisi"nde, yüzeysel görünüş ve derin yapı düzeylerinin –Locke'un deyişiyle birincil ve ikincil niteliklerin– dinamik bir şekilde göreli hale getirilmesi gerektiğini savunur. En derinde, en azından düzenleme bakımından bütüncül bir sistem olarak anlaşılan doğanın parçaları olduğunu söyler bunların.[124]

Net mekanizmaların her türlü idrakin yapılanmasında faaliyet gösterdiği koyutu ister ikna edici olsun ister olmasın (birçok yorumcunun bu konuda şüpheleri vardır[125]), Kant'ın aktif zihnin psikolojikleştirilmesine direnip, epistemolojik deneyim meselesini tümdengelimsel aklın ve tümevarımcı ya da çağrışımcı ampirizmin saf-

---

Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 30-34; Collins, *Possible Experience*, 15. Bölüm.

123. Kearn, *Reconceiving Experience*'da, kendi bulduğu çözümün Kant'ın çözümünün dilsel çerçevedeki bir türevi olduğunu söyler (s. 109).

124. Üçüncü analojinin önemi hakkında detaylı bir analiz için bkz. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, 11. Bölüm.

125. Bir istisna için bkz. Nagel, *The Structure of Experience*.

satalarının ötesine geçecek yeni bir zeminde biçimlendirme yönündeki gözü pek girişimi, (Richard Rorty gibi yeni-pragmatistlerin ara sıra bu çabayı tamamen ıskartaya çıkarma girişimlerini saymazsak) hiç de ivme kaybetmiş gibi görünmeyen zengin ve verimli bir tartışma başlatmıştır.

Öyle ya da böyle fenomenalist olduğu düşünülen Humecu ampirizm de, Kantçı aşkın özneyi ve nesnel kendinde-şeyi farklılaşmamış bir duyu deneyimi sahası şeklinde çözmek için türlü türlü yollara başvuran Ernst Mach ve Rudolf Carnap gibi felsefecilerin çalışmalarıyla yirminci yüzyılda belli bir ölçüde canlanmıştır. Analitik felsefe, Kant'ın epistemolojik ve felsefi sorular arasında özenle inşa ettiği bariyeri çoğu kez yıkarak (örneğin, W. V. O. Quine'ın çalışmaları), uygulayıcılarından birinin ifadesiyle "deneyim bulmacası"na[126] yanıt aramaya devam etmektedir. Nitekim, bu bölümde gördüğümüz gibi, bir idrak zemini olarak deneyim en baştan beri, edilgenlik ve etkenlik, öznel inşa ve nesnel dayatma, birbiriyle yarışan bireysel bilen ve kolektif bilen rolleri gibi meselelerin asla sonlanmadığı tartışmalı bir sahadır.

Epistemoloji başlığı altında seslendirilen "deneyim şarkısı"nın başka çeşitlemelerinin peşine düşüp şimdiye kadar karşılaştıklarımızdan daha karmaşık felsefi argümanlara takılıp kalmaktansa, başka bağlamlardaki başka söylemlere dönelim isterseniz. Zira idrak açısından nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, "deneyim"in bambaşka amaçlara hizmet edebileceği ortadadır. Aslında bu alternatifler, deneyimin kısıtlanmış ve sınırlanmış bir epistemolojik işleve indirgenmesi olarak algılanan sürece bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır.

Söz konusu alternatifler kabaca iki biçimde ortaya çıkmıştır. İlki estetik, dini, siyasi, vb. deneyim kipliklerinin geliştirilmesi, modern bilimle özdeşleştirilen kuru ve yavan deneyimden daha yüksek bir mertebeye yerleştirilmesidir. Daha büyük bir azmin örneği olan ikinci biçim, deneyimi modernliğin yabancılaştırıcı çatlaklarından önceki o bütüncül haline bir şekilde geri getirecek, John Dewey'nin küçümseyerek Kant'ın "taksim yöntemi" dediği şeyin yol açtığı ko-

126. J. J. Valberg, *The Puzzle of Experience*, Oxford, 1992. Şu derlemelere de bkz. Foster ve Swanson, *Experience and Theory*; Tim Crane (haz.), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge, 1992.

puşu onarmaya çalışacak birleşik bir kavram arayışına yol açmıştır.[127] Takip eden bölümlerde, "deneyim"in nasıl uzmanlaşmış söylem tarzlarına ayrıldığını görecek ve ardından da, artık paramparça olan bu şeyi yirminci yüzyılda yeniden bütünlemeyi amaçlayan bazı girişimleri inceleyeceğiz. Bu incelemeye de bir grup düşünürün, Kant'ın deneyimi idrake indirgemesine ve bunun yanı sıra böyle bir indirgemenin sert ahlaki ilavesine meydan okumasıyla başlayacağız; zira söz konusu düşünürler, bunların ikisinin de –Kant'ın ne yazık ki ihmal ettiği– daha temel bir deneyim biçiminin hakkını vermediğini savunurlar. Bu alternatif deneyim, dindar mümine ilahi mevcudiyet hakkında doğrudan kanıt sunan, ilk kez büyük Kant eleştirmeni Friedrich Schleiermacher'in on sekizinci yüzyıl *Aufklärung*'unun alacakaranlığında uzun uzadıya savunduğu dinsel deneyimdir.

127. John Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1929, s. 61.

3

Dinsel Deneyimin Cazibesi

Schleiermacher, James, Otto ve Buber

DENEYİMİN GEREK AMPİRİST gerekse idealist perspektifte bir idrak sorununa indirgenmesi, felsefeyi bu yüzyılda bile huzursuz etmeye devam eden epistemolojik muammalar üretmekle kalmamış; insan hayatında önemli bir şeyin feda edilmiş olduğuna dair, insanı için için kemiren bir his de bırakmıştır geride. Michel de Montaigne'in o daha sağlam deneyim anlayışını, René Descartes ile birlikte doğan deneyim anlayışıyla karşılaştıran Giorgio Agamben, kaybedilen şeyin ne olduğuna dikkat çeker:

> Hedefi kişiyi olgunluğa –yani ulaşılan bir deneyim bütünlüğü fikri olarak ölüm beklentisine– doğru ilerletmek olduğu ölçüde, deneyim başlı başına tam bir şeydi; deneyim yaşamak kadar, deneyim sahibi olmak da mümkündü. Ama ne zaman ki deneyim ancak kendi bilgisini artırabilen, olgunluğa erişemeyen bilim öznesiyle ilgili olarak kullanılmaya başlar, işte o zaman tamamlanmamış bir şey, Kant'ın deyişiyle "asimptotik" bir kavram haline gelir; ancak *yaşanabilen*, asla *sahip olunamayan* bir şeydir: Sonsuz bilgi sürecinden başka bir şey değildir yani.[1]

Deneyimin böylece, hem gayrişahsi hem ölümsüz olan hayali bir kolektif özneye dayalı bilimsel türüne indirgenmesi, rakip seçeneklere yer açmıştır. Montaigne'deki anlamıyla "ulaşılan bir deneyim bütünlüğü" artık olanaksız göründüğü için, deneyimin "kipleştiril-

1. Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron, Londra, 1993, s. 23.

mesi" sayesinde epistemolojik türün yoksun olduğu şeyleri sunabilecek kısmi alternatifler öne çıkabilmiştir. On sekizinci yüzyılda bunlardan bilhassa iki tanesi, deneyimin gölgesinden kurtulup birer idrak aracı olarak öne çıkmıştır. Bu kipliklerden ilkine dinsel deneyim, ikincisine ise estetik deneyim denmiştir. İlkinde hâkim olan tin iken, ikincisinde ten ön plana çıkmış; ama tin ve tenin değişken bir karışımıyla, bunların ikisi de kolektif bilimsel öznenin gayrişahsiliğinden ayrılmıştır. Zira ikisi de acı çeken, canlı, cismani bireyle ilgili meselelere dönmeye çalışır; zira bu bireyin tensel hazları, ruhani özlemleri ve kısıtlı ömrü, deneyimin yalnızca bilginin güvenilirliği veya güvenilmezliğiyle ilgili bir sorun olarak düşünülemeyeceğine işaret eder. Sonuç olarak ikisi de, çoğu kez rapsodik ve lirik şekillerde sunuldukları için, "deneyim şarkısı" metaforuna epistemolojik alternatiften daha uygun düşer. Bu bölümde dinsel açıdan kavranan deneyim kipliğinin doğuşu ve gelişimini inceleyecek, sonraki bölümde ise estetik deneyime odaklanacağız.

Dinsel deneyimin mahiyetini tanımlamanın hiç de kolay olmadığı ortadaysa da, tüm çeşitlerinde, deneyimin bildiğimiz beş duyuya dayanan, bütünüyle idrak temelinde yükselen bir kategoriye indirgenmesine karşı çıkıldığı söylenebilir. Bu türlerin tümünde deneyim, Agamben'in terimlerini kullanırsak, yalnızca yaşanan değil, sahip olunan bir şey olarak da görülmüştür. Bu doğrultuda, dış uyaranların edilgen bir şekilde alımlanışından ziyade irade, inanç ya da dini huşu gibi iç yetilerin önemi ön plana çıkarılmıştır. Ve bunların hepsi, deneyimin yabancılaşarak bilimsel araçlar ya da kolektif araştırma toplulukları haline gelmesiyle kaybedilen o indirgenemez kişisel uğrağı eski haline getirmeye uğraşmış, hatta mistisizme yaklaşanları çoğu kez bunun bile ötesine geçmeye çalışmıştır.

Epistemolojik gelenek, eleştirmenlerinin yaygınlaştırdığı karikatürüne her zaman uymamıştır elbette; görmüş olduğumuz gibi, hem idealist hem de ampirist türlerinde, nasıl tanımlanırsa tanımlansın öznenin kurucu faaliyetine belli bir yer verilmiştir. Aslında bilimsel deneyim ile ahlaki/dinsel deneyim arasındaki karşıtlık –ikincisini tanımlama ve farklılaştırma görevini bir an için askıya alırsak– mutlaklaştırılmamalıdır. Aslında Reform teolojisinin bazı yönleri ile bilimsel yöntemde birçok ortak öncül ve eğilim bulunduğu; ikisinin de Aristotelesçi skolastisizmi hedef aldığı ve bu geleneğin nominalist

eleştirmenlerine borçlu olduğu, epeydir erken modern tarihin esasları arasındadır. Charles Taylor'ın işaret ettiği gibi,

> Deneyim ve gelenek bakımından, Baconcı bilimin yandaşlarının kendilerine ilişkin görüşleri ile Püriten teoloji yandaşlarının kendilerine ilişkin görüşleri arasında derin bir benzerlik vardır. İki taraf da, kendi yanlışlarından beslenen geleneksel otoriteye başkaldırdığını ve ihmal edilmiş kaynaklara –bir taraf Kutsal Metinlere, diğer tarafsa deneysel gerçekliğe– döndüğünü düşünür. İki taraf da devralınan ölü doktrin yerine canlı deneyim olarak gördüğü şeye; yani kişisel dönüşüm ve bağlılık deneyimine ya da doğanın işleyişinin doğrudan gözlemlenmesi deneyimine başvurmuştur.[2]

Hatta sömürge Amerikası'nın "Büyük Uyanış"ı esnasında Jonathan Edwards (1703-1748), John Locke'un anti-rasyonalist duyumculuğundan yola çıkarak, yaratıcı bir şekilde, kilise doktrinine ya da kutsal metinlere dogmatik bağlılığın asla sağlayamayacağı –en canlı ifadesini yeniden doğuş dönüşümünde bulan– şeyi deneyime dayanarak doğrulayan, gönülden bir "yeni duyu" doktrini oluşturmuştur.[3] Alman felsefeci F. H. Jacobi'nin yüzyıl sonlarında Aydınlanma rasyonalizmine ve Spinozacı "nihilizm"e karşı başlattığı radikal eleştiride de, David Hume'un kuşkuculuğunu fideist amaçlar uğruna benzer bir şekilde kullandığını görebiliriz.[4]

2. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989, s. 230. Gelgelelim genelde Protestanlık içinde, bu kutsal yazılara birebir sadakat ile Kutsal Ruh'un ilhamı arasında, antinomianizme çıkabilecek potansiyel bir gerilim vardı.

3. Edwards ile Locke arasındaki ilişkiyi konu alan tartışmalar için bkz. David Laurence, "Jonathan Edwards, John Locke, and the Canon of Experience", *Early American Literature* 15, no. 2, Güz 1980; Norman Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought in Its British Context*, Chapel Hill, 1981; James Hoopes, "Jonathan Edwards's Religious Psychology", *The Journal of American History* 69, no. 4, 1983. Edwards'ın en etkili kitabı, 1746 tarihli *The Religious Affections*'dır. Edwards, ruhlarımızda Kutsal Ruh'u doğrudan deneyimleyebileceğimiz inancında, Locke'tan öteye gitmiştir. Edwards ile sonraki dinsel deneyim öğrencileri arasındaki süreklilikler hakkında bir analiz için bkz. Wayne Proudfoot, "From Theology to a Science of Religions: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections", *Harvard Theological Review* 82, 1989.

4. Rasyonalist muhalifleri karşısında kişiselci ve deneyimsel bir Tanrı anlayışı geliştiren Jacobi'nin 1780'lerin Panteizm Tartışması'ndaki rolü hakkında iyi bir tartışma için bkz. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge, 1999, 1. Bölüm.

Yine de, düşmanları ortak olsa da, Edwards ya da Jacobi gibi din düşünürlerinin deneyimden anladığı şeyle ampirist ya da aşkın idealist deneyim savunucularının deneyimden anladığı şey bir değildi. İşte bu bölümün amacı da –çağdaş bir yorumcunun bu duruma cuk oturan deyişiyle– "müphem olmasa da kapsamı fazlasıyla geniş olan bu terimin"[5] bazı anlamlarını incelemek olacak. Burada, öncelikle Tanrı ve yaratısı hakkındaki belli önermelere duyulan rasyonel ya da iradi inanca bağlı kalmakla özdeşleştirilen imandan; fenomenolojik bir şekilde anlaşılan, duygu yüklü, algıya dayalı bir tanrısallık ya da kutsallık deneyimi gibi bir şeyden türetilen dindar ya da sofu davranış olarak imana doğru gerçekleşen kaymayı anlamaya çalışacağız.[6] Esasen bu deneyimin dinsel olmayan kaynaklara indirgenmesine ya da daha seküler açıklama sistemleri altında sınıflandırılmasına direnç göstermiş düşünürlere odaklanacağız. Bu deneyimin, kimilerine göre nedeni kimilerine göre ise sonucu olan "nesne"sinin ya da diyalojik muhatabının statüsü hakkındaki tartışmalara da bakacağız. Burada, deneyim öznelliğin aşırı büyümesi gibi anlaşılır olduğunda, estetik, epistemolojik ve diğer söylemlerde beliren korkuları yatıştıran bir kaygıyla, Tanrı ile insanlık arasındaki öncelik ilişkisinin tersine çevrilmesi kaygısıyla karşılaşacağız.

Başlıca tanıklarımız Almanya'daki Protestan teologlar, bilhassa Friedrich Schleiermacher ve Rudolf Otto gibi etkili isimler olacak.[7] William James'in klasikleşmiş çalışması, *The Varieties of Religious*

5. Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Londra, 1984, s. 26.

6. İnanç ile davranış arasındaki ayrımla ilgili ayrıntılı bir açıklama için bkz. John Hick, "Religious Faith as Experiencing-As", *Talk of God* içinde, Royal Institute of Philosophy Lectures, 2. cilt, 1967-68, Londra, 1969. Hick, Wittgenstein'ın "görme" ile "gibi-görme" arasında kurduğu karşıtlığı ve Gestalt psikolojisini kullanarak, dinsel deneyimde, öteki bilgi tarzlarındaki yorumlayıcı uğraktan çok da farklı olmayan yorumlayıcı bir unsur bulunduğunu savunur.

7. İngiliz ve Amerikan teolojisinde de yenilikçi isimler --örneğin Samuel Taylor Coleridge, F. D. Maurice, Nathaniel William Taylor, Horace Bushnell ve William Ellery Channing– vardır, ama Protestan düşüncedeki başlıca gelişmeler Orta Avrupa'nın Almanca konuşulan topraklarında meydana gelmiştir. Almanya'da teoloji fakültelerinin sayısı çok daha fazlaydı, doktrinel özgürlük de başka yerlere oranla daha yaygındı. Bkz. Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*, Londra, 1945, s. 3-4.

Katolik teolojinin de kimi zaman deneyime dayanarak meşrulaştırma sorunuyla yüzleşmek zorunda kaldığı belirtilmelidir. Örneğin bkz. Michel de Certeau,

Experience da (Dinsel Deneyimin Çeşitleri) bizim için bir mihenk taşı olacak. Bu bölümü, yirminci yüzyıl Yahudi düşünürü Martin Buber'in ilk çalışmalarında ortaya çıkan dinsel deneyim söylemine şöyle bir göz atarak sonlandıracağız. Buber'in taptığı deneyim türü, yani Schleiermacher'e çok şey borçlu olan *Erlebnis*, sonraki bir bölümde açıklanacak nedenlerden dolayı, *Erfahrung* ile özdeşleştirdikleri alternatifi tercih etmiş olan Walter Benjamin ve Gershom Scholem gibi isimler için cazip bir hedef tahtası haline gelmiştir.

KANT VE AHLAKİ DENEYİM OLARAK DİN

Daha önceki dönemlerde de dinin deneyime dayalı temeline başvurulduğunu görmek mümkündür elbette – 1. Bölüm'de mistisizm geleneklerine ve Augustinus'a göndermede bulunurken buna dikkat çekmiştik. Hatta Anselmus'un "deneyimlememiş olan, anlayamaz" şeklindeki iddiası, Schleiermacher'in muazzam eseri *Der christliche Glaube*'nin (Hıristiyan İnancı) epigrafının bir parçasıdır.[8] Reform hareketi, Tanrı'nın hakikatine içsel bir şekilde sahip olmanın, kilise otoritesine dışsal bağlılıktan daha önemli olduğunda ısrar etmiştir. Calvin *Christianae religionis institutio*'da (Hıristiyan Dininin Kurumları), "hakiki din"in temeli olan ödevi (*pietas*), inancın (*fides*) önüne yerleştirmiştir. Luther'in yalnızca kutsal metne güven-

---

"L'expérience religieuse: 'Connaissance vécue' dans l'Église", *Le voyage mystique de Michel de Certeau* içinde, Luce Giard (haz.), Paris, 1988. Cizvit bir teolog̃un bu sorun hakkındaki yakın tarihli bir değerlendirmesi için bkz. George P. Schner, "The Appeal to Experience", *Theological Studies* 53, 1992. Gelgelelim Robert Orsi'nin iddiasına göre, "din hakkında böyle bir düşünce tarzının [dinsel deneyimin önceliği ve özerkliği] Birleşik Devletler'deki kökleri, bu kültürün yaygın Katoliklik karşıtlığında yatar"; bkz. Orsi, "Between Theology and Culture: Culture Studies in 'Religion'", *Intellectual History Newsletter* 18, 1996, s. 49.

8. Canterbury'li Anselmus'a (Prosol[ogion]. 1.α de fide trin. 2β) atfedilen alıntının tamamı şöyledir: "Belki inanırım diye anlamaya çalışmıyorum, ama belki anlarım diye inanıyorum. Çünkü inanmayan deneyimleyemez ve deneyimlememiş olan da anlayamaz" (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, – Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget*); Friedrich Schleiermacher, *Der Christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange Dargestellt*'in (2. basım, 1. Cilt, Berlin, 1930) başlık sayfasında bulunmaktadır. Bu alıntı İngilizce çeviride yer almaz.

mesi bir iddiaya dayanır – B. A. Gerrish'in deyişiyle, "Kutsal Kitap'ın sözlerini gönülden hissetmemiz gerekir. Yaşanması ve hissedilmesi gereken Sözü anlamak için, deneyim şarttır"[9]. Dünyanın duyu organlarımızda bıraktığı net ve şaşmaz izlenimlerin gücüne güvenen Stoacı *katalepsis* öğretisini benimseyen Luther, aşikâr deneyimin baskın zorlayıcılığına başvurarak, Erasmus'un kuşkucu olasılıkçılığına cevap vermeye çalışmıştır.[10]

Çok geçmeden Luthercilik de bir doktrin olarak kendi katı kurallarını geliştirmiş, dolayısıyla da yeni bir Protestan skolastisizminin Johann Gerhardt (1582-1637) gibi teologları hedef alan suçlamalarına davetiye çıkarmış olsa da, doğuştan gelen hakikatlere dayalı bir gönül dinine destek veren on yedinci yüzyıl Cambridge Platonizmi gibi ekollerde, öznel deneyim cazibesini korumuştur.[11] Pietizm, Metodizm, Dingincilik, Hasidizm gibi popüler hareketler, belli aralıklarla ortodoks din otoritelerine meydan okumuş olan irrasyonalist "coşku" dalgaları doğurmuştur.[12] Gelgelelim tüm bu beklentilere rağmen, deneyime özbilinçli ve tam bir güvenin Hıristiyanlığı savunma ve yenileme mücadelesinde en kuvvetli silah olarak ortaya çıkması, ancak sekülerleştirici, ruhban sınıfı karşıtı, "pagan" Aydınlanma'nın dine farklı açılardan saldırmasıyla birlikte mümkün olmuştur.

9. B. A. Gerrish, *The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage*, Chicago, 1982, s. 57. Luther'in deneyime başvurmasıyla ilgili kapsamlı göndermeler için bkz. Gerrish, s. 296, 40. not.

10. *Katalepsis*'in Luther için önemi hakkında bir tartışma için bkz. Marjorie O'Rourke Boyle, *Rhetoric and Reform: Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge, Mass., 1983, 2. Bölüm.

11. On yedinci yüzyıl boyunca, Protestan skolastisizmi Luther'in iyice küçümsediği Aristotelesçiliğe ilgiyi yeniden canlandırmıştır. Bkz. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, s. 8 vd. Cambridge Platonculuğunda deneyimin rolü hakkında bir tartışma için bkz. Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, çev. J. P. Pettegrove, Edinburgh, 1953, s. 30-34. Platonik gelenek, görmüş olduğumuz gibi, duyu deneyimine ve bedenin güvenilirliğine şüpheyle yaklaşmışsa da, sezgisel anlama üzerindeki vurgusu, ampirik-olmayan bir dinsel deneyim anlayışına tercüme edilebilmiştir.

12 ."Coşku" terimi düşlere, seslere, önsezilere, hastalık nöbetlerine, translara ve sanrısal sayılan öteki vahiy ifadelerine güvenerek dinsel ortodoksinin sınırlarını ihlal ettiği düşünülen kişiler için kullanılan aşağılayıcı bir sözcüktür. Bununla yaftalanan isimler, mesela John Wesley söz konusu iddiaları reddetmiştir. Bkz. Ann Taves, *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Religion from Wesley to James*, Princeton, 1999, s. 16-17.

Matthew Tindal ve John Toland gibi on yedinci yüzyıl İngiliz teologlarının gayrişahsi deizmi*, Alman *Neologen* hareketinin vahiycilik karşıtı "makullüğü" ya da belli Alman düşünürlerine Tanrı ile doğayı eşitleme fikrini vermiş olan Spinozacı panteizm gibi daha önceki tutunma çabaları, kuşkucu ifşaatçılara fazla taviz vermiştir.[13] Felsefe ile dini uzlaştırma konusunda bir hayli iyimser olan Gottfried Wilhelm Leibniz ve Christian Wolff'un muazzam spekülatif sistemleri, Büyük Friedrich'in saltanatı esnasında parlamış, ama nihayetinde aynı sonu paylaşmışlardır.[14] H. G. Reimarus (1694-1768) gibi eleştirmenlerin tarihsel araştırmaları, mucize sayılan olaylara mümkün olduğunca salt doğalcı açıklamalar getirerek, imanın zemini olan birçok İncil hikâyesinin doğruluğuna şüphe düşürmüştür. Bunun da ötesinde ise daha kökten bir mit bozumu, yani David Friedrich Strauss ve Ernest Renan gibi biyografların on dokuzuncu yüzyıl İsa biyografileri yer alır. Tüm insanlar için ortak, evrensel bir "doğal teoloji" oluşturmayı amaçlayan, William Paley'nin aynı adı taşıyan (Doğal Teoloji) 1802 tarihli meşhur risalesiyle doruğa ulaşan girişimler, pek ikna edici değildir ve esasen Hume'un bir kuşak önce düpedüz çürüttüğü tasarım argümanına dayanır.

İmana yer açma umuduyla aklı ve bilgiyi sınırlayan Immanuel Kant, bu argümanın boşluğunu daha açık seçik bir biçimde ortaya koymuş, dahası bu boşluğun yerine yeni ve sağlam bir temel oluşturmaya çalışmıştır. Bu temel, dinsel olandan ziyade, tam anlamıyla ahlaki denilebilecek bir deneyim zemininde kurulmuştur. Sonuç olarak bu temel, etkili bir meydan okuma şeklinde, yükselişte olan saf bir dinsel deneyim çeşidinin karşısına dikilmiş; Schleiermacher

* Bir Yüce Varlık'ın bulunduğu inancı. –*ç. n.*

13. Bu dönem hakkında faydalı bir değerlendirme için bkz. Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, 1. cilt, *1799-1870*, New Haven, 1972, 2. Bölüm.

14. Frederick'in saltanatı esnasında Prusya mutlakiyetçiliği ile rasyonel teoloji arasındaki bağlar hakkında bir tartışma için bkz. Günter Birtsch, "The Christian as Subject: The World Mind of the Prussian Protestant Theologians in the Late Enlightenment Period", *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century* içinde, Eckhart Hellmuth (haz.), Oxford, 1990. Aydınlanma döneminde Yahudilik ile Katoliklik içindeki benzer eğilimler hakkında karşılaştırmalı bir analiz için bkz. David Sorkin, *The Berlin Haskalah and German Religious Thought: Orphans of Knowledge*, Londra, 2000.

de kendi davasına devam edebilmesi için öncelikle bu meydan okumaya karşılık vermesi gerektiğini düşünmüştür. Ama Schleiermacher'in bunu nasıl yaptığını açıklamaya başlamadan önce kısa bir ara verip Kant'ın pratik aklın önceliğiyle ilgili o güçlü savunmasına bakalım isterseniz.

Kant, başlangıç olarak, Tanrı inancı hakkındaki büyük skolastik argümanların –ontolojik, kozmolojik ve teleolojik diye bilinen kanıtların– savunulamaz çıkarımlar olduğunu, "saf spekülatif aklın" bu nafile alıştırmalarının bir kenara bırakılması gerektiğini ikna edici bir şekilde ispatlamıştır.[15] Bunun ardından ise, ruhun ölümsüzlüğü ya da Tanrı'nın varlığı gibi nihai meselelere karar vermek için, dünya hakkındaki –fenomenal duyu deneyimine bağlı olan– sentetik *a priori* yargılar aracılığıyla güvenilir kanıtlar aramanın da bir o kadar nafile olduğunu savunmuştur: Biz sonlu varlıklar, insanın anlama yetisi (*Verstand*) için erişilmez olan kendinde-şeylerin numenal âleminin parçası olan bu tür duyu-üstü meseleler hakkında idealara sahip olabiliriz, ama bu meseleler hakkında herhangi bir bilgi edinemeyiz. Bununla beraber, Emanuel Swedenborg gibi "coşkucular"a ve "ruh-görücüler"e karşı şiddetli bir mücadele vermiş olan Kant, mistik ve irrasyonalist alternatiflerin ayartısına kapılmadığı gibi, Blaise Pascal kadar Søren Kierkegaard'ı da büyülemiş olan absürdlük ve paradokslara hoşgörüyle bakmaya da yanaşmamıştır.

Kant din için daha geçerli olduğunu umduğu bir zemin sağlamak amacıyla, daha ziyade pratik akıl dediği şeyin gücüne, kategorik ahlak buyruklarına başvurur.[16] *Saf Aklın Eleştirisi* (1787) ve *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*'ta (Yalnızca

15. Teologlar, Kant'ın söz konusu kanıtları çürütmesinin ikna ediciliğini tartışmaya devam etmektedir aslında. Bu kanıtları bazı açılardan dinsel deneyime güvenle birleştirmeye yönelik güncel bir girişim için bkz. John E. Smith, *Experience and God*, New York, 1995, 5. Bölüm.

16. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason*, çev. T. M Greene ve H. H. Hudson, New York, 1960. Tartışmalar için bkz. Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca, N.Y., 1970; Michel Despland, *Kant on History and Religion*, Montreal, 1973; Gordon E. Michaelson Jr., *The Historical Dimension of a Rational Faith: The Role of History in Kant's Religious Thought*, Washington, D.C., 1979. Wood, rasyonel yargılardaki –dinsel olan ya da olmayan iç duygularda bulunmayan– evrensel aktarılabilirliğin önemini vurgulayarak, Kant'ın eleştirel yaklaşımını Schleiermacher ve Otto'ya karşı savunmaya çalışır (s. 201-7).

Aklın Sınırları Dahilinde Din, 1793), Aydınlanma'nın anti-dogmatik erdemlerini muhafaza eden, ama daha nazik bazı Aydınlanma taraftarlarının rahat ve çoğunlukla da gevşek "makullüğünün" ötesine geçen bir savunma sunar. Kant'a göre dinin ahlak deneyimi temeline –doğuştan gelen görev duygumuzun üzerimize bindirdiği yükümlülüklere uyma mücadelemize– dayanması gerekir; bunun tersi söz konusu olamaz. Bu tür deneyim, doğal dünya ile duyular yoluyla gerçekleşen karşılaşmalarımızın oluşturduğu düzlemden farklı bir düzlemdedir. Ahlaki emirler veren bir Tanrı varmış gibi hareket etmek zorunda kalabiliriz, ama doğal teolojinin Tanrı'nın eserlerinden yola çıkarak O'nun varlığının kanıtlanabileceği şeklindeki varsayımının aksine, O'nun var olduğunu kesin bir şekilde *bilemeyiz*. Tanrı, tıpkı insan özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü gibi, ahlaki aklın bir postülasından ibarettir, teorik bir dogma değildir. İyi ve rasyonel olduğu için ibadet ederiz O'na; tarifsiz, dediğim dedik ya da kaprisli olduğu için değil. Yani ahlaki emirlere kulak vermek ya da direnmek anlamındaki pratik teori ve idrakten önce gelir; bu sonuç –doğrudan ilahi kaynağa değil de yükümlülüklere ilişkin– deneyimin, dogmayı kabul etmek veya körü körüne inanmaktan daha üstün olduğuna da işaret eder.

Kant, görevin doğurduğu zorunluluk hissine ilişkin deneyimimizde, tümü de doğal dünyanın parçası olmamızda temellenen hayvani içgüdülerimiz, ihtiyaçlarımız, arzularımız ve çıkarlarımız ile numenal benliklerimize seslenen ahlak yasasının talepleri arasında kaçınılmaz bir gerilim bulunduğuna dikkat çeker. Numenal haldeyken, bize farazi ve tikel ilkeler biçiminde değil de, kategorik ve evrensel yasalar biçiminde gelen ahlaki emirlere uymakta ya da onları ihlal etmekte doğuştan özgürüzdür. Yerçekimi gibi doğa yasaları çiğnenemez, ama ahlak yasaları çiğnenebilir. Zira düşüş öncesi bir zarafet durumunda yaşayan tam kutsal varlıklar olsaydık, paradoksal bir şekilde, bizatihi seçim yapabiliyor olmamızın bir sonucu olan özgürlüğümüzü yitirirdik. Dolayısıyla Kant'ın insanlığın aşkın özgürlüğü olarak koyutladığı şey, (ahlaki iyiliğe niyetlendiysek daha yüksek, salt fani ihtiyacın tatminine yöneldiysek daha aşağı) bir niyetimiz olmasını sağlayan fani arzu yetimize dayalıdır. Köklerimizin numenal âlemde olması nedeniyle, ahlak yasasına karşı doğuştan bir "saygı" ya da "hürmet" (*Acht*) duyuyorsak da, doğal dünya-

nın mukimleri olarak bizi ahlak yasasına ihanet etmeye ayartan arzulara sahibizdir.

Nitekim Kant'a göre İsa, Dağdaki Vaaz'ında zaten daima insan bilincine içkin olanı dile getiren örnek bir ahlaki rehber, etik kusursuzluğun arketipi olarak anlaşılmalıdır. Ancak İsa, o tarihi dünyaya inişi kurtuluşumuzun öncülü olan merhametli bir aracı değildir. Zira dışsal bir figüre –"Söz'ün ete kemiğe büründüğü" hem insan hem Tanrı'ya– bu tür bir bağımlılık, Kant'ın tamamen otonom tutmaya çalıştığı ahlak dünyasına bir derece heteronomluğu getirirdi. Bizim günahlarımız için ölmüş olan bağışlayıcı bir Tanrı'nın elçiliğine bel bağlarsak, ahlaki failler olarak mesuliyetimizi kaybederiz ve doğa yasalarının nedensel belirlenimine maruz hayvanlardan çok da bir farkımız kalmaz. Hissettiğimiz yükümlülüklerin nihai kaynağının Tanrı olduğu varsayılabilir, ama bu yükümlülükleri yerine getirme ya da getirmeme kararı yalnızca bize aittir. "Öteki" (*heter*) ister doğal ister ilahi olsun, heteronomi insan haysiyetine hakarettir.

Bu doğrultuda kilise, selamete teşvik eden kutsal bir kurum ya da Tanrı Krallığı'nın yeryüzündeki habercisi olarak değil, İsa'nın kurduğu ideal bir etik topluluk (*commonwealth*) olarak anlaşılmalıdır. Tümüyle bizim belirlediğimiz yasalardan ziyade, Tanrı'nın ilan ettiği ve sonrasında da insanların özgürce seçtiği erdem yasalarına uyması bakımından siyasi değil, ahlaki bir topluluktur bu şüphesiz. Ne var ki biz basit ölümlüler, en azından yeryüzünde, kusursuzluğa ancak yaklaşmayı umabiliriz. Kant, 1784 tarihli "Dünya Vatandaşlığı Amacına Yönelik Bir Genel Tarih Düşüncesi" yazısında yer alan tarihsel gelişim açıklamasında netleştirdiği gibi, insanlığın, bu nedenle düzenleyici bir ideal olarak iş gören tam ahlaki kusursuzluğa ancak asimptotik olarak yaklaşabileceğini düşünmüştür. Erdem kadar mutluluğu da içeren "en yüksek iyi", gerçekleştirmeye çabaladığımız, ama sonlu aklımızın bütünüyle kavrayamadığı bir şeydir.[17] Yani arzu ile pratik akıl, meyil ile görev, kişisel çıkar ile çıkarsız yükümlülük arasındaki çözümsüz çatışma pahasına özgürlüğünü kazanmış olan insan öznede radikal bir yarık vardır. Ahlak yasalarına

17. Kant'ın "en yüksek iyi" anlayışında mutlulukla erdem arasında tam olarak nasıl bir ilişki bulunduğu sorusu, eserleri üzerine çalışanlar arasında sürekli bir tartışma kaynağıdır. Bu tartışmaları uzlaştırmaya yönelik bir girişim için bkz. Wood, *Kant's Moral Religion*, 2. ve 3. Bölümler.

ve bu yasaları buyurmuş olduğu varsayılan tanrısal varlığa büyük bir saygı duyuyor olsak da, hevesle bu yasaların gereklerini yerine getirebileceğimizi ümit etsek de, ahlaki emirler ile sonlu, fani doğamız bakımından insan mutluluğu arasındaki boşluktan rahatsızlık duyar Kant. "İnsanın yontulduğu kütük kadar eğri büğrü bir kütükten," der kederli bir şekilde, "dümdüz bir şey çıkarmanın imkânı yoktur".[18] Aslına bakılırsa, ahlaki iradenin özerkliğinin anlamlı olması için, radikal kötülük olanağı baki kalmalıdır.

Kant'ın ahlaki yükümlülüğü, dinsel deneyimin diğer olası biçimlerinin üzerine çıkarması, on dokuzuncu yüzyılda Almanya'da meydana gelen, Protestan teolojisiyle ilgili gelişmeler üzerinde kalıcı bir etki yapmış; mesela II. Wilhelm döneminde, Albrecht Ritschl'ın ahlaki değerler hakkındaki liberal teolojisinde yankı bulmuştur.[19] Hermann Cohen gibi Yahudi yeni-Kantçılar da bu anlayıştan açıkça faydalanmıştır.[20] Kant'ın ahlakın deneyime dayanan boyutuna gösterdiği ilgi birçok düşünüre öncülük etmiş, hatta John Dewey gibi bazı isimler tarafından kategori değil de durum bakımından yorumlanmıştır.[21]

18. Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent", *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings* içinde, Carl J. Friedrich (haz.), New York, 1993, s. 135.

19. Bkz. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, 5. Bölüm. Ritschl'in düşüncesinde Kantçı olmayan birçok uğrak da vardır elbette; Wilhelm Hermann gibi bazı takipçileri, Ritschl'in yeni-Kantçılığıyla Schleiermacher'in bazı yönlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bkz. Brent W. Sockness, "The Ideal and the Historical in the Christology of Wilhelm Hermann: The Promise and the Perils of Revisionary Christology", *Journal of Religion* 72, no. 3, Temmuz 1992.

20. Cohen'in ölümünden sonra yayımlanan kitabı, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Berlin, 1921), Franz Rosenzweig gibi isimler için bir esin kaynağı haline gelmesini sağlamış olan tipik yeni-Kantçı etik vurgusundan son zamanlarında uzaklaştığını açığa çıkarmıştır; bkz. Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993, 8. Bölüm. Ne var ki Funkenstein şu sonuca varır: "Cohen'in bu son eserinde dini, rasyonel etiğe indirgemeyi reddetmiş olması, zamanın modası olan irrasyonalizm eğilimlerine yenik düştüğü anlamına gelmez; düşüncesi, ona çok şey borçlu olan bir Buber ya da Rosenzweig'ın düşüncesinden yine de tamamen farklıdır... Din, Otto'nun *numinous*'u gibi bir *je ne sais quoi*'nın ['tam adını koyamadığımız bir şey'] sarsak temellerine dayandırılmaz" (s. 282).

21. Dewey'nin durumsal etiği hakkında bir tartışma için bkz. Gregory F. Pappas, "Dewey's Ethics: Morality as Experience", *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation* içinde, Larry A. Hickman (haz.), Bloomington, 1998.

Ama Kant'ın dini "yalnızca aklın sınırları dahilinde" tutma girişimi de –bu akıl spekülatif veya eleştirel değil de pratik akıl olarak anlaşılsa bile– kısa zamanda hararetli bir muhalefetle karşılaşmıştır.[22] Yeni Prusya kralı II. Friedrich Wilhelm'in –hepsi yok edileceğinden– içinde *Aufklärung*'a dair en ufak bir izin bile kalmayacağı gerici bir ortodoksiyi güçlendirme amacıyla Johann Christoph von Wöllner'e başvurduğu 1788 yılından sonra gerçekleşen değişimlerin hemen ertesinde, Kant da sansüre boyun eğmeye zorlanmıştır. Kant'ın 1793 tarihli incelemesinin ikinci kitabı yasaklanmış, dinsel meseleler üzerine basılı yayın yapma hakkı elinden alınmıştır – kral 1797'de ölene kadar da bu yasağa uymuştur Kant.

Birkaç yıl sonra, deneyimi pratik akıl başlığı altına yerleştiren Kant çok daha sağlam bir düşünsel meydan okumayla karşılaşmış; Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Jakob Friedrich Fries (1773-1843) ve en önemlisi de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) gibi birçok felsefeci ve teoloğu karşısında bulmuştur.[23] Kant'ın aklı teorik ve pratik alanlara bölmesini kabul etmeyen, ne kisvesi altında olursa olsun aslında akla ayrıcalık tanıdığından şüphelenen bu isimler, bundan böyle ahlaki muadilinin hizmetine koşulmayacak özgül bir dinsel deneyim çeşidi koyutlamışlardır. Görevle meyil arasında ayrım yapan Kant'ın sisteminde gördükleri açık yarayı iyileştirme umuduyla, kendilerini henüz doğmakta olan Romantik hareketin yörüngesine yerleştiren daha bütüncü, organik bir insan öznelliği modeli aramışlardır. Romantiklerle birlikte, benliğin gelişiminde duygu ve kendi kendini yetiştirmenin rolünü kabul etmişlerdir. Fries'in duyuüstü âlemle ilgili, kavramsal olarak anlaşılamayan, duygulardan doğan bir kanaat ya da sezgiye işaret emek için seçtiği, başka bir dile

22. Kant'ın "etik-teolojisi"ne verilen eleştirel yanıtlarla ilgili muazzam bir genel değerlendirme için bkz. Walter Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, çev. J. Michael Stewart ve Peter C. Hodgson, Berkeley, 1990.

23. Deneyim üzerine Kant-sonrası tartışmalar hakkında genel bir bakış için bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass., 1987. Beiser'e göre, Hamann'ın 1759 tarihli *Sokratischen Denkwürdigkeiten*'i, dinsel inancın, tıpkı duyum (*Empfindung*) gibi, kendince geçerli bir bilgi üreten dolayımsız bir deneyim olduğu iddiasını dile getiren ilk metinlerden biridir.

kolay kolay tercüme edilemeyen *Ahndung* gibi kavramlar, Kant'ın yasalaştırdığı bölümlemelerin üstesinden gelme mücadelesinin bir ifadesidir.[24] William James'in 1902 tarihli *The Varieties of Religious Experience* kitabındaki "bölünmüş benlik" tartışmasının da gösterdiği gibi,[25] bu tür bir arzu aynı meselelerle ilgili sonraki düşüncelerde de gücünü korumuştur. Ne var ki bu bölümlemeleri, itibarını ve değerini geri kazandırmayı umdukları dinsel deneyime özgü, ayrı, indirgenemez bir âlemde aşmaya çalıştıklarını söylemek daha uygun olacaktır (bu âlemi felsefe, bilim, sanat ve varoluşun diğer tüm yönleriyle uzlaştırmak gibi daha görkemli bir girişim için Hegel'i beklemek gerekecektir).

Söz konusu isimlerin çabaları, hızla yayılan, popüler evanjelizm hareketi bağlamında iyice yoğunlaşmış; on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başında Atlantik'in her iki yakasında Protestanlığı son derece etkilemiş olan, pentekostalizmin dini bir deneyim olarak anlaşılmaz sözler söyleme pratiğinde (*glossolalia*) doruğuna ulaşmıştır. Kalvinist ya da Lutherci "çağrı" anlayışını, kilisenin atanmış papazlara özgü "uygun" tanımından kurtararak radikalleştiren *glossolalia* üstatları, deneyimle tanrısal varlığa erişimlerinin dolayımsız mahiyetini vurgulamışlardır. Bu erişim çoğu kez dünyevi göz ve kulakların algılamadığı bir dünyanın seslerini işitip görüntülerini görebilen "ruhani duyular" aracılığıyla sağlanır.[26] Şeytan gibi düzenbazlar tarafından yanlış yönlendirilme ya da kinik şarlatanların vantrilokluklarına ve fantazmagoryalarına kanma tehlikesine rağmen, dindar mümin, tanrısal varlıkla kişisel, birinci elden karşılaşmanın dolaysızlığına güvenmekte ısrarlıdır. Ancak bu ısrar, sahici

24. *Ahndung*'un rolü hakkında bir tartışma için bkz. Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, çev. E. B. Dicker, New York, 1931, 10. Bölüm. *Ahndung* günümüz Almancasında *Ahnung* halini almıştır.

25. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Martin A. Marty (haz.), New York, 1987, 8. Bölüm.

26. Amerika'daki evanjelik Aydınlanma-karşıtı hareketin duyuları, bilhassa da işitme duyusunu seferber etmesiyle ilgili parlak bir açıklama için bkz. Leigh Eric Schmidt, *Hearing Things: Religion, Illusion and the American Enlightenment*, Cambridge, Mass., 2000. Schmidt, çoğu kez dinin kehanetimsi ve hayalci iddialarını ifşa eden Aydınlanma'nın duyular hakkındaki bilimsel açıklamaları ile Swedenborg'un yaşadığı dönemde konumlarını savunmak için tinsel argümanlarla bilimsel olanları birleştiren dini muhalifleri arasında çıkan çatışmanın izlerini sürer.

dinsel deneyim savunmasının iki cephede birden sürdürülmesi anlamına gelir: hem ortodoks öğretinin kof "biçimciliği"ne karşı, hem de sanrının, yanlış inancın aşırı "coşku"suna karşı.[27]

SCHLEIERMACHER VE GÖNÜL DİNİ

Dinsel deneyim hakkındaki en kalıcı ve ikna edici teorik savunma, on dokuzuncu yüzyılın tamamında ve yirminci yüzyılda etkisini iyiden iyiye hissettiren ve muhtemelen Calvin'den sonraki en önemli Protestan teolog olan Friedrich Schleiermacher'den gelmiştir.[28] Schleiermacher'in kitaplar, vaazlar ve yayımlanmamış metinlerin yanı sıra binlerce mektuptan oluşan ve toplamda otuz bir cildi bulan mirasını[29] burada hakkıyla ele almamız olanaksız. Bunun nedenlerinden biri, fikirlerinin karmaşıklığı ve girift düşünsel gelişimi elbette. Bir başka nedeni de, Wilhelm Dilthey'in klasikleşmiş biyografisinin hemen başlarında belirttiği gibi, "Kant'ın felsefesinin, karakteri ve yaşamına çok fazla eğilmeden de tam olarak anlaşılması; buna karşılık Schleiermacher'in önemini, dünya görüşünü ve eserlerini esaslı bir biçimde anlamak için biyografik bir sunumun gerekli olmasıdır".[30] Belki de Kant'a biraz haksızlık eden bir kıyaslama bu

27. Bkz. Taves, *Fits, Trances, and Visions*, s. 16. Taves, bu terimlerin on yedinci yüzyıl Protestanları arasında çoktan kullanımda olduğunu belirtir.

28. Schleiermacher'in Calvin'le ilişkisi epey tartışmalı bir meseledir. Bkz. Gerrish, *The Old Protestantism and the New*, 12. Bölüm; ve Gerrish, *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*, Chicago, 1993, 8. Bölüm.

29. Tam bir liste için bkz. Terence N. Tice, *Schleiermacher Bibliography*, Princeton, 1966.

30. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers, Gesammelte Schriften*, Göttingen, 1958-90, 13.1, s. xxxiii. Eserin ikinci cildi yarım kalmıştır. Standart hale gelmiş olan diğer biyografi için bkz. Martin Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*, çev. John Wallhausser, Philadelphia, 1973. Ayrıca bkz. Albert L. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy*, Chico, Calif., 1982; Schleiermacher'in kendi eseri, *The Life of Schleiermacher as Unfolded in His Autobiography and Letters*, çev. Federica Maclean Rowan, 2 cilt, Londra, 1860. Dilthey'in Kant ile Schleiermacher arasında yaptığı bu ayrım –birinin düşüncelerinin aydınlatılması için hiçbir biyografik ayrıntıya gerek yokken, diğerinin bunu gerektirmesi– bir standart haline gelmiştir. Örneğin Mackintosh, *Types of Modern Theology*, s. 31-32'de aynı ayrımı Dilthey'e atıf yapmadan kullanır.

–zira onun eserleri de tarihsel ve biyografik bir bağlama oturtularak aydınlatabilir elbette– ama bizzat Schleiermacher'in verdiği ve örneklediği temel derslerden birini ifade ediyor: Yaşam ile yapıt, deneyimler ile bu deneyimlerin bir şekilde olanak sağladığı fikirler öyle derinden bağlıdır ki biri olmadan diğeri anlaşılamaz. Düşüncelerin doğuşunu, kişisel ve toplumsal üretim bağlamlarında temellendiren ifadeci görüşün en güçlü köklerinden biri buradadır. İlk olarak Dilthey'in farkına vardığı gibi, Schleiermacher'in öncüsü olduğu yöntem, yani parçanın bütünü, bütünün parçayı aydınlattığı, bir metnin anlamını kavramada esas olanın yazarın niyeti olduğu ve psikolojik yorumun filolojik yorumu desteklediği yorumbilgisi yöntemi, kendi atasına da uygulanma talebinde bulunur.

Bu işe girişip Schleiermacher'in yaşamının yalnızca ilk yıllarına odaklanırsak, Reformcu Kalvinistlerden oluşan sofu bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldiğine; ayrıca, annesinin ölümünden kısa süre sonra, Ocak 1787'de bir inanç krizi yaşayana dek, Moravya Kardeşliği'nin Niesky ve Barby'deki okullarına gittiğine değinmek gerekir. Halle Üniversitesi'nde eğitim gördüğünden, Kant'ın eleştirel yazılarıyla ilk kez burada karşılaştığından ve Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki geleneksel kanıtlamalara karşı çıkan argümanlarının çoğunu ikna edici bulduğundan bahsetmek gerekir. İlk başlarda (1797'ye dek) Fransız Devrimi'ne duyduğu sempatiyi açıklamaya çalışmak gerekir. Baba mesleği papazlığa yönelme kararını teoloji sınavlarına hazırlandığı ve Kant'ın dinsel deneyim karşısında ahlaki deneyime ayrıcalık tanıması hakkındaki ilk çekincelerine biçim verdiği yer olan Drossen'deki ilk mevkiini ele almak gerekir. Schlobitten, Berlin, Landsberg ve 1796'da Charité Hastanesi'ndeki papazlık mevkii için döndüğü Berlin'e kadar izlemek gerekir onu.

Belki de en önemlisi, eski öğrencisi Kont Alexander Dohna'nın onu edebiyat toplantılarına ev sahibeliği yapan Yahudi Henriette Herz ve kocası Markus'la tanıştırması vesilesiyle, Prusya'nın başkentinde dahil olduğu genç Alman Romantik şair ve felsefecilerinin esrik dünyasıyla ilişkisini incelemek gerekecektir.[31] Zira bu çevre-

31. Schleiermacher ve Romantizm hakkında incelemeler için bkz. Jack Forstman, *A Romantic Triangle: Schleiermacher and Early German Romanticism*, Missoula, Mont., 1977; Gerald N. Izenberg, *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802*, Princeton, 1992,

de, çoğu ulaşılmaz olan evli kadınlarla bir dizi karmaşık duygusal ilişkiye girmiş; iki yıl boyunca aynı odayı paylaşacağı, ayrıca alışıldık sınırları ihlal eden romanı *Lucinde*'yi cesaretle savunacağı büyük şair ve eleştirmen Friedrich Schlegel'le tanışmış ve yakınlaşmıştır. Schleiermacher'i on sekizinci yüzyılın son yılında isimsiz olarak yayımladığı, kariyerinin başlangıcı sayılan o olağanüstü risalesi *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*'i (Din Üzerine: Dini Aşağılayan Aydınlarla Konuşmalar) yazmaya sevk eden de esasen Schlegel ve bu pek de dindar olmayan arkadaş grubudur.[32]

Schleiermacher'in yaşamıyla yapıtlarının iç içeliğini incelemeye yönelik daha sebatlı bir girişimin, Schleiermacher'in teolog, felsefeci, klasikçi, filolog, eğitimci, toplum ve kilise reformcusu ve (Napolyon yönetimine karşı Prusya direniş hareketindeki kısa süreli casusluk rolünü de içeren) politik aktivist, vb. olarak türlü türlü kariyerini irdelemesi gerekir. Ve son olarak, çalkantılı aşk hayatının ve gerilimli arkadaşlık ilişkilerinin, (Berlin'de 1818'den 1831'e kadar çalışma arkadaşı olan) Hegel gibi felsefeciler kadar kilise ve devlet otoriteleriyle de sık sık girdiği tartışmaların ve doğmakta olan Alman ulusçuluğuna katkısının da peşinden gitmek gerekir. Bunların tümüne birden kalkışmanın âlemi yok elbette; zaten bunlara kısaca değinerek, Schleiermacher'in biyografisinin, ilgilendiğimiz asıl meseleye, yani gayet yerinde bir tabirle "teolojide yeni bir çağı başlatan devrimci manifesto" diye anılan[33] *Über die Religion*'da geliş-

---

1. Bölüm; Schleiermacher'in çelişkili –hem kendi kendini yücelten hem de kendi kendini yok eden– bireysellik anlayışı burada, bütün bir Romantizmin simgesi olarak görülmektedir.

32. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, çev. Richard Crouter, Cambridge, 1994. Bu çeviri kitabın ilk baskısından yapılmıştır. Metin 1806, 1821 ve 1831'de gözden geçirilmiş; bunlardan sonuncusu, John Oman tarafından İngilizceye çevrilmiştir (New York, 1958). Nefis giriş yazısında Crouter, baskılar arasındaki değişiklikleri tartışır. İsimsiz yayımlama kararı, Prusya sansür memurunun –ki bu kişinin doğrudan Schleiermacher'in üstü olan kilise başrahibi F. S. G. Sack olduğu ortaya çıkmıştır– suçlamasından kaçınmak için alınmış bir önlemdir. Sack'ın verdiği karışık yanıt için bkz. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, s. 115-18.

33. B. A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia, 1984, s. 44.

tirdiği dinsel deneyim kavramına daha iyi odaklanmamızı sağlayacak unsurları çoktan ortaya koymuş olduğumuz bile söylenebilir.

Bu kitabın kökenlerini açıklarken altı çizilmesi gereken ilk bağlam, Schleiermacher'in babasını rasyonalizmden döndürmüş ve oğlunun Niesky ve Barby'deki ilk dinsel eğitiminin matrisini sağlamış olan Pietist gelenektir. Schleiermacher, 1787'de geçirdiği ruhsal kriz sonucunda (Herrnhut'lular diye de bilinen) Moravya Kardeşliği'ne ve hayal kırıklığına uğrayan babasına bir süre yabancılaşmış olsa da, on beş yıl önce terk ettiği topluluğu 1802'de ziyaret ettiğinde şunları anımsar: "İnsanın daha yüksek bir dünyayla ilişkileri olduğunun bilincine ilk kez burada vardım... Benim için son derece önemli olan, bütün o kuşkuculuk fırtınaları boyunca beni destekleyen ve ayakta tutan o mistik yatkınlığın geliştiği yer burasıydı... Yaşadığım onca şeyden sonra bir kez daha, ama daha yüksek düzeyde, bir Herrnhut'lu olduğumu söyleyebilirim."[34]

Pietizm çok çeşitli ve çok yaygın bir dinsel yenilenme hareketidir; İngiliz Püritenliği ve Wesleyci Metodizm'den de bölümler içeren bir tarihi vardır; keza Hollanda, İskandinavya ve Kuzey Amerika'da da filiz vermiştir.[35] Genellikle, kökenlerinin 1675'te Frankfurt papazı Philipp Jakob Spener'in (1635-1705) dindar yazar Johann Arndt'ın (1555-1621) bir eserine önsöz olarak yazdığı ve bir yıl sonra *Pia desideria* (Sofu Arzular) adıyla ayrı olarak yayımlanan metne kadar uzandığı söylenir.[36] Hareket August Hermann Francke (1663-1717), Gottfried Arnold (1666-1714), Johann Bengel (1687-1752), Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) ve Zinzendorf Kontu Nicolas Ludwig (1700-1782) gibi Spener takipçileri aracılığıyla hızla yayılmıştır. Moravya Kardeşliği cemaatine, yani Schleiermacher ailesinin ruhsal uyanışını borçlu olduğu cemaate Saksonya'daki arazisini tahsis ederek 1722'de Herrnhut köyünün kurulmasına vesile olan Zinzendorf'tur. Dahası, Francke'nin verdiği ders-

34. Aktaran Gerrish, *A Prince of the Church*, s. 26-27.

35. Yakın tarihli en kapsamlı inceleme için bkz. Martin Brecht ve Klaus Deppermann (haz.), *Geschichte des Pietismus*, 2 cilt, Göttingen, 1993. İngilizceye çevrilmiş metinlerden bir seçki için bkz. Peter C. Erb (haz.), *Pietists: Selected Writings*, New York, 1983.

36. Philipp Jakob Spener, *Pia desideria*, çev. ve haz. Theodore G. Tappert, Philadelphia, 1964.

ler de genç Friedrich'in öğrenim gördüğü Halle Üniversitesi'nde yoğun bir etki yaratmıştır.

Farklı Pietist topluluklar arasında birçok hizip çekişmesi yaşanmıştır –Tanrı'yla mistik bir birleşmeyi öne çıkaran Arnold'ın Radikal Pietizmi, Lutherci yapılanma içinde kalmış olan kilise Pietistlerine karşı çıkmış; Bengel, Zinzendorf'un ekümenizmine ve evlilikte cinsel ilişkiyi yüceltmesine verip veriştirmiştir– yine de hareketin bazı temel öncülleri ortaktır. Pietizm taraftarlarının hepsi için, *Frömmigkeit* (Latince *justificatus*'un Zürih Kutsal Kitap'ındaki Almanca karşılığı) denilen sofuluk tavrı ve davranışı, *Glaube*'den (*fides*'in Almancası), yani salt düşünsel rıza olarak inançtan daha esastır. Sofu ruhani yaşamı yeniden canlandırmayı uman Pietizm, Kutsal Kitap'a dayalı vaazın önemini, tövbe etmenin ve yeniden doğuşun gereğini, sık yapılan ibadetin değerini ve Kelâm'ı evanjeliklere özgü bir biçimde yayma görevini vurgulamıştır. Tüm müminlerin din adamı olduğunun altını çizen Spener ve takipçileri, teoloji otoritelerinin rolüne karşı çıkmış ve onların yerine müminlerden oluşan ufak grupları ya da "özel dini toplantılara" katılan mümin gruplarını, yani bilgiye dayanan ama somut sonuçları olmayan dini tartışmalara girmektense dinini pratiğe geçiren, yüzünü dine dönen kişilerden oluşan toplulukları geçirmiştir. Bu pratik, daimi içgözlemin yanı sıra, çoğu zaman hayır işlerini ve başkalarına faydalı eylemleri de içerir – Pietizmin bu yönüne neler borçlu olduğu sık sık belirtilen Kant'ı da etkileyecek olan sıkı bir ahlaki aktivizm eğilimidir bu.[37]

Ancak Pietizm, Kant'tan ziyade Schleiermacher'i ve oluşturduğu geleneği etkilemiş olan bir şeyi, yani dinsel deneyimin duygusal yoğunluğunu, kafa yerine kalbi, dışsal itaat yerine içsel kanaati vurgulamıştır. Anahtar duygu, saygıdan (kategorik buyruğa yönelik Kantçı *Acht*'tan) ziyade, Zinzendorf'un yazılarında eşler arası mu-

37. Kant'ın ebeveylerinin Pietist inançları ile sonraları, ızdırap verici içgözlem fetişi yüzünden hayıflanacağı Collegium Fredericanum'da aldığı eğitim hakkında bir tartışma için bkz. Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden, New Haven, 1981, s. 16-18. Kant'ın başka açılardan Protestanlığa çok şey borçlu olduğu fikrine karşı sağlam bir argüman için bkz. Wood, *Kant's Moral Religion*, s. 197-98. Aslında *Religion within the Limits of Reason Alone*'da Kant, insan özerkliğini zedeleyen edilgen bir tavır olarak gördüğü "sofuluğa" karşı çıkmıştır (s. 173).

habbet ve ailevi muhabbet bağlamında kendini gösteren sevgidir. Spener ve takipçileri, Tanrı'nın Cisimleşme aracılığıyla gerçekleştirdiği nesnel kefaret edimine ya da ahlak yasasının gayrişahsiliğine odaklanmaktansa, müminin İsa'yla kişisel ilişkisi aracılığıyla bu edime verdiği öznel yanıta ve bu edimi nasıl benimsediğine bakmıştır. Oetinger'in 1776 tarihli *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*'undaki (Kutsal Kitap ve Simge Sözlüğü) ifadesiyle, "deneyim, yaşam ruhları yerlerine yerleştiğinde, kişinin iç dünyasında olduğu şeydir... deneyim bir kenara atılmamalıdır, çünkü o olmadan gerçek bilgi olmaz. Bilmek, konuşma yoluyla, büyüyen bir deneyim yaşamak demektir; bu olmazsa, kişi kendi öğrenmeyip ödünç aldığı tanımlarla yetinir."[38] Zinzendorf da 1732 tarihli *Gedanken vor gelehrte und doch gutwillige Schüler der Wahrheit*'ta (Bilgili Ama Yine de İyi Niyetli Öğrenciler için Düşünceler) "aklın deneyimi zayıflattığı" ve "deneyimin karşısında olduğu sürece aklın dini kavrayamayacağı" uyarısında bulunur.[39] Bundan dolayı, yüzünü dine dönme deneyimleri hakkındaki, kişisel tanıklığa dayalı vaazlar, mantıklı argümanlardan ya da (Pascal'ın Tanrı'nın varlığı konusunda bahse girmeye ilişkin, hesaplı kararında örneklenen) inanma iradesinden daha önemlidir.[40] Schleiermacher'in de bütünüyle desteklediği bir önceliktir bu.[41]

Ritschl gibi Pietizm eleştirmenlerinin sık sık dikkat çektiği gibi, böyle bir duygusalcılık, obskürantist bir anti-entelektüalizme dönüşebilir elbette; 1820'lerde, olgun Schleiermacher bile cehalete, hurafeye ve başkalarının görüşlerine hoşgörüsüzlüğe dayalı yeni bir otoriter aşırı-dindarlık dalgasına karşı çıkar.[42] Bir kez daha, "coşku" teh-

38. Erb, *Pietists: Selected Writings*, s. 284.

39. *A.g.y.*, s. 292.

40. Pietist yazarların Aydınlanma'nın ilk döneminde ürettiği itiraf literatürü hakkında bir açıklama için bkz. Dorothea von Mücke, "Experience, Impartiality, and Authenticity in Confessional Discourse", *New German Critique* 79, Kış 2000. Mücke, sofu ruhlardan oluşan sanal bir topluluktaki diğer hikâyelere benzer şekilde, dine dönme hakkında empatik değil de tarafsız kayıtlar sunan bu yazıların, henüz tam anlamıyla duygusal ya da psikolojik olmadığını gösterir. Schleiermacher'in zamanına gelindiğinde ise daha duygusal bir nitelik kazanmışlardır.

41. Schleiermacher, *The Christian Faith*, s. 69: "Vaaz daima tanıklık biçimi almalıdır; kişinin kendi deneyimi hakkındaki, ötekilerde de aynı deneyimi yaşama arzusu uyandıracak tanıklığın biçimini."

likesi uzak tutulmalıdır. Yine de güçlü bir bireysel, öznel günahkârlık anlayışına dayanmak ve günahların bağışlanması için İsa'nın kişisel dolayımına güvenmek, *Über die Religion*'daki argümanları ve bu argümanların Alman Protestanlığına getirdiği yenilenmeyi derinden etkilemiştir. Bu yenilenmenin Rudolf Otto gibi yirminci yüzyılda yaşamış taraftarları, Zinzendorf gibi Pietistleri, dinsel deneyimin özü olan *sensus numinis*'i keşfettikleri için övmüştür.[43] Karl Barth gibi eleştirmenler ise Zinzendorf ve takipçilerini "İsa'yı kabul edilemez bir biçimde insanlaştırmak" ile suçlamış ve bu yaklaşımın "19. yüzyılda Schleiermacher bayrağı altında büyük bir zafer kazandığını" öne sürmüştür.[44] Ancak teolojide deneyime dönüşün, yani modern çağda Protestanlığa damgasını vuran dönüşün Pietizm olmadan kolay kolay meydana gelmeyeceğini hepsi kabul etmek zorunda kalmıştır.

Gelgelelim Schleiermacher'in *Reden*'i söz konusu olduğunda öne çıkarılması gereken ikinci bir bağlam daha var: Schleiermacher'in de önemli bir parçası olduğu, henüz doğmakta olan Romantik hareket.[45] Aslında yapıtının hitap ettiği "dini aşağılayan kültürlü aydınlar" *Aufklärung* kuşkucuları ve rasyonalistleri, hatta "içler acısı ampirizm"leriyle İngiliz ve Fransız *philosophe*'larından ziyade bizatihi Schlegel'in etrafındaki insanlardır.[46] Schleiermacher, dostlarını

42. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 cilt, Berlin, 1966. Schleiermacher'in 1820'lerin köktenci ve otoriter pietizmine karşı çıkması konusunda bkz. John Toews in *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge, 1980, s. 245-46. Toews, selefinin popülist kökenlerinin aksine yeni pietizmin aristokratik kökenleri olduğunun altını çizer.

43. Rudolf Otto, "Zinzendorf Discovered the *Sensus Numinis*" (1932); yeniden basım: *Autobiographical and Social Essays* içinde, Berlin, 1996.

44. Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, çev. Geoffrey W. Bromiley, Dietrich Ritschl (haz.), Grand Rapids, Mich., 1982, s. 106.

45. Romantik ideal ve değerlerin Schleiermacher'e ne ölçüde nüfuz etmiş olduğu konusunda bir açıklama için bkz. Crouter'ın giriş yazısı, *On Religion*, s. 33-34. Schleiermacher'in Hıristiyan yorumcuları, kilisedeki üstü Sack'ın, (Yahudi salon sahibeleriyle bağlantıları ve serbest aşk hayatlarıyla da kaygı yaratan) güvenilmez arkadaşlarından ayrılması öğüdünü yankılayan bir şekilde, Schlegel ve çevresiyle bağlantılarını genellikle utanç verici bulurlar.

46. Schleiermacher, *On Religion*, s. 85. Bu eser Schiller ve Goethe'yi ikna edememişse de, Schelling, Fichte ve Novalis'i farklı şekillerde etkilemiştir. Rudolf Otto'nun John Oman çevirisindeki giriş yazısına bkz. s. x.

ikna edebilmek için, o sıralar formülleştirilmekte olan Romantizm ilkelerinin imana bütünüyle uygun olduğunu göstermek durumunda kalmıştır. Aslında bu ilkeler, yaratıcılarının farkında olmadığı kadar yakındır dine. Schleiermacher iddialarını öne sürerken, retorik açısından Romantik düzyazı ve şiirin alameti olmuş birçok araçtan faydalanmıştır: Yavan düzanlamcılıktan ziyade metaforik anıştırma zenginliği, coşkulu bir ifade yoğunluğu, soyut ilkelerden ziyade somut örnekler ve daha yüksek dolayımlamalarla aşılan dinamik karşıtlıklara ilişkin organik imgeler. Argümanlarının, ilk ilkelerden sistematik çıkarım yolu yerine Romantiklerin tercih ettiği geometrik kalıpları (dairesel ya da eliptik) izleyen biçimsel düzeni dahi Romantik düşünce tarzına bağlılığını açığa vurur.[47]

Estetik hazzı ahlakçı bir şekilde küçümseyerek kökenlerinin Kalvinist çileciliğe dayandığını belli eden Pietistlerin aksine, Helen düşüncesi üzerine çalışan, klasik metinler çeviren Schleiermacher, dinle (eşitlenemeyecek olsa da) uzlaştırılabileceğine inandığı estetiğin çağrısına yanıt vermiştir. Dinsel duyguların, faal bir hayata eşlik eden kutsal müziğe benzediğini savunmuştur.[48] Tıpkı Romantikler gibi Schleiermacher de Kantçı rasyonalizmin hakkını vermediği imgelem ya da fantaziye, fikir ve duyguların serbest çağrışımına bir hayli değer verir.[49] Keza nasıl Romantikler "çeşitliliğe dayanarak" birliğe karşılık çokluğa değer veriyorsa, Schleiermacher de insanın ilksel bir sofuluk deneyimini dışavuran, ama soyut bir "doğal din"e indirgenemez olan dinsel tezahürlerin tarihsel çeşitliliğini –Pietistlerden farklı bir biçimde– göklere çıkarır.[50] Schlegel'in salt duyusal

47. Marshall Brown, *The Shape of German Romanticism*, Ithaca, N.Y., 1979.

48. Schleiermacher'in müziğe bağlılığını gösteren çalışmalarından biri, 1805 tarihli, "The Celebration of Christmas: A Conversation" başlıklı yazısıdır; bu yazının önemi hakkında bir tartışma için bkz. Gerrish, *A Prince of the Church*, s. 27-31.

49. Schleiermacher'ın fantaziye değer vermesi hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, 3. kısım.

50. Ne var ki Schleiermacher'in ekümenik hoşgörüsünün nereye kadar uzandığı sorusu başından beri tartışılmıştır. Gerrish'in belirttiği gibi, "dini aşağılayan kültürlü aydınlar, konuşmaların sonuncu'suna gelip de *Hıristiyan* dinini kucaklamaları gerektiğini gördüklerinde hüsrana uğramışlardır. Buna karşılık, Schleiermacher'in kiliseden arkadaşları daha ikinci konuşmayı bitirdiklerinde, onaylanan dinin hiçbir şekilde Hıristiyanlık olmadığına karar vermişlerdir"; *Continuing the Reformation*, s. 158-59.

mutluluk ya da ahlaki erdemden daha fazlası olduğunu söyleyerek romantik aşkı yüceltmesi ile (*Lucinde*'de coşkuyla bir "aşk dini"nden bile bahseder Schlegel) Schleiermacher'in müminin adanmışlığı (Kurtarıcı sevgisi) ve Tanrı'nın sevgisi arasındaki –esas ifadesini İsa'nın insanlığın günahları uğruna şehit olmasında bulan– karşılıklı güce vurgu yapması da birbirine benzer.[51] Birçok Romantikte olduğu gibi, Schleiermacher'in psikolojik düşüncelerinin merkezinde de, isteme ve düşünme yetilerinin altında yatan, hatta bu yetilerin farklılaşmasından önce gelen dolaysız, cisimleşmiş özbilinç, yani duygu vardır.[52]

Ama buradaki amaçlarımız açısından belki de en önemlisi, hem Schleiermacher'in hem de Romantikler'in aşırı muhakemenin, gayrişahsi yasacılığın ve mekanik nedenselliğin ketleyici içerimlerine karşı *Leben* ya da "yaşam" denilen şeyin önemini vurgulamış olmasıdır. Schleiermacher, Yahudilik gibi "ölü"[53] olduğu iddia edilen dinlerde gördüğü kısır metinsel düzanlamcılığa karşı, yaşayan tini tutkulu bir şekilde savunmuştur. Schleiermacher'e göre bu tür tutkular uyandıran şey tam da bu tinin yaşayan bir Tanrı'da ete kemiğe bürünmesidir. Bu tavır, *Erfahrung* değil, *Erlebnis* olarak "deneyim"in başlıca kaynaklarından biri gibi görülebilir. Dolayısıyla Schleiermacher, yüzyılın devamında *Lebensphilosophie* (yaşam felsefesi)

51. Schleiermacher *On Religion*'da dinsel faaliyeti şöyle niteler: "Bir bakire öpücüğü gibi mütevazı ve hassas, evliliğe özgü bir kucaklama gibi kutsal ve bereketli; aslında bunlar *gibi* değil, *bizatihi* bunların hepsi" (s. 113). Bu kadar coşkulu olmayan *Christian Faith*'te dahi, ilahi sevginin içerimleri üstüne düşünmeye devam edecektir (s. 727-32). Schleiermacher'in kadınları, evlilik aşkını ve aileyi idealleştirmesi hakkında bir tartışma için bkz. Gerrish, *A Prince of the Church*, s. 29.

52. Schleiermacher'de duygu, yaşam ve cisimleşme arasındaki ilişki hakkında, çoğunlukla ihmal edilen eseri *Dialektik*'e (1811-1831 arasında verdiği, ölümünden sonra yayımlanan dersler) dayanan kapsamlı bir açıklama için bkz. Thandeka, *The Embodied Self: Friedrich Schleiermacher's Solution to Kant's Problem of the Empirical Self*, Albany, N.Y., 1995.

53. Schleiermacher, *On Religion*, s. 211. Yahudilik ile ölü, yasacı düzanlamcılık arasında kurulan bu denklem, bazı Yahudi üyeleri de dahil olmak üzere Berlin *Aufklärung*'una aittir. On dokuzuncu yüzyıl Alman düşüncesinin esaslarından biri olan bu denklem, mesela Nietzsche'nin Yahudiliği dirimcilik karşıtı hıncın "köle-dini" olarak eleştirmesinde tekrar ortaya çıkar. Bkz. Nathan Rotenstreich, *Jews and German Philosophy: The Polemics of Emancipation*, New York, 1984; Michael Mack, *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago, 2003.

olarak bilinecek olan akımın kurucularından biri olarak düşünülmelidir. Hans-Georg Gadamer'in işaret ettiği gibi, *Erlebnis* terimi 1870' lere, Dilthey'in Schleiermacher biyografisi ortaya çıkana dek yaygın kullanıma girmemişse de, *Über die Religion*'da ve Schleiermacher'in diğer eserlerinde *Erlebnis* ile eşanlamlı birçok terim bulunmaktadır.[54] İkinci basımında *bewegen* (hareket ettirmek) fiilinin büyük ölçüde *beleben* (canlandırmak ya da hayat vermek) ile yer değiştirdiği *Reden*'de kullanılan sıfatlardan biri, Blackwell'in de dikkat çektiği gibi, *Lebendig*'tir.[55] Tıpkı Romantikler gibi, Schleiermacher de canlı bir "evren sezgisi"nin[56], organik tamlığı analitik teşrihe yeğlemeyi içerdiğine inanmıştır. Dolayısıyla geçen bölümde incelediğimiz ampirist ya da Kantçı yavan epistemolojik deneyim anlayışlarıyla karşılaştırıldığında *Erlebnis*, düşünüm-öncesi dolaysızlığı, sezgisel bütüncülüğü ve duygunun yoğunluğunu akla getirir.

Bununla birlikte Schleiermacher çok önemli bir noktada kendi konumuyla Romantikler arasına mesafe koymuştur: özgürlük anlayışı. Romantiklerin özgürlüğe yaklaşımı olağanüstü girifttir, ama en azından belli noktalarda (özyıkımın cazibesine kapılmadıklarında) bir önceki neslin *Sturm und Drang* şairlerinin izinden gitmiş, sözgelimi insanın yasalara, normlara ve tabulara meydan okuma ve yenilerini yaratma becerisine sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu tutum, klasik estetik kuralların ihlalinin ötesine taşındığında, Schlegel'in "insan, Tanrı'yı meydana getirdiğinde özgürdür" iddiasında kendini gösteren o saldırgan üstünlük duygusuna yol açabilir.[57] Burada sanatçı Tanrı'nın yerine geçer ki bu da her din düşünürünün sorgulaması gereken Prometheusçu bir böbürlenmeye işaret eder. Felsefi bakımdan, Fichte'nin pratik aklın önceliğine dayanarak kurucu egoyu öznel ve idealist bir şekilde yüceltmesinde –ki Schleiermacher buna da şiddetle karşı çıkmıştır– benzer bir kibir kendini gösterir.

54. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1986, s. 57. Gadamer, s. 505, 117. notta eşanlamlı birçok sözcük sıralar. Gadamer'in keşfettiği ilk yazılı kullanımın, Hegel'in bir yolculuğu (daha eski Almanca sözcük, *Erfahrung*'da işitilebilen *Fahrt*) betimlediği bir mektubunda geçiyor olması ironiktir. Bkz. 108. not, s. 505.

55. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, s. 133.

56. Schleiermacher, *On Religion*, s. 104.

57. Aktaran Crouter, giriş yazısı, Schleiermacher, *On Religion*, s. 35.

Aslında Schleiermacher özgürlük meselesine ilişkin tavrını Romantiklerle karşılaşmasından yaklaşık on yıl önce oluşturmuştur. 1791-92'de, Halle'deyken, Kant'ın ahlaki özerklik savunusuna yanıt olarak "İnsan Özgürlüğü Üzerine" adlı güçlü ve uzun bir yazı kaleme almıştır (ama bu yazıyı o dönemde yayımlamamıştır).[58] Hatırlanacağı gibi Kant'ın ikiciliği, ahlaki varlıklar olarak mutlak, aşkın özgürlüğe sahip olmamıza dayanıyordu. Fenomenal varlıklar olarak doğal nedensellik ağına takılıp kalmış olsak da, pratik akıl, görev duygumuzun bize verdiği emirlere uyup uymamaya ilişkin seçimlerimizde tümüyle serbest olduğumuz anlamına geliyordu. Schleiermacher'e, keza Jacobi ve Fries gibi Kant-sonrası diğer birçok düşünüre göre, numenal ve fenomenal âlemler arasındaki katı ayrım savunulamazdır.[59] Düşüncesinin hedeflerinden biri, anlaşılır olan ile hissedilir olanı yeniden kaynaştırmak ve böylece kişiliği birleştirmektir. Ama Schleiermacher bunu, numenali büyük ölçüde yeniden fenomenal içine çekerek ve böylece özerk olduğu varsayılan ahlaki öznenin mutlak, temelsiz özgürlüğünü doğal ikizinin nedensel belirlenimli dünyasında yeniden bağlamsallaştırarak yapmıştır. Schleiermacher'e göre Kant, varsaydığı rasyonel ahlaki iradenin analizinde, psikolojik güdüleri dışarı atmakla hata yapmıştır. Schleiermacher, insan özgürlüğünün ampirik olarak konumlandırılması, varoluşun sonlu gerçekliği tarafından koşullandırılması gerektiğini, verili bir *a priori*'den ziyade *a posteriori* bir sonuç olması gerektiğini savunmuştur. Metodoloji alanında yorumbilgisi çemberi adıyla üne kavuşacak olan yöntemi, yani anlam bağlamına gömülmeden önce gelen mutlak kalkış noktalarından ya da aşkın temellerden sakınmak, deneyim bakımından öznenin daima çoktan dünyaya gömül-

58. Schleiermacher, "Über die Freiheit des Menschens", kısaltılmış hali, Dilthey, *Leben Schleiermacher*, 1. basım. Kapsamlı bir tartışma için bkz. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, 1. kısım.

59. Schleiermacher başka yönlerden de Kant-sonrası idealistlerle karşılaştırılabilir. Warren Breckman, Emil Fackenheim'in Schelling için "hakiki dinsel deneyim ve hakiki Tanrı özdeştir" tespitini aktarır ve ekler: "Kant-sonrası İdealistlerin her biri bu temel iddianın bir çeşidini öne sürmüştür. Mesela Schleiermacher'in, müminin Tanrı'ya 'tümüyle bağımlı' olduğu ya da, aynı anlama gelecek şekilde, Tanrı'yla ilişkide olduğuna dair bilinçli 'duygu'sunda yoğunlaşan, son derece etkili olmuş sofuluk kavramı bunlardan biridir"; *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, s. 29.

müş olmasında kendini gösterir. Bu gömülmüşlük bir bakıma sonsuzun sonlu derekesine indiği Cisimleşme'nin yansımasıdır ve Deistler'in ve daha nicelerinin savunduğu bütünüyle cisimsiz Tanrı görüşünü yalanlar.

Bütün bunlar haliyle Benedict Spinoza'nın içkinci felsefesine belli ölçüde yaklaşır ki bu da Schleiermacher'i tekzip etmeye çalıştığı bitmek bilmez tekçi panteizm suçlamalarına maruz bırakmıştır.[60] Spinoza'yı Pietist değerlerle uzlaştırmak kolay değildir aslında; James, *The Varieties of Religious Experience*'ta Spinoza'yı, selamete kavuşmak için köklü bir dönüşüm deneyimi yaşaması gereken "hastalıklı ruhlar"ın maruz kaldığı günah-tövbe diyalektiğiyle işi olmayan, "zihin sağlığı yerinde" bir Rasyonalist olarak tanımlar.[61] Gelgelelim Schleiermacher *Über die Religion*'da okurlarından "dinle dolu, kutsal ruhla dolu... reddedilmiş, kutsal Spinoza'nın ruhuna saçlarından bir bukle sunma"larını ister.[62] Schleiermacher, Kant'ın spekülatif rasyonalizm eleştirisini özümsemiş olduğundan Spinoza'nın sisteminin metafizik önvarsayımlarını, sözgelimi Tanrı'nın doğal töze eşitlenmesini kabul edemezdi; ancak bu sistemin belirlenimci içerimlerine ve ahlaki iradenin zaman-mekân ilişkilerinin nedensel bağlantısında konumlandırılması gerektiği inancına açıkça katılıyordu. Spinoza'ya göre tam anlamıyla sınırsız olan yalnızca Tanrı'ydı; insan özgürlüğü ise daima koşulluydu. Schleiermacher bu savı, özgürlüğün dünyanın benliğe işlediği gizilgüçlerin gerçekleşmesi olduğu iddiasına dönüştürmüştür; birçok çağdaşının kabul ettiği, ifadeci bir öznellik anlayışıdır bu.[63] Bu anlayışa göre özgürlük mutlak,

60. Bu suçlamalar Sack'ın, zaten bir tekzip içeren *On Religion*'ın ilk baskısına yönelttiği eleştiriyle başlamıştır (s. 199). Schleiermacher'in bu eseri yazdığı sırada, büyük oranda Jacobi'nin eleştiri süzgecinden geçmiş olan Spinoza düşüncesini ne ölçüde bildiği tartışma konusudur. Bu meseleyle ilgili kapsamlı açıklamalar için bkz. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, s. 125-27; Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*, s. 43-45. Alman entelektüellerin, özellikle Romantiklerin (örn. Schlegel) Panteizm tartışması sona erdikten sonra bile süren genel Spinoza hayranlığı hakkında bir tartışma için bkz. Gerrish, *Continuing the Reformation*, 5. Bölüm.

61. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 127-28. Daha sonraki eleştirmenlerin Schleiermacher'e atfettiği suçlardan biri de, Polyannacılık oynayıp Radikal Kötülük gerçekliğini dikkate almamasıdır.

62. Schleiermacher, *On Religion*, s. 104.

nedensiz bir biçimde kendi kendini var etme ya da dünyada pratik davranan numenal benliğin aşkın özgürlüğü değil, verilmiş olanı işlemek ve kendine mal etmektir. İçine doğmuş olduğumuz bütüne kaçınılmaz bir biçimde bağımlı olduğumuzu kabullenmeyi içerir; derin dinsel içerimleri olan bir kabuldür bu. Schleiermacher'e göre böyle bir dinin "özlemi, çocuksu edilgenlik içinde evrenin doğrudan etkilerine kapılmak ve bu etkilerle dolmaktır".[64] Zira *Der christlicher Glaube*'deki o meşhur formülünde dile getirdiği gibi, tinsel deneyimin özü "mutlak bağımlılık duygusu, başka bir deyişle Tanrı'yla ilişkide olma duygusudur."[65]

Schleiermacher'in konumu ile Kant'ınki arasındaki ayrımın –ve dinsel deneyim ile ahlaki deneyim arasındaki farkın– belki de en net ifadesi *Über die Religion*'daki ikinci söylevden alınan şu pasajda bulunabilir:

> Ahlak, özgürlük bilincinden yola çıkar; özgürlük âlemini sonsuzluğa uzanacak ölçüde genişletmek ve her şeyi özgürlüğe tabi kılmak ister. Din, bizatihi özgürlüğün bir kez daha doğa haline geldiği yerde nefes alır; insanı, tikel güçlerinin etkileşiminin ve kişiliğinin ötesinde kavrar, ve istesin ya da istemesin neyse o olması gerektiği bir görüş noktasından seyreder.[66]

---

63. Izenberg, *Impossible Individuality*; s. 18-27. Schleiermacher'in karmaşık özgürlük anlayışı hakkında mükemmel bir açıklama için bkz. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life*, 2. kısım. Bu dönemdeki ifadeci öznellik anlayışının genel bir analizi için bkz. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, 1. Bölüm.

64. Schleiermacher, *On Religion*, s. 102.

65. Schleiermacher, *The Christian Faith*, s. 12. Genellikle "mutlak" olarak karşılanan *Schlechthin*, "benzeri olmayan" anlamına da gelir. Schleiermacher mutlak bağımlılık duygusunun, karşıtı olan din-dışı, zamansal konulardaki göreli özgürlük duygumuzda temellendiğini belirtecek ölçüde diyalektiktir. Yine de formülü çoğu kez insan özgürlüğüne hakaret olarak anlaşılmıştır; en bilinen örnek, Hegel'in alaycı bir tarzda, Schleiermacher haklı olsaydı, köpeğinin yaşayan en dindar yaratık olacağını söylemesidir. Bkz. Hegel, "Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie" (1822), *Werke* içinde, E. Moldenhauer ve K. M. Michel (haz.), 20 cilt, Frankfurt, 1969-72, 11. cilt, s. 42-67. Berlin'deki iki meslektaş olarak gergin ilişkileri hakkında bkz. Richard Crouter, "Hegel and Schleiermacher at Berlin: A Many-Sided Debate", *Journal of the American Academy of Religion* 48, 1980 ve Toews, *Hegelianism*, s. 56-67. Hegel'in din konusunda görüşleri hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Emil L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Boston, 1967. Fackenheim, Hegel'in tüm deneyime kefaretçi bir yankı veren konumunun kapsamlı gerçekçiliğinin altını çizer.

66. Schleiermacher, *On Religion*, s. 102.

Schleiermacher'e göre din tam da tikel kişiliğin, özgürlük özlemindeki ahlaki bireyin ötesine geçmeyi talep eder. Bu nedenle dinsel deneyimin çoğunlukla gayri iradi doğası, denetlenemeyen bir şey altında ezilme hissi, insan saygınlığına bir hakaret olmak şöyle dursun, bu deneyimin sahiciliğinin işaretidir.

Kantçı ahlak, özgürlük âlemini yanlış bir şekilde sonsuzluğa genişletmeye çalışmıştır; buna karşılık –Romantiklerin çoğu gibi– kendisi de sonsuzun cazibesine kapılmış olan Schleiermacher, dünya görüşündeki içkinci itki sayesinde sonsuzu sonlunun ötesinde değil, içinde konumlandırmıştır. En bilinen din tanımlarından birisi, evren hakkında bir sezgiye dayanan "sonsuza dair duyarlılık ve beğeni"[67] olsa da, bizim gibi mahlukların sonsuzu ancak katışık, sonlu tikelliklerde deneyimleyebileceğimizi düşünmüştür. Bundan dolayı, sezgisel bir evren kavrayışına başvurmasının içerdiği mistik nüanslara rağmen –"hakikaten dinsel zihinler çağlar boyunca hep o mistik havalarıyla ön plana çıkmışlardır,"[68] diye yazar– tekil benliği tanrısalla birleştirme umuduyla, bu benlikten bütünüyle vazgeçme ayartısına karşı koymuştur. Rudolf Otto'nun fark ettiği gibi, Romantizme bu ölçüde yakın olmasına karşın, Schleiermacher'in konumu "zaman zaman arkadaşlarının esrik doğa-mistisizmine karşı savaşan bir tin mistisizmi olarak karakterize edilmelidir".[69] Dinsel deneyim mistik bir özlemi ifade edebilir, ama Schleiermacher mutlak bağımlılık duygusu için Tanrı ile insanlık arasında belli bir ayrım olması gerektiğini düşünmüştür.

Yine de Schleiermacher'e göre söz konusu ayrım katı bir şekilde mutlaklaştırılmamalıdır. Schleiermacher cesur bir analojiyle, Tanrı'nın tarihte ete kemiğe bürünmesini, sonsuzun türlü türlü somut, kurumsal biçimde belirmesine benzetir: "Pozitif dinler, sonsuz dinin sonluda tezahür ettiği belirlenmiş biçimlerdir."[70] Kurumsallık-karşıtı öznelciliği son raddesine taşıyacak olan, son derece yabancılaşmış ve melankolik Kierkegaard'ın aksine Schleiermacher, günahkâr bireyi tarihsel kilisenin ya da etik topluluğun karşısına yerleştirmez. İsa'nın tanrısallığına tutkuyla inanan Schleiermacher elbette kendi

67. *A.g.y.*, s. 103. 68. *A.g.y.*, s. 152.
69. Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha, 1929, s. 325.
70. Schleiermacher, *On Religion*, s. 195.

inancını diğerlerinin üzerine çıkarmış, iddiasını ortaya koymak için ikinci büyük eserini, İsa'nın öğretisine ilişkin bir dogma incelemesi biçiminde yazmıştır. Ancak argümanının radikal içerimine göre, ilk dinsel deneyim özgül bir doktrin ya da kilise düzeninden önce gelir ve bunların altında yatan da yine bu deneyimdir. Tüm somut tezahürlerden yola çıkarak genel bir "doğal din"e ulaşmak olanaksızsa da, *homo religiosus*'un dışavurumları olan bütün bu tezahürlerin paylaştığı bir deneyim çekirdeği çıkarsanabilir. Hiç değilse İsa'nın izinden gidenler için bu deneyimi uyandırmanın en etkili yolu Hıristiyanlıktaki Cisimleşme olabilir, ama söz konusu deneyim daha ham biçimlerde başka yerlerde de mevcuttur. Bu argümanın sonucunda hem bir sofu, yaşanan deneyim teolojisi ortaya çıkar, hem de tanrısallığın tarihte gerçekleşmesi üzerindeki vurgu önem kazanır. Bu son sonuç, Ernst Troeltsch (1865-1923) gibi sonraki tarihselci teologlar için hayati bir önem taşır.[71] Schleiermacher kesinlikle göreci değildir –halbuki Troeltsch'un sıklıkla maruz kaldığı bir suçlamadır bu– ama tüm dinlerin ilksel deneyim zeminini kurtarma girişimi, bazılarına göre bu sonucu doğuran karşılaştırmacı bir yaklaşıma yol açmıştır.

Bu suçlamanın doğru olup olmadığını bir kenara bırakırsak, Schleiermacher'in fikirlerinin alımlanmasında buna sıklıkla eşlik eden bir suçlama daha vardır: "öznelci" olduğu iddia edilen bir şekilde deneyimin önemini abartmasının yol açtığı insanbiçimci psikolojikleştirme suçlaması.[72] Schleiermacher'in deneyime dayalı din savunusu, Birinci Dünya Savaşı ertesinde ortaya çıkan, Karl Barth (1886-1968) ve Emil Brunner (1889-1966) öncülüğündeki yeni-or-

71. Troeltsch ile Schleiermacher arasındaki ilişkiyle ilgili çalışmalar için bkz. Mackintosh, *Types of Modern Theology*, s. 189-90; Gerrish, *Continuing the Reformation*, 12. Bölüm. Benzer bir etkilenme, Amerikalı teolog Douglas Clyde Macintosh'un ampirik olarak nitelendirilen teolojisinde de fark edilebilir. Bkz. Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, New York, 1919. Gelgelelim Schleiermacher'in gerçekte ne ölçüde tarihsel olduğu konusu tartışmalıdır. Din felsefesinin, Hegel'e kadar, kendi tarihsel tezahürlerini ciddiye almadığına dair bir argüman için bkz. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, s. 230.

72. Tipik bir örneği için bkz. Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1924. Schleiermacher'i, yorumbilgisiyle ilişkisi içinde kurtarmaya çalışan bir girişim için bkz. Andrew Bowie, *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*, Londra, 1997, 5. Bölüm.

todoks "İsviçre Okulu" teologlarının geliştirdiği kriz teolojisinin ya da diyalektik teolojinin asıl hedef tahtası olmuştur.[73] Barth'ın, mücadele ettiği hasmını hatırlatması için karşısında daima bir Schleiermacher büstü bulundurduğu söylenir.[74] Martin Buber ve Ernst Jünger örneklerinde göreceğimiz gibi, Almanların savaş seferberliğini destekleyenler sıklıkla *Erlebnis*'i öne çıkarmışlardır; buna karşılık Barth, savaşı destekleyen teolog ve felsefecilere tepkisinden dolayı farklı bir yol tutmuştur. Vatanperver "1914 fikirleri"ni savunan doksan üç entelektüelin o kötü bir nama sahip manifestosunu Schleiermacher'in de muhtemelen imzalamayacağını kabul etmişse de, hüsranla "bu manifesto ve peşi sıra gelen her şeyde (*Christliche Welt*'te dahi) gerçek yüzünü gösteren teolojinin tamamı, Schleiermacher tarafından temellendirilmiştir, belirlenmiştir ve kesinlikle ondan etkilenmiştir," diye yazar.[75]

Yani sonlu, fani, duygusal, tarihsel olanla –kısacası öznel mutlak bağımlılık deneyimiyle– fazla iç içe giren bir teoloji pusulayı şaşırıp Kutsal Kitap'taki asıl Tanrı Kelamı'na kulak veremeyebilirdi. Böyle bir teoloji, Ludwig Feuerbach ve Karl Marx gibi ateistlerin yanlışlıkla din deyip geçtikleri o yanıltıcı insani yansıtmadan çok da farklı değildi.[76] Barth'a göre Schleiermacher, "Tanrı hakkında anlamlı bir ifadede Tanrı'nın yalnızca *özne* olarak düşünülebileceğini, yük-

73. Barth, *The Theology of Schleiermacher*; Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, çev. Olive Wyon, Philadelphia, 1946. Hegel ve Ritschl dahil birçok isim on dokuzuncu yüzyıl boyunca Schleiermacher'e eleştiri yöneltmişti; ama Barth'ın, Paulus'un Romalılara Mektup'u üzerine 1917 tarihli yorumu, *Der Römerbrief*'in yayımlanmasının öncülük ettiği, savaş sonrası yıllarda gelen saldırıya kadar, Alman Protestanlığı üzerindeki etkisi ciddi ölçüde sarsılmamıştı.

74. Forstman, *A Romantic Triangle*, s. 104.

75. Barth, *The Theology of Schleiermacher*, s. 264. *Die christliche Welt*, Martin Rode'nin editörü olduğu liberal Protestan bir haftalık gazetedir. Barth'ın savaş karşıtı duyguları ve sosyalist ilgileri hakkında bir tartışma için bkz. James Bentley, *Between Marx and Christ: The Dialogue in German-Speaking Europe, 1870-1970*, Londra, 1982, 4. Bölüm.

76. Aslında Feuerbach, dinin kaynağının öznel duygu olduğunun farkına vardığı için Schleiermacher'i Hegel'e karşı açıkça savunmuş; Schleiermacher'i "yalnızca teolojik önyargısı yüzünden bakış açısının gerektirdiği sonuçlara varamadığı için, dinin başlıca boyutu öznel açıdan duygu olduğuna göre, nesnel olarak Tanrı'nın duygunun özünden başka bir şey olmayacağını görüp kabul edecek cesareti göstermediği için" eleştirmiştir. Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Wilhelm Bolin ve Friedrich Jodl (haz.), Stuttgart, 1960, 7. cilt, s. 266.

lem olamayacağını" unutmuştur.[77] Schleiermacher, "ölü yazı" dediği spekülatif teolojiye saldırma telaşıyla, hayatı Tanrı'dan ziyade sofu mümine atfetmiştir. Deneyime bu kadar bel bağlaması, nihayetinde en sofu müminin bile çoktan yaşadığı şeyler dışında bir şeyden türetilemeyecek hale gelen Tanrı'nın ebedi yaşam vaadini alay konusu haline getirmiştir. Tüm dinsel deneyimin altında yatan ortak bir payda bulmaya çalışan Schleiermacher ve diğer teologlar, Hıristiyanlığın temel öncülünün, yani tek hakiki Tanrı'nın tek bir hakiki açıklaması olabileceği öncülünün üzerini örtmüştür.[78] Kısacası öznenin deneyimleme tarzına yönelik abartılı bir sevda yüzünden, ibadet nesnesi silinip gitmiştir.

JAMES VE DİNSEL DENEYİMİN PSİKOLOJİSİ

O dönem birçok bağlamda yaygın bir yafta olan psikolojikleştirmeye[79] kayma endişesi temelsiz değildir, çünkü dinsel deneyimi yorumlamak için psikolojideki son gelişmeleri kullanmaya çalışan bir teoloji dalı ortaya çıkmaktadır. Barth'ın yaşadığı dönemde Almanya'da bu eğilimin belki en iyi temsilcisi Göttingen'li Georg Wobbermin'dir,[80] ama söz konusu eğilimin en saygın ve hâlâ etkili olan tezahürü Amerikalı felsefeci, psikolog ve toplum kuramcısı William

77. Barth, *The Theology of Schleiermacher*, s. 253.

78. Brunner'ın ifade ettiği gibi, "Tanrısal Kutsallık, İncil'deki Tanrı fikrinin ayırt edici özelliği olan ve bu fikri diğer tüm Tanrı fikirlerinden farklılaştıran o mutlak hoşgörüsüzlük niteliğine ayrılmaz biçimde bağlıdır"; *Dogmatics*, 1. cilt, *The Christian Doctrine of God*, çev. Olive Wyon, Philadelphia, 1950, s. 160.

79. Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Knowledge*, Londra, 1995. Psikolojizm eleştirisinin modernist estetik bakımından içerimlerini ele almaya çalıştığım yazım için bkz. "Modernism and the Specter of Psychologism", *Cultural Semantics: Keywords of Our Time* içinde, Amherst, Mass., 1998.

80. Georg Wobbermin, *Systematischer Theologie nach religionspsychologischer Methode*, 2 cilt, Leipzig, 1921. Wobbermin 1907'de *The Varieties of Religious Experience*'ı Almancaya çevirmiştir. Kendi yapıtı, James'in atıfta bulunmasına izin vermeyecek kadar geç bir tarihte ortaya çıkmıştır; ama James, Edward. D. Starbuck ve James H. Leuba gibi diğer önemli çağdaş din psikologlarından faydalanmıştır. Bu isimlerin çalışmaları hakkında bir açıklama için bkz. David Hay, "Psychologists Interpreting Conversion: Two American Forerunners of the Hermeneutics of Suspicion", *History of the Human Sciences* 12, no. 1, Şubat 1999. Genel bir din psikolojisi tarihi için bkz. David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Approaches*, New York, 1997.

James'in (1842-1910) verdiği Gifford Dersleri'nde ortaya çıkmıştır. James'in 1901 ve 1902'de Edinburgh'da verdiği bu dersler daha sonra *The Varieties of Religious Experience* başlığıyla kitaplaştırılmıştır.[81]

James'in getirdiği belki de en radikal yenilik, kendisini Hıristiyanlığa adamış olan Schleiermacher'in başlatıp sonunu getirmediği süreci tamamlamak, yani dinsel deneyim kavramını tek tek geleneklerden ayırıp bu başlık altında toplanan çeşitli fenomenlerin tümünü içeren geniş bir kategori haline getirmek olmuştur. Ann Taves'in işaret ettiği gibi, "*The Varieties*'iyle birlikte, William James 'dinsel deneyim'i belli bir gelenekten ziyade 'genel olarak din'i şekillendiren, genel 'bir şey' olarak tanımlayarak kuramsal bir inceleme nesnesi haline getirmiştir."[82] Ancak bu bir şeyin ne kadar geniş olabileceği bir sorun olarak kalmıştır. İlginçtir, James'in *The Varieties of Religious Experience*'taki sofuluk tartışması hemen bu sofuluğun "dengesiz" biçimine; James'in bağnazlık dediği şeye, yani çoğu kez sahici dinsel deneyimin kötü ikizi olarak görülen "coşku"ya karşı bir uyarıya dönüşmüştür.[83] Ama tek hakiki inancı savunanlarla karşılaştırıldığında, James'in dinsel deneyim versiyonu kökten ekümeniktir.

Deneyimin, özelde James'in "radikal ampirizmi"ndeki, genelde ise Amerikan pragmatizmindeki yeri hakkında daha kapsamlı bir tartışmayı sonraki bir bölüme bırakacak olsak da, bu aşamada James'in –kendi deyişiyle– çalışmalarının ikiz hedefi hakkında birkaç noktaya değinmekte fayda var gibi görünüyor:

birincisi (sınıfımın tüm önyargılarına karşı) dünyanın dinsel yaşamının gerçek omurgası olarak felsefeye karşı "deneyim"i savunmak – yani kaderimiz ve dünyanın anlamı hakkındaki yüce ve asil genel görüşlere karşı dua ve kılavuzluk gibi doğrudan ve içten hissedilen her şeyi savunmak; ve *ikin-*

81. James'in dinsel deneyim hakkındaki incelemeleri geniş bir ikincil literatür doğurmuştur. Örneğin bkz. Julius Seelye Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, Boston, 1926; Henry Samuel Levinson, *The Religious Investigations of William James*, Chapel Hill, N.C., 1981; Eugene Fontinell, *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*, Philadelphia, 1986; Bennett Ramsey, *Submitting to Freedom: The Religious Vision of William James*, Oxford, 1993; ve Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, Notre Dame, Ind., 1996.

82. Taves, *Fits, Trances, and Visions*, s. 351.

83. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 340-48.

cisi, dinleyici ya da okuru, tartışmasız inandığım bir şeye inandırmak: Dinin tüm tezahürleri absürd olabilir (öğreti ve kuramları kastediyorum), yine de dinin hayatı bir bütün olarak, insanlığın en önemli işlevidir.[84]

James 1896 tarihli, tartışma yaratan güçlü yazısı "İnanma İstemi"nde yaptığı gibi,[85] eleştirel aklın sorgulanmamış tüm kanılarımızı sınama iddiasına bir darbe vurmak istemiş ve deneyimin bilime ya da sağduyuya dayalı epistemolojinin sınırlarının çok ötesine uzanan bir kategori olduğunu göstererek yapmıştır bunu. James *The Varieties of Religious Experience*'ta Schleiermacher'e değinmez, ama nafile dinin özünü tanımlamaya çalışan yazarlara yüklendiği bir pasajda dolaylı olarak gönderme yapar; daha doğrusu, kendi argümanlarını iki farklı anonim figüre yansıtır: "Birisi dinin özünü bağımlılık duygusuyla birleştirir; diğeri, korkunun bir türevi haline getirir; ötekiler cinsel yaşama bağlar, berikiler sonsuzluk duygusuna, vb."[86]

84. *The Letters of William James*, Henry James (haz.), 2 cilt (Boston, 1920), 2. cilt, s. 127. Önde gelen diğer pragmatistlerin dinsel deneyime yanıtları farklı olmuştur; Charles Sanders Peirce pek ilgi göstermemiş, John Dewey ise James'in heyecanına ortak olmuştur. Peirce'ın tavrının klasik bir ifadesi, 1877 tarihli yazısında bulunmaktadır: "The Fixation of Belief", *The American Intellectual Tradition* içinde, David Hollinger ve Charles Capper (haz.), 2. cilt, Oxford, 1997. Dewey'nin tavrına genel bir bakış için bkz. Steven C. Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, 1991, ve "Dewey's Philosophy of Religious Experience", Hickman, *Reading Dewey* içinde. Rockefeller bu ikinci yazısında şu gözlemde bulunur: "Dewey deneyimin dinsel niteliğine ilişkin kendi anlayışının estetik, bilimsel, ahlaki, siyasi deneyimden ya da yoldaşlık ve arkadaşlık olarak deneyimden ayrı, özel bir deneyim tarzına işaret etmediğini belirtmeyi ihmal etmez. Deneyimin dinsel niteliği, doğaüstü bir tanrısallık ya da *numinous* gibi ayrıksı bir dinsel nesneyle etkileşimin sonucu değildir" (s. 138). İlk cümle Dewey'nin aslında Schleiermacher'in izinden gitmediğine işaret eder, ikincisi ise Barth ve Otto'dan ne ölçüde uzak olduğunu gösterir.

85. William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Mass., 1979. James'in bu yazıdaki temel hedefi, pozitivist kuşkuculuğuna karşı çıkmak istediği İngiliz matematikçi W. K. Clifford'dı. James'in aceleci yorumuna karşı, güncel bir Clifford savunusu için bkz. David Hollinger, "James, Clifford, and the Scientific Conscience", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Ruth Anna Putnam (haz.), New York, 1997. James'in argümanı hakkında genel değerlendirmeler için bkz. Robert J. O'Connell, *William James and the Courage to Believe*, New York, 1984; James C. S. Wernham, *James's Will-to-Believe Doctrine: A Heretical View*, Kingston, Ontario, 1987. James'in konumu, belli yönlerden, 1960 ve 1970'lerde Hans-Georg Gadamer'in Habermas'la girdiği tartışmada eleştirel akla karşı önyargıyı savunmasını öncelemektedir.

86. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 27.

Schleiermacher'in Moravya geçmişinden gelen sofuluk deneyiminden de bahsetmez; aslına bakılırsa yaşamı boyunca, kendi dinsel bağlılığı konusunda da göze çarpan bir kararsızlık göstermiştir.[87] Öğrencilerinden biri onu "son derece dindar bir adam" olarak hatırlasa da, nihayetinde Tanrı'yı yalnızca bir hipotez olarak gören çoğulcu bir hümanizmi savunur hale gelecektir.[88] "*Tanrısal saydıkları herhangi bir şeyle ilişkide bulunduklarını düşündükleri ölçüde, tek tek insanların yalnızkenki duygu, edim ve deneyimleri*" ile bir tuttuğu, din üzerindeki büyümüş yumrulardan ibaret olan dogmatik teoloji ya da örgütlü kiliseyle işi olmaz.[89]

Yine de, James'in dinsel ifadelerde sağlıklı bir çeşitlilik doğuran temel insani eğilim, ihtiyaç ve zihin durumlarını samimi bir şekilde inceleme girişiminin, Amerika'daki en derinlikli koşutunu Wesleyci Metodizmde bulmuş olan Schleiermacher'in teolojik devriminin esas içerimlerinden birinin işlenmesi olduğu açıktır.[90] Schleiermacher gibi James de Kant'ın dinin ahlakta temellendiği iddiasına karşı çıkmıştır. Aslında, bir yorumcuya göre, bir noktada babası Henry James'in izinden gitmiş, "ahlak ve dinin aslında azılı düşmanlar olduğu, çünkü ahlakın kişinin çaba göstermesine, dinin ise kendini teslim etmesine dayalı" olduğuna inanmıştır.[91] Diğer pragmatistle-

87. James'in dinsel inanç hakkındaki ikircikli tavrına bir örnek için bkz. Suckiel, *Heaven's Champion*, s. 4-5. Swedenborg'dan ve aşkıncılıktan etkilenmiş olan baba Henry James'in "Kalvinizm ve cumhuriyetçilikten oluşan kendine has karışımı" da dahil olmak üzere, James'in içinde yetiştiği din ortamı hakkında bir tartışma için bkz. Levinson, *The Religious Investigations of William James*, 1. Bölüm.

88. George Angier Gordon, "A Profoundly Religious Man", *William James Remembered* içinde, Linda Simon (haz.), Lincoln, Neb., 1996, s. 46. James, 1905'te "The Essence of Humanism" başlıklı bir yazı yazmıştır; *Essays in Radical Empiricism* (Lincoln, Neb., 1996) içinde.

89. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 31 (vurgu yazara ait).

90. Levinson'a göre, James'in reşit olduğu İç Savaş öncesi dönemde, "inanç meselelerindeki gevşeklik ve Metodizmin parlak başarısının peşi sıra deneyimin önem kazanması, 'deneyim'in nasıl yorumlandığına bağlı olarak iki yönlü bir etki yapmıştır. Dirilişçiler post-binyılcılıklarını vurgularken, Kuzey ve Güney'de selamet ile toplumsal sorumluluk (sonraki anlaşmazlıkların tohumlarını atarak) el ele gitmiştir. İç deneyime odaklanıp dine dönmeyi başlıca dinsel deneyim olarak görmeye başladıkları noktada ise selamet ve toplumsal sorumluluk birbirinden ayrılmıştır"; *The Religious Investigations of William James*, s. 5. Baba Henry James bu ikisini birleştirmekle ilgilenen Kuzeylilerdendi; oğlunun devraldığı bir mirastır bu.

rinki gibi James'in yaşanan deneyim sevdası da dini olmayan kaynaklardan –en sık anılan örnekler Dilthey ve Fransız toplum kuramcısı Alfred Fouillée'dir–[92] geliyor olabilir, yine de James'in dinsel duygunun yoğunluğunu bizzat hissetmiş isimlerin çekimine kapıldığı açıktır.

Kendi bilimsel yöntem anlayışına bağlılığına rağmen ve Max Müller, Emile Burnouf ve E. B. Tylor gibi ilk "din bilimciler"in sıkı bir takipçisi olmasına rağmen James, deneyim alanlarını ayrıştırarak birinin diğerine indirgenmesini önleme konusunda en az Schleiermacher kadar istekli olmuştur.[93] James'in bu iddiasının altında yatan inanç, benzerlikleri ayırt edecek hassas sınıflandırmalar geliştirilebilse dahi, *tüm* deneyimlerin indirgenemez bir şekilde *sui generis* olduğuydu. James'in derslerine katılan topluluk, *Über die Religion*'un hitap ettiği "dini aşağılayan kültürlü (ve Romantik) aydınlar"dan değil, muhtemelen inançlarına yönelik pozitivist meydan okumayla boğuşmakta olan, zamanın bilgili felsefecileri ve biliminsanlarından oluşuyordu. James de tasarım argümanının tabutuna son

91. G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, N.Y., 1997, s. 244.

92. Bu düşünürlerin Amerikan pragmatizmi açısından önemi hakkında bir tartışma için bkz. James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, New York, 1986, 2. ve 3. Bölümler.

93. James *The Varieties of Religious Experience*'ta bir noktada, dinsel deneyimlerin, sözgelimi melankoli, neşe ya da esrik aydınlanmanın "her birinin ve hepsinin daha geniş kapsamlı insan deneyimi türlerinin özel örnekleri" olduğunu iddia eder (s. 24). Wayne Proudfoot, (*Religious Experience*, Berkeley, 1985, s. 157) bu noktada Schleiermacher'le aralarında bir karşıtlık bulunduğuna işaret eder. Ancak bu tür deneyimlerin nasıl açıklanıp değerlendirileceği söz konusu olduğunda, ikisi de dinsel deneyimin diğer deneyim çeşitlerine uygun görülen ölçüte tabi tutulmasını önlemeye çalışmıştır.

Gelgelelim James E. Dittes'in işaret ettiği gibi, "*sui generis* argümanının yanında ya da onun yerine çoğu kez, mantıksal olarak rahatça ayrılabilecek olan daha fenomenolojik argüman yer alır. Dinsel fenomenler, bu fenomenleri deneyimleyen öznenin kullandığından farklı kategorilerle anlaşılmaya çalışıldığında yeterince anlaşılamaz. *Sui generis* argümanının yanında ya da onun yerine çoğu kez, mantıksal olarak rahatça ayrılabilecek olan daha genel, bilimcilik-karşıtı argüman yer alır. Dinsel deneyimin geçerliliğine, ne çeşit olursa olsun herhangi bir psikolojik analizle karşı çıkılamaz". "Beyond William James", *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion* içinde, Charles Y. Glock ve Phillip E. Hammond (haz.), New York, 1973, s. 311.

çiviyi çakmış olan Darvinci fikirlerin sadık bir takipçisiydi.[94] Ancak tıpkı Schleiermacher'inki gibi onun amacı da kuşkucuları dinsel duyguları kendilerine göre deneyimlemelerinin meşruluğuna ikna etmekti. Bu tür deneyimlerin doğaüstü ya da metafizik meşruluğunu tesis etmekle ilgilenmiyordu, yine de tinsel fenomenlere açık tavrıyla tam çağının adamıydı.[95] İlk olarak Britanya'da ortaya çıkışından iki yıl sonra, 1884'te Amerika'da kurulan Psişik Araştırmalar Derneği'nin kurucu üyelerinden biri olan James transa geçme, gaipten haber verme ve diğer ruhsal fenomenler hakkındaki bilimsel çalışmalara büyük bir ilgi göstermiştir. *Lebensphilosophie*'nin dirimselci retoriğini kullanarak, somut duyguların analizinde soyut, kavramsal düşüncelerin işe koşulmasına karşı uyarıda bulunmuştur: "Tek tek canlı duygulardan oluşan bu dünyayla karşılaştırıldığında, aklın üzerine düşündüğü genelleştirilmiş nesnelerin dünyası boş ve cansızdır."[96] James, mistik görüleri ya da dine dönme deneyimlerini histeriye, beyindeki doku bozulmalarına ya da hazımsızlığa indirgemeye çalışan "tıbbi materyalizm"e karşı, dine ilişkin görüşlerin değerinin "ancak onlar hakkındaki dolaysız tinsel yargılarla belirlenebileceğini, öncelikle kendi dolaysız duygumuza, ikinci olarak da bu görüşler ile ahlaki ihtiyaçlarımız ve hakiki saydığımız diğer şeyler arasındaki deneyime dayalı ilişkiler hakkında öğrendiklerimize dayanan yargılarla belirlenebileceğini" iddia eder.[97] Charles Darwin'in göstermiş olduğu gibi, hayatta kalma mücadelesinde mevcut işlev, kökenlerden daha önemlidir.[98]

94. Bununla birlikte Levinson, James'in, babasının cumhuriyetçi ideolojisine uygun bir şekilde çeşitliliğe dayalı çoğulculuğu kucaklaması ve hizipçi dışlayıcılığa karşı çıkması kadar, dinsel coşku ve duygusallık eğiliminde de Romantik bir kalıntı bulunduğuna işaret eder. Bkz. *The Religious Investigations of William James*, s. 18-21.

95. On dokuzuncu yüzyıl sonu psikologları arasında spiritüalizme gösterilen saygı bağlamında bir James tartışması için bkz Judith Ryan, *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism*, Chicago, 1991, 1. Bölüm; ve Taves, *Fits, Trances, and Vision*, 6. Bölüm.

96. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 502.

97. *A.g.y.*, s. 18. James duyguları ruhta değil bedende konumlandırmıştır, ama psikolojik ve fizyolojik düzeylerin ayrılmaz bir şekilde iç içe geçtiği yaşamsal, indirgenemez bir bedendir bu.

98. James'in tıbbi materyalizme karşı Darwin'i kullanması hakkında bir tartışma için bkz. Taves, *Fits, Trances, and Visions*, s. 278.

James psikolojik bir yaklaşımın, "eleştirel Dinler Bilimi" adını verdiği şeye temel olacaksa şayet, "özgün malzeme için kişisel deneyime ilişkin olgulara dayanması ve tüm eleştirel yeniden inşalarında kişisel deneyimle uyuşması" gerektiğini savunmuştur.[99] Sahiden ampirik bir bilim, dinsel duygunun her-yerdeliğinin hakkını vermek istiyorsa, James'in J. H. Leuba'nın izinden giderek inanç-durumları olarak adlandırdığı bu tür kişisel deneyimleri dikkate almak zorundadır. Kişisel anlatılar indirgemeci açıklamalarla hemen gözden çıkarılmamalıdır. Bu nedenle *The Varieties of Religious Experience*'ta, türlü türlü dinlerden azizler, mistikler, dine dönüp yeniden doğanlar ve diğer üstatların (James'in deyişiyle "din dehaları"nın), tanrısalla bireysel karşılaşmalarına, daha doğrusu görülmeyen bir gerçekliğin mevcudiyetine ilişkin duyularına tanıklık eden, zengin ve canlı ayrıntılarla dolu açıklamalar sunulmuştur.[100]

James söz konusu duyunun, ampiristlerin gerçekliğin bilgisini sağladığını düşündükleri bedensel duyularla ille de süreklilik göstermesi gerekmediğini ekler hemen. Esas dinsel deneyim olarak gördüğü mistisizm örneğinde, "kayıtlar göstermektedir ki mistikler, beş duyuları askıda olsa dahi, epistemolojik bakımdan kesinlikle duyumsaldır... var olduğu hemen anlaşılan şeyin yüz yüze sunumlarıdır onlar. Kısacası mistiğe *zarar verilemez* ve –hoşumuza gitse de gitmese de– öğretisinin keyfini çıkarması için rahat bırakılmalıdır".[101] *Entartung*'un (Dejenerasyon) yazarı Max Nordau gibi kuşkucuların, James'in iyice ileri gidip "*şeytani* bir mistisizm, bir tür ters çevrilmiş dinsel deneyim"[102] dediği paranoya gibi patolojik durumlarla bunun arasında devamlılık olduğunu düşünmeleri yerinde olabilir, ama pozitif mistik deneyimlere yol açan duygulara daha derin bir hakikatin tanıklıkları olarak saygı duyulmalıdır.

99. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 456.

100. James'in farklı dinler hakkındaki bilgi ve sempatisinin sınırları vardı elbette. Levinson'ın *The Religious Investigations of William James* kitabında belirttiğine göre (s. 23), Katolikliğe karşı soğuk, Yahudilik ve Budizme kayıtsız, "pagan" kültlerine ilgisizdi. James'in sıcak yaklaştığı dinler deneysel, dogmatik olmayan, açık fikirli ve tinsel olarak canlı gördükleriydi.

101. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 424 (vurgu yazara ait). James'in mistisizm ilgisi hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Barnard, *Exploring Unseen Worlds*.

102. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 427.

Gelgelelim James, bu tür duyguların daima tümüyle bilinçli olduğu sonucuyla yetinmez. Deneyimin iki yüzünü, öznel ve nesnel yüzünü birbirinden ayırır: "Nesnel kısım verili bir zamanda düşünebileceğimiz her şeyin toplamı, öznel kısım ise içinde düşünmenin meydana geldiği iç 'durum'dur."[103] Halihazırda geliştirilmiş olan "eşikaltı, transmarjinal ya da bilinçaltı benlik" kavramından faydalanarak şu sonuca varır: "*Bilinçli kişinin, deneyim biriktirmeyi sağlayan daha geniş bir benlikle süreklilik göstermesinde*, dinsel deneyimlerin bence nesnel açıdan esasen hakiki bir pozitif içeriğiyle karşı karşıyayız."[104] Kesin olmayan bu sonuç –James'in de kabul etmiş olduğu gibi– yalnızca bir hipoteze, yani bilinçaltı benliğin bir şekilde, dinin daima insan varoluşunun "öte"si gibi gösterdiği yerin "beri"si olduğu hipotezine dayanır. James'e göre bunun nihai nedeni ya da açıklaması insanın anlama yetisine uygun değildir; önemli olan bir dinsel deneyim açıklaması ya da ontolojisi sağlamak değil, dinsel deneyim fenomenolojisi sağlamaktır.[105]

Gelgelelim böyle bir sonuç, Barth gibi hakiki özne, yani Tanrı ile insanmerkezci ve göreci olmayan bir ilişkiyi yeniden canlandırmakla ilgilenenlerin içine su serpmeye yetmemiştir. John E. Smith gibi deneyimin önemini vurgulayan sonraki Amerikalı pragmatist teoglar bile, James'in formülasyonlarında öznelci psikolojikleştir-

103. *A.g.y.*, s. 498-99.

104. *A.g.y.*, s. 515 (vurgu yazara ait). James "bilinçdışı" yerine "bilinçaltı"nı tercih etme nedenlerini s. 207'de açıklar. 1886'da Frederic Myers'ın keşfettiği "eşikaltı" âlemini, "ben bir psikoloji öğrencisi olduğumdan bu yana, bu bilimde ileriye dönük atılmış en önemli adım" diyerek niteler (s. 233). Bilinçaltı kavramının seyri hakkında muazzam bir açıklama için bkz. Taves, *Fits, Trances, and Visions*, 7. Bölüm.

105. Hatta James'in "deneyimsel anlamda bir dinsel deneyim fenomenolojisine kalkışan *ilk* isim" olduğu söylenmiştir. James M. Edie, *William James and Phenomenology*, Bloomington, Ind., 1987, s. 52.

106. Bkz. John E. Smith, *Experience and God*, New York, 1995, s. 46-47. Ayrıca bkz. Vincent M. Coalpietro (haz.), *Reason, Experience and Dialogue: John E. Smith in Dialogue*, New York, 1997. James *The Varieties of Religious Experience*'ta, kişisel deneyim olgusunun "bilinçli bir alan *artı* hissedilen ya da düşünülen nesne *artı* nesneye yönelik bir tavır *artı* bu tavrın ait olduğu bir benlik hissi" içerdiğini iddia eder (s. 499). Ama bu formülasyonda da başlı başına nesne yoktur. Saf deneyim hakkındaki sonraki eserlerinden faydalanarak James'te öznel olmayan bir alan kavramı olarak deneyim fikrini bulan farklı bir değerlendirme için bkz. Fontinell, *Self, God, and Immortality*.

meye çok fazla pay verdiğini düşünmüştür.[106] *The Varieties of Religious Experience*'tan sonra geliştirdiği, din üzerine son düşüncelerindeki çoğulcu panteizme kapı açmış olan, özne-nesne ayrımından önce gelen bir "saf deneyim" kavramı, James'in de aynı sonuca varmış olabileceğini gösterir.[107] Ancak eleştirmenleri, böyle bir çözümün büyük dinlerin tektanrıcılığı kadar çoktanrıcılığa da kapı açmasından rahatsız olmuştur.

The Varieties of Religious Experience'ın argümanı başka açılardan da sorunludur. Darwin'in uyum sağlayanın hayatta kaldığı hipotezine dayanan, hakikatin fiilen işleyen şeyin işlevi olduğu şeklindeki tipik pragmatik çıkarsama –ki dini inancın nihai gerekçesinin, James'in deyişiyle müminin hasta ruhunu iyileştirme değeri olduğunu akla getirir bu– bizatihi James'in duygulara atfettiği o bilişsel, akli kazancı baltalıyor gibi gelmiştir birçok kişiye.[108] James 1868-1872 arasında geçirdiği ciddi bunalım nöbetinden sonra gördüğü (ve başka birinin hikâyesi olarak kitabına aldığı)[109] tedaviden kişisel ola-

107. James, *Essays in Radical Empiricism.* 1904'te yazımına başlanan bu denemeler ilk olarak 1912'de Ralph Barton Perry tarafından derlenmiştir. "Saf deneyim" öğretisini, yirminci yüzyılda öznesiz bir deneyim kavramı geliştirme yönündeki diğer çabalara bakarken inceleyeceğiz. James'in din üzerine son düşünceleri, ilk olarak 1909'da yayımlanan *A Pluralistic Universe* (Cambridge, Mass., 1977) kitabında bulunabilir. James'in bir ve çok arasındaki ilişkiyle yaşam boyu süren uğraşı, panteizm kadar çoktanrıcılık ya da *panenteism*'e de (Tanrı evrenin içindedir ama ona indirgenemez) gidebilecek bir konumda, belirsizlikle sonlanmıştır.

108. Bu eleştiri genellikle Bertrand Russell ve A. J. Ayer gibi analitik felsefecilerden gelir, ama Proudfoot'un *Religious Experience* kitabında da kendini gösterir (s. 167; James'in, Jonathan Edwards'ın inancın kökleriyle değil de yalnızca meyveleriyle ilgilendiği iddiasına Proudfoot'un karşı çıktığı yer). Bu konum hakkında bir açıklama ve varsaydığı nesnelci göndergeciliği sorgulayarak James'in hakikat ile basit yaşamsal fayda arasında ayrım yapmaya çalıştığını savunmaya yönelik bir girişim için bkz. Suckiel, *Heaven's Champion*, 5. Bölüm. Gelgelelim James'in (*The Varieties of Religious Experience*, s. 509'da öne sürdüğü) bu ayrımının ne ölçüde başarılı olduğu belli değildir. Sözgelimi Suckiel, *The Varieties*'in sonuç bölümündeki retoriğe rağmen, James'in asla tutarlı bir gerçekçi olmadığı sonucuna varır.

109. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 160-61. Bu hastalıklı melankoli dönemi ve dua yoluyla aşılması, James'in 1895'te Harvard YMCA'de verdiği, *The Will to Believe and Other Essays* içinde yayımlanan, "Hayat Yaşamaya Değer mi?" başlıklı dersinde yankısını bulmuştur. James burada hayatı yaşamaya değer kılan görünmez, doğaüstü bir gerçeklik için, dinsel panteizmi ya da doğal doğaüstücülüğü eleştirir.

rak faydalanmış olabilir, ama anekdotu andıran bu tür kanıtlar ikna edici bir argüman sunmaktan uzaktır. Başka bir deyişle, "din meselesinin asıl çekirdeğinin" –James'in en açık ve dolaysız formülasyonlarından biriyle– "İmdat! İmdat!" olduğu konusunda herkes hemfikir değildir.[110] Zira bu, dinsel deneyime tam da James'in deneyimlere onlar açısından yaklaşma buyruğuyla reddetmeye çalıştığı dışsal bir işlevsellik –karmakarışık olan hayatlarımıza nihai bir anlam verme işlevi– eklemek demektir elbette. Nihayetinde mütevazı müminin Tanrı'ya şükretmeyi ya da O'nun ahlaki buyruklarını yerine getirmeyi seçmesinin nedeni yalnızca bölünmüş benliğini iyileştirmek değildir.

The Varieties of Religious Experience'ın alımlandığı ilk yıllarda, teolojik kategoriler ya da yorumlayıcı çerçevelerle gerçekleşen kavramsal dolayımlamadan önce geldiği, saf olduğu varsayılan bir deneyime başvurmanın ne kadar makul olduğuna ilişkin sorular da sorulmuştur (ve bu sorular hâlâ daha sorulmaktadır).[111] Dahası James'in dolaysız, doğrudan duyu deneyimleriyle analojiler kurması, bir önceki bölümde incelediğimiz epistemolojik söylemdeki naif, ampirist "verili olan miti"nin yetersizliğini anımsayanları tatmin etmemiştir.[112] Mistik bir deneyim sunduğu varsayılan altıncı his de bu naiflik eleştirisinden payına düşeni almıştır. Dahası, altıncı hissin sunduklarını doğrulamak için diğer duyulardan birine başvurma imkânının olmaması, sözgelimi görsel kanıtların belirsizliğinin bir kısmını dokunma aracılığıyla denetleyememek sorunludur. George Santayana gibi eleştirmenlere göre, James'in "dinsel hastalık"ın uç tezahürlerinin normal dinsel deneyimin alameti olarak düşünülebileceği yönündeki savunmacı varsayımı da bir o kadar sorunludur.[113] Ve muğlak bir kavram olan "eşikaltı, transmarjinal ya da bilinçaltı benlik"in yerini Freud'un bilinçdışı kavramı ya da anormal davranışa ilişkin

110. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 162.

111. George Coe ve James H. Leuba gibi ilk eleştirmenlerden birçoğu hakkında bir tartışma için bkz. Bixler, *Religion in the Philosophy of William James*, s. 203. Proudfoot da benzer bir itiraz dile getirmiş (*Religious Experience*, s. 13) ve bu itiraz Schleiermacher'e içerecek şekilde genişletilmiştir. Güncel bir James savunusu için bkz. Barnard, *Unseen Worlds*, 2. Bölüm.

112. Örneğin bkz. O'Hear, *Experience, Explanation and Faith*, 2. Bölüm.

113. George Santayana, "William James", *William James Remembered* içinde, Simon (haz.), s. 98-99.

–Hugo Munsterberg ve takipçilerinin koyutladığına benzer– daha doğrudan fizyolojik bir açıklama aldığında, James'in sımsıkı doğaüstücü açıklamalar ile dünyevileştirici doğalcı açıklamaların oluşturduğu ikiz tehlike arasında tutturduğu hassas dengeyi korumak daha da zorlaşmıştır. Ernst Troeltsch, Reinhold Niebuhr ve Martin E. Marty gibi teologlar ve Max Weber gibi sosyologlar James'i bir esin kaynağı olarak görmeye devam etmişlerse de, sahici bir din bilimi geliştirmeye çalışanlar –âdet olduğu üzere onu onurlu bir öncü olarak anmakla beraber– James'in izinden gitmemişlerdir.[114]

OTTO VE *NUMINOUS* DENEYİMİ

Ne var ki savunulabilir bir dinsel deneyim anlayışı geliştirme tasarısı James'in psikolojik ampirizmiyle sona ermemiştir. Antropolojik öznelcilik kokan her şeyi küçümseyen kriz teologlarından gelen sert eleştiriler bile söz konusu tasarıyı yolundan saptıramamıştır. Savaş sonrası Almanyası'nda (ve Joachim Wach'ın Naziler döneminde göç ettiği Amerika'da), bilhassa Rudolf Otto (1869-1937) ve Joachim Wach'ın (1898-1955) yapıtlarında güçlü bir düşünce akımı olarak kalmıştır. Alman düşüncesinin faydacılık ve pozitivizm karşıtı (ve savaş sırasındaki Amerikan karşıtı) iklimi, Amerikan pragmatizmine pek yaramamışsa da, bu iki isim yapıtlarında James'in dinsel deneyim çalışmalarını gözardı etmemiştir.[115] Burada asıl odak noktamız Otto'nun katkısı olacak; zira Wach esasen, James bağlamında

114. James'in biliminsanları arasında olumsuz alımlanmasıyla ilgili bir çalışma için bkz. Dittes, "Beyond William James". Alman sosyolojisi bakımından önemi hakkında bir tartışma için bkz. Wilhelm Hennis, "The Spiritualist Foundation of Max Weber's 'Interpretive Sociology': Ernst Troeltsch, Max Weber and William James' *Varieties of Religious Experience*", *History of the Human Sciences* 11, no. 2, Mayıs 1998. Hennis, Weber'in 1905 civarında yazdığı bir metinden şunları aktarır: "Dinsel deneyim kendi başına elbette irrasyoneldir, tıpkı *her* deneyim gibi. En yüksek, mistik biçiminde, tam da en üstün deneyimdir; ve James'in gayet iyi açıkladığı gibi, mutlak aktarılamazlığıyla ayırt edilir: *Özgül* bir karakteri vardır ve dilsel ve kavramsal aygıtlarımızla yeterli bir şekilde yeniden üretilemeyecek bir *idrak* gibi görünmektedir" (s. 90).

115. Pragmatizme Almanya'dan gelen şüpheci ve yanıltıcı yanıt hakkında bir tartışma için bkz. Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory*, çev. Jeremy Gaines, Raymond Meyer ve Steven Minner, Chicago, 1993, 4. Bölüm.

dikkat çektiğimiz karşılaştırmalı dinsel deneyim bilimini sürdürmüş,[116] Otto ise kendisine özgü birtakım mütevazı teorik yeniliklerle bu bilimde bazı değişiklikler yapmıştır.

Otto iki temel değişiklik yapmıştır: Birincisi, James'in ampirizminin kaybettiği aşkın dinsel deneyim zeminini yeniden sağlamaya çalışmıştır; bu da onu yeniden Kant'a, daha doğrusu Jakob Friedrich Fries'in geliştirdiği bazı Kant-sonrası fikirlere dönmeye itmiştir. James'in aksine, yalnızca tanıklığa dayanan fenomenolojik bir araştırmayla yetinmemiştir (gerçi daha kapsamlı olan argümanı için faydalı olduğunda buna da başvurur). İkincisi, deneyimin Ötekisinin, yani Tanrı'nın bütünlüğünü yeniden tesis etmeye çalışmıştır; buna karşılık kriz teologlarının iddialarına göre Schleiermacher ve halefleri Tanrı'nın mevcudiyetini tehlikeye atmıştır. Otto da açıkça bu son kategoriye mensuptur; *Über die Religion*'un kendi hazırladığı 1899 basımına yazdığı, hayranlık ifade eden sunuşta belirttiği gibi, Schleiermacher'in başyapıtının "Protestan teolojinin sonraki yenilikçilerinin düşünce dünyasına giriş için ana kapı"yı[117] oluşturduğunu kabul eder. Otto bu eserle, 1889-90'da öğrenim gördüğü Erlangen Üniversitesi'ndeki öğretmeni, çocukluğunun muhafazakâr Lutherciliğinden kurtulmasını sağlayan Franz Reinhold von Frank (1827-1894) aracılığıyla tanışmıştır.[118] Otto'ya göre Schleiermacher, ilk olarak Zinzendorf'un ön plana çıkarmış olduğu, tüm dinsel deneyimin altında yatan ve Otto'nun gayet iyi bilinen bir yenilikle "*sensus numinis*" adını vereceği şeyi yeniden keşfetmiştir.[119] Schleiermacher dinde,

116. Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, Chicago, 1951. Wach'ın Leipzig'de başlayan ve 1933'ten itibaren Brown Üniversitesi ve Chicago Üniversitesi'nde ders verdiği Amerika'da sürgünde sonuçlanan meslek hayatı hakkında bir değerlendirme için bkz. *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin, 1978. Otto'dan farkını özetleyen bir yazı için bkz. Gregory D. Alles'in giriş yazısı, Rudolf Otto, *Autobiographical and Social Essays*, Berlin, 1996, s. 22-23.

117. Bu yazı John Oman çevirisi *On Religion*'ın giriş yazısıdır (s. xii). Otto bilhassa, kitabın daha kontrollü olan sonraki baskılarında bulunmayan taşkın bir enerjiye sahip olan ilk baskıdan etkilenmiştir.

118. Otto'nun yaşamı hakkında açıklamalar için bkz. Otto, *Autobiographical and Social Essays* ve Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, Chapel Hill, N.C., 1984.

119. Otto, "How Schleiermacher Rediscovered the *Sensus Numinis*", *Religious Essays*, Londra, 1931.

bilişsel ve pratik uğrakların yanı sıra –hatta bu uğrakların ikisinin de altında yatan– indirgenemez bir şekilde irrasyonel bir unsur içeren, deneyime, duygulanıma dayalı bir boyut bulunduğunu anlamış olduğu için de takdir görmüştür. Otto'ya göre Schleiermacher, en hoşgörüsüz zamanlarında Protestanlığa damgasını vuran, Troeltsch gibi daha tarihselci teologlar ile James gibi din psikologlarının karşı çıktığı, diğer dinlere yönelik dışlayıcı düşmanlıktan uzak durduğu için de övülmeye layıktır. Otto'nun Hıristiyanlık dışındaki dinlerle şahsi karşılaşmaları (ki 1911-12'de çıktığı, İspanya, Kuzey Afrika, Hindistan, Çin, Japonya ve Siberya'yı kapsayan uzun bir seyahat sırasında, bir Fas sinagoğunda geçirdiği o aydınlatıcı dönemle birlikte başlar)[120] onun gözünde Schleiermacher'in içgörüsündeki bilgeliğin kanıtıdır. Ve son olarak, Schleiermacher'in "mutlak bağımlılık" formülünü küçümseyen James'in aksine Otto, bu tür bir duygu olmadan tanrısal olanın nesnel gerçekliğinin kaybolacağını savunmuştur;[121] Barth ve diğerlerinin sık sık yönelttiği suçlamaların aksine Schleiermacher, mutlak öznel insanmerkezcilikten kasten kaçınmıştır.

Otto bu sınırsız coşkuyu yitirdikten sonra bile, Schleiermacher'e incelikli biçimlerde şükranlarını sunmaya ömür boyu devam etmiştir; örneğin 1931'de bir İngiliz okur topluluğu için yazdığı, suçluluk duygusu üzerine bir denemede, Almanca *Erlebnis* sözcüğüyle ilgili olarak şu yorumu yapar:

> Bir tür derin deneyimdir bu. *Er-lebnis* [aynen alınmıştır] aslında kişinin, kendi *Leben*'inin, "yaşam"ının bir bileşeni ve uğrağı olarak, yani bizim için dolaysız ve olabildiğince yakın olan şeyin bir bileşeni ve uğrağı olarak, her şeyden öte kesinlik taşıyan şeyi edinmesi demektir. *Erlebnis* analitik anlama yetimizin zayıf güçleriyle ve sonrasında yaptığımız açımlamayla edinilmez. Duyuların sunduğu yüzeysel kanıtlarla ya da "kavramlaştırma" dolayımıyla da edinilmez. Onunla özdeş olduğumuz ölçüde, kesin olan ve kendinde bilinen şeydir *Erlebnis*... Almanca *Selbsterlebnis*, onda kendimizi dolaysız biçimde, daha ilk sözcede ve olası en yakın mesafede, kendi özümüze göre bizzat "gerçekleştirdiğimiz" deneyimdir.[122]

120. Kuzey Afrika'dan yazdığı mektuplar (1911) için bkz. Otto, *Autobiographical and Social Essays*. Otto, Yakındoğu ve Hindistan'a 1925 ve 1927'de tekrar gitmiştir.

121. Otto, *The Idea of the Holy*, çev. John W. Harvey, Londra, 1958, s. 11.

122. Otto, "On Feeling Guilty", *Autobiographical and Social Essays* içinde, s. 266. Otto, başka eserlerinde *Erfahrung* terimini de kullanmıştır.

Teolojik konumu olgunlaşıp 1917 tarihli *Das Heilige* (Kutsal Olan) ile doruk noktasına yaklaştıkça, Otto'nun Schleiermacher'e duyduğu minnet de azalmaya başlamıştır. Daha 1909'da yayımlanan *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*'de (Kantçı ve Friesçi Din Felsefesi), Schleiermacher'in –tüm meziyetlerine rağmen– geçerli bir dinsel deneyim anlayışına temel oluşturma bakımından Fries kadar olamadığı sonucuna varmıştır.[123] Otto'nun 1904'te Göttingen'de tanıştığı felsefeci ve politik aktivist Leonard Nelson (1882-1927) öncülüğünde, ihmal edilmiş bu isme Almanya'da yeniden ilgi gösterilmeye başlamıştır o tarihlerde.[124] Schleiermacher gibi Herrnhut' taki Moravya Kardeşliği tarafından eğitilmiştir, ama Fries Romantizmden ziyade *Aufklärung* geleneğinin parçasıdır, Schlegel'den çok Kant'a yakındır. Ancak Kant'tan farklı olarak Fries, pratik aklın ahlaki yükümlülüklerinin dinin özünü oluşturduğu iddiasının ötesine geçmek istemiştir. Bunun için *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin açtığı yolu takip etmiş ve Kant'ın önceki çalışmalarında, kendinde-şeylerin bilgisi için koyduğu sınırları aşmanın bir yolunu aramıştır. Bu olanağa işaret etmek için ortaya attığı anahtar terim *Ahndung*, yani yaklaşan bir nihai anlama dair sezgi ya da önsezidir. Bu terim Schleiermacher'in "evren tefekkürü ve duyusu"na benzemekle birlikte, kimi bakımlardan ondan daha etkilidir. Otto ikisini şöyle karşılaştırır:

> Fries'in –bizatihi insanın pozitif deneyiminden farklı bir şey olduğu ölçüde– *Ahndung* öğretisinin kaynağı, Kantçı Yargı Yetisinin Eleştirisi'dir... Sonuç olarak, Fries'in geliştirdiği *Ahndung* teorisi felsefi açıdan gayet sağlam görünür; Schleiermacher'de ise bu terim öncelikle esinle gelen bir tah-

123. Rudolf Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, çev. E. B. Dicker, New York, 1931. Otto s. 15'te, 1904 tarihli *Naturalism and Religion*'da iki düşünüre atfettiği değer konusunda fikrini değiştirdiğini özellikle belirtir. Fries, Wette ile Apelt gibi isimler aracılığıyla on dokuzuncu yüzyıl Alman teolojisinde mütevazı bir etki yaratmıştır; ama Welch'in *Protestant Thought in the Nineteenth Century* kitabında ona atıf ta bile bulunmamış olması, öneminin azaldığının işaretidir.

124. Otto savaş öncesi üniversite siyasetinde, tıpkı Nelson gibi, liberal bir konum almış ve Prusya Meclisi'nde Ulusal Liberallerin bir üyesi olarak fiilen görev yapmıştır. Siyasi ilişkileri hakkında belgeler için bkz. Otto, *Autobiographical and Social Essays*, s. 102-61. Nelson'un, bilhassa seçkinci Internationaler Jugendbund'a önderlik ettiği Weimar Cumhuriyeti dönemindeki siyasi kariyeri hakkında bir tartışma için bkz. Walter Struve, *Elites Against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, Princeton, 1973, 6. Bölüm.

mindir, Romantik okulun izlediği "mutlu düşünceler" yönteminden bir şeyler taşır içinde... Schleiermacher'in sonraki geliştirme çabalarında, asıl fikir daha net bir ifadeye kavuşmak için çırpınır adeta; önceki zenginliği ve coşkusundan geriye "mutlak bağımlılık hissi"nden, dinsel duygunun çok tek taraflı ve yetersiz bir tanımından başka bir şey kalmamıştır. Ancak Fries'te çok daha çeşitli biçimlerde net bir gelişim göstermiştir bu.[125]

Otto'ya göre ikisi arasındaki temel fark, duygu ile bilgi arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Schleiermacher ikisini birbirinden ayrı tutmaya çalışmış, Fries ise "dinsel inancın *doğru* olması ve doğruluğunu kanıtlayabilmesi gerektiğini; yani Bilgi iddiasında bulunması gerektiğini" anlamıştır.[126]

Otto'ya göre, bu iddiayı ille de James'in yaptığı gibi pragmatist bir biçimde ortaya koyup salt işlevsel etkiye fazla ağırlık vermek gerekmez. Fries hem James'in *The Varieties of Religious Experience*'ta geliştirdiği bilinçaltı âlemi ciddiye almış,[127] hem de bu âlemin –James'in yanlış bir şekilde bu âleme uygun olmadığını düşündüğü– felsefi araçlarla incelenebileceğini fark etmiştir. Otto'ya göre "James, ampirist ve pragmatist bakış açısı yüzünden, bizatihi tinin içindeki bilgi yetilerini ve düşünce olanaklarını fark edememiş ve bu olguyu [nesnel mevcudiyete dair bir hissi] açıklamak için bir bakıma müstesna ve gizemli hipotezlere başvurmak zorunda kalmıştır".[128] Buna karşılık Fries bu yetileri ciddiye almış, hem dini hem de estetik bir boyutu olan bu yetileri üçe ayırmıştır: *Wissen* (bilimsel idrak), *Glaube* (rasyonel inanç) ve *Ahndung* (duyu-üstü olana dair, kavramsal olmayan görü). Bunların ilk ikisi, Kant'ın Birinci ve İkinci Eleştiri'de incelediği yetilere karşılık gelir; Fries'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi* okumasından türediğini belirttiğimiz üçüncüsü ise duygunun Kant'ın kabul ettiğinden daha derin bir bilginin aracı olabileceğini akla getirir. İnsanı *Wissen* için son derece önem taşıyan sınırlayıcı zaman ve mekân kategorilerinin dışına çıkarıp tanrısala dair bir önsezi sunar. Fries böyle bir sezgisel kehanet yetisinin, gözden düşmüş metafiziğin bir kalıntısı olan o bildik doğuştan gelen fikirler öğretisiyle aynı

125. Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, s. 23.

126. *A.g.y.*, s. 24. Otto derdini anlatabilmek için, Schleiermacher'de inanç ile bilgi arasındaki karşıtlığı abartmış olabilir.

127. *A.g.y.*, s. 26.

128. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 11.

olmadığını düşünür. Bu yeti daha ziyade, hiç değilse ona açık olan talihli kişilerde, deneyimin harekete geçirdiği *a priori* bir sofuluk ve huşu yetisi içerir.[129]

Estetik deneyimle analoji kuran Otto, Fries'in eriştiğini düşündüğü ifade edilemez içgörüyü ifade etmeye çalışmış; bunu yaparken, Schleiermacher gibi o da Platon'a başvurmuştur:

> Yüce ve güzele ilişkin deneyimimizde, Tin ve Özgürlük'ün ebedi ve hakiki dünyasını belli belirsiz görürüz; keza doğanın yaşamında da en üstün iyinin dünyasını, en üstün iyinin gücünü ve hikmetini. Bu tam anlamıyla Platonik bir İdea hatırlamasıdır ve bu deneyimin etrafında eğleşen o kelimelerle anlatılamayan derinlik, muazzam vecit hali, gizem havası ancak bu hatırlama yoluyla kavranabilir. Böyle bir deneyimde ruhun kimi zaman neredeyse sınırlarının ötesine geçtiği ve koca bir Varlık'ın sırrını açığa vuracak olan o ifade edilemez şeye karşılık gelen sözcüğün ruhun dilinin ucuna kadar geldiği ancak böyle kavranabilir. Burada "dindeki gizem" sahneye çıkar. Bizatihi din, bir gizem deneyimidir.[130]

Otto'ya göre, her ne kadar gizemli olsa da, bütünüyle irrasyonel değildir din; zaten *a priori* gibi kategorileri kullanmaktaki asıl amaç da esasen, Kantçı eleştirel akıl savunmasının temelini oluşturan aşkın zihin yetileriyle din arasında bir bağ kurmaktır. Dolayısıyla –ne kadar önemli olursa olsun– mistisizmi, James'in yaptığı gibi dinsel deneyimin özü olarak düşünmek yanlıştır.[131] Rasyonel ile irrasyonelin dinde tam olarak nasıl birleştiği sorusu, Otto'nun hayatının geri kalanı boyunca uğraştığı bir soru olmuştur.

Sonraki eserlerinde Fries'e nadiren doğrudan gönderme yapsa da,[132] dinsel deneyime olanak sağlayan özel bir *a priori* çeşidi olarak

129. Otto'nun *a priori* temeller hakkındaki argümanına ilişkin olumlu bir açıklama için bkz. Ansgar Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund: Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leiden, 1966. Paus, dinsel bir *a priori* fikrini daha önce Ernst Friedrich Apelt ve Ernst Troeltsch'un ortaya attığını, ama o kadar etkili olamadıklarını belirtir.

130. Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, s. 93. Tıpkı Schleiermacher gibi Otto da, dinsel bir deneyim kavramı için mücadelesinde Platon'u bir müttefik olarak görmüştür. Platon ile Aristoteles arasında kurduğu karşıtlık için bkz. *The Idea of the Holy*, s. 94.

131. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 22. Bazen Otto'nun, akılalmaz (*numinous*) deneyimi ile mistik deneyim arasında esaslı bir ayrım yaptığı iddia edilmiştir, örneğin bkz. Ninian Smart, *Reasons and Faiths*, Londra, 1958. Bu görüşü çürüten bir çalışma için bkz. Almond, *Rudolf Otto*, s. 127.

gördüğü şeye tekrar tekrar dönecektir Otto. "Kantçı terimlerle," diye yazar 1932'de, "bunu şöyle ifade edebiliriz: *Sensus numinis* muğlak bir kavramdır ya da *a priori* bir kavrama olanağıdır. Duyu algısı yoluyla verilemez, ama duyu algısı tarafından uyarılıp harekete geçirilebilir. Daha sonra da onu harekete geçiren nesneye ilişkin özgül bir kavramlaştırmaya (*Sinn-deutung*) yol açabilir."[133]

Otto'nun, Hıristiyan deneyim kadar her dinsel deneyimin de kökeninde yer aldığını iddia ettiği o altıncı hisse dair en kapsamlı incelemesi, en ünlü eseri *Das Heilige*'dedir şüphesiz. Kitabın yayımlandığı 1917 yılında Otto, Wilhelm Hermann'ın yerine Marburg Üniversitesi'ndeki teoloji kürsüsüne geçmiş, 1937'de hayatını kaybedinceye kadar da o göze çarpan kariyerine burada devam etmiştir.[134] 1921'den sonra Marburg'da, Otto'nun büyük rakibi, Yeni Ahit âlimi Rudolf Bultmann'ın (1884-1976) temsil ettiği bir öznelcilik karşıtı diyalektik teoloji dalgası[135] Alman Protestanlığını kasıp kavurmaya başlamadan hemen önce yazılmış olmasına rağmen, *Das Heilige* türünün klasik bir örneği olarak hemen kabul görmüştür. Kitabın "seyirci tavrı"ndan rahatsızlık duyan Barth bile bir arkadaşına mektubunda *Das Heilige*'yi "büyük bir keyifle" okuduğunu yazmıştır: "Konusu psikolojik bir yönelim taşısa da, Tanrı'daki 'büsbütün öteki'ye, tanrısal olana işaret ettiği için rasyonel olarak kavranamayacak *numinous* uğraklarıyla, açıkça sınırın ötesine işaret ediyor."[136]

"Kutsal" fikrini ön plana çıkaran ilk Alman düşünür Otto değildir. Baden Okulu'nun önde gelen yeni-Kantçı felsefecisi Wilhelm Windelband (1848-1915), "halk psikolojisi"nin kurucusu Wilhelm

132. Aslında *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries* ile *The Idea of the Holy* arasında, göndermelerin azlığının açıklaması olabilecek ince farklar vardır. Bu farklar hakkında, özellikle de *The Idea of the Holy*'de dinsel *a priori*'nin eşsizliği üzerindeki vurgu hakkında bir tartışma için bkz. Almond, *Rudolf Otto*, s. 91.

133. Otto, "Zinzendorf Discovered the *Sensus Numinis*", s. 183.

134. Otto'nun 1936 Ekimi'ndeki muhtemel intihar girişimi ve beş ay sonra komplikasyonlar sonucu ölmesi hakkında spekülasyonlar için bkz. Almond, *Rudolf Otto*, s. 24-25. Otto'nun yaşamı boyunca ciddi bunalım dönemleri geçirdiği anlaşılmaktadır.

135. Bultmann'ın Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma projesi, Barth'ınkiyle tam olarak örtüşmez; ama deneyimsel din anlayışlarının eleştirisinde müttefiktiler.

136. Aktaran Almond, *Rudolf Otto*, s. 1. Barth ve okulu, sonraları bu kadar cömert olmayacaktır. Gregory Alles'in giriş yazısında aktarılan çeşitli ifadelere bkz. Otto, *Autobiographical and Social Essays*, s. 7-9.

Wundt (1832-1920) ve İsveçli teolog Nathan Söderblom (1866-1931) da bu fikre ilgi göstermiştir.[137] Buna karşılık, "kutsal"ın, mümin tarafından kavranabilecek hem rasyonel hem de irrasyonel bir nesne; etik buyruklardan mistik vecde, kurban etme ritüelinden şeytan girmesine kadar, dinin tüm diğer tezahürlerinin nihai zemini olarak iş gören bir nesne olduğunu savunan ilk düşünür Otto'dur. Otto, gerçek bir nesnenin gücü olarak anladığı kutsalın dinsel deneyim üretebileceğini, bunun tersinin ise mümkün olmadığını savunmuştur.

Otto özellikle kutsalın içindeki rasyonel uğrağı vurgulamaya dikkat etmiş, o dönemin irrasyonele olan merakını "düşünmeye bile üşenen ya da fikirlerini netleştirme ve kanaatlerini tutarlı bir düşünce zemininde temellendirme gibi zahmetli bir ödevden kaçmaya dünden razı olan herkesin gözde izleği" olarak nitelendirmişse de,[138] esasen –normalde anlaşıldığı şekliyle– eleştirel aklın ötesine geçen bir niteliği vurgulamıştır. Hegel'in Yuhanna 4:24'teki "Tanrı bir Tindir" ifadesini yorumlarken yanlış bir şekilde yaptığı gibi, *Geist*'ı bütünleştirici bir "mutlak akıl" kavramına eşitlemenin hatalı olacağını savunmuştur. Bizatihi dinsel rasyonalizasyon ve ahlakileştirme, daha onlar gelişmeden önce mevcut olan, yani ancak sonradan "şemalaştırdıkları" bir şeye bağımlıdırlar.[139] Otto Latincede tanrısallığa karşılık gelen *numen* sözcüğünden yola çıkarak kısa sürede büyük bir başarı kazanacak yeni bir kavram, "*numinous*" kavramını türetmiştir. Otto bu bağlantıyı açıkça kurmamışsa da, söz konusu kavramın Kantçı *numenal* kavramını, yani bilinemeyeceği varsayılan –bununla beraber, Fries'e göre *Ahndung*'un erişebileceği– kendinde-şey âlemini çağrıştırmadığı kesinlikle söylenemez.[140] Kutsalın gerek rasyonel gerekse *numinous* boyutları insan zihninin *a priori* yetileridir, insan türünün "büsbütün öteki"ye ibadet etme istidadıdır.

Kendi konumunu Schleiermacher'inkinden ayırmaya çalışan Ot-

137. Yazılarının toplandığı yer için bkz. Carsen Colpe (haz.), *Die Diskussion um das "Heilige"*, Darmstadt, 1977. Bir tartışma için bkz. Almond, *Rudolf Otto*, s. 58-65.

138. Otto, *The Idea of the Holy*'nin ilk İngilizce baskısına önsöz, s. xix.

139. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 45-49. Şematize etme öğretisine dair eleştirel bir okuma için bkz. Almond, *Rudolf Otto*, s. 97-102.

140. Ancak iki sözcüğün etimolojisi aynı değildir. Numenal, Yunanca *noumenos*'tan, yani *nous* ya da "zihin"den gelen *noein* (bilmek ya da düşünmek) fiilinin geçmiş zaman ortacından türemiştir.

to, *numinous*'un, insanların doğal ve toplumsal dünya süreçlerine göreli bağımlılıklarıyla fazlasıyla devamlılık gösteren bir mutlak bağımlılık hissinden daha fazlası olduğunu savunmuştur. Böyle bir his, Tanrı'yla doğrudan bir karşılaşmadan ziyade çıkarımsal bir karşılaşmaya dayalıdır. Dahası, benliğin, kendinden üstün olan güçten önceki varoluşuna işaret eder ki *numinous*'un sorguladığı şey tam da budur. *Numinous*'u anlamanın en iyi yolu, onu "mahluk-bilinci" ya da "mahluk-hissi" olarak, yani "tüm mahluklardan üstün olanın aksine, kendi hiçliğine gömülen ve onun altında ezilen bir mahlukun duygusu" olarak değerlendirmektir.[141] Otto'ya göre Hıristiyanların Cisimleşme öğretisinin o "yaman paradoksu", "mahluk ile O'nun arasındaki aralığın azaltılması değil, mutlaklaştırılmasıdır; O'nunla karşılaştırıldığında, dünyevi olanın kıymetsizliği azaltılmaz, artırılır".[142] Otto, psikolojikleştirici insanbiçimciliğin ötesine geçmek için nasıl uğraştığını gösteren bir cümlesinde, "*numinous*'un nesnel olarak, benliğin dışında hissedildiği" sonucuna varır.[143] Daha doğrusu, ilk olarak dünyalarının *daemon*'ların hâkimiyeti altında olduğunu düşünen ilkel insanların dehşet ve huşusunda görülen "korkutan gizem"e (*mysterium tremendum*) verilen bir karşılık olarak hissedilir. Doğanın ötesindeki görkemli bir şeyin tekinsiz, tuhaf ve korkunç varlığı karşısında ürperme, en gelişmiş dinsel sistemlerde dahi korunur; bu sistemler, ilk başta hem ilahi bir gücün tarifsiz gazabı hem de sınırsız bir çekiciliğin kaynağı olarak deneyimlenen o ezici enerjik güce dair bir hissi de muhafaza eder.

Otto, bu karşılığı üreten nitelendirilemez nesneyi nitelemek için Fries'ten aldığı *das ganze Andere* (büsbütün öteki) tabirini kullanmıştır (daha önce Kierkegaard'ın kullandığı ve Barth'ın da tercih ettiği bu kavram, ileride beklenmedik bir şekilde Max Horkheimer'ın geç dönem, din eğilimli Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi versiyonunda da kendini gösterecektir).[144] Otto gündelik yaşamın karşıtı

141. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 10.

142. *A.g.y.*, s. 56. 143. *A.g.y.*, s. 11.

144. Almond, Rudolf Otto, s. 154. Horkheimer'ın "*ein ganz Anderes*"e başvurduğu yerlerden biri için bkz. giriş yazısı, Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, 2. basım, Berkeley, 1996, s. xxvi; Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge, 2005.

olan "büsbütün öteki"nin varlığının en uç örneğinin mistik deneyimde bulunduğunu, ama daha sıradan dinsel pratiklerde de kendini gösterdiğini iddia etmiştir. "Büsbütün öteki" nihayetinde ahlaki yükümlülüklerle bağlantılı olarak ifadesini bulabilir; yine de, Kant'ın pratik akıl üzerindeki aşırı vurgusundan ve Yeni-Kantçılığın değer teorisi saplantısından kendisini ayırma derdinde olan Otto'ya göre, ille de böyle ifade edilmesi gerekmez. Otto, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'deki "etiğin teleolojik olarak askıya alınması" tartışmasında yaptığı gibi, etik olan ile dini olanı temelden uyuşmaz şeyler olarak koyutlamaz, dini olanın daima etik olanı beraberinde getirdiği fikrine karşı çıkar. Aslında *numinous* bizim gibi mahluklara pozitif buyruklar olarak değil; boşluk, karanlık ya da sessizlik gibi negatif tezahürler halinde dolaylı olarak görünür. Otto'ya göre, "Zihnin tüm hislerine türlü türlü ifade veren müzik için bile 'kutsal'ı ifade etmenin pozitif bir yolu yoktur."[145]

Yine de *Das Heilige*'nin önemli bir kısmı, kutsalın pagan kültlerinin (ve Goethe'nin yeni-paganlığının) *daemon*'larında, Tanah'ta, Yeni Ahit'te ve Lutherci Pietizmde –dolaylı, negatif bir biçimde de olsa– kendini gösterdiğine ilişkin canlı betimlemelere ayrılmıştır. Otto'nun iddiasına göre kutsal, estetik alanda *Tanrı'nın Şarkısı*'ndan (Bhagavad-Gita) Blake'in şiirine kadar çok çeşitli örneklerde gözlenebilir. Kutsal, dinin daha ham aşamalarında dahi gayet barizdi; zira "kutsalın başlangıcında, bizatihi din mevcuttur: Mitik ve daemonik deneyimin ilk evrelerinde iş başında olan şey, dinden başka bir şey değildir".[146] James'in çoğulcu dinsel deneyim çeşitlerinden ziyade, hepsinin altında yatan birleştirici bir ilk-deneyim vardır. Otto'ya göre kurumsallaşmış tüm dinler peygamberlerin ya da kutsal insanların bu deneyime erişme yetilerinden türemiş, böyle dinleri kabul edenler de söz konusu deneyimi taklit etmeye çalışmıştır. Din, doğuştan gelen fikirlerin geri kazanılması değil, hepimizde var olan *a priori* bir huşu yetisinin gerçekleşmesidir; bir olanağın Platonik anamnezi ya da hatırlanmasıdır. Bir dinin diğerine üstünlüğü –ki ekümenik hoşgörüsüne rağmen Otto, kendi Hıristiyanlık versiyonunun rakipsiz olduğundan emindir– fiiliyatın karşılaştırılmasıyla ölçülebilir.[147]

145. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 70.
146. *A.g.y.*, s. 132.

Aslında Otto'nun bütün eserlerinin öncülünün, yaşadığı kişisel, somut dinsel deneyimler olduğu söylenebilir. *Das Heilige*'nin açılış hamlelerinden birisi, okuru kendisinin benzer deneyimleri üzerine düşünmeye çağırmasıdır; okur kitapta yazanları bu sayede anlayabilecektir. "Bunu yapamayan, deneyiminde bu tür bir an bulamayanların," diye devam eder Otto, "okumaya devam etmemesi rica olunur; zira ergenlik duygularını, hazımsızlık dertlerini ya da toplumsal hisleri hatırlayan, ama bünyesi gereği dinsel olan hiçbir hissi hatırlayamayan birisiyle dinsel psikoloji meselelerini tartışmak kolay değildir".[148] Başka bir deyişle, dinsel deneyim öylesine eşsizdir ki bizzat deneyimlemediyseniz, anlamlı bir şekilde aktarmanız pek mümkün değildir. Duyu merkezlerini etkileyen duyu verisi aynı olsa da, Kutsanmış Ekmek'te İsa'nın bedenini deneyimleyen mümin ile ona baktığında yalnızca incecik bir ekmek parçası gören kuşkucu arasında temel bir fark vardır. Daha sonraki bir söylemde, ölçülemez bir dil oyunu ya da "bağdaşmazlık" (*différend*) denilecek olan şey burada kendini deneyim düzeyinde gösterir.[149]

Rasyonel akıl yürütme yoluyla evrensel iletilebilirliğe dayanan Kantçı bir yargı modeline hâlâ sıkı sıkı sarılan Otto eleştirmenlerini hüsrana uğratan tam da aktarım olanağının bu şekilde sınırlanmasıdır.[150] Onlara göre, neredeyse tüm dinsel deneyim savunularının karakteristik özelliği olan indirgenemezlik argümanının –dinsel deneyimin yalnızca kendi terimleriyle ve fiilen deneyimleyen insanlar tarafından anlaşılabileceği iddiasının– bedeli, ciddi bir eleştirel analiz girişiminin kösteklenmesiydi. Kantçı evrenselleştirici eleştirel rasyonelliğin bakış açısından kaçınan yorumbilgisel yaklaşım dahi, dinsel deneyimin öncülleri hakkındaki iddiaların tek bir inanç tipine öz-

147. Otto'nun en önemli karşılaştırmalı çalışmaları şunlardır: *India's Religion of Grace and Christianity Compared and Contrasted*, çev. Frank Hugh Foster, New York, 1930 ve *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, çev. Bertha L. Bracey ve Richenda C. Payne, New York, 1932. İkincisinin sınırları hakkında, James'in mistisizm hakkındaki tespitlerine kadar uzanan bir eleştiri için bkz. Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, University Park, Pa., 1996, giriş.

148. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 8.

149. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis, 1988.

150. Örneğin bkz. Wood, *Kant's Moral Religion*, s. 201-4.

gü deneyime dayandırılmasının doğurduğu sonuçlardan rahatsızdı. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de belirttiği gibi,

> Bizatihi insan Tanrı meselesiyle ilişkili olduğu için, tanrısal vahyin hakikati ile her insan arasında sabık bir bağlantı mı mevcuttur? Yoksa insanın yaşamının kendisini Tanrı meselesinden etkilenmiş bir şekilde deneyimlemesi Tanrı'dan, yani inançtan mı gelir? Bu durumda önanlayış kavramının içerdiği önvarsayımın anlamı şüpheli hale gelir. Zira söz konusu önvarsayım evrensel olarak değil, yalnızca hakiki inancın bakış açısına göre geçerli olacaktır.[151]

Bunun beraberinde getirdiği bir başka endişe de, *Ahndung*'un ister tanrısal ister başka tür nesneler hakkında hakiki bilgi üretme becerisine şüpheyle yaklaşanlar tarafından dile getirilmiştir. Daha ilk önemli Otto eleştirisinde, yani Joseph Geyser'in 1921'de yayımlanan metninde, Otto'nun dinsel *a apriori* hakkındaki yeni-Friesçi savunusunun bilişsel, akli boyutu, duyguyla bilgiyi birbirine karıştırmakla ve numenal gerçekliğe dair doğru sezgilerle yanlış olanları birbirinden ayıracak bir ölçüt sunamamakla suçlanmıştır.[152] Diğer eleştirmenler ise Otto'nun, deneyime her başvurulduğunda daima pusuda bekleyen insanmerkezci öznelcilik ile "büsbütün öteki" bir Tanrı'nın bütünlüğünü onurlandırma arzusu arasında bir orta yol bulma girişimini pek ikna edici bulmamıştır. Her şeye rağmen, bu insanların çoğu Otto'nun psikolojikleştirmeden kaçınmakta Schleiermacher'den ya da James'ten daha başarılı olduğu konusunda şüphelidir.[153] Bu yoldaki çabalarını takdir edenler dahi temel sorular ortaya atmıştır. Söz konusu çıkmazın en keskin ifadelerinden birini 1929'da Friedrich Karl Feigel sunmuştur:

> Ya Tanrı mutlak bir anlamda "büsbütün öteki"dir, yani O'nu deneyimleyemez ve *'O büsbütün ötekidir' demek de dahil olmak üzere* O'nun hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz, ya da Tanrı'ya ilişkin bir şeyi deneyimleriz ki bu da

---

151. Gadamer, *Truth and Method*, s. 296.

152. Joseph Geyer, *Intellekt oder Gemüt? Ein philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch "Das Heilige"*, Freiburg, 1921. Bu kitap ve Otto'nun eserlerinin alımlanması hakkında mükemmel bir tartışma için bkz. Alles'in giriş yazısı, Otto, *Autobiographical and Social Essays* içinde.

153. Örneğin bkz. Walter Baetke, "Das Phänomen des Heiligen" ve Werner Schilling'in buna yanıtı, "Das Phänome des Heiligen: Zu Baetkes Kritik an Rudolf Otto"; ikisi de Colpe, *Die Diskussion um das "Heilige"* içinde.

Tanrı'nın özünün *numinous* olarak belirlenemeyeceği anlamına gelir. *Kategori olarak numinous* –"kategori" ister aşkın-mantıksal ister Otto'daki gibi psikolojik anlamıyla değerlendirilsin– *terimlerde bir çelişkidir*.[154]

Son olarak, genel bir din deneyimini savunanların bağlamı gözden kaçırma ve biricik ve evrensel olarak doğru bir çekirdek –ister kutsal olsun isterse de olmasın– bulma girişimine sıcak bakmayanlar da vardır. Zira "bütünüyle içkin bir Tanrı'ya tapan panteist dinler ne olacak?" diye düşünmüşlerdir. Onların "büsbütün öteki" bir şeyle *numinous* deneyimler yaşadıkları söylenebilir miydi? Özgül kültürlerdeki özgül pratiklerde konumlanmış olan özgül dillerdeki özgül kavramlarla dolayıma girmeden önce var olan bir ilk-deneyim belirlemek mümkün müydü hakikaten? Nihayetinde genel "din" kavramı, çoğunlukla birbirinden epey farklı inanç, pratik, gelenek ve kurumların çeşitliliğinden yapılan bir soyutlama değildi de neydi? Dahası, salt betimlemeden ziyade örtük bir biçimde açıklama işlevi gören, daha doğalcı açıklamaları "indirgemeci" diye bir kenara atan bir soyutlama değil miydi bu?[155]

Bu ve başka nedenlerden dolayı, deneyime dinsel açıdan başvurma, çağdaş söylemde ışıltısını bir ölçüde kaybetmiştir.[156] Hegel-sonrası Anglikan idealizmi gibi hiç beklenmedik bağlamlarda –örneğin C. C. J. Webb'in eserlerinde–[157] bile dönem dönem yeniden ortaya çıkmışsa da, daha önceki savunucularının atfettikleri temellendirici

154. Friedrich Karl Feigel, "Das Heilige", *Das Diskussion um das "Heilige"* içinde, Colpe (haz.), s. 405.

155. Bu nokta hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Proudfoot, *Religious* Experience ve Steven Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978.

156. Ne var ki tamamen ortadan kaybolduğunu söylemek yanlış olacaktır. Örneğin bkz. Schner, "The Appeal to Experience" ve Jonathan Shear, "Mystical Experience, Hermeneutics, and Rationality", *International Quarterly* 30, no. 120, Aralık, 1990. Yakın tarihli en güçlü savunmalardan biri için bkz. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge, 1993. Yandell, C. B. Martin ve George Mavrodes gibi kuşkucular ile C. D. Broad ve David Conway gibi savunmacıları karşı karşıya getirmiş bitmez tükenmez bir tartışmaya dahil olur. Gerekli literatür için Yandell'in kaynakçasına bakınız.

157. C. C. J. Webb, *God and Personality*, Londra, 1918. Webb ve diğer İngiliz idealistlerinin yapıtlarında dinsel deneyimin rolü hakkında genel bir açıklama için bkz. Alan P. F. Sell, *Philosophical Idealism and Christian Belief*, New York, 1995.

rolü oynamakta güçlük çekmiştir. Karşılaştırmalı dinsel hakikatler aramayı sürdürenler, Carl Jung'un yapıtlarına sahip çıkarak etkili olan Mircea Eliade'nin yaptığı gibi,[158] artık deneyim yerine simgeler ya da mitler düzeyinde tekbiçimlilikler aramaya başlamışlardır. Teoloji çevrelerinin dışında, Emile Durkheim, Sigmund Freud, Bronislaw Malinowski ya da Claude Lévi-Strauss'tan yararlanan, dine ilişkin işlevselci ya da yapısalcı açıklamalar deneyimi kendi açılarından üstünkörü bir biçimde ele almışlar; sonsuza dair bir hissin, mutlak bir bağımlılık duygusunun ya da "büsbütün öteki" karşısında *numinous* bir huşunun epey ötesine geçen açıklamalar sunma arayışına girmişlerdir.

BUBER'İN *ERLEBNIS* KÜLTÜ

Ne olursa olsun, bu bölümde incelediğimiz söylemin yankıları kolay kolay görmezden gelinemez. Zira liberal Protestan teolojide Schleiermacher'den Otto'ya uzanan güçlü bir akım oluşturduğu gibi, öteki dinleri ve hatta deneyime yönelik seküler tutumları da etkilemiştir. Bu başvurunun peşinden gittiğimiz gelenek dışında hangi yollardan iş gördüğünü etraflıca açıklamamıza gerek yoksa da, yirminci yüzyıl Yahudi düşüncesindeki rolüne şöyle bir göz atmak, kapsamını ve gücünü anlamamızı sağlayacaktır. Burada bir numaralı tanığımız, nüfuzu ulusal ve dini sınırları aşmış olsa da, yine bir Alman: Martin Buber (1878-1965).[159]

158. Örneğin bkz. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, çev. Willard Trask, New York, 1959. Kimi zaman Otto'dan yankılara rastlasak da (*The Quest*, Chicago, 1969, s. 25'te dinin, "her şeyden önce, insanın kutsalla karşılaşmasının kışkırttığı *sui generis* bir deneyim" olduğunu yazar), Eliade kendisini mit ve simge yorumsamasına adamıştır.

159. Gershom Scholem'e göre bu etki, ironik bir şekilde, Yahudilerden ziyade Yahudi-olmayanlar arasında daha fazlaydı. Bkz. Scholem, "Martin Buber's Conception of Judaism", Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* içinde, Werner J. Dannhauser (haz.), New York, 1978, s. 128. Ama Scholem başka bir yerde, öğrenciyken kendisinin de Buber'in ilk yapıtlarından derinden etkilendiğini itiraf eder: "Buber'in Hasidizm üzerine ilk kitapları ve 'Üç Konuşma', kulaklarımızda muazzam bir yankı yaratmıştı." Scholem'in Buber'in yetmiş beşinci yaş günü anısına (İbranice) kaleme aldığı bir denemeden aktaran Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878-1923*, Detroit, 1988, s. 145.

Deneyime başvurmanın Yahudi düşüncesinde yankı bulması ilk bakışta paradoksal görünebilir. Schleiermacher'in Yahudiliği modern dünyada hiçbir işlevi kalmamış, can çekişen bir din diyerek yerin dibine soktuğundan bahsetmiştik. Schleiermacher'in o son derece zalim metaforuyla, "Yahudilik uzun zamandır, bütün yaşam gücünü kaybetmiş, kuruyup kalmış bir dalda en sert mevsime dek asılı duran ve orada buruşup giden tek bir meyve gibi varlığını sürdürmeye çalışmaktadır".[160] James'in tavrı bu kadar bariz bir biçimde olumsuz değildir, ama yorumcularından birine göre, "Amerikalı Yahudi nüfusun dörde katlandığı bir dönemde, Yahudilikle herhangi bir etkileşime girmemiştir".[161] Otto ise nispeten daha ilgili bir gözlemcidir. 1891'de Göttingen'de, antisemitliğiyle insanların diline düşen Paul Lagarde ile birlikte karşılaştırmalı olarak Sami dilleri üzerine çalışmış ve Yahudilere duyduğu şiddetli nefretten dolayı Fries'i kınamayı asla uygun görmemişse de, onun önyargılarını benimsediği yönünde herhangi bir kanıt da yoktur; aslına bakılırsa, en yakın dostlarından biri olan Hermann Jacobsohn Yahudidir (her zaman ironik bir ifade değil bu!).[162] Daha önce bahsettiğimiz gibi, Otto *numinous*'la kişisel olarak ilk defa 1911'de, Fas'taki bir Sefarad sinagoğunda temasa geçmiştir; *Das Heilige*'de ise *numinous*'u rasyonelleştirip ahlakileştiren ve böylece Kutsal'ın Hıristiyanlıktaki tamamlanmış biçimine giden yolu hazırlayan bir dinin "özel asalet"ini takdir etmiştir.[163] Yine de yirminci yüzyılın başındaki Avrupalı Yahudilerin hayatının deneyime ilişkin boyutunu incelemekle pek ilgilenmemiş gibidir.

160. Schleiermacher, *On Religion*, s. 213.

161. Levinson, *The Religious Investigations of William James*, s. 23.

162. Almond (*Rudolf Otto*, s. 25), Jacobsohn'un 1933'te toplama kampına gönderilme korkusu nedeniyle intihar etmesini, Otto'nun yaşadığı bunalımın ve muhtemel intihar teşebbüsünün nedenlerinden biri olarak tartışır. Fries'in anti-Semitizmiyle ilgili olarak bkz. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972, s. 119-21. Fries 1816'da, Yahudilerin kovulması, geride kalanların rozet taşımasının zorunlu tutulması ve Yahudilerin eğitim ve evlenme haklarının durdurulması çağrısı yapan bir broşür kaleme aldığı gibi, *Burschenschaften*'in milliyetçi coşkusunu desteklemiş ve 1819'daki Warburg Festivali'nde bir konuşma yapmıştır. Bunun sonucunda, *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde Hegel tarafından suçlanmıştır.

163. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 75'te İbrani İncili'nden Isiah'yı bu karışımın en muhteşem örneği olarak öne çıkarır. Otto *numinous* ilahi örnekleri arasına Yahudi ayinini de dahil eder.

Buber'in deneyime yönelmesi, ironik bir şekilde, modern Yahudiliğin –en azından Batı Avrupa'daki– içler acısı durumu hakkında benzer bir değerlendirmenin karşısında düşünülmelidir. Viyana doğumlu olan Buber, annesinin aileyi terk etmesinin ardından Lvov'da yaşayan varlıklı bir toprak sahibi olan büyükbabası Solomon Buber'in Avusturya Galiçyası'ndaki evinde büyümüştür.[164] On dört yaşına geldiğinde, babası Carl'ın arazisine geri döner; burada geçerli olan değer sistemi araçsal akıl ve modernliği özümsemektir. Yahudi Aydınlanması'nın (*Haskalah*) önde gelen âlimlerinden biri olan büyükbabasına son derece bağlı da olsa, babasının arazisinde çalışan köylü ve işçilerle şahsen ilgilenmesinden etkilenmiş de olsa, genç Buber dönemin Yahudi yaşamı ve düşüncesinin yasacı ve cansız biçimciliği olarak gördüğü şeyden giderek rahatsızlık duymaya başlamıştır. Yahudi halkının dışsal sürgününü sonlandırmaya kararlı olan Buber Siyonizmi benimser – ama Theodor Herzl'in savunduğu politik Siyonizmden ziyade Ahad Ha'am'ın öncülük ettiği kültürel Siyonizmi. Kutsal yasanın (*Halakhah*) dışsal sınırlamalarıyla özdeşleştirdiği içsel sürgünü sonlandırmaya da bir o kadar hevesli olan Buber, Yahudiliğin gerek ortodoks gerekse liberal modellerinden kovulmuş olan, Yahudi Bilimleri geleneğinden âlimler tarafından hor görülen ve Batı'daki asimile olmuş Yahudiler tarafından bir utanç kaynağı olarak nitelendirilen tinsel dirimselliğe geri dönmenin bir yolunu aramıştır.

Tıpkı bir asır önceki Schleiermacher örneğinde olduğu gibi, Buber de aradığı yanıtı yaşanan deneyimin sofuluğunda; kendi durumunda, Doğu Avrupa *shtetl*'larının (küçük kasabalar) asimile olmamış *Hasidizm*'inde (*Hasid* "sofu"nun İbranicesidir) bulmuştur.[165] Hasidik topluluklarla daha çocukken karşılaşmış olsa da, dinsel bir yenilenme aracı olarak gizilgüçlerini ancak yirmi altı yaşına geldiğinde fark etmiştir. Bu konuda yalnız da değildir; asimile olmuş birçok

164. Buber'in yaşamının ilk dönemi ve ilk yapıtları hakkında tartışmalar için bkz. Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878-1923*, Detroit, 1988; Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, 1989; Gilya Gerda Schmidt, *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897-1909*, Tuscaloosa, Ala., 1995.

165. Kendi açıklaması için bkz. Martin Buber, "My Way to Hasidism" *Hasidism and Modern Man* içinde, haz. ve çev. Maurice Friedman, New York, 1958.

rasyonalist Yahudinin "modern-öncesi ve gerici" Doğu Avrupa Yahudilerini hor görme eğiliminin, Micha Josef Berdyczewski, Simon Dubnow ve Y. L. Peretz gibi diğer düşünürler arasında da tersine dönmekte olduğu söylenebilir.[166] Ne var ki bu horgörünün tam anlamıyla takdire dönüşmeye başlaması ancak Buber'in Hasidizm hikâye ve efsanelerinden yaptığı lirik çevirilerle, yani *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (Haham Nachman'ın Hikâyeleri) ve *Die Legende des Baalschem* (Baal Shem Efsanesi) çevirileriyle birlikte mümkün olmuştur.[167] Sonrasında akademik açıdan yeterliliği –bilhassa Gershom Scholem tarafından[168]– sorgulanmış olsa da Buber, Hasidik dirimselliğe gösterdiği ilgiyle, izleyen on yıl içinde hakikaten "Doğu Avrupa Yahudilerinin kültü" olarak anılacak olan şeyin temellerini atmıştır.

Buber Hasidizm dünyasına girmeden önce Leipzig, Viyana, Zürih ve Berlin'deki seküler üniversitelerde eğitim görmüştür. 1904'te –"Bireyleşme Meselesinin Tarihi: Kues'li Nicholas ve Jacob Böhme" başlıklı– doktora tezini verdiği Berlin'deki profesörleri arasında, *Lebensphilosophie*'nin önde gelen iki temsilcisi, Wilhelm Dilthey ve Georg Simmel de vardır.[169] Ateist Nietzsche'nin tepeden baktığı din hareketlerinin içinde yer alanlar arasında yaygın olan Nietzsche coşkusuna Buber de kendisini kaptırmış, halihazırdaki *Erlebnis* tutkusuyla Hasidizm sevdasına düşmüştür.[170] Dolayısıyla Buber, Schle-

166. Steven Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*, Madison, Wis., 1982, 6. Bölüm.

167. İlk olarak 1906 ve 1908'te yayımlanmış olan bu eserler, Maurice Friedman tarafından İngilizceye çevrilmiştir.

168. Gershom Scholem, "Martin Buber's Interpretation of Hasidism", *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality* içinde, New York, 1971. Buber'in söz konusu eleştirinin daha önceki bir versiyonuna dair savunmasına Scholem'in verdiği yanıttır bu. Scholem, Buber'i Hasidik geleneğe kendi ürünü olan bir dinsel anarşizm ve ilkel bir varoluşçu pathos yüklemekle, Kabala'yı yanlış bir şekilde Hasidik düşünceye eşitlemekle ve geleneğin efsane ve masallarını teorik metinlerinden üstün tutmakla suçlar.

169. Mükemmel bir tartışma için bkz. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, 1. Bölüm.

170. Nietzsche düşüncesinin Alman Yahudileri arasındaki genel alımlanması bağlamında, Buber'in Nietzsche'ye ilgisi hakkında bir çalışma için bkz. Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley, 1992, s. 93-112. Aschheim Nietzscheci ideallerin ikinci kuşak Siyonistler arasında, Buber dolayımıyla yayıldığını gösterir.

iermacher'e nadiren doğrudan atıfta bulunmuş, onun mutlak bağımlılık vurgusundan kaçınmışsa da,[171] on dokuzuncu yüzyıl Protestan teolojisinde karşılaştığımız pek çok itkinin aynısı, Ludwig Feuerbach ve seküler Yaşam Felsefecileri dolayımıyla, Buber'in eserlerinde kendini göstermiştir.[172]

Buber 1899 ile 1901 arasında Berlin'deyken, Heinrich ve Julius Hart'ın kurduğu öğrenci topluluğu Die neue Gemeinschaft'a katılmış, topluluğun modern yaşamın yabancılaşmasına karşı panzehir olarak beslediği yeni-Romantik özlemi hevesle desteklemiştir. Yakın dost olacağı, kendisinden altı yaş büyük komüniter anarşist Gustav Landauer'le (1870-1919) de burada tanışmıştır.[173] İkisi de mistisizme, ilk olarak da bilhassa sahici cemaat deneyiminin yenilenmesiyle bağlantılı olan Hıristiyan Meister Eckhart'ın mistisizmine antinomiciliğe özgü bir coşkuyla yaklaşmıştır. Buber'in gelişiminde bu uğrağın önemini öne çıkaran Paul Mendes-Flohr, bu topluluğun ideolojisinin dinsel boyutunu vurgular: "Die neue Gemeinschaft *Erlebnis*'i bir *sensus numinis* olarak da olumlamıştır: *Erlebnis* kişinin aşan, kutsal bir gerçekliğe erişmesini sağlar. Oluşun akışıyla birlikte içerik bakımından farklılaşan her *Erlebnis* eşsizdir; dolayısıyla birey, her *Erlebnis*'e kendi kişiliğinin eşsizliğiyle yanıt verdiğinde, (bireyin 'Ben' inde konumlanan) *Erlebnis* ile ebedi akışın buna denk düşen uğrağı bir olarak gerçekleşir."[174]

Buber 1911 tarihli *Drei Reden über das Judentum* (Yahudilik Üzerine Üç Konuşma) ve 1913 tarihli *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung*'da (Daniel: Gerçekleştirme Üzerine Konuşmalar)[175] Al-

171. Ama Buber, Schleiermacher'e metafizik bireyciliğin en uyumlu ifadesine erişmiş olma payesi vermiştir. Bkz. Schmidt, *Martin Buber's Formative Years*, s. 44-45.

172. *Between Man and Man*'de (çev. Roger Gregor Smith [New York, 1966]) şöyle yazar Buber: "Kant'ın aksine Feuerbach, felsefe yapmanın başlangıcına insanın anlama yetisini değil, bütün varlığı yerleştirmek ister... Feuerbach gençliğimde benim için de önemli bir itici güç olmuştu" (s. 146-48).

173. Bkz. Eugene Lunn, *Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley, 1973, 3. Bölüm. Yeni-Romantik düşüncenin daha geniş bağlamı ve bu dönemde Yahudi entelektüeller üzerindeki etkisi için bkz. Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, çev. Hope Heaney, Stanford, 1992.

174. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, s. 50.

man Yahudiliğini yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Sosyolog Ferdinand Tönnies'in *Gemeinschaft/Gesellschaft* (cemaat/toplum) ikili karşıtlığını kullanarak, ampiristlerin ve Kant'ın imtiyazlı bir konuma yerleştirdiği o sığ epistemolojik *Erfahrung* türüne denk düşen soyut bireyleşmenin (Schopenhauer'in bireyleşme ilkesi) toplumsal âlemine karşı çıkmıştır. Ampiristler ve Kant bakışlarını yalnızca yüzey fenomenlerine yöneltmiş, Buber ise görünümler dünyasındaki nesnel veriler olarak anlaşılamayacak olan numenal özlere yönelmiştir. Onların kalkış noktası, yalıtılmış öznel bilinç iken, Buber'inki özne ile nesne arasındaki, idrake değil de duygulanıma dayalı olan ilksel birliğin esrik deneyimidir. İç deneyimin bir şekilde kutsalla bir olduğu o daha derin düzeyini arayan Buber, *völkisch* modernizm karşıtlığının –"kan" dilini de kapsayan– meşum retoriğini ödünç almış, ancak sonraki tarihsel gelişmeler Buber'i bu konuda mahcup duruma düşürmüştür.[176]

Buber tam da bunları düşünerek Almanların 1914'teki savaş girişimlerini desteklemeye, komünal deneyim vaadini gerçekleştirebileceği gerekçesiyle savunmaya başlamıştır. Buber'in şovenizminin yoğunluğu tartışmalı bir konu olsa da,[177] Buberci mistik *Erlebnis*'in bir süre için de olsa somut bir tezahür bulduğu açıktır. Dönemin genç Siegfried Kracauer gibi diğer Alman Yahudilerinin yazılarından anlaşıldığı kadarıyla Buber, savaşı deneyim bakımından savunan tek isim değildir.[178] Yine de, dönemin genç Alman entelektü-

175. Martin Buber, *On Judaism*, çev. Nahum N. Glatzer, New York, 1967 ve *Daniel: Dialogues on Realization*, çev. Maurice Friedman, New York, 1965. Mendes-Flohr ikinci çeviride, deneyimin karşılığı olan iki Almanca sözcüğün yanıltıcı bir biçimde, aynıymış gibi kullanıldığına dikkat çeker; bkz. *From Mysticism to Dialogue*, s. 161.

176. Buber düşüncesinde ve savaş öncesi dönemin diğer Alman Siyonistlerindeki *völkisch* unsurlar hakkında bir eleştiri için bkz. George L. Mosse, *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany*, New York, 1970, 4. Bölüm. Mosse, sonraki kitabı *German Jews Beyond Judaism*'de (Bloomington, Ind., 1985), Buber'in düşüncesindeki *völkisch* boyut hakkında daha cömert bir değerlendirme yapar (s. 36).

177. Buber'in konumu hakkında eleştirel bir tartışma için bkz. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, 5. Bölüm. Ilımlı bir savunma için bkz. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, 9. Bölüm.

178. Siegfried Kracauer, "Vom Erleben des Kriegs", *Schriften* 5.1, Frankfurt, 1990; ilk yayımlandığı yer, *Preussische Jahrbücher*, 1915.

elleri arasındaki olağanüstü prestijine rağmen, yakın dostu Landauer'in alaycı bir ifadeyle *Kriegsbuber* (savaş Buber'i) dediği kişiye dönüşmesi[179] kısa zamanda sert eleştiriler doğurmuştur. Bilhassa bu *Erlebnis* coşkusuna odaklanan eleştirilerin en çarpıcı örneklerinden biri, ileride değineceğimiz çok farklı bir deneyim versiyonunu savunan genç Walter Benjamin'dir. Scholem'e göre,

> Benjamin, Buber'in o dönem (özellikle 1910'dan 1917'ye kadarki) yazılarında göklere çıkardığı "deneyim" [*Erlebnis*] kültünü son derece sert bir biçimde reddediyordu. Alaycı bir şekilde, Buber'in istediği olsa, öncelikle her Yahudiye "Yahudiliği deneyimledin mi?" diye sormak gerekeceğini söylemişti. Benjamin, makalemde, deneyimi ve Buber'in "deneyimleme" tavrını açıkça reddetmem konusunda ikna etmeye çalıştı beni. Sonraki bir yazımda bunu gerçekten yaptım, Benjamin bu konuda beni çok etkilemişti.[180]

Söz konusu makale, "Martin Buber'in Yahudilik Anlayışı", 1967'ye dek yayımlanmamıştır;[181] kaldı ki o tarihte Buber de Birinci Dünya Savaşı dönemindeki şovenizmini, keza bunu meşrulaştıran mistik *Erlebnis*'i çoktan geride bırakmıştı. Landauer ile Mayıs 1916'daki samimi bir mektuplaşmanın ardından Buber, gerek savaş hummasından gerekse savaşın deneyime ilişkin temeline duyduğu inançtan uzaklaşmış gibidir.[182] Buber'in mistik *Erlebnis*'ten uzaklaştıktan sonraki yeni düşünsel yönelimi, nihayetinde kendisini meşhur edecek olan diyalojik Ben-Sen felsefesi olmuştur. Buber'in sonraları "radikal bir biçimde kendi kendini düzeltme"[183] diye adlandırdığı şey, Schleiermacher'e, James'e ve hatta Otto'ya da yöneltildiğini gördü-

179. Landauer'in Buber'e mektubu, 12 Mayıs 1916, *The Letters of Martin Buber* içinde, Nahum N. Glatzer ve Paul Mendes-Flohr (haz.), çev. Richard ve Clara Winston ve Harry Zohn, New York, 1991, s. 185.

180. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, çev. Harry Zohn, New York, 1981, s. 29.

181. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, Werner Dannhauser (haz.), New York, 1976 içinde İngilizce çevirisi bulunmaktadır.

182. Landauer'in rolü hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue*, 5. Bölüm. Ayrıca bkz. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, 16. Bölüm. Buber'in konumu ve geçirdiği değişim birçok Alman Yahudi için tipikti. George L. Mosse'nin Leo Baeck'i Anma Dersi, "The Jews and the German War Experience, 1914-1918"de (New York, 1977) işaret ettiği gibi, "birçok Alman Yahudi, Alman savaş deneyimini bütünüyle paylaşma yönünde neredeyse dayanılmaz bir ayartıya boyun eğmiştir. Ancak savaştan sonra çoğu kendine gelmiş, liberal geleneği ve Aydınlanma geleneğini yeniden hatırlamıştır" (s. 25).

ğümüz aynı psikolojikleştirme suçlamasını içerir. Buber, sofu müminin iç dünyasından ziyade insanlar arasındaki ve insanlarla Tanrıları arasındaki ilişkiler âlemini tercih etmektedir artık. *Drei Reden*'in 1923 basımının önsözünde şöyle yazar Buber: "*Erlebnis* ancak bir olay (*Ereignis*) olduğu ölçüde, başka bir deyişle gerçek Tanrı'yla ilgili olduğu ölçüde ilgilendiriyor beni."[184] Böyle bir Tanrı insanların arasındaki diyalojik etkileşimde, bireysel *Erlebnis*'in öznelliğinden daha fazlası olan (ama aynı zamanda epistemolojik deneyimin nesnelciliğine, Ben-O ilişkilerinin alanına da indirgenemez olan) *Leben*'de tezahür eder. Schleiermacher *Über die Religion*'da, modern Yahudilik açısından, "Yehova'nın halkıyla diyaloğunun bittiğini" iddia etmiştir.[185] Buber ise, bu diyaloğun yeniden başlatılabileceğini ve başlatılması gerektiğini savunmuştur.

Nitekim Buber, sözgelimi William James'in öznel dinsel deneyimlere ampirik açıklamalar getirme girişiminin, "dinsel gerçekliği, psikolojik bir içeriğe, kişinin *sahip olduğu* bir deneyime dönüştürerek tahrif ettiğini; ayrıca, James ve Huxley'in başkalarını, onlar da bu 'gerçek etkiler'i bilsin diye, bu tür deneyimler kazanmaya teşvik etmelerine neden olan pragmatik ters çevirmeye yol açtığını" savunacaktır – "Büyük mistikler deneyimlere *sahip olmamıştır*, deneyimler *onları ele geçirmiştir*."[186] Sırf deneyimin kendisi için deneyim peşinde, hatta dinsel deneyim peşinde koşan kişi, "bütün varlığıyla değil de yalnızca etkileri kaydeden tarafıyla 'deneyimlediğini' açığa vurur; deneyim peşinde koşan diğer tarafı ise ister istemez, deneyimlemekte olduğunun bilgisi yüzünden deneyiminden ayrılmış, mesafeli bir gözlemci olarak kalır."[187]

Buber'in mistik *Erlebnis*'ten uzaklaşması, Karl Barth'ın hemen hemen aynı tarihlerde Protestan teolojisindeki Schleiermacherci geleneğe yönelttiği –ve Alman hiper-milliyetçiliği konusunda insanların gözlerinin açılmasıyla da bağlantılı olduğunu gördüğümüz– eleş-

183. Martin Buber, "Replies to My Critics", *The Philosophy of Martin Buber* içinde, Paul A. Schlipp ve Maurice Friedman (haz.), LaSalle, Ill., 1967, s. 711.

184. Martin Buber, "Preface to 1923 Edition", *On Judaism* içinde, s. 7.

185. Schleiermacher, *On Religion*, s. 213.

186. Martin Buber, *The Knowledge of Man: Selected Essays*, Maurice Friedman (haz.), New York, 1965, s. 44.

187. *A.g.y.*

tiriye koşuttur. Ancak arada temel bir fark vardır: Barth'ın Tanrısı, asla yanına yaklaşamayacağımız kadar uzaktır; tarif edilmesi o kadar imkânsızdır ki insanın onunla anlamlı bir diyaloğa girmeyi ummaması mümkün değildir; buna karşılık Buber'in Tanrısı insanın erişebileceği kadar yakındır ve etkileşime müsaittir. *Ich und Du*'da (Ben ve Sen) yazdığı gibi, "Tanrı elbette 'büsbütün öteki'dir, ama aynı zamanda büsbütün aynıdır: Büsbütün mevcuttur. Görünen ve insanı ezip geçen *mysterium tremendum*'dur o, ama aynı zamanda bana benden daha yakın olan aşikârın gizemidir".[188] *Ich und Du* yayımlandığında, Yahudi olmayan bir arkadaşı, Florens Christian Rang, Buber'i tam da Tanrı'nın dünyada mevcut olduğu hissini koruduğu için övmüştür aslında. "Kesinlikle haklısın," diye yazar Rang mektubunda, "hem korkutan hem de cezbeden bir gizemin (*mysterium fascinum*) Ötekisi olan Tanrı'yı sadece korkutan bir gizemin Ötekisinden ibaretmiş gibi gösteren teolojiye karşı çıkmakta kesinlikle haklısın; bu dünyadaki gündelik hayatın basitliğinin de aynı derecede kutsal bir alan olduğunu açıkça ortaya koymuş oldun".[189] Hatta başka bir yorumcu daha da ileri gidip *Ich und Du*'nun "Otto'nun *Das Heilige*'sine yönelik bir polemik olarak düşünülebileceğini" iddia etmiştir: "Otto'nun büsbütün 'Öteki' olarak Tanrı kavrayışı, insan ile tanrısallık arasındaki her tür iletişimi engeller gibidir; Buber'in diyalojik felsefesi ise Tanrı ile insan arasındaki uçurumu aşmaya çalışır."[190] Yani bu felsefenin, Hıristiyanlığın etten kemikten kurtarıcısının Yahudi muadilini; Yahudi geleneğinin insana uzak olan kanun koyucusundan daha mevcut olan, anga je bir muhatap arayışında olduğu söylenebilir.

Buber, savaş öncesi dönemde düşüncelerine damgasını vurmuş olan öznel *Erlebnis* kültünü geride bırakmış gibi görünse de, dogmanın, yasanın ve Tanrı'nın varlığına ilişkin akılcı kanıtların dini temellendirmeye yetmediği şeklindeki kanaatinden asla vazgeçmemiştir.

188. Buber, *I and Thou*, çev. Walter Kaufmann, New York, 1970, s. 127.

189. Christian Florens Rang'tan Martin Buber'e, 19 Eylül 1922, *The Letters of Martin Buber* içinde, Glatzer ve Mendes-Flohr (haz.), s. 276. Aslında bu övgü, Buber'in Tanrı'yla karşılaşma olanağına inancının fazlasıyla iyimser mahiyetiyle ilgili bir çekince bağlamında ifade edilmiştir.

190. David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, Mass., 1979, s. 246.

Onun Tanrısı, Tanrı'yı sevgi deneyiminden ziyade bir fikre indirgeyen felsefecilerin Tanrısı değil, daima İbrahim'in tanrısı olmuştur.[191] Diyalojik deneyimin dilin aracılığı olmadan meydana gelebileceği inancından da vazgeçmemiştir – en azından hâlâ şüpheleri olan Scholem'e göre böyledir.[192] Hatta Scholem'e göre, "Buber'in felsefesini üstüne kurduğu 'doğrudan ilişki', 'ebedi Sen', 'insanlararası', vb.'nin doğrudan ne gibi kanıtlara dayandığı ve ne ölçüde geçerli olduğu belli değildir. Bunlar, eski *Erlebnis* kavramının ontolojik alanda hipostazlaştırılmasında son bulmaya devam etmektedir."[193]

Scholem'in eleştirileri ister son derece isabetli ister yersiz olsun, Buber'le birlikte 1920'lerde Frankfurt Lehrhaus'u kuran ve Tanah'ı Almancaya çeviren Franz Rosenzweig'ın da belli bir deneyim anlayışı hakkında girift bir savunma geliştirdiğini belirtmekte fayda var.[194] Ancak Rosenzweig'ın "Yeni Düşünce"si, öznelci *Erlebnis*'i, gözden geçirilmiş bir *Erfahrung* kavramı uğruna reddeder. Rosenzweig bu bakımdan, her ikisi de "öznesiz deneyim" denebilecek paradoksal bir anlayış geliştirmeyi denemiş olan Heidegger ve Benjamin'e benzer. Üçü de böylece, on sekizinci yüzyılda başlamış olan kipleştir-

191. Örneğin Hermann Cohen'in son yapıtlarını bu bakımdan nasıl övdüğüne bkz. "The God of Love and the Idea of the Deity", *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis* içinde, New York, 1963.

192. Scholem'in 1920'lerin Buber'inde dahi *Erlebnismystik* kalıntıları bulunduğu şüphesiyle ilgili bir tartışma için bkz. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, 4. Bölüm. İlk başta Franz Rosenzweig ile ortaklaşa yaptığı İncil çevirisinin ardından, Buber için dil meselesi özel bir önem kazanmıştır. Bu çevirinin, Benjamin, Scholem ve Siegfried Kracauer'i çevirmenlerle karşı karşıya getiren bir anlaşmazlık doğurmasıyla ilgili bir açıklama için bkz. Martin Jay, "Politics of Translation: Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible", *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* içinde, New York, 1985.

193. Scholem, "Martin Buber's Conception of Judaism", s. 151.

194. Bkz. Reiner Wiehl, "Experience in Rosenzweig's New Thinking" ve Bernard Casper, "Responsibility Rescued", *The Philosophy of Franz Rosenzweig* içinde, Paul Mendes-Flohr (haz.), Hanover, 1988. Ayrıca bkz. Leora Batnitzky, "On the Truth of History or the History of Truth: Rethinking Rosenzweig via Strauss", *Jewish Social Studies Quarterly* 7, no. 3, 2000. Batnitzky, Rosenzweig'ın vahiysel hakikatin ifadelerini tarihte bulma çabasının karşısında, söz konusu hakikatin mahallinin tarih olabileceğini reddederken, Barth'ın Schleiermacher eleştirisindeki tarihselcilik karşıtlığına benzer varsayımlarda bulunan Leo Strauss'un yer aldığını gösterir.

meyi tersine çevirip din deneyimini yeniden diğer deneyim biçimleriyle birleştirmeye çalışmıştır.

Psikolojikleştiren insanbiçimcilik suçlamasına maruz kalmayacak, geçerli bir dinsel deneyim kavramı geliştirmenin güçlüğü, Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde yer alan, hâlâ çözülmemiş temel bir gerilimin ifadesidir. Teolojiye karşı İsa Bilimi, *Deus absconditus*'a (gizli Tanrı) karşı etten kemikten bir kurtarıcı, düşkün ve yoz profan dünyaya karşı Tanrı'nın ihtişamıyla dolup taşan dünya, yasanın Tanrısına karşı sevgi Tanrısı gibi farklı şekillerde kendini gösteren bu gerilim, tanrısal ile insani, yaratıcı ile mahluk arasındaki asıl ilişkiyle ilgili, din düşünürlerini günümüzde zorlamaya devam eden derin bir belirsizliği açığa vurmuştur. Ludwig Feuerbach daha 1866'da, muzip bir neşeyle, Moravya Pietizmi'nin kurucusu Kont Zinzendorf'un, dindarlığın insani tarafını fazla vurguladığı için aslında "Hıristiyan bir ateist" olduğunu belirtmiştir.[195] Bu bölümde incelediğimiz isimlerin cesaretle böyle bir sonucu önlemeye çalışmış olmasına rağmen, dinsel deneyimi öne çıkarma girişimlerinin belki de tamamı, Tanrı'yı tanımayıp mümine ibadet etmeye sürüklenme tehlikesiyle karşılaşmıştır.

Nihayetinde bütüncü, yeniden birleştirilmiş bir deneyim kavramı arzusu, son bölümlerde inceleyeceğimiz yollardan geliştikçe, din deneyimini diğer deneyim biçimlerinden ayırma girişimi de dibe vurmaya başlamıştır. Gerçi bu bölümde incelediğimiz söylemden, ileride ne gibi güçlüklerle karşılaşılacağı zaten anlaşılmaktadır. Zira epistemolojik deneyim anlayışları arasında, ampirist ya da aşkın deneyim ile dinsel deneyim arasında bir sınır çizgisi koyutlamak görece kolay görünebilir (gerçi Kant-sonrası idealizme hiç de kolay gelmemiştir); ancak başka bir deneyim çeşidi, estetik deneyim söz konusu olduğunda güçlükler daha da artmıştır. Nihayetinde Schleiermacher'in "dini aşağılayan kültürlü aydınlar"a karşı çıkmasının kaynağı olan Romantizm, öncelikle estetik bir harekettir.[196] Otto'nun Fries yorumunda belirttiğimiz gibi, Otto'yu eleştirel aklın sınırlarını

195. Feuerbach, "Zinzendorf und die Herrnhüter", *Sämtliche Werke* içinde, Bolin ve Jodl (haz.), 10 cilt, s. 80-85.

196. Schleiermacher'in konumunun estetik bileşeni hakkında ayrıntılı düşünceler için bkz. Redeker, *Schleiermacher: Life and Thought*, s. 45-48; Jaeschke, *Reason in Religion*, s. 113-16.

aşma ve daha derin bir hakikate temas etme çabasına iten şey, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* olmuştur. *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*'de Otto, *Ahndung*'un "açıklama için kullanılacak bilimsel bir ilke değil, tarihsel gelişimin dinsel yorumuna hizmet edecek 'estetik' bir ilke olduğu" sonucuna varır.[197] Keza *Das Heilige*'de de, sanat ile din arasında kurduğu analojiyle, Schleiermacher'in dinsel yargı yetisinin (*Urteilsvermögen*) Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde tartışılan *Urteilskraft*'a ait olduğunu savunur.[198]

Önüne "estetik" sıfatı getirildiğinde deneyim ne anlama gelmiştir? Deneyimin modern dönemdeki çeşitlenmesinde estetik deneyim ne zaman temel kipliklerden biri haline gelmiştir? Şu âna kadar karşılaştığımız öteki kipliklerle ilişkisi nedir? İnancı deneyim zemininde savunma çabalarını aksatan güçlükle, yani deneyim nesnesinin psikolojikleştirici ya da öznelci bir şekilde tahrip edilmesi tehdidiyle nasıl başa çıkılmıştır? Bir sonraki bölümde bu ve benzeri sorularla meşgul olacağız; belki de bu metaforu en çok hak eden deneyim "şarkısı"na yöneleceğiz: "büsbütün öteki" bir Tanrı'ya değil, fazlasıyla bu-dünyalı bir "sanat"a verilen insani karşılıklardan doğan deneyime.

197. Otto, *The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries*, s. 144.
198. Otto, *The Idea of the Holy*, s. 148.

4

Estetik Deneyim Yoluyla Bedene Dönüş

Kant'tan Dewey'ye

DENEYİM NE ZAMAN gözden düşse, tümdengelimsel aklın belli hakikatlerini sarstığı için şüpheyle karşılansa ya da güvenilmeyecek kadar öznel ve aktarılamaz olduğu gerekçesiyle saldırıya uğrasa, insan denen mahlukun bedenine dayanan temeli genellikle üstü kapalı bir biçimde sorumlu tutulur bundan. Platonculuğun, bozulabilir bedenin adi ihtiyaçları ve duyguların irrasyonelliği karşısındaki şüphesi, bizatihi deneyime karşı olmasının başlıca nedenlerinden biridir. Epistemolojik gelenek, bilhassa ampirist kılığında, algı merkezinin tanıklığına itibarını iade etmeye çalışmışsa da, bunu yaparak duyu verilerine güvenmenin göreci içerimlerinden bir şekilde kaçınmayı ya da en azından bu içerimleri denetim altına almayı ummuştur aslında. Bir önceki bölümde incelediğimiz dinsel alternatifler de deneyimi, duyarlı bedenin haz ve acılarının ötesinde temellendirmeye çalışmış; sonuçta, görmüş olduğumuz gibi, bölünmüş bir benlik üretmiştir. Tin bedensel semptomlarda kendini gösterebilir, ama sofu arzular, tensel arzulardan kesin olarak ayrılmıştır.

Gelgelelim on sekizinci yüzyılda, söylemsel bir inceleme nesnesi olarak yeni bir deneyim kipliği ortaya çıkmış, cismaniliğe karşı bu güvensizliği –bütünüyle terk etmeye olmasa da– yumuşatmaya çalışmıştır. Önceki yüzyıllarda, öznel gözlemcinin algısal ihtiyaçlarına ilişkin belli bir farkındalık oluşmuş olsa da, güzelliğin, yaratı-

cısının anlaşılır biçimler ve orantılı mütekabiliyetler bahşettiği bir dünyanın nesnelerinin nesnel bir niteliği olduğu şeklindeki varsayım da geçerliliğini korumuştur.[1] Felsefi nominalizmin ve bilimsel devrimin yardımıyla dünyanın büyüsünün bozulmasıyla birlikte bu inanç akla yatkınlığını kaybedince, estetik değerin konumunun, sanat eserini deneyimleyen kişilerin bedensel tepkilerine –ve beğeni yargılarına– kaymasının yolu açılmıştır.[2]

Bu eşiğin neden on sekizinci yüzyılın ortalarında aşıldığı sorusu, epey spekülasyon doğurmuştur. Belki bir yandan rasyonalizm ve bilimsel yöntemle, diğer yandan ahlaki sıkılıkla ve insanın dine sarılıp kendi arzularını feda etmesiyle ilişkili olan çileci kısıtlamanın modern özneyi hizaya getirmesine gerek kalmamıştı artık.[3] Belki de, aylaklığa özgü bir beğeni düşkünlüğünden ziyade bir incelik ifadesi olarak savunulabilen (ve tüketim kapitalizmine destek olarak kamu yararına hizmet eden) lüks zaafının yeniden değerlendirilmesi, belli bedensel keyif alma biçimlerinin onanmasının istendiği anlamına geliyordu.[4] Belki de, feodal entegrasyonun yerini burjuva uzmanlaş-

1. Bkz. Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, çev. Hugh Bredin, New Haven, 1986; Türkçesi: *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 1998. Eco, katedrallerde göz seviyesinin üstüne yerleştirilen heykellerdeki çarpıklıklarda, öznel ihtiyaçların pratikte tanındığına dikkat çeker ve görsel algıya gösterilen ilginin on üçüncü yüzyılda arttığını kabul eder; ama "Tommasocu görüşe göre hazzın nedeni, bütünüyle nesnel olan şeylerde bulunan potansiyelliktir," sonucuna varır (s. 71).

2. Gelgelelim burada, öncesi-sonrası şeklinde ayrılan basit bir hikâye anlatılamaz; zira Rönesans sırasında yeni-Platoncu estetik yeniden canlanmış ve Shaftesbury gibi daha geç dönem isimlerde kendini yeniden göstermiştir. On dokuzuncu yüzyılda, John Ruskin gibi yazarlar hâlâ nesnelci bir güzellik anlayışına bağlıydı; bu anlayış yirminci yüzyılda da T. E. Hulme gibi Romantizm karşıtı eleştirmenlerce desteklenecekti.

3. Bkz. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Cambridge, Mass. 1990, 1. Bölüm; Türkçesi: *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Ayfer Dost vd., İstanbul: Doruk, 2010.

4. Bu kaymanın göstergelerinden biri, David Hume'un "Of Refinement in the Arts" yazısında görülebilir; bkz. *Essays Moral, Political and Literary* içinde, Eugene F. Miller (haz.), Indianapolis, 1987. Lüks kavramı hakkında genel bir tartışma için bkz. C. J. Berry, *The Idea of Luxury: A Conceptual and Historical Investigation*, Cambridge, 1994. Preben Mortensen'e göre sanat kavramının, lüksün etrafını saran olumsuz haleden kurtarılması ve daha önceleri dinle ilişkilendirilen yüceltici ahlaki değerlerle ilişkilendirilmesi gerekmiştir. Bkz. Mortensen, *Art and the Social Order: The Making of the Modern Conception of Art*, Albany, N.Y., 1997, s. 122-28.

ması ve işbölümünün aldığı, giderek karmaşıklaşıp parçalanan modernliğin farklılaştıkça farklılaşması, sanatın, dışsal belirlemeden azade ve açıkça duyusal hazza hitap eden özgül bir alt-alanının, teorik meşrulaştırma gerektiren bir alt-alanının kristalleşmesine olanak sağlamıştır.[5] Henüz doğmakta olan kapitalist pazarda ticari edebiyatın yükselişe geçmesi, paniğe kapılan "yüksek sanat" savunucularının, yüksek sanatın üstünlüğünü araçsal olmayan özerkliğe başvurarak gerekçelendirmeye gerek duymalarına yol açmış olabilir.[6] Ya da sanat eleştirisinin önceliğinin giderek artması ve bununla beraber yeni kültürlerle temasın görecilik hayaletini uyandırdığı bir çağda beğeni standartlarına dair kaygıların artması, yargıların daha felsefi bir akıl yürütme ile temellendirilmesi arzusunu doğurmuş olabilir.[7] Hangi nedenle (ya da nedenlerle) olursa olsun, sonuçta –Alman felsefeci Alexander Baumgarten'ın estetik adını verdiği– tam bir söylem patlaması ortaya çıkmış; bu söylemin temel amaçlarından biri de, yeni bir deneyim kipliğini ifade etmek ve savunmak olmuştur.[8]

5. Bkz. Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, çev. Michael Shaw, Minneapolis, 1984, 3. Bölüm; Türkçesi: *Avangard Kuramı*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim, 2003. Kitabın giriş yazısında Jochen Schulte-Sasse, Bürger'in yapıtlarındaki deneyim kavramının, yani Walter Benjamin ile Theodor Adorno'nun sahici deneyimin sararıp solmasından duydukları üzüntünün bir hayli etkilediği bir deneyim kavramının önemini değerlendirir (s. xiii-xvii).

6. Bkz. Martha Woodmansee, *The Author, Art, and the Market: Rereading the History of Aesthetics*, New York, 1994.

7. Ernst Cassirer'e göre "eleştiri çağı"nda, "yüzyılın tüm önde gelen zihinlerinde, felsefenin edebi ve estetik eleştiriyle birleştiği barizdir"; *The Philosophy of the Enlightenment*, çev. Fritz C. A. Koelln ve James P. Pettegrove, Boston, 1951, s. 275.

8. Alexander Baumgarten, *Aesthetica* (1750 ve 1758); Hans Rudolf Schweitzer bu metnin bazı bölümlerini çevirip *Theoretische Aesthetik* başlığını taşıyan bir derleme içinde yayımlamıştır (Hamburg, 1983). Kitabın tamamı henüz İngilizceye çevrilmemiştir. Aslında Baumgarten bu terimi ilk kez, 1735 tarihli tezinde ortaya atmıştır. Eserlerinin Leibnizci bir gelenek içinde bağlamsallaştırılmasıyla ilgili olarak bkz. Jeffrey Barnouw, "The Beginnings of 'Aesthetics' and the Leibnizian Conception of Sensation", *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art* içinde, Paul Mattick Jr. (haz.), Cambridge, 1993. Terim Baumgarten'ın yazılarında tam olarak, yani "aesthetische Erfahrung" şeklinde geçmez; ilk olarak, Gustav Fechner tarafından 1876 tarihli *Vorschule der Ästhetik*'te kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Wolfgang Welsch, "Rettung durch Halbierung? Zu Richard Shusterman's Rehabilitierung ästhetischer Erfahrung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, no. 1, 1999, s. 112. Yine de bileşenlerinden birçoğu, fiilen türetildiği tarihten önce ortaya çıkmıştır.

Filozoflar en azından Yunanlılar zamanından bu yana sanat adını verdikleri bir şeyi inceliyorlardı ve daha Pythagoras zamanında, sanatın deneyime dayanan boyutunun az da olsa farkına varılmıştı; ama estetiğin ayrı bir söylem olarak kendini bulması ancak Aydınlanma döneminde gerçekleşmiştir.[9] Ayrı ayrı Musalar tek bir genel kavram altında toplanabiliyor, bu kavramın varsayılan özü de incelenebiliyordu artık.[10] Eskiden toplumsal ve siyasi iktidarın süsleri olarak işlev gören ya da dinsel ibadetin kutsal araçları olarak tapınılan nesneler, yine bu zamanlarda, salt sanat değerleri bakımından tekrar tanımlanıp başka bir biçimde meşrulaştırılıyordu. Hegel'in estetik üzerine derslerinde alaycı bir şekilde belirttiği gibi, ölü kültlerin kadavraları, estetik nesneler kılığında hayata döndürülüyordu artık. "Güzel sanatçılar", teknik becerisi olan basit zanaatkârlardan ayrılmaya başlıyordu – 1768'de Londra'da kurulan Kraliyet Sanat Akademisi'ne oymacıların katılmasına izin verilmemesi bu ayrımın çok iyi bir örneğidir.[11] Bu tür sanatçıların yarattığı nesnelere, ideal ya da doğal bir dünyanın taklit edilmesi, ilahi anlatıların örneklendirilmesi ya da tarihsel olayların yeniden yaratılması olarak değil de, bünyevi, ilişki-

9. Bkz. Wladyslaw Tatarkiewicz, "Aesthetic Experience: The Early History of the Concept", *Dialectics and Humanism* 1 (1973) ve "Aesthetic Experience: The Last Stages in the History of a Concept", *Dialectics and Humanism* 1 (1974). Bu yazıların ilkinde Tatarkiewicz, Pythagoras'ın yaşama yönelik seyirsel bir tavırdan bahsettiğini belirtir ve bu tavrı yeni doğan bir estetik deneyim anlayışına eşitler (s. 19). Ama ciddi bir inceleme gerektiren Aydınlanma estetiğindeki ulusal farkları burada hakkıyla ele almamız pek mümkün değil.

10. Bu genel sınıflandırmanın sorunlu içerimleri hakkında güncel bir çalışma için bkz. Jean- Luc Nancy, *The Muses*, çev. Peggy Kamuf, Stanford, 1996. Nancy bu değişimi Romantiklere atfeder (s. 4); ama daha Charles Batteux'nün 1746 tarihli *Les beaux-arts réduits à un même principe* başlıklı incelemesinde bile iş başında olduğunu görebiliriz. Tek tek sanat türlerinin özgül deneyimsel boyutlarını araştırmaya devam etmek mümkündür elbette. Örneğin resim, müzik, edebiyat, film, fotoğraf ve dans deneyimi hakkında yazılar için bkz. Ananta Ch. Sukla (haz.), *Art and Experience*, Westport, Conn., 2003.

11. "Güzel sanatlar" teriminden hemen önce, "kibar sanatlar" terimi kullanılmıştır; örneğin, Shaftesbury'nin eserlerinde. Mortensen'in (*Art in the Social Order*, s. 136) savunduğu gibi, bu kullanım estetik incelik ile toplumsal seçkinciliğin iç içe olduğunu daha açık göstermektedir belki. Diderot'nun *Encyclopédie*'sinde *Beaux-Arts*'ın hâlâ işlevselci bir şekilde yorumlanması hakkında bir tartışma için bkz. Peter Bürger, "Problems in the Functional Transformation of Art and Literature during the Transition from Feudal to Bourgeois Society", *The Institutions of Art* içinde, Peter Bürger ve Christa Bürger (haz.), çev. Loren Kruger, Lincoln, Neb.,

sel niteliklerinden dolayı değer verme gibi bir isteğin giderek artması, sanatın özünün –Clive Bell ve Roger Fry'ın ifadesiyle– "anlamlı biçim" olduğu şeklindeki modernist amentüye zemin hazırlamıştır.[12]

Bu eğilime, görsel nesnelerin yarı-kutsal olan yeni mekânlarda, yani *salonlarda*, 1677'de Fransız Sanat Akademisi himayesinde başlayan halka açık sergilerde ve bu tür başka eserlerle ebedi güzelliğin senkronik düzeninde yan yana getirildikleri müzelerde yeniden bağlamsallaştırılması da destek vermiştir.[13] Louvre Sarayı'nın Fransız Devrimi esnasında, ulusal kültür mirasını koruyacak kamusal bir mahzene dönüştürülmesi, erişimin (hâlâ tam olmasa da) giderek demokratikleşmesine işaret ettiği gibi, bazı devrimcilerin putkırıcı eğilimlerinin aşılmasına da işaret eder. Eserlerin kamusal olarak sergilenmesinin yanı sıra, kültürel sermaye ile ekonomik sermayenin birçok durumda rahatlıkla birbirinin yerine geçebildiğinin görülmesiyle birlikte, önceleri din otoritelerinin ya da seküler otoritelerin sahip olduğu nesneler için özel bir koleksiyoncu pazarı da oluşmuştur.[14] Terbiyesi ve beğenisi toplumsal değerinin bir işareti olan soylu centilmene uygun bir kılık olarak, sanat nesnesinin sanatsal değeri kadar ekonomik değerini de biçebilen sanat meraklısı veya eksper rolü ortaya çıkmıştır.[15]

Müzikte de benzer bir süreç gerçekleşmiş, vaktiyle en azından orta sınıftan dinleyicilere açık olan özel müzik topluluklarından doğan ticari konser salonlarının artmasıyla birlikte, saray ve kilisenin üretim ve icra üzerindeki hâkimiyeti aşınmıştır. Dini ritüeller ya da

---

1992. Bürger, sanatın mutlak özerkliğine ilişkin tam bir savunmanın, 1780'lerde Goethe'nin arkadaşı Karl Philipp Moritz'le birlikte ortaya çıktığını düşünür. Moritz'in *Aufklärung*'un siyasi münakaşalar bağlamındaki katkısı hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. Jonathan M. Hess, *Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy*, Detroit, 1999.

12. Clive Bell, *Art*, Londra, 1927; ve Roger Fry, *Vision and Design*, Londra, 1929.

13. Bu değişimlerin etkileri hakkında bkz. Thomas E. Crow, *Painters and Public Life in Eighteenth-Century Paris*, New Haven, 1985.

14. Sanat pazarları ilk olarak, açık artırmaların gerçek anlamda başladığı Restorasyon döneminde, İtalya, Hollanda ve Britanya'da ortaya çıkmıştır. Bkz. Michael North ve David Ormod (haz.), *Art Markets in Europe, 1400-1800*, Aldershot, 1998.

15. Söz konusu rolü tanıtma amaçlı en eski broşürlerden bir tanesi için bkz. Jonathan Richardson, *The Connoisseur: An Essay on the whole Art of Criticism as it relates to Painting*, Londra, 1719.

aristokratik kutlamalar gibi "özel durumlar" için sipariş üzerine yazılan müzik yerini, Eduard Hanslick gibi on dokuzuncu yüzyıl eleştirmenlerinin "mutlak müzik"[16] diyecekleri müziği önceleyen, kendi gerekçesi kendisi olan bestelere bırakmıştır. Dikkatlerini karşılarındaki icraya vermeyi öğrenmiş dinleyiciler sayesinde, Beethoven gibi, saray görevlisinden ziyade yaratıcı deha rolünü üstlenebilecek yeni bir besteci tipi tarafından yazılan eserlerin pazarı giderek büyümüştür. Böylece meşruiyetini yeni kazanmış olan tiyatroyla birlikte konser salonu da, Jürgen Habermas'ın dikkatimizi fazlasıyla çektiği, henüz doğmakta olan o burjuva kamusal alanın mahallerinden biri olarak hizmet verebilmiştir.[17]

Bu dönüşümlere sıksık dikkat çekilmiştir. Ama bir mesele vardır ki pek dikkate alınmamıştır: sanat eserlerinin, iyice iç içe oldukları dinsel, siyasi ve faydacı bağlamlardan azat edilerek yeniden tanımlanmalarıyla, yeni kültürel ve ekonomik değer bağlamlarında serbestçe dolaşıma sokulmalarıyla ve halka açık seküler kültür mabetlerinde ağırlanmaları ya da icra edilmeleriyle hemen hemen aynı anda, sanat eserlerinin –paradoksal bir şekilde– bünyevi açıdan evrensel güzelliğin nesnel örnekleri olarak tanımlanabilecek, kendi kendine yeten varlıklar olarak bütünlüklerini kaybetmeleri.[18] Sonraları Walter Benjamin ile birlikte ün kazanan sözcüklerle söylersek, sanat eserlerini çevreleyen kült halesi, kendisine bakan kişiye kapatılamayacak kadar uzak bir mesafede duran biricik bir nesnenin mevcudiyetine dayanan hale, hemen fark edilecek kadar belirgin bir biçimde olmasa da, inceden inceye zayıflamıştır.

16. Bkz. Lydia Goehr, *The Imaginary Museum of Musical Works: An Essay on the Philosophy of Music*, Oxford, 1992.

17. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger, Cambridge, Mass. 1989, s. 38-40; Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, İstanbul: İletişim, 1997. *Reconstituting the Body Politic* kitabında Hess, felsefi estetik, özerk sanat öğretisi ve kamusal alanın yükselişi arasında tam olarak nasıl bir ilişki bulunduğu hakkında incelikli bir analiz sunar. Belli ölçüde Habermas'ın modeline yaslanıyorsa da, modelin bazı unsurlarına çarpıcı eleştiriler yöneltir.

18. Gelgelelim bu tür eserlerin tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi için epey çaba sarf edilmiştir ve hâlâ da edilmektedir. Bu çabaların sonuçları hakkında güncel bir analiz için bkz. Gérard Genette, *The Work of Art: Immanence and Transcendence*, çev. G. M. Gosharian, Ithaca, N.Y., 1997.

Kutsal nesneleri çevreleyen *numinous* atmosferin bir kısmı hiç şüphesiz, kültürel ve ekonomik sermayeleri de aynı ölçüde yüksek olan, fetişleştirilen bazı seçkin sanat eserlerine aktarılmıştır. Ancak bu aktarımın felsefi olarak meşrulaştırılmasında, bu tür nesnelerin, dinsel "gerçek mevcudiyet"[19] anlayışının estetik versiyonu gibi bir şeye –bakan kişinin verdiği karşılıktan önce var olan nihai değerin cisimleşmiş bir haline– sahip oldukları iddiası zımnen terk edilmiştir. Modern estetik, güzelliği artık müşfik –ve sanatsal yeteneği üst düzeyde olan– bir tanrısallığın yarattığı bir düzenin anlaşılabilirliğinin bir işlevi olarak düşünemediğinden, sürecin bünyevi bir özelliği olan duyusal karşılıklar veren insanların öznel ya da öznelerarası yargılarına dayanmak zorunda kalmıştır. On sekizinci yüzyılın estetik teorisi, dikkatleri nesnel değer ölçütlerinden uzaklaştırıp bakan/dinleyen/okuyan kişiye ya da bunların oluşturduğu topluluklara yöneltmiştir. Hatta, dinsel deneyim örneğinde belirttiğimiz gibi, bu yeni doğrultuda ibre o kadar ileri gitmiştir ki bazı eleştirmenler sanat nesnesinin bütünüyle yok olmasından ve söz konusu durumun bu bölümde değineceğimiz sonuçlarından endişe etmeye başlamıştır.

Sanat nesnelerinin değişmez ebedi güzellik ölçütlerine dayanan nesnel nitelikleri hakkındaki kesinliğin aşınmasının belirgin nedenlerinden birisi, dinsel çoğulculuğa gösterilen hoşgörünün düzensiz bir biçimde de olsa giderek yaygınlaşmasına koşut olarak, kültürel çeşitlilik farkındalığının ve arzusunun da giderek artmasıdır. Fiili keşiflerin hemen ardından dolaşıma giren seyahat anlatıları ve kurmacalarda yaygın bir şekilde aktarılan, Avrupa dışındaki kültürlerle karşılaşmanın bir sonucu olduğu kadar, aristokrasinin kültürel üretim ve alımlama üzerindeki tekelini kaybetmesinin de yansımasıdır bu.[20] Erken on sekizinci yüzyılda, başrahip Jean-Baptiste Dubos gibi eleştirmenler, XIV. Louis saltanatında kültürel açıdan yargıda bulunan ve uyumluluk, denge ve düzen ideallerinin teminatı olarak evrensel

19. Sanat eserlerine bu metafizik halenin bir kısmını yeniden kazandırmayı amaçlayan güncel bir girişim için bkz. George Steiner, *Real Presences*, Chicago, 1989.

20. Seyahat kurmacalarının önemi hakkında kısa bir açıklama için bkz. Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton, 1971, 9. Bölüm.

doğayı gösteren Nicolas Boileau'nun yaygınlaştırdığı klasik standartları sorgulamaya başlamıştır.[21] Bu standartların yerine, farklı estetik normların kaynağı olarak, aynı tarihlerde Montesquieu tarafından geliştirilmiş olan göreci kültür ve siyaset sosyolojisinin de tanıdığı, doğal koşulların değişkenliği anlayışı kabul edilmiştir. Antikler artık her koşulda taklit edilmesi gereken yegâne modeller olmaktan çıkmış; burjuva hanesinin trajedileri, gündelik hayatı resmeden tablolar ve yeni yeni ortaya çıkan roman gibi yeni türler önemini ortaya koymaya başlamıştır. Fransız neoklasikçiler de artık Britanya ve Almanya'daki ulusal alternatiflerin iddialarını geçiştiremez hale gelmiştir; bu da Homeros ve Shakespeare gibi kıymeti bilinmemiş sanatçıların yeniden değerlendirilip Vergilius ve Racine'den daha üst mertebelere yerleştirilmesine yardımcı olmuştur.

Kimi zaman ayrı bir estetik söylemin, dünyanın büyüsünü bozmuş olan Aydınlanma döneminde bilimin öneminin abartılmasına bir tepki olarak doğduğu savunulmuşsa da, söz konusu söylem, zamanın öznellik psikolojisinde gerçekleşen ilerlemeleri büyük ölçüde ciddiye almıştır.[22] Dubos'nun "duygusalcılığı", eserlerin kendisinden ziyade bu eserlere yanıt verenlere odaklanır. Bu yeni amentünün ampirist versiyonunun en iyi örneği, yine David Hume'dur. 1757 tarihli "Beğeni Standartları Üzerine" yazısındaki iddiasına göre, "güzellik şeylerin kendisindeki bir nitelik değildir: Güzellik yalnızca şeyleri düşünen zihinde mevcuttur ve her zihin farklı bir güzellik al-

21. Jean-Baptiste Dubos, *Réflections critiques sur la poésie, la peinture et la musique*, Paris, 1719. Bir tartışma için bkz. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, 7. Bölüm. Ayrıca bkz. Francis X. J. Coleman, *The Aesthetic Thought of the French Enlightenment*, Pittsburgh, 1971; John C. O'Neal, *The Authority of Experience: Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, Pa., 1996. O'Neal, Étienne de Condillac ve Charles Bonnet'den türemiş olan Fransız duyumcu düşüncesinin dönemin estetiği için önemini gösterir.

22. Estetiğin, bilime tanınan ayrıcalığı telafi edici bir tepki olduğu argümanı hakkında şüpheci bir görüş için bkz. Mortensen, *Art in the Social Order*, 6. Bölüm. Gustav Fechner ve Wilhelm Wundt gibi sonraki 19. yüzyıl bilimcilerinin estetik deneyimi deneysel olarak inceleme girişimi hakkında bir tartışma için bkz. Tatarkiewicz, "Aesthetic Experience: The Last Stages in the History of the Concept". Edmund Husserl gibi felsefeciler ise, bu tür araştırmaları "psikolojikleştirmekle" eleştirmiştir çoğu kez. Husserl'in eleştirisi hakkında bir tartışma için bkz. Peter J. McCormick, *Modernity, Aesthetics and the Bounds of Art*, Ithaca, N.Y., 1990, 8. Bölüm.

gılar",[23] Hume, estetik kompozisyonun kuralları ile "tüm pratik bilimlerin, deneyimin aynı zemini" paylaştığını savunmuştur; "bu kurallar, tüm ülke ve tüm çağlarda evrensel olarak hoşa giden şeylere dair genel gözlemlerden başka bir şey de değildir".[24] Hume doğada, estetik deneyimlerin oluşmasını sağlayan belli nitelikler bulunabileceğini kabul etmiştir, ama bu nitelikler çoğunlukla öylesine ufaktır veya diğer bir sürü nitelikle öylesine iç içe geçmiştir ki ancak duyarlılığı eğitilmiş bir insan hakikaten onların kıymetini bilebilir. Yani deneyim estetik için kurucu bir terimdir, üstelik tam da Hume'un epistemolojisinde gördüğümüz iki anlamıyla: doğuştan gelen fikirlerin duyu temeline dayanan bir alternatifi anlamında ve alışkanlığa dayalı olarak zamanla gerçekleşen öğrenmenin oluşturduğu bilgelik birikimi anlamında deneyim. Bu öncüllerle birlikte, estetik söylemin ağırlık merkezi, nesneden ziyade öznede ve öznenin deneyimi ya da yargısında konumlandırılmıştır artık. Zira Hume, "beğeni standardı bulmak, tikellerde bile, iddia edildiği kadar zor değildir,"[25] gibi güven tazeleyen iddialarından yola çıkılarak, şüpheci bir göreciden ziyade bir doğalcı olarak okunsa dahi, bu tür bir standardın nesnel bir gerçeklik değil de insan inşası olduğunu kabul etmiştir.

Baumgarten'ın 1750 ve 1758 tarihli iki ciltlik yapıtının başlığı olarak kullandığı Latince sözcük *aesthetica*'nın Yunancadaki kökeni *aiesthesis*'in, hoşa giden bedensel duyuma, bizatihi nesnelerden ziyade nesnelere verilen öznel duyumsal yanıtlara işaret etmesi manidardır.[26] Karşıtı olan terimlerden biri, duyulardan ayrılmış saf kavramsal düşünce anlamına gelen *noesis*'tir. Bir diğeri, sanat nesnelerinin ya da başka türlü nesnelerin etkin olarak yaratılması anla-

23. David Hume, "Of the Standard of Taste", *Essays: Moral, Political, and Literary* içinde, s. 230. Hume'un estetik üzerine genel düşünceleri hakkında faydalı bir açıklama için bkz. Peter Jones, "Hume's Literary and Aesthetic Theory", *The Cambridge Companion to Hume* içinde, David Fate Norton (haz.), Cambridge, 1993. Hume'un Kant karşısındaki konumuna dair bir savunma için bkz. George Dickie, *The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century*, Oxford, 1996.

24. "Of the Standard of Taste", s. 231.

25. *A.g.y.*, s. 242. Hume'un bu güveninin altında, zamanın eğitimli beyefendilerinin genel olarak insanlığı temsil edebileceği varsayımı yatmaktadır. Bu önyargının bir eleştirisi için bkz. Richard Shusterman, "Of the Scandal of Taste: Social Privilege as Nature in the Aesthetic Theories of Hume and Kant", *Eighteenth-Century Aesthetics* içinde, Mattick (haz.).

mına gelen *poiesis*'tir.[27] Bu etkinliğin bir kısmının –deney yapmak olarak deneyime işaret eden– dünyaya dokunarak müdahale etme gibi örtük bir çağrışım taşıyan, ikincil bir beğeni nosyonunda korunduğu söylenebilir.[28] Ancak burada bile vurgu, kavramlaştırma ve üretimden geri çekilmenin nişanesi haline gelmiş olan tarifsiz saadet ve gizemli lütfun "bilmemne" (*je ne sais quoi*) niteliğinde örneğini bulan, duygusal, hatta irrasyonel sanat alımlaması üzerindedir.[29] Sanatla başlangıçtaki karşılaşmanın yarattığı "dilsizliği", "sanat eseri karşısında söyleyecek söz bulamama ya da konuşmaya nasıl veya nereden başlayacağını bilememe hissi"ni vurgular.[30] Söyle-

26. Estetik teriminin evrensel olarak kabul edilmesi biraz zaman almış, arada Sir William Hamilton'ın uydurduğu *apolaustics* gibi alternatif sözcükler reddedilmiştir. Reginald Snell'in kendi çevirisine yazdığı giriş yazısındaki tartışmaya bkz. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, New York, 1965, s. 5; Türkçesi: *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, İstanbul: Kaknüs, 1999. Wolfgang Welsch'in işaret ettiği gibi terim, başından beri hem "duyum" hem de "algı" üzerinde ikircikli bir vurgu içeriyordu. Welsch'in, terimin "hazcı anlam unsuru" olarak adlandırdığı duyum, öznedeki hazzı ve duygusal tepkiyi ön plana çıkarırken; Welsch'in "teorici anlam unsuru" dediği algı ise, biçim ve orantının bilişsel değerlerinin altını çizer ve böylece ilgiyi yeniden nesneye yöneltmektedir. Ama algının bile "şeylerin dolaysız varlığıyla ilgilenmediğini, hatta kendisine özgü nesnelerden belli bir mesafe içinde –tam da tefekküre benzer şekilde– keyif aldığını" kabul eder Welsch. Bkz. Welsch, *Undoing Aesthetics*, çev. Andrew Inkpin, Londra, 1997, s. 12.

27. *Aiesthesis/poiesis* ayrımı hakkında bir tartışma için bkz. Hans Robert Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, çev. Michael Shaw, Minneapolis, 1982, s. 34.

28. Beğeninin bu terimlerde yatan kökleri hakkında bir tartışma için bkz. Howard Caygill, *Art of Judgment*, Oxford, 1989, 2. Bölüm. Caygill, sözcüğün etimolojisinin, anlamları arasında *dokunma*'nın da bulunduğu, Eski Fransızca *tast* ve İtalyanca *tasto*'dan geldiğine işaret eder. Bu metaforun ve düzanlamının dayandığı duyusal kökenlerin daha kapsamlı içerimleri hakkında bir tartışma için bkz. Carolyn Korsmeyer, *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*, Ithaca, N.Y., 1999. Korsmeyer, tarifsiz bir ayrım yapma yetisi olarak beğeni metaforunun [*taste*: beğeni] önem kazanmasına rağmen, estetik teoride görme ve duymaya öncelik tanınmasının, ona yakın olan diğer duyularla birlikte beğeninin düzanlamının da [*taste*: tat alma] küçümsenmesi demek olduğuna işaret eder.

29. (Méré şövalyesi) Antoine Gombaud'nun popülerleştirdiği bu kavramın (*je ne sais quoi*) tarihi için bkz. Erich Köhler, "*Je ne sais quoi:* Ein Kapital aus der Begriffsgeschichte des Unbegreiflichen", *Romantisches Jahrbuch* 6, 1953-54. Dâhilerin yarattığı eserlerin, takdir edilebilen ama tam olarak anlaşılamayan bu tür gizemli bir nitelik taşıdığı varsayılıyordu.

30. Peter de Bolla, *Art Matters*, Cambridge, Mass., 2003, s. 4.

yecek söz bulamama hissinin yanı sıra, bu karşılaşmanın altında ezilmek gibi bir istek de vardır. John Dewey'nin sonraları hayal kırıklığıyla belirttiği gibi, "estetik" kavramı, örtüştüğü ama eşdeğeri olmadığı "sanatsal" teriminden ayrıldığı anda, deneyimi üretici ya da yaratıcı değil de "kıymet bilen, algılayan ve keyif alan" bir şey haline getirme eğilimindedir.[31] İleride göreceğimiz gibi, Dewey kendi alternatifini tam da bu dengeyi yeniden kurmak için tasarlamıştır.

KANT VE TEFEKKÜRE, DÜŞÜNÜME DAYANAN YARGI OLARAK ESTETİK DENEYİM

Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde doruğuna ulaşan, estetik yargıya ilişkin söylem elbette, Humecu ampirizmin temsil ettiği, edilgen ve kültür-bağımlı beğeni öznelciliğinin ötesine geçmiş ve bireysel gözlemcinin dilsizliğini aşmak için daha evrensel ve aktarılabilir bir ölçüt aramıştır. Kant, Birinci Eleştiri'de geliştirdiği idrak kategorilerinin aşkın çıkarımına bel bağlamayı reddetmişse de, salt olumsal uzlaşımı ve bireysel hevesi aşmayı ummuştur. Ama Hume gibi o da, bizatihi nesneden ziyade tepkiye, sanat eserini üretmekten ziyade yargılamaya odaklanmıştır. Tanrı'yı taklit eden ve ölçüt olmadan yaratan bir dehaya –ileride göreceğimiz gibi, sanat eserine bakan ve yine ölçüt olmadan yargıda bulunan kişinin üretken bağlılaşığına– ilişkin bir açıklama sunmuşsa da, Kant'ın estetiği esasen yargıyı ve dolayısıyla yaratıcı deneyimden ziyade tefekküre ve alımlamaya dayanan deneyimi vurgular.[32]

Burada, Baumgarten, Dubos, Shaftesbury, Hume ve Mortiz gibi Aydınlanma teorisyenlerinin Kant'ın estetik deneyim açıklamasını birbirinden karmaşık biçimlerde nasıl öncelediğini bütün ayrıntılarıyla tartışmamızın ya da o canalıcı "beğeni" teriminin etrafındaki

31. John Dewey, *Art as Experience*, New York, 1934, s. 47.

32. Kant'ın "üretken imgelem" dediği şeyin, anlama yetisinin rehberliği altında olsa da normal idrak gibi estetik değerlendirmede de belli bir rol oynadığı doğrudur. Ancak üretilen şey, dünyada etkin bir müdahale değil, zihinsel bir sentezdir. Önemi hakkında bir tartışma için bkz. Michael R. Neville, "Kant's Characterization of Aesthetic Experience", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 33, no. 2 (Kış 1974), s. 197.

anlam ağını çözmemizin imkânı yok. Yalnızca birkaç temel noktaya değinebiliriz.[33]

Birincisi, ister yeni-Platoncu Shaftesbury gibi, neyin güzel olduğuna dair, doğuştan gelen bir yeti, dolayımsız, kurala bağlı olmayan, allah vergisi bir ahlaki duyarlılığa benzer bir his temeline dayandığını varsayalım,[34] isterse daha kuşkucu Hume gibi, dünya ile salt ampirik karşılaşmalardan türediğini düşünelim, estetik deneyim, güzel ya da sanatsal sayılan nesnelerin bünyesinde var olan bir şeyin sadece kaydedilmesine indirgenemez. Estetik duyunun kaynağını kişisel psikolojide bulanlar da, komünal, öznelerarası mutabakatta bulanlar da, Kant'ın daha ziyade felsefi temellere dayanan –aynı anda hem kişisel hem de evrensel olan beğeninin bariz çatışkısının ötesine geçmenin bir yolu olarak koyutladığı– "düşünümsel yargı"sında bulanlar da aynı sonuca ulaşmıştır. Bunların hepsinde de, deneyimlenen nesnenin bünyevi niteliklerinden ziyade deneyimleyen kişi ya da kişiler vurgulanmıştır. Kant'a göre "güzel", bir nesnenin niteliği olarak değil, yalnızca bir yargının yüklemi olarak belirir. Kendinde nesneleri bilmeye ilişkin epistemolojik sınırları –ister (ikincil niteliklerin aksine) birincil niteliklere erişimin olmaması şeklinde ifade edilen ampirist anlamda ya da numenlerin bilinemeyeceği şeklinde ifade edilen aşkın idealist anlamda– akla getiren bazı bakımlardan, bizatihi nesne, bu nesnenin estetik açıdan hayranlık uyan-

33. Faydalı açıklamalar için bkz. Dabney Townsend, "From Shaftesbury to Kant: The Development of the Concept of Aesthetic Experience", *Journal of the History of Ideas* 48, no. 2 (Nisan-Haziran 1987), s. 287-305; Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Estetik söylemin şüpheli siyasi içerimlerini ön plana çıkaran daha genel bir tarih için bkz. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, ve Hess, *Reconstituting the Body Politic*.

34. Shaftesbury'nin on yedinci yüzyıl Cambridge Platoncuları ve onlar yoluyla Floransalı Marsilio Ficino'nun yeni-Platonculuğundan nasıl etkilendiği hakkında bir tartışma için bkz. Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, çev. James P. Pettegrove, New York, 1970, 6. Bölüm. Platonculuğun fiili bedensel deneyime genelde şüpheyle baktığından bahsettik, ama Platoncu gelenekte aşkın hakikatler üstündeki vurgunun yanında sezginin rolünü düşününce, yüceltilen, çıkarsız estetik hazza ilişkin doktrine giden yolu hazırlamak gibi bir rol oynadığını söylemek lazım. Hume'un ve psikolojik ekolün bir sanatsal yaratım doktrininden ziyade yalnızca bir alımlama doktrini sunabildiğine dikkat çeken Cassirer'in iddiasına göre, "estetik, İngiliz ampirizminin genel eğiliminden değil, İngiliz Platonculuğundan doğmuştur" (s. 197).

dırması ya da keyif vermesi kadar önemli değildir. Kant'ın Birinci Eleştirisi ile özdeşleşmiş olan ünlü metaforu kullanırsak, burada da bir tür "Kopernik devrimi"[35] olmuş; ontolojik ya da değer-kuramsal sorular, epistemolojik ya da –bu örnekte– estetik özneye ilişkin sorulara tabi kılınmıştır. Nesneler, kendi başlarına oldukları şey nedeniyle değil, bize ya da bizim için yapabilecekleri şey nedeniyle hayranlık uyandırır. Bu Kopernikçi ters çevirmenin sonucu, bizatihi nesnenin bünyevi niteliklerine –hatta belki de varlığına– karşı kayıtsızlığın giderek artmasıydı.

Bu sonuca varmadan önce –ki vurgulanmaya değer olan ikinci nokta da budur– nesnenin estetik deneyimde doğurduğu duyusal hazzın, dünya ile benlik arasındaki diğer ilişkilerde ortaya çıkan hazdan ayırt edilmesi gerekmiştir. Estetik tavrın araçsal olmayan, seyirlik mahiyeti, daha Johannes Scotus Erigena'nın dokuzuncu yüzyıl tarihli *De divisione naturae*'sinden (Doğanın Bölümlenmesi) beri ilgi çekmiştir.[36] Aynı nesneler –sonraki bir çağın ifadesiyle– meta ya da değişim değerleri nedeniyle de arzulanmış olabilirler, ancak sadece daha ulvi bir bakış açısına göre sanat nesnesi olarak takdir edilmişlerdir. Bayağı bulduğu için küçümsediği tutkuya karşı kendini korumayı vurgulayan Hobbes'un benmerkezci antropolojisini reddeden Shaftesbury, her şeyi bir şahsi çıkar, iştah ya da ihtiyaç sorununa indirgeme yanılgısının altını çizmiştir.[37] Shaftesbury'e göre estetik de-

35. Kant'ta tam olarak bu biçimde görünmeyen bu metaforun, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin getirdiği yenilikleri yeterince betimleyip betimleyemediği sorusu şu an bizi ilgilendirmiyor. Metaforun uygunluğu hakkında kuşkucu bir açıklama için bkz. Robert Hahn, *Kant's Newtonian Revolution in Philosophy*, Carbondale, Ill., 1988.

36. Şu tartışmaya bkz. Tatarkiewicz, "Aesthetic Experience: The Early History of the Concept", s. 23. Jauss, estetik deneyimin, Tanrı kelamına gömülmekten ziyade dünya hakkında aylak bir merakla ilişkili oldukları için kaygı yaratmış olan diğer ortaçağ öncüllerini işaret eder. Bkz. Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, s. 4. Cassirer, hoşa giden ile –estetik tefekküre dayalı olan– güzel arasındaki ayrımın daha Platon'un *Philebos*'unda bile görülebileceğini savunur. Bkz. Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, s. 186.

37. Kapitalizm ilk döneminde, çıkarların tutkuların üzerine çıkarılması hakkında bir analiz için bkz. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, 1977; Türkçesi: *Tutkular ve Çıkarlar*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2008. Shaftesbury'nin Hobbes eleştirisi hakkında bir tartışma için bkz. Mortensen, *Art in the Social Order*, 10. Bölüm.

neyimin tanımlayıcı özelliği –ki bu da estetik deneyimin yurttaşlık erdemi ve ahlaki duyarlılıkla iç içe olduğu inancıyla ilişkilidir– "çıkarsız" yardımseverliğidir.[38]

Çıkarsızlık kavramı tam ve en etkili ifadesini Kant'ın estetik teorisinde bulur. Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde hazzı üç biçimde deneyimleyebildiğimizi iddia etmiştir.[39] "Hoşa giden" ya da "hoş" (*das Angenehme*) dediği birinci biçimin nedeni, doğrudan duyusal uyarılmadır. Anlamlı bir bilişsel ya da öznelerarası boyutu olmayan, tümüyle mahrem ve öznel bir biçimde çekici veya itici bulmayı içerir. Burada, tüm iştah ve hoşnutsuzluklarıyla tekil beden, kültürel ya da evrensel bir norm değildir, daha ziyade hakemlik yapar. Önemli olan tek şey, kişisel tatminin varlığı ya da yokluğudur. İkinci biçim, hazzı "iyi" meselesiyle bağlantılandırır. Yani duyusal tatminin dışındaki idealar ve ilkelerle belirlenen hayırlı bir amaç için çalışıp bu amacı gerçekleştirerek "iyinin keyfini" çıkarabiliriz. Bu durumda, başlı başına bir amaç olmayan hazzımızın daima işlevsel ya da faydacı bir boyutu vardır. Asıl amaç gerçekleştirilen iyiliktir, onu gerçekleştirirken aldığımız haz değil; gerçi bu haz, güdülenmemizin yardımcı bir parçası da olabilir elbette.

Kant'a göre üçüncü haz biçimi ("güzel") esasen estetik dediğimiz şeydir. "Hoş" örneğinde olduğu gibi bu haz biçiminde de duyular belli bir rol oynar, beden işin içindedir ama canalıcı bir farkla: "Hoş"ta haz üreten nesne fiilen var olmak zorundayken –masada gerçek yiyecekler yoksa, o yemeğin hoşumuza gittiğini söyleyemeyiz– diğerinde var olmayabilir. Daha doğrusu, estetik nesneye dair hissimizin, o nesnenin bünyevi özelliklerine ya da niteliklerine denk düş-

38. Çıkarsızlık kavramının tarihi için bkz. Jerome Stolnitz, "On the Origins of 'Aesthetic Disinterestedness'", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20, no. 2 (Kış 1961). Diğer çıkarsızlık türleri hakkında bir tartışma için bkz. Stolnitz, "The Actualities of Non-Aesthetic Experience", *Possibility of the Aesthetic Experience* içinde, Michael H. Mitias (haz.), Amsterdam, 1986. Bu doktrinin daha eski öncelleri için bkz. David Summers, *The Judgment of Sense: Renaissance Naturalism and the Rise of Aesthetics*, Cambridge, 1987. Estetik deneyimde söz konusu olan duygusal yatırımı vurgulayan Herder gibi empati ya da –Alman Romantiklerinin deyişiyle– *Einfühlung* savunucularının çıkarsızlığa bir alternatif sunduğu da belirtilmelidir.

39. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. J. H. Bernard, New York, 1951, s. 37-45; Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006.

mesi gerekmez, oysa hoş bir yemekte bu gereklidir (yiyecekler iştah açıcı görünebilir, ama bize gerçek bir haz vermeleri için tatlarının da iyi olması gerekir). Bu ayrım nedeniyle, doğrudan nesneyle değil, onun temsili ya da görüntüsüyle ilgileniriz. Daha da doğrusu, bizatihi temsil araçları da nesne olarak anlaşılabileceğinden (mesela altın bir heykel nihayetinde, değerini unutmanın pek kolay olmadığı bir maddeden yapılmıştır), önemli olan, nesnenin belli bir şekilde deneyimlenmesidir. Kısacası, güzellikten aldığımız haz çıkarsızdır, çünkü kendisi doğrudan duyusal arzunun nesnesi olmayan fiili nesneye karşı kayıtsızızdır. Aldığımız haz, yetilerimizin serbest hareketinin tadını çıkarmaktan kaynaklanır. "Çıkar" (*interest*) sözcüğünün etimolojisinin akla getirdiği gibi, varlığa gömülmüş (*inter-esse*) bir halde değil, bir şekilde varlığın dışındayızdır artık. Estetik bir yemekten keyif almamız için, yiyecekleri tatmamız ve yutmamız gerekmez adeta – tıpkı tabaktaki yiyeceklerin asıl amacının, fiili beslenme şöyle dursun, tam anlamıyla lezzetin verdiği haz bile olmadığı, daha ziyade görsel haz gibi göründüğü *nouvelle cuisine*'in (yeni mutfak) belli çeşitlerindeki gibi. Şehvet uyandıran çıplak insan biçiminin idealize edilmiş mermersi çıplaklığa dönüşmesini, böylece pornografi ile yüksek sanat arasında ayrım yapmamızı sağlayan da yine aynı çıkarsızlıktır (pornografi de yüksek sanat da gerçek nesnelerin temsili olabilir; ama göndergelerine, arzu nesneleri olarak ilgi duyup duymadığımıza göre birbirlerinden ayrılırlar).

Angelika Rauch'un, Kant'ın estetik teorisinin nihai "maternal zeminine" ilişkin psikanalitik yorumunda öne sürdüğü gibi, çıkarsızlık, "libidinal yatırım yapılmamış bir nesne demektir; estetik deneyimde bir öz-yatırımın söz konusu olduğuna işaret eder".[40] Yani ilksel bir birliğin kaybolmasının üstesinden gelmek için anne bedenine duyulan nihai arzu –ki estetik haz arzusunu anlamanın bir yolu da bu olabilir– erişilmesi imkânsız olduğu için bastırılır ve sonrasında öznenin kendi duyularına kaydırılır. "Özne dışsal (güzel) nesneyi düşünüm nesnesi olarak terk ediyorsa, duygulanımlardan 'mustarip' olan 'nesne' de öznenin bedeni olmalıdır. Duygulanım deneyimini bedenin 'ızdırabı' olarak düşünme, ille de bir duygulanım soy-

40. Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Madison, N.J., 2000, s. 81.

kütüğünün peşine düşmez; daha ziyade işlenmemiş ya da öznenin belleğinde bilinçli bir şekilde sonuca bağlanmamış olan geçmiş deneyimlerin *patolojisi* üzerinde durur."[41] Rauch, çıkarsızlık vurgusuyla estetik deneyimin maddi zeminini çabucak geride bırakan Kant'ın bu patolojiyi bastırdığını iddia eder.

Bu argümanın psikanalitik öncüllerini kabul etsek de etmesek de, Kant'ın argümanında arzulayan bedenden kaçtığını vurgularken haklıdır Rauch. Zira Kant'ın anladığı şekliyle estetik deneyim, kavram-öncesi duyusal tatminin ötesine geçmesi ya da Kant'ın "beğeni egoizmi" deyip geçtiği düzeyde kalması bakımından, ikinci haz biçimine de benzemektedir gerçekten. Estetik deneyim idrak güçlerini harekete geçirir; saf duyumun sentezleyici dönüşümleri hakikate veya en azından değer iddialarına (ki çok geçmeden bunların da evrensel geçerlik taşıdığı varsayılacaktır) doğru evrilir. Ama bunu –anlama yetisinin belirleyici yargılarında olduğu gibi– özgül örnekleri söylem kuralları, *a priori* kategoriler ya da genel ilkeler altında toplayarak yapmaz. Anlamanın belirleyici yargıları tepeden inme gibidir, bir hükümdarın zorlayıcı buyrukları aracılığıyla gerçekleşir adeta. Buna karşılık, kategorik değil de tekil olan estetik yargılarda, hiyerarşik olmayan bir serbest hareket olanağı tanınır; bu sayede her birimiz, kapsayıcı ya da tümdengelimsel akıl yürütmeden ziyade analojik ya da paradigmatik akıl yürütme zemininde, evrensel güzellik iddialarında bulunabiliriz. Birinci Eleştiri'de tartışılan sentetik *a priori* idrak yargılarındaki gibi evrenselden tikele değil, tikelden tikele hareket ederiz. Dolayısıyla söz konusu kavramlar "belirlenmemiş"tir; çünkü –anlama yetisinin bilişsel kavramlarının aksine– şematik bir biçimde ifade edilemezler. Shaftesbury gibi doğuştancı yeni-Platoncuların düşündüklerinin aksine, bulunan değil, kurulacak bir öznelerarası topluluğa, sanal bir sağduyuya hitap ederler.[42] Çıkarsızlığın –ileride göreceğimiz gibi, sanat için sanat'ı savunanlar için değilse de– Kant için en önemli boyutlarından biri tam da, estetik yargıların uyandırdığı keyif ve hayranlığın yalnızca kişinin ken-

41. *A.g.y.*, s. 79.

42. Kant'ın estetik yargıda sağduyuya başvurmasının altında yatan çoklu anlam katmanları hakkında mükemmel bir analiz için bkz. David Summers, "Why Did Kant Call Taste a 'Common Sense'?", *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art* içinde, Mattick (haz.).

disine özgü olmayıp herkes tarafından paylaşılabilir olduğu varsayımıdır. Yargı, duyuların başlangıçtaki tepkisinin ardından estetik deneyime eklenen bir şey değil de bu deneyimin bünyevi bir boyutu olduğu ölçüde, çıkarsızlığın iletişime dayanan, nevi şahsına münhasır beğeniye dair kişisel ifadelerde bulunmayan, canalıcı bir içerimi vardır.

Kant'a göre estetik deneyimi –pratik sonuçların arandığı– iyiden alınan keyiften ayıran bir başka şey de, bu deneyimle ilgili amaçların bünyevi mahiyetidir; bu amaçlar, hedefi dünyayı dönüştürmek olan çalışmadan ziyade oyunun içkin hedefine yakındır. Kant'ın meşhur sanat tanımı, "amaçsız amaçlılık", sanatı tam da dışsal amaçların hâkim olduğu ve gerçek nesnelerin üretim, tüketim, sahiplik ya da mübadele için bulunduğu diğer faaliyetlerden ayırmak için tasarlanmıştır. Normalde estetik yargılar bir nesnellik retoriği aracılığıyla üretilse de (mesela "*Bence* Mona Lisa güzel bir tablo" yerine "Mona Lisa güzel bir *tablodur*"), Kant yargının asıl kaynağının özne olduğunun altını çizer. Çağdaş Kant yorumcularından Eva Schaper'in işaret ettiği gibi, Kant'ın estetik anlayışında nesnellik, bir tür "adeta" kavramından ibarettir.[43] Yani bu tür yargılar adeta nesnelere yönelikmiş gibi hareket eder; ama Kant'a göre bu nesneler asla bütünüyle bünyevi bir açıdan analiz edilemez ve yalnızca onlara bakan kişide ne ürettikleri bakımından önem kazanırlar. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine çalışan başka bir yorumcu olan John Zammito'nun ifadesiyle: "Bir yandan Kant öznenin deneyimde ne ölçüde duygulanıma uğradığını vurgular; ama diğer yandan, nesne kadar, nesneye dair temsil de dikkat çekici bir biçimde arkaplana kayar. Nesnenin biçimi karmaşık bir öznel tepkiye vesile olur, olsa olsa bir katalizör haline gelir."[44]

Daha önce değindiğimiz gibi, bu tepkinin mahiyetinin bünyesi gereği tefekküre dayandığı, edilgen ve seyirsel olduğu, benliği dünyadan ve dünyaya sahip olma ya da onu tüketme iştahımızdan uzaklaştırdığı savunulmuştur sık sık. Görselliğe ağırlık veren bu nitele-

43. Eva Schaper, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinburgh, 1979, 6. Bölüm. "Sanki" kavramı Hans Vaihinger'den alınmıştır, ama Schaper kavramı, Kant'ın Birinci Eleştiri'de tartıştığı bilişsel yargılardan ayırıp estetik yargılarla sınırlamak ister.

44. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago, 1992, s. 113.

me, bir kısım sanatın bizi nasıl avucuna aldığını ve içselliğimizi işgal ettiğini (bunun işitsel açıdan belki de en bariz örneği, müzik dinlerken yaşadığımız deneyimdir) betimlemek için tuhaf bir yol gibi görünebilir, ama burada bile özne ille de dünyayla etkin ve üretken bir müdahale ilişkisi içinde olmak zorunda değildir. James Johnson'ın gösterdiği gibi,[45] dikkatle dinleme, on sekizinci yüzyılda, kinestetik bedenin bastırılmasına ve yetilerin tek bir duyu girdisinde toplanmasına dayalı olan, edinilen bir beceriydi. Kulaklar tefekküre dayalı estetik deneyimler için eğitildikçe, pasif dinleme deneyimi, danstan ya da toplu olarak şarkı söylemekten dikkatle ayırılmıştır. Belirttiğimiz gibi, kamusal konser salonu, tıpkı eskiden kiliseleri ya da aristokrat odalarını süsleyen eserleri köklerinden koparıp saf estetik deneyimler için uyaranlar haline dönüştüren müze gibi işlev görmüştür. Keza edebiyat alanında da, romanın kendini bulabilmesi için, uydurma anlatılarda gerçek kişisel göndermeler arama alışkanlığının kaybolması ve bunun yerine, Catherine Gallagher'ın "hiç kimsenin hikâyesi" diye adlandırdığı, kurmacalığın kabulünün geçmesi gerekmiştir.[46]

Kısacası, estetik deneyim olarak dinleme, okuma ya da bakma ediminde, pratik ya da sahip olmaya dönük bir niyet gerçekleşmez. Bir nesneye piyasa değeri ya da koleksiyon tutkumuz nedeniyle de sahip olmak isteyebiliriz elbette, ama bu salt estetik bir tepkiyle aynı şey değildir. Bu tür bir deneyim olanağı, George Dickie gibi felsefecilerin ve Pierre Bourdieu gibi sosyologların savunduğu gibi, kurumsal bir bağlamda ya da kültürel bir alanda konumlandırılabilir;[47] ama bizatihi deneyim, bu yardımcı bağlamın bir yansımasına indirgenemez. Zira tam da bu tür bir indirgemeciliğin kendisine dayatmak istediği dışsal işlevselliğe karşı bir mesafe içerir. Zaten Ha-

45. James H. Johnson, *Listening in Paris: A Cultural History*, Berkeley, 1995.

46. Catherine Gallagher, *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Woman Writers in the Marketplace, 1670-1820*, Berkeley, 1994.

47. George Dickie, *Aesthetics*, Indianapolis, 1971; Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Randal Johnson (haz.), New York, 1993. Dickie hakkında bir eleştiri için bkz. Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge, Mass, 1999, s. 38-41. Bourdieu hakkında bir eleştiri için bkz. Paul Crowther, "Sociological Imperialism and the Field of Cultural Production: The Case of Bourdieu", *Theory, Culture and Society* 11, no. 1 (1994).

bermas da "modernliği kendi kendisinde temellendirme sorununun bilincine, ilk kez estetik eleştiri alanında varıldığını" bu nedenle iddia etmiştir.[48]

ESTETİK DENEYİMİN ÖZERKLİĞİNDEN EGEMENLİĞİNE

Müteakip estetik deneyim söylemine dair bir tarihi bilhassa karmaşık hale getiren şey, toplumsal/kültürel bütünün tümüyle özerk bir alt-alanı olarak sınırlarını korumakta güçlük çekmesidir. Zira alımlama ve tefekkürün ötesine uzanıp yaratımı içerdiği gibi, bütün olarak yaşanan deneyim için de model işlevi görmüştür. Yani bunu savunanlardan bazılarına göre asıl mesele, sanat eserlerini takdir etme ve yargılama becerisi ya da dünyayı estetik bir duyarlılığın merceğinden görme becerisi geliştirmekten ziyade, hayatın tamamını sanki bir sanat eseriymişçesine yaşama becerisi geliştirmekti. Dindar mistiklerin deneyimlediği vecit halinde olduğu gibi, bu arayışın farz edilen nesnesi de zımnen, özneyi etkilemenin yollarından birine indirgenebilirdi (daha doğrusu, özne ile nesnenin bir oldukları varsayılabilirdi). Böyle bir arzu, bilhassa ahlaki bedellerini düşünenlere göre tam anlamıyla ikna edici değildi elbette; ama seküler sanat dininin potansiyel bir sonucu olarak sık sık kendini gösteriyordu.

Aslında, Aydınlanma'nın estetiğin göreli özerkliğini oluşturma mücadelesi esnasında bile, her zaman sınırların geçirmez olduğu düşünülmemiştir. Belirttiğimiz gibi Shaftesbury, ahlaki sezgi ile estetik takdiri birleştirerek Hobbesçu kişisel çıkar anlayışlarını çürütmeye çalışmıştır. Güncel çalışmalar, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant'ın da bilişsel ve ahlaki yargılar ile estetik yargılar arasındaki boşluğu kapatmanın bir yolunu aradığının altını çizmektedir.[49] Ne de olsa

48. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., 1987, s. 10. Hess (*Reconstituting the Body Politic*), yeni estetik özerklik söyleminin yüzeyinin altında bağımlı unsurlar bulunup bulunmadığı sorusunu ortaya atar. Bu söylemin, devletin yanında özgür bir alan sağlarmış gibi yaparken, otoriter devletin örtük bir gerekçelendirilmesi olarak iş gördüğünü düşünür.

49. Özellikle bkz. Zammito'nun Üçüncü Eleştiri'deki –kendi deyişiyle– "bilişsel ve etik dönüş"ü tartıştığı *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*.

Üçüncü Eleştiri'deki daha kapsamlı tasarı, doğanın nasıl mekanik değil de teleolojik olarak anlaşılabileceğini keşfetmek ve böylece Birinci Eleştiri'nin bilgiye koyduğu katı sınırlamaların ötesine geçmektir. Böylece sanattaki amaçlılık doğada da bulunabilirdi; bu da akıl çeşitlerini yeniden birleştirme olanağını akla getirir. Kant, "güzellik"in "ahlakın simgesi"[50] olarak anlaşılabileceğini de iddia etmiştir, çünkü burada dışsal bir amacın olmadığı amaçlılık vurgulanır ki bu da kategorik buyruğun gerektirdiği, her kişiye başlı başına bir amaç muamelesi yapma şeklindeki ahlaki ideale koşuttur. Kant'a göre, sanat ile etik arasındaki bağ söylemsel olarak, rasyonel argümanlara dayanarak kurulamaz, ama simgesel ve analojik bir şekilde ortaya koyulabilir. Her iki durumda da, yargının meydana gelmesi için, öz-düşünümsel öznenin belli bir mesafe alması gerekir.

Kant'ın Longinus ve Edmund Burke'ün izinden giderek "yüce" olarak adlandırdığı estetik deneyim boyutu, pratik aklın numenal kökenleriyle bir bağ oluşturur; zira "yüce", bilişsel anlamanın ötesinde olan ahlak yasasına yönelik bir saygı duygusunun üretilmesini sağlayarak, bizi sentetik *a priori* yargılarla kavranamayan duyu-üstü gerçekliklerle temasa geçirir.[51] Burada duygularımızın nesnel bağlılaşığı, güzel örneğinde olduğundan bile daha uzaktır; zira bu arayışın hem görkemini hem de nafileliğini kayda geçiren yücenin özü paradoksal bir girişim, temsil edilemezi temsil etme girişimidir. Kısacası, estetik deneyimin bilişsel ve ahlaki deneyimden kökten ayrılması, Kant'ı asla tatmin etmemiştir. Estetik deneyim, deneyimin cismani boyutuna yönelik yepyeni bir saygıda temellenmiş olsa da, en azından Aydınlanma geleneğinde, Wolfgang Welsch'in deyişiyle "yüceltme buyruğu"na uyarak, yüceltme potansiyelini daima kabul etmiştir.[52]

Kant'ın önceki yapıtlarında çarpıcı bir biçimde parçalara ayırmış olduğu şeyi, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde ne ölçüde yeniden bir-

50. Kant, *Critique of Judgment*, s. 196-200.

51. Bu konumda, yer değiştirmiş olan dinsel huşunun ve özgeci sevginin kalıntılarını görmek zor değil. Bir tartışma için bkz. M. H. Abrams, "Kant and the Theology of Art", *Notre Dame English Journal* 13 (1981). Önceki bölümde belirttiğimiz gibi, dinsel deneyimi estetik deneyimden ayırma girişimine rağmen, aralarında birçok çapraz ilişki vardı.

52. Welsch, *Undoing Aesthetics*, s. 64-68.

leştirebildiği tartışmalıdır elbette. Hatta Alman idealizminin sonraki tarihinin tamamı, hiç olmazsa ilk takipçilerin bu girişimin başarısız olduğunu düşündüğü ve sanatın yabancılaşmasını hâlâ iyileştirilmesi gereken bir yara olarak gördüğü izlenimi vermektedir.[53] Daha Friedrich Schiller'in 1793 tarihli *Estetik Üzerine*'sinden itibaren bu isimler, yaşamı yeniden büyüsüne kavuşturmak ve modernliğin yaralarını iyileştirmek umuduyla, sanatı yeniden diğer alanlarla birleştirmeye çalışmıştır. Yirminci yüzyıla kadar uzanan bu girişimin versiyonlarından biri, estetik bir devlet arayışıdır.[54] Sanatın (salt özerkliğinin aksine) egemenliği, farklılaşmış modernliğin rasyonalliklerini aşmak, hatta bizatihi aklın sınırlarını aşmak için sanatın bir yol sunabileceğini ummak anlamına gelir.[55] İnsan gelişiminin son noktası için bir model olarak anlaşılan estetik deneyim, farklı insan yetilerinin bütünleyicisi ya da –Schiller'in meşhur formülasyonuyla– "yaşam", yani duyu itkisi ile "şekil", yani biçim itkisinin oyun itkisinde alıkonularak aşılması olarak selamlanmıştır. Aslında Schiller "deneyimimizin tam bir etkileşim örneği sunmadığını" ve böyle bir örneği "belki de saf Kilise ya da saf Cumhuriyet gibi birkaç güzide alanda bulabileceğimizi" kabul etmiştir.[56] Ama takipçilerinden hiç olmazsa bazıları, bu ütopik hedefi demokratikleştirmeyi ve gerçekleştirmeyi ummuştur.

Kant'ın doğrudan duyusal haz ile –estetik çıkarsızlıkla özdeşleş-

53. Sanatın yabancılaşmasını aşmayı amaçlayan sonraki girişimler hakkında genel bir bakış için bkz. J. M. Bernstein, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pa., 1992.

54. Schiller estetik oyunun "duyusal ve zihinsel güçlerimizin bütününü olası en yüksek uyum içinde" besleyeceğini umar. *On the Aesthetic Education*, s. 99. Bu proje hakkında, Johann Joachim Winckelmann'dan Herbert Marcuse ve Walter Spies'e kadar uzanan genel bir bakış için bkz. Josef Chytry, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley, 1989. Estetik kurtuluşun pratikte nasıl meydana geleceğini tahayyül etmek başından beri güç olmuştur. Schiller'de dahi, dünyayı dönüştürme şeklindeki siyasi hedefin yerini kısa zamanda daha saf bir içsel estetik özgürlük anlayışı almıştır. Bir tartışma için bkz. Woodmansee, *The Author, Art, and the Market*.

55. Bu izlek hakkında, kısmen Adorno ve Derrida'dan alınan bir estetik olumsuzluk kavramı yoluyla özerklik-egemenlik ikili karşıtlığını aşmayı deneyen bir inceleme için bkz. Christoph Menke, *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*, çev. Neil Solomon, Cambridge, Mass., 1999.

56. Schiller, *On the Aesthetic Education*, s. 82 ve 140.

tirdiği– daha ziyade tefekküre dayanan yansızlık arasında yaptığı ayrım, sanatı, Friedrich Nietzsche ve Herbert Marcuse'nin üne kavuşturduğu Stendhal deyişiyle, gerçek bir "mutluluk vaadi" olarak görenleri de rahatsız etmiştir.[57] "Estetik" terimi, yalnızca pasif duyumu vurguladığı için, daha Friedrich Schelling ve Friedrich Schlegel'den itibaren eleştirilmiştir.[58] Rauch'un psikanalitik terimlerini kullanırsak, ilk ayrılmanın ürettiği acıya ve bu gediği kapatmanın zorluğuna duyarlı olmakla birlikte, "anneyle ilişkinin anımsanmasını ve kişinin kendi bedenine dair farkındalığını vurgulamışlardır".[59] Gelgelelim yaşamın estetik kurtuluşu fikri, daha aktivist ve iyimser uğraklarında, Baumgarten'ın *aisthesis*'inin ötesine geçmiş ve sanatın gelenekşel kurallara körü körüne uymayan kendiliğinden yaratımı içerdiği Yunan *poiesis* ideasından türemiş olan üretimci modelden beslenmiştir.[60] Sonuç olarak, estetik deneyim tanımının zaten belli belirsiz olan sınırları, estetik deneyim (yapay ya da doğal nesneler ve olaylar olarak anlaşılan) dünyaya bir yanıt verme tarzının ötesine geçip dünyayı dönüştürme ve hatta onu kurtarma tarzına doğru genişledikçe, daha da aşınmıştır.

Rönesans'ta mantar gibi yerden biten, *Sturm und Drang* tarafından geliştirilen ve Romantikler tarafından tam anlamıyla gerçekleş-

57. Nietzsche'nin, Arthur Schopenhauer'da da zararlı etkilerini gördüğü Kantçı çıkarsızlık anlayışına yönelik meşhur eleştirisi için bkz. *The Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York, 1967), s. 103-4; Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2008. Nietzsche, çileci "kır papazı" Kant'a panzehir olarak, "gerçek 'seyirci' ve sanatçı" Stendhal'e başvurur. Marcuse'nin "une promesse de bonheur" deyişini kullandığı yer için bkz. "The Affimative Character of Culture", *Negations: Essays in Critical Theory* içinde, çev. Jeremy J. Shapiro (Boston, 1968), s. 115. Bu itirazı devam ettiren güncel bir Kant estetiği eleştirisi için bkz. Robin May Schott, *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*, Boston, 1988.

58. Bir tartışma için bkz. Phillipe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, çev. Philip Barnard ve Cheryl Lester, Albany, N.Y., 1988, s. 103. Lacoue-Labarthe ve Nancy, Alman Romantiklerin estetiğin yerine, İdea'nın öznel üretimine öncelik tanıyan bir *eidaesthetics* (mutluluk estetiği) geçirdiğini gösterir.

59. Rauch, *The Hieroglyph of Tradition*, s. 85.

60. Moritz, Gotthold Lessing ve hatta, mimesisi dünyayı edilgen bir şekilde yansıtmak olarak değil, yaratıcısının yaratıcı enerjisinin temsili olarak düşünmüş olan Baumgarten'ın ilk döneminde de böyle bir vurgu vardı zaten. Bir tartışma için bkz. Hess, *Reconstituting the Body Politic*, s. 164.

tirilen ilhamlı deha figürü, bu itkinin bireysel ifadesiydi.[61] Cinsiyetinin erkek olduğu konusunda pek de şüphe bulunmayan bu deha, bir şeyleri taklit ediyorduysa şayet, taklit ettiği kendinden önceki tipler ya da doğa yasaları değil, olsa olsa ilahi Yaratıcı'nın doğurganlığıydı.[62] Salt "yetenek"ten daha fazlasına sahip olan deha, mekanik değil de organik bir şekilde yaratıyor ve (Anlama yetisine benzeyen) "heves"ten ziyade (Akılla ilişkili olan) "imgelem"ini kullanıyordu.[63] Yeni-Platonculuğun o eski *furor poeticus* (ilahi esriklik) anlayışının peşinde sürüklediği antinomian dehanın rasyonelliğin semtine uğramadığı, hiç sınır tanımadığı, hatta deli olduğu konusunda şiddetli tartışmalar dönmüştür.[64] Ama, uzlaşımsal kuralların ötesinde geçmekteki özel yeteneğinin kabulüne ek olarak, dehanın sıradan insan sürüsünden ayrılmasını sağlayan yüksek bir sahici deneyim kapasitesi olduğu konusunda bir mutabakat vardı. Burada, estetik yaratıcılığın nesnesi, dünyada kendi başına duran bir şey değil, sanatçının adeta bir sanat eseri gibi biçimlendirdiği kendi yaşamıydı. Peter Bürger'in belirttiği gibi,

> Deha kavramı, gerçekliği, insanların çoğuna özgü olan sınırlı deneyim türünden son derece farklı bir biçimde deneyimlemenin kapsamlı ve yoğun

---

61. Bu kavram hakkında faydalı incelemeler için bkz. *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* içinde, Giorgio Tonelli, Rudolf Wittkower ve Edward E. Lowinsky'nin yazdıkları maddeler, Philip P. Wiener (haz.), New York, 1973, 2. cilt. Kavramın Rönesans'taki kökleri hakkında bkz. Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, 1980.

62. Romantizmi bütünüyle bir erkek üretkenliği modeline indirgemek yanlıştır elbette. Goethe'nin "şefkatli ampirizm"ini ve doğanın tahakküm altına alınmasına karşı çıkmasını, içkin bir şekilde kadınsı olarak gören bir metin için bkz. Lisbet Koerner, "Goethe's Botany: Lessons of a Feminine Science", *Isis* 84 (1993). Koerner'e göre, "Goethe ister edebi ister bilimsel olsun bilgiyi, *Lebensereignisse* diye adlandırdığı, Goethe'nin izinden giden Hegel ve Dilthey'in ise *Erlebnis* dediği şeyde temellendirmiştir: deneyimin ayrıcalıklı uğrağı. Ne var ki kendisinden sonra gelen birçok Almanın aksine, Goethe deneyimin bizatihi amaç olduğu bir kült yaratmamıştır. *Lebensereignisse*'yi edebiyat, sanat ve bilimleri kavramak için indirgenemez bir araç olarak görmüştür" (s. 485).

63. Bu ayrımları en kapsamlı şekilde geliştiren, Samuel Taylor Coleridge olmuştur. Bir tartışma için bkz. M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford, 1971, s. 176.

64. Schiller, *On the Aesthetic Education*'da dâhi için, "yabaniliğe çok yakın olduğunu biliyoruz" der (s. 58).

bir tarzını belirtmeye yarar. Dolayısıyla kavram, çoğunluğun günlük hayatında sınırlı bir deneyim biçiminin var olduğuna da işaret eder ve bu fenomene yanıt vermeye çalışır. Bu yanıtın özgül niteliği, genel olarak deneyimin neden böyle sınırlı olduğunu sormak yerine, deha figüründe sınırsız bir deneyim biçimi olanağı tasarlayarak yola çıkmasıdır.[65]

Sözgelimi William Blake, *Şarkılar*'ın 1794 tarihli ikili edisyonundaki ifadesiyle, "insan ruhunun iki karşıt durumu" olan Masumiyet ve Deneyim'in ister istemez iç içe geçtiğini düşünmüştür.[66] Çocuk ve baba, bakire ve fahişe, kuzu ve "kaplan" – bunların hepsi daha büyük bir planın parçasıdır, zira "bir Hata olmak ve Sürülmek Tanrı'nın tasarımının bir parçasıdır". Blake'in düşüş öncesi mutluluğa dair, erken dönem Swedenborgcu heyecanı, Fransız Devrimi'nden sonraki on yılda yerini, düşmüş dünyadan geçmek gerektiği, hatta o dünyayı kökünden değiştirmek gerektiği gibi diyalektik bir anlayışa bırakmıştır.[67] Rousseau'nun da kullandığı tabirle "soylu yabaniliği" kurtarma, gerçek dünyada eyleme –ve hata yapma– deneyiminin yerini tutamazdı. Blake'in peygamber benzeri figüründe, dinsel deneyim ve estetik deneyim anlayışının, "bir deneyim politikası"[68] içinde birbiriyle kaynaştığı söylenebilir; gelgelelim Devrim heyecanının hayal kırıklığına dönüşmeye başlamasıyla birlikte pek ömrü kalmayan, gelgeç ve istikrarsız bir bileşimdir bu.

65. Peter Bürger, "Some Reflections upon the Historico-Sociological Explanation of the Aesthetics of Genius in the Eighteenth Century", *The Decline of Modernism* içinde, çev. Nicholas Walker, University Park, Pa., 1992, s. 60.

66. Blake'in masumiyet ile deneyimin örtüşmesi üzerine şiirsel düşünceleri hakkında analizler için bkz. Morton D. Paley (haz.), *Twentieth-Century Interpretations of Songs of Innocence and Songs of Experience*, Englewood, N.J., 1969; Stewart Crehan, *Blake in Context*, Atlantic Highlands, N.J., 1984; Harold Bloom (haz.), *William Blake's Songs of Innocence and Experience*, New York, 1987; E. P. Thompson, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, New York, 1993.

67. M. H. Abrams, dindeki "talihli düşüş"ü sekülerleştirme yolundan giden diyalektik düşünürler arasına, Schiller ve Hegel'le kıyasladığı Blake'i de dahil eder. Bkz. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), s. 262.

68. Crehan'ın *Blake in Context* kitabının dördüncü bölümünün başlığıdır bu. Ayrıca bkz. Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven, 1983, 4. Bölüm. Blake'in siyaset anlayışını, Kant'ın, fiili Devrim'in başarısızlığından sağ çıkan yücelik gözlemcisine benzeyen, estetize edilmiş bir coşku ve tahrik politikası olarak değerlendiren güncel bir görüş için bkz. Steven Goldsmith, "Blake's Agitation", *South Atlantic Quarterly* 95, no. 3 (Yaz 1996).

Ama bir tür "görü politikası"[69] yoluyla, fiili siyasi dönüşümün muadilleri estetik değişim düzeyinde aranabiliyordu hâlâ. Zira yaşamı sonuna kadar deneyimleyebilen dehanın etrafında oluşan seçkinci külte, dehanın şiirsel imgeleminin sıradan görünen dünyaya aşan bir estetik değer aşılayabileceği inancı eşlik ediyordu (dolayısıyla bu dünyanın da fiili bir siyasi ya da toplumsal dönüşüme ihtiyacı kalmıyordu artık). Bilimsel devrimin ardından imgelem üstündeki etkisini kaybeden, evrendeki Tanrı vergisi anlaşılabilir anlam düzeni, yaratıcı sanatçının iradesiyle bir şekilde eski haline gelebilirdi. Romantizm çoğu zaman dinsel kutsallık arayışının seküler bir türü olarak görülmüştür elbette (sözgelimi T. E. Hulme'un küçümseyici tabiriyle romantizm "düşmüş din"dir);[70] ayrıca bu ikisi, Thomas Carlyle'ın (*Sartor Resartus*'taki) deyişiyle, "doğal doğaüstücülük"te iyice iç içe geçmiştir.[71] Doğal dünya, ağırbaşlı epistemologların incelediği bir duyu uyaranı kaynağından çok daha fazlası olabilirdi; "sıradan olanın baştan sona dönüşümü",[72] yani naçiz olanın estetik imgelem aracılığıyla yüceltimi, ilahi tinselliğin maddi içkinleştirilmesi yoluyla *numinous* bir anlam kazanabilirdi.

Egemenlik iddiası taşıyan bu versiyonunda estetik deneyim, mevcut dünyayı kökten dönüştürmekten ziyade yeniden büyüsüne kavuşturmanın bir aracıdır; Kant gibi daha geleneksel teistlerin gözünde güven uyandırmayan, ama dinsel deneyimi göklere çıkarmasında görüdüğümüz gibi Friedrich Schleiermacher'de yankı bulan bir

69. Abrams, *Natural Supernaturalism*, s. 356-72.

70. T. E. Hulme, *Speculations: Essays on Humanism and the Philosophy of Art*, Herbert Read (haz.), Londra, 1924, s. 118; Türkçesi: *Felsefi Düşünceler, Hümanizm, Din ve Sanat Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz.

71. Önemi hakkında artık klasikleşmiş bir anlatı için bkz. Abrams, *Natural Supernaturalism*.

72. Arthur Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass., 1981. Ayrıca bkz. George J. Leonard, *Into the Light of Things: The Art of the Commonplace from Wordsworth to John Cage*, Chicago, 1994.

73. Lessing'in sözümona Spinozacı panteizmi benimsemesi üzerine, F.H. Jacobi'nin 1785 tarihli eleştirisini takiben başlayan "Panteizm Tartışması"nda Kant, dünya ile Tanrı'nın birleştirilmesine sert eleştiriler yöneltmiştir. Bu konumun, insan özgürlüğü olanağının altını oyan ve pratik aklın irade kullanımını anlamsızlaştıran belirlenimci içerimlerine karşı çıkmıştır. Bir tartışma için bkz. Zammito, *The Genesis of the Third Critique*, 11 ve 12. Bölüm.

tür panteist kurtuluş üretmiştir.[73] İngiltere'de, Archibald Alison gibi eleştirmenler, John Constable gibi ressamlar ve William Wordsworth gibi şairlerin, seçkin bir sanat nesnesi anlayışını küçümseyip sanatçının ya da duyarlı sanatseverin –ne kadar abes ya da bayağı olursa olsun– herhangi bir şeye verdiği öznel tepkiyi el üstünde tutması, "sıradanlık sanatı"na geçerlilik kazandırmıştır.[74] Yirminci yüzyıl modernizminin ilk yıllarında ivme kazanan, ilkel sayılan kültürlerin o zamana dek aşağılanmış olan işlevsel ya da ritüel nesnelerini estetik bir şekilde değerlendirme kapasitesinin artması,[75] bu genişlemenin yararlı sonuçlarından biri olmuştur.

Ama o kadar olumlu olmayan bir seçenek de mümkündü; estetik deneyimin dünyayla ve öteki insanlarla ilişkilerin tamamını kuşatacak kadar genişlemesi sakıncalı sonuçlar doğurabilirdi. Bunun yaygın olarak verilen örneklerinden biri, Walter Benjamin'in faşizm döneminde dikkat çektiği, gerçek şiddetin "güzel hareketler"ine zaafı olduğu bilinen "siyasetin estetikleştirilmesi"dir.[76] Bir diğer örnek ise, yaşamlarını sanki bir sanat eseriymiş gibi yaşamaya çalışan o estetik deneyim üstatlarının sınır tanımayan narsisizmleridir.

Daha Goethe'nin *Faust*'unda, bedeli ne olursa olsun her şeyi sonuna kadar deneyimleme çabasının müphem içerimleri dikkatli bir incelemeden geçirilir. "İnsanı insan yapan, o dur durak bilmez faaliyetidir,"[77] diyen, sürekli çabalayan gözü kara figür, trajedinin sonunda şeytanla yaptığı anlaşmayı bozmasına rağmen kurtulsa da, bu arayışın kendisine sağlayacağını düşündüğü tatminin olumlu örneklerinden biri değildir. Goethe, 1809'da F. A. Wolf'la gerçekleştirdiği bir sohbette, "benim için asıl mesele, deneyimden faydalanmak ol-

74. Bu gelenek hakkında bir açıklama için bkz. Leonard, *Into the Light of Things*.

75. Robert Goldwater, *Primitivism in Modern Art*, Cambridge, Mass., 1968.

76. Walter Benjamin, "The Work of Art in the Era of Mechanical Reproduction", *Illuminations* içinde, Hannah Arendt (haz.), çev. Harry Zohn, New York, 1968. Bu analizin içerimleri hakkında bir tartışma için bkz. Martin Jay, "'The Aesthetic Ideology' as Ideology; or, What Does It Mean to Aestheticize Politics?" *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* içinde, New York, 1993. Ayrıca gerçekliğin daha genel olarak estetikleştirilmesi hakkında bir analiz için bkz. Welsch, *Undoing Aesthetics*, 1. Bölüm.

77. Goethe, *Faust*, çev. Walter Kaufmann, Garden City, N.J., 1961, s. 186-87; Türkçesi: *Faust*, çev. Nihat Ülner, İstanbul: Öteki, 1992.

du hep; yoktan bir şey yaratmak benim tarzım değil. Dünyayı daima kendimden daha büyük bir deha olarak gördüm," der.[78] Yani Faustçu narsisist kendi kendini şekillendirme ile kendini saldırganca bir tavırla ve fazla iddialı bir biçimde ortaya koyma, sabırsızca yenilik ve çeşitlilik peşine düşmektense deneyimlerin meydana gelmesini bekleyen daha mütevazı bir duruştan daha aşağıdadır. Bilimsel çalışmalarının doğa üzerindeki eril tahakküme karşı koyan "müşfik ampirizmi", Goethe'nin keyfine düşkün estetik deneyim kültünden uzak durmasına koşuttur.

Keza Mozart'ın operasında "duyularına düşkün bir erotizm dehası" olarak estetik gerçekliğini bulan özgürlükçü Don Giovanni figürü yerini, Kierkegaard'ın *Enten/Eller*'inde (Ya/Ya da, 1843) entelektüel imgelemi yüzünden arzularını fiilen gerçekleştirmekten giderek uzaklaşan "düşünüme yaslanan baştan çıkarıcı" Johannes'e bırakır.[79] Kierkegaard yaşamı estetik bir şekilde yaşamaya çalışmanın, bir tiyatro oyunundaki gibi başkalarının duygularıyla oynamanın, bütünleyici veya kümülatif olan her tür deneyim anlayışının karşıtına, yani dağılmaya, melankoliye ve iç karartıcı bir keyifsizliğe yol açtığı uyarısında bulunmuştur.

Deliler gibi dolaysız duyumsal haz ve bitmek bilmez bir uyarılma çeşitliliğinin peşinden koşmak, diğer bütün değerlere karşı kayıtsızlık doğurur. Nihayetinde uyuz bir sıkıntıya, Hegel'in "mutsuz bilinç"in "kötü sonsuzluğu" diyeceği şeye dönüşür. Artık aşina olduğumuz terimlerle söylersek, kişinin hayatını estetik bir şekilde yaşaması, zenginleşmiş bir *Erfahrung* ya da bir bütün haline getirilmiş, bütünleştirilmiş anlatılar üretmez; üst üste birikip anlamsız bir yığın oluşturan tek tek *Erlebnisse* üretir yalnızca. Bir kez daha Welsch'in terimini ödünç alırsak, estetik deneyim "yüceltme buyruğu"ndan tamamen koparıldığında, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde tarif edilen birinci haz tipine fazlasıyla yaklaşmaktadır: tefekküre dayanan çıkarsızlık ya da negatif düşünümsellik kalıntısı olmayan hazcı bir keyfine düşkünlüğe. Aslına bakılırsa, Choderlos de Laclos ve Marquis de Sade gibi on sekizinci yüzyıl yazarlarının ahlak yasalarını hiçe sa-

78. Goethe, *Conversations and Encounters*, haz. ve çev. David Luke ve Robert Pick, Chicago, 1966, s. 81.

79. Søren Kierkegaard, *Either/Or*, çev. David F. Swenson ve Lillian Marvin, 2 cilt, Princeton, N.J., 1959.

yan aşırılıklarının, Fransız Aydınlanması'nın epistemolojik açıdan duyu deneyimine bel bağlamasında ve hazcılığa değer vermesindeki sapkınlık ve alçalma potansiyeline dair bir farkındalığı daha o zamanlar açığa vurduğu bile söylenebilir.[80]

Charles Baudelaire'in zamanında, sırf deneyimin kendisi için deneyim peşine düşmenin karanlık yüzü, keskin gözlemciler için apaçık ortadadır. Otobiyografik bir nitelik taşıyan *Apaçık Yüreğim*'de şair, insanın avarelik edip keyif peşinde koştuğu bir hayatla, yani Bohemlikle, "kat kat fazla duyum kültü"[81] ile özdeşleşmişse de, bu seçimin alçaltıcı ve yırtıcı içerimleri kolayca gözardı edilemez. Estetik deneyimin merkezinde olduğunu belirttiğimiz bedenin, Baudelaire için, melankoli ve hastalıkla bağlantısıyla yaşamın büyüsüne yeniden kavuşturulmasından ziyade bir "yaşam dehşeti"ni[82] akla getiren sıkıntı organında (*spleen*) metonimik bir yer bulması rastlantı değildir. Baudelaire'in yaşadığı modern çağda kahramanlık diye bir şey kaldıysa, bu çağın kahramanı Romantik tutku adamından ziyade gözlemleyen, ironik *flâneur*'dür, kalabalıkların adamı, kendine yeten, duygularını kontrol eden *dandy*'dir.[83]

Sonuç olarak, her şeyi deneyimleme ve yaşamını bir sanat eseri haline getirme, hatta mevcut kuralları yıkıp –Percy Bysshe Shelley'nin meşhur ifadesiyle– dünya için yeni kanunlar koymanın peşinde olan dehaya inancın cazibesi bir ölçüde azalmıştır (ama bu deha ge-

80. Bu tür bir argüman için bkz. O'Neal, *The Authority of Experience*, 6. Bölüm.

81. Charles Baudelaire, *Mon coeur mis à nu*, Beatrice Dedier (haz.), Paris, 1972, s. 127; Türkçesi: *Apaçık Yüreğim*, çev. Sait Maden, İstanbul: Çekirdek, 2000.

82. Bkz. Roger L. Williams, *The Horror of Life*, Chicago, 1980. Baudelaire, Gustave Flaubert, Jules de Goncourt, Guy de Maupassant ve Alphonse Daudet için hastalık ve kuruntunun önemini inceler Williams. Ancak Jerrold Siegel, Baudelaire'in "eşlik eden tüm sefalet ve alçalmayla birlikte, duyuların çoğaltılması için yaşama şeklindeki Bohem ihtiyacı kabul etmesini", "modernist avangardın, sanat ile yaşam arasındaki sınırın artık korunamayacağını keşfetmesinin" bir sembolü olarak görmüştür. Bkz. *Bohemian Paris: Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930* (New York, 1986), s. 124. Öyleyse, bu sınırdan geçiş sorunlu ve mutsuz bir geçiş olmuştur.

83. Bu izlek hakkında klasik bir yazı için bkz. Baudelaire, "The Painter of Modern Life", *The Painter of Modern Life and Other Essays* içinde, çev. ve haz. Jonathan Mayne, Londra, 1965; Türkçesi: *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2003. *Flâneur* hakkında güncel tartışmalar için bkz. Keith Tester (haz.), *The Flâneur*, Londra, 1994.

lecekte ara ara yeniden canlandırılacak bir model olarak kalmıştır). Kantçı çıkarsızlığın yaşamı yadsıyan özelliklerine köpüren ve kişinin yaşamını bir edebiyat eserine çevirmesini teşvik eden Nietzsche gibi isimler dahi, kendi yaşamlarında bu hedefin erişilmez olduğunu gayet iyi biliyorlardı.[84] Hatta estetik açıdan kendi kendini şekillendirme, Joris Karl Huysmans'ın "dekadan" klasiği *Tersine* gibi parodik anlatıların hedef tahtası haline gelmiş; kişinin yaşamını bir sanat eseriymiş gibi yaşama çabasının kaçınılmaz olarak bitip tükenmekle ve yoğun bir keyifsizlikle sonuçlanacağı öne sürülmüştür. Schiller'in "estetik eğitim"i, Gustave Flaubert'in yanılsamadan kurtulma hakkındaki büyük romanının başlığının işaret ettiği ironik anlamda, acı bir "duygusal"lık kazanmaya başlamıştır.

Bununla birlikte, ihtiraslı estetik egemenlik programını reddeden ve değer alanlarının farklılaştırılmasını kabul eden bir alternatif de vardır. Prometheusçu, kendi kendine şekillenen *poiesis*'ten ziyade tefekküre dayanan ve edilgen olan *aiesthesis* gibi daha ılımlı bir şey olarak anlaşılan estetik deneyim kültü, kendisine yeni hayranlar bulmaya devam etmiştir. Ancak Shaftesbury ve Kant gibi on sekizinci yüzyıl teorisyenlerinde tanık olduğumuz, yüceltici ahlaki duyarlılık ile keskin estetik beğeninin el ele gitmesi umudu, tıpkı Schiller'in oyun dürtüsüne isnat ettiği siyasi açıdan kurtuluş misyonu gibi, zımnen terk edilmiştir artık. Zira bu isimlerin fikirlerinin, on dokuzuncu yüzyılda Victor Cousin gibi bazı Fransız felsefecileri tarafından basitleştirildiklerinde, kolaylıkla tam tersi bir sonucu, yani sanat için sanat hareketinin alameti farikası haline gelen aşırı estetik ayrılıkçılığı destekler hale gelebileceği anlaşılmıştır.[85] Kant *Yargı*

84. Nietzsche'nin *l'art pour l'art* ve sanatta amaçsızlık doktrini hakkında sert eleştirileri için bkz. *The Twilight of the Idols* içinde 24. aforizma, Walter Kaufmann (haz.), *The Portable Nietzsche* (New York, 1968) içinde, s. 529; Türkçesi: *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say, 2008. Nietzsche'nin yaşamı bir edebiyat eseriymiş gibi yaşama çağrısı hakkında bir açıklama için bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., 1985; Türkçesi: *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 1999.

85. Bkz. John Wilcox, "The Beginnings of *l'art pour l'art*", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11, no. 2 (Haziran 1953); Albert L. Guérard, *Art for Art's Sake*, New York, 1963; ve Gene H. Bell-Villada, *Art for Art's Sake and Literary Life: How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism, 1790-1990*, Lincoln, Neb., 1996. Cousin'in meşhur formülasyonu, "Il

Yetisinin Eleştirisi'nde insan bedenini saf ya da özgür güzellik (*pulchritudo vaga*) kategorisinin dışında tutmuş, bağımlı ya da bağlı güzelliğin (*pulchritudo adhaerens*) örneği olarak değerlendirmiştir.[86] İnsanların, daha pek çok şeyin yanı sıra, bünyeleri gereği ahlaki amaçlar taşıyan ve dolayısıyla yalnızca biçim bakımından övgüye değer olan saf estetik tefekkür nesnelerine indirgenemeyecek canlılar olduğu anlamına gelir bu. Söz konusu nitelendirme, estetik özerkliğin radikalleşmesiyle birlikte kaybolmuştur.

Belki de en klasik ifadesini Théophile Gautier'nin *Mademoiselle de Maupin* (Matmazel Maupin) romanına yazdığı önsözde bulan, estetiğin mutlak özerkliğine ilişkin saldırgan iddia, sık sık belirtildiği gibi, daha ziyade yeni yayıncılık ve gazetecilik piyasasının taleplerine uyum sağlayamayan sanatçılardan gelmiştir. 1830'dan sonra, saf şiir taraftarları, faydacı burjuva materyalistler ile kendilerinin "pagan" estetizmini bir o kadar hor gören, dinsel bir kültürün yeniden canlandırılmasını savunanlar arasında çapraz ateşe yakalanmıştır. Ama bu saldırıdan sağ çıkmayı başarmış ve yaşamın diğer yönleriyle bağları giderek zayıflayan sanat sunağına sadakati giderek artan hayranlardan oluşan bir geleneğe esin vermişlerdir. Mücevherimsi bir alevle yanmaya kalkışmanın sonu, kıvrak zekâlı birinin Walter Pater'e gönderme yaparak söylediği gibi, "manzaralı bir rahim"de[87] vekaleten sürdürülen bir yaşam olabilirdi. Stéphane Mallarmé gibi Sembolistler, uzlaşımın kabuğunu kırmak ve dolaysız deneyimi tazelemek için şiirsel dili yeniden icat etmeye çalışmıştır, ama ezoterik çabaları arzuladıkları etkiyi pek yaratamamıştır.[88] Edmund Wilson, adını Villiers de l'Isle Adam'ın 1890 tarihli oyunu *Axel*'dan alan *Axel's Castle*'da (Axel'in Şatosu), estetizmin dirimselcilik-karşıtı uç noktasını örneklemiştir.[89] Bu dramanın hayattan bezmiş kah-

---

faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art", derslerinden birinde yer alır.

86. Kant, *Critique of Judgment*, s. 65.

87. Graham Hough, *The Last Romantics*, Londra, 1947, s. 167.

88. Bu tür çabalar hakkında bir tartışma için bkz. Richard Cándida Smith, *Mallarmé's Children: Symbolism and the Renewal of Experience*, Berkeley, 1999. Smith Sembolizmi, William James'in daha hayati bir deneyim türünü yeniden oluşturma girişimleri bağlamına yerleştirir.

89. Edmund Wilson, *Axel's Castle: A Study in the Imaginative Literature of 1870-1930*, Londra, 1959. Wilson'ın artık aşina olduğumuz iddasına göre, "Ro-

ramanları, intihar etmeden önce, "Yaşamak! Bunu bizim için uşaklarımız yapacak," diye hayıflanır. Burada, estetik deneyim fetişi, on sekizinci yüzyıldaki estetik söylemin kaynağı olduğunu belirttiğimiz bedensel haz üzerindeki vurguyu örtük bir biçimde tersine çevirerek, paradoksal bir şekilde diğer deneyim türlerini ıskartaya çıkarır. Oscar Wilde'ın *Lady Windemere'in Yelpazesi*'ndeki hayattan bezmiş karakter, kinik bir şekilde şöyle der: "Deneyim, herkesin hatalarına verdiği bir ad."[90]

Estetik deneyim hakkında Kant-sonrası belli felsefi düşüncelerde de benzer bir gelişme olduğu görülebilir. Schopenhauer'in 1818 tarihli *İstem ve Tasarım Olarak Dünya* kitabıyla birlikte estetik deneyim, pratik olmayan, ahlakdışı tefekkür tavrına; yaşamın anlamsızlığını ve bitimsiz arzunun acısını hiç olmazsa bir süreliğine savuşturmanın bir yoluna indirgenmiştir.[91] Nesneye karşı kayıtsızlık burada, Kant'ın koyutladığı sınırın da ötesine uzanmıştır; zira Kant sanat eserine, ahlaki özerkliğin amblemi olarak araçsal olmayan bir amaçlılık atfeder.[92] Schopenhauer, sanatın kısa bir süreliğine kaçmamızı sağladığı gerçekleştirilemez arzuların kaynağı olduğu için, estetik tefekkürde bedenin önemini de azaltmıştır. Estetik deneyimin yenilenmiş bir siyasi yaşam, hatta öznelerarası bir sosyallik için model olabileceği umudu da tükenmiştir burada. Ama ilginçtir, Schopenhauer bunun yerine, estetik deneyimleri sayesinde doyumsuz irade karşısında bir süreliğine de olsa rahat bir nefes alabilen, güçlü bir yalıtılmış özne anlayışı koymaz. Tam aksine, yanılsamalı egoizmin bir işareti olarak gördüğü bireyleşmeye dair meşhur eleştirisiyle, bu soruya yirminci yüzyılda verilen yanıtlarda dikkat çekeceğimiz bir şeyi ön-

---

mantiklerin tipik özelliği, deneyim uğruna deneyim –aşk, seyahat, siyaset– aramak, yaşamın olanaklarını denemek iken; Sembolistler deneylerine yalnızca edebiyat alanında devam eder; onlar da özünde kâşiftir, ama yalnızca imgelem ve düşüncenin olanaklarını keşfederler" (s. 211).

90. Richard Aldington ve Stanley Weintraub (haz.), *The Portable Oscar Wilde*, New York, 1981, s. 733.

91. Schopenhauer'dan itibaren deneyimin tavra indirgenmesine ilişkin tartışmalar hakkında bir açıklama için bkz. Bohdan Dziemidok, "Controversy about Aesthetic Attitude: Does Aesthetic Attitude Condition Aesthetic Experience?", Mitias, *Possibility of Aesthetic Experience* içinde.

92. Bu mesele hakkında Kant ve Schopenhauer arasında bir karşılaştırma için bkz. Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, s. 169.

ceden fark eder: deneyimin paradoksal bir şekilde öznesiz olarak koyutlanmasını. Ne var ki çalışmalarından esinlenen çağdaşları ve Richard Wagner ve Gustav Mahler gibi birçok sanatçı için asıl önemli olan, Schopenhauer'in estetik deneyimi diğer deneyim biçimlerinden dikkatle ayırmasıdır.

Sanat ile yaşamı kaynaştırma çabasından uzaklaşılmasının temel kaynaklarından biri, estetik deneyimin çıkarsızlığını –özellikle de Kant'ın bu deneyime atfetmiş olduğu kamusal, iletişimsel uğraktan koparıldığında–[93] bilişsel ve ahlaki deneyimin çıkar gözetme niteliğiyle uzlaştırmanın zorluğudur. Estetik deneyim söz konusu olduğunda, dünyayla aramızdaki, çıkara dayanan, bedensel ihtiyaç ve arzularımızı tatmin eden ya da engelleyen ilişkiyi uzun süre askıya almak imkânsızdır. Diğer deneyimlerde ise, ahlaki bir biçimde eyleme irademizi sınamamız ve pratik sonuçların dünyasına dahil olmamız için, gerçek nesnelerin ya da en azından başka insanların olması gerekir. Paul Crowther'ın dikkat çektiği gibi, "Kant'a göre ahlaki varoluşta vurgu, özgürlüğün ifadesiyle ilgili olarak engeller ve sorumluluklar üstündedir. Estetik deneyimde ise durum böyle değildir... Dolayısıyla saf estetik yargı, ahlaki bir dünya imgesinde yer alabilir; ama –daha rahat olmasa da– bir o kadar rahat bir biçimde, ahlaki görevin taleplerinin hiç dikkate alınmadığı, keyfine düşkün ya da uyuşuk bir tefekkür hayatına da yöneltebilir bizi."[94]

Daha toplumsal bir açıklama sunmak gerekirse, estetik çıkarsızlığın aristokratların boş zamanlarına ilişkin öncülleri –tarlalarda zahmet çeken köylülerin yalnızca inatçı bir toprak parçası gördüğü yerde, güzel bir manzara görme becerisi– ile herkese başlı başına bir amaç olarak davranma şeklindeki ahlaki buyruk arasında da belli bir gerilim vardır. Burjuva değerlerine yeni bir açıdan meydan okuyan bohem yoksulluğun kültürel bakımdan geçerli bir seçenek olarak ortaya çıkmasıyla birlikte, estetik tavrın sınıfsal kökenlerinin üstü kapanmış olabilir, ama faydacı ve maddi kaygılara yönelik, tefekküre

93. Jauss'a göre, "retorik estetiğinin yerini nihayet dâhi estetiğinin alması, yeni estetik haz ideali olan kendi kendinden keyif alan öznelliğin, toplumsallaşabilir bir duygudaşlığın ifadesi olan *sensus communis*'i terk etmesine denk düşer." *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, s. 26.

94. Paul Crowther, "The Significance of Kant's Pure Aesthetic Judgment", *British Journal of Aesthetics* 36, no. 2 (Nisan 1996), s. 118.

dayanan kayıtsızlığın seçkinci içerimleri korunmuştur. Hatta Byron'ın *fettan erkek*'inin ve Baudelaire'in *lanetli şair*'inin yaygın olarak kabul görmesiyle birlikte, uzlaşımsal etik standartlara karşı çıkma özgürlüğüne sahip, açıkça ahlakdışı, hatta ahlaksız sanatçı/estet tipi ortaya çıkmıştır. Bir Faust ya da Don Giovanni gibi, kendi kendini şekillendiren bir estetik dehasıymış gibi yaşama modeli cazibesini kısmen kaybetmişken bile, tefekküre yaslanan estet, estetik deneyim arayışında ahlaki meselelere karşı da kayıtsız görünür.

Estetik deneyimin keyif düşkünü, ahlakdışı, zımnen aristokratik olan türü ile daha demokratik ve ahlaki ikizi arasındaki gerilim asla tam olarak çözüme kavuşmamıştır. Bu gerilimin, John Ruskin ve William Morris gibi isimlerin Shaftesbury'nin mirasına daha eşitlikçi bir yorum getirdiği Victoria Dönemi İngilteresi'nde yeniden ortaya çıktığı görülebilir; buna karşılık, seçkinci "sanat için sanat" itkisi Walter Pater, James Abbott McNeill Whistler ve kimi hallerinde Oscar Wilde'da yeniden kendini göstermiştir.[95] Bu gerilimin çeşitlemeleri, yüzyıl sonu Viyanası'ndaki "Dionysosçu sanat ve popülist siyaset"te; keza aynı dönemde Fransa'da bohemliğin siyasileşmesinde ve narsisistik "benlik kültü"nde sesini duyurmuştur.[96] Kendi eşsiz deneyimleriyle sanat kurumunun sınırları dahilinde kalmaktan memnun bir ezoterik modernizm ile modernliğin parçalanmış dünyasını onarma ve gündelik deneyime sanatın kurtarıcı gücünü aşılamayı amaçlayan avangard arasındaki ayrımda da yeniden ortaya çıkmıştır.[97] Aynı gerilim günümüzde de, modernist ve postmodernist

95. İki anlayış arasındaki mücadele hakkında bir açıklama için bkz. Linda Dowling, *The Vulgarization of Art: The Victorians and Aesthetic Democracy*, Charlottesville, Va., 1996.

96. William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven, 1974. Ayrıca bkz. Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York, 1980; Jacques Le Rider, *Modernity and Crises of Identity: Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*, çev. Rosemary Morris, New York, 1993. Bohemciliğin ikircikli siyasi içerimleri hakkında bkz. Seigel, *Bohemian Paris*, 10. Bölüm.

97. Bu mücadele hakkında, çokça tartışılmış ama klasikleşmiş olan anlatı hâlâ Bürger'in *Theory of the Avant-Garde* kitabıdır. Avangardın sanat ile yaşamı yeniden birleştirme projesine kayıtsız olan modernistler bile kendi eserlerini dolaysız, yoğun ve sahici deneyimin kurtarılması ve sunumu olarak kavramlaştırmıştır. Bir tartışma için bkz. Sanford Schwartz, *The Matrix of Modernism: Pound, Eliot, and Early 20th-Century Thought*, Princeton, 1985. Schwartz şunu belirtir: "Tıpkı

sanat arasındaki bazı çatışmalarda devam etmektedir – modernist sanatı savunanlar çoğu zaman sanatın özerkliğini vurgulamakta, postmodernist sanatı savunanlar ise iktidar ve anlam bağlamlarına bağımlı gömülmüşlüğünü benimsemektedir.

YOK EDİLMESİNE KARŞI SANAT ESERİNİ SAVUNMA ÇABALARI

Özerk sanat ideali ile egemen sanat ideali arasında, yani dünyadan estetik deneyime doğru çekilme ile bu deneyimin ilkeleri doğrultusunda dünyayı dönüştürme arasındaki farklara rağmen, ortak bir sorun vardır. Zira estetik deneyim, hemen hemen tüm tezahürlerinde, sanat nesnesi karşısında –ister tefekküre yaslansın, ister üretken olsun, isterse de kendi kendini şekillendirsin– özneye ayrıcalık tanımak anlamına geliyordu. Görmüş olduğumuz gibi, nesnel bir güzellik standardının –Hegel gibi filozofların yeniden canlandırma amaçlı artçı çabalarına rağmen–[98] çökmesiyle birlikte, sanat eserine bakan veya onu yaratan özne (veya yargı örneğinde, öznelerarası beğeni topluluğu) vurgulanmaya başlamıştır. Öznenin algısal ve bedensel deneyimi, Marcel Duchamp'ın devrim yaratan "hazır-yapımları" ile birlikte başlayan daha kavramsal ve kurumsal bir sanat pratiği tanımı uğruna bastırıldığında bile, nesneyi bir biçimde estetik bir şey olarak tanımlama ya da tespit etmede (ya da bu tespitleri yapmak için gereken kurumsal meşruluğa sahip olanların dayattığı tespitlerin takdir edilmesinde), öznenin rolü, nesneden daha önemliydi. Duchamp, kendi deyişiyle "retina sanatı"nı küçümseyerek estetik de-

---

Hulme gibi, Pound ve Eliot da şiiri dolaysız deneyimin sunumu olarak görür. Ama ikisinin de tutarlı bir deneyim görüşü yok gibidir. Deneyimin öznel mi nesnel mi olduğu ya da sanatçının deneyimi işleyişinin kişisel bir dışavurum mu yoksa gayrişahsi bir gözlem mi olduğu konusunda karar verememiş gibidirler" (s. 62-63). Schwartz ilk görüşü Henri Bergson'un etkisine, ikincisini ise Edmund Husserl'e atfeder. Modernizmdeki –mesela Hulme'un Husserl'den nasıl etkilendiğini gösteren– anti-psikolojik güdü, estetik üretimin fazlasıyla öznelci biçimde yorumlanmasına bir tepki olarak görülebilir. Bkz. Martin Jay, "Modernism and the Specter of Psychologism", *Cultural Semantics: Keywords of Our Time* içinde, Amherst, Mass., 1998.

98. Bkz. Hegel, *Aesthetics*, giriş yazısı, Henry Paolucci (haz.), *Hegel: On the Arts* içinde, New York, 1979.

neyimin geleneksel olarak ürettiği hazza saldırdığı gibi, "sanat" addettiği bulunmuş nesnelerdeki bünyevi değer fikrine de karşı çıkmıştır – ki bu da Aydınlanma'nın çıkarsızlığa ayrıcalık tanımasıyla başlayan süreçte dengenin daha da bozulduğu ve öznenin biraz daha ağırlık kazandığı anlamına gelir.

Schleiermacher'e kadar izini sürdüğümüz dinsel geleneğe karşı çıkanlar olduğu gibi, bu kayıp karşısında sesini yükseltenler de olmuştur. Karl Barth'ın, Tanrı'yı müminin haletiruhiyesi için bir uyarana indirgemekle suçladığı dinsel deneyimin aşırı büyümesine yönelik eleştirisinde dikkat çektiğimiz nokta, burada sanat eserinin de bir o kadar önemsiz bir role indirgendiğine ilişkin korkuya paraleldir. Her iki durumda da öznel bir tepki, yani mümin ya da estetik ruhun esrikliği ön plana çıkmış, "gerçek bir mevcudiyet"e –ya da seküler eşdeğerine– inanç kaybolmuştur. Dikkat çekici bir örnek sunmak gerekirse, Martin Heidegger'e göre, "deneyim yalnızca sanat beğenisi ve keyfi için değil, sanatsal yaratım için de standart kaynaktır. Her şey bir deneyimdir. Yine de sanat, deneyim unsurunun içinde ölüyordur belki de. Öyle yavaş bir ölümdür ki bu, birkaç yüzyıl sürdüğü olur."[99] "Sanat Eserinin Kökeni"nde ise, "iyice pohpohlanan estetik deneyim dahi, sanat eserinin şeysel boyutundan kaçınamaz," diye ekleyecektir.[100]

8. Bölüm'de göreceğimiz gibi, farklı bir perspektiften, Walter Benjamin de modern büyü bozumuyla birlikte yitip gitmiş olan mütekabiliyet ve benzerliklerin kayıp dünyasını yeniden yakalayacak –hem estetik hem antropolojik– bir deneyim anlayışını savunmaya

99. Martin Heidegger, *Poetry, Language, Truth*, çev. Albert Hoftstadter, New York, 1990, s. 79.

100. Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", *Basic Writings* içinde, David Ferrell Krell (haz.), New York, 1977, s. 151. Heidegger'in kendi estetik deneyim anlayışını, teorileştirilemez bir "olay"ın ya da *Ereignis*'in tarihin pürüzsüz akışını istila etmesiyle, deneyimin modern dönemde teknolojik hesaplamaya indirgenmesine karşı bir itirazla özdeşleştiren bir savunma girişimi için bkz. Krzysztof Ziarek, *The Historicity of Experience: Modernity, the Avant-Garde, and the Event*, Evanston, Ill., 2001. Gelgelelim sonuçta ortaya çıkan deneyim kavramı, yalnızca öznelciliğe düşman değildir; kurucu özne koyutlamasının sonucu olan sanat nesnesi anlayışına karşı da eleştireldir. Zira Heidegger'in sözlüğünde "şeysel", bir "özne" koyutlanmasını içeren "nesne" olmaktan farklıdır. Bunun sonucu, deneyimin bu ayrımlardan önce gelen ve Heidegger'in başka yerlerde de aradığı Varlığın açıklığından ayırt edilemez görünen varoluşsal bir alana dağılmasıdır.

çalışacaktır. Benjamin *Erfahrung*'u savunur savunmasına ama, bu kavramı yorumlama biçimi Kant'ın çıkarsız, tefekküre dayanan yargı anlayışını kat kat aşar. Yaşamını sanat eserine çevirmek isteyenlerin narsisizminden uzak duran ve dünyanın geri kalanının estetik açıdan sömürgeleştirilmesine karşı çıkan Benjamin, paradoksal bir şekilde yargılayan öznenin önemini azaltıp sanat eserinin önemini yeniden ortaya koyan, açıkça metafizik ve mutlak bir deneyim anlayışını yeniden oluşturmaya çalışmıştır.[101]

Öznel deneyimin sanat eserinin bütünlüğünü ortadan kaldırma tehdidinin yeni yollar bulmasından tedirgin olan yorumcuların pratik eleştirilerinde de benzer bir kaygı vardır. 1960'larda özbilinçli kavramsal ve minimalist sanat eserlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Michael Fried gibi sanat eleştirmenleri, "önemli olan tek şey deneyimdir" varsayımı temelinde, ebedi sanat eserlerinin "teatral" bir şekilde, sanat eserine bakan kişinin zamansal alımlaması için bir vesileden ibaret hale gelmesinden yakınmaya başlamıştır.[102] 1980'lerde bile, Murray Krieger gibi edebiyat eleştirmenleri sanat alanında seviyenin düşmesine, dolayısıyla da "sanat alanının, nesnelerinin, müzelerinin ortadan kaybolmasına... her şeyin o bölünmez deneyim seline kapılıp gitmesine" hayıflanır.[103] Modern yaşamın estetik sü-

101. Bu çaba, daha Benjamin'in "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi" üzerine yazdığı doktora çalışmasında bile ortadadır. Beatrice Hanssen ile Andrew Benjamin'e göre bu tez, "örneğin Stefan George çevresinin ve Friedrich Gundolf'un eleştirilerinin alameti farikası olan kahraman-şair tapınmasında ya da Wilhelm Dilthey'in *Das Erlebnis und die Dichtung* (Deneyim ve Şiir) kitabının öznelciliğinde ifadesini bulan, yirminci yüzyılın *Erlebnis* ideolojisini aşma girişiminde canalıcı bir aşamadır." "Walter Benjamin's Critical Romanticism: An Introduction", Hanssen ve Benjamin (haz.), *Walter Benjamin and Romanticism* içinde, New York, 2002, s. 2.

102. Michael Fried, "Art and Objecthood" (1967), yeniden basım, *Art and Objecthood: Essays and Reviews* içinde, Chicago, 1998, s. 158. Fried'in meşhur örneği, Tony Smith'in geleneksel sanatın öldüğünü fark ettiği, New Jersey Otobanındaki araba gezintisindendir.

103. Murray Krieger, *Arts on the Level: The Fall of the Elite Object*, Knoxville, Tenn., 1981, s. 56. Yirmi yıldan daha uzun bir zaman sonra Peter de Bolla, yapıtın estetik deneyim için önemini vurgulamayı hâlâ gerekli görecektir: "Duygusal ya da *estetik* deneyimin ayırıcı özelliği, sanat eserleriyle bir karşılaşmadan doğmasıdır. Karşılıklı bir tanım getirir bu; *estetik* deneyimi, bir sanat eseri doğurur ve bir sanat eseri de, *estetik* deneyim üreten bir nesne olarak tanımlanır. Bu karşılıklılığın kimi zaman bir argüman için zararlı olduğu düşünülür –sözümona

süne karşı çıkan Wolfgang Welsch gibi kültür eleştirmenleri, 1990' larda "ama deneyim deneyim değil ki. Hepsi Nuh Nebiden kalma, iç karartıcı. Zaten insanlar da bu yüzden hemen bir sonraki deneyimin peşine düşüp hüsranlardan hüsran beğeniyor," diyecektir.[104]

Gelgelelim bu itirazlar, çoğu zaman Duchamp'ın nesneyi küçümsemesinden etkilenen ve her tür ebedi kanona şüpheyle bakan, yirminci yüzyılın sonraki onyıllarında üretilen sanatın büyük kısmında etkisiz kalmıştır. Nesnelleştirici değil performatif, zamandışı değil gelip geçici, bağlamdan koparılmış değil belli bir yere özgü olan bu sanatın önemli bir kısmında, sanatın "şeysel yönü" kasten bir kenara bırakılmıştır. Çıkarsızlık büyük ölçüde terk edilmiş, tefekkürün yerini kinestetik katılım almışsa da, öznenin nesneye tahakkümü devam etmiştir. Hatta, bir zamanlar karşısında durduğu eğlence endüstrisiyle giderek birleşen çağdaş sanatın önemli bir kısmının hedefi, tefekküre dalmış gözleri ya da tarafsız kulaklarından ziyade duyu merkezinin tamamıyla tepki veren öznelerde gittikçe daha yoğun deneyimler uyarmak olmuştur.[105]

Kısacası, estetik deneyim ve bu deneyimi kışkırtmak için yaratılan eserin üretimi hakkındaki söylem hâlâ yanıtlanmamış birçok soruyla yüklüdür. Bu deneyim çıkarsız bir biçimde başkalarının ürettiği nesneler üzerine tefekküre dalmayı mı, yoksa kişinin dünyayı yaratıcı oyun için bir hammadde olarak deneyimlediği sanatsal kendi kendini şekillendirmeyi mi gerektirir? Ahlaki ve bilişsel kaygıları bütünüyle dışarıda mı bırakmalıdır, yoksa bunları en sağlam ve tatmin edici haliyle bütünlenmiş bir insan deneyimi anlayışı içinde birleştirmeyi amaçlayan bir çaba mı içermelidir? Estetikleştirme yoluyla yeniden biçimlendirilebileceği varsayılan bir dünya üzerinde çalışmayı mı, yoksa düşmüş bir dünyadan nafile bambaşka bir âleme, sanat için sanat'ın alanına geri çekilmeyi mi gerektirir? Duyular ve bedeni mi öne çıkarmalıdır, yoksa yüceltme üstündeki vurgusu

---

döngüsel muhakeme– ama böyle olması gerekmez. Pek çok argüman, birincil öncülleri bakımından daha fazla berraklık kazanabilmek için geri-beslemeye dayanır." *Art Matters*, s. 9.

104. Welsch, *Undoing Aesthetics*, s. 136.

105. Bu eğilimler hakkında bir açıklama çabası için bkz. Martin Jay, "Diving into the Wreck: Aesthetic Spectatorship at the Fin-de-siècle", *Refractions of Violence* içinde, New York, 2003.

nedeniyle, bizi fani arzularımızın ötesine götüren ruhani ve yüceltici boyutlara mı öncelik tanımalıdır? Son olarak, estetik deneyim, bünyesi gereği anlamdan yoksun bir dünyadaki nesnelere "gerçek mevcudiyet" kazandırmanın imkânsızlığını kabul etse bile, sanat eserinin bütünlüğüne nasıl saygı gösterebilir?

DENGEYİ YENİDEN KURMAK: DEWEY VE DENEYİM OLARAK SANAT

Kant'ın Üçüncü Eleştirisi'nde doruğuna ulaşan Aydınlanma geleneğinin hâlâ bizi bu meseleler hakkında düşünmeye teşvik eden en temel unsur olduğu farz edilirse, günümüzde yeniden ilgi görmeye başlamış olan önemli bir alternatif daha olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, bu bölümü de söz konusu alternatifin içerimleri üzerine birkaç tespitle bitirelim isterseniz. Bu alternatif, geçtiğimiz on yılda yeniden ilgi görmeye başlamış olan John Dewey'nin pragmatizmiyle özdeşleştirilir. William James ve dinsel deneyim örneğinde olduğu gibi, estetik "deneyim şarkıları" hakkında bir anlatıda da Amerikan pragmatizminin katkısını ihmal etmemek lazım. Pragmatistlerin deneyimi göklere çıkarmalarının ne anlama geldiğini esasen 7. Bölüm' de derinlemesine ele alacağız, yine de bu bölümü John Dewey'nin estetik deneyimin özgül doğası hakkındaki düşünceleriyle bitirmekte fayda var.[106] Bunun için de bilhassa Dewey'nin 1931 yılında Harvard'da verdiği William James Dersleri'ne bakmamız gerekecek – Hans Robert Jauss, üç yıl sonra *Art as Experience* (Deneyim Olarak Sanat) ismiyle kitaplaştırılan bu dersleri gayet isabetli bir tespitle "estetik deneyim alanında çığır açan bir başarı" olarak niteler.[107]

Dewey'nin hemen dost olduğu, varlıklı sanat meraklısı ve izlenimci sanat koleksiyoncusu Albert Barnes'a adanmış olan kitap, James'in bilinemezci, sempatizan dinsel deneyim psikolojisi incelemelerinin ötesine geçip normatif bir angaje savunma modeli sunar.[108]

106. John Dewey'nin genel olarak deneyim hakkındaki düşünceleri hakkında hâlâ en kapsamlı açıklama için bkz. Gérard Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, 1967.

107. Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, s. 112.

108. Dewey'nin Barnes'la dostluğu ve kitabın doğuşu hakkında bkz. Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, N.Y., 1991, 11. Bö-

Felsefecinin yetmişli yaşlarında yazdığı bu kitap, pragmatizmi araçsalcı ve faydacı bir bilimciliğe eşitleyenleri şaşırtmıştır.[109] Kitabı Hegelci idealizme dönüş olarak görenlerin, sözgelimi Stephen Pepper ve Benedetto Croce'nin kafasını karıştırmıştır. Dewey, 1880'lerde Johns Hopkins'te, yeni-Hegelci George Sylvester Morris tarafından eğitilmiştir elbette[110]; ama 19. yüzyılın sonlarında, Hegelci Mutlak'ın metafizik ve rasyonalist içerimleri olarak gördüğü noktaları bir kenara bırakmıştır. Hegel'in aksine, felsefenin sanatın yerine geçtiğini de düşünmemiştir.

Yine de, Dewey'nin Kant'ın kategorik ayrımlarından rahatsız olmasında, ve –daha genel olarak– modern yaşamın yaralarını iyileştirme arzusunda ya da en azından açık uçlu, birikime dayalı bir gerçekleşme sürecinde bu yaraların aşılmasına doğru ilerleme arzusunda, güçlü Hegelci tortular vardır. Söz konusu süreç, Dewey'nin "*bir* deneyim edinme" diye adlandırdığı şeyi, yani "kendi kendine bireyleşme ve yetme niteliğini beraberinde getiren", bütüncü, organik bir birliğe ulaşmayı içerir.[111] Dewey, düşünümsel felsefeye özgü olan soyut ilişkiler fetişine karşı yoğun estetik deneyimlerin nitel dolaysızlığını savunmuş olsa da, bu deneyimlerdeki düşünümsel uğrak kadar söz konusu deneyimlerin zamanla birikerek bütünleşmesini de gözardı etmemiştir. Yani ona ait olmayan deneyim terimleriyle söylersek, Dewey için estetik deneyim dolayımsız, anlık bir *Erlebnis*'ten ziyade diyalektik, tarihsel olarak olgunlaşan bir *Erfahrung*'a yakındır.[112]

---

lüm. *Art as Experience*'ın Dewey'nin çalışmaları içindeki yeri hakkında güncel bir değerlendirme için bkz. Thomas M. Alexander, "The Art of Life: Dewey's Aesthetics", *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation* içinde, Larry A. Hickman (haz.), Bloomington, Ind., 1998. Ayrıca bkz. Thomas Alexander, *John Dewey's Theory of Art, Experience and Nature: The Horizons of Feeling*, Albany, N.Y., 1987; Ulrich Engler, *Kritik der Erfahrung: Die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung in der Philosophie John Deweys*, Würzburg, 1992.

109. Örneğin, Lewis Mumford, *The Golden Day*, 3. basım, New York, 1968. Tam tersi bir sonuca varan Richard Rorty'e göre "Dewey sanat, bilim ve felsefe arasındaki ayrımların silinmesini, yerine sorun çözme ve anlam sağlama amaçlı, gevşek ve tartışma yaratmayacak bir anlak anlayışı geçirmek istemiştir." *Consequences of Pragmatism: Essays (1972-1990)* (Minneapolis, 1982), s. 51. Bu iddia hakkında bir eleştiri için bkz. David Fott, *John Dewey: America's Philosopher of Democracy*, Lanham, Md., 1998, s. 106.

110. Bkz. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 1. Bölüm.

111. Dewey, *Art as Experience*, s. 35.

Dewey, Kantçı estetik çıkarsızlık anlayışının altında yatan –ve sanat eserini model alıp daha aktif, katılımcı bir şekilde yaşama girişimini küçümseyen– tefekküre dayalı ve seyirliğe ilişkin olan itkiden son derece rahatsızdır.[113] Dewey'ye göre görme bile, mesafe koyma işlevi taşıdığı şeklindeki hâkim anlayışın aksine, "ilgi biçiminde duygu uyandırır – merak daha fazla incelemeye kışkırtır, ama çekicidir".[114] Dewey, semptomlarından biri sanatsal yaratım ile estetik değerlendirme arasındaki yarık olan bir boşluğu, modern yaşamda üretici ile tüketici arasında oluşan boşluğu da aşmak istemiştir. Ancak estetik kendi kendini şekillendirmeye ilişkin narsisist deneyleri yıkıcı bir keyfine düşkünlükle sonlanma ihtimali taşıyan seçkinci dâhiyi savunanlardan farklı olarak, bu boşluğu demokratik bir biçimde kendi kendini şekillendirmeyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Ruskin ve Morris gibi Dewey de, gündelik hayatı dönüştürme amacıyla, kullanışlı ile süsleyici arasındaki ayrımı aşmayı ummuştur. Kapitalizmin etkisiyle "güzel" ya da "yüksek" sanatın müze ve galerilere ayrılmasının son derece zararlı olduğunu düşünmüştür: "Geçmişte, bir topluluğun yaşamında yer tutmaları nedeniyle geçerli ve önemli olan nesneler, şimdi doğdukları koşullardan yalıtılmış olarak iş görmektedirler. Bu yüzden ortak deneyimden kopmuşturlar, özel bir kültürün beğeni nişaneleri ve sertifikaları olarak hizmet vermektedirler."[115]

Dewey, toplumsal bütünün, estetiğin bilişsel ve ahlaki alandan koparılıp kendi geçirimsiz "kurum"uyla sınırlandığı farklı farklı alt

112. Ancak Shusterman'ın iddiasına göre, "*Art as Experience*'ta Dewey, Dilthey'e gönderme yapmasa da, basit deneyim ile '*bir* deneyim' arasında yaptığı ayrım, kıta Avrupası'nın yorumsamacı teorisinde yaygın olan, Diltheyci *Erfahrung - Erlebnis* ayrımına açıkça koşuttur." *Pragmatist Aesthetics*, s. 267. Dilthey'in bu ikili karşıtlığı, Benjamin'den farklı bir şekilde kavramlaştırdığını göreceğiz; ama Benjamin'in bu ayrıma dair yorumunun, Dewey'nin peşinde olduğu şeyi çok daha iyi yakaladığını düşünüyorum.

113. *Art as Experience*'ta Dewey Kant'ı, "eskinin, önce ayrımlar oluşturup, sonra bu ayrımları ayrık bölmeler halinde dikmekteki ustalarından" biri olmakla suçlar ve Kant'taki "teorik vurgu"nun, aklın tutkuya hâkim olduğu on sekizinci yüzyıl sanat eğilimlerinin yansıması olabileceğini düşünür (s. 252-53). Dewey'nin "sanatsal" ile "estetik" arasında kurduğu karşıtlık, daha 1894 tarihli eseri, *The Study of Ethics: A Syllabus*'ta (*The Early Works of John Dewey* içinde [Carbondale, Ill., 1971], s. 301) görülebilir.

114. Dewey, *Art as Experience*, s. 237. 115. *A.g.y.*, s. 9.

alanlara ayrılmasına da hararetle karşı çıkmıştır. Tıpkı avangard gibi, yaşam dünyasını sanatın kurtarıcı gücüyle doldurmayı ummuştur. Hatta tüm bilişsel deneyimlerin, birleştirici ve sonuçlandırıcı karakterleriyle zaten estetik bir uğrak taşıdıklarını savunmuştur; ancak Locke ve Hume'unki gibi atomcu epistemolojiler bunu gözardı etmiştir. Keza Kant gibi katı ahlakçılar da etik yaşamın estetik dayanaklarını hakkıyla değerlendirememiştir: "Ahlak diye bilinen şeyin en büyük kusurlarından biri, uyuşturucu niteliğidir. Canı gönülden gerçekleştirilen eylemi örneklendireceği yerde, görevin gereklerine gönülsüzce, arka arkaya verilen tavizler biçimini alır... her pratik faaliyet, bütünleşik olduğu ve kendi gerçekleşme dürtüsüyle hareket ettiği sürece, estetik nitelik taşır."[116] Ancak sanatın egemenliğini daha emperyalist bir biçimde savunan bazı kişilerin aksine, bilime saygısını hiç kaybetmemiş olan Dewey, bir deneyimin diğerlerini ele geçirmesini değil, farklı deneyim türleri arasında bir denge kurulmasını istemiştir.

Sanat için sanat estetizminin alameti farikası olan, doğa ile sanat (ya da yapıntı) arasındaki kökten farkı bile kesin olarak reddetmiştir. Dewey'nin –Richard Shusterman'ın terimiyle– "somatik doğalcılık"ı, doğal ortamlarındaki insanların normal fizyolojik süreçleri ile bu süreçlerin zamanla sanat denmeye başlayan, daha yoğun ve güçlü türü arasındaki devamlılığı vurgulamakla aynı kapıya çıkar.[117] Herhangi bir çıkarsızlık anlayışına karşılık, Dewey estetik deneyimlerin kökeninin bir "dürtü"de, ihtiyaç nedeniyle "bütün organizmanın dışarı ve ileri doğru hareket etmesinde" yattığının altını çizmiştir.[118] 1925'te yayımlanan *Experience and Nature*'da (Deneyim ve Doğa), "dolaysızca sahip olunabilecek anlamlarla yüklü faaliyet tarzı" olarak tanımladığı sanatı, "doğanın son noktası" olarak nitelemiş, "bilim"in de "doğal olayları bu mutlu sona doğru yönlendiren bir hizmetkâr" olduğunu eklemiştir.[119]

Bu görkemli terimlerle, yaşamın tekdüze rutini ve yaşam soyutlamasının panzehiri olarak değerlendirilen estetik deneyim, Dewey için, sahici deneyimin o "tamam" haline kavuştuğu teleolojik hede-

116. *A.g.y.*, s. 39.
117. Shusterman, *Pragmatist Aesthetics*, s. 6.
118. Dewey, *Art as Experience*, s. 59.
119. Dewey, *Experience and Nature*, La Salle, Ill., 1987, s. 290.

fin ta kendisidir. Burada araçlar ve amaçlar tek bir organik birlikte bir araya gelir. Dewey'nin *Art as Experience*'taki ifadesiyle, "deneyim, deneyim *olduğu* ölçüde, yoğunlaştırılmış dirimselliktir... Çünkü deneyim, bir organizmanın şeyler dünyasındaki mücadele ve başarılarının tamamına ermesidir, en temel haliyle sanattır. En temel biçimlerinde dahi keyifli bir algı vaadi, yani estetik deneyim vaadi vardır."[120]

Dewey bu keyifli algının, estetik özneyle iç içe olduğunda bile, onun yansıtmasına indirgenemeyecek bir dünyaya ait olduğunu da ekler hemen. İdealizme düşmanlığı nedeniyle, Kantçı estetik deneyimde daima bir tehdit olduğunu gördüğümüz estetik nesnenin çözülmesine karşı çıkar:

> Organizma ile dünyanın birbirinden ayrılmasının doğurduğu sonuçlara dair uç örneklere estetik felsefede sık sık rastlanır. Estetik niteliğin, nesne olarak nesnelere ait olmadığı, zihnin onlara yansıttığı bir şey olduğu fikrinin altında bu tür bir ayrılma vardır. Güzelliğin, nesnenin içindeki haz olarak değil de (o derece *içindedir* ki nesne ile haz deneyimde bir ve ayrılmazdır) "nesneleşmiş haz" olarak tanımlanmasının kaynağı budur.[121]

Yani sanatın dışavurumcu, mimetik olmayan karakteri ne kadar önemli olsa da, estetik deneyimi yalnızca psikolojik bakımdan, bütünüyle yaratan öznenin ya da sanat eserine bakıp yargılarda bulunan kişinin duyarlılığının bir işlevi olarak değerlendirmek yanlıştır. Öznelerarası beğeni toplulukları bile bir yargıda bulunmak için gerçek nesnelere ihtiyaç duymuştur; yine de nesneleri, onlara bakan kişi üzerindeki etkilerine karşı kayıtsız, zamandışı kendilikler olarak fetişleştirmek de bir o kadar hatalı olur.

Dewey kimi zaman, hemen her nesnenin estetikleştirilebileceği fikrini benimseyerek, dünyanın estetik açıdan "doğal doğaüstü" kurtuluşu mantığına zımnen uymuştur aslında. "Estetik deneyim" Dewey

120. Dewey, *Art as Experience*, s. 19. Sonraki bir dönemin, bizim dönemimizin sanatının büyük kısmında organik tamamlanma anlayışı açıkça reddedilip, bunun yerine kırılmış bir kültürün parçalarında kalmak ve bedensel bütünlüğün dağılmasına karşı değil, bu dağılmayla birlikte çalışmak tercih edilmektedir. Bu tercihin Dewey bakımından içerimleri hakkında bir analiz için bkz. Martin Jay, "Somaesthetics and Democracy: John Dewey and Contemporary Body Art", *Refractions of Violence* içinde.

121. Dewey, *Art as Experience*, s. 248.

için, "daima estetikten daha fazlasıdır. Bu deneyimde, başlı başına estetik olmayan bir grup madde ve anlam, tam hale gelmeye yönelik, düzenli ve ritmik bir hareket halini alarak *estetikleşir*. Malzemenin kendisi büyük ölçüde insandır".[122] Dewey'ye sıcak bakan eleştirmenleri, sözgelimi Hans Robert Jauss'u rahatsız eden de bu argüman olmuştur; Jauss, Dewey'nin döngüsel bir argümana girmesinden, aslında sonradan dünyaya yansıttığı şeyi, yani estetik deneyimin kaynağını dünyada bulduğunu iddia etmesinden tedirgin olmuştur.[123]

Gelgelelim Dewey, tüm nesnelerin bu tür bir karşılık verebildiği, kökten demokratikleştirilmiş estetik deneyim anlayışının, modern dünyanın sınırlarına çarptığını kabul etmiştir; zira bu dünyada, "bilhassa da içinde yaşadığımız bu aceleci ve sabırsız insanlık ortamında, yapma hevesi, eylem iştahı, birçok insanı inanması güç bir yetersizlik deneyimiyle baş başa bırakır, her şey yüzeydedir. Hiçbir deneyimin kendini tamamlama şansı yoktur, çünkü hızla başka bir şeye girilmektedir. Deneyim denen şey artık o kadar farklı yerlere yayılmış ve biçimlere girmiştir ki bu adı hak etmez olmuştur."[124] Bir telafi olarak seçkin sanat anlayışının serpilmesini sağlayan da gündelik deneyimin doğasının yoksullaşması olmuştur aslında.

Dewey, mevcut koşullarda sahiden estetik bir deneyim edinmenin güçlüğü hakkındaki bu tür sakınımlı analizleriyle, –estetik olsun olmasın– deneyimin "krizi" hakkındaki düşüncelerini 8. Bölüm'de inceleyeceğimiz bir teorisyenden beklenmedik bir övgü almıştır. Theodor Adorno *Ästhetische Theorie*'de (Estetik Teorisi), "eşsiz ve gerçekten özgür John Dewey"yi, fazlasıyla "bilimsel" olduğunu dü-

122. *A.g.y.*, s. 326.

123. Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, s. 113. Jauss, Dewey'nin "gündelik dünyadaki nesnelerin ve fenomenlerin estetik niteliklerinin izini gözlemcinin tavrına kadar götürmediği sürece, nesnel güzellik yanılsamasını koruyamayacağını" öne sürer. Bunu yaparken, pragmatizmin aşmaya çalıştığı öznelciliğe (ya da öznelerarasıcılığa) geri dönmektedir. Yine olumlu bir eleştirmen olan Shusterman'a göre de, "sorunlardan biri, estetik deneyimin fazla açıklayıcı bir güç taşıyamacak kadar kaygan bir kavram olmasıdır. Var olduğu yadsınamayacak olsa da, net olarak yalıtıp tanımlayabileceğimiz bir şey olarak var olmaz; bu yüzden sanatı estetik deneyim olarak tanımladığımızda, görece daha net ve belirli bir şeyi, belli belirsiz, uçucu ve tanımlanamaz bir şeyle tanımlamış oluyoruz." *Pragmatist Aesthetics*, s. 55.

124. Dewey, *Art as Experience*, s. 45.

şündüğü estetiğini sistematikliği bakımından son derece sağlamcı ve naifliğe varacak ölçüde iyimser bulduğu Hegel'in karşısına yerleştirir. "Gevezelikten fazlası olmayı arzulayan bu estetik, açık, tamamen aşikâr olana giden yolu bulmak ister; bu yolda, bilimlerden ödünç almış olduğu güvenlik önlemlerinin her birini kurban eder," der Adorno, "bu zorunluluğu, pragmatist John Dewey kadar açıkyüreklilikle ifade eden olmamıştır."[125]

Dewey'nin deneyim kavramını belli temellere dayandırmama bakımından ne kadar tutarlı olduğu, literatürde epey tartışılmış bir meseledir.[126] Dolayısıyla şimdilik en azından, Dewey'nin estetik deneyimi normatif bir hedef olarak, insanlık durumunda verili olan bir şeyden ziyade bir arzu olarak koyutladığını söylemekle yetinebiliriz. Dewey estetiğin özünün tamamlanma ve bütünleşme olduğundan bahsetmişse de, bir sanat eserinin deneyimlenmesinden ziyade estetik olarak yaşanan bir yaşam söz konusu olduğunda bu ifadeyi, gerçekleşmiş bir durumdan çok düzenleyici bir ideal anlamında kullanmıştır. Nitekim daima bizden uzaklaşan, hareket halindeki ufuktan bahsederken, Tennyson'ı onaylarak alıntılar:

> O kimsenin gezip görmediği dünyanın,
> ben hareket ettikçe sınırları silikleşip giden dünyanın
> parıltılarının üzerinde yükselen bir kemerdir deneyim.[127]

Yine de bu yolculuğa çıkmaya değerdi.

Art as Experience tam da bunu yapmaya yönelik bir çağrıdır; aslına bakılırsa, bariz siyasi içerimleri de olan bir çağrı. Robert Westbrook'un belirttiği gibi, bu kitap, "Dewey'nin 1930'larda radikal siyasete yönelmesinin bir sonucu değildi. Aslında bu siyasetin en güçlü ifadelerinden bir tanesiydi, zira Dewey'nin radikalizminin yalnızca Amerikan halkının maddi refahına değil, aynı zamanda an-

125. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, 1997, s. 335 ve 354. Estetik deneyimin Adorno'nun kendi yapıtındaki yeri hakkında bkz. Shierry Weber Nicholsen, *Exact Imagination, Late Works: On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., 1997, 1. Bölüm.

126. Örneğin bkz. Richard Rorty, "Dewey's Metaphysics", *Consequences of Pragmatism* içinde, Minneapolis, 1982; Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, New York, 1997.

127. Gönderme yapmadan alıntılandığı yer için bkz. Dewey, *Art as Experience* içinde, s. 193.

cak meta dolaşımının dışında bulunabilecek olan tam deneyimin koşullarına da yönelik olduğunu açıkça gösteriyordu".[128] Bir diğer çağdaş yorumcuya, David Fott'a göre, kamusal ile özel arasında katı bir ayrım yapan Richard Rorty'nin aksine, Dewey'nin gözünde "estetik deneyimin, kargaşa doğacağını hissettiğimizde ortaya çıkan siyasi sorunlarımızı çözme girişimlerimizin hedefi olduğu düşünülebilirdi."[129]

Peki böyle bir deneyim, "gerçek" siyasetin yerinden edilmesi, siyasi pratik diye bilinen şey aracılığıyla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir kurtuluş jesti miydi o zaman? Aslına bakılırsa, on sekizinci yüzyıldaki kökenlerinden itibaren estetik deneyim söylemi, siyasi aktivizmi teşvik etmekten ziyade telafi eden bir simulakrum olduğu şüphesinden yakasını kurtaramamıştır.[130] Sanatın verdiği yüceltilmiş bedensel hazdan hemen metaforik bir siyasi topluluğun hazzına geçmek, Benjamin'in uyardığı gibi, siyasetin estetikleştirilmesine yol açabilir. Deneyim ile politikanın iç içe geçmesi için, daha doğrudan ve yerinden edilmeyi pek içermeyen bir yol var mıydı? Varsa, sonuçlar herhangi bir ideolojik eğilimi destekliyor muydu; yoksa, deneyim muhafazakârlar, liberaller, radikaller, vb. tarafından harekete geçirilmeye hazır mıydı? "Deneyim politikası"nın doğurduğu bu soruyu ve diğer tartışmalı meseleleri bir sonraki bölümde ele alacağız.

Ama daha önce, bu bölümde takip ettiğimiz karmaşık yörüngeyi özetleyelim isterseniz. Özgül bir estetik deneyim söylemi, Avrupa kültür yaşamındaki iki temel gelişme sayesinde mümkün olmuştur: Bünyesi gereği güzel nesnelerden oluşan anlaşılabilir bir dünyaya inancın kaybolması ve sanatın dinsel, siyasi, ahlaki ve ekonomik işlevlerinden ayrışması. Bu değişimler, sanat eserine bakan kişinin bedensel, duyumsal yanıtına ve beğeni yargısını kullanma kapasitesine yepyeni bir biçimde odaklanmaya imkân sağlamıştır. Gelgelelim bu söylemden doğan öznenin tensel arzu ve ilgilerinin peşinden git-

128. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, s. 401-2.

129. Fott, *Dewey: America's Philosopher of Democracy*, s. 109. Ancak Fott, estetikte yücenin önemini gözardı etmesine koşut biçimde siyasette de heyecanın rolünü ihmal etmekle suçlar Dewey'yi.

130. Bu sorunun, bilhassa Almanya bağlamında keskin bir analizi için bkz. Hess, *Reconstituting the Body Politic*.

mesine izin verilmemiştir; bunun yerine, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde doruğuna ulaşan gelenekte, öznenin bünyesi gereği seyirci konumunda bulunduğu, tefekküre yaslandığı ve çıkarsız olduğu düşünülmüştür.

Sonraki estetik deneyim yorumcuları, bu öncüllerin hemen hepsine karşı çıkmıştır. Kimileri, ne kadar yüceltilmiş görünürse görünsün, dünyayla sahiden cismani bir ilişki kurmaya yönelik ilginin bastırılmasının yanlış olduğunu savunmuştur. Kimilerine göre, ahlak veya idrak alanlarından ayrı bir estetik alanın özerkliğine duyulan inancın yerini, sanatın öteki kültürel alt sistemleri sömürgeleştirmeye ve modernliğin yaralarını sarmaya hakkı olan egemen bir girişim olduğu iddiası almıştır. Bu iddiayı hararetle savunanlara göre, söz konusu görev toplumun fiilen bir sanat eserine dönüştürülmesini gerektirir; kimilerine göre ise zaten var olanın estetik bir şekilde yeniden biçimlendirilmesiyle aynı kapıya çıkar. İlk gruba göre, estetik deneyimin edilgenliği –kapsamı bakımından seçkinci ya da demokratik olabilen– sanatsal yaratım etkinliğiyle desteklenmelidir. İkinci gruba göre ise estetik deneyim –kimisi şiddet dolu ve ahlaksız olsa da– sıradan nesne ve pratikler hakkında estetik bir yargıda bulunulabilen bir tür estetik teodise anlamına gelir.

Bu yanıtlara karşılık veren başka yanıtlar da doğmuştur. Estetik egemenliğin emperyalizmini eleştiren bazı kişiler, farklı deneyim tarzları arasında daha adil bir denge aramıştır. Kimileri dünyanın gelişigüzel, fenalığı haklı çıkaracak bir şekilde estetikleştirilmesinden tedirgin olmuştur. Kimileri de öznel deneyim ile –meselenin sadece keyif, yargı ve beğeniyle ilgili tarafının vurgulanması nedeniyle ortadan kaybolma tehdidi altında olan– sanat nesnesi ya da eseri arasındaki dengenin yeniden kurulmasını talep etmiştir.

Estetik deneyimin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği, diğer deneyim tarzlarıyla sınırlarının ne olduğu ve ne kadar geçirgen olduğu, özerk statüsüyle yetinmesi mi gerektiği, yoksa öteki deneyim tarzlarına egemen olması mı gerektiği konusunda, şu âna kadar bir mutabakata varılamamıştır. Felsefeciler ve estetikçilerin estetik deneyimin özünü iyice kavramaya çalışması, buna karşılık işin pratiğini yapan sanatçıların böyle deneyimler yaşatacak yeni ve beklenmedik sanat çeşitleri icat etmesi, gelecekte bir mutabakat olasılığını azaltır. Deneyimin, dışarıdan bir şeyin beklentilerimizi sekteye

uğratmasını edilgen bir biçimde beklemeyi, henüz tam anlamıyla kavrayamadığımız bir ötekiyle karşılaşmayı içerdiği ölçüde, estetik deneyim hakkında yazma deneyimini mümkün kılan şeyin tam da bu sevindirici olgu olduğu söylenebilir. Keza bu deneyim de, Dewey'nin alıntıladığı Tennyson şiirindeki kemerin hemen altına, asla ulaşamayacağı bir ufka bakar.

5

Siyaset ve Deneyim

Burke, Oakeshott ve İngiliz Marksistler

SAYGIN BİR FEMİNİST eleştirmen "bir deneyim siyaseti kaçınılmaz olarak muhafazakârdır," diye uyarır.[1] Önde gelen bir Marksist kuramcı, deneyimin ideolojiye çekilen bir setten ziyade, "ideojinin anayurdu" olduğunu ekler.[2] Üçüncü bir yorumcu, Almanya'daki "gerici modernizm" yanlılarının "deneyim"i her zaman "analiz"in üstünde tuttuğunu gözlemler.[3] Çoğunlukla teoriyi ya da kültürel çalışmalardaki dile dönüşü savunanların dile getirdiği bu tür iddialar iki şekilde ele alınabilir: Ya sadece normalde sağcılıkla yaftalananlar, konumlarını meşrulaştırırken, alışıldık bir şekilde deneyimin verdiği derslere dayanır; ya da siyasi açıdan ilerici olduklarını iddia edenler dahi, konumlarını aynı derslere dayanarak savunduklarında, farkında olmadan muhafazakâr sonuçlara varırlar. İleride göreceğimiz gibi, bu ikinci suçlama 1970'lerde –Perry Anderson'ın bu alana katkıda bulunan eserinin başlığını ödünç alırsak– "İngiliz Marksizmindeki tartışmalar"da özel bir yoğunlukla tartışılmıştır.[4]

1. Jane Gallop, "Quand nos lèvres s'écrivent: Irigaray's Body Politics", *Romanic Review* 74 (1983), s. 83.

2. Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, Londra, 1976, s. 15; Türkçesi: *Eleştiri ve İdeoloji*, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: İletişim, 2009.

3. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in the Third Reich*, New York, 1990, s. 226.

4. Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londra, 1980.

İlk anlamıyla düşünüldüğünde, bu iddia ampirik olarak rahatlıkla çürütülebilir; zira düzenin partisine değil de bir hareketin partisine mensup olmakla beraber herhangi bir deneyim versiyonunda paha biçilmez bir müttefik bulmuş olan pek çok siyaset düşünürü ve aktivisti vardır. Hem deneyim ile deney arasındaki bağ, hem de metinlerin otoritesine ya da önceden belirlenmiş bir varlık zincirinin daha yukarılarında yer aldığı iddia edilenlerin gücüne değil de deneyime dayanmanın eşitlikçi içerimleri, tesis edilmiş düzeni düzeltmek isteyenler için bulunmaz bir nimettir. Çarpıcı bir örnek verirsek, Amerika'nın sömürge olduğu zamanlarda, John Smith, William Wood, John Winthrop, Benjamin Tompson ve William Hubbard gibi yazarlar, ülkelerinde kalan İngilizlerle eşit statüde olduklarını göstermek için deneyimin yeni retorik gücüne yaslanmışlardır.[5] Çoğu kez Locke'un ataerkil siyasi topluluk (*body politic*) metaforuna yönelttiği eleştiriden faydalandıkları gibi, Locke'un özellikle vurguladığı bir noktayı, fiili bedenlerin (*body*) ayrı ayrı duyu deneyimleri yoluyla oluştuğu görüşünü de kısmen özümsemişlerdir. Makam ya da toplumsal ayrıcalığın karşısına, New England'ın yeni bir komünal, proto-ulusal kimlik üretmiş olan sert ikliminde ve yabani ortamında yaşamanın faydalarını koymuşlardır. Bu yazarların yıkıcılık gibi bir niyetleri olmamışsa da, nihayetinde sömürgelerin Britanya'dan ayrılması için güçlü bir gerekçe sunmuşlardır. Tarihçi Jim Egan'a göre, "bu metinlerin ardından deneyim, sömürgelerdeki halkların Tanrı'ya ya da krala sunduğu kurbanları kutsayamazdı. Bu Yeni Dünya'da deneyim, sömürgelerde halkların bedenlerini ve yaşamlarını sömürgeye, yani New England'a ve şimdi de ulusa kurban etmelerini kutsallaştırmıştır."[6]

Amerikan Devrimi tarihçileri de devleti kuranların söyleminde deneyim retoriğinin hayati bir rol oynadığını gösteren kanıtlar bulmakta hiç zorlanmamıştır. Patrick Henry gururla, "Ayaklarıma rehberlik eden tek bir lambam var, o da deneyim lambası. Geleceği değerlendirmek için, geçmişten başka bir yol bilmiyorum," demiştir.[7] On iki yıl sonra, Philadelphia'daki Anayasa Konvansiyonu'nda John Dickinson, İngiliz anayasa hukukunun uzun tarihinden ders çıkar-

5. Jim Egan, *Authorizing Experience: Refigurations of the Body Politic in Seventeenth-Century New England Writing*, Princeton, 1999.

6. *A.g.y.*, s. 119.

mayı tavsiye ederken, açıkça "tek rehberimiz deneyim olmalıdır. Akıl bizi yanıltabilir," diyecektir – farklı derecelerde olmakla beraber, Benjamin Franklin, James Madison, George Mason, Alexander Hamilton ve bu topraklarda yeni bir yönetim deneyi başlatan belgeyi hazırlayan diğer isimler de aynı hisleri paylaşıyordu.[8] Onlara göre, önceki yönetim biçimlerinin tarihsel deneyim birikimi kadar, bağımsız cumhuriyetin kurulmasından sonraki on bir yılda edindikleri –tümüyle olumlu olmayan– deneyimin de hesaba katılması gerekiyordu.[9]

Keza diğer bağlamlarda da, Sol diye bilinen harekete daha bilinçli bir biçimde dahil olduğunu gösteren kuramcılar bile konumlarını gerekçelendirmek için bir deneyim retoriğine yaslanmıştır. Önceki bölümün sonunda belirttiğimiz gibi, John Dewey radikal demokrasiyi desteklemesini, iyi yaşamın modeli olan normatif estetik deneyim hedefine dayandırmıştır. Avrupa'daki reformcu sosyalistler, sözgelimi Jean Jaurès ve Eduard Bernstein de metafizik materyalizm eleştirilerinde hep deneyime başvurmuştur.[10] Deneyim, yirminci yüzyıl Marksizminde, karmaşık şekillerde Frankfurt Okulu'na hizmet etmiştir (bunu 8. Bölüm'de daha ayrıntılı olarak ele alaca-

7. Epigraf olarak alıntılandığı yer için bkz. H. Trevor Colbourn, *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*, Chapel Hill, N.C., 1965.

8. Alıntılandığı ve tartışıldığı yer için bkz. Douglass G. Adair, "Experience Must Be Our Only Guide: History, Democratic Theory, and the American Constitution", *The Reinterpretation of the American Revolution, 1763-1789* içinde, Jack P. Greene (haz.), New York, 1968, s. 399-400; Jack P. Greene, "'An Instructive Monitor': Experience and the Fabrication of the Federal Constitution", *Imperatives, Behaviors and Identities: Essays in Early American Cultural History* içinde, Charlottesville, Va., 1992. Morton White'in gösterdiği gibi, James Madison ve Alexander Hamilton'ın düşüncesinde önemli ölçüde rasyonalizm de vardı. Bkz. "Philosophy, *The Federalist*, and the Progressive Era", *Rutgers Law Review* 41, no. 2 (Kış 1989).

9. Daha doğrusu, Greene'in "'An Instructive Monitor'"da (s. 324) işaret ettiği gibi, anti-Federalistler, 1776 öncesi dönemden bağımsız yönetime geçme doğrultusunda dersler alırken, Federalistler daha çok bağımsızlık sonrası cumhuriyetçi deneyin öğrettikleriyle ilgilenmiştir. Deneyime başvuruda sık sık olduğu gibi, net içerimlerine kolaylıkla itiraz edilebilir.

10. Çabaları hakkında bir açıklama için bkz. James Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, New York, 1986, s. 224-26.

ğız). 1950'lerde Claude Lefort ve Cornelius Castoriadis'in öncülüğünü yaptığı *Socialisme ou Barbarie* çevresinin sözdağarında, yirmi yıl sonraysa Alman kuramcılar Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin "proleter kamusal alan" arayışında saygın bir terim olarak yeniden ortaya çıkmıştır.[11]

1960'ların İngilteresi'nde, radikal psikiyatrist R. D. Laing, şizofrenide açığa çıkan –sınırlayıcı özne-nesne ikiliklerinin ötesine geçen ve burjuva ailenin bastırmalarını altüst eden– ihlalci potansiyeli savunmuş ve bunu "deneyim politikası" olarak adlandırmıştır.[12] Kaybolmuş olanı kurtarmaya çalışan Laing, modern yaşamın yadsıdığı yoğun ve sahici deneyimleri serbest bırakmak amacıyla, Kingsley Hall'da –nihayetinde feci sonuçlar doğuran– bir komünal yaşam deneyi geliştirmiştir. İngiliz Solu'nun 1960'lar ve 1970'lerdeki deneyim sevdasının çok daha makul ifadeleri, tarihçi E. P. Thompson'ın, kültür eleştirmeni ve romancı John Berger'ın, kültür eleştirmeni Richard Hoggart'ın ve –deneyimin önemini ısrarla vurgulayarak, Fransız yapısalcılığının "yaşanan deneyim"e yönelik horgörüsünü benimsemiş eleştirmenler ile yukarıda değindiğimiz "tartışmalar"a girmiş olan– edebiyat eleştirmeni ve romancı Raymond Williams'ın büyük bir etki yaratan Marksist hümanizminde bulunabilir. Bu konuya daha sonra döneceğiz. Şimdilik sadece şu noktanın açık olduğunu umuyorum: Başlıca Avrupa gelenekleri içinde yer alan muhafazakâr olmayan düşünürler, dahası kendinden emin Marksistler bile, deneyim kavramında–ya da aynı sıklıkla, deneyimin farz edilen yoksullaşmasında– modern toplumu eleştirmek

11. Bkz. Claude Lefort, "L'expérience prolétarienne", *Socialisme ou Barbarie* 11 (Kasım-Aralık 1952); Oskar Negt ve Alexander Kluge, *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çev. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel ve Assenka Oksiloff, Minneapolis, 1993. Kitabın 1972 tarihli bu İngilizce çevirisinin Miriam Hansen imzalı önsözünde, *Erfahrung*'un kitabın analizlerindeki merkezi rolü hakkında parlak tespitler bulunmaktadır.

12. R. D. Laing, *The Politics of Experience*, New York, 1967; Türkçesi: *Yaşantının Politikası*, çev. Kemal Sayar, Ankara: Vadi, 1993; Laing'in kariyeri hakkında bir açıklama için bkz. Daniel Burston, *The Wing of Madness: The Life and Work of R. D. Laing*, Cambridge, Mass., 1996.

13. Michael Rutschy, *Erfahrungshunger: Ein Essay über die siebziger Jahre*, Frankfurt, 1982.

için kıymetli bir araç bulmuşlardır. Hatta bir gözlemci, radikal 1970' leri gayet makul bir biçimde "deneyim açlığı"nın hâkim olduğu bir on yıl olarak nitelemiştir.[13]

Deneyimin yalnızca muhafazakâr geçinenler için kutsal bir terim olduğunu söylemek hatalıysa şayet, terimi kullanan solcuların dahi ister istemez muhafazakâr sonuçlara vardığı şeklindeki o daha karmaşık iddiaya ne diyeceğiz o halde? Bu soruya yanıt vermek için, önce muhafazakârların konumlarını güçlendirme amacıyla deneyim retoriğinden nasıl faydalandığı incelenmelidir ki solcu muadillerinin kullanımlarıyla bir kıyaslama yapılabilsin. Her fırsatta belirttiğimiz gibi, "deneyim" sözcüğü farklı farklı, hatta zaman zaman da çelişen fikirlere işaret etmek için kullanılıyorsa, farz edilen süreklilikler hakkında herhangi bir sonuca varmadan önce, siyaset sözlüğündeki farklı anlamlarını ortaya çıkarmak gerekir. Bunun için, on sekizinci yüzyılda muhafazakârlığın (bu terim onların yaşadığı dönemde değil de daha sonra kullanıma girmiştir elbette) babaları olan David Hume ve Edmund Burke üzerine bir tartışmayla başlayacağız.[14] Sonrasında yirminci yüzyıla geçip muhafazakâr siyaset kuramcısı Michael Oakeshott ile İngiliz Marksistler Thompson ve Williams'ın çalışmalarını karşılaştıracağız, ve böylece Hume ve Burke'ün mirasının türlü türlü deneyim siyasetine hâlâ nasıl ilham verdiğini göreceğiz. Zira bu konuyla ilgili mücadele İngiliz Solu'nda büyük bir şevkle sürdürülmüş; bu alanda deneyim kavramı, "teori"nin zıt anlamlısı –daha doğrusu, diyalektik antitezi– olan "praksis" kavramının kıta Avrupası'nda oynadığına benzer bir rol oynamıştır.

14. Terimin muhtemel ilk kullanımı, François-René Chateaubriand'ın 1818'de kurduğu *Le Conservateur*'le birlikte ortaya çıkmıştır. Hume'un zaman zaman bir proto-liberal olarak düşünüldüğünü belirtebiliriz; örneğin bkz. Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., 1993. Hume'u doğrudan muhafazakâr kampa yerleştiren yakın tarihli bir anlatı için bkz. Donald W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, Chicago, 1998. Hume'un eserlerinden yapılan bir seçkinin adı da, buna uygun bir şekilde muhafazakârlıkla başlamaktadır, bkz. *Conservatism: An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Jerry Z. Muller (haz.), Princeton, 1997. Yine de Hume'un Amerikan devrimcileri için çoğunlukla bir ilham kaynağı olduğu hatırlanmalıdır. Bir tartışma için bkz. Adair, "Experience Must Be Our Only Guide", s. 401-2. Aslında Hume sömürgelerin bağımsızlığını ilk savunanlardan biriydi. Bkz. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium*, 11. Bölüm.

BAŞLI BAŞINA BİR AMAÇ OLARAK SİYASİ DENEYİM

Ama bu konuya girmeden önce, canalıcı bir ayrımı ortaya koymak için biraz konu dışına çıkmamız gerekecek. Hatırlayacak olursak, dinsel ve estetik kiplikleri söz konusu olduğunda, deneyim çoğunlukla başlı başına bir amaç olarak iş görüyor, öyle ki bu deneyimin nesneleri –"büsbütün öteki" olan Tanrı ya da dünyadaki güzel şeyler– genelde arka planda kalıyordu. Estetin yaşamı bir sanat eseriymiş gibi yaşama arzusu olarak gördüğümüz şey, deneyimin öznesi ile nesnesini birleştiren bu ayartının bir örneğidir. Dinsel deneyimin bazı mistik çeşitleri de benzer bir yol izlemiştir. Buna karşılık, deneyimin değeri hakkındaki epistemolojik tartışmalarda hedef, bilme sürecini kendine yeterli bir iyi olarak göklere çıkarmak değil, dış dünya hakkındaki bilgiyi doğrulamak olmuştur daima. Dünyaya duyduğumuz merakı gidermenin ve daha fazla şey öğrenmenin belli mükafatları vardır elbette; ancak idrak arayışı genellikle sürecin içkin hazlarından ziyade araştırma nesnelerine odaklanıp kalmıştır.

Deneyim ve siyaset hakkında ne söylenebilir? Bizatihi siyasi yaşamın bünyevi tatminlerine ilişkin argümanlar (ya da en azından bunlara duyulan örtük bir ilgi) olmuştur gerçekten. Siyasi yelpazenin her iki ucundaki belli radikal siyaset versiyonlarında, dinamik bir "hareket"e "angaje" ya da "adanmış" bir katılım deneyiminin büyüleyiciliği, çoğu zaman hedeflerin fiilen gerçekleşmesinden daha önemli gibi görünmüştür.[15] Hatta kimi zaman, bazı nihilist ya da anarşist toptan yıkım siyasetlerinde olduğu gibi, hedeflerin başvurulan yollardan gerçekleştirilmesi o kadar güç görünür ki normal siyaseti uzaktan da olsa andıran herhangi bir şeyin yerini fantazmatik meta-siyaset alır. Bazı durumlarda –mesela Rus anarşist Mihail Bakunin örneğinde– siyasi deneyime bu kadar bağlı olmak, söz konusu deneyimin insanın hayatındaki diğer hemen her şeyi yutmasına yol açmıştır. İster performatif keyfine düşkünlük, ister varoluşçu kendi kendini şekillendirme, isterse kahramanca bir gerçekleştirme

15. Bazı temsili örnekler için bkz. David L. Schalk, *The Spectrum of Political Engagement: Mounier, Benda, Nizan, Brasillach, Sartre*, Princeton, 1979; M. Adereth, *Commitment in Modern French Literature: Politics and Society in Péguy, Aragon and Sartre*, New York, 1968.

arayışı olarak anlaşılsın, yoğun politik deneyimin cezbediciliği çoğu kez çatışmacı (*agonistic*) kamusal alana girişi güdülemiştir.

Mesela radikal Sağ ile radikal Sol arasında salınan dirimci ahlakçı Georges Sorel, coşkuyla savunduğu genel grevin kalıcı etkileri konusunda kötümserliğini korumuş, buna karşılık bizatihi mücadele ve fedakârlığın önemini methetmiştir. Sorel'e göre genel grev, kitleleri deneyime dayanan atalet uykusundan uyandırabilecek bir mit işlevi görür. Sorel'in kimi zaman kısmen sorumlu tutulduğu faşizm çoğunlukla kutsallaştırılmış, estetikleştirilmiş bir siyaset çeşidi olarak görülür –bu siyaset çeşidinde, mitleştirilen, şiddet dolu, ritüelleştirilen yüzeysel gösteri, o keyif verici komünal kendini kurban etme deneyimi, en az gördüğü işlevler kadar önem taşır.[16]

Alman romancı ve savaş kahramanı Ernst Jünger'in Birinci Dünya Savaşı sonrası yazıları, özellikle *In Stahlgewittern* (Çelik Fırtınası, 1920) ve *Der Kampf als inneres Erlebnis* (İç Deneyim Olarak Mücadele, 1922), romantikleştirilmiş bir cephe deneyimi ile şiddetin burjuva insanını yenileme gücü hakkında Sorelci bir gerekçelendirmeyi birleştirmesi bakımından, bu sonucun habercisidir.[17] Bu sonuç, mücadelenin amaçlarından ziyade araçlarının soğuk bir esriklikle, kendi kendini yok etmeye yönelik bir biçimde kutsanmasıdır; bu kutsama da ateşkesin hemen ardından uğursuz bir nihilist aktivizm meta-siyasetine dönüşmüştür. Freikorps lideri Ernst von Salomon'un "Neye inanıyorsunuz?" sorusuna verdiği cüretkâr yanıtta kendini dosdoğru gösterir bu: "Sadece ama sadece eyleme," diye yanıt verir Salomon, "Sadece eylem olanağına. Eylemin olabilirliğine... Dünyanın bütün tutkularıyla sarhoş olan bir grup savaşçıydık biz; şevkliydik, eylemekten sevinç duyardık. Ne istediğimizi bilmiyorduk. Bildiğimiz şeyi ise istemiyorduk! Savaş ve macera, heyecan ve yıkım."[18]

16. Örneğin bkz. Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, 1997.

17. Jünger'in Sorel'den nasıl etkilendiği hakkında bir tartışma için bkz. Elliot Y. Neaman, *A Dubious Past: Ernst Jünger and the Politics of Literature after Nazism*, Berkeley, 1999, s. 29.

18. Ernst von Salomon, *Die Geächteten*, Berlin, 1930, aktaran Robert G. L. Waite, *Vanguard of Nazism: The Free Corps Movement in Postwar Germany 1918-1923*, New York, 1952, s. 269.

George Mosse'nin Savaş Deneyimi Miti olarak adlandırdığı şey, Weimar Cumhuriyeti'nde şiddetin bu şekilde, korkunç can kayıplarını meşrulaştırmanın ve son yenilginin öcünü almayı amaçlayan başka bir kıyıma zemin hazırlamanın bir yolu olarak kutsallaştırılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.[19] Ortak ekonomik yazgılara dayanan sınıf dayanışmasının yerine kuşaklar arası sadakat –daha doğrusu, siperlerdeki erkek dayanışması– mantığını geçiren bu mit, Cumhuriyet'te ortadan kaybolmakta olan orta sınıfı ele geçirme mücadelesinde, Sağ'ın Sol'a karşı kullandığı etkili bir silah olmuştur.[20] Savaşın ve sonuçlarının yarattığı tepkinin birçok insanı başka bir savaşa kesinlikle karşı çıkmaya ittiği İngiltere'de bile, Oswald Mosley gibi gözü açılmış gaziler bundan benzer dersler çıkarmıştır.[21] İnsanları memnun etmekten uzak böyle bir siyasetin, kolektif öfkenin "sahici" ifadeleri olarak haklılaştırılması mı, yoksa modern dünyada kaybolan komünal kimliği ve katılımcı bağlanmanın yoğunluğunu yeniden canlandırmayı amaçlayan yanlış girişimler olarak lanetlenmesi mi gerektiği, başka bir meseledir elbette. En azından Max Weber ve Julien Benda'nın zamanından bu yana, aklı başında gözlemciler böyle anlaşılan bir deneyim siyasetinin rahatsız edici pek çok tarafı olduğunu düşünmüştür.[22]

Sorel, Jünger ve Salomon'un şiddet övgüsünden kesinlikle farklı bir siyasi deneyimin bünyevi değeri hakkındaki belki en incelikli ve dikkatli savunma, faşizmden kaçan biri, Hannah Arendt tarafından geliştirilmiştir. Arendt'in yapıtı genellikle, kamusal alandaki bir özgürlüğün, etkin siyasi angajman ve bu angajmanın toplumsal ya da ekonomik sonuçlarına kayıtsızlıkla üretilen bir özgürlüğün kut-

19. George L. Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*, New York, 1990, s. 7. Mosse, bu mitin kökenlerini Fransız Devrimi savaşlarına ve Napolyon'a karşı verilen Alman Özgürlük Savaşları'na kadar götürür ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında güç kaybettiğini gösterir.

20. Bkz. Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, Mass., 1979, s. 54.

21. Savaşın Mosley için önemi ve sonrasında faşizmi benimsemesi hakkında bkz. Robert Skidelsky, *Oswald Mosley* (Londra, 1975), "Özel bir Deneyim Türü" başlıklı 3. Bölüm.

22. Max Weber, "Science as Vocation", *From Max Weber* içinde, haz. ve çev. Hans Gerth ve C. Wright Mills, New York, 1958, s. 149; Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, çev. Richard Adlington, New York, 1969, s. 168 ve 173; Türkçesi: *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu-Batı, 2006.

lanması olarak değerlendirilir. Dolayısıyla kimi zaman siyaseti estetikleştirdiği ve siyasetten etkilenen insanların yaşamlarını iyileştirmek gibi işlevsel amaçlarına gereken önemi vermediği için; başka bir deyişle, sanat için sanat'ı anımsatan bir tür siyaset-için-siyaset'i benimsediği için eleştirilmiştir.[23] Aslında Arendt deneyim kavramını açıkça ön plana çıkarmamış, bunun yerine eylemden bahsetmeyi tercih etmiş, ancak kimi zaman siyasi katılım biçimindeki deneyimin kaybolup gitmesinden duyduğu üzüntüyü gizlememiştir. Örneğin *İnsanlık Durumu*'ndaki iddiasına göre, "modern dünyayı geçmişin dünyasıyla kıyasladığımızda, bu gelişmede insan deneyiminin kaybolmuş olması olağanüstü çarpıcıdır".[24] 1975'te, ölümünden birkaç yıl önce gerçekleştirdiği bir söyleşide, "Düşüncemizin konusu ne?" sorusuna şöyle yanıt vermiştir Arendt: "Deneyim! O kadar! Deneyim zeminini kaybettiğimizde, her tür teorinin içine gireriz. Bir siyaset kuramcısı kendi sistemlerini inşa etmeye başladığında, genellikle soyutlamayla da meşguldür."[25] Arendt'in yapıtı, kamusal alandaki çatışmacı uğrağın öne çıkarılmasının –siyaset ile fiili şiddet içeren mücadelenin tehlikeli birleşimi olmadan bile– eylemin araçsallığını ihmal eden, sırf kendisini gözeten bir deneyim siyaseti doğurabildiğini gösterir.

Ama Arendt'in, siyasi deneyimin kapsamını kamusal alanın ötesine genişletmediğini kabul etmek gerekir. Bunun sonucunda Arendt, kişisel olanı siyasal olanla özdeşleştiren sonraki feminist hareketin ayırt edici bir niteliği olan, kamusal olanla özel olanı birleştirme ayartısına kapılmamıştır – birçok olumlu yansıması olmuşsa da, bu iddia aynı zamanda ayrım gözetmeden her şeyin potansiyel açıdan siyasi olarak nitelenmesine de kapı açmıştır. "Sıradan olanın [estetik olarak] dönüştürülmesi" örneğindeki gibi, asıl tehlike, nesneleri karşısında öznel deneyime ayrıcalık tanıyan düzleştirici bir etkiydi.

23 Bu konu hakkında kendi düşüncelerim için bkz. "'The Aesthetic Ideology' as Ideology: Or, What Does It Mean to Aestheticize Politics?", *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* içinde, New York, 1993.

24. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Garden City, N.Y., 1958, s. 294. Arendt Walter Benjamin'e yakındı elbette; Benjamin'in yazılarının ilk İngilizce basımı olan *Illuminations*'a, deneyim hakkındaki fikirlerine dair önemli ifadeler içeren bir giriş yazmıştır.

25. Hannah Arendt, "On Hannah Arendt", *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* içinde, Melvin A. Hill (haz.), New York, 1979, s. 308.

Siyaset örneğinde, bütünüyle özel alanda eylemenin –sözgelimi, çocuk yetiştirmeyle ilgili sorumlulukları yeniden düzenlemenin– en az seçimlerde aday olmak, bir kamu politikasını savunmak, hatta bir rejimi devirmek kadar siyasi bir edim olduğu inancının pekiştirilmesiyle aynı kapıya çıkıyordu bu. En sorunlu halinde bu varsayım, ikinci tür edimin yerini bütünüyle birinciye bırakması yönünde işleyebilir, böylece –maksadı bu olmasa da– kamusal alandan kaçınmak için bir mazeret sunabilirdi. Kimlik politikalarının, paylaşılan grup deneyimlerinin illaki siyasi bir konuma yol açtığı inancı da kimi zaman benzer bir ikameyle sonuçlanmıştır. Arendt'in kamusal alandaki siyasi deneyimin doğasının kendi kendini şekillendirdiği şeklindeki düşüncesiyle hiç uyuşmayan bir sonuçtur bu.

BURKE VE GEÇMİŞ DENEYİMİN HİKMETİ

Sorel, Jünger ve Salomon'un mitik şiddeti teşviki ya da Arendt'in başlı başına bir deneyim olan siyasi katılımın değeri hakkındaki savunusu, muhafazakârların deneyime meşrulaştırıcı bir ilke olarak başvurmasının tipik örneklerine benzemez elbette.[26] Geleneği savunanlar ile daha radikal sağcıları –ve yelpazenin öteki ucunda yer alan pek çoklarını– birbirinden ayıran bir ölçüt, siyasi deneyimin kurtarıcı ya da arındırıcı gücüne inancın eksikliğidir. Soyutlamalara şüpheyle bakan bir gelenek çeşitliliği hakkında genelleme yapacak olursak, muhafazakârların insan doğası ve kusurları hakkındaki görüşü genel itibariyle o kadar karanlıktır ki bir şekilde kendi başına yeterli olan güçlü bir katılım biçimi ümidi vermez. Deneyim için deneyimi övmektense, siyasi aktivizmin sınırları hakkındaki ihtiyatlı dersleri için, bilhassa da siyaseti spekülatif akılda ya da soyut teoride temellendirmeye yönelik yanıltıcı girişimlere karşı, genellikle deneyime başvururlar.

Bu noktada, insan haklarından bahseden ve Kant'la birlikte, "deneyim doğrunun bilgisini veremez,"[27] diyen liberallerden de ayrılırlar. En azından Hume'un zamanından bu yana, inançlarını destekle-

26. Muhafazakâr gelenek hakkında genel düşünceler ve örnek metinler için Muller, *Conservatism* içindeki kaynakçaya bakınız. Hâlâ vazgeçilmez bir kaynak, Karl Mannheim'ın klasikleşmiş yazısı, "Conservative Thought", *From Karl Mannheim* içinde, Kurt H. Wolff (haz.), New York, 1971.

mek ve tarihdışı normatif bir doğa hali varsayımına dayalı soyut hak teorileri koyutlanmasına karşı uyarıda bulunmak amacıyla, muhafazakârların geçmişten çıkarılan, uyarı niteliğindeki derslere başvurmaya bayıldığı söylenebilir.[28] Dolayısıyla Hume'un siyaset üzerine yazılarında yer alan, "bütün antik ve modern felsefeci ve politikacıların yetkinliği kadar, deneyim de bu görüşümü haklı çıkarıyor" ya da "henüz üç bin yıllık deneyime sahip değiliz; bu yüzden, diğer bilimler gibi bu bilimde [siyaset] de akıl yürütme sanatı kusurlu, dahası üzerine akıl yürütebileceğimiz malzeme konusunda bile eksiğimiz var," gibi tipik ifadeleri sıklıkla kullanmışlardır.[29] Burada deneyim "yetki", "gelenek", "hikmet", "âdet", "önyargı", "yaşam", "tarih", "sağduyu" ve "alışkanlık" gibi terimlerle birleşerek, kendine fazla güvenen rasyonalist siyaset teorisinin kibrine ve *a priori* metafizikçilerin tehlikeli fantazilerine karşı, keza dış dünyadaki modernleştirici rasyonalizasyonun tahribatına karşı retorik bir savunma oluşturmuştur.

Bu söylem kümesinin belki en yaygın olarak geliştirildiği yer, ortak hukuk ile yazılı olmayan anayasa geleneğinin, Püriten devrimin ve yobazlığın tedirgin edici hatıralarıyla birleşip radikal çözümlere yönelik yeni girişimleri defetmeye çalıştığı Büyük Britanya'dır. Üstelik Lockeçu ampirizmden türeyen İngiliz duyumculuk geleneği, hem Amerikan sömürgelerinde olduğu gibi proto-liberal politikaları, hem de muhafazakâr politikaları –Burke gibi "18. yüzyıla isyan eden"ler arasında bile– perçinlemiştir.[30] Zira Hume'un inancın, duyarlılığın, imgelemin, sempatinin ve analojinin gücü üzerindeki

27. Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does not Apply in Practice'", *Political Writings* içinde, çev. H. B. Nisbet, Hans Reiss (haz.), Cambridge, 1971, s. 86.

28. Ne var ki muhafazakâr geleneği betimlerken, doğa ile tarih arasında çok köklü bir ikili karşıtlık yaratmak yanlış olur. Hiç değilse bazı muhafazakârlar, her ikisinin taleplerini birleştirmeye çalışmıştır. Bu bileşimi savunan bir Burke yorumu için bkz. Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Arbor, Mich., 1958.

29. David Hume, "Of the Independency of Parliament" ve "Of Civil Liberty", *Essays Moral, Political and Literary* içinde, Eugene F. Miller (haz.), Indianapolis, 1987, s. 43 ve 87.

30. Burke'ün Locke'tan nasıl etkilendiği hakkında klasik bir tartışma için bkz. Alfred Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*, Londra, 1929, 2. Bölüm. Hume'la arasındaki daha derin bağ için bkz. Paul Lucas,

vurgusu, çağrışımcı epistemolojisiyle birlikte, geleneğin eleştirel analizden uzaklaşıp statükoyla sakınımlı bir dayanışmaya yönelmesini sağlamıştır.

Hume, John Dryden, Jonathan Swift ve Samuel Johnson gibi önceki İngiliz yazarların spekülatif, sistematikleştirici rasyonalizme kuşkuyla yaklaşmasının kalıntıları, Fransız Devriminin aşırılıklarının faturasının denetimsiz teorik akla kesilmesiyle birlikte, fazladan bir siyasi ağırlık kazanmıştır. Burke'ün *Reflections on the Revolution in France*'de (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler) yer alan, Fransız Milli Meclisi'nin Üçüncü Sınıf delegeleri hakkındaki küçümseyici ifadesindeki gibi: "Yüksek mevkilerde olanları, yetenekli olanları gördüm, ama devlet konusunda pratik deneyimi olan bir kişi bile yoktu aralarında. En iyileri yalnızca teoriden anlıyordu."[31] Eleştirelliğini koruyan entelektüelleri, pratik alıştırma eksiği yüzünden dünyayı belli bir temele dayandırmaksızın yeni baştan kurmak gibi feci girişimlerde bulunan coşkulu ütopyacılar olarak aşağılama geleneği –genellikle Burke'ün öngörülü davranıp geleceği uyarısında bulunduğu Terör örneğiyle resmedilen suçlama– böyle başlamıştır.[32]

Deneyime yaslanan muhafazakâr meşrulaştırmanın bir diğer bileşeni, bunun örtük faydacılığı ya da sonuççuluğu diyebileceğimiz şeyle ilgilidir. Yani çoğu kez, bir kurum ya da pratiğin doğru bir şey yapıyor olduğu için ayakta kaldığı savunulmuştur. Dolayısıyla kökenlerden ziyade sonuçlar önemliydi; yani, sonraki pratikleri ve kurumları meşrulaştırmak için bir ilk sözleşme gibi kurucu bir uğrak

---

"On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; or, An Appeal from the New to the Old Lawyers", *Historical Journal* 40, no. 1, 1968, s. 60-61.

31. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J. G. A. Pocock (haz.), Indianapolis, 1987, s. 35.

32. Bu iddianın klasikleşmiş bir başka ifadesi için bkz. Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, çev. Stuart Gilbert, Garden City, N.Y., 1955; Türkçesi: *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge, 1995. Tocqueville *philosophes* için, "bu yazarları, yönetimin doğası hakkında soyut teoriler ve genellemelere boyun eğmeye, bunlara kör bir güven duymaya iten, tam da yaşam tarzlarıydı. Zira pratik siyasetten tamamen uzak yaşadıkları için, coşkularını yumuşatacak deneyimden yoksundular" der (s. 140). *Philosophes*'un tamamının siyasette Burke ve Tocqueville'in öne sürdüğü kadar pratiksiz olmadığını savunan bir çürütme için bkz. Peter Gay, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, New York, 1959.

aramak budalalıktı. Burke eski âdetlere başvurmuş olsa da, başlangıçları hatırlanmayacak kadar eski zamanlara dayandığı –artık bellekte korunmadığı– için bu âdetleri, (Thomas Paine'in de aralarında olduğu) Burke karşıtlarının geçmişin gasp suçlarını onurlandırmaktan kaçınmak için gerekli gördükleri açık bir meşrulaştırma *kök*-ediminde temellendirmeye kalkışmak nafileydi.[33] Hatta Burke açıkça, kökenler lekeli olsa dahi, "zamanaşımı süresinin... uzun süre kullanım yoluyla, başlangıçta şiddete başvurmuş olan yönetimleri yumuşatıp zamanla yasallaştırdığını" savunmuştur.[34] Burke'e göre mülkiyet haklarını, başlangıçtaki temellük –ya da istimlak– edimlerini dert etmeden meşrulaştırmak için de benzer bir argüman kullanılabilir.

Dolayısıyla uzun ömürlülük, kökten düzeltme ya da yenileme itkisi karşısında ihtiyatlı bir uyarı işlevi görebiliyordu; yine de aşama aşama, tedrici bir reform da sağlıklı olabilirdi. Burke'ün bir miras, geçmişin gelecek kuşaklara bıraktığı bir emanet olarak gördüğü özgürlüklere ilişkin meşhur savunusu, deneyim ile deneyin eşanlamlı değil de zıt anlamlı olduğu varsayımına dayanıyordu.[35] Burke'ün sevdiği deyişlerden birini kullanırsak, "amaca uygunluk" zaman zaman soyut ilkeye baskın çıkmalıydı.[36] Burke tehlikenin sadece –iki-

33. Köken meselesi üzerine Burke ile Paine arasındaki karmaşık tartışma için bkz. Steven Blackmore, *Burke and the Fall of Language: The French Revolution as Linguistic Event*, Hanover, 1988, 2. Bölüm.

34. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 145.

35. Örneğin Burke'ün, "çocuklarını deney uğruna kesip biçmekten korkan şefkatli ebeveyn ihtimamından yoksun" bulduğu Fransız devrimcileri kestirip atmasına bakınız. *A.g.y.*, s. 146.

36. Burke'ün gerçekten tutarlı bir faydacı olup olmadığı konusu, John Morley ve Leslie Stephens'ın zamanından, yani 19. yüzyıl sonlarından bu yana tartışılmaktadır. Düşüncesindeki faydacı uğrağa ilişkin bir savunu için bkz. Gerald W. Chapman, *Edmund Burke: The Practical Imagination*, Cambridge, Mass., 1967, s. 156-59. Karşıt bir örnek için bkz. Stanlis, *Edmund Burke and Natural Law* ve *Edmund Burke: The Enlightenment and the Revolution*, New Brunswick, N.J., 1991. Stanlis, Straussçu bir perspektiften bakarak, Burke için doğal hukuka başvurunun faydadan daha önemli olduğunu savunur. Stanlis'e karşı, Burke'ün geleneksel Hıristiyan doğal hukukuna kattığı burjuva içeriğin altını çizen yanıtlar için bkz. C. B. McPherson, *Burke*, New York, 1980; Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative*, New York, 1977, s. 45-48; John R. Dinwiddy, "James Mill on Burke's Doctrine of Prescription", *Studies in Burke and His Times* 18 (1977). Dinwiddy'nin bu yazısı, derginin bir sonraki sa-

si de geçmişin karman çorman olsa da hâlâ iş gören kalıntılarından kurtulmak isteyen– rasyonelleştiren "aydınlanmış despotlar" ile devrimci muhaliflerinden değil, güven ekonomisinin istikrarsızlaşmasına ve eski toprak aristokrasisinin aşınmasına yol açan yeni ticaret ruhundan da kaynaklandığını savunmuştur.[37] Bunun yerine, kökenleri "eski anayasa" denen şeyin zamanının sislerinde kaybolmuş olan ortak hukukun erdemlerini övmüştür.[38] Siyasi meşruluk zemini, temel gibi görünen ilk ilkeler ya da irade kullanımından ziyade zamanaşımı, yani uzun süreli kullanımın ve devamlı mülkiyetin verdiği haktır. Amerikalı hukukçu Rufus Choate'un 1845'te ifade ettiği gibi,

> Zaman sayesinde –her şeyi değiştiren ve deneyen, deneyen ve saflaştıran zaman sayesinde– yasayı, verildikten sonra, eski deneyimin sınamalarına tabi tutarız; birbirini izleyen çağlar ve nesillerin aklına ve adaletine, en bilge ve ihtiyatlı reformcuların en iyi düşüncelerine tabi tutarız. Daha sonra, ve böylece, iyi olduğunu ilan ederiz... Bu kadar uzun süre ayakta kalmış olanın lehine bir karine vardır.[39]

Muhafazakârlığın deneyime başvurmasının üçüncü bir boyutu, kolektif mahiyetidir – toplumsal ve siyasi kendiliklerin, analizle parçalarına indirgenemeyecek organik birlikler ya da birleşik bedenler olduğu varsayımına dayanır bu. Yalıtılmış bireysel deneyim ve mono-

---

yısında Stanlis'le bir tartışmaya vesile olmuştur. Ayrıca bkz. Frank O'Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy*, Bloomington, Ind., 1973, s. 12-15; ve Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Chicago, 1992, giriş yazısı. Ancak bu eleştirmenler, Burke'ü basit bir proto-Benthamcıya dönüştürmeye kalkmazlar. Hepsi de Burke'ün doğal hukukun somut tarihsel gerçekliklerde tezahürü (ki bunu takdir eder) ile soyut, tarihdışı doğal haklarda ifade bulması (ki bunu tasvip etmez) arasında ayrım yaptığını kabul ediyor gibidir.

37. Burke'ün yeni ticaret ruhuna yönelttiği eleştirinin önemi hakkında bkz. J. G. A. Pocock'ın giriş yazısı, *Reflections on the Revolution in France* içinde.

38. Bu fikrin Burke için önemi hakkında bkz. J. G. A. Pocock, "Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas", *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History* içinde, New York, 1973. Bu denemeye yanıt olarak yazılan, Burke'ün zamanaşımı anlayışının İngiliz ortak hukuk geleneğinin bahşettiği sınırların epey ötesine geçtiğini gösteren, incelikli ve derinlikli bir yazı için bkz. Lucas, "On Edmund Burke's Doctrine of Prescription".

39. Rufus Choate, "The Position and Functions of the American Bar, as an Element of Conservatism in the State", Muller, *Conservatism* içinde, s. 163-64.

lojik rasyonelliğin yetersizliklerini aşmanın yollarından biri grubun öğrenmesi olabilirdi (gerçi çoğunlukla özbilinçli düşünümsellik düzeyine muhtemelen asla ulaşamayacak örtük bir öğrenmeydi bu). Yani bu kullanımda deneyim, bir içsellik meselesinden ziyade öznelerarası ve söylemsel bir ürün, kültür ve dil dolayımından ve kolektif belleğin süzgecinden geçen bir üründür. Burke'ün Parlamento'da, Rockingham dönemi Whig partisi lehindeki sözlü ve yazılı retoriğinin ustalığı da, söz ve eylemlerin kendi deneyim siyasetinde iç içe olduğunun belagatli bir kanıtıdır; bu retoriğin, Burke'ün estetik üzerine ufuk açıcı yazılarıyla bağlantısına sık sık dikkat çekilmiştir.[40]

Bilimsel aşkınlaştırma yoluyla deneyimin kolektifliğe meylettiğini daha önce görmüştük; bu aşkınlaştırmada, deneyimleyen öznenin, tek tek bilimcilerin sınırlı yaşam sürelerinden daha uzun yaşayan, evrensel ve ölümsüz bir bilişsel deneyci olduğu varsayılıyordu. Estetik açıdan, Kantçı gelenek, güzele bakan herkes için –en azından potansiyel olarak– elverişli, öznelerarası bir yargı koyutlayarak, bireysel beğeninin kendine özgü niteliklerini aşmaya çalışmıştır. Dinsel deneyim, benlik ile öteki arasındaki sınırların doğurduğu esrik veya mistik bastırmaların çözüldüğü komünal biçimler de alabiliyordu; hatırlanacağı gibi, Martin Buber'in ilk dönem *Erlebnis* mistisizmi, yeni bir *Gemeinschaft* arzusunda temelleniyordu. Savaş sonrası Weimar döneminde karşılaştığımız kuşak argümanında ise, siper savaşının yarattığı ortak travmanın, savaşanları evde kalanlardan (bilhassa kadınlar ve yaşlı erkek siyasetçilerden) ayıran ortak bir kimlik oluşturduğu savunulur.

Muhafazakâr kolektif deneyim anlayışı bütün bu modellerden biraz farklıdır. Bazen insan deneyiminin tamamı hakkında abartılı iddialara başvurulmuşsa da, çoğu zaman tikel bir kültürün hikmetinin, bir bütün olarak türün çıkardığı genel derslerden çok daha önemli olduğu varsayılmıştır. Bu anlayış, ölümsüz deneyim öznesi şeklindeki bilimsel kurmacada olduğu gibi geleceğe bakmak yerine, meşru-

40. Örneğin bkz. James T. Boulton, *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Londra, 1963; Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, 2. Bölüm.

41. Mannheim'a göre "muhafazakâr, geçmişi şimdiyle bir olarak deneyimler; dolayısıyla tarih kavrayışı zamansaldan ziyade, uzamsal olmaya meyleder; ardışıklıktan ziyade birlikte var olmayı vurgular." "On Conservative Thought", s. 170.

luğu şimdide hâlâ gücünü koruyan geçmişte aramıştır.[41] Bunun sonucunda, gençlikten ziyade yaşlılığa değer vermiş ve ebeveynlerin çocuklar üzerindeki otoritesini desteklemiştir. Politikada, soyut ilkelerin ya da algoritmik kuralların kapsayıcı biçimde uygulanmasına karşı somut yargıların rolünü kabul etmiştir; ama genellikle yargıda bulunmanın eleştirel ya da yıkıcı potansiyelini sınırlamış, daha ziyade yargının geçmiş örneklerine bağımlılığını vurgulamıştır. Coşkulu yoğunluğu, yıkıcı antinomianizmiyle evanjelik dinsel deneyimin komünal esrikliğinin yerine, eski müminlerin tanrısal olanla etkileşimlerinde billurlaşan deneyimi içeren, daha istikrarlı kurumlara ve ritüel pratiklere bel bağlamıştır. Ve genç kuşağın iktidardaki "yorgun ihtiyarlar"a doğrultulabilecek kimliklerini övmektense, "en iyisini babalar bilir" anlayışına sadık kalmıştır.

Uzun ömürlü kurumlar, önyargılar ya da geleneklerden hangilerinin, toplumdaki hangi gruplar için "işe yaradığı"na karar verme sorunu elbette çoğu kez çözümsüz kalmıştır – büyük evlat hakkı, sözleşmeli hizmetkârlık ve ataerki gibi kurumlar, bunlardan zarar gören gruplar tarafından sorgulanmaya başladığında ön plana çıkmış bir sorundur bu. Dahası, muhafazakârlığı eleştirenlerin usanmadan belirttikleri gibi, organik toplum modeli, iddia edilen işlevsel tamamlayıcılığın pekâlâ iktidar ve mükafatlarla ilgili kökten eşitsizliğin gerekçesi olabileceğinin üzerini örtmüştür. Kimileri için "canlı" bir gelenek olan, başkaları için geçmiş yüküdür. *A priori* akıl yürütmeden kaçınma iddiaları da, önyargıların, bütün bir geçmiş deneyim yelpazesinden bilgelikle damıtılanlardan ziyade, bunlardan bir ya da birkaçının taraflı bir şekilde evrensel ilke düzeyine yükseltilmesinden türemiş olan gizli varsayımları ifade ettiği suçlamasıyla karşılaşmıştır. Gerçekten de bu değerleri savunanlar, bütün o kültürel özgüllük ve siyasi çoğulculuk savunularına rağmen, kendi kurum ve deneyimlerini başka yerlerde (özellikle sömürgeleri olma şansını yakalamış ülkelerde) taklit edilecek modeller olarak gösterme konusunda en az liberal muhalifleri kadar hevesliydiler.

OAKESHOTT VE YENİ-HEGELCİ SİYASİ RASYONALİZM ELEŞTİRİSİ

Gelgelelim bu kaygılar, deneyim temelli meşrulaştırmanın muhafazakârlar için çekiciliğini azaltmamıştır. Hızla yirminci yüzyıla uzanıp Hume ve Burke'ün İngiltere'deki en önde gelen takipçisi, Cambridge Üniversitesi ve London School of Economics'te siyaset kuramcısı olan Michael Oakeshott'ın (1901-1990) argümanlarını incelersek, bu sonuç iyice netleşir.[42] Zira yazılarında, 18. yüzyıldaki seleflerinin, "siyasetteki rasyonalizm"in doğurduğu fenalıklara karşı panzehir olarak deneyime düzdükleri zafer şarkılarındaki argümanların hemen hepsinin tekrar ettiğini göreceğiz. Daha doğrusu bu argümanları, paradoksal bir şekilde, Oakeshott'ın teori karşıtı argümanına gizli bir rasyonalist şecere veren bir yeni-Hegelcilik süzgecinden geçmiş halde bulacağız.[43] Oakeshott Oxford'da, J. M. E. McTaggart ve F. H. Bradley'nin yeni-idealist geleneğinde öğrenim görmüş ve deneyim teması üzerine en kapsamlı incelemesi *Experience and Its Modes*'u (Deneyim ve Tarzları, 1933) doğrudan onların etkisinde yazmıştır.[44] Geç dönem eserlerinde idealistliği daha örtük olsa da, duyumsalcı atomculuğa kesinlikle güvenmemesi ve deneyimlenen gerçekliğin somut iç bağlantılarını vurgulaması, muhafazakâr siyaset felsefesinin alameti farikasıdır.[45]

42. Oakeshott'ın mirası hakkında tartışmalar için bkz. W. H. Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics*, Londra, 1966; Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, New Haven, 1990; Robert Grant, *Oakeshott*, Londra, 1990; Oakeshott'a ithaf edilen sempozyum, *Political Theory* 4, no. 3 (Ağustos 1976) içinde; ve emekliye ayrılması münasebetiyle hazırlanan *festschrift*, *Politics and Experience*, Preston King ve B. C. Parekh (haz.), Cambridge, 1968.

43. Hatta David Spitz, *Political Theory* sempozyumundaki yazısının başlığını "A Rationalist *Malgré Lui:* The Perplexities of Being Michael Oakeshott" koymuştur.

44. Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge, 1978. Oakeshott burada, "en çok öğrendiğimi bildiğim eserler, Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'i ve Bradley'in *Appearance and Reality*'sidir" (s. 6) der. Bradley'in bu konudaki görüşleri hakkında bir tartışma için bkz. Robert D. Mack, *The Appeal to Immediate Experience: Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*, New York, 1945.

45. *Experience and Its Modes*'un ardından Oakeshott'ın konumunda idealizm-

Genç Oakeshott'ı etkileyen Hegel'in deneyim söylemine katkısı üstünde durduğumuzda, bu paradoks en azından bir dereceye kadar çözülür. Bu katkıyı hakkıyla ele alabilmek için başlı başına bir kitap daha gerekir şüphesiz –zaten Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Theodor Adorno gibi isimlerin bu konuda kapsamlı yorumları mevcuttur–[46] ama Oakeshott üzerindeki etkisi söz konusu olduğunda yalnızca belli özellikleri vurgulamak yeterli olacaktır.

Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde, bilgi ile nesnelerinin diyalektik bir biçimde iç içe olduğunu savunmuş; "*yeni hakiki nesnenin kaynağı olduğu ölçüde*, bilincin kendi üzerinde uyguladığı, hem bilgisini hem nesnesini etkileyen bu *diyalektik* hareketin tam da *deneyim* (*Erfahrung*) denen şey" olduğunu iddia etmiştir.[47] Başka bir deyişle deneyim, edilgen bir öznenin dışarıdaki yeni ve beklenmedik nesnelerle karşılaşması yoluyla meydana gelmez; ortaya çıktıkça her ikisini de değiştiren karşılıklı bir süreçtir. Nasıl ki karşılaştığı şey bilinci dönüştürüyorsa, bilinç de bu şeyi dönüştürür. "Yeni nesne", diye yazar Hegel, "kendisinin *bizatihi bilincin bir biçimde tersine çevrilmesi* aracılığıyla ortaya çıktığını gösterir. Meseleye bu şekilde bakmak, *bizim* yaptığımız bir katkıdır; böylece, bilincin içinden geçip gittiği deneyim dizisi, bilimsel bir ilerleme mertebesine yükselir".[48] Bu ilerleme, diyalektik sürecin parçası olan hatalar ve engellerin dahil edilmesini içerir; nitekim "Bilime giden yolun kendisi zaten *Bilimdir* ve dolayısıyla, içeriği nedeniyle, *bilinç deneyiminin* Bilimidir".[49] Yani, Bacon'ın zamanından beri bilimsel yöntemin yaptığı gibi, hakiki bilgiyi ona erişmeyi önleyen tüm yanlış yolların kar-

---

den kuşkuculuğa doğru, Hobbes'un siyaset felsefesini benimsemesinin göstergesi olduğu bir kayma gerçekleştiğini göstermeye çalışan yakın tarihli bir çalışma için bkz. Steven Anthony Gerencser, *The Skeptic's Oakeshott*, New York, 2000. Ancak Gerencser, Oakeshott'ın Hobbes'u alışıldığı gibi bir materyalist ve ampirik nominalist olarak okumadığını kabul eder.

46. Martin Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, New York, 1970; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1986, s. 317 vd.; ve Theodor W. Adorno, "The Experiential Content of Hegel's Philosophy", *Hegel: Three Studies* içinde, çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass., 1993.

47. G.W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, Oxford, 1977, s. 55 (vurgu yazara ait); Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

48. *A.g.y.* (vurgu yazara ait).

49. *A.g.y.*, s. 56 (vurgu yazara ait).

şısına yerleştirmekten ya da özümsenmemiş nesnelerin bilince yabancı olduğunu düşünmektense Hegel, muhteşem bir sentez içinde hatayı hakikate dahil eder. "Bilincin içinden geçip gittiği kendine dair deneyim, Nosyonuna uygun olarak, bilinç sisteminin ya da Tinin hakikat alanınının tamamından farksızdır".[50] Başka bir deyişle, teori ile deneyim zıt terimler değildir, en derin düzeyde eşanlamlıdır. Hakiki *Wissenschaft*'ın deneyimin ötesinde bir hedefi –soyut Platonik özler dünyası ya da Kantçı numenler dünyası– yoktur; aksine bilim, tarihsel oluşların görünürdeki kaosu içindeki hakikat tezahürlerine, içkin mantığa dikkat eden bir fenomenoloji olarak kalmalıdır. Akıştan ebedi bir şey damıtmaya çalışmak, rengârenk çeşitliliği içindeki deneyimin tikel zenginliğinden yanlış genellemeler soyutlamaktır. Soyutlama tam da mutlağın, yani felsefi düşünüm aracılığıyla bilince gelen anlamlı bütünün ilişkisel bütünlüğünü oluşturan somut dolayımları fark edememektir.

Oakeshott sonraları felsefenin mutlakçı iddialarından rahatsızlık duymaya başlayacak ve belli bir rasyonellik türünü, deneyim dünyasının canlı gerçekliğine dayatılan tehlikeli bir şey olarak görüp eleştirecekse de, *Experience and Its Modes*'da, Bradley'nin yeni-Hegelci İdealizminin –sayıları gitgide azalan– sadık takipçilerinden biridir.[51] Ampirik ve rasyonalist uçlar arasında salınırken, Hegel'in çatışkıların –özne ve nesne, düşünce ve varlık, kavram ve şey, kendilik ve bağlam– karmaşık bir şekilde dolayımlanan bir somut evrenselde alıkonarak aşılması anlayışını desteklemiştir. Felsefi deneyimi "önvarsayımı, çekincesi, duraksaması ya da düzeltmesi olmayan deneyim" olarak tanımlayan Oakeshott'a göre "felsefi bilgi, kendi tamam-

50. *A.g.y.*

51. Aslında Oakeshott, sıklıkla en liberter ve en az tarihselci kitabı olarak görülen son önemli eseri, *On Human Conduct*'ta bile, Hegel'in insan topluluğunun çeşitleri hakkında, etik bir cemaat, yani *Sittlichkeit* fikrinde temellenen anlayışını övüyordu (s. 257-63). Oakeshott'ın Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nden nasıl etkilendiği ve bu metinde Hegel'den uzaklaştığı yerler hakkında bir tartışma için bkz. Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, s. 206-10. Oakeshott'ın İngiliz yeni-İdealistlerden etkilendiği dönemde, Bertrand Russell ve G. E. Moore'un analitik felsefesi, Birinci Dünya Savaşı'nın doğurduğu Alman karşıtı duygu ve iki savaş arası dönemde entelektüeller arasında dinsel inancın gerilemesiyle birlikte bu geleneğin neredeyse tamamen arka plana atılmış olduğunu belirtmeliyiz. Haliyle, *Experience and Its Modes* çok az satmış, R. G. Collingwood gibi istisnalar dışında kayıtsız yorumlarla karşılaşmıştır.

lanmışlığının kanıtını yanında taşıyan bilgidir".[52] Oakeshott'a göre kitabında tek bir fikir varsa şayet, o da "çekincesiz ya da duraksamasız, baştan sona eleştirel olan, tali, kısmi ya da soyutun engellemediği ve dikkatini dağıtmadığı bir deneyim olarak felsefe anlayışıdır".[53] Deneyimin felsefe sözlükçesindeki "baş edilmesi en güç" terim olduğunu kabul eden Oakeshott Hegel'in izinden giderek "deneyim"i şöyle tanımlar: "analizin 'deneyimleme' ve 'deneyimlenen şey' olarak ikiye ayırdığı somut bütün". "Deneyimleme ve deneyimlenen şey, ayrı ayrı ele alındığında, anlamsız soyutlamalardır; aslında birbirlerinden ayrılamazlar... deneyim bir bütündür; bu bütünün içinde bazı değişiklikler meydana gelebilir, ama nihai ya da mutlak bir bölünmenin gerçekleşmesine imkân yoktur... deneyim hiçbir yerde düşünceden ayrılamaz, dahası bizatihi bir düşünce biçimidir."[54] Ampiristlerin varsayımlarının aksine, duyum bünyesi gereği yargı içerir; bu nedenle dolaysız "ham" deneyim fikri kendi içinde çekişkilidir. Duyum, sahici deneyime giden yolda bir aşamadan ibarettir.

Dahası, "hiçbir deneyim anlamın zorbalığından kaçamaz"[55] ve hakikat "deneyimin bağlılaşığıdır. Kendi açısından tatmin edici olduğu ölçüde, deneyim dünyasının ta kendisidir".[56] Oakeshott'ın burada özellikle "tatmin edici" sözcüğünü kullanmasının nedeni, dışsal bir gerçekliğe mütekabiliyeti değil, içindeki her unsurun vazgeçilmez ve zorunlu olduğu tutarlı bir bütüncü birlik ve mutlak tamamlanmışlık durumunu kastetmesidir. Aslında "burada mutlak, anlamını kendi dışındaki şeyle ilişkili olarak bulma zorunluluğundan muaf ya da azade olan demektir. Öz-tam, bütün, bireysel ve değişimden uzak olan demektir".[57] Dolayısıyla deneyim nesneleri ile kendinde nesneler arasında Kantçı bir ayrım yapmak gerekmediği gibi, idealar ile gerçeklik de ayrılmamalıdır; zira gerçeklik "bir idealar dünyasıdır; deneyimdir, deneyimden başka bir şey değildir".[58] Hegel gerçeklik için "düşünmeye mecbur olduğumuz şey" demekte haklıdır; "düşünmek deneyimlemek, deneyimlemek de anlamı deneyimlemek olduğundan, gerçek daima anlamı olan ya da rasyonel olandır."[59]

Deneyim bir ve bütün olsa da, akışını durdurmak mümkündür;

52. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, s. 2. 53. *A.g.y.*, s. 3.
54. *A.g.y.*, s. 9-10. 55. *A.g.y.*, s. 26. 56. *A.g.y.*, s. 28.
57. *A.g.y.*, s. 47. 58. *A.g.y.*, s. 57. 59. *A.g.y.*, s. 58.

aslında bütünden ayrı olmayan, kısmi bir bakış açısından bütün gibi görünen, daha sınırlı deneyim tarzları soyutlamak mümkündür. Bu tarzlar "homojen, fakat soyut idea dünyalarıdır". Oakeshott deneyimin Tarihsel (*sub specie praeteritorum* olarak anlaşılan deneyim), Bilimsel (*sub specie quantitatus* olarak anlaşılan deneyim) ve Pratik (*sub specie voluntatis* olarak anlaşılan deneyim) tarzlarını kitabında daha ayrıntılı olarak incelemiş, Etik gibi diğer tarzlara ise kısaca değinmiştir. Estetik ve Dinsel deneyim tarzlarını ise Pratik'in çeşitleri olarak ele almıştır. Oakeshott'a göre, nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, "deneyimin amacını gerçekleştirmesi için" yalıtılmış bütün tarzlardan "kaçınmak ya da bu tarzları aşmak gerekir."[60]

Burada Oakeshott'ın farklı deneyim tarzlarını nasıl nitelediğini ya da deneyimin henüz farklı tarzlara ayrılmadığı zamanlara yönelik nostaljiyi nasıl açığa vurduğunu ayrıntılı olarak incelemesek de, Oakeshott'ın pratik eylem yoluyla kayıp bütünlüğü yeniden tesis etme gibi bir beklentisi olmadığını belirtmemiz gerekir.[61] Deneyimin parçalanması ve körelmesinden duyduğu üzüntü bakımından Benjamin ve Adorno gibi solculara şaşırtıcı bir biçimde benzese de, Oakeshott'ın anlamlı bir alternatif umudu hiç olmamıştır. Pratik deneyimi daha geniş olan felsefi deneyim kategorisinden kökten ayırarak –klasik ifadesini o meşhur *Feuerbach Üzerine Tezler*'in on birincisinde bulan– Hegelci mirasın Marksist yeniden-işlevlendirilmesine, keza Dewey'nin pragmatist aktivizmine karşı çıkmıştır. *Vita contemplativa*'dan *vita activa*'ya geçme olasılığına karşı çıkan Oakeshott şu uyarıda bulunur:

> Felsefeyi bir yaşam tarzına dönüştürmek, aynı anda hem yaşamı hem de felsefeyi terk etmektir. Felsefe yaşamın geliştirilmesi değil, yaşamın reddidir. O halde, felsefi düşünce ve felsefi hakikat arayışı için birtakım pratik gerekçeler bulma girişimlerinin, yaşamı felsefenin eleştirisine tabi tutarak yaşamın yerine felsefeyi geçirme girişimlerinin tamamının yanlış yolda olduğu, dolayısıyla bir yana bırakılması gerektiği sonucuna varmalıyız.[62]

60. *A.g.y.*, s. 85.

61. "Niyetim onları gözden düşürmek ya da ortadan kaldırmayı denemek değil, felsefenin bakış açısından düşünmek," diye yazar. *A.g.y.*, s. 84. Ama Oakeshott bu iddiasıyla, bu tarzları, gerçekleşen bütünün tam karmaşıklığına giden sürecin diyalektik uğrakları olarak gören Hegel'den uzaklaşmıştır.

62. *A.g.y.*, s. 355.

Dolayısıyla Oakeshott'ta, *Lebensphilosophie*'nin deneyim yorumuna özgü olan, güçlü "yaşam" savunusundan eser yoktur. Hatta Oakeshott daha da ileri gidip şunu sorar: "Tümüyle tutarlı bir deneyim dünyasına ulaşmaya yönelik bir girişimin", "böylesine zor olan ve şüphe uyandıran bir girişimin, bizi sıradan düşünme biçimlerinden iyice uzaklaştırıp kendini soyutlamanın kucağına bırakanları bile hoşgörür hale getiren bir girişimin yoz, hatta ahlaksız" bir tarafı var mıdır?[63]

Experience and Its Modes o kadar iddialı bir kitaptır ki ilk eleştirmenlerinden birinin şu suçlamasına düpedüz davetiye çıkarmıştır: "Birincil olumlamaları geliştirilmeden bırakılmış. Gerçekliğin deneyimden ayrılamazlığını *argümantasyon yoluyla* tekbencilikten korumak gerekiyor."[64] Kitap muhafazakâr veya başka türlü bir siyaset için yol da göstermez. 1930'larda, Oakeshott siyasi meseleler karşısında nasıl bir konumu benimsediğini pek belli etmez; ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İngiltere'de aktivist İşçi Partisi'nin zaferiyle refah devletinin ortaya çıkmasıyla birlikte –1947'de yayımlanan en ünlü denemesindeki deyişiyle– "siyasetteki rasyonalizm"in güçlü eleştirmenlerinden biri olarak karşımıza çıkar.[65] Bu unvana rağmen, yeni-Hegelci deneyim savunusunun kalıntıları hâlâ bellidir. Zira Oakeshott'ın hedefi aklın ta kendisi değil, fakirleşmiş bir versiyonudur; Oakeshott bütünüyle aklın hesaplamaya ilişkin, teknik boyutuyla özdeşleştirdiği bu versiyonu, "siyasetin asimile edilip mühendisliğe benzetilmesine" yol açmakla suçlar.[66] Tehlikeli bir biçimde "tekniğin egemenliğine" inanmaya teşvik ettikleri için Bacon ve Descartes'a saldırır.[67] Araçsal aklın dünyayı tahakküm altına alma-

63. *A.g.y.*, s. 356.

64. T. E. Jessop, *Experience and Its Modes* kitap eleştirisi, *Philosophy* 9 (1934) içinde, s. 358.

65. Oakeshott, "Rationalism and Politics", *Rationalism in Politics and Other Essays* içinde, Londra, 1962. Oakeshott daha *Scrutiny* 1 (1932–33) dergisinin ilk sayısında yayımlanan "The New Bentham" yazısında bile *philosophisme* dediği şeyi, yani siyasi sorunlara entelektüel çözümler dayatılmasını eleştirmiştir.

66. Oakeshott, "Rationalism in Politics", s. 5.

67. *A.g.y.*, s. 16. Oakeshott, İngiliz hükümdarlığına isyan etmiş Amerikalı sömürgecilerin de Bacon ve Descartes'ın doğurduğu geleneğe dahil olduğunu iddia etmiştir. Yukarıda anılan sonraki araştırmaların gösterdiklerinden habersiz olan Oakeshott, "o halde, Amerikalı sömürgecilerin zihin yönelimi, hâkim düşünsel

sından duyduğu üzüntüyü ifade eder; üstelik siyaset yelpazesinin diğer ucunda yer alan Max Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve *Akıl Tutulması*'nda geliştirdiği (ve daha sonra Alexander Kluge ve Oskar Negt'in tekrarladığı) argümanların birçoğunu onlarla hemen hemen aynı zamanlarda yeniden üretircesine.[68] Solun yeni-Hegelcileri gibi o da, aklın sefil "ötekisi" değil de tamamlayıcı bir ifadesi olan, geçerli bir sahici deneyim anlayışını kurtarmayı ummuştur. Oakeshott'a göre siyasette (araçsal) rasyonalist, deneyimi ihmal etmeyen fakat çoğu kez öyle görünen bir gnostiktir. Çünkü

> daima (her şeye en baştan başlama isteğiyle) deneyimin kendi deneyimi olması gerektiğini savunur; çünkü koca bir deneyim yığınını ve çeşitliliğini bir çırpıda bir dizi ilkeye indirger, bu ilkeleri de yalnızca rasyonel bir zemine dayanarak savunur ya da eleştirir. Deneyim birikiminin farkında değildir, yalnızca formüle dönüştürülen deneyimin amade olduğunu anlar: Geçmiş onun için yalnızca bir yük olarak önemlidir. Keats'in Shakespeare'e atfettiği o *negatif beceri*'den, can sıkıcı bir düzen ve netlik arayışına girmeden deneyimin gizem ve belirsizliklerini kabullenme gücünden yoksundur, yalnızca deneyimi zaptetme becerisi vardır.[69]

Solun yeni-Hegelcilerinin akıl anlayışının aksine, Oakeshott daha kapsamlı olan akıl anlayışında, halihazırda meydana gelmiş olanın edilgen bir biçimde kabul edilmesini vurgulamak için eleştiri unsurunu sınırlamıştır. Oakeshott araçsal rasyonalistin düşünsel hırsını, "insan ırkının deneyimini paylaşmaktan ziyade, kendi kendini yaratan bir insan olduğunu kanıtlamayı" amaçlamakla suçlar. "Bu da onun düşünsel ve pratik faaliyetlerine neredeyse olağandışı bir kasıtlılık ve özbilinç verir, onları her türlü edilgenlik unsurundan mahrum bırakır, her türlü ritim ve süreklilik duygusundan uzaklaştırır ve çözerek bir dizi dönüm noktası haline getirir ki bunların hepsi de *tour de raison* ile alt edilecektir."[70]

---

karakteri ve siyaset âdeti, Devrimden çok önce rasyonalist" (s. 27) olduğunu savunur. Sonraları Nazileri de rasyonalist kampa dahil etmesi, Oakeshott'ın rasyonalizm tanımının gevşekliğini göstermektedir (s. 32).

68. Solcu eleştirmenler buna, kapitalist metalaşmanın ürettiği, araçsal rasyonelliğin ve soyut teorinin ötesine geçen deneyim fakirliğinin eleştirisini eklemiştir elbette.

69. Oakeshott, "Rationalism in Politics", s. 2.

70. *A.g.y.*, s. 2-3.

A priori bir değer ölçütüne dayanan, hesaplayan ve soyutlayan bu akla karşı Oakeshott, antik Yunan'ın *phronesis* kavramına, Gilbert Ryle'ın "uygulama bilgisi"ne ve Michael Polanyi'nin "örtük bilgi"sine benzetilen, araçsal olmayan bir alternatif koyutlamıştır.[71] 1950 tarihli "Rasyonel İcra" yazısında bu alternatifin, bir "faaliyet dili" ya da "koşullara uygun davranış bilgisi" dediği şeyin bünyevi bir özelliği olduğunun altını çizmiştir.[72] Monolojik bir mantıksal tümdengelim alıştırmasından ziyade diyalojik bir sohbet olan akıl, topluluk üyelerinin fikir alışverişini içerir. İster bilim ister siyaset alanında olsun, rasyonellik, "*meşgul olduğumuz özgül faaliyeti nasıl yürüteceğimize dair bilgimize sadakat*"te temellenmelidir.[73] Dolayısıyla akıl, eleştirel olmaktan çok olumlayıcıdır; söz konusu faaliyetin, içine gömülü olduğu toplumsal bağlamla uyumunu ifade eder. Bütünüyle uymayı asla bekleyemeyeceği bir ahlak yasasının izinden gitmeye çalışan Kantçı bir "yükümlülük"ün aksine akıl, düşünümsel olmayan bir şekilde cisimleşmiş etik normları (Hegel'in *Sittlichkeit*'ı) olan somut bir topluluktan doğar.[74] Dolayısıyla Oakeshott rasyonelliğin, "bir yaşam tarzı oluşturan duygudaşlık akışında, faaliyet tutarlılığında bir yer tutabilecek her davranışa verdiğimiz sertifika" olduğu sonucuna varır.[75]

Ama bu durumun yeniden nasıl tesis edileceğini söyleyemez Oakeshott, zira teknolojik rasyonelliğin zaferi nihayetinde siyasi alanın geri dönülmez bir şekilde demokratikleşmesinin sonucudur. Oakeshott'ın en açık seçkinci ifadelerinden birinde öne sürdüğü gibi, "Rasyonalizm siyaseti, siyaset bakımından deneyimsiz olanların siyasetidir ve... yakın zamanlarda Bay Shaw'un önayak olduğu yeni bir cinsiyetin istilasını saymazsak, son dört yüzyıldaki Avrupa siyasetinin öne çıkan özelliği, en az üç tip siyasi deneyimsizliğin –yeni hükümdarın, yeni yönetici sınıfın ve yeni siyasi topluluğun deneyimsizliğinin– saldırısına maruz kalmış olmasıdır."[76]

71. Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*, s. 110.

72. Oakeshott, "Rational Conduct," *Rationalism in Politics* içinde, s. 101.

73. *A.g.y.*, s. 101-2 (vurgu yazara ait).

74. *Rationalism in Politics* kitabında yer alan 1948 tarihli "The Tower of Babel" yazısında Oakeshott, ahlaki alışkanlık üzerindeki vurguya geri dönmeyi savunarak, ahlaki idealizmin hâkimiyetine saldırır (ama tam olarak bir uçtan diğerine geçmeyi savunmaz).

RAYMOND WILLIAMS VE DENEYİMİN MARKSİST HÜMANİST VERSİYONU

Bu düpedüz gerici taşkınlıklara rağmen, Oakeshott'ın benimsediği konumların birçoğu ilerici bir yola da sapabilirdi. Tutarlı ve anlamlı bir yaşam tarzında örtüşen deneyim ve akıl, soyut ahlaki idealizmden ziyade etik bir topluluk, artık birbirine karşıt ikilikler şeklinde ele alınmayan özne ve nesneler, daha hümanist bir alternatif uğruna bilimciliğin reddedilmesi – bütün bunlar daha sonra, 1960 ve 1970'lerde, yapıtlarında deneyim kavramına belli bir ağırlık vermeye çalışan İngiliz Marksist hümanistlerin dilinde de karşımıza çıkacaktır. Dolayısıyla *New Left Review*'da *Rationalism in Politics* (Siyasette Rasyonalizm) hakkında olumlu bir eleştiri çıkmış olması şaşırtıcı değildir. Bu eleştiride Oakeshott'ın somut tarihsel gelenek vurgusu, "aslında ciddi olan her sosyalist düşüncenin temeline çok yakın durması" nedeniyle övgü almıştır.[77] İngiliz sosyal teorisinin "radikal ciddiyeti"nin hayranı tarihçi Fred Inglis de 1982'de şunu iddia eder: "Michael Oakeshott'ın muazzam çalışmaları *Experience and Its Modes* ve *Rationalism in Politics*'ten bu yana, İngiliz muhafazakârlardan gerçekten etkileyici herhangi bir sosyal teorileştirme çıkmamıştır."[78] Oakeshott'ın İngiliz Marksist hümanizmini deneyim konusunda ya da başka bir meselede doğrudan etkilediğini iddia etmek yersiz olur; yine de ilk çalışmalarından bazılarının, F. R. Leavis'in *Scrutiny*'sinde yayımlanmış olması manidardır;[79] zira 1932'

75. Oakeshott, "Rational Conduct", s. 109. 76. *A.g.y.*, s. 23.

77. Colin Falck, "Romanticism in Politics", *New Left Review* 18 (Ocak-Şubat 1963), s. 68.

78. Fred Inglis, *Radical Earnestness: English Social Theory, 1880-1980*, Oxford 1982, s. 175.

79. *New Left Review* izniyle basılan bir tarih çalışması için bkz. Francis Mulhern, *The Moment of 'Scrutiny'*, Londra, 1979. Oakeshott'ın asla Cambridge'deki Leavis çevresinin tam bir üyesi olmadığını belirtmek gerek; hatta, Leavis'le fiilen hiç tanışmadığını iddia etmiştir. Grant, *Oakeshott*, s. 14. Yine de dünya görüşleri arasında birçok kesişme vardır. Edebiyat üzerine nadiren yazmış olan Oakeshott'ın 1962 tarihli denemesine bkz. "The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind", *Radicalism in Politics* içinde. Derginin genel politikası Sola dönük olsa da, Martin Turnell gibi başka muhafazakârlar da *Scrutiny*'de kendilerine bir yuva bulmuştur.

den 1953'e kadar yayımlanan bu eleştiri dergisi yaygın bir biçimde, geleneksel olarak muhafazakâr kamp tarafından geliştirilen temaların Sol tarafından sahiplenilmesinin güçlü uyarıcılarından biri olarak bilinir. Leavis ve dergisi etrafında oluşan hâkim eleştirel teori okulu, bu sahiplenme hakkındaki her anlatıda kilit bir rol oynayacaktır. Leavis, "somut insan deneyimi"nin kaydı olan edebiyatı okumayı seviyordu; tipik iddiasına göre, "ifadede, sözcük kullanımının yetersizliği olarak teşhis ettiğimiz şey, sözcüklerin arkasında yatan bir yetersizliğe, bir deneyim yetersizliğine kadar" uzanıyordu.[80] Bu yetersizliğin dışavurumlarından biri, Oakeshott'ı da hayıflandıran bir konu, deneyim tarzlarının yalıtılması meselesiydi. Leavis, bilhassa 1920'lerde Britanya'da gördüğü yeni *dandy*'liğin ayırt edici özelliklerinden biri olan, estetik deneyimin ahlaktan ayrılmasından şikâyetçiydi.[81] Soyut sistemlerden sakınan, bereketli "yaşam" çeşitliliğini destekleyen, organik hümanist bütünlük metaforlarına başvuran ve klasikçi ya da bilimsel dil karşısında gündelik dili savunan Leavis –Francis Mulhern'in betimlemesiyle– "somut edebi sözcüğe içkin olanın tanınmasına ve uygun olduğunda da olumlanmasına" dayanan bir eleştiri üretmiştir. "Dolayısıyla bu eleştiri, bir sezgicilik biçimidir: Bilhassa *edebi deneyimdeki ahlaki değerlerin sezilmesini* içerir."[82] Leavis'in kafa dengi kişilerden oluşan ufak bir elit kesime atfettiği eleştirmenliğin rolü, bu kıymetli mirası korumaktır; zira "geçmiş insani deneyimin en iyisinden faydalanma gücümüz bu azınlığa bağlıdır; geleneğin en incelikli ve narin parçalarını onlar yaşatır."[83]

Mihenk taşı Marx'tan ziyade D. H. Lawrence olsa da, Leavis'in Cambridge edebiyat fakültesindeki vârisi Raymond Williams gibi İngiliz Marksistler üzerindeki etkisine daha fazla dikkat çekilmiştir.[84] Zira materyalizm karşıtlığına, kültür konusundaki kötümserli-

80. F. R. Leavis, *The Common Pursuit*, Harmondsworth, 1976, s. 194; "The Literary Mind", *Scrutiny* 1, no. 1 (Mayıs 1932), s. 22.

81. Yeni züppecilik ve gördüğü tepkiler hakkında bir anlatı için bkz. Martin Green, *Children of the Sun: A Narrative of "Decadence" in England after 1918*, New York, 1976.

82. Mulhern, *The Moment of 'Scrutiny'*, s. 171 (vurgu yazara ait).

83. F. R. Leavis, *Civilization and Minority Culture*, Cambridge, 1930, s. 4.

84. Örneğin bkz. Fred Inglis, *Raymond Williams*, Londra, 1995, 8. Bölüm; ve Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain*, Durham, N.C., 1997.

ğine, kırsal topluluklara nostalji duymasına ve işçi sınıfının kurtarıcı misyonuna şüpheyle bakmasına rağmen Leavis, bu eleştirmenlerin, modern dünyanın talan edilmesine karşı mücadelelerinde "yaşanan deneyimi" hayati bir kategori olarak merkeze yerleştirmelerini sağlamıştır (söz konusu eleştirmenler açık açık savunmadığı halde hissedilen bir etkidir bu). Leavis bu eleştirmenlere, gerçek dünyaya soyut teorik kategoriler dayatmanın bedelini açığa çıkaran, Doğu Avrupa'daki 1956 olaylarının ardından ortodoks diyalektik materyalizmin ve Komünist Parti'nin asıl yüzünü görmüş olanlara, gayretlerini üzerinde yoğunlaştırabilecekleri bir yol da sunmuştur. Leavis ayrıca –"kültür", "gelenek", "eğitim", "topluluk" ve "iletişim"le birlikte– somut deneyim kategorisinin önemine dikkat çekerek, siyasetin ve piyasanın zulmüne karşı çıkmak için ecnebi teorinin etkisine gerek duymamış olan yerel halk gelenekleriyle, keza siyasi yelpazenin her iki ucundaki entelektüel öncülerle yeniden bağlantı kurmalarını sağlamıştır.

Sağ için tarif ettiğimize benzer bir deneyim siyasetinin Sol tarafından sahiplenilmesini en bariz haliyle gördüğümüz metinler, İngiliz Marksist hümanizminin iki kurucu metni, Williams'ın *Culture and Society*'si (Kültür ve Toplum, 1958) ile Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (1963) kitaplarıdır.[85] İlki, Leavis'in meşhur ro-

---

Dworkin'e göre Leavis, Richard Hoggart için de önemliydi; Hoggart, 1957 tarihli *Uses of Literacy* ile "*Scrutiny*'nin eleştirel yaklaşımının kapsamını genişletmiştir. Kültürel deneyimin anlamını kavramak için edebi-eleştirel yöntemler kullanmış, yaşanan deneyimi bir metin gibi okumuştur" (s. 85). Williams'ın Leavis'e borcu hakkında kendi açıklaması için bkz. Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Londra, 1979; ve Williams, "Seeing a Man Running", *The Leavises: Recollections and Impressions* içinde, Denys Thompson (haz.), Cambridge, 1984. Leavis'in süreğen etkisi hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Geoffrey H. Hartman, *Minor Prophecies: The Literary Essay in the Culture Wars*, Cambridge, Mass., 1991, 5. Bölüm. Francis Mulhern'in *Culture/Metaculture*'da (Londra, 2000) belirttiği gibi, Leavis ile Williams arasındaki temel farklardan biri, Leavis için "yetkin deneyimin, dışlayıcı bir evrensel olmasıdır. Williams, temel mantık düzeyinde, 'deneyim'e bu anlamda başvuramazdı. Onun yaratıcılık analizi, deneyimi algısal bir sabit olarak değil, toplumlar arasında ve içinde değişen tarihsel bir öznellik formasyonu olarak koyutlamasıyla, kökünden özcülük karşıtıydı" (s. 90).

85. Williams ve Thompson'ın deneyim terimini nasıl kullandıkları hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Michael Pickering, *History, Experience and Cultural Studies*, New York, 1997, 6. Bölüm. Kariyerleri ve bıraktıkları miras hakkında genel anlatılar için bkz. Bryan D. Palmer, *The Making of E. P. Thompson: Marx-*

man tarihine yapılan göndermeyle, "birçok yönden, sosyalist bir *Büyük Gelenek*" olarak anılır.[86] Williams bu eserinde o güne dek kıymeti pek bilinmemiş, kültür hakkında bir düşünce tarzını; Edmund Burke, William Cobbett ve Samuel Taylor Coleridge'den Romantikler aracılığıyla John Stuart Mill, Matthew Arnold, Thomas Carlyle ve Kardinal Newman'a, oradan da T. S. Eliot, Lawrence ve Leavis gibi yirminci yüzyıl şahsiyetlerine uzanan bir düşünce tarzını Sol için kurtarmaya çalışmıştır. İlginçtir, Williams eserinin daha başlarında, Burke için "İngiltere'de neredeyse tek başına, düşünceyi siyaseti etkileyen bir şey haline getirmeye çalışıyor, siyaseti düşünceyle dolduruyor," diyen Arnold'ın bu meşhur övgüsünü şöyle yorumlar:

> Her zamanki gibi "duygunun" karşısına yerleştirilen "düşünce"den ziyade, deneyimin özel bir dolaysızlığıdır; başlı başına bütün bir insan haline gelen fikirlerin belli bir biçimde cisimleşmesine yöneliktir. Bu fikirlerin doğruluğu öncelikli meselelerden biri değildir; hakikatleri de öncelikle tarihsel kavrayış ya da siyasi içgörü bakımından kullanışlılıklarıyla değerlendirilmezler. Burke'ün yazısı eklemlenen bir deneyimdir ve bu eklemlenen deneyimin geçerliliği, vardığı genel sonuçların yok edilmesinden sonra bile ayakta kalır. Davanın başarısızlığa uğradığı yerde belagatin ayakta kaldığı anlamına gelmez bu; bir davanın süsünden ibaret olan belagatin bir kıymeti yoktur artık. Ayakta kalan şey bir deneyimdir, belli bir öğrenme tarzıdır; yazı ancak bunu aktardığı ölçüde önemlidir. Ve son olarak, kişisel bir deneyimin bir dönüm noktası haline gelmesidir.[87]

Böylesine dönüşen kişisel deneyim nedir peki? Williams'a göre Burke'ün "öğretileri, kusurları olsa da esasen bir tehlikeyle karşı karşıya bulunmayan bir istikrar deneyimine yaslanır. Değişim dalgası ka-

---

ism, Humanism, and History, Toronto, 1981; Jan Gorak, *The Alien Mind of Raymond Williams*, Columbia, Mo., 1988; Alan O'Connor, *Raymond Williams: Writing, Culture, Politics*, Oxford, 1989; Terry Eagleton (haz.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Oxford, 1989; Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (haz.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Cambridge, 1990; Nick Stevenson, *Culture, Ideology and Socialism: Raymond Williams and E. P. Thompson*, Aldershot, 1995; Christopher Prendergast (haz.), *Cultural Materialism: Essays on Raymond Williams*, Minneapolis, 1995; Jeff Wallace, Rod Jones ve Sophie Nield (haz.), *Raymond Williams Now*, New York, 1997; ve John Higgins, *Raymond Williams: Literature, Marxism and Cultural Materialism*, Londra, 1999.

86. Ioan Davies, *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, Londra, 1995, s. 8.

87. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, New York, 1958, s. 5.

bardıkça, olumlama nafile bir savunma haline gelmiştir".[88] Burke'ün kapitalist sanayileşme ve bırakınız-yapsınlar bireyciliğinin aşındırıcı gücüne karşı organik bir toplumu koruma çağrısının, Romantikler ve sonraları da John Ruskin ve Walter Pater tarafından çok geçmeden sanatın özel değerine dair bir savunmaya indirgendiğini belirtir Williams. "Belli bir deneyim türünün engellenmesi," Williams'a göre,

> basitleştirilerek şiirin engellenmesi şeklinde değerlendirilmiş; bu da deneyimle özdeşleştirilmiş, hatta bir bütün olarak deneyimin yerini tutar olmuştur. Baskı altındaki sanat, koca bir insani deneyim yelpazesi için simgesel bir soyutlama haline gelmiştir: Değerli bir soyutlamadır bu, çünkü büyük sanat gerçekten bu nihai güce sahiptir; ama yine de bir soyutlamadır, çünkü genel bir toplumsal faaliyet, bir bölüm ya da branş statüsüne zorlanmış, fiili sanat eserleri de kısmen, kendini savunan bir ideolojiye dönüşmüştür.[89]

Burada, estetik deneyimin bütün bir yaşam tarzı olarak kültürü ifade eden daha güçlü bir alternatiften soyutlanmasına karşı bir muhalefet, tam Oakeshott'lık bir muhalefet açıkça görülmektedir. Williams seçkinci yüksek kültür anlayışına karşı, Oakeshott'ın yeni-Hegelci *Sittlichkeit* savunusuna benzer şekilde, kültürün daha geniş antropolojik anlamını seferber etmeye çalışmıştır. Teorik spekülasyonun yaşanan deneyimden yalıtılması, iki düşünür için de aynı ölçüde kabul edilemezdir. Williams, John Stuart Mill'in "görüşleri ve değerlendirmeleri, hem deneyimden hem de toplumsal gerçeklikten koparma eğiliminden" yakınır; zaten Charles Dickens'ın *Zor Zamanlar* romanı da "bir Sanayicilik deneyimi değil, analizidir".[90] Dahası, T. E. Hulme'un özsel bir insan doğası üzerine spekülasyonları da "bir rasyonalizasyonun yerine bir başkasının geçirilmesidir... Fiili deneyimi kabul etmek, herhangi bir soyutlama çabasıyla kaçamayacağımız gerçek bir duruma bağlı kalmak Hulme'un varsaydığından daha zordur."[91]

Gelgelelim yirminci yüzyılda, sanatın yaşanan deneyimin diğer alanlarından ayrılmasına itirazlar başlamıştır: "Estetik deneyimin, İngiltere'de Pater'in dönemi (1839-94) ile Clive Bell'inki (1881-1964) arasında kendini gösteren ve yirmilerde bir tür ortodoksi haline gelen yalıtılmışlığına karşı farklı açılardan pek çok eleştiri yöneltil-

88. *A.g.y.*, s. 10-11. 89. *A.g.y.*, s. 47.
90. *A.g.y.*, s. 52 ve 93. 91. *A.g.y.*, s. 193.

miştir. Eliot'la birlikte gelenek ve inancın yeniden vurgulanması; Leavis'le birlikte Arnold'ın kültür üzerindeki genel vurgusunun kapsamının yeniden keşfi; Marksistlerle birlikte de toplumun yeniden bütünsel olarak yorumlanması gündeme gelmiştir."[92] Ancak sonuncusu hariç diğerlerinde, kültür fikri ve deneyimin yenilenmesi, Coleridge'in "entelektüel sınıf"ı ile Arnold'un "kalan"ının (*remnant*) taşıdığı seçkinci içerimlere sahipti hâlâ. Leavis'i, umutlarını duyarlı eleştirmenlerden oluşan küçük bir azınlıkla sınırladığı için eleştirmiştir Williams; zira "sırf çözülmenin unsurları yüzünden, devamlılık ve değişim faaliyetinde edebi deneyimi tek sınav, hatta en önemli sınav haline bile getiremeyiz. Bence esasen 'azınlığı' bile vurgulayamayız; çünkü bizatihi bilinçli azınlık fikri, genel tehlikelere karşı bir savunma alametinden başka bir şey değildir".[93] Buna karşı çıkmak için gereken şey, Williams'ın "bir mağdurun deneyimini" çok canlı bir şekilde aktardığı için övdüğü George Orwell'in yapıtlarında bulunabilirdi belki.[94] Williams'ın açıklamalarına göre, herhangi bir "deneyim" türü ile "kültür" arasındaki yakın ilişki –örneğin, Newman'ın kültür fikrinin, "ilahi düzenden emin bir deneyim"den türemiş olabileceğini savunur–[95] ikisinin sorunlu bir birleşimine yol açabilir; ki bu da bazı yorumculara göre eleştirel gücün kaybolmasıdır.[96] Ama Williams'ın niyeti açıkça, her iki terimi de o dönemde Solun sözdağarına kazandırmaktır.

Culture and Society endüstriyel modernleşmenin yaralarını sarıp "fiili bir deneyim topluluğu"na dayalı hakiki iletişim olanağını

92. *A.g.y.*, s. 244. 93. *A.g.y.*, s. 261.

94. *A.g.y.*, s. 292. Williams'ın Orwell hakkında sonraki yargısı bu kadar cömert olmayacaktır. Bkz. Williams'ın Modern Ustalar çalışması, *George Orwell* (New York, 1971), ve *Politics and Letters*, s. 384-92'deki eleştirel tespitleri. Orwell'e karşı tavrı hakkında genel bir değerlendirme için bkz. David Lloyd ve Paul Thomas, *Culture and the State*, New York, 1998, epilog.

95. *A.g.y.*, s. 127.

96. Örneğin bkz. Gorak, *The Alien Mind of Raymond Williams*, s. 54. Catherine Gallagher'ın "Raymond Williams and Cultural Studies" (Prendergast, *Cultural Materialism* içinde) yazısında işaret ettiği gibi, Williams'ın soyutlamaya karşı çıkması ile kültür savunusu arasında bir gerilim vardır; zira kültür, anlamlandırma süreçleri nedeniyle, kaçınılmaz bir şekilde özselleştirici eğilimler içerir. Kültür kavramı hakkında benzer bir saptamada bulunan, daha eski ve Williams'ın bilmediği anlaşılan bir eleştiri için bkz. Theodor W. Adorno, "Cultural Criticism and Society", *Prisms*, çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967.

yeniden sağlayacak ortak bir kültürün yeniden canlandırılması çağrısıyla biter.[97] Williams bu eserinde, Hoggart'ın *The Uses of Literacy*'de (Okur-Yazarlığın Kullanımları) başarılarını inceleyip onayladığı işçi sınıfı kültürüne tutarlı bir biçimde ilgi göstermemiştir, ama içgüdüleri demokratik, kapsayıcı ve ihtiyatlı bir biçimde iyimserdir. Bireyciden ziyade kolektif olan işçi sınıfı kültürünün "son derece dikkat çekici bir yaratıcı başarı" olduğunu savunur".[98] Galler'den gelen bir yabancı, İngiltere'nin seçkin kurumlarında araştırmalarını sürdüren bir akademisyen ve yetişkinlerin eğitimini savunan biri olarak, zımnen kişisel deneyimine dayanarak, bir sonraki önemli eserinde "kitleler"in deneyiminin yeni bir eşitlikçi kültürün temeli olarak tanınacağı "uzun devrim" çağrısında bulunur.[99] Williams'ın "duygu yapısı" dediği şey, bir kültürün "genel örgütlenmesindeki bütün unsurların tikel canlı sonucu"dur; ve söz konusu deneyimin kaydı, bir kültürün ancak sanatı yoluyla geri dönüşlü olarak erişilebilen "duygu yapısı"nda aşikârdır.[100] Bütün çelişkileri ve gerçekleşmemiş özlemleriyle geçmişin hayati deneyimini, çağdaş özgürleştirici amaçlar için erişilebilir kılmak amacıyla kurtarmak, radikal eleştirmenin görevidir. Ne kadar bastırılmış ve susturulmuş olsalar da, doğrudan dile getirilmeye ne kadar dirençli olsalar da bu tür deneyimler, hâkim burjuva üstünlüğü anlatısına karşı bir potansiyel tarihin malzemesi olabilir.[101]

97. Williams, *Culture and Society*, s. 317.

98. *A.g.y.*, s. 327.

99. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, 1961. Inglis'e göre, "Williams'ın konusu daima, toplumsal deneyimle, bilhassa kendi deneyimiyle yaratıcı kavrayış arasındaki bağlantıydı" (*Raymond Williams*, s. 248). *Border Country* (1960) ve *Second Generation* (1964) gibi romanlarında yaşamı hakkında sunduğu hafif ten kurmacalaştırılmış anlatılar, Williams'ın bu bağlantıya yaklaştığı bir yerdi. Tartışmalar için bkz. Dennis L. Dworkin ve Leslie G. Roman (haz.), *Views Beyond the Border Country: Raymond Williams and Cultural Politics*, New York, 1993; Tony Pickney, *Raymond Williams*, Bridgend, Mid Glamorgan, 1991. Pickney, Williams'ın postmodern bir romancı olarak anlaşılması gerektiğini savunur.

100. Williams, *The Long Revolution*, s. 48.

101. Edebiyat eleştirisinde Yeni Tarihselci hareketi canlandırmış olan karşıtarih fikrine Williams'ın katkısı hakkında bir tartışma için bkz. Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago, 2000, s. 60-66. Gallagher ve Greenblatt, deneyimin örtülü, gizlenmiş ve bastırılmış niteliğine daha duyarlı olduğu için Williams'ın yapıtlarını Thompson'ınkilerden ayırır.

E. P. THOMPSON VE AŞAĞIDAN TARİH

Marksizme daha uzun süreli ve açık bir bağlılıkla yazan E. P. Thompson, 1961 tarihli kitap eleştirisinde, Williams'ın "bütün bir yaşam tarzı" olarak kültür kavramına keskin bir eleştiriyle yanıt vermiştir. Thompson bunun yerine, bünyesi gereği muhafazakâr olan kültürel bütüncülük geleneğinin atladığı sömürü ve güç eşitsizliklerini kaydeden "bütün bir mücadele tarzı"nı savunmuştur. Williams'ın (Christopher Caudwell gibi ikinci sınıf Marksistlere ilgi gösterirken) Marx'a kayıtsız kalmasından ve işçi sınıfının fiili yaşamı ve fikirleri hakkındaki açıklamalarının yetersizliğinden de yakınmıştır. Thompson "uzun devrim"de, devrimin hesaplaşma, hatta şiddet boyutunun nereye kaybolduğunu sormuştur. Yine de, bütün bu rahatsızlıklarına rağmen, deneyimin Williams'ın anlatısındaki merkezi rolünü onaylamakta tereddüt etmemiştir.[102]

Thompson'ın, tarihin unuttuklarının kaybolan deneyimini kurtarmayı amaçlayan, "aşağıdan tarih" diye anılacak olan projesi en güçlü ifadesini iki yıl sonra, o muazzam eseri *İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda bulmuştur.[103] Önsözündeki sık sık alıntılanan, heyecan verici sözlerle,

> Çorap ören yoksulları, makineleşmeye karşı çıkan ırgatı, "ıskartaya çıkarılan" el dokumacısını, "ütopyacı" zanaatkârı, hatta Joanna Southcott'a inanıp peşine düşenleri gelecek kuşakların gözünde küçük düşmekten kurtarmaya çalışıyorum. Zanaatları ve gelenekleri ölüyor olabilir. Yeni sanayi-

---

102. E. P. Thompson, "The Long Revolution", *New Left Review* 9 (Mayıs-Haziran 1961); ve "The Long Revolution II", *New Left Review* 10 (Temmuz-Ağustos 1961). Thompson'ın bu incelemesi hakkındaki sonraki yorumu ve Williams'ın "kültürelciliği" ile anlaşmazlıkları için bkz. "The Politics of Theory", *People's History and Socialist Theory* içinde, Raphael Samuel (haz.), Londra, 1981, s. 397-98.

103. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, 1966; Türkçesi: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim, 2007. "Aşağıdan tarih" ve gündelik hayat üzerine çalışmalarının en önemli mahalli, 1967'de kurulan ve *History Workshop* dergisinin doğum yeri olan Oxford, Ruskin College'daki History Workshop'tır (Tarih Atölyesi). Tarihçi-işçiler ve sosyalist akademisyenlerden oluşan atölye, Thompson'ın yanı sıra, Christopher Hill, Rodney Hilton ve Maurice Dobb gibi isimlerin dahil olduğu İngiliz Marksist tarihyazımı geleneğine dayanmıştır. Bir tartışma için bkz. Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain*, 5. Bölüm; ve Raphael Samuel, "On the Methods of History Workshop: A Reply", *History Workshop* 9 (Bahar 1980).

ciliğe düşmanlıkları yüzlerini sadece geçmişe dönmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Cemaatçi idealleri çılgınca olabilir. Ama o şiddetli toplumsal çalkantıları yaşayanlar onlardı, biz değil. Özlemleri kendi deneyimleri bakımından geçerliydi; ve tarihin zayiatı oldularsa, kendi hayatlarına mahkûm zayiat olarak kalmaya devam ediyorlar.[104]

Sınıfı katı bir yapıya ya da şeye, sınıf bilincini de onun otomatik yansımasına indirgeyen kısır bir Marksizme karşı, Thompson sınıfı daima canlı, mücadele eden insanlarda cisimleşen, dinamik, tarihsel bir ilişki olarak görmüştür. "Sınıf deneyiminin büyük ölçüde insanların içine doğduğu ya da gayri iradi girdiği üretim ilişkileri tarafından belirlendiğini" savunmuştur. "Sınıf bilinci, bu deneyimlerin kültürel bakımdan ele alınma şeklidir: geleneklerde, değer sistemlerinde, fikirlerde ve kurumsal biçimlerde cisimleşmiş hallerinin. Deneyim belirlenmiş gibi görünürken, sınıf bilinci böyle değildir."[105] Sınıf bilinci, öylece meydana gelen bir şey değil, oluşturulması gereken bir şeydir; sonuç olarak bilinçleri artan kişilerin eylemliliğini dışavuran bir oluşturma sürecidir. Her ne kadar sanayi öncesi İngiltere'nin "ahlak ekonomisi" olarak adlandırdığı eski yaşam tarzının kaybolduğunu teslim etmiş, bu kendi kendini şekillendirme döneminin kahramanlık safhasını sona erdiren o "feci 1834-1835 yenilgileri"ni kabullenmişse de, Thompson'ın anlatısı, kolektif ezilme ve mücadele deneyimlerinin acıyla beslediği sınıf bilincini edinmiş olanların mirasına düzülmüş bir övgüdür.

Ne var ki İngiliz Marksistlerin, hem soyut teoriye bir yanıt olarak hem de geçmişten alınan kıymetli derslerden oluşan bir kaynak olarak normatif bir ölçüt düzeyine çıkardığı "deneyim", *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nun ardından gelen çalkantılı on yıldan sağlam çıkamayacaktır. Sözgelimi John Berger'in, deneyimin köylerdeki rolünü incelediği romanlarında ve denemelerinde deneyime hâlâ başvurulduğunu görsek de, deneyimin sorgusuz sualsiz kabul edilen statüsü giderek daha eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir.[106] Herhangi bir "bütün bir yaşam tarzı" anlayışını karmaşıklaştıran yeni grupların

104. Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 12-13.

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

106. Deneyimin Berger'in eserlerindeki devam eden rolü hakkında bir tartışma için bkz. Bruce Robbins, "Feeling Global: John Berger and Experience", *Boundary 2*, 11, no. 1 ve 2 (Sonbahar/Kış 1982/83).

--öğrenciler, kadınlar, etnik ve cinsel azınlıklar– işçi hareketinin radikal politikadaki öncü rolünü zora sokmaya başlamasıyla birlikte, Williams, Thompson ve arkadaşlarının hümanist varsayımları da karşı kıyıdan gelen teorik akıntıların baskısına maruz kalmıştır.[107] 1963'te, Perry Anderson ile çalışma arkadaşları Tom Nairn ve Robin Blackburn'ün, Thompson ve John Saville etrafında toplanan eski kuşağın yerini almasıyla sonuçlanan, *New Left Review* yayın kurulundaki şiddetli liderlik mücadelesinde özlü bir ifadesini gördüğümüz bu dönüşüm, Maurice Merleau-Ponty'nin deyişiyle "Batı Marksizmi"nin alımlanmasına giden yolu açmıştır.[108]

Antonio Gramsci, Georg Lukács, Jean-Paul Sartre, Ernst Bloch, Lucien Goldmann, Galvano Della Volpe ve Frankfurt Okulu üyeleri bu alımlamada rol oynamışsa da, İngiliz Marksistlerin deneyim tartışmasını en çok etkileyen Louis Althusser'in yazıları ve sonraları "yapısalcı Marksizm" diye anılacak gelenek olmuştur. Althusser'in, Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'le ilişkilendirilen, "*araçların* bilimsel kavram üretimindeki işlevini doğru değerlendirerek felsefi *deneyim* kategorisini düzelten", ampirizm karşıtı Fransız bilim felsefesine ne kadar çok şey borçlu olduğu pek gündeme getirilmemiştir.[109] Keza bütünsel deneyim öznesine duyulan her türlü inancın altında yatan bütünlük ideolojisine yönelik anti-hümanist düşmanlığına, kısmen Lacancı psikanalizden türettiği bu konuma da pek değinilmemiştir.[110] Belki de en büyük etkiyi yaratan, Althus-

107. Ancak İngiliz Solu içinde de, kapitalist metalaşmanın Hoggart'ın yüceltiği işçi sınıfı deneyimini çoktan işgal etmiş olduğunu iddia eden Stuart Hall gibi isimlerin doğurduğu soru işaretleri unutulmamalıdır. 1960'ların başında Hall'un Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin başlıca ismi olarak Hoggart'ın yerini alması hakkında bir tartışma için bkz. Mulhern, *Culture/Metaculture*, s. 93-131.

108. Batı Marksizmi tarihi hakkında kendi çalışmam için bkz. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley, 1984). Thompson'ın bakış açısından *New Left Review*'un doğrultusu hakkında bir tartışma için bkz. 1973 tarihli, Thompson, "An Open Letter to Leszek Kolakowski", *The Poverty of Theory and Other Essays* içinde, New York, 1978. Anderson'ın yorumu için bkz. *Arguments within English Marxism*, 5. Bölüm.

109. Dominique Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, çev. Ben Brewster, Londra, 1975, s. 137 (vurgu yazara ait). Bu çeviri New Left Editions dizisi içinde yayımlanmıştır.

110. Althusser'in Lacan'la ilişkisi pek de sorunsuz olmamıştır, ama 1964 tarihli "Freud ve Lacan" yazısının 1969'da *New Left Review*'da yayımlanması La-

ser'in deneyimin kapitalist üretim tarzının daha temel yapılarının istilacı dolayımlarından ayrılamayacağını vurgulaması olmuştur. Althusser, 1966 tarihli "Sanat Üzerine Bir Mektup"ta bilhassa uyarır:

> ... ideolojiden bahsederken, ideolojinin tüm insan faaliyetlerine sızdığını, yani bizatihi insani varoluşun "yaşanan" deneyimiyle özdeş olduğunu bilmemiz gerekir: büyük romanların ideolojiyi "görmemizi sağladığı" biçimin içeriğinin bireylerin "yaşanan" deneyimi olmasının sebebi budur. Bu "yaşanan" deneyim *verili bir şey*, saf bir "gerçeklik"in verdiği bir şey değil, gerçekle kendine özgü ilişkisi içindeki, ideolojinin kendiliğinden "yaşanan deneyim"idir... "yaşanan deneyim" aynı zamanda bilimin nesnelerinden biridir.[111]

Sahici bilgi, deneyime ilişkin dolaysızlığın dilinden kökten kopmayı gerektiriyordu. Sartre gibi Fransız varoluşçu Marksistleri hedef alıyor olsa da, bu sözler kolaylıkla İngiltere'deki Leavisçi Sola ve Marksist hümanistlere de yöneltilebilirdi ve çok geçmeden yöneltilecekti de.

İNGİLİZ MARKSİZMİNDE DENEYİM KAVGASI

"Deneyim" Williams, Thompson ve onların kuşağı ile *New Left Review*'un teorik bakımdan hırslı, siyasi bakımdan militan –çoğunlukla Troçkist– yeni yayın kurulu arasında temel bir anlaşmazlık noktası haline gelmiştir. Yaylım ateşi 1976'da, Williams'ın eski öğrencisi Terry Eagleton'ın ileride geniş bir okur kitlesi bulacak *Eleştiri ve İdeoloji*'sinin bir bölümünün temelini oluşturan bir denemesiyle başlamıştır.[112] Eagleton, birçok insana göre baba katillerini anımsa-

---

can'ın fikirlerinin İngiltere'de alımlanması üzerinde güçlü bir etki yapmıştır. Lacan'ın deneyim (Fransızca *expérience* aynı zamanda "deney" anlamına gelir) üzerine, hiç de toptan düşmanca olmayan düşünceleri hakkında bir tartışma için bkz. François Regnault, "Lacan and Experience", *Lacan and the Human Sciences* içinde, Alexandre Leupin (haz.), Lincoln, Neb., 1991.

111. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, Londra, 1971, s. 223; Türkçesi: *Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İstanbul: İletişim, 2008. Althusser'in deneyim anlayışı hakkında bir tartışma için bkz. Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*, Londra, 1984, s. 203-9.

112. Terry Eagleton, "Raymond Williams—An Appraisal", *New Left Review* 95 (Ocak-Şubat 1976). Bu denemenin neden olduğu çalkantı hakkında bir anlatı için bkz. Inglis, *Raymond Williams*, s. 249-51.

tırcasına, hocasını Leavis'in edebi kültür fetişini, hatta sorunlu kültür kavramının kendisini eleştirmeksizin benimsemeye iten romantik popülizmi, aşamalı reformculuğu ve duygusal hümanizmi acımasızca topa tutmuştur. Eagleton, *Scrutiny*'nin küçük burjuva bir ideolojik oluşumdan ibaret olduğunu savunmuştur. Eagleton'a göre, derginin "'pratik eleştiri' ediminde özetlenen naif duyumsal ampirizmi, yaşanan deneyimin dolaysızlıkları karşısında estetik kategorilerin 'ilerici' bir şekilde sınanmasıydı... *Scrutiny* 'ideoloji' ile savaşmak için 'deneyim'i işaret ediyordu – sanki orası tam da ideolojinin anayurdu değilmiş gibi".[113] *Culture and Society*'nin Sol-Leavisçiliği, hâlâ Marx'tan ziyade Lawrence'ın etkisi altında olduğu, sahici tarihsel materyalizmden ziyade Lukács ve Frankfurt Okulu'nun bilimcilik karşıtlığına yakın durduğu anlamına geliyordu. Eagleton nihayetinde, tüm bunların arkasında muhafazakâr bir soyağacının bulunduğu sonucuna varıyordu: "Akıl yürütme, organik bir şekilde yaşantıdan doğmadığı sürece, büyük ihtimalle şüphelidir: Bildik İngiliz ampirizminin *Scrutiny*'den miras kalan bu damarı, Williams'ın tüm eserlerine yayılmıştır; başka şeylerin yanı sıra, Williams'ın David Hume'a hayranlığını da açıklar."[114] Bu son eleştirinin kaynağı, Williams'ın 1964'te kaleme aldığı bir yazıda, Hume'un aklı deneyimde temellendirmesine, sinik değil olumlayıcı kuşkuculuğuna, toplumsal faydacılığına ve ahlak ile toplumsal süreçler arasındaki bağlantıya dair organik kavrayışına övgüler düzmesidir.[115]

Batı Marksizminin fikirlerini, örneğin Gramsci'nin hegemonya kavramını benimsemeye çalışırken bile, deneyim fetişi sürekli Williams'ın yolunu kesmiştir. Eagleton'a göre, "hegemonyanın yapısal

113. Eagleton, *Criticism and Ideology*, s. 15.

114. *A.g.y.*, s. 32.

115. Raymond Williams, "David Hume: Reasoning and Experience", *The English Mind: Studies in the English Moralists Presented to Basil Willey* içinde, Hugh Sykes Davies ve George Watson (haz.), Cambridge, 1964. Williams şu sonuca varır: "Hume'un bütün girişimi, değişim gerilimlerinin toplumsal ve kişisel erdemleri zorla birbirinden ayırmış ve ayırmakta olduğu bir zamanda, bunların özdeşliğini yeniden oluşturma girişimi olarak görülebilir. Başarısız olması kaçınılmazdı; kendi net görüşüne göre, başarılı olmasının tek yolu, asıl toplumsal deneyimin bilinçdışı bir şekilde sınırlanmasıydı. Yine de Hume'un girişimi, tıpkı Burke'ün topluluk vurgusuna dayalı girişimi gibi, yerel başarısızlığının ötesine geçip düşünce akışına dahil olmuştur" (s. 144).

önceliğinin bir göstergesi olarak hegemonyanın *deneyime* dayanan gücüne işaret etmek zorunda kalması, Williams'ın yöntemi bakımından semptomatiktir. Hegemonya derinlemesine yaşanır, her yere nüfuz etmiştir ve haliyle üstyapısal olamaz, çünkü üstyapısal olan 'ikincil'dir: yani 'zayıf bir şekilde deneyimlenir'. Bu karışıklığın mantıksal sonucu, Williams'ın hegemonya kavramının yapısal olarak farklılaştırılmamış bir kavram olmasıdır."[116]

Bu suçlamalar Eagleton'ın, sonraları kendisinin de pişmanlık duyacağı bir Marksist teorik kibir uğrağını dışavuran, bir "metin bilimi" üretme girişimine dayanır.[117] Eagleton'ın herhangi bir deneyim kavramına husumeti öyle büyüktür ki birkaç yıl sonra yazdığı, Walter Benjamin'in mirası hakkındaki kitapta, bu kavramın Alman eleştirmenin eserlerindeki önemini azaltma yoluna gitmiştir.[118] Ama böyle bir düşmanlık, yaklaşık on yıl boyunca İngiliz Althusserciliğinin Marksist hümanizme yönelttiği saldırının tipik bir özelliği olmuştur. Öyle ki Anthony Barnett 1976'da *New Left Review*'da yayımlanan, Williams'ı Eagleton'ın saldırısına karşı savunan incelikli bir yazısında, sıra deneyim konusuna geldiğinde, Williams'ı savunduğu kadar Eagleton'ın eleştirilerini de kabul etmiştir. Barnett öncelikle, Leavis' in aksine Williams'ın deneyimi "değiştirilemez ya da metafizik bir değer – öznel yargının tek paradigmatik ölçütü" olarak görmediğini iddia eder. "Deneyim de tarihe tabidir – Williams 'bir deneyim hissinden ve bunu *değiştirme* yollarından' (vurgu bana ait) bahseder. Williams 'duygu yapısı' kavramını tam da deneyim kategorisini, değişken ve çeşitli olan toplumsal tarihinin bir parçası olarak yeniden dünyaya döndürmek için geliştirmiştir."[119] Ancak bunu izleyen uzun bir dipnota göre, tarihsel ve materyalist olma niyetine rağmen,

116. Eagleton, *Criticism and Ideology*, s. 42.

117. Eagleton'ın Althusserci mirasın Marksist hümanizme sunduğu alternatiflerin "adamakıllı ve kimi zaman aynı ölçüde hatalı" olduğunu kabul ettiği sonraki düşünceleri için bkz. *Against the Grain: Essays 1975-1985* (Londra, 1986), s. 3. Eagleton Williams'a yönelttiği eleştirinin "acı ve merhametsiz" tonu için *Raymond Williams: Critical Perspectives*'ın girişinde özür dilemiştir, s. 10-11.

118. Terry Eagleton, *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism*, Londra, 1981, s. 35.

119. Anthony Barnett, "Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton", *New Left Review* 99 (Eylül-Ekim 1976), s. 62.

Williams bilgiyi belirleyen düzenleyici olarak "deneyim"e ayrıcalıklı bir rol vermekte hatalıdır. "Yaşayan" üzerindeki vurgusu, Williams'ın tam bir sosyal teori oluşturma çabalarını engeller, çünkü deneyimi *asıl* hakikat deposu olarak görmüştür. Deneyim, bilhassa aktif pratik deneyim hayati bir keşif aracı *olabilir* elbette. Ama deneyim teoriyi kontrol etme bakımından ne kadar geçerli olursa olsun, küresel bir sistem olarak kapitalizmin hareket yasalarının ancak soyut argümanlar yoluyla açığa çıkarılabileceği ortadadır. Bu hareket yasalarının sonuçları deneyimlenecektir, ancak bu çabaların arkasındaki sürecin gerçekliği deneyim yoluyla açığa çıkarılamaz.[120]

Barnett daha sonra *New Left Review*'ün diğer iki editörü, Perry Anderson ve Francis Mulhern ile birlikte, 1977 ve 1978'de Williams'la yapılan ve yine deneyim meselesine odaklanan, kapsamlı ve sorgulayıcı bir dizi röportaja katılır.[121] Williams bu arada, Batı Marksizmi edebiyat teorisinden çıkardığı dersleri bir araya getirmek için tam anlamıyla başarılı olmasa da cesur bir girişimde bulunup *Marksizm ve Edebiyat*'ı yayımlamıştır.[122] "Duygu yapısı" gibi nispeten muğlak kavramlarından bazılarını açıklamaya çalışmışsa da, deneyim kavramının üstünde fazla durmamıştır; bu bakımdan, sözlüğü *Anahtar Sözcükler*'in 1976 tarihli ilk basımında deneyim kavramının yer almaması da manidardır.[123] Ancak *New Left Review* mülakatçıları, bu meselenin peşini bırakmaya niyetli değildir.

Williams daha çocukluğuyla ilgili ilk görüşmede, Galler kırsalında büyümenin nasıl bir deneyim olduğu sorusuyla karşılaşır. Bunun üzerine sınıf ilişkilerinin temelindeki sömürüyle, zihin emeği ile kol emeği arasındaki çatışmayla ve hatta köy ile kent arasındaki derin bölünmeyle doğrudan temasının pek olmadığını kabul edince, röportajı yapanlar Williams'a muzafferane bir şekilde karşılık verir-

120. *A.g.y.*

121. Williams, *Politics and Letters.* Görüşmelerin dağılımı hakkında bir açıklama için bkz. Inglis, *Raymond Williams*, 11. Bölüm.

122. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, 1977; Türkçesi: *Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, İstanbul: Adam, 1990. Williams'ın, daha 1971'de Lucien Goldmann anısına yazdığı (*Problems in Materialism and Culture*' da yeniden basılan [Londra, 1980]) denemede, kıta Avrupası Marksist teorisini incelemeye başladığı belirtilmelidir. Bir bütün olarak bu geleneğe yanıtı hakkında bir yorum için bkz. Michael Moriarty, "'The Longest Cultural Journey': Raymond Williams and French Theory", Prendergast, *Cultural Materialism* içinde.

123. Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londra, 1976; 1984 tarihli ikinci baskıda bu boşluk doldurulmuştur.

ler: "İlk deneyimlerinizin, sizin kuşağınızdan çoğu kişinin bir noktada hissetmiş olabileceği bir dizi tipik çatışma ve gerilimden muaf olduğu anlaşılıyor."[124] Madem Williams'ın kendi deneyimi, olgunluk dönemi siyaset anlayışı için güvenilir bir açıklama sunmuyordu, o zaman genel anlamda deneyim kavramıyla ilişkisine ne demeliydi?

Anderson, Barnett ve Mulhern bu noktayı iyice vurgulamak için, *Culture and Society*'deki biraz yüksekten uçan Burke ve Coleridge okumaları; fikirlerin hakikati ile "illaki söyleme dayanan sıradan bir hakikat türüne karşılık düşmesi gerekmeyen, daha derin ve kalıcı bir deneyim" arasındaki şüpheli karşıtlığa dayanan okumaları konusunda Williams'ı sıkıştırırlar. Williams, edebiyat eleştirmenliği eğitimi almasının kurbanı olduğunu itiraf edip onlara hak verir; zira bu süreçte ona "okurun ilk görevinin, şiirin temsil ettiği eklemlenmiş deneyime ya da uğrağa karşılık vermek" olduğu öğretilmiştir; "bu, eserde bulunan fikir ya da inançlardan çok daha önemlidir... zahmetle öğrenilen edebi yargı prosedürü, bir bakıma deneyim karşısında askıda kalmaktır".[125] Röportajı yapanlar, "duygu yapısı" kavramının, Leavis'in sorunlu deneyim vurgusunu –daha nesnel bir biçimde de olsa– sürdürmenin bir yolundan mı ibaret olduğunu sorup bu meseleyi biraz daha kurcalarlar. Bunun üzerine "evet," der Williams, "'deneyim' *Scrutiny*'den devraldığım bir terimdi". Ama şimdi, hissedilen deneyimleri eklemleyen –çoğunlukla büyük bir edebiyat eserinde örneklenen– duygu yapıları ile eklemlemeyenler arasında ayrım yapmak istemektedir Williams. Ezilenlerin içinde bulundukları durumu anlamalarını önleyen bir ideolojik engel varsa, "eklemli bir duygu yapısının eklemlenmemiş deneyime illaki eşdeğer olduğunu varsaymak son derece tehlikelidir."[126]

Röportajı yapanlar böyle bir ayrımın değerli olduğunu kabul etmekle birlikte, *The Long Revolution*'daki (Uzun Devrim), deneyimin epistemolojik açıdan ayrıcalıklı olduğu iddiasını sorunlu bulurlar. Bu varsayımın temel sorunlarından biri o örtük milliyetçilik eğilimidir; yani yerel bilginin karşılaştırmalı bilgiden üstün olduğu içerimidir. Williams bilhassa uzlaşımlar ulusal sınırları aştığında, ulus-

124. Williams, *Politics and Letters*, s. 35.
125.. *A.g.y.*, s. 120-21. 126. *A.g.y.*, s. 165.

lararası bir perspektifin değerli olabileceğini kabul eder. Ancak bu açıklama röportajı yapanları tatmin etmeye yetmez; dolayısıyla ısrarla, kendi deyişleriyle "kafa bulandırıcı" olan deneyim sorununa dönerler:

> Yazıda deneyim, öznelci bir değer anlayışı – bir "yaşam" anlayışı. *Scrutiny*'deki kullanımını dönüştürmüş olmanıza rağmen, terim hâlâ o düşünsel mirastan bir şeyler taşıyor. Zira son tartışmanızda duygu yapısını, bilinçli olarak kabullenilen bir ideoloji ile ortaya çıkmakta olan deneyim arasındaki çelişki alanı şeklinde tanımlıyorsunuz. İdeolojinin ötesinde bir deneyimin ortaya çıkmakta olduğu fikri, özne ile bu öznenin içine gömülü olduğu gerçeklik arasındaki temasın bir bakıma bozulmadığı önvarsayımına dayanıyor gibi. Bu da Leavisçi bir "yaşam" ya da "deneyim" anlayışının geri dönüşü için açık kapı bırakmıyor mu?[127]

Hayır, der Williams biraz sinirlenerek, kastettiği bu değildir. "Bir duygu yapısının kendine özgü konumu, sonsuz bir kıyaslamadır; bu kıyaslamanın bilinç sürecinde, eklemlenen ile yaşanan arasında gerçekleşmesi gerekir. Yaşanan, aslında deneyim için kullanılan başka bir sözcüktür diyelim isterseniz: Ama bu düzey için bir sözcük bulmamız gerekiyor."[128] Bu açıklamalar da röportajı yapanları tatmin etmez. Williams'ın kullanımını, Sartre'ın Flaubert çalışmasındaki bozulmuş yaşantı (*l'expérience vécu*) nosyonuyla özdeşleştirip, bundan daha iyi bir seçenek olduğunu savunurlar: "Althusser'in çalışmalarında deneyim temelde yanılsamayla eşanlamlı olarak kullanılıyor. Yani katıksız ideoloji anlamında – bilimin ya da hakikatin karşıtı olarak. Hemen hemen hiç değiştirmeden Spinoza'dan devraldığı bir konum bu... Sizin bugüne kadarki çalışmalarınızsa, tam tersine, deneyimin doğrudan hakikatin alanı olduğu izlenimi veriyor... Bu vurgunun elbette uzun bir tarihi var; ta Locke'a kadar izi sürülebilir. Felsefi olarak, Avrupa ampirizminin klasik konumunu temsil ediyor."[129] Althusser'in en yüksek mevkiye salt kavramları yerleştirerek fazla ileri gittiğini kabul etmekle birlikte, deneyimin epistemolojik bir ayrıcalığı olduğu iddiasını reddederler – bunun, deneyimsel yüzeyi, deneyim öznesinin bilmediği anlam derinliklerini gizleyen psikolojik bir rahatsızlıkta görülebileceğini savunurlar. Sorunu yeniden formüle etmesine rağmen, Williams'ın deneyimi eklem-

127. *A.g.y.*, s. 167. 128. *A.g.y.*, s 168. 129. *A.g.y.*

lendiren kavramları bir şekilde aşan bir deneyim koyutlama tehlikesinin baki olduğunu öne sürerler.

Bu insafsız eleştirilerinden yorgun düşen Williams, röportajı yapanların tarihsel açıdan haklı olduğunu kabul eder: "Kalıcı bir sorununun niteliğini değiştiren sanayi devrimi sonrasında, deneyimden yola çıkılarak yorumlanması giderek güçleşen bir toplum türü gelişti; burada, deneyim derken, mevcut eklemlenmeler –ki bunların kıyaslanmasını da içeriyor– canlı bir teması kastediyorum." Ama tam da bu sinsi sürecin gücü nedeniyle, bu süreçle suç ortaklığından kaçınmak gerekir: "Bu kaçınılmaz farkındalığın aynı zamanda rasyonel nufüz etme tekniklerinin ayrıcalıklı bir hâkimiyet kazanmasına ve buna karşılık, mevcut eklemlenmeler ile 'deneyim' denen genel süreç arasında birtakım gündelik alışverişlerin meydana geldiği alanların değer kaybetmesine yol açmış olması tam da bu toplumun ideolojik bir krizidir. Deneyim yasak bir sözcük haline geliyor; halbuki bu noktada, deneyimin aslında sınırlı bir sözcük olduğunu, zira olağan anlamlarının hiçbirinde bize veremeyeceği türlü türlü bilgi bulunduğunu söylememiz gerekiyor."[130]

Nihayet biraz tatmin olan *New Left Review* röportörleri bu dengeli yanıtı kabul eder, hatta terimin, Lenin'le ilişkilendirdikleri kendi sosyalist geleneklerinde pozitif bir kullanımı daha olduğunu eklerler. İşçi sınıfından bir militanın "deneyimli" olduğu söyleniyorsa, söz konusu militanın geçmişte giriştiği örgütsel mücadelelerden ders aldığı, dolayısıyla bir acemiden muhtemelen daha etkili olduğu anlamına gelir bu. Gelgelelim bu noktada da dikkatli olmak gerekir, zira "bir örgütlenme içinde deneyimin fetişleştirilmesi, bir muhafazakârlık biçimi haline de gelebilir: Bugün kazanılan deneyim illaki yarının taktiklerini ya da stratejisini belirlemez – bunun nedenlerinden biri, düşmanın da deneyimden ders almasıdır."[131]

Williams, kendi payına –biyografisini yazan Fred Inglis'in deyişiyle– "kendi deneyiminin hakikatine duyduğu mutlak güveni" hiç kaybetmemiş gibidir.[132] *New Left Review* ile diyaloğunun etkilerini taşıyan, *Anahtar Sözcükler*'in 1983 tarihli ikinci basımında, bu deneyimi son bir kez kavramsallaştırmayı denemiştir. "Deneyim" mad-

130. *A.g.y.*, s. 171-72. 131. *A.g.y.*, s. 172.
132. Inglis, *Raymond Williams*, s. 299.

desinde öncelikle, terimin deneyle arasındaki çok eskilere dayanan bağlantının, başlıca iki çağdaş kullanımında neredeyse silindiği belirtilir. Williams bunlardan ilkini, "bilinçli gözlemle olsun, değerlendirme ve düşünmeyle olsun, geçmiş olaylardan çıkarılan bilgi" den yararlanma amacı taşıyan muhafazakâr başvuruyla özdeşleştirir[133] ve Burke'ten bir alıntıyla örneklendirir. Daha sonra, öğrenilecek "dersler"e ve kaçınılacak deneylere dayanan bu "geçmiş deneyim" anlayışının karşısına, "bazı bağlamlarda, 'akıl' ya da 'bilgi'den ayırt edilebilen belli bir bilinç türü" olarak tanımladığı "şimdiki deneyim"i koyar.[134] Dinsel ve estetik kullanımlarda karşımıza çıkan başlıca deneyim türü olarak niteleyip T. S. Eliot'tan bir alıntıyla örneklendirdiği "şimdiki deneyim"in, "daha uzmanlaşmış ya da daha kısıtlı durumlar ya da yetilere yaslanmaya karşı... bütün bilince, bütün varlığa seslendiği açıktır".[135] Önceki argümanını hatırlatarak, bu deneyim versiyonunu bütüncü kültür kavramıyla yakından ilişkilendirir, yani salt öznel ve bireysel olanı aşan bir deneyim türünden bahseder; ama bu kez "bütünlük üstündeki vurgusunun diğer kısmiliklerin dışarıda bırakılması halini alabileceğini" kabul eder.[136] Bu dışlama, din âlimlerinin (mesela Metodistlerin) deneyimi en sahici hakikatlerin zemini haline getirdiği zamanlarda özellikle olasıdır. Ama Williams, Althusserci eleştirmenlere örtük bir yanıt olarak, bu iddianın abartılı taraflarının aynı ölçüde abartılı bir karşıt argümana, deneyimin toplumsal koşulların ya da inançların etkisinden ibaret olduğu argümanına yol açmış olduğuna işaret eder.

Bu iki uç noktadan da kaçınma umudunu hâlâ koruyan Williams açıklamasının sonunda, "geçmiş deneyim"in, "şimdiki deneyimin en aşırı kullanımında –sahicilik ve dolaysızlığın sorgusuz sualsiz kabulü– dışarıda bıraktığı o düşünme, düşünüm ve analiz süreçlerini" içerdiğini belirtir. "Keza deneyimin daima başka bir yerden üretilen malzemeye indirgenmesi, bilinçli bir biçimde birbirinden ayrılmış ve sistematikleştirilmiş olmayan düşünme, düşünüm ve analiz türlerinin dışarıda bırakılmasına dayanır. Bu da söz konusu türlerin sınanmaması gerektiğini değil; deneyimin en derin anlamında, her türlü bulgunun ve bu bulgulara ilişkin düşüncelerin sınanması gerektiğini gösterir."[137]

133. Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler*, s. 151.
134. *A.g.y.* 135. *A.g.y.*, s. 153. 136. *A.g.y.*

Williams'ın deneyimin sınırlarını keşfetme isteği henüz pek açık değildir; buna karşılık, E. P. Thompson'ın Althussercilik'in zararlı etkilerine yönelttiği keskin ve amansız polemiğiyle, yani *Teorinin Sefaleti*'yle birlikte, deneyimin önemini tutkuyla savunanlar daha 1978'de Britanya sahnesinde bir patlama yaratmıştır. 1956'dan beri savaştığı Stalinizmin yeniden güç kazanması gibi bir siyasi etki yaratacak olan, "yeni Marksist idealizmin Aristo'su"na[138] saldırırken, Thompson sövüp sayma konusundaki maharetini ve ahlaki öfkesinin derinliğini açıkça sergilemekten hiç çekinmemiştir. Thompson, İngiltere'nin en meşhur iki deneyim savunucusu, Francis Bacon ve William Blake'ten alıntılanmış epigraflarla başlayan eserinde –ki Thompson son yapıtında, büyük hayranlık duyduğu Blake'i ele alacaktır– yapısalcı Marksizm ejderhasını avlamaya çıkmıştır. Yönelttiği ilk suçlamalar, tartışmanın merkezinde olduğunu gördümüz meseleyle ilgilidir: Gerçek hayattan ziyade yalıtılmış, akademik bir hayat sürdüğünden, Althusser'de "'deneyim'e (ya da toplumsal varlığın toplumsal bilince etkisine) ilişkin bir kategori (ya da deneyimi ele almanın başka bir yolu) yok; bu nedenle bilgi üretiminin ve Marx'ın kendi pratiğinin bünyevi ampirik bulgularıyla 'diyaloğu' çarpıtıyor, dolayısıyla da Marksist geleneğin 'idealist' addettiği düşünce tarzlarına saplanıp duruyor".[139] Deneyimin, dünyanın salt ideolojik mistifikasyona direndiğini bilen, sahici bir materyalizmin tarafında olduğunu savunmuştur Thompson. Bulguların kategorilerle ve tarihteki olaylarla hangi yollardan etkileşime geçip hazır reçetelere meydan okuduğunu fark etmeyen bir Marksist tarihyazımı, skolastisizme mahkûmdur. Dahası, toplumsal bilincin bu olaylarla nasıl değiştirilebileceğini hesaba katamaz, çünkü "bu olaylar her şeyden önce durmaksızın *deneyim* doğurmaktadır – ne kadar kusurlu olursa olsun, tarihçi için vazgeçilmez bir kategoridir deneyim, çünkü bir bireyin ya da toplumsal grubun birbiriyle ilişkili birçok olaya ya da aynı türden pek çok olaya verdiği zihinsel ve duygusal yanıtı kapsar."[140]

Deneyimin, sağduyudan çok da farkı olmayan ve daima "bilimsel" açıklama gerektiren, düşük düzeyde bir bilgi biçimi olduğu inan-

137. Williams, *Keywords*, s. 128-29.

138. Thompson, *The Poverty of Theory*, s. 4; Türkçesi: *Teorinin Sefaleti*, çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan, 1994.

139. *A.g.y.* 140. *A.g.y.*, s. 7 (vurgu yazara ait).

cına karşı çıkan Thompson, bu tür bir iddiayı, "sıradan fanilerin aptal olduğunu varsayan entelektüellerin tipik bir kuruntusu" olarak tanımlamıştır. Thompson'a göre deneyimin ürettiği bilgi yalnızca kısmi olabilir –bir çiftçi mevsimler hakkında, bir gemici denizler hakkında bilgili olabilir, ama kraliyet iktidarı ya da kozmolojik spekülasyonun inceliklerini bilmez– yine de belirli sınırlar içerisinde geçerli ve etkindir. Ancak Thompson'ın vurgulamak istediği asıl nokta, deneyim ile anlağın karşıt olmadığıdır; "deneyim toplumsal varlık içinde kendiliğinden doğar, ama düşünce olmadan doğmaz; insanlar (yalnızca filozoflar değil) rasyonel oldukları ve kendi başlarına gelenler ve dünyada olup bitenler hakkında düşündükleri için doğar... mevcut toplumsal bilinç üzerinde baskı yaratması, yeni sorular doğurması ve daha incelikli düşünsel egzersizlerin ilgilendiği malzemenin önemli bir kısmını sağlaması bakımından *belirleyicidir* deneyim."[141]

Thompson bilim ile tarih arasındaki Althusserci katı ayrımın, ironik bir şekilde, Oakeshott'ın *Experience and Its Modes*'daki, bu ikisinin bir araya getirilirse ancak canavarlar üretecek tamamen farklı iki deneyim çeşidi olduğu iddiasıyla beklenmedik bir biçimde örtüştüğünü savunur.[142] Althusser'in teorik bilgi üretimi hakkındaki, her tür ampirizmi küçümsemeyle bir yana bırakan girift açıklamasında, bilinç ile toplumsal varlık arasındaki diyalog kaybolmuştur. Bugün bu diyalogla ilgilenmek gerekir, çünkü "'Deneyim' –faşizm, Stalinizm, ırkçılık deneyimi ve işçi sınıfının kapitalist ekonominin bazı sektörlerindeki 'refahı' gibi çelişkili fenomenlere ilişkin deneyim– söze karışıp, kategorilerimizi yeniden oluşturmamızı talep etmektedir".[143] Bu yeniden oluşturma yalnızca düşünsel bir girişim olamaz elbette, "çünkü insanlar kendi deneyimlerini yalnızca fikirler olarak, düşünce ve düşüncenin prosedürleri dahilinde ya da (bazı teorik pratisyenlerin varsaydığı gibi) proleter içgüdü olarak vb. deneyimlemezler. Deneyimlerini aynı zamanda *duygu* olarak dene-

141. *A.g.y.*, s. 8 (vurgu yazara ait).

142. *A.g.y.*, s. 194. Thompson bu iddia için Oakeshott'ın kitabının 168. sayfasına gönderme yapmış, ama *Experience and Its Modes*'daki genel argümanı, yani en yüksek düzeydeki felsefi deneyimin, hem tarihsel hem de bilimsel tarzları içerdiği argümanını gözardı etmiştir.

143. *A.g.y.*, s. 25.

yimlerler; duygularını da normlar, aile ve akrabalıkla ilgili yükümlülükler ve münasebetler olarak, değerler olarak kültürleri içinde, ya da (daha incelikli biçimler aracılığıyla) sanat ya da dini inançlar içinde deneyimlerler".[144] Kısacası, "yapının sürece dönüşmesi ve öznenin yeniden tarihe girmesi" ancak deneyim yoluyla mümkündür.[145]

Thompson'ın, siyasi eğilimi ne olursa olsun her tarihçinin temel görevinin deneyimi kurtarmak olduğu yolundaki düsturunu bir sonraki bölümde daha yakından inceleyeceğiz. Şimdilik *History Workshop* dergisinin sayfalarında "aşağıdan tarih" pratiğini uygulayanlar arasında çetin bir tartışmanın fitilini ateşlediğini ve 1980'de Perry Anderson'dan kitap büyüklüğünde bir yanıt aldığını belirtmekle yetinelim.[146] *Arguments within English Marxism*'de (İngiliz Marksizmindeki Tartışmalar) Anderson, Thompson'ın hem başlıca tarih çalışması *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* ile *William Morris – Romantic to Revolutionary* (William Morris: Romantikten Devrimciye) ve *Whigs and Hunters* kitaplarının (Whigler ve Avcılar) eleştirel bir değerlendirmesini yapar, hem de Althusserciliğe karşı tiradına bir yanıt verir. Althusser'in, belli duyu algısı türlerinin "bilimsel" bir açıklama gerektirmeyen değerli bir bilgi sağlayabileceğini yadsırken yanıldığını kabul eden Anderson, yine de Thompson'ın deneyim nosyonunu kullanımında bir muğlaklık tespit eder. Thompson deneyimi bazen öznel bilinçte konumlandırmış, bazense varlık ile bilinç arasında bir şey olarak görmüştür. Oakeshott'ın sözcüğün meşum muğlaklığı hakkındaki uyarısını alıntılayan ve Thompson'ı –keza Oakeshott'ın kendisini de– deneyimin çoklu anlamlarına özen gösterme uyarısını ihmal ettiği için azarlayan Anderson, iki temel anlam arasında ayrım yapar: Bunlardan bir tanesi nötr ("katılımcılar tarafından yaşandığı haliyle bir olay ya da hayat kesiti, nesnel ey-

144. *A.g.y.*, s. 171. 145. *A.g.y.*, s. 170.

146. *History Workshop*'taki tartışmada en önemli katkılar için bkz. Richard Johnson, "Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History", 6 (Güz 1978); Keith Mc-Clelland, "Some Comments on Richard Johnson, 'Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History'" ve Gavin Williams, "In Defense of History", 7 (Bahar 1979); Simon Clarke, "Socialist Humanism and the Critique of Economism" ve Gregor McClennan, "Richard Johnson and His Critics: Towards a Constructive Debate", 8 (Güz 1979); David Selbourne, "On the Methods of the History Workshop" ve Raphael Samuel, "History Workshop Methods", 9 (Bahar 1980).

lemlerin öznel dokusu"), diğeriyse olumludur ("bu tür olaylar sonrasında gerçekleşen bir öğrenme süreci, sonraki nesnel eylemleri etkileyebilen öznel bir değişim").[147] Thompson'ı, bu anlamların ilkini, farkında olmadan ikincisinin bütün meziyetleriyle donatmakla suçlar Anderson. Thompson'ın, deneyimle edinilen bilgilerinin kabul görmesi gereken çiftçi ve gemici örneklerini sorgulayan Anderson şunu sorar:

> Thompson'ın kullandığı çift yerine, sözgelimi "duaları" bilen ve "kilise cemaatine mensup olan biri" ile "cemaatini" bilen bir "rahip"i geçirdiğimizde, nasıl bir sonuca varırız? Din deneyimi belirli sınırlar içinde geçerli ve etkili midir? Elbette hayır... din deneyimi, öznel olarak *çok yoğun ve gerçek*, çağlar boyunca insanları geniş kitleler halinde rutin görevler kadar istisnai girişimler için harekete geçirmesi bakımından da fazlasıyla *etkili* iken, bilgi olarak "geçerli" değildir, asla da geçerli olmamıştır.[148]

Thompson'ın deneyimle edinilen derslerin kesinlikle doğru dersler olduğuna inandığını ekler Anderson; oysa bu varsayımı destekleyen herhangi bir tarihsel bulgu yoktur. "Bizatihi deneyim *tous azimuts*, her yöne işaret edebilen bir kavramdır. Aynı olayları yaşayan failler, bu olaylardan taban tabana zıt sonuçlar çıkarabilir."[149]

İkinci tanımı –kısmen, toplumsal varlığın nesnel bir boyutu olarak deneyim– tıkır tıkır işlerken dahi, Thompson işçi sınıfının kendi kendini şekillendirmesi hakkında fazlasıyla iradeci bir açıklamadan kaçınamamaktadır. Zira Anderson'a göre, dokuz yüz sayfalık kitabın hiçbir yerinde, işçi sınıfının kendi kendini şekillendirmesini sağlayan nesnel, yapısal koşullar hakkında ciddi bir düşünce yoktur. Thompson, İngiliz proletaryası hakkındaki açıklamasını, aynı şekilde kendi kendini meydana getirdiğini varsaydığı başka yerlerdeki proletaryayı da kapsayacak şekilde genelleştirerek bu sorunu daha da içinden çıkılmaz bir hale sokar. Kısacası, Thompson esasen Althusser'in bilimci deneyim düşmanlığını tersine çevirip deneyim konusunda –işi bilim düşmanlığına vardıracak kadar– ileri gider:

147. Anderson, *Arguments within English Marxism*, s. 26.

148. *A.g.y.*, s. 27-28. Anderson'ın saf epistemolojik deneyim çeşidine bağlılığı burada açıkça ortadadır. Önemli olan, deneyimin teorik analizden daha geçerli bir bilgi sağlayıp sağlamadığıdır.

149. *A.g.y.*, s. 28-29.

Althusser'e göre dolaysız deneyim yanılsama evrenidir – Spinoza'nın, yalnızca hata doğuran *vaga experientia*'sıdır. Kavramsal bir dönüştürme çalışmasına dayanan bilim bilgi verebilir yalnızca. Bu görüşün, fiziksel duyumu ya da pratiği doğa bilimlerinin vazgeçilebilir temelleri olarak ele alan materyalist bir açıklamayla bağdaşmadığı açıktır. Oysa Thompson'a göre deneyim, içerisinde gerçeklik bilincinin uyandığı ve gerçekliğe verilen yaratıcı yanıtın kıpırdadığı ayrıcalıklı mecradır. Sahicilik ve kendiliğindenlik göstergesi olan deneyim, varlığı düşünceye bağlar ve yapaylığa ve akıldışılığa kaçtığı noktalarda teoriyi denetim altında tutar. Bu açıklama ise gerçeklikle ve dinsel inanç ya da ulusal sadakat gibi belirgin deneyimlerin etki altına aldığı kişiler için doğurduğu felaketin derinliğiyle bağdaşmaz.[150]

Anderson bu iki konumun temsil ettiği uç noktalardan kaçınmak için, "'deneyim'in çok farklı anlamlarının ve biçimlerinin *kavramsal* olarak netleştirilmesi ve her birinin kuşattığı tarihsel türlerin *ampirik* olarak incelenmesi" gerektiği sonucuna varır.[151]

Thompson 1979'da düzenlenen, gergin ve çalkantılı bir *History Workshop* konferansında yaptığı konuşmada bu mesele hakkındaki son sözünü söyler. Eleştirmenlerine –Stuart Hall ve Richard Johnson'a bizzat, Anderson'a gıyabında– yanıt verirken, "deneyim" terimini kullanma biçiminin bazı karışıklıklar doğurmuş olabileceğini gönülsüzce de olsa kabul eder. Deneyimi yeniden, "tam da kültür ile kültür-olmayan arasındaki kesişmeyi oluşturan; bir yarısı toplumsal varlıkta, öteki yarısı toplumsal bilinçte yatan"[152] şey olarak tanımlayan Thompson, Williams'ın *Culture and Society*'si üzerine ilk yazısında zaten eleştirdiği bir eğilim olan "kültürcü" Marksistlikle suçlanmasına karşı çıkar. Konumunu netleştirmek için, "yaşanan deneyim" ile özdeşleştirdiği "deneyim I" ile "algılanan deneyim" olan "deneyim II" arasında ayrım yapmayı önerir. Birçok çağdaş epistemolog ve sosyoloğun ele aldığı ve ideolojik dolayımların çoktan içine nüfuz ettiğini gösterdiği deneyimin, bunlardan ikincisi olduğunu savunur.

Ancak şu sonuca varır: "Marksist gelenekten ve bu geleneğin dışından pek çok tarihçi 'deneyim'i çok uzun zamandır farklı bir şekilde kullandığı için ve ben de bu kullanımı iyice benimsediğim için,

150. *A.g.y.*, s. 57. 151. *A.g.y.*, s. 58.

152. E. P. Thompson, "The Politics of Theory", *People's History and Socialist Theory* içinde, Raphael Samuel (haz.), Londra, 1981, s. 405.

Teorinin Sefaleti'nde bunu yeterince açıklamadım."[153] "Deneyim kapıyı çalmadan içeri dalar ve ölümleri, geçim krizlerini, siper savaşlarını, işsizliği, enflasyonu ve soykırımı haber verir," derken kastettiği deneyim, bu daha esas, düşünüm-öncesi deneyimdir.[154] Bu anlamıyla deneyim, "ideoloji tarafından bütünüyle saptırılamaz, ertelenemez, yanlışlanamaz ya da bastırılamaz... Deneyim I, dayatılan bilinçle sürekli sürtüşme içindedir ve ortaya çıktığında, deneyim II'nin o incelikli sözdağarı ve disiplinleri içerisinde savaşan bizlere, ideoloji kalıbı yeniden dayatılmadan önce, açıklık ve fırsat anları verir".[155] Thompson böylece, farkında olmadan, tarihsel imgelemin nesnesi olarak *Erlebnis*'i *Erfahrung* karşısında yücelten, dolayısıyla Wilhelm Dilthey'in bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz argümanını tekrar eden bir noktaya varır.

İngiliz Marksizminin tozu dumana katan tartışmaları durulduğunda, iki tarafın da kaybettiği ortaya çıkar. Raphael Samuel'in Thompson'ın *History Workshop* konferansında eleştirmenlerine verdiği sert yanıtın etkisi hakkındaki ümitsiz betimlemesi, harekete dahil olan pek çok kişinin hissettiği hayal kırıklığını özetler: "Sonuç, tartışmayı devam ettirmenin neredeyse imkânsız hale gelmesiydi. Cumartesi gecesindeki yaylım ateşinin etkisi, konferansın geri kalanı üzerinde bir duman bulutu gibi asılı kaldı."[156] Margaret Thatcher'ın seçim zaferi ve İşçi Partisi'nin sol kanadının giderek yalıtılmasıyla birlikte, hem –Fransa'daki yoldaşları zaten ölümcül bir kargaşa içinde olan– İngiliz Althussercilerin "bilimsel" teoriye güveni, hem de Marksist hümanistlerin işçi sınıfının deneyime dayanan bilgeliğine duyduğu itimat sarsılmıştır. Uzun devrim umulandan daha uzun zaman alacak gibidir. 1990'da, Thompson üzerine "eleştirel perspektifler"den oluşan bir derlemede bir kez daha "deneyim" kullanımına değinilmişse de, olumlu bir hüküm çıkmamıştır.[157]

153. *A.g.y.*, s. 406.

154. *A.g.y.*, aktarıldığı yer *The Poverty of Theory*, s. 9.

155. *A.g.y.*

156. Samuel, *People's History and Socialist Theory*, s. 378.

157. Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (haz.), *E. P. Thompson: Critical Perspectives*, Oxford, 1990. Özellikle bkz. William H. Sewell Jr., "How Classes are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working-Class Formation", Robert Gray, "History, Marxism and Theory" ve Kate Soper, "Socialist Humanism."

Thompson bir daha deneyimin anlam ve değerini tartışmamışsa da, son siyasi mücadelesinde, Soğuk Savaş'ı sonlandırma ve nükleer silahsızlanma kampanyasında deneyime başvurmaya devam etmiştir. Bu mücadele üzerine çalışan tarihçi Michael Bess'in belirttiği gibi, "öteki konuşmacılar da en az Thompson kadar içten ve ahlaken kendilerini adamış olabilirler, ama Thompson'ın mücadele halinde olan, el yordamıyla ilerleyen ve ayrıca derinlemesine *kişisel* bir nitelik taşıyan bir deneyimin bütün karmaşıklığı içinde doğan fikirlerini ortaya koyma bakımından nadir bir yeteneği vardı."[158]

Gelgelelim solda deneyim tartışması bitmemiştir; yeni bir sahaya, dış dünyada kimlik siyasetinin ortaya çıkmasıyla birlikte akademi içinde gelişmeye başlayan kültürel araştırmalar hareketinin sahasına kaymıştır. Thompson'ın oluşumunu capcanlı bir şekilde resmettiği birleşik bir işçi sınıfı varsayımı, kadınların marjinalleştirilmesine ve üretici emek vurgusuna karşı çıkan feministlerin yaylım ateşine maruz kalmıştır.[159] Williams'ın "bütün bir yaşam tarzı" olan kültüre inancı, etnik çokkültürcülüğün doğuşuyla; melezlik, parçalanma ve sürgünvari yersiz yurtsuzlaşma gibi yeni ayrım işaretlerinin gelişiyle birlikte çökmüştür. Ulusal anlatının örtük emperyalist boyutunun önemini ve içe kapalı içkinlik iddiasının çürütülmesini gözardı etmeye imkân kalmamıştır.[160]

Craig Ireland'in yakınlarda dikkat çektiği gibi, Thompson'ın deneyimin bir sınıf düşmanıyla dikey bir mücadeledeki kimlik oluşturma işlevine inancının bazı bakımlardan, yatay bir tanınma savaşında bir grupla diğerini karşı karşıya getiren bir kimlik siyasetine kayması ironiktir.[161] Her iki durumda da deneyim, dışlayıcı bir siya-

158. Michael Bess, *Realism, Utopia, and the Mushroom Cloud: Four Activists and Their Strategies for Peace, 1945-1989*, Chicago, 1993, s. 128 (vurgu yazara ait).

159. Örneğin bkz. Joan Scott, "Women in *The Making of the English Working Class*", *Gender and the Politics of History* içinde, New York, 1988; Morag Shiach, "A Gendered History of Cultural Categories", *Cultural Materialism* içinde, Prendergast (haz.).

160. Örneğin bkz. Gauri Viswanathan, "Raymond Williams and British Colonialism", *Cultural Materialism* içinde.

161. Craig Ireland, "The Appeal to Experience and Its Consequences: Variations on a Persistent Thompsonian Theme", *Cultural Critique* 52 (Güz 2002), s. 95. Ayrıca bkz. Ireland, *The Subaltern Appeal to Experience: Self-Identity, Late Modernity, and the Politics of Immediacy*, Montreal, 2004.

si meşruluk iddiasını savunma aracı haline gelebiliyordu. Ama bu argümanın, söz konusu kaymanın kabileci içerimlerinin önünü kesmeyi amaçlayan özcülük karşıtı bir versiyonu da vardı. Zira yapısalcı Marksizmin Althusserci versiyonu karanlığa gömülmüş olsa da, kültürün söylemsel inşasının yeni savunucuları olan postyapısalcılar, ampirizme ve yaşantının dolaysızlığına şüpheyle bakmayı sürdürmüşlerdir. Deneyim kavramının bu değişimlerden nasıl etkilendiğine anlatımızın sonunda değineceğiz.

NİHAİ BİLANÇO

Deneyim siyaseti hakkındaki tartışmayı özetlemek için ne söylenebilir? Solcu düşünürler tarafından kullanıldığında dahi, deneyim politikasının muhafazakâr bir eğilim taşıdığı iddiasına kesin bir yanıt verebilir miyiz artık? Bariz kesişme noktaları var. Thompson'ın Althusserci skolastisizm eleştirisinde, Burke'ün metafizik rasyonalizme düşmanlığı kadar, bu fikri ortaya atanların somut bir siyasi deneyimi olmayan, dünyadan kopuk düşünürler oldukları şeklindeki suçlama da yankılanır. İkisi de soyut teoriyi genellikle, kökleri İngiliz halkının tikel deneyimine dayanmayan –çoğunlukla Paris'ten yayılan– yabancı fikirlerin tehditkâr istilası olarak görür.[162] Oakeshott'ın araçsal rasyonellik ve "siyaset bilimi" eleştirisi de, Marksist hümanistlerin Althussercilerin bilimci iddialarına şüpheyle bakmalarında yankısını bulur. Her iki grup deneyimin tümüyle bilişsel işlevine indirgenmesine de karşı çıkar; bunun yerine deneyimin duygusal, retoriğe ilişkin ve hatta cismani boyutlarını vurgular. Deneyimden kaynaklanan bilgi *a priori* taslaklardan ziyade pratik uygulama becerisini içerir. Ayrıca, her iki grup da sahici deneyimin, ahlaki ve estetik boyutlarla bilgi üreten boyutları birleştirdiğini iddia eder ve modern dünyada deneyimin farklı farklı tarzlara ayrılmasından rahatsızlık duyar.

162. Bu konu hakkında bir yorum için bkz. Bill Readings, "Why Is Theory Foreign?", *Theory between the Disciplines* içinde, Martin Kreiswirth ve Mark A. Cheethem (haz.), Ann Arbor, Mich., 1990. Readings teorinin karşısına, izini Leavis'e kadar sürdüğü bir ideali, okurun içselliğiyle metnin içselliği arasında bağlantı kuran yerli bir "okuma" tarzı idealini koyar.

Her iki grup da yalıtılan psişeye dair içsel bir fenomenden daha fazlası olarak gördükleri deneyimin bireysel doğasına karşı kolektif ve öznelerarası doğasını vurgular. Muhafazakâr organikçiliğin bütüncü ve cemaatçi eğilimleri, Williams'ın bütün bir yaşam tarzı olarak kültür anlayışında ve Thompson'ın tarihin kendi kendini şekillendiren sınıf öznesi üzerindeki vurgusunda da aşikârdır – gerçi Thompson, bu öznenin düşmanlarıyla mücadele aracılığıyla kendini oluşturduğunu düşünür. Ve iki grup da liberal siyaset teorisine özgü, tarihsel deneyim dünyasının etrafında dolanan soyut doğal hak nosyonlarına şüpheyle bakar.[163]

Williams ve Thompson, *Experience and Its Modes*'daki Oakeshott kadar açıktan açığa idealist değildir; ama her deneyim bahsinin yalnızca ampirizm anlamına geldiği şeklindeki Althusserci iddiaya karşı, deneyimin kaba ampirist anlamda bir duyu algısı meselesine indirgenmesine ısrarla karşı çıkarlar. Durmaksızın formülasyonlarını denetim altında tutmaya çalışan Williams ve Thompson, özneler ile nesneler, failler ile kurumlar, süreçler ile yapılar arasında bir şekilde dolayım sağlayacak bir deneyim nosyonu arayışındadır; bu arayış esnasında, Oakeshott'ın bütünlenen yeni-Hegelci deneyim versiyonuna yakınlaşırlar. Her iki taraf da, ister tutarlı "gelenek" olarak isterse "tarih"in karmaşası olarak anlaşılsın, geçmiş deneyim kaydının günümüz ve gelecek için değerli dersler içerdiği inancını paylaşır. Hangi kurumların korunması aracılığıyla kimlerin çıkarlarına hizmet edildiği hakkında zor sorular soran solcu taraf, zamanaşımının belli muhafazakâr savunularındaki faydacı argümanı küçümser; ama baskıya karşı mücadele etmiş olanların başarılarından (keza hüsran ve ümitlerinden) çıkarılabilecek değerli şeyler bulunduğu varsayımını zımnen her iki taraf da paylaşır. Thompson deneyimin ideolojiye eşitlenmesine karşı çıkıp, sıradan insanın, deneyimini anlamlandıracak akla sahip olduğunu savunurken, Oakeshott'ın yeni-Hegelciliğini besleyen akıl-deneyim örtüşmesi konusundaki iyimserliğine benzer bir iyimserlik gösterir. *Anahtar Sözcükler*'deki deneyim maddesinde, Williams da muhafazakâr "geçmiş deneyim" idealinde gördüğü "düşünce, düşünüm ve analiz süreçleri"ne saygı

163. Görmüş olduğumuz gibi, Burke'ü doğal hukuk yanlısı gibi gösterme çabaları olmuşsa da, tam olarak ikna edici olmamışlardır. Bkz. 36. dipnot.

duyduğunu gösterir. Ve son olarak, iki taraf da, farklı derecelerde bir nostaljiyle, sahici yaşanmış deneyim potansiyeli ile modern hayatı yöneten, kavramsaldan ziyade kurumsal olan yapısal soyutlamalar arasındaki boşluktan rahatsızdır.

Dolayısıyla Solcu deneyim anlayışlarının, Sağcı retorikteki kullanımdan önemli kalıntılar taşıdığı argümanının haklı nedenleri var. Ancak hemen bir özdeşlik kurmadan önce, üç önemli ayrım yapmak gerekiyor. Birincisi, bugün güçlü, dolaysız ve sahici deneyimden yoksun bırakıldığımızın kabul edilmesi –özellikle Williams'ın sonraki düşüncelerinde– toplumsal dünyanın daha geniş yapıları, yaşanan deneyimde ancak dolaylı olarak bulunabilecek yapıları hakkında birtakım teorik kavramlaştırmalar gerektiği anlamına geliyordu. İdeolojik mistifikasyonun tamamen etkisi altında kalmamak için ne kadar direnirse direnşin, tek başına deneyim bu etkiyi ortadan kaldırmaya yetmeyecekti; bilhassa günümüz için geçerli bir sonuçtu bu. Muhafazakârların aksine, en "işçi yanlısı" Marksistler bile tarihsel materyalizmin dünyayı anlamamızı sağlayacak teorik bir mercek olarak özgürleştirici işlevine inançlarını bir ölçüde korumaktadırlar. Thompson'ın eleştirilmesinin nedenlerinden biri tam da işçi sınıfının kendi kendini şekillendirmesine ilişkin kavrayışının altında yatan, örtük ve incelenmemiş bir Marksist tarih felsefesi varsayımıdır; teorinin dünyaya dayatılmasına prensipte düşmanlık duymasının üzerini örten bir varsayımdır bu.[164]

İkincisi, deneyimden çıkarılan sakınımlı dersleri takdir etmekle birlikte, başlı başına bir amaç olarak deneyimden uzak duran muhafazakâr savununun aksine, Sorel, Jünger ve Arendt gibi kuramcılarda gördüğümüz deneyim için deneyimin etrafındaki olumlu halenin bir kısmı Williams, Thompson ve onların destekçilerinde de tespit edilebilir. Althusserciler ideolojinin bulaşmadığını varsaydıkları Marksist bir bilimin karşısına yerleştirdikleri deneyimin bütünüyle bilişsel kusurlarına odaklanırken; hümanistler, hem duygusal hem

164. Bkz. Sewell, "How Classes are Made", s. 63. Sewell'a göre fazlasıyla genel deneyim anlayışı yüzünden "Thompson, kendi anlatısının, son kertede üretim ilişkileri temeli tarafından belirlenimi ve bir dizi görece özerk kültürel, kurumsal ve siyasi sistem tarafından üst-belirlenimi zımnen ne ölçüde varsaydığını kendinden gizler. Bu bakımdan, örtük toplum mimarisi modeli, aslında Althusser'inkine çok yakındır."

bilişsel deneyimi, baskı güçleriyle mücadelede kazanılan, zamanla sınıf dayanışması üreten, bütüncü ve komünal bir yaşam tarzında konumlanan, başlı başına takdire değer bir şey olarak görmüşlerdir. Nitekim Williams 1984'te hâlâ hayıflanarak şunları söylemektedir: "Toplumsal yapıda, yoğun deneyimleri önleyen önemli özellikler var. Bunlar koca bir uygarlık biçiminin en derinlerinde yatıyor, uygarlık da kendi derinlerinde yatan nedenler yüzünden ve çoğunlukla bunu yaptığını yadsıyarak yoğun bir şekilde gerçekleştirilen her tür deneyimi bastırıyor."[165] Kısacası hümanistlerin deneyim savunusunda, önceki bölümlerde incelediğimiz estetik ve dini kullanımlardaki soyağacını açığa vuran belli bir ütopik eğilim vardır. Hatta Thompson, Blake'e övgüler düzdüğü son eserinde, muhafazakârları epey rahatsız eden, son derece antinomian dini "coşku"yu –ki Blake örneğinde izini 1640'ların Muggletoncılarına kadar sürmüştür– açık açık yüceltmiştir.[166]

Son olarak, Williams, Thompson ve takipçilerinde, Oakeshott'ın *Experience and Its Modes*'da dile getirdiğini gördüğümüz pratik deneyim kipi düşmanlığından eser yoktur. Kıta Marksizminde güçlü bir yeri olan teori-praksis diyalektiği, teori ve deneyim tartışmasının içinde kalmış gibi görünse de, Marksizmin düşünsel çalışmayı gerçek dünyada radikal değişime yönelik olarak düzenleme çabalarındaki aktivist ruhu asla kaybolmamıştır. Deneyim kavrayışlarında öznel faillik daima hayati bir uğrak olmuştur; bu bakımdan, en duyumsalcı halindeki ampirizmden ve en kaderci halindeki muhafazakâr yeni-Hegelcilikten türeyen daha edilgen türlerden ayrılırlar. Farklı "pratikler" arasında Althusserci tarzda bir ayrımı reddetmeleriyle birlikte analitik keskinlikten uzak oldukları eleştirisine maruz kalmışlarsa da, deneyimin bütüncü içerimlerini vurgulamaları sayesinde, yapısalcı Marksizmin teorik pratisyenlerin seçkin bir ideolojisi gibi işlemesine yol açan kısır bölümleştirmeden kaçınabilmişlerdir.[167]

165. Raymond Williams, *Writing in Society*, Londra, 1984, s. 162-63.

166. E. P. Thompson, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, New York, 1993.

167. Williams'ın yaşanan ve deneyimlenen pratiklerin birbirinden ayrılamazlığı üzerindeki vurgusu hakkında bir eleştiri için bkz. Stuart Hall, "Politics and Letters", Eagleton, *Raymond Williams: Critical Perspectives* içinde, s. 62. Arendtçi bir bakış açısından, Thompson'da "oluşturma" üzerindeki vurgunun, *homo fa-*

Benjamin ve Adorno'daki *Erfahrung* fikrini incelerken tekrar göreceğimiz gibi, deneyim siyaseti, Williams'ın *Anahtar Sözcükler*'de kaydettiği iki anlamı yaratıcı bir şekilde birleştirmiştir: geçmişten çıkarılan ihtiyatlı dersleri ve şimdideki "en tam, en açık, en etkin bilinç tarzını". Ve bunu, geçmiş deneyim kalıntılarının şimdide nasıl etkin olduğu (ya da nasıl etkinleştirilebileceği) ve –ne kadar fakirleşmiş, çelişkili ve bütünüyle ideolojinin etkisi altında olsa bile– şimdiki deneyimlerin geçmişi kurtarma çabalarımızı nasıl etkilediği hakkında zor sorular sorarak yapmıştır. Böylece "deneyim", bünyesi gereği muhafazakâr ya da ilerici olarak kategorileştirilmesine yönelik çabaları bozan istikrarsız bir alaşım, farklı yönlere süzülebilecek bir gösteren olduğunu ortaya koymuştur. Sonuç olarak, bizzat Edmund Burke'ün 1775'te, Lord North'un emperyalist tahakkümünün temsil ettiği yerleşik otoritenin zorbalığına karşı çıkarken deneyime başvurması manidardır: "Sömürgelerimizi yönetirken bir araç olarak güç kullanmanın hayırlı olacağını gösteren bir *deneyime* sahip değiliz."[168] Anlaşılan, muhafazakârlığın saygın babası dahi bir deneyim siyasetinin eleştirel potansiyelinin farkına varmıştır.

---

ber olarak insanla ilişkili bir tür *vita activa*'ya ayrıcalık tanıyıp diğerlerini, örneğin üretici değil de eviçi ve yeniden üretici emekle ilişkili olanları marjinalleştirdiği söylenebilir. Feminist eleştirmenler, Thompson'ın deneyim anlayışındaki bu sınırlılığı ön plana çıkarmakta gecikmemiştir.

168. Edmund Burke, "Speech on Conciliation with America, March 22, 1775", *The Works of Edmund Burke* (16 cilt., 1815-27), 3. cilt, s. 48 (vurgu yazara ait).

6

Tarih ve Deneyim

Dilthey, Collingwood, Scott ve Ankersmit

SÖZÜNÜ SAKINMAYAN Michael Oakeshott *Experience and Its Modes*'da, alaycı bir biçimde "deneyimde bir duraksama" olarak nitelediği tarihsel deneyim tarzını küçümser: "Tarih soyutlamaların dünyasıdır. Bir durgun sudur, deneyimin bakış açısına göre bir hatadır. Hiçbir yere çıkmaz; tarihten kaçınamadıysak, deneyimin içindeki memnun edici yola geri dönmemizin tek yolu, tarihi aşmak ve yok etmektir".[1] Herhangi bir kipleşmeden önce gelen bütüncü birlik olarak mutlak Deneyim nosyonunun ulvi, yeni-idealist bakış açısından değerlendirildiğinde, tarihsel deneyim "şimdiki deneyimin sakatlanmasıdır... tarihsel geçmiş kalıbına atılarak, geçmiş kategorisi altında kavranarak çarpıtılmış ve sınırlanmış deneyimdir".[2] 1874 tarihli "Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası"nda Friedrich Nietzsche'nin, güçlü yaşama düşman olan tarihselciliğe yönelik meşhur eleştirisi-

1. Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes*, Cambridge, 1933, s. 148. Oakeshott 1955'te tarih meselesine geri dönmüştür, bkz. "The Activity of Being an Historian", *Rationalism in Politics and Other Essays* içinde, Londra, 1962 ve *On History and Other Essays*, Oxford, 1983. Ama konumunu çok da değiştirmemiştir. Argümanı hakkında yorumlar için bkz. William H. Dray, "Michael Oakeshott's Theory of History", *Politics and Experience* içinde, Preston King ve B. C. Parekh (haz.), Cambridge, 1968; David Boucher, "The Creation of the Past: British Idealism and Michael Oakeshott's Philosophy of History", *History and Theory* 23 (1984); Christopher Parker, *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood*, Aldershot, 2000, 8. Bölüm; Luke O'Sullivan, *Oakeshott on History*, Exeter, 2003.

2. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, s. 152.

ni belirtmeksizin yankılayan Oakeshott, geçmiş için geçmişi fetişleştirmeye, yalnızca o ölü geçmişte yaşamaya ve deneyimi *sub specie praeteritorum* düzenlemeye karşı uyarıda bulunur.[3]

Tuhaf bir biçimde, kural koyucu bir meşrulaştırma zemini ve aşırı rasyonalizme karşı bir panzehir olarak deneyime yönelen tipik muhafazakâr başvuruya yaslanan Oakeshott, geçmişten çıkarıldığı varsayılan derslerden şimdinin pratik amaçları için faydalanma çabasını da, Edmund Burke'e kadar izini sürdüğü bir hata olarak küçümsemiştir. "Deneyimin *sub specie praeteritorum* düzenlenmesinin pratik yaşama herhangi bir biçimde rehberlik etmesi beklenemez. Tarihin dünyası pratik deneyimin faydalanabileceği herhangi bir veri sunmaz; sunduğunu düşünmek, tarihin niteliğini yanlış kavramaktır."[4]

Oakeshott'a göre bu nitelik neydi? Bilhassa tarihsel bir deneyim anlayışının değeri konusunda onun kadar aksilik etmeyen, böyle bir nosyonu anlamlandırmaya çalışan diğer yorumculara göre bu nitelik neydi? Uğraşı üzerine kafa yoran tarihçiler için deneyime başvuru ne anlama geliyordu? Tarih söylemindeki deneyim ile bilim, estetik, din ve siyaset söylemlerindeki deneyim arasında ne fark vardır? Şimdideki bir deneyim, geçmişin iyice anlaşılmamış kalıntılarına karşılık verip bunları fazla tutarlı bir anlatının uğrakları haline getirmeye direniyorsa, tarihsel sıfatını hak ettiği söylenebilir mi? Yoksa güncel deneyimi sahiden tarihsel kılan şey, tam da bizim de böyle bir anlatıya gömülü olduğumuzun fark edilmesi midir?

Bu bölümde bilhassa iki isme, Alman felsefeci ve tarihçi Wilhelm Dilthey (1833-1911) ve İngiliz felsefeci ve tarihçi R. G. Colling-

3. Nietzsche'nin tarih eleştirisi hakkında faydalı bir genel değerlendirme için bkz. David D. Roberts, *Nothing but History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics*, Berkeley, 1995, 4. Bölüm. Geçmişin yararı konusunda Oakeshott ile Nietzsche arasında bir ayrım yapma çabası için bkz. Parker, *The English Idea of History*, s. 142.

4. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, s. 158. Bu Latince deyiş [*sub specie praeteritorum*], "önce gelenin bakış açışından" demektir. Oakeshott, *Rationalism and Politics* kitabındaki tarih üzerine denemesinde de aynı iddiada bulunmuştur; "pratik insan geçmişi geriye doğru okur. Geçmiş olaylardan yalnızca şimdiki faaliyetlerle ilişkilendirebildiklerini fark eder ve onlarla ilgilenir... Ancak münhasıran 'tarihsel' olan yaklaşımda... geçmiş şimdiyle ilişkisi içinde *görülmez* ve şimdiymiş muamelesi *görmez*" (s. 153-54). Bu ayrım hakkında eleştirel bir değerlendirme için bkz. W. H. Walsh, "The Practical and the Historical Past", *Politics and Experience* içinde, King ve Parekh (haz.).

wood'a (1889-1943) odaklanacağız; bu soruların, uğraşı üzerine kafa yoran sonraki tarihçiler üzerinde ne gibi etkileri olduğunu inceleyeceğiz. Burada esasen, Amerikalı feminist tarihçi Joan Wallach Scott'ın büyük etki yaratan postyapısalcı eleştirisi ve Hollandalı tarih felsefecisi Frank R. Ankersmit'in postmodernist bir seçeneğe dair savunusuna odaklanacağız. Ama bu noktada, Oakeshott'a biraz daha kulak verelim isterseniz; zira, tarihsel deneyime ne kadar tepeden bakarsa baksın, kitabının koca bir bölümünü bu deneyimi açıklamaya ayırmış ve böylece Collingwood'un "İngiliz düşüncesi için yeni ve değerli bir başarı" diye öveceği bir şey ortaya koymuştur.[5]

OAKESHOTT VE TARİHÇİNİN DENEYİMİ OLARAK TARİHSEL DENEYİM

Deneyimin tarihsel söylem evrenine iki noktada dahil olduğu söylenebilir: ya tarihleri anlatılanların deneyimi ya da anlatanların deneyimi olarak. Yani tarihçinin görevi, geçmişteki insanların ne "deneyimlediğine" bir şekilde erişmek ve bunu temsil etmek olarak düşünülebilir; veya geçmişin, bizim için şimdide aşikâr olan –ya da aşikâr olduğunu düşündüğümüz– kalıntıları hakkında tarihsel olarak düşündüğümüzde yaşadığımız bir şey olarak anlaşılabilir. Zira bu noktada artık duyularla deneyimlenemeyen geçmişle "görgü tanıklığı"na dayanan ampirik bir tanışıklık söz konusu olmasa da, tarihsel bilgiyle bağlantılı bir deneyimden bahsetmek mümkün olabilir. Bu iki kutbun korunduğunu (ve bizatihi deneyimin anlamı üzerinde uzlaşıldığını) varsayarsak, tarihçilerin yüzleştiği en can sıkıcı metodolojik soru, birinden ötekine geçiştir. Başka bir deyişle, tarihsel anlatıları şimdide yazma, okuma ve yargılama ile bu anlatıların farz edilen kahramanlarının deneyimledikleri arasında nasıl bir ilişki vardır? Tarihsel yazıyı üreten özne, bu yazının nesnesiyle, kendisi de deneyimleyen bir özne olarak anlaşılan nesnesiyle nasıl bir ilişki kurar?

Oakeshott'ın konu üzerine düşüncelerini okuduğumuzda ilk göze çarpan şey, tam da bu kutuplaşmaya açıkça karşı çıktığıdır. Ken-

5. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, New York, 1956, s. 155-56; Türkçesi: *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu-Batı, 2007.

di bütüncü mutlak deneyim anlatısının temel bir öncülünü, deneyim tarzlarından bir tanesine uyarlayan Oakeshott'a göre, "olduğu haliyle tarih (olayların akışı) ile düşünüldüğü haliyle tarih arasındaki ayrım, bizatihi tarih ile deneyimlenen tarih arasındaki ayrım ortadan kalkmalıdır; yanlış olduğu gibi, anlamsız da bir ayrımdır bu. Tarihçinin işi, keşfetmek, yeniden bulmak, hatta yorumlamak değil, yaratmak ve inşa etmektir... Tarih deneyimdir, tarihçinin deneyim dünyasıdır; fikirlerden oluşan bir dünyadır, tarihçinin fikir dünyasıdır".[6] Tarihin hammaddesi ile bizatihi tarih arasındaki muhtemel tek ayrım, ikincisinin bir nebze daha tutarlılık ve anlaşılırlık göstermesidir. Ama bu özellikler, bizzat tarihçiden kaynaklanır, zira "tarih, tarihçinin deneyimidir. Tarihçi dışında kimsenin 'yaptığı' bir şey değildir; tarih yapmanın tek yolu, tarih yazmaktır. Tarih bir dünyadır, bir fikir dünyasıdır."[7]

Benedetto Croce'yi yankılayan ve Hayden White'ı önceleyen Oakeshott, pozitivizmin şimdinin yorumlayıcı dolayımlarını parantez alıp kanıtların tümevarımcı bir şekilde damıtılması yoluyla geçmişi "aslında olduğu gibi" kayda geçirme anlayışına şiddetle karşı çıkar.[8] Bu yanılsamaya kapılmak, tarihsel deneyimi başka bir deneyim kipliği altına, dünyayı *sub specie quantitatis* anlayan ve genel yasalar peşinde koşan bilim kipliği altına yerleştirmektir. Aslında ikisi de mutlak anlamıyla deneyimden soyutlama yapar. Ama Oakeshott'a göre tarihçi, kendi geçmiş "yapımı" aracılığıyla soyutlarken, münhasıran geçmişin geçmişliğine odaklanıp geçmişi mutlak deneyimin bütünsel âleminden koparır. Dolayısıyla tarihsel soyutlama, aralarında ortak bir ölçü olmayan somut vakalar karmaşasından ev-

6. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, s. 93.

7. *A.g.y.*, s. 99.

8. Oakeshott s. 109'da (gönderme yapmadan) Croce'nin *History: Its Theory and Practice* (çev. Douglas Ainslee [New York, 1921]) kitabında geçen meşhur "bütün tarih çağdaş tarihtir" formülünü bile tekrarlar. İkisi arasında bir karşılaştırma için bkz. Jack W. Meiland, *Scepticism and Historical Knowledge*, New York, 1965. Meiland ikisi arasında önemli farklar bulunduğunu savunur: Croce tarihçinin şimdiye taraflı bir şekilde müdahalesini vurgulamış, Oakeahott ise bunu yadsımıştır; Croce belirgin biçimde geçmiş olayların varlığına inanmış, Oakeshott ise geçmiş olayların ne deneyimlenebileceğini ne de yargılanabileceğini iddia etmiştir. White ise, benzer sonuçlara varırken Oakeshott'tan faydalanmamış gibidir; bildiğim kadarıyla Oakeshott'a hiç gönderme yapmaz.

rensel genellemeler türetmek demek değildir; bu, bilimin uyguladığı soyutlama biçimidir ve dolayısıyla tarihsel açıklamaya dayatılması uygun değildir. Tarihsel açıklama, daima somut ve tekil oluşlar hakkında olan anlatının kendisi içindedir. Ama sözde-bilimsel olmayan tarih bile bir soyutlamadır, daha büyük hakikatten kopuktur, çünkü "tek mutlak tekil, bir bütün olarak evrenseldir."[9]

Tarihçinin inşası olsa da, tarihsel deneyimin, belleği kişisel olan tek bir tarihçinin hatırladığı geçmişle karıştırılmaması gerektiğini ekler Oakeshott (kolektif bellek varsayımıyla hiç ilgilenmemiştir Oakeshott). Tarihçinin hiç var olmamış bir geçmiş fantazisinden de ibaret değildir; zira tarihsel deneyimi oluşturan fikirler, onları daha tutarlı hale getirmek için zorunlu olan inşanın öncesinde mevcuttur. Geçmişin tarihçinin deneyiminden muaf, "nesnel" bir kaydı olabileceğine inanmak kadar, bu deneyimin bütünüyle "öznel" olduğunu düşünmek de abestir. Dolayısıyla, görevi geçmişi yargılamak değil, yalnızca tarihsel imgelem aracılığıyla yaratmak olan şimdiki tarihçinin siyasi önyargılarına da indirgenemez. Daha doğrusu, yargılar ve yaratım tarihçinin deneyiminde öylesine iç içedir ki aralarında herhangi bir ayrım yapılamaz. Zira "tarihte yargı olmayan bir olgu, çıkarım olmayan bir olay yoktur. Tarihçinin deneyiminin dışında kalan hiçbir şey yoktur."[10]

Gelgelelim tarihsel deneyimin bünyevi bir paradoksu vardır, ki Oakeshott'a göre nihai başarısızlığının başlıca kaynaklarından biri tam da budur: Tarihsel deneyim bütünüyle, tarihçinin bugünkü "yapım"ının ürettiği şimdide yatar; ama bütünüyle, sırf onun için anlamayı umduğu ölü geçmişle ilgilidir. Dolayısıyla "geçmiş olmayan bir geçmiş ile şimdi olmayan bir şimdinin durmaksızın öne sürülmesidir".[11] Şimdiyi geçmişe doğru okumak ve salt mevcut durumumuzun başlangıcı olarak ele almak, geçmişi geçmiş için ihlal eden, siyasi açıdan şimdici bir "Whig tarihi" üretir.

Pratik deneyim ile tarihsel deneyimin bileşimini imkânsız bir alaşım olarak eleyen Oakeshott, bütünüyle şimdide inşa edilmiş olsa da, tarihsel deneyimi sadece tüm güncel çıkarlarını ya da ihtiyaçlarını bir şekilde paranteze ve askıya alabilen tarihçilerin oluşturduğu

9. Oakeshott, *Experience and Its Modes*, s. 151.
10. *A.g.y.*, s. 100. 11. *A.g.y.*, s. 111.

gibi tuhaf bir sonuca varır. Bu paradoksu ifade etmek için bir yol arayan Oakeshott, kendi tarihsel uğrağının (ya da en azından toplumsal cinsiyet önyargılarının) sınırlarını açığa vurur; pratik deneyimin "geçmişe erkek muamelesi yaptığını, onun anlamlı konuşmasını ve plebci 'davalar'ına ve uğraşlarına uygun bir şey söylemesini beklediğini" iddia eder. "Ama geçmişin ölü ve kusursuz olduğunu düşünen tarihçi için, geçmiş bir kadındır. Bu tarihçi, asla bıkmadığı ve asla anlamlı konuşmasını beklemediği bir metres gibi sever geçmişi."[12]

Erkek olduğu varsayılan bir tarihçinin inşa ettiği ve bize şimdide öğretebilecekleri için değil, yalnızca bitimsiz bir şehvet uyandırabildiği için sevdiği akılsız (ve hatta cansız) bir seks objesi olarak geçmiş – tevekkeli değil, Oakeshott'ın tarihsel deneyim hakkındaki sitemleri, yeni-Hegelci idealist öncüllerini paylaşmayan tarihçilere pek esin vermemiştir.[13] Zira daha yüksek bir deneyim hakikati standardı olarak bütüncü mutlak deneyim inancı sarsıldığında ve tarihsel deneyim artık o daha geniş bütün içinde bir "duraksama"dan ibaret bir şey olarak görülmemeye başladığında, şimdideki deneyimin geçmişteki deneyimle ilişkisi sorusu bir kez daha gündeme gelmiştir. Oakeshott, bir çeşit heteroseksüel mastürbasyon fantazisi sonucu, şimdiki tarihçiyi azgın bir erkek, geçmişi de kaz kafalı dişi bir aşk nesnesi olarak resmederek davasına zarar vermiş olabilir. Ancak cinsiyetçi varsayımlarına bu kadar tutsak olmasaydı bile, tarihsel deneyimin birliğine dair anlatısı, tarihsel deneyimin merkezine yerleştirdiği paradoksla –bırakın ötesine geçmeyi– uğraşmak için pek yol gösterici değildir.

Zira –İngilizcede muğlak bir biçimde, hem olmuş olanı hem de olmuş olan hakkında yazılanları ifade eden– tarih ister istemez, geçmişin şimdiyi toptan ele geçirmesini veya tam tersini değil, geçmiş

12. Oakeshott, "The Activity of Being an Historian", s. 166.

13. Pek de feminist denemeyecek Gertrude Himmelfarb gibi muhafazakâr tarihçiler bile bunu hakaret olarak görmüştür. Bkz. Himmelfarb, "Does History Talk Sense?" *The New History and the Old: Critical Essays and Reappraisals* içinde, Cambridge, Mass., 1987, s. 175. Himmelfarb şu sonuca varır: "Oakeshott'ın teorisindeki en çarpıcı unsur, İngiliz tarihyazımının geleceği için olsun geçmişi için olsun, ne kadar az umut taşıdığıdır. İçinde hiç gelecek yoktur, çünkü tarihyazımından ziyade, tarih yazmamak için bir reçete gibidir. Geçmiş de hiç yoktur, çünkü neredeyse bütün tarihyazımı külliyatını gayri meşru hale getirir... Oakeshott, dâhice bizzat teşhis ettiği rasyonalizm yanılgısıyla suçlanabilir" (s. 181).

ile şimdi arasındaki karmaşık bir müzakereyi içerir. Almanca gibi *Geschichte* ile *Historie* arasında ayrım yapan dillerde bile, aralarındaki indirgenemez etkileşim kayda geçirilir.[14] Oakeshott (daha yüksek mutlak deneyim standardına kıyasla hâlâ bir soyutlama olsa da) tarihsel deneyimin bir ve ayrılmaz olduğunu ilan ederek bu kördüğümü çözebileceğini düşünmüşse de, geçmiş ve şimdiki deneyim arasındaki ayrım inatla varlığını sürdürmüştür. Zira bilişsel, dinsel, estetik ve siyasi deneyim örneklerinde gördüğümüz gibi, deneyimin öznesi ile nesnesi arasında bir çeşit gerilim korunmadığında –bu ister doğa veya Tanrı, ister güzel şeyler veya siyasi hedefler olsun– tam da ötekilikle karşılaşmanın ve pek çok farklı görünümünde deneyim kavramına iyice yerleşmiş olan edilgenlik uğrağının kaybolması tehlikesi doğmaktadır. Dahası, Hans-Georg Gadamer'in belirttiği gibi, deneyimi öz-bilgiyle bire bir özdeşleştiren Hegelci deneyim anlayışları, asla nihai bir noktaya varmayan, kusursuz bir kapanıma asla erişmeyen tarihsel deneyimin kaçınılmaz sonluluğunu kayda geçiremez.[15] Bu sınırlılık hem geçmişteki tarihsel deneyim için, hem de şimdideki tarihçinin bu deneyim hakkında yazma çabası, daima sonraki yorumlar ve anlatılar tarafından aşılacak olan bir çaba için geçerlidir. Hegel ve Oakeshott'ın hilafına, tarihin bir bütünlük değil de bir "kötü sonsuz" olduğunu söyleyebiliriz – ki nihayetinde bu sonsuz o kadar da kötü olmayabilir.

Oakeshott'ın sorunlu yeni-Hegelci inşacılığı bir yana bırakıldığında, tarihçilerin ve tarihçilerin ne yaptıkları hakkında felsefe yapanların karşılaştığı gerçek soru yeniden yüzeye çıkar: Şimdiki inşalar geçmişten, yani tam da yabancılığı nedeniyle yolculuk etmeyi seçtiğimiz o "yabancı ülke"den nasıl doğar, onu nasıl teksir eder, şekillendirir, değiştirir ve/veya ona ihanet eder? Bu soru, bilhassa burada ele aldığımız meseleler bakımından, geçmişte deneyimlenen şey ile tarihçinin buna dair anlatısı –ya da yeniden-deneyimi/yeniden-canlandırması– arasındaki ilişkiyi düşünmeyi içerir. Bu sorunun ötesinde, söz konusu geçmişin ne kadarının makul bir şekilde deneyim kategorisi altında açıklanabileceği ve ne kadarının –ister olgu-

14. Reinhart Koselleck, "Transformation of Experience and Methodological Change", *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* içinde, çev. Todd Samuel Presner vd., Stanford, 2002.

15. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1986, s. 319.

lar, olaylar veya yapılar, isterse de eğilimler, kurumlar veya söylemler olarak kavramlaştırılsın– bu kategoriden sıyrıldığı hakkında bir yargıyı da içerir. Ve son olarak bizi, bizatihi "deneyim"in bir tarihi olabileceğini düşünmeye zorlar – ki bu da asıl meselenin, deneyimi "geçmiş"te yeniden tesis etmekten ziyade, kolayca homojenleştirilemeyen birçok farklı geçmişi olabileceğini kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, Walter Benjamin ve Thedor Adorno örneklerinde göreceğimiz gibi, başka bir soru doğurabilir bu: Zamanla, en azından çeşitli görünümlerinden birinde, deneyim kapasitesi değişmiş olabilir mi?

DILTHEY VE GEÇMİŞ *ERLEBNIS*'İ YENİDEN DENEYİMLEMEK

Tarih felsefecilerini ve tarihçileri hâlâ uğraştıran bu temel soruların çoğu üzerine on dokuzuncu yüzyılda ciddiyetle ilk kafa yoran, Alman tarihçi ve felsefeci Wilhelm Dilthey olmuştur.[16] Hatırlarsanız ilk Friedrich Schleiermacher biyografisini yazan kişi olarak bahsetmiştik Dilthey'den; teoloğun fikirlerine dair bir anlatının, ancak bu fikirlerin yaşam hikâyesinde konumlandırılmasıyla yazılabileceğini düşünüyordu. Schleiermacher gibi Dilthey de deneyime dayanan bir Protestanlık anlayışı uğruna teolojide dogmatik rasyonalizmi reddetmiştir.[17] *Erlebnis* terimin ortaya çıkışı çok eskilere, Wolfgang von Goethe'nin Jean-Jacques Rousseau okumasına kadar uzansa da, Dilthey *Das Erlebnis und die Dichtung* (Deneyim ve Şiir, 1905) gibi yapıtlarıyla, *Erlebnis*'in *Erfahrung*'a alternatif olarak yaygınlaşmasında da etkili olmuştur.[18] Çoğu zaman on dokuzuncu yüzyılın

16. Samuel Taylor Coleridge'e kadar uzanan, Bernard Bosanquet ve F. H. Bradley gibi isimleri içeren ve Oakeshott ve Collingwood'da doruğuna ulaşan bir İngiliz idealist geleneğine odaklanmak da mümkündür. Bu gelenek, Humecu ampirizmin kuşkucu içerimlerine karşı çıkmış ve tarihsel bilgi için daha sağlam bir zemin aramıştır. Bkz. Parker, *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood*. Ama on dokuzuncu yüzyıldaki İngiliz akranlarına oranla Dilthey, deneyim meselesini daha karmaşık bir şekilde incelemiştir.

17. Dilthey'in gençliğindeki teoloji ilgisi ve Friedrich Schleiermacher'in dinsel deneyim versiyonuna yakınlığı için bkz. *Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870*, Clara Misch née Dilthey (haz.), Göttingen, 1960.

"yaşam felsefecileri"yle –Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, Georg Simmel gibi– birlikte anılsa da, Dilthey yaşam teriminin akla getirdiği salt biyolojik standardın ötesine geçen şeylere değer vermiş, gelgelelim metafizik dirimselciliğin ayartısına kapılmamıştır.

Ama asıl, tarihsel aklın özel statüsünü savunması bakımından iz bırakmış; tarihsel aklın eleştirisini yazarak, Immanuel Kant'ın bir yüzyıl önceki eleştirilerine bir yenisini eklemeyi ummuştur. Dilthey, göze çarpan uzun kariyeri boyunca, bir yandan tüm rakiplerini ezip geçme tehdidi yaratan pozitivist metodolojinin emperyalizmine direnmeye, diğer yandan göreci öznelcilik seçeneğinden kaçınmaya çalışarak, tarihsel idrakin bilimsel idrakten özerkliğini savunmuştur.[19] Bugün aşina olduğumuz, kültür bilimleri ya da insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) ile doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*) ikiliği büyük ölçüde Dilthey'in (ve Heinrich Rickert ve Wilhelm Windelband gibi yeni-Kantçıların) çabalarının sonucudur.[20] Keza Schle-

18. Dilthey, *Poetry and Experience, Selected Works*, Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi (haz.), Princeton, 1985; Gadamer, *Truth and Method*, s. 56. Ayrıca bkz. René Wellek, "Genre Theory, the Lyric, and 'Erlebnis'", *Festschrift für Richard Alweyn* içinde, Herbert Singer ve Benno von Wiese (haz.), Köln, 1967.

19. İngilizcede Dilthey, *Gesammelte Schriften*'den (20 cilt, Göttingen, 1958-90) yalnızca parçalar yayımlanmıştır. Bkz. H. P. Rickman (haz.), *Pattern and Meaning in History: Thoughts on History and Society*, New York, 1962; H. P. Rickman (haz.), *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, Cambridge, 1976; Rudolf Makkreel ve Frithjof Rodi (haz.), *Wilhelm Dilthey: Selected Works*, 6 cilt (Princeton, 1985). Kapsamlı ikincil literatürde öne çıkan anlatılar şunlardır: H. A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Londra, 1952; Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, 1955; William Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, New York, 1956; Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, Princeton, 1975; Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, 1978; H. P. Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Mind*, Berkeley, 1979; Ilse Bulhof, *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Lahey, 1980; Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto, 1982; Jacob Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, N.Y., 1994.

20. Dilthey ve yeni-Kantçıların pozitivizm eleştirisi hakkında hâlâ faydalı bir değerlendirme için bkz. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of Social Thought, 1880-1930*, New York, 1958. Dilthey'in yeni-Kantçılarla ilişkisi hakkında daha güncel açıklamalar için bkz. Klaus Christian Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge, 1991; Charles R. Bambach,

iermacher'in öncüsü olduğu, ileride yorumbilgisi adını alacak olan yorumlayıcı yöntemlere ilginin artması da onun çabalarıyla mümkün olmuştur.[21] Son olarak, Dilthey'in, eleştirel düşünümden önce gelen pratikler, alışkanlıklar ve dünya görüşlerinden oluşan yaşamdünyası üzerindeki vurgusunun pek çok bakımdan, Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi fenomenologların ve Amerikan pragmatistlerinin çalışmalarını önceliediği düşünülebilir.[22]

Tüm bu bağlamlarda asıl mesele, deneyim denen (genellikle *Erlebnis*'le ifade edilen ve "yaşanan deneyim" diye çevrilen[23]) şeyin nasıl anlaşılacağı ve deneyime geriye dönük olarak nasıl erişim sağlanabileceğiydi. Dilthey'in bu uzun soluklu çabasındaki tüm kıvrım ve dönüşleri, kalkış ve duruş noktalarını inceleyen zengin ve ayrıntılı bir literatür var, ama burada söz konusu çabanın yalnızca en tipik özelliklerini vurgulamaya yetecek kadar yerimiz var.[24] Deneyimle ilgili olarak belirtilmesi gereken ilk nokta, Dilthey'in, dene-

---

Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism, Ithaca, N.Y., 1995. *Geisteswissenschaften* kimi zaman "insan incelemeleri" olarak da çevrilmektedir, ama Dilthey'in kendi pratiğine dair anlayışındaki ampirik uğrak, "bilim"in onun niyetine daha yakın olduğunu düşündürüyor. Sık sık belirtildiği gibi *Wissenschaft*, doğa bilimlerinden daha fazlasıdır daima.

21. Dilthey'in yorumbilgisi tarihindeki rolü hakkında tartışmalar için bkz. Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Ill., 1969; Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Berkeley, 1982; David Couzens Hoy, *The Critical Circle: Literature and History in Contemporary Hermeneutics*, Berkeley, 1978.

22. Bkz. Rudolf A. Makkreel ve John Scanlon haz., *Dilthey and Phenomenology*, Washington, D.C., 1987. Dilthey ile Heidegger arasındaki farklar üzerine bir tartışma için bkz. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism.* Dilthey ve Heidegger'in ilk dönemi arasındaki benzerlikleri vurgulama yönünde bir çaba için bkz. Robert C. Scharff, "Heidegger's 'Appropriation' of Dilthey before *Being and Time*", *Journal of the History of Philosophy* 25, no. 1, Ocak 1997. Dilthey ve Pragmatistler arasında bir karşılaştırma için bkz. James Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, New York, 1986, 2. Bölüm.

23. "Genellikle" demek zorundayız, çünkü Dilthey deneyimi karşılayan iki Almanca sözcüğü tutarlı bir şekilde karşıtlaştırmamıştır. Bilhassa ilk çalışmalarında, *Erlebnis* ve *Erfahrung*'u dönüşümlü olarak da kullanmıştır.

24. Yukarıda anılan yapıtlara ek olarak bkz. Karol Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff: Entstehung, Glanzzeit und Verkümmerung eines literaturhistorisches Begriffs*, Berlin, 1972.

yimin indirgenmiş ampirist anlamını açıkça reddetmesidir. Doğa bilimlerine karşı bir ahlak bilimi anlayışı savunma girişimlerini ufuk açıcı ama nihayetinde eksik bulduğu John Stuart Mill gibi İngiliz düşünürlere yanıt olarak şöyle yazar Dilthey: "Ampirizm de en az spekülatif düşünce kadar soyuttur. Nüfuzlu ampirist ekollerin, atomlardan inşa eder gibi duyu ve temsillerden inşa ettiği insan, nihayetinde bu insan fikrinin türediği iç deneyim unsurlarıyla çelişir."[25] Dilthey için *Erlebnis*, ampiristlerin epistemolojik inceleme nesnesi olarak koyutladığı gözlemlenebilir dışsal davranışa toptan karşıt değilse de, bundan açıkça farklıydı.[26] Hatta Dilthey deneyimle –ister teorik ister ampirik olsun– her tür seyirsel ilişkiye, "okülercilik" diye adlandırdığı şeye karşı uyarıda bulunuyordu.[27] Kişinin iç yaşamıyla, sanki bu yaşam uzaktan gözlenebilen bir nesneymiş gibi kurduğu mesafeli ilişki olarak anlaşılan içebakış bile yetersizdi.[28] Böyle bir yaklaşım doğa bilimlerinde işe yarayabilirdi, ancak bir tarihçinin deneyimi yeniden yakalamak için başka yollara ihtiyacı vardı.

Ancak bu yollar, Kant'ın koyutladığı duyu izlenimlerinin *a priori* yapılanması modeli gibi anlaşılmamalıydı; zira Dilthey bu modeli *Erfahrungen*'la özdeşleştiriyordu. 1883 tarihli *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (İnsan Bilimlerine Giriş) kitabının önsözünden sık sık alıntılanan bir pasajda, deneyimi hem edilgen bir duyum meselesine hem de etken düşünceye indirgeyenleri paylıyordu Dilthey:

25. Dilthey, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, çev. Ramon J. Betanzos, Detroit, 1988, s. 173.

26. İç ve dış deneyim arasındaki, mutlak değil göreli ayrıma dair bir tartışma için bkz. Ermarth, *Wilhelm Dilthey*, s. 104. Dilthey, pozitivizmle özdeşleştirdiği *Empirismus* ile hem dış hem iç deneyimi içeren kendi anlayışı, *Unbefangene Empirie*, yani "önyargısız ampirizm" arasında ayrım yapmayı seviyordu. Bkz. *Gesammelte Schriften*, cilt 1, s. 81.

27. Dilthey'in göze tanınan ayrıcalığa duyduğu husumet hakkında bir tartışma için bkz. Ermarth, *Wilhelm Dilthey*, s. 118-19. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in 20th-Century French Thought* (Berkeley, 1993) kitabımda göstermeye çalıştığım gibi, bu husumetinde yalnız değildi.

28. Dilthey, Nietzsche'nin seyirsel-olmayan içebakış değerlendirmesine de, tarihselliğe kayıtsızlığı yüzünden karşı çıkmıştır. Bkz. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, s. 92.

Locke, Hume ve Kant'ın uydurduğu bilen öznenin damarlarında gerçek kan değil, salt düşünsel faaliyet olan aklın seyreltik suyu akar. Ancak tarih ve psikolojide bütün bir insanla uğraşmak, beni bilginin ve (dış dünya, zaman, töz, neden gibi) kavramlarının açıklama zemini olarak bütün insanı –pek çok gücüyle, isteyen-hisseden-algılayan bu varlığı– almaya itti; gerçi bilgi, bu kavramları yalnızca algılama, hayal etme ve düşünmeden edindiği *hammaddeyle oluşturuyor gibi görünüyor elbette.*[29]

Erfahrungen algı ya da anlak düzeyinde kalırken, *Erlebnisse* istem, duygu ve fani ızdırabını içeren daha derin bir içsellik düzeyi içeriyordu; zihnin rasyonel işleyişine indirgenemeyen, daha öznel ya da psikolojik bir hakikat sunan bir düzeyi. Nitelik bakımından farklı olan bu hakikat, nicel genellemeye indirgenemeyen, genel tipler ya da örüntülerden ziyade tikelleri açığa çıkaran bir hakikatti. Bu tikeller, yaşamları ayrık ve ilişkisiz uğraklara bölünemeyecek, bizatihi anlamlı bütünlerdi. "Yaşanan bir deneyim," diye yazar Dilthey 1907/8'de, "gerçekliğin benim için orada olduğu, diğerlerinden ayırt edilen kendine özgü bir tarzdır. Yaşanan bir deneyim, algılanan ya da temsil edilen bir şey olarak karşıma çıkmaz; bana verilmiş değildir, ama yaşanmış deneyimin gerçekliği benim için oradadır, çünkü ona ilişkin bir düşünsel farkındalığım vardır, çünkü bir bakıma bana ait bir şey olarak ona dolaysızca sahibimdir".[30] Dolayısıyla *Erlebnisse*'yi bilmek, istemek ya da hissetmekten ziyade, *Erlebnisse* aracılığıyla bilmek, istemek ve hissetmek söz konusudur.

Gelgelelim Dilthey için bir *Erlebnis*, ne kadar mahrem olursa olsun, bireysel psişenin dışındaki kültürel ve tinsel gerçekliklerle bağlarından ayrı olarak, tek başına anlaşılan tekbenci öznellikten ibaret değildir.[31] Deneyim dünyadan el ayak çekmeyi değil, dünyada olmayı gerektirir. "Betimleyici ve analitik psikoloji"siyle, zamanının tipik bilimci ya da çağrışımcı versiyonlarına indirgenmekten kaçınmaya çalışmışsa da, Dilthey kariyeri boyunca psikolojizm suçlamasına maruz kalmıştır.[32] Ne var ki *Erlebnis*'in, kökenine özgü

29. Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, s. 73.

30. Dilthey, "Fragments for a Poetics", *Selected Works* içinde, cilt 5, s. 223.

31. Dilthey'de "iç deneyim"in daha geniş içerimleri hakkında bkz. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, s. 28.

32. Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, çev. Richard M. Zaner ve Kenneth L. Heiges, Lahey, 1977. Dilthey ve psikolojizm hak-

bağlamın ötesinde herhangi bir özneler-aşırı epistemolojik geçerliliğin kaybolması anlamına geldiği şeklindeki sonuca karşı çıkmıştır. Bu bakımdan Romantizme, en azından öznelci, tikelleştirici, duygusalcı bir Romantizme daima karşı çıkmıştır. Gadamer, Dilthey'in Schleiermacher biyografisinde dinsel deneyimi sonsuzla bağlantılı bir şey olarak gördüğünü belirtir; teoloğun her *Erlebnis*'inin "açıklayıcı bağlamdan koparılmış ayrı bir evren resmi olduğunu" yazmıştır Dilthey.[33] Dolayısıyla Dilthey'in *Erlebnis* kullanımında, Schleiermacher'in Kantçı eleştirel felsefeye yönelik eleştirisinde gördüğümüz panteist uğrağın izi vardır; hatta bir yorumcu Diltheyci *Erlebnis*'i, "bir ruhani parlaklık olayı" olarak tanımlamıştır.[34] Yine de Dilthey asla sadece gerçekleşmiş bir panteizm doğrultusunda ilerlememiştir; farkı tekçi aynılığın bir ışımasına indirgeyen Hegelci ya da Spinozacı uzlaşmaya direnmiş, mistik dinsel tam kaynaşma anlayışlarına da karşı çıkmıştır. Keza Hermann Cohen'in Kant'ın deneyim anlayışını yeniden yorumlarkenki radikal *a priori*'ciliğini, radikal bir inşacılık için kendinde-şeylerin bağımsızlığını tamamen ortadan kaldıran yaklaşımını da reddetmiştir.[35] Böyle bir görüşün, tarihsel deneyimi kurucu öznenin bir yansıtmasından ibaret hale getireceğinden endişelenmiştir.

Oysa Dilthey için deneyim, mutlak içkinlik ve dolaysızlıktan öte bir şey gerektiren, ilişkisel bir kavramdır. Kimi zaman dolaysız, içsel bilmenin nesnelleşmiş düşünümden önce geldiği görüşünü destekliyormuş gibi görünse de, Dilthey daima deneyimin, benliğin içselliğinden öte bir şeyle karşılaşmak anlamına geldiğinde ısrar etmiştir. Deneyimin ilişkiselliğinin açıkça göründüğü başka bir yer de, deneyimde anlamın rolüdür – Dilthey'in yorumbilgisi tarihinde bu kadar merkezi bir şahsiyet olmasının nedeni de budur. "Somut ger-

---

kında iyi bir tartışma için bkz. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, s. 9 vd. ve *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, giriş yazısı. Bu tartışmalı kavram hakkındaki mücadele üzerine genel bir anlatı için bkz. Martin Kusch, *Psychologism: A Case Study of the Sociology of Philosophical Knowledge*, New York, 1995.

33. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 2. Basım, Berlin, 1922, s. 341, aktaran Gadamer, *Truth and Method*, s. 58.

34. Kluback, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, s. 76.

35. Cohen'in Kant'ın deneyim anlayışına dair apriorist yeniden yorumu hakkında bir açıklama için bkz. Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism*, s. 178-89.

çekliği içinde deneyim," diye yazar, "anlam kategorisi sayesinde tutarlı hale gelir. Doğrudan ya da yeniden-deneyimleme yoluyla deneyimlenen şeyleri bellek vasıtasıyla birleştiren birliktir bu. Söz konusu birliğin anlamı, deneyimlerin dışında, onlara birlik veren bir şeyde yatmaz; bu deneyimlerin içinde yatar ve aralarındaki bağlantıları oluşturur".[36] Bu birlik, bütünlüğün hesaba katılması gereken daha geniş bir yaşam bağlamında konumlanıyordu; hatta nihai anlam ancak ölüm ânında netleşebilirdi.

Dilthey olgular ile değerler arasındaki yeni-Kantçı ayrımı da şiddetle reddetmiştir. *Erleben* fiili –ne kadar yoğun olursa olsun– durağan bir andan ziyade, "bir şey yaşama"ya işaret ediyordu. Bundan dolayı *Erlebnis* geçici, gayrişahsi bir akışın ürettiği ayrı ayrı, ham uyaranlardan oluşan bir dizi değil; yoğunluk, değer ve tutarlılıktan oluşan zamansal bir yapı ya da örüntüydü – John Dewey gibi diğer gözlemcilerin "salt deneyim"in aksine "*bir* deneyim edinmek" diyecekleri şeyi önceleyen bir ayrımdı bu.[37] Dahası, böyle anlamlı bir deneyim edinmek, algı kadar da yargıyı, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde tartıştığı belirleyici yargıdan ziyade düşünümsel yargıya yakın olan bir yargıyı gerektiriyordu. "Deneyim (*empeiria, experientia*) algıya dayanan bilgidir," der Dilthey. "Bizatihi algı henüz deneyim değildir; daha doğrusu deneyim, yargılardan oluşur ve olgulara ilişkin bilginin genişletilmesini içerir."[38]

"Bir deneyim" edinmek, Kantçı anlamda düşünümsel yargılar içerdiğine göre, Dilthey'in estetik deneyimleri en hayati *Erlebnis* sayıp ayrıcalık tanıdığının iddia edilmesi pek şaşırtıcı değildir.[39] Zira bu tür yargıların hedefi tam da, hem duyumsal hem de tinsel ya da zihinsel boyutlar içeren tekil anlaşılırlık uğraklarını anlamlandırmak ve değerlendirmekti. Güzellik için güzelliğin takdir edilmesini değil, hakikati arıyorlardı.[40] Dahası sanat, iç deneyimin nesneleştirilip dışsallaştırılmasını, böylece başkalarının yargılarına açık hale geti-

36. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, s. 74 (çeviri biraz düzeltildi).

37. John Dewey, *Art as Experience*, New York, 1958, 3. Bölüm. Bu şekilde anlaşılan *Erlebnis*, ironik bir şekilde, terimin bilimsel ya da ampirist çağrışımlarından kurtulmasıyla birlikte Gadamer ve Benjamin gibi sonraki yorumcuların *Erfahrung* diyeceği şeye yaklaşmıştır.

38. Dilthey, *Selected Works*, cilt 1, s. 270.

39. Özellikle bkz. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*.

rilmesini akla getiriyordu. Goethe hakkında şöyle yazar Dilthey: "Şair için insan dünyası, ancak insani varoluşu kendi içinde deneyimlediği ve dışarıda karşılaştıkça onu anlamaya çalıştığı ölçüde mevcuttur... anlarken tüm iç deneyimini diğer insanlara yansıtır, ama aynı zamanda başka bir yüce varlığın ya da güçlü bir kaderin dipsiz, yabancı derinlikleri onu kendi sınırlarının ötesine yöneltir; kişisel bir şekilde asla deneyimleyemeyeceği şeyi anlar ve ona şekil verir."[41] En eksiksiz estetik öz-anlatısallaştırma edimi olan otobiyografi, bu sürecin doruğuydu bir bakıma; "yaşama dair anlayışın karşımıza çıktığı en yüksek ve en öğretici biçim"di.[42] Başka birinin biyografisiyse, tarihsel bağlamı ve bir yaşamın sona ermesinden sonraki etkilerini hesaba katarak, bu süreci genişletiyordu.

Dilthey tarihsel deneyimi hiçbir zaman poetik üretime indirgememişse de, poetik üretimle ilişkili anlamlı nesneler oluşturma özelliği, onun tarihsel deneyim anlayışını beslemiştir. Bilhassa Husserl'in psikolojizm eleştirisinin gölgesinde yazılmış olan sonraki yapıtı,[43] *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*'da (İnsan Bilimlerinde Tarihsel Dünyanın İnşası, 1910), anlamı öznenin içselliğinde değil de bireysel çabaların geride bıraktığı "nesnel tin"de konumlandırmanın yolunu aramıştır. Bu sınırlanmış ve sabitlenmiş nesnelleşmeler, yaratıcılarının teleolojik niyetlerinden bir kalıntı içeriyordu ve bu halleriyle, Dilthey'in deyişiyle, yaratıcılarının *Erlebnis*'inin *Ausdruck*'larıydılar (genelde "ifade", kimi zaman da "nesnelleşme" olarak çevrilir). "Yaşanan deneyim," diye yazar, "kendi ifadelerini yaratır".[44] Bunlar arasında, dilsel sözceler, eylemler ve jestler ya da beden dili gibi sözel olmayan işaretler vardır. Yaşanan deneyimlerin tümünü içeren bu ifadelerin hepsi, yaratıcının duygularının cisimleşmesinden daha fazlası olabilir.[45] Bunlar, Dilthey'in

40. Dilthey'in sanatta hakikat arayışı hakkında bir tartışma için bkz. Palmer, *Hermeneutics*, s. 122.

41. Dilthey, *Poetry and Experience*, s. 278.

42. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, s. 85.

43. Dilthey'in Husserl'le diyaloğu ve Husserl'e yanıtı hakkında bir tartışma için bkz. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, 7. Bölüm.

44. Dilthey, "Fragments for a Poetics", *Selected Works*, cilt 5, s. 229.

45. Duygu ve hislere dayanan dışavurumcu sanat teorileri ile Dilthey'in *Ausdruck* kullanımı arasındaki ayrıma dair bir tartışma için bkz. Palmer, *Hermeneutics*, s. 111-12.

tipler halinde kategorileştirilebileceğini düşündüğü dünya görüşleri tarafından dolayımlanır.[46] Dilthey'den önce Hegel ve Johann Gustav Droysen'in işaret ettiği gibi, bu tür ifadeler söz konusu deneyimden belli bir özerklik kazanmıştı; yani anlamlarının ortaya çıkması için yorumbilgisiyle deşifre edilmeleri gerekiyordu. Birbiriyle çekişen kutsal metinlerin ilk yorumcularının geliştirdiği beceriler, insan yaratıcılığının tüm ifadelerine uygulanabilirdi.

Burada, Dilthey'in "anlama" dediği şey geçmişin kurtarılması sürecinde canalıcı bir rol oynar.[47] Dış gerçekliklerin bilişsel olarak kavranmasından ya da rasyonel bir biçimde sınıflandırılmasından daha derin, Kant'ın (çoğunlukla "anlama" kadar "anlak" diye de çevrilen) *Verstand*'ının işaret ettiği neden-sonuç "açıklama"sından (*Erklärung*) daha fazlası olan *Verstehen*, bizden önce gelenlerin –en azından bir kısmının– *Erlebnis*'inin bir "ifadesinin" içsel anlamını düşünüm-öncesi bir şekilde kavramayı içerir.[48] Burada yaşam, tarihçinin anlamlı yaşamı, incelediği kişilerin anlamlı yaşamlarına erişim sağlamaktadır. Giambattista Vico'nun o meşhur *verum factum* ilkesini, yani bir şeyi yapanların o şeyi yapmamış olanlardan daha iyi bildiği görüşünü benimseyen Dilthey, insanın yönelmişliğiyle geçmişte ne yapıldığını bilebileceğimizi, çünkü aynı faaliyetin parçası olduğumuzu iddia eder.[49] Dilthey'e göre insan bilimlerinin menzilini, "yaşamın

46. Dilthey, *Dilthey's Philosophy of Existence: Introduction to Weltanschauungslehre*, çev. William Kluback ve Martin Weinbaum, Westport, Conn., 1978. Dilthey'in öncelik verdiği tipler, "materyalizm ya da doğalcılık", "nesnel idealizm" ve "öznel idealizm ya da özgürlük idealizmi"ydi.

47. Dilthey'in neredeyse tüm terimleri gibi *Verstehen*'in de birbiriyle örtüşen bir dizi anlamı olduğu gösterilmiştir. Bu anlamları sınıflandırma girişimi için bkz. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, 5. Bölüm. Temel bir muğlaklık, sözgelimi geometrik bir kanıtın nesnel anlamını anlama ile bu kanıtı üreten ya da bu kanıta ikna olanların güdüleri ya da nedenlerini anlama arasındaki ayrıma ilişkindi. İlki bir argümanın mantığını, ikincisiyse doğma ve yayılma koşullarını anlamayı içerir. İkisi arasında ayrım yapılmadığında, genetik yanılgı denilen şey ortaya çıkar. Bir argümana ikna olanların deneyimini yeniden yaşamak, bu argümanın tarihdışı mantıksal gücünü anlamaktan farklıdır.

48. "Bir kısmının" demek gerekiyor, çünkü Dilthey tüm kültürel dışavurumları, yaratıcılarının biyografisine indirgemenin güçlüğünü giderek daha iyi fark etmiştir. Bkz. 3. Bölüm, 30. not (s. 89).

49. Vico ile Dilthey arasında karşılaştırmalar için bkz. H. P. Rickman, "Vico and Dilthey's Methodology of the Human Studies" ve H. A. Hodges, "Vico and

dış dünyadaki nesnelleşmesi belirler. Zihin ancak yarattığı şeyi anlayabilir. Doğa bilimlerinin konusu olan doğa, zihnin faaliyetinden bağımsız olarak doğmuş gerçekliği kapsar".[50] Başka bir yerde de şunu iddia eder Dilthey: "Tarihsel bilim olanağının ilk koşulu, benim de tarihsel bir varlık olmamda yatar: Tarihi inceleyenle tarih yapan aynı kişidir."[51]

Dilthey, şimdiki tarihçinin geçmişteki faillerin deneyimine girmesini sağlayan, salt duygusal empatinin (*Einfühlung*) ötesine geçen sürece genellikle "yeniden-deneyimleme" (*Nacherleben*), kimi zaman da "yeniden-yaratma" (*Nachbilden*) adını verir.[52] "Tarihsel gelişim hakkında tam bir anlayışa," diye yazar Dilthey, "ancak olayların akışı, imgelemde ileri hareketin meydana geldiği en derin noktalarda yeniden deneyimlendiğinde ulaşılabilir".[53] Kurmaca bir anlatıya (sözgelimi bir oyun ya da romana) girdiğimizde meydana gelen, bize sunulanları anlamlandırmak için kendi deneyimlerimizden, kendi ön-anlayışlarımızdan yola çıkan etkin anlamaya benzeyen yeniden-deneyimleme, geçmiş deneyimin ifadelerini anlamlı şekillerde yorumlayabilir. Jacob Owensby'nin ifade ettiği gibi,

> Yeniden-deneyimleme, verilerde kullanılan ifadelerde cisimleşen yaşam-ilişkilerinin yorumlayan kişi tarafından yeniden canlandırılmasıdır. Bireyi odak noktasına alarak, yaşam-ilişkilerinin dinamik bağını yeniden oluşturmaktır. Tarihsel şahsiyetlerin yaşamlarını anlatılara dönüştürdüğümüz ölçüde, hem bu şahsiyetlerin ifadelerini, yaşamlarının gözler önüne serilmesi bakımından anlayabiliriz, hem de yaşamlarının gözler önüne seril-

---

Dilthey", *Giambattista Vico: An International Symposium* içinde, Giorgio Tagliacozzo ve Hayden White (haz.), Baltimore, 1969; H. N. Tuttle, "The Epistemological Status of the Cultural World in Vico and Dilthey", *Giambattista Vico's Science of Humanity* içinde, Giorgio Tagliacozzo ve Donald P. Verene (haz.), Baltimore, 1976. Ayrıca bkz. David D. Roberts, *Nothing but History*, 2. Bölüm.

50. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, s. 125.

51. Dilthey, "Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften* içinde, cilt 7, s. 278.

52. *A.g.y.*, s. 213-16. Yeniden-deneyimleme ile empati arasındaki farka dair bir tartışma için bkz. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, s. 252-53. Makkreel, Rickman'ın *Pattern and Meaning* çevirisinde, *nacherleben*'i "empati" ile karşılamasını eleştirir; çünkü empati, geçmişteki faillerin duygularının hayal edilerek yorumlanmasından ziyade, güncel duyguların geçmişteki faillere yansıtılmasını akla getirmektedir.

53. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 1, s. 254.

mesini, daha kapsayıcı sosyo-tarihsel sistemlerin gelişimi ve etkileşiminin cisimleşmeleri olarak anlayabiliriz.[54]

Yani bir poetik imgelem edimine benzetilebilirse de, "yeniden-deneyimleme" –Hayden White gibi sonraki yorumcuların iddialarının aksine– geçmişe mecazi bir dayatmadan ibaret değildir; konu tarihsel bilgi olduğunda, Dilthey bir metatarihçi değil, inatla bir gerçekçi olarak kalmıştır.[55]

Epistemolojik getirisine –geçmişi anlamamızı sağlamak– ek olarak, yeniden-deneyimlemenin şimdideki tarihçiler üzerinde faydalı bir etkisi de vardır: İnsan olanağının menzilinin genişliğini göstererek bu tarihçilerin yaşamlarını zenginleştirir. Geçmiş deneyimi benimseyerek, başkalarının anlatılarına saparak kendi yaşamlarımızı genişletir ve dönüşürüz, zaten olduğumuz şeyi onaylayan içebakışın ötesine geçeriz. "Diğer insanları anlama sürecinde, deneyimin karanlığı aydınlanır, öznenin kavrayışının darlığından kaynaklanan hatalar düzeltilir, bizatihi deneyim genişler ve tamamlanır – tıpkı diğer insanları da kendi deneyimimiz aracılığıyla anladığımız gibi."[56] Başkası aracılığıyla gerçekleşen deneyimin faydalı etkileri nedeniyle, değer ve amaçlarımızın tamamen askıya alındığı, geçmişe yönelik, salt tefekküre dayanan bir tavrın, yalnızca imkânsız değil, sağlıksız da olduğunu savunur Dilthey. Zira insan kendini ancak tarih aracılığıyla bilebilir. Dolayısıyla, Oakeshott gibi geçmiş ve şimdiki deneyim ayrımını çökertecek kadar ileri gitmemişse de, ikisinin anlamlı bir şekilde iç içe olduğunu düşünmüştür Dilthey. Tam anlamıyla insan olmak, tarihsel oluşun akışına gömülmek; kendimizi başkalarının deneyimine açarak kişisel deneyimimizin tek yanlı ve kısmi karakterini telafi etmektir. Yorumbilgisel döngü metinden yoruma, geçmişten şimdiye, tarihçinin yaşamından incelediği kişilerin yaşamına doğru sürekli gidip gelmeyi içerir. En iyi haliyle, tarihselci düşünce-

54. Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*, s. 155.

55. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973; Türkçesi: *Metatarih*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost, 2008. White'ın anlatısında Dilthey neredeyse gözardı edilmiş, yalnızca Croce'nin aştığı bir "yeni-Hegelci" olarak görünmüştür (s. 381).

56. Dilthey, *Pattern and Meaning in History*, s. 122. Dilthey'in daha önceki içebakış inancını reddetmesi hakkında bir tartışma için bkz. Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, s. 47-48.

nin göreci içerimlerini aşarak, sahiden nesnel bilgi olma iddiasında bulunabilen kapsamlı bir anlayışa bile götürebilir.

Ne var ki böyle bir iddianın iyimserliğini korumak kolay değildir; Dilthey'in, Kant'ın eleştirilerine benzer şekilde, tarihsel bilginin eleştirisini yazma projesi genellikle üretken bir başarısızlık olarak değerlendirilir.[57] Epistemolojik nesnellik ile yorumbilgisel yorumu uzlaştırmak Dilthey'in düşündüğünden daha zordur. Dünya görüşü ve ifade yoluyla, yaşanan deneyimden tarihsel yeniden-deneyimlemeye geçişin, Dilthey'in umduğundan daha pürüzlü ve kesintili olduğu ortaya çıkmıştır. Vico örneğinde olduğu gibi burada da sorulmayı bekleyen kaçınılmaz bir soru vardır: Tarih "yapan" ve dolayısıyla tarihi bilebilen (daha doğrusu, tarihi deneyimleyen ve yeniden-deneyimleyebilecek olan) bu "biz" kimdir? Tek tek eylemler toplamının kolektif bir tarihsel özne ürettiğini ya da temsili bireylerin dünyayı aktif bir şekilde üreten gruplar için tipik olduğunu varsayabilir miyiz? Hatta "yapmak" ile "deneyimlemek" basitçe eşanlamlı mıdır? İnsanlık halinin tek modeli *homo faber* midir?[58]

Verum factum ilkesi, tarihin, insan iradesinin edimlerine ek olarak gayrişahsi güçlerin, yapıların, koşulların ve tam bir olumsallığın sonucu olarak değil de, büyük ölçüde insan yönelmişliğinin ürünü olarak anlaşılabileceği gibi sorunlu bir ima içermekle kalmaz. Aynı zamanda geçmişi yapanlarla geçmişi tanıyanlar arasında özsel bir devamlılık varsayar; zımnen tarihsel özgüllüğünden ziyade genel tekbiçimliliği önemli olan, kalıcı, aşkın, istikrarlı bir insan özne koyutlayan bir devamlılıktır bu. Bu öznenin oluşturduğu evrensel bir hikâye olarak Tarih denen bir büyük anlatının varlığını da sorgusuz sualsiz kabul eder; zamanla, söz konusu anlatının varsayılan varlığının yeni bir çağın başlangıcının, modernliğin ortaya çıkışının ürünü olduğu anlaşılmıştır.[59] Dolayısıyla, Dilthey'in tam da Nietzsche gibi muhalif düşünürlere karşı korumaya çalıştığı tarihsellik, geçmişi ye-

57. Dilthey'in ortaya attığı sorularla uğraşan diğer çabalar bağlamında, değerini koruyan bir değerlendirme için bkz. Hughes, *Consciousness and Society*, 6. Bölüm.

58. Bu soru hakkında iyi bir değerlendirme için bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958.

59. Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, çev. Keith Tribe, Cambridge, Mass., 1985, s. 92-104.

niden-deneyimleme görevini kendisinin düşünebileceğinden daha da fazla zorlaştırmıştır.[60] Dilthey'in tüm kovma çabalarına rağmen, Hegel'in Dünya Tini'nin *Bildung*'u olan tarih nosyonu çaktırmadan geri dönmüştür.[61] Dilthey'i eleştirenler, biyografi ve otobiyografinin ayrıcalıklı tarihsel yeniden-deneyimleme modelleri olabilmesi için, o *Bildung*'un, adeta insanlığın kolektif belleği gibi, hikâyesi anlatının sonunda hatırlanabilecek tekil bir yaşam olarak anlaşılması gerektiği uyarısını yapmışlardır.[62] Michael Pickering'in dikkat çektiği gibi, "deneyim bakımından birbiriyle çatışma halinde süren yaşamlar, deneyimler arası uyumsuzluk ve marjinalleştirilen ya da önemsizleştirilen belli deneyimler karşısında diğerlerinin anlamını öne çıkarma ve konumlandırma mücadelesi yeterince dikkate alınmaz. Deneyim, çıkar çatışmalarından, fırsat ve başarı önündeki yapısal engellerden ve bu yaşam fiiliyatının içerdiği güç ilişkilerinden koparılamaz."[63]

Aslında, şimdi ile geçmiş arasındaki boşluğun büyümesi, Dilthey'in zamanında yükselen tarihsel bilincin paradoksal içerimlerinden bir tanesidir; Dilthey'de de açıkça görülen metodolojik kendi kendini incelemenin artmasının açıklaması da budur zaten. Rudolf Makkreel'e göre Dilthey en sonunda şunu fark etmiştir: "Kendi deneyimimiz üzerine düşünüm, ötekileri anlamak için bir *kalkış noktası* olabilir, ancak böyle bir düşünüm... belirsizdir ve yorumlamanın *temeli* olamaz."[64] Aslına bakılırsa, deneyim ile ifadesi –ya da en azından tarihsel anlamı– arasındaki uyum, kültürel yaratıcılar için bile giderek azalmaktadır belki de. Simmel'in 1911 tarihli ünlü bir denemesinde "kültürün trajedisi" dediği şey, karmaşık bir toplumda öznel ifadeler ile nesnel kültürel karşılıklarının giderek daha uyum-

60. Dilthey'in hakkını yemeyelim; özgül örneklerde ortaya çıkan pratik engelleri fark etmiştir; örneğin Reform hareketinin dinsel mezheplerini anlama çabası için, "benim için bütünüyle anlaşılmaz" der. Bkz. *Der junge Dilthey*, s. 152.

61. Dilthey yorumcularının hepsi bu yargıya katılmaz elbette; örneğin bkz. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, s. 319.

62. "İnsanlığın belleği" olarak tarih fikri hakkında bkz. Bulhof, *Wilhelm Dilthey*, 3. Bölüm. Dahası, biyografiyi vurgulayan Dilthey bazen büyük insanların bir şekilde *Zeitgeist*'larını temsil ettiklerini varsaymıştır.

63. Michael Pickering, *History, Experience and Cultural Studies*, New York, 1997, s. 128.

64. Rudolf Makkreel, giriş yazısı, Dilthey, *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, s. 20 (vurgu yazara ait).

suz hale gelmesi, uzlaşmaya direnen trajik bir kopukluk yaratması anlamına geliyordu.[65] Artık "gelenek" diye bir şeyin devamlılığına yaslanamayan tarihçiler, tanıdık olmayanı tanıdık kılmak ve kendilerine anlamlı gelecek şekilde yeniden betimlemekle uğraşmak zorundaydı. Gadamer sonraları bu konuyla ilgili olarak şunları söyleyecekti:

> Nasıl sanayi devrimiyle biçim değiştiren uygarlığın karmaşıklaşan işleyişinin neden olduğu sıkıntıdan kaynaklanan deneyime uzaklık ve deneyim açlığı, *Erlebnis* sözcüğünü genel kullanıma soktuysa, tarihsel bilincin gelenek karşısındaki yeni mesafeli tavrı da *Erlebnis* kavramına epistemolojik işlevini kazandırır.[66]

Ama epistemolojik bir araç olarak *Erlebnis*, en azından Dilthey'in erişilebileceğini inatla umduğu nesnel bilgi doğrultusunda, ancak bir yere kadar gidebilirdi. Aslında Dilthey de son yazılarında *Erlebnis*'in statüsünün geçici olduğunu kabul etmiştir.[67] Nihai konumunun ne ölçüde göreci olduğu tartışması devam etmekteyse de,[68] Dilthey'in hedefine ulaştığını düşünen yorumcuların sayısı çok azdır. Max Weber gibi yeni-Kantçı sosyal bilimciler, imgeleme dayalı yeniden-deneyimlemeden daha makul metodolojik yaklaşımlar oluşturmayı denemiş, Heidegger ve Gadamer gibi yorumbilgisine yaslanan fenomenologlarsa dikkatleri epistemolojik sorulardan ontolojik sorulara kaydırmaya çalışmıştır.[69] 1920'lere gelindiğinde, Dilthey'in

65. Georg Simmel, "On the Concept and Tragedy of Culture", *Classical Readings in Culture and Civilization* içinde, John Rundell ve Stephen Mennell (haz.), Londra, 1998. Simmel'in *Erlebnis* konusuna genel yaklaşımı hakkında tartışmalar için bkz. Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown, Conn., 1962; ve Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff*, s. 151-54. Yaşanan deneyimle kültürel dışavurumunun uzlaşması hakkında benzer bir kötümserlik için, Georg Lukács'ın hemen hemen aynı zamanlarda yazdığı ve *Soul and Form* (çev. Anna Bostock [Cambridge, Mass., 1971]) başlığı altında toplanmış denemelerine bakınız.

66. Gadamer, *Truth and Method*, s. 58. Daha eski tarihçilerin geçmiş nesillerle bir deneyim ortaklığı varsayabileceklerini düşünürken haklı olup olmadıkları bir yana –Gibbon gerçekten Tacitus'la aynı evrende miydi?–, uyuşmazlık konusunu pek de dert etmemişlerdir.

67. Örneğin bkz. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 7, s. 106.

68. Farklı argümanların bir özeti için bkz. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, s. 169-76.

69. Bkz. Fritz K. Ringer, *Max Weber's Methodology: The Unification of the*

kesin bir tarihsel analiz aracı sağlama projesi, "pozitivizm" kalıntılarına karşı mücadelede muğlak ve belirsiz bir slogandan ibaret kalmıştır. Fritz Ringer'in belirttiği gibi, "nasıl fenomenolojik yöntemlere 'özsel' anlamları doğrudan 'görmek' (*Wesenschau*) için başvurulduysa, *Erleben* retoriği de sezgisel *özdeşleşme*ye işaret etmek için kullanılmıştır".[70] Hâlâ güçlü olduğunu savunanlar bile, Dilthey'in tarihsel aklın eleştirisini üretme amaçlı nafile girişimindeki nesnelcilik kalıntısı olarak gördükleri şeye karşı çıkmışlardır.

COLLINGWOOD VE GEÇMİŞ DÜŞÜNCENİN YENİDEN-CANLANDIRILMASI

Bu tepkinin tipik örneklerinden biri, Oxfordlu felsefeci ve tarihçi R. G. (Robin George) Collingwood'un, 1936'da verdiği derslere dayanan ve bundan on yıl sonra T. M. Knox editörlüğünde yayımlanan ünlü çalışması *Tarih Tasarımı*'nda Dilthey'in psikolojisine yönelttiği eleştirisidir.[71] Collingwood'a göre, tarihi psikolojide temellendirme çabalarının tümü, Dilthey'in savaştığı düşünülen pozitivizme ve doğalcılığa teslim olmaktır. Dilthey'in zihnin "gerçek içeriği"ne dair bütüncü bir anlayış için nedensel, atomistik açıklamadan kaçınmaya çalışan "betimleyici ve analitik psikoloji"sinin niyetini yanlış yorumlamakla beraber, Collingwood, tarihsel yeniden-deneyimleme

---

Cultural and Social Sciences, Cambridge, Mass, 1997; Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*; ve Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, 1987, 1. Bölüm. Yapıtlarında Dilthey'in *Erlebnis* kavramını kullanmaya devam eden Oskar Walzel ve Josef Körner gibi edebiyat eleştirmenleri de olmuştur elbette. Çalışmalarına dair bir tartışma için bkz. Sauerland, *Diltheys Erlebnisbegriff*, s. 154-62.

70. Fritz Ringer, *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, 1992, s. 206.

71. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, New York, 1956, s. 171-76. 1993'te, Jan van der Dussen tarafından hazırlanan kısmen düzeltilmiş bir basımı yayımlanmıştır. Bu basım yeni keşfedilen elyazmalarını temel almaktadır; van der Dussen'in bu elyazmalarının içerimlerini tartıştığı yazısı için bkz. "Collingwood's 'Lost' Manuscript of *The Principles of History*", *History and Theory*, cilt 36, no. 1 (1997). Buradaki tüm göndermeler, Collingwood okurlarını kuşaklar boyunca etkilemiş eski basımadır. O zamandan bu yana, yayımlanmamış pek çok elyazması açığa çıkmıştır; bkz. Donald S. Taylor, *R. G. Collingwood: A Bibliography*, New York, 1988.

için geçerli bir psikolojik temel üretme girişimlerini bizzat Dilthey'in de nihayetinde başarısızlık olarak görmüş olduğunu belirtirken haklıdır. Collingwood'un suçlamalarına karşı bu girişimleri coşkuyla savunan Hajo Holborn bile, Dilthey'in geç dönem yapıtlarında psikolojinin yerini yorumbilgisine bırakmasının bir nedeni olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır.[72]

Gelgelelim Collingwood, kendi deyişiyle "felsefe ile tarihi *barıştırma*"[73] umuduyla, Dilthey'in ortaya attığı sorulara kafa yormaya devam etmiş; böylece tarihsel incelemede deneyimin rolünü aydınlatmak gibi etkili bir girişimde bulunmuş ve bu girişimi de İngilizce konuşulan dünyada özel bir yankı bulmuştur.[74] Oakeshott'tan da çok şey öğrenmiş olmasına rağmen, tarihin gerçek deneyimde bir duraksamadan ibaret olduğu, mutlak deneyimi dikkate alan felsefi düşünüm karşısında bir şekilde kusurlu olduğu iddiasını reddetmiştir. Bilhassa Roma dönemi Britanyası üzerine çalışmış pratisyen bir tarihçi ve seçkin bir arkeoloğun oğlu olan Collingwood tarihi içerden değerlendirmiştir.[75] Ona göre tarih, "yaşayan bir geçmiş olmalıdır; doğal bir olaydan ibaret olmadığı, düşünce olduğu için, şimdide yeniden-canlandırılabilecek ve bu yeniden-canlandırmada geçmiş olarak bilinebilecek bir geçmiş olmalıdır... tarih [Oakeshott'ın iddia ettiği gibi] felsefi bir hataya dayanmaz, dolayısıyla Oakeshott'

72. Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", *European Intellectual History since Darwin and Marx* içinde, W. Warren Wager (haz.), New York, 1966, s. 78-80.

73. R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford, 1939, s. 76; Türkçesi: *Bir Özyaşamöyküsü*, çev. Ayşe Nihal Akbulut, İstanbul: YKY, 1996.

74. Dilthey ile Collingwood'un konumu arasında bir karşılaştırma için bkz. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, 10. Bölüm. Collingwood'un yapıtları hakkında genel değerlendirmeler için bkz. Louis O. Mink, *Mind, History and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington, Ind., 1969; Michael Drausz (haz.), *Critical Essays on the Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, 1972; W. J. van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Lahey, 1981; David Boucher, James Connelly ve Tariq Modood (haz.), *Philosophy, History and Civilization: Interdisciplinary Perspectives on R. G. Collingwood*, Cardiff, 1995; William H. Dray, *History as Re-enactment: R. G. Collingwood's Idea of History*, Oxford, 1995; *History and Theory* 29 (1990) "Collingwood'u Yeniden Değerlendirmek"e ayrılmış özel sayı.

75. Collingwood'un tarihçi ve arkeolog olarak çalışmalarının bibliyografyası için bkz. I. M. Richmond, *Proceedings of the British Academy* 29 (1943), s. 481-85.

ın düşündüğü anlamda bir deneyim tarzı değil, bizatihi deneyimin bütünleşik bir parçasıdır."[76]

Ne var ki Collingwood, Oakeshott'ın idealist eğilimlerinin çoğunu paylaşarak, aslında bir Hegelci olduğu iddiasına davetiye çıkarmıştır.[77] Bilgiyi sistematikleştirmeye ve –sanat, din, bilim ve tarihi içeren– bütünlükçü bir deneyim diyalektiği keşfetmeye çalıştığı ilk yapıtlarında, bilhassa 1924 tarihli *Speculum Mentis* (Zihnin Aynası) söz konusu olduğunda, F. H. Bradley ve diğer 19. yüzyıl sonu İngiliz idealistlerinin mirasına çok şey borçlu olduğu gayet açıktır.[78] En iyi yorumcularından biri olan Louis O. Mink'e göre Collingwood, "deneyim"i "sistematik anlamı olan bir terim olarak değil, kabaca *'bilinç*'le eşanlamlı olarak kullanmıştır. Üst-düzey bilincin nesnesi olduğu ölçüde, çoğunlukla her türlü bilinç faaliyetine işaret eder."[79]

Bilinç olarak deneyimin Collingwood'daki tüm çeşitlerini sıralamaktansa, deneyimin yalnızca tarih denilen tarza ilişkin anlayışındaki hayati yerine odaklanabiliriz. Zira Collingwood *Tarih Tasarımı*'nda, "neyin tarihsel bilgisi olabilir?" sorusunu açıkça "tarihçinin zihninde yeniden-canlandırılabilen şeyin," diye yanıtlar. "En başta deneyim olmalıdır bu. Deneyim değil de, yalnızca deneyimin nesnesi olan şeyin bir tarihi olamaz."[80] Dilthey gibi Collingwood da tarihsel deneyimin, naif ampiristin dolayımlanmamış duyu verilerinden daha fazlası olduğunu düşünür. "Dolaysız deneyimden ibaret olduğu ölçüde," diye yazar Collingwood, "duyumlar, hisler, vb.'den oluşan salt bir bilinç akışından ibaret olduğu ölçüde, tarihsel bir sü-

76. Collingwood, *The Idea of History*, s. 158.

77. Louis O. Mink'e göre, "Aslında felsefe tarihinde Collingwood'la ilişkilendirilebilecek tek bir isim varsa, o da Hegel'dir; ama bu da yalnızca Collingwood'un *Tarih Tasarımı*'nda Hegel hakkında sunduğu kısa ama aydınlatıcı yorum sayesindedir." *Mind, History and Dialectic*, s. 5. Collingwood bu özdeşleştirmeden memnun değildi. 1935'te Gilbert Ryle'a mektubunda, "Korkarım hem bu etiket hem de sorumsuzca iliştirilmesi gücüme gidiyor," diye yazar. Aktaran David Boucher, "The Life, Times and Legacy of R. G. Collingwood", *Philosophy, History and Civilisation* içinde, Boucher, Connelly ve Modood (haz.), s. 27.

78. Collingwood, *Speculum Mentis*, Oxford, 1924. Collingwood'un analizi, *Experience and Its Modes*'daki Oakeshott'tan daha Hegelcidir, çünkü deneyim kipliklerini, artan somutluklarına dayalı olarak, her düzeyin bir öncekinin çelişkilerinin üstesinden geldiği bir hiyerarşi içinde düzenlemeye çalışır.

79. Mink, *Mind, History and Dialectic*, s. 271.

80. Collingwood, *The Idea of History*, s. 302.

reç değildir".[81] Collingwood'un "Dilthey için yaşam düşünüm ya da bilgiden farklı olarak, dolaysız deneyim demektir... kendi başına tarih, yaşamdır, dolaysız deneyimdir; dolayısıyla bizatihi tarihçi, sadece ve sadece psikoloğun anladığı bir yaşamı deneyimler yalnızca,"[82] şeklindeki ifadesi bu noktada onu yanlış anladığını gösterse de, Alman selefi gibi Collingwood da geçmişin bir şekilde yeniden-deneyimlenmesinin tarihsel bilginin esası olduğuna inanır.

Gelgelelim en az iki açıdan Dilthey'den uzaklaşır Collingwood. Birincisi, "yeniden-deneyimleme"den ziyade "yeniden-canlandırma"yı savunur; yaptığı bu ayrım, tarihsel incelemenin hedefi olarak geçmişteki eylemlerin önemini vurgular. "Jeoloji bize bir dizi *olay* sunar," der, "ama tarih bize bir dizi *edim* sunmadığı sürece tarih değildir".[83] Bunlar hem dışsal tezahürler hem de içsel güdülerdir, olayların içi ve dışıdır. Collingwood, belli bir amacı olan bireysel eylemlerin, *res gestae*'nin önemini vurgulayarak tarih mesleğinin asıl konusunun yapılar, söylemler ya da davranış örüntüleri olduğunu iddia eden tarihçilere karşı çıkar; Collingwood'u (onu psikolojikleştirerek genelleyen biri olarak okumuşsa da) hümanist Dilthey'e yaklaştıran bir karşı çıkıştır bu. Ama eylem vurgusu aynı zamanda, beklenmedik olanla karşılaşmalara karşı belli bir edilgenlik ya da açıklığı gerektiren, bir şeyin olmasını istemektense olmuş olana teslim olma isteğine işaret eden ve edimde bulunmaya ilişkin bilinçli kararının altında yatan arzu ve inançlara dayanan tüm o deneyim unsurlarını ikincilleştirmiştir. Burada, Schleiermacher'den çok şey öğrenmiş olan Dilthey'de görmüş olduğumuz o dinsel uğrak, dünyaya yarı-panteist teslimiyet uğrağı yoktur. Collingwood'un *Speculum Mentis*'teki zihin diyalektiğinde din, Bilim kapsamına girer; tarih de doğrudan gözlemleyici değil, çıkarımsal olan "özel bir bilim türü"dür.[84]

Collingwood için yeniden-canlandırma, bizatihi eylemin rasyonel güdülerine ve düşünmenin bilinçli düşünümselliğine yönelik bir eğilim anlamına gelir. En çok tartışma yaratan aforizmalarından birindeki iddiasına göre, "Bütün tarih düşüncenin tarihidir".[85] Deneyimlerin sonraki tarihçiler tarafından yeniden-canlandırılamayacak kadar tarifsiz, kişisel ve tekrarlanamaz olduğu eleştirisine şöyle yanıt verir Collingwood:

81. *A.g.y.* 82. *A.g.y.*, s. 172-73. 83. *A.g.y.*, s. 115.
84. *A.g.y.*, s. 251. 85. *A.g.y.*, s. 215.

Deneyim salt bilinçten, duyum ve duygulardan ibaret olduğu sürece bu doğrudur. Ama bir düşünce edimi bir duyum ya da duygudan ibaret değildir. Bilgidir, ve bilgi dolaysız bilinçten fazlasıdır. Dolayısıyla bilgi süreci birbirini izleyen durumlardan ibaret değildir... Düşüncenin kendisi, dolaysız bilincin akışına dahil değildir, bu akışın dışında durur... Aynı düşünce edimi, zamanın geçişine dayanabilir ve askıya alındıktan belli bir süre sonra yeniden canlanabilir.[86]

Düşüncenin nesnel niteliğinden dolayı, yeniden-canlandırmayı bütünüyle şimdide gerçekleşen öznel bir sürece indirgemenin yanlış olduğunu savunmuştur Collingwood. Devam eden bilinç akışının, düşüncenin yeniden-canlandırdığı şeyi alıp götürdüğünü düşünmek de bir o kadar yanlıştır. Şimdinin geçmişi *sub specie praeteritorum* gördüğü Oakeshottçı tarihsel deneyim anlayışı kadar, Croce'nin bütün tarihin çağdaş tarih olduğu iddiasına da açıkça karşı çıkan Collingwood, geçmiş düşünceyi yeniden-canlandırmanın, denklemin iki kutbunu da yaratıcı bir gerilim içinde tuttuğunu savunmuştur.[87] Yani tarihsel düşünce aynı anda hem öznel hem nesneldir. Tarihçi, Collingwood'un "*a priori* imgelem" dediği şey sayesinde, geçmişin geride bıraktığı belgeleri, onları üreten asıl edimlere ilişkin yeniden-canlandırmalara dönüştürebilir; "kes-yapıştır" yöntemi uygulayan tarihçinin kaynak karşılaştırmasından çok daha etkin bir müdahale, salt taklitten çok daha yaratıcı bir görevdir bu. Collingwood, imgeleme ilişkin bu yeniden-canlandırmanın, en azından insan deneyiminin asgari ortaklığı gibi bir öncüle dayandığını kabul eder; zira geçmişten bir ismin metinlerini anlamak için, "söz konusu metinleri okurken, hazırlıklı olmamız; bu düşünceleri metnin organik bir parçası haline getirmek için, yazarın kendi deneyimine yeterince benzeyen bir deneyimle donanmış olmamız gerekir".[88] Ancak yeniden-

86. *A.g.y.*, s. 286.

87. Collingwood bazen Croce'ye benzetilir, örneğin bkz. Siegfried Kracauer, *History: The Last Things before the Last*, New York, 1969, 3. Bölüm; ama fazla şimdici bir konumdan kaçınmaya çalışmıştır. Kracauer, Collingwood'un şimdiyle geçmiş arasında farz edilen akrabalıklar temelinde birinden ötekine kolayca hareket etmesini sorgulamakta haklıdır elbette.

88. Collingwood, *The Idea of History*, s. 300. Ancak Collingwood başka yapıtlarında daha göreci bir tutum benimsemiştir; örneğin felsefi "gerçekçilerin" kalıcı sorunlar varsayımına karşı çıktığı *Otobiyografi*'sinde: "Siyaset teorisi tarihi, aynı soruya verilmiş farklı yanıtların tarihi değildir, aşağı yukarı sürekli değişen,

canlandırma, geçmiş deneyimlerle empati kurmanın ötesine uzanan ve gerçek sorulara, zamanla değişen gerçek sorulara verilmiş geçerli yanıtlar olarak anlaşılan önceki düşüncelerin hakikat iddialarını ciddiye alma isteği gerektiren eleştirel bir boyut da taşır.[89]

Kişisel deneyime dayalı olduğunda bile tarih, tam da edilgen bir gösterinin ötesine geçip şimdiki düşüncede etkin bir yeniden-canlandırmaya doğru gittiği ölçüde, bellekten farklıdır. "Bizatihi bellek," der Collingwood, "bizatihi geçmiş deneyime–bu deneyim ne olursa olsun– ilişkin şimdiki düşünceden ibarettir; tarihsel bilgiyse, şimdiki düşüncenin nesnesinin geçmiş düşünce olduğu, şimdiyle geçmiş arasındaki boşluğun hem şimdiki düşüncenin geçmişi düşünme gücüyle, hem de geçmiş düşüncenin kendisini şimdide yeniden uyandırma gücüyle kapatıldığı özel bir bellek örneğidir".[90] Collingwood, savaşlar ya da ekonomik trendler gibi, tarihçi tarafından doğrudan deneyimlenmeyen, gayrişahsi görünen süreçler söz konusu olduğunda dahi, savaşta komutayı üstlenenlerin ya da ekonomik kararları verenlerin niyetlerine odaklanılarak yeniden-canlandırmanın mümkün olduğunu savunmuştur.

---

kendisiyle birlikte çözümü de değişen bir sorunun tarihidir" (s. 62). Ne var ki geçmiş ile şimdi arasında devamlılık sağlayan şey, bir sonraki varsayımı, yani tarihin ayrık olaylarla değil bitimsiz süreçlerle ilgilendiği varsayımıydı; geçmiş ile şimdinin kökten ölçülemez olmadığı anlamına geliyordu bu (s. 97).

89. Ermarth'a göre, Dilthey'in *Verstehen*'i de geçmiş fikirlerin içkin eleştirisini içeriyordu. Bu nokta üzerinden Collingwood ile bir karşılaştırma için bkz. Ermarth, *Wilhelm Dilthey*, s. 316-17. Collingwood'un, önerme mantığına karşı soru-cevap mantığı hakkında genel savunması için bkz. *An Autobiography*, 5. Bölüm. Bu mantığın Quentin Skinner ve okulunun çalışmaları üzerindeki etkisine dair bir tartışma için bkz. James Tully (haz.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Oxford, 1988. Hans-Georg Gadamer de kendi gelişiminde Collingwood'un epey önemli yer tuttuğunu kabul etmiştir. Bkz. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass., 1983), s. 45-46; ve *Truth and Method*, s. 333-41. Gadamer, Collingwood'un *Otobiyografi*'sinin Almanca basımına giriş yazısı yazmıştır. Ancak tarihçinin sorduğu soruların, tarihsel faillerin sordukları soruların yeniden-canlandırılmasından ibaret olmadığında daima ısrar etmiştir Gadamer. Gadamer'in eleştirisinin aksine, Collingwood *Otobiyografi*'sinde bu ayrımın farkında gibidir; "tarihsel sorunlar pratik sorunlardan doğar. Eylemeye çağrıldığımız durumu daha net görebilmek için tarih çalışırız. Dolayısıyla nihayetinde tüm sorunların doğduğu düzlem 'gerçek' yaşam düzlemidir: çözümleri için ilişkilendirildikleri düzlemse tarihtir" (s. 114).

90. Collingwood, *The Idea of History*, s. 294.

Collingwood'un bu öncüllere dayanan tarih teorisinin sık sık –en iyi yorumcularından birinin deyişiyle– "fazla entelektüalist, rasyonalist, eylem-odaklı, zihinselci ve fazla bireyci" olmakla suçlanması şaşırtıcı değildir.[91] Gadamer gibi daha dostane okurları dahi, "bir planlama ya da eylem teorisinin, planlarımızın çoğunlukla bozulduğu, eylemlerimiz ve ihmallerimizin beklenmedik sonuçlara yol açtığı bir tarih deneyimine asla hakkını vermeyeceğinden" yakınacaktır.[92] Collingwood irrasyonel güdülerle eylemek diye bir şeyin varlığını kabul etmekle birlikte, öncelikle rasyonellik varsayımına dayanmanın problem çözümü bakımından önemli olduğunu düşünmüştür.[93] Ancak rasyonel amaçlarla rasyonel sonuçlar arasında bir bağ olduğu varsayımı güçlük doğurmuştur. Keza farklı tarihçilerin yeniden canlandırmalarını, mimetik olarak yeniden üretmedikleri ama hayal gücüyle yeniden inşa ettikleri asıl edimlerle ilişkili olarak nasıl yargılayabileceğimizi anlamak da kolay değildi; nihayetinde, geçmişe ancak bizatihi yeniden-canlandırmalar vasıtasıyla erişilebiliyorsa, böyle bir değerlendirme için nasıl bir ölçüt kullanılabilirdi? Muhalif yeniden-canlandırmaları birbirinden ayırt etmek için, karşılaştırmalı tutarlılık yeterli bir ölçüt müydü? Son olarak, farklı zaman ve mekânlardaki insanların anlam bakımından değişen, kültür süzgecinden geçen düşünceleri söz konusu olduğunda, psikolojizme karşı kullanılan alışıldık argümanı –yani tasımsal mantığın kanıtlarına uyan bu tür zihinsel edimlerin, tekil canlandırma uğraklarını aşan nesnel hakikatler açığa çıkardığı fikrini– benimsemek makul müydü? Dışlanmış Orta Kanunu bizim için olduğu kadar Platon için de

91. Dray, *History as Re-enactment*, s. 109. Dray bu suçlamaların çoğuna karşı, çoğunlukla Collingwood'un yayımlanmış ve yayımlanmamış çalışmalarının oluşturduğu daha geniş *corpus* içindeki ikirciklikleri göstererek ve karşı örnekler ileri sürerek ayrıntılı savunmalar sunmaya çalışır.

92. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, s. 46

93. Bu nokta hakkında tartışmalar için bkz. Dray, *History as Re-enactment*, s. 118 ve van der Dussen, "Collingwood's 'Lost' Manuscript of *The Principles of History*", s. 44. Kendisi bu bağlantıyı açığa vurmamışsa da, Collingwood burada Max Weber'in kuralına uymaktadır: "Tipolojik bir bilimsel analizin amaçları bakımından, irrasyonel, duygularla belirlenmiş tüm davranış unsurlarına, kavramsal olarak saf bir rasyonel eylem tipinden sapma etmenleri olarak muamele etmek uygundur." *The Theory of Social and Economic Organization*, Talcott Parsons (haz.), çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons (New York, 1947), s. 92.

geçerli olabilir; ama Yunan filozofun adalet anlayışı bizimkine tamı tamına denk ve dolayısıyla rasyonel yeniden-canlandırmaya müsait miydi gerçekten?

Sorunun bir bölümü, Collingwood'un kavram kullanımındaki meşum muğlaklıktan ve ölümü yüzünden, planladığı yapıtı *Tarihin İlkeleri*'ni bitirememiş olmasından, keza *Tarih Tasarımı*'nın ve otobiyografisinin bazı kısımları hariç diğer çalışmalarına pek ilgi gösterilmemesinden kaynaklanıyor olabilir; yine de Dilthey'in düşüncesinin, daha kapsayıcı olan *Erlebnis* anlayışından giderek uzaklaştığını yadsımak güçtür.[94] Yaşanan deneyimin Dilthey'deki endamlı öznesinin kanının, Collingwood'da bir kez daha seyrelmeye; Locke, Hume ve Kant'ın, belki daha doğrusu Hegel'in damarlarında akan "seyreltik akıl suyu"na dönüşmeye başladığını söyleyebiliriz.[95] Pozitivist doğalcılığın Dilthey'in eserlerindeki kalıntısı olarak gördüğü psikolojikleştirme uğrağına itiraz eden Collingwood, düşüncenin, ilk düşünüldüğü zamanı aştığı için yeniden-canlandırılabilecek olan içeriği ile çeşitli köken, aktarım ve alımlama bağlamlarını birbirinden kökten ayırmıştır.[96] "Düşünce dışında hiçbir şeyin tarihi olamaz,"

94. Collingwood'un elyazmalarının daha kapsayıcı bir insani düşünce anlayışı içerdiği iddiası hakkında bir yorum için bkz. Parker, *The English Idea of History from Coleridge to Collingwood*. Parker şu sonuca varır: "Ancak, Collingwood duygunun yeniden-canlandırılmasını tarih felsefesinin önemli bir unsuru haline getirmek istediyse, epey düşünsel sermaye yatırmış olduğu bir konumun terk edilmesini temsil ediyordu bu. Her iki durumda da, 1946'da yayımlanan *Tarih Tasarımı*'ndan bu yana bildiğimiz tarihsel 'Collingwood', bu bakımdan esasen rasyonalist olarak görünürken, yeni konumu –eğer yeniyse– tam olarak düşünülmemiş gibi görünüyor" (s. 207-8).

95. Gadamer'in belirttiği gibi, bireylerin rasyonel niyetlerine odaklanmak, "ancak Hegel'in koşulları geçerliyse, meşru bir girişimdir; yani tarih felsefesi, dünya tininin planlarına dahilse ve bu içrek bilgi temelinde belli bireylere dünya-tarihsel öneme sahip olma nişanesi verebiliyorsa, bu bireylerin tikel fikirleri ile olayların dünya-tarihsel önemi arasında gerçek bir eşgüdüm varsa." *Truth and Method*, s. 334.

96 .Tuhaftır, Karl Popper tam da böylesine kaçınmaya çalıştığı psikolojizmle suçlar Collingwood'u. Bkz. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), s. 187. Popper'in yanlış okumasına dair kapsamlı bir eleştiri için bkz. Peter Skagestad, *Making Sense of History: The Philosophies of Popper and Collingwood*, Oslo, 1975. Collingwood'un psikolojiye genel düşmanlığı, *Otobiyografi*'sinde psikolojiyi astroloji, simya ve frenolojiye benzer bir zihin bilimi olarak sert biçimde reddetmesinde kendini gösterir: "çağın moda bilimsel sahtekârlığı" (s. 95).

diyen biri olarak, Dilthey'in dirimselci *Erlebnis* anlayışını elbette reddetmiştir. "Örneğin bir biyografi, ne kadar tarih içerirse içersin, tarihsel olmayan, hatta tarihselcilik karşıtı ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Sınırları biyolojik olaylardır, bir insan organizmasının doğumu ve ölümüdür: Dolayısıyla bir düşünce iskeletine değil, bir doğa bilimi çerçevesine sahiptir".[97] Biyolojik sınırlardan kaçınıldığında, Collingwood'un düşüncenin geçen zaman boyunca özdeş olduğu varsayımına olanak sağlayan zımni aşkın maneviyatçılığın yolu açılmıştır.[98]

Dilthey'de sık sık beliren düşünüm-öncesi bir yaşam dünyası üzerindeki fenomenolojik vurgudan pek eser yoktur Collingwood'da; ama doğalcı psikolojizm eleştirisi, Husserl ve Heidegger'inkiyle benzerlikler taşır. Sezgisel, rasyonel olmayan yeniden-canlandırma belki yalnızca sanat tarihine yaklaşımında bir yer bulur.[99] Başka bir yerde, sonraki yıllarda sosyal bilimlerin büyük bölümüne –tarihin bu dallardan biri olmaması manidardır– hâkim olacak rasyonel seçim teorisinin öncülerinden biri gibi görünür adeta (ancak bunun pek de farkında değildir).[100] Dilthey gibi Collingwood da deneyimin, kuşak, sınıf, etnisite ya da toplumsal cinsiyet kimlikleriyle ilgilenen tarihçileri fazlasıyla meşgul etmiş olan kolektif doğasını pek dikkate almaz. Sonuç olarak, teorisine yönelik diğer tüm itirazlara ek olarak, kendi geçmiş versiyonuna liberal ideolojik varsayımlar sokmakla, keza açıkça Avrupamerkezci bir zihin anlayışına sahip olmakla suçlanabilir.[101]

97. Collingwood, *The Idea of History*, s. 304.

98. Önemi hakkında güçlü bir analiz için bkz. David Bates, "Rediscovering Collingwood's Spiritual History (In and Out of Context)", *History and Theory* 35, no. 1 (1996).

99. Bir tartışma için bkz. Dray, *History as Re-enactment*, s. 139. Ayrıca bkz. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences*, s. 409-10. Makkreel, Collingwood'un sanatsal deneyimi tamamen düşünümsüz ve düşüncesiz görerek, sanat tarihinde, sanatçının kendi duyguları hakkındaki tanıklığına inanç dışında başka bir şeye dayanan bir yeniden-canlandırma olanağını imkânsız kıldığını savunur. Üslupların tarihsel gelişimleriyle ilgilenmeyen Collingwood Heinrich Wölfflin'in yaptığı hatanın tam tersini yapma, yani "isimsiz sanat tarihi" yerine "tarihsiz sanat isimleri" oluşturma tehlikesiyle karşılaşır.

100. Bkz. S. M. Amadae, *Rationalizing Capitalist Democracy: The Cold War Origins of Rational Choice Liberalism*, Chicago, 2003.

101. İlk suçlama için bkz. Keith Jenkins, *Re-Thinking History*, Londra, 1991, s. 44. Collingwood *Bir Özyaşamöyküsü*'nde, "siyasete yönelik tavrım, İngiltere'de

TARİH VE GÜNDELİK HAYAT: "SIRADAN" DENEYİMİN KURTARILMASI

Yaklaşık bir kuşak sonra E. P. Thompson'ın "aşağıdan tarih" anlayışını savunanların tarihsel deneyimi kurtarma çağrılarının altında çok farklı saikler yatar.[102] Bu tarih anlayışını destekleyenler, geçmişin önemli faillerinin rasyonel düşüncelerini yeniden-canlandırmaktan ziyade, gündelik hayatlarını –ne kadar olağan olursa olsun– kıymetli bir tarihsel inceleme konusu gördükleri, unutulup gitmiş insan kitlelerine yönelmiştir. Collingwood'un, deneyimleri hayali olarak yeniden-canlandırılabilen tüm aktörlere etkin faillik ve rasyonel düşünüm atfetmesine karşılık bu tarih anlayışını savunanlar, belki de birtakım kısıtlamaları aşmaya çalışırken bile deneyimleri ister istemez söz konusu kısıtlamaların gücünü kayda geçiren kişileri kısıtlayan toplumsal koşulların faillik ve düşünüme koyduğu sınırları fark etmişlerdir.

Tarihte "sıradanlığa dönüş"[103] diye adlandırılan eğilim, sanat pratiğinde "alelade olanın şekil değiştirmesi"ne denk düşer ve daha önceden dinsel deneyimin göklere çıkarılmasında rol oynayan ezoterik dogmatik teolojiye karşı basit sofuluğun değer kazanmasını yankılar. Yalnızca düşünsel, toplumsal ya da siyasi seçkinlere odaklanan araştırmacıların tarihlerini ihmal ettiği kişileri dahil etmek gibi popülist ve eşitlikçi bir arzudan esin alan, farklı farklı ülkelerden birçok tarihçi, 1960'lar ve 1970'lerde, Antonio Gramsci'nin "madun" dediği grupların seslerini duyurmalarını (hatta bazen de, sözlü tarihin kullanışlılığı üzerindeki yeni vurguyla birlikte, kelimenin tam anlamıyla konuşmalarını) sağlayacak yollar aramaya başlamıştır. 1930'larda Henri Lefebvre gibi Marksistlerin ağır aksak çabalarıyla

---

demokratik, kıtadaysa liberal denen tavır olmuştur daima" (s. 153) der ve İspanya İç Savaşı'nda faşizm karşıtı tarafa ateşli desteğini tarif eder. İkinci suçlama için bkz. William Debbins'in giriş yazısı, Collingwood, *Essays in the Philosophy of History* (New York, 1996), s. xxxi.

102. Genel bir değerlendirme için bkz. Jim Sharpe, "History from Below", *New Perspectives on Historical Writing*, Peter Burke (haz.), University Park, Pa., 1992. Bu terim, Thompson'ın *Times Literary Supplement*'ın 7 Nisan 1966 tarihli sayısında yayımlanan bir denemesinde ortaya çıkmıştır.

103. Pickering, *History, Experience and Cultural Studies*, 3. Bölüm.

sadece belli çevrelerde başlayan "gündelik hayat eleştirisi", Michel de Certeau gibi Marksist olmayan birçok ismi de meşgul etmeye başlamıştır.[104] Yaşanan deneyim ve gündelik olan üzerindeki hümanist vurgu, coğrafya gibi yan disiplinlerde, sözgelimi Yi-Fu Tuan gibi etkili isimlerin yapıtlarında da açıkça ortadadır.[105]

"Yeni kültür tarihi", 1960'larda olgunlaşan toplumsal tarihi bir kenara itmeye başladığında, anaakım tarihçilerin gündelik alanın önemine ilişkin farkındalığı daha da derinleşmeye başlamıştır.[106] Burada, Clifford Geertz ve Victor Turner gibi kültür antropologlarının savunduğu "kalabalık betimlemeler" hayati bir esin kaynağı olmuştur. Bir mistifikasyon sahası ya da direniş mahalli (ya da aynı anda ikisi birden) olarak "gündelik", eleştiriye meyilli olan ve inceltilmiş söylemlerden veya dışlayıcı kurumlardan hazzetmeyen kültür tarihçileri için ayrıcalıklı bir alan haline gelmiştir. Almanya'da aldığı adla *Alltagsgeschichte*, Nazi dönemindeki gündelik hayata yoğunlaştığı 1980'lerde, "sıradan Almanlar"ın rejimle suç ortaklığı, tarafsızlığı ya da rejime direnişi meselesinin son derece hassas olduğu bir ortamda özel bir ilgi görmüştür.[107] Toplumsal düzenin en aşağısında yer alanların farz edilen deneyimine en rahat erişilebilen dönem modern

104. Henri Lefebvre ve Norbert Guterman, "La mystification: Notes pour une critique de la vie quotidienne", *Avant-Poste* 2 (Ağustos 1933). Yapıtları hakkında bir tartışma için bkz. Bud Burkhard, *French Marxism Between the Wars: Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, Amherst, N.Y., 2000, 7. Bölüm. Çalışmaları, Lefebvre'in çok-ciltli yapıtı *Critique de la vie quotidienne*'de (Paris, 1947-62) doruğa ulaşmıştır; birinci cilt, ilk önce *Everyday Life in the Modern World* (çev. S. Rabinovich [New York, 1971]); sonrasında *Critique of Everyday Life* (1-2. ciltler, çev. John Moore ve 3. cilt, çev. Gregory Elliott [Londra, 1994, 2002, 2004]) olarak İngilizceye çevrilmiştir. Michel de Certeau iki ciltlik eseri *L'invention du quotidien*'i 1980'de yazmıştır; birinci cilt *The Practice of Everyday Life* (çev. Steven Rendall [Berkeley, 1984]) olarak çevrilmiştir. Gündelik olanın kültürel çalışmalardaki rolü hakkında eleştirel bir analiz için bkz. Laurie Langbauer, "Cultural Studies and the Politics of the Everyday", *Diacritics* 22, no. 1 (Bahar 1992). Aynı izlek üzerine felsefi bir yorum için bkz. Agnes Heller, *Everyday Life*, çev. G. L. Campbell, Londra, 1984. Önemi hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Ben Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, Londra, 2002.

105. Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis, 1977. Ayrıca bkz. Paul C. Adams, Steven Hoelscher ve Karen E. Till (haz.), *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies*, Minneapolis, 2001.

106. Bkz. Lynn Hunt (haz.), *The New Cultural History* (Berkeley, 1989) içindeki yazılar.

dönemdir; ama Emmanuel La Roy Ladurie, Carlo Ginzburg, Roger Chartier, Natalie Zemon Davis, Robert Darnton, Hans Medick ve Peter Burke gibi usta araştırmacılar, ortaçağ ve erken modern çağda gündelik varoluşu incelemek için de yöntemler geliştirmiştir. Burada, Fernand Braudel ve Lucien Febvre'in önderlik ettiği Annales Okulu'nun abidevi araştırmaları, entelektüel seçkinlerin bariz fikirlerinden ziyade kültürel grupların ortak "zihniyetleri"yle ilgilenme meselesini ön plana çıkararak başlıca esin kaynakları olmuşlardır. Söz konusu araştırmacılar geçmiş kültürlerin bu bölgesine erişme çabalarında çoğu zaman, tarihçinin artık kolay kolay gayrişahsilik paravanı arkasına saklanamayan kendi deneyimi hakkında daha özbilinçli bir düşünümselliğe kapı açmışlardır.[108]

O güne kadar ihmal edilmiş olanların kapsamlı deneyimlerine yönelik yeni uluslararası ilginin çok çeşitli kaynakları vardır aslında. İngiltere'de "aşağıdan tarih"in ortaya çıkışını açıklayan tanınmış pratisyenlerinden bir tanesi, *History Workshop* çevresinden Raphael Samuel o günleri şöyle anımsar:

History Workshop'ın, "gerçek yaşam deneyimi"ne, hem bir tarihsel inceleme konusu olarak hem de tikel olan karşısında soyutlamayı sınamayı sağlayacak turnusol kâğıdı misali merkezi bir yer vermesi, tahminen bir dizi farklı etkiden kaynaklanıyor. Kısmen, ilk üyelerimizin temelde işçi-yazarlardan oluşmasından ve yazarın araştırma bulgularının yanı sıra kişisel yaşam hikâyesinin meyvelerini de dahil ettiği tarih çalışması hakkındaki

---

107. Örneğin bkz. Alf Lüdtke (haz.), *Alltagsgeschichte: Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt, 1989. Analizler için bkz. David F. Crew, "*Alltagsgeschichte:* A New Social History 'From Below'", *Central European History* 22, no. 3-4 (1989), ve kendi yazım, "Songs of Experience: Reflections on the Debate over *Alltagsgeschichte*", *Cultural Semantics: Keywords of Our Time* içinde (Amherst, Mass., 1998).

108. *Annales* Okulu'ndaki bu eğilime dair bir analiz için bkz. Philippe Carrard, "Theory of a Practice: Historical Enunciation and the *Annales* School", *A New Philosophy of History* içinde, Frank Ankersmit ve Hans Kellner (haz.), Chicago, 1995. Tarihçiler, birçoğu geleneksel metin yorumundan itirafvari "*moi* eleştirisi"ne yönelen edebiyat eleştirmenlerine oranla daha sakınımlı olmuşsa da, tarihçilerin anlatılarına kendi deneyimlerini katma eğilimine yirminci yüzyılın son yirmi yılından birçok örnek bulunabilir. Bunlardan belki en tuhafı, Edmund Morris'in, Reagan'ın yaşamı üzerine sözümona kurmaca olmayan anlatısına, başkanla karşılaşmalarına dair kendi fantazilerini de kattığı *Dutch: A Memoir of Ronald Reagan*'dır (New York, 1999).

iddialarımızın büyüklüğünden kaynaklanıyor. Farklı bir kaynak da, hapishane gibi kurumlardaki gayriresmi direniş tarzları üzerindeki vurgularıyla ilk "sapkınlık" kuramcılarının 1960'lar ortasında popülerleştirdiği mikrososyolojinin radikalleştirici etkisi. Dönemin –nihayetinde sınırlayıcı da olsa– daha derinlikli olan etkilerinden biri de, katılımcı gözlem yöntemiyle yerel ve tanıdık olana odaklanan ve gündelik hayatta görülen işlere teorik ve kültürel bir boyut katma çabasında olan toplumsal ve kültürel antropolojinin etkisiydi.[109]

Bütün bu uyaranlara, Batı dünyası ve ötesindeki siyasi ve toplumsal kadın özgürleşimi hareketinin ortaya çıkmasıyla yakından bağlantılı olarak kadın tarihine ilginin artmasının verdiği itici güç de eklenmiştir.[110] Kadın hakları mücadelesinde deneyimin sık sık değerlendirildiğine çok defa dikkat çekilmiştir; gerçi içerimleriyle ilgili olan ve hâlâ devam eden hararetli tartışma da bir o kadar çarpıcıdır. Kadın tarihi, gündelik hayat deneyimine belli açılardan odaklanmayı teşvik etmiştir. "Kişisel olan politiktir," şeklindeki vurgusu dikkatleri özel yaşamın pek çok kesimine, özellikle aileye, anneliğe, boş zaman faaliyetlerine ve eviçi alana; keza kamusal alandaki büyük edimlere odaklanan tarihçilerin görece ihmal etmiş oldukları kadınların ev dışı çalışmalarına çekmiştir. Batı düşüncesinde aklın önceliğine genellikle eril cinsiyet biçildiğine dikkat çeken feminist tarihçiler, Collingwood'un tarihçinin açığa çıkarabileceği deneyimin şimdide yeniden-canlandırılabilen rasyonel bir faaliyet olması gerektiği varsayımına incelikle meydan okumuşlardır.[111] 1970'lerin "bilinç yükseltme" gruplarında ayrıcalıklı bir yer kazanmış olan ortak hikâyeler anlatmanın değerinin vurgulanması, geçmişteki kadınların anlatılarını toplama ve bunlar üzerine düşünme uğraşına yol

109. Raphael Samuel, "On the Methods of History Workshop: A Reply", *History Workshop* 9 (Bahar 1980), s. 165-66.

110. Kadın tarihinin ön plana çıkması hakkında kısa bir anlatı için bkz. Joan Scott, "Women's History", *New Perspectives in Historical Writing* içinde. İngiliz "aşağıdan tarih" çalışmaları bağlamındaki doğuşu hakkında bir açıklama için bkz. Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain*, Durham, N.C., 1997, 5. Bölüm; ve Carolyn Steedman, "The Price of Experience: Women and the Making of the English Working Class", *Radical History Review* 59 (Bahar 1994).

111. Aklın toplumsal cinsiyet taşıyan mahiyeti hakkında tipik bir eleştiri için bkz. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Minneapolis, 1984; Türkçesi: *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

açmış; böylece, kadınların ilk bakışta sıradan olan hikâyeleri birbiriyle ilişkilendirilerek daha manidar hale getirilmiştir. Bu tür deneyimler çoğu kez, mağdurların baskıya direniş biçimlerini örnekleyerek, şimdide siyasi avantaj sağlamanın yollarını ortaya koymuştur.

Gelgelelim kadın deneyimini tarihsel olarak yeniden keşfetme ihtiyacının aciliyeti aşikâr hale geldiğinde bile, başka yerlerde olduğu gibi feminist topluluk içinde de, bu deneyimin potansiyel ideolojik içerimleriyle ilgili kaygılı sesler yükselmiştir. Beklenebileceği gibi, bir önceki bölümde Terry Eagleton ve Perry Anderson gibi eleştirmenlerin E. P. Thompson ve Raymond Williams'ın yapıtlarına yönelttiğini gördüğümüz teorik açıdan yüklü argümanlar, apaçık bir kadın deneyimi anlayışının bünyevi tehlikeleri hakkındaki tartışmalara sızmıştır. İngiltere'de, ilk itirazlardan biri, *New Left Review* çevresine mensup olan ve kadın hareketi içindeki karalamalara karşı Freud'u hararetle savunan Juliet Mitchell'den gelmiştir. Mitchell, etkili çalışması *Psikanaliz ve Feminizm*'de (1974), R. D. Laing'in çalışmalarındaki varoluşçu deneyim çağrısını eleştirel bir şekilde incelemiştir. *The Politics of Experience*'dan (Deneyim Siyaseti), "deneyim insanın insana görünmezliğidir. Deneyime eskiden Ruh denirdi. İnsanın insana görünmezliği olan deneyim aynı zamanda her şeyden daha barizdir. *Yalnızca* deneyim barizdir. Deneyim *tek* kanıttır. Psikoloji, deneyimin *logos*'udur,"[112] gibi ifadeler aktaran Mitchell, bu ifadeleri harekete geçiren şeyin "mistik-dinsel bir aşkın deneyim arayışı" olduğunu belirtir.[113] Bilimsel açıdan bakıldığında –ki Mitchell Lacancı ve Althusserci bilimsellik anlayışlarına çok şey borçlu olan bir bilim tanımıyla çalışıyordu– Laing, fenomenolojik ya da varoluşçu terminolojiye sarılıp sarmalanmışsa da hâlâ ampirik olan bir benlik anlayışıyla iş görüyordu. Modern kapitalizmde öznenin yabancılaşmasına ya da nesneleşmesine öfkesi, Laing'i deneyimin aşikârlığını sorgulayan yapısal bir bilinçdışı nosyonuyla iş gören gerçek bir psikoloji biliminin nesnesi olamayacak kadar naif bir hümanist özne koyutlamaya itmiştir. "Laing, kendisine çelişkili bir terim gibi görünen 'bilinçdışı deneyim' terimini kullanmaktansa, fark-

112. R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Londra, 1967, s. 16, aktaran Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, Londra, 1974, s. 236.

113. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, s. 240 (vurgu yazara ait).

lı deneyim *tarzları* –hayal gücü, bellek, algı, düş görme, vs.– olduğunu belirtmeyi tercih eder," diye yakınır Mitchell. "Kişi (örneğin) ne hayal ettiğinin *farkında değilse*, kendisiyle ya da başkasıyla iyi bir iletişim içinde değildir... Başka bir deyişle, bilinçdışı da *tıpkı* bilinç gibi anlaşılabilir (anlaşılır kılınabilir)."[114]

Juliet Mitchell'in eleştirisi, münhasıran kadın deneyiminin tarihsel olarak kurtarılmasına yönelik değildir; ancak deneyimin aşikârlığı hakkındaki kuşkuculuğu ve bu aşikârlığın –Freudcu olsun olmasın– daha teorik açıklama modelleri tarafından dolayımlanmasındaki ısrarı çok geçmeden feminist tarihçiler arasında da yankı bulmuştur.[115] Feminist tarihçiler tarihsel olaylara, Mitchell'in feminist karalamalardan kurtarmaya çalıştığı psikanalitik teori gibi bilimsel bir açıklama getirme umudunda değillerdi belki, ama Mitchell'in öznel deneyimin ister şimdiki ister geçmişteki otoritesi konusundaki ihtiyatlılığını paylaşıyorlardı. Yaşanan deneyimi kurtarma ve kaydetmeye yönelik kültürel antropolojik teşvikin bizatihi antropologlar arasında gözden düşmeye başladığının zamanla farkına varılması da bu kuşkuculuğu güçlendirmiştir.[116] 1980'de Victor Turner, Barbara Myerhoff ve Edward Bruner'in Amerikan Antropoloji Birliği'nde düzenlediği bir panelde, umutla "deneyim antropolojisi" diye adlandırılan şey, konferans oturumları altı yıl sonra aynı başlıkla yayımlandığında çoktan ateş altındaydı.[117] Katılımcılar, Dilthey'in *Erlebnis*'ten *Ausdruck*'a geçişinin hiç de yumuşak bir geçiş olmadığını ve iki-

114. *A.g.y.*, s. 255 (vurgu yazara ait).

115. Ancak Jane Gallop'ın gözlediği gibi, "Mitchell'in psikanaliz tartışmalarında 'tarih' sözcüğü her yerdedir... Mitchell'in, psikanalizin tarihsel yönünü destekleyen, kendine özgü bir Lacan yorumu vardır." Gallop, "Moving Backwards or Forwards", *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde, Teresa Brennan (haz.), Londra, 1989, s. 34. Mitchell, Ann Oakley'le birlikte hazırladığı *The Rights and Wrongs of Women* (Harmondsworth, 1976) gibi tarihsel projelere de katılmıştır.

116. Örneğin bkz. Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond", *The New Cultural History* içinde, Lynn Hunt (haz.). Tarihçiler arasında antropoloji modasının canlanmasında Clifford Geertz'in kilit rolü hakkında iki analiz için bkz. Ronald Walters, "Signs of the Times: Clifford Geertz and the Historians", *Social Research* 47, no. 3 (1980); ve William H. Sewell Jr., "Geertz, Cultural Systems, and History: From Synchrony to Transformation", *Representations* 59 (Yaz 1997). Antropolojinin "aşağıdan tarih" üzerindeki genel etkisi hakkında bkz. Renato Rosaldo, "Celebrating Thompson's Heroes: Social Analysis in History and Anthropology", *E. P. Thompson: Critical Perspectives* içinde, Harvey J. Kaye ve Keith McClelland (haz.), Oxford, 1990.

si arasına giren dilsel kodlar ve edimsel protokollerin özgün bir uğrağı saf haliyle yeniden-deneyimleme girişimini bulandırdığını fark etmişlerdir.

Antropologlar arasındaki güven krizinin tipik bir örneği, 1988 tarihli *Predicament of Culture* (Kültür Açmazı) kitabıyla katılımcı-gözlemcilerin saha çalışması fetişinin altında yatan deneyim kültünü sorgulamış olan Amerikalı düşünce tarihçisi James Clifford'ın yarattığı güçlü etkidir. Bu kültün Dilthey'in *Erlebnis* kullanımına çok şey borçlu olduğunu fark eden Clifford, deneyimin otoritesine karşı uyarır:

> "Sezgi" gibi deneyim de kişinin sahip olduğu ya da sahip olmadığı bir şeydir ve deneyime başvuru çoğu zaman mistifikasyon kokmaktadır. Yine de, tüm anlamlı deneyimi yoruma tercüme etme ayartısına karşı çıkmak gerekir. Karşılıklı bir ilişki içindeyseler bile özdeş değillerdir. Hiç değilse deneyime başvuru çoğu zaman etnografik otoritenin onaylanması olarak iş gördüğü için, ikisini ayrı tutmak mantıklıdır.[118]

İster "katılımcı bir mevcudiyet, anlaşılacak dünyayla duyarlı bir temas, insanlarıyla bir ilişki, bir algı somutluğu", isterse "birikerek derinleşen bir bilgi"[119] anlamına gelsin, deneyim, antropoloğun öznel rolünü, incelediği insanlarla öznelerarası etkileşiminin üzerine çıkarmıştır. Aynı zamanda, –bu terim nasıl anlaşılırsa anlaşılsın– sahada çalışan kişinin dolaysız deneyimine indirgenemez protokollere uyan bu ilksel deneyim hakkında metinsel ve söylemsel temsil üretimini kısa-devreye uğratmıştır.

Mitchell'in Lacancı Laing eleştirisi gibi, Clifford'ın etnografik deneyimin varsayılan otoritesinin maskesini düşürmesi de önce felsefede, sonra bütün olarak insan bilimlerinde gerçekleşen "dile dö-

117. Victor W. Turner ve Edward M. Bruner (haz.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, Ill., 1986. Kitabın sonuç yazısında Clifford Geertz deneyim için, "bu derlemenin kaygan ana kavramı, yazarlardan hiçbirinin tam olarak memnun olmadığı ve hiçbirinin vazgeçmeyi göze alamadığı bir kavram," diye yazar ve ekler, terimin güncel dönüşümleri "düzgün bir kullanım şansını epey düşürmektedir. Ama, bu ya da benzeri bir sözcük olmadığında, kültürel analizlerin insani temellerinden birkaç metre yukarıda süzülüyormuş gibi göründüğü de aynı ölçüde doğrudur" (s. 374).

118. James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., 1988, s. 35.

119. *A.g.y.*, s. 37.

nüş"ün benimsenmesinden kaynaklanır büyük ölçüde. Bir gözlemcinin deyişiyle "postyapısalcı dilbilimsel eleştiri, dilbilim teorisi ve felsefe kadar kültürel ve simgesel antropoloji, yeni tarihselcilik ve toplumsal cinsiyet tarihini de kapsayarak, yerleşik tarihsel paradigmalara, anlatılara, kronolojilere yönelik farklı eleştiriler için genel bir tabir"[120] olarak iş gören "dile dönüş", kısa zamanda tarihsel incelemenin kök-nesnesi olan deneyimi eleştirenler için bir toplanma çağrısı haline gelmiştir. İtalyan felsefeci Giorgio Agamben'in 1978 tarihli *Çocukluk ve Tarih*'i gibi, dille deneyimi karşı karşıya getirme girişimleri, pratisyen tarihçilerin eserlerinde yankı bulmaya başlamıştır.[121] İngiliz tarihçi Patrick Joyce'un 1991'de ifade ettiği gibi, "E. P. Thompson gibi tarihçilere göre sınıf bilincinin kaynağı olan 'deneyim' kategorisinin aslında dilden önce gelmediği ve dil için kurucu olmadığı, aksine dil tarafından aktif bir şekilde kurulduğu gibi basit görünen bir farkındalığın aslında çok daha kapsamlı içerimleri olduğu zamanla daha iyi anlaşılmıştır".[122] Bu içerimlerin tam olarak ne olduğu meselesi, büyük ölçüde söz konusu dönüşün altında hangi dil modelinin yattığı konusunda bir uzlaşma bulunmaması nedeniyle, o zamanlar olduğu gibi bugün de sert tartışmalar doğurmaktadır.[123] İnsan bilimlerinde –hangi kılıkta olursa olsun– dile ilginin artmasıyla beraber, Dilthey, Oakeshott ve Collingwood'la özdeşleştirilen ve sonrasında "aşağıdan tarih" aracılığıyla demokratikleşen, temel tarihsel inceleme nesnesi geçmişteki faillerin deneyimleri olan geleneğe karşı kuşkuculuğun arttığını söylemekle yetinelim.

120. Kathleen Canning, "Feminist History after the Linguistic Turn: Historicising Discourse and Experience", *Signs* 19, no. 2 (1994), s. 417.

121. Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron, Londra, 1993. Bu kitabın tarih pratiğine herhangi bir doğrudan etkisi olduğunu kastetmiyorum, (çocuklukla ilişkili dil-öncesi bir mutluluk durumu olarak anlaşılan) deneyimi dilden ve tarihsel oluşlardan köklü bir şekilde ayrıştırmasıyla, deneyimin kurtarılmasına metodolojik bir ilke olarak eleştirel bakan tarihçilerin bazı tutumlarını öncelemiştir sadece.

122. Patrick Joyce, *Visions of the People: Industrial England and the Question of Class, 1848-1914*, Cambridge, 1991, s. 9.

123. Bu içerimleri düşünce tarihi için tasnif etme girişimim için bkz. "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate", *Fin-de-Siècle Socialism* içinde, New York, 1988; ve "The Textual Approach to Intellectual History", *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* içinde, New York, 1993.

Hatta bu yeni doğrultuda öyle bir kayma gerçekleşmiştir ki 1987'ye gelindiğinde, bu geleneği savunan Amerikalı düşünce tarihçisi John Toews gibi isimler, "kelimeler türeterek aslında gerçekliği de bizzat kendilerinin oluşturduklarını iddia edenlerin kibrini" gösteren "yeni bir indirgeme biçimi... deneyimin, onu şekillendiren anlamlara indirgenmesi" olarak gördükleri için kınadıkları bu tehlikeye tepki göstermişlerdir. Yaşanan deneyimin indirgenemezliğini savunan Toews şu uyarıda bulunur: "Öz-anlayışımız için ve dolayısıyla tarihçinin bellek ile umudu bağlantılandırma görevini yerine getirebilmesi için, son zamanlarda deneyime sırt çevrilmesini, deneyim tarihindeki belli olaylara ve gelişmelere karşı özgül bir yanıt olarak kabul etmemiz ve incelememiz gerekiyor."[124]

JOAN WALLACH SCOTT VE DİLE DÖNÜŞ

Toews'un meydan okumasına çok geçmeden karşılık veren, Avrupa işçi sınıfının tarihi konusunda öncü bir isim olan değerli toplum tarihçisi Joan Wallach Scott olmuştur.[125] Scott daha 1980'lerin ortalarında, doğrudan E. P. Thompson'ın o sarsılmaz deneyim temeline yaslanmasını sorgulamıştır; zira Scott'a göre tarihçilerin sorması gereken soru, "sınıf kavrayışlarının nasıl ve hangi yollardan toplumsal deneyimi (toplumsal deneyim algılarını) örgütlediğidir. Bu yaklaşım, maddi yaşam ile siyasi düşünce, deneyim ile bilinç arasında tam bir uyuşma varsaymaktan ziyade bu uyuşmayı bozar, ikisi arasında kurulan karşıtlığı reddeder."[126]

Bu denemesinin tekrar basıldığı 1988 tarihli *Gender and the Politics of History* (Toplumsal Cinsiyet ve Tarih Politikaları) derlemesi, geçmişe postyapısalcı ya da yapıbozumcu bir yaklaşım ortaya attığı için, "pratisyen tarihçilerin öz-anlayışında bir dönüm noktası"

124. John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", *American Historical Review* 92, no. 4 (1987), s. 906-7.

125. Joan Wallach Scott, *The Glassworkers of Carmaux: French Craftsmen and Political Action in a Nineteenth-Century City*, Cambridge, Mass., 1974; ve Louise Tilly ile birlikte, *Women, Work and the Family* (New York, 1978).

126. Scott, "Women in *The Making of the English Working Class*", *Gender and the Politics of History* içinde, New York, 1988, s. 89.

olarak nitelendirilmiştir.[127] Scott, "kadın tarihi"nin anlattığı münhasıran kadınsı ya da erkeksi hikâyeleri tekrar etmektense, toplumsal cinsiyetin ilişkisel bir kategori olduğunu vurgulayarak, tarihçilerin tipik deneyimleri cinsel kimliğe göre yeniden inşa etme becerileriyle ilgili önemli meseleleri gündeme getirmiştir. Her posyapısalcının –bütün farklı anlamlarıyla– deneyim kategorisine Scott kadar şüpheyle bakıp bakmadığı konusuna 9. Bölüm'de değineceğiz. Ama Scott'ın ilk kez 1991'de yayımlanan, geniş çapta ilgi gören "Deneyimin Kanıtı" denemesinde sağlam bir biçimde ortaya koyduğu mesaj tam da budur.[128] Yapıbozumcu fark retoriğini seferber eden ve aşkın temellere dair tipik bir postyapısalcı güvensizliği ifade eden Scott, daha önce ihmal edilmiş olanları da (burada verdiği ilk örnek, Samuel Delany'nin otobiyografik bir nitelik taşıyan *The Motion of Light in Water* kitabıyla örneklendirdiği eşcinsellerdir, ama pekâlâ kadınlar ya da etnik azınlıklar da olabilirdi) dahil ederek araştırmalarının kapsamını genişletmek isteyen tarihçilerin deneyim övgüsünü doğrudan sorgulamıştır:

> Fark tarihçilerinin eleştirel gücünü zayıflatan tam da deneyime bu şekilde başvurmak, yani deneyimi tartışmasız kanıt sayıp analizi bunun üstüne kurmaktır. Bu çalışmalar, ortodoks tarihin epistemolojik çerçevesi içinde kalarak, farka dair bir düşünceyi daha baştan dışlayan o varsayım ve pratikleri inceleme olanağını kaybetmektedir.[129]

"Deneyim"in daima, şimdideki tarihçinin empati kurarak yeniden-deneyimlenebildiği geçmiş bir yaşanan gerçeklik değil, içinden çıktığı söylemsel bağlamın ideolojik kalıntılarını içinde taşıyan, inşa edilmiş bir kategori olduğunu savunmuştur Scott. Deneyime ayrıcalık tanıyan araştırmacılar, gözden düşmüş pozitivizmin tercihi olan "olgu" fetişinin ötesine geçmeye çalışmışlarsa da, bireysel *Erlebnis*'te konumlandırdıkları sahici bir nesnel hakikat dayanağı arayışları

127. Roberts, *Nothing but History*, s. 263.

128. Scott, "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17, no. 4 (Yaz 1991), yeniden basım, James K. Chandler, Arnold I. Davidson ve Harry Harootunian (haz.), *Questions of Evidence* içinde, Chicago, 1994. Ayrıca bkz. Dominick LaCapra, *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, 2000; LaCapra, Scott'ın Toews'a yanıtına yaslanır ve bu yanıtı genişletir.

129. Scott, "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17, no. 4 (Yaz, 1991), s. 777.

bakımından pozitivizm kadar naiftiler. Kolektif öznelere odaklanmak da işe yaramıyordu, zira farz edilen geçmiş deneyimi tarihçinin bakışı için ifşa etmek, bu deneyimi mümkün kılan yapısal koşulları pek de aydınlatmıyordu:

> Farklı bir grubun deneyimini görünür kılmak, baskı mekanizmalarının varlığını ifşa eder, ama bu mekanizmaların iç işleyişini ya da mantığını ifşa etmez; farkın var olduğunu biliyoruz, ama ilişkisel olarak kurulmuş bir şey olarak anlamıyoruz onu. Bunu yapmak için, özneleri söylem aracılığıyla konumlandıran ve deneyimlerini üreten tarihsel süreçlere eğilmeliyiz. Deneyim sahibi olanlar bireyler değil, deneyim aracılığıyla inşa edilen öznelerdir.[130]

Bu ters çevirmeyi ihmal etmek, en kişisel görünen deneyimlerin bile altında yatan siyasi temelleri hafife almak demektir. Thompson gibi siyasi açıdan ilerici tarihçiler bile deneyimi, sınıf çatışması ve üretim tarzı gibi ilişkisel bağlamlara yerleştirmeye çalışmış, özne-konumlarının örtüşen ilişkisel ağlar (mesela toplumsal cinsiyet kimliklerini kuran ağlar) tarafından nasıl kurulduğunu ihmal etmişlerdir.

Diğerlerinin, mesela *Tarih Tasarımı* kitabı "birkaç kuşaktır tarihyazımı derslerinde mutlaka okutulan"[131] Collingwood'un, geçmiş öznelere kadar şimdideki tarihçinin deneyiminin varlığının da aşikâr olduğunu varsayması yanıldığını gösterir. Collingwood, sorgusuz sualsiz, tarihçilerin geçmişin tarafsız yargıçları olduğunu da varsaymış; bunun sonucunda kendi somut tarihsel konumlanmışlığını hesaba katamamıştır. Geçmişin yeniden inşa edilmesinin --düşünce tarihçisi Dominick LaCapra'nın deyişiyle– "aktarımsal" boyutu, tarihçinin geçmiş ile şimdi arasında engelsiz bir geçiş uğruna bastırılamayacak olan duygusal yatırımlarının dolayımı olmadan, basit bir yeniden-deneyimlemenin mümkün olmadığı anlamına gelir. John Toews'un daha yakın tarihlerde, dile dönüşe karşı deneyime başvurma girişimine de aynı yanlış anlamanın musallat olduğunu iddia eder Scott. Toews, anlamı –kurucu bir rol vermesine rağmen asla tanımlamaya kalkışmadığı bir terim olan– deneyimden ayırma buyruğuyla, şimdideki tarihçi topluluğunun kendi başına deneyimsel bir ortaklık varsayamayacağını, günümüz dünyasındaki çatlak ve çatışmaların böyle bir varsayımı zaten yalanladığı gözardı etmiştir. Scott'a göre, "ara-

130. *A.g.y.*, s. 779. 131. *A.g.y.*, s. 783.

larında ne gibi bir çeşitlilik ve çatışma olursa olsun, Toews'un tarihçi topluluğu ortak nesnesi (deneyim) sayesinde homojenleşir... Toews' un makalesinde *deneyim* terimi hakkında herhangi bir anlaşmazlık yoktur, çünkü deneyimin kendisi her nasılsa anlamının dışında bir yerdedir."[132]

Kısacası gerek tarihsel inceleme nesnesi olarak gerekse geçmişi yeniden-deneyimleme ya da yeniden-canlandırma peşindeki çağdaş tarihçinin sahip olduğu bir şey olarak deneyim, tam da savunucularının paranteze almaya çalıştığı o dilsel ve yapısal ilişkiler tarafından kaçınılmaz bir şekilde dolayımlanıyordu. Tarihsel incelemenin siyasi boyutunu yeniden tesis etmek ancak, verili değil de tartışmalı bir söylemsel terim olarak anlaşılması gereken deneyim gibi kategorilerin her tür özselleştirilmesine karşı radikal bir direnişle mümkündü. Deneyim gibi temellendirici kavramların masum kullanımlarındaki ideolojik kalıntılar ancak bu kavramların soykütüğü aracılığıyla –Scott burada doğrudan Michel Foucault'nun Nietzscheci yöntemi kullanma biçimini kasteder– ifşa edilebilirdi.

Denemesinin sonunda, Scott şunu kabul etmek zorunda kalmıştır: "Kimliği özselleştirme ve özneyi şeyleştirme yönündeki kullanımına bakınca toptan vazgeçmek cazip görünse de, *deneyim* vazgeçebileceğimiz bir sözcük değil. *Deneyim* gündelik dile öylesine yerleşmiş, anlatılarımıza öylesine girmiş durumda ki bu sözcüğü ıskartaya çıkarmayı savunmak nafile görünüyor."[133] Yine de tarihçileri, deneyimin aşikâr bir temellendirici kavram olarak en baştan beri var olduğunu varsaymaktan kaçınmaya çağırmıştır; zira bu ancak "tarihçiler, deneyim yoluyla ulaşıldığı söylenen bilginin aktarımına ve yeniden-üretimine *değil de* bizatihi bilgi üretiminin analizine yönelik bir projeye giriştiklerinde" aşılacak bir yanlış anlamadır.[134] Bunun olumlu sonucu, dile dönüşü eleştiren bazılarının korktuğu gibi öznenin feshedilmesi değil, en başta nasıl ortaya çıktığının anlaşılması olacaktır.

Beklenebileceği gibi, Scott'ın feminist "aşağıdan tarih" anlayışındaki deneyime dönüşe yönelik keskin eleştirisi, faillik ve öznelliğin yapıbozumdan sağ çıkacağına dair teminatını pek ikna edici bulmayanlardan bir o kadar sert bir yanıt almıştır. Kimileri tipik yapıbo-

132. *A.g.y.*, s. 790. 133. *A.g.y.*, s. 797. 134. *A.g.y.*

zum karşıtı yakınmaları tekrar ederek Scott'ın metinleri bağlamların önüne geçirdiğini, tarihsel değişim hakkında yeterli bir açıklama sunmadığını ve dilin iletişim işlevini baltalayarak fazla ileri gittiğini ileri sürmüştür.[135] Kimileri Scott'ın apaçık bir siyasi gündemi olan, düpedüz şimdici eğiliminden rahatsızlık duymuş ya da siyasete başvurmasını gerçek bir içeriği olmayan retorik bir jest olarak değerlendirip eleştirmiştir.[136] Bütün itirazlarına rağmen, "tecavüzün ya da eviçi erkek şiddetinin... yalnızca söylem mücadelesiyle ilişkili olarak değerlendirilemeyecek fenomenler" olduğunu düşünenlerin "dilsel idealizm" ya da "pan-metinselcilik" suçlamalarına maruz kalmıştır Scott.[137] Kimileri Scott'ın, feministlerin tam da unutulup gitmiş özneleri kurtararak karşı çıkmaya çalıştığı o gayrişahsi tarih güçlerini açıkça yeniden öne sürmesinden kaygılanmıştır.[138] Kimileri de, Scott'ın geçmiş deneyimin kurtarılması gibi naif tarih anlayışlarına yönelik eleştirisini kabul etmiş; ama deneyimi diyalektik olmayan bir şekilde, toptan bir söylem işlevine indirgeyerek –bir eleştirmenin ifadesiyle– "hâkim söylemsel inşalardan yarı-özerk ve/veya bu inşalarla çelişen bir deneyimin" sağladığı hegemonya-karşıtı söylemlere hiç yer bırakmamasına pek anlam verememiştir.[139] Bütün bu eleştirilerin neye hükmettiği, başka bir eleştirmenin şu sözleriyle özetlenebilir belki: "Scott deneyim kavramının usta işi bir yapıbozumu-

135. LauraLee Downs, "If 'woman' is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject", *Comparative Studies in Society and History* 35 (1993). Derginin aynı sayısında Scott'ın yanıtı, "The Tip of the Volcano" ve Downs'ın buna yanıtı, "Reply to Joan Scott" da yer almaktadır.

136. Gertrude Himmelfarb, "Some Reflections on the New History", *American Historical Review* 94, no. 3 (Haziran 1989), devamında Joan Wallach Scott, "History in Crisis? The Others' Side of the Story." Bu tartışma hakkında ayrıca bkz. Roberts, *Nothing but History*, 10. Bölüm. İkinci eleştiri için bkz. John Zammito, "Reading 'Experience': The Debate in Intellectual History among Scott, Toews and LaCapra", *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism* içinde, Paula M. L. Moya ve Michael R. Hames-García (haz.), Berkeley, 2000, s. 302-3.

137. Pickering, *History, Experience and Cultural Studies*, s. 228.

138. Louise Tilly, "Gender, Women's History and Social History", *Social Science History* 13, no. 4 (1989); ve Eleni Varakis, "Gender, Experience and Subjectivity: The Tilly-Scott Disagreement", *New Left Review* 211 (Mayıs-Haziran 1995).

139. Thomas Holt, "Experience and the Politics of Intellectual Inquiry", *Questions of Evidence* içinde, Chandler, Davidson ve Harootunian (haz.), s. 391.

nu sunar, ama kavramı yeniden tanımlamaktan ya da yeniden yazmaktan imtina eder. Dolayısıyla, deneyimin ne *olmadığı* (şeffaf, içsel) konusunda ona katılsak bile, ne olabileceği konusunda kararsız kalırız."[140]

Eleştirileri yanıtlarken, bizzat Scott da geçerli bir deneyim kavramını netleştirmek için hâlâ yapılması gerekenler olduğunu kabul etmiştir. "Bazı çevrelerde," diye yazar,

> deneyim, bileşenleri arasındaki farkları yanlış bilinç ya da fırsatçılık sorunu olarak anlayan bir kimlik siyasetine zemin hazırlıyor. Deneyimin kapalı tahakküm ve baskı sistemlerinin isabetli bir tarifi olduğu düşünülüyor; bilginin nesnel deneyimin basit bir yansıması olduğu düşünülüyor. Benim sorgulamak istediğim, yerine kişinin hâkim kurum ve söylemlerle ilişkisinin –kaçınılmaz bir şekilde ya da tek başına olmasa da– mümkün kıldığı teorileştirilmiş bir okuma olarak deneyim anlayışını geçirmek istediğim deneyim versiyonu tam da bu işte.[141]

Hâkim kurum ve söylemlerle ilişkinin olanak sağladığı teorileştirilmiş bir okuma olarak deneyim anlayışının, deneyimin üstüne yapışıp kalmış olan çeşitli geleneksel anlamları hâlâ taşıyıp taşımadığı da sorgulanabilir elbette. Aslında Scott kavramı yeniden inşa etmemiş, bu daha ziyade bir vaat olarak kalmıştır. Yine de, yeniden-deneyimleme argümanının en güncel biçiminin temel varsayımlarından birini kesinlikle sarsmıştır. Hatırlanacağı gibi Dilthey ve Collingwood, tarihçiden ve geçmiş faillerin deneyimini yeniden-deneyimlemesinden ya da yeniden-canlandırmasından soyut bir şekilde söz etmiş, tarihçinin deneyiminin üzerinde çalıştıklarının deneyimi ile kıyaslanabilirliği sorununu paranteze almıştır. İster yaşamın yaşamı kavraması isterse rasyonel yeniden-inşanın rasyonel eylemi taklidi söz konusu olsun, bütün tarihçilerin konularıyla paylaştığı aşkın bir kapasite, geçmiş deneyimi şimdiki yeniden inşaya açan bir kapasite olduğu varsayılmıştır. "Aşağıdan tarih"e yönelik feminist eleştirinin izinden giden kimlik siyaseti ortamında, şimdide belli bir gruba aidiyetin o grubun öncelleri hakkında bilgi edinmek için ayrıcalıklı bir bakış açısı sağladığı gibi tam tersi bir anlayış doğmuştur. Nite-

140. Canning, "Feminist History after the Linguistic Turn", s. 424.

141. Scott, "A Rejoinder to Thomas Holt", Chandler, Davidson ve Harootunian, *Questions of Evidence* içinde, s. 399.

kim kadınlar en iyi kadınlar hakkında yazabilirdi, azınlıklar azınlıklar hakkında, işçiler işçiler hakkında, vs.

Scott'ın böyle bir iddianın varsaydığı özcü kategorileri yapıbozuma uğratması, çözülmesinin kaynaklarından biridir.[142] Dile dönüşe ikna olmayanlar için bile, yakın geçmişe dair tarihyazımında uyarı niteliği taşıyan ve Scott'ın iddialarını destekleyen önemli bir örnek vardır. O zamanlar California Üniversitesi (Berkeley) Amerikan tarihi profesörü olan Carl Bridenbaugh, 1963'te Amerikan Tarihi Derneği'nde yaptığı "Büyük Mutasyon" başlıklı başkanlık konuşmasında, meslekte ortak bir kültürün kaybolduğundan yakınmıştır. "Aşağı orta sınıftan gelen ya da yabancı kökenli" "genç pratisyenlerin" dahil olmasıyla birlikte, "bu pratisyenlerin duygularının sık sık tarihsel yeniden-inşaların önüne geçtiğine" dikkat çekmiştir. "Kendilerini kelimenin tam anlamıyla geçmişimize yabancı görüyor ve dışlanmış hissediyorlar. Onların suçu değil bu, ama doğru. Onlara yardımcı olacak bir deneyimleri yok ve kendileriyle Uzak Geçmiş arasındaki uçurum her geçen dakika daha da büyüyor."[143] Kısacası, sömürge dönemi Amerikası hakkında, yalnızca doğma büyüme Amerikalı olan, sağlam orta sınıf ailelerden gelen, beyaz, Anglosakson Protestanlar yazabilirdi. İşte deneyime başvurunun ne kadar tehlikeli bir sınırlama olabileceğini gösteren bir kimlik siyasetiydi bu.

Gelgelelim Bridenbaugh'un seçkinci kimlik siyasetine yanıt verirken, Collingwood'un tinsel aşkıncılığına benzer, evrenselci bir tarafsız tarihçi modeline geri dönemezdi Scott. Zira Bridenbaugh'un,

142. Salt kimlik siyaseti temsiliyetçiliğinin ötesine geçen, daha sıkı sıkıya postyapısalcı argümanlar da vardı elbette. Örneğin, Satya P. Mohanty ve takipçilerinin çalışmalarında, "post-pozitivist gerçekçilik" diye bilinen anlayışa dair argümanlara bakınız; çalışmalarının derlendiği yer, Moya ve Hames-García, *Reclaiming Identity*. Scott'ın konumu, Zammito'nun "Reading 'Experience'" yazısında ve William S. Wilkerson'ın "Is there something you need to tell me? Coming Out and the Ambiguity of Experience" yazısında eleştirilmiştir; eşcinsel kimliğe ve Scott'ın "The Evidence of Experience" yazısında Samuel Delany'i nasıl kullandığına odaklanır Wilkerson.

143. Carl Bridenbaugh, "The Great Mutation", *American Historical Review* 68, no. 1 (Ocak 1963), s. 328. Bu argümandan ilk rahatsız olan Scott değildi. Lawrence W. Levine, "Bridenbaugh'un feryadının utanç dolu bir sessizlikle karşılandığını ve değinildiğinde bile, acayip bir tür sapkınlık olarak düşünüldüğünü" anımsar. "The Unpredictable Past: Reflections on Recent American Historiography", *American Historical Review* 94, no. 3 (1989), s. 675.

kendi grubunun bakışının taraflılıkla lekelenmediği şeklindeki örtük varsayımında bu modelin ölümcül varlığını görmüştü. "Bridenbaugh," diye yazar, "[alt-sınıftan gelen ya da yabancı ülkede doğmuş olan tarihçilerin] *farklı* bir deneyimi ya da tarih üzerine *farklı* bir perspektifi olduğunu öne sürmez; onların deneyiminin de tarih oluşturduğunu düşünemez, çünkü kendi bakışının sözde evrenselliğini baltalar bu. Bunun yerine, tek bir geçmiş ('bizim geçmişimiz') olduğunda ve bunu anlatmanın tek bir yolu olduğunda ısrar eder".[144] Scott gerek evrenselciliğin gerekse kimlik siyasetinin yeniden-deneyimlemeye güvenmeyi bırakmasının zorunlu olduğu sonucuna varır; çünkü kimin geçmişi söz konusu olursa olsun, bizatihi deneyimi kurtarmak tarihsel yeniden inşa için yeterli bir temel olamaz.

Öncü feministlerden olan Scott bu argümanıyla, ironik bir şekilde, kesinlikle feminist olmayan Michael Oakeshott'ın *Experience and Its Modes*'da savunduğu konuma yaklaşır. Zira Oakeshott da bütün yeniden-deneyim modellerine şüpheyle bakmış, daha ziyade tarihçinin üzerinde çalıştığı geçmişi etkin bir şekilde oluşturmasının kaçınılmazlığını vurgulamıştır. "Geçmişi ölü ve kusursuz bir şey gibi gören tarihçi için geçmiş, kadınsıdır," diye yazar Oakeshott. "Bu tarihçi, asla bıkmadığı ve asla anlamlı konuşmasını beklemediği bir metres gibi sever geçmişi."[145] Scott ne Oakeshott'ın neo-idealist Mutlak Deneyim savunusunu destekler ne de tarihsel araştırmanın pratik içerimlerine onun kadar düşmandır; ayrıca, Oakeshott'ın açıkça cinsiyetçi olan retoriğini de kesinlikle onaylamayacaktır. Ama feminist tarihçilerin yaşamlarını kurtarmayı umdukları kadınların deneyimi de dahil olmak üzere tarihsel deneyimin otoritesini sorgularken, Oakeshott'ın kendi başına anlamlı konuşan bir geçmiş hakkındaki kuşkuculuğunu yankılar. Tarih ister Oakeshott'ın iddia ettiği gibi tarihçilerin ürettiği bir "fikir dünyası", isterse Scott'ın "tarihçinin, bilgi üretiminde kendisinin de payı olduğunu kabul emesine ister istemez bağlı" olduğunu düşündüğü "söylemsel olaylar"ın yeniden inşa edilmesi olsun,[146] temel öncelik asla başlı başına *Erlebnis*'e verilemez.

144. Scott, "History in Crisis?" s. 685.
145. Oakeshott, "The Activity of Being an Historian", s. 166.
146. Scott, "The Evidence of Experience", s. 797.

F. R. ANKERSMIT VE DENEYİMSEL YÜCE

Peki şimdideki tarihsel deneyim fikrinden geriye kalan bir şey, dilsel farkındalığı en yüksek tarihçiyi bile edebi-artı-felsefi metin yapıbozumcudan ayıran bir şey var mıydı acaba? Geçmiş *Erlebnis*, yeniden-deneyimlemeden daima sıyrılsa da, şimdideki tarihsel deneyimi diğer deneyim tarzlarından ayırdığı düşünülebilecek başka bir şey olabilir miydi? Hatırlayacak olursak, Oakeshott bu soruya dünyanın *sub specie praeteritorum* düzenlenmesiyle üretilen Mutlak Deneyim'den yapılan kipsel soyutlamayı vurgulayarak yanıt veriyordu. Ama bu formülasyon, geçmişlik hissinin şimdiki inşasına vurgu yapıyordu hâlâ. Tarihsel deneyimin bu inşacı yapım olmadan meydana gelmesinin, böylece deneyimin birçok kılığında temel bir bileşeni olduğunu gördüğümüz o pasif uğrakla temasa geçmenin bir yolu olabilir miydi? Öznel deneyim ile nesnesi arasındaki ayrımı, geçmiş *Erlebnis*'i bu nesne olarak gören naif anlayışa kapılmadan korumanın bir yolu olabilir miydi?

Bu soruları yanıtlamayı amaçlayan ufuk açıcı bir girişim, kendisi de postyapısalcı ve postmodernist fikirlerden fazlasıyla etkilenmiş çağdaş bir kuramcıdan, Hollandalı tarih felsefecisi Franklin R. Ankersmit'ten gelmiştir. Ankersmit daha ziyade Hayden White'ın, betimleyici ya da açıklayıcı tarihyazımına yönelik anlatısalcı ve tropolojik eleştirisinin takipçisi olarak bilinir;[147] dolayısıyla ilk başlarda "dile dönüş" heyecanına en az Joan Scott kadar kapılmıştır; ama yakın zamanlarda, deneyim meselesine daha canlı bir perspektiften yaklaşmıştır. Dolayısıyla bu bölümü, Ankersmit'in argümanına şöyle bir göz atarak bitirelim isterseniz.[148] Ankersmit 1990'lardaki bir dizi yazısında, kendi deyişiyle, "tarihsel deneyimin fenomenolojisi"ni yazmaya çalışmıştır.[149] Diltheyci geçmiş deneyimi yeniden-

147. Bkz. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Lahey, 1983.

148. Ankersmit'in konumu hakkındaki düşüncelerim üzerinde, Stanford University Press' ten çıkacak olan bir sonraki kitabı *Historical Experience: The Embrace of Romeo and Juliet*'i elyazması halinde okumuş olmamın etkisi büyük.

149. F. R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, 1994, 7. Bölüm; "Can We Experience the Past?" *History-Making: The*

deneyimleme çabasını –"(geçmiş) deneyimin *kendisinden* ziyade *taklidi*" olarak niteleyip[150]– açıkça reddeden, Oakeshott'a atfettiği radikal inşacılıktan ya da Scott'ın yapıbozumculuğunun arkasındaki dilsel aşkıncılıktan memnun olmayan Ankersmit, geçmişlikle, arşivlerdeki belgelerle tanışıklığın ötesine geçen, ani bir karşılaşmayı savunur. Bunun tipik örnekleri arasında, Goethe ya da Byron gibi şairlerin klasik Roma ya da Rönesans harabelerine yaptıkları ilk gezilerdeki tepkileri, başka birinin geçmişini anımsatan Proust kurabiyeleri gibi iş gören tepkileri vardır. Hollandalı büyük tarihçi Johann Huizinga'nın "tarihsel bir duyum", yani gözlemler ya da izlenimlerden daha mahrem bir gerçeklik temasını kayda geçiren bir "düşünsel esriklik" (*ebrity*, Latince "sarhoş"tan gelir) anlayışına yaslanan Ankersmit, böyle bir deneyim için, "habersiz ve beklenmedik bir şekilde gelen ve isteyerek tekrarlanamayacak olan ânın bir armağanı," der.[151] Scott'ın vurguladığı dolayımlayıcı söylemsel kategoriler ya da Oakeshott'ın *sub specie praeteritorum* genel başlığı, bu nadir anları tam olarak kapsamaz:

> Tarihsel deneyim anlayışının esası, bize geçmişle *doğrudan* ya da *dolaysız* bir temas sağlaması; tarihyazımı geleneği, dil ya da dilin (tropoloji gibi) farklı boyutları tarafından, teori, anlatı, etik ya da ideolojik önyargı, vb. tarafından dolayımlan*mayan* bir temas sağlamasıdır. Zira bu etmenlerden herhangi biri tarihsel deneyim içeriğinin eş-belirleyicisi olduğunda, tarihsel deneyimin sahip olduğu iddia edilen doğrudanlık ve dolaysızlık yok olur.[152]

Böyle bir temas kimi zaman yoğun nostalji olarak kendini gösterir. Ankersmit'e göre bu nostalji, "şimdi ile geçmiş arasındaki yarığın aniden ortadan kalkmasının doğurduğu, anlık, sersemletici deneyim; geçmişin kendisini bir an için, 'olduğu, ya da olmuş olduğu

---

Intellectual and Social Formation of a Discipline içinde, Rolf Torstendahl ve Irmline Veit-Brause (haz.), Stockholm, 1996; ve "Historicism: An Attempt at a Synthesis", *History and Theory* 34, no. 1 (1995). Ankersmit'in çalışmaları hakkında genel bir değerlendirme ve eleştiri için bkz. John H. Zammito, "Ankersmit's Postmodernist Historiography: The Hyperbole of 'Opacity'", *History and Theory* 37, no. 3 (1998).

150. Ankersmit, *History and Tropology*, s. 20.

151. Ankersmit, "Can We Experience the Past?", s. 51.

152. *A.g.y.*, s. 56.

gibi' açığa vurduğu bir deneyimdir". Ama "bu *olduğu gibi*, tarihçinin *gerçekte olmuş olduğu gibi*'si değil, *fark* yüklenmiş geçmiştir".[153] Geçmişi çağıran baskın deneyim, yüce estetiğinde ön plana çıkan deneyim gibidir aslında, çünkü "yücede, anlama yetisinin kategorileriyle dolayımlanmamış bir gerçekliğe erişiriz ve *mutatis mutandis*, aynı şey tarihsel deneyim için de söylenebilir".[154] Yücenin opaklığı, doğrudan temsile direnç göstermesi, kendi gerçekliğimizden daha derin bir gerçekliğe dokunmamızı –Ankersmit görsel metaforlardansa dokunsal metaforları tercih eder– sağlar; şimdiki bilincimizin ötesinde ne olduğuna ya da sıfırdan böyle bir şey uydurma kapasitemize dair bir ipucu verir.

Aslına bakılırsa, olayları büyük ölçekli, artsüremli anlatılar şeklinde bağlamsallaştırarak anlama çabamızı baltaladıkları için, bu tür tarihsel epifaniler geçmişin yaşamına daha doğrudan katılmayı mümkün kılar, o dönemde yaşamanın "nasıl bir şey olmuş olduğunu" anlamamızı sağlar. Bu anları, Hugo von Hofmannsthal'ın *Ein Brief*'inde (Mektup) ifade bulduğu şekliyle, dilin çöküşünün beklenmedik şekilde ürettiği yoğunluk ve dolaysızlık artışına benzeten Ankersmit'e göre, "bu anlar öncelikle, bizi deneyime olsa olsa yabancılaştıran (tutarlı) bir geçmiş bilgisi iletmek istemez, daha ziyade okura, tarihçinin dilinin olanak tanıdığı ölçüde doğrudan ve dolaysız bir geçmiş 'deneyim' vermek ister."[155]

Ankersmit ne mevcut nesnelerle doğrudan epistemolojik tanışıklığa ne de tamamıyla hayal edilen bir geçmişe dair günümüzdeki söylemsel inşalara denk düşen bu tür bir tarihsel deneyim anlayışına hakkını vermek için, Gadamer'in tarihsel deneyimin estetik deneyimin bir çeşidi olduğu iddiasından yardım alır; ancak Gadamer'in dilsel aşkıncılığını kabul etmez. Zira tarihsel deneyim ile yüce arasında bir koşutluk varsa, estetik deneyim teorileri ikisini de açıklayabilir. Sanat nesnelerinin –Byron'a esin veren Venedik mimarisi ya

153. Ankersmit, *History and Tropology*, s. 200 (vurgu yazara ait). Farklı bir nostalji anlayışı için bkz. Angelika Rauch'un tartışıldığı 8. Bölüm, not 96.

154. Ankersmit, "Can We Experience the Past?", s. 56. Bunun tam olarak ne anlama geldiğini söylemek güç, ama Ankersmit'i okumadan önce yaşadığım bir deneyim, onun argümanını önceliyor sanki. Bkz. "The Manacles of Gavrilo Princip", *Cultural Semantics* içinde.

155. Ankersmit, "Historicism: An Attempt at Synthesis", s. 161.

da Goethe'yi heyecanlandıran Roma heykelleri– sık sık tarihsel deneyimlerin kaynağı olduğuna işaret eden Ankersmit, ikisine de uygun düşen yükseltilmiş ânı, yani düşünümsel "bilgece soruşturma" ediminden önce gelen "bir resme 'maruz kalma'" ânını incelemiştir.[156]

John Dewey'nin geliştirmiş olduğu, yakın zamanlarda Richard Shusterman'ın yeniden hayat verdiği pragmatist estetiğin merkezinde de böyle bir ânın bulunduğunu savunur Ankersmit. *Art as Experience*'da, deneyimleyen öznenin sanat nesnesini bütünüyle yutmasına izin verilmez, ama nesneye bir ilişkiler kümesi içinde kendi alanı verilir. Ankersmit'e göre nostaljide korunan radikal fark uğrağı, Dewey'nin daima *kendisi olmayan bir şeyin* deneyimi olan estetik deneyime atfettiği indirgenemezlikten bir parça taşır. Dewey'yi estetik deneyimi farklı bağlamlarına fazla derinlemesine gömmeye çalışmakla eleştirse de (radikal bağlamsalcılık, aşkıncılığın öteki yüzünden ibarettir), sanat nesnesinin salt alımlanmasına ya da yorumuna indirgenmesine karşı çıkmasını takdir etmiştir Ankersmit.

Ankersmit bu tür nesnelerin, "tarihsel bir deneyim sağlayan nesnelerin *Hauch*'una ya da aurasına yakın olduğunu" belirtir;[157] böylece, esasen Walter Benjamin'le ilişkilendirilen bir terimi, Benjamin'in nesne ile gözlemci arasındaki kapatılamaz mesafe olarak tanımladığı aura terimini devreye sokar. Ve şu sonuca varır: "PED'nin [pragmatist estetik deneyim] doğasına ilişkin bu içgörüyü, Heidegger'in Yunancadaki hakikat sözcüğü –'alētheia'– ya da '*Unverborgenheit*' hakkındaki spekülasyonlarıyla ilişkilendirdiğimizde, dünya hakkında edinebileceğimiz nihai hakikatin, dünyanın bize kendisini bağlamdan bağımsız olarak 'ifşa ettiği' bir hakikat olduğunu söyleyebiliriz."[158] Ankersmit'in "doğası gereği, tarihsel pratikte nadir ve istisnai bir fenomen olarak kalacağını"[159] kabul ettiği tarihsel deneyimin böyle yüceltilmesi, daha geleneksel tarihçiler arasında pek rağbet görmemiştir.[160]

Ancak, aynı esnada Foucault'nun tarihsel yüce anlayışına daya-

156. *A.g.y.*, s. 67. 157. *A.g.y.*, s. 68.
158. *A.g.y.*, s. 71. 159. *A.g.y.*, s. 73.
160. "Ankersmit's Postmodernist Historiography" yazısında Zammito kuru bir tonla şöyle yazar: "Ankersmit tarif ettiği şeyin geleneksel bir tarihçi için 'gizemli ve neredeyse dinsel vahyi andıran bir hava' taşıyacağından şüpheleniyor. Haksız değil" (s. 345).

nan "yeni tarihselcilik" akımını geliştirmekte olan edebiyat ve tarih araştırmacılarının çalışmalarında yankı bulmuştur.[161] Ayrıca, psikanalize meyilli eleştirmenleri, üzerine bir hayli kafa yordukları bir konuda; yaşadığı dehşeti tam olarak kavrayamayan, özümseyemeyen ve anlamlandıramayanlarda "sahipsiz deneyimler" üreten, tarihteki bireysel ya da kolektif travmanın önemi konusunda beslemiştir.[162] Bu eleştirmenlere göre, deneyim ile yeniden-deneyim arasındaki kapanmaz boşluk –paradoksal bir şekilde–temel yapısı gecikmişlik ve temsil edilemezlikten oluşan ilk travmatik deneyimde zaten mevcuttur. Sahipsiz ve belki de asla sahiplenilemeyecek olan bu tür deneyimler, deneyime dayalı öğrenmenin meyvesi olarak görülen öznel *Bildung* olanağının, keza bağlamsal normalleştirme sürecinin hüsranla sonuçlanmasına yol açmıştır.

Peki bu deneyimler, sonraki tarihçilerin yüceyle, empatiye dayalı bir ortak travma topluluğu üreten temasları aracılığıyla dolaylı olarak sahiplenilebilir miydi? Yoksa bunlar sonraki bakışlar için, görece az travmatik deneyim çeşitlerine kıyasla, daha mı kuytuda kalıyordu? Diyelim ki hem geçmişi yeniden-deneyimleyen ya da yeniden-canlandıran Dilthey/Collingwood türü tarihçinin aşkın evrenselciliği, hem de kimliği üzerinde çalıştığı öznelerin kimliğine denk

161. Foucault'nun, geçmişin maddi kalıntılarının normal tarihselci anlatıların pürüzsüz işleyişinde bir kopuş yaratma etkisine açık olma çağrısının önemi hakkında bkz. Catherine Gallagher ve Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, Chicago, 2000. Gallagher ve Greenblatt, Foucault'nun kendi çalışmalarında işlenmemiş halleriyle yoğunluğunu korumak istediği tekil yaşantılara dair belgelere rastlayıp, "bu belgeleri, kendi deneyimlediğim biçimde bırakmak daha iyi değil mi?" sorusunu sorduğunu anlattığı bir pasajı alıntılar. Tipik "yeni tarihselci" anekdot kullanımı da, geçmişin yabancılığına dair, normalleştirici –ya da Ankersmit'in terimleriyle, bağlamsallaştırıcı– anlatıların içerdiğine benzer bir etki uyandırmak için tasarlanmıştır.

162. Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, 1996. Caruth'a göre "travma deneyimi, örtüklük olgusu, artık asla tam olarak bilinemeyecek bir gerçekliğin unutulmasından değil, bizatihi deneyimdeki bünyevi bir örtüklükten oluşur. Travmanın tarihsel gücü, yalnızca deneyimin unutulmasının ardından tekrarlanmasında değil, bu deneyimin ancak deneyime içkin olan unutmada ve bu unutma aracılığıyla ilk başta deneyimlenebilmiş olmasında yatar" (s. 17). Travmaya en fazla odaklanan tarihçi Dominick LaCapra'dır, ama o, travmayı bir deneyim versiyonu olarak değil, deneyimin üstünü örten (ya da en iyi ihtimalle, sonraki tarihçiler için sanal bir deneyim simülakrumu üreten) bir şey olarak görür. Bkz. LaCapra, *History and Reading*, s. 62-63.

düşen tarihçinin, kültürün damgasını vurduğu tikelciliği aynı ölçüde savunulamaz varsayımlardı; bu durumda, tarihçiye geçmişe erişme ayrıcalığı sağlayan anları olanaklı kılan şey, tarihçinin şimdideki kendi deneyiminin nesiydi? Ankersmit bu sorunları çözme konusunda pek yol gösterici değildir. Tarihsel yüceye başvurması ve geçmiş deneyime açıklık çağrısı da, günümüz tarihçi topluluğu içinde hangi geçmiş deneyiminin öznelerarası geçerlilik kazanabileceğine karar verme konusunda pek fayda sağlamaz. Hatta Oakeshott, Dilthey ve Collingwood'u epey uğraştırmış epistemolojik sorunlar; keza aşağıdan tarihçileri güdülemiş olan, sıradan insanların yitik deneyimini kurtarma arzusu onun zihnini pek kurcalamıyor gibidir artık.

Ankersmit'in geçmiş deneyim ile şimdiki deneyimin mütekabiliyeti gibi bir tarihsel hakikat ölçütü aramayı bırakıp açıkça estetik bir alternatifi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Dewey'ye, Benjamin'e, Heidegger'e ve dilsel aşkıncılığa karşı çıkan bir postmodernizme başvururken, yirminci yüzyılda deneyim kategorisini post-epistemolojik bir şekilde yeniden düşünmeyi amaçlayan en kışkırtıcı girişimleri ne kadar özümsediğini göstermiştir. Aslında bu çabalar çoğu kez, en son Michel de Montaigne'de görülen birleşik deneyim anlayışının modern parçalanmasından miras kaldığını gördüğümüz, deneyimin kökten –epistemolojik, dinsel, estetik, siyasi, tarihsel– kiplere ayrılmasını geri çevirmeye yöneliktir. Ayrıca görece güçlü bir deneyim öznesi anlayışının geç modernlikte yaşadığı krizi kayda geçirmiş, ama bu özneyi dış yapıların ya da gayrişahsi güçlerin bir işlevine indirgemeye razı olmamışlardır. Uzun zamandır hedefinin bireysel *Bildung* olduğu varsayılan o merkezli öznesi olmayan bu paradoksal deneyim arayışının, yeni ve farklı bir perdede bestelenen deneyim şarkıları doğurduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse şimdi de gelin, kitabın diğer yarısında, bu şarkıların büyük ölçüde alışılmadık ve beklenmedik melodilerini yakalayıp yakalayamayacağımıza bakalım.

7

Amerikan Pragmatizminde Deneyim Kültü

James, Dewey ve Rorty

DENEYİMİN KİPLEŞTİRİLMESİNİN, epistemolojik, dinsel, estetik, siyasi ve tarihsel diye belirlediğimiz ayrı ayrı alt-kategoriler şeklinde parçalanmasının birtakım elle tutulur faydaları olmuştur. Her değişkenin bünyevi mantığının yalıtılıp kendi içkin terimleriyle geliştirilmesine olanak sağlamış, böylece deneyime teori, akıl, dogma, masumiyet, söylem, vb. karşıt terimler karşısında genel başvuruda söz konusu olan meselelerin karmaşıklığının aydınlanmasına yardım etmiştir. Söylemsel alt-bağlamları birbirlerinden ayırarak, her birinde öne sürülen meselelerin, sınırların bulanık olması halinde ulaşılması çok daha güç olacak bir kesinlikle ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Dolayısıyla, örneğin ampirist ve idealist epistemologlar arasındaki, duyu deneyiminin nesnel, dışsal bir dünyayı ölçü alan güvenilirliği hakkındaki tartışmalar, sözgelimi dinsel ya da tarihsel deneyim de aynı "deneyim"in boyutları olarak kabul edilseydi, olduğundan daha da bulanıklaşırdı. Bilen özne ile bilinen nesne arasında bir yarık olduğunun varsayılması, ancak bilişsel olarak deneyimlenebilen ve araçsal manipülasyona uygun olan kendilikler ya da süreçlerden oluşan bir doğal dünya anlayışına olanak sağlamış, böylece deneyimde bilimsel yöntem için son derece önemli olan o deneysel potansiyelin gelişmesini sağlamıştır. Keza estetik deneyimin birincil ölçütünün duyusal çıkarsızlık olduğu iddiası –şehvet uyandırabi-

lecek çıplak bedenleri nezih bir güzelliği olan nüler olarak görmek– estetik söyleme önemli katkısı olan biçimsel özelliklere odaklanmayı mümkün kılmıştır. Bilhassa dinsel bir deneyim tarzı arayışı da, sofu davranışın ahlaki ya da bilişsel inanç sistemlerine dahil olmayan ya da ampirik duyumla aynı güvenilirlik ölçütüne tabi olmayan boyutlarının ön plana çıkarılmasında aynı ölçüde değerli sayılmıştır.

Söylemsel ayrımlardan ibaret olmayan bu ayrıştırılmış deneyim nosyonları, söz konusu anlayışları yaygınlaştırmak ve düzenlemek için ortaya çıkan ayrı ayrı toplumsal ve kültürel kurumların uygun gördüğü pratikler için normatif bir rehber olarak da iş görmüşlerdir. Meşru bir bilimsel deney sayılan şey, mistiğin duyu merkezini kasten bozarak tanrısallıkla birleşme girişiminden açıkça farklıydı, yine de ikisine de deneyim demek için gayet haklı gerekçeler vardı. Estetik deneyim, sanat kurumu sınırlarının dışına taştığında, kimileri tarafından ahlaksız ya da siyasi açıdan sakıncalı davranışların uygunsuz, hatta tehlikeli bir biçimde estetikleştirilmesiyle suçlanabiliyordu. Dinsel deneyime inananlar da, derinden hissettikleri ve manidar bir şekilde "*anaesthetic* vahiyler" dedikleri[1] kişisel zihin durumlarına bilimsel deneyin eleştirel yöntemlerini uygulamaya kalkan kuşkucuların girişimlerini ilgisiz bularak bir kenara itebiliyordu.

Kipleştirme, sözcüğün zaman içinde yüklendiği, kâh gerilim kâh açık çelişki içindeki türlü türlü düzanlamları ve yananlamları ayrıştırmada sonraki yorumcular için de önemli bir rehber olmuştur. Sözgelimi dinsel bir deneyim yaşadığını iddia eden birinin, bilişsel ya da estetik deneyimin değer verdiği deneyimleri çevreleyen çağrışımlardan farklı bir çağrışım yumağından yararlandığı görülebilir. Mesela E. P. Thompson gibi tarihçilerin deneyimi siyasi olarak kullanmasında ya da Friedrich Schleiermacher'in dinsel deneyim anlayışında ve Franklin Ankersmit'in tarihsel deneyim anlayışında ortada olan estetik uğrakta gördüğümüz gibi, illaki bazı örtüşmeler ol-

1. Bu terim, William James'in heyecanla yorumladığı, Benjamin Paul Blood imzalı, 1874 tarihli "The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy" başlığını taşıyan kitapçıktan gelmektedir. James'in yorumu için bkz. James, *Essays, Comments, and Reviews*, cilt 17, *The Works of William James* içinde, Cambridge, Mass., 1987. Blood'ın James için önemi hakkında bir tartışma için bkz. G. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, N.Y., 1997, s. 29-34.

muştur; ama Michael Oakeshott'ın kötülediği o deneyim "tarzlar"ı ya da "duraksamalar" arasında önemli ölçüde anlamlı ayrımlar görülmesi çok daha çarpıcıdır.

Ancak Oakeshott'ı anmak, modernliğe özgü işlev uzmanlaşmasından yakınan çeşitli eleştirmenlerin kipleştirmeye verdiği çok farklı bir tepkiye dikkatimizi çekmektedir hemen. *Experience and Its Modes*'da koyutlanan yeni-Hegelci "mutlak deneyim" nosyonu pek fazla taraftar bulamamışsa da, Oakeshott'ın kayda geçirdiği, deneyimin bölümlendirilmesinin tehlikeleriyle ilgili huzursuzluk, daha Romantikler zamanında kendini belli eder, Hegel gibi idealistlerde ise açıkça ortadadır. Bu koronun farklı birçok gelenekten –gerek felsefi gerek siyasi– düşünürü içerecek kadar genişlemesi belki de yirminci yüzyılı bulmuştur. Daha kuvvetli, yoğun ve her şeyi içeren –"sahici", "esas", "saf" ya da "iç" denilen– bir deneyim anlayışını yeniden yakalamayı uman bu koro, farklılaşma sürecini ters çevirmeye çalışmıştır. Çoğu zaman, kipleştirmeyle kaybolduğu varsayılan şeye yönelik bir nostalji hissini açığa vuran bu düşünürler, uzmanlık alt-kültürlerinin gelişimiyle tutarlı anlamından vazgeçmiş olan ortak bir yaşam dünyasını yeniden canlandırarak, parçalanmış olanı bütünlemeyi ummuşlardır. Sorunun bünyesi gereği kavramsal ya da felsefi olduğunu düşünenler –onlara göre tek gereken, deneyimin daima çoktan ne olduğu hakkında daha iyi bir kavrayıştı– ile kaybın asıl nedeninin daha geniş toplumsal ya da kültürel dünyanın bütünündeki bir kriz olduğunda ısrar edenler arasında önemli bir fark vardır, ama her iki taraf da farklılaşmayı kötülemiş ve bunun tersine çevrilmesi gereken bir süreç olduğunu savunmuştur. Ve bunu, "deneyim" sözcüğünün çağrıştırılmasına çoğu kez eşlik eden coşkun bir tonda, William Blake'in başlığını ödünç almamıza olanak sağlayan bir tonda yapmışlardır.

Derinden hissedilen bu özlem, kipleştirmeyi aşma arzusunda kendini belli ettiği gibi, sıkça yapılan deneyim öznesi ile nesnesi arasındaki boşluğu kapatma çağrılarında da karşımıza çıkar.[2] Sık sık belirtildiği gibi, René Descartes ve Francis Bacon'ın zamanından bu yana

2. Aslında bu ikiciliğin ötesine geçme çağrısı, yirminci yüzyıl düşüncesinde neredeyse bir nakarat haline gelmiştir. Tipik bir örneği ele alırsak, fenomenolog Calvin O. Schrag'ın 1969'da bize hâlâ şunları söylediğini görürüz: "Gerek idealiz-

Batı felsefesinin gündemini öncelikle, ontolojik ve metafizik sorulardan ziyade epistemolojik sorunlar belirlemiştir: En genel terimlerle, bilginin öznesi kimdir ve bu özne dışsal nesneler hakkında güvenilir bilgiyi (ya da öznel bilinç durumları hakkındaki nesnelleşmiş bir bilgiyi) nasıl edinir? Modernliğin, dünya Tanrı'nın yazdığı anlamlı ve okunaklı bir metin olarak düşünülemez hale geldiğinde başladığı savunulabilir – başka şeylerin yanı sıra, geç ortaçağ teolojisinde gerçek evrensellere yönelik nominalist eleştirinin, Reform'un tekil metinsel otoriteye yorumsamacı karşı çıkışının ve Keşifler Çağı'nda şaşırtıcı bir biçimde yeni topraklarla karşılaşmaların bir sonucudur bu. Katoliklerin aşai rabbani ayini gibi özel cepler dışında, "gerçek mevcudiyet" dünyadan çekilmiştir. Tanrı, kaprisli ve anlaşılmaz iradesi rasyonelliğinden daha önemli olan gizemli bir *Deus absconditus* (gizli tanrı) haline geldikçe, içinde yaşadığımız dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğunu varsaymak gitgide güçleşmiştir.

Bir zamanların şeffaf, anlamlı evreninden çekilen, yeni doğmuş modern özne, iç gerçeklikle dış gerçeklik arasındaki tek köprü olarak –nasıl tanımlanırsa tanımlansın– deneyim denen kırılgan kamışa tutunur hale gelmiştir. Beklenti ufku hızla geçmiş deneyimden uzaklaşmaya başladığında bile –Reinhart Koselleck'in ilişkinin *Neu-zeit*'ta zamansallaştırılması hakkındaki argümanını hatırlayalım– yeniyle karşılaşmalar, hâlâ yaşamdaki deneyler olarak kavramlaştırılıyordu. Bazı unsurlarını Schleiermacher'de görmüş olduğumuz, daha panteist bir dünya görüşünü tesis etmeye yönelik girişimlerde bulunulduğunda bile, sonsuzun sonluda açığa çıkacağı mahalli, deneyimin sağlayacağı varsayılıyordu.

Bu suretteki deneyim, bir öznenin deneyimi ve bir özne için deneyimdi daima – bu özne ister aşkın veya içkin, evrensel veya tikel, ister kolektif veya tekil, zamanda tek bir noktayı veya belli bir periyodu kaplayan bir özne olarak nitelensin. Ampirik duyumları olan, biçimlendirici öğrenme süreçlerinden geçen, çıkarsız estetik hazlar yaşayan ya da kutsalın huzurunda bulunanların özneler olduğu dü-

---

min gerekse doğalcılığın temel hatası, kendilerine özgü inceleme noktalarının uydurma bir ikilik kullanımıyla tanımlanmasıdır. Gerekli olan, deneyimlenen dünyayla ilişkinin aydınlatılmasıdır; öznelci ve nesnelci kategorilerden daha eski, ikisinin tematik kuruluşundan da önce gelen ve alışıldık formülasyonuyla bu ikilemi sarsan ilişkinin aydınlatılması." *Experience and Being* (Evanston, Ill., 1969), s. 6.

şünülüyordu. Keza genellikle *Erlebnis* ve *Erfahrung*'un da, dolaysız düşünüm-öncesi deneyim yoğunluklarından ya da zaman içinde gerçekleşen anlamlı bir yolculuğun anlatısal tutarlılığından geçebilen ve bunları kayda geçirebilen bir özneye bağlı olduğu varsayılıyordu. Çeşitli deneyim söylemlerinde özne ile nesne arasındaki dengenin bazen bütünüyle özne tarafına kayması tehlikesi baş göstermiş, bu da bazı deneyim eleştirmenlerinin bu söylemleri tekbenci yansıtmacılıkla suçlamasına neden olmuştur. Bazense öznenin kalkış noktasının ötesine geçmenin, dışarıdan gelen engellerle yeni karşılaşmalardan bir şeyler öğrenmenin bir yolu olarak deneyimin değerini vurgulayanlar, nesnenin indirgenemez ötekiliğinin önemini yeniden ileri sürmüşlerdir. Ama bu uğrakların hemen hepsinde deneyimin, bilinç ve dünyada eyleme becerisi olan, bütünleşik, tutarlı ve az çok özerk bir özne, deneyimin taşıyıcısı ve sahibi olan bir özne içerdiği varsayılmıştır.[3]

Bireysel öznelerin yerini grup öznelerinin aldığı çağdaş kimlik siyasetinde görüldüğü gibi, bu varsayımın günümüzde de kalıcı olduğu yadsınamaz. Ama özne ile nesne arasındaki vahim bölünmenin ötesine geçmenin ya da öncesindeki bir konuma dönmenin bir yolunu bulmak isteyenlerin güçlü muhalefetiyle de karşılaşmıştır. Sonuç paradoksal görünebilir: taşıyıcı olduğu farz edilen güçlü bir özne anlayışından yoksun, hâlâ ateşli bir deneyim savunusu. Bir alternatif, on dokuzuncu yüzyıl estetlerinin yaşamlarını bir sanat eserine dönüştürme ve böylece estetik deneyim ile bu deneyime yol açan biricik nesne arasındaki ayrımı aşma girişimlerinde sezilebilir. Ama bu estetler büyük ölçüde, hâlâ ayrıştırılmış olan ve sorgulamaktan ziyade kabul etme eğiliminde oldukları estetik alanında çaba göstermişlerdir. Sonuç da sıklıkla, dış dünya karşısında öznel duyarlılık ve mizacın gücünün pekiştirilmesi olmuştur.[4] Değer alanları ara-

3. Sofu mümindeki Tanrı'ya bağımlılık hislerini vurgulamış olan Schleiermacher gibi dinsel deneyim savunucularının, radikal hümanist özerkliğe yönelik eleştirisini hatırlarsak, "özerk"in yanına "az çok" sıfatının eklenmesi gerektiğini görürüz. Ama bireylerin Tanrı vergisi potansiyellerini mutlaka önceden belirlenmiş bir şey olarak görmektense, bu potansiyelleri geliştirmeleri gerektiğini Schleiermacher bile yadsımaz.

4. Örneğin Pater'in *The Renaissance*'daki (New York, 1919) iddiasına bakın: "İlk bakışta, deneyim bizi dışsal nesneler seli altında bırakır gibi görünür; keskin ve ısrarlı bir gerçekliği dayatır, binbir türlü eylem biçiminde bizi kendi dışımıza

sındaki farklılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla ilişkisi içinde paradoksal öznesiz deneyim idealinin içerimlerini ortaya çıkarmak, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Georges Bataille, Michel Foucault ve Roland Barthes gibi yirminci yüzyıl düşünürlerine kalmıştır. Ama bu girişimin belki ilk büyük felsefi ifadesi yirminci yüzyıl Avrupası'nda değil, on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başı Amerikası'nda, pragmatizm diye anılacak olan serbest hareket içinde kendini göstermiştir.[5] Pragmatizmin bazı boyutlarıyla, William James'in din üzerine, John Dewey'nin sanat üzerine görüşlerini tartışırken karşılaşmıştık zaten; şimdi de onların ve doğmasını sağladıkları geleneğin, post-öznelci yeni bir perdeden deneyim söylemine yaptıkları daha geniş katkıya daha yakından bakma zamanı.

AMERİKAN DENEYİM KÜLTÜRÜ

5. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Amerikalılar Cumhuriyet'in kurulmasından önce bile, rasyonel soyutlamaya ya da denetlenmeyen otoritenin ağırlığına karşı bir meşrulaştırma kaynağı olarak deneyim retoriğini sık sık kullanmıştır. Deneyim burada hem yeni deneyler hem de geçmişten, yaratıcı bir şekilde geleceğe uygulanacak değerli dersler çıkarmak anlamına gelir. Yeni ve çoğu zaman haşin bir çevreyle bedensel karşılaşmalardan faydalanmak ve bu karşılaşmaların sıradan insanların olağan, gündelik yaşamlarında doğurduğu dersleri kullanmak anlamına gelir. Birlikte yaşamak, Tanrı'ya ibadet ve doğaya hâkimiyet için yeni yollar uydurmak anlamına gelir. Eskimiş metinsel otoritelerin şüpheli emirlerini ya da ütopyacı rasyonalistle-

---

çıkmaya çağırır. Ama düşünüm üzerlerinde etkili olmaya başladığında, bu nesneler onun etkisi altında çözülür... Çoktan bir izlenim yığınına indirgenmiş olan deneyim, hiçbir gerçek sesin delip de bize ulaşamadığı ya da bizden onsuz olabileceğimizi ancak tahmin edebileceğimiz şeye ulaşamadığı, kişiliğin o kalın duvarı tarafından her birimiz için yoklanır. Bu izlenimlerin her biri, yalıtılmış haldeki bireyin izlenimidir; her zihin kendi dünya düşünü hücre hapsinde tutar" (s. 247-48).

5. Pragmatizm üzerine, Peirce, James, Dewey, George Herbert Mead, Oliver Wendell Holmes ve Chauncy Wright gibi belli başlı isimleri tek tek ele alan çalışmaları da içeren literatür sayılamayacak kadar zengindir. Yakın tarihli seçilmiş bibliyografyalar için bkz. Louis Menand (haz.), *Pragmatism: A Reader*, New York, 1997; ve Morris Dickstein (haz.), *The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Durham, N.C., 1998.

rin sınanmamış fantazilerini uygulamaktansa, Patrick Henry'nin "deneyim lambası"nı siyasete uygulamak anlamına gelir.

Bunun sonucu, Amerika'nın, tipik taraftarlarından biri olan felsefeci John J. McDermott'ın coşkuyla "deneyim kültürü" dediği şeyle özdeşleştirilmesi gibi yaygın ve çoğu zaman kendinden gayet memnun bir gelenek olmuştur. "Püritenlerden Dewey'ye kadar," diye yazar McDermott, "insanın en derin sıkıntı ve kaygılarını sıradan deneyim bağlamında açıklamak için, vurgu ve başarı bakımından türlü türlü olan bir dizi çaba sunulmuştur. Bu gelenek içinde, her şeyi kapsayan sistematik hakikat –ister teolojik, ister felsefi isterse siyasi olsun– istikrarlı bir şekilde, durmaksızın değişen bir kolektif deneyimin geniş temelli ilkelerine tabi olmuştur".[6] Başka bir tipik gözlemciye, John J. Stuhr'a göre, "felsefede Amerikalı olan, deneyim yönteminin kullanımıdır; deneyimin kullanım bağlamından bağımsız bir şekilde durmaksızın kataloglanması ya da sonuçlarının kutsal kategoriler olarak insanı canından bezdirecek kadar biçimselleştirilmesi değil. Amerikalı olan, inanç ve eylemin *deneyimdeki* devamlılığı üzerindeki vurgudur; bu birlik ve devamlılığın salt teoride öne sürülmesi değil".[7] Üçüncü bir yorumcu, John E. Smith ise "Amerika'nın felsefi vizyonunu", "dünyayla karşılaşmamızda fiilen meydana gelene çok daha uygun bir deneyim açıklaması" olarak görür. "Deneyimin, başka şeylerin yanı sıra, durumlara 'nasıl' yanıt verileceğini 'bilme'yle ve hatta benlik ile dünya arasındaki etkileşimde biçimlenen bütün bir alışkanlıklar dizisiyle yakından ilişkili olduğu gösterilmiştir."[8] Bruce Wilshire ise, Kızılderililerin –bir örneğini Oglala Lakota kutsal insanı Kara Geyik'te gördüğümüz– organizmacı, doğayla deneyimsel birlik geleneğine yerleştirdiği "Amerikan felsefesinin ilksel kökleri" hakkında daha da genel bir iddiada bulunur.[9]

Daniel Boorstin gibi başka yorumcular, "Amerikan politikasının asıl dehasını", faşizm ve Komünizm gibi Avrupalı siyaset teorileri-

6. John J. McDermott, *The Culture of Experience: Philosophical Essays in the American Grain*, New York, 1976, s. 15.

7. John J. Stuhr, *Genealogical Pragmatism: Philosophy, Experience, and Community*, Albany, N.Y., 1997, s. 32.

8. John E. Smith, *America's Philosophical Vision*, Chicago, 1992, s. 4.

9. Bruce Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy: Pragmatism, Phenomenology, and Native American Thought*, University Park, Pa., 2000.

nin dogmatizmine karşı deneyimin "verililiğine" sadık olmasında tespit ederek, bu iddiayı bir felsefe geleneği sınırlarının ötesine taşıyacaktır.[10] Kurucu babaların, yaygın isimlerinin aksine, teoriye karşı deneyimin yanında olan temelcilik-karşıtı bir eğilimi bize miras bıraktıkları sık sık savunulmuştur.[11] Oliver Wendell Holmes'un 1881 tarihli *The CommonLaw*'da (Ortak Hukuk) yer alan, "hukukun yaşamı mantık değil, deneyim olmuştur" iddiasının gösterdiği gibi, Amerikan hukuk sistemi ya da en azından "yasal gerçekçilik" diye bilinen güçlü gelenek de benzer açılardan yorumlanabilir.[12] Keza *Partisan Review* dergisinin editörü Philip Rahv, daha kuşkucu bir değerlendirmeyle olsa da, Walt Whitman'dan Ernest Hemingway ve Thomas Wolfe'a kadar "Amerikan yazınında bir deneyim kültü" bulunduğunu fark etmiştir.[13] Paul Tillich de "Amerikan zihnini büyük ölçüde biçimlendirmiş ve deneyimi insanın düşünsel yaşamının tüm alanlarında merkezi bir kavram haline getirmiş olan evanjelik köktencilik hareketlerindeki dinsel deneyim vurgusuna" dikkat çekmiştir.[14] Kısacası, "tek hocamız deneyimdir" dediğinde Charles Sanders Peirce,[15] bütün bir Amerika adına konuşuyor gibidir – ya da bu yorumcular bizi buna inandırabilir.

Ancak deneyimin sağladığı farz edilen derslerin, Amerikalıların tamamının gözlerini kamaştırmadığını kabul etmek gerekir. 5. Bölüm'de, kurucular üzerine tartışmamızda belirttiğimiz gibi, Amerikalıların bir kısmı salt pratik deneyimden ziyade tümdengelimle meşrulaştırılan evrensel insan hakları iddialarından daha fazla etki-

10. Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics*, Chicago, 1953.

11. John Patrick Diggins, "Theory and the American Founding", *Theory in America* içinde, Leslie Berlowitz, Denis Donoghue ve Louis Menand (haz.), New York, 1988.

12. Oliver Wendell Holmes, *The Common Law*, aktaran Menand (haz.), *Pragmatism*, s. 137.

13. Philip Rahv, "The Cult of Experience in American Writing", *Literature and the Sixth Sense* içinde, New York, 1969. Ne var ki bu kültün, kutsal kaygıların dünyevi olanlara baskın olduğu ve deneyim bakımından zengin olan roman ve dramanın romanslar ve şiir kadar önem taşımadığı daha eski bir dönemde mevcut olduğunu iddia etmez Rahv.

14. Paul Tillich, "The Conquest of Intellectual Provincialism: Europe and America", *Theology of Culture* içinde, New York, 1959, s. 164.

15. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Charles Hartshorne ve Paul Weiss (haz.), cilt 5, Cambridge, 1934, s. 37

lenmiştir. Çok sonraları, felsefeci George Santayana iğneleyici bir dille, "deneyim yığınladır ve hiçbir şey öğretmez" diyecektir.[16] Henry Adams da otobiyografisinde karamsarlıkla, "deneyim artık hiçbir şey öğretmez olmuştur" diyecektir.[17] Aslında, düşünce tarihçisi Bruce Kuklick'in yakınlarda anımsattığı gibi, Amerikan düşüncesini, bilhassa Amerikan felsefesini, deneyime güvene ya da hatta başka herhangi bir şeye dayalı tek bir kalıpta homojenleştirmek hata olabilir.[18]

Dahası deneyimin öğrettiği varsayılan şeyler, sözcüğe verilen anlama göre değişebilir. Örneğin Wilshire, deneyimin doğayla bütüncü bir birliğe işaret ettiğini savunur ve bunun da yerli halkın bilgeliğinde kendini gösterdiğini düşünür. Buna karşılık McDermott deneyimin "tarihsel köklerinin insanmerkezci bir doğa görüşünde ve insan hayalinin ufku olan bir sınır hissinde yattığını" belirleyerek,[19] özne-merkezli bir deneyim versiyonuna zımni bağlılığını gösterir; McDermott'a göre bu deneyim versiyonunda doğal dünya, onu bilmemiz, nesnelleştirmemiz ve bu konuya iyice hâkim hale gelmemiz için vardır. *A priori* tümdengelimden ziyade *a posteriori* tümevarımla edinilen, öznel olarak kaydedilen, kullanışlı bilgiye yönelik bu eğilim, Lockeçu duyumculuğun –ilk Büyük Uyanış esnasındaki Jonathan Edwards örneğinde dikkat çektiğimiz gibi, teolojik bileşeninin dahi– Amerikan düşüncesi için taşıdığı önemle pekişmiştir.[20] Ancak Locke'un etkisi, birazdan inceleyeceğimiz gibi, zamanla azalmıştır. Deneyim sözcüğünün anlamı, hangi sözcüklerin zıt anlamlısı olarak tercih edildiğine göre de değişebilir. Dolayısıyla, örneğin karşıt terim olarak "masumiyet" seçildiğinde, Avrupa'yı dünyevi bir deneyimin cisimleşmesi, Amerika'yı ise masum zıddı olarak gör-

16. George Santayana, "Apologia Pro Mente Sua", *The Philosophy of George Santayana* içinde, Paul Arthur Schilpp (haz.), LaSalle, Ill., 1940, s. 540.

17. Henry Adams, *The Education of Henry Adams*, New York, 1934, s. 294.

18. Bruce Kuklick, "Does American Philosophy Rest on a Mistake?" *American Philosophy*, Marcus G. Singer (haz.), Cambridge, 1985. Kişisel yazışmamızda (16 Aralık 2002 tarihli mektup) James Kloppenberg de, Püritenler ile pragmatistler arasında farz edilen bağı hep zorlama bulduğunu belirtmektedir.

19. McDermott, *The Culture of Experience*, s. 17.

20. Locke'taki önemli bir tümdengelimsel hakikat kalıntısı, ahlaki sezgiye inancıdır; Amerikan felsefesini de etkilemiştir bu. Bu gözlemi, izlerini Henry Sidgwick'e kadar takip etmiş olan Morton White'a borçluyum.

mek mümkündür; Henry James'in romanlarında ustaca incelediği bir kutuplaşmadır bu. Ama seçilen zıt anlamlı sözcükler "teori" ya da "doktrin" olduğunda, deneyim de Amerikan düşüncesiyle aynı tarafta konumlandırılabilir.

Amerika'nın temelde daima deneyime değer verilmesine dayanan bir kültürü olduğu iddiası abartılıysa eğer, deneyimin hiç olmazsa Amerika'nın en güçlü düşünsel hareketlerinden bir tanesinde gerçekten baş köşeye yerleştirildiğini savunmak çok daha makuldür: 1870'lerde, Kant'ın İkinci Eleştirisi'ndeki pragmatik inancı tartışırken Peirce'ın türettiği ve William James'in 1898'de Berkeley'de verdiği bir derste yaygınlaştırdığı terimle, pragmatistler adıyla bilinen, ufak ama etkisi gitgide artan bir düşünürler grubunda.[21] Bu düşünürler bunu yaparken, deneyimin anlamını da yaratıcı yollarla önceki versiyonlardan uzaklaştırmışlardır; bu bölümde bunun içerimlerini inceleyeceğiz.

Pragmatist hareketin kaynakları, keza menzili ve etkisi, konuyla ilgili uçsuz bucaksız bir literatürde farklı şekillerde koyutlanmıştır; fikir birliği hâlâ ulaşılamamış bir hedeftir. 1949'da yayımlanan etkili bir çalışmasında Morton White, 1880'lerde Amerikan toplumsal düşüncesinde –kendi deyişiyle– "formalizme başkaldırı"nın başladığını belirler; bununla pragmatizm, yasal gerçekçilik, davranışçılık ve ekonomik kurumsalcılıktaki, tümdengelimsel mantığa ve soyut teoriye yönelik saldırıyı kastetmiştir. "Hepsi de," diye iddia eder, "yaşamla, deneyimle, süreçle, büyümeyle, bağlamla ve işlev-

21. William James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", *Pragmatism* içinde, Cambridge, Mass., 1975. Peirce kendi düşüncesini James'in düşüncesiyle bir araya getirme girişimlerinden hoşlanmamış ve kendi düşüncesine, başkaları tarafından kolay kolay benimsenmeyeceğini bildiği çirkin bir neolojizmle "pragmatizm" demeye başlamıştır. Alışıldık bir şekilde ilk pragmatist gruba dahil edilen düşünürler ailesi önde gelen felsefecilerin ötesine uzanıp, Oliver Wendell Holmes, Jane Addams, George Herbert Mead ve Randolph Bourne gibi isimleri de içermiştir. Son zamanlarda Afrika asıllı Amerikalı düşünürler W. E. B. Dubois ve Alain Locke da bunlar arasına eklenmiştir. Bkz. Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, Wis., 1989; ve Nancy Fraser, "Another Pragmatism: Alain Locke, Critical 'Race' Theory, and the Politics of Culture", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.). Bu grubun Avrupalı müttefikleri arasında Fransa'da Theodore Flournoy, İtalya'da Giovanni Papini, Giulio Cesare Ferrari ve Giovanni Vailati, Almanya'da F. C. S. Schiller ve İngiltere'de William McDougall vardı.

le uğraşmakta ısrarlıdır".[22] Tarihselci ve kültürel olarak organizmacı bir dünya görüşüne yönelmelerini, "bilim ve kapitalizmin büyümesi, Darvinizmin yayılması, sosyalizm, sanayileşme ve tekel" ile açıklamıştır White.[23]

Daha güncel çalışmalar bu argümanı netleştirmeye çalışmıştır. Örneğin Jeffrey Isaac'e göre, pragmatizmin

> deneyselciliği ve özcülük karşıtlığı, artık Amerikan toplumunu kendine açıklamaya yetmeyen temelci siyasi ve ekonomik inançları revize etme ihtiyacına işaret etmiş ve bu revizyonun rasyonelleştirilmesini sağlamıştır. Şirket kapitalizminin ortaya çıktığı bir çağda, Lockeçu bireysel mülkiyet hakları ve bırakınız-yapsınlar ekonomisinden oluşan erken liberal ideoloji giderek anakronistik görünmüş ve daha organik, bütünlükçü bir *kolektif* (corporate) liberalizme ihtiyaç duyulmuştur.[24]

Çok farklı bir açıklama sunan Jackson Lears ise, 1880'den sonra soylu entelektüeller arasında, kapitalist pazarın yeni bayağılıklarının ve profesyonelleşme baskılarının panzehiri olan sahici ve dolaysız bir deneyim arzusu doğuran tehlikeli bir modernizm karşıtlığının dal budak saldığını düşünür.[25] Pragmatizm bu düşünürlerin, pozitivist bilime ve soyut bireyciliğe dirimselci güvensizliklerini paylaşır, ama antidemokratik seçkinciliklerinden ve değişime karşı hoşgörüsüzlüklerinden büyük ölçüde uzak olmuştur. Louis Menand, geniş hayranlık uyandıran kolektif biyografisi *The Metaphysical Club*'da (Metafizik Kulübü) zamanda daha geriye gider ve pragmatizmin tohumlarının İç Savaş travması sırasında atıldığını

22. Morton White, *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, New York, 1976, s. 13. White sonraki anlatısında (*Pragmatism and the Politics of Epistemology*, Kyoto, 1986), tarihselci ve organizmacı formalizm eleştirisine James'i de dahil etmiş ve bu eleştiriyi kuruculardaki rasyonalizm kalıntısına verilen gecikmiş bir tepki olarak görmüştür.

23. White, *Social Thought in America*, s. 6. Dikkatini Dewey ve Holmes kadar, Thorstein Veblen, Charles Beard ve James Harvey Robinson'a odaklamıştır White. Tarihselciliği "olguları daha önceki olgularla açıklama girişimiyle", kültürel organizmacılığı ise "asıl incelenmekte olan bilimden başka sosyal bilimlerde açıklama ve ilgili malzeme bulma girişimiyle" özdeşleştirmiştir. White'ın kitabın aldığı karışık tepkilere dair hatıratı için bkz. White, *Philosopher's Story*, University Park, Pa., 1999, 8. Bölüm.

24. Jeffrey C. Isaac, "Is the Revival of Pragmatism Practical? or, What are the Consequences of Pragmatism?" *Constellations* 6, no. 4 (1999), s. 564.

25. Jackson Lears, *No Place of Grace*, New York, 1981.

öne sürer. Menand'a göre İç Savaş "yaşamlarında bir delik açmıştır. Bazıları için savaş yalnızca demokrasinin başarısızlığı değil, kültürün başarısızlığı, fikirlerin başarısızlığıdır... İç Savaş Güney'in köle uygarlığını ortadan kaldırmıştır kaldırmasına ama, bununla birlikte Kuzey'in bütün bir düşünsel kültürünü de silip süpürmüştür".[26] Tek zayiat Lockeçu bireysel mülkiyet hakları anlayışı değildir; daha önceki öznel deneyim anlayışlarının Lockeçu öncülleri de ortadan kaybolmuştur.

Pragmatizmi esasen bir Amerikan fenomeni olarak yalıtmaya bu kadar hevesli olmayan gözlemciler için böyle bir hareket, modernist estetikte ve geç on dokuzuncu yüzyılın dirimselci felsefelerinde kendini gösteren, daha geniş modern öznellik krizinin parçasıdır. Fransız Kartezyen felsefeci René Berthelot 1911'de, William James'i Friedrich Nietzsche ve Henri Bergson gibi Avrupalı düşünürlere ve belli Katolik modernistlere bağlayan ortak özelliklere dikkat çekmiştir. Berthelot'nun irrasyonelliklerinden hayıflandığı bu isimlerin hepsi, faydacı romantizm diye adlandırdığı kararsız bir alaşımın değişkeleridir.[27] Birinci Dünya Savaşı arifesinde pragmatizm üzerine verdiği eleştirel derslerde Berthelot'nun Nietzsche kıyaslamasına karşı çıkmış olan Emile Durkheim da, kavramsal düşünceye düşmanlıkları bakımından Bergson ile James'in birbirine benzediğini kabul etmiştir.[28] İlginçtir, pragmatizmin pek çok yönüne şüpheyle bakan

26. Louis Menand, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York, 2001, s. x. Kitabın başlığı, 1872'den sonra Cambridge, Massachusetts'te Peirce, James, Holmes ve Wright etrafında toplanan gayri resmi gruba gönderme yapar. Menand, "James'in pragmatizmi ortaya attığı yılın, aynı zamanda Amerikan ekonomisinin bireyci sınırsız rekabet idealinden uzaklaşıp, bürokratik bir yönetim ve düzenleme idealine yönelmeye başladığı yıl" olduğunu belirtir (s. 371). *Metaphysical Club* genel olarak olumlu karşılanmışsa da, Amerikan düşünce tarihi üzerine çalışan bazı araştırmacılar argümanının bazı yönlerine karşı çıkmıştır. Bkz. *Intellectual History Newsletter* no. 24 (2002) içindeki sempozyum, katkıda bulunanlar Bruce Kuklick, James Kloppenberg, Giles Gunn, Karen Hanson ve Thomas Haskell, devamında Menand'ın yanıtı.

27. René Berthelot, *Un romantisme utilitaire: Étude sur le mouvement pragmatiste*, cilt 1, Paris, 1911; tartışıldığı yer, Richard Rorty, "Pragmatism as Romantic Polytheism", Dickstein (haz.), *The Revival of Pragmatism* içinde, s. 21.

28. Emile Durkheim, *Pragmatism and Sociology*, çev. J. C. Whitehouse, Cambridge, 1983. Armand Cuvillier ve John B. Allcock'ın önsözleri, pragmatizmin Fransa'da alımlanması –Dewey'den ziyade James örneğinde daha kapsamlı-

Durkheim, konu deneyime geldiğinde, deneyimin "bireyin (son tahlilde bütün nesnel değerleri olumsuzlayacak olan, rasgele ve keyfi bir sürü yoruma kapı açacak) öznel, iç deneyimi" olmadığı görüşünü paylaşmıştır. "Deneyim kolektif deneyimdir, insanın *toplum içindeki* deneyimidir."[29]

Amerikalı düşünce tarihçisi James Kloppenberg daha yakın tarihlerde ve çok daha olumlu bir değerlendirmeyle pragmatizmi, doğa bilimi ile ahlaki/dinsel düşünce arasında, hem atomcu ampirizmin hem de rasyonalist metafiziğin ötesine geçmeyi içeren, Atlantik-aşırı bir *via media* arayışı bağlamında konumlandırmıştır. Anlatısına Dilthey, Nietzsche, Bergson ve Alfred Fouillée gibi felsefeciler kadar Alman Sosyal Demokrat Eduard Bernstein, Fransız sosyalist Jean Jaurès ve Amerikalı ilerici Herbert Croly gibi siyasi aktivistleri de dahil etmiştir. James ve Dewey gibi onların da, "anlamın yaşanan deneyim zemininde yorumlanması ve akseden yaşam deneyimine dair bir anlayışla şekillenmesi gerektiğine" inandığını savunur.[30] Bu düşünürleri daha önceki ampirist deneyim savunucuları kadar onların rasyonalist muhaliflerinden de ayıran şeyin, modern yaşamın belirsizliklerini ve bu yaşam hakkındaki hakikati bilme becerimizin kaçınılmaz sınırlarını kabullenmeye isteklilik olduğunu gösterir Kloppenberg. Siyasi bakımdan, genellikle ortodoks Marksizmin belirlenimci öncülleri kadar liberal bireyci ekonomik insan görüşünün de daha açık uçlu bir demokratik çoğulculuk lehine reddedilmesiyle aynı kapıya çıkar bu.

Bu açıklamaların, dönemin ve pragmatizmin doğuşunun karmaşıklığına hakkını veremediği söylenebilir: Örneğin, modern düşünürlerin sahte kesinlik putunu ilk sorgulayışları mıydı bu gerçekten? On yedinci yüzyılda ortaya çıkan olasılık kuramı neydi peki? Pragmatizmin muhtemel siyasi eğilimleri demokratik ve ilerici miydi?

---

dır– hakkında faydalı özetler sunar. Durkheim'ın pragmatizm yorumu hakkında yakın tarihli bir eleştiri için bkz. Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, 1993, 2. Bölüm.

29. Cuvillier, 1955 tarihli Fransızca basıma önsöz, s. xviii. Sonrasında ekler Cuvillier: "üstelik –ve bunu bilhassa belirtmek gerek– bu kolektif deneyim *rasyonel düşüncenin nesnesi* olmalıdır" –pragmatistlerin paylaşmadığı bir konumdur bu.

30. James T. Kloppenberg, *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford, 1986, s. 101.

Eğer öyleyse, Floransalı Giovanni Papini gibi proto-faşistler için bu kadar çekici olmasının kaynağı neydi?[31] Ama bu anlatıların hepsi, geleneksel öznellik anlayışlarını sarsan radikal bir şeyin meydana geldiği ve bu sırada deneyim kavramının yeni bir yaşam şansı yakaladığı konusunda mutabıktır. Zira, gerek modernist sanat gerekse geç on dokuzuncu yüzyıl psikolojisinde –edebiyat eleştirmeni Judith Ryan'ın deyişiyle– "kaybolan özne", anlamlı bir kavram olarak ayakta kalabilmesi için deneyimin başka kapıya yönelmesi gerektiğini gösterir.[32]

31. 2. Bölüm'de belirtildiği gibi, Locke ve Hume'dan itibaren ampiristler için olası bilgi, kesin bilgiden daha rahatlatıcıydı. Onlardan önce elbette Michel de Montaigne, Giorgio Agamben'in sözleriyle, "deneyimin kesinlik ile uyumsuz olduğunu ve ölçülebilir ve kesin hale gelen bir deneyimin otoritesini anında kaybettiğini" anlamıştı. *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron (Londra, 1993), s. 18. Ian Hacking, Barbara Schapiro, David Bates'in ve 2. Bölüm'de tartışılan diğer yorumcuların çalışmalarının da gösterdiği gibi, Dewey'nin Batı düşüncesini –Kloppenberg'in argümanının da öncülü olan– inatçı bir "kesinlik arayışı" olarak nitelendirmesi, önemli ölçüde basitleştirmeye dayalıdır. Yine de, pragmatistler böyle bir arayışı açıkça reddettikleri ölçüde, öznelcilikten uzaklaşan hareketlerini kayda geçirmişlerdir; çünkü nihayetinde kesinlik, bizatihi dünyanın ya da dünya hakkında doğru bilginin bir özelliği değildir, kişisel bir zihin durumu ya da inançtır.

İtalyan proto-faşizmi ile pragmatizm arasındaki ilişkilere dair bir tartışma için bkz. Anthony Marasco, "Papini's Corridor: Pragmatism, Democracy and the Lure of the Irrational in the Later Work of William James" (Doktora Tezi, University of California, Berkeley, 2003). Arnold Gehlen ve Eduard Baumgarten gibi Alman düşünürlerin Üçüncü Reich döneminde pragmatizmi Nazi amaçlarına uydurmayı denediklerini ve Mussolini'nin de pragmatizmin kendi dünya görüşü için önemini kabul ettiğini belirtmek önemli olabilir. Hans Joas'a göre, "Baumgarten Birinci Dünya Savaşı'ndaki kendi cephe deneyimini, Amerikalıların sınır deneyimiyle ilişkilendirir ve Hitler'in 1933'te iktidarı ele geçirmesini yeni bir öncüler çağının başlangıcı olarak görür." *Pragmatism and Social Theory*, s. 110.

32. Judith Ryan, *The Vanishing Subject: Early Psychology and Literary Modernism*, Chicago, 1991. Modernist, özneden öte bir deneyim arayışı hakkında tipik bir betimleme için Giorgio Agamben'in Marcel Proust üzerine yorumuna bakınız; Proust'ta "aslında herhangi bir özne yoktur artık, yalnızca –eşsiz bir materyalizmle– nesneler ve duyumların sonsuz sürüklenişi ve tesadüfen çarpışmaları vardır. İstimlak edilen deneyim öznesi burada, bilimin bakış açısından ancak deneyimin en radikal olumsuzlanması olarak görünebilecek şeyi onaylamak için ortaya çıkar: ne nesnesi ne öznesi olan bir deneyimi, mutlağı." *Infancy and History*, s. 42.

JAMES VE SAF DENEYİM ARAYIŞI

Kendisi için gayet doğru bir biçimde "deneyim onun kurtuluşuydu, diniydi"[33] denmiş olan William James, yaşamını bu başka kapıyı bulma çabasına adamıştır. Bu betimleme abartılı bir metafordan ibaret değildir; aslına bakılırsa, James'in yoğun deneyim merakının kilit bir boyutunu yakalar. James'in hayatı boyunca bilim ile tinsellik, doğalcı açıklama ile doğaüstünün cazibesi, bireysel psikoloji ile bilincin daha geniş, gayrişahsi dünyası arasındaki boşluğun üstesinden gelmek için bir yol bulmaya çalışan bir dinsel deneyim uzmanı olduğunu zaten görmüştük. Baba Henry James'in benimsemiş olduğu Swedenborgçu benlik aşımı, onun asla tam olarak destekleyemediği bir mistik tekçilik modeliydi; ama babasını bu dönüşüme itmiş olan acılı depresyonları –Swedenborg'un terimleriyle, benliğin kendi değerine dair her tür hissi kaybettiği "yıkım"ları– içeriden tanımıştır. *The Varieties of Religious Experience*'taki canlı ve unutulmaz "hasta ruh" betimlemesinin kişisel deneyime dayandığı öne sürülmüştür.[34]

James aile dostları olan, aşkıncı büyük bilge Ralph Waldo Emerson'u da tanıyor ve ona saygı duyuyordu. Emerson'un, "şeffaf bir gözbebeği... Tanrı'nın önemli bir parçası" haline gelmek uğruna "adi egoizm"in aşılmasına düzdüğü övgülere, kahramanca bireyciliğe ve "kendi ayakları üstünde durma"nın sahici uyumsuzluğuna dair aynı ölçüde ateşli bir savunma eşlik ediyordu.[35] Doğa ile insanın uzlaş-

33. Linda Simon, *Genuine Reality: A Life of William James*, New York, 1998, s. xxii. Öne çıkan diğer James biyografileri için bkz. Gerald E. Myers, *William James: His Life and Thought*, New Haven, 1986; ve hâlâ vazgeçilmez olan, Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 cilt, Boston, 1935. James'in fikirlerinin alımlanması ve yaşamını yazma girişimleri (1987'e kadar) hakkında genel bir bakış için Daniel W. Bjork'un, *William James: The Center of His Vision* (New York, 1988) içindeki bibliyografik denemesine bakınız.

34. Bkz. Kim Townsend, *Manhood at Harvard: William James and Others*, New York, 1996, s. 52.

35. Ralph Waldo Emerson, *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, Edward Waldo Emerson (haz.), 12 cilt, Boston, 1903-4, cilt 1, s. 10. Emerson, "Self-Reliance", *Complete Works*, cilt 2. Burada bir tutarsızlık var gibi görünüyorsa, "aptalca tutarlılığı" "küçük zihinlerin ifridi" olarak reddetmiş olanın Emerson olduğunu hatırlayın.

ması konusundaki abartılı iyimserliğine karşın Emerson, bireysel benliğin bu hedefe ulaşmasını önleyen sınırların giderek farkına varmış gibidir.[36] Birçok yorumcunun belirtmiş olduğu gibi, William James de bu iki kutup arasında gidip gelmiş; kimi zaman benliğin yadsınmasına, kimi zamansa ortaya konulmasına yönelmiştir.[37] Çoğu zaman bir ön-pragmatist olarak görülen Emerson, James gibi hem ampirist duyumsalcılığa hem de soyut entelektüalizme şüpheyle yaklaşmış, sistematik felsefeden ziyade duygusal yoğunluğu ve aktif pratiği tercih etmiştir.[38] (Samuel Taylor Coleridge aracılığıyla bildiği) Kant'ın Anlama Yetisi'ne eşitlediği ve modern kentle özdeşleştirdiği duyu verilerine (Lockeçu) güveni, kırsalda daha iyi korunan daha derin bir sezgisel Akıl uğruna şiddetle reddetmiştir. Ve gayet iyi bilindiği gibi "mahir ve hırslı bir ruhun kendi deneyiminde doktrini

36. Emerson'un müthiş denemesi "Nature" bile, şairin doğayla birliği hakkında ilk baştaki neşeden, ikisi arasındaki yabancılaşmaya dair hazin farkındalığa doğru çarpıcı bir ton değişimi gösterir. Bu ani geçiş hakkında iyi bir yorum için bkz. R. Jackson Wilson, "Emerson's *Nature:* A Materialist Reading", *Subject to History: Ideology, Class, Gender* içinde, David Simpson (haz.), Ithaca, N.Y., 1991.

37. Örneğin bkz. Ross Posnock, *The Trial of Curiosity: Henry James, William James, and the Challenge of Modernity*, New York, 1991, s. 18. James'in Emerson hakkında olgun döneminde yaptığı değerlendirme için bkz. "Address at the Emerson Centenary in Concord", *Emerson: A Collection of Critical Essays* içinde, Milton R. Konvitz ve Stephen E. Whicher (haz.), Westport, Conn., 1978. Dewey de Emerson hakkında olumlu bir yazı yazmıştır, bkz. "Ralph Waldo Emerson", *Characters and Events: Popular Essays in Social and Political Philosophy* içinde, Joseph Ratner (haz.), New York, 1929, cilt 2. Emerson'un olumlayıcı iyimserliği ile James'in insanın kendini gerçekleştirmesinin önündeki engellere ilişkin daha gerçekçi anlayışı sık sık karşı karşıya getirilmiştir. Örneğin bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Baltimore, 1963, s. 103.

38. Emerson'u pragmatist geleneğin habercilerinden biri olarak gören bir yorum için bkz. Stanley Cavell, "What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.); Amerika'daki anti-entelektüalizm geleneğindeki rolleri bakımından bir karşılaştırma için bkz. Morton White, *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History*, New York, 1973, 6. Bölüm. White'ın, Emerson ve alımlanması hakkında iyi bir yazısı için bkz. *Science and Sentiment in America: Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey* (New York, 1972), 5. Bölüm. Ayrıca Emerson, pragmatizm, Amerikan edebiyatı ve eleştiri hakkında bir tartışma için bkz. Richard Poirier, *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, Mass., 1992. Emerson'la pragmatistler arasındaki benzerlikler hakkında daha ihtiyatlı bir açıklama için bkz. David Van Leer, *Emerson's Epistemology: The Argument of the Essays*, Cambridge, Mass., 1986, s. 47-48.

geride bırakacağını" savunarak, Amerikalıların metafizik eğilimli Avrupalı atalarından farklı olduklarına inanmalarına olanak sağlayan ilk isimlerden olmuştur.[39]

Rivayete göre Emerson 1842'de James ailesini New York'ta ziyaret etmiş, o yılın başlarında doğmuş olan bebek William'a iyi dileklerde bulunmuştur. Rastlantı bu ya, o sırada Emerson da, beş yaşında yakalandığı kızıl hastalığı yüzünden daha yeni ölmüş olan kendi oğlu Waldo'nun yasını tutmaktadır. Ve kederiyle baş edebilmek için "Deneyim" başlıklı en güçlü denemelerinden birini oluşturmuştur.[40] Dokunaklı ve tarifi zor bu metin hakkında söylenebilecek çok şey var, ama şimdilik Emerson'un bizatihi deneyim kavramına aşıladığı özlem ve keder halesini vurgulanmak gerek. Emerson üzüntüyle, oğlunu kaybetmesinin evren hakkında daha derin bir kavrayışa ulaşmasını sağlamadığını açıklar: "Kederin bana hiçbir şey öğretemeyeceğine üzülüyorum," der ağırbaşlılıkla, "gerçek doğaya beni bir adım bile yaklaştıramadığına da... güzel şey şu yaz yağmurları, ve biz de her damlayı sızdıran ucuz paltolarız. Elimizde ölümden başka bir şey yok artık. Zalim bir tatminle ölüme bakıyoruz, en azından orada bizden kaçmayacak bir gerçeklik var diyerek."[41] Sonrasında insanlık haline dair bir genelleme yapar: "Tüm nesnelerin, sımsıkı kenetlediğimiz anda parmaklarımızdan kayıp gitmesine neden olan bu kayganlıklarını ve gözden kaybolmalarını, durumumuzun en yakışıksız parçası olarak görüyorum."[42]

"Deneyim" hakkındaki muhtemelen en zekice analizlerden birinde Sharon Cameron'ın belirttiği gibi, Emerson yalnızca kaybettiği oğlu için değil, bu kederi hissedemediği için, beklentiyle gerçekleşme arasındaki kapatılamaz boşluk için de kederlenmektedir. Bunun sonucunda, der Cameron, "keder deneyim için bir mecaz haline gelir, çünkü benliğin deneyimle ilişkisi, tıpkı kederle ilişkisi gibi eğik, meyilli, olumsal ve kopuktur... Benlik deneyimle ilişkisini anladığında, anladığı şey ortadan kalkmış bir şeydir. Bu anlamanın kay-

39. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, cilt 2, s. 95. 1837'de Harvard'da yaptığı Phi Beta Kappa sunuşu, "The American Scholar" ile kendi deneyimlerimize dayalı biricik Amerikan geleneğini savunan ilk isimlerden biri olmuştur Emerson.

40. Emerson, "Experience", *Essays and Lectures*, Cambridge, 1983.

41. *A.g.y.*, s. 473. 42. *A.g.y.*

nağı, diğer tüm olaylarla ilişkimizi bize öğreten, ölümdür."[43] Emerson'un idollerinden biri olan Montaigne'de olduğu gibi, ölüm, deneyimin sınırı haline gelir; ama burada söz konusu olan yalnızca kişinin kendi ölümü değildir, aynı şey sevilen birinin ölümü için de geçerlidir. Emerson'un denemesinde yas diye bir şey varsa eğer, Freud'un başarılı bir işleme ve kayıp nesneyle yeniden bütünleşme olarak koyutladığı türden bir yas değildir bu; tamamlanmış yastan ziyade melankolik tekrara yakındır belki de. Zira kederin herhangi bir sonu, yas sürecini tamamlamanın herhangi bir yolu yoktur.

Ama her şeye rağmen Emerson, "*evrensel inanma itkisi*" dediği şeyde, devam etmek için bir neden bulur: "Kimse doyurucu bir deneyime rastlamamıştır; ama payına düşen, daha iyi bir deneyimin müjdesidir. İleri, daha ileri!"[44] Özgül etkiler üretmek amaçlı araçsal eyleme girişmeden de –"hevesli birçok kişi art arda bu tür deneyler yaparak kendilerini küçük düşürüyor"– "daha adaletin kazanacağı bir zafer var; ve dünyanın gerçekleştirmek için var olduğu asıl romans, dehanın pratik güce dönüşmesi olacak" inancıyla, sabırla bekleyebiliriz.[45] Bütün evetlemelerine karşın, "Deneyim" yazısında, kendisini esinleyen travmatik olayın huzursuz edici bir kalıntısı vardır; bütün deneyimin, Stuart Hampshire'ın ifadesiyle, "doğal umudun boşa çıkmasını" içerdiğinin kavranmasıdır bu belki de.[46]

James'in bu temayla ilgili tenkitlerinin herhangi bir şekilde bu denemeyi okumasından türediğini iddia etmiyorum; ama onun kullanımında "deneyim" teriminin sık sık modern dünyada kaybolmuş ya da bastırılan bir şeye, gerçekliği alışıldık şekilde kavrama ve düzenleme yollarının üzerini örttüğü bir şeye dönük bir özlemi açığa

43. Sharon Cameron, "Representing Grief: Emerson's 'Experience'", *Representations* 15 (Yaz 1986), s. 29. Bu deneme hakkında güçlü bir başka analiz için bkz. Van Leer, *Emerson's Epistemology*, 5. Bölüm. "Deneyim"i, Emerson'un önceki çalışmalarındaki Kantçı epistemolojik projeden vazgeçmesi olarak görür Van Leer. Geriye kalansa, olumsallığın kabulü ve ampirik benlikle aşkın benlik arasındaki kapatılamaz uçurumun farkına varılmasıdır. Emerson'da yas izleği üzerine, İç Savaş öncesi Amerikan tarihi hakkındaki tereddütlerini inceleyen daha genel bir yorum için bkz. Eduardo Cadava, *Emerson and the Climates of History*, Stanford, 1997.

44. Emerson, "Experience", s. 486 (vurgu yazara ait).

45. *A.g.y.*, s. 492.

46. Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass., 1989, s. 150.

vurması çarpıcı. Aslında biyografları, James'in sık sık geçirdiği, bazen neredeyse intihar yoğunluğundaki psikolojik krizlere ve gençliğindeki nihilizm macerasına düzenli olarak dikkat çekerler. James'in kalıcı hayal kırıklıklarını listelerler; bunlardan bazıları şöyledir: İç Savaş'ta kendi kuşağıyla birlikte savaşmaması, sanatçı olma niyetinden vazgeçmesi, dinsel özlemlerini asla gidererememesi, felsefeci sıfatını kazanmasının bu kadar uzun sürmesi, zorlu ve talepkâr babasının mirasıyla uzlaşamaması, Hugo Münsterberg'in aralarında olduğu çalışma arkadaşları tarafından Harvard'da yüzüstü bırakılması ve sık sık yaşadığı fiziksel rahatsızlıkların üstesinden gelememesi. Aslında 1899-1902 arasında ününün doruğundayken, 1860'ların sonunda genç bir adamken yaşadığı kriz kadar ciddi, büyük bir kriz daha geçirmiştir James. Bu kriz, muhtelemen 1910'daki ölümüne dek asla tam olarak kurtulamadığı psikolojik, fiziksel, ruhani ve hatta mesleki bir bunalıma sürüklemiştir onu.[47] Emerson'un iyimserliğini ayakta tutmuş olan Mutlak'ın sezgisel bilgisinin ya da babasının benimsediği Swedenborgçu inançlara imanın rahatlatıcılığından mahrum olan James, başka bir yerde teselli aramak zorundaydı.[48] Deneyim, bir yanıt sağlayan ya da hiç olmazsa kariyerinin büyük kısmında James'i sürüklemiş olan kalıcı sorgulamayı ateşleyen paradoksal temelsiz temeldi.

Kişisel hayatına tercüme edildiğinde bu arayış, daha ihtiyatlı bilimcilere küfür gibi gelen pratiklere –okült ve paranormal deneyler, şüpheli zihin tedavileri, halüsinojen ilaçlar, vb.– kendini açma isteği anlamına gelir. Eski öğrencisi Theodor Roosevelt'in savaşçı er-

47. Bjork, *William James*, s. 240. James'in sıradışı ailesinin psikodinamiği, temel akademik ilgi ve spekülasyon kaynaklarından biri olmuştur. Ailenin en çarpıcı kaybı, Jean Strouse'nin *Alice James* (Boston, 1980) kitabında trajik hayatını çok iyi anlattığı kız kardeşi Alice'ti muhtemelen, ama babalarının yaşadığı "yıkımlar"ın bir biçimi kardeşlerin tümüne musallat olmuştur.

48. James'in Mutlak hakkındaki şüphelerinin belki en net ifadesi, arkadaşı Elisabeth Glendower Evans'a yazdığı 11 Aralık 1906 tarihli mektupta yer alır; mektubun sonu şöyledir: "'Doğa' gibi Mutlak da, sınırsızca uzatılmış deneyim içeriğinin soyut bir adından ibaret hale geldi; yine hep birlikte pragmatistiz. Bir Mutlak *olabilir* elbette: bizim için pragmatik işlevi bizi daha iyimser yapmasıdır. Ama Royce ve Bradley'nin düşündüğü gibi, mantığın bize dayattığı bir şey değil bu; nakit karşılığı da *inanılan kefaret deneyimi*." Aktaran Elizabeth Glendower Evans, "William James and His Wife", *William James Remembered* içinde, Linda Simon (haz.), Lincoln, Neb., 1996, s. 65 (vurgu yazara ait).

keksilik kültüne yönelik eleştirisinde görüldüğü gibi,[49] sırf pervasız bir eylem uğruna eylemi savunduğu filan yoktur James'in; ama 1939'da Philip Rahv'ın, kibarlık denilen geleneğin temsil ettiği ve çoğu zaman romancı kardeşi Henry ile özdeşleştirilen "solukbenizli" tipinin karşısına yerleştirdiği "Kızılderili" tipine yakın olmuştur.[50] Daima profesyonel bir akademik felsefeciden fazlası olan James, rağbet görmeyen siyasi fikirleri desteklemek ve zihin-bakımı reformu gibi davaları savunmak için kamusal alana girmeyi göze almıştır.[51] 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, bilim ile din arasında giderek genişleyen yarığı cesaretle onarmaya çalışmıştır. Daima masabaşında çalışan bir kuramcıdan fazlası olan James, bir bilim seferine çıkıp Brezilya' ya gitmiş, Adirondacks'ta kamp yapmış, Avrupa'yı baştan sona gezmiş ve San Francisco depremini yaşamıştır. En güncel biyografı Linda Simon'ın sözleriyle, "kendi kimliğinin derinliklerini ölçme hevesiyle, bunun esas yollarından birinin deneyim çokluğundan geçtiğine inanıyordu... Daha fazla –çeşitli, yeni, tehlikeli– deneyim sayesinde, kendisi hakkında bir bilici, algılayıcı, yorumlayıcı, eylemci portresi oluşturabilirdi. Yeniyi savundu, hayrete doymadı."[52]

49. James, "Governor Roosevelt's Oration" (1899), *Essays, Comments, and Reviews*, cilt 17, *Complete Works* içinde (Cambridge, Mass., 1987). Burada mesele, emperyalizm ve Filipinler'e kötü muameleydi. Gelgelelim, İç Savaş sonrası Amerikası'nın önemli bir parçası olan yiğit erkeklik ve faal yaşam kültüründen James de nasibini almıştı. Bir tartışma için bkz. Townsend, *Manhood at Harvard*.

50. Rahv, "Paleface and Redskin", *Literature and the Sixth Sense* içinde. Rahv'a göre, aralarındaki ayrım –başlığındaki sıralamaya ters yönde– "deneyim ile bilinç arasında; enerji ile duyarlılık, davranış ile davranış teorileri, bir fırsat olarak anlaşılan hayat ile bir disiplin olarak anlaşılan hayat arasında bir ayrımdı" (s. 1). Esas "Kızılderili" Walt Whitman'ken, Rahv'a göre onun "solukbenizli" muadili Henry James'ti. İkinci belirleme hakkında güçlü bir çürütme için bkz. Posnock, *The Trial of Curiosity*. 1913 tarihli ufuk açıcı denemesinde Santayana da, William James ile Josiah Royce arasında benzer bir karşıtlık kurmuştur, bkz. "The Genteel Tradition in American Philosophy", *The American Intellectual Tradition* içinde, David A. Hollinger ve Charles Capper (haz.), cilt 2 (New York, 2001). Santayana, James kardeşlerin ikisinin de geleneğe eleştirel baktığını; Henry'nin geleneği dışarıdan analiz ettiğini, William'ın ise dirimselciliğiyle geleneği içeriden parçaladığını savunur.

51. James'in kamusal alandaki rolü hakkında bkz. George Cotkin, *William James: Public Philosopher*, Baltimore, 1990. Daha önce birçoklarının yaptığı gibi Cotkin de, James'in kahramanca eylem teşvikinin önemli ölçüde kendi kararsızlık ve tereddüt duygularının bir telafisi olduğunu belirtir (s. 100-101).

Felsefi terimlere tercüme edildiğinde James'in arayışı temelde, "radikal ampirizm" yöntemi aracılığıyla "saf deneyim" dediği şeyin incelenmesiydi. Bu terimler Peirce gibi bazı pragmatist yoldaşlarını rahatsız etmiş olabilir; ama James'in bitmek bilmez arayışını, betimlediği farz edilen şeye hakkını veren bir dil arayışını sınıflandıran muğlak bir başlık olarak iş görmüşlerdir. "Muğlak" burada alçaltıcı bir söz olarak anlaşılmamalı, zira William Joseph Gavin'in dikkat çektiği gibi, James muğlaklığı kasten bir meziyete dönüştürmüştür.[53] Fikirlerin faydacı işlevselliğine ve "nakit-değeri"ne gösterdiği ilgiyle, bazı eleştirmenlerin pragmatizmi bir şeyi statükoya uygun hale getirmenin bir aracına indirgemesine neden olmuşsa da, uzlaşım kabuğunun ve kavramsal düşüncenin katılıklarının altından yaşama gücünü kurtarmayı umduğu deneyimin kirliliği, ikircikliği ve belirsizliğinden zevk alıyordu James. Daha ilk büyük yapıtı, 1890 tarihli *Principles of Psychology*'den (Psikolojinin İlkeleri) zihinsel yaşamı bir "bilinç akışı" olarak gören ufuk açıcı analizinden, James'in 1910'daki ölümünün ardından Ralph Barton Perry tarafından *Essays in Radical Empiricism* (Radikal Ampirizm Üzerine Denemeler) başlığı altında yayımlanan kısa yazılarına kadar, kendi dışındaki dünyayı uzaktan gözlemlemektense bu akışa dalmaya çalışmıştır.

James'in kariyerini dönemlere ayırmaya yönelik birçok girişim olmuştur, ama üzerinde uzlaşma sağlanan tek nokta belki de söyleminde deneyimin anahtar bir terim olarak gitgide merkezileştiğidir. Hatta yorumculardan birine göre, "pragmatizmi James'in felsefesinin indirgenemez çekirdeği haline getirmek büyük bir hatadır. Jamesçi düşüncenin bunca reklamı yapılan bu yönü, saf deneyim dünyasıyla ilgilenmenin bir yolundan ibaretti".[54] *Principles of Psychology*'de bilinci hâlâ zihin-beden ikiciliğine duyduğu pozitivist bir inançla incelese de, zihin hakkındaki betimlemesinde (unutulmaz deyişiyle, "çiçekler açarken vızır vızır işleyen koca bir karmaşa") onun geçici ve akışkan belirsizliğinin altını çiziyordu. Yüzyıl dönümüne gelindiğinde, zihin dünyası ile fiziksel dünya arasındaki ikici-

52. Simon, *Genuine Reality*, s. xxii.

53. William Joseph Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Philadelphia, 1992.

54. Bjork, *William James*, s. 219.

liğin ötesinde bir yol, temsiliyetçi epistemolojiyi aşıp "doğal bir gerçekçiliğe" ulaşmasını sağlayacak bir yol arıyordu.

James'in bu doğrultudaki akıl hocaları arasında, ilk kez 1880'de tanıştığı, şimdilerde unutulmuş olan İngiliz felsefeci Shadworth Hollway Hodgson (1832-1912) da vardı.[55] Hodgson bilinci atomistik bir şekilde ayrıksı duyumlara parçalayan Humecu ampirizmi eleştirenlerden biriydi; bilinci değişken bir akıntı olarak görmeyi tercih ediyordu. Töz ve öznelerin, altlarında yatan ilişkilerden bağımsız var olduğu görüşünü de sorgulamıştır. On üç yıl başkanlığını yaptığı İngiliz Aristoteles Derneği'nde 1885'te yaptığı "Felsefe ve Deneyim" başlıklı bir sunumda, kendi konumunu Locke ve Hume'da hoşlanmadığı ampirizmden ve o zamanların modası olan pozitivizmden ayırmak için "deneyimcilik" olarak adlandırmıştır.[56] "*Deneyim*'den daha geniş bir sözcük yoktur," diye yazar, "*Bilincin* eşdeğeridir". Dahası bilincin dışındaki dünya bilince dahildir, zira "deneyimin ötesine geçip de, Varlık'ı kapsayan ve böylece açıklayan daha geniş bir terim atayamayız".[57] Sunumunu hazırladığı dönemde James'le yazışan Hodgson, fail olarak Zihin fikrini terk ettiğini kabul etmiştir; daha doğrusu, "daha ben sahaya çıkmadan ortadan kaldırılmıştı; onu *kaybolmuş*, bünyevi çelişkileriyle parçalanmış; çürümüşlüğüyle yalnızca kuşkuculuk doğuran bir halde buldum. Durum böyleyken, felsefeyi (bir varsayıma değil de) *deneyime* dayandırmaya karar verdim. Yöntemimin tarihi ve nedeni *budur*. Amacım fail olarak zihinden kurtulmak değil, onun yerine bir şey koymak; onun yerine, deneyime dayalı bir felsefe oluşturmak."[58]

Hogdson kendi yaklaşımı için, hiçbir zaman yaygın olarak kabul görmeyen Metafizik Yöntem ya da Öznel Analiz Yöntemi terimlerini kullanmıştır. James ise kendi adına, arkadaşının tekçi ve belirlenimci içerimlerinden ziyade, Hodgson'ın felsefe yapma tarzındaki

55. James'le dostluğu hakkında bir anlatı için bkz. Perry, *The Thought and Character of William James*, cilt 1, 38-40. Bölümler.

56. Shadworth H. Hodgson, *Philosophy and Experience: An Address Delivered before the Aristotelian Society, October 26, 1885*, Edinburgh, 1885.

57. *A.g.y.*, s. 6 ve 16.

58. Shadworth H. Hodgson'dan James'e, 14 Şubat 1884, *The Correspondence of William James* içinde, 13 cilt, Ignas K. Skrupskelis ve Elizabeth M. Berkeley (haz.), cilt 5, Charlottesville, Va., 1997, s. 489.

ayrıntılardan etkilenmiştir.[59] Hodgson 1898'de, birkaç ciltten oluşan yapıtı *Metaphysic of Experience*'ı (Deneyimin Metafiziği) yazdığında, James ancak resmi bir yanıt verebilmiştir:

> Düşe kalka da olsa, kendi çabalarımla olumlu bir adım atabilirsem şayet, bu sizin kendi çözümünüzü yazdığınız terimler sayesinde olacak artık. Sorunun şu olduğunu düşünüyorum: maddi ve zihinsel töz arasında hiçbir ikili karşıtlık varsaymayıp senkretik olarak alınan "saf deneyim" parçalarından başlayarak, bunun kavrayışta iki şekilde –birincisi bireysel düşünme akışları, ikincisi fiziksel sabitler olarak– nasıl ortaya çıktığını; *dolaysız gerçek* bu birbirinden kopuk iki şeyden biri olmadığı ya da tam somut deneyimden veya iki farklı veçhesiyle fenomenden daha azı olmadığı halde nasıl ortaya çıktığını göstermek.[60]

James artık Hodgson'ın metafiziğindeki ikicilikten yakınıyor, bunun yerine formülleştirmekte olduğu çoğulculuğu yeğliyordu.[61] O sıralar, ta 1895'teki defterlerinde taslağını çıkarmaya başladığı kendi alternatifini geliştirmekle uğraşan James'in derdi, benzerliklerden ziyade aralarındaki farkları vurgulamaktır sanki.[62]

Formülasyonlarından asla tam anlamıyla tatmin olmayan James, "saf" olan deneyimle ne kastettiğini mecazen ifade etmeye uğraşmıştır – anlamaya çalıştığı gerçekliği yakalamak için dilin nihaye-

59. Bkz. Charles Renouvier'e 8 Mayıs 1882 tarihli mektubu, *The Correspondence of William James*, cilt 5 içinde, s. 208. Fransız liberal Yeni-Kantçı Renouvier, James'e özgür iradenin varlığına dair güçlü bir inanç aşılamıştır; ki bu da, 1870'teki ilk büyük depresyonundan kurtulmasına yardımcı olmuş gibidir. James, (Perry, *The Thought and Character of William James*, cilt 1'de arkadaşlıkları üzerine olan bölümde cömertçe alıntılanan) Hodgson'la yazışmalarında aynı çekinceleri doğrudan dile getirmiştir. Ancak Hodgson'ın, 1885'te verdiği dersin sonunda, sağduyu, bilim ve felsefe kadar din gibi meselelerde bile deneyimsel yaklaşımı desteklediğini, dolayısıyla James'in terimin görüş alanını genişletmesini önceledi̇ğini belirtmek gerekir.

60. James'ten Hodgson'a, 10 Haziran 1900, aktaran Perry, *The Thought and Character of Williams James*, cilt 1, s. 647 (vurgu yazara ait).

61. James'ten Hodgson'a, 7 Ekim 1900, *a.g.y.* Ayrıca bkz. Hodgson bu mektuba 18 Ekim 1900 tarihli yanıtında, "benimki zihin ile madde arasında bir ikicilik değil, bir *yöntem* ikiciliği; düşüncedeki ayrımın dayattığı ve deneyimin zorunlu kıldığı bir ikicilik – ουσια ile γενεσις [öz ile köken] arasındaki ayrımın." *A.g.y.*, s. 649. James ikna olmuş görünmez, ama Hodgson'ın "gerçeklikler yalnızca 'bilindikleri gibi'dir" vurgusunu *Pragmatism*'de ([1907], *Works*, cilt 1 [Cambridge, Mass., 1975], s. 30) kendi konumunun habercisi kabul eder.

62. Bir tartışma için bkz. Bjork, *William James*, s. 215-27.

tinde yetersiz olduğunu fark etmesinin bir yansımasıdır bu.[63] "Dünyadaki tek birincil malzeme ya da madde, her şeyin oluştuğu malzeme" diye tanımladığı saf deneyim için, ancak potansiyel olarak özne ile nesne ya da olgular ile değerler diye bölünebilen "şimdinin anlık alanı" demiştir.[64] Bu betimlemedeki materyalist tınılara rağmen, saf deneyimin bir çeşit töz ya da kendilik olarak anlaşılmaması gerektiğini, tezahür akışının altında yatan derin bir yapı ya da ebedi bir biçim gibi olmadığını savunmuştur James.[65] Gelgelelim, *Principles of Psychology*'de hâlâ dış dünyanın ayrı gerçekliğine dair ikici bir varsayımla incelemiş olduğu –ister akış halinde olsun ister başka türlü– öznel bilinçten önce geliyordu bir bakıma. James, bilincin bir kendilik değil, deneyim içerisindeki bir işlev, deneyimin önkoşulu olmayıp deneyime eklenen bilme işlevi olduğunu savunuyordu artık. Deneyimin aynı anda hem öznel hem nesnel olan "çift namlulu" anlamı, kökenindeki bütüncül ve ilişkisel karakterinin ifadesiydi.

Kavramsal bilme ya da "hakkında bilgi", öznel biliciyle bilgi nesnesi arasında hiçbir düşünümsel ayrım bulunmayan daha temel algısal bilmeden ya da "tanımayla bilgi"den bir adım uzaktır. Zira, Hodgson'ın netleştirmiş olduğu gibi, saf deneyim "ne" olmasından önce gelen bir "o"dur; bir özü varmış gibi davranmasından önceki bir varoluştur.[66] Saf deneyim, der James –*Erlebnis*'ten bahseden Dilthey'i alıntılıyor gibidir adeta– "kavramsal kategorileriyle sonraki düşünümümüzün malzemesini sağlayan dolaysız yaşam akışıdır".[67] Dahası, Bergson'un kendi hayat hamlesi felsefesinde anlamış

63. David C. Lamberth'in (*William James and the Metaphysics of Experience* [Cambridge, 1999], s. 83-87) gösterdiği gibi, "saf" terimini, 1888-90 tarihli *Kritik der reinen Erfahrung* adlı kitabını iyi bildiği, Alman ampiryokritisizm felsefecisi Richard Avenarius'tan ödünç almıştı James.

64. James, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln, Neb., 1996, s. 4 ve 23.

65. Aslında yapıtlarında bazı yerlerde, böyle nihai gerçeklikler hakkında bilinemezciliği savunmuştur. Örneğin, 1906'da Walter Pitkin'in eleştirisine yanıt verirken, "pragmatik değerleri gösterilebildiği sürece, felsefeye istediğiniz kadar numenal varlık ya da olay dahil etmeye sonuna kadar hazırım" demiştir. "Discussion: Mr. Pitkin's Refutation of 'Radical Empiricism'", *Pure Experience: The Response to William James* içinde, Eugene Taylor ve Robert H. Wozniak (haz.), Bristol, 1996, s. 122.

66. James *Essays in Radical Empiricism*'de (s. 27), bu nokta üzerine Hodgson'ın *Metaphysic of Experience* kitabını takdirle alıntılar.

olduğu gibi –ki benzerlikleri açıkça kabul etmiştir James–[68] deneyim ayrık bir nesneden dolayı bireysel öznenin başına gelen bir şey değil, dinamik, ilişkisel bir sahadır. Bu sahada, "*bizatihi deneyimleri birbirlerine bağlayan ilişkiler de deneyimlenen ilişkiler olmalı, ve deneyimlenen her tür ilişkinin sistemdeki başka herhangi bir şey kadar 'gerçek' olduğu hesaba katılmalıdır*".[69] Yani çoğu kez ihmal edilen "-in", "-de", "ve" gibi ek ve bağlaçlarla dilsel olarak ifade edilen geçişler, en az birleştirdikleri adlar kadar ontolojik ağırlık taşıyordu (James'in en yetenekli öğrencilerden şair Gertrude Stein'ın çok iyi öğrendiği söylenen bir derstir bu). Geleneksel ampirizm, dinsel deneyimin altında yatan bilinçaltı unsurları ihmal ettiği gibi deneyimin bu boyutlarını da ihmal etmişti; dolayısıyla, ilişkisel sahada bulunan her şeyi içermek için "radikalleştirilmeliydi". "Ampirizm, radikal olmak için," diye açıklar James, "inşalarına doğrudan deneyimlenmeyen hiçbir unsuru katmamalı, doğrudan deneyimlenen hiçbir unsuru da dışlamamalıdır."[70]

Gelgelelim deneyim sahası, F. H. Bradley ya da Josiah Royce gibi sonraki Hegelcilerin (bir kuşak sonra Oakeshott'ın çalışmalarında yeniden canlandığını gördüğümüz konumu önceleyerek) varsay-

67. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 23. James ve Dilthey birbirlerinin çalışmalarını biliyor ve saygıyla karşılıyordu; 1867'de bizzat tanışmışlardı. Bkz. Kloppenberg, *Uncertain Victory*, s. 29. Hem James'in hem de Dewey'nin 1890'larda Dilthey'in *Erlebnis* anlayışına yaklaştıklarını savunur Kloppenberg (s. 70).

68. Bergson'a 25 Şubat 1903 tarihli bir mektubunda arkadaşının çalışmaları için, "*saf deneyim* felsefesi" demiştir. *A Pluralistic Universe* (New York, 1909) kitabında da, yaşamın akışkanlığını ifade etmede mantığın yetersiz olduğunu gösterdiği için övgü alır Bergson. Bundan kısa bir süre sonra, James'in en ateşli müritlerinden biri olan Horace Kallen, ikisini karşılaştıran bir kitap yazmıştır, *William James and Henri Bergson* (Chicago, 1914). Kallen, James'in hümanist çoğulculuğunu, Bergson'un *élan vital* inancının karşısına yerleştirir. Ama James böyle düşünmemiş olabilir. 13 Haziran 1907'de F. C. S. Schiller'e yazdığı bir mektupta, *Creative Evolution*'ın (Yaratıcı Evrim) yayımlanmasından duyduğu heyecanı aktarır: "Bu ilahi zevahirle kıyaslandığında hiçbir şeyin önemi yok gibi geliyor. Tüm konumlarımız, gerçek zaman, büyüyen bir dünya ustalıkla ortaya konmuş ve entelektüalizm canavarı kesin olarak *öldürülmüş*!" *William James: Selected Unpublished Correspondence, 1885-1910*, Frederick J. Down Scott (haz.), Columbus, Ohio, 1986, s. 442.

69. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 42 (vurgu yazara ait).

70. *A.g.y. The Varieties of Religious Experience*'ta James'in dinsel deneyimi cömertçe dahil etmesindeki mantığı görüyoruz burada.

dığı gibi, tamamen birleşik ve nihayetinde rasyonel değildi. Aksine James "deneyimlerimizin, birlikte ele alındığında kaosvari" olduğunu düşünüyordu.[71] Dolayısıyla bütün bunlardan çıkan kozmolojik içerimler ne tekçi ne de ikiciydi; zira "tam da deneyim bağlaçlarının birçoğu bu kadar dışsal göründüğü için, saf deneyim felsefesi ontolojisi çoğulculuğa" meyletmeliydi.[72] Doğru metaforu yakalamaya çalışan James kendi konumu için, parçaların altlarında sağlam bir zemin olmadan bir arada durduğu ve kenarlardan yapılan eklemelerle genişleyen bir dünyaya uygun bir "mozaik felsefesi" deyişini kullanmıştır. Bu dünyanın üstünde bir Tanrı olsa dahi, James'e göre artık O bile "her şeyi deneyimleyen mutlak değil, yalnızca en geniş fiili bilinç kapsamını deneyimleyendir".[73] Aslında, bütünüyle aşkın bir Tanrı postülasından ziyade, tin ile maddi dünyanın ayrılmaz bir şekilde iç içe olduğu bir tür panpsişik içkinliği –bir yorumcuya göre bir "pandeneyimselciliği"–[74] tercih etmiştir James.[75]

Deneyim hakkındaki bu metafizik spekülasyonlara ek olarak, epistemolojik sorular üzerine düşüncelerinde de deneyimi kilit bir terim olarak kullanmıştır James. "Saf deneyimin ilkesi," diye yazar, "aynı zamanda yöntemsel bir postüladır. Buna göre, belirli bir zamanda bir deneyimleyen tarafından deneyimlenebilir olmayan hiçbir şey olgu olarak kabul edilemez; her daim böyle deneyimlenen her olgu özelliği için, nihai gerçeklik sisteminde belirli bir yer bulunmalıdır. Başka bir deyişle: Gerçek olan her şey bir yerde deneyimlenebilir olmalı ve deneyimlenen her tür şey bir yerde gerçek olmalıdır".[76] *Pragmatism* (Pragmatizm) kitabındaki açıklamasına göre, pragmatist hakikat ölçütü şu soruya dayalıdır: "İnanç yanlış ol-

71. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 65. Royce'la uzun tartışmaları hakkında bir inceleme için bkz. James Conant, "The James/Royce Dispute and the Development of James's 'Solution'", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Ruth Anna Putnam (haz.), Cambridge, 1997.

72. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 110.

73. *A.g.y.*, s. 194.

74. T. L. S. Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality*, Chicago, 1993, s. 45.

75. James'in panpsişik çoğulculuğu hakkında sağlam ve olumlu bir değerlendirme için bkz. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, s. 185-96.

76. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 160.

duğunda var olan deneyimlerden farklı olan deneyimler hangileridir? Kısacası, deneyim bakımından hakikatin nakit-değeri nedir?"[77] Neyse ki "deneyim düzenliliklerle doludur", dolayısıyla geçmiş geleceğin rehberidir; ama diğer taraftan, "bildiğimiz gibi deneyim bazı şekillerde *yükselip taşar* ve şimdiki formüllerimizi düzeltmemizi sağlar".[78] Yani geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kaba bir devamlılık vardır; asla mutlak bilgiye ulaşamayacak olsak da, bizi giderek artan bir anlayışa götürür bu:

> İnsanların herhangi bir zamandaki inançları, *yatırım* yapılmış deneyim miktarıdır. Ama bizatihi inançlar da toplam dünya deneyiminin parçalarıdır, dolayısıyla bir sonraki günün yatırım işlemlerine konu olurlar. Gerçeklik deneyimlenebilir gerçeklik anlamına geldiği sürece, hem gerçeklik hem de insanların gerçeklik hakkında edindiği hakikatler ebedi bir dönüşüm süreci içindedir; bu belirli bir hedefe yönelik bir dönüşüm olsa da, yine de bir dönüşümdür.[79]

James'in dinsel deneyim savunusunda göstermeye giriştiği gibi, duyum ile inanç böylesine ayrılmaz bir şekilde iç içe olduğundan dolayı, ampirizmin en saf hali bile kültürel ve tarihsel içeriğinden arındırılamaz.[80]

Titiz bir bilimsel yöntemin nihayetinde hakikat hakkında öznelerarası bir uzlaşma doğuracağı gibi "neşeli bir umuda"[81] tutunan Peirce'ın aksine James, bitimsiz deney süreci olan deneyimle yetin-

77. James, *Pragmatism*, s. 97.

78. *A.g.y.*, s. 99 ve 106 (vurgu yazara ait).

79. *A.g.y.*, s. 107.

80. James'in konumunun bu yönü hakkında faydalı bir tartışma için bkz. David A. Hollinger, "William James and the Culture of Inquiry", *In the American Province: Studies in the History and Historiography of Ideas* içinde, Bloomington, Ind., 1985.

81. Aktaran Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, s. 103. Kitabın 5. Bölümü'nde bu ve diğer meseleler üzerine Peirce ve James'in görüşleri hakkında faydalı bir karşılaştırma sunulmaktadır. Gavin'e göre Dewey, Peirce'ın nihai uzlaşma olanağı inancına geri dönmüştür. Başka bir tartışma için bkz. Christopher Hookway, "Logical Principles and Philosophical Attitudes: Peirce's Response to James's Pragmatism", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Putnam (haz.). Hookway'e göre aralarındaki canalıcı fark şudur: "James yalnızca önerme doğru olduğunda ortaya çıkacak deneyimlerin ya da bu koşullarda gerçekleştirilmesi gereken davranışın peşindeyken, Peirce deneyimdeki örüntülerin ve eylemle deneyim arasındaki yasavari ilişkilerin peşindedir" (s. 152).

miştir. Deneyim, tam da onu dilde ya da kavramlarda yakalama yönündeki cılız çabalarımızdan daima daha zengin ve karmaşık olduğu için, teleolojik bir bitiş noktası olmayan evrimsel bir diyalektik doğurur – James'in coşkulu Darvinciliği konuşmaktadır burada. Deneyimin bilimsel devrimi karakterize eden, görünüşte nesnel olan ölçüm aygıtlarında yabancılaştırılmasına –Bruno Latour'un isabetli deyişini bir kez daha aktarırsak, "gayri-insani tanıklığa" ayrıcalık tanınmasına– karşı James, algısal, cisimleşmiş dünyanın önceliğini yeniden ortaya koymak istemiştir; pragmatizm kadar fenomenoloji soykütüğünde de kendisine bir yer edinmesini sağlamış bir konumdur bu.[82]

Yine de, Emerson'un "Deneyim" denemesinde yaptığı gibi, James de bizim gibi bir dil konuşan, mantık yürüten, aklını kullanan bir tür için saf deneyimi yeniden tesis etmenin olanaksızlığından belli bir hoşnutsuzluk duyduğunu açığa vurmuştur. *Essays in Radical Empiricism*'de, "düzanlamıyla henüz herhangi bir *ne* olmayan ama her türlü ne'liğe açık bir *o* olan; görünmeyen bakımlardan, hem birlik hem çoklukla dolu olan; durmaksızın değişen, ama aşamalarının birbiri içine geçtiği ve herhangi bir ayrım ya da özdeşlik noktası yakalayamayacağımız kadar karışık bir biçimde değişen saf deneyimi yalnızca yeni doğmuş bebeklerin ya da uykudan, ilaçlardan, hastalıklardan veya yediği darbelerden yarı-komaya girmiş insanların edindiği varsayılabilir" itirafında bulunur.[83] Yoğunlaşmış saflık anlarının uğruna mücadele etmeye değer olduğunu açıkça ummuşsa da, bu anlara büyük ölçüde veya devamlı ulaşmanın insanı gerçekten memnun edip etmeyeceği konusunda ne düşündüğü belli değildir. James'in "inanma istenci" savunusunun, kendi araçsal etkililiği konusunda fazla özbilinçli bir içtenlik gösterdiği için –inanmalısın, çünkü inanmak senin için faydalı olacak– tam olarak ikna edici olmadığı söylenir sık sık. Deneyimin parçalanmasından önceki saflığına inancı için de benzer bir şey savunulabilir.

Nitekim, James'e sıcak bakan yorumcularından birinin itiraf et-

82. Husserl'i ilk olarak 1904'te, Harvard'daki çalışma arkadaşı William Ernerst Hocking aracılığıyla öğrenmiştir James. *İnsan Deneyiminde Tanrı'nın Anlamı* (1912) adlı bir kitabın da yazarı olan Hocking hakkında bir tartışma için bkz. Wilshire, *The Primal Roots of American Philosophy*, 8. Bölüm.

83. James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 93-94.

tiği gibi, saf deneyim "öyle muğlaktır ki James'in kendi tarifi bile bir hipotezdir; elbette sonuna kadar inandığı bir hipotezdir, ama yine de bir hipotezdir".[84] Bu kadar gönlü bol olmayan yorumcular –ki James fikirlerini sunmaya başladığından bu yana, bu konuda daha ihtiyatlı davranan pek çok yorumcu olmuştur– dilin asla tam olarak ifade edemediği şeyi uyandırmak için James'in kariyeri boyunca ortaya attığı çeşitli formülasyonlardaki gerilimlerden ve hatta bariz çelişkilerden daha çok rahatsız olmuşlardır. Örneğin Herbert Nicholls, 1906'da, sözcüğün James'in yapıtlarındaki çeşitli kullanımlarını incelediğinde hayret verici bir çeşitlilikle karşılaşmıştır:

Psychology'sinde şunu görüyoruz: "Evrensel olarak anlaşılan... deneyim, bizi etkilediği varsayılan yabancı bir şeyin deneyimlenmesi demektir." Bu "*yabancı bir şey*"in tekbenci olmadığı gayet açık. Ama *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*'unda şunu görüyoruz: "*Şimdinin anlık alanı* her zaman saf deneyim dediğim şeydir." Yine: "Şimdinin anlık alanı daima 'saf' haliyle deneyimdir." Bağlamdan bu "deneyim"in tekbenci *olmadığı* çıkıyor; ama ne olursa olsun, "devamlı geçiş" sayesinde kişinin bütün zihin alanı *daima* "şimdinin anlık alanı" olduğuna göre, "şimdinin anlık alanı" nasıl "*daima 'saf'* haliyle deneyim" olur? Zira yine: "'Saf deneyim' düşünüm tarafından kategorileştirilmeden önceki *ilksel* yaşam akışına verdiğim addır. *Yalnızca yeni doğmuş bebekler* vs. düzanlamıyla saf deneyim edinir." Yine: "Saf bir deneyim, kapsamı ne olursa olsun, herhangi bir miktarda koyutlanabilir." Ve yine: "Toplu olarak deneyimlerimize *kaosvari* dedim." Ve yine: "Deneyim tüm bu duyusal doğaların", yani Profesör James'in "tezine onlarla *başladığı*" "tüm o ilksel malzemeler"in "kolektif adından ibarettir". Son olarak, büyük harfle "Deneyim", zihinler *arasındaki* bilişsel işlevini felsefi yazılarında açıkladığı varsayılan, tamamlanmış bütün bir "*Weltanschauung*"a ya da rasyonel dünyaya verdiği addır.[85]

84. Gavin, *William James and the Reinstatement of the Vague*, s. 93.

85. Herbert Nicholls, "Discussion: Professor James's Hole", *Pure Experience* içinde, Taylor ve Wozniak (haz.), s. 147-48. Bu ciltte radikal ampirizmin ilk alımlanmasını oluşturan en önemli metinler derlenmiştir. James'te birbirleriyle uzlaşamayacak deneyim yorumları bulunduğu iddialarının bugün de sürdüğünü belirtmek gerek. Örneğin Jonathan Crary, geç on dokuzuncu yüzyıl ilgi psikolojisi bağlamında yürüttüğü James tartışmasında, şu sonuca varır: "James için, kişinin kendi tikel 'saf deneyimi'nin uçlarına, geçişlerine, titreşimlerine yönelik bireysel ilgi, paylaşılan ortak yaşam dünyasının girift yoğunluğuna gömülmüşlük olan 'deneyim'le asla gerçekten uzlaştırılmamıştır." *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Cambridge, Mass., 1999, s. 352.

Nicholls gibi eleştirmenler için belki en temel güçlük, terimin farklı, hatta belki bağdaşmayan iki kullanımının sıkıntılı bir şekilde yan yana getirilmesiydi. İlki, James'in önceki psikolojik incelemelerini sürdürüyor ve deneyimi yaşam akışına düşünüm-öncesi bir gömülmüşlük olarak tanımlıyordu; *Erlebnis* olarak deneyimdi bu: Kültüre düşmemizin (daha yeni doğmuş olanlar için henüz meydana gelmemiş olan; diğerlerinin ise ilaçlar, kafaya alınan darbeler vb. tarafından tetiklenen sersemlemeler sayesinde geçici olarak aştığı bir düşüşün) kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği dilsel ve kavramsal işlemlerin giderek dışında bırakılıyor veya içine dahil ediliyordu. Emerson'un "Deneyim" yazısında da gördüğümüz, yitirilene duyulan bitmek bilmez özlem baş köşededir burada. James'e özgü deneyim çeşitliliği ve yoğunluğu kültünün itici gücü buradan gelir.

İkinci anlamsa, sonraki yapıtlarında benlik ile öteki, bilinç ile fiziksel gerçeklik, olgular ile değerler arasındaki ikici bölünmeden önce gelen "ilksel malzeme"nin eşdeğeri olarak geliştirdiği, her şeyi içeren metafizik deneyim kavramıydı. Burada deneyim, var olan her şeyin temel "'o'luğu" anlamına gelir; kapsayıcılığıyla neredeyse proto-Heideggerci bir iddiadır bu. Bağımsız olarak doğrulanabilir bir dünyanın varlığını reddetmişse de, kimi yorumcuların James'i heterodoks bir gerçekçi olarak adlandırmalarının nedeni bu anlamdır.[86] O halde buna neden "deneyim" diyelim?

Bu soruyu en ısrarlı şekilde soranlar, yeni doğmuş fenomenolojik hareketten etkilenmemiş, hâlâ özne/nesne karşıtlığını koruma derdindeki çağdaşları olmuştur. Bertrand Russell'ın itirazına göre, "'verili' olmak ya da 'deneyimlenmek' 'olmak'la aynı şey değildir. 'Verili' olmak ya da 'deneyimlenmek', aslında bir bilme edimiyle

86. Örneğin bkz. Hilary Putnam, "Pragmatism and Realism", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.). Biraz farklı bir yaklaşım için bkz. Charlene Haddock Seigfried, "William James's Concrete Analysis of Experience", *The Monist* 75, no. 4 (Ekim 1992). Seigfried şöyle yazar: "pragmatist gerçekçilik, en bilinen anlamıyla, esas yapılarını çarpıtma olmadan soyutlayabileceğimiz, bağımsız olarak var olan bir dünya öne süren gerçekçilik değildir... Yani James'in, metafiziği deneyim olgularının sağlam zeminine oturtma iddiası, deneyimin *tam* olgularına bir başvuru olarak yorumlanabilir... James'in metafiziği, daha çok pragmatist bir yorumsama olarak, doğal bilimsel psikolojisiyse insan olmanın pragmatik bir fenomenolojisi olarak anlaşılmalıdır. James'in deneyim hakkındaki somut analizi, bu ikisinin birlikteliğinden oluşur" (s. 547-48).

ilişkisi tarafından kurulan bir özneye işaret ediyor gibidir".[87] Yalnızca bütündeki öznel uğrağa odaklanan Arthur Lovejoy, James'in deneyim sözcüğünü, düşünüme açık verilerin yanı sıra normalde farkındalık dışındaki şeyleri de –sözgelimi metabolizma süreçlerini ya da nefes almayı– içeren bir şekilde genişletmesine karşı çıkacak, dolayısıyla James'in bilinci deneyimin bir türevine indirgemeyi başaramadığını savunacaktı.[88] Peirce bile çileden çıkacaktı: "Senin 'saf deneyim' dediğin şey deneyim filan değil; bunun başka bir adı olmalı. Sözcükleri böyle yanlış kullanmak düpedüz ahlaksızlık, felsefenin bir bilim haline gelmesini engelliyor çünkü."[89] Zira, sonraları Charles Morris'in söylediği gibi, "Her şey doğası gereği bir 'deneyim'se, 'deneyim' terimi (bu kullanım başka zeminlerde ne kadar cazip olursa olsun) 'düşünsel' ya da 'bilişsel' manasını kaybetmiş demektir. X bir deneyim nesnesidir demek, onun hakkında hiçbir şey söylememektir artık."[90]

87. Bertrand Russell, "A Review of 'Essays in Radical Empiricism' by William James", *Pure Experience* içinde, Taylor ve Wozniak (haz.), s. 216-17.

88. Arthur O. Lovejoy, "James's *Does Consciousness Exist?*", *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays* içinde, Baltimore, 1963.

89. Bkz. Peirce'ın 3 Ekim 1904 tarihli mektubu, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 cilt, Charles Hartshorne ve Paul Weiss (haz.), (1-6. ciltler) ve Arthur W. Burks (haz.), (7-8. ciltler), Cambridge, Mass., 1931-58, cilt 8 içinde, s. 206, parag. 301. Peirce aynı mektupta, "*deneyim*, tam da sözcüğün özünden dolayı, yanılgıya açık ve cehalet ürünü olduğu düşünülen kanı ve inançlarımız karşısındaki bir evrene –'hakikat'– inancımızı içerir" der (s. 204, parag. 294). Peirce'ın kamusal, öznelerarası bilimsel incelemenin peşinde olduğu hakikat hakkında nihai bir uzlaşmaya inancını gösteren bu niteleme, Peirce ile James arasındaki mesafenin en iyi ifadesidir. Konumları arasında kısa bir karşılaştırma için bkz. John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism: Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago, 1994, s. 164-70.

90. Charles Morris, *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, 1970, s. 114. James'e sıcak bakan Hilary Putnam gibi yorumcular bile bu sorunun içinden çıkamamıştır. Bkz. Putnam, "Pragmatism and Realism", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.): "James için dünya, *deneyimlenebilen* dünyadır ve övgüye değer bir şekilde, yaşamlarımızda gerçek iş gören hiçbir konuşma türünü dışlamak istemediği için, fizikteki gözlenemezlerden, karşı-olgusal bağlantılardan, matematik konuşmadan vb. bahsederken ikna edici değildir ve nihayetinde başarısızdır James" (s. 48).

DEWEY VE DENEY OLARAK DENEYİM

James'in sadık taraftarları da yok değildi aslında.[91] En önde gelenlerinden biri, James'ten on yedi yaş daha genç olmasına rağmen daha o zamanlar Chicago Üniversitesi'nde ve 1904'ten itibaren de Columbia'da gelişen pragmatist akademisyenler topluluğunun merkezi olan John Dewey'di.[92] James gibi Dewey de deneyimin duyu verilerine indirgenip fakirleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı erkenden göstermiştir – İngiliz ampirizminin felsefi yetersizliğinin sorumlusu da bu indirgemeydi. Ama Dewey'nin hareket noktası, James'i hiç çekmemiş olan bir felsefe, lisansüstü eğitimi sırasında (İngiliz idealist T. H. Green'in öğrencisi olan) George Sylvester Morris rehberliğinde özümsemiş olduğu yeni-Hegelcilikti.[93] Hatta genç Dewey, James'in yaygınlaştırdığı yeni psikolojiyi ve Darwin'in evrim teorisini Hegel'in organik idealizmiyle birleştirme cüretini gösterdiğinde, Shadworth

91. James'in kişiliğinin ve fikirlerinin süreğen gücü, Linda Simon'ın *William James Remembered* başlığı altında derlediği anma yazılarında ortadadır. James'in sonraki düşünürler için önemi hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Ross Posnock, "The Influence of William James on American Culture", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Putnam (haz.).

92. Yakın tarihli en iyi Dewey biyografileri için bkz. Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, N.Y., 1991; Steven C. Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York, 1991; ve Alan Ryan, *John Dewey and the Hightide of American Liberalism*, New York, 1995. Çalışmaları üzerine yorumların tam bir bibliyografyası için bkz. Barbara Levine (haz.), *Works about Dewey, 1886-1995*, Carbondale, Ill., 1996. CD-ROM versiyonu daha yakın tarihli çalışmalardan oluşan bir ek içerir. Dewey'nin deneyim anlayışı hakkında muhtemelen en kapsamlı çalışma için bkz. Gérard Deledalle, *L'idée d'expérience dans la philosophie de John Dewey*, Paris, 1967.

93. James'in yeni-Hegelciliğe saldırısı için bkz. 1982 tarihli denemesi, "On Some Hegelisms", *The Will to Believe* içinde, Cambridge, 1979. Gelgelelim Hegel düşüncesindeki diyalektik ve dinamik uğraklar kadar içsel ilişkiler üzerindeki vurguyu da sonradan fark etmiştir James. Hegel'e karşı incelikli tepkisi hakkında bir açıklama için bkz. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience* (s. 172-74). Dewey ise Alman idealizminin yoğun bir şekilde öğretildiği (aşkıncı James Marsh'ın üniversite başkanı olduğu) Vermont Üniversitesi'nde etkilere açık bir lisans öğrencisiydi. Dewey, Marsh'tan felsefe kürsüsünü devralan Joseph Torrey danışmanlığında Kant çalıştığı gibi, Kant'ın idealist gelenekteki halefleriyle de tanışmıştı. Dewey'nin ilk dönemi üzerine hâlâ değerli bir anlatı için bkz. Morton White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism*, New York, 1943.

Hodgson tarafından şiddetle eleştirilmiştir – James'in "zavallı Dewey" deyişinin kaynağı da bu eleştiridir.[94]

Gelgelelim bu paylama işe yaramış gibidir, zira 1890'ların başına gelindiğinde mutlak idealizmin metafizik kesinliklerinden ve mantıksal iskelesinden kurtulmaya başlamıştır Dewey.[95] Oakeshott'ın (ve ileride göreceğimiz gibi, idealist-olmayan öncüllerden yola çıkan Walter Benjamin'in) aksine, "Mutlak Deneyim" kavramına burun kıvırır hale gelmiştir: "Sanki insanlığın yaşamına damgasını vuran deneyimden daha mutlak bir deneyim olabilirmiş gibi."[96] Ama Hegelcilikte örtük olarak bulunan rasyonalist tanrıbilimin avutucu işlevini reddederken, Hegel'in felsefenin toplumsal, öznelerarası, tarihsel boyutu üzerindeki vurgusundan ya da fikirlerini insan uğraşlarının neredeyse tüm alanlarına yansıtmayı amaçlayan birleştirici azminden vazgeçmemiştir hiçbir zaman. Morris aracılığıyla Green gibi İngiliz düşünürlerden miras aldığı, yeni-idealizmdeki aktivist, dönüşümcü uğrağı da korumuştur; doğalcılığı asla belirlenimci olmamıştır. Dewey bütünüyle epistemolojik bir deneyim anlayışının yetersizliği sorunu karşısında da yumuşamamış; ahlaki, estetik, hatta metafizik boyutlar içeren deneyimin varoluşta salt bir idrak yönteminden çok daha temel olduğunda ısrar etmiştir daima. Bilen özneleri karşılarına çıkan nesnelerden ayıran her teorinin ikici temellerine belki James'ten bile daha şiddetle saldırmıştır.[97] James'in formülünü benimseyerek, deneyimin "çift namlulu" bir sözcük, yani "ilk-

94. John Dewey, "The New Psychology", "The Psychological Standpoint" ve "Psychology as Philosophic Method", *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 cilt (Carbondale, Ill., 1967-72), cilt 1 içinde; Shadworth Hodgson, "Illusory Psychology", *Mind* 9 (1886); James'ten Hodgson'a, Mart 1887, aktaran Perry, *The Thought and Character of William James*, cilt 1, s. 641.

95. 1906'ya gelindiğinde, idealizmin sınırları hakkında tamamlanmış bir anlayışa ulaşmıştı Dewey; "Experience and Objective Idealism" (*The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays* içinde [Bloomington, Ind., 1910]) yazısında bu anlayışı ayrıntılı olarak açıklar. Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman idealizmine düşmanlığı daha da yoğunlaşmış, pek etkileyici olmayan yapıtlarından birini, Kant'ı inandırıcı olmayan bir şekilde Alman otoriter militarizminin sorumlusu olmakla suçladığı *German Philosophy and Politics* (New York, 1915) kitabını da bu dönemde yayımlamıştır.

96. Dewey, *Experience and Nature*, La Salle, Ill., 1987, s. 52.

97. Düşüncesindeki bu itki hakkında faydalı bir açıklama için bkz. Morton White, "John Dewey: Rebel Against Dualism", *Science and Sentiment in America: Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey* içinde, N.Y., 1972.

sel bütünlüğünde edim ile madde, özne ile nesne arasında hiçbir bölünme tanımayan, ikisini de ayrılmaz bir bütünlük içinde taşıyan" bir sözcük olduğunu savunmuştur.[98] İster maddi ister manevi açıdan anlaşılsın, isterse ebedi töz ya da devamlı bir akış olarak kavramlaştırılsın, evrenin temel malzemesini belirlemeye çalışan her felsefeye karşı kararlı bir bilinemezci olarak kalmıştır Dewey. İster ayrık duyu izlenimleri ister yalıtılmış olaylar isterse en küçük atomlar olsun, gerçekliğin en basit yapıtaşlarını bulmak isteyen her felsefeye karşı bütüncül karmaşıklığın değerini vurgulamış; aşkınsal *a priori* ilkeler koyutlayan her felsefeye karşı mantık ve matematiğin bile bir keşif bağlamına yerleştirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Hegelci "kesinlik arayışı"ndan vazgeçmişse de, bir o kadar güçlü "birlik arayışı"nı asla bırakmamıştır.[99]

James'in *Principles of Psychology*'sinin izinden giden ve bilinci organik bir dünya içinde doğallaştırma bakımından belki James'in bile önüne geçen Dewey, 1890'lar boyunca bu değerleri psikoloji alanında savunmuştur.[100] 1896 tarihli önemli bir denemesinde, nasıl etkili bir yanıt verileceğinin belirsiz olduğu nadir durumlar hariç, bilinçli deneyim düzeyinde uyaran ile tepki arasında gerçek bir ayrım bulunmadığını savunmuştur. Yani deneyim, bir kavisten ziyade bir döngüdür; düşünsel olmayanlar da dahil tüm psişik süreç ve işlemlerin, çevresiyle etkileşim halindeki bireyin karşılaştığı sorunlarla ilgilenmede bir işlevi vardır.[101] Entelektüalistler veya duyumsalcılar

98. Dewey, *Experience and Nature*, s. 10.

99. Bu arayışın kaynakları ve içerimleri hakkında kapsamlı bir inceleme için bkz. Rockefeller, *John Dewey*, 1. Bölüm.

100. Dewey'nin James'e ne ölçüde borçlu olduğu ve ondan ne ölçüde ayrıldığı hakkında bkz. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, s. 66-67; ve Richard M. Gale, "John Dewey's Naturalization of William James", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Putnam (haz.). Gale'e göre, James'i sık sık savunmasına rağmen Dewey'nin yazıları, "James'in felsefesi hakkında basbayağı çarpıtılmış, kendisine hizmet eden bir anlatı sunar; bu anlatının temel amacı, bu felsefeyi Dewey'nin doğalcılığına ve insana özgü her şeyi toplumsallaştırmasına uyacak bir şekilde evcilleştirip kişiliksizleştirmektir" (s. 49).

101. Dewey, "The Reflex Arc Concept in Psychology", *Early Works*, cilt 5 içinde. Bu deneme, "içebakışçı" psikoloji ekolüne kuvvetli bir darbe vurmuş ve işlevselci halefininin doğmasına yardımcı olmuştur. Dewey'nin James'ten nasıl etkilendiği ve aralarındaki yakınlık hakkında bir özet için bkz. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 3. Bölüm.

bu döngüsel birliği ve işlevsel zorunluluğu anlayamamış, dolayısıyla rasyonalistlerin ve ampiristlerin epistemolojik alandaki hatalarını tekrarlamışlardı. Düşünce ve bilinç deneyimden önce gelmiyordu; daha ziyade, deneyim içinde, araçsal etkililiği olan bir tür işbölümüne olanak sağlayan bir kıvrımdı.

Dewey uzun kariyeri boyunca temel argümanlarını her fırsatta ayrıntılandırmaya –eleştirmenlerine göre, sündürmeye– devam eden müzmin bir tekçi, bağlamsalcı, doğalcı ve Morton White'ın deyişiyle formalizm-karşıtı olarak kalacaktı. Aşkın ya da *a priori* olarak düşünülen her şeyin nihayetinde, işlevlerin hatalı bir şekilde tözselleştirilmesinin ve düşüncenin aldatıcı bir şekilde gerçek insanların gerçek durumlardaki eylemlerindeki tezahürlerinin üstüne bağımsız bir kendilik olarak dikilmesinin bir yansıması olduğunu ısrarla tekrarlamıştır.[102] Analitik yargılarla sentetik yargılar arasındaki Humecu ve Kantçı ayrım da aynı ölçüde aldatıcıydı; zira ikisi de tek bir bütünün farklı veçheleriydi. Bilimin yöntemleri dahi, önceki düşünürlerin ebediyen doğru olduğunu iddia ettiği mantıksal biçimleri üreten ve sınayan, Dewey'nin "araçsalcı" dediği inceleme usullerine dayalı davranışsal terimlerle düşünülmeliydi.[103] Geleneksel bilimsel anlayışın "seyirci" tavrı kadar Yunanlılardan bu yana metafiziğin büyük bir kısmı da,[104] dünyada etkin ve katılımcı bir müdahale için terk edilmeliydi. Bilgi nesneleri bu katılımdan önce gelmez, bu katılım yoluyla inşa edilir; ama onları daha az "gerçek" kılmaz bu. Hatta yazılarının bir yerinde, deneysel yöntemin "*nesnelerin yerine verileri*

102. Dewey'nin kendi düşüncesindeki *a priori* ve aşkın uğrakları ortadan kaldırmayı başarıp başaramadığı şüphelidir. Bu soru hakkında kuşkucu bir yorum için bkz. Morton White, "Experiment and Necessity in Dewey's Philosophy", *Pragmatism and the American Mind: Essays and Reviews in Philosophy and Intellectual History* içinde, New York, 1973.

103. 1903 tarihli kolektif çalışmaya bkz. *Studies in Logical Theory*, Dewey, *The Middle Works, 1899-1904*, cilt 2, Jo Ann Boydston (haz.), Carbondale, Ill., 1976. Dewey'nin "deneyim mantığı" üzerine en iyi tartışma için bkz. R.W. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*, Urbana, Ill., 2001. White'ın Dewey'deki aşkın kalıntılar hakkındaki eleştirisine karşı çıkar Sleeper.

104. Dewey'nin Yunanlıların deneyim karşıtlığına ve sınırlarına yönelik eleştirisiyle 1. Bölüm'de karşılaşmıştık zaten. Ne var ki Aristoteles'in nihai inceleme nesnesinin özler olduğu inancını bir yana bırakırken, Yunan filozofun araçsal bir keşif organı olarak inceleme görüşüne sonraları ısınmıştır.

geçirdiğini" savunur; verileri "*sonraki* yorumun konusu", nesneleriyse tamamlanmış "nihailikler" olarak tanımlar Dewey.[105]

Yani deneyim deneyden doğar, bu da bizi geçmişe bağlamaz, geleceğe götürür. Geçmiş derslerin anımsanması olarak deneyim hayatidir, ama bütünüyle bu derslerle özdeşleştirilemez; zira,

> parçalama (*dis-membering*) hatırlamanın (*re-membering*) kesinkes zorunlu bir unsurudur. Ama sonuçta ortaya çıkan kopuk parçalar (*disjecta membra*) hiçbir şekilde olmuş olduğu ya da olduğu gibi deneyim değildir; bunlar, şimdiki deneyimin en uygun şekilde, düşünülebilen en mükemmel anlam ya da değer doğrultusunda evrimleşmesi için ayrılan, ama yine de belli belirsiz birbirine bağlı olan parçalardır yalnızca.[106]

Dilthey ve Collingwood'un aksine Dewey, şimdinin ihtiyaçlarının geçmiş karşısındaki önceliği nedeniyle, yeniden-deneyimleme ya da yeniden-canlandırmanın daha önce deneyimlenmiş bir bütünü asla yakalayamayacağını düşünmüştür; bu öncelik, deneyimin daima akış halinde olduğunu, daima geçmişten farklı bir geleceği öngördüğünü gösterir. Bu bakımdan Dewey, soyutlama yerine dolaysız deneyime başvurmasını deneyimin oluşturulmasından ziyade yeniden tesis edilmesine dayandıran F. H. Bradley ve Alfred North Whitehead gibi diğer felsefecilerden de ayrılır.[107]

Yine de Dewey için gündelik hayattaki deneylerle bilimcilerin laboratuvarda gerçekleştirdiği deneyler arasında bir döngü, sağduyunun dünyasıyla en soyut bilimsel sonuçların dünyası arasında bir devamlılık vardı. Aslında matematiğin bile, deneyim dünyası üstünde süzülen ideal bir ebedi özler âlemi olmadığını, nihayetinde deneyim dünyasında temellendiğini savunmuştur Dewey.[108] Dolayısıyla, böyle bir âlem kabul etmemenin, matematiğin ve mantığın geçerliliğini sarsan, âciz bir "psikolojikleştiren" göreciliğe yol açtığını iddia eden Gottlob Frege ve Edmund Husserl gibi aşkıncıların korkularını dikkate almamıştır. Bu durumu tersine çeviren Dewey, asıl

105. Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1929, s. 99 (vurgu yazara ait).

106. Dewey, "Experience and Objective Idealism", s. 220-21.

107. Karşılaştırmalar için bkz. Robert D. Mack, *The Appeal to Immediate Experience: Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*, New York, 1945; ve Sprigge, *James and Bradley*.

108. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920. Bu konumun güçlükleri hakkında bir yorum için bkz. White, *Science and Sentiment*, s. 280-85.

psikolojikleştirmeyi eleştirmenlerinin yaptığını savunur: "Aşkıncının hemen her seferinde psikolojik bir safsataya takılıp kalması, üstüne üstlük bizzat psikolog tavrı (anlamlarla, bizatihi kendi üzerine kapanan 'fikirler' olarak ilgilenen tavrı) takınması; buna karşılık ampiristi salt psikolojik varoluşla mantıksal geçerliliği birbirine karıştırmakla suçlaması gerçekten ilginç."[109]

Hakikat, nesnelerden oluşan dış dünyayla ya da ebedi fikirlerle isabetli bir uyuşmaya dayalı değildi; bir sorunu çözmeyi başarmanın bir sonucuydu.[110] Doğrulama, bağımsız bir nesnel geçerlilik testiyle onaylanan öznel deneyimin bir işlevi değildi; amaçlı plan ile çevresel yanıt arasında "uyuşma", karşılıklı düzeltme gerektiriyordu; deneyim, bu bakımdan işlemsel bir kavramdı.[111] Bu alış-veriş nihayetinde "isabetli" bir sonuca yol açabilir (hatırlayacak olursak, *Experience and Its Modes*'da Oakeshott da aynı ölçüte başvuruyordu). Dewey'nin *The Quest for Certainty*'de (Kesinlik Arayışı) açıkladığı gibi,

> bir şeyin isabetli olduğunu söylemek, bir şeyi yalıtılmış bir son durum olarak bildirmektir. Bir şeyin *isabetli* olduğunu öne sürmek, onu bağlantıları ve etkileşimleri içinde tanımlamaktır... Bir şeyin *isabetli* olduğunu ilan etmek, ayırt edilebilir koşulları karşıladığını öne sürmektir. Aslında, o şeyin "işe yarayacağı" yargısıdır. Bir tahmin içerir; bu şeyin hizmet vermeye devam edeceği, işe yaraya*cağı* bir gelecek tasavvur eder. Bu şeyin etkin bir şekilde yerleştireceği bir sonuç öne sürer; *işe* yarayacaktır. İsabetli demek bir yargıdır, bir tahmindir, bir değer biçmedir. Alın*acak* bir tavra, yani sürdürme ve garantileme çabasına işaret eder.[112]

---

109. Dewey, "The Experimental Theory", *The Influence of Darwin on Philosophy* içinde, Bloomington, Ind., 1910, s. 103. Ancak Husserl'in son döneminde ortaya attığı, bilimsel bilginin gündelik hayattaki *Lebenswelt* pratiklerinden doğduğu iddiasına katılmıştır Dewey. Peirce'ın formalizmini ve James'in psikolojizmini aşma girişimi hakkında olumlayıcı bir açıklama için bkz. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism*, 3. Bölüm.

110. Dewey'nin bu meseleyle boğuşma çabasından temsili örnekler için bkz. "A Short Catechism Concerning Truth" (1909) ve "The Problem of Truth" (1911), *Middle Works* içinde, cilt 6.

111. Dewey "iş-lem"i (*trans-action*) şöyle tanımlar: "eylem boyutları ve aşamalarıyla ilgilenmek için tanım ve adlandırma sistemlerinin, 'unsurlar'a ya da koparılabilir veya bağımsız oldukları varsayılan diğer 'kendiliklere', 'özlere' ya da 'gerçekliklere' nihai atıfta bulunmadan ve koparılabildiği varsayılan 'ilişkiler'i böyle koparılabilir 'unsurlar'dan yalıtmadan kullanıldığı yer." Dewey ve Arthur F. Bentley, *Knowing and the Known* (1949), *The Later Works, 1925-1953* içinde, Jo Ann Boydston (haz.), Carbondale, Ill., 1981-89, cilt 16, s. 101-2.

Hedef, olumsal inançtan tamamen arındırılmış bir kesinlik değil, olasılık artışıdır; gelecekte haksız çıkmak gibi kalıcı bir risk içerir bu. Deneyimin etimolojisinde gömülü olan "tehlike"ye zımnen dikkat çeken Dewey'ye göre, "pratik faaliyetin ayırt edici, ortadan kaldırılamayacak kadar bünyevi özelliği, ona eşlik eden belirsizliktir. Onun hakkında şöyle demeye mecburuz: Eyle, ama günahı boynuna. Gerçekleştirilecek eylemler hakkındaki yargı ve inanç asla riskli bir olasılıktan fazlası olamaz."[113]

Dewey hemen hemen tüm felsefi sorunları çözen bir şey olarak deneyime yaslanmış olabilir, ama deneyimi varoluşa ya da bizatihi ilksel töze eşitlemekten (Peirce ve Morris gibi James eleştirmenlerini fazlasıyla rahatsız etmiş bu eşitlikten) kaçınmaya çalışmıştır. 4. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, sanat nesnesinin estetik deneyim çözücüsü içinde tamamen dağılmasına karşı çıkmıştır. Keza doğalcı bir metafizik oluşturmaya çalıştığı *Experience and Nature*'da şu noktaya dikkat çeker: "Bilimsel bulgulara gerçekten saygı duyan hiç kimse, deneyimin bir varoluş olarak ancak fazlasıyla özelleşmiş koşullarda, sözgelimi kendisi de özelleşmiş bir çevre gerektiren fazlasıyla organize bir mahlukta bulunan koşullarda ortaya çıkabileceğini yadsıyamaz. Deneyimin her yerde ve her zaman meydana geldiğine dair hiçbir kanıt yoktur."[114] Yine de deneyimle doğa arasında, her bilişsel girişime temel oluşturan esas bir "devamlılık" vardı.[115] Yani de-

112. Dewey, *The Quest for Certainty*, s. 260 (vurgu yazara ait).

113. *A.g.y.*, s. 6.

114. Dewey, *Experience and Nature*, s. 3. *Kesinlik Arayışı*'nın ilk bölümünde, sorunlu mutlak ve kesin bilgi arayışına yol açan arzunun "tehlikeden kaçış" olduğu belirlenir. Richard Bernstein gibi yorumcuların öne sürdüğü, Dewey'nin bir "deneyim metafiziği" savunucusu olduğu iddiasının bir eleştirisi için bkz. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism.* Dewey'nin, deneyimin dünyayla eşdeğer değil, dünyanın görünmesini sağlayan bir ortam olduğu bir "varoluş metafiziği"ni tercih ettiğini savunur Sleeper. Deneyimin keşfettiği şeyse, geçici ve olumsal varoluşun altında yattığı varsayılan Varlık kadar yüce bir şey değildir asla.

115. Dewey'nin –bir özdeşlikten çok bir sürem, birinden diğerine doğru büyüme olanağı olan– bu devamlılıkla tam ne kastettiğini ayırt etmek kolay değil. İkircikliliği hakkında iyi bir yorum için bkz. David Fott, *John Dewey: America's Philosopher of Democracy*, Lanham, Md., 1998, s. 68-72. İlk eleştirmenler, deneyime sağlam bir doğalcılığın temeli olarak öncelik tanınmasından, George Santayana'nın deyişiyle doğa karşısında insanın "ön plana yerleştirilmesi"nden rahatsızlık duymuştur. Bkz. Santayana, "Dewey's Naturalistic Metaphysics", *Journal of Philosophy* 22, no. 25 (1925).

neyim –sözgelimi milyonlarca yıl önce oluşmuş kayaların huzurundaki jeoloğun deneyimi– aracılığıyla, deneyimin ötesindeki doğal dünyaya ulaşmak mümkündü. Nitekim doğa, kendini ancak böyle bir deneyim aracılığıyla açığa vuruyordu.

Ama böyle bir sonuç için, sağduyunun kusurlu anlayışının ötesine geçmeyi sağlayan ek düşünüm şarttı. Deneyim dünyayla karşılaşmamızın dolaysızlığından, daha doğrusu, bu formül hâlâ özne/nesne ikiciliğine dayandığından ötürü, bu bölünme öncesindeki ilksel bütünlükten öte bir anlam taşıyordu. "Birincil deneyimimizin," diye uyarır Dewey, "analiz ve denetim amacı için pek kıymeti yoktur. Düşünümün bizatihi varlığı, bu deneyimin kusurlarının kanıtıdır".[116] Araçsalcı deney taraftarı olan Dewey, deneyim birikiminden çıkarılan derslerin rasyonalist bir şekilde toptan reddedilmesine karşı uyarıda bulunmuş, ama Edmund Burke gibi muhafazakârların deneyim birikimine övgüler düzerken savunduğu önyargılı hikmete karşı çıkmıştır. Dewey'nin anlayışına göre deneyimde tamamlanma, tamlık ve tamamına ermek için normatif bir çaba vardı. Doğaya içkin bir *telos*'un sağladığı herhangi bir güvence yoksa da, hiç değilse etrafındaki dünyada fark ettiği eğilimler devam ederse bu sonucun gerçekleşme potansiyeline inancını korumuştur Dewey.

James'in anlamlı deneyim uğraşına musallat olan o Emersoncu çözümsüz travma duygusundan yoksun gibidir Dewey. Acı bir rastlantı sonucu, o da çok sevdiği bir çocuğunu –aslında iki oğlunu; küçük yaşta ölen Morris'i ve Gordon'ı– erkenden kaybetmiş, ama kaybının felsefesini karartmasına izin vermemiştir; ölümün sunduğu sınır-deneyimine ilgisizliği dikkat çekicidir.[117] Bunun sonucunda, deneyimsel tamamlanma hedefinin kişisel ve komünal düzeyde nasıl gerçekleştiğine ilişkin ihtiyatlı bir iyimserlik gösteren bir tablo çize-

116. Dewey, *Experience and Nature*, s. 31. Ne var ki, dolaysız deneyim üzerine düşünümün zorunluluğunu vurgulayarak, tam da sürekli kaçınmaya çalıştığı o epistemolojik sorunları içeri almış olabilir Dewey. Ne de olsa, dünyayla deneyimsel devamlılığın dolaysızlığı yeterli bir ölçüt değilse, bir düşünümün diğerine üstünlüğünü nasıl yargılayabiliriz? Dewey'nin düştüğü ikilemler hakkında keskin bir eleştiri için bkz. Lovejoy, *The Thirteen Pragmatisms*, 6. Bölüm.

117. Dewey'nin ölüm meselesinden kaçınması hakkında bir tartışma için bkz. Richard Shusterman, *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, New York, 1997, s. 48. Dewey'nin tavrını, faniliğin içerimleriyle açıkça yüzleşen Wittgenstein ve Foucault'nun tavrının karşısına yerleştirir Shusterman.

bilmiştir.[118] Kimi zaman "deneyimin fiili doğasında, fiilen yaşandığı haliyle içerik ve yöntemlerinde meydana gelen değişimi" övmüştür; bununla, dünyayla ampirik ilişkiden deneysel ilişkilere geçişi, yani "eski deneyimin... yeni ve gelişkin bir deneyim geliştirmek için hedefler ve yöntemler sunmasını" sağlayan geçişi kastetmiştir.[119] Ama kimi zaman da, bilimsel devrimin tek başına yeterli olmadığını kabul etmiştir. Doğanın tamamına dinsel bir hürmet göstermek de –içine doğduğu, günah takıntılı Kiliseci Hıristiyanlığı terk etmesinden sonra da ayakta kalan bir inançtı bu– gerekliydi.[120] Gerçi Rudolf Otto'nun aksine, bütünleşik deneyim dünyasını bölen ikiciliğin bir kaynağı olarak görüp kutsal fikrini reddetmiş ve "büsbütün öteki" bir tanrısallığa ihtiyaç duymamışsa da, benlikle evren arasında yaratıcı bir uyum arayışı olarak, doktrinel zincirlerden kurtulmuş dinsel deneyimi onaylamıştır Dewey.[121] Bir defasında, William Wordsworth'ün doğa şiirlerini okurken, kendi deyişiyle "mistik bir dene-

118. Thelma Z. Lavine'e göre, "Emerson ve Dewey'nin retoriğinde, benliğin daha büyük bir benlikle, doğayla, cemaatle, bir tür tanrısallık kaynağıyla kutsal birleşmesine dair aynı şiirsel sembolizm akar. Amaç *birleşme süreci ve deneyimi aracılığıyla, kişisel çıkarın ve benlikle öteki arasındaki 'boşluk, uçurum ve bölünmeler'in üstesinden gelen bir tamlık hissi aracılığıyla kefarettir.*" "The Contemporary Significance of the American Philosophical Tradition: Lockean and Redemptive", *Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation*, Larry A. Hickman (haz.), Bloomington, Ind., 1998, s. 222-23. Genel olarak ikna edici olsa da, Emerson'un "Deneyim" yazısında gördüğümüz, James'e oranla Dewey'yde daha örtük olan o çaresizlik ânına ve çözümsüz travmaya hakkını vermez bu yorum. Dewey'nin aşırı iyimserliği hakkında tipik bir eleştiri için bkz. Diggins, *The Promise of Pragmatism*. Dewey'yi Henry Adams'la yan yana getiren Diggins şu tespiti yapar: "Darvincilikten sonra hakikatin artık düşüncenin içsel bir niteliği olarak görülemediğini kabul etsek bile, Adams gibi deneyimden ne öğrenileceğini merak edebiliriz ancak. Deneyim, otoritenin nasıl işlediği ve insanların neden itaat ettikleri sorusu kadar, daha zor bir soruyu, neden itaat etmeleri gerektiğini de açıklayarak, ahlaki ve siyasi otoritenin doğasını aydınlatabilir mi kendi başına?" (s. 220).

119. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, s. 83 ve 94. Dewey'nin bu değişim için sunduğu zamanlama çok muğlaktır; Locke ve Hume'un ampirizminden sonra geldiğini varsayar – ki bilimsel devrimden çok sonra geliştirilmiştir bu ampirizm.

120. *A Common Faith*'te (1934, *Later Works*, cilt 9 içinde, s. 3-4) açımladığı daha dağınık ve neredeyse doğalcı inancı benimsemesi için annesinin baskıcı sofuluğunu aşmak zorundaydı Dewey. Dini duyguları hakkında tartışmalar için bkz. Rockefeller, *John Dewey*; Rockefeller'in özetleyici denemesi, "Dewey's Philosophy of Religious Experience", *Reading Dewey* içinde, Hickman (haz.); Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, s. 418-28.

yim" yaşamış; ne kadar uçucu ve kararsız olsa da bu mutluluğun insani deneyim âlemi içinde yer aldığını hissetmiş gibidir.[122]

Belki daha önemlisi, Dewey'nin Vermont'ta geçen çocukluğunda tanık olduğu ve olası en dolu deneyimin gerçekleşmesi için zorunlu gördüğü, eşitlikçi dinsel ve siyasi davranışlarda cisimleşen komüniter demokratik pratik projesiydi.[123] "Paylaşılan deneyim" der, "insan erdemlerinin en büyüğüdür".[124] Hatta dine yatırım yapması, liberal demokratik yönetim prosedürlerinden öteye, kişisel çıkarın bireycilik-sonrası bir şekilde aşılmasında ya da daha doğrusu, atomistik rekabet yerine öznelerarası etkileşim ve ahlaki birlik aracılığıyla daha ileri bir bireyciliğin gerçekleşmesine uzanan bir yurttaşlık inancının öncüsü gibi görülmüştür bazen.[125] Dewey'nin katılımcı demokrasi inancı, Hannah Arendt'te gördüğümüz başlı başına siyasi deneyimin yüceltilmesine benzetilebilir; ama aydınlanmış iletişimsel etkileşime, hatta geniş anlamıyla eleştirel bilimsel yönteme inancı nedeniyle, bir örneğini Ernst Jünger'in estetikleştirilmiş yüce siyasetinde gördüğümüz, esrik bir biçimde kendini feda etmenin kutsanmasına dönüşmemiştir (Dewey'nin sanat anlayışında yücenin anlamlı bir rolü yoktur aslında). Dahası deneyimin meyvelerini şimdiden ziyade

121. Kutsal/dünyevi ayrımı hakkındaki tespitlerine bakınız, *The Quest for Certainty* içinde, s. 10-14. Rockefeller (*John Dewey*, s. 492), Dewey ile Otto arasındaki mesafeyi ve Dewey'nin Karl Barth'ın kriz teolojisini daha sert reddettiğini belirtir (s. 452-53). Dewey Schleiermacher'e daha yakın olmuştur, ama dinsel deneyimin en temel boyutunun mutlak bağımlılık hissi olduğu gibi bir vurgu yapmamış ya da Kantçı pratik akılla duygu dolu sofuluğun uyuşmaz olduklarını düşünmemiştir asla.

122. Bu eşsiz an, 1879-1881 arasında yaşadığı Oil City, Pennsylvania'da olmuş ve çok sonraları Max Eastman'a anlatılmıştır. Bkz. Rockefeller, *John Dewey*, s. 67. Ne olmuş olursa olsun, Dewey'nin doğaüstü gerçekliklere daha sıcak bakmasını sağlamamış gibidir.

123. Çalışmalarının bu yönü epey yoruma konu olmuştur. Örneğin bkz. James Campbell, "Dewey's Conception of Community" ve John J. Stuhr, "Dewey's Social and Political Philosophy", *Reading Dewey* içinde, Hickman (haz.); ve Fott, *John Dewey*.

124. Dewey, *Experience and Nature*, s. 167.

125. Dewey, *Individualism: Old and New, Later Works*, cilt 5 içinde. Westbrook, *John Dewey and American Democracy* kitabında yurttaş diniyle ilgili bu noktadan bahseder (s. 427). Bireyciliği ve özel yaşamı da bütünüyle komünal ve kamusal başlıkları altında sınıflandırmanın tehlikeleri hakkında bkz. Ryan, *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, s. 219-20 ve 368.

gelecekte vereceğine inanıyordu Dewey. "Neye doğru büyüme?" sorusunu, "daha fazla büyümeye doğru" diye yanıtlardı. Böyle açık uçlu bir *telos* kuşkucu tepkiler doğurabiliyordu; nitekim John Patrick Diggins, "bilhassa pragmatizmle birlikte, deneyim kullanımı bizi yalnızca daha fazla deneyime hazırlar; başlı başına deneyim doğrudan aydınlatıcı ya da faydalı değildir," diye yakınmıştır.[126] Ama başka isimler, tamamlanmış bir demokrasinin daima gerçekleştirilecek bir proje, daima gelecek bir durum olduğunu (yakın tarihlerde, görünüşte hiç de Deweyci olmayan Derridacı siyasi düşüncede tekrarlanmış bir argümandır bu) teslim etmek olarak görecektir bunu.[127] Kloppenberg'in belirttiği gibi, "demokrasi bariz bir etik normdan ziyade esnek bir etik yaşam tarzı sağlar ve dolayısıyla Dewey'nin tek amaç büyümedir düsturunu karşılar."[128]

Salt siyasi bir düzenlemeden ibaret olmayan demokrasinin toplumsal ve ahlaki boyutları da vardır; dolayısıyla, alışıldık kamusal-özel alan ayrımının üstesinden gelir. Bu mücadeleyi sürdürmek için, demokraside eğitimin mutlak bir gereklilik olduğunu savunmuştur Dewey. Bu eğitim, kitaptan öğrenme yerine deneyimsel öğrenmeye, ezber yerine yaratıcı araştırmaya ve çocukla çevresi arasında edilgen, seyirsel bir ilişki yerine işlemsel bir ilişkiye dayalı olmalıydı. Dewey kendi düşüncesinin kitaplardan çok kişisel temaslar ve durumlardan doğduğunu vurgulamıştır daima. Nitekim kendisini kamusal alanda eyleme gururla adamış bir felsefeci olarak dikkat çeken hayatı –Amerikan Sivil Haklar Birliği ve Siyahların İlerlemesi Ulusal Derneği'nin kurulmasından, Moskova Duruşmaları'nda Leon Troçki'ye Yöneltilen Suçlamaları İnceleme Komisyonu ve Kültürel Özgürlük Komitesi'ne kadar zamanının neredeyse tüm liberal hareketlerine katılmıştır– savunduğu eğitim politikasının hedeflediği sonucun modeli olarak görülebilirdi.

126. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, s. 20.

127. Örneğin bkz. Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, 1999. De Vries'e göre Derrida'da "demokrasi fikri, her an ve uğrakta daima henüz 'gelecek' (*à venir)* bir şey olarak görülür. Zaman içinde her noktada daima bir adım ileride olduğu için asla öngörülemez; asla tam ya da (kendi için) mevcut hale gelmez, yakalanması zor, bir o kadar da zorlayıcı bir sonsuz, ama aynı zamanda da sonsuzca sonlu bir gelecek (*avenir)* niteliği edinir" (s. 322).

128. Kloppenberg, *Uncertain Victory*, s. 140.

4. Bölüm'de incelediğimiz tüm o nedenlerden dolayı, eğitimin öncelikli amaçlarından biri de çocuğun sanatsal potansiyelinin geliştirilmesiydi. Dewey'nin *Experience and Nature*'da ifade ettiği gibi, "sanat –dolaysızca sahip olunabilen anlamlarla yüklü faaliyet tarzı– doğanın doruk noktasıdır... 'bilim' ise doğal olayları bu mutlu sona götüren bir hizmetkârdır".[129] Dewey'nin hayranlık duyduğu somatik terapistlerin, sözgelimi F. Matthias Alexander'ın göstermiş olduğu gibi, sanat çocuğun zihni kadar bedeninin de eğitilmesi demekti.[130] Dolayısıyla sanatsal kendini-gerçekleştirme, güzel nesneler yaratmaktan fazlasını gerektiriyordu; güzel bir hayat, uyumlu bir çeşitlilik ve dengeli bir büyüme gösteren bir hayat yaşamak ve duyuların en yüksek düzeyde işlenmesi anlamına geliyordu.

Ama böyle bir hedef, narsisistçe kendimizle meşgul olduğumuz bir hayata çekilmek anlamına gelmiyordu. Dewey'ye göre demokrasi için eğitim, gerçek bir demokratik kültürün önkoşulları olan iletişim, işbirliği ve müzakere becerilerinin geliştirilmesini de içermeliydi. Chicago Üniversitesi'nde kurulmasına katkıda bulunduğu ünlü Laboratuvar Okulu'nda, *New Republic* gibi dergilerin sayfalarında ve *Democracy and Education* (Demokrasi ve Eğitim), *Deneyim ve Eğitim* gibi yapıtlarında, Amerikan eğitiminde "ilerici hareket" diye bilinen hareketi bıkıp usanmadan teşvik etmeye çalışmıştır Dewey.[131] Çocuğu bir bütün olarak eğitmek, sürekli düşünsel ve ahlaki gelişimi için gerekli araçları sağlamak, dünyaya duyduğu merakı beslemek ve deney aracılığıyla eleştirel bir zekâ aşılamak gibi artık yaygınlaşmış anlayışların tamamı, Dewey'nin eğitim felsefesinin içerimleridir. Şiddetle karşı çıkmaya çalışmışsa da, çoğunlukla süreci içeriğin önüne yerleştirmekle, müfredat yerine öğrenciyi merkeze yerleştirmekle ve töz (ne öğretileceği) yerine yönteme (nasıl öğretileceği) ayrıcalık tanımakla suçlanmıştır.[132] Bu suçlamalar is-

129. Dewey, *Experience and Nature*, s. 290.

130. Dewey'nin "Alexander Tekniği"ne olumlu bakması hakkında tartışmalar için bkz. Rockefeller, *John Dewey*, s. 333-44 ve Shusterman, *Practicing Philosophy*, s. 167-77.

131. Dewey, *Democracy and Education* (1916), *Middle Works*, cilt 9; *Experience and Education* (1938), *Later Works*, cilt 13.

132. Dewey'nin eğitimle ilgili mirası hakkındaki tartışmaların güzel bir özeti için bkz. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, 6. Bölüm. Eleştiriler, Robert M. Hutchins'ın, *The Higher Learning in America* (New Haven, 1936)

ter isabetli ister yersiz olsun –ki bugün dahi iki tarafta da yoğun duygular uyandırmaya devam etmektedirler– pragmatist bir biçimde deneyime odaklanmanın, Amerika'da en büyük pratik etkiyi eğitim politikası alanında yaptığı söylenebilir.

Dewey'nin rahatlıkla niyetlerine ters görünen şekillerde yorumlanması, bu etkinin ve esasen Dewey'nin genel olarak deneyimi yüceltmesinin sorunlu olduğunu göstermektedir. Örneğin, felsefesindeki bilimsel ve araçsal itki, birçok eleştirmenin Dewey'yi en sığ haliyle Amerikan yaşamının teknolojik ve faydacı *ethos*'unun savunucusu, esaslı eleştiriden ziyade uyarlamanın peygamberi olarak bir kenara atmasına neden olmuştur.[133] Kimi eleştirmenler, Dewey'nin doktrin özelliği taşımayan bir dinsel deneyim arayışının, zamanının liberal Protestanlığının sulandırılmış bir yansımasından ibaret olduğundan yakınmıştır.[134] Karl Barth'ın Schleiermacher eleştirisini yankılayan yeni-ortodoks teologlar, Dewey'nin Tanrı'yı özneden ziyade yüklem haline getiren insanmerkezli din versiyonuna verip veriştirmiştir.[135] Kimi eleştirmenlerse, bazı yerlerde deneyimi asla tam olarak erişilemeyecek bir hedefe, geleceğe yönelik bir araca dönüştü-

---

kitabıyla birlikte başlamıştır; Batı'da büyük kitaplardan oluşan kanon geleneğine dönme çağrısında bulunmuştur Huthins.

133. Dewey'nin 1917'deki Amerikan seferberliğine beklenmedik desteği ertesinde bu suçlamayı belki ilk dile getiren isim, soğukluk yaşadığı arkadaşı Randolph Bourne olmuştur. Bkz. Bourne, "The Twilight of the Idols", *The Radical Will: Selected Writings* içinde, Olaf Hansen (haz.), New York, 1977. George Santayana'nın "Dewey's Naturalistic Metaphysics" yazısında bu suçlama tekrarlanmış ve bir kuşak sonra, Max Horkheimer'ın *Eclipse of Reason* (New York, 1947) kitabında geri dönmüştür. Frankfurt Okulu'nun pragmatizm yorumu hakkında bir eleştiri için bkz. Joas, "An Underestimated Alternative: America and the Limits of 'Critical Theory'", *Pragmatism and Social Theory* içinde. Ancak Habermas'ın George Herbert Mead ve Charles Sander Peirce'ın yapıtlarını benimsemesiyle birlikte, ikinci kuşak Eleştirel Kuramcılar pragmatist gelenekten faydalanmaya başlamışlardır. Habermas'la Dewey arasındaki benzerlikler hakkında bir açıklama için bkz. Ryan, *John Dewey*, s. 357. *Kesinlik Arayışı*'nın 1998 tarihli Almanca çevirisi hakkında yazdığı (*Zeit der Übergänge: Kleine politische Schriften* 9 [Frankfurt, 2001] kitabında yeniden basılan) kitap eleştirisinde Habermas da bu benzerlikleri onaylar.

134 Örneğin bkz. John Herman Randall Jr., "The Religion of Shared Experience", *The Philosopher of the Common Man: Essays in Honor of John Dewey to Celebrate His Eightieth Birthday* içinde, Sidney Ratner (haz.), New York, 1940, s. 37-38.

rürken; bazı yerlerde de yoğun olan tamamlanmış anlam anları sağlama kapasitesi bulunan sanatsal deneyimi nasıl olup da en iyi deneyim modeli olarak gösterebildiğini sorgulayacaktır. Kimileri, sözcüğün Burkeçü anlamıyla deneyimin geçmiş hakkında verdiği dersleri bir kenara iterken Dewey'nin fazla acele etmiş olabileceğini düşünmüştür.[136]

Kimi eleştirmenlerse "deneyim" sözcüğünün öznel çağrışımını bastırmanın –hem James hem de Dewey bunun zorunlu olduğunu savunmuştur– ve bu sözcüğü özne/nesne bölünmesinden daha derin bir şey için kullanmanın gerçekten mümkün olup olmadığını sormuşlardır.[137] Dahası deneyim, felsefedeki geleneksel temellendirici kavramların yerine geçecek temelsiz bir seçenek, belirsizliği aşmaya çalışmaktansa kabullenen bir seçenek görevi görebilir miydi; yoksa aynı nafile arayışın başka bir çeşitlemesinden mi ibaretti? Son tahlilde Dewey'nin, zor sorulara yanıt vermekten ziyade bu soruları ertelemeye yarayan –eleştirmenlerden birinin deyişiyle– "muğlak, sihirli ifadelerinden bir tanesi" değil miydi deneyim?[138]

Experience and Nature'ın gözden geçirilmiş bir basımına hüsranla yazdığı, sık alıntılanan şu sözler, Dewey'nin de ne kadar güç bir işe kalkıştığının farkında olduğunu gösterir: "'Deneyim'i nasıl kullandığımın anlaşılmasını önleyen tarihsel engellerin pratikte aşılamaz olduğunu gitgide daha fazla fark ettiğim için artık 'deneyim' terimini kullanmak istemiyorum."[139] Deneyimin yerine artık "kültür"

135. Dewey ve –Reinhold Niebuhr'un aralarında yer aldığı– teolojik destekçilerine yönelik yeni-ortodoks tepki hakkında bir açıklama için bkz. Bruce Kuklick, *Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey*, New Haven, 1985.

136. John Patrick Diggins, "Pragmatism and Its Limits", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.), s. 217. Diggins ayrıca deneyime başvuruların, birçok pragmatistin atfettiği demokratik radikalizm dışında bir dizi farklı siyasi sonucu olabileceğini iddia eder.

137. Bu eleştiri kimi zaman tersine dönmüş ve bir övgü gerekçesi haline gelmiştir. Örneğin bkz. Phil Oliver, *William James's "Springs of Delight": The Return to Life*, Nashville, Tenn., 2001. Alışıldık yaklaşımın aksine, Dewey'nin "saf deneyim kadar öznelliğe de çok şey borçlu olan *kişisel* bir aşkınlık türü savunduğunu" iddia eder Oliver (s. 9).

138. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, s. 220.

139. Dewey, *Later Works*, cilt 1, s. 361. Ama sonraları yeni bir basıma eklediği bir bölümde, inatla terimin gerekliliğini savunacaktır: "insanlar felsefede 'gerçek-

sözcüğünü koymayı, yani Raymond Williams'ın bir kuşak sonra yapacağı (ve İngiliz düşünürü neredeyse boğan anlam bataklıklarına yol açan) hamlenin neredeyse aynısını düşünmüştür.[140] Arthur Bentley ile birlikte yazdığı son yapıtı *Knowing and the Known*'da (Bilme ve Bilinen), aslında düşüncesinin temel öncülleri değişmemiş olsa da, "deneyim"in artık düşündüğü işi görmediğini üzülerek kabul eden Dewey "öte-eylem" sözcüğünü tercih eder.[141]

RORTY'NİN DİLSEL AŞKINCILIĞI

Deneyimin pragmatist yüceltimi Dewey'nin 1952'deki ölümüyle birlikte tam olarak sona ermemişse de –John E. Smith, Sidney Hook ve John J. McDermott gibi pek çok öğrencisi ve destekçisi için anahtar bir kavram olmaya devam etmiştir–[142] hareketin kendisi, kısa süre sonra görece karanlığa gömülüp gitmiştir. Morris Dickstein'ın açıklamasına göre, "yirminci yüzyılın ortasına gelindiğinde, pragmatizmin daha eski bir liberalizmin, yani Buhran ve savaşın dehşeti nede-

---

lik'i (bilimde uzun zamandır olduğu gibi) estetik, ahlaki ve mantıksal ilkelere göre tanımlamayı ve tasavvur etmeyi tercih ettiği sürece, 'gerçeklik'in apaçık bulunan her şeyi içerdiğini bize hatırlatması için deneyim kavramına ihtiyacımız var... mantıksal olarak düşünüldüğü gibi aynı zamanda yaşanan, katlanılan ve keyif alınan dünyanın tüm insani incelemelerde ve sanılarda son sözü söylediğini bize hatırlatması için deneyim gibi uyarıcı ve yol gösterici bir sözcüğe ihtiyacımız var" (s. 372).

140. Menand'a göre (*The Metaphysical Club*, s. 437), Oliver Wendell Holmes da 1881 tarihli *The Common Law* kitabında "kültür" ve "deneyim" sözcüklerini eşanlamlı olarak kullanmayı düşünmüştü. Dewey'nin deneyimden kültüre tereddütlü geçişi hakkında, bunun bir hata olduğunu düşünen bir yorum için bkz. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism*, 5. Bölüm.

141. Dewey ve Arthur Bentley, *Knowing and the Known, Later Works*, cilt 16 içinde. Terminoloji değişimini Bentley teşvik etmiştir. 12 Mayıs 1944 tarihli bir mektupta, Bentley'e şunları yazar Dewey: "'Deneyim'in gereksizliği hakkında söylediklerine katılıyorum. İnceleme tarzının biraz daha sempatik olmasını tercih ederim – geçmişimdeki mücadeleler nedeniyle muhtemelen." Aktaran T. Z. Lavine'in giriş yazısı, s. xxxvi.

142. John E. Smith, *Experience and God*, New York, 1968; Sidney Hook, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, New York, 1974; ve McDermott, *The Culture of Experience*. Chicago Üniversitesi'den Richard McKeon gibi yeni-Aristotelesçilerin çalışmalarında bariz etkileri görülebilir. Bkz. McKeon, "Experience and Metaphysics" (1953), *The Selected Writings of Richard McKeon* içinde, Zahava K. McKeon ve William G. Swenson (haz.), cilt 1, Chicago, 1998.

niyle iyice itibar kaybetmiş, hüküm süren analitik felsefe tarafından felsefe bölümlerinden neredeyse tamamen sürülmüş olan liberalizmin naiflik derecesinde iyimser bir kalıntısı olduğu düşünülüyordu".[143] Louis Menand ise pragmatistlerin yüzleşme yerine uzlaşma, katılık yerine hoşgörü ve soyut ilkeler yerine pratik çözümler inancının Soğuk Savaş sırasında gözden düştüğünü ekler.[144] Öte yandan, 1960 ve 1970'lerin siyasi radikalleşme ve artan teorik düşünümsellik ikliminde, pragmatizmin Amerikan toplumunun verili unsurlarına karşı yeterince eleştirel olmadığı ve temel toplumsal ve siyasi sorunlarla uğraşmak için gerekli araçlara sahip olmadığı yargısı yaygınlaşmıştır.[145] Pragmatistlerin olsa olsa araçsal uyarlama önerebileceği düşünülüyor, bu da modernleşmenin doğurduğu sorunların pek çoğunun sorumlusu olarak görülen teknolojik *ethos*'u anımsatıyordu. Yirmi yıl önce Max Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nda geliştirdiği pragmatizm eleştirisini yankılayan Herbert Marcuse'ye göre, Dewey Amerika'yı saran "tek-boyutlu düşünce"nin bir örneğidir.[146] Bütün bu eleştirileri sonraları reddedeceği bir formülde özetleyen Amerikalı düşünce tarihçisi David Hollinger 1980'de şöyle yazmıştır: "'Pragmatizm' birçok Amerikalı tarihçinin onsuz da idare edebileceğini gösterdiği bir kavramdır."[147]

143. Morris Dickstein, "Introduction: Pragmatism Then and Now", *The Revival of Pragmatism* içinde, s. 1. Analitik felsefenin zaferine giden yolu, pragmatizmdeki bilimselci itkinin hazırladığı da savunulabilir elbette. Bkz. Timothy V. Kaufman-Osborn, *Politics/Sense/Experience: A Pragmatic Inquiry into the Promise of Democracy*, Ithaca, N.Y., 1991, s. 13-14.

144. Menand, *The Metaphysical Club*, s. 441. Kimi eleştirmenler Menand'ın, pragmatizmin W. V. O. Quine ve Morton White gibi felsefeciler, Thomas Kuhn gibi bilim tarihçileri ve Arthur Schlesinger Jr., Louis Hartz, Merle Curti, Henry Steele Commager ve Daniel Boorstin gibi Soğuk Savaş dönemi liberal düşünürler üzerinde süren etkisinin önemini ciddi ölçüde hafife aldığını düşünmüşlerdir.

145. Bu suçlama tartışma yaratmaya devam etmektedir. Kişisel bir yazışmada James Kloppenberg şunu belirtmiştir: "Dewey'nin *Liberalizm ve Toplumsal Eylem* kitabından [Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenciler'in kuruluş ilanı olan] Port Huron Bildirgesi'ne uzanan çizgi, PLP [İlerici İşçi Partisi] demagogları için değilse bile, Tom Hayden için çok netti." 16 Aralık 2002 tarihli mektup.

146. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964, s. 167; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1990. Marcuse *Soviet Marxism: A Critical Analysis*'de (New York, 1958) yer alan daha eski ve kapsamlı Dewey tartışmasında, pragmatizme yönelik Sovyet eleştirilerini, mesafe almadan özetlemiştir (s. 210-14).

Ama 1980'ler ve 1990'larda daha ılımlı bir politika dalgası yayılmaya başladığında ve Avrupa-meyilli teori parıltısını kaybeder gibi olduğunda, beklenmedik bir ilgi artışıyla yeniden başrole oturdu pragmatizm. Ama artık, tarih ve deneyim etrafındaki tartışmalardan bahsederken etkisine değindiğimiz dile dönüş hareketi bağlamındaydı. Temelcilik-karşıtı itkisi ve evrenselci kesinliklere şüpheyle bakması sayesinde, bir yüzyıl önce nasıl Avrupa dirimselciliği bağlamında konumlandırılabildiyse, şimdi de Amerika'nın postmodern düşünceye katkısı olarak yeniden şekillendirilmiştir pragmatizm.[148] Kimi yorumcular Dewey'nin eserlerindeki radikal demokratik itkiyi korumayı, hatta genişletmeyi ummuştur –Cornel West örneğin, W. E. B. Dubois, Antonio Gramsci ve Reinhold Niebuhr'dan çıkardığı kehanetimsi mesaj aracılığıyla bu itkiyi yeniden canlandırmaya çalışmıştır–[149] ama postmodernizm radikal siyasete pek de uygun değildir.

Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi kıta düşünürlerinden alacağı dersleri almış olarak yeniden dirilen pragmatizmin en dikkat çeken savunucusu, 1970'lerde önceki geleneksel analitik felsefeci kimliğinden kurtulup usulca yeni temeller oluşturmakla meşgul olan felsefeci –daha doğrusu, post-felsefeci– Richard Rorty olmuştur.[150] 1979 tarihli *Felsefe ve Doğanın Aynası*, felsefenin yeniden inşası kadar felsefe-sonrası da denebilecek bir proje için seferber etmeye çalıştığı Peirce, James ve Dewey'ye dair alımlamayı kökünden değiştirmiştir.[151] Princeton

147. Hollinger, "The Problem of Pragmatism in American History", *In the American Province* içinde, s. 25. 1980 tarihli yazının bu derlemede yeniden basıldığı tarihte Hollinger, geliştirilmemiş bir iddiada bulunduğunu kabul ediyordu zaten.

148. Örneğin bkz. Hickman, *Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation* içindeki denemeler. Pragmatizmin geri dönüşü hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Richard J. Bernstein, "The Resurgence of Pragmatism", *Social Research* 59 (Kış 1992).

149. West, *The American Evasion of Philosophy*.

150. Rorty'nin kariyerinin gelişimi hakkında iyi bir analiz için bkz. Neil Gross, "Richard Rorty's Pragmatism: A Case Study in the Sociology of Ideas", *Theory and Society* 32, no. 1 (Şubat 2003). Rorty'nin önceki konumuyla köklü bir kopuş yaşamadığını, kariyerinin başından beri pragmatizmle iç içe olduğunu gösterir Gross. Dahası, analitik gelenek içinde –bilhassa Donald Davidson, W. V. O. Quine ve Wilfred Sellars kadar Wittgenstein ve Kuhn'dan– öğrendikleri, Rorty'nin 1970'ler sonu ve 1980'lerdeki cesur dönüşünü hazırlamıştı.

felsefe bölümünden Virginia ve Stanford'daki insan bilimleri ve karşılaştırmalı edebiyat bölümlerine geçen Rorty, pragmatizmi kurucularını fazlasıyla meşgul etmiş olan epistemolojik ve metafizik sorunlardan uzaklaştırmış, bilim ve edebiyat arasındaki sınır çizgisinin gerçekten silinmesi için ilk pragmatistlerin bilimsel yöntem inancının neredeyse tüm kalıntılarından kurtulmuştur. "Bence Dewey'nin en önemli yönü," der, "felsefe ile mühendislik arasındaki benzerlikleri vurgulaması değil, felsefe ile şiir arasındaki benzerlikleri vurgulamasıdır."[152] Üstelik, metnin dünyadan önce geldiğini anlamış olan edebi modernizme yakın bir şiir olmalıdır bu; zira felsefe ve şiir, türsel olarak farklı değildir, ikisi de yazı çeşitleridir. Bunun sonucunda, önceki pragmatizmin kendinden emin aktivist damarının yerini, gerçekliği etkileme çabalarımızın olumsallığına dair daha ironik bir farkındalık almıştır.[153] "Bir ironici," diye açıklar Rorty, "ahlaki müzakerede kullandığı sözdağarının, tarih ve rastlantı ürünü olduğu hissini korumaya çalışan bir nominalist ve tarihselcidir... kendisini toplumsal adalete adamıştır, ama bu davaya adanmışlığının salt olumsallığının farkındadır".[154] Dahası, bu adanmışlığı anlamlı bir hayatın ölçüsü olarak düşünmek gerekmez. Rorty seleflerinin dünyayı iyileştirmeyi hedefleyen samimi niyetlerinin yerine, özel hazların erdemlerini ve açıkça burjuva olan negatif özgürlük idealini geçirmiştir.[155] Sorunlara nihai yanıtlar ya da kalıcı çözümler bulma yönündeki nafile arayışın yerine, açık uçlu olan ve giderek daha kapsayıcı hale gelen bir diyalog aracılığıyla tedrici terbiyeyi –bu te-

151. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979. Başlığın da gösterdiği gibi, pragmatizmin seyirsellik-karşıtı eğilimleri ile Heidegger ve postyapısalcılardaki gözmerkezcilik düşmanlığı arasında bir uyum olduğunu gösterme peşindeydi Rorty.

152. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, s. 56.

153. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge, 1989; Türkçesi: *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

154. Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, cilt 3, Cambridge, 1998, s. 307.

155. Burada Rorty'nin kariyerinin bütün kapsamına ve zenginliğine hakkını vermenin imkânı yok, ama akademideki kültürel radikalizmin geride bıraktığı siyasi ve ekonomik sorunlara geri dönmeyi savunduğu *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass., 1998) kitabıyla, kamusal alandan çekildiği görüşünü yalanladığını belirtmek gerek.

rim Almanca *Bildung* fikrini hatırlatır– koymuştur.

Pragmatizmin dirilişinde en hararetli tartışma konularından biri, pragmatist gelenekte "deneyim"in merkeziliğidir. Zira Rorty deneyimin önemini açıkça reddeder. Önceki pragmatistlerin hâlâ yanıtlamaya uğraştığı ebedi felsefi soruları –Hakikat nedir? Hakikat iddialarının (ya da meşru iddiaların) geçerliliği nasıl ölçülebilir? Akıl ve mantık bağlama aşkın mıdır? Özneler, nesneler hakkında nasıl bilgi edinir?– hem yanıtlanamaz hem de artık anlamsız sorular olarak bir kenara bırakmaya çalışan Rorty, temelsiz yaşama cesareti olmayan düşünürler için deneyimin sahte bir çözüm, bir tür şifreli-temelcilik olarak işlemesine karşı çıkmıştır. Melodiyi değiştirmenin deneyim şarkısını kurtarmaya yetmeyeceğini, şarkının repertuvardan tamamen çıkarılması gerektiğini ima etmiştir Rorty.

Rorty ilk olarak 1975'te yazılan ve 1982 tarihli *Consequences of Pragmatism* (Pragmatizmin Sonuçları) derlemesinde yeniden basılan bir metninde, Dewey'yi metafizik hırslarından kurtarmaya girişir. "Dewey'nin Metafiziği" adlı bu yazı, Dewey'nin *Experience and Nature*'ın gözden geçirilmiş basımında, geç de olsa "deneyim"in yerine artık "kültür"ü geçirme arzusuyla ilgili bir anekdotu tekrarlayarak başlar; Rorty'ye göre, yazarının niyetlerine rağmen, "bu kitapta 'deneyim metafiziği' denebilecek bir şey bulmak zordur; bu olsa olsa metafizik geleneğin tedavi edilmiş halidir".[156] Dewey'nin bir tilkiden ziyade, kariyeri boyunca saplandığı tek bir büyük fikri devam ettirmesi bakımından tam bir kirpi olmasından yakınan Rorty, Dewey'nin psikoloji ile yeni-Hegelci felsefeyi, ikisinin de bölünmemiş bir bütünlük olarak deneyimle uğraştıkları iddiası zemininde birleştirme yönündeki ilk girişimlerine döner. Shadworth Hodgson'ın 1886'da bu iddiayla alay etmiş olduğunu hatırlatır Rorty; bu eleştiri "tamamen haklıdır. Santayana'nın 'doğalcı bir metafizik' olasılığına yönelik eleştirisine koşuttur ve Dewey'nin yapıtında tekrar tekrar ortaya çıkan bir kusuru incelikle ortaya koyar: Sürekli cesur, yeni bir pozitif programdan bahsettiği halde, Dewey'nin sunduğu ve sunması gereken tek şey geleneğin eleştirisidir".[157] Dewey yeni-idealizm

156. Rorty, "Dewey's Metaphysics", *Consequences of Pragmatism* içinde, s. 77. Terapi anlayışını, dilsel netleştirme yoluyla bizi felsefi karmaşalardan kurtarma arzusunu hevesle benimsediği Wittgenstein'a borçludur Rorty.

157. *A.g.y.*, s. 78.

ile psikolojiyi birleştirme yönündeki bu ilk girişimlerinden vazgeçmiş olabilir, ama "deneyim hakkında kendi söylediklerinin bizatihi deneyimin nasıl göründüğünü betimlediği, başkalarının söylediklerininse analizin verileriyle ürünlerinin birbirine karıştırılması olduğu"nu sanmaktan ne yazık ki asla kurtulamamıştır.[158]

Dahası Dewey'nin, bütün çabalarına rağmen, Hegel'in tarihselciliği ile Locke ya da Darwin'in doğalcılığını birleştirmesini sağlayacak, ikici olmayan, tutarlı ya da ikna edici bir deneyim anlayışı sunamadığını savunur Rorty. *Experience and Nature* gibi yapıtlarında, hem tarihselciliği hem de doğalcılığı kucaklayan; doğal fenomenlerle öznel karşılaşmalar ile bu fenomenlerin saklı özlerine dair bilimsel betimlemeler arasındaki bariz ayrımı aşan, felsefecileri bunca zaman uğraştırmış olan zihin/beden sorununun ötesine geçmemizi sağlayan bir metafizik sistem inşa etmek için deli gibi uğraşmıştır Dewey. Ama bunu yaparken, "'işlem' ve 'durum' gibi nosyonları, 'ilksel madde' ya da 'kendinde-şey' kadar gizemli hale gelene kadar şişirmiştir".[159] Oysa olumsal kültürel eleştiri düzeyinde kalmalı; felsefi konumları kendi metafiziğiyle gölgede bırakmaya çalışmadan, insanlığın süregiden diyaloğundaki geçici uğraklar olarak ele almalıydı. Sonraları James'i de, örneğin dinsel deneyimde "kelimenin tam anlamıyla, nesnel hakikat"i bulduğunu öne sürdüğünde, kendi içgüdülerinin aksine, "pragmatik olmayan, kof ve gereksiz" bir iddiada bulunmakla suçlar Rorty.[160]

Rorty, James Kloppenberg ve David Hollinger gibi düşünce tarihçilerinin pragmatizmin kurucularında deneyim kavramının önemi üzerine yaptığı çalışmalara karşılık olarak kaleme aldığı 1991 tarihli bir yazısında, Dewey ve deneyim sorununa geri döner.[161] Bu kez "deneyim"in doğal dünyayla aramızdaki uçurumu kapatabildiği varsayımına odaklanır; sorunlu bir panpsişizme, akli dünya ile akli-olmayan dünya arasındaki sınırın bulandırılmasına dayalıdır bu varsayım. "Ama deneyimle doğa arasındaki boşluğu kapatmak için panpsişizme başvurduğumuzda," diye uyarır Rorty, "bir yanlışlık

158. *A.g.y.*, s. 80. 159. *A.g.y.*, s. 84.

160. Rorty, "Pragmatism as Romantic Polytheism", Dickstein, *The Revival of Pragmatism* içinde, s. 30.

161. Rorty, "Dewey between Hegel and Darwin", *Truth and Progress* içinde; Kloppenberg, *Uncertain Victory*; ve Hollinger, *In the American Province*.

olduğunu hissederiz. Zira 'deneyim', 'bilinç' ve 'düşünce' gibi kavramlar aslen, doğadan bağımsız olarak değişen bir şeyi bizatihi doğanın *karşıtı* olarak konumlandırmak için kullanılmıştır."[162] James ve Dewey, "'doğru'yu deneyimlerin yüklemi haline getirmektense, cümlelerin yüklemi olarak bıraksalar" çok daha iyi olurdu.[163] O zaman bir deneyimden diğerine "uyuşan yönlendirme"de doğrulama için bir ikame bulmak gibi nafile bir çabadan vazgeçip, bütün bilginin kültür-bağımlı olduğunu kabul etmekle ve Darvinci anlamda doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan bir dil anlayışıyla yetinirlerdi. Dolayısıyla Rorty kefaretçiliğe ve ütopyacılığa her zaman karşı çıkmış; Emerson, James ve Dewey'nin kaybolup giden tamamlanmış bir deneyim olanağına duydukları özlemi açıkça reddetmiştir.[164]

Rorty yerleşik felsefeyi bir hayli kışkırtmış; hemen her kamptan eleştirmen de Rorty'nin meydan okumalarının her birine zevkle yanıt vermiştir.[165] Gelgelelim diğer pragmatistlerden farklı olarak deneyimi yüceltmeyi kesinlikle reddederek deneyim taraftarlarının damarına basmıştır. Düşünce tarihçileri, bilhassa James ve Dewey'nin mirasını bir bütün olarak değil de bazı bakımlardan benimsemesinden rahatsız olmuştur. Örneğin Robert Westbrook, Rorty'nin Dewey'nin sosyal demokrat mirası hakkındaki "liberal, burjuva, postmodern" şeklindeki yanlış yorumuna köpürmüş; "Rorty'nin toplumsal ve siyasi vizyonunda, Dewey'nin düşüncesinin toplulukçu yönüne dair hemen hiçbir şey, Dewey'nin *paylaşılan* deneyime gösterdiği saygıdan hiçbir şey bulunmadığından" yakınmıştır.[166] Dilthey, Collingwood, Thompson ve Toews'un savunduğunu gördüğümüz konumu destekleyen James Kloppenberg, "biz tarihçilerin işi, tam da deneyimle bağlantı kurmaktır" demiştir.[167] Kloppenberg, Rorty'nin tarihçilik mesleğini aşağılar gibi görünmesine karşı çıkmış (ki Rorty'

162. Rorty, "Dewey between Hegel and Darwin", s. 296.

163. *A.g.y.*, s. 298.

164. Bu tavrın bir örneği için bkz. Rorty, "The End of Leninism, Havel, and Social Hope" (1991), *Truth and Progress* içinde.

165. Örneğin bkz. Alan Malachowski (haz.), *Reading Rorty: Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature*, Cambridge, 1990; Herman J. Saatkamp (haz.), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Tenn., 1995; ve John Pettegrew (haz.), *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, Lanham, Md., 2000.

166. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, s. 541-42.

nin felsefeyi genelde neredeyse düşünce tarihine indirgemesiyle ironik bir çelişki içindedir bu); içebakışa dayanmayan, sert ya da dogmatik bir biçimde dile karşı olmayan bir deneyim kavramının, bilhassa bilgi, etik, estetik ve siyaset arasındaki engellerin yıkılmasında teorik açıdan hâlâ önemli bir iş görebileceğini savunmuştur. Richard Bernstein ve Hilary Putnam gibi Amerikalı felsefecilerin yakın tarihli çalışmalarında daha iyi korunan pragmatist geleneğin Rorty tarafından haksız bir şekilde gasp edildiği sonucuna varmıştır.[168]

Kendilerini bu gelenekle özdeşleştiren diğer çağdaş felsefeciler de, Rorty'nin deneyimi kategorik bir şekilde reddetmesini sorunlu bulmuşlardır. Mesela David Lamberth, Rorty'nin James'i bir gerçekçilik-karşıtı olarak yorumlamasını sorgulamıştır; James'in uygunluk ve isabetlilik standartlarını öznelerarası uzlaşmanın etkilerinden ibaret kılan bir yorumdur bu. Dolayısıyla Lamberth'e göre Rorty, "James' in radikal ampirizmindeki katıksız *çoğulculuğu*" gözardı etmiştir; "James'in çok yönlü saf deneyim kavramı ne düşünceye ne de şeye –ne dile ne de dil-dışı gerçekliğe– öncelik tanır ve bilmeye ilişkin dinamik, iki katmanlı açıklaması bu çoğulculuğu epistemolojiye götürür".[169] Joseph Margolis, Rorty'nin Dewey ile Heidegger arasında bir ortak zemin bulma çabasını alaya almış; destek için başvurması gereken asıl fenomenoloğun, "deneyim, bilgi, akıl ve böyle bir kaynağın işaret ettiğini öne sürdüğü gerçekliğin birbirinden ayrılamayacağını" kavramış olan Maurice Merleau-Ponty olması gerektiğini savunmuştur.[170] Rorty'nin panpsişizm suçlamasının aksine, Dewey

167. James Kloppenberg, "Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking", *The Revival of Pragmatism* içinde, Dickstein (haz.), s. 84. Joan Scott'ı daha müşfik –ve belki tam doğru olmayan– bir şekilde okuyan Kloppenberg'e göre, "Rorty gibi kavramı bir kenara bırakmaktansa, Scott deneyimin şüphe götürmez bir bilgi sağladığı varsayımının incelenmesini önerir; James ve Dewey'yi anımsatan bir stratejidir bu" (s. 108).

168. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, 1983; *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, Mass., 1992; Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, 1992, *Pragmatism: An Open Question* (Cambridge, Mass., 1995) ve *Realism with a Human Face* (Cambridge, 1999).

169. Lamberth, *William James and the Metaphysics of Experience*, s. 213. Rorty'nin James'e yanıtının, Lamberth'in iddia ettiği kadar eleştirel olmadığını gösteren bir yazı için bkz. Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance", *The Cambridge Companion to William James* içinde, Putnam (haz.).

daha ziyade Merleau-Ponty'nin dünyanın tenindeki beden vurgusunu paylaşan evrimci bir biyologdur. R. W. Sleeper, Rorty'nin, Dewey'nin şüpheli bir deneyim metafiziği olduğu inancını hatalı bulur; ona göre Dewey, deneyimin hayati bir önem taşıdığı ama bütün gerçekliğe eşdeğer olmadığı bir varoluş metafiziğini tercih etmiştir.[171]

Richard Shusterman, bir yandan Rorty'nin pragmatizmdeki estetik itkiyi vurgulamasını takdir ederken[172] bir yandan da –Dewey'nin geleneksel epistemolojik amaçlar için kullanmakla hata yaptığı– söylemsel olmayan deneyimin değerinde ısrar etmiştir.[173] Dewey'nin eğilimleri bakımından tutarlı bir temelci olduğu sonucuna karşı çıkan ve yapıtlarında dilin kaçınılmaz dolayımını kabul ediyor göründüğü yerlere işaret eden Shusterman'a göre, Dewey'nin asıl amacı yine de "söylemsel olmayan dolaysızlığın önemini savunmaktır. Her şeyden önce estetik bir önemdir bu, deneyimlenen değer âleminin tam merkezinde yer alır. Dewey en yoğun ve canlı değerlerimizin söylemsel hakikatin soyutlamaları değil, bizzat deneyimlediğimiz nitelik ve duygulanım olduğunu savunmuştur daima."[174] Dahası, Rorty'nin aksine Dewey –F. Matthias Alexander'ın beden terapisine ilgisinin gösterdiği gibi– bedensel deneyimin hem idrak hem de eylem için önemli olduğunu anlamıştır. Shusterman'ın vardığı sonuca göre, Dewey'nin tek hatası, "deneyimin birleştirici niteliğini vurgulaması değil, deneyimi bir yeniden-inşa amacı ve aracı olarak ele almaktan ziyade önce gelen temellendirici bir olgu olarak koyutlamasıdır".[175] Dewey'nin ana hedefi metafizik ya da epistemolojik değil, pratiktir aslında: "Deneyimi incelemelerimizin odağı haline getirerek, beden ile ruh, söylemsel olmayan deneyim ile bilinçli düşünce arasındaki devamlılığı olumlayıp geliştirerek deneyimi iyileştirmektir."[176] Bu noktada, Michel Foucault'nun beden vurgulu "ben-

170. Joseph Margolis, "Dewey in Dialogue with Continental Philosophy", *Reading Dewey* içinde, Hickman (haz.), s. 249.

171. Sleeper, *The Necessity of Pragmatism*, s. 107-9.

172. Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge, Mass., 1992, s. 246-50. Ancak Rorty'nin bitimsiz merak ve deney üzerindeki ironi vurgusuyla, estetik yollarla bir öz-birliği zorlayabilen bir güçlü şair figürüne inancı arasında bir çatışma tespit etmiştir Shusterman.

173. Richard Shusterman, "Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction", *Philosophical Forum* 26, no. 2 (Kış 1994).

174. *A.g.y.*, s. 135. 175. *A.g.y.*, s. 138. 176. *A.g.y.*, s. 139.

lik bakımı", tek yönlü entelektüel bir söylem ya da dil oyunundan ziyade cisimleşmiş bir yaşam tarzı olan bir felsefe için model olabilir belki.[177]

Rorty'nin deneyimi dil uğruna ortadan kaldırmasına karşı belki en sağlam eleştiri, bir önceki bölümde yüce estetiğine benzeyen belli bir postmodern deneyim kavramı savunusuna şahit olduğumuz F. R. Ankersmit'ten gelmiştir.[178] "Rorty'nin pragmatist etkileşim modeli kadar deneyim düşmanı," diye yakınır Ankersmit, "bir felsefi konum savunulmuş değildir. Zira dil ve gerçeklik ne kadar birleştirilirse –ki etkileşim modeli şüphesiz bu stratejinin *ne plus ultra*'sıdır– deneyim varoluştan o ölçüde çıkacaktır".[179] Ankersmit, kendi deyişiyle Rorty'nin "dilcilik"i ya da "dilsel aşkıncılığı"nın kökenleri hakkındaki, Rorty'nin Donald Davidson'ın metafor teorisini ironik kuşkuculuğu teşvik edecek şekilde dönüştürmesine ve Thomas Nagel'in dil-öncesi deneyimin nesnel fenomenolojisini çürütme girişimine dair incelikli yorumlar içeren analizinde, bunun karşısına Rorty'nin aynı coşkuyla benimsediği –Gadamerci yorumbilgisinin rehberlik ettiği– tarihselciliği yerleştirir. Nihayetinde bu ikisinin bir arada olamayacağını iddia eder Ankersmit. Zira tutarlı bir tarihselcilik, farklı tarihsel dönemlerin tek bir dil modeli altında kapsanamayacak farklılıklarını kabul etmelidir; Ankersmit'in farklı *episteme*'ler anlayışıyla Foucault'ya atfettiği bir içgörüdür bu. Bunun yerine, "geçmişteki insanların dünyayı nasıl deneyimlediklerini betimlemeye" çalışmalıdır.[180] Dolayısıyla şimdiki tarihçi, Rorty'nin dil vurgusuyla yapmaktan kaçınamadığı şeye, geçmişin çağdaş kaygı ve deyişlerde fazla köklü biçimde özümsenmesine karşı çıkmalıdır. Bunun yerine, şimdinin "ötekisi" olan bir geçmişin kalıntılarının tuhaflığını kayda geçirmelidir. Rorty, siyaset anlayışında olduğu gibi,

177. Shusterman "beden estetiği" (*somaesthetics*) adını verdiği kendi projesini, özellikle *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art* (Ithaca, N.Y., 2000) ve *Surface and Depth: Dialectics of Criticism and Culture* (Ithaca, N.Y., 2002) adlı çalışmalarında geliştirmiştir. Yapıtlarına adanmış ve içinde kendi yazım "Somaesthetics and Democracy: Dewey and Contemporary Body Art"ın da bulunduğu sempozyuma bakınız, *Journal of Aesthetic Education* 36, no. 4, Kış 2002.

178. F. R. Ankersmit, "Between Language and History: Rorty's Promised Land", *Common Knowledge* 6, no. 1, Bahar 1997.

179. *A.g.y.*, s. 68. 180. *A.g.y.*, s. 65.

şimdiyle devamlılık göstermeyen bir geçmişe açılmayı reddetmesiyle de Amerikan burjuva liberalizmi geleneğiyle fazla rahat bir şekilde özdeşleştiğini gösterir.

Bir önceki bölümde tartıştığımız yazılarında Ankersmit, Rorty'e atfettiği şimdici dilsel aşkıncılıktan çıkış yolu olarak estetik deneyime, özellikle de yüce deneyimine yönelmişti. Sanat eserleri öznel deneyim öncesi nesnel bir dünyanın temsilleri olmasalar da, temsil ve nesnenin altında yatan bir *tertium quid*'e dayalı olmasalar da, içinde göründükleri dilin ötesine geçen bir şeyi açığa çıkarabilirlerdi yine de. Keza tarihyazımında "gerçekliğin temsili, (estetik) bir gerçeklik deneyiminin söze dökülmesidir".[181] Kötü bir sanatçının aksine büyük bir sanatçının eserinde, sanatçının psikolojik içselliği dışında, dünyayla ilgili bir şey açığa çıkmaktadır. Aynı şey Roland Barthes gibi eleştirmenler için de söylenebilir; "zira bu metinleri [Balzac, Flaubert ya da Michelet'nin metinlerini] yeni ve eşi görülmemiş bir şekilde *deneyimleme* kapasitesi eşsizdir. Ancak bundan sonra ve bu deneyim zemininde, yeni bir semiyotik ya da yorumbilgisi teorisi geliştirebilmiştir".[182] Kendimizi ancak Johann Huizinga'nın tarihsel bilgi açısından hayati olduğunu tespit ettiği o nadir ama çok önemli geçmiş deneyimlere teslim ederek, "tarihçinin kendi anılarına, beklentilerine ve pratik kesinliklerine cuk oturan" bir şey olan deneyim fikrinin ötesine geçebilir ve "uzlaşmaz yabancılığı ya da –Hayden White'ın gayet uygun düşen terminolojisini kullanırsak– 'yüceliği' içindeki geçmişin kendisiyle karşılaşabiliriz."[183]

Monolojik değil, diyaloğa dayalı bir felsefe modeline sadık kalan Rorty, eleştirmenlerine karşılık verirken genelde cömert davranmıştır. Gelgelelim deneyim konusunda hemen hiç taviz vermemiştir. 2000 yılında da "dilin asıl amacı," der, "gerçekliği ya da 'deneyim'i aslına uygun bir biçimde temsil etmek değil; bir kez daha, daha faydalı araçlar oluşturmaktır... Deneyimleyen kişinin öyle olduğunu bildirdiği her şeyin deneyim olduğu ve deneyimin *aslında* nasıl olduğuna az çok sadık bir dil diye bir şey olmadığı fikri, gerek 'analitik' gerekse 'Kıta' felsefecileri arasında giderek güçlenmiştir. Çevrenin nedensel etkisi ile çevreye verdiğimiz dilsel yanıt arasındaki aracıyı –deneyim– kestirip atmayı düşünmenin zamanı çoktan

181. *A.g.y.*, s. 75. 182. *A.g.y.*, s. 77. 183. *A.g.y.*, s. 78.

gelmiştir."[184] Metinselcilik ya da dilselciliğin bir tür gerçekçilik-karşıtı idealizm olduğu iddiasına da şüpheyle bakar Rorty: "Dilin bir gerçeklik parçasından başka bir şey olduğu ve dilsel davranışın her nasılsa 'deneyimde verili olan' kadar 'katı' olmadığı gibi önermeleri dile getirmek bile, çürütülmeleri için yeterli."[185] Dahası, "biz temsiliyetçilik karşıtları, evrendeki çoğu şeyin nedensel açıdan bizden bağımsız olduğundan hiç şüphe etmedik. Bizim sorguladığımız şey, temsili açıdan bizden bağımsız olup olmadıkları".[186] Yani, her şey dil tarafından dolayımlanır ve kendi deneyimimiz hakkındakiler de dahil olmak üzere farklı betimlemeleri yargılamamızı sağlayacak dil dışı bir nokta yoktur.

Dile "öteki" olanı –sözgelimi bir soğanı yemekle doğan doğrudan tanışıklık aracılığıyla gelen bilgiyi– ihmal ettiği suçlamasını ise şöyle yanıtlar Rorty: "Soğanın tadından etkilenmeyi reddetmemizi, Gadamerci 'dil yoluyla anlaşılabilen varlık' iddiasını Sellarsçı bir şekilde yorumlayarak –yani tanışıklık yoluyla bilgiyi, önümüzdeki sahnenin (beyin durumlarımız dahil) özelliklerine tümdengelimsel olmayan dilsel yanıtlar verme becerisi olarak tanımlayarak– destekliyoruz; bu nedenle (Ayer'in sözleriyle) "'duyumlardan oluşan hammadde' diye bir şeyin olmadığını" iddia ediyoruz.[187] Alışılmadık ölçüde kıvrılan bu cümle, dilsel dolayım dışındaki her şeyin, soğanın tadıyla görünüşte doğrudan olan fiziksel tanışıklığın bile, Kant'ın kendinde-şeyleri gibi modası geçmiş ve gereksiz bir varsayım olarak reddedilmesi gerektiğini kastediyor gibidir.

Rorty'nin pragmatist mirasa kışkırtıcı bir şekilde sahip çıkmasının doğurduğu tartışmanın yankıları hâlâ sürmekteyse de, dil ve deneyimle ilgili bir-iki nokta gayet açık görünmektedir. Birincisi Rorty'nin, ister öznenin öznel deneyimi olsun, isterse James ve Dewey'nin özne/nesne ayrımından önce geldiğini varsaydıkları ilksel denebilecek deneyim olsun, "deneyim"in dolayımsız bir şekilde yaşanabileceği hakkındaki kuşkuculuğu, kolay kolay geçiştirilemeyecek önem-

184. Rorty, "Afterword: Intellectual Historians and Pragmatism", Pettegrew, *A Pragmatist's Progress* içinde, s. 209.

185. *A.g.y.*, s. 210.

186. Rorty, "Charles Taylor on Truth", *Truth and Progress* içinde, s. 86.

187. Rorty, "The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke", *Truth and Progress* içinde, s. 282.

li şüpheler doğurmuştur. Nitekim şu an okumakta olduğunuz kitap bütünüyle, deneyim teriminin farklı bağlamlarda işleme biçimlerini dönüştüren –aralarında genel bir anlatıya izin verecek ölçüde ailevi benzerlikler olsa da– deneyim söylemleri bulunduğu öncülüne dayanan bir girişimdir.

"Dönüştürme"nin baştan oluşturmak anlamına gelip gelmediği başka bir meseledir belki de. Zira Rorty'nin doğrudan tanışıklığı reddetmek için Wilfred Sellars'tan ödünç aldığı deyişle, tadı keskin soğanların olduğu bir dünyanın gereklerine verilen "çıkarımsal-olmayan dilsel yanıtlar" varsa, dilsel olmayan yanıtlar da olduğunu niye kabul etmeyelim ki? Türümüz hakkındaki, bizi hayvanların dünyasına bağlayan doğalcı, Darvinci görüşü ciddiye alırsak, dile kavuşmamızdan önceki insanlar ne olacak peki? Aslına bakılırsa Giorgio Agamben bu bakımdan daha da ileri gidip "o halde, hiç de öznel olmayan birincil deneyimin insanlarda ancak özneden –yani dilden– önce gelen bir şey; kelimenin düzanlamıyla 'sözsüz' bir deneyim, sınırını dilin çizdiği bir insan bebekliği [*in-fancy*] olabileceğini" iddia eder.[188] "Yalnızca yeni doğmuş bebekler"in saf deneyimler yaşadığını söylerken James de bunu kastetmiş olabilir. Dile girdikten sonra bu tür deneyimleri yeniden yaşamak imkânsız değilse bile güç olabilir. Agamben de bu yüzden, sahici deneyimin sonu gelmez bir arayış olduğunu iddia eder; ama yetişkinlerin çocukluk yıllarının kalıntılarını, psikanalist yardımı gerekmeden fark edilebilecek bir şekilde yanlarında taşıdıkları da savunulabilir.

Sorulması gereken bir başka soru da, Rorty'nin şemasında deneyimle dil arasında varsayılan karşıtlığa ilişkindir. Ne de olsa Rorty'nin ayrıcalık tanıdığı modelden farklı dile dönüş modelleri de vardır. Pragmatizmin kurucuları arasında, dilsel sorunları en kapsamlı biçimde ele alan isim, kimilerine göre dile dönüşü önceleyen genel bir semiyotik geliştirmiş olan Peirce'tır. Belli çevrelerde yeniden canlanan pragmatizm –örneğin Jürgen Habermas'ın yeniden işlediği Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi'nde– Peirce'ı bir esin kaynağı olarak görmüştür, ancak Rorty kesinlikle böyle düşünmez. Rorty'ye göre "Peirce, genel bir gösterge teorisini *ne için* istediğine ya da bu teorinin nasıl görüneceğine ya da mantık ve epistemolojiyle nasıl bir

188. Agamben, *Infancy and History*, s. 47.

ilişkisi olması gerektiğine bir türlü karar verememiştir. Pragmatizme katkısı, bir ad vermiş olmaktan ve James'i teşvik etmiş olmaktan ibarettir".[189] Son tahlilde tarihselci göreciliğin ötesine geçmeye çalışan Kantçı aşkıncılardan biridir Peirce. Rorty'nin tercihi yeniden-inşacı değil yapıbozumcu, sistematik değil bağlamsalcı, açıklayıcı değil anlatısalcı ve temsiliyetçi değil nominalist bir dil felsefesidir.

Ama dil ve dilin deneyimle ilişkisi hakkında düşünmenin başka yolları da vardı. 9. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Foucault özneyi eleştirmekle ve söylemsel olarak kurulan epistemeleri savunmakla kalmamıştı; gerek öznenin gerekse söylemin sınırlarını zorlayan "sınır deneyimler" gibi güçlü bir anlayışı da destekliyordu. Ankersmit'in gözlemlediği gibi Roland Barthes, belli bir dil yorumu ile belli bir deneyim türüne duyulan arzuyu uzlaştırma potansiyeline işaret ediyordu. Walter Benjamin'in çalışmalarında, dil ve deneyim üzerine dikkat çekici düşüncelerinde, anlatısalcı tarzla kefaretçi bir nominalizmi birleştirmeyi amaçlayan, Rorty'nin göreci ve ironik kuşkuculuğunun epey ötesine uzanan –ya da isterseniz, epey gerisine düşen, diyelim– daha da gözüpek bir girişim bulabiliriz. Bu girişim paradoksal olarak, James ve Dewey'deki herhangi bir deneyimi aşan bir mutlak deneyim arzusu ile modern çağda bu ütopik hedefin önündeki engellere ilişkin –Emerson'un müthiş denemesi "Deneyim"de açığa çıkandan daha da keskin– bir farkındalığı birleştiriyordu. Benjamin'in dostu Theodor Adorno'nun daha da ayrıntılandırdığı başka bir deneyim şarkısı, öznesiz bir deneyim şarkısı doğmuştur; ama bu şarkı, James ve Dewey'ninkinden çok farklı bir perdeden söylenir. Öyleyse şimdi de, Frankfurt Okulu'nun modern dünyada deneyimin yıkımına yaktığı ağıda geçelim artık.

189. Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", *Consequences of Pragmatism* içinde, s. 161.

8

Deneyim Krizine Ağıt

Benjamin ve Adorno

WALTER BENJAMİN (1892-1940), can güvenliğinin olmadığı bir sürgün hayatı yaşadığı Paris'ten 7 Mayıs 1940'ta, New York'a henüz yerleşmiş olan arkadaşı Theodor W. Adorno'ya (1903-1969) yazdığı mektupta "deneyimin metodik yıkımından" duyduğu ızdırabı dile getirir.[1] Benjamin'in 1913'ten beri deneyim teması hakkında yaz-

1. Walter Benjamin'den Theodor Adorno'ya, Paris, 7 Mayıs 1940, Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1928-1940* içinde, Henri Lonitz ve Nicholas Walker (haz.), Cambridge, Mass., 1999, s. 326. Deneyim kavramı, Benjamin üzerine muazzam literatürün neredeyse tamamında tartışılmıştır. Bu konuya odaklanan yakın tarihli dört makale için bkz. Marino Pulliero, "Erfahrung: Genèse d'une problématique de l'expérience dans la pensée de Walter Benjamin", *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1, 1993; Linda Simonis, "Walter Benjamins Theorie der Erfahrung", *Études Germaniques* 51, no. 1, Ocak-Mart 1996; Thomas Weber, "Erfahrung", *Benjamins Begriffe* içinde, Michael Opitz ve Erdmut Wizisla (haz.), Frankfurt, 2000; ve Kai Lindroos, "Scattering Community: Benjamin on Experience, Narrative and History", *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 6, 2001. Kapsamlı tartışmalar içeren kitaplar için bkz. Marleen Stoessel, *Aura: Das vergessene Menschliche*, Münih, 1983; Torsten Meiffert, *Die enteignete Erfahrung: Zu Walter Benjamins Konzept einer "Dialektik im Stillstand"*, Bielefeld, 1986; Michael Jennings, *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca, N.Y., 1987; Michael Makropolous, *Modernität als ontologischer Zustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne*, Münih, 1989; ve Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Berkeley, 1994. Hâlâ faydalı bir yazı için bkz. Miriam Hansen, "Benjamin, Cinema and Experience: 'The Blue Flower in the Land of Technology'", *New German Critique* 40, Kış 1987.

dıklarından, sahici deneyimin içinde bulunduğu ürkütücü durumun, modern çağın barbarlığa gidişinin en manidar göstergelerinden biri olduğunu zaten iyice anlamıştır Adorno. Hâlâ Hegelci Marksist köklerinden ağır aksak uzaklaşma sürecinde olan Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi, farz edilen deneyim krizinde, Georg Lukács'ın 1923 tarihli *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde kapitalist sömürünün esası olduğunu iddia ettiği "şeyleşme"ye ve Karl Marx'ın 1844 Paris Elyazmaları'nın keşfinden birkaç yıl sonra ön plana çıkan "yabancılaşma"ya benzer bir insani felaket görür. Detlev Claussen'in ifadesiyle, "deneyimin kaybolması deneyimi, Eleştirel Teori'nin en eski motiflerinden biridir; Max Horkheimer çevresi dışındaki Kracauer ve Benjamin gibi isimler bile daha 1920'lerde bu motifi dile getirmişlerdir".[2] Öznel *pathos*'larına rağmen, şeyleşme ve yabancılaşma felsefi olarak doğmuş, büyük ölçüde Alman idealizmi mirasının materyalist bir yorumundan türemiş terimlerdir; buna karşılık, deneyim krizi fikrinin kökenleri başka bir yerde yatar.

Adorno'ya mektubunda, "Bunu senden saklamanın bir anlamı yok," der Benjamin,

> "deneyim teorimin" kökleri bir çocukluk anısına uzanıyor. Yaz aylarını geçirdiğimiz yerlerde, annem ve babam âdet olduğu üzere bizi yürüyüşe götürürlerdi. Hep iki-üç çocuk olurduk. Ama benim aklımda en çok erkek kardeşim kalmış. Freudenstadt, Wengen ya da Schreiberhau civarındaki bir-iki mekânı mecburen ziyaret ettikten sonra kardeşim şöyle derdi: "Artık orday-dık diyebiliriz." Bu ifade adeta zihnime kazındı.[3]

Bu anekdot, Benjamin'in büyük bir dikkat çeken ve bir hayli tartışılan –Adorno'nun da kendi amaçları doğrultusunda uyarlayıp değiştireceği– deneyim teorisinin pek çok unsurunu içeriyor aslında: ufak görünen ayrıntıların öneminde ısrar, keyifli çocukluk anlarının yaşatılması, kimisi Freudenstadt (neşe şehri) gibi sihirli anlamlar taşıyan yer adlarının auraması rezonansından büyülenme[4] ve kolek-

2. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno: Ein letztes Genie*, Frankfurt, 2003, s. 20.

3. Benjamin'den Adorno'ya, 7 Mayıs 1940, *The Complete Correspondence 1928-1940* içinde, s. 326. Söz konusu erkek kardeş, Komünist olan ve bir Nazi toplama kampında ölen Georg Benjamin'dir (1895-1942).

4. Tekil adlar kadar, soyut, homojen uzamın karşıtı olarak niteliksel açıdan farklı "yer"e değer verilmesinin de çok önemli olduğunu belirtilmek gerek. Yerin yirminci yüzyılda geri dönüşü hakkındaki, Benjamin'in katkısına da şöyle bir de-

siyoncu zihniyetinin takdir edilmesi. Bellek ile deneyimin iç içeliğinin –bilhassa adeta Benjamin'in "zihnine kazınan" çocukluk anılarının– önemini de açıkça ortaya koyuyor. Ama anlattığı hikâyede, kardeşinin alçaltıcı ifadesinin bu deneyim için doğurduğu tehlikeden duyduğu üzüntü de bir o kadar bariz.

Bu kitapta takip ettiğimiz uzun tarih içindeki en karmaşık ve lirik deneyim şarkısı, terimin anlamına dair sistematik bir felsefi incelemeden ziyade, Benjamin'in kendi ilk deneyimleri olarak gördüğü bu mütevazı köklerden doğmuştur. Benjamin'in deneyim krizi hakkındaki, ütopik umut ile hüzünlü çaresizlik arasında gidip gelen, teolojik dürtüleri materyalist analizle birleştiren düşünceleri, daha önceki tartışmalarda karşılaştığımız her şeyin ötesine geçmiştir. Eserlerini doğrudan okumadığı anlaşılan Amerikalı pragmatistlerle, deneyimin bileşenlerine ayrılıp kipleştirilmesini aşmak ve özneyle nesne arasındaki bölünmeyi onarmak gibi bir arzuyu paylaşan Benjamin, bu arzuyu, William James ve James Dewey'de bulunmayan mesihçi bir yoğunlukla doldurmuştur. Birinci Dünya Savaşı, sürgün ve faşizmin zafer tehdidinin kültürel devamlılıkta yarattığı kopuşu fiilen yaşadığı için de, modern dünyadaki deneyim krizini, Amerikalı yoldaşlarındaki aydınlığın esamesinin okunmadığı kurşuni bir çıplaklıkla kayda geçirmiştir. James kişisel "yıkımları" sayesinde Ralph Waldo Emerson'un deneyim ve keder üzerine müthiş denemesini kavramış olabilir; ama yalnızca zaman zaman intiharı düşünen James'in aksine, Benjamin 1940'ta, işgal altındaki Fransa'dan kaçarken maalesef kendi canına kıymıştır.

Asimile olmuş, üst-orta sınıf bir Yahudi ailenin ayrıcalıklı ilk oğlunun korunaklı çocukluğunda böyle trajik bir sonun alametlerini bulmak pek kolay değil. Benjamin'in babası bir sanat tüccarı, annesiyse Heinrich Heine'nin uzak akrabasıydı. 1900'lerde kentin seçkin batı yakasında geçirdiği Berlin çocukluğundan anımsadıkları, ebeveynlerinin dünyasının kendi çocukluk fantazilerini gerçekleştire-

---

ğinen bir analiz için bkz. Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, Berkeley, 1998. Yerin uzam karşısında değer kazanmasında, yaşanmış cismani deneyimin, örneğin Edmund Husserl'in 1931 tarihli "The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World External to the Organism" fragmanında tartıştığı yürüyen kişinin kinestetik deneyiminin önemine işaret eder Casey. Benjamin'in sonraki *flâneur* tutkusu da benzer bir anlayışı ifade eder.

meyeceğini giderek fark etmesine rağmen, bu fantazileri ciddiye almaya kararlı, olağanüstü duyarlı ve gözlemci bir çocuk olduğunu düşündürür.[5] Deneyim temasına ilk değindiğinde, cahil saygınlık dünyasına dahil olmaya şiddetle direnen, huzursuz ve asi bir çocuktur Benjamin. Gustav Wyneken önderliğindeki Alman Gençlik Hareketi, *Freie Studentenschaft*'ın Berlin şubesinde liderlik konumuna yükselen Benjamin, hareketin ütopik tinselciliğini özümsemiştir; hareketin dergisi *Die Anfang* için yazdığı, "*Erfahrung*" (1913) başlıklı denemesinde bunu ifade eder.

Yirmi bir yaşındaki Benjamin'in teorisi henüz olgunlaşmamıştır elbette –deneyim kavramı bu denemede yüceltici değil, küçük düşürücü bir şekilde kullanılmış gibidir aslında– ama bu teoriyi besleyecek tavır tohum halinde çoktan buradadır. Yazısına gençlik hareketinin maskeli rakibi olarak suçladığı şeyi adlandırarak başlar Benjamin: "Yetişkinin maskesinin adı 'deneyim'dir. İfadesiz, nüfuz edilmez ve her daim aynıdır. Yetişkin her şeyi çoktan deneyimlemiştir (*erlebt*): gençlik, idealler, umutlar, kadın. Bunların hepsi bir yanılsamadır."[6] Yetişkin –tam da dışavurum bakımından canlılıkları, şeffaf açıklıkları ve statükoyu yadsımalarıyla tanımlanan– gençlerin hevesini kırma umuduyla, esrik gençliğin peşinden "büyük 'deneyim'in, taviz yıllarının, fikirlerin yoksullaşmasının ve enerjisizliğin" geleceğinde ısrar eder bıkıp usanmadan.[7] Ama genç Benjamin'e göre böyle bir yetişkin, "deneyimi İncil bellemiş bir cahilden ibarettir... deneyimden başka bir şeyin, hizmet ettiğimiz –deneyimlenemez– değerlerin de olduğunu hiç anlamamıştır."[8]

Aslına bakılırsa, ruhsuz deneyim hiçbir yere varmaz, diye uyarır Benjamin. Gelgelelim cahil yetişkinin yenilgiye yazgılı sinizmi-

5. Benjamin, "A Berlin Chronicle" (1932), *Selected Writings*, cilt 2, *1927-1934* içinde, Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith (haz.), çev. Rodney Livingstone vd., Cambridge, Mass., 1999. Benjamin'in birleşik bir benlikten ziyade parçalı bir bedeni akla getiren dağınık otobiyografik yazıları hakkında bir analiz için bkz. Gerhard Richter, *Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography*, Detroit, 2000. Benjamin'in kendi deneyimleri hakkındaki dolambaçlı hatıratı, Jean-Jacques Rousseau gibi isimlerin öncülük ettiği ifşaatçı ifade tarzını kasten sarsmıştır.

6. Walter Benjamin, "Experience" (1913), *Selected Writings*, cilt 1. *1913-1926*, Marcus Bullock ve Michael W. Jennings (haz.), Cambridge, Mass., 1996, s. 3.

7. *A.g.y.* 8. *A.g.y.*, s. 4.

ni reddeden daha iyi bir deneyim kavramı vardır. Gençliğin yaptığı hataların değerini bilir o, zira –Benedict Spinoza'nın anlamış olduğu gibi– yanlış, doğruluk arayışının parçasıdır. "Deneyim mücadele edenin canını yakabilir, ama onu umutsuzluğa götürmez... cahilin ritminin kendisini uyuşturmasına asla izin vermez... bizim bildiğimiz deneyim farklı. Bu deneyim ruha düşman olabilir, çiçeklenen pek çok düşü bozguna uğratabilir. Yine de en güzel, en dokunulmaz, en dolaysız olandır; çünkü biz genç kaldıkça, asla ruhsuz olamaz. Zerdüşt'ün dediği gibi, kişi kendini ancak dönüp dolaşıp geldikten sonra deneyimleyebilir."[9]

Nietzsche'ye göz kırpması, dışavurum üzerindeki vurgu ve (burada "zihin"den çok "ruh" olarak anlaşılan) *Geist*'ın yüceltilmesi – bunların hepsi Benjamin'in, Dışavurumculuk'un estetik bir hareket olarak doruğa ulaştığı ve kuşaklararası isyan havasının her yere yayıldığı zamana ait bir figür olduğuna işaret eder.[10] Buraya kadar karşılaştığımız çeşitli deneyim söylemleri açısından, Benjamin'in, sözgelimi geçmişin hikmetine güvenen Edmund Burke gibi isimlerin muhafazakâr yorumlarıyla pek işi olmadığı; keza geçmişte meydana gelen hataları, terimin diyalektik anlamıyla deneyimle alakasız yanılsamalardan ibaret gören bilimsel küçümsemeye de aynı ölçüde karşı olduğu açıktır. Pozitif deneyim kavramı daha yolun başında olsa da, Michel de Montaigne gibi deneyimin dolambaçlı yollarına sıcak baktığını, keza kavramdaki deneysel uğrağa değer verdiğini (başka şeylerin yanı sıra, haşhaşın ve diğer uyuşturucuların etkilerine dair denemelerini de önceler bu) daha o zamandan göstermiştir Benjamin. Friedrich Schleiermacher ve Rudolf Otto gibi, ruhani aydınlanmaya karşı ahlakı öne çıkarmayı amaçlayan Kantçı girişime karşı çıkmış olan dinsel –daha doğrusu, teolojik– deneyim başvurusunu ciddiye almıştır.[11] Bu isimlerin doğrudan dinsel bağlılıklarına hiç

9. *A.g.y.*, s. 4-5.

10. Benjamin'i bütün bir düşünsel ve kültürel "alan"ı (Pierre Bourdieu'nün kavramı) içinde konumlandırmaya çalışan azimli bir girişim için bkz. John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, N.Y., 1993.

11. Ancak bu düşünürlerin Benjamin'i doğrudan etkilediğine dair bir kanıt yoktur. Benjamin, 1918'de psikolog Paul Häberlin'den Bern'de aldığı bir ders için Schleiermacher psikolojisi üzerine bir deneme yazmış, ama arkadaşı Ernst Schoen'e "içinde olumsuz anlamda ilginç olan tek şey var, o da dil teorisi" diye yazmıştır. Benjamin'den Schoen'e, 13 Ocak 1918, *The Correspondence of Walter Benja-*

özenmemişse de, sonsuzun insan sonluluğu dünyasına nasıl nüfuz edebildiğini kavrama arzularını paylaşmıştır Benjamin. James ve Dewey gibi, modern dünyanın yadsıdığı bütünleşik deneyim bütünlüğünü yeniden canlandırmak istemiştir. Böyle bir deneyime "mutlak" demenin gayet haklı gerekçeleri olduğunu düşünmesi bakımından onların ötesine geçerken, söz konusu deneyimin tezahürlerini en beklenmedik ve bilimsel açıdan en itibarsız yerlerde bulma konusunda onlar kadar –bilhassa James'te gördüğümüz gibi– açık olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesine ve Alman milliyetçiliğini ve seferberliği benimseyerek yolunu kaybetmiş olan Gençlik Hareketi'nden duyduğu hayal kırıklığına rağmen, farklı bir deneyim anlayışı uğruna savaşmaya değer olduğunu savunmaktan vazgeçmemiştir Benjamin.[12] Savaşı protesto amacıyla intihar etmiş olan yakın arkadaşı Fritz Heinle'nin hatırasını, deneyime kefaretçi bir potansiyel yükleme çabalarını ikiye katlayarak onurlandırmaya çalışmıştır.[13] "Öğrencilerin Hayatı" başlıklı 1915 tarihli bir denemede, "güzel bir çocukluğa ve kıymetli bir gençliğe duyulan özlemi kabullenmek, yaratıcılığın önkoşuludur. Bu kabul olmadan, bu güzelliği kaybetmenin pişmanlığı olmadan, hayatlarının yenilenmesi mümkün değildir," der Benjamin.[14]

Bu alevin sönmesini önlemek için "burjuva" düşüncesinin ve burjuva saygınlığının sınırlarını aşmak gerekiyorsa, kuşağının Alman Yahudileri için son derece güçlü bir düşünsel afrodizyak olan nihilist ve kıyametçi ayartılara kendisini açan Benjamin bunu deneme-

---

min, 1910-1940 içinde, Gershom Scholem ve Theodor W. Adorno (haz.), çev. Manfred R. Jacobson ve Evelyn M. Jacobson, Chicago, 1994, s. 109. Otto'ya ise, bildiğim kadarıyla ne yazışmalarında ne de yapıtlarında değinir Benjamin; Karl Barth'ın tarihselci teolojiye yönelik eleştirisini de takip etmemiş gibidir. Karl Thieme'ye yazdığı 8 Haziran 1939 tarihli mektubunda bilgisizliğini kabul eder, bkz. *A.g.y.* içinde, s. 606.

12. 9 Mart 1915 tarihinde Gustave Wyneken'e yazdığı duygu dolu bir mektupta, paylaştıkları ideallerin ihanete uğramasından duyduğu kızgınlığı ifade etmiş, ama yine de "insanlar arasında bulunan saf tinselliği deneyimlemiş olmanın" önemini vurgulamıştır; *The Correspondence of Walter Benjamin*, s. 76.

13. Benjamin'in bu intihara tepkisini anlamlandırmaya yönelik bir girişim için bkz. Kendi çalışmalarımdan biri olan "Against Consolation: Walter Benjamin and the Refusal to Mourn", *Refractions of Violence* içinde, New York, 2003.

14. Benjamin, "The Life of Students" (1915), *Selected Writings*, cilt 1 içinde, s. 46.

ye hazırdır.[15] Ama, 3. Bölüm'de Martin Buber'in utanç verici saldırganlığına verdiği kızgın yanıtta dikkat çektiğimiz gibi, *Lebensphilosophie*'nin *Erlebnis* olarak deneyim kavramını savaş seferberliğini övmek için kullanma şeklinden derin bir şüphe duyduğu anlamına da gelir bu. 1930'da yazdığı, Ernst Jünger'in *War and Warriors* (Savaş ve Savaşçılar) derlemesi hakkındaki eleştirisi ve "dil ve aklın hâlâ sunabildiği ışığın tamamı, çorak loşluğundan, bu şehitlik mistisizminin binlerce görünmez kavramsal ayakla yüzeye çıktığı 'birincil deneyim'e odaklanmalıdır," şeklindeki çağrısı, Benjamin'in böyle korkuları olduğunu doğrular.[16]

Howard Caygill'in yakınlarda gösterdiği gibi, Benjamin'in alternatif, kefaretçi bir deneyim anlayışı oluşturma girişimi belki ilk olarak savaş başladıktan hemen sonra, renk üzerine yazdığı, yayımlanmamış fragmanlarda kendini göstermiştir.[17] Esrarlı ve tam geliştirilmemiş olan bu metinler çocuğun renkleri görme becerisinde ütopik bir potansiyel bulunduğunu koyutlar; sonraki yapıtlarında Benjamin'in farklı düzeylerde –dilsel, estetik, tarihsel– öne sürdüğü benzer ar-

15. Bu akımlar üzerine tartışmalar için bkz. Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, çev. Hope Heany, Stanford, 1992; Anson Rabinbach, *In the Shadow of Catastrophe: German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley, 1997; ve Noah Isenberg, *Between Redemption and Doom: The Strains of German-Jewish Modernism*, Lincoln, Neb., 1999.

16. Benjamin, "Theories of German Fascism" (1930), *Selected Writing*, cilt 2 içinde, s. 320; Türkçesi: *Estetize Edilmiş Yaşam*, çev. Ünsal Oskay, Ankara: Derin, 2007. Gershom Scholem'in de Buber'deki *Erlebnis* kültüne şiddetli bir tepki gösterdiğini belirtmekte fayda var. Bkz. Ağustos 1916 tarihli günlük yazısı, Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, cilt 1, *Halbband 1913-1917*, Herbert Kopp-Oberstebrink ile birlikte Karlfried Gründer ve Friedrich Niewöhner (haz.), Frankfurt, 1995, s. 386. Scholem'e yazdığı 30 Mart 1918 tarihli mektupta, Buber ve *Erlebnis*'e saldırısını olumlar Benjamin; *The Correspondence of Walter Benjamin* içinde, s. 122.

17. Benjamin, "Aphorisms on Imagination and Color" (1914-15) ve "A Child's View of Color" (1914-1915), *Selected Writings*, cilt 1 içinde. "Die Reflexion in der Kunst und in der Farbe" (1915), *Gesammelte Schriften*, cilt 1-8, Rolf Tiedemann ve Herman Schweppenhäuser (haz.), Frankfurt, 1972, cilt 6 içinde; "Der Regenbogen" (1919) ve "Der Regenbogen: Ein Gespräch über die Phantasie", *Gesammelte Schriften*, cilt 9; Howard Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, Londra, 1998. Buradan yola çıkarak, Benjamin "her şeyden önce görselin düşünürüdür" (s. xiv) diyen Caygill bu ilk fragmanların önemini abartmış olabilir, ama yapıtlarının bugüne dek kıyıda köşede kalmış bir yanına dikkat çeker.

gümanları önceler bu. Benjamin, yetişkinlerin zaman ve mekânda var olan nesnelerden renkleri düşünümsel olarak soyutladığını; buna karşılık çocukların, saf ruhun değil de yasanın dışavurumları olan biçimlerden önce gelen renkleri görebildiğini düşünür. Çocuklar resim yaparken sayfaları renklerle doldururlar; bu da sabit ve katı sınırları olmayan, karşılıklı ilişkiler içinde bir dünya yaratmalarına olanak sağlar. "Çünkü çocuklar saf gözlerle," diye yazar Benjamin,

> duygularını işe karıştırmadan bakarlar. Ruhani bir şeydir bu: Gökkuşağı, nezih bir soyutlamaya değil, sanattaki bir yaşama gönderme yapar. Sanat düzlemi cennetimsidir, çünkü deneyim nesnesinde sınırların –heyecandan– çözülmesi gibi bir düşünce yoktur burada. Aksine dünya bir özdeşlik, masumiyet ve uyum halindeki renklerle doludur. Çocuklar utanmak nedir bilmezler, zira düşünmeyip yalnızca görürler.[18]

Gökkuşağı yaşamın mecazı olarak iş görür, çünkü tonlar arasındaki farklar çok küçüktür, net sınırları olan kategorik bir yapının üzerlerine bindirilmesine izin vermezler. Renkler ilişkisel olarak iç içedir; kendilerini ayrıksı ve kendine-yeterli şeyler olarak değil, ne olmadıkları yoluyla tanımlarlar. Çocuk bu kromatik dünyanın dışında durup onu düşünümsel olarak yargılamaz, sezgisel olarak bu dünyaya gömülmüştür; kendisini bir nesnenin karşısına yerleştiren bir özne yoktur; düz, hatta eğimli bir yüzeyde peşinden gidilen bir form yoktur henüz. Sonsuz ve içkin bir yoğunluğun dünyasında, mutlak deneyimin dünyasındayızdır hâlâ.

Bu dünya, yitik bir ütopyanın anımsanması şeklindeki Platoncu ideale insani yönden olabildiğince yakındır. Benjamin on dokuzuncu yüzyıl çizeri Johann Peter Lyser üzerine, yayımlanmamış bir fragmanında, çocuk kitaplarından bahsederken şunu savunur: "Hatırlayarak öğrenirler; ellerine verdiğiniz şey –insan elinin kâğıda aktarabileceği ölçüde– cennet renginde olmalıdır, tıpkı kelebek kanatlarındaki perdah gibi. Çocuklar ilk sezgilerinin hatırasında öğrenir. Ve parlak renklerden öğrenirler, çünkü fantastik renk oyunu, özlem taşımayan belleğin evidir; özlemden kurtulabilir çünkü katışıksızdır."[19] Yetişkinlerin sanatı bu hissin bir kısmını korur, ama daha zi-

18. Benjamin, "A Child's View of Color", s. 51.

19. Benjamin, "Notes for a Study of the Beauty of Colored Illustrations in Children's Books" (1918-1921), *Selected Writings*, cilt 1 içinde, s. 264.

yade yitirilmiş bir şeye özlemle, ancak özlemin kendisi sona erdiğinde gelebilecek bir tatmine duyulan özlemle doludur.

William Wordsworth'ün en lirik haline bariz bir biçimde benzer bir şekilde, masum bir çocuğun gözünün yüceltilmesi zımnen, Immanuel Kant'ın deneyimin aşkın zihnin duyum çokluğuna dayattığı kategori ve formları içerdiği iddiasının karşısına yerleşir. Deneyim öznelerinin numenal nesnelerden ayrı oldukları varsayımına karşı çıkar; alttan alta çocuk gözünün yetişkinlikte bozulmasıyla özdeşleştirir bu varsayımı. Daha da ileri giderek, deneyimin sentetik *a priori* yargılarla bilinebilen şeylerle sınırlanmasını, metafizik hakikatlerin bilinemez olarak paranteze alınmasını reddeder ve bilakis mutlağın spekülatif bilgisinin mümkün olduğunu savunur. "Bu deneyimde," der Caygill, "Kant'ın deneyim açıklamasının iki bileşeni –duyarlılık ve anlama yetisi– birbiri üzerine çöker ve onları bir arada tutan deneyimleyen özne deneyimin içine karışıp gider. Bakış ile bakılan arasındaki karşıtlık çöker; bir yandan nihilist bir şekilde özne ve nesnenin ötesindeki saf, özelliksiz bir özdeşliğe çözülme tehdidi doğurur, diğer yandan da yeni bir deneyim eklemlenmesi vaadinde bulunur."[20]

Benjamin çok geçmeden bu yeni eklemlenmenin dilde de mevcut olabileceğini fark etmiştir. Dolayısıyla onun dile dönüşü, dil dolayımını ham deneyimin karşısına yerleştiren Joan Wallach Scott ve Richard Rorty'de görmüş olduğumuz sonraki versiyonlardan çok farklıydı. Bir dizi yayımlanmamış denemede, özellikle "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" (1916) ve "Algı Üzerine"de (1917) Benjamin, bilhassa eleştirel geleneğe dair bilimsel yorumlarını zayıf bulduğu Kant'a ve Hermann Cohen gibi yeni-Kantçılara yönelik eleştirisini genişletirken, kipleşme öncesi deneyime dair sağlam bir anlayış oluşturamamalarına odaklanıyordu.[21] Onların hatası, "biza-

20. Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, s. 12.

21. Benjamin kimi zaman, Kant'ın kendi yapıtlarındaki, mirasına hâkim olan o salt epistemolojik, matematiksel, mekanik ve özne-odaklı deneyim anlayışının ötesine geçme yollarına işaret eden itkileri kaybettikleri gerekçesiyle, yeni-Kantçılara saldırmıştır. Kimi zamansa bizzat Kant'ı kötü adam ilan etmiş gibidir. *Lebensphilosophie*'nin "salt yaşam" övgüsüne yönelik eleştirisinden çok şey öğrendiği yeni-Kantçı Heinrich Rickert'in öğrencisi olmuşsa da, hareketin Marburg ayağına hiç sıcak bakmamıştır Benjamin. Hermann Cohen'in *Kants Begriff der Erfahrung* kitabı üzerine bir ders almış ve Scholem'e derin bir hayal kırıklığına uğ-

tihi deneyim" yerine "deneyimin bilgisine" odaklanmaktı: "Kant'ın hiçbir devamlılık postülası olmadan bilgiyle ilişkilendirdiği deneyim kavramının, daha önceki düşünürlerdeki gibi bir kapsamı yoktur. Onun için geçerli olan, bilimsel deneyim kavramıdır. Kısmen, bunu bile sözcüğün sıradan anlamından olabildiğince ayırmaya çalışmıştır."[22] Ne var ki Kant'tan önce, "'deneyim' diye bildiğimiz, bilginin birliğinin sembolü, yüceltilmiş bir semboldü; değişen ölçülerde olsa da, Tanrı'ya ve ilahi olana yakındı. Ancak Aydınlanma sırasında, Tanrı'ya yakınlığı gitgide ortadan kalktı."[23]

Johann Hamann'ın, Kant'ın aşkın fikirlere dair düşüncelerin dilsel ifadelerinden önce var olduğu inancına yönelik dinsel eleştirisinin izinden giden Benjamin, ilahi olanla temasın dilde meydana geldiğini iddia etmiştir. Daha doğrusu, araçsal ve uzlaşımsal "burjuva dil kavrayışından" daha derindeki, daha temel bir "bizatihi dil"de kendini gösterir. Burjuva dil kavrayışı "şöyle der: İletişimin aracı sözcük, nesnesi olgu, hedefi insandır. Buna karşılık diğer kavrayış, hiçbir araç, hiçbir nesne, hiçbir hedef tanımaz ve şöyle der: *Adda, insanın tinsel özü kendisini Tanrı'ya iletir*".[24] İlahi "kendi başına dilde", ad ile şey arasında mutlak bir ilişki vardı; bu ilişkide Yaradan, yaratımına –kesinlikle rasgele ya da olumsal işaretler olmayan– uygun adlar vererek onu bilinir kılmıştı. Burada dil, başka bir şeyi iletmenin aracı olarak işlemiyor, yalnızca kendisini iletiyordu. Burada konuşmacı, kendisini konuşan dile dağılıp gidiyordu. Burada dilin, Wilhelm von Humboldt gibi teorisyenlerin gözden kaçırmış oldukları sahiden "sihirli" yönü kendini gösteriyordu.[25]

Düşüş'ten ve Âdem'in Cennet Bahçesi'ndeki şeyleri adlandırma yetisinin geri alınmasından sonra, insan dili şeylerin özüyle bu bağ-

---

radığını aktarmıştır. Bkz. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, çev. Harry Zohn, New York, 1981, s. 61. Bu mesele hakkında daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Astrid Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin, 2000.

22. Benjamin, "On Perception", s. 94.

23. *A.g.y.*, s. 95.

24. Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, Nurdan Gürbilek (haz.), İstanbul: Metis, 1993, s. 172.

25. Benjamin, "Reflections on Humboldt" (1925), *Selected Writings*, cilt 1 içinde, s. 424.

lantıyı kaybetmişti; Babil Kulesi ile birlikte ortaya çıkan ayrı dillerin yarattığı kakafoni bu gerilemeyi daha da şiddetlendirmiş, bu da Benjamin'in deyişiyle "aşırı-adlandırma"ya yol açmıştı. Artık hakikatin dolayımsız bir ifadesi olmaktan çıkan dil, yalan söylemek için de kullanılabiliyordu; bu da, ikisi arasında karar vermek için, Kantçı eleştirel felsefede ön plana çıkan yargı yetisini gerektirmişti. Yasalara dahil etmeye dayalı olan belirlenimli yargılar gibi, Kant'ın estetik nesnelere uygulamış olduğu ve kurallardan çok örneklerle ispata dayalı düşünümsel yargılar da Düşüş'ün bir sonucuydu. İki yargı kipinin de, nesne karşısında özneye ayrıcalık tanınmasına fazlasıyla bağımlı olduğunu ima ediyordu Benjamin.

Gelgelelim düşmüş muadillerinde asıl dilin izleri hâlâ görülebiliyordu; ad ile şey arasındaki Âdemci birliğin kaybolmasının ve artık konuşamayan doğanın dilsizliğinin ardından gelen melankoliyi aşmanın yollarına işaret ediyordu bu. Benjamin'in daha sonra, 1923 tarihli Charles Baudelaire çevirisi *Tableaux parisiens*'e (Paris Tabloları) yazdığı "Çevirmenin Görevi" başlıklı sunuş yazısında daha derinlemesine inceleyeceği bir tema, bir dilden diğerine çeviri olanağı bu bakımdan özel bir önem taşıyordu.[26] Bir insan dilinin bir diğerine tercüme edilebilmesi, olası bir kefaretin parolasıydı, çünkü –tıpkı gökkuşağının renkleri gibi– algılanamaz geçişlerden oluşan bir sürem içeriyordu: "Çeviri, soyut özdeşlik ve benzerlik alanlarını değil, kesintisiz dönüşüm dizilerini kat eder."[27] Tek tek diller diğer dillerin söyleyebileceklerini kopyalamaktansa, birbirlerine ilave olurlar; her biri, adeta satır aralarında, potansiyel olarak diğerlerine sahiptir.

Benjamin doğanın başlangıçtaki dilinden de bir kalıntı bulunduğunu savunmuştur; doğal nesnelerle bilimsel olmayan bir ilişkide hâlâ ayırt edilebilen bir kalıntıdır bu. "Bu iletimin kesintisiz akışı tüm doğayı kat eder; varoluşun en aşağıdaki biçimlerinden insana, insandan da Tanrı'ya yol alır... Doğanın dili, her nöbetçinin bir sonrakine kendi dilinde ilettiği gizli bir parolaya benzer, ama parolanın

26. Benjamin, "The Task of the Translator" (1923), *Selected Writings*, cilt 1 içinde; Türkçesi: *Çevirmenin Görevi*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: British Council, 2010.

27. Benjamin, "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 178.

içeriği nöbetçinin dilinin kendisidir. Bütün yüksek diller aşağıdakilerin bir çevirisidir, ta ki bu dilsel devinimin birliği olan Tanrı kelamı bütün berraklığıyla görünene kadar."[28] Benjamin'in daha derin anlamını çözmek için yanıp tutuştuğu çocukluk dönemi doğa yürüyüşlerinin anısı, düşmüş bir doğanın zorlama dilsizliğinden kurtarılmasına dair olgun dönem düşünceleri üzerinde iz bırakmıştır belli ki.

Mutlak deneyimi geri getirmenin başka bir yolu da, Benjamin'in 1918 tarihli, yayımlanmamış bir denemesinde, belli bir meydan okumayla "gelecek felsefe" olarak ilan ettiği şeyin gerçekleşmesini içerir.[29] "Algı Üzerine"nin sonunda gizemli bir cümle vardır: "Felsefe sistematik, simgesel bir çerçeve içinde dil olarak çıkarılmış mutlak deneyimdir."[30] Algı, sözgelimi bir çocuğun renk algısı, mutlak deneyimin dillerinden biriydi; ama bir bütün olarak alındığında felsefe, Benjamin'in deyişiyle *Lehre* ("doktrinler" ya da "öğretiler" diye çevrilebilir) içeriyordu. Dinsel içgörüleri eleştirel felsefe öncesi içgörülerle birleştiren *Lehre*, Benjamin'in arkadaşı Gershom Scholem'in ifadesiyle "şeylerin nedensellik-aşırı bağlantılılığını ve Tanrı'daki yapılarını" koyutluyordu.[31] Böyle bir bağlantılılık, varlık düzeylerinin, parçalayıcı modern bilimin yükselişiyle üstü örtülmüş olan hiyerarşisini açığa çıkarıyordu.

"Gelecek felsefenin", Kant ve yeni-Kantçıların koyutladıklarından daha yukarı bir deneyim anlayışını tesis etmesi gerektiğini savunmuştur Benjamin. Gelecek felsefe, deneyimi bilimsel kesinlikle sınırlayan sığ Aydınlanmanın ötesine geçmeli ve Kant'ın kendi eleştirel felsefesinin bir girişi olarak gördüğü geleceğin metafiziğini gerçekleştirmeliydi. Düşüncesinin tarihsel etkisine rağmen, bizzat Kant da bütün deneyimi bilimsel türüne indirgemek istememişti aslında. Gelgelelim yeni-Kantçılar, "Aydınlanmanın görece boş deneyim kav-

28. *A.g.y.*, s. 183.

29. Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy" (1918), *Selected Writings*, cilt 1 içinde.

30. Benjamin, "On Perception", s. 96.

31. Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, s. 73. Benjamin'in çalışmalarının teolojik boyutu hakkında yakın tarihli tartışmalar için bkz. David Kaufmann, "Beyond Use, Within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology", *New German Critique* 83, Bahar-Yaz 2001; ve Lieven de Cauter, *The Dwarf in the Chess Machine: Benjamin's Hidden Doctrine*, 1999.

ramının mekanik boyutunu" vurgulamışlardı yalnızca.[32] Deneyimi daha yukarı, açıkça metafizik bir bilginin mecrası haline getirmekten ziyade, psikolojiye uygun düşen bir bilgi nesnesine indirgemişlerdi. Bunlardan ilkinde deneyim, "hakiki deneyim olarak dini içerir; bu deneyimde ne tanrı ne de insan bilgi nesnesi veya öznesidir; aksine bu deneyim, ancak felsefenin tanrı olarak düşünebileceği ve düşünmesi gereken öz olan saf bilgiye dayalıdır."[33]

Benjamin, Schleiermacher'e tanıdık gelecek terimlerle, böyle bir deneyim kavramının "doğa alanı ile özgürlük alanı arasındaki ayrımın ortadan kalkması" demek olduğunu savunur;[34] gerçi ikisini bütünüyle birbirine eşitlemek yanlış olur. Aynı zamanda, bilen özne ile bilinen nesne ikiciliğine dayalı epistemoloji alanından, ikisinin de gömülü olduğu dilsel araca doğru bir kayma da içerir: "Tek doğrultuya, matematik-mekanik istikametine yönlendirilmiş olan deneyim kavramında gerçekleştirilmesi gereken büyük dönüşüm ve düzeltmeye, Hamann'ın Kant hayattayken yapmayı denediği gibi, bilgiyi dille ilişkilendirme yoluyla ulaşılabilir ancak."[35] Fenomenal ve numenal âlemler, sonlu ve sonsuz, insani varoluş ve mutlak, din ve felsefe arasındaki devamlılıklar ancak o zaman yeniden kurulabilir. Dolayısıyla bu geleceğin felsefesi, "Kantçı sistem zemininde, bir deneyim kavramına karşılık düşen bir bilgi kavramı, bilginin deneyimin öğretileri [*Lehre*] olduğu bir bilgi kavramı yaratmalıdır". Ve esrarlı, neredeyse çelişik ama veciz bir ifadeyle ekler: "Deneyim tekbiçimli ve devamlılık gösteren bilgi çokluğudur."[36] Giorgio Agamben'in işaret ettiği gibi, evrensellikten ziyade çokluğa değer verilmesine dayanan böyle bir deneyim-bilgi birliğinin bu kadar hararetle savunulduğunu, en son bilimsel devrimin kesinlik arayışından önce, Montaigne'in *Denemeler*'inde görmüştük.[37]

32. Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy", s. 105.

33. *A.g.y.*, s. 104. 34. *A.g.y.*, s. 106. 35. *A.g.y.*, s. 107-8.

36. *A.g.y.*, s. 108. Lieven de Cauter'e göre bu hedefler, öznelciliğe ve psikolojizme yönelik eleştirisini Benjamin'in de açıkça paylaştığı Husserl'in aşkın fenomenolojisine inceden inceye bir yakınlığı açığa vurur. Ancak sonraları fenomenolojik deneyim anlayışının tarihdışı niteliğine şiddetle karşı çıkacaktır Benjamin.

37. Giorgio Agamben, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*, çev. Liz Heron, Londra, 1993, s. 18. Benjamin'in kurtarmak istediği önceki gelenek, bilgi iddialarına vurgu yapan kesinlikten ziyade, nesnelerin saygı bekleme güçlerinin söz konusu olduğu otoriteye dayanıyordu.

Benjamin şimdiki düşmüş halde, kaybolup gidenin parolalarının hâlâ bulunduğunu düşünmüştür. Muazzam bir çabayla, dünyayı sanki okunaklı bir metinmiş gibi "okumak" hâlâ mümkün olabilirdi.[38] Modern bilimin dünyadan sürdüğü, Paracelsus'un işaret doktrini hayata döndürülmeliydi. "Canlıcılık-öncesi denilen aşamadaki ilkel insanların kendilerini kutsal hayvan ve bitkilerle özdeşleştirip adlarını onlardan aldıklarını biliyoruz; keza kendilerini kısmen algılarının nesneleriyle özdeşleştiren, dolayısıyla bu nesneleri artık *objecta*, 'karşılarına koyulmuş' şeyler gibi görmeyen deliler olduğunu biliyoruz; beden duyumlarını kendileriyle değil de başka yaratıklarla ilişkilendiren hasta insanlar ve başkalarının duyumlarını kendi duyumlarıymış gibi hissettiklerini en azından iddia eden psişikler olduğunu biliyoruz."[39] Benjamin'in 1919'da Bern Üniversitesi'ne verdiği doktora tezinde eleştiri kavramlarını konu olarak aldığı Alman Romantikler, doğal dünyayla, modern bilimin bastırmış olduklarının bir kısmını geri getirmeyi vadeden bir ilişki kurma yöntemi geliştirmişti. Onlara göre "deney, gözlemlenen şeylerde özbilinç ve öz-bilgi uyandırmaktan oluşur. Bir şeyi gözlemlemek, o şeyi kendini tanıması için harekete geçirmek demektir yalnızca. Bir deneyin başarısı, deney yapan kişinin, kendi bilincini yükseltme yoluyla, sihirli denebilecek bir gözlem yoluyla nesneye yaklaşma ve sonunda onu içine çekme becerisinin ölçüsüne bağlıdır."[40]

Romantikler burada, Goethe'nin "nesnesine derinlemesine uyan ve onunla özdeşleşerek nesnesinin doğru ve uygun teorisi haline gelen" "müşfik ampirizm" (*zarte Empirie*) kavramına çok yakındı.[41] Romantiklerin eleştirisi, Kant'taki gibi öznelerarası geçerlilik kazanan düşünümsel beğeni yargılarına değil, sanat nesnesinin kendi üzerine düşünmesine izin vermeye bağlıydı: "Düşünüm öznesi, en te-

38. Benjamin'de okuma deneyiminin önemi için bkz. Karlheinz Stierle, "Walter Benjamin und die Erfahrung des Lesens", *Poetica* 12, no. 1, 1980. Stierle'nin yazısına, metin okumanın dünyaya erişim sağladığını anlamış, hevesli bir dünya okuru olan Montaigne ile Benjamin'i karşılaştırarak başlaması önemlidir.

39. Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy", s. 103.

40. Benjamin, "The Concept of Criticism in German Romanticism" (1920), *Selected Writings*, cilt 1 içinde, s. 148; Türkçesi: *Sanat ve Edebiyatta Eleştiri*, çev. Elçin Gen ve Mustafa Tüzel, İstanbul: İletişim, 2010.

41. Goethe'nin bu ifadelerini, "The Concept of Criticism in the German Romanticism"de bir dipnotta alıntılar Benjamin, s. 192.

melde, bizatihi sanatsal kendiliktir; deney de bir kendilik *üzerine* herhangi bir düşünümden değil –kendilikte, Romantik eleştirinin amaçladığı gibi esaslı bir değişim yaratamaz bu– düşünümün bir kendilik *içinde* gözler önüne serilmesinden –yani Romantiklere göre, ruhun gözler önüne serilmesinden– oluşur."[42]

Benjamin'in doktora tezinde eleştiri tarzlarını tartıştığı Romantiklere yakınlığı ortadadır. 1932'de yazdığı notlarda kendisine şunu hatırlatır: "Deneyim ile gözlemin özdeş olduğu gösterilmeli. Bkz. tezimdeki 'romantik gözlem' kavramı. – Gözlem kendini gömmeye dayanır."[43] Romantiklere ve açıkça "mistik terminolojilerine" yakınlığı, Adorno'nun aksine Benjamin'in daima fazla rasyonel ve zorlama bir biçimde bütünleyici bulduğu için şüpheyle baktığı Hegel'in idealist sisteminde doruğuna ulaşan post-Kantçı anlatıyı kabullenmesini önlemiştir. Deneyim "tekbiçimli ve devamlılık gösteren bir bilgi çokluğu" olduğuna göre,[44] kapalı, diyalektik olarak aşılmış bir sistemden ziyade örtüşen, devamlılık gösteren ve birbirine ilave olan sonsuz çeşitlemeler içerecektir. Scholem'e mektubunda, Georg Lukács'ın Hegelci Marksizmi hakkında, "benim nihilizmimin temellerinin, Hegelci diyalektiğin kavram ve önermeleriyle antagonistik bir çatışma içinde komünizme karşı olduğu ortaya çıkmazsa şaşarım" diye yazar Benjamin.[45]

Rehberlik için başka yerlere yönelen Benjamin, 1914'te tanıştığı Ludwig Klages gibi yazarlardan ilham almıştır. Klages'in grafoloji gibi sözde-bilimler hakkındaki açıkça Aydınlanma karşıtı savunusunu ve *Von kosmogonischen Eros* (Kozmolojik Eros Üzerine, 1922) ile *Geist als Widersacher der Seele* (Ruhun Antitezi Olarak Tin, 1929-33) gibi yapıtlarında geliştirdiği, arkaik olanın modernde yaşamaya devam ettiği düşüncesini manidar bulmuştur.[46] Klages'in ya-

42. *A.g.y.*, s. 151. Benjamin'in Romantizmden nasıl etkilendiğiyle ilgili tartışmalar için bkz. Beatrice Hanssen ve Andrew Benjamin (haz.), *Walter Benjamin and Romanticism*, New York, 2002.

43. Benjamin, "Experience" (1932), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 553.

44. Benjamin, "The Program of the Coming Philosophy", s. 108.

45. Benjamin'den Scholem'e, 16 Eylül 1924, *The Correspondence of Walter Benjamin*, s. 248.

46. Klages'in Benjamin üzerindeki karmaşık etkisiyle ilgili tartışmalar için bkz. McCole, *Walter Benjamin and The Antinomies of Tradition*, s. 178-80 ve 236-40. Benjamin'in, Carl Albrecht Bernoulli'nin Johann Jacob Bachofen üzerine

pıtlarındaki, modern teknolojinin toptan reddedilmesi, "tin"e (*Geist*) karşı irrasyonel "ruh"un (*Seele*) yüceltilmesi ve bariz anti-Semitizm gibi daha gerici boyutların çoğuna karşı çıkmış; ama dışavurumcu jestlere inanan "metafizik psikoloji"sinde, kefaretçi bir deneyim anlayışını gerçekleştirme mücadelesi için bir müttefik bulmuştur Benjamin.

Tehlikeli olabilecek bölgelere girmeyi göze alma yönünde benzer bir gönüllülük, Benjamin'in alternatif bir deneyim anlayışının bir başka parolasını astrolojide bulmasını sağlamıştır. Grafolojide olduğu gibi, astrolojik doktrin de, modernlikte tamamen ortadan kaybolmuş bir deneyimleme şeklinin hayatta olduğunu akla getiriyordu. Muhtemelen 1932'de kaleme alınmış ama yayımlanmamış bir denemede Benjamin şunları söyler: "Bariz konfigürasyonların, mimetik benzerliklerin bugünkü konumumuzda tahmin bile edemeyeceğimiz bir yerde var oldukları olasılığını dikkate almalıyız. Örneğin takımyıldızlarda. Yıldız falı, her şeyden önce astrolojik yorumun salt analize tabi tuttuğu ilksel bir bütünlük olarak anlaşılmalıdır."[47] Benjamin, kadim dünyanın "mimetik dehası", "kozmik anlamın en tamamlanmış dışavurumu" dediği şeyin bugün olsa olsa çocukların dil edinimlerinde bulunabileceğini öne sürer.

Benjamin'in "mimetik yeti"[48] dediği şeyin kalıntılarına ve çeşitli dışavurumlarına –astroloji ve grafolojinin yanı sıra çocuk oyunlarına, dansa ve güzellikteki "görünüş"e (*Schein*)– dair araştırması, fenomenlerde salt analojik ilişkilerin ötesine geçen benzerliklere ve gönül yakınlıklarına odaklanmıştır. Burada Herbert Spencer, Edward Tylor ve James Frazer'ın taklit büyüsü hakkındaki, on doku-

---

kitabı hakkındaki 1926 tarihli eleştiri yazısında (*Selected Writings*, cilt 1 içinde) yer alan çelişkili Klages göndermelerine ve Anja ve Georg Mendelssohn'un *Der Mensch in der Handschrift* kitabı üzerine 1928 tarihli eleştirisindeki ve 1930 tarihli "Graphology: Old and New" denemesindeki (*Selected Writings*, cilt 2 içinde) daha heyecanlı tartışmalarına bakınız.

47. Benjamin, "On Astrology", *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 685.

48. Benjamin, "On the Mimetic Faculty" (1933), *Selected Writings*, cilt 2 içinde. Bu konuya değinen ve çoğu daha önce yayımlanmamış olan diğer çalışmaları için bkz. "Analogy and Relationship" (1919), "On Semblance" (1919-20), "Beauty and Semblance" (1920-21) ve "Goethe's Elective Affinities" (1919-22), *Selected Writings*, cilt 1 içinde; ve "Doctrine of the Similar" (1933) ve "The Lamp" (1933), *Selected Writings*, cilt 2 içinde.

zuncu yüzyılda geliştirdikleri antropolojik açıklamalarını kullanmıştır.[49] Modern insanın önceki mimetik deneyimin "soluk gölgesi"ne temas edebilmesinin bir yolu, "bir maskenin içinden baktığı zamanlar ya da ayışığının aydınlattığı güney gecelerinde çoktan öldüğünü sandığı mimetik güçlerin kendi içinde canlı olduğunu hissettiği, bu esnada hepsinin ait olduğu doğanın kendini dönüştürüp aya benzediği zamanlar olabilir. Ama insan bu güç alanına, çocukluk anıları aracılığıyla ulaşır."[50]

Ama bu deneyimin kurtarılması için en büyük potansiyel dildeydi. Seslerin göndergelerini taklit etmelerini sağlayan yankılama becerisi kadar, Benjamin'in "duyumsal olmayan benzerlikler" dediği şeyde de benzerlikler aşikârdı. Yazarı bilmese de grafolojinin açığa çıkarabileceği niyetleri açığa vuran el yazısı metinler kadar, farklı dillerdeki sözcüklerin aynı şeye gönderme yapıyor olmasında da kendilerini belli ediyorlardı. Çevirinin kefaretçi görevi, taşıyıcısı ya da vasıtası semiyotik anlam olan bu benzerliklerin başlı başına ortaya çıkmalarını sağlamaktı. "Böylece," der Benjamin, "dil, mimetik davranışın en yüksek düzeyi ve duyumsal olmayan benzerliğin en eksiksiz arşivi olarak görülebilir: daha önceki mimetik üretim ve kavrama güçlerinin, büyü güçlerini tasfiye edecek kadar eksiksiz bir şekilde geçtikleri bir ortam olarak."[51] Dolayısıyla doğru adlandırmanın, düşüşten önce lütuf halinde var olan nesneleri biçimlendirmiş olan ilk Tanrı elinin bir şekilde algılanması olduğunu söyleyebiliriz.

Gelgelelim büyüsü bozulmuş görünen modern dünyada bile, "yazıları teori ya da fantazmalarla değil, düpedüz deneyimlerle ilgilenen" Fransız gerçeküstücüler sayesinde Benjamin'in dikkatini çeken başka mimetik deneyim tezahürleri de vardı.[52] Benjamin daha 1927'de, Louis Aragon'un *Vague de rêves*'de (Düş Dalgası) psikolo-

49. Benjamin'in bu düşünürlerden nasıl etkilendiğiyle, keza mimesis fikrini benimsemesinde Aby Warburg'la arasındaki benzerliklerle ilgili bir açıklama için bkz. Matthew Rampley, "Mimesis and Allegory: On Aby Warburg and Walter Benjamin", *Art History as Cultural History: Warburg's Projects* içinde, Richard Woodfield (haz.), Amsterdam, 2001. Benjamin ve Adorno'nun mimesis kavramını kullanma şeklini, kavramın uzun tarihi içinde konumlandırmaya yönelik bir girişim için bkz. Gunter Gebauer ve Christoph Wulf, *Mimesis: Culture–Art–Society*, çev. Don Reneau, Berkeley, 1992.

50. Benjamin, "The Lamp", s. 692.

51. Benjamin, "On the Mimetic Faculty", s. 722.

jik öznelerin rüyalarındansa, modern kentin nesne dünyasının rüyalarını kurtarma girişiminden etkilenmişti. Bu rüyalar kiçin bayağılığında hâlâ mevcuttu. Rüya kiçine kadim büyülü itkilerin mahzeni olarak bakan gerçeküstücüler, kayıp çocukluk dünyasından da bir şeyler kurtarmıştı: "Çocukluk deneyiminin tekrarı bizi duraksatır: Biz küçükken, ailemizin dünyasına karşı acılı bir itiraz yoktu henüz. O dünyanın tam ortasındaki çocuklar olarak üstün olduğumuzu göstermiştik. Bayağı olana uzanırken, beraberinde iyiyi de yakalarız – tam önünüzde duran (açın gözlerinizi) o iyiyi."[53]

Scholem'e yazdığı bir mektupta açığa vurduğu gibi, kendisini gerçeküstücülüğün mirasçısı ve bu mirası yeni amaçlara yönelten "felsefi Fortinbras"ı olarak düşünmeye başlamıştır Benjamin.[54] 1920'lerin sonunda, Aragon'un kent hayatının mucizevi yönü hakkındaki romanı *Le paysan de Paris*'den (Paris Köylüsü) parçalar çevirmek Benjamin için sarsıcı bir deneyim olmuş –Adorno'ya kitaptan iki-üç sayfa okumanın bile heyecandan başını döndürdüğünü söylemiştir–[55] ve 1940'taki intiharı öncesindeki o umutsuz on yıl boyunca aralıklarla meşgul olacağı muazzam ve nihayetinde bitirilmemiş projeye, gelecek kuşakların *Passagenwerk* ya da *Pasajlar Projesi* diye bildiği projeye esin kaynağı olmuştur.[56] Gerçeküstücülerin büyülü olanın moderndeki direnişi hakkındaki yazılarına gömülmesi, "Bilinmeyen Berlin" boyunca gezinmelerini cömertçe övdüğü Franz Hessel'le dostluğundan öğrenmiş olduğu dersleri pekiştirmiş[57] ve ilk

52. Benjamin, "Surrealism" (1929), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 208; Türkçesi: "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", *Son Bakışta Aşk* içinde. Benjamin'in sürrealizmden nasıl etkilendiğiyle ilgili faydalı tartışmalar için bkz. Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolutions*, Berkeley, 1993; Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, 1998.

53. Benjamin, "Dream Kitsch" (1927), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 4.

54. Benjamin'den Scholem'e, 30 Ekim 1928, *The Correspondence of Walter Benjamin* içinde, s. 342.

55. Benjamin'den Adorno'ya, Paris, 31 Mayıs 1935, Adorno ve Benjamin, *The Complete Correspondence* içinde, s. 88.

56. Benjamin, *The Arcades Project*, çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge, Mass., 2002; Türkçesi: *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 1993.

57. Benjamin, "Review of Hessel's *Heimliches Berlin*" (1927), *Selected Writings*, cilt 2 içinde.

çalışmalarındaki teolojik itkileri, 1920'lerin ortasında heterodoks Marksizmi benimsemesinin ardından özümsediği materyalist itkilerle zaman zaman da olsa birleştirebileceği bir dil vermiştir Benjamin'e.[58] On dokuzuncu yüzyıl "pasajlarını" modern kent manzarasında arkaik olanın kalıntılarını açığa vuran katmanlı bir metnin pasajlarıymış gibi okumasını ya da *Alman Tragedyasının Kökenleri* başlıklı tezinde eleştirel değerini savunduğu parçalı alegorilere benzeyen anlam kümeleri olarak okumasını teşvik etmiştir. Benjamin'i mutlağın modernliğin düşmüş dünyasına bile içkin olduğunu düşünmeye itmiştir; sonsuzun sonluya nüfuz ettiği mahal olarak Romantik sanat eseri anlayışını, daha genel kültürel fenomenleri içerecek şekilde genişleten bir argümandır bu.[59]

Benjamin'in gerçeküstücü bir "dindışı aydınlanma" dediği şey, rüya ya da uyuşturucu deneyiminden ibaret değildir; "maddeci ve antropolojik bir ilhamla mümkündür; esrar, afyon ya da her neyse, bunun için sadece bir ön eğitim sağlar".[60] Çizgisel unsurların montaja benzer bir şekilde yan yana getirilmesiyle üretilen bu aydınlanmalar, hedefleri mesihçi Tanrı Krallığı'ndan ziyade dünya mutluluğu olduğu için dünyevi sıfatını hak ediyordu. 1929'da gerçeküstücülük hakkında en kapsamlı değerlendirmesini yazdığı sırada, gerçeküstücülüğün en destansı aşamasının geride kaldığına ve devrimci "sarhoşluk" kavrayışının diyalektik olmadığına inanmaya başlamıştır Benjamin; yine de gerçeküstücülüğün burjuva-hümanist-olmayan özgürlük anlayışını, "bir zamanlar bizim olduğu için hakkını vermek zorunda olduğumuz devrimci deneyimle, devrimin kurucu, diktatörce yönü"nün zorunlu tamamlayıcısı olarak övmüştür.[61]

Bizzat Benjamin'in devrimi doğrudan deneyimleyip deneyimlemediği tartışmalıdır elbette. Marksizme giderek bağlanmasına rağ-

58. Benjamin'in Marksizme yönelmesi genellikle Letonyalı aktris Asja Lacis' le 1924'te Capri adasında başlayan aşk ilişkisine bağlanır. Nihilist anarşizmden güçlü anarşist kalıntılar taşıyan heterodoks Marksizme uzanan siyasi gelişimi hakkında derin bir açıklama için bkz. Uwe Steiner, "The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political", *New German Critique* 83, Bahar-Yaz 2001.

59. Deneyimle içkin eleştiri arasındaki ilişkiye dair bir analiz için bkz. Caygill, *Walter Benjamin: The Colour of Experience*, 2. Bölüm.

60. Benjamin, "Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 157.

61. *A.g.y.*, s. 165.

men, herhangi bir somut siyasi harekete her zaman belli bir mesafede durmuştur. Aslında yapıtları devrimci deneyimin erdemlerini yüceltmektense, modern dünyada sahici deneyime ulaşmanın imkânsızlığını –ya da en azından olağanüstü güçlüğünü– kayda geçirmeye başlamıştır. Neyin bütünüyle ortadan kaybolma tehlikesi altında olduğunu tarif etmek için "körelme" *(Verkümmerung)* ve "yoksulluk" *(Armut)* gibi sözcükler kullanarak, deneyimin bizzat tanık olduğu düşüşünden üzüntü duymuştur – en azından, kendini bunun pozitif içerimleri hakkında diyalektik olarak düşünmeye zorlamadığı zamanlarda. Deneyim krizinden üzüntü duyan tek isim Benjamin değildi aslında; Amerikan pragmatistleri ve Michael Oakeshott gibi bambaşka isimlerin de aynı notaya bastıklarını zaten gördük. Aynı şey Avusturyalı Robert Musil gibi romancılarda da görülür; 1913 Viyanası'nda geçen bitirilmemiş başyapıtı *Niteliksiz Adam*'da şöyle bir sızlanma vardır:

> Deneyimlerin insanlardan bağımsızlaştığını görmedik mi?.. Adamsız niteliklerden, kendilerini deneyimleyen kişiden yoksun deneyimlerden oluşan bir dünya doğdu; mahrem deneyim geçmişte kalmış bir şey gibi, kişisel sorumluluğun samimi yükü de, olası amaçlar için formüllerden oluşan bir sisteme dağılıp gidecek gibi görünüyor neredeyse. Onca zaman insanı evrenin merkezi olarak düşünen ama yüzyıllardır kaybolup gitmekte olan insan-merkezli bakış açısının çözülmesi, nihayet bizatihi "Ben"e kadar ulaştı anlaşılan; zira deneyim hakkındaki en önemli şeyin deneyimleme ya da eylemin gerçekleştirildiği sırada deneyimlenmesi olduğu inancı, çoğu insana safiyane görünmeye başladı.[62]

Ama bu krizi Walter Benjamin kadar keskin ve kalıcı bir şekilde teşhis eden olmamıştır. Hayatının aşağı yukarı son on yılında, söz konusu yoksullaşmaya dair analizini, "Gelecek Felsefenin Programı"nda karşı çıktığı yeni-Kantçı indirgemenin, yani deneyimin bilimsel, mekanik türlerine indirgenmesinin de ötesine doğru genişletmiştir Benjamin. Kaybolmuş olana odaklanarak, kendi deneyim kavramını mimetik benzerlikler ve dinsel doktrin alanının ötesine kadar; zamansallık, anlatı, bellek, gelenek, yıkım, teknoloji, kitle kültürü ve deneyimin iki versiyonu, *Erlebnis* ile *Erfahrung* arasındaki

62. Robert Musil, *The Man without Qualities*, cilt 1, çev. Sophie Wilkins, New York, 1996, s. 158-59; Türkçesi: *Niteliksiz Adam*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2009. 1. cildin ilk basım tarihi 1930'dur.

kategorik ayrımı da içerecek kadar genişletip zenginleştirmiştir Benjamin. Bunun sonucunda düşünceleri, önceki çabalarında pek bulunmayan siyasi ve tarihsel bir doku kazanmıştır. Ne var ki bütün analizlerinin –teolojik ve materyalist, tarihsel ve ontolojik, dilsel ve toplumsal– birbirlerine tamamen uyup uymadığı sorusu tartışmaya açıktır. Hatta yorumculardan biri, Benjamin'in deneyim üzerine ilk ve son düşünceleri arasında "belirgin bir kırılma" görmüştür.[63] Tamamen ikna edici olup olmadıklarıysa –birazdan göreceğimiz gibi– bu analizlere çok şey borçlu olan Adorno'nun bile biraz kuşkuyla yaklaştığı başka bir meseledir.

Sürgün hayatının ilk yılında yayımlanmış olan denemesi "Deneyim ve Yoksulluk"ta (1933) Benjamin'in daha tarihsel ve siyasi bir vurguya yöneldiği aşikâr hale gelmiştir. Yazısına çocukluk antolojilerine ilişkin, oğullarına ölüm döşeğinde değerli bir ders veren yaşlı bir adam hakkında bir fabl da içeren bir anekdotla başlayan Benjamin, şöyle devam eder:

> Deneyimin tam anlamıyla ne olduğunu herkes biliyordu: Yaşlılardan genç evlatlara aktarılmıştı her daim. Oğullara ve torunlara kısa biçimde, yaşın otoritesiyle birlikte, atasözleri şeklinde devredilirdi; çoğu kez dolambaçlı bir belagatle birlikte, masal olarak; bazen uzak diyarların hikâyeleri olarak, ateş başında. –Tüm bunlar nereye kayboldu? Hikâye anlatmayı gerçekten bilen birileriyle karşılaşan var mı hâlâ?.. Deneyimlerinden edindiklerini onlara vererek gençlerle ilgilenmeye teşebbüs dahi edecek biri var mı?[64]

Dört yüzyıl önce Montaigne'in anladığı şeyi, yani geçmişin hikmetini atasözleri, masallar ve sözlü tarih aracılığıyla aktarmanın önemini anlamıştır Benjamin. Bir önceki yıl yazdığı yayımlanmamış bir fragmanda, kendi mimesis doktrini ile zaman içinde yaşanan bir şey olan deneyim arasında bir bağlantı olduğunu kabul etmiştir: "Deneyimi –yaşam deneyimi anlamında– doğa bilimlerinin dayandığı modele göre incelemekten daha büyük bir hata olamaz. Burada belirleyici olan, zaman içinde kurulan nedensel bağlantılar değil, yaşanan benzerliklerdir."[65] Buradaki benzerlikler, kozmik yakınlıklar şeklinde değil, geçmişteki öğrenimin hâlâ aktarılabilen ve gelecekte işlev-

63. Lindroos, "Scattering Community", s. 19.

64. Benjamin, "Experience and Poverty" (1933), *Selected Writings* cilt 2 içinde, s. 730.

65. Benjamin, "Experience" (1932), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 553.

sel olabilecek kalıntıları olarak anlaşılmalıdır. Atasözü, der Benjamin aynı yıl yazdığı yayımlanmamış bir başka fragmanda, "deneyimin dokunulmazlığından (*noli me tangere*) bahseder. Bununla, deneyimi geleneğe dönüştürme becerisini ilan eder... Deneyimlenen dersi, ebediyetten akan sayısız dersin oluşturduğu canlı zincirde bir dalgaya dönüştürür."[66]

Ama Birinci Dünya Savaşı'nın dehşetiyle birlikte, zaten incelmekte olan kuşaklararası bağın koptuğunu, bunun sonucunda "deneyimin değer kaybettiğini" savunur Benjamin. Cepheden altüst olmuş bir halde dönenler, ağzını bıçak açmayanlar, "aktarılabilir deneyim bakımından daha yoksuldu"; bunun nedenleri barizdi:

> Zira deneyimin böylesine yalanlandığı olmamıştı: Pozisyonel savaş stratejik deneyimi, enflasyon ekonomik deneyimi, açlık fiziksel deneyimi, hâkim güçler ahlaki deneyimi ezdi geçti. Okula at arabasıyla gitmiş bir kuşak artık açıkta, bir manzaranın tam ortasında duruyordu; bulutlar dışında hiçbir şey aynı değildi burada ve merkezde, yıkıcı akıntılar ve patlamalardan oluşan bir güç alanında da ufak, narin insan bedeni vardı.[67]

Bunun sonucu olarak deneyimin yoksullaşması, Benjamin'e göre bir tehlikeye işaret eder, bireyden çok daha fazlasını içeren yeni bir barbarlık çeşidi anlamına gelir; aynı zamanda da bizatihi kültürün tükendiği izlenimi uyandırır.

Benjamin biraz can havliyle ama meydan okuyarak, böyle bir çöküşün olduğu yerde, yeni bir fırsat da vardır, der. "Deneyimin yoksulluğu barbara ne yapar? Onu sıfırdan başlamaya, yeni bir başlangıç yapmaya, azla yetinmeye, azla başlayıp sağa sola bakmadan biraz daha inşa etmeye zorlar."[68] *Tabula rasa*'nın işaretleri her yerdeydi: Albert Einstein'ın fiziğinde, kübistlerin ve Paul Klee'nin sanatında, Adolf Loos ve Le Corbusier'nin mimarisinde, hatta Mickey Mouse çizgi filmlerinde.[69] Romancı Paul Scheerbart'ın, Bruno Taut'la birlikte yazdığı, cam mimari hakkındaki yapıtta dile getirdiği gibi,

66. Benjamin, "On Proverbs" (1932), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 582.
67. Benjamin, "Experience and Poverty", s. 732. 68. *A.g.y.*
69. 1931'de yazdığı bir fragmanda Mickey Mouse çizgi filmlerini, uygarlığın çöküşünün ardından hayatta kalmak için insanlığı hazırlayan araçlar olarak niteler ve ekler Benjamin: "Deneyimin bu filmlerdeki kadar kökten yadsındığı olmamıştır. Böyle bir dünyada deneyim edinmeye değmez"; *Selected Writings*, cilt 2, s. 545.

modern kentin soğuk ve şeffaf olan yeni binaları, hem eski binaların "hale"sinden hem de bir gizlilik ve aldatma kültüründen vazgeçmişti. Benjamin'in önceki çalışmalarında methettiği, dildeki o iletişimsel-olmayan potansiyellerin ön plana çıkmasını sağladığı sürece "aktarılabilen deneyim"in azalması bile o kadar kötü olmayabilirdi. Dolayısıyla "deneyimin yoksulluğu" fikri, "insanların yeni deneyim istediği şeklinde anlaşılmamalı. Hayır, deneyimden kurtulma özlemi içindeler; yoksulluklarından böyle saf ve kararlı bir şekilde yararlanabilecekleri, yoksulluklarının saygın bir şeye yol açacağı bir dünya özlemi içindeler".[70] Ama bu "yeni şey", şimdi anladığımız anlamda kültürden sonra da ayakta kalmayı içerebilir pekâlâ.

Benjamin'in bu denemede –Rosa Luxemburg'un tek seçimin sosyalizm ile barbarlık arasında olduğu şeklindeki uyarısının yankılarını yıkım yoluyla kefaret şeklindeki kıyametçi dinsel fantazilerle karıştırıp– deneyim krizine beklenmedik bir değer atfetmesi, düşüncesindeki "nihilist" dediği itkinin dışavurumundan ibaret değildi. Bertolt Brecht'le dostluğunun ilerlemesiyle beslenen yeni, daha umutlu bir havanın da belirtisiydi. "Brecht'in öznesi," diye yazıyordu 1930'da, "yoksulluktur... insanın makine çağındaki fizyolojik ve ekonomik yoksulluğu".[71] Brecht'in karakterlerinden biri olan Herr Keuner yoksulluğun, "gerçekliğe zengin bir insandan çok daha fazla yaklaşmayı sağlayan bir taklit biçimi" olduğunu düşünüyordu.[72] Brecht'in deneyimle tek bağlantısı, "epik tiyatro" anlayışında geliştirdiği "deney" anlamındadır. Benjamin'in 1934 tarihli "Üretici Olarak Yazar" denemesinde yazdığı gibi, "[Brecht] bütünsel dramatik sanat yapıtına karşı dramatik laboratuvarı öne sürer. Tiyatronun müthiş, kadim fırsatını, yani var olanı ifşa etme fırsatını yeni bir şekilde kullanır. Deneyinin merkezinde insan durmaktadır. Zamane insanı; indirgenmiş, dolayısıyla da dondurucu bir ortamda dondurulmuş bir insan. Ama mademki elimizde bir tek o var, onu tanımak çıkarımıza olur."[73]

70. Benjamin, "Experience and Poverty", s. 734.

71. Benjamin, "Bert Brecht" (1930), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 370.

72. *A.g.y.*

73. Benjamin, "The Author as Producer" (1934), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 779; Türkçesi: "Üretici Olarak Yazar", *Breht'i Anlamak* içinde, çev. Güven Işısağ ve Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1984.

Ama Benjamin'in eserlerindeki Brehtçi damar, tiyatro ve mimarideki modernist deneyleri soğuk bir teşhisçi tavrıyla benimsemesi, kaybolan deneyim için tutulan yasın duygusal yoğunluğunu –daha doğrusu, ağıdının melankolik tekrarını– söndürememiştir aslında. Karakterindeki kederli itki, hayatının son on yılında dış olayların daha da kötüleşmesiyle pekişmiş, "sol melankoli" dediği şeyi aşıp "yıkıcı karakter"in zemin açma çabalarını benimseme yönündeki inatçı çabalarına çoğu kez üstün gelmiştir.[74] Belki en ünlü denemesi olan "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"nda sinema ve fotoğraf gibi modern teknolojilerde sanat eserlerini çevreleyen kültsel "hale"nin sona ermesini açıkça övmüşse de, bunun bedeli konusunda yaşadığı derin ikircikliği asla aşamamıştır.

Benjamin'in geçmiş deneyime duyduğu nostaljinin en açık ifadesi, 1936 tarihli "Hikâye Anlatıcısı" denemesinde karşımıza çıkar.[75] Bu yazıda on dokuzuncu yüzyıl Rus yazarı Nicolay Leskov'un yapıtları üzerine düşünerek, bundan dört yıl önce "Mendil" adlı bir denemede başlamış bir argümanı genişletmiştir. O denemede, "hikâye anlatıcılığı neden düşüşte?" sorusunu birkaç olası neden belirterek yanıtlamıştır:

> sıkılmayan insanlar hikâye anlatamaz. Ama hayatımızda sıkıntının bir yeri kalmadı artık. Gizliden gizliye ve içten içe sıkıntıya bağlı faaliyetler yok olup gidiyor. O halde hikâye anlatıcılığının düşüşe geçmesinin ikinci bir nedeni, insanların hikâye dinlerken örgü örmeyi ve dokuma yapmayı, tamir etmeyi ve kazımayı bırakmış olmasıdır. Kısacası, hikâyelerin serpilmesi için iş, düzen ve teslimiyet olmalı... bugün doğru düzgün hikâyeler duyamamamızın başka bir nedeni de, şeylerin gerektiği kadar devam etmemesidir.[76]

---

74. "Left-Wing Melancholy", Erich Kästner gibi bağlantısız Weimar solcularına yönelik 1931 tarihli eleştirisinin adıdır; "Yıkıcı Karakter" ise bir sonraki yıl yazılmış bir makalenin başlığıdır. İkisi de *Selected Writings*, cilt 2 içindedir. Yıkımla deneyim arasındaki bağlantıyı inceleyen yazılar için bkz. Andrew Benjamin ve Peter Osborne (haz.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Londra, 1984; özellikle Irving Wohlfahrt, "No-man's-land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character'".

75. Benjamin, "The Storyteller", çev. Harry Zohn, *Illuminations* içinde, Hannah Arendt (haz.), New York, 1968; Türkçesi: "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde.

76. Benjamin, "The Handkerchief" (1932), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 658.

"Deneyim ve Yoksulluk"ta savaşın etkileri hakkında yazdığı paragrafı Leskov üzerine denemesinde neredeyse olduğu gibi tekrarlayarak, modern dünyada romanın yükselişini ve enformasyonun anlatının yerine geçmesini de suçlar Benjamin.[77] Hikâyelerin kuşaktan kuşağa aktarılma kapasitesinin azalmasıyla birlikte, kendi deyişiyle, hakikatin –Hamursuz Bayramı kutlamalarında tekrar tekrar anlatılan "Mısır'dan Çıkış" hikâyesiyle örneklenen– "Haggadahvari" doğası tehlikeye düşmüştü. Keza hikâye anlatıcısının, bilhassa zanaatçılardan oluşan bir topluluk söz konusu olduğunda, köklerinin halkta yatmasından kaynaklanan "hakikatin epik yönü, hikmet" de tehlike altındaydı.[78] Benjamin'in Adorno'ya yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, hikâye anlatıcılığının krizi, halenin diğer sanatlardaki genel düşüşüyle de bağlantılıydı.[79] Sihirli benzerliklerin kültsel kalıntılarına dayalı olan sahici deneyimin körelmesi, "hale"nin kaybolmasında –daha doğrusu, zayıflaması ya da azalmasında– ifade buluyordu; "hale"yi doğal nesnelere göndermeyle, "tuhaf bir zaman-mekân örgüsü: ne kadar yakında olsa da, biricik bir mesafe görünüşü ya da sureti" olarak tanımlıyordu Benjamin.[80] Bu mesafe mekânsal olduğu kadar zamansaldı da, çünkü geçmiş ile şimdi arasında bir ayrımın deneyimlenmesini içeriyordu; modern dünyada kaybolma tehlikesi altındaydı bu ayrım. Benjamin'e göre bu mesafe olmadan, öznenin nesneye tahakkümünün önlenmesinde esas olan, nesnenin bakışımıza karşılık verme becerisi tehlikeye düşebilirdi.

Benjamin auranın çürümesini, bizi kültsel bağımlılıktan kurtararak olumlu siyasi etkiler üreten bir şey olarak selamlamıştır kimi zaman. "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı"nda teknolojik olarak yeniden üretilen sanatın, sanatı kitlesel alımlamaya açan

77. Benjamin, "The Storyteller", s. 83-84; Türkçesi: "Hikâye Anlatıcısı", *Son Bakışta Aşk* içinde. Söz konusu denemede, önceki denemedeki bu sonuca dair zorlama neşeden eser yoktur ama.

78. *A.g.y.*, s. 87.

79. Benjamin'den Adorno'ya, 6 Haziran 1936, *The Complete Correspondence* içinde, s. 140.

80. Benjamin, "Little History of Photography" (1931), *Selected Writings*, cilt 2 içinde, s. 518; Türkçesi: *Fotoğrafın Kısa Tarihçesi*, çev. Ali Cengizkan, İstanbul: YGS Yayınları, 2001. Benjamin'in yapıtında tartışmalı bir kavram olan "aura" üzerine geniş bir literatür vardır. Belki en iyi açıklama hâlâ Marleen Stoessel'in *Aura: Das vergessene Menschliche* (Münih, 1983) kitabıdır.

bir "teşhir değeri" olduğunu, fotoğrafın şeyleri daha yakına getirip aura mesafesini azalttığını ilan etmiş; hatta 1934'te, gazetelerdeki enformasyonun tutarsızlığının kurtuluşa giden yolu hazırlayabileceğini savunmuştur.[81] Ama bazen de, auranın daimi eleştirel potansiyelini kabul edip, tamamen sökülüp atılmasından endişe duymuştur. Nitekim 1939'da şunları yazar: "Eski haber etmenin yerini enformasyonun, enformasyonun yerini sansasyonun alması deneyimin gittikçe daha çok köreldiğini gösterir. Öbür yandan, bu biçimlerin hepsi de hikâye anlatıcılığından ayrılır; hikâye, iletmenin en eski biçimlerinden biridir. Kendine iş edindiği şey, enformasyonun yaptığı gibi salt olup biteni kendi başına aktarmak değildir; hikâye onu anlatıcının hayatının içine gömer ki bir deneyim olarak dinleyenlere aktarabilsin."[82] Özneyle nesneyi birbirine bağlarken aralarındaki zamansal mesafeyi koruduğu için, deneyimin anlatısal bir tınısı olmayan anlık bir yoğunluğa dağılmasına karşı çıkar hikâye. Benjamin bu dağılmayı, *Lebensphilosophen* ve Buber'de zararlı etkilerini görmüş olduğu *Erlebnis*'le özdeşleştirmiştir.

İki deneyim tipi arasındaki en eski programatik ayrımlardan birini, Hessel'i konu alan, "*Flâneur*'ün Dönüşü" (1929) denemesinde yapmıştır: "Bir deneyim türü [*Erlebnis*] biricik, duyumsal olanı arzular, diğeriyse [*Erfahrung*] ebedi aynılık arar."[83] İlki zaman içinde anlamlı tekrarlar doğuramayan tekil olaylardı, diğerinin ise kalıcılığı vardı. Bu şekilde anlaşılan *Erfahrungen* Dilthey, Buber ve Cohen gibi yazarların –ister övgü ister kınama amacıyla– bu sözcükle özdeşleştirdiği bilimsel ya da duyusal deneyimlerden çok farklıydı. Bu deneyimler, Hegel ya da Gadamer'in övdüğü –Benjamin'in hoşlanmadığı *Bildung* ideolojisiyle fazla iç içe olan– diyalektik deneyimlere eşdeğer değilse de, anlatısal bir boyuta sahipti. Kentteki yayalar çoğu seyahat yazarının telaşlı izlenimciliğine karşı çıkar, diye açıklar Benjamin; çocukluklarından beri duydukları hikâyeleri tekrarlayarak, kendilerinin olmayan anıları hatırlayarak, salt betimle-

81. Benjamin, "The Work of Art in theAge of Mechanical Reproduction", *Illuminations*; Türkçesi: "Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı", *Pasajlar* içinde; ve "The Newspaper" (1934), *Selected Writings*, cilt 2 içinde.

82. Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üstüne", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 119-20.

83. Benjamin, "The Return of the *Flâneur*", s. 266.

mek yerine Hessel gibi anlatırlar. Dolayısıyla Hessel'in *Spazieren in Berlin* (Berlin'de Gezinmek) kitabı, "baştan sona destansı bir kitaptır, gezinirken ezberleme sürecidir, belleğin kaynak değil İlham Perisi olduğu bir kitaptır. Önüne çıkan sokaklar boyunca ilerler; her sokak başdöndürücü bir deneyimdir [*Erfahrung*]."[84]

Benjamin "destansı kitap" derken, romancıyla değil hikâye anlatıcısıyla özdeşleştirdiği türde bir anlatıyı kasteder. 1930'da, Alfred Döblin'in *Berlin Alexanderplatz*'ını –geleneksel romanın antitezi olarak gördüğü deneysel bir çalışma– ele aldığı kitap eleştirisinde açıkladığı gibi, romancı denizde yalnız bir seyyah gibidir, "ilgilendiği şeylerden artık ibret verici şeyler olarak bahsedemeyen, nasihat arayan ve verecek nasihati olmayan" yalıtılmış bir bireydir. "Bir roman yazmak, insan varoluşunun temsilinde ölçülemez olanı en uca götürmektir."[85] Buna karşılık "destanlarda, insanlar günlük işlerini tamamladıktan sonra dinlenir; dinler, düş görür, biriktirirler".[86] Romanlar karakterlerinin ve yazarlarının içselliğinden beslenirken, destanlar parataktik bir biçimde komünal deneyimin dışsallığını anlatır, okurları ya da dinleyicilerinde bir süre duygusunu korurlar.[87] Geleneksel romanların –Gottfried Keller gibi bazı istisnalar hariç– terk etmiş olduğu destansı anlatıya ancak o yoğun dokusuyla Döblin'in montajı yaklaşabilirdi; bu montajda, yazarın kendine özgü se-

84. *A.g.y.*, s. 262.

85. Benjamin, "The Crisis of the Novel" (1930), *Selected Works*, cilt 2 içinde, s. 299. Eserlerini çevirdiği ve besbelli canlandırıcı bulduğu Marcel Proust bile bu suçlamadan muaf tutulmamıştır. 1929 tarihli "Proust İmgesi"nde, "Proust' un yazılarının merkezinde de bir yalnızlık vardır, karşı konulmaz bir girdap gibi dünyayı kendi oyuğuna çeken bir yalnızlık. Proust romanlarından çıkıp gelen o kulakları sağır edici akılalmaz boş laf kalabalığı, toplumun bu dipsiz yalnızlığa yuvarlanırken çıkardığı gürültüden başka bir şey değildir," der; "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 112. Destan ile romanı böyle köklü bir şekilde ayırırken, Georg Lukács'ın *Roman Kuramı*'ndaki meşhur "burjuva epiği" olarak roman tanımına örtük bir biçimde eleştiri getiriyordu Benjamin. Geleneksel romanın Benjamin'in ihmal ettiği, ama destandaki *Erfahrungen* olarak düşündüğü şeye benzer bir şey ifade edebilecek bir boyutunu kurtarma çabası için bkz. benim yazılarımdan biri olan "Experience without a Subject: Walter Benjamin and the Novel", *Cultural Semantics: Keywords of Our Time* içinde, Amherst, Mass., 1998.

86. Benjamin, "The Crisis of the Novel", s. 299.

87. Süre vurgusu Bergson'un *durée* kavramını akla getirebilir, ama Benjamin bu kavramın şimdici içerimlerine ve geçmiş ile şimdi arasındaki tarihsel boşlukların üstünü kapatmasına itiraz etmiştir.

sinin yerini, modern kent döküntülerinin yan yana getirilmesi alıyordu.[88]

Benjamin "kaynak değil İlham Perisi olarak... bellek" derken, geçmişle, tutarlı bir olay örgüsüymüş gibi şimdiyi önceleyen her şeyin geri dönüşlü olarak yakalanabileceği iddiasında bulunmayan bir ilişki tarzını kastetmiş gibidir. *Erinnerung* ya da yabancılaşmış veya şeyleşmiş olanın anımsamayla yeniden içselleştirilmesi anlamındaki bellek, Benjamin'in daima şüpheyle baktığı Hegelci diyalektiğe fazla yakındı.[89] Kendini zaman içindeki nesneleşmelerinde tanıyan kolektif bir tarih öznesinin varlığına dayanıyordu ki Benjamin'in fazla idealist bulduğu için reddettiği bir öncüldü bu. Dolayısıyla Hessel ya da Döblin'in uyandırabildiği deneyim anlatısaldı; ama bir fikrin yazarın öznel imgeleminden yavaş yavaş açılması, Hegel'in diyalektik tarihindeki gibi *hypotactic* bir olay örgüsü anlamında değil. Daha ziyade geçmişin unsurlarını yan yana getiren, dağılmış olanı yeni kümelenmelerde bir araya toplayan koleksiyoncunun deneyimine benziyordu. Böyle deneyimlerin hiç değilse bir miktar aura kalıntısına bağlı olduğu şüphesine karşı da Hessel'in eserinden bir pasaj aktarır Benjamin: "Yalnızca bize bakanı görürüz. Yalnızca yapmadan edemediğimizi... yapabiliriz." Ve hemen ardından ekler: "*Flâneur*'ün felsefesini Hessel'in bu sözleri kadar derinden kavrayan olmamıştır."[90]

Flâneur'ün önemini ilk fark eden, Benjamin'in "on dokuzuncu yüzyılın başkenti" diyeceği kentte, Paris'te yaşayan Baudelaire'di elbette. Institut für Sozialforschung'un dergisi *Zeitschrift für Sozialforschung*'ta 1939'da yayımlanan "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine" yazısında, bitirilmeden kalacak bir kitap için pilot çalışma yapmak amacıyla, üzerinde çalışmaya devam ettiği Pasajlar Projesi'nden malzemeler kullanmıştır Benjamin. Adorno'yla proje hakkındaki ya-

88. Benjamin'in Keller hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Benjamin, "Gottfried Keller" (1927), *Selected Works*, cilt 2 içinde.

89 Bunun sonucunda, Benjamin'in bellek yorumu Frankfurt Enstitüsü'yle ilişkisi olan bir başka figür olan Herbert Marcuse'nin yorumundan epey farklıdır. Marcuse'nin anımsama yoluyla bütünleme inancı hakkında bir çalışma için bkz: benim yazılarımdan biri olan *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, 1984, 7. Bölüm.

90. Benjamin, "The Return of the *Flâneur*", s. 265.

zışmalarından gayet iyi görülebildiği gibi, olağanüstü karmaşık ve akıcılıkla gelişen fikirlerini tutarlı bir biçimde sunmak Benjamin için zorlu bir mücadeleydi.[91] Dolayısıyla nihai konumunu kesin bir şekilde ortaya koymak mümkün değildir; ama deneyim sorununun bu konumun merkezinde olduğuna şüphe yoktur.

Nitekim Adorno'nun denemenin ilk taslağına ilişkin en ciddi –ve Hegelci diyalektiğe bağlılığının daha güçlü olduğunu gösteren– eleştirisine yanıt verirken, *Erfahrung*'u şaşırtıcı derecede dolaysız bir biçimde kullanmıştır Benjamin: "Şeyleri adlarıyla çağırma şeklindeki teolojik motif, salt olguların olduğu gibi sunulmasına dönüşme eğiliminde... çalışman büyü ile pozitivizmin kesiştiği noktada duruyor. Sihirli bir nokta burası."[92] Adorno malzemelerin açık teorik dolayım olmadan yan yana getirilmesinin "yanıltıcı bir destansı nitelik" yarattığı uyarısında bulunur. Benjamin'in yanıtı şöyledir: "Filolojik incelemeye yapışan ve araştırmacıyı büyüsü altına alan kapalı olgusallık görünümü, nesne tarihsel bir perspektiften düşünüldüğü ölçüde çözülür. Bu inşanın temel hatları, kendi tarihsel deneyimimizde çakışır."[93]

Bu yanıtın, modern dünyada –ne kadar körelmiş ve çürümüş olsa da– bir parça *Erfahrung*'un hâlâ mümkün olduğu ve hatta eleştirel bir yöntemin zeminini oluşturabileceği gibi bir içerimi vardı. Ve bu deneyime rahatlıkla tarihsel deneyim denebilirdi. Ama Benjamin'in daha metafizik ilk yazılarında astroloji, grafoloji ve çevirinin duyumsal olmayan benzerliklerinde aradığı, mutlağa ilişkin parolaları mimetik olarak kurtarmakla aynı şey değildi artık. Şimdi daha karmaşık bir süreç; etkin ve edilgen uğrakları birleştiren ve hem modern yaşamın travmatik şoklarını teslim edecek hem de bu şokları deneyimin en kefaretçi haliyle gelecekte gerçekleşmesi için kurtarmanın bir yolunu bulacak bir süreç gerekiyordu.

91. Bkz. özellikle Adorno'nun 10 Kasım 1938 tarihli eleştirel mektubuyla başlayan yazışmalar, Benjamin ve Adorno, *The Complete Correspondence* içinde.

92. *A.g.y.*, s. 283.

93. Benjamin'den Adorno'ya, 1 Eylül 1938, *The Complete Correspondence* içinde, s. 292. Kendisi de deneyimin tükenmesinden yakınan Adorno'nun terimi her zamanki gibi, dosdoğru bir biçimde kullanmaya devam ettiğini belirtmek gerekir. Örneğin 1 Şubat 1939 tarihli mektubunda, 1938 tarihli "Müziğin Fetiş Karakteri ve Dinlemenin Gerilemesi" denemesinin, "esasen Amerika'daki deneyimlerinin dışavurumu" olarak görülmesi gerektiğini söyler (s. 305).

Benjamin'e göre Baudelaire, kapitalist mübadele ilkesinin geleneksel ilişkileri çözüp her şeyi fantazmagorik metalara indirgediği modern kent yaşamının –ve zanaatkâr emeğinin montaj hattı üretimine indirgenmesinin– ürettiği bu şokları fark etmiş ve savuşturmaya çalışmış ilk isimlerden biriydi.[94] Baudelaire'in cesur lirik şiiri, çürümüş auraya yönelik nostaljinin ötesine ilerleyip, o zaman ile şimdi arasındaki zamansal boşlukla farklı bir şekilde ilgilenerek, bu tür *Erlebnisse*'yi *Erfahrungen*'e dönüştürmeyi denemişti. Şiirleri, modern yaşamın dilini daha eski poetik geleneklerden kalan formlarla kahramanca yan yana getirirken, burjuva ilerleme taraftarlarının sığ iyimserliğinden kaçınmıştı. Bunun yerine, kahramanlığını kaybolan için yas tutan ve şimdinin düşmüş dünyasında artık simgeselden ziyade ancak alegorik kefaret hayallerinin mümkün olduğunu bilen Alman barok *Trauerspiel* kahramanlarına benzeterek, geçmişin parçalanmış düşlerine tanıklık etmişti. Gelip geçici olanla ebedi arasında *mütekabiliyet* araması, "ritüel unsurları da kapsayan bir deneyim kavramını ifade eder. Baudelaire modern bir insan olarak tanıklık ettiği çöküşün aslında tam olarak ne anlama geldiğini, ancak bu unsurlara sahip çıkarak kavrayabilmiştir."[95]

Daha doğrusu Baudelaire –ki Benjamin burada kendisinden de bahsetmektedir– kaybolmuş değerli nesneleri tamamlanmış bir yas sürecinde işlemek ya da hayali bir eve dönüş düzeyinde kalan bir nostaljiye kapılmaktansa, bu nesnelerle melankolik bir ilişkiyi korumuştur.[96] Bu melankolinin bir kısmı, Baudelaire'in aslında küçüm-

94. Benjamin'in argümanının bu yönü hakkında derin bir analiz için bkz. Gyorgy Markus, "Walter Benjamin; or, The Commodity as Phantasmagoria", *New German Critique* 83, Bahar-Yaz 2001.

95. Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 141. Lindroos'un iddiasına göre mütekabiliyet, *Erlebnis* ve *Erfahrung*'un ötesinde üçüncü bir deneyim çeşidine gönderme yapar; çünkü modernist kurmaca, film montajı ve fotomontajdaki yeni anlatı biçimlerine dayalıdır; "Scattering Community", s. 29. Bana göre, onları Benjamin'in ilk çalışmalarındaki analojik ve mimetik *Efahrungen*'ın çeşitlemeleri olarak görmek daha uygun olabilir.

96. Bu ayrımın incelikle yapıldığı bir çalışma için bkz. Angelika Rauch, *The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Madison, N.J., 2000. Melankoli, der Rauch, "ötekinin bulunmuş olduğu yere gitme peşinde olmamasıyla nostaljiden ayrılır. Ev ya da ana toprağı olarak libidinal yatırım yapılmış hayali bir yere gerilemez. Nostalji böyle bir öteki mekân özleminin acısı demek olsa da, benlik ile öteki arasındaki mesafe ve ayrılma yine de incelikle göz-

seme yanılgısına düştüğü bir icattan kaynaklanıyordu: fotoğraf. Benjamin, daha 1931 tarihli "Fotoğrafın Kısa Tarihi"nde, fotoğrafın açığa çıkardığı "optik bilinçdışı"nın, hiçbir estetik yeniden-biçimlendirmenin üstünü örtemeyeceği geçmiş gerçeklik kalıntılarını ifşa ettiğini savunmuştur. "Fotoğrafçı ne kadar usta olursa olsun, fotoğraflanan ne kadar dikkatle poz verirse versin, böyle bir fotoğrafa bakan kişi gerçekliğin (deyim yerindeyse) özneyi dağladığı o ufak olumsallık kıvılcımını, şimdilik ve buradalık kıvılcımını aramak; çoktan unutulmuş olan ânın dolaysızlığı içinde, geleceğin biz geriye dönüp bakanların yeniden keşfedebileceği bir belagatle yuvalandığı o göze çarpmayan noktayı bulmak için karşı konulmaz bir dürtü hisseder."[97] Başka bir deyişle fotoğraf, şimdinin geçmiş üzerindeki tamamlanmış hâkimiyetine direnç gösteriyordu; geçmişin şimdiki bilincin pürüzsüz yüzeyini bozmasını sağlıyor ve Frank Ankersmit'in tarihsel deneyimlerin en yücesi olarak savunduğunu gördüğümüz o ani istilaya çok benzer bir geçmiş deneyimi yaratıyordu.[98] Benjamin, en sevdiği Weimar fotoğrafçılarından August Sander'in çalışmaları-

---

lemlenir. Buna karşılık melankoli, bu ötekiyi etkin bir şekilde şimdiye taşır ve bu nesnenin ya da mekânın şimdi ve burada sahip olabileceği simgesel statü içinde yeniden konumlandırır. Öteki, benliğin parçası haline gelirse, nostalji imgesel düzeyde kalır. Melankoli geçmişe ilişkin bilişsel bir edimde bulunur; geçmişin gelecekteki simgesel anlam potansiyelini ve bizatihi gelecek kavrayışı için taşıdığı potansiyeli yeniden ortaya çıkarır" (s. 210).

97. Benjamin, "Little History of Photography", s. 510. Benjamin'in Eugène Atget'nin nesneleri halelerinden özgürleştiren kişisiz fotoğrafçılığına övgüsü, aura deneyiminin çöküşünde bir meziyet bulma arzusunun başka bir örneğidir.

98. 20 Mart 2002 tarihli bir görüşmemizde Ankersmit, kendi konumu ile Benjamin'in fotoğraf anlayışı arasında belli benzerlikler olduğunu kabul ediyordu. Benjamin'de yüce vurgusu yoktur, ama *neue Sachlichkeit* fotoğrafçısı Albert Renger-Patsch'ın "dünya güzeldir"i (fotoğraf albümlerinden birinin başlığı) gösterme çabasını eleştirmiş olması önemlidir. Bu çaba "sefil yoksulluğu bile –modaya uygun olarak kusursuzlaştırılmış bir şekilde yakalayarak– bir keyif nesnesine dönüştürmeyi başarmıştır"; "The Author as Producer", s. 775. Burada, Benjamin'in siyasetin faşist bir biçimde estetikleştirilmesine yönelik eleştirisiyle koşutluk açıktır.

Benjamin'deki fotoğraf/tarih bağı hakkında başka bir analiz için bkz. Eduardo Cadava, *Words of Light: Theses on the Photography of History*, Princeton, 1997; Türkçesi: *Işık Sözcükleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2008. Ayrıca, Benjamin'in geçmiş anları imgeler ya da metin fragmanları olarak çağırmasının altında, bütüncü bir yaklaşımla anlaşılabilen bir bütünlük olarak pürüzsüz geçmiş anlayışını bozma niyetinin yattığını tartışan bir yazı için bkz. Lindroos, "Scattering Community", s. 32.

nı nitelemek için, mimesis analizinde kullandığı Goethe'nin "müşfik ampirizm" kavramına, yani nesnelerle tahakküm edici olmayan bir ilişki anlayışına başvurur bir kez daha.[99] Geçmiş bir ânın bu şekilde korunması, farklı bir gelecek olanağının da korunmasıdır.

Fotoğrafın, bakan kişiye geçmişten bir kalıntı dayatarak ürettiği şey, daha az öznel bir düzlemde, Marcel Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'nin başında, madeleine kurabiyesinin çağrıştırma gücüyle simgelediği gayri iradi hatırlamaya benziyordu. Bu hatırlama, tarih yapan ve her şeyi hatırlayabilen bir anımsayıcı varsayan *Erinnerung*' daki anamnestik bütünlemeden ziyade, Benjamin'in iddasına göre hatırlama kadar belli bir unutmaya da işaret eden, kişisel, öznel deneyimin ötesindeki daha geniş bir şeye ulaşma isteğine işaret eden Almanca *Eingedenken*'a yakındı. 1929 tarihli "Proust İmgesi" denemesinde ifade ettiği gibi:

> Hatırlayan yazar için önemli olan, kendi hatırası değil, hafızasının dokuduğu ağdır: hatırlamanın [*Eingedenken*] Penelopeia tülü. Ama buna unutuşun Penelopeia tülü demek daha doğru olmaz mı? Gayri iradi hatırlama, Proust'un *mémoire involontaire*'i, aslında hatıra denen şeyden çok, unutuşa yakın değil midir?[100]

Bu denemede Proust'un Penelopevari emeğini, "kederli" dediği bir mutluluk anlayışına atfetmiştir Benjamin: "sonsuz yinelenme: İlk mutluluğun sonsuza değin hep yeniden kurulması" ve Fransız yazarın "saplantılı benzerlik düşkünlüğünde bunun kendini gösterdiğini ekler.[101]

99. Benjamin, "Little History of Photography", s. 520. Bu göndermenin ardından, böyle bir fotoğrafçılığın "bilimsel" içerimlerini anlamış olduğu için romancı Döblin'e selam eder.

100. Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 102. Bu terim üzerine en faydalı yorumlardan biri için bkz. Rebecca Comay, "Benjamin's Endgame", *Walter Benjamin's Philosophy* içinde, Benjamin ve Osborne (haz.): *Eingedenken*, "kendi oluşumunu ya da *Bildung*'unu hatırlarken kendine dönen bir kültür olarak kendi kendini gerçekleştirmesini olumlayan bir düşüncenin birleştirici içselliğinin tam *tersidir* (yani, sözcük olarak anımsattığı Hegelci *Erinnerung*'un tersidir) – Benjamin'in *Eingedenken*'ı ne tam olarak birdir ne içseldir (*Ein-*) ne de tam olarak düşüncedir (*-Denken*). Daha ziyade, kendisini aktarılacak, geliştirilecek ya da canlandırılacak esas bir mirasın, görevin ya da misyonun devamlılığı olarak yetkilendiren bir geleneği içeri almayı (ya da bu gelenek tarafından içeri alınmayı) reddeden bir ihtiyatlılık bildirir... *Eingedenken*, kelimenin tam anlamıyla asla meydana gelmemiş olanın geri dönüşü olarak tekrarı başlatır: En acil tehlike anında, kaçırılmış bir devrimci fırsatın kefaretini bildirir" (s. 266).

Benjamin geç de olsa kurtarılabilen bilinçdışı geçmiş izlerinin oluşturduğu belleğe *Gedächtnis* demiştir; *Eingedenken* gibi, bu da *Erinnerung*'un karşısına yerleştirilebilecek bir kavramdır.[102] Benjamin'e göre *Erlebnisse*, –ilk mutluluk ânına ilişkin olsun ya da olmasın– böyle duygu yüklü bir iz bırakamamış olan ve dolayısıyla gayri iradi bir biçimde hatırlanamayan deneyimlerdi. "Ancak açıkça ve bilinçli bir biçimde deneyimlenmemiş (*erlebt*) olan, öznenin bir deneyim (*Erlebnis*) olarak yaşamadığı şey, gayri iradi hatırlamanın bir bileşeni haline gelebilir."[103] Oysa *Erfahrung*, geçmiş olayların izlerini şimdiki zamanın anılarına çevirebilmeyi, ama aynı zamanda şimdi ile o zaman arasındaki zamansal mesafeyi kayda geçirebilmeyi, belleğin kaçınılmaz gecikmişliğini düzeltmektense kabul edebilmeyi ve geçmiş ile şimdi arasında (ve dolayısıyla şimdi ile potansiyel gelecek arasında) simgesel bir ilişkiden ziyade alegorik bir ilişkiyi koruyabilmeyi içeriyordu.

Benjamin'in deneyim tarzları, aura, bellek, gelenek ve modern kent arasındaki ilişkiler hakkındaki ilham verici ama birçok yönden yeterince geliştirilmemiş düşünceleri, *Zeitschrift*'teki denemesinin yayımlanmasından sonra da Adorno'da hâlâ soru işaretleri doğuruyordu. 29 Şubat 1940 tarihli kapsamlı bir mektupta gözden geçirilmiş versiyondan duyduğu heyecanı ifade ediyor; ama gayri iradi hatırlamaların bütünüyle bilinçdışı niteliğini sorgulayıp daha diyalektik bir yaklaşımın gerekli olabileceğini iddia ediyordu Adorno.

> Aslında burada yapılması gereken, duyusal deneyim (*Erlebnis*) ile asıl deneyim (*Erfahrung*) arasındaki karşıtlığın tamamını, unutmaya dair diyalektik bir teoriyle ilişkilendirmek değil mi? Başka bir deyişle, şeyleşmeye dair bir teoriyle? Zira bütün şeyleşme bir unutma: Nesneler, onlar hakkında bazı şeyler unutulduğunda bizde korundukları an şeyleşir. Bu da, söz konusu unutmanın deneyime şekil veren bir unutma mı –buna destansı unutma diyeceğim– yoksa refleks bir unutma mı olduğu sorusunu doğurur.[104]

101. Benjamin, "Proust İmgesi", *Son Bakışta Aşk* içinde, s. 104.

102. Freud'un böyle bir karşıtlık kurup kurmadığı belli değildir; Benjamin, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de böyle bir ayrım bulunmadığını belirtir. Bkz. "On Some Motifs in Baudelaire", s. 162'deki tespitleri. Freud'la Benjamin arasında faydalı bir karşılaştırma için bkz. Rauch, *The Hieroglyph of Tradition*, 1. Bölüm.

103. Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", s. 163.

104. Adorno'dan Benjamin'e, 29 Şubat 1940, *The Complete Correspondence* içinde, s. 321.

Destansı unutmanın şaşırtıcı sağlıklı boyutu nedeniyle, diye devam eder alttan alta Lukács'ın Hegelci Marksizmini eleştiren Adorno, ikisi de insan emeğinin nesneleşmesiyle bağlantılı olan iyi ve kötü şeyleşme arasında bir ayrım yapmak anlamlı olacaktır. İyi şeyleşme, diye düşünür sonrasında, auranın kalıcılığıyla bağlantılı olabilir; Benjamin'in aurayı tam olarak netleştirmediğini düşünür. "Aura, unutulmuş bir insani uğrağın şeydeki izi değil mi ve tam da bu unutma nedeniyle, senin 'deneyim' (*Erfahrung*) dediğin şeyle doğrudan bağlantılı değil mi? İdealist düşüncenin spekülasyonlarının altında yatan deneyim zemini, bu izi korumaya –ve tam da artık yabancı hale gelmiş şeylerde korumaya– yönelik bir girişim olarak bile görülebilir."[105]

Benjamin hayatına mal olan olayların istilasından önce yazabildiği, 2 Mayıs 1940 tarihli son kapsamlı mektubunda konumunu netleştirmeye çalışmıştır. Adorno'nun dinlemenin gerilemesi üzerine çalışmasının, deneyimin yıkımı hakkındaki kendi incelemelerinin tamamlayıcısı olduğuna katılır; ardından da, teorisinin kökeni hakkındaki, bu bölümün başında alıntıladığımız çocukluk anekdotunu aktarır. Sonrasında destansı unutma ve refleks unutma ayrımı hakkında biraz daha düşünmeyi kabul eder, ama Adorno'nun auranın ve şeyleşmenin insan emeğiyle igili olabileceği fikrine karşı çıkar. "Kendilerini bize sunan ağaç ve çalı, insan yapımı değil. Dolayısıyla şeylerin kendisinde insani olan bir şey olmalı, emekten *doğmayan* bir şey."[106] Proust'un gayri iradi anımsadığı madlenin ilk tadı gibi ilksel çocukluk deneyimlerine gelince, bunların gerçekten bilinçdışı olduğunda ısrar eder.

Kırk sekiz yaşındaki zamansız ölümü, Benjamin'in aslen metafizik ve teolojik olan deneyim kavramını bütünüyle materyalist bir düzleme yerleştirme girişimini –hedefi gerçekten buysa tabii– sona erdirmiştir. Benjamin kefaretçi projeyi seküleştirerek kurtarmak istemiş olabilir, ama ne ölçüde başarılı olduğu tartışmaya açıktır. Benjamin'in deneyimin –gerek yeni-Kantçı bilimsel *Erfahrung* ya da dirimselci *Erlebnis* kılığında kavramsal olarak, gerekse burjuva öz-

105. *A.g.y.*, s. 322.

106. Benjamin'den Adorno'ya, 7 Mayıs 1940, *The Complete Correspondence* içinde, s. 327.

nelliği biçiminde tarihsel olarak – yoksullaşması hakkındaki eleştirisi sık sık takdir edilmiş, özne-nesne ikiciliğinin ötesine geçmek için bir yol arayışı da çoğunlukla yankı bulmuştur. Ama sunduğu alternatifin nihai teolojik öncüllerinin sıkı bir incelemeye tabi tutulduğu pek görülmemiştir.[107] Mimesis teorisinin antropolojik temelleri de aynı muameleyle karşılaşmıştır.[108] Benjamin'in, açıkça dogmatik olan ve bir şekilde sıradan deneyimde kendini gösterebilen doktrinel bir Mutlak inancına dayalı azami sahici deneyim tanımı, terimin normalde karşıladığı hemen her şeye ters düşen ütopik bir karşı-olgusallık olabilirdi ancak. Bu deneyimin kalıntılarını astroloji ve grafoloji gibi şüpheli pratiklerde araması da kuşkucu okurlarını rahatlatmamıştır pek. Keza düşüncesindeki kesinlikle öznelcilik karşıtı itki çoğu kişiyi rahatsız etmiştir. Adorno bile sonraları şöyle diyecektir: "Benjamin'in Medusa bakışı karşısında insan, üzerinde nesnel bir sürecin açıldığı bir sahneye dönüşür. Bundan dolayı Benjamin'in felsefesi, bir mutluluk vaadi olduğu kadar da bir dehşet kaynağıdır... yazılarında özerklik gibi bir kavram aramak nafiledir."[109]

Benjamin'in, Mutlak'ın sihirli kalıntısını çocukluktaki renk deneyimleri vb.'ne atfetmesi de eleştirel inceleme gerektiren bir çocukluk mutluluğuna dayanıyordu. Çocukların gerçek deneyimlerine dair makul bir açıklama olsa bile, bunun yetişkinlikte de –"Devrimden sonra" yaşam ne kadar huzurlu hale gelirse gelsin– bir şekilde devam edebileceğini beklemek için bir gerekçe yoktu ortada. Bilhassa Benjamin'in Âdemci ad dilinin bir şekilde onarılabileceği ve Babil'in getirdiği "aşırı-adlandırma"nın sona ereceği umudu söz konusu olduğunda bu şüphe güçleniyordu. Benjamin'e en yakın yorumculardan biri olan Giorgio Agamben'in işaret ettiği gibi, Benjamin'in bizatihi dilin kefaretçi deneyimin mahalli olabileceği inancı,

107. İstisnalardan bir tanesi, Jeffrey Mehlman'ın *Walter Benjamin for Children: An Essay on His Radio Years* (Chicago, 1993) kitabında, Benjamin'in yapıtlarında erken modern Yahudi kültürüne büyük zarar vermiş Sabetaycı sapkınlığın sinsi kalıntısını tespit etme girişimidir.

108. Spencer, Tylor ve Frazer'ın, ilkel mimetik bir zihin yapısına inanan antropoloji anlayışlarının eleştirisi için bkz. G. E. R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge, 1990. Ayrıca bkz. Stanley Tabiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, 1990.

109. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin", *Prisms* içinde, çev. Samuel ve Shierry Weber, Londra, 1967, s. 235-36.

tam da ancak dilden önce gelebilen şeyi dilde arama güçlüğüne takılıyordu. "*İnsan çocukluğu (infancy) bakımından,*" diye yazar Agamben, "*deneyim, insanla dilsel arasındaki basit farktır. Henüz konuşmayan, çocuk olmuş ve hâlâ çocuk olan birey – deneyim budur*".[110] Yani kefaretçi deneyim anlayışı, dile düşmeden önceki bir zamana kadar uzanır –*in-fans*, "dilsiz" demektir– ve tarih ancak bu düşüşle başlar. "Bu bakımdan, deneyimlemek, zorunlu olarak tarihin aşkın kökeni olan çocukluğa yeniden ulaşmak demektir. Çocukluğun insana muştuladığı gizem ancak tarih içinde çözülebilir; çocukluk ve insan kökeni olan deneyim de insanın daima oradan dile ve söze düşmekte olduğu bir şeydir."[111] Agamben'in deneyimi dil-öncesi mutlulukla özdeşleştirmesine karşı çıkılabilirse de –ne de olsa terimin alışıldık zıt anlamlılarından masumiyeti akla getirmektedir– deneyimi dilsel terimlerde aramaya karşı ikazı önemlidir. Zira bizatihi Babil, çoğulluğu zorla evrensel bir çekirdeğe indirgeyen tek bir üst-dil arzusuna karşı sağlıklı bir denetim olamaz mı?[112]

Benjamin'in deneyimin çürümesi hakkındaki ikircikliği ya da deneyimin düşüşe geçmesine dair kronolojisindeki muğlaklığın içerimleri de aynı ölçüde sorunludur. Gördüğümüz gibi kimi zaman "deneyimin değer kaybetmesinden" duyduğu bariz üzüntüyü ifade etmiş, kimi zamansa deneyimin çok yakında yok olma ihtimalinin doğurduğu fırsatları selamlamıştır. Zaman geçtikçe, Benjamin'in yıkımın kefaretçi gücüne ilişkin spekülasyonu, proleter genel grevde görülebilen mesihçi bir "ilahi şiddet"e duyduğu kıyametçi güveni, cazibesi gitgide azalan tehlikeli bir önlem gibi görünmeye başlamıştır.[113] Benjamin'in en çaresiz zamanlarında, 1940'ta yazdığı "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"de neden faşizmle savaşta "bize düşen görev, gerçek bir acil durum yaratmaktır" diye düşünmüş olabileceği-

110. Agamben, *Infancy and History*, s. 50 (vurgu yazara ait).

111. *A.g.y.*, s. 53.

112. Derrida'nın Benjamin yorumuna dayanan incelikli bir analiz için bkz. Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, 2002, 3. Bölüm.

113. Benjamin, "Critique of Violence" (1921), *Selected Writings*, cilt 1 içinde. Sorel ve Schmitt'ten esintiler taşıyan bu deneme son yıllarda, Jacques Derrida'nın "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" (*Cardozo Law Review* 11, 1990) yazısındaki ihtiyatlı tartışmasının etkisiyle, hararetli bir tartışmaya yol açmıştır.

ni anlamak zor değil.[114] Ama, şiddeti nasıl kucakladıklarını gayet iyi bildiğimiz kıyametçi köktendincileri bir yana bırakırsak, kefaretçi siyasetin çekiciliğini büyük ölçüde kaybettiği bir dünyada, alternatif bir gelecek için "ortalığı temizleyecek" yıkıcı karakterlere yazılmış açık çekleri bozdurmak daha da zorlaşmıştır.[115]

ADORNO VE ÖZNE/NESNE'NİN ÖZDEŞ OLMAYAN DİYALEKTİĞİNİN ONARILMASI

Benjamin'in deneyim teorisine sahip çıkan Adorno bu tuzakların bazılarından kaçınabildi mi peki?[116] Bu soru üzerine düşünürken belirtilmesi gereken ilk nokta, deneyimin çürümesi konusunda, Adorno' nun Benjamin gibi ikircikli olmadığıdır; "Deneyim ve Yoksulluk" gibi denemelerde açıkça gördüğümüz, radikal yenilenme fırsatlarıyla ilgili hüsnükuruntudan eser yoktur Adorno'da. Adorno bizatihi yeni teknolojilerin özgürleştirici gücünü asla övmediği gibi, "acil durum"u mahşeri sonuna doğru hızlandırmaya da çalışmamıştır. İkinci Dünya Savaşı ve Yahudi Soykırımı'ndan sağ kurtulmak, radikal siyasi çözümler konusunda zaten temkinli olan Adorno'yu bu bakımdan daha da temkinli olmaya itmiştir. Ona göre deneyimin krizi yalnızca bir yas kaynağıdır.

Belirtilmesi gereken ikinci noktaysa, bu farklara rağmen, Adorno'nun deneyimin çürüdüğü varsayımı hakkındaki eleştirilerinin hemen hepsinin doğrudan Benjamin'de karşılaştığımız formüllerden alınmış olmasıdır. Benjamin'in çocuğun renkleri görme biçimini yü-

114. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, s. 259; Türkçesi: "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde. "Acil durum" deyişi, Benjamin'in siyaset anlayışı üzerindeki etkisi bu geç tarihte bile görülen Carl Schmitt'e aittir.

115. Bu durum hakkında kendi yorumum için bkz. "Fin-de-siècle Socialism", *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays*, New York, 1989; ve "The Paradoxes of Religious Violence", *Refractions of Violence* içinde, New York, 2003.

116. Almancada Adorno'nun deneyim kavramı hakkında birçok tartışma vardır. Örneğin bkz. Hans-Hartmut Kappner, *Die Bildungstheorie Adornos als Theorie der Erfahrung von Kultur und Kunst*, Frankfurt, 1984; Peter Kalkowski, *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Frankfurt, 1988; ve Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt, 1989.

celtmesi, sözgelimi Adorno'nun 1966'da yayımlanan *Negatif Diyalektik*'teki şu iddiasında kendini gösterir: "Takas dünyasına direniş, dünyanın renklerinin solmasını istemeyen bir gözün direnişidir."[117] Keza yine *Negatif Diyalektik*'teki şu "metafizik deneyim" tanımında, yer adlarının çocuklar için taşıdığı sihrin Benjamin gibi Adorno'yu da cezbettiği anlaşılır:

> Bu deneyimi ilksel olduğu iddia edilen dinsel deneyimlere yansıtmaktan kaçınırsak, Proust'un yaptığı gibi, sözgelimi Applebachsville, Wind Gap ya da Lords Valley gibi köy adlarının vadettiği mutlulukta görselleştiririz muhtemelen. İnsan oralara gitmenin kendini gerçekleştirmeyi beraberinde getireceğini düşünür – böyle bir şey varmış gibi... En sevdiği köyde hoşuna giden şeyin, sadece orada bulunduğu çocuk için aşikârdır; yalnızca orada, başka hiçbir yerde değil. Çocuk düpedüz yanılmaktadır ama yanılgısı deneyim modelini yaratır – şeyler üzerine zayıf bir yansıtma olarak değil, bizatihi şeyin kavramı haline gelecek bir şey olarak kavramın modelini.[118]

Adorno'nun deneyime dair normatif anlayışı, belli bir mesafeyi korumakla beraber, Benjamin'in "mutlak deneyim" kavramının teolojik öncüllerinden türemiştir belli ki. Adorno'nun nihai çağrısı –birçok niteleme denemesi içinden birkaçını saymak gerekirse, ister "negatif bir teoloji", ister "parantez içinde teoloji", ister "teoloji *pianissimo*", ister "teoloji mecazı", isterse yalnızca bir "kriptoteoloji" olarak anlaşılsın– yapıtlarının tümü içinde en sık alıntılan pasajlardan birinde ifade ettiği gibi, dünyaya "kefaretin bakış açısından" bakmaktır.[119] Ve tıpkı Benjamin gibi, teolojik deneyim anlayışının sözgelimi Schleiermacher'de gördüğümüz öznel versiyona indirgenmesine karşı çıkmıştır. Hatta, *The Authoritarian Personality*'nin (Otoriter Kişilik) hazırlanmasıyla uğraştığı zamanlarda, Amerikalı sağcı demagog Martin Luther Thomas üzerine yazdığı eleştiride daha da ileri gider: "Dinsel öznelciliğin siyasi ve nihayetinde din karşıtı amaçlarla faşist manipülasyonunun zemini, nesnelleştirilmiş herhangi bir doktrine karşı kişisel deneyimin vurgulanmasıdır... dolaysız, kişisel dinsel deneyime başvurulması, tutarlı dinsel doktrinlerin göster-

117. Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E. B. Ashton, New York, 1973, s. 405.
118. *A.g.y.*, s. 373 (çeviri değiştirilmiştir).
119. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott, Londra, 1974, s. 247; Türkçesi: *Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 1998.

diği gibi, rasyonel denetimin zayıflaması demektir."[120]

Benjamin'in deneyimin modern dünyada düşüşe geçmesinden duyduğu üzüntü de arkadaşının yapıtlarında birçok yerde tekrarlanmıştır. *Edebiyat Notları*'nda yer alan "Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu" yazısında şöyle der Adorno: "Deneyimin, eklemli ve içsel devamlılık taşıyan bir yaşam biçimindeki özdeşliği –ki anlatıcının duruşunu mümkün kılan tek şey bu yaşamdı– çözüldü. Savaşa katılmış birinin savaş hakkında, insanların eskiden maceraları hakkında anlattığı hikâyelere benzer hikâyeler anlatmasının ne kadar imkânsız olduğuna işaret etmek yeterli."[121] "Sakatlanmış bir yaşamdan [kişisel] yansımalar" sunduğu *Minima Moralia*'daki iddiasına göre savaş,

> büsbütün kopuktur deneyimden, tıpkı bir makinenin işleyişinin insan gövdesinin hareketlerinden uzak oluşu gibi (ancak patolojik durumlarda makineyi andırmaya başlar bu hareketler). Süreklilikten, tarihten, bir "epik" öğeden yoksundur bu savaş, her evresinde sıfırdan başlar gibidir: Bellekte bilinçsizce korunmuş, kalıcı bir anı da bırakmayacaktır... Kıpırtısız, bomboş aralıklarla kesilen, zaman dışı bir sarsılmalar dizisine dönüşmüştür yaşam... Savaşın enformasyonla, propagandayla ve medya yorumlarıyla görünmez kılınması, ilk tankların üzerindeki kameramanlar ve kahramanca ölen gazeteciler, kamuoyunu çekip çevirmeye yönelik aydınlatma tekniklerinin hercümerci ve bütün o aldırışsız, unutkan hareketlilik: Deneyimin, insanlarla yazgıları arasındaki boşluktan başka bir şey olmayan deneyimin –ki insanların gerçek yazgıları da bu boşluğun içinde şekillenir– kuruyup büzüşmesinin bir başka ifadesidir bunların hepsi.[122]

Burada söz konusu olan savaş, Birinci değil İkinci Dünya Savaşı'dır, ama Benjamin'in ilk savaş hakkındaki tespitlerini tekrarlar Adorno.

Keza 1960 tarihli "Önvarsayımlar" denemesinde, James Joyce ve Proust'un modernist yazılarında "nihayetinde zamandışı hale gelecek kadar teknikleştirilmiş olan maddi mal üretimi sürecine uzanan bir şeyin, deneyimin ölümünün" görülebileceğini iddia eder Ador-

120. Adorno, *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*, Stanford, 2000, s. 89-90.

121. Adorno, "The Position of the Narrator in the Contemporary Novel", *Notes to Literature*, cilt 2 içinde, çev. Shierry Weber Nicholsen, New York, 1992, s. 31.

122. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, s. 56-57.

no.[123] Bir önceki yıl yazdığı "Sözde-Kültür Teorisi" denemesinde de, neredeyse Burkeçü terimlerle "var olmayan her şeyin ayakta kaldığı, pratik ve çağrışımın bireyde geleneği oluşturduğu bilinç devamlılığı" olarak tanımladığı deneyimin yerini artık "seçici, bağlantısız, değiş tokuş edilebilir ve gelip geçici bir hal olan –ve zaten görüldüğü gibi, çok geçmeden başka bir enformasyonla geçersiz hale gelecek olan– haberdar olmanın aldığından" yakınır.[124] Ölümünden sonra yayımlanan son yapıtı *Ästhetische Theorie*'de (Estetik Teorisi) bile şöyle der Adorno: "Deneyimin iliği kemiği kurutuldu; ticarete mesafeli durur gibi görünen deneyim de dahil, iliği kemirilmemiş bir deneyim kalmadı."[125]

Dahası, günümüzde sağlam bir deneyim çeşidini yeniden canlandırma girişimlerinin, bilhassa her nasılsa kültür ve toplum dolayımından daha derin olduğu farz edilen bir *kök*-deneyimi kurtarma peşine düştüklerinde başarısızlığa mahkûm olduklarını savunur Adorno. *Sahicilik Jargonu*'nda çağdaş *Lebensphilosophie* üstatlarının dünyayı yeniden büyüsüne kavuşturma çabalarıyla dalga geçer:

> Gundolf'un George için özel olarak icat ettiği aslî tecrübeler ve eğitimle edinilen tecrübeler karşıtlığı, üstyapının tam ortasında bulunan bir karşıtlık olarak altyapı ile ideoloji arasındaki karşıtlığı örtbas etme amaçlı bir ideolojiydi. Gundolf'un popülerleştirdiği ve daha sonra büyük başarı kazanacak olan tanrısal Varlık'ı da içeren kategoriler tözsel kategoriler olarak pazarlanırken Yeni Romantik akımda kültürel dolayımlar –*Jugendstil*– göz kamaştırıcı bir biçimde öne çıkıyordu; Bloch haklı olarak, günümüzde aslî tecrübeler olabileceğine inandığı için Gundolf'la dalga geçti. Heidegger yeniden ısıtılarak öne sürülen bu dışavurumculuğu kamuoyunun da rızasıyla kalıcı bir kuruma dönüştürdü. ... Dolayımın evrenselleştiği dünyada, aslî olarak deneyimlenen her şey kültür tarafından önceden şekillendirilmiştir.[126]

Adorno deneyimin dirimselci bir şekilde *Erlebnis*'e indirgenmesini reddettiği gibi, Benjamin'in yeni-Kantçılık ya da pozitivizm gibi bi-

123. Adorno, "Presuppositions: On the Occasion of a Reading by Hans G. Helms", *Notes to Literature*, cilt 2 içinde, s. 101.

124. Adorno, "Theory of Pseudo-Culture", *Telos* 95, Bahar 1993, s. 33.

125. Adorno, *Aesthetic Theory*, çev. Robert Hullot-Kentor, Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann (haz.), Minneapolis, 1997, s. 31.

126. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2012, s. 78-9.

limselci alternatiflere düşmanlığını da paylaşır. Daha 1936'da Oxford'da, Merton College'dayken, yeni-pozitivizm modası hakkında bir deneme yazmakta olan Max Horkheimer'a şu tavsiyede bulunur: "Yeni pozitivizmin deneyim kavramı analiz edilmeli. Deneyim kavramının burjuva düşüncesinin ta başından bu yana sahip olduğu çokanlamlılığın peşine düşmek senin açından bilhassa önemli. Bacon'da bütünüyle ilerici olması tasarlanmıştı; ama daha Hobbes'la birlikte tam tersine, değiştirilemez kaba olguların gücüne yöneldi."[127] Bu haliyle hem teoriye hem de vurgulu bir hakikat kavramına yönelik kuşkuculuğu kışkırtmış ve böylece göreciliğe ve statükonun kabul edilmesine yardımcı olmuştur. Yirmi beş yıl sonra, *Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*'nin (Alman Sosyolojisinde Pozitivizm Tartışması) giriş yazısında bu eleştiriyi genişletecektir Adorno:

> Pozitivizmin buyurduğu gruplandırılmış deneyim, bizatihi deneyimi hükümsüz kılmakta ve niyeti bakımından da, deneyimleyen özneyi ortadan kaldırmaktadır. Nesneye karşı kayıtsızlığın bağlılaşığı öznenin iptalidir; ki öznenin kendiliğinden alımlayıcılığı olmadan nesnel bir şey ortaya çıkamaz. Toplumsal bir fenomen olarak pozitivizm, deneyim ve devamlılıktan yoksun bir insan tipine uygundur ve bu tipi –Babbitt gibi– kendisini yaratımın doruğu olarak görmeye teşvik etmektedir.[128]

Fenomenologların daha özsel ve ontolojik bir deneyim anlayışını kurtarma çabası söz konusu olduğundaysa, Adorno'ya göre, Husserl'de "felsefesinin görüş alanından bütün olarak hemen hemen kaybolmuş bir deneyime (*Erfahrung*) karşı, bireysel 'edimler'in ve 'yaşanan deneyimler'in (*Erlebnisse*) yalıtılması aracılığıyla, düşünülen şey öz haline gelir. Çürüyen birey, somut deneyimin ikameleri olarak pazarlanan yaşanan deneyimlerin içeriğinden ibarettir, bu deneyimin kendisi üzerinde hiçbir denetimi yoktur artık".[129] Husserl şeyleşmiş

127. Adorno'dan Horkheimer'a, 28 Kasım 1936, Horkheimer, *Gesammelte Schriften* içinde, Gunzelin Schmid Noerr (haz.), cilt 15, Frankfurt, 1995, s. 759. Horkheimer o sıralar, "Der neuste Angriff auf die Metaphysik" (*Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 1937) denemesini yazıyordu.

128. Adorno, giriş yazısı, Adorno ve diğ., *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev. Glyn Adey ve David Frisby, Londra, 1976, s. 57-58.

129. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, çev. Willis Domingo, Cambridge, Mass., 1983, s. 91. Husserl'in deneyim sorunuyla en doğrudan ilgi-

varoluştan soyutladığı yalıtılmış bir uğrağa evrenselin saygınlığını vererek, yerinden etmek istediği öznelciliği düpedüz aşkın bir hakikat anlayışı düzeyine çıkarmıştır. Husserl'in sonraki düşüncesinde yer alan ve Kartezyen özne-nesne ikiciliğinin üstesinden geldiği için, fenomenologların deneyim dünyasını inceleme bakımından güçlü bir araç olarak gördüğü düşünümsellik-öncesi *Lebenswelt* dahi Adorno için fazla tarihdışıdır.[130]

Aslında modern dünyada kefaret parolalarının kendini göstermesi konusunda Benjamin'e oranla çok daha ihtiyatlıdır Adorno. Benjamin'in mimesis savunmasını ciddiye almışsa da –hatta kendi felsefesinin temel varsayımlardan biridir bu–[131] grafoloji ya da astroloji gibi yöntemlerle mimesis arayışını hiç desteklememiştir. Pasajlar Projesi üzerine yazışmalarında, Ludwig Klages'i mitik bir şekilde kullanmanın –Carl Gustav Jung'un sorunlu psikolojisine benzetir bunu– tehlikesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirir.[132] *Minima Moralia*'daki "Gizliciliğe Karşı Tezler" başlıklı aforizmanın ve *Los Angeles Times*'ın astroloji köşesini konu alan 1953 tarihli "Yeryüzüne İnen Yıldızlar" çalışmasının gösterdiği gibi, yıldız falları ve büyü vb. ile ilgili düşüncelerin ideolojik işlevine ısrarla karşı çıkmıştır Adorno.[133]

Adorno, Benjamin'in kimi zaman kapıldığı bir ayartıya, radikal siyaseti sahici deneyimi kurtarmanın etkili bir aracı haline getirme ayartısına da direnmiştir. 5. Bölüm'de siyaset-için-siyaset'i övdüklerini gördüğümüz siyasi deneyim savunucularının aksine, bizatihi teoriyi bir praksis biçimi olarak düşünmeyi tercih etmiştir.[134] Yaşa-

---

lendiği yer için bkz. Husserl, *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*, çev. James M. Churchill ve Karl Ameriks, Ludwig Landgrebe (haz.), Evanston, Ill., 1973.

130. Husserl'in geç dönem çalışmalarının bir deneyim kuramı için meziyetlerini anlatan tipik bir açıklama için bkz. Calvin O. Schrag, *Experience and Being: Prolegomena to a Future Metaphysics*, Evanston, Ill., 1969, s. 42-44.

131. Bu mesele üzerine, önceki kapsamlı literatüre göndermeler içeren kendi incelemem için bkz. "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe", *Cultural Semantics*.

132. Adorno'dan Benjamin'e, 2 Ağustos-4 Ağustos 1935 ve 22 Eylül 1937, Benjamin ve Adorno, *The Complete Correspondence* içinde, s. 107 ve 212.

133. Adorno, "Theses against Occultism", *Minima Moralia* ve *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, Stephen Crook (haz.), New York, 1994.

mının son yıllarında bitmek bilmez tartışmalar doğuran bu konumu, yalnızca eleştirel teoride ve belli sanat eserlerinde yer değiştirmiş biçimde hayatta kaldığını iddia ettiği deneyimin krizi konusundaki derin kötümserliğinin yansımasıdır.

Bu doğrultuda, Hegel'in deneyim kavramlaştırmasına daha fazla yakınlık göstererek Frankfurt Okulu'nun diğer felsefecileriyle bağlarını ortaya koyar, Benjamin'den ise uzaklaşır Adorno.[135] Konumları arasındaki farkın belki en iyi göstergesi, Martin Heidegger'in 1950 tarihli *Holzwege*'deki saldırısına karşı Adorno'nun Hegel'i savunmasıdır.[136] Bu bölgeyi şöyle bir turlarsak, Adorno'yla Benjamin'in deneyim anlayışları arasındaki ince ayrımı daha iyi anlayabileceğimiz gibi, Heidegger'in bu sorunlu terime ilişkin tartışmaya katkısını kısaca da olsa düşünme fırsatımız olacak.

Benjamin'le Heidegger'i birleştirmek yanlış olur elbette, zira birçok yönden çok farklıdırlar – örneğin, auranın çöküşünün siyasi içerimlerine karşı tavırları bakımından (Benjamin bunu ikircikli bir şekilde hoş karşılamış, Heidegger ise auranın onarılmasını istemiştir). Ama deneyim konusunda benzer eğilimleri çoktur.[137] Örneğin ikisi

134. Yapıtının siyasi içerimlerini sınıflandırma amaçlı iki deneme için bkz. Russell Berman, "Adorno's Politics" ve Henry W. Pickford, "The Dialectic of Theory and Practice: On Late Adorno", *Adorno: A Critical Reader* içinde, Nigel Gibson ve Andrew Rubin (haz.), Oxford, 2002.

135. Hatta Brian O'Connor'a göre, "Adorno'nun deneyim kavramı Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin Giriş'inde sunduğu versiyona çok şey borçludur". Bkz. giriş yazısı, O'Connor (haz.), *The Adorno Reader*, Oxford, 2000, s. 11. Ama sonra aralarındaki kilit farkı ekler: "Hegel deneyimi geri dönüşü olmayan bir süreç olarak sunarken, Adorno'ya göre yaşamlarını açıkça şekillendiren çelişkiyi algılayamayanlar için deneyim yoktur" (s. 13).

136. İlgili kısmın çevirisi için bkz. Martin Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, New York, 1970. Fikir veren bir yorum için bkz. Robert Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, Atlantic Highlands, N.J., 1986, 6. Bölüm.

137. Benjamin'in Heidegger'e ilişkin kayda geçmiş tepkilerinin tümü eleştireldir; Heidegger ise Benjamin'in çalışmalarından habersiz gibidir. Heidegger'le Benjamin arasındaki benzerlikleri ilk vurgulayan, *Illuminations*'ın tartışmalı giriş yazısıyla Hannah Arendt olmuştur. Koşutluklar kadar bazı ayrımları da görmeyi amaçlayan daha yakın tarihli girişimler için bkz. Howard Caygill, "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition" ve Andrew Benjamin, "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience* içinde, Andrew Benjamin ve Peter Osborne (haz.), Londra, 1994; ve Willem van Reijin, *Der Schwarzwald und Paris: Heidegger and*

de dolaysız "yaşanan deneyim"e ya da *Erlebnis*'e *Lebensphilosophie*'de ayrıcalık tanınmasına karşıdır; ikisi de deneyimin Kantçı ya da ampirist anlamda epistemolojik bir kategoriye indirgenmesine karşıdır; ikisi de psikolojist öznelciliği aşıp özne-nesne bölünmesinden önce gelen bir deneyim anlayışını onarma derdindedir. Son olarak, Benjamin gibi Heidegger de, gözü açılan seküler hümanizm ya da idealist metafizik geleneğinin izin verdiğinden daha temel –adına ister metafizik mutlak isterse ontolojik gerçek densin– hakikat düzeylerine dönmeye kararlıdır.

Holzwege'de, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden aldığı pasajları, önemleri hakkındaki kapsamlı yorumlarla yan yana koyar Heidegger. Hegel'in yapıtını önce "Bilincin Deneyiminin Bilimi" olarak adlandırdığının altını çizer ve kendi fenomenolojisinin bu projeye hâlâ müteşekkir olduğunu savunur. Heidegger, Hegel'in sağduyuya aykırı olan deneyim tanımını ön plana çıkarır: "Bilincin kendi üzerinde –bilgisi kadar nesnesi üzerinde de– uyguladığı bu *diyalektik* hareket, sonucunda *bilinçte yeni, gerçek nesne ortaya çıktığı ölçüde*, tam da *deneyim* denen şeydir."[138] Bu pasajı yorumlayan Heidegger'a göre, Hegel'in "deneyim" ile kastettiği şey, "varlıkların Varlığıdır... Deneyim Varlığın sözüdür artık; zira Varlık, varlıklar olarak varlıklar yoluyla kavranır".[139] Burada Hegel'in konumunu kendi konumuna yediriyor gibidir.

Ama devamında ekler: Hegel için, "Deneyim öznenin özneliğini adlandırır. Deneyim, 'bilincinde olma' (*being conscious*) terimindeki '*olma*'nın (*being*) anlamını ifade eder – öyle ki 'bilinçli' sözcüğünün düşünceye bıraktığı şey, ancak bu 'olma' yoluyla netleşir ve bağlayıcı hale gelir".[140] Dolayısıyla Hegel'in deneyim anlayışı, Heidegger'in modern metafiziğin rahatsız edici tarafı olarak gördüğü, özneye tanınan kaçınılmaz ayrıcalığın esiridir. Bu eğilim, diye devam eder Heidegger, Hegel için deneyim bir görünümün bilince sunulmasını, varlığın şimdideki bir özneye kendini göstermesini içerdiği

---

Benjamin, Münih, 1998 ve Christopher P. Long, "Art's Fateful Hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics", *New German Critique* 83, Bahar-Yaz 2001. İki isim arasındaki farklara dair tartışmalar için bkz. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, s. 102; ve Hanssen, *Walter Benjamin's Other History*, s. 2.

138. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, s. 112 (vurgu yazara ait).

139. *A.g.y.*, s. 114. 140. *A.g.y.*

için ortaya çıkar. Aslında bizatihi Hegel'in diyalektik yöntemi, hâlâ öznel bir deneyim görüşünde temellenir: "Hegel deneyimi diyalektik olarak düşünmez," diye yazar Heidegger, "diyalektiği deneyimin doğası bakımından düşünür. Deneyim varlıkların varlıklığıdır, *subjectum* sıfatıyla belirlenimi öznelik terimleriyle belirlenir".[141] Hegel için nihai özne Mutlak Tindir elbette. Dolayısıyla Heidegger'e göre, Hegel için "deneyim, mutlak öznenin özneliğidir. Deneyim, yani mutlak temsilin sunumu, Mutlak'ın *parousia*'sıdır. Deneyim Mutlak'ın mutlaklığıdır, görünüşü temize çıkarırken görünüşüdür."[142]

Daha derin bir mesele olan Varlık'ı ihmal ettiği için, doğal bilincin bu daha yüce, metafizik deneyim anlayışından yoksun olduğunu Hegel'in de anladığını kabul eder Heidegger. Ama Hegelci Mutlak'ın kendini dışsallaştırıp daha yüksek bir düzeyde yeniden-toplaması, bilincin deneyiminin olgu sonrası bir bilimsel özetlemeye uygun olduğu gibi sorunlu bir iddia doğurur. Heidegger'in "Bilincin Deneyiminin Bilimi" başlığında "deneyim"in "bilim" ile "bilinç"in arasında yer aldığına işaret etmesi manidardır; zira bu, Hegel için "bilincin varlığı olarak –kendi başına– deneyimin, bilincin kendini görünüşünde sunmasını sağlayan ters çevirme" olduğunu gösterir; yani "bu sunumu yaparken, deneyim bilimdir."[143]

Hegel'in kitabın yayımlanmasının hemen öncesinde bu ilk başlıktan neden vazgeçtiği ve yerine "tinin görüngübilimi"ni tercih ettiği konusunda tahminler yürüterek bitirir Heidegger. Kant için "deneyim"in yalnızca "olan hakkında olası tek teorik bilgi" anlamına geldiğini belirterek, Hegel'in daha önceki bir anlamı geri getirmeyi fazla cüretkâr bulmuş olabileceği tahmininde bulunur: "bir uzanma ve erişme; mevcut olma tarzı, *εἶναί*, tarzı, Varlık tarzı olan erişme" anlamını.[144] Belki bu cesaretsizlik yüzünden, Varlık söz konusu olduğunda, Heidegger'in kendi düşüncesine atfettiği içgörü düzeyine tam olarak erişememiştir Hegel. Heidegger'e yakın yorumculardan Robert Bernasconi, iki düşünür arasındaki esas farkları şöyle özetler: "Heidegger'deki 'deneyim'in, Hegel'deki tedrici gelişim anlamı yoktur. Heidegger için deneyim hemen her zaman bir eksik karşısında meydana gelir... Heidegger'in fenomenolojik düşüncesine göre,

141. *A.g.y.*, s. 119. 142. *A.g.y.*, s. 120-21.
143. *A.g.y.*, s. 139. 144. *A.g.y.*, s. 143.

Varlık'a erişim sağlayan, bir eksik ya da hatadır... Hegel'in deneyim kavramıyla Heidegger'inki arasındaki fark, ilkinin mevcudiyetin hükmüne bağlı olması, diğerininse bu hükmü anmasıdır. Fenomenoloji Hegel için bir *parousia* iken, Heidegger için aşikâr olmayanın aşikâr olmayan olarak kendini göstermesine izin vermektir."[145]

Başarılı bir diyalektik sürecin kümülatif gerçekleşmesi olarak mevcudiyeti övmektense, kaybolup gideni –Heidegger'de Varlığın unutuluşunu– anmak, Benjamin'in Hegelci *Erinnerung* olarak belleğe, geçmişte kopup gidenin şimdide fazla uyumlu bir şekilde yeniden dahil olmasına yönelik eleştirisini hatırlatır. Heidegger'le Benjamin arasındaki bir başka ortaklık da, her ikisinin yapıtlarında da *Erfahrung* ile *Gefahr* arasındaki etimolojik bağın fark edilmiş olması; yani deneyim denen tehlikeli yolculukta (bu noktada, İngilizcede deneyim anlamında kullanılan sözcüğün [*experience*], tehlike anlamına gelen sözcükle [*peril*] aynı kökten, Latince *experiri*'den geldiğini bir kere daha hatırlatmakta fayda var) yüzleşilmesi gereken tehlikenin; modern çağda bilhassa hem yıkıcı hem de özgürleştirici potansiyeliyle teknoloji bağlamında kendini gösteren bir tehlikenin fark edilmiş olmasıdır. Ve iki düşünürün de, Hegel'in bilgi ya da bilimin (*Wissenschaft*) deneyimle tamamen bağdaşabileceği iddiasından tatmin olmadıkları söylenebilir; Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de savunduğu gibi, nihayetinde nesneyi kendine çeken, hakikaten farklı ve kendisine yabancı olanla asla gerçekten karşılaşmayan Hegelci öznenin tekbenci doğasına yaslanan bir varsayımdır bu.[146]

Böyle bir karşılaşma, Adorno'nun, idealizmin farkı zorlayıcı bir biçimde alıkoyarak aşmasından kaçınmaya ve özneyle nesnenin özdeş olmayışını korumaya çalışan Negatif Diyalektiğinin alameti farikasıdır elbette. Artık Adorno'nun neleri Benjamin'e borçlu olduğu ve hangi tehlikeleri daha derinden kavrayarak hangi noktalarda ondan ayrıldığı sorusuna dönebiliriz. Adorno'nun Hegel'in deneyim

145. Bernasconi, *The Question of Language in Heidegger's History of Being*, s. 83-85. Başka bir analiz için bkz. Walter Lammi, "Hegel, Heidegger, and Hermeneutical Experience", *Hegel, History, and Interpretation* içinde, Shaun Gallagher (haz.), Albany, N.Y., 1997. Gadamer'in, Hegel'in deneyim anlayışını Heidegger'in yanlış okumalarından kurtardığını savunur Lammi.

146. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, 1986, s. 318-19.

anlayışı hakkındaki yorumu, Heidegger'in *Holzwege*'sindeki ontolojik çarpıtmalara karşı çıkmayı ve Hegel'i aykırı bir biçimde okuyarak, Heidegger ve Benjamin'in yadsıdığını düşündükleri şeyi onda bulmayı amaçlıyordu. İlk olarak 1959'da yayımlanan ve *Hegel: Three Studies* (Hegel: Üç İnceleme, 1963) derlemesine dahil edilen "Hegel Felsefesinin Deneyimsel İçeriği" başlıklı denemesine, Heidegger'in yorumuna mesafe alarak başlar Adorno:

> [Deneyim] kavramı ne fenomenolojik "kök-deneyim"i yakalamak için, ne de –Heidegger'in *Holzwege*'deki Hegel yorumundaki gibi– ontolojik bir şeye ulaşmak için tasarlanmıştır... Hegel düşüncesi, Heidegger'in şu iddiasını asla doğrulamaz: "Oluşumu esnasında bilinç için doğan yeni nesne", "sadece doğru olan bir şey ya da tikel bir varlık değildir; doğru olanın hakikati, Varlıkların Varlığı, görünüşün görünüşüdür". Hegel buna asla deneyim demezdi; aksine Hegel için deneyim, bu mutlak hakikati canlandıran çelişkiyle ilgilidir.[147]

Hegel için deneyim, öznellik-öncesi "olay"dan ya da Varlığın "temellük edilmesi"nden (Heidegger'in özel sözlüğünde *Ereignis*) daha fazlasıysa şayet, Hume gibi ampiristlerin varsaydığı dolayımsız duyu algısı değildir. Hegel için deneyim, yalıtılmış bireyin başından geçen bir şey değildir; öznelerin birbirlerine ve dünyaya karşılıklı bağımlılığını gerektirir. Daha önemlisi, deneyimin mezartaşı olan *Wissenschaft*'a, bilgi bilimine eşdeğer de değildir: "İdealizmin deneyimsel içeriği, hiçbir şekilde epistemolojik ve metafizik konumlara denk düşmez."[148] Kant'ın bilgiye koyduğu sınırları aşmayı umarken bile bu sınırlara zımnen saygı gösteren Hegel, deneyimi yalnızca düşüncede değil, gerçeklikte de var olan çelişkilerin tam şeffaflığa koyduğu engellerle özdeşleştirmiştir. Adorno'ya göre, sözgelimi ortodoks diyalektik materyalistlerin diyalektik aklı kalansız bir şekilde dünyaya dayatma girişimlerinden ziyade, Nietzsche'nin "gerçeklikte mantıkla birebir örtüşen hiçbir şey yoktur" şeklindeki iddiası, Hegel'in deneyim anlayışını çok daha özlü bir biçimde ortaya koyar.[149]

Hegel, felsefesinin nihayetinde bütünü kapsayabileceğini ve hakikatini açığa çıkarabileceğini düşünürken yanılmıştır elbette. Ama

147. Adorno, *Hegel: Three Studies*, çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass., 1993, s. 53.

148. *A.g.y.*, s. 61. 149. *A.g.y.*, s. 76.

Adorno'ya göre, "Hegel, kendi felsefesini harekete geçiren deneyim de dahil olmak üzere deneyime karşı gelirken bile, onun ağzından deneyim konuşur... karşısına çıkan her şeye kavrayan bir tinin üstün gücü aracılığıyla hâkim olabilecek bir pozitiflik fikri, tahakküm altında birleştirilmesi sayesinde varlık bulan her şeye içkin olan üstün zorlayıcı güce dair deneyimin ayna imgesidir. Hegel'in yalanındaki hakikat budur."[150] Hegel'in opak üslubu üzerine sonraki bir denemesinde,[151] çok farklı bir içerimi olan, kasıtsız başka bir hakikat de, diye devam eder Adorno, nesnelerine yeten kavramlarla çalışma arzusu ile bu kavramları ifade etmek için kullanmak zorunda olduğu dilsel araç arasındaki gerilimde açığa çıkar. Yani "Hegel'de ifadeci unsur deneyimi temsil eder; aslında açığa çıkmak isteyen, ama zorunluluk kazanmak istiyorsa eğer, kökten karşıtı olan kavramlar dışında kendini gösteremeyecek olan şeyi... Hegel felsefesinin tamamı, düşünsel deneyimi kavramlara tercüme etme çabasıdır".[152] Ama ifade aracı ister istemez bu hedefe müdahele eder; zira "metinden, söylenen şeyden ister istemez uzaklaşan düşünce, ona geri dönmeli ve onun içinde yoğunlaşmalıdır. Bütün pozitivizmine rağmen, konum itibariyle Hegel'e varsayılandan çok daha yakın olan bir çağdaş düşünür, John Dewey, kendi felsefesini 'deneyselcilik' olarak adlandırır. Hegel okuruna uygun olan da buna benzer bir duruştur."[153]

Pragmatizmi Frankfurt Okulu tarafından çoğu kez küçümsenen Dewey'ye yapılan bu şaşırtıcı gönderme, Adorno düşüncesinde, deneyimin neredeyse tamamen solup gidişine yakılan ağıda ters bir akıntı da bulunduğunu; zira Dewey, şimdiki zamandaki sahici deneyim olanakları konusunda ihtiyatlı bir şekilde iyimserdir. Dewey' nin "deney"i bilimsel çeşidiyle özdeşleştirmesine kuşkusuz karşı çıkmış, bunun yerine "geleneksel teorinin salt kategorilere yüklediği tözü deneyime yükleyen" edebi denemeyi tercih etmiştir Adorno.[154] Ama bu tözün, olmuş olanın onaylanmasından ziyade, yeni

150. *A.g.y.*, s. 87.

151. Adorno, "Skoteinos; or, How to Read Hegel", *Hegel: Three Studies* içinde.

152. *A.g.y.*, s. 138. 153. *A.g.y.*, s. 144.

154. Adorno, "The Essay as Form", *Notes to Literature*, cilt 1, s. 10; Türkçesi: "Biçim Olarak Deneme", *Edebiyat Yazıları* içinde, çev. Sabir Yücesoy ve Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2004. Adorno kendi konumunu, modern bilimin erken döneminde yöntem fetişine karşı Montaigne'in benimsediği konumla özdeşleştirir.

olana açılmayı içerdiğini iddia eder. "Kant'ın düşüncesinin biçimi, epistemolojisi, onun içerik bakımından aklın hedefi olarak gördüğü şeyi, yani insanlığın yaratılmasını, ütopyayı engeller. Aklın, salt maddi ve değişmez kategorilerden oluşan mekanizma içinde daima çoktan var olana büzüşen deneyim âleminin ötesine gitmesine izin vermez. Gelgelelim denemenin nesnesi, var olan eski biçimlere tercüme edilebilen bir şey değil, yeniliğiyle yenidir."[155]

Adorno, Hegel'in "bütün doğrudur" düsturunun fesatlıkla tersine çevrilmesi olarak gördüğü bütünleyici tahakküm sisteminde bile deneyimin yenilenmesine işaret eden birtakım deneylerin mümkün olduğu ve estetik deneyimin bu deneylerin ayrıcalıklı laboratuvarı olduğu konusunda Dewey'le hemfikirdir. Adorno'nun deyişiyle "eşsiz ve gerçekten özgür John Dewey" *Art as Experience* (1934) gibi çalışmalarında, estetik deneyimin, yabancılaşmamış, daha genel bir varoluş tarzı için bir model olarak önemi üzerine düşünceler üretmiştir.[156] Özellikle Hans Robert Jauss,[157] Adorno'nun estetik deneyim anlayışının fazla olumsuz bir biçimde çileci olduğunu ve sanatın günümüzün "yönetilen dünya"sında hâlâ taşıdığı iletişimsel işlevini dikkate almadığını savunmuşsa da, Dewey gibi Adorno'nun da bu deneyimdeki ütopik uğrağı dikkate aldığı açıktır.

Burada Adorno'nun estetik deneyimle ne kastettiğini derinlemesine analiz etmemizin pek imkânı yok, yine de birkaç noktayı vurgulayabiliriz elbette.[158] Öncelikle, mandarin bir seçkinci imgesinin aksine, Adorno'nun estetik deneyimleri, hatta en gelişkin modernist sanatın doğurduğu estetik deneyimleri bile, adeta modern yaşamın dehşetinden bütünüyle korunmuş alanlar gibi görmediği anlaşılmalıdır. On dokuzuncu yüzyılın büyük gerçekçi romanı *Sönmüş Ha-*

155. *A.g.y.*, s. 21. Adorno Benjamin'den miras aldığı kefaretçi deneyim anlayışını bu pasajda unutmuş gibidir; terimi yalnızca Kant'ın Birinci Eleştirisi'ndeki epistemolojik sentetik *a priori* yargılara gönderme yapmak için kullanır.

156. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 335; John Dewey, *Art as Experience*, New York, 1934.

157. Hans Robert Jauss, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, çev. Michael Shaw, Minneapolis, 1982, s. 13-22.

158. Yakın tarihli, faydalı tartışmalar için bkz. Shierry Weber Nicholsen, *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics*, Cambridge, Mass., 1997; ve Thomas Huhn ve Lambert Zuidervaart (haz.), *The Semblance of Subjectivity: Essays on Adorno's Aesthetic Theory*, Cambridge, Mass., 1997.

yaller üzerine bir denemede yazdığı gibi, "resmi estetiğin aksine Balzac, sanatsal deneyimin saf olmadığını; deneyim olacaksa eğer, saf olamayacağını bilir".[159] Estetik deneyim –normatiften çok betimleyici diyebileceğimiz bu kullanımında hiç değilse– ister istemez katışıktır; çünkü daha önce değindiğimiz sanat dışı değişimler yüzünden zarar görmüştür: modern savaş, anlatının yerini enformasyonun alması, yabancılaştırıcı teknoloji ve kapitalist sanayileşme. Sanat, Benjamin'in hikâye anlatıcısının yaşadığı dünyayı kendi başına geri getiremez. Dolayısıyla Adorno'nun daima altını çizdiği gibi, sanatın kaçınılmaz bir biçimde mahrum olduğu eleştirel söylem araçlarını sunarak ona eşlik eden felsefi artı sosyal bir teorik analiz yoluyla, sanatın hakikat içeriği açığa çıkarılmalıdır.

Ama Adorno'ya göre, ne kadar sakatlanmış olursa olsun estetik deneyimin daha önce var olmuş olana, bir şekilde tamamen ortadan kalkmamış olanı bir ölçüde koruyabildiği de doğrudur. Adorno burada "deneyim" terimini açıkça normatif bir anlamda kullanmıştır. Adorno'nun iddiasına göre Proust, bu koruma için Hegelci denebilecek bir model sunmuştur; zira yapıtında "zarar görmemiş deneyim, dolaysızlığın çok ötesinde, yalnızca bellekte üretilir; estetik imgede, yaşlanma ve ölüm bellek aracılığıyla aşılır gibidir. Ama deneyimin kurtarılmasıyla ulaşılan bu mutluluk, kendisinden bir şeyler alınmasına izin vermeyen bu mutluluk, tesellinin koşulsuz olarak reddedilmesini temsil eder."[160]

Yani sahici deneyim, modern yaşamdaki zarar görmüş çeşidinden kurtarılmaya değer olan deneyim, mutluluk anısına yakından bağlıdır; Stendhal, Nietzsche ve Herbert Marcuse'nin savunduğu gibi, sanat bu mutluluk anısının soluk geri dönüş vaadini sunabilmektedir. Tefekküre dayalı çıkarsızlığa ilişkin Kantçı anlayışa ve beğeni ya da yargıya deneyim üreten nesnelerden daha yüksek bir paye biçilmesine karşı Adorno, nesnenin önceliğinde ve sahici bir tatmin

159. Adorno, "On an Imaginary Feuilleton", *Notes to Literature*, cilt 2 içinde, s. 33. *Aesthetic Theory*'de de benzer bir noktaya değinir: "Tikel estetik deneyimlerin hiçbiri, deneyimleyen bilincin sürekliliğinden bağımsız, yalıtılmış olarak meydana gelmez... Estetik deneyimin sürekliliğinde diğer tüm deneyim ve bilgilerin izi vardır, ama bu yalnızca fenomenle fiili karşılaşmada onaylanır ve düzeltilir elbette" (s. 268-69).

160. Adorno, "On Proust", *Notes to Literature*, cilt 2 içinde, s. 317.

sunma vaadinde ısrar etmiştir. Sanat, böyle bir mimetik cennetin kendisinden ziyade sureti olsa da –aslında tam da böyle bir suret olduğu ve böyle olduğunu bildiği için– şimdiki dünyanın yadsıdığı ve basit epistemolojik kavrayışın tahayyül bile edemediği sahici metafizik deneyimin mutluluğuna yönelir. Paradoksal olarak, ötekinin mimesisi aracılığıyla, öznel inşaya indirgenmeye direnen ve nesnelerin –öznelerin yönelmişliğinin ötesine geçen– gizemli niteliğini koruyarak yapar bunu. Çoğunlukla salt öznel açıdan düşünülmesine rağmen, deneyim ancak benliğin ötekilikle karşılaşmasından, benin artık o eski ben olamayacağı bir karşılaşmadan doğar. Zarar görmemesi için, bu deneyimin ötekiye onu tahakküm altına almaya, kapsamaya ve homojenleştirmeye çalışmadan yaklaşması gerekir; ötekiye adeta başka bir şeyin simgesi olarak iş görmeyen, yalnızca kendisine gönderme yapan bir özel ad muamelesi yapmalıdır. Gerçekçi ya da doğalcı estetiğin tercih ettiği, dünyanın aslına uygun yeniden üretiminden daha fazlası olan mimesisin rolü budur.

Bu nedenle, somut, tikel, özerk sanat nesnesinin korunumu, estetik deneyimin doğru bir biçimde anlaşılmasının olmazsa olmazıdır; yani –4. Bölüm'de tartıştığımız– Murray Krieger ve Michael Fried gibi eleştirmenlerin nesnenin yok olmasından ve öznenin aşırı büyümesinden yakınmaları, deneyimi tek açıdan, salt *Erlebnis* olarak anlamalarından kaynaklanır. Daha doğrusu, modern dünyada deneyimin yalnızca *Erlebnis*'e indirgenmesinin yansımasıdır; ki bu indirgeme sanat alanına bile bulaşmıştır. Sanat, sanatçının –sonrasında okur, seyirci ya da dinleyicide benzer bir yaşanmış deneyim uyandırabilen– kişisel *Erlebnis*'inin ifadesi olarak anlaşılmamalıdır. Daha ziyade, sanatçının duygusal durumunu aşıp alımlayanda, eser karşısında hissettiği titreme ya da ürpermeden (*Erschütterung*) kaynaklanan bir altüst olma (*Betroffenheit*) duygusu uyandırabilen bir şey olarak anlaşılmalıdır. "Sanatın hakikati ya da hakikatsizliği olan sanat deneyimi, öznel deneyimden daha fazlasıdır. Nesnelliğin öznel bilinci istila etmesidir. Deneyim öznellikle, tam da öznel tepkinin en yoğun olduğu noktada dolayımlanır," der Adorno.[161] Böyle yoğun bir ürperme, modernlikte egonun acılı bir şekilde tasfiye edilişini kayda geçirdiği gibi, buna karşı bir itirazdır da. Kısacası Ador-

161. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 244-45.

no'nun diyalektik imgelemi, sanat nesneleriyle estetik karşılaşmaların sahici *Erfahrung* alametleri de içerebileceği umudundan vazgeçmesini engellemiştir.

Peki bu tür karşılaşmalar, Benjamin'in renk üzerine ilk yazılarında "mutlak" dediği şey olabilir mi? Adorno'nun deneyim ve deneyimin çürümesi hakkındaki, *Minima Moralia*'nın son aforizmasına göre "kefaretin bakış açısından" yazılan ifadelerine, bu iddianın heyecanından bir parça bulaşmıştır elbette. Daha önce de belirttiğimiz gibi Adorno, *Negatif Diyalektik*'te, mübadele dünyasına direnişin "dünyanın renklerinin solup gitmesini istemeyen gözün direnişi" olduğunu öne sürmüştür. Bu nedenle, bazı yorumcular Adorno'nun kendisini "ilksel denen dinsel deneyimler"den uzak tutma çabalarını gözardı etmiş ve deneyim kavramının altında yattığını düşündükleri "mistik" temelleri eleştirmişlerdir.[162]

Ama Adorno'nun "öznesi olmayan deneyim", yani benlik ile öteki arasındaki bölünmeden önce gelen o eş-ilksellik uğrağı konusunda sonuna kadar gitmekte isteksiz olması, böyle bir yorumun yetersizliğini gösterdiği gibi, Benjamin'in formülasyonundan tam anlamıyla memnun olmadığını da düşündürür. Deneyimin yıkımı üzerine denemelerden oluşan *Çocukluk ve Tarih*'te Agamben'in belirttiği gibi, "Proust'ta herhangi bir özne yoktur artık... Burada, el konulan deneyim öznesi, bilimin bakış açısından ancak deneyimin en radikal olumsuzlaması olarak görünebilecek şeyi; ne öznesi ne nesnesi olan bir deneyimi, mutlağı onaylamak için ortaya çıkar".[163] Adorno, gördüğümüz gibi, Proust'un çocukluk mutluluğunu bellek aracılığıyla korumasından olumlayarak bahsetmiş, ama ne özne ne de nesnenin korunduğu mutlak deneyim idealini benimsememiştir. Heidegger'in kendi projesi olan Varlığın anımsanması için, Hegel'in "bilincin deneyiminin bilimi"ni kendine mal etmesinden rahatsız olmasında görülebileceği gibi, Adorno ikisi arasında belli bir ayrımı koruyan bir negatif diyalektiğin aksamasını istemiyordu. Benjamin'in "Medusa bakışı"na karşı çıkması, modern yaşamda ne kadar alçaltılmış olursa olsun belli bir özne anlayışını korumanın önemine hassasiyet gösterdiği anlamına gelir. Mimesis ile inşa ya da kavram ile nesne ara-

162. Kalkowski, *Adornos Erfahrung*, s. 110-11.
163. Agamben, *Infancy and History*, s. 42.

sındaki diyalektik gibi, sanatla felsefe arasındaki alıkoyarak aşamayan diyalektik de, Adorno için en metafizik deneyimlerin bile kusursuz bir uzlaşmaya ya da eş-ilkselliğin yeniden tesis edilmesine indirgenemeyeceğini akla getirir. Yukarıda *Negatif Diyalektik*'ten alıntıladığımız pasajdaki gibi, ara sıra Âdemci adlar retoriğini kullanmasına rağmen, gerçekleşmiş ütopya modeli için sadece mimesise bel bağlamaz Adorno. Rasyonellik olmadan, doğal dünyanın, özellikle de cansız ve kemikleşmiş boyutlarının bir taklidinden öteye gidemezdi mimesis.

Ama bu kabulün cevap vermediği kritik bir soru var yine de: Gerçekten tarihsel olarak düşünülebilecek bir deneyim krizi, bir zamanlar fiilen var olmuş bir şeyin kaybını içeren bir deneyim krizi var mı? Yoksa gerçek tarihsel "kayıp"tan ziyade, Dominick LaCapra'nın yakınlarda tarihaşırı "yokluk" dediği şeyin bir örneği mi bu?[164] Agamben'in, dil-öncesi birlik olarak anlaşılan deneyimin, tarihe düşüşten önceki duruma yönelik bir nostalji ve dolayısıyla gerçekleşmenin ötesinde ütopik bir imkânsızlık içerdiği şeklindeki itirazını da tam olarak yanıtlamaz bu. Frankfurt Okulu geleneğine en sıcak bakan yorumculardan biri olan Albrecht Wellmer bile, bu kuşkucu sonucu Benjamin'in ötesine taşıyıp şu iddiada bulunmuştur: Adorno da "Schopenhauer gibi, estetik deneyimi gerçek bir ütopya olarak değil, esrik terimlerle düşünür; vaad ettiği mutluluk, bu dünyaya ilişkin değildir."[165]

Benjamin ve *Holzwege*'deki Heidegger'in taviz vermeyen mutlakçı konumlarından usulca uzaklaştığını görmek, Adorno'nun deneyim krizi hakkındaki ağıdına ilişkin daha makul bir yorum yapmamızı sağlayabilir. Zira Agamben'in eleştirisi ancak dile düşüşten,

164. Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, 2001, 2. Bölüm. LaCapra'nın kategorileriyle ilişkili bir Adorno analizi için bkz. Katja Garloff, "Essay, Exile, Efficacy: Adorno's Literary Criticism", *Monatshefte* 94, no. 1, Bahar 2002. Garloff şu sonuca varır: "LaCapra'nın tarihsel yargı yetisinin ve travmaya yeterli bir yanıt vermek için farklı travma biçimleri arasında ayrım yapma becerisinin vazgeçilmez olduğu görüşünü Adorno da genel olarak desteklerdi bana kalırsa. Ama kendi yazılarında, LaCapra'nın en azından zımnen talep ettiği, yorumbilgisel döngünün kapanımına karşı çıkar: Adorno ["Heine the Wound" denemesinde] *Wunde* sözcüğünün tarihsel farkı atlama eğilimine karşı çıkarken, sözcüğün travmatik ikircikliğini çözmeden bırakır" (s. 91).

165. Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, çev. David Midgley, Cambridge, Mass., 1993, s. 12.

özne-nesne bölünmesinden önce gelen mutlak deneyim tanımının, normalde deneyimin en yüklü zıddı olarak anlaşılan büsbütün masumiyetle örtüştüğünü anladığımız takdirde etkili olur. Adorno çocuklukla ve mutluluk anısıyla ilgili olumlu şeyler söylemişse de, düşüşten önceki inayet olduğu iddia edilen şeye ilişkin bir tarihsel zamana gerçekten nostalji duymamıştır pek. *Negatif Diyalektik*'teki şu pasaja bakalım:

İleride yalnızca burjuva çağına isnat edeceği şeyleşme, gayri insani kurumlar, genç Lukács'ın özlemini çektiği anlamlı zamanlarda da önemli bir rol oynuyordu. Ortaçağ kasabalarına ilişkin çağdaş temsillerde, bir idam, sadece halkı eğlendirmek için gerçekleştiriliyor gibidir. O günlerde özne-nesne uyumu diye bir şeyin yürürlükte olduğu söylenebilirse şayet, en yakın zamanlı uyuma benzer bir uyumdur bu: baskıdan doğmuş ve kırılgan bir uyum. Geçmiş koşulları yeniden şekillendirmek, çıkışsız bir durum olarak deneyimlenen, gecikmiş, yüzeysel bir inkâr amacına hizmet eder; ancak kaybolmuş koşullar olarak göz kamaştırıcı hale gelebilirler. Öznellik-öncesi aşamalar kültü, bireysel çözülme ve kolektif gerileme çağının dehşetinden doğmuştur.[166]

Hatırlanacağı gibi, Adorno'nun Hegel üzerine çalışmalarında *Fenomenoloji*'nin içinden parladığını savunduğu deneyim, hem kavramların yaşamın tamamını kapsamaya yetmediğini, hem de şimdiki düzenin tam da bu sonucun bir toplumsal eşdeğerini zorlama gücünü ifade eder. İdealizmin de *Lebensphilosophie*'nin de unuttuğu bu iki içgörü arasındaki gerilim, Adorno'ya göre Hegel'in antagonistik bütünlük tasviridir. Benjamin'in mutlak deneyimin kaybolması retoriğinden sık sık yararlanmışsa da, *Negatif Diyalektik*'te ifade ettiği gibi, Adorno'ya göre "Kantçı aşkın diyalektik kadar başka yollardan da öğrenildiği gibi, metafizik deneyim kavramı çatışkılıdır. Öznel deneyime başvurmaksızın, öznenin dolaysız mevcudiyeti olmaksızın savunulan bir metafizik, anlayamadığı şeyin kendisine dayatılmasını reddeden özerk özne karşısında çaresizdir. Buna karşılık, özneye doğrudan aşikâr olan da yanılabilirlik ve görelilikten mustariptir."[167]

Kısacası kurtarılmış deneyim, zarar görmemiş deneyim, sahici deneyim –böyle bir duruma ulaşmak gerçekten mümkünse bile– di-

166. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 191 (çeviri değiştirilmiştir).
167. *A.g.y.*, s. 374 (çeviri değiştirilmiştir).

le düşüşten önce gelen masumiyetin yeniden kazanılması ya da ütopik bir gelecekteki uyumlu uzlaşmadan ziyade, özneyle nesne arasında tahakkümcü olmayan bir ilişki anlamına gelir. Paradoksal olarak, Hegel'in "mutsuz bilinç" dediği şeyin yabancılaşmış kopuşlar olarak hissettiği ayrımların hiç değilse bir kısmını koruyacaktır; ama öznenin kavramsal ve pratik faaliyet aracılığıyla dünyaya hâkim olma arzusunu hüsrana uğratmayacak bir şekilde. Sanat eserlerinin vaat ettiği deneyimsel mutluluksa, bizatihi "deneyim"in temel anlamlarından birini geri getirir: özneler olarak bizi, deneyim başlamadan önce durduğumuz yerden öteye götüren, yeniyle ve ötekiyle karşılaşma aracılığıyla gerçekleşen bir mustarip olma ya da maruz kalma. Bundan dolayı, J. M. Bernstein'ın Adorno'yla ilgili açıklamasında belirttiği gibi, "deneyimsiz yaşam imgesi nihayetinde tarihsiz yaşam imgesidir; yaşamın anlamı ebedi kesintisindedir, ölümdedir adeta. Deneyim olmadan tarihsel yaşam diye bir şey olamaz; yalnızca deneyimle eklemlenen yaşamlar tam anlamıyla ve özbilinçli bir biçimde tarihsel olabilir".[168] Tarihi, dil-öncesi çocukluk ya da dil-sonrası ölüm olan saf deneyimin sonuçlarıyla özdeşleştiren Agamben ise bu noktada tam aksi sonuca varmıştır.

Sonuç olarak, esrarlı "deneyim" sözcüğüne yapışan düz ve yan anlamlar yığınını Adorno'nun da asla tam olarak çözmediğini kabul etmemiz gerek. Adorno kimi zaman kaybolup gitmiş hasarsız bir deneyime dönük nostaljiyi dile getirir, kimi zamansa düşüşten önce geldiği farz edilen kayıp mutluluğu romantikleştirenlerle dalga geçer. İlerleyen bir kayba ilişkin retoriğe başvururken, çürümeden önce gelen fiili bir tarihsel zamanın varlığını sadece çıtlatır. Benjamin'in ampirist ya da Kantçı deneyim anlayışlarına yönelik eleştirisini kabul ederken, Heidegger'in *Holzwege*'deki Hegel yorumunu da beslediğini gördüğümüz azami mutlak deneyim anlayışını kabul etmeye yanaşmaz. Hasarsız deneyimin izlerini ya da alametlerini estetik deneyimde ararken, suretin gerçeklik olmadığının ve mutla-

168. Bernstein, "Why Rescue Semblance? Metaphysical Experience and the Possibility of Ethics", *The Semblance of Subjectivity* içinde, s. 203. Adorno'nun "karmaşık kavram" savunusunu, Aydınlanma'nın soyut ya da evrenselleştirici kavramından ayıran ve deneyimle uyumluluğunu savunan mükemmel bir açıklama için de bkz. J. M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge, 2001.

ğa Benjamin'in mesihçi ruh hallerindeyken yaklaşmayı umduğu kadar yaklaşması imkânsız olan kefareti ödenmiş yaşam ile sanat eserleri arasındaki büyük uçurumun gayet farkındadır. Kısacası Adorno'nun deneyim üzerine yazdıklarını okuma deneyiminin kendisi, kolay tutarlılıkların özdeş olmayan bir şekilde reddedilmesidir; deneyimin, tehlikeleri ve engelleriyle birlikte beklenmedik olana açıklık olduğunun fark edilmesidir; tarih karşısında güvenli bir limandan ziyade, her şeye rağmen bu yolculuğa çıkmayı isteyen ve buna muktedir olanları bekleyen ötekilik ve yeniyle karşılaşmaları anımsatan bir şey olduğunun fark edilmesidir.

Bu yolculuğa çıkmaya hevesli olanlar arasında, şimdilerde esnek bir şekilde postyapısalcı olarak adlandırılan ya da bu hareketin tarihöncesinde kendini belli eden birkaç Fransız düşünür de vardı. Postyapısalcılık çoğu zaman, Joan Scott ve Richard Rorty'nin deneyim eleştirilerini beslediğini gördüğümüz dile dönüşün bir yansıması olarak düşünülür; Maurice Merleau-Ponty ve Jean-Paul Sartre'ın fenomenolojisinde "yaşanan deneyim"e başvurmasına tahammülsüz olduğu kabul edilir. Ama özellikle üç düşünür, Georges Bataille, Michel Foucault ve Roland Barthes söz konusu olduğunda, belli bir deneyim anlayışının şaşırtıcı bir vurguyla desteklendiğini görürüz. Öyleyse isterseniz bu son bölümümüzde de, sözünü ettiğimiz düşünürlerin yapıtlarının ve muhtemelen yaşamlarının da güçlü bir bileşeni olan "iç deneyim"i ya da "sınır deneyimi"ni inceleyelim.

9

Deneyimin Postyapısalcı Yeniden İnşası

Bataille, Barthes ve Foucault

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD 1981'de, belli bir küçümsemeyle, "Deneyim modern bir figürdür," diye söze başlar:

> Her şeyden önce bir özneye, bir "Ben" merciine, birinci tekil şahısta konuşan birine ihtiyacı vardır. Augustinus'un *İtiraflar*'ının XI. kitabındaki gibi (kelimenin tam anlamıyla modern bir yapıttır bu) geçmişe, şimdiye ve geleceğe daima şimdiki zamandaki kavranamaz bir bilinç noktasından bakılan bir zamansal düzenleme tipine ihtiyacı vardır. Bu iki aksiyom, deneyimin esas biçimini oluşturmak için yeterlidir: Artık neysem o değilim, ve henüz neysem o değilim. Yaşam, neysek onun ölümüne işaret eder; bu ölüm de yaşamın bir anlamı olduğunu, bir taş olmadığımızı tasdik eder. Üçüncü bir aksiyom, deneyime bütün kapsamını verir: Dünya özneye dışsal olan bir kendilik değil, öznenin kendine ulaşmak, yaşamak için onlarda kendini yabancılaştırdığı (kendini kaybettiği, kendine karşı kayıtsızlaştığı) nesnelerin ortak adıdır.[1]

Lyotard için, bu şekilde anlaşılan deneyim, Hıristiyan kurtuluş modelinden türemiştir; bu modelin felsefi bağlılaşığı antitezlerin diyalektik olarak aşılması, estetik bağlılaşığı ise Jules Michelet ve Marcel Proust gibi isimlerin yapıtlarına esas oluşturan auradır. İster Hegel'in ("*deneyim* sözcüğü *Tinin Görüngübilimi*'nin, yani 'bilincin deneyiminin bilimi'nin sözcüğüdür")[2] isterse Husserl'in olsun ("bir

1. Jean-François Lyotard ve Jacques Monory, *The Assassination of Experience by Painting–Monory*, çev. Rachel Bowlby, Londra, 1998, s. 85.

deneyim ancak fenomenolojik bir diyalektik aracılığıyla tarif edilebilir; örneğin algısal deneyim söz konusu olduğunda şöyle söylenebilir: Şu açıdan bakıldığında görülen şu şey beyazdır, şu açıdan bakıldığında ise gridir"[3]), fenomenolojik düşüncede de kendini gösterir. Keza Jürgen Habermas gibi isimlerin estetik deneyime ilişkin düşünümsel yargılardan yola çıkarak bilişsel, etik ve siyasi söylemler arasındaki boşluğu kapatacak bir yol bulma çabaları da, dil oyunlarını ya da tartışmalı deyişleri bölen oransız "*differend*"ların nafile üstesinden gelmeye çalışan ütopik "deneyim birliği"[4] hedefini açığa vurmaktadır.

Ama, Lyotard'ın iddiasına göre, günümüzün postmodern çağında kapitalist tekno-bilim, kitlesel metropol yaşamı ve geçmişe yönelik bir anlamla sona eren bir zamansal diyalektik anlayışının kaybıyla sarsılan deneyim, hangi kılıkta olursa olsun, ölümcül bir kriz içindedir. Dolayısıyla, ne kadar deneysel olsa da postmodern sanat, "felsefecinin söyleminde benliğin tam bir dışavurumuna ulaşmak için algılanabilir düzen biçimlerinden geçen tinin tutkusu anlamındaki... deneyimin zıt kutbudur".[5] Bu tutkunun inişe geçmesinin en kuvvetli ifadesi Yahudi Soykırımı'dır. Adorno'ya da göz kırparak, "Auschwitz" adının olsa olsa bir "para-deneyim"e gönderme yaptığını savunur Lyotard.[6] Deneyimin modern yaşamda nihayetinde solup gidişinin; deneyime ilişkin diyalektik alıkoyarak aşma anlatılarıyla kavranması tümüyle imkânsız olan, normal ölümden daha feci bir olayın adıdır.

2. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. George Van Den Abbeele, Minneapolis, 1988, s. 153.

3. *A.g.y.*, s. 45. Postyapısalcı düşünceyi derinden etkilemiş olan Heidegger'in fenomenolojisinin, sorunlu bir öznel deneyim anlayışına yaslandığı eleştirisinden muaf tutulmuş olması önemlidir. Heidegger, mesela Martin Buber'in "Ben-Sen" ilişkisini eleştirirken, deneyimin öznelliğe indirgenmesine karşı çıkmıştır aslında. Bkz. Heidegger, "A Dialogue on Language", çev. Peter Hertz ve Joan Stambaugh, *On the Way to Language* içinde, New York, 1971, s. 35-36.

4. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi, Minneapolis, 1984, s. 72; Türkçesi: *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi, 2000.

5. Jean-François Lyotard, "Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity", *The Lyotard Reader* içinde, Andrew Benjamin (haz.), Cambridge, Mass., 1989, s. 191.

6. Lyotard, *The Differend*, s. 88.

Bu argümanıyla, fenomenoloji-sonrası kuşaktan birçok Fransız düşünürün de katıldığı varsayılan, sonraları farklı zamanlarda yapısalcı, postyapısalcı ya da postmodern düşünceye atfedilmiş olan bildik bir yargıyı dile getirir Lyotard. Bütünleşik benliği insafsızca çözen ve dilin kurucu önemini vurgulayan bu düşünce akımları, bazı pragmatist yazılarda ve Frankfurt Okulu düşüncesinde dikkat çektiğimiz o öznesiz deneyim arayışının da ötesine geçmiş gibi görünür. Joan Wallach Scott'ın feminist tarihyazımında gördüğümüz gibi, Anglo-Amerikan akademisyenlerin yapısalcı ve postyapısalcı teoriyi sahiplenmesi, Simone de Beauvoir gibi önceki feministlerin yapıtlarını hâlâ besleyen "yaşanan deneyim" gibi safdil kavramlara yönelik derin bir şüpheyi de beraberinde getirmiştir çoğu zaman.[7] Tipik bir açıklamayı aktarırsak: "Yapısalcılık deneyimi kültürün zemini değil, etkisi olarak görür; bireylerin, yapılandırılmış farklı simgesel mübadele ilişkileri bağlamında, düşünen, hisseden ve algılayan farklı farklı öznelere dönüşmesinin bir ürünüdür."[8]

Aslına bakılırsa bu genellemenin haklı nedenleri de vardır. Siyaset ve deneyim hakkındaki tartışmalardan bahsederken belirttiğimiz gibi, Louis Althusser "yaşanan deneyim"i gerçekle kurulan ideolojik bir ilişkiyle özdeşleştirmiştir; yalnızca kendi Marksist bilimi tarafından nesnel bir şekilde incelenebilen bir ilişkidir bu. Yapıbozumda da benzer bir şüphe çoğu kez görülebilir. *Körlük ve İçgörü*'de Paul de Man açık açık şöyle söyler: "Dil, deneyimi içermekten ya da yansıtmaktan ziyade, inşa eder."[9] Keza *Gramatoloji*'de Jacques Derrida, "metafiziğin tarihine ait", "hantal" bir kavram olan deneyimi "yalnızca silerek (*sous rature*) kullanabileceğimizi" öne sürer. "'Deneyim' daima mevcudiyetle kurulan bir ilişkiyi adlandırmıştır; bu

7. Aslında deneyimin, de Beauvoir'ın düşüncesindeki rolü de karmaşıktır. Toril Moi'nin belirttiği gibi, "Sartre gibi Beauvoir için de deneyim asla 'tam' değildir: Yaşamımızın en esrik anlarında bile daima kendimizi geleceğe yansıtırız. Beauvoir için roman, bizden sürekli kaçan deneyim tamlığını *üretme* girişimlerinden biridir"; *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*, Oxford, 1994, s. 248.

8. Tony Bennett ve diğ. (haz.), *Culture, Ideology, and Social Process: A Reader*, Londra, 1981, s. 12.

9. Paul de Man, *Blindness and Insight*, New York, 1971, s. 232; Türkçesi: *Körlük ve İçgörü*, çev. Cem Soydemir ve Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008.

ilişki bilinç biçimi taşısın ya da taşımasın."[10] Deneyimi aşkın bir düzeye çıkarma amacındaki fenomenolojik girişim son derece sorunludur, diye devam eder, çünkü "mevcudiyet teması tarafından yönetilir, izi indirgeme hareketine katılır"[11] ve dolayısıyla "fark"ın zamansal açıdan bir birlik oluşturmayışını anlayamaz. Derrida'nın kendisiyle yapılan röportajlardan birinde açıkladığı gibi, fenomenolojinin, "tüm deneyimin anlam deneyimi olduğu" gibi naif bir inancı vardır.[12] Başka bir yerde, Emmanuel Levinas üzerine bir denemesinde de şunu ekler Derrida: "Ötekinin ya da farkın *deneyiminden* söz edilebilir mi? Deneyim kavramı daima mevcudiyet metafiziği tarafından belirlenmiş değil midir? Deneyim daima indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşma, bir fenomenalliğin algılanması değil midir?"[13] 1981'de, üzücü derecede kısır olan bir karşılaşmalarında Hans-Georg Gadamer'i fırçalarken gösterdiği gibi, yorumsamacı diyalojik deneyime başvurulmasına da aynı ölçüde karşıdır Derrida: "Profesör Gadamer ısrarla 'hepimizin tanıdığı o deneyime [*Erfah-*

10. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, 1976, s. 60; Türkçesi: *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilge-Su, 2011.

11. *A.g.y.*, s. 61-62. Derrida'nın fenomenolojik deneyim anlayışlarına yönelik eleştirisi, Husserl'in kanıt anlayışı ile görmeye ayrıcalık tanıması arasındaki bağlantıdan da destek almıştır; örneğin *Cartesian Meditations*'da (çev. Dorion Cairns, Lahey, 1960) şöyle der Husserl: "Kanıt, son derece geniş anlamıyla, olan bir şeyin '*deneyimlenmesi*'dir; dolayısıyla, tam da bir şeyin kendisinin zihinsel olarak görülmesidir" (s. 52, vurgu yazara ait). Derrida'nın gözmerkezciliğe verdiği karmaşık yanıt hakkında bir tartışma için bkz. benim çalışmalarımdan biri olan *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, 1993, 9. Bölüm.

12. Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, Chicago, 1981, s. 30.

13. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass, Chicago, 1978, s. 152. Deneyimin aşikârlığına karşı konum alması bakımından, Friedrich Schleiermacher'in dinsel deneyim inancına saldırdığını gördüğümüz Karl Barth'a benzetilmiştir Derrida. Bkz. Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology*, Cambridge, 1995. Çalışmalarında deneyimin yüceltildiği iddiasına karşı Levinas'ı savunan bir yazı için bkz. Paul Davies, "The Face and the Caress: Levinas's Ethical Alterations of Sensibility", *Modernity and the Hegemony of Vision* içinde, David Michael Levin (haz.), Berkeley, 1993: "Bir felsefe yapıtına yüzün girmesi, 'ötekinin yüzü' deyişinin girmesi, 'deneyim' anlayışını değiştirir. Meselenin deneyim anlayışını yüzü barındıracak şekilde genişletmek olmadığına dikkat etmek lazım; zira meseleye böyle yaklaşıldığında, yüzün bir deneyim nesnesi olduğunu zaten kabul etmiş oluruz" (s. 255).

rung]', başlı başına metafizik olarak düşünülemeyecek bir deneyim tanımına başvurmaktadır. Ama metafizik çoğu zaman –hatta belki her zaman– bizatihi deneyimin, bizatihi sunmanın tanımı olarak sunar kendini. Üstelik Profesör Gadamer'in tarif ettiği bu deneyimi, yani bir diyalogda tamamen anlaşıldığını bilme ya da onaylanmayı başarma deneyimini bir defa olsun hakikaten yaşadığımıza ikna olmuş değilim."[14]

Bütün bu örnekler, postyapısalcıların diyalektik rasyonellik, mevcudiyet metafiziği, anlamın nüfuz ediciliğine hemen güvenivermek ve anlamlı yaşamı tutarlı bir şekilde anlatılaştırılabilen merkezli bir özneye ilişkin güçlü bir kavrayış gibi şeylerle ilişkilendirdiği deneyimin –bir yorumcunun deyişiyle– "vefatı"nı[15] hoş karşıladığı, hatta amaçladığı sonucunu doğrular gibidir. *Hegel's Concept of Experience* (Hegel'in Deneyim Kavramı) seçkisinde, Martin Heidegger'in Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki deneyim kullanımına yönelttiği –ve Theodor Adorno'yu nasıl kızdırdığını gördümüz– eleştirilerin çoğu, Fransız okurlarının söyleminde yer bulmuş gibidir.

Ama, görünüşteki bütünlükleri iç uzlaşmadan ziyade dışarıdan sınıflandırmanın işlevi olan bir düşünürler topluluğundan beklenebileceği gibi, hikâye çok daha karmaşık, içerimleriyse bu dümdüz ret anlatısının akla getirebileceğinden daha ilginçtir aslında. Artık kanonik hale gelmiş görüşün aksine, fenomenolojiden ve fenomenolojinin deneyimle ilgilenmesinden kopuş, sanıldığı gibi tam anlamıyla bir kopuş değildir.[16] Aşağıda, her anlatılışında bu hikâyede öne çıkan, bir tanesi sonraları "postyapısalcılık" denecek akımın bir atası kabul edilen, diğerleri de söz konusu akımın başlıca örnekleri

14. Jacques Derrida, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* içinde, Diane P. Michelfelder ve Richard E. Palmer (haz.), Albany, N.Y., 1989, s. 53-54.

15. Alice A. Jardine, *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity*, Ithaca, N.Y., 1985, 7. Bölüm. Sonia Kruks'un *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, N.Y., 2001) kitabında da benzer bir değerlendirmeye rastlanabilir: "Derrida, Foucault ve diğerlerinin çalışmalarından beslenen postmodern feminist teorinin, bu tür benlikler ile yaşadıkları deneyimlerin söylemsel etkilerden başka bir şey olmadığını ısrarla savunur" (s. 132).

16. Geleneksel görüş hakkında yakın tarihli bir eleştiri için bkz. Tilottama Rajan, *'Deconstruction and the Remainders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford, 2002.

haline gelen üç ismi incelemek istiyorum: Georges Bataille (1897-1962), Roland Barthes (1915-1980) ve Michel Foucault (1926-1984).[17] Üç örnekte de, açıkça deneyim dedikleri bir şeye yönelik karmaşık ve çoğu kez olumlu bir tavır olduğunu göreceğiz.

Bu isimlerin yapıtlarına geçmeden önce, yukarıda aktardığımız eleştirilerin örnekleme değerini dikkate almayan bazı yorumcuların yakın zamanlarda, Derrida'da da benzer bir tavır olduğuna dikkat çektiğini belirtirsek, söz konusu tavrın yalnızca bu üç isme özgü olmayabileceği akla gelecektir. *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject"* (Teoride His: "Öznenin Ölümü"nden Sonra Duygu) kitabında Rei Terada, Derrida'nın daha 1964'te, Descartes üzerine olan "Cogito ve Deliliğin Tarihi" yazısında bile, filozofun "eleştirel Cogito deneyiminden ziyade Cogito'nun çerçevesine" dikkat edenleri payladığını savunur.[18] Deneyime açıkça karşı olmasına rağmen, duygusal ve rasyonel kimlikler arasındaki boşluğu vurgulamak söz konusu olduğunda Derrida'nın merkezli özneyi sarsmak için deneyimi –özellikle duygusal istikrarsızlığın yarattığı öz-farklılaşma deneyimini– işe koştuğunu öne sürer.[19] Deneyim burada, terimin Yunancadaki ilk yananlamlarından biri olduğunu gördüğümüz "pathos" uğrağını, yani kendi kendini üreten bir faaliyetten ziyade bir teslimiyet ve edilgenlik uğrağını içerir. "Derrida'nın yapıtı," der Terada, "fenomenolojinin betimleyici inceliğini genişletir, ama bu

17. Olası bir başka aday da, yapıtlarında terimi çoğu kez zihinsel ya da pratik deneyle birleştirerek olumlu anlamda kullanmış olan Jacques Lacan'dır. Konuyla ilgili bir analiz için bkz. François Regnault, "Lacan and Experience", *Lacan and the Human Sciences* içinde, Alexandre Leupin (haz.), Lincoln, Neb., 1991. *Poetry as Experience*'ın (çev. Andrea Tarnowski, Stanford, 1999) yazarı Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (*The Experience of Freedom*, çev. Bridget McDonald, Stanford, 1993) ve Philippe Sollers (*Writing and the Experience of Limits*, haz. David Hayman, çev. Philip Barnard ve David Hayman, New York, 1983) de bu listeye dahil edilebilir. Hepsi de, fenomenolojik olmayan makul bir deneyim anlayışı oluşturma çabasındadır.

18. Derrida, "Cogito and the History of Madness", *Writing and Difference*, s. 56; Rei Terada'da tartışıldığı yer için bkz. *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject"*, Cambridge, Mass., 2001, s. 22-24.

19. Bu iddiasında, deneyimimizin "*taşıp* mevcut formülasyonlarımızı düzeltebildiğinden" bahseden William James'ten çok da uzak değildir Derrida. James, *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Cambridge, Mass., 1978), s. xxiv (vurgu yazara ait).

tür betimlemelerin anlamını yeniden formülleştirir. Kartezyen gelenekte yanlış bir şekilde çözülen, gerçekçi gelenekteyse saçmalık olarak reddedilen öz-farkın, bizatihi deneyim, öznel olmayan deneyim olduğunu ima eder".[20] Başka bir deyişle Derrida, Husserl'in yansımalı bütünleşik özne anlayışında gördüğü tekbenci "oto-duygulanım" anlayışına karşı, duygunun bütünüyle kendine yeten bir özne idealini bozduğu, "hetero-duygulanım" denebilecek şeyi tercih etmiştir. Bu anlamda deneyim, yazarın gücünü dağıtması bakımından, metinselliğin düşmanı ya da ideolojik zıddı değil, bağlılaşığıdır. Richard Rorty'nin hilafına, seçim, dille deneyim arasında değildir; çünkü dil ve deneyim versiyonları arasında potansiyel bir uyum vardır.

Daha yakınlarda, Heidegger'in etkin özne eleştirisinin etkisinin altını çizen David Wood, Derrida'nın, kavramsal aklın kapanımına karşı daima deneyimin açıklığını harekete geçiren radikal bir fenomenolog olarak okunması gerektiğini iddia etmiştir. Wood deneyim sözcüğünün, anlamın ölçüsüz kaybına direnen birleşik bir özneye işaret ettiğinde yanıltıcı olduğunu kabul eder; ama bu kayıpla karşılaşmanın yarattığı titremeyle özdeşleştirdiğimiz takdirde, deneyimin Derrida sözdağarında saygın bir terim olduğunu savunur; hatta şu sonuca varır: Derrida'nın yazılarının gelişimi "*deneyimin yeniden kazanılmasından başka* bir şey değildir. Yapıbozum, deneyimin deneyimidir, diyebiliriz."[21]

BATAILLE VE İÇ DENEYİM

Derrida'nın kapsamlı ve hâlâ gelişmekte olan külliyatını muhtemelen sadece bir açıdan değerlendirdiğimizde fark ettiğimiz, belli bir deneyim versiyonuna ilişkin bu şaşırtıcı savunular, bu bölümde odaklanacağımız üç ismin çalışmalarında daha geniş bir yer kaplar. "İç

20. Terada, *Feeling in Theory*, s. 24. Rudolf Bernet de benzer bir sonuca ulaşır: "Derrida'nın öz-deneyim analizine başlıca katkısı, öz-*temsil* ile bu temsilin *farka* dayanan yapısının zorunluluğunu göstermesidir. Öznenin beyanat, jestler, faaliyetler, vs.'deki dış görünüşü olmaksızın, içsel bir özbilinç mümkün değildir. Özne kendi benliğini yalnızca bu ifadeler sayesinde deneyimler"; "The Other in Myself", *Deconstructive Subjectivities* içinde, Simon Critchley ve Peter Dews (haz.), Albany, N.Y., 1996, s. 178.

21. David Wood, *Thinking after Heidegger*, Malden, Mass., 2002, s. 26 (vurgu yazara ait).

deneyim" dediği şey hakkındaki dikkat çekici düşünceleri sayesinde, bu kavramı, Lyotard'ın ve mevcudiyet metafiziğiyle deneyim arasında varsayılan suç ortaklığını eleştirenlerin doğrudan Hegelci versiyonuyla özdeşleştirdikleri deneyim kavramından ayırt etmeyi sağlayan Georges Bataille ile başlayalım.[22] Derrida'nın böyle bir ayrıştırmanın mümkün olup olmadığını kestiremediği söylenebilir belki; en azından, Bataille'ı konu alan "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Çekincesiz Bir Hegelcilik" (1967) denemesi bize böyle düşündürür. "İç deneyim olarak *kendini gösteren* şey," diye yazar Derrida, "bir deneyim değildir, çünkü herhangi bir mevcudiyetle ya da tamlıkla ilişkisi yoktur; yalnızca işkence altında 'yaşadığı' 'imkânsız'la ilişkilidir. Bu deneyim öncelikle içsel değildir; böyle görünmesinin nedeni, herhangi bir şeyle, herhangi bir dışla ilişkili olmamasıdır (ilişkisizlik, gizlilik ve kopuş tarzları hariç); ayrıca, içte muhafaza edilen herhangi bir şey ya da duygular olmaksızın, dışa –işkenceye– bütünüyle *açık*, çıplak, savunmasızdır; derinlemesine yüzeyseldir."[23]

Öyleyse şunu sormak lazım: Bu adı hak eden deneyimler; mevcudiyeti, tamlığı, iç derinliği ve anlatısal tamamlanmışlığı yadsıyan; sağlam, bütünleşik öznesi olmayan deneyimler mümkün müdür? İnsanın etkin bir şekilde "yaşamaktan" ziyade maruz kaldığı, fenomenolojik olmayan bir deneyim anlayışı mümkün müdür? Makul bir deneyim anlayışı ille de, nesnenin, şeyin ya da ötekinin özne, fail ya da benlikte en azından bir ölçüde bulunduğu ya da ona da-

22. Georges Bataille, *Inner Experience*, çev. Leslie Anne Boldt, Albany, N.Y., 1988; Türkçesi: *İç Deney*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: YKY, 2006. Bataille hakkında genel tartışmalar için bkz. Michele H. Richman, *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*, Baltimore, 1982; Allan Stoekl, *Politics, Writing, Mutilation: The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge*, Minneapolis, 1985; Francis Marmande, *Georges Bataille Politique*, Lyon, 1985; Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, çev. Betsy Wing, Cambridge, Mass., 1989; Allan Stoekl (haz.), *On Bataille, Yale French Studies* 78 (1990); Carolyn J. Dean, *The Self and Its Pleasures: Bataille, Lacan and the History of the Decentered Subject*, Ithaca, N.Y., 1992; Carolyn Bailey Gill (haz.), *Bataille: Writing the Sacred*, Londra, 1995; Denis Hollier (haz.), *Georges Bataille après tout*, Paris, 1995; ve Michel Surya, *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, çev. Krzysztof Fijalkowski ve Michael Richardson, Londra, 2002.

23. Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", *Writing and Difference*, s. 272.

dandığı şeklindeki içgörüyü reddetmek anlamına mı gelir? Benliğin esrik bir şekilde merkezsizleştirilmesi, bütünsel, tutarlı bir egoda konumlandırılmaya direnen bir deneyim üretebilir mi? Bataille, Foucault ve Barthes'ın ortaya attığı (ve Terada ve Wood'a göre, Derrida'nın da diğer yapıtlarında olumlu yanıtladığı) sorulardır bunlar.

Bataille "iç deneyim" fikrini en ayrıntılı şekliyle ancak kariyerinin ortasında, İkinci Dünya Savaşı ve Fransa'nın işgali esnasında geliştirmiştir; yani yeniden hayat verilecek bir cemaatin kutsal temelini onarmak ve böylece modern toplumu yeniden büyüsüne kavuşturmaya yönelik kolektif çabalardan vazgeçtiği dönemde. Gerçeküstücü harekete pamuk ipliğiyle bağlı olan, daha doğrusu bu harekete öncülük eden André Breton'la ilişkisi durulmak bilmeyen Bataille,[24] komünal esrikliğin ve mitik bilincin yeniden oluşturulmasının, bilhassa Nazi işgali altındaki Paris'in karanlık günlerinde, acil bir gündem oluşturmadığı sonucuna varmadan önce –*Contre-Attaque* adlı anti-faşist bir siyasi grup, aynı adı taşıyan bir dergisi de olan *Acéphale* adındaki gizli topluluk ve en önemlisi Collège de sociologie gibi[25]– farklı kolektif girişimleri denemişti. Bu girişimlerden çıkan sonuçlar, üç ciltlik *Somme athéologique*'in birinci cildinde, 1941'de yazmaya başladığı ve 1943'te *İç Deney(im)* adıyla yayımladığı metinde açıkça görülüyordu.[26] Bataille'ın daimi temalarının birçoğu –fedakârlık, kendini sakatlama, harcama *(dépense)*, egemenlik, biçimsizlik (*informe*), temel materyalizm, heterojenlik, çılgın kahkaha, başsızlık, necaset, yataylık, görüşün aşağılanması– burada dolaylı bir biçimde de olsa hâlâ fark edilir, ancak artık farklı bir perdeden ses vermektedirler.[27]

24. Bataille'ın gerçeküstücülük üzerine yazılarının derlendiği ve Breton'la yaşadığı anlaşmazlıklar ve barışmalar hakkında ayrıntılı bir giriş de içeren bir kitap için bkz. *The Absence of Myth: Writings on Surrealism*, Michael Richardson (haz. ve çev.), Londra, 1994.

25. Denis Hollier (haz.), *The College of Sociology, 1937-1939*, çev. Betsy Wing, Minneapolis, 1988.

26. İlk defa 1944 ve 1945'te yayımlanan diğer iki cilt için bkz. *Guilty*, çev. Bruce Boone, New York, 1988; ve *On Nietzsche*, çev. Bruce Boone, New York, 1992; Türkçesi: *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı, 1998.

27. Kapsamlı Bataille literatüründe bu temalar üzerine bolca tartışma vardır. Bu temaların bazılarını açımlama çabalarım için bkz. "The Reassertion of Sovereignty in a Time of Crisis: Carl Schmitt and Georges Bataille", *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* içinde, (New York, 1993); ve

Belki kendi siyasi serüvenlerinin, canını dişine takıp mücadele ettiği faşizme fazlasıyla yakın düştüğünü anlaması nedeniyle, belki 1942'de veremin yeniden hortlamasını takiben yaşadığı ciddi sağlık sorunları nedeniyle, ızdırap çeken bir birey olarak inzivaya çekilmiş gibidir Bataille. 1930'lardaki arkadaşlarının çoğu tarafından terk edilen, hâlâ 1938'de ölen sevgilisi Colette Peignot'nun (ya da bilinen adıyla Laure'un) yasını tutan Bataille, kolektif bir girişime inancını kaybetmiş gibidir. Hatta bir yorumcuya göre, kariyerinin bu aşamasında, "bizatihi deneyim, *tek bir bireyin* deneyimidir ve en azından birtakım meditatif pratiklerle ilişkilidir".[28] Başka bir yorumcuya göre, 1930'ların "erkeksi aktivizmi"nin yerini, modern yaşamının krizinin çözümünü dolaysız siyasi kurtuluşta aramayı bıraktığı bir "içe" dönüş almıştır.[29]

Ama bu alternatif "içsellik düzeyi"nin tam olarak ne olduğunu söylemek pek kolay değildir. Bataille, Durkheim sosyolojisinin kolektif galeyanın önemi, fedakârlığın rolü ve kutsalın gücü (dini ya da siyasi liderlerin "sağ" kutsalının değil, aşağılanan ve sövülenlerin "sol" kutsalının gücü) hakkında öğrettiklerini iyice özümsemiştir.[30] 19. yüzyıl dekadanlarına, hatta Marquis de Sade'a kadar varan

---

"The Disenchantment of the Eye: Bataille and the Surrealists", *Downcast Eyes* içinde. Bu bölümdeki argümanın daha önceki bir versiyonu için bkz. "The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault", *Cultural Semantics: Keywords of Our Time* içinde (Amherst, Mass., 1998).

28. Allan Stoekl, *Agonies of the Intellectual: Commitment, Subjectivity, and the Performative in the Twentieth-Century French Tradition*, Lincoln, Neb., 1992, s. 268.

29. Bkz. Susan Rubin Suleiman, "Bataille in the Street: The Search for Virility in the 1930's", *Bataille* içinde, Gill (haz.). Buna karşılık, Jean-Michel Besnier, Bataille'ın kariyerinde bir kırılmadan söz edilemeyeceğini savunur, ona göre *İç Deneyim* "bir dönüm noktası oluşturmaz, çünkü Bataille kendini yadsır hale gelmemiştir. Eyleme öncelik tanımak, varoluşu kaynama noktasına taşımak demektir; başka bir deyişle, kişinin sınırlarını deneyimlemesi ve bireyleri birbirine bitiştiren temel sürekliliği hissetmesi demektir. Artık tarihin kışkırtmalarına karşı korunaklı, tek başına bir macera söz konusu olsa dahi, çileci deneyimin ön plana çıkarılmasında da mesele aynıdır"; "Bataille, the Emotive Intellectual," *Bataille* içinde, s. 20. İçselliğe kayma varsayımına dair başka bir eleştiri için bkz. Alexander Irwin, *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred*, Minneapolis, 2002, 1. Bölüm.

30. Bkz. Michele H. Richman, *Sacred Revolution and the College of Sociology*, Minneapolis, 2002. Fedakârlığın Durkheim'ın analizindeki faydacı işlevi

uzun bir günahkâr Katolikler çizgisine yerleştirilen Bataille, ihlali aynı anda hem sınırlayıp hem kışkırtan kurum ve ritüellerin, içinde deneyimin meydana gelebileceği belirleyici bağlam olarak iş gördüğünü anlamıştır.[31] Bu nedenle, öznel bireysellik ya da benliğin etkin fail olarak birliği gibi –büyük ölçüde Protestanlık kökenli– geleneksel anlayışlar hiçbir zaman ilgisini çekmemiştir. Durkheim okulu, özellikle de Henri Hubert ve Marcel Mauss'un çalışmaları sayesinde, dilbilgisindeki ne tam olarak etken ne de edilgen olan geçişsiz "orta çatı"nın antropolojik bir versiyonu olan, cellatla kurbanın aynı olduğu o kutsal kendini feda etmenin önemini fark etmiştir.[32]

Bu doğrultuda, deneyim kümülatif bir oluşum ya da yetişme (*Bildung*) sürecinden geçebilen geleneksel bir benlik anlayışında konumlandırılamazdı. "İnsan iç deneyime," der Bataille, "krizalit halinden kurtulurken; ona direnen, kendi dışındaki bir şeyi değil, bir koza misali kendi kendini yırttığını hissettiği anda erişir".[33] Bilinçdışı içsellik hakkında salt psikanalitik bir anlayış da, en azından bilinçdışı dış dünyadan önce gelen, daha temel bir şey olarak düşünüldüğünde, pek inandırıcı değildi.[34] Dışın içeriyi istilası, Bataille'ın dostu Jacques Lacan'ın ego inşasının "ayna evresi" diyeceği sürece dayalı birleşik bir benliğin asla sağlamlaşamayacağı anlamına geliyordu; sonraları Julia Kristeva'nın belirteceği gibi, "iç deneyim, öznenin ilk kuruluş uğrağı olan aynalaşmanın tersine bir geçiştir".[35] Jean-Paul Sartre'ın, *poursoi*'nın peşine düşeceği projeye karar verme becerisi bakımından sonuna kadar sınırsız, özselleşmemiş bir sonsuz olasılık ma-

---

üzerindeki vurguyu azaltıp bunun yerine yıkıcı faydasızlığının altını çizen, Durkheim'ın iki öğrencisi Marcel Mauss ve Henri Hubert'ten de ders almıştır Bataille.

31. Dekadan Katoliklik geleneğiyle bağları hakkında bir tartışma için bkz. Michael Weingrad, "Parisian Messianism: Catholicism, Decadence, and the Transgressions of Georges Bataille", *History and Memory* 13, no. 2, Güz-Kış 2001.

32. Bkz. Irwin, *Saints of the Impossible*, s. 31.

33. Bataille, *Erotism: Death and Sensuality*, çev. Mary Dalwood, San Francisco, 1986, s. 39; Türkçesi: *Cinsellikten Dinselliğe Erotizm*, çev. Bora Akad, İstanbul: Kelebek, 2006.

34. Bataille'ın Lacan'la dostluğuyla bağlantılı olarak psikanalizle karmaşık ilişkisi hakkında bir tartışma için bkz. Dean, *The Self and Its Pleasures*. Bataille'ın 1925-27 arasında, hayat boyu süren bir bağ kuracağı Adrien Borel tarafından analiz edildiğini de belirtelim.

35. Julia Kristeva, "Bataille, l'expérience et la pratique", *Bataille* içinde, Philippe Sollers (haz.), Paris, 1973, s. 290.

halli olduğu iddiası bile Bataille'a fazlasıyla sorunlu görünmüştür. Aslına bakılırsa, birazdan göreceğimiz gibi, iç deneyimin içerimleri konusunda aralarında sert tartışmalar olmuştur.

Diğer birçok konuda olduğu gibi, Bataille'ın deneyim yorumu da, Almanya ve daha pek çok yerdeki irrasyonel *Erlebnis* üstatlarının da çoğunlukla bağrına bastığı Friedrich Nietzsche üzerine olumlu bir okumaya çok şey borçludur.[36] Ancak Bataille, diğerlerinin basitleştirilmiş Nietzsche anlayışlarına mesafe almaya çalışmıştır; bilhassa Birinci Dünya Savaşı'nın *Kriegserlebnis*'i (savaş deneyimi) için bir meşrulaştırmaya dönüştürüldüğü dönemde ve iki savaş arasında, yani Nietzsche'nin çalışmalarını faşizmle özdeşleştirilmekten kurtarmaya uğraştığı dönemde.[37] Nietzsche'ye yönelik –hatta Albert Camus'nün Bataille'ı da içerecek şekilde genişlettiği– nihilistlik eleştirisine de ısrarla karşı çıkacak, 1946'da şöyle bir itirazda bulunacaktır: "Nietzsche'nin deneyiminin içerimlerini ve önemini sonuna kadar araştırdım. Bu süreçte keşfettiğim *tek* şey, bana göre içinden konuştuğum bir çöküşten, tekrarın çöküşünden başlayan en açık deneyim oldu... Camus'nün Nietzsche hakkındaki bazı sözleri doğru aktarılmamış olabilir, ama Nietzsche hakkındaki alışıldık yargıyı ima ediyor gibi görünüyorlar; Camus'nün deneyimi, dışarıdan bir deneyim."[38]

İçeriden bakıldığında Nietzsche'nin deneyimi Bataille için, hayatı radikal bir deney gibi yaşamaya yönelik bir isteklilik anlamına gelir; zihin kadar bedeni de içerir, belli bir kefaret çeşidi arayışında tehlikeyi göze almayı gerektirir. Belki de, dünyayı Tanrı'nın gözünden görmeye çalışmaktan ziyade, labirentin karanlığında amaçsızca

36. Martin Buber ve Ernst Jünger gibi hayranlarının Nietzsche yorumları hakkında bkz. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, 1992. Aschheim, Thomas Mann'ın 1918 tarihli, Nietzsche "okunmaz, deneyimlenir" deyişini aktarır (s. 10).

37. Bkz. Bataille, "Nietzsche and the Fascists" ve "Nietzschean Chronicle", *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* içinde, Allan Stoekl (haz.), Minneapolis, 1985 ve *On Nietzsche*. Nietzsche'nin Bataille için önemi hakkında bir yorum için bkz. Stoekl, *Agonies of the Intellectual*, 10. Bölüm. Nietzsche'nin Fransız postyapısalcılığı için önemi hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*, New York, 1995.

38. Bataille, "The Problems of Surrealism", *The Absence of Myth* içinde, s. 101.

gezinmeyi gerektirir.[39] Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'nın "Deneyim ve İcat" başlıklı bir aforizmasında sorguladığı gibi, "hiçbir şey içermediklerini mi söylemeliyiz acaba? Başlı başına deneyimlerin yalnızca hayal gücünün ürünü olduğunu mu?"[40] Hayal gücünün bu icatlarının arkasında, kaybolmuş bir Dionysosçu topluluğu yeniden kurma umuduyla esrik bir biçimde kendi kendini sakatlamayı göze alma, hatta buna davetiye çıkarma; bütünsel, zırhlı benliği kurban etme isteği vardı.[41] Nietzsche *İyi ve Kötünün Ötesinde*'de, felsefecinin yaşamı ancak "en kapsamlı –belki en rahatsız edici ve yıkıcı– deneyimler" yoluyla olumlayabileceğini savunur. "[O] 'felsefi olmayan' ve 'bilgece olmayan' bir şekilde, hepsinden önemlisi de *tedbirsizce* yaşar; yüzlerce yaşam çabasının ve ayartısının yükünü ve ödevini taşır – durmaksızın *kendini* tehlikeye atar, *o en* tehlikeli oyunu oynar."[42] "Kendini aşma", *Böyle Dedi Zerdüşt*'te koyutlanan "üstinsan" ın bitimsiz mücadelesi, güçlü bir benlik anlayışının aşılması anlamına gelebiliyordu. Karl Jaspers'in ifade ettiği gibi, "Nietzsche için deneyim, kendinden emin bir töz değildir artık; idrak asla kalıcı ve değişmeyen bir bilgi değildir. Bunun sonucunda, Nietzsche her zaman kendinden emin değildir. Mümkün olan bir şeyi, basit deneylerin parçalayıcı deneyimini ve sahicinin sahteyle iç içe geçmesini göze alır; kendisini bu tehlikeye öylesine maruz bırakır ki çoğu insan için ya tanınmadan kalır ya da ölümcül hale gelir".[43] Nietzsche' nin ağzından söylersek, mucizevi deneyimlerin dini üstatlarının aksine, "akla susamış olan biz diğerleri... deneyimlerimizi bilimsel bir deney ciddiyetiyle –saat saat, gün gün– incelemeye kararlıyız. Ken-

39. Nietzsche ile Bataille arasında, labirent üzerine bir karşılaştırma için bkz. Hollier, *Against Architecture*, 3. Bölüm.

40. Friedrich Nietzsche, *The Dawn of Day*, çev. J. M. Kennedy, New York, 1964, s. 128.

41. Esrik deneyimin Nietzsche için önemi üzerine bkz. David B. Allison, "Musical Psychodramatics: Ecstasis in Nietzsche", *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics* içinde, Alan D. Schrift (haz.), Berkeley, 2000.

42 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. R. G. Hollingdale, Londra, 1972, s. 113 (vurgu yazara ait); Türkçesi: *İyi ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2004.

43. Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, çev. Charles F. Wallraff ve Frederick J. Schmitz, Baltimore, 1997, s. 389-90; Türkçesi: *Nietzsche*, çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alkım, 2008.

di deneylerimiz ve kendi kobaylarımız olmak istiyoruz biz."[44]

Bataille'a göre, Tanrı'nın ölümünü ilan etmesine rağmen, arkaik kutsal topluluğun öneminin farkındadır ve mit ile şiddet aracılığıyla bu topluluğun diriltilmesini ümit etmiştir Nietzsche. Dahası, modern dünyada bu tür deneyimlerin yoksullaşmasına son derece duyarlıdır. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'nin önsözünde, bu üzüntüsünü şöyle dile getirir: "Hayatta başka ne var? 'Deneyim' denen şeyler. Hangimizin bunları gerçekten istiyoruz? Veya hangimizin bunun için vakti var? Şimdiki deneyim bizi hep 'dalgın' yakalıyor korkarım: Ona kalbimizi veremiyoruz, kulak bile veremiyoruz."[45] Modern insanın kulaklarını deneyime tıkamasının önemli bir nedeni de acıdan korkmasıdır. Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de ifade ettiği gibi, "biz modernler, hepimiz, kusur ve zaaflarımıza rağmen, birinci el deneyimin –bireylerin kendilerini korumak zorunda olduğu, çağların en uzunu olan korku çağına kıyasla– yetersiz olması yüzünden, fantazilere bel bağlayan acemiler de olabiliriz pekâlâ".[46] Acıdan korkmamız, ızdıraba dayanamayışımız yüzünden, ahlaki olarak kusurluyuzdur; en azından Yunanlıların "iyi ve kötü" şeklindeki efendi ahlakı bakımından. Zira "tüm deneyimler, ahlaki deneyimdir –duyu algısının âleminde bile."[47]

Bataille, Nietzsche'nin acının ve kendini feda etmenin değerini olumlamasını özümsediği gibi, Alman filozofun kendi yaşamında bu amentüye uygun yaşayamadığı şeklindeki itirafını da yankılar. Zerdüşt olmayan ve bunu da gayet iyi bilen Nietzsche gibi, profesyonel kütüphaneci ve gizli devrimci Bataille da kendi yaşamında "iç deneyim"in esriklik koşulunu koruyamamıştır. Bütün o cinsel sefahat deneylerine –genelevlerin müdavimlerinden biri olduğu gibi, zina konusunda da hiç fena sayılmazdı– ve ne idüğü belirsiz komünal ritüellere katılmasına rağmen, deliliğe tamamen kapılmaktan ve içini dışına çıkarmaktan sakınmıştır Bataille.[48] Yaşam ile yapıt

44. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, haz. ve çev. Walter Kaufmann, New York, 1974, s. 253; Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2009.

45. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, haz. and çev. Walter Kaufmann, New York, 1969, s. 15.

46. Nietzsche, *The Gay Science*, s. 112.

47. *A.g.y.*, s. 174.

48. Surya'nın biyografisinde, Bataille'ın uçarı ve ihlalci davranışlarının birçok

arasında organik birlik yoktur; modern yaşamın "homojenliğinin" ve "sınırlı ekonomisinin" ötesine geçme yolu olarak buyurduğu o düpedüz imkânsız görev gerçekleştirilememiştir.[49] Dolayısıyla, Bataille'ın en önemli biyografı Michel Surya, kitabının altbaşlığını "la mort à l'oeuvre"[50] (İşte Ölüm/Ölüm İş Başında) koymakta haklıdır; zira bu, Bataille'ın yaşamını bir sanat eseriymiş gibi biçimlendirmeye karşı olduğunu (ve aynı zamanda yaşamın kaçınılmaz sınırı olan ölümden nasıl büyülendiğini) gösterir. Aslına bakılırsa, Bataille'ın yazar kişiliği bile parçalıdır; (ilk yazılarının birçoğunun skandal yaratacak kadar pornografik olmasının mecbur kıldığı) mahlaslarının pek çoğu ancak ölümünden sonra açığa çıkmıştır. "İç deneyimlerle" kişisel bir tanışıklığı olduysa bile, bunlar –en azından yüzeyde– daha niceleri kadar sıradan görünen bir hayattaki gelip geçici kesintilerdir.[51] Benliğini feda eden bir aziz gibi yaşamayı denediyse bile, Alexander Irwin'in savunduğu gibi, "imkânsızın" azizliğidir bu.[52] Bataille'ın söylemin ifade edemediğini söylemsel olarak verme mücadelesinden –tıpkı Nietzsche örneğinde olduğu gibi– erişilmeyen bir şeye yönelik jestler, mevcut benlik ve içsellik modellerinin yıkıcı bir şekilde saptırılması çıkmıştır yalnızca.[53] Şahsen Michel de

---

örneği vardır, ama bizzat kurduğu Acéphale gibi gizli topluluklarda neler döndüğünden emin olmanın imkânsız olduğu belirtilir.

49. Homojenlik/heterojenlik ve genel/sınırlı ekonomi, Bataille için en önemli karşıtlıklardandır. Homojenlik, ayrık unsurların tek bir bütünde bir araya getirilip birleştirilmesi anlamına gelirken; heterojenlik, içerme girişimlerine direnen unsurların ölçülemezliği demektir. "Genel" ekonomi, telafi edilmeyen kaybın, aşırı israfın, kefareti ödenmeyen fedakârlığın ve tedbirsiz tüketimin –"sınırlı" antitezi olan–kıtlık ekonomisinin, mübadele ve üretim ekonomisinin sınırlarının dışına taştığı bir ekonomidir.

50. Surya'nın biyografisinin yukarıda alıntılanan İngilizce çevirisinde (22. not) başka bir altbaşlık kullanılmıştır.

51. Biyografılarından biri olan Pierre Prévost (*Rencontres avec Georges Bataille*, Paris, 1987), Bataille'ın, savaşın başlamasından kısa bir süre sonra Paris'te, yağmur durduktan sonra hâlâ şemsiyesi açık gezdiğini aktarır: "Bir noktada gülmeye başlar, o kadar şiddetli bir kahkahadır ki bu şemsiyesi kafasına düşer. Ansızın daha önce hiç yaşamadığı tuhaf bir transa girer... 'İç deneyim' dediği şeyi keşfettiği gecedir bu" (s. 74). Bu ne kadar şiddetli bir kahkaha olursa olsun, Bataille'ın sürekli kafasında bir şemsiyeyle etrafta gezinmediğini düşünebiliriz rahatlıkla.

52. Irwin, *Saints of the Impossible*.

53. Bataille'ın aktarılamayanı aktarmak, ama bunu yaparken bütünüyle sessizliğe gömülmemek ya da saçmalığa kaymamak için kullandığı retorik araçlara

Montaigne gibi dengeli olmasa da, büyük önceli gibi Bataille da deneyimin sınırıyla ancak ölümde; hem yaşama dahil edilmesi imkânsız olan hem de yaşamın en yoğun, esrik ve derin ânı olan ölümde karşılaşıldığını gayet iyi anlamıştır.

Birleşik bir argümanı olmayan *İç Deneyim* kitabı, yoruma direnen bir kitaptır. Yalnızca içerik bakımından değil, biçimsel olarak da kolay kolay sınıflandırılamaz. Denis Hollier'ın işaret ettiği gibi,

> kendi kendini ihlal eden bir kitaptır: Kitap değildir. Bu nedenle yazılması çok uzun sürmüştür. O kadar uzun sürmüştür ki bu kitabı bizatihi zamanın yazdığı – zamanın kitaba nakşedildiği söylenebilir. Bataille bu kitabı zaman içinde yazmıştır, planlamayı hiçe sayarak yazmıştır. Zamanı bu kitaba –kelimenin tam anlamıyla– katmıştır. Söz konusu kitabı, kitabın dışındaki metinsel heterojenlik uzamı dışında bir yerden okumamızı önleyen budur. Kitabı oluşturan metinler çağdaş değildir: Asla eşzamanlı olmamışlardır. Yan yana getirilmeleri, bu metinlere hayat veren proje ile bizatihi metinleri birbirinden ayıran boşluğu okumamızı sağlar.[54]

"İç deneyim"in zamansallığı, zamanla biriken bilgelik idealine, geçmişe yönelik olarak bütünleme yaratan bir benlik oluşturma projesine karşı çıkar. Bataille'ın Alexander Kojève'in 1930'larda École des Hautes Études'de verdiği meşhur derslerde[55] karşılaştığı Hegelci diyalektiğe –belli bir büyülenmeyle karışık– derin bir husumet beslemesi, ancak deneyimlenmesinin ardından bütünü bilen ve anlamlandıran Minerva'nın baykuşu gibi bir anlayışa karşı olduğu anlamına gelir. Bir keresinde şöyle yazmıştır: "Bir yumurtanın içindekini keyifle yiyen bir kuş için, o yumurtanın kabuğunu kırıp içinden çıkacak olan kuş neyse, Hegel için Nietzsche de odur."[56]

İç deneyimin hedefinin, bütünlemenin başka bir versiyonu; evrenle birlik ya da Tanrı'yla birleşme olarak anlaşılan mistik deneyimin işaret ettiği bütünleme olduğu da savunulamaz. Surya'nın belirttiği gibi, "*İç Deneyim*'in bir motivasyonu varsa eğer, *her şey* ha-

---

dair faydalı bir analiz girişimi için bkz. Leslie Ann Boldt-Irons, "Sacrifice and Violence in Bataille's Erotic Fiction: Reflections from/upon the *mise en abîme*", *Bataille* içinde.

54. Hollier, *Against Architecture*, s. 45.

55. 1946 tarihli "From the Stone Age to Jacques Prévert" denemesinde, Kojève'in derslerinin önemini kabul eder Bataille. *The Absence of Myth*, s. 153.

56. Bataille, "The Obelisk", *Visions of Excess* içinde, s. 219.

line gelmek değil, artık o olmamaktır bu... başka bir deyişle, [artık] abes bir *kurtuluş* arzusu yoktur".[57] Bataille mistisizmin ayartılarını gençliğinde öğrenmiştir aslında; Hıristiyanlığı şiddetle reddetmeden önce, dine sıkı sıkı sarıldığı bir safhadan geçmiştir; sonraki yapıtlarında, bu ayartıları olumlu bir şekilde kabul ettiği pasajlar vardır.[58] *İç Deneyim*'in başında, ikircikliği barizdir:

> *İç deneyimden* genellikle *mistik deneyim* denen şeyi anlıyorum: esriklik, mest olma halleri, en azından derin duygu halleri. Ama kişinin şimdiye kadar bağlı kalması gerekmiş olan *günah çıkarma* deneyiminden ziyade; açığa çıkmış, herhangi bir günah çıkarmayla bağlarından, hatta köklerinden bile kurtulmuş bir deneyimi düşünüyorum. *Mistik* sözcüğünü bu yüzden sevmiyorum.[59]

Mistisizm, yalnızca alışıldık dini –Bataille'ın deyişiyle "dogmatik kulluğu"– akla getirdiğinde değil, benlikle Tanrı arasında tamamlanmış bir birlik, yabancılaşmış farklılaşmaya düşüşten önceki ilksel birliğe nostaljik bir geri dönüş anlamına geldiğinde de sorunlu bir terimdir.[60] Bataille'ın heterojenlik, kayıp ve imkânsızlık üzerindeki "ateolojik" vurgusu, her tür mistik serüvenin bu bakımdan başarısızlığa yazgılı olması demektir. "Bir vahiyden kaynaklanmayan –bilinmeyen dışında hiçbir şeyin de vahyedilmediği– böyle bir deneyimin özelliği, güven verici hiçbir şey bildirmemesidir."[61] "İç deneyimin illetlerinden" biri, tam da mistiğin "canının istediğini canlandırma gücüdür; yoğunluk kuşkuyu boğar, ortadan kaldırır ve kişi ne umuyorsa onu algılar."[62]

İkinci bir illet de, iç deneyim edinmeyi kasıtlı bir proje, bir ey-

57. Surya, *Georges Bataille*, s. 398.

58. Bataille'ın 1922'de bir süre kaldığı Wight Adası'ndaki bir Benedikten manastırında mistik deneyimler aradığı anlaşılmaktadır. Yapıtlarının bazı yerlerinde, örneğin *Literature and Evil*'da Emily Brontë'yi tartışırken, mistik deneyime olumlu bir şekilde başvurur (çev. Alistair Hamilton, New York, 1973, s. 14-15; Türkçesi: *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı, 1997).

59. Bataille, *Inner Experience*, s. 3.

60. Bataille'ın yapıtlarında, retoriğinin bu hedefi akla getirdiği anlar vardır aslında. Bu anlardan bazılarının listesi için bkz. Rebecca Comay, "Gifts without Presents: Economics of 'Experience' in Bataille and Heidegger", *Yale French Studies* 78, 1990, s. 78.

61. Bataille, *Inner Experience*, s. xxxii.

62. *A.g.y.*, s. 54.

lem planının hedefi, "angaje bir entelektüel" olma sebebi haline getirmektir. Aslında, der Bataille, "iç deneyim eylemin zıddından başka bir şey değildir. 'Eylem' bütünüyle projeye bağımlıdır".[63] Bataille'a göre projedeki sorun, onu peşinen tanımlayan önceki söylemsel niyetlere bağımlılığıdır. Bu haliyle, çok büyük ölçüde, Hegelci bütünlemeye bilerek karşı çıkan Bataille'ın iç deneyimin antitezi olarak gördüğü düşünümün, bilginin ürünüdür.[64] Ayrıca, esrik oyunun ya da harcamanın kutsal dünyasından ziyade, üretici emeğin bayağı dünyasına yakındır. Proje, zamansal vurguyu şimdiden – elbette asla kendi başına bir anlam bolluğu ve kendine yeterlilik ânı olmayan bir şimdiden– ziyade, hayal edilen bir geleceğe yerleştirdiği için de kusurludur. İç deneyimin bir bakıma hâlâ bir proje olduğu söylenebilirse bile, her şeye rağmen, "olumlu bir kurtuluş projesi değil de olumsuz, sözcüklerin ve dolayısıyla projenin gücünü ortadan kaldıran bir projedir artık."[65]

Dolayısıyla, Ernst Jünger'in savaşla bağlantılı olarak desteklediği "iç deneyim"e tehlikeli bir biçimde benziyor olsa da, Bataille'ın alternatifi, Alman düşünürün aktivist, erkeksi kahramanlığının karşısındadır. 1934'te *La guerre, notre mère* (Anamız, Savaş) olarak Fransızcaya çevrilen *Krieg als innere Erlebnis*'in (İç Deneyim Olarak Savaş), Bataille'ın 1938 tarihli "Ordunun Yapısı ve İşlevi" denemesinde bir ölçüde yankı bulmuş olabilir.[66] Ama, Jünger'in sado-

63. *A.g.y.*, s. 46.

64. *Erotism*'de belirttiği gibi, Hegel'in sistemi, "fikirleri birleştirir, ama aynı zamanda birleştirdiği bu fikirleri deneyimden koparır. Hegel'in amacının bu olduğuna şüphe yok, zira onun zihninde dolaysız olan kötüdür; benim deneyim dediğim şeyi de dolaysız olanla özdeşleştirirdi şüphesiz" (s. 255). *Inner Experience*'ta, bizatihi deneyim karşısında bilgiye benzer bir ayrıcalık tanıyan Husserl'in daha güncel fenomenolojisini de eleştirmiştir: "Yaşayan tek felsefe –Alman ekolü– epeydir en yüksek bilgiyi iç deneyimin bir uzantısına çevirmeye meyledi yor. Ama bu *fenomenoloji* bilgiye, deneyimle ulaşılan bir hedef olarak değer vermektedir. Uyumsuz bir eşleşmedir bu: Deneyime tanınan ölçü aynı anda hem çok fazla hem de yetersizdir" (s. 8). Bataille'ın fenomenolojiyle ilişkisini konu alan bir analiz için bkz. Brian Wall, "Written in the Sand: Bataille's Phenomenology of Transgression and the Transgression of Phenomenology", *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory* içinde, Tilottama Rajan ve Michael J. O'Driscoll (haz.), Toronto, 2002.

65. Bataille, *Inner Experience*, s. 22.

66. Bataille, "The Structure and Function of the Army", Hollier, *The College of Sociology* içinde. Hollier (s. 138) Jünger'in muhtemel etkisini tartışır ve sonra-

mazoşist acı fetişi ve mitik bilince geri dönme talebi Bataille düşüncesindeki benzer uğrakları anımsatsa bile, irade ve çileci kendine hâkimiyet vurgusunda herhangi bir benzerlik yoktur. Bataille çilecilik, nesnelere duyulan arzuyu yatıştırarak belli bir deneyim çeşidi için faydalı olabileceğini kabul etmişse de, bizatihi deneyimi arzulanan bir nesneye –daha doğrusu, bir mutluluk durumuna– dönüştürdüğü için yetersiz olduğunu iddia etmiştir. "Çileciliğe karşı prensibim şu:" diye açıklar, "uç sınıra istekle değil, aşırılıkla ulaşılabilir... Çilecilik kurtuluşu, selameti ve en çekici nesneye sahip olmayı ister. Çilecilikte değer, haz ya da acıdan bağımsız olarak, sadece deneyimin değeri değildir; daima temin etmeye çalıştığımız bir güzellik, bir kurtuluştur."[67] Arzu ve duygu aslında tam olarak zaptedilemez; özneyi kendi dışına çıkaran ve her tür bireysel kendine yeterlilik iddiasını sarsan, esasen arzunun tatmin edilmesinin imkânsızlığıdır.

Bataille, Jünger'in deneyimi *Erlebnis*'in yoğunluğuyla özdeşleştirmesini de kabul etmemiştir; arkadaşı Walter Benjamin gibi, yaşanan dolaysızlık ve şimdiki an vurgusu yüzünden sorunlu bulmuştur bunu.[68] Bataille'ın konumunun, Benjamin'in *Erfahrung* dediği şeye daha yakın olduğu söylenebilir; en azından terimin anlatısal tutarlılığa ve birikimsel bilgeliğe eşitlenmediği durumlarda. İlksel bir tamlık ânının hayali niteliğini kayda geçirmek ve bu ânı geri getirme girişiminin nafileliğini kabul etmek anlamına gelen bir *Erfahrung*, Bataille'ın "iç deneyim" anlayışına yakındır. Bu anlamda, Rebecca Comay'in belirttiği gibi, "*Erfahrung –kayıp deneyim– kaybın deneyimlenmesinden* başka bir şey değildir."[69]

---

sında Bataille'ın 1941 tarihli notlarında yer alan savaş karşıtı görüşlerinden alıntılar yapar. Bundan iki yıl önce, "The Practice of Joy Before Death" (*Visions of Excess*, s. 239) yazısında Bataille, "BEN BİZZAT SAVAŞIM" diye haykırır; ama "Heraclitean meditation" başlıklı bölümde yer alan bu özdeşleşme, başkalarını öldürme heyecanından ziyade şiddetli özyıkımı tahayyül etme yollarından biri gibi görünmektedir.

67. Bataille, *Inner Experience*, s. 21-22.

68. Comay, "Gifts without Presents", s. 84. Irwin, Jünger'in konumunun Bataille'a ilk başlarda çekici geldiği yönünde ikna edici bir iddia sunar; ama nihayetinde, Jünger'in savaşı hedefe dönük bir faaliyet olarak haklı çıkarmasını sorgular hale geldiğini de kabul eder. Bkz. *Saints of the Impossible*, 4. Bölüm.

69. Comay, "Gifts without Presents", s. 85.

Telafisi olmayan kayıp, bireysel benliğin Tanrı'yla birleşme olmadan tahliye edilmesi, ne aktif bir biçimde kendi kendini şekillendirme ne de kurtuluş projesi – iç deneyim asla pozitif bir biçimde formülleştirilemiyordu. Sabit bir anlamı olan basit bir sözcükten ziyade bir görev, "şeyleri dünyaya indirmeye yarayan bir terim"[70] olan kışkırtıcı *informe* tanımının izinden giden Bataille, "iç deneyim"i dosdoğru ifade edilebilen bir şeye dönüştürmeye direnmiştir. "İç deneyimle felsefe arasındaki fark esasen şudur: Deneyimde, ifade edilen şey bir araçtan, hatta bir araç olduğu kadar da bir engelden başka bir şey değildir; önemli olan rüzgârın ifade edilmesi değil, rüzgârdır artık."[71] Yani aynı anda hem bir araç hem de bir engel, bir biçimden çok bir güç olan iç deneyim, pozitif bir çözüm olasılığı olmayan bir olumsuzlamadır. Daha doğrusu, "diğer değerlerin, diğer otoritelerin olumsuzlanması olduğu için, pozitif bir varlık edindiğinde, deneyimin kendisi pozitif değer *ve otorite* haline gelir".[72] Yani asla kendisinden öte bir başka otoritenin hükmü altında değildir. Ama sonrasında, bir dipnotta şunu ekler Bataille: "Deneyimin otoritesindeki paradoks: meydan okumaya dayalıdır, otoriteye meydan okunmasıdır; pozitif meydan okuma, kendi kendine meydan okuma olarak tanımlanan insan otoritesi."[73]

Dolayısıyla böyle bir otoritenin hedefi, *Karanlık Thomas* romanını Bataille'ın *İç Deneyim*'de olumlayarak alıntıladığı yakın dostu Maurice Blanchot'nun deyişiyle, "kendiyle ve bilgi olmayanla çekişmektir" daima.[74] Böyle bir çekişme, benliğin sınırlarının daima

70 .Bataille, "Formless", *Visions of Excess* içinde, s. 31.

71. Bataille, *Inner Experience*, s. 13.

72. *A.g.y.*, s. 7. 73. *A.g.y.*

74. *A.g.y.*, s. 102. Yıllar sonra, 1983 tarihli *The Unavowable Community* (çev. Pierre Joris, Barrytown, N.Y., 1988; Türkçesi: *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 1997) kitabında bu tanımı tekrar edecektir Blanchot: "İç deneyim, öyle bir çekişme hareketidir ki özneden doğarak onu yıkar; ama daha derin kökeninde, bizatihi cemaat olan ötekiyle ilişkisi vardır, kendisini ona maruz bırakan kişiyi, aynı anda amansız sonluluğuna karar verirken, başkalığın sonsuzluğuna açmadığı takdirde hiçbir şey olamayacak bir cemaatir bu" (s. 17). Bataille'ın Blanchot ile dostluğu için bkz. Eleanor Kaufman, *The Delirium of Praise: Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore, 2001. Bu dostluğu Montaigne ile Étienne de la Boétie arasındaki dostlukla karşılaştıran Kaufman, ikincisinin daha çok uyum ve anlaşmaya dayalı olduğunu, Bataille-Blanchot dostluğununsa süreksizlik ve çelişki içerdiğini savunur (s. 42-43).

geçirgen olduğu, bütünlüğünün daima merkezsiz ve dağınık olduğu anlamına geliyor; öyle ki "iç deneyim" Bataille'ın bıkıp usanmadan onarmaya çalıştığı o daha geniş kutsal cemaati akla getirir ister istemez. Bataille'a göre, "deneyimde, sınırlı bir deneyim yoktur artık. Orada, bir insan diğerlerinden hiçbir şekilde ayırt edilemez: O insandaki taşkın, ötekilerde kaybolur. Çok basit bir buyruk, *en uç sınır*'la bağlantılı olan 'O okyanus ol' buyruğu, insanı aynı zamanda bir çokluk, bir çöl yapar. Cemaat hissini sürdüren ve netleştiren bir ifadedir bu."[75]

Jean-Luc Nancy'nin de belirttiği gibi, Bataille için "cemaatin dışında hiçbir deneyim yoktur",[76] ama burada cemaat ile neyi kastettiğini anlamak hiçbir zaman kolay olmamıştır. Gördüğümüz gibi, cemaat tüm sınırların aşılması ve üyelerinin kolektif bir bütünde birleşmesi demek değildir. Bataille'ın erotik deneyim düzleminde benzer bir aşma olan orjiyi küçümsemesinin arkasında da benzer bir kuşku vardır.[77] Cemaat, örgütlü bir kilise ya da tarikat tarzı bir şey de değildir. Aslına bakılırsa, cemaatin heterojen köpürmesini modern devlet gibi biçimler altında içerme çabalarının sonucu faşizm olabilir.[78] Sınırlar, özellikle bireyin ölümü olan en uç sınır, bir yandan bir ortaklık oluştururken diğer yandan bu ortaklığı fay hatlarıyla yarılmış bir halde tutar. Aslında Bataille sınırlarla ihlaller arasında alıkoyarak aşılmayan bir diyalektik koyutlamıştır her zaman; bunun bir örneği tam da dalga geçtiği ve meydan okuduğu o homojen sistemlere atfettiği devamlılık gücünde görülebilir: Hıristiyanlık, Hegelci idealizm, devlet, gerçeküstücü yüceltme ve her tür estetik yeniden şekillendirme. İhlalin bitimsiz bir mücadele içinde imkânsıza erişmek için savaşması gereken sınırları sağlar bunlar. Erotik deneyimle dinsel deneyimin bu kadar iç içe olmasının nedeni bu-

75. Bataille, *Inner Experience*, s. 27.

76. Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simona Sawhney, Peter Connor (haz.), Minneapolis, 1991, s. 21. Nancy'nin konumu hakkında daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. *Community at Loose Ends*, the Miami Theory Collective (haz.), Minneapolis, 1991.

77. Bataille'ın bir orjiden ziyade belli bir kadınla belirli bir ilişkiyi tercih etmesi hakkında bir tartışma için bkz. Suzanne Guerlac, *Literary Polemics: Bataille, Sartre, Valéry, Breton*, Stanford, 1997, s. 23.

78. Bataille, "The Psychological Structure of Fascism", *Visions of Excess* içinde.

dur: "İçsel erotizm deneyimi özneden, tabunun merkezinde yer alan ve bu tabuyu kırmasına yol açan arzu kadar büyük olan ızdıraba yönelik bir duyarlılık talep eder. Bu dinsel hassaslıktır ve arzuyu her zaman dehşet, yoğun haz ve ızdırapla yakından ilişkilendirir."[79] Sınır yoksa ihlal de yoktur, dolayısıyla iç deneyimlerin işaret ettiği cemaati anlamak için ikisi de çok önemlidir.

Bataille'ın iç deneyimle cemaat arasındaki ilişki hakkındaki anlayışının en keskin yorumcuları arasında Jean-Luc Nancy ve Blanchot vardır. 1986 tarihli *La communauté désoeuvrée*'de (İşlenmeyen/İşlemeyen Cemaat) Nancy, sonluluk ve faniliğin gerçekleşmesine dayalı esrik bir cemaat içinde mutlak birlik ve içkinliğin imkânsız olduğunu vurgular. "Bundan dolayı, Bataille'ın bahsettiği 'iç deneyim' hiçbir şekilde 'mahrem' ya da 'öznel' değildir, ölçülemez dışla kurulan bu ilişkinin deneyimlenmesinden ayrılamaz... Bu deneyimin bütün nostaljiyi ve komünal metafiziği tersine çeviren en önemli özelliği, ayrılmaya dair 'net bir bilinç' gerektirmesidir... içkinlik ya da mahremiyet, artık ve asla, *geri kazanılamaz*."[80] Ortak bir özün ya da paylaşılan bir tözün şimdide dışavurumu da değildir. Hatta asla tam anlamıyla pozitif bir biçimde mevcut değildir, daima "gelecek"tir.

Böyle bir cemaat, bir meta-öznenin planlı eseri ya da öznelerarası bir sözleşme bile olmadığı için, daima bir heteronomi koşuluna, içkinlik içinde aşkınlık koşuluna işaret eder. Dolayısıyla organik olarak oluşmuş bir bütünlük, amacını kendi içinde taşıyan kendine yeterli bir kendilik olarak anlaşılan bir sanat eseri gibi değildir.[81] Nitekim, sınırlı ekonominin zıddı olan genel ekonomiyi yöneten ilkelerin üretim ve mübadele değil harcama ve israf olması gibi, cemaatin özü de çalışma değildir. Deneyimi praksis ya da eylemden ayırdığını gördüğümüz edilgenlik uğrağı burada baş köşededir. Blanchot'nun 1983 tarihli *İtiraf Edilemeyen Cemaat*'inde, Bataille öncülüğünde "iç deneyim"i gerçekleştirmeye çalışmış olan tek gruba göndermeyle belirttiği gibi, üyelerinin temel faaliyeti fedakârlığa

79. Bataille, *Erotism*, s. 38-39.

80. Nancy, *The Inoperative Community*, s. 18-19.

81. Blanchot, sanat eserlerinde kendine-yeterli varlığın eksikliğine, öz-mevcudiyetin eksikliğine işaret etmek için "*désoeuvrée*" sözcüğünü kullanır. Bkz. çevirmenin notları. Blanchot, *The Unavowable Community*, s. xxviii-xxix.

boyun eğmektir: "Acéphale'e bağlanmak kendini terk etmek ve vermektir: *Kendini sınırsız terk edişe bütünüyle vermektir*. Cemaati çözerek kuran fedakârlık budur..."[82]

Bataille'ın işlemeyen ya da gizli cemaat anlayışının bir başka ayırt edici özelliği de iletişim kurallarına mesafeli olmasıdır; iletişimden kasıt, simetrik rasyonel diyalog aracılığıyla öznelerarası uzlaşma ve dilsel şeffaflığa ulaşma çabası olduğu sürece en azından. Haliyle, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*'de (Modernliğin Felsefi Söylemi) bu seçeneği savunan Jürgen Habermas gibi isimlerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır.[83] Bataille için deneyim tam da söylemin kendi iddialarını geçerli kılma girişimlerini aşan şeydir. Kristeva'nın belirttiği gibi, "Bataille'a göre Hıristiyanlığın zaafı, söylemsel olmayan işlemleri söylemden kopartamaması, deneyimi söylemle karıştırması ve böylece söylemi fazlasıyla aşan bir şeyi söylemin olanaklarına indirgemesiydi."[84]

Bataille'ı Hıristiyanlıktan ayıran bir başka unsur da, diyalojik bir dinsel deneyimde muhatap olan aşan bir Tanrı öncülünü reddetmesidir. Bu nedenle, Karl Barth'ınki gibi dinsel deneyime yönelik eleştirilerde karşılaştığımız suçlamaya, yani ilahi Öteki'nin zımnen küçültülmesine, hatta ortadan kaldırılmasına karşı çıkan suçlamaya özellikle açık görünebilir. Zira "büsbütün öteki"nin ayrıksı varlığına, bizatihi dinsel deneyimde karşılaşılan tarifsiz Tanrı'ya, Friedrich Schleiermacher ya da Rudolf Otto'dan bile daha fazla karşı çıkmıştır. Ama bununla ilişkili sonuçtan, yani bu karşıtlığın nesneye karşı dindar özneye ayrıcalık tanıdığı sonucundan Bataille'ı kurtarabilecek olan şey, en homojen görünen iç deneyimde bile heterolojik bir fark bulunduğunda ısrar etmesidir. Dolayısıyla, Blanchot'nun, "esrikliğin, nedensiz olduğu, her kesinliğe meydan okuduğu gibi, nesnesiz olduğuna da ilişkin kanıtlar –ezici kanıtlar– vardır,"[85] şeklindeki iddiasına, esrikliğin aynı zamanda tutarlı deneyim öznesinin de baltalanması demek olduğunu eklemek önemlidir.

Gelgelelim 1943'te gün ışığına çıkan kitabın ilk okurlarının çoğunu rahatsız eden de bu baltalama olmuştur; bazıları İşgal'le zım-

82. Blanchot, *The Unavowable Community*, s. 15.
83. Çev. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., 1987, 8. Bölüm.
84. Kristeva, "Bataille, l'expérience et la pratique", s. 272.
85. Blanchot, *The Unavowable Community*, s. 19.

nen işbirliği yaptığını bile düşünmüştür.[86] Kitabın eleştirmenleri arasında Patrick Waldberg gibi gerçeküstücüler, Gabriel Marcel gibi Hıristiyanlar da vardır; ama bunlardan en önemlisi, aynı yıl *Varlık ve Hiçlik* kitabı yayımlanan Jean-Paul Sartre'dır. *Le Sud*'ün Ekim, Kasım ve Aralık 1993 sayılarında yayımlanan, sonrasında *Situations*'un ilk cildinde toplanan üç makalede Sartre, Emile Durkheim'ın nesnelci sosyolojisinin kendi düşüncesi üzerindeki büyük etkisinin kalıntılarını açığa vuran Bataille'ın konuya imkânsız bir dışsal perspektiften, sanki kendisi yabancı bir türün üyesiymiş gibi baktığını iddia eder.[87] Bataille iç deneyimi yanlış bir şekilde tekil yoğunluk anlarıyla özdeşleştirip yönelmişliğin rolünü ihmal ettiği için, geleceğe dönük zamansal akışını da yanlış anlamıştır. Bataille'ın şehitlik kutlamasını, günah çıkarmayla ilişkili bir şımarıklık addedip iğneleyen ve mistisizm savunusunda Nietzsche'den çok Blaise Pascal'ı gören Sartre, *İç Deneyim*'i, söylemsel açıklamanın rasyonelliğin ve iletilebilirliğin reddedilmesiyle tutarsızca iç içe olduğu bir "kötü inanç" alıştırması olarak lanetlemiştir. Bataille'ın tutkulu fedakârlık çağrısı içinse şöyle der Sartre: "Bunda samimi mi dersiniz? Ne de olsa M. Bataille yazıyor, Bibliothèque Nationale'de bir pozisyonda bulunuyor; okuyor, sevişiyor, yiyor."[88] Nihayetinde böyle bir kitabın psikolojik bir açıklama gerektirdiği sonucuna varır Sartre. Gelgelelim *İç Deneyim*'de Sartre'ı belki en rahatsız eden şey, aktif projenin insan öznelliğini tanımlamadaki öneminin ve doğurabileceği anlamlı bağlılık deneyiminin açıkça reddedilmesidir. Bunun sonucu, insan özerkliğinin terk edilmesi ve Heidegger'in *Das Man* (herkes ve hiç kimse) dediği şeyin özgün olmayan varoluşunun övülmesiydi.

Bu eleştirinin saldırganlığına rağmen Bataille ve Sartre bu konuları aralarında konuşmaya devam etmiş; Bataille'ın sonrasında "Kabahat Üzerine Bir Tartışma" adıyla yayımlanacak bir dersi vesi-

86. Kitabın olumsuz bir biçimde alımlanmasıyla ilgili olarak bkz. Surya, *Georges Bataille*, s. 329-36. Daha sonra kitaba Alman İşgali'ni zımnen kabul ettiği suçlamasını yönelten Boris Souvarine'dir.

87. Jean-Paul Sartre, *Situations* 1, Paris, 1947. Bu tartışma üzerine, çoğunlukla Bataille'ın tarafından bakan analizler için bkz. Richman, *Reading Georges Bataille*, 5. Bölüm ve Surya, *Georges Bataille*, s. 331-36.

88. Sartre, "Un Nouveau Mystique", *Situations* 1 içinde, s. 175.

lesiyle de, 1944 Mart'ında ortak bir arkadaşlarının evinde bir tartışma gerçekleştirmişlerdir.[89] Bataille deneyimin bütünüyle öznenin meselesi olmadığını, iki perspektifi de –"dışarıdan" sosyolojik perspektifi ve "içeriden" fenomenolojik perspektifi– devreye sokmak gerektiğini savunmuştur. "Sartre için *cogito*," diye şikâyet eder, "dokunulmaz, zamandışı, indirgenmez bir temel... Bana göre yalnızca bir ilişki içinde var... *zamanda var olan bir iletişim ağı*... Sartre bir kitabı yazarının, yazarın niyetlerine indirgiyor. *Kitap bir iletişimse eğer, ki bana öyle geliyor, yazar farklı okumalar arasında bir bağdır yalnızca.*"[90]

Bu karşılaşmadan sonra iki isim arasındaki ilişkiler bir ölçüde yumuşamışsa da, savaş sonrası Fransası'ndaki hava, Bataille'ın bariz bir siyasi içerimi bulunmayan iç deneyim savunusundan ziyade Sartre'ın, çok geçmeden büyük ölçüde Marksist terimlerle anlaşılacak olan, düşünsel angajman ve proje savunusu için açıkça daha elverişliydi. Zamanın gereği sarhoşluktan ziyade eylem, esriklikten ziyade bağlanma, imkânsızdan ziyade imkân gibi görünüyordu. Bataille'ın yeni dergisi *Critique*, kariyerinde çıkardığı en başarılı dergilerden biri olmuşsa da, savaş sonrası kuşak üzerindeki etkisi Sartre'ın *Les temps modernes*'i ile karşılaştırılamazdı bile. Bataille sağlık ve işle ilgili nedenler yüzünden 1945'ten itibaren Paris dışında yaşamış, bu da marjinalleşmesini artırmıştır. *Lanetli Pay* (1949) ve *Erotizm* (1957) gibi kurmaca ve inceleme yapıtlar yazmaya devam etmişse de, nefesini ensesinde hissettiği sınır deneyimiyle, kendi ölümüyle (1962) giderek daha fazla meşgul olmuş gibidir.[91]

BARTHES VE DENEYİMİN ALDATMACALARI

Biraz muğlak bir şekilde "yapısalcılık çağı" denilen dönemde olgunlaşan varoluşçuluk-sonrası Fransız düşünürler kuşağıyla birlikte yeni bir okur kitlesi kazanmıştır Bataille. "İç deneyim" incelemeleri, *Les temps modernes*'in angaje felsefesine karşı bir panzehir ola-

89. Bataille, "La discussion sur la péché", *Dieu vivant* 4 (1945), *Oeuvres complètes* içinde, Henri Ronse ve Jean-Michel Rey (haz.), cilt 6, Paris, 1973.

90. *A.g.y.*, s. 408 (vurgu yazara ait).

91. Bataille'ın son yılları hakkında bir anlatı için bkz. Surya, *Georges Bataille*, s. 474-92.

rak 1960'ta kurulan *Tel Quel* gibi dergiler etrafında bir ihlal poetikasına ilham kaynağı olmuştur.[92] Hatta derginin ana figürleri Philippe Sollers ve Julia Kristeva, derginin apolitik avangardcılıktan Althusserci Marksizm ve Maoculuk'a, en sonunda da komünizm karşıtlığına uzanan yirmi yıllık çalkantılı serüveni boyunca Bataille'ın fikirlerine başvurmayı sürdürmüştür.

Grup içinde Bataille'ın heteroloji ve erotik aşırılık savunusunun içerimlerini takdirle karşılayan ilk isimlerden biri, *Gözün Öyküsü* hakkındaki olumlu değerlendirmesini Bataille'ın öldüğü yıl yazan edebiyat eleştirmeni ve kültür analizcisi Roland Barthes'tır.[93] Aslında önceleri ihmal edilmiş olan bu pornografik metni ciddiye alma yönündeki ilk girişimlerden biridir bu. O zamanlar en "bilimsel" döneminin doruğunda olan, yapısalcı dilbilimi ya da semiyolojiyi eleştirel pratiğin üstdilinin temeli yapmayı uman Barthes şu sonuca varır: "Georges Bataille'ın varlığı tam da Bataille'ın erotik dilini çağrıştırır, bir üsluptur bu; ikisi arasında bir şey doğar, her deneyimi çarpık bir dile dönüştüren bir şeydir bu, edebiyattır."[94]

Barthes'ın bu denemede, edebi olanı deneyimin şekil değiştirmiş son noktası olarak selamlaması, ilk dönem *Telquel*'cilerin dil, poetika ve metinsellik fetişinin bir parçasıdır. "Georges Bataille gibi bir yazarı nasıl sınıflandırırsınız?" diye sorar 1971'de, "Romancı, şair, denemeci, ekonomist, felsefeci, mistik? Bunun yanıtını bulmak çok zor olduğu için, edebiyat elkitaplarında, aslında metinler, hatta belki devamlı tek bir metin yazmış olan Bataille'ı unutmayı tercih ediyorlar genelde".[95] Ama Barthes Marksist ve yapısalcı dönemini beslemiş olan "coşkun bilimsellik düşüne"[96] inancını çok

92. Bataille'ın *Tel Quel* için önemi hakkında bir analiz için bkz. Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of Tel Quel: Literature in the Wake of Engagement*, University Park, Pa., 1996, s. 87-91.

93. Roland Barthes, "La métaphore de l'oeil", *Critique* 195-96 (1962), *Critical Essays* içinde, çev. Richard Howard, Evanston, Ill., 1972. Bir sonraki alıntı buradan yapılmıştır.

94. *A.g.y.*, s. 247. Barthes'ın kariyerinin ilk dönemindeki yapısalcı uğrağı kurtarmayı amaçlayan yakın tarihli bir girişim için bkz. Jonathan Culler, "Barthes, Theorist", *Yale Journal of Criticism* 14, no. 2, Güz 2001.

95. Roland Barthes, "From Work to Text", *Image, Music, Text* içinde, çev. Stephen Heath, New York, 1977, s. 157.

96. Roland Barthes, "Réponses", *Tel Quel* 47, Güz 1971, s. 97.

geçmeden terk etmiş ve metinsel ifadelerini bir şekilde aşan, daha doğrudan, bedensel arzu ve haz deneyimlerini önemsemeye başlamıştır. Sonraki külliyatında Bataille ismi nadiren karşımıza çıksa bile –en önemlisi 1972'de, Bataille'ın "Ayak Başparmağı" denemesinin içerimleri üzerine olumlu düşüncelerinde[97]– Barthes'ın Bataille'ın iç deneyim yaklaşımının birçok özelliğini özümsemiş olduğu söylenebilir. Zira Bataille, farklı metin türleri arasındaki sınırları ihlal ettiği gibi, metinsellik âleminin ve bizatihi dilin kendine yeterliliğini sarstığı için de takdir edilebilir.

Sollers ve Kristeva'nın aksine, "iç deneyim"i hiçbir zaman açıkça savunmamışsa da, çalışmalarında "deneyim" sözcüğünü olumlu bir şekilde kullanmaktan hiç gocunmamış, hatta çoğu kez sonuna birinci tekil şahıs iyelik zamirini de eklemiştir Barthes. Birçok defa, kendi kişisel deneyiminden öğrendiklerini açıkça kabul etmiştir.[98] Örneğin, kimliğini nasıl tanımladığı sorusuna şöyle yanıt verir: "Kendi içimde yaptığım şey felsefe yapmak, deneyimim üzerine düşünmek."[99] En militan yapısalcı dönemi olan 1963'te bile şunu iddia eder: "Öyle yazarlar, ressamlar, müzisyenler var ki yapının belli bir biçimde tatbikinin (yani yalnızca düşüncesinin değil) ayırt edici bir deneyimi temsil ettiğini düşünüyorlar; ve hem analistler hem de yaratıcılar, fikirleri ya da dilleriyle değil, imgelemiyle –başka bir deyişle, yapıyı zihinsel olarak deneyimleme şekliyle– tanımlanan, *yapısal insan* diyebileceğimiz ortak burcun altına yerleştirilmeliler."[100]

Aslında Barthes'ın yapısalcılığı çok da uzun sürmemiştir, bu nedenle deneyimini genel olarak *homo structuralis*'inkiyle özdeşleştirmek hata olur. Peki önerdiği, daha doğrusu cisimleştirdiği seçenek ya da seçenekler nelerdi? "Cisimleştirmek" burada masum bir fiil değil elbette, bir yanıt oluşturmaya başlamamızı sağlıyor; zira Barthes deneyimin yalnızca zihinsel bir kategori olmadığını, insan

97. Roland Barthes, "Outcomes of the Text", *The Rustle of Language*, çev. Richard Howard, Berkeley, 1989.

98. Örneğin bkz. 1973 tarihli mülakatı, "An Almost Obsessive Relation to Writing Instruments", *The Grain of the Voice: Interviews 1962-1980* içinde, çev. Linda Coverdale, New York, 1985, s. 179 ve 181.

99. Barthes, "On the Subject of Violence", *The Grain of the Voice* içinde, s. 307.

100. Barthes, "The Structuralist Activity", *Critical Essays*, çev. Richard Howard, Evanston, Ill., 1972, s. 214.

varoluşunun bedensel boyutunu da içerdiğini biliyordu. Bu doğrultuda, *Metnin Hazzı* gibi yapıtları, Montaigne'in fizyolojik ve anatomik ilgilerini capcanlı bir şekilde içeren "Deneyim Üzerine" denemesiyle kıyaslanmıştır.[101] Barthes'ta beden, sözgelimi Maurice Merleau-Ponty'nin, dünyanın etinde konumlanmış fenomenolojik bedeninden ziyade, her şeyden önce dünya ve ötekilerle duyumsal karşılaşmalara aç, arzulayan bir bedendi.[102] Aslına bakılırsa, hazlarının yoğunluğunu ve hüsranlarının derinliğini, şehvetlerinin çeşitliliğini ve rahatsızlıklarının menzilini okurlarıyla bu bollukta paylaşmış çok az yazar olabilir. Ayrıca, şarkı söyleyen ses kadar, iş gören uzuvlar ve yazan ellerde de kendini gösteren, ötekinin bedeninin "gren"i olarak adlandırdığı şeye karşı aşırı duyarlılığı, idrak edebilen –yani, erotik olarak idrak edebilen– herkesin deneyimleyebildiği maddi anlamlara açık olmaya işaret ediyordu.[103] Ama, özellikle dikkat çektiği gibi, ötekinin ayırt edici grenine erotik açıklık gösteren, içindeki psikolojik özne değildi; ideolojik içerimlerini Lacan'dan öğrenmiş olduğu, aynasal ikilenmeyle kurulan ortopsişik ego değildi. O kadar örgütlü ve bütünleşik olmayan bir şey, anlatının tutarlı bir yeniden inşasına direnç gösteren, dağınık bir benlikti daha ziyade. Barthes sinemaya gitme deneyimleri hakkında yazarken, hem ekrandaki görüntünün hem de salondaki her şeyin kendisini büyülemesine izin verdiğini belirtir; "sanki aynı anda iki bedenim vardı: içine çeken aynaya bakan narsisist bir beden ve görüntüyü değil, tam da onu aşan şeyi fetişleştirmeye hazır olan sapkın bir beden: sesin dokusu, salon, karanlık, öteki bedenlerin oluşturduğu müphem kütle, ışık ışınları, salona giriş, salondan ayrılış: kısacası, mesafe almak, 'havalanmak' için bir 'ilişki'yi bir 'durum'la karmaşıklaştırıyorum".[104] Lyotard'ın hilafına, güçlü, merkezli bir özne olmaksızın

101. Steven Ungar, *Roland Barthes: The Professor of Desire*, Lincoln, Neb., 1983, s. 138.

102. "Klasik fenomenoloji... hatırladığım kadarıyla arzudan ya da yastan hiçbir zaman bahsetmemiştir"; *Camera Lucida: Reflections on Photography*, çev. Richard Howard, New York, 1981; Türkçesi: *Camera Lucida*, çev. Reha Akçakaya, İstanbul: Altıkırkbeş, 1996.

103. Barthes, "The Grain of the Voice", *The Responsibility of Forms* içinde, çev. Richard Howard, New York, 1985.

104. Barthes, "Leaving the Movie Theater", *The Rustle of Language* içinde, s. 349.

katlanılan ya da keyif alınan bir deneyim biçimiydi bu, ama yine de deneyimdi.

Bataille'ınki gibi bu alternatif de, Barthes'a göre modernist yazının karakteristiğini oluşturan, dilbilimin geçişsiz "orta çatı" kavramına başvurarak anlaşılabilir. Barthes'ın bu kavramı tanımlarken kurban örneğine başvurması önemlidir: "Antoine Meillet ve Emile Benveniste'in klasik örneğine göre, (törenle) *kurban etmek* fiili, rahip kurbanı benim yerime ve benim için keserse etken çatıdır, bıçağı rahibin elinden alıp kurbanı kendim kesersem orta çatıdır; etken çatı durumunda eylem öznenin dışında gerçekleştirilir, çünkü kurban eden kişi rahip olsa da, o bundan etkilenmez; orta çatı durumundaysa, aksine, özne eyleyerek kendini etkiler, bu eylem bir nesne içeriyor olsa da özne daima eylemin içinde kalır."[105]

Barthes'ın peşinde olduğu deneyim tipi için bir başka ipucu da, Renaud Camus'nün *Tricks* (Dalavere) romanına yazdığı önsözdeki *gay cruising** betimlemesinde bulunabilir. Burada sapkın beden, narsisist ikizine üstün gelir:

> Dalavereler kendilerini tekrar eder; özne bir koşu bandındadır. Tekrar, ikircikli bir biçimdir; kimi zaman başarısızlığa, iktidarsızlığa işaret eder; kimi zamansa bir özlem, hevesinin kırılmaması gereken bir arayışın inatçı hareketi olarak okunabilir; *cruising* anlatısını, mistik deneyimin bir metaforu olarak görebiliriz pekâlâ.[106]

Tekrarlayan yasak cinsel ilişki avını Tanrı'yla birliğe erişme arzusuna benzeten bu cüretkâr analojiyi nasıl yorumlamalıyız? Barthes, *cruising*'in dindar bir mistiğin deneyimine yakın olduğuna inanmamızı mı istiyor gerçekten?

Bataille'ın ikircikliğini tartışırken belirttiğimiz gibi, bizatihi mistik deneyimi tanımlamak da hiç kolay değil elbette. Ama belki bir görünüşü, Barthes'ın manidar analojisi için makul bir destek oluşturabilir. Michel de Certeau bir seferinde, mistik deneyim arayışında, sözcelemlerin nesnel, biçimsel teolojik ifadeler düzeninden, yani

* halka açık bir yerde cinsel partner aramak. –*ç.n.*

105. Barthes, "To Write: An Intransitive Verb?" *The Rustle of Language* içinde, s. 18.

106. Barthes, "Preface to Renaud Camus's *Tricks*", *The Rustle of Language* içinde, s. 294.

sözceleme ediminin bir biçimsel anlam sistemine tabi olduğu bir düzenden ayrıldığına işaret etmiştir. Bunun yerine öznel sözceleme edimi ile sözcelenen ileti arasında daha doğrudan bir ilişki vardır. "'Deneyim' terimi," diye yazar de Certeau, "bu ilişkiyi çağrıştırır. Yaratım edimiyle eşzamanlı, okunabilir olmayan bir tarihin dışında, yeni akıl yetisine metin gibi bir dünya yaratma becerisini kullanabileceği bir yok-yer sunan 'ütopik' uzam – bilgi alanlarının dışında mistik bir uzam oluşur. Ötekinin arzusuyla canlanan dil aracılığıyla doğan yazma emeğinin meydana geldiği yer burasıdır."[107]

Bu mistik deneyim yorumu, *cruising*'deki ikircikli –aynı anda hem özlem hem hüsran olan– tekrarın aksine, yaratıcı uğrağın *hic et nunc* (şimdi ve buradalık) niteliğini vurgular, ama ikisinin de –Lyotard'ın deneyimin esas kalıbı olarak koyutladığı– diyalektik ilerlemeci *Bildung* anlatısına eşdeğer olan deneyim anlayışına karşı çıktığı söylenebilir. O halde bir bakıma dini olsa da, Lyotard'ın bizatihi deneyimin modeli olarak gördüğü ortodoks Hıristiyan kurtuluş anlatısıyla ilgili değildir. Zira mistiğin dinsel deneyimi –Batı kültürünün büyük kısmının altında yatan– masumiyetten Hayırlı Düşüş hikâyesine kesinlikle eş değildir.[108] Aksine, böyle bir ilerlemeci anlatıya dahil edilmeye direnen o yoğunluk anlarını, Renaud Camus'nün *Tricks*'te tarif ettiğine benzer bir şekilde öne çıkarır.

Barthes'ın anlayışına göre hem mistik deneyim hem de *cruising*, ister sıradan bir aşk nesnesinin cinsel bedenine isterse Tanrı'nın cinsel bedenine yönelik olsun, ötekiye duyulan arzunun metinselleştirilmesini de içerir. De Certeau'nun, dünyanın bir metin olarak inşa edildiği "yazma emeği" dediği şeyin, deneyim olup bittikten sonra bunun esas unsurlarının ikincil ayrıntılandırılmasına indirgenmesi demek olmadığının altını çizmek gerekir.[109] Bir kapanma noktasın-

107. Michel de Certeau, "Mystic Speech", *Heterologies: Discourse on the Other* içinde, çev. Brian Massumi, Minneapolis, 1986, s. 89.

108. Bu hikâyenin gücüne dair klasikleşmiş bir çalışma için bkz. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, 1971.

109. On yedinci yüzyıl mistiği Joseph Surin'in dilini açıklarken, "'dil' (*langue*: dünyayı tanımlayıp nesnelerle dolduran sistem) ile Tanrı kelamı (*le langage de Dieu*: dilin 'ifade edemediği' ve 'adı olmayan' ruhani deneyim) arasındaki içsel diyalektiğe" de dikkat çeker Certeau. "History and Mysticism", *Histories: French Constructions of the Past* içinde, çev. Arthur Goldhammer, Jacques Revel ve Lynn

da doruğuna ulaşan kurgulanmış bir anlatı değildir. Cizvit tarikatının kurucusu Ignatius Loyola üzerine çalışmasında Barthes, karanlık, gölgeli, göze görünmez "yüce hiçliğin yüzü"nde coşan mistik deneyime özgü imge düşmanlığına dikkat çeker.[110] Sonra, Loyola'nın *Exercitia Spiritvalia*'sındaki (Ruhani Alıştırmalar) mistisizmi aşma çabasını, imgelere ayrıcalık tanımasıyla karakterize eder; ama Loyola bunu –buraya dikkat– imgeleri sıkı bir dilsel sisteme denk düşen bir şekilde örgütleyerek yapmıştır. "İmge alanını dilsel bir sistem olarak kurmak, mistik deneyimin şüpheli marjinal bölgelerine karşı kendini savunmaktır aslında: Dil ortodoks inancın garantörüdür şüphesiz, çünkü (başka nedenlerin yanı sıra) Hıristiyanca günah çıkarmanın özgüllüğünü tasdik eder."[111]

Diğer yandan mistik sözceleme, imgelere inatla direndiği gibi, imgelerin dilsel bir sistem benzeri kurallı bir düzene dönüştürülmesine de direnir. İkincil ayrıntılandırmalarla, yani Sigmund Freud'un rüya çalışmasının son işlemi olarak koyutladığı olgu sonrası anlatılarla hiç işi yoktur. Bunun yerine, onu içerme girişimlerini aşan bir metin, hem dilin sistematikliğini hem de dili araçsal olarak kullananların merkezli öznelliklerini alaşağı eden bir metin üretir. Mistik özne ilahi olanla birleşerek bütünleşik benliğinden kurtulmak istiyorsa, narsisist değil de sapkın bedeniyle *cruising* özne, aynı işi özel adın bastırılması yoluyla, anonimlik örtüsü kuşanarak yapar. Barthes'ın kendi *cruising* günlükleri üzerine etkileyici ve kışkırtıcı düşünceler üreten D. A. Miller'ın işaret ettiği gibi, Barthes Ad'a bağlı anlamlandırıcı özneyi "bir tahakküm ve ölüm aracı" olarak düşünür, "buna karşılık Lafız (*letter*) Barthes için daima iyi bir nesnedir".[112] Sartre'ın, arkadaşının cinsel eylemlerini farkında olmadan sabit bir "oğlancı" kimliğinde şeyleştiren iyi niyetli samimiyet sa-

---

Hunt (haz.), New York, 1995, s. 439. De Certeau, Ludwig Wittgenstein'ın düşünmüş olabileceği gibi, mistik deneyimin bütünüyle dil dışı olduğunu değil; bizatihi dilde bir yarılma içerdiğini, sessizlikten ziyade bir ilişki içerdiğini kasteder.

110. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, çev. Richard Miller, New York, 1976, s. 66. Alıntılanan ifade, on dördüncü yüzyılın Belçikalı mistiği Jan van Rusbroeck'e aittir.

111. *A.g.y.*, s. 67.

112. D. A. Miller, *Bringing Out Roland Barthes*, Berkeley, 1992, s. 18. Miller sonraki bir yazısında ("Foutre! Bougre! Écriture!", *Yale Journal of Criticism* 14, no. 2, Güz 2001), Barthes'ın eşcinsel kimliği benimsemek istememesini, gizlenerek kendini inkâr etme geleneğinin zımnen sürdürülmesi olarak değerlendirir.

vunucusuna yönelik meşhur eleştirisini yankılayarak, "eşcinsel" adlandırmasını benimsemek gibi özgürleştirici görünen bir eylemden bile kaçınmaya çalışmıştır Barthes.[113] Dolayısıyla, Loyola'nın ortodoks inanca garanti vermesi tarzında, itiraf edilecek örtük ya da saklı bir hakikat yoktur.

Gelgelelim, geçmişi şimdiye başarıyla dahil eden geleneksel diyalektik anlayışlardan kopmuşsa da, Sartre'ın şimdiki deneyimin şekillenmesinde geçmişe önem vermeye itirazını paylaşmaz Barthes. Kendi bedeninin, ânın keyfini çıkarabildiği ya da âna katlanabildiği gibi, daha önce olmuş olanın etkilerini kayda geçirebildiğini de savunmuştur. "Güney Batının Işıkları" üzerine düşüncelerinde belirttiği gibi, "Gerçekliğin bu bölgelerine kendimce, yani bedenimle giriyorum; tarihin oluşturduğu bedenim, benim çocukluğum... bir ülkeyi 'okumak', o ülkeyi önce beden ve bellek bakımından, bedenin belleği bakımından algılamaktır. Yazarın, bu bilgi ve analiz damarına tahsis edildiğine inanıyorum: ehilden ziyade bilinçli, tam da ehliyetin çatlaklarının bilincinde."[114]

Ehliyetin çatlaklarında geçmişin sindirilmemiş artıklarının yattığını ve bunların bedende, belki en açık olarak narsisist bedenin bütünsel birliğini reddeden sapkın bedende hissedildiğini ima eder Barthes. Dahası deneyim, yazma ve bedenin arzusu kadar belleğinin de yeniden-metinselleştirilmesi yoluyla tereddütle kendini gösterir. Deneyimin deney yapmaya eşdeğer boyutunu kurtarıp, bu deneyleri kaleminin greniyle gerçekleştiren Barthes, getirdiği yeniliklerle hayranlık yaratan bir üslupçuydu. *Roland Barthes* gibi otobiyografik eserlerinde bile, kendi üstünde yazı aracılığıyla yaptığı deneyleri sunmuştur. Bir kez daha Miller'dan aktarırsak, burada "kişisel olanın kendi kendini tayin eden güvenlik önlemlerinin yerini, Barthes'ın Metin diye adlandırdığı saptırma ilkesinin özne üzerinde

113. Jean-Paul Sartre, "Existentialism Is a Humanism", *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* içinde, Walter Kaufmann (haz.), New York, 1963, s. 261-62; Türkçesi: *Dostoyevski'den Sartra'a Varoluşçuluk*, çev. Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 2001. Eşcinsel kimliğinin ve tanınma talebinin karmaşıklığı hakkında daha yakın tarihli bir analiz için bkz. Alexander García Duttman, "The Culture of Polemic: We're queer, we're here, so get fuckin' used to it", *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition* içinde, çev. Kenneth B. Woodgate, Londra, 2000.

114. Barthes, "The Light of the Sud-Ouest", *Incidents* içinde, çev. Richard Howard, Berkeley, 1992, s. 7-9.

yarattığı şaşırtıcı etkiler, yani kesinti, çoğulluk, ihlal, tükenme" almıştır.[115] De Certeau'nun mistik deneyim tanımındaki gibi, "yazma emeği", lafzın maddiliğinden geçiş, deneyime geri dönüşlü bir tutarlılık verme amaçlı gecikmiş bir çaba değil, bizatihi deneyimin parçasıdır.

Barthes'ın farklı seküler biçimler alan mistik deneyim idealine karşı çıkılabilir, ama hiç değilse, ölümünü vaktinden önce ilan edenler karşısında terimin dayanıklılığını takdir etmemizi sağlamaktadır. Zira Barthes, güçlü bir merkezi öznesi olmayan bir deneyim olasılığına tutunarak, Lyotard'ınkiler gibi eleştirilerin altında yatan, Barthes'ın *proairetic* diyeceği, rasgele doğallaştırılmış bir kodun varlığına dikkat çekmiştir. Yani Hıristiyanlığın masumiyet, yabancılaşma ve kefarete dayalı kurtuluş anlatısının seküler bir versiyonu olan deneyim anlayışının da altında, zamanda tek-yönlü, ardışık, anlatısal gelişime dayalı bir anlam kavramı yatmaktadır.[116] Barthes, deneyimi çarçabuk klasik *Bildungsroman*'ın tanıdık olay örgüsü modeline indirgeyen eleştirmenlerin, bu egemen normun aşağı ya da yoksullaşmış versiyonları olmayan alternatif olasılıkları iptal ettiklerini ima etmiştir. Bu doğrultuda, İngiltere'de Raymond Williams, Almanya ve Amerika'da Theodor Adorno gibi yirminci yüzyıl kültür eleştirmenlerinin yazılarında gezindiğini gördüğümüz, sahici deneyimin sözümona solması, kaybolması ya da çürümesi hakkındaki acı yakınmadan Barthes'ta pek eser yoktur.

Ne var ki Barthes'ın nostaljiye böyle karşı çıkması, sözgelimi Giorgio Agamben'in eleştirdiğini gördüğümüz, dil-öncesi masumiyetin paradoksal biçimde onarılması gibi ütopik bir deneyim kavramına tutunduğu anlamına gelmiyordu. Faniliğin içerimleri üzerine

115. Miller, *Bringing Out Roland Barthes*, s. 50.

116. Lawrence D. Kritzman'ın Barthes'ın *cruising* günlüklerine göndermeyle belirttiği gibi: "Kitabın Latince *incidens* ya da *incidere*'den gelen başlığı *Incidents*, denk gelmek anlamına ve yine bundan türetilmiş olan tesadüfen olmak anlamına gelir. Barthes'ın metni, hem biyolojik kendilikler olarak hem de dürtülerin ölümcüllüğü anlamında cinsellik ve ölümle kaçınılmaz karşılaşmayı resmeder. Bu doğrultuda, Barthes'ın *Incidents*'taki hareketi, Ross Chambers'ın *'loiterature'* (anlatısal-olmayan, ucu açık bir biçim) kavramını akla getirir; zira kamusal mekânlarda geçirilen o *'soirées vaines*'in (beyhude akşamlar) tekrarlayan boşluğunun kusursuz bir örneğidir"; "Barthes's Way: *Un Amour de Proust*", *Yale Journal of Criticism* 14, no. 2, Güz 2001, s. 540.

ölçülü düşünceleri bu noktayı fazlasıyla ispatlar. Aslında Barthes, ölümle ve ölümün insan deneyimindeki yeriyle en az Bataille kadar meşgul olmuştur. Bu imkânsız konu üzerine muhtemelen en derinlikli düşünceleri *Camera Lucida*'dadır. Burada, kitabın karmaşık argümanlarını tekrar etmemize ya da doğurduğu sayısız yorumları uzun uzadıya tartışmamıza pek imkân yok. Ama Barthes'ın, fotoğraflara bakma deneyimini, Lyotard'ın her ânın bir öncekini diyalektik olarak olumsuzlamasıyla ileri doğru yaşanan bir hayat olan deneyim anlayışının tam zıttı olarak düşündüğünü belirtmek gerek. Dolayısıyla, bir noktayı tekrar etmekte fayda var: Lyotard'a göre "yaşam, kişinin olduğu şeyin ölümü demektir; bu ölüm yaşamın bir anlamı olduğunu, kişinin bir taş olmadığını tasdik eder." Buna karşılık Barthes şöyle düşünür: "Diyalektik, çürütülebilene hâkim olan ve ölümün olumsuzlamasını çalışma gücüne çeviren düşünceyse, o halde fotoğraf diyalektik değildir: Ölümün 'tefekkür' edilemediği, düşünülemediği ve içselleştirilemediği, doğallıktan çıkmış bir tiyatrodur fotoğraf."[117] Dolayısıyla fotoğraf, belleğin ya da yasın hizmetinde değildir; daha ziyade, ölümle atfedilmiş anlamın tesellisi olmadan, diyalektik olmayan bir ilişki kurmaya yarar.

Annesinin beş yaşındayken, Kış Bahçesi adlı cam bir serada çekilmiş fotoğrafıyla karşılaşması, Barthes için canalıcı, aydınlatıcı bir deneyim olmuştu. "Nihayetinde," diye yazar Barthes, "onu eskisi gibi güçlü, iç yasam, kadınsı çocuğum olarak deneyimledim. Ölümü çözme yolumdu bu". Bu çözümün nedeni, kendi çocuğu olmayan ve dolayısıyla, türümüzün hikâyesinde bireyin ölümüne anlamlı bir yer verdiği varsayılan büyük çoğalma anlatısına dahil olamayan Barthes'ın, bir şekilde annesinin ebeveyni olmak gibi bir fantazisi olmasıydı. Ama fotoğraftaki çocuğun kendisi öldüğünde, Barthes fark eder ki, "artık kendimi o üstün Yaşam Gücünün (ırk, tür) ilerlemesine uydurmak için bir nedenim yoktu... Bundan böyle diyalektik olmayan toptan ölümümü beklemekten başka bir şey yapamazdım."[118]

Bitimsiz, nafile *gay cruising* macerası, tekrarlayan mistik deneyim arayışı ve ada karşı lafza öncelik tanımasındaki gibi, manik ile melankolik birleşir ve kapanım ve tamamlanma anlatılarına dahil

117. Barthes, *Camera Lucida*, s. 90. 118. *A.g.y.*, s. 72.

edilmeyi reddeden deneyimsel yoğunluklar üretir. Barthes'ın *punctum* dediği, fotoğrafın *studium*'u olan birleşik imgeden kaçan kodlanmamış ayrıntı, aynasallıktaki bütünleyici potansiyeli bozup, bitimsiz bir metonimik yerdeğiştirme zincirini başlatabiliyordu. Ayna evresinin ve anlatısal telafinin gücünden kaçan bir görsel pratik, narsisist bedenden çok sapkın bedeninin dağılımını kışkırtan bir pratikti bu. Barthes bu tür fotoğrafların bizi bütünlenmiş anlatıların asla mümkün olmadığı hakikatiyle yüzleştirdiği sonucuna varır: "Annemin çocukluk fotoğrafının karşısında kendime şöyle diyorum: Ölecek. Tıpkı Winnicott'un psikotik hastası gibi, *çoktan gerçekleşmiş bir felaketten* ürküyorum. Özne çoktan ölmüş olsun ya da olmasın, her fotoğraf bu felakettir."[119]

Frank Ankersmit'in savunduğunu gördüğümüz o yüce tarihsel deneyimin şoku gibi, fotoğrafın *punctum*'u da, tek bir üstanlatıda bağlamsallaştırma girişimlerini aksatır. Olgudan sonra dahil edilmeyi reddeden travmatik deneyim gibi, geri dönüşlü bir asimilasyonda yüceltilmeye direnç gösterir.[120] Dolayısıyla, Adorno'nun savunduğu negatif türü dışında, diyalektik *Erfahrung*'a eşitlenmemelidir. Türsel yaşam hakkında evrimsel bir anlatıdaki aşırı yoğunluk anlarının konumlandırılması anlamına gelen *Erlebnis* olarak da anlaşılmamalıdır. Dolayısıyla Lyotard'ın hilafına, deneyimin bir bakıma tam da Yaşam ideolojisinin kabullenmeyi reddettiği anlamsız taşlar olduğumuz gerçeğini bize öğretebildiğini söyleyebiliriz.

FOUCAULT VE SINIR DENEYİMİ

Bir başka Bataille okuru olan Michel Foucault'nun yapıtlarında, yine alışıldık deneyim tanımlarından farklı seçenekler geliştirilmiştir; Foucault da Yaşam ideolojisini sorgulamaya ve bir on dokuzuncu yüzyıl kurmacası olarak görmeye başlamıştır.[121] Foucault'nun bu ideolojiye itimat etmemesi, fenomenolojinin "yaşanan deneyim" fik-

119. *A.g.y.*, s. 96 (vurgu yazara ait).

120. Barthes'ın *punctum*'u ile travma arasındaki koşutluk hakkında bkz. Anselm Haverkamp, "The Memory of Pictures: Roland Barthes and Augustine on Photography", *Comparative Literature* 45, no. 3, Yaz 1993, s. 265.

121. Yaşam meselesi için bkz. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, 1973, 8. Bölüm.

rine giderek kuşkuyla bakmasına koşuttur; *Şeylerin Düzeni*'nde fenomenolojinin, "fiili deneyime ilişkin –kendisine rağmen, ampirik– bir betimlemeye ve 'Düşünüyorum'un önceliğine otomatikman ket vuran, düşünülmeyen hakkında bir ontolojiye" ayrılmakta olduğunu ifade etmiştir.[122] Foucault'nun Kartezyen egonun "Düşünüyorum"unu onarmak gibi bir derdi yoktur, ama bunun panzehiri olarak, çoğu kullanımında Alman *Erlebnis* fikrine yakın olan düşünümsellik-öncesi deneyime ayrıcalık tanımaktan da kaçınmıştır.

Daha önceki fenomenolojik eğilimli yapıtlarında bunun aksini düşündürecek bazı ifadeler kullanmıştır aslında. Örneğin 1961'de yayımlanan *Deliliğin Tarihi*'nin önsözünde, "deliliğin akışı içinde, deliliğin farklılaşmamış bir deneyim olduğu o sıfır noktasına" geri dönme çağrısında bulunmuştur.[123] Ama ilk metodolojik incelemesi olan *Bilginin Arkeolojisi*'ni yazdığı 1969'a gelindiğinde, çark ettiği bellidir: "Genel olarak konuşursam, *Deliliğin Tarihi*'nde 'deneyim' dediğim şeyin çok büyük ve çok da esrarengiz bir yeri var; anonim ve genel bir tarih öznesini içeri almaya hâlâ ne kadar yatkın olunduğunu gösteriyor bu."[124]

Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem gibi bilim felsefecilerinden, bilimin yapısal bilinçdışının ham deneyim değil, beklentilerine uygun tasarlanmış söylemsel altyapılar ve teknik aygıtlar olduğu dersini çıkarmıştır Foucault. Dolayısıyla –Husserl'in son döneminde savunmuş olduğu gibi– bilimin düşünümsellik-öncesi dünyanın somut pratiklerine indirgenmesine karşı çıkmıştır.[125] Hatta Foucault'nun bu varsayımı reddetmesinden yola çıkan bir yorumcunun iddiasına göre, 1963'ten sonraki yapıtlarında "'deneyim' kavramının

122. *A.g.y.*, s. 326.

123. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard, New York, 1965, s. ix; Türkçesi: *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 1995.

124. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, çev. A. M. Sheridan Smith, New York, 1972, s. 16; Türkçesi: *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Doruk, 1999. Kitabın çevirmeni, *expérience*'ı "deney" olarak karşılamıştır, ama Foucault sözcüğün daha geniş anlamını kasteder.

125. Foucault, giriş yazısı, Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, çev. Carolyn B. Fawcett, Robert S. Cohen (haz.), Dordrecht, 1978; ayrıca bkz. Dominque Lecourt, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, çev. Ben Brewster, Londra, 1975.

tamamen ortadan kaybolması çarpıcıdır";[126] bir diğerine göreyse en büyük başarısı "fenomenolojiyi epistemolojiye dönüştürmektir... Her şey bilgidir ve 'yaban deneyim' diye bir şey olmamasının ilk nedeni budur: Bilginin altında ya da öncesinde hiçbir şey yoktur."[127]

En azından Foucault'nun belli metinleri söz konusu olduğunda, bu değerlendirmelerde belli bir doğruluk payı var – söz konusu değerlendirmelerin içerimlerine biraz sonra kısaca değineceğiz. Ama Foucault'nun aynı zamanda en titiz ve dikkatli Bataille okurlarından biri olduğunu, Bataille *Oeuvres complètes*'inin (Toplu Eserleri) hazırlanıp yayımlanmasına yardımcı olduğunu da hatırlamakta fayda var. Ayrıca Foucault, Bataille'ın ölümünden kısa süre sonra, 1963'te, *Critique*'de yayımlanmak üzere, "Hommage à Georges Bataille" (İngilizce başlığı, "İhlale Önsöz") başlıklı, dokunaklı bir methiye de yazmıştır.[128] Foucault, yıllar sonra *Cinselliğin Tarihi*'yle üne kavuşacak olan cüretkâr argümanı önceleyen bu anma yazısına, özgür cinselliğin modern dünyada bütün esas hakikati içinde, bir doğa olgusu olarak ortaya çıktığı varsayımını sorgulayarak başlar. Bu varsayıma karşılık, cinselliğin –dünyanın altında yatan ilahi aşkın taşması gibi göründüğü– mistik Hıristiyan ruhaniliğinin dünyasında çok daha radikal bir şekilde ifade bulduğunu iddia eder. Ne var ki cinsellik artık kendi dışında hiçbir şeye işaret etmeyen içsel bir yarılmanın, kendi kendini parçalayan bir cinnetin, bir sınır-durumunun mahallidir. Nietzsche'nin ve ondan sonra Bataille'ın da fark ettiği gibi, bu değişimin nedeni, sonsuzluğun yerine sonluluğu geçirmiş olan Tanrı'nın ölümüdür:

> Tanrı'nın ölümü, Sınırsızın sınırını bizden esirgeyerek, içinde hiçbir şeyin artık varlığın dışsallığını bildiremediği bir deneyime ve buna bağlı olarak da *içsel* ve *egemen* bir deneyime yol açar. Ama Tanrı'nın ölümünün patlayıcı bir gerçeklik gibi göründüğü böyle bir deneyim, kendi gizini ve aydınlanmasını, bünyevi sonluluğunu, Sınırın sınırsız hükümranlığını ve içinde kendini harcadığı ve eksik bulunduğu o aşırılıkların boşluğunu ifşa eder.

---

126. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, 1985, s. 202; Türkçesi: *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayraç, 2008.

127. Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Sean Hand, Minneapolis, 1986, s. 109.

128. Foucault, "A Preface to Transgression", *Language, Counter-Memory, Practice*, Donald F. Bouchard (haz.), Ithaca, N.Y., 1977.

Bu bakımdan iç deneyim, baştan sona *imkânsızın* deneyimidir (burada imkânsız, hem deneyimlediğimiz şey hem de deneyimi oluşturan şeydir).[129]

Foucault'ya göre Bataille'ın da farkına varmış olduğu Tanrı'nın ölümü, "sınırlarının deneyimlenmesiyle ifşa olan, ona yeniden şekil veren o aşırılıkla yapılan ve bozulan bir dünyada" yaşadığımız anlamına gelir.[130] Bunun sonucunda ihlal, bir gün çelişkiyi, yani olumsuzlamayı ancak bütün bağlamında düşünebilen diyalektik düşünme tarzını "kültürümüz için belirleyici" yerinden edebilecek olan "yegâne deneyim" haline gelir.[131] Ne var ki böyle bir felsefe, diyalektiğin aksine, "olumlu-olmayan bir olumlama" felsefesi olacaktır; Blanchot'nun "çekişme" dediği şey tam da budur: "hiçbir şeyi olumlamayan bir olumlama, radikal bir geçişkenlik kırılması."[132]

Aynı tarihlerde Barthes gibi Foucault da, dille deneyimin karşıt değil de iç içe olduğunu savunmuştur. Ama iç deneyimlerin kendini gösterebildiği dil, "söylemsel-olmayan" bir dildir kesinlikle; kesintinin erotikasını göstererek, geleneksel felsefenin birleşik öznesini fesheden bir dildir. "Bu deneyim, en azından Sokrates zamanından beri Batı bilgeliğini, yani felsefi dilin, tam olarak bu bilgelik tarafından ve aracılığıyla kurulan ve bu bilgelikte zafer kazanacak huzurlu bir öznellik birliği vadettiği bilgeliğin desteği olan hareketin tersine çevrilmesini oluşturur."[133] Barthes gibi Foucault için de Bataille'ın *Gözün Öyküsü*, iç deneyimin ifade bulduğu söylemsel-olmayan bu dilin mahaliydi.

Bu dil aynı zamanda öznelliğin –cümlenin yükleminden önce gelen birinci tekil ya da çoğul şahıs şeklindeki dilbilgisel varsayımın, tümüyle kendine içsel, bütünleşik bir öz-bilincin– tam anlamıyla alaşağı edildiği bir dildi. Blanchotcu "dışarının deneyimi"ni öven 1966 tarihli bir denemede Foucault, Marquis de Sade ve Friedrich Hölderlin tarafından başlatıldığını savunduğu, yabancılaşma ve içselleştirmeden oluşan hegemonik diyalektik geleneğe gölge gibi eşlik eden bir geleneğe bağlılığını açıkça ortaya koymuştur. "Aynı deneyim," der, "on dokuzuncu yüzyılda –kültürümüz, içselliğin sırrı ondaymış gibi hâlâ kendini ona aksettirmeye çalışıyorken bile– dışın kıvılcımı haline gelmiş olan dilin tam göbeğinde yeniden yüze-

129. *A.g.y.*, s. 32. 130. *A.g.y.* 131. *A.g.y.*, s. 33.
132. *A.g.y.*, s. 36. 133. *A.g.y.*, s. 43-44.

ye çıkmıştır".[134] "Düşüncenin, çelişkinin ya da bilinçdışının söylemi olmaktan çıktığı; sınırın, parçalanmış öznelliğin, ihlalin söylemi haline geldiği"[135] Friedrich Nietzsche, Stéphane Mallarmé, Antonin Artaud, Pierre Klossowski, Blanchot ve Bataille'da bu deneyim, yeni bir yaşam bulmuştur.

"İhlale Önsöz"de Foucault, Bataille'ın paradoksal bir şekilde "dışa" açılan "iç deneyim" anlayışını yakından izlemiştir; deneyimi cinsel aşırılık, delilik ve sınır-deneyiminde doruğuna ulaşan esrikçe kendini-yadsımanın âlemine götürüp, sözcüğün hemen hemen bütün geleneksel anlamlarını aşan bir deneyimdir bu. Nihayetinde ihlalin olumlu yönleri konusunda belki Bataille'dan daha ikircikildir,[136] ama bu denemede konumları arasına pek mesafe koymamıştır Foucault. Hatta Kartezyen aklın ehlileştirilmemiş "ötekisi"ni destekler gibidir; Derrida'nın, onu rasyonellikle irrasyonellik arasında fazla ikici bir ayrım yapmakla eleştirmesine neden olan da budur.[137] 1971' de verdiği bir mülakatta şunu iddia etmiştir: "Uyuşturucu, seks, kömünler, diğer bilinç biçimlerine ve diğer bireysellik biçimlerine ilişkin son zamanlardaki deneyimler, geleceğin toplumunun kaba hatlarını sunuyor olabilir. Bilimsel sosyalizm on dokuzuncu yüzyılın *Ütopyalar*'ından doğduysa, gerçek bir sosyalizmin yirminci yüzyılda *deneyimlerden* doğması mümkündür."[138]

Gelgelelim ilk yapıtlarında, sonraları daimi derdi olduğunu söyleyeceği, "özne, hakikat ve deneyimin inşası arasındaki ilişkiler" hakkında, esasen epistemolojik mahiyette daha ciddi bir analiz geliştirmiştir Foucault.[139] Canguilhem ve Bachelard'dan aldığı dersle-

134. Foucault, "Maurice Blanchot: The Thought from Outside", *Foucault/ Blanchot* içinde, çev. Jeffrey Mehlman ve Brian Massumi, New York, 1987, s. 19.

135. *A.g.y.*

136. Aralarındaki farklar hakkında bir tartışma için bkz. Charles C. Lemert ve Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*, New York, 1982, s. 65-68.

137 Derrida, "Cogito and the History of Madness". *Histoire de la folie*'nin ikinci basımının "Mon corps, ce papier, ce feu" başlıklı ek kısmında bu yazıya yanıt vermiştir Foucault. Aralarındaki anlaşmazlığa dair bir tartışma için bkz. Peter Flaherty, "(Con)textual Contest: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject", *Philosophy of the Social Sciences* 16, 1986.

138. Foucault, "Revolutionary Action: 'Until Now'", *Language, Counter-Memory, Practice* içinde, s. 231 (vurgu yazara ait).

139. Foucault, "An Aesthetics of Existence", *Politics, Philosophy, Culture:*

ri radikalleştirerek hem deneyimin nasıl inşa edildiğini, hem de bizatihi hakikatin nasıl olup da kendisini önceleyen dilsel anlam rejimlerinin işlevi olduğunu derinlemesine incelemiştir. Bu noktada Bataille'ın iç deneyimini överken dikkate almadığı bir söylemsellik anlayışına –hatta belki de nesnel araştırmacı tarafından bilinebilen söylemsel belirlenimciliğe– yaslanmıştır (gerçi bizzat Bataille da ikisi arasında gidip gelmekle suçlanabilirdi ki Habermas tarafından suçlanmıştı da).[140] Béatrice Han'ın yakınlarda gösterdiği gibi, bu analiz, Kant'ın mirasında aşkınsal özne ile ampirik özne anlayışları –Kant'ın eleştirel ve antropolojik denebilecek itkileri– arasındaki çiftdeğerliliğin incelenmesi biçimini almıştır.[141] İkinci anlayışın tarafında olan Han'a göre Foucault,

> hem eleştirel sürecin doğrultusunu hem deneyimin önemini ters çevirir: Kant bilgiye önceden kendi yasalarını dayatarak tüm bilgi olanağını *öngörmeye* çalışır, oysa Foucault halihazırda inşa edilmiş bilgi biçimlerinden başlayıp, onları mümkün kılan şeyi *geriye dönük* olarak tanımlamayı amaçlar. Eleştirel felsefe öncesi bir anlamda kullandığı deneyim Foucault için, olanaklılık koşullarının başka yerde –tarihsel *a priori*'de– aranması gereken verili bir şeydir.[142]

Bu arayış ilk önce, farklı tarihsel çağlardaki söylemsel düzenlilikleri ayırt etmeyi amaçlayan "arkeolojik" bir girişim, sonra bu düzenliliklerin altında yatan iktidar aygıtlarına ilişkin "soykütüksel" bir inceleme anlamına gelir; bu girişim, birçok yorumcuyu, Foucault'nun deneyim sorununu naif bularak geride bıraktığı ya da en azından bütünüyle deneyimin "olanaklılık koşulları" meselesine indirgediği sonucuna yöneltmiştir.

Interviews and Other Writings, 1977-1984 içinde, çev. Alan Sheridan vd., Lawrence D. Kritzman (haz.), New York, 1988, s. 48.

140. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity:* "Bilen özne –paradoksal bir şekilde– kendi kimliğinden vazgeçmeli, yine de esriklik halinde maruz kaldığı o deneyimleri –merkezsiz duygu okyanusundan balık tutar gibi– kurtarmalıdır. Bu paradoksa rağmen Bataille –bu 'içeriden' bilim için, 'iç deneyimin' kavranışı için bile– bilginin nesnelliğini ve yöntemin gayrişahsiliğini savunur" (s. 238).

141. Béatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, çev. Edward Pile, Stanford, 2002. Hakikat iddialarını, bu iddialardan bağımsız olmayan, normatif bir "hakikatte olma" söyleminde konumlandıran Foucault'nun Canguilhem'in ötesine geçtiğine işaret eder Han (s. 81).

142. *A.g.y.*, s. 43.

Ama Foucault son yapıtında, bilgi öznesinin inşasına öyle bir odaklanmıştır ki deneyim bir kez daha –epistemik söylemler ya da iktidar aygıtları olarak anlaşılan– bu koşullara indirgenmeye direnir hale gelmiştir. Bu sırada, Bataille'ın iç deneyim anlayışına geri dönerken, aynı zamanda Habermas gibi eleştirmenlere göre Bataille'ın konuya yaklaşımında çözmeden bıraktığı gerilimlerin bazılarını yeniden üretmiştir. Söz konusu ikircikliklerin altını çizmenin belki en iyi yolu, deneyimin bir kez daha bariz bir tema haline geldiği iki geç dönem metnine odaklanmaktır: ölüm yılı olan 1984'te yayımlanan ve *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildini oluşturan *Hazzın Kullanımı* ve bundan altı yıl önce, Komünist *L'Unità*'nın editörü olan İtalyan gazeteci Duccio Trombadori'yle yaptığı söyleşiler.

Son yapıtından başlarsak, Foucault Yunanlıların cinsel kod ve pratiklerinin tarihini verdiği *Hazzın Kullanımı*'na başlarken, büyük bir içtenlikle amacının şu olduğunu söyler: "modern Batı toplumlarındaki bir 'deneyim'in, yani bireylerin kendilerini, çok çeşitli bilgi alanlarının erişimine açık olan ve kural ve kısıtlamalardan oluşan bir sistemle bağlantılı olan bir 'cinselliğin' özneleri olarak görmelerine neden olan bir deneyimin nasıl inşa edildiğini" anlamak.[143] "Deneyim" derken bu bağlamda tam olarak ne kasteder? İlginçtir, Foucault'nun bu soruya yanıtında Bataille etkisinden pek eser yoktur: "Deneyim, belirli bir toplumda bilgi alanları, normatiflik tipleri ve öznellik biçimleri arasındaki bağıntı olarak anlaşılmaktadır."[144] Başka bir deyişle, bir kültüre genel olan ve etmenlerin karşılıklı çekişmesinden ziyade bağıntısına dayalı olan çok-katmanlı bir yapıdır; yansız tarihçi tarafından dışarıdan bir inceleme nesnesi olarak gözlemlenebilir. Dahası, epistemik söylemlerden ya da normatif kurallardan türeyen bir etki değil, bu söylem ya da kuralların farklı öznellik biçimleriyle ilişkilenmesiyle ortaya çıkan bir yapıdır. Bu anlamıyla deneyimin, Batı kültüründeki cinsellik söyleminden doğmadığı, bu söylemin *nedeni* olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak "öznellik biçimlerinin", nesnel olarak anlaşılan bu deneyimin üretimindeki rolünden dolayı, Foucault'nun analizine daha mütevazı başka bir anlayış sızmış gibidir: öznenin, bilgi alanları ve

143. Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, çev. Robert Hurley, New York, 1990, s. 4.

144. *A.g.y.*

normatif iktidar aygıtlarıyla birleşmesinden önce gelen "deneyimi". Han'ın belirttiği gibi, bu kullanım Foucault'nun başka yazılarında açıkça ortadadır; örneğin 1979'da verdiği bir mülakatta yanıtlamak istediği soruyu nitelendirmesinde: "Delilik, acı, ölüm, suç, arzu, bireysellik gibi temel deneyimlerin bilgi ve iktidarla –farkında olmadığımız– bağlantısı nedir?"[145] Burada deneyim hem bilgiden hem iktidardan farklı görülür; onlarla öznellik biçimleri arasındaki daha geniş kültürel bağıntının sonucu değildir henüz. Deneyimin cinselliğin ya da iktidarın bir etkisinden ziyade, cinsellik ya da iktidar *deneyimi* olmasını sağlayan bir tür benlik-oluşumunu akla getirmektedir. Bunun sonucunda Han, "deneyimin aynı anda hem genel bir yapı hem de bu yapının birleştirdiği varsayılan unsurlardan bir tanesi olarak tanımlanmasından, bunun da ampirik-aşkınsal ikizlere özgü gerilemelerin tatsız anılarını geri getirdiğinden" endişelenir.[146]

Han'a göre tek çıkış yolu, Foucault'nun özneleşmeyi bir tanıma süreci olarak tartışmasında bulunabilir; düşünümsel deneyimin, benlik inşası süreci için merkezi olduğu bir süreçtir bu. Özne *a priori* bir töz değil, bu sürecin sonucudur. Han, Hegelci olarak gördüğü, "bilincin kendini, her seferinde kendine ait olduğunu tanımaya itildiği bir dizi nesnel görünen figürde belirlediği *Erfahrung*"[147] anlayışıyla olası bir benzerliğe işaret ettikten sonra –ki Foucault'yu diyalektik deneyim mecazını tekrar ettiği şeklindeki Lyotardcı suçlamaya maruz bırakabilecek bir koşutluktur bu– Foucault'nun bunun yerine, "Nietzscheci benlik yaratımı/yıkımı perspektifini.... herhangi bir dolayıma direnen bir başkalık iddiasını" benimsediği sonucuna varır.[148] Ama nihayetinde, dinamik benlik inşası olan bu öznelci deneyim versiyonunun, epistemik söylemler, normatif iktidar aygıtları ve özneleşme tarzları arasındaki bir bağıntı olan daha nesnelci deneyim versiyonuyla tam olarak birleştirilmediği sonucuna varır Han. Aslında bu iki deneyim versiyonu uzlaştırılamaz bir çelişki içindedir.

Han'ın maalesef ihmal ettiği 1979 mülakatlarında Trombadori'ye verdiği samimi yanıtlar, Foucault'nun da deneyim sorununa farklı yaklaşımları arasındaki gerilimleri fark ettiğini, hatta belki bunları

145. Foucault, "Politics and Reason", *Politics, Philosophy, Culture*, s. 71.
146. Han, *Foucault's Critical Project*, s. 155.
147. *A.g.y.*, s. 163. 148. *A.g.y.*

olumlu gördüğünü akla getirmektedir.[149] Burada söz konusu olan deneyimin açıkça kendi deneyimi olması şaşırtıcıdır; başka bağlamlarda yadsımak için onca uğraştığı kişisel boyutun tanınmasıdır bu.[150] Artık "yazdığım kitaplar, mümkün olduğunca zengin olmasını istediğim bir deneyim oluşturuyor benim için. Deneyimden, değişmiş olarak çıkarsınız... Bu anlamda kendimi bir kuramcıdan çok bir deneyci olarak görüyorum; farklı araştırma alanlarına aynı şekilde uygulayacağım tümdengelimsel sistemler geliştirmiyorum ben".[151] Alışıldık anlamıyla felsefeci olmayanlardan, özellikle Nietzsche, Bataille, Blanchot ve Klossowski'den ilham aldığını açıklar: "Onlarda beni etkileyen ve büyüleyen şey, sistemler oluşturmaktansa, kişisel, doğrudan deneyimler edinmek gibi bir dertleri olması."[152]

Onların deneyim versiyonuyla fenomenologların versiyonu arasındaki ayrımı belirginleştirmesi istendiğinde, *Gözün Öyküsü* üzerine denemesinde (1963) savunduğu argümanı yeniden olumlayarak yanıt verir Foucault:

> Fenomenoloğun deneyimi, geçici biçimde yaşanan, günlük deneyimin herhangi bir boyutuna ilişkin bilinçli algıyı (*regard réflexif*), anlamını kavramak için örgütlemenin bir yoludur temelde. Oysa Nietzsche, Bataille ve Blanchot, deneyim aracılığıyla, yaşamanın imkânsızlığına olabildiğince yakın olan, yaşamın sınırda ya da uçta duran o noktasına ulaşmaya çalışır. Azami yoğunluğu ve imkânsızlığı aynı anda bir araya getirmeye çalışırlar.[153]

Fenomenoloji, diye devam eder, günlük deneyim içinde, nihayetinde bütünleşik olan aşkınsal bir özne bulmaya çalışmıştır; oysa onun takip ettiği isimler deneyime, "özneyi kendisinden öyle bir 'koparma' görevi verir ki özne artık bizatihi özne değildir ya da ken-

149. Han, Foucault'nun "A Preface to Transgression"da yer alan, iç deneyim imkânsızın, "hem deneyimlediğimiz şey hem de deneyimi oluşturan şey olan imkânsızın" (s. 32) deneyimidir şeklindeki iddiasını da gözardı eder.

150. Bu yadsımanın en meşhur ifadesi, *The Archeology of Knowledge*'ın giriş yazısının en sonunda yer alır; şöyle itiraz eder Foucault: "Bir yüzüm olmasın diye yazan ilk kişi ben değilim şüphesiz. Kim olduğumu sormayın bana, aynı kalmamı da istemeyin: belgelerimizin usule uygun olup olmadığı sorusunu bürokratlarımıza ve polisimize bırakın" (s. 17).

151. Foucault, "How an 'Experience-Book' Is Born", *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* içinde, çev. R. James Goldstein ve James Cascaito, New York, 1991, s. 27.

152. *A.g.y.*, s. 30. 153. *A.g.y.*, s. 31.

di yok oluşuna, çözülmesine ulaşabileceği ölçüde bütünüyle kendinden 'başka'dır. Bu yazarlardan öğrendiğim temel ders, özneyi kendisinden koparan bu gayri-öznelleştirici girişimdi, bir 'sınır-deneyim' fikriydi işte."[154]

Gerek arkeolojik gerekse soykütüksel yönteminin –Han'ın savunduğu gibi, doğru bilginin öznesi hakkında aşkınsal anlayışla tarihsel anlayış arasında felç edici bir salınım göstermesiyle– yeterli bir hakikat ölçütü sunmadığı eleştirisini zımnen öngören Foucault, kitaplarının "tarihsel bir hakikatin ispatlanmasından ziyade bir deneyim gibi işlediğini" savunur; "esas olan, doğrulanabilir tarihsel kanıtlar dizisinde bulunmaz; daha ziyade, kitabın edinmemizi sağladığı deneyimdedir".[155] Dolayısıyla hedef, geçmişi doğru bilmek, tarihsel gerçeklik hakkında hakikat oyunu oynamak değildir; şimdide bir deneyim edinmektir.

Sonra argümanına, iki deneyim boyutu daha ortaya atan yeni bir kıvrım ekler Foucault: deneyimin ölüm-sonrası uğrağı ve kolektif boyutu: "Deneyim ne doğru ne yanlıştır: Daima bir kurmacadır, inşa edilen bir şeydir, ancak yapıldıktan sonra var olur, yapılmadan önce değil; 'doğru' bir şey değildir, ama bir gerçeklik olmuştur."[156] Yani deneyim, paradoksal bir şekilde, hem öznenin önceden kendinden "kopması", hem de bu eylemin sonradan yeniden inşa edilmesidir. Bu anlamıyla deneyim, Barthes'ın yadsımaya çalıştığı o olgu sonrası "ikincil ayrıntılandırma"nın en azından bir uğrağını içerebilirdi.

Deneyimin tamamen kişisel olması konusundaysa, kendi delilik, hastalık ve hatta ölüm deneyimlerinin konu seçimlerinde anahtar rolü oynadığını kabul etmekle birlikte, deneyimin başkaları için anlamlı olabileceğinin altını çizer Foucault: "Yola deneyimle başladığınızda, yalnızca bireysel değil, başkalarına açık nitelikte bir dönüşüme, bir metamorfoza yol açmak zorunlu: yani bu deneyim, kolektif bir pratiğe ve bir düşünme tarzına belli ölçüde bağlanabilir olmalı."[157] Bataille'ın iç deneyimindeki gibi, gözardı edilemeyecek bir komünal boyut vardır: "Deneyim, yalnız başına edinilen bir şeydir elbette; ama birey, başkalarının –tam olarak yeniden-deneyimleyebileceği demeyeceğim– hiç değilse yolunu kesebilen ya da izini

154. *A.g.y.*, s. 31-32.
155. *A.g.y.*, s. 36.
156. *A.g.y.*
157. *A.g.y.*, s. 38-39.

sürebilecekleri bir şekilde salt öznellikten kaçmayı başaramadığı sürece, tam etkisini gösteremez."[158] Dolayısıyla, Wilhelm Dilthey'in yeniden-deneyimleme anlayışı ya da R. G. Collingwood'un yeniden-canlandırma anlayışı gibi içerimleri bakımından fazla uyumlu nosyonlara yaslanmak istemeyen Foucault, yine de sınır-deneyimlerin kendi kökenlerini aştığını ve sonradan benimsenebileceklerini savunmuştur.

Foucault'nun karmaşık projesi hakkındaki belki de en ikna edici nitelendirme, Trombadori mülakatlarındaki şu düşüncesinde bulunabilir:

> İnsanın sınır-deneyimlerinden bazılarını nasıl bilgi (*connaissance*) nesnelerine indirgediğini anlamak için çok uğraştım: delilik, ölüm, suç. Georges Bataille'ın temalarının burada, kolektif tarih merceğinden (*optique*), Batı'nın ve bilgisinin (*savoir*) kolektif tarihi merceğinden yeniden düşünüldüğünü görebilirsiniz dilerseniz. Sınır-deneyimler ile hakikatin tarihi arasındaki ilişki: Bu sorun ağına hapsoldum ya da gömüldüm denebilir.[159]

Yani Fransız bilim felsefecilerine müteşekkir olan bir arkeolog ya da soykütükçü rolündeki Foucault, tarihsel açıdan farklı biçimlerde, sınır-deneyimlerin epistemolojik nesnelere, "hakikat" nesnelerine indirgendiğini açığa çıkarmaya çalışmıştır. Ama kendi yaşamında, kendi öznelliği üzerinde deneyler yaparak, Bataille'ın "*non-savoir*" âlemi dediği heterojen imkânsızlıklara kendini açarak, bu sınır-deneyimleri bizzat yaşamak istemiştir.

Bunun sonucu, ne yaşam ne yapıt düzeyinde çözülebilmiş bir "sorun ağı"na açıkça hapsolmaktır. Bu çözülmemiş sorunları düzleyip, Foucault'nun yapıtını yaşamındaki sınır-deneyim arayışının organik bir ifadesi olarak okuma girişimleri, deneyimin tam merkezinde gezinen imkânsızlığı –Barthes'la birlikte Bataille'ın izinden giden Foucault'nun anlamış olduğu imkânsızlığı– hesaba katamaz.[160] Yani bu yazarlar için deneyim ne diyalektik bir anlamlı ge-

158. *A.g.y.*, s. 40. 159. *A.g.y.*, s. 71.

160. Böyle bir Foucault okuması için bkz. James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, 1993 ve Miller, "Foucault's Politics in Biographical Perspective", *Salmagundi* 97, Kış 1993. Bu yazının devamında Lynn Hunt, Richard Rorty, Alasdair MacIntyre ve David M. Halperin'in eleştirel yanıtları vardır. Miller'ın argümanına yönelik eleştirim için bkz. "The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault", s. 67-69.

lişim anlatısı (*Bildung*), ne de organik bir estetik öz-biçimlendirme anlayışının sonucudur. Deneyimi öznel içsellikten önce gelen söylemsel ya da dilsel yapıların işlevi olarak görmedikleri gibi, bunun tam tersi olan hataya da düşmezler: Deneyimi söz konusu yapılardan önce gelen, fenomenolojik olarak kavranan düşünümsellik-öncesi bir "yaşam"da halihazırda mevcut bir şey olarak da görmezler.

Bunun yerine deneyimi, bütün bu unsurlardan oluşan dinamik bir güç-alanı olarak görürler; deneyim benliğin, asla deneyimden önce gelmeyen ve gerek aşkınsal gerekse ampirik kiplerine indirgenmeyi reddeden bir benliğin ne bütünüyle içindedir ne de dışında. Arzunun enerjisiyle yüklü olan bu deneyim, alışıldık –türün çoğalması anlatılarına tutsak olan, hetero-normatif ve üretken– cinsellik söylemlerinde evcilleştirilmeye karşı çıkar. Herhangi bir tek zaman kipini reddeder, ama genellikle diyalektik aşma mantığından ziyade tekrar ve yer değiştirme mantığını izler. Dil içerir ama dili aşar; nesnel gözleme açıktır, ama olgudan sonra üretilen bir kurmacadır; aktif bir şekilde esrik, hatta belki mistik yoğunluk anları arar, ama edilgenliğin gücünü ve istemeksizin gelebilecek olana açıklığı kabul eder. Bu haliyle, Bataille'ın sınırlı ekonomisinden ziyade genel ekonomisinin, yani kaybın asla tam olarak telafi edilmediği, yabancılaşmanın yaralarının asla tamamıyla iyileşmediği ve anlamın asla kusursuz bir biçimde gerçekleşmediği bir ekonominin parçasıdır. Sonuç olarak, *Şeylerin Düzeni*'ndeki epey dikkat çekmiş açıklamasını, hümanizm savunucularını öylesine şok eden "insanın ölümü" nü yorumlarken, Foucault'nun Bataille ve Barthes adına da konuştuğunu belirtebiliriz: "İnsan deneyim hayvanıdır; bir nesneler alanı tanımlayan ve aynı anda insanı da değiştiren, biçimsizleştiren, dönüştüren ve bir özne olarak yeniden şekillendiren bitimsiz bir sürecin parçasıdır."[161]

161. Foucault, "Adorno, Horkheimer, and Marcuse: Who is a 'Negator of History?'", *Remarks on Marx*, s. 124.

Sonuç

Eh, hepsi deneyim, yazık gerçi
bu kadar çok olması.

KINGSLEY AMIS*

YUKARIDAKİ İNCELEMEYİ okuyanlar, Amis'in alaycı duygularını, en azından bu *numinous* sözcüğün zaman içinde biriktirdiği çoğu kez uyumsuz, birbiriyle çekişen bir yığın anlamı hakkındaki fikirlerini paylaşıyorlarsa şayet, onları hoşgörmek lazım. Ne de olsa şarkı dizimizi, bir yandan "iç deneyim"e "dışın deneyimi" derken, bir yandan da bu deneyimin, geleneksel taşıyıcısı olarak görülen öznenin çözülmesini gerektirdiğini iddia eden kuramcılarla bitirmemiz, okurların haklı olarak terimin herhangi bir tutarlı anlamı olup olmadığını sormasına yol açabilir. Bu anlamlardan herhangi birine "gerçek" ya da "özgün" ya da "sahici" deneyimin normatif aurasını bahşetme ayartısına direndiğim için, halihazırda kakafonik olan bir koroya daha fazla gürültü eklemekten başka bir şey yapmamış gibi görünebilirim. Daha sözcüğü nasıl tanımlayacağımıza bile karar veremiyorsak eğer, deneyime muhalif olanlar –kaypak duyulara güvenmeyenler ya da "yaşam"ın dolaysızlığına karşı dile değer verenler ya da geçmişin otoritesinden ziyade eleştiriyi tercih edenler– haklı çıkmış gibi görünebilir.

Yine de, işitsel metaforlardan görsel metaforlara geçersek, bu kitabın çizmeye çalıştığı farklı anlamlar haritası, bu çokanlamlı sözcüğün geçmişte ne iş gördüğünü ve başına bir mezartaşı dikme çabalarına rağmen bugün dahi ne iş görmeye devam ettiğini düşünmek isteyenler için faydalı bir rehber sunabilir. Michel Foucault'nun

* Kingsley Amis'in Robert Conquest'e söylediği bir söz, aktaran Martin Amis, *Experience: A Memoir*, New York, 2000, s. 214.

"insan bir deneyim hayvanıdır" şeklindeki iddiası, insanlık halini tanımlama yönündeki diğer girişimler gibi –*zoon politikon*, *homo economicus*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, vb.– yetersiz olabilir, ama deneyimin hiç değilse bazı anlamlarına gönderme yapmadan dünyadaki tuhaf rolümüzü düşünmenin imkânsızlığına dikkatimizi çekmektedir.

Uzun yaşamının sonlarına doğru verdiği bir röportajda, *Hakikat ve Yöntem*'de bilimin deneysel yönteminin karşısına yerleştirmiş olduğu deneyim kavramı hakkında bir soruyla karşılaşan Hans-Georg Gadamer şöyle yanıt verir: "Deneyimli olmak, herhangi bir şeyi nihai olarak bilmek ve bu bilgiden şüphe duymamak demek değildir; aksine, kişi yeni deneyimlere daha açık hale gelir. Deneyimli kişi dogmatik değildir. Deneyimin kişiyi yeni deneyime açma etkisi vardır... Deneyimimizde hiçbir şeyi nihayete erdirmeyiz; deneyimimizden sürekli yeni şeyler öğreniriz... Ben buna tüm deneyimlerin sonlandırılamazlığı diyorum."[1] Bu kitap –bütün bu yazma ve okuma deneyimi– sona ermek zorundaysa da, Gadamer'in buyruğunun ruhunu şad edip, kitabın doğurduğu pek çok soruya kesin yanıtlar vermektense deneme niteliğinde önerilerle bitirmek daha faydalı olabilir.

Bu soruların belki de ilki, geniş kapsamlı bir kategori olan deneyim ile çeşitli özgül altkategoriler biçiminde kipleştirilmesi arasındaki ilişkiye dairdir. Hatırlayacak olursak, modernleşmeye özgü farklılaşma süreci, bilişsel, dinsel ve estetik deneyim hakkında görece özerk söylemlerin gelişmesine yol açtığı gibi, deneyimin tarihsel ve siyasi bağlamlardaki önemini yalıtıp inceleme girişimleri de doğurmuştu. Bu sahaların her birinde neyin deneyim sayıldığına dair incelememiz çoğu zaman, genel kategoride saklı olan çeşitli, hatta çelişkili olanakları, ortak bir paydaya indirgenemeyen çeşitli olasılıkları kayda geçirmemizi sağladı.

Gelgelelim, kipleştirilmesiyle aldığı varsayılan yaraları iyileştirecek sağlam bir deneyim kavramını yeniden oluşturmaya yönelik birçok karşı çabayı da kayda geçirmiş olduk. Burada, deneyim ile *Lebenswelt*'in gündelik hayatı arasındaki bağlar kadar, sözcüğün en

1. Hans-Georg Gadamer, *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, Richard E. Palmer (haz. ve çev.), New Haven, 2001, s. 52-53. Bu söyleşi 1993'te Carsten Dutt tarafından gerçekleştirilmiştir.

kapsayıcı anlamıyla deneyimin bütüncü sahası olan "yaşanan beden"in önemi de vurgulanıyordu. İster Michael Oakeshott örneğindeki gibi yalnızca tanıma gerektiren daima-çoktan bir durum olarak, isterse Frankfurt Okulu'nun ve Amerikan pragmatistlerinin kimi zaman savunduğu gibi, dünyayı değiştirerek karşılanacak bir istek olarak yorumlansın, deneyimin yoksullaşmasıyla başa çıkmak sık karşılaşılan bir hedef olmuştur.

Ama gördüğümüz gibi, farkları çözecek şeyi üretme çabalarının temelinde yatan çoğu kez, üstü kapalı bir biçimde bir tanesine diğerleri karşısında ayrıcalık tanımaktır, ki bu da ayrıcalıklı deneyim versiyonunun diğer alternatifleri emperyalist bir biçimde sömürgeleştirmesine yol açar. Ya da bu alternatifleri, "sahici" deneyim biçiminin aşağı ya da yanlış versiyonları olarak zımnen karalamasına olanak sağlar. Her şeyi kapsayan bir deneyim kavramı arzusu ister istemez sorunlu olduğu gerekçesiyle bir kenara atılamazsa elbette, ancak kipleştirmeyi aşmayı başarmanın bedellerinin neler olduğu bile hâlâ belli değildir. İronik bir biçimde, kutsal "mutlak deneyim" kâsesi arayışı –William Blake'in de bildiği gibi– kendine ait bir şarkı kitabı doğurabilecek nafile bir masumiyet saflığı arzusundan ibaret olabilir.

Meseleyi farklı açılardan ele alsa da, ikinci soru bir bakıma ilkinden türer. Deneyimleyen özne ile deneyim nesnesi arasındaki meşakkatli ilişkiye dairdir. Daha kapsayıcı bir deneyim kavramı arzusu, René Descartes'ın epistemolojiye ontolojiden daha yüksek bir paye vermesinden bu yana Batı düşüncesinin çok önemli bir parçası olan, diyalektik-olmayan özne-nesne ikiciliğine tahammülsüzlüğü gösterir. Fenomenologlar, Eleştirel Kuramcılar, pragmatistler, postyapısalcılar ve daha niceleri, deneyimin yalıtılan, tefekküre dalan, bütünleşik bir öznenin, bütünüyle dışında duran bir nesneden edindiği bir şeye indirgenemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır. Bu yorumcular için deneyim, bütünüyle dışarıda duran bir şeyin içe kaydedilmesinden ya da üzerine düşünülmesinden daha önce gelen ya da daha derin olan bir durum ya da koşulu gerektirir. Eş-ilksel bir deneyim anlayışı alternatifine tam olarak nasıl ulaşılacağı konusunda uzlaşamasalar da –bazıları ikili karşıtlıkları aşan bir orta yolu tercih ederken, bazıları da sınırları aşan ama tam olarak ortadan kaldırmayan, alıkoyarak aşmayan bir iç/dış diyalektiğini desteklemiştir–

hepsi de deneyimin bir nesneyle karşılaşan bir özneye ait bir özellikten ibaret olduğu şeklindeki basit anlayışı sarsmaya çalışmıştır.

Ama sorun yaratan özne-nesne ikiciliğini aşma girişimlerinin çoğunda olduğu gibi, bu anlayışın dönüp dolaşıp deneyim konusundaki çabalara da musallat olup olmayacağı, bilhassa tekçi bir alternatif tehlikesi doğurup doğurmayacağı merak edilebilir. Zira deneyimin hemen her görünümünde, yeni bir şeyle, özneyi başladığı noktanın ötesine götüren bir engel ya da zorlukla karşılaşmanın doğurduğu –hiç değilse potansiyel– bir öğrenme süreci içerdiği fikrini ciddiye alırsak, öznenin içselliğinin bir dışı olması gerektiğini yadsımak güçleşir. Dinsel deneyim söz konusu olduğunda Tanrı'nın kaybıyla, estetik deneyim söz konusu olduğunda da sanat nesnesinin kaybıyla ilgili endişeyi tartışırken görmüş olduğumuz gibi, deneyimi olanaklı kılan şey tam da özne ile nesne arasındaki gerilimdir. Felsefecilerin Franz Brentano ve Edmund Husserl'den bu yana bilincin –daima kendi dışında bir nesneye ilişkin bilincin– yönelmişliği dedikleri şeyi kabul edersek, aynı mesele epistemolojik açıdan da kendini gösterir.

Bu noktayı ortaya koymanın bir başka yolu da, deneyimin dilde bütünüyle çözülmesine karşı o inatçı direnişi içerir – "dile dönüş"ün ardından bile tarihsel deneyimi hak ettiği yere yeniden yerleştirmeye çalışan Frank Ankersmit gibi isimlerin girişimlerinin altında yatan motivasyonun bu olduğunu görmüştük. Serbest bir biçimde postyapısalcılık denilen alana yerleştirdiğimiz düşünürlerin farklı sözdağarlarında da, deneyimin "sonuna kadar" dil olduğu fikrine ilişkin –beklenmedik ama– benzer bir güvensizlik bulunabilir. Bu düşünürler dilin "ham", "dolaysız", "hissedilen" bir gerçekliği gizleyen şeffaf bir örtüymüşçesine bir kenara atılamayacağının gayet farkında olsalar da, dili her şeyi belirler hale getirme itkisine de tenezzül etmezler. Deneyimin mutlaka anlatı biçimine sahip olduğu, ilerlemeci ya da birikime dayanan *Bildung* modeline ya da Sigmund Freud'un rüyaların geriye dönük ikincil ayrıntılandırılması dediği şeye uyduğu iddiasına şüpheyle yaklaşmalarının altında da aynı motivasyon vardır.

Böyle bir şüphe, yalnızca herhangi bir bağlamsal ve anlatısal çerçeveye dahil edilmeye direnen azami ihlal ve yoğunluk anlarının deneyim adını hak ettiği şeklindeki bir o kadar sorunlu bir iddiaya da yol açabilir aslında. Tuhaftır, böyle bir konum, "deneyim" diye

bir şeyin, ideolojinin ya da temsilin mistifikasyonlarından bir şekilde kaçınan sağlam bir dolaysızlık sunabilen temel bir terim olduğuna inanan, teori karşıtı, muhafazakâr ve radikal siyaset düşünürlerinin konumuna koşuttur. Sözcük her iki durumda da, kendiliğindenlik ve yaratıcılığı boğma tehdidi yaratan her şeyin –ister incelikle bir olay örgüsüne yerleştirilmiş bir anlatı, ister dil oyunlarının kuralları, isterse de teorinin soyutlamaları biçiminde olsun– zıddı olarak kullanılır.

Bunun yerine sözcüğü, birbiriyle çekişen bütün bu itki ve talepler arasındaki üretken mücadelenin sahası olarak, ikili karşıtlıkların veya indirgemeci tekçiliklerin yaşamanın deneysel uğrağını yok sayamadığı yer olarak düşünmek daha iyi olabilir. Bu noktada hemen akla gelen –ve bilhassa Roland Barthes'ın ön plana çıkardığını gördüğümüz– "orta çatı" nosyonu, etken/edilgen ikiliğinden kaçınan salınımı yakalar.[2] Aynı şey, William James'in deneyimin "çift namlulu bir sözcük" olduğunun altını çizmesi ve Theodor Adorno'nun, Walter Benjamin'in ötekiliğin mimesisinin *Erfahrung*'daki rolü üzerindeki vurgusuna sahip çıkması için de geçerlidir. Yani deneyim öznesi, egemen, narsisist bir ego değildir; daima içselliğinin ötesindeki –hem insani hem doğal– bir ötekiye önemli ölçüde bağımlıdır. Yorumcularımızın birçoğunun fark ettiği gibi, deneyim asla tümüyle tasarlanmış eylemle yaratılmaz; olmadığı şeye bir tür teslimiyet ya da bağımlılık gerektirir, kendine yetmenin beraberinde getirdiği güvenliği kaybetmeyi göze alıp tehlikeli bir keşif yolculuğuna çıkma isteği içerir.

"Deneyim"in neden bu kadar değişken olduğunu, neden bazen öznel bazen de nesnel kutbuna kaydığını aydınlatmanın başka bir yolu da, hem özneye hem nesneye ilişkin tamlayan durumunda (genitif) kullanılabildiğine dikkat çekmektir. Yani epistemolojik deneyim veya dünyadaki gerçek nesnelerin deneyimlenmesi, estetik de-

2. Gelgelelim orta çatı bu ikiliğin toptan ortadan kalkmasına yol açacak olursa, özellikle tarihte failler ve kurbanlar arasında ayrım yapma bakımından önemli bedelleri olabilir. Bu potansiyele dair bir eleştiri için bkz. Vincent Pecora, "Ethics, Politics and the Middle Voice", *Yale French Studies* 79, 1991. Cathy Caruth'un travma ve dil üzerine çalışmalarını eleştiren bazı isimlerin de benzer bir kaygısı vardır; örneğin bkz. Amy Hungerford, *The Holocaust of Texts: Genocide, Literature, and Personification*, Chicago, 2003, s. 110-19.

neyim veya sanatın deneyimlenmesi, dinsel deneyim veya Tanrı'nın deneyimlenmesi, vb. olarak anlaşılabilir. O halde asıl soru, özneye ilişkin bir tamlayan durumu –yaşanan, sahip olunan, hatta özne tarafından yaratılan bir şey– ya da nesneye ilişkin bir tamlayan durumu –gerçekliği deneyimlenmesinden önce gelen nesnenin bir işlevi– olarak yorumlanmasının içerimlerinin neler olduğudur. Dindar müminin içselliğine mi, yoksa müminin kutsal bir ilişki içinde olduğu Tanrı'nın yakınına mı yerleştirilmelidir? Güzelliği seyredenin duyguları, yargıları, değerlendirmeleri mi, yoksa uygun bir biçimde estetik bir tepki doğuran, doğal ya da insan-yapımı nesne ve süreçler mi olmalıdır? Tarihsel deneyimin meydana gelmesini sağlayan, tarihçinin anlatısal yeniden inşası mı, yoksa uzlaşımsal bilgeliği kesintiye uğratan geçmiş kalıntılarının güçlü etkisi midir? Siyasi aktivizm heyecanı mıdır, yoksa kamusal alana müdahalenin doğurduğu nesnel sonuçlar mı? Tanrı'yı asıl Özne, insanlığı ise sadece yüklem kılmak isteyen teologların iddia ettiği gibi, deneyimi fiilen yaşayanın özne değil de nesne olduğu söylenebilir mi?[3]

Alternatif durumların doğurduğu gerilimde salınmayı başaramamak, potansiyel olarak sorunlu sonuçlar doğurabilir. Öznel durum uç bir noktaya götürülürse, her şeyi –buna yol açan nesne ne olursa olsun– sözgelimi estetik deneyime dönüştüren uygunsuz bir kayma meydana gelebilir. Doğal ve hatta yapay nesneleri, olayları ve süreçleri estetik açıdan deneyimleme kapasitesi değerli olsa da (John Dewey gibi düşünürler için bazen deneyimin en başarılı halinin tanımı esasen budur), ahlaki ya da siyasi açıdan sorunlu fenomenleri gelişigüzel estetikleştirmenin, Benjamin'in dikkat çektiği gibi, feci sonuçları olabilir. Aynı şey dinsel deneyimin kapsamının gelişigüzel genişletilmesi, yani –var olduklarını varsayarsak– ilahi ya da kutsal dışındaki nesne ve kişilerin kutsallaştırılması için de aynı şey geçerlidir; zira hürmet görmeyi hak etmeyen bir şeye körü körüne tapınılmasına yol açabilir. Keza başlı başına bir amaç haline gelen siyasi eylemin hedeflerine kayıtsız bir deneyim politikası, bu eylemin dünyadaki diğer insanlar üzerindeki fiili etkileri konusuna bir tür narsisist ilgisizlikle sonuçlanabilir. Ernst Jünger gibi biri sa-

3. Nesnelere öznellik yansıtma, estetik alanda bile meydana gelebilir. Örneğin bkz. W. J. T. Mitchell, "What Do Pictures Want?" *October* 77, Yaz 1996.

vaş ve mücadeleyi "iç deneyim"in en üstün biçimleri olarak savunduğunda, şiddet bir araç yerine amaç haline gelebilir. Deneyimi özne/nesne ikiciliğinden öte bir şeyle tanımlama girişimleri söz konusu olduğunda bile her zaman şu soruyu sormak gerekir: Hangi amaca hizmet eden deneyim?

Diğer uç, yani özneyi dış etkilerin bütünüyle edilgen alıcısına çevirmekse –ister pozitivistlerin *a posteriori* epistemolojisi, isterse de tanrısallığın büyüleyiciliğiyle aklı başından giden (ya da şeytanın suretinin ayartısına kapılan) dindar mümin anlayışı olsun– deneyimin salt duyusal uyarılmayı aşmasına olanak sağlayan inşacı uğrağı iptal eder. Belleğin ve geçmiş deneyimin şimdideki rolünü ortadan kaldırıp ya da en azından bastırıp, deneyimin anlık heyecana indirgenmesini de –ki Benjamin ve Adorno'ya göre *Erlebnis* bu bakımdan bir hayli sorunludur– teşvik edebilir. Deneyimin nasıl güçlü bir gelecek-yönelimine sahip olabileceğini kayda geçirmeyi de başaramaz; dolayısıyla, "bir deneyimin" özü olan mutlak mevcudiyet ya da dolaysızlık inancını karmakarışık bir hale getirir.

Immanuel Kant'ın epistemolojik deneyimi sentetik *a priori* yargılarda temellendirme girişimi fazlasıyla eleştirilmiştir, ama Kant'ın edilgenlik ile etkenliğin bir karışımında, dünyanın etkili olmasına izin verme ile dünyanın dışarıdan gelen uyaranların boş alıcısı olmayan bir zihni etkilemesine izin vermenin bir karışımında yanıt arama içgüdüsünün, deneyimin en azından verimli anlamlarının pek çoğundaki katışık doğasını gayet iyi yakaladığı söylenebilir. Deneyim burada dilin, düşünümün ve yargının antitezi değildir; uyumlu bir sonuç doğursun ya da doğurmasın, bunların her birinin farklı taraflarını almıştır. Keza Kant'ın beğeni çatışkısına, aynı anda hem bir kurala dahil edilmeyen öznel bir yargı hem de bir evrensel rıza iddiasına getirdiği çözüm, eleştirmenlerin hepsini tatmin etmeyebilir. Ama öznellik ile öznelerarasılık, bedensel duyumlar ile güzelliği değerlendirme kapasitesini paylaşan herkesin rızası arasındaki incelikli etkileşime dikkatimizi çekerek, bizi deneyimin derinden kişisel olduğunu ama başkalarıyla büyük ölçüde paylaşılabileceğini kabul etmeye zorlar.

Son sorular da genelde yüce bir şey olduğu düşünülen deneyimin artık soyunun tükenmekte olduğunu öne süren kuramcılarla ilişkilidir. Benjamin ve Adorno, bazı pragmatistler, Martin Heideg-

ger ve postyapısalcı taraftarlarının bir kısmı, İngiliz Marksistler gibi yapısalcılık karşıtları – bunların hepsi de sahici deneyimin (artık bundan ne anlıyorlarsa) kaybından üzüntü duyarlar. Bir noktada haklı olabilirler, ama önceki bir dönemin daha dolu dolu deneyimlenen bir yaşam olanağı sunduğunu göstermek güç olabilir. Başka bir perspektiften, çağdaş dönemin tanımlayıcı özelliğinin tam da daha sağlıksız bir deneyim versiyonunun tahakkümü olduğunun savunulması ironiktir. Hatırlayacak olursak, bu iddianın hem estetik ya da dinsel deneyim nesnesinin ortadan kaybolmasıyla ilgili tartışmalarda, hem de Frankfurt Okulu Eleştiri Kuramcılarının salt *Erlebnis* eleştirilerinde karşımıza çıktığından bahsetmiştik.

Çağımızın hâkim eğilimlerinden birinin –ekstrem sporlardan paket turizme– deneyimlerin metalaşması olduğuna işaret eden sosyologların, toplumumuzu "deneyim toplumu" olarak nitelendirmeleri, bu gelişmeyi göklere çıkardıkları falan yoktur. Satılık bir meta olarak deneyim anlayışının aslında incelememizdeki kuramcıların savunduğu anlayışın, yani asla tam anlamıyla sahibine ait olmayan bir şey olan deneyimin tam tersi olduğu söylenebilir. Aksine deneyimler, ötekilikle karşılaşmaları içerdikleri ve bütünüyle geçmişe ya da şimdiye dahil olmayan bir geleceğe açıldıkları için, duyumlar pazarında meydana gelen yoğunluk anlarına indirgenme girişimini reddederler. Aslına bakılırsa, sanatı eğlenceden ayıran şeylerden birinin, eğlencenin metalaşmış deneyimler satması ama sanatın bunu yapmaması olduğu savunulabilir.

Deneyimi alınıp satılan bir meta halinde paketlemenin nahoş sonucu bizi son canalıcı meseleye, deneyime dayalı meşrulaştırmanın kimlik siyaseti tartışmalarındaki işlevine getirmektedir. Zira deneyimin başkalarını konuşmaya dahil etme olanağını önlemeye hizmet etmesini sağlayan, tam da kişinin yalnızca kendi grubunun üyeleriyle paylaştığı, özel bir deneyim mülkiyeti iddiasıdır.[4] Yani, yeni bir yolculuk için güvenli limanların rahatlığını geride bırakmayı gö-

4. Özne konumlarının epistemolojideki önemini bir kenara atmadan bu açmazın ötesine geçmeye yönelik girişimler olmuştur elbette. Örneğin bkz. Satya P. Mohanty, "The Epistemic Status of Cultural Identity: On *Beloved* and the Postcolonial Condition", *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism* içinde, Paula M. L. Moya ve Michael R. Hames-García (haz.), Berkeley, 2000.

ze almayı reddederek, *geçmiş* deneyiminin *şimdi*deki grup kimliğinin kati kaynağı olarak tanınması peşindedir. Deneyimin, özne ya da özneleri önceki hallerinde bırakmayan bir ötekilikle karşılaşma içerdiğini unutarak, daha başka deneylere karşı korumaya aldığı bir aynılık kalesi üretir. Bunun sonucu, dışlayıcı kabile kimliklerinin sağlamlaşması kadar, deneyim kavramının, diğer birçok bağlamda sarsmaya çalıştığı muhafazakâr özcülükle lekelenmesidir.

Aslında, farklı farklı deneyim anlayışlarını gezdiğimiz bu tur, deneyimin bir anlamı olacaksa şayet, böyle dışlayıcı kaleleri geride bırakıp dünyaya açık olmak gerektiğini göstermektedir. Bu bakımdan, deneyimin güçlü kimlik siyaseti versiyonunun, sıklıkla travmayla ilişkilendirilen sahipsiz deneyimin tam zıddı olduğunu söyleyebiliriz. Yani tam da Gadamer'in deneyimin temel derslerinden biri olarak belirlediğini gördüğümüz dur durak bilmezliğine bir nokta koyan, fazlasıyla sahiplenilmiş bir deneyimdir bu. Deneyim, birçok yirminci yüzyıl kuramcısında izini sürdüğümüz o öznesiz deneyim anlayışı arayışından önce bile, en bütünleşik ve kendine yeterli görünen özneyi dışa açma ve böylece tehlikeli olsa da denemeye değer görünen o yolculuğa çıkma isteği gerektirir.

Fransız Devrimi'nin hâlâ belirsiz görünen sonucunun gölgesinde *Deneyim Şarkıları*'nı bestelerken, William Blake de bunun farkında gibidir. Eserleri üstünde çalışanlar, Blake'in metin ve imgelerin, *Masumiyet Şarkıları*'nda tam bir uyum içinde; buna karşılık ikinci şiir dizisinde çoğunlukla ironik, çapraşık, hatta çelişkili bir ilişki içinde olduğunu çoktan kabul etmişlerdir.[5] Ondan daha önce Michel de Montaigne'in ve daha sonra Georges Bataille'ın yaptığı gibi, Blake de iletmek istediği fikirleri performatif olarak hayata geçirmiştir. Dolayısıyla *Deneyim Şarkıları*'nı okuma deneyimi, özbilinçli okurun, kendi durumunun düşmüş niteliğini hissettiği; şair/sanatçının kendisine sunduğu zorlukları anlamlandırmaya çalışması gerektiğini ve aslında asla tatmin edici bir çözüm bulamayabileceğini bildiği bir deneyimdir.

Çağdaş İngiliz felsefeci Stuart Hampshire bu içgörüden bir sonuç çıkarır: "Deneyim fikri suçlu bilgi fikridir, kaçınılmaz pislik ve

5. Örneğin bkz. Ronald Paulsen, *Representations of Revolution (1789-1820)*, New Haven, 1983, s. 109.

kusur beklentisinin, zorunlu hayal kırıklıkları ve katışık sonuçların, yarı başarı yarı başarısızlıkların suçlu bilgisi. Deneyimli kişi, çoğu seçiminin ehven-i şer olacağını beklemeye başlamıştır."[6] Blake'in görüşündeki inatçı ütopik uğrakla daha uyumlu, daha olumlu bir yorum, mücadelenin kendisini mükafat olarak görebilir; yaşamda deneyimi geçmişe olduğu kadar geleceğe de bağlayan o cesur deneylere olanak sağlayabilir.

Gelgelelim deneyim hakkındaki bu deneyim kitabını başlatan yolculuk artık sonuna, ya da en azından istikameti hâlâ belirsiz bir yol üstündeki mola noktalarından birine vardı nihayet. Yıllar önce yazıldığını itiraf etmem gereken giriş kısmında, "*Deneyim Şarkıları*'nı yazma deneyiminin beni ummadığım yerlere götürmesini" umduğumu söylemiştim. Gerçekten de böyle oldu, ama umarım yolculuk sona ermiş değildir henüz. Buraya kadar okumayı sürdürecek kadar dayanıklı okurlara –yani kendi deneyimimi mümkün kılan ve umuyorum ki karşılığında kendi deneyimleri de zenginleşen sizlere– sabırları için teşekkür ederim ve devam ettiği sürece bu yolculuğa eşlik etmeleri için içten bir davette bulunmak isterim.

—

6 Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, Mass., 1989, s. 170.

Dizin

Aarsleff, Hans, 82
Adams, Henry, 335
Adorno, Theodor W., 3, 8, 18, 216, 217, 238, 241, 243, 274, 282, 332, 385-7, 400, 403, 406, 410, 413-4, 418-20, 422-8, 431-41, 443, 446, 474, 476, 492, 494
Ästhetische Theorie, 216-7, 425, 434-6
Aydınlanmanın Diyalektiği, 243
Minima Moralia, 424, 427, 437
Negatif Diyalektik, 423, 437-9
Sahicilik Jargonu, 425
The Authoritarian Personality, 423
Agamben, Giorgio, 18, 50, 60, 110, 111, 312, 384, 398, 420, 421, 437, 438, 439, 440, 474
Agricola, Rudolf, 67, 72
Alexander, F. Matthias, 369, 380
Alison, Archibald, 199
Althusser, Louis, 254, 255, 257, 260, 262-8, 270-3, 309, 444, 467
Amis, Kingsley, 488
ampirizm, 65, 69-71, 73-4, 79, 81-5, 89, 91-3, 95, 107-8, 129, 140, 149-50, 184, 200, 231, 256, 260, 264, 270-1, 273, 285, 339, 347-8, 351, 353, 358, 379
müşfik ampirizm, 399, 417
Anderson, Perry, 221, 254, 258, 259, 265, 266, 267, 309
Arguments within English Marxism, 265
Ankersmit, F. R., 7, 9, 275, 277, 321-4, 326, 328, 381, 382, 385, 416, 476, 491
Antiphon, 36
antropoloji, 186, 308, 310, 312, 420
Aquinolu Tommaso, 42
Aragon, Louis, 402, 403
Arendt, Hannah, 228-30, 272, 367
İnsanlık Durumu, 229
Aristophanes, 34
Aristoteles, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 84, 348
Metafizik, 31, 35
İkincil Çözümlemeler, 35
Arnauld, Antoine, 72
Arndt, Johann, 126
Arnold, Gottfried, 126-7
Arnold, Matthew, 248, 250
Artaud, Antonin, 480
astroloji, 38, 72, 401, 414, 420, 427
Attridge, Derek, 28
Aydınlanma, 23, 48, 67-8, 112, 115, 118, 177, 181, 184, 192, 193, 201, 208, 211, 395, 397, 400
Aufklärung, 98, 109, 121, 129, 152
Haskalah, 164
Ayer, A. J., 95, 383
Aziz Anselmus, 114
Aziz Augustinus, 39, 44, 114, 442
İtiraflar, 44, 442

Babil, 396, 420-1
Bachelard, Gaston, 254, 477, 480
Bacon, Francis, 7, 22, 27, 34, 50-4, 56-61, 66, 70-3, 76, 84, 100, 112, 238, 242, 263, 329, 426
Instauratio magna, 52
Novum Organum, 70
Yeni Atlantis, 58
Bacon, Roger, 38
Baker, Houston, 9, 19
Bakunin, Mikhail, 226
Balzac, Honoré de, 382, 435

Barnes, Albert, 211
Barnett, Anthony, 257-9
Barth, Karl, 129, 137-9, 146, 151, 155, 157, 169-70, 208, 370, 464
Barthes, Roland, 8, 332, 382, 385, 441-2, 447, 450, 466-76, 479, 485-7, 492
Camera Lucida, 475
Metnin Hazzı, 469
Roland Barthes, 473
Bataille, Georges, 8, 332, 441-2, 447-70, 475-6, 478-82, 484-7, 496
Erotizm, 466
Gözün Öyküsü, 467, 479, 484
İç Deney, 448-66
Lanetli Pay, 466
Batlamyus, 53
Baudelaire, Charles, 201, 206, 396, 413, 415
Baumgarten, Alexander, 176, 182, 184, 195
Beauvoir, Simone de, 444
Beethoven, Ludwig van, 179
Bell, Clive, 178, 249
Benda, Julien, 228
Bengel, Johann, 126, 127
Benjamin, Walter, 8, 10, 18, 29, 37, 41, 114, 168, 171, 179, 199, 208, 209, 218, 222, 223, 241, 257, 274, 282, 324, 326, 332, 359, 385-432, 435, 437-41, 460, 492-4
"Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", 413, 415
Çevirmenin Görevi, 396
"Gerçeküstücülük: Avrupalı Aydının Son Fotoğrafı", 403-4
"Hikâye Anlatıcısı", 409-10, 412, 435
"Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine", 394-6
"Mekanik Yeniden Üretim Çağında Sanat Yapıtı", 409-11
Pasajlar, 403-4, 411, 413, 427
"Proust İmgesi", 412, 417-8
"Tarih Kavramı Üzerine", 422
Bentley, Arthur F., 372
Benveniste, Emile, 470
Berdyczewski, Micha Yosef, 165
Berger, John, 224, 253
Bergson, Henri, 283, 338, 339, 350
Berkeley, George, 3, 71, 85, 86, 88, 89, 101, 319, 336
Bernasconi, Robert, 430
Bernoulli, Jacob, 72
Bernstein, Eduard, 223, 339
Bernstein, J. M., 440
Bernstein, Richard, 379
Berthelot, René, 338
Bess, Michael, 269
Bhagavad-Gita, 158
Biran, Maine de, 105
Blackburn, Robin, 254
Blackwell, Albert I., 132
Blake, William, 4, 17, 22, 43, 69, 158, 197, 263, 273, 329, 490, 496, 497
Deneyim Şarkıları, 17, 496-7
Masumiyet Şarkıları, 17, 496
Blanchot, Maurice, 461, 463, 464, 479, 480, 484
Bloch, Ernst, 254, 425
Blumenberg, Hans, 39, 40, 50
Boétie, Étienne de la, 45
Boileau, Nicolas, 181
Bourdieu, Pierre, 191
Boyle, Robert, 51, 76, 77, 82
Bradley, F. H., 237, 239, 298, 351, 362
Braudel, Fernand, 307
Brecht, Bertolt, 408
Brentano, Franz, 491
Breton, André, 450
Bridenbaugh, Carl, 319, 320
Bruner, Edward, 310
Brunner, Emil, 137
Buber, Martin, 7, 29, 110, 114, 138, 162, 165-71, 235, 392, 411
Daniel: Gespräche von der Verwirklichung, 166-7
Drei Reden über das Judentum, 166, 169
Ich und Du, 170
Bunyan, John, 41
Burckhardt, Jakob, 43
Burke, Edmund, 7, 40, 87, 193, 221, 225, 230-3, 235, 237, 248, 249, 259, 262, 270, 274, 276, 365, 371, 390, 425

Reflections on the Revolution in France, 232-4
Burke, Peter, 307
Burnouf, Emile, 143
Bürger, Peter, 18, 196
Büyük Buhran, 372
Byron, Lord, 206, 322, 323

Calvin, John, 114, 123
Cameron, Sharon, 343
Camus, Albert, 453
Camus, Jean-Pierre, 48
Camus, Renaud, 470-1
Canguilhem, Georges, 254, 477, 480
Carlyle, Thomas, 198, 248
Carnap, Rudolf, 108
Cassirer, Ernst, 37
Castoriadis, Cornelius, 224
Caudwell, Christopher, 252
Caygill, Howard, 392, 394
Certeau, Michel de, 306, 470, 471, 474
Charon, Pierre, 48
Chartier, Roger, 307
Choate, Rufus, 234
Christian, Barbara, 19
Cicero, 45, 47, 49
Claussen, Detley, 387
Clifford, James, 311
Cobbett, William, 248
Cohen, Hermann, 10, 120, 287, 394, 411
Coleridge, Samuel Taylor, 248, 250, 259, 342
Collingwood, R. G., 7, 275-7, 296-305, 308, 312, 315, 318-9, 325-6, 362, 378, 486
Speculum Mentis, 298-9
Tarih Tasarımı, 277, 296, 298, 303, 315
Comay, Rebecca, 460
Condillac, Étienne de, 68, 83
Condorcet, Marquis de, 68, 73
Constable, John, 199
Corbusier, Le, 407
Cousin, Victor, 202
Croce, Benedetto, 212, 278, 300
Croly, Herbert, 339
Crowther, Paul, 10, 205
Crusius, Christian August, 97
Cudworth, Ralph, 37
Cusalı Nicolas, 100

Darnton, Robert, 307
Darvincilik, 144, 337, 354, 378, 384
Darwin, Charles, 144, 147, 358, 377
Davidson, Donald, 381
Davis, Natalie Zemon, 10, 307
de Man, Paul, 444
Körlük ve İçgörü, 444
Dear, Peter, 60
deizm, 116
Delany, Samuel, 314
Della Volpe, Galvano, 254
deneyim
dinsel deneyim, 37, 42, 102, 109-17, 120-4, 126-7, 129, 135-7, 139-46, 148-50, 152, 154-9, 172, 180, 197-8, 208, 211, 226, 235-6, 241, 287, 305, 328, 334, 341, 351, 353, 366, 370, 377, 437, 462, 464, 471, 491, 493, 495
esperienza, 28
iç deneyim, 39, 57, 105, 285, 441, 450, 452, 455, 458-64, 466, 468, 479, 480, 482, 488, 494
saf deneyim, 21, 147, 347, 349, 350, 352, 355, 357, 379, 384
tarihsel deneyim, 60, 223, 271, 275, 277-81, 287, 289, 298, 300, 305, 320-4, 327-8, 414, 416, 476, 491
yaşanan deneyim, 19, 30, 137, 143, 192, 224, 249, 255, 267, 272, 284, 289, 293, 306, 339, 426, 429, 441, 444, 476
Derrida, Jacques, 368, 374, 444, 445, 447, 448, 449, 450, 480
Gramatoloji, 444
Descartes, René, 52-7, 59-61, 63, 65-8, 70, 72, 73, 76, 78, 87, 96, 99, 107, 110, 242, 329, 447, 490
kartezyen *cogito*, 58
Dewey, John, 7, 32-5, 37, 54, 80, 108, 120, 174, 184, 211-8, 220, 223, 241, 288, 324, 326-7, 332-3, 339, 358-80, 383, 385, 388, 391, 433, 434, 493

Art as Experience, 184, 211-7, 288, 324, 434
Experience and Nature, 214, 359-60, 364-5, 367, 369, 371, 376-7
The Quest for Certainty, 54, 91-2, 109, 362-4, 367
Dickens, Charles, 249
Dickie, George, 191
Dickinson, John, 222
Dickstein, Morris, 372
Diderot, Denis, 58
Diggins, John Patrick, 368
Dilthey, Wilhelm, 7, 29, 68, 69, 123, 124, 132, 143, 165, 268, 275, 276, 282-99, 303-4, 310-2, 318, 321, 325, 326, 339, 350, 362, 378, 411, 486
Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 289
Das Erlebnis und die Dichtung, 282
insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*), 283-4
Einleitung in die Geisteswissenschaften, 285
tarihsel akıl, 283, 296
yeniden-deneyimleme (*Nacherleben*), 291, 486
verstehen, 290, 301
Diogenes, 36, 37, 45
dışavurumculuk, 390, 425
Dohna, Alexander, 124
Döblin, Alfred, 412, 413
Berlin Alexanderplatz, 412
Droysen, Johann Gustav, 290
Dryden, John, 232
Dubnow, Simon, 165
Dubois, W. E. B., 374
Dubos, Jean-Baptiste, 180, 181, 184
Duchamp, Marcel, 207, 210
Durkheim, Emile, 162, 338, 339, 451, 452, 465

Eagleton, Terry, 13, 255-7, 309
Eleştiri ve İdeoloji, 221, 255
Eckhart, Meister, 166
Edwards, Jonathan, 112, 113, 335
Egan, Jim, 222
Einstein, Albert, 407
eleştirel teori, 157, 246, 384, 387, 428
Eliade, Mircea, 162
Eliot, T. S., 248, 250, 262
Emerson, Ralph Waldo, 49, 341-5, 354, 356, 365, 378, 385, 388
empeiria, 29, 31-2, 34-5, 288
Erasmus, 115
Erfahrung, 29, 30, 34, 41, 96, 106, 114, 131, 167, 171, 200, 209, 212, 238, 268, 274, 282, 331, 389, 405, 411, 412, 414, 418, 419, 426, 431, 437, 445, 460, 476, 483, 492
Erigena, Johannes Scotus, 186
Erlebnis, 29-31, 96, 114, 131-2, 138, 151, 162, 165-71, 200, 212, 227, 235, 268, 282, 284-90, 295, 303-4, 310-1, 314, 320-1, 331, 350, 356, 392, 405, 411, 415, 418-9, 425-6, 429, 436, 453, 459, 460, 476-7, 494-5
Euripides, 34

faşizm, 199, 227-8, 264, 333, 340, 421, 423, 450, 453, 462
faydacılık, 149, 179, 187, 203, 205, 212, 232, 256, 271, 338, 347, 370
Febvre, Lucien, 305, 307
Feigel, Friedrich Karl, 160
feminizm, 20, 23, 24, 229, 269, 277, 308-10, 316-8, 320, 444
fenomenoloji, 13, 14, 146, 239, 321, 354, 381, 429-31, 439, 441, 444-7, 476-8, 484
Feuerbach, Ludwig, 138, 166, 172, 241
Fichte, Johann Gottlieb, 132
flâneur, 201, 411, 413
Flaubert, Gustave, 202, 260, 382
fotoğraf, 409, 411, 416-7, 475-6
Fott, David, 218
Foucault, Michel, 8, 25, 316, 324, 332, 374, 380, 381, 385, 441, 442, 447, 450, 476-88
Bilginin Arkeolojisi, 477
Cinselliğin Tarihi, 478, 482
Şeylerin Düzeni, 477, 487
Fouillée, Alfred, 143, 339
Francke, August Hermann, 126

Frank, Franz Reinhold von, 150
Frankfurt Okulu, 3, 157, 223, 254, 256, 384, 385, 387, 428, 433, 438, 444, 490, 495
Franklin, Benjamin, 223, 321, 328
Fransiskanlar, 39
Fransız Devrimi, 124, 178, 197, 232, 496
Frazer, James, 401
Frege, Gottlob, 362
Freikorps, 227
Freud, Sigmund, 24, 148, 162, 309, 310, 344, 472, 491
  ikincil ayrıntılandırma, 471, 485, 491
Fried, Michael, 209, 436
Fries, Jacob Friedrich, 121, 133, 150, 152-4, 156, 157, 160, 163, 172, 173
  Ahndung, 122, 152, 153, 156, 160, 173
Fry, Roger, 178

Gadamer, Hans-Georg, 19, 60, 132, 160, 238, 281, 287, 295, 302, 323, 374, 381, 383, 411, 431, 445, 446, 489, 496
  Hakikat ve Yöntem, 19, 160, 431, 489
Galilei, Galileo, 60
Gallagher, Catherine, 11, 191
Gassendi, Pierre, 74, 78
Gates, Henry Louis, 19
Gautier, Théophile, 203
Gavin, William Joseph, 347
Geertz, Clifford, 306
Gemeinschaft, 166-7, 235
gerçeküstücülük, 402-4, 450, 462, 465
Gerhardt, Johann, 115
Gesellschaft, 31, 167
Geyser, Joseph, 160
Ginzburg, Carlo, 307
Girard, René, 24
Goethe, Johann Wolfgang von, 46, 158, 199, 200, 282, 289, 322, 324, 399, 417
  Faust, 47, 199, 200, 206
Goldmann, Lucien, 254
Gorgias, 36
Gramsci, Antonio, 254, 256, 305, 374
  hegemonya, 256-7
Green, T. H., 10, 358, 359

Ha'am, Ahad, 164
Habermas, Jürgen, 40, 179, 191, 384, 443, 464, 481, 482
Hacking, Ian, 71, 72
Hall, Stuart, 267
Hamann, Johann Georg, 121, 395, 398
Hamilton, Alexander, 223
Hampshire, Stuart, 344, 496
Han, Béatrice, 481
Hanslick, Eduard, 179
Hanssen, Beatrice, 10
Hart, Heinrich, 166
Hart, Julius, 166
Hasidizm, 115, 164-5
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 68, 70, 95, 122, 125, 156, 161, 177, 200, 207, 212, 217, 237-44, 249, 271, 273, 280, 281, 287, 290, 294, 298, 303, 329, 351, 358-60, 376, 377, 387, 400, 411, 413, 414, 419, 428-35, 437, 439, 440, 442, 446, 449, 457, 459, 462, 483
  Sittlichkeit, 244, 249
  Tinin Görüngübilimi, 238, 429, 442, 446
Heidegger, Martin, 49, 171, 208, 238, 284, 295, 304, 324, 326, 332, 356, 374, 379, 425, 428-32, 437, 438, 440, 446, 448, 465, 494
Heine, Heinrich, 10, 388
Heinle, Fritz, 391
Hemingway, Ernest, 334
Henry, Patrick, 222, 333
Herlz, Theodor, 164
Hermann, Wilhelm, 155
Hermogenes, 55
Hessel, Franz, 403, 411-3
Hıristiyanlık, 45, 115, 137, 139, 157-8, 163, 170, 464-5, 474
History Workshop, 265, 267, 268, 307
Hobbes, Thomas, 186, 192, 426
Hodgson, Shadworth Hollway, 348, 349, 350, 359, 376

Hofmannstahl, Hugo von, 323
Hoggart, Richard, 224, 251
Holborn, Hajo, 297
Hollier, Denis, 10, 457
Hollinger, David A., 10, 373, 377
Holmes, Oliver Wendell, 334
Homeros, 34, 181
Odysseia, 34
Hook, Sidney, 372
Horkheimer, Max, 157, 243, 373, 387, 426
Hölderlin, Friedrich, 479
Hubbard, William, 222
Hubert, Henri, 452
Huizinga, Johann, 322, 382
Hulme, T. E., 198, 249
Humboldt, Wilhelm von, 83, 395
Hume, David, 63, 68, 69, 71, 85, 87-98, 101-3, 105, 108, 112, 116, 181-2, 184-5, 214, 225, 230-2, 237, 256, 286, 303, 348, 361, 432
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 88-9
İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, 88, 97
Husserl, Edmund, 284, 289, 304, 362, 426, 427, 442, 448, 477, 491
Huxley, Aldous, 169
Huysmans, Joris-Karl, 202

I. Dünya Savaşı, 137, 168, 227, 338, 388, 391, 407, 453
II. Dünya Savaşı, 242, 422, 424, 450
II. Friedrich Wilhelm, 121
Ireland, Craig, 10, 269
Irwin, Alexander, 456
Isaac, Jeffrey, 337
IV. Henri, 48

İbrahim, 171
idealizm, 34, 65, 69, 101, 161, 172, 194, 212, 215, 239, 245, 263, 317, 358-9, 376, 383, 387, 431-2, 439, 462
ideoloji, 221, 249, 254-6, 260, 268, 271-2, 274, 337, 411, 425, 476, 492

Jacobi, Friedrich Heinrich, 102, 112, 113, 121, 133
Jacobson, Hermann, 163
James, Henry, 336, 341
James, Henry, Sör, 142
James, William, 7, 10, 110, 113, 122, 134, 139-41, 143-51, 153-4, 158, 160, 163, 168-9, 191, 206, 211, 223, 311, 327, 332, 338-9, 342, 343-60, 364-5, 371, 374, 377-9, 383-5, 388, 391, 401, 424, 492
The Principles of Psychology, 347, 350, 360
The Varieties of Religious Experience, 113, 122, 134, 140, 141, 145, 147, 148, 153, 341
Jansenizm, 72
Jaspers, Karl, 454
Jaurès, Jean, 223, 339
Jauss, Hans-Robert, 211, 216, 434
Johnson, James, 191
Johnson, Richard, 267
Johnson, Samuel, 232
Joyce, James, 424
Joyce, Joyce A., 19
Joyce, Patrick, 312
Jung, Carl, 162, 427
Jünger, Ernst, 138, 227, 228, 230, 272, 367, 392, 459, 460, 493
Kalvinizm, 122, 124, 130
Kant, Immanuel, 7, 30, 63, 68, 69, 87, 90, 91, 96-110, 114, 116-24, 127, 130, 132-6, 142, 150, 152-6, 158-9, 167, 172-4, 184-94, 198, 202, 204, 205, 209, 211-5, 219, 230, 235, 239, 240, 244, 283, 285-88, 290, 293, 295, 303, 336, 342, 361, 383, 385, 390, 394-400, 405, 419, 425, 429, 430, 432, 434, 435, 439, 440, 481, 494
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 102
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 117
Pratik Aklın Eleştirisi, 105
Prolegomena, 101, 103
Saf Aklın Eleştirisi, 98, 100, 103,

107, 117, 186
Yargı Yetisinin Eleştirisi, 102, 152-3, 173, 187, 190, 192-3, 200, 219, 288
Kara Geyik, 333
Kardinal Newman, 248, 250
Karşı-Reform, 41, 42, 48
Kearns, John T., 96
Keats, John, 243
Keller, Gottfried, 412
Kierkegaard, Søren, 117, 136, 157, 158, 200
Enten-Eller, 200
Korku ve Titreme, 158
kimlik politikaları, 23, 230
Klages, Ludwig, 400, 427
Klee, Paul, 407
Kloppenberg, James, 10, 339, 368, 377, 378
Klossowski, Pierre, 480, 484
Kluge, Alexander, 224, 243
Knox, T. M., 10, 296
Kojève, Alexander, 457
Komünizm, 333, 400, 467
Kont Zinzendorf, 42, 126-9, 150, 172
Koselleck, Reinhart, 40, 60, 330
Kracauer, Siegfried, 167, 387
Krieger, Murray, 209, 436
Kristeva, Julia, 452, 464, 467, 468
Kuklick, Bruce, 335
kuşkuculuk, 36, 47, 51, 65-8, 73, 86-8, 94, 97-8, 105, 112, 126, 256, 310, 312, 320, 348, 381, 383, 385, 426

Lacan, Jacques, 254, 309, 311, 452, 469
LaCapra, Dominick, 10, 315, 438
Laclos, Choderlos de, 200
Ladurie, Emmanuel La Roy, 307
Lagarde, Paul, 163
Laing, R. D., 224, 309, 311
Lamberth, David C., 379
Landauer, Gustav, 166, 168
Laplace, Pierre-Simon, 72
Latour, Bruno, 62, 354
Law, Jules David, 86
Lawrence, D. H., 10, 246, 248, 256
Lears, Jackson, 337
Leavis, F. R., 245, 246, 247, 248, 250, 255, 256, 257, 259, 260
Scrutiny, 245, 256, 259, 260
Lebensphilosophie, 13, 131, 144, 165, 242, 392, 425, 429, 439
Lebenswelt, 30, 427, 489
Lefebvre, Henri, 305
Lefort, Claude, 224
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 99, 116
Lenin, V. I., 261
Leskov, Nikolay, 409, 410
Leuba, James H., 145
Levinas, Emmanuel, 445
Lévi-Strauss, Claude, 162
Locke, John, 63, 68-71, 74-89, 91, 107, 112, 214, 222, 231, 260, 286, 303, 335, 337, 338, 342, 348, 377
tabula rasa, 78, 80, 81, 88, 132, 407
Longinus, 193
Loos, Adolf, 407
Lord North, 274
Lovejoy, Arthur O., 357
Lukács, Georg, 254, 256, 387, 400, 419, 439
Tarih ve Sınıf Bilinci, 387
Luther, Martin, 41, 114-5
Luthercilik, 115, 122, 127, 150, 158
Luxemburg, Rosa, 408
Lyotard, Jean-François, 442-4, 449, 469, 471, 474-6, 483
Lyser, Johann Peter, 393

Mach, Ernst, 89, 108
Madison, James, 223
Mahler, Gustav, 205
Malebranche, Nicholas, 67, 87
Malinowski, Bronislaw, 162
Mallarmé, Stéphane, 203, 480
Maoculuk, 467
Marcel, Gabriel, 465
Marcuse, Herbert, 195, 373, 435
Margolis, Joseph, 379
Marksizm, 3, 7, 221, 224-5, 246, 250, 254, 258, 263, 272, 467, 495
Marty, Martin E., 149
Marx, Karl, 138, 246, 252, 256, 263, 387
Mason, George, 223

Mauss, Marcel, 452
McDermott, John J., 333, 335, 372
McTaggart, J. M. E., 237
Medick, Hans, 307
Meillet, Antoine, 470
Menand, Louis, 10, 337-8, 373,
Mendes-Flohr, Paul, 166
Merleau-Ponty, Maurice, 49, 254, 379-80, 441, 469
Michelet, Jules, 382, 442
Mickey Mouse, 407
Mill, John Stuart, 248-9, 285
Miller, D. A., 472-3
Mink, Louis O., 298
mistisizm, 18, 42-3, 63, 111, 114, 136, 145, 154, 166, 235, 392, 458, 465, 482
Mitchell, Juliet, 309-11
Montaigne, Michel de, 22, 27, 44-67, 72, 75, 90, 101, 110, 326, 344, 390, 398, 406, 457, 469, 496
Denemeler, 44-6, 52-3, 398
"Deneyim Üzerine", 44, 46-7, 56, 469
Montesquieu, 181
More, Henry, 37
Morris, Charles, 357
Morris, George Sylvester, 212-3, 358-9, 364-5
Morris, William, 206, 265
Mosley, Oswald, 228
Mosse, George L., 228
Mozart, Wolfgang Amadeus, 200
Don Giovanni, 200, 206
muhafazakârlık, 225, 234, 236, 261, 274
Mulhern, Francis, 246, 258-9
Munsterberg, Hugo, 149, 345
Musil, Robert, 405
Niteliksiz Adam, 405
Müller, Max, 243
müzik, 130, 158, 178-9, 191
Myerhoff, Barbara, 310

Nagel, Thomas, 381
Nairn, Tom, 254
Nancy, Jean-Luc, 462-3
Nantes Bildirisi, 48
Negt, Oskar, 224, 243
Nelson, Leonard, 152
New Left Review, 245, 254-5, 257-8, 261, 309
Newton, Isaac, 56, 70, 76, 85, 87
Nicholls, Herbert, 355-6
Nicole, Pierre, 72
Niebuhr, Reinhold, 149, 374
Nietzsche, Friedrich, 89, 165, 195, 202, 275, 283, 293, 316, 338, 339, 390, 432, 435, 453-7, 465, 478, 480, 483, 484
Ahlakın Soykütüğü Üstüne, 455
İyi ve Kötünün Ötesinde, 454
Şen Bilim, 455
Nishida, Kitaro, 21
Nordau, Max, 145

Oakeshott, Michael, 7, 27, 46, 221, 225, 237-46, 249, 264, 265, 270, 271, 273, 275-81, 292, 297, 298, 300, 312, 320-2, 326, 329, 351, 359, 363, 405, 490
Experience and Its Modes, 237, 239, 242, 245, 264, 271, 273, 275, 320, 329, 363
Ockham'ın usturası, 85
Oetinger, Friedrich Christoph, 126, 128
Oglala Lakota, 333
Orwell, George, 250
Otto, Rudolf, 110, 113, 129, 136, 149-63, 168, 170, 172-3, 366, 390, 464
sensus numinis, 129, 150, 155, 166
Owensby, Jacob, 291

Paine, Thomas, 233
Paley, William, 116
Papini, Giovanni, 340
Paracelsus, 56, 61, 72, 399
Partisan Review, 334
Pascal, Blaise, 72, 117, 128, 465
Pater, Walter, 203, 206, 249
pathos, 29, 387, 447
Peignot, Colette, 451
Peirce, Charles Sanders, 334, 336, 347, 353, 357, 364, 374, 384-5
Pepper, Stephen, 212

Peretz, Y. L., 165
Perikles, 35
Perry, Ralph Barton, 347
phronesis, 35, 244
Pickering, Michael, 294
Platon ve Platonculuk, 32, 34, 36-7, 39, 45, 115, 154, 158, 174, 185, 189, 196, 239, 302, 393
Diyaloglar, 37
Poinsot, John, 62
Polanyi, Michael, 244
Popkin, Richard H., 66, 86
postyapısalcılık, 8, 19, 22, 270, 277, 312-4, 321, 441-2, 444, 446, 490-1, 495
pragmatizm, 22, 31, 32, 108, 142, 146, 153, 211, 217, 241, 284, 324, 332, 336-8, 342, 347, 352, 354, 358, 368, 370, 372-6, 378-81, 383-4, 388, 405, 444, 490, 494
Protagoras, 36, 48
Protestanlık, 47-8, 122, 129, 151, 155, 282, 370, 452
Proust, Marcel, 322, 417, 419, 423-4, 435, 437, 442
psikanalitik teori, 310
Putnam, Hilary, 379
Pythagoras, 177

Quine, W.V. O., 108

Racine, Jean, 181
Rahv, Philip, 334, 346
Ramus, Peter, 55
Rang, Florens Christian, 170
rasyonalizm, 32, 40, 54, 81, 97-9, 112, 126, 130, 134, 175, 232, 237, 242, 244, 270, 276, 282
Rauch, Angelika, 188-9, 195
Regosin, Richard, 50
Reimarus, H. G., 116
Reiss, Timothy J., 58
Renan, Ernest, 116
Rickert, Heinrich, 283
Ringer, Fritz, 296
Ritschl, Albrecht, 120, 128
Roemer, Ole, 70
Romantizm, 130, 172, 198, 287, 338
Roosevelt, Theodore, 345
Rorty, Richard, 108, 218, 327, 372, 374-85, 394, 441, 448
Rosenzweig, Franz, 171
Rousseau, Jean-Jacques, 44, 197, 282
Royce, Josiah, 351
Rönesans, 37, 43, 61, 67, 70, 195, 322
Ruskin, John, 206, 213, 249
Russell, Bertrand, 356
Ryan, Judith, 340
Ryle, Gilbert, 244

Sade, Marquis de, 200, 451, 479
Salomon, Ernst von, 227-8, 230
Samuel, Raphael, 268, 307
sanat eseri, 63, 175, 183-4, 192, 196, 199, 201-2, 204, 207-9, 211, 213, 215, 217-9, 226, 331, 404, 456, 463
sanat için sanat, 189, 202, 206, 210, 214, 229
Sander, August, 416
Santayana, George, 148, 335, 376
Sartre, Jean-Paul, 254-5, 260, 441, 452, 465-6, 472-3
Varlık ve Hiçlik, 465
Saussure, Ferdinand de, 83
Saville, John, 254
Schaper, Eva, 190
Scheerbart, Paul, 407
Schelling, Friedrich, 195
Schiller, Friedrich, 62, 194, 202
Estetik Üzerine, 194
Schlegel, Friedrich, 125, 129-32, 152, 195
Schleiermacher, Friedrich, 7, 37, 109, 110, 113, 114, 116, 117, 121, 123-44, 150-4, 156, 160, 162-5, 168, 169, 172, 173, 198, 208, 282, 283, 287, 299, 328, 330, 370, 390, 398, 423, 464
Der christlicher Glaube, 114, 135
Über die Religion, 125, 129, 132, 134-5, 143, 150, 169
Scholem, Gershom, 42, 114, 165, 168, 171, 397, 400, 403
Schopenhauer, Arthur, 167, 204-5, 438
Scott, Joan Wallach, 10, 20, 23, 275,

27, 313-22, 394, 441, 444
Sekstos Empeirikos, 47, 70
Sellars, Wilfrid, 95, 383-4
Shaftesbury, 37, 184-6, 189, 192, 202, 206
Shakespeare, William, 181, 243
Shelley, Percy Bysshe, 201
Shusterman, Richard, 10, 214, 324, 380
Simmel, Georg, 165, 283, 294
Simon, Linda, 346
Siyonizm, 164
Sleeper, R.W., 380
Smith, John E., 146, 333, 372
Smith, John, 222
Socialisme ou Barbarie, 224
Soğuk Savaş, 269, 373
Sokrates, 48-9, 479
Sollers, Philippe, 467-8
Sorel, Georges, 227-8, 230, 272
Southcott, Joanna, 252
Söderblom, Nathan, 156
söylem
  deneyim söylemi, 37, 44, 69, 114, 192, 218, 238, 332
  estetik söylem, 23, 181-2, 204, 328
Spencer, Herbert, 401
Spener, Philipp Jakob, 126-8
Spinoza, Benedict, 67, 99, 112, 116, 134, 260, 267, 287, 390
Stalinizm, 263-4
Stein, Gertrude, 351
Stendhal, 195, 435
Stillingfleet, Edward, 82
Strauss, David Friedrich, 116
Strawson, P. F., 93
Stuhr, John J., 333
Sturm und Drang, 98, 132, 195
Sulzer, Johann Georg, 97
Surin, Jean-Joseph, 43
Surya, Michel, 456-7
Swedenborg, Emanuel, 98, 117, 197, 341, 345
Swift, Jonathan, 232
tarih
  Alltagsgeschichte, 306
  Annales Okulu, 307
  aşağıdan tarih, 252, 265, 305, 307, 312, 316, 318, 326
  kadın tarihi, 308, 314
  yeni kültür tarihi, 306
  yeni tarihselcilik, 312, 325,
Taut, Bruno, 407
Taves, Ann, 140
Taylor, Charles, 39, 59, 112
Tel Quel, 467
  Les temps modernes, 466
Tennyson, Alfred Lord, 217, 220
Terada, Rei, 447, 450
Thatcher, Margaret, 268
theoria, 32, 35
Thomas, Martin Luther, 423
Thomasius, Christian, 102
Thompson, E. P., 10, 87, 224, 225, 247, 252-5, 263-73, 305, 309, 312, 313, 315, 328, 378, 551
  İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, 247, 252, 265
  Teorinin Sefaleti, 263, 268
  Whigs and Hunters, 265
  William Morris, 265
Tillich, Paul, 334
Tindal, Matthew, 116
Toews, John, 313, 315-6, 378
Toland, John, 116
Tompson, Benjamin, 222
Toulmin, Stephen, 53
Tönnies, Ferdinand, 167
Troçki, Leon, 368
Troeltsch, Ernst, 137, 149, 151
Trombadori, Duccio, 482-3, 486
Tuan, Yi-Fu, 306
Turner, Victor, 306, 310
Tylor, E. B., 143, 401

Vergilius, 181
verum factum, 290, 293
Vico, Giambattista, 100, 290, 293
Villiers de L'Isle-Adam, Auguste de, 203
Voltaire, 70

Wach, Joachim, 149
Wagner, Richard, 205
Waldberg, Patrick, 465
Webb, C. C. J., 161
Weber, Max, 62, 149, 228, 295

Wellmer, Albrecht, 438
Welsch, Wolfgang, 193, 200, 210
West, Cornel, 374
Westbrook, Robert, 217, 378
Whichcote, Benjamin, 37
Whistler, James Abbott McNeill, 206
White, Hayden, 10, 278, 292, 321, 382
White, Morton, 10, 336-7, 361
Whitehead, Alfred North, 362
Whitman, Walt, 334
Wilde, Oscar, 204, 206
Williams, Raymond, 10, 87, 224, 225, 245-63, 267, 269, 271-4, 309, 372, 474
Anahtar Sözcükler, 28, 258, 261-2, 271, 274
Culture and Society, 247-8, 250-1, 256, 259, 267
Marksizm ve Edebiyat, 258
The Long Revolution, 251-2, 259
Wilshire, Bruce, 333, 335
Wilson, Edmund, 203
Windelband, Wilhelm, 155, 283
Winthrop, John, 222
Wittgenstein, Ludwig, 28, 83, 95
Wolf, F. A., 199
Wolfe, Thomas, 334
Wolff, Christian, 97, 116
Wood, David, 448
Wood, William, 222
Wordsworth, William, 199, 366, 394
Wöllner, Johann Christoph, 121
Wundt, Wilhelm, 156
Wyneken, Gustav, 389
XIV. Louis, 180
Yahudi Soykırımı, 422, 443
yapıbozum, 28, 314, 316-7, 319, 444, 448
Yolton, John W., 84, 96

Zammito, John H., 190

Martin Jay
Deneyim Şarkıları

Hem gündelik dilin hem de teorik söylemin hararetle savunulan ya da ısrarla karşı çıkılan ender kelimelerinden biri "deneyim". Yine de yakın zamana kadar, deneyim kavramının zaman içinde nasıl evrildiğini ortaya koyan kapsamlı bir araştırma yapılmış değildi. İşte Deneyim Şarkıları bu ihtiyaca cevap veriyor. İnsan deneyiminin doğasına ilişkin fikirlerin tarihini sunuyor bize.

Martin Jay, 16. yüzyıldan günümüze Batı söylemini incelerken, farklı düşünce geleneklerinden beslenen pek çok düşünürün neden "deneyim" kavramını anlamaya mecbur kaldığını, kavramın neden her zaman tartışma odağı olduğunu soruyor. Yazar tek tek insanları ve düşünce okullarını aşan tema ve örüntüleri keşfe çıkarak düşünce tarihinin tamamını aydınlatmaya girişiyor. Deneyim anlayışlarının çeşitli bağlamlarını incelemek için, Amerikan pragmatistlerinden ve İngiliz Marksist hümanistlerden Frankfurt Okulu'na ve Fransız postyapısalcılara kadar uzanan pek çok düşünce geleneğini, Montaigne, Bacon, Locke, Hume ve Kant gibi pek çok düşünürü inceliyor.

Modern kültürlerde "deneyim"in maddi, dilsel, kültürel ve teorik anlamı hakkındaki süregelen tartışmayla ilgilenenler için Deneyim Şarkıları'nın temel bir başvuru kaynağı olacağını umuyoruz.



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-830-9

9 789753 428309

Metis Yayınları
www.metiskitap.com