Hayatın Anlamı

Terry Eagleton



İngilizce'den Çeviren: Kutlu Tunca

AYRINTI

2. BASIM

TERRY EAGLETON

Britanya'nın yaşayan en büyük edebiyat eleştirmeni ve düşünürü kabul edilen Terence Francis Eagleton, 22 Şubat 1943'te Salford'da doğmuştur. Oldukça yoğun bir Katolik öğrenimi gördükten sonra, Raymond Williams'tan da dersler alacağı Cambridge Üniversitesi'ne girmiş ve burada lisans, lisansüstü ve doktora yaptıktan sonra kısa bir süre İngiliz Edebiyatı üzerine ders vermiştir. Oxford Üniversitesi (1992-2001), Manchester Üniversitesi, Notre Dame Üniversitesi ve halen çalıştığı Lancaster Üniversitesi'nde daimi hocalık yaptığı gibi daha birçok üniversitede de misafir hoca olarak konferanslara katılmış, sunumlar yapmıştır. Ayrıca *New Left Review* ve *New Statesman* dergilerine yıllarca yazılarıyla katkıda bulunmuştur.

Eagleton, ilk iki kitabı, *Shakespeare and Society* (1967) ve *Exiles and Emigrés*'te (1970) edebiyata Katoliklikle sosyalizmin ilginç bir sentezini yaparak yaklaşmıştır. İleriki yıllarda böylesi bir sentez arayışından koparak Althusser Okulu'nun edebiyat kuramı alanındaki en önemli adı Pierre Macherey'nin izini sürecek; "bütünlük", "organiklik" ve "yansıma" gibi Hegel kökenli kavramların edebiyat yapıtlarını çözümlemekte kullanılmasına karşı çıkacaktır. *Marxism and Literary Criticism* (1976) [*Edebiyat Eleştirisi Üzerine*, Çev. H. Gönenç, Eleştiri Yay., tarihsiz] adlı yapıtında Marksist gelenekteki benzer eğilimleri sert bir biçimde eleştirmektedir. *Criticism and Ideology* (1976) [*Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. E. Tanım & S. Öztopbaş, İletişim Yay., 1985] kitabında ise yapısalcılıktan esinlenen bir "metinbilimi" kavrayışına maddeci ve bilimsel bir içerik kazandırmak için edebiyat yapıtı ile ideolojiler arasındaki, "yansıtma" kavramının kuşatamadığı karmaşıklıktaki ilişkileri incelemektedir.

Eagleton, metni "açıklamaya" çalışan 80'lerdeki bilimsel yönelimini yavaş yavaş terk ederek metni "kullanmaya" ağırlık veren, daha siyasal bir yaklaşımı benimsemiştir. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (1981); *Literary Theory* (1983) [*Edebiyat Kuramı Giriş*, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay. 1990] ve *The Function of Criticism* (1984) [*Eleştirinin Görevi*, Çev. İsmail Serin, Ark Yay., 1998] gibi yapıtlarında, Benjamin'in yanı sıra, Mikhail Bakhtin, Derrida, Wittgenstein, Foucault ve feminist hareketin bu siyasal yaklaşımı büyük ölçüde etkilediği görülür.

Edebiyat kuramı alanındaki bu çalışmalarının yanında edebiyat "pratiğine" de bulaşmış, *Brecht and Company* (yayımlanmadı) ve *Saint Oscar* (1990) adlı iki oyun ve tek romanı olan *Saints and Scholars*'ı (1987) [*Azizler ve Alimler*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2003] yazmıştır.

Diğer bazı yapıtları şunlardır: *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975); *The Rape of Clarissa* (1982); *Against The Grain* (1985); *Shakespeare* (1986) [*William Shakespeare*, Çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yay., 1998]; *The Ideology of The Aesthetic* (1990) [*Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülend Gözkân vd, Doruk Yay., 2002]; *Ideology: An Introduction* (1991) [*İdeoloji-Giriş*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 1996]; *Heathcliff and The Great Hunger* (1995); *The Illusions of Postmodernism* (1996) [*Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999]; *The Idea of Culture* (2000) [*Kültür Yorumları*, Çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., 2005]; *The Gatekeeper* (2001) [*Kapı Bekçisi*, Çev. Gökçen Ezber & Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, 2002]; *After Theory* (2003) [*Kuramdan Sonra*, Çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, 2004]; *The Meaning of Life* (2007); *On Evil* (2010) ve *Why Marx Was Right* (2011).

Ayrıntı: 648
İnceleme Dizisi: 240

Hayatın Anlamı
Terry Eagleton

Kitabın Özgün Adı
The Meaning of Life

İngilizce'den Çeviren
Kutlu Tunca

Yayına Hazırlayan
Kadir Engil

Düzelti
Songül Kırgezen

© 2007 by Terry Eagleton

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
Jared Alden/Photolibrary/Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 244 Topkapı/İstanbul
Tel. (0212) 612 31 85
Sertifika No. 12156

Birinci Basım *2012*
İkinci Basım *2012*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-674-3
Sertifika No. 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Terry Eagleton

Hayatın Anlamı



İNCELEME DİZİSİ

YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK TAHAKKÜMÜ VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Boudes-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. Insel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYATVE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZUN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ İMAJ/*K. Robins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Vološinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E. V. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Laurau* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◢ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◢ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◢ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◢ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◢ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◢ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◢ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◢ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◢ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◢ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◢ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◢ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◢ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◢ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◢ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◢ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◢ SAYGI/*R. Sennett* ◢ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ◢ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* ◢ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ◢ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ◢ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ◢ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* ◢ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers* ◢ ATEŞ VE SÖZ/*G.M. Ramirez* ◢ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbaum* ◢ HOMO LUDENS/*J. Huizinga* ◢ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman* ◢ ÖLÜM VE ZAMAN/*E. Levinas* ◢ GÖRÜNÜR DÜNYANIN EŞİĞİ/*K. Silverman* ◢ BAKUNİN'DEN LACAN'A/*S. Newman* ◢ ORTAÇAĞDA ENTELEKTÜELLER/*J. Le Goff* ◢ HAYAL KIRIKLIĞI/*Ian Craib* ◢ HAKİKAT VE HAKİKATLİLİK/*B. Williams* ◢ RUHUN YENİ HASTALIKLARI/*J. Kristeva* ◢ ŞİRKET/*J. Bakan* ◢ ALTKÜLTÜR/*C. Jenks* ◢ BİR AİLE CİNAYETİ/*M. Foucault* ◢ YENİ KAPİTALİZMİN KÜLTÜRÜ/*Richard Sennett* ◢ DİNİN GELECEĞİ/*Santiago Zabala* ◢ ZANAATKÂR/*Richard Sennett* ◢ MELEZLİĞE ÖVGÜ/*Michel Bourse* ◢ SERMAYE VE DİL/*Christian Marazzi* ◢ SAVAŞ OYUNLARI/*Roger Stahl* ◢ BİR İDEA OLARAK KOMÜNİZM/*Alain Badiou & Slavoj Žižek* ◢ NİHİLİZM/*Bülent Diken* ◢ MADDESİZ/André Gorz ◢ BİLGİNİN ARKEOLOJİSİ/M. Foucault ◢ TÜKETİM TOPLUMU, NEVROTİK KÜLTÜR ve DÖVÜŞ KULÜBÜ/H. Övünç Ongur ◢ ANTİKAPİTALİZM/*Jeremy Gilbert* ◢ ÇALIŞMAK SAĞLIĞA ZARARLIDIR/*Annie Thébaud-Mony* ◢ BERABER/*Richard Sennett*

Bu fikri çok utanç verici bulan Oliver'a...

İçindekiler

Önsöz 9

Birinci Bölüm
Sorular ve Yanıtlar 13

İkinci Bölüm
Anlam Sorunu 51

Üçüncü Bölüm
Anlam Tutulması 79

Dördüncü Bölüm
İnsan Kendi Kaderini Kendisi mi Çizer? 103

Kaynakça ve Daha İleri Okumalar 129
Dizin 135

Önsöz

Bu konuda bir kitap yazacak kadar gözü kara olanlar, karmaşık sembolik şekiller içeren, kargacık burgacık yazılar yığınına kendilerini hazırlasalar iyi olur. Hayatın anlamı, çılgın ya da komik olana uygun bir konu ve ben ilkinden çok ikinci konuma düşmüş olmayı umuyorum. Görkemli, düşünsel ve ahlaki bir konuyu olabildiğince kaygısız ve berrak bir şekilde ama aynı zamanda onu ciddiye alarak incelemeye çalıştım. Fakat küçücük bir akademik bilgi ölçeğinin aksine, konu etrafında saçma bir şekilde aşırıya kaçan bir şey var. Yıllar önce Cambridge'te öğrenciyken gözüm bir doktora tezinin başlığına takılmıştı: "Pirenin Vajinal Sisteminin Bazı Yönleri." Tahmin edilebileceği gibi bu, görme yeteneği zayıf olanlar için en uygun çalışma değildi; ama görünüşe bakılırsa ders almadığımı gösteren sevimli bir alçakgönüllülük sergiliyordu. En

azından, Bertrand Russell ile taksi şoförünün hikâyesini yinelemeyen az sayıdaki "hayatın anlamı" kitaplarından birisini yazdığımı söyleyebilirim. Bu kitabın taslaklarını okuyan, çok değerli eleştiri ve önerilerde bulunan Joseph Dunne'ye teşekkür borçluyum.

Birinci Bölüm

Sorular ve Yanıtlar

Filozofların, soruları yanıtlamak yerine onları çözümlemek gibi sinir bozucu bir alışkanlığı vardır ve ben de böyle başlamak istiyorum.[1] "Hayatın anlamı nedir?" sorusu hakiki bir soru mu yoksa yalnızca hakiki gibi görünen bir soru mudur? Onun yanıtı sayılabilecek bir şey var mıdır yoksa o yalnızca okunması gereken o efsanevi Oxford sınav sorusu gibi, aslında sahte bir soru türü müdür: "Bu, iyi bir soru mudur?"

"Hayatın anlamı nedir?" sorusu, ilk bakışta "Arnavutluk'un başkenti neresidir?" ya da "Fildişi ne renktir?" gibi sorularla aynı tarzda görünür. Peki ama gerçekten öyle mi? Daha ziyade "Geo-

1. Şahsen bir filozof olmadığımı eklemem gerekebilir. Gerçi bazı eleştirmenlerimin bunu vurgulayacağına eminim.

metri zevki nedir?" sorusuna benzer bir soru mudur? Bazı düşünürlerin, "hayatın anlamı" sorusunu anlamsız saymasının oldukça standart bir nedeni vardır. Bu, anlamın nesnelerle değil; dille ilgili bir mesele olduğu durumdur. Buradaki sorun, şeylerin doku, ağırlık ya da renk gibi kendilerine ait bir özelliği değil, onlardan söz ediş tarzımızdır. Bir lahana ya da bir kardiyograf cihazı kendi içinde anlamlı değildir; yalnızca karşılıklı konuşmalarımıza yakalanarak anlamlı hale gelir. Bu teoriye göre, hayata ona ilişkin söylemlerimizle anlam kazandırabiliriz; ama hayatın kendisi bir buluttan daha fazla anlam taşıyamaz. Örneğin bulutların doğru ya da yanlış olduğundan bahsetmek anlamsız olurdu. Doğruluk ya da yanlışlık, bulutlara ilişkin insani önermelerimizin işlevleridir. Çoğu felsefi argüman gibi, bu argümanın da kimi sorunları var. Kitabın ilerleyen bölümlerinde bunlardan birkaçını gözden geçireceğiz.

O halde "Hayatın anlamı nedir?" sorgulamasından daha da gösterişli bir sorgulamaya kısaca bir göz atalım. Bunun ortaya çıkarabileceği en temel soru belki de şudur: "Neden 'hiçbir şey' yok da 'bir şey' var?" Evvela hakkında "Bu ne anlama geliyor?" sorusunu sorabileceğimiz "bir şey" neden var? Filozoflar bunun gerçek bir soru mu yoksa sahte bir soru mu olduğu konusunda ayrışır; ama bu ayrışma teologlar için genelde söz konusu değildir. Çoğu teolog için bu sorunun yanıtı aynıdır: "Tanrı." Evreni "Yaratan"ın Tanrı olduğunun söylenmesi, onun büyük bir imalatçı olmasından değil, "hiçbir şey" yerine "bir şey"in mevcudiyetinin nedeni olmasındandır. Teologların dediğine göre Tanrı varoluşun temelidir. Ve evrenin hiçbir başlangıcı olmasaydı, bu söylenen şey Tanrı için yine de geçerli olacaktı. "Bir şey" ezelden beri var olmuş olsa bile Tanrı "hiçbir şey" yerine "bir şey"in mevcudiyetinin nedenidir.

"Neden 'bir şey' var da 'hiçbir şey' yok?" sorusu, kabaca "Evren neden var?" sorusuna çevrilebilirdi. Bu bir nedensellik sorusu gibi düşünülebilirdi. Bu durumda, "Neden var?" sorusu "Nereden geldi?" sorusunu ifade ederdi. Fakat sorunun kastettiği tam

olarak bu değildir. Eğer evvela evrenin nasıl başladığından bahsederek soruyu yanıtlamaya çalışırsak bu nedenlerin her şeyin parçası olması gerekir ve başladığımız yere geri döneriz. Yalnızca, her şeyin parçası olmayan tek bir neden, tıpkı Tanrı gibi evreni aşkın bir neden, argümanın bu yönde sürüklenmesine engel olabilir. Dolayısıyla bu soru "Evren nasıl meydana geldi?" sorusu hakkında değildir. Ayrıca, hiç değilse teologlara göre, dünyanın ne için var olduğuna dair bir soru da değildir; çünkü onların görüşüne göre dünyanın bir amacı yoktur. Tanrı, stratejik bir amaçla dünyayı yaratmış göksel bir mühendis değildir. O, dünyayı yalnızca kendi memnuniyeti ve yaratma hazzı uyarınca yaratmış bir sanatçıdır. Öyleyse Tanrı'nın yaygın biçimde neden bir parça sapkın bir espri anlayışı olmakla nitelendirildiği anlaşılabilir.

"Neden 'hiçbir şey' yok da 'bir şey' var?" sorusu muhtemelen, "hiçlik" kolaylıkla var olabileceği halde evvela bir dünyanın var olmasından duyulan şaşkınlığın ifadesidir. Bu, "Gizemli olan, dünyanın nasıl var olduğu değil, onun var olmasıdır" dediğinde Ludwig Wittgenstein'ın düşündüğü şeyin de bir parçası olabilir.[2] Wittgenstein'ın bu söylemi, Alman filozof Martin Heidegger'in *Seinsfrage* ya da "varlık sorunu" olarak adlandırdığı sorunun bir uyarlamasıdır. Heidegger "Neden 'varlık' var?" sorusuna dönmek ister; tikel varlıkların nasıl meydana geldiğinden ziyade evvela o varlıkların mevcudiyeti şeklindeki akla durgunluk veren hakikatle ilgilidir. Ve bu şeyler anlayışımıza açıktır; çünkü kolaylıkla var olmayabilirlerdi.

Fakat birçok filozofa, özellikle Anglosakson filozoflara göre, "Neden 'varlık' var?" sorusu son derece sahte bir soru örneğidir. Onlara göre bu sorunun yanıtını bilmek yalnızca zor değil, belki de imkânsızdır. Hatta bu soruda yanıtlanacak bir şey olduğu bile son derece şüphelidir. Bu filozoflara göre aslında bu soru yalnızca "Vay canına!" demenin tipik bir Cermen tarzıdır. Bir filozof için değil, olsa olsa bir şair ya da mistik için geçerli bir sorudur bu.

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, 1961, 6.44.

Özellikle Anglosakson dünyasında bu iki cephe arasındaki barikatlar tedbirli biçimde güçlendirilmiştir.

*Philosophical Investigations** gibi bir çalışmada Wittgenstein, gerçek sorular ile sahte sorular arasındaki farka karşı tetikteydi. Bir dil örneği aslında bir soru olamayacağı halde, dilbilgisel bir soru şeklini alabilir. Veya dilbilgimiz bizi bir önerme türünü bir başkasıyla karıştırmak gibi hatalı bir fikre sürükleyebilir. "Yurttaşlar, düşman bir kez yenildi mi zafer saatinde başaramayacağımız ne var ki?" sorusu yanıt bekleyen bir soru gibi görünür; ama aslında söylemsel bir sorudur ve ona şöyle bir yanıtla karşılık vermek yanlış olurdu: "Hiçbir şey." Sözce sırf dramatik gücünü artırmak amacıyla soru şeklini alabilir. "Ne olmuş yani?", "Niçin yaylanmıyorsun?" ya da "Ne öyle dik dik bakıyorsun?" gibi sözceler birer soru örneğiymiş gibi görünür; ama aslında öyle değildir. "Ruhun vücutta bulunduğu yer neresidir?" sorusu makul bir soru tipi gibi görünse de bunun nedeni soruyu yalnızca "Böbrekler vücudun neresindedir?" gibi bir soruyla aynı doğrultuda düşünmemizdir. "Kıskançlığım nerede?" sorusu, onu bilinçsizce ve "Koltukaltım nerede?" gibi bir soru etrafında biçimlendirdiğimiz için kabul edilebilir bir soru şeklidir.

Wittgenstein'a göre birçok felsefi bilmece insanların, dili bu şekilde yanlış kullanmasından kaynaklanıyordu. Örneğin "Bir ağrım var" ifadesini ele alalım: Dilbilgisel olarak bu, "Bir şapkam var" ifadesine yakın bir ifadedir. Bu benzerlik bizi ağrıların ya da genel olarak deneyimlerin aynen şapkalar gibi sahip olduğumuz şeyler olduğunu düşünmeye sevk edebilir. "Ağrım burada, al" demek tuhaf bir şey olur. "Bu şapka senin mi yoksa benim mi?" demek anlam taşıdığı halde, "Bu ağrı senin mi yoksa benim mi?" sorusunu sormak garip kaçar. Belki de bir oda ve orada ıstırap çeken birkaç kişi var; her biri sırayla ağrılar içinde iki büklüm oluyor ve biz de haykırıyoruz: "Şimdi onun ağrısı var!"

---

* Felsefi Soruşturmalar, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınevi, 2010. (y.h.n.)

Bu yalnızca gülünç gibi geliyor ama gerçekte son derece önemli imalar taşır. Wittgenstein "Bir şapkam var" ifadesinin dilbilgisini "Bir ağrım var" ifadesinden yalnızca "ben" ve "o" gibi şahıs zamirlerini açıklamak suretiyle değil, deneyimlerimizin bir çeşit özel mülk olduğu şeklindeki çok eski ve köklü bir varsayımın temelini çürüten çizgilerle ayırt edebildi. Gerçekte onlar şapkamdan daha fazla özel mülk gibi görünür, çünkü ne de olsa şapkamı elden çıkarabilirim, ama ağrımı çıkaramam. Wittgenstein, dilbilgisinin bizi nasıl bu şekilde düşünmeye sürükleyerek oyuna getirdiğini gösterir. Onun meselesinin radikal, dahası politik anlamda radikal sonuçları vardır.



Ludwig Wittgenstein: Yirminci yüzyılın en büyük filozofu olduğuna dair ortak bir kanı vardır.

Wittgenstein'a göre filozofun görevi bu sorgulamaları çözmek yerine çözündürmek ve onların, kendi deyişiyle, bir "dil oyununu" bir diğeriyle karıştırmaktan kaynaklandığını göstermekti. Biz dilimizin yapısıyla büyüleniriz. Bu nedenle filozofun işi sözcüklerin farklı kullanım şekillerini ayırt ederek bizi gizemlerimizden arındırmaktı. Dil, kaçınılmaz olarak bir tekbiçimlilik kertesinde olduğu için farklı sözce türlerine hemen hemen bir aynılık görünümü kazandırır. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*'ta *Kral Lear*'dan* yaptığı bir alıntıyı özdeyiş olarak eklemeyi akıl etti: "Size farkları öğreteceğim."

Bu, tek başına Wittgenstein'la sınırlı bir görüş değildi. On dokuzuncu yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Friedrich Nietzsche, Tanrı'dan kurtulamayışımızın dilbilgimize mi dayalı olduğunu sorguladığında bunu öngörmüştü. Çünkü dilbilgisi, ayrı varlıkları temsil eden farklı adlar kurgulamamıza izin verir, ardından da bir çeşit Adların Adı olan ya da Tanrı diye bilinen ve o olmadan çevremizdeki tüm varlıkların yalnızca yıkıma uğrayabileceği büyük bir varlığın olabileceği fikrine inandırır. Fakat Nietzsche ne büyük varlıklara inanıyordu ne de gündelik varlıklara. Ona göre Tanrı ya da bektaşi üzümü gibi, ayrı ayrı nesnelerin var olduğu görüşü yalnızca dilin şeyleştirici bir etkisiydi. Nietzsche, olsa olsa işe yarar bir kurmaca olarak gördüğü bireysel benlik konusunda da tam olarak aynı şeye inandı. Yukarıdaki yorumu, muhtemelen, şeyleştirici işleyişin mümkün olmadığı bir insani dilbilgisinin olabileceğini de ima ediyor. Bir ihtimal, bu, adların ve ayrı varlıkların, dolayısıyla Tanrı'nın ya da benzeri metafizik yanılsamaların ötesine geçmiş *Übermensch*'in ya da Üstinsan'ın konuştuğu, geleceğin dili olacaktı. Nietzsche'ye çok şey borçlu olan filozof Jacques Derrida, bu konuda daha karamsardır. Wittgenstein gibi, Derrida için de bu metafizik yanılsamalar belli bir dilsel yapı içinde inşa edilir ve yok edilemez. Filozofun bu yanılsamalara karşı, Wittgenstein'ın bir çeşit "lengüistik terapi" olarak gördüğü

* William Shakespeare, *Kral Lear*, Çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009. (y.h.n.)

ve Derrida'nın "yapısöküm" dediği bir savaşı kesintisiz sürdürmesi gerekir.[3]

Nietzsche felsefesinde adların şeyleştirici olmasını, birisi çıkıp "Hayatın anlamı nedir?" sorusundaki "hayat" sözcüğü için de düşünebilirdi. Bunu daha sonra gözden geçireceğiz. Ayrıca bu sorunun bilinçsizce tamamen farklı bir soru türü üstüne şekillendiği ve yanılgıya düştüğü yerin tam da burası olduğu düşünülebilir. "Şunun değeri bir dolar, bunun değeri de o kadar, öyleyse onlar birlikte kaç para eder?" diyebiliriz. Sanki şöyle de söyleyebilirmişiz gibi gelir: "Hayatın bu parçasının bir anlamı var, şu parçasının da öyle, o halde farklı tüm parçalarının oluşturduğu anlam ne?" Fakat parçaların anlamlı olmasından bütünün onların üstünde bir anlam taşıdığı sonucunu çıkarmak, pek çok küçük nesnenin pembe renkli olmasından onların bir bütün oluşturduğu fikrini çıkarmak gibidir.

Elbette tüm bunlar bizi hayatın anlamına daha fazla yaklaştırmaz. Yine de sorular, incelemeye değer; çünkü bir sorunun doğası neyin ona yanıt sayılabileceğini belirlemede önemlidir. Gerçekte zor olanın yanıtlar değil, sorular olduğu da söylenebilir. Saçma bir sorunun nasıl bir yanıt tipine yol açtığı iyi bilinir. Ortaya, doğru bir soru koymak, onun altüst edici anaforuyla başka hayati soru işaretleri doğurarak bütünüyle yeni bir bilgi alanı açabilir. Yorumbilgisel düşünce geleneğinden bazı filozoflara göre gerçeklik, bir soruya verilen yanıttır. Bu durumda gerçeklik, sorguya alınmaksızın kendiliğinden konuşmaya başlamayan deneyimli bir suçlu gibi yalnızca ortaya koyduğumuz sorular uyarınca bize karşılık veren bir şeydir. Bir defasında Karl Marx biraz şifreli bir biçimde, insanlığın yalnızca çözebileceği sorunları ortaya koyabileceğini ileri sürmüştü. Bu muhtemelen, bir sorunu ortaya koyabilecek kavramsal bir aygıtımız varsa ona bir yanıt belirleyecek olan araçlarımızın da zaten olduğu anlamına gelir.

3. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Terry Eagleton, "Wittgenstein's Friends", *Against the Grain*, Londra, 1986.

Bunun nedeni bir ölçüde, soruların bir boşluk içinde ortaya konmamasıdır. Soruların, uygun biçimde, kuyruklarına bağlı yanıtlar taşımadığı doğrudur; ama onlar ne tür bir karşılığın en azından bir yanıt olarak sayılabileceğini ima eder ve bize bir çözümün nerede aranması gerektiğini bildiren sınırlı bir yöneltiler dizisi gösterirler. Bilgi tarihini, insanların ortaya atmayı gerekli ya da imkân dahilinde gördüğü soru türleri üzerinden yazmak hiç de zor olmazdı. Fakat belirli bir dönemde her soruyu sormak mümkün değildir. Örneğin, Rembrandt, fotoğrafın gerçekçi resmi gereksiz hale getirip getirmediğini soramazdı.

Bu, elbette tüm soruların yanıtlanabilir olduğu anlamına gelmez. Oldukça tuhaf bir biçimde, parçalar halinde olanı hep bütüne geri yüklemeyi düşünmeye yatkın olduğumuz gibi, bir sorunun olduğu yerde bir çözümün de olması gerektiğini varsayma eğilimindeyizdir. Fakat sonsuza kadar yanıtsız kalacak sorularla birlikte, büyük olasılıkla asla çözüm bulamayacağımız yığınla sorun da vardır. Öldüğünde Napolyon'un kafasında ne kadar saç olduğunun kaydı yoktur ve bunu asla bilmeyeceğiz. Belki de insan beyni, zekânın kaynakları gibi belli sorunları çözümlemeye uygun değildir. Belki de bu, böyle yapmak bizim için evrimsel bir gereksinim olmadığındandır. Oysa *Finnegans Wake*'i* ya da fiziğin yasalarını anlamak da bizim için evrimsel bir gereksinim değildir. "Bayan Macbeth'in kaç çocuğu vardı?" ya da "Sherlock Holmes'un iç uyluğunda küçük bir ben var mıydı?" gibi, aslında hiçbir yanıtı olmadığı için yanıtlarını bilmediğimiz sorular da vardır. Bu son soruya "evet"ten daha güçlü bir "hayır" yanıtı veremeyiz.

O halde "hayatın anlamı" sorusunun aslında bir yanıtının olması ama bu yanıtın ne olduğunu hiç bilemeyecek olmamız pekâlâ mümkündür. Eğer böyleyse, Henry James'in *The Figure in the Carpet* [Kilimdeki Desen] adlı öyküsündeki anlatıcının durumuna benzer bir haldeyiz demektir. Öyküdeki anlatıcıya, hayran oldu-

---

* İrlandalı romancı James Joyce'un 1939 tarihli romanı. (ç.n.)

ğu tanınmış bir yazar tarafından, yapıtındaki üslup ve imgelerde imalı, gizli bir tasarım olduğu söylenir. Fakat şaşkın ve meraklı anlatıcı daha bunun ne olduğunu bulamadan, yazar ölür. Belki de yazar onu kandırıyordu. Veya belki kendi yapıtında böyle bir tasarım olduğunu düşünmüştü, ama yoktu. Veya belki de anlatıcı başından beri algıladığını fark etmeksizin bu tasarımı bir şekilde görüyordu. Veya kendi başına oluşturabileceği herhangi bir tasarım yeterli olacaktı.

Bir akşam yemeği sonrasında konuşma yaparken telaffuz ettiğim sözcükleri saymamanın yapacağım konuşmaya yardımcı olması gibi, hayatın anlamını bilmemenin hayatın anlamının bir parçası olduğunu düşünmek akla yatkındır. Belki de hayat onun temel anlamı konusundaki bilgisizliğimizle sürdürülen bir şeydir; tıpkı Karl Marx için kapitalizmde olduğu gibi. Filozof Arthur Schopenhauer ve hatta bir anlamda Sigmund Freud da buna benzer bir şey düşünmüştü. *Die Geburt der Tragödie*'nin* Nietzsche'sine göre hayatın gerçek anlamı onunla baş edemeyeceğimiz kadar dehşetlidir ve bu nedenle eğer varlığımızı sürdüreceksek avutucu yanılsamalara ihtiyaç duyarız. "Hayat" dediğimiz yalnızca lazım olan bir kurmacadır. Fantezinin muazzam katkısı olmasaydı gerçeklik sona ererdi.

Hiçbir çözüm bulunamayan ahlaki sorunlar da vardır. Çünkü cesaret, sevecenlik ve adalet gibi pek çok farklı "ahlaki iyi" mevcuttur ve bu değerler bazen birbiriyle kıyaslanamaz ve trajik bir çatışmaya girebilir. Sosyolog Max Weber'in yalın bir biçimde belirttiği gibi: "Sonuçta hayata yönelik olası tutumlar bağdaşımsızdır ve bundan dolayı onların mücadeleleri nihai bir sonuca yol açamaz."[4] Isaiah Berlin, benzer şekilde şöyle yazar: "Alışılagelmiş deneyim içinde karşılaştığımız dünya, aynı derecede mutlak olan tercihlerle karşı karşıya olduğumuz bir dünyadır ve bunlardan ba-

* Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010. (y.h.n.)

4. Max Weber, *Essays in Sociology*, H. H. Gerth ve C. Wright Mills (Der.), Londra, 1991, s. 152.

zılarının gerçekleşmesi, kaçınılmaz bir biçimde diğerlerini feda etmek anlamına gelir."[5] Bu görüşün liberalizmin belli bir trajik türünü yansıttığı ve günümüzün çaylak "tercih" ve "opsiyonlar" kültünden farklı olarak onun özgürlük ve farklılık taahhüdünün yıkıcı maliyetini hesaplamak amacıyla tasarlandığı söylenebilir. Aynı zamanda çoğulluğu içkin olarak faydalı ve ahlaki değerler arasındaki çatışmayı sürekli biçimde güçlendirici gören liberalizmin daha iyimser ve neşeli türüyle de çelişir. Fakat gerçek şu ki yalnızca kirli ellerle ortaya çıkarılabilecek durumlar vardır. Yeterince baskılanmış her ahlaki yasa altüst olmaya, kontrolü kaybetmeye başlar. Romancı Thomas Hardy, hangi yolda yürürseniz yürüyün, yine de bilmeyerek birilerini zarara uğratması zorunlu ahlaki çıkmazlara düşebileceğinizi çok iyi biliyordu. Eğer bir Nazi askeri, çocuklarınızdan birini öldürülmek üzere teslim etmenizi emrediyorsa onlardan hangisini feda etmeniz gerektiği sorusunun basit bir yanıtı yoktur.[6]

Aynı şey siyasal yaşam için de geçerlidir. Terörizm sorununa tek nihai çözümün siyasal adalet olduğu elbette aşikârdır. Fakat terörizm tüm çirkinliğine rağmen bu bağlamda akıldışı değildir: Kuzey İrlanda'daki gibi, siyasal hedeflerini destelemek için terörü kullananların, adalet ve eşitlik taleplerinin nihayet kısmen karşılandığını fark etmeye başladığı ve terörü bir araç olarak kullanmanın artık amaca zarar verdiği sonucuna vararak ondan vazgeçmeyi kabul ettiği örnekler var. Bununla birlikte, aşırı İslamcı terör var oldukça "Arap dünyasının, Filistin-İsrail sorunu adil bir çözüme bağlansa, Amerikan askeri üsleri Arap topraklarından kaldırılsa gibi talepleri karşılansaydı bile masum siviller katledilmeye ve yaralanmaya devam ederdi" şeklinde bir görüşü ileri sürenler de var.

Belki de devam ederdi. Ne var ki bu, "Sorun şu anda makul olan her çözümün dışına çıktı" demekten başka bir şey değildir.

5. Isaiah Berlin, *Four Essays On Liberty*, Oxford, 1969, s. 168.
6. Ahlaki açmazlar konusunda yararlı bir tartışma için bkz. Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, 1999, 3. bölüm.

Fakat bunun ille de yenilgiyi kabullenici bir yargı olması gerekmez; yalnızca gerçekçi bir saptamadır. Çare bulunabilir meselelerden kaynaklanan yıkıcı güçler sonuçta dur durak bilmeyen öldürücü bir ivme kazanabilir. Belki de terörizmin yayılmasını engellemek için artık çok geçtir. Öyleyse terörizm sorununun bir çözümü yoktur ki bu da pek çok siyasetçi için açıkça dile getirmenin imkânsız olduğu, çoğu kimse ve özellikle de neşeli Amerikalılar için son derece tatsız olan bir önermedir. Bu yine de doğru olabilir. Ortada bir sorun olduğunda neden daima bir çözümün de olduğu düşünülmeli ki?

İyimser bir çözümü olmayan en etkili "hayatın anlamı" sorularından biri tragedyadır. Tragedya, tüm sanatsal türler arasında "hayatın anlamı" sorusuyla en keskin ve şaşmaz biçimde yüzleşen, ona verilecek en dehşetli yanıtları, oldukları gibi ağırlamaya cesurca hazır bir sanatsal tarzdır. En iyi haliyle tragedya, insan varlığının temel doğası üzerine cesur bir düşünümdür ve köklerini yaşamın kırılgan, tehlikeli ve bezdirircesine korunmasız olduğu Antik Yunan kültüründe bulur. Antikçağ tragedya yazarlarına göre dünyaya yalnızca kesik kesik ve aklın zayıf ışığıyla nüfuz edilebilir, geçmişin eylemleri bugünün arzularını bastırmak amacıyla daha doğum anlarında onlara ağırlıklarını bindirir ve insanlar onları zalimce paralamakla tehdit eden intikamcı güçlerin boyunduruğu altında kendilerini sürünürken bulur. Yalnızca gözünüzü dört açıp insan hayatının mayınlı arazisinde dikkatlice ve yavaş yavaş ilerleyerek, dinsel saygı şöyle dursun, çoğu kez neredeyse insani saygıyı dahi hak etmeyen zalim ve kaprisli tanrılara saygı göstererek hayatınızı sürdürebilirsiniz. Belli insani güçler, sürekli olarak sizin aleyhinize dönen, sizi baskı altında tutan ve kontrolden çıkmaya çalışan bu tekinsiz arazide tutunacak bir yer bulmanıza olanak sağlayabilir. Bu korkunç koşullarda Sophokles'in *Oidipous Tyrannos*'taki* korosu, kasvetli son yargıyı bildirir: "Hiç kimse ölünceye, sonunda acıdan kurtuluncaya kadar mutlu sayılmaz."

---

* Sophokles, *Kral Oidipus*, Çev. Bedrettin Tuncel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012. (ç.n.)

Bu, insanın varoluşu sorununa bir yanıt olabilir; ama ona hiç de bir çözüm getirmez. Tragedya için "Bireysel hayatlar genelde niçin dayanma gücünün ötesinde ezilir ve tahrip edilir?", "İnsan ilişkilerinde adaletsizlik ve baskı niçin egemen kuralmış gibi görünür?" ya da "İnsanlar neden öldürülmüş çocuklarının kızartılmış etlerini çiğnemeye ikna edilir?" gibi sorulara genelde yanıt yoktur. Daha doğrusu, tek yanıt bu sorularla yüzleşilmesini sağlayan dirençte, bunları kuşatan derinlik ve sanatsal nitelikte mevcuttur. En kudretli haliyle tragedya, bizi ideolojik avuntudan kasıtlı şekilde yoksun bırakan yanıtsız bir sorudur. Her jestiyle insan hayatının böyle vasat biçimde varlığını sürdüremeyeceğini tanıtlasa da sıradan arzulu bir düşünce örneğine, kısmi bir reformizme, duygusal bir hümanizme ya da her derde deva bir idealizme kıyasla, bizi insanın ıstırabına bir çözüm bulmaya daha fazla davet eder. Acil bir kurtuluş gereksinimi içindeki bir dünyayı tanımlarken aynı anda dikkatimizi, insanı taşa çevirmekle tehdit eden bir terörden, başka bir tarafa çekmenin sıradan bir yolu da olan belli bir kefaret fikrini ima eder.[7]

Heidegger, *Sein und Zeit** isimli çalışmasında insanın diğer varlıklardan kendi varoluşunu sorgulama yetisiyle farklılaştığını söyler. İnsan öyle bir yaratıktır ki varoluşun yalnızca belirli nitelikleri değil, başlı başına kendisi onun için bir sorunsaldır. Şu ya da bu durum, mesela bir yabandomuzu için bir sorunsal olabilir, ama teori hâlâ geçerlidir. Çünkü insanlar kendi durumlarıyla bir sorun, ikilem, endişe kaynağı, umut ilkesi, külfet, armağan, yılgı ya da saçmalık olarak yüzleşebilen özgün hayvanlardır. Bunun nedeni insanın özellikle, muhtemelen yabandomuzunun olamadığı bir biçimde, kendi varlığının sonluluğunun farkında olmasıdır. İnsan daima ölümün gölgesinde yaşayan belki de tek hayvandır.

7. Tragedya kavramını bütün yönleriyle tartışan yapıtım için bkz. Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet, Tatlı Şiddet,* Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012. (y.h.n.)

* Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011. (y.h.n.)

Yine de Heidegger'in görüşünde belirgin bir biçimde "modern" olan bir şey vardır. Elbette Aristotoles ya da Hun imparatoru Attila, ölümlü oluşu bilmiyor değildi. Gerçi Attila muhtemelen kendi ölümlülüğünden ziyade diğer insanlarınkinin farkındaydı. Fakat şu da bir gerçektir ki insan özellikle bir dilinin olması nedeniyle kendi hayatını büyük ihtimalle kaplumbağaların yapamadığı şekilde nesneleştirebilir. "İnsanlık durumu" denen bir şeyden bahsedebiliriz. Oysa kaplumbağaların kendi kabukları altında bir "kaplumbağa olma durumu" üzerine kara kara düşünmeleri olanaksızdır. Bu anlamda postmodernistler kaplumbağalara benzer; çünkü "insanlık durumu" fikri, onlara aynı derecede yabancıdır. Başka bir deyişle, dil yalnızca ne olduğumuzu anlamaya değil, kendi durumumuzu bütünlüklü biçimde tasavvur etmemize de imkân tanır. Soyutlama yetisini beraberinde getiren işaretlerle yaşadığımız için kendimizi dolaysız bağlamlardan uzağa yerleştirebilir, bedensel duyumlarımızın hapisliğinden kurtulabilir ve insani durumlar hakkında tefekkür edebiliriz. Fakat tıpkı ateş gibi, soyutlama kudreti de aynı anda yaratıcı ve yıkıcı olan belirsiz bir armağandır. Eğer toplulukları bir bütünsellik içinde düşünmemize olanak sağlarsa onları kimyasal silahlarla yakıp yıkmamıza da yol açar.

Bu tip bir mesafe aklımızın başımızdan gitmesini ya da Tanrısal bir gözetleme noktasından aşağıya, dünyaya doğru tepeden bakmayı gerektirmez. Dünyadaki varlığımız üzerine düşünmek dünyadaki varoluş tarzımızın bir parçasıdır. "İnsanlık durumu" postmodern düşüncenin iddia ettiği gibi, metafizik bir yanılsama olup çıksa bile tasavvur edilebilir bir düşünce nesnesi olmayı sürdürür. Bu nedenle Heidegger'in iddiasıyla uyumlu olan bir şey muhakkak var. Diğer hayvanlar, örneğin yırtıcı hayvanlardan kurtulmak ya da yavrularını beslemek konusunda endişeli olabilir; ama "ontolojik endişe" denen şeye, başka bir deyişle, Jean-Paul Sartre'ın "yararsız tutku" olarak adlandırdığı ve bazen yoğun bir akşamdan kalmışlık halinin de eşlik ettiği, anlamsız, gereksiz bir varlık olma duygusuna dayalı bir tedirgin olmuşluk görüntüsü vermezler.

Öyle olsa bile yılgı, korku, tiksinme, anlamsızlık gibi şeylerden "insanlık durumunun" belirleyici nitelikleri olarak bahsetmek yirminci yüzyıl sanatçı ve filozofları arasında on ikinci yüzyıl sanatçı ve filozoflarına göre daha yaygındır. Modernist düşüncenin baştan başa gösterdiği, insan varoluşunun olumsal olduğu, yani hiçbir temelinin, amacının, yöneliminin ya da gerekliliğinin bulunmadığıdır. Bu düşünceye göre, türümüz gezegen üzerinde asla ortaya çıkmayabilirdi de. Bu olasılık fiili varlığımızı içten içe oyar ve onun üstüne ölümün ve yitimin süreğen gölgesini düşürür. En esrik anlarımızda bile zeminin bataklık olduğunun, eylemlerimizin ve varlığımızın kusursuz bir temelinin olmadığının belli belirsiz farkındayızdır. Bu, en güzel anlarımızı daha değerli yapabileceği gibi, keskin bir biçimde onları değersizleştirme işlevi de görebilir.

Bu görüş, on ikinci yüzyıl filozoflarından pek destek görmemiştir; çünkü onlara göre insan varlığının Tanrı olarak bilinen güvenilir bir temeli vardı. Fakat onlar için bile bu, insanın dünyadaki varlığının zorunlu olduğu anlamına gelmiyordu. Zaten böyle düşünmeleri kâfirce olurdu. Tanrı'nın, kendi yarattığı evrene aşkın olduğunu iddia etmek, onun, evreni meydana getirmek zorunda olmadığını da söylemektir. Tanrı, evreni gereklilikten değil, sevgiden ötürü yaratmıştır. Buna insanın ortaya çıkışı da dahildir. İnsanın mevcudiyeti bir zorunluluk olmaktan ziyade keyfi bir lütuf ve armağan meselesidir. Tanrı, insan olmadan mükemmel bir şekilde idare edebilir, üstelik böyle yapmış olsa çok daha dingin bir hayatı sağlamış olurdu. Oysa bu şekilde, korkunç, haylaz bir veledin babası gibi, babalık sıfatını üstlenme kararına hayıflanarak yaşamış olabilir. İnsanlık ilk önce Tanrı'ya itaatsizlik etti, ardından durumu daha da kötüleştirecek şekilde onun emirlerini çiğnemeyi sürdürürken ona olan inancını da tamamen yitirdi.

Öyleyse, aslında bizi olduğumuz türde canlılar yapan şeyin de bir parçası olan hayatın anlamı arayışı, insanlık için sürekli bir olanak anlamına gelebilir. *Eski Ahit*'te Eyüp, Jean-Paul Sartre kadar ısrarlı bir biçimde soruyu tam olarak ortaya koyar. Fakat eski

Yahudiler için yanıt belli olduğundan dolayı bu soru muhtemelen yersizdi. Yehova ve onun yasası hayatın anlamıydı ve bunu kabul etmemek neredeyse düşünülemez bir şeydi. İnsan varlığını ya da hiç değilse onun zerreciği olan kendisini, mümkün olduğunca sınırlanması gereken dehşetli bir hata olarak gören Eyüp de Yehova'nın her şeye kadir varlığını kabul eder.

"Hayatın anlamı nedir?" sorusu eski bir Yahudi için "Tanrı'ya inanıyor musun?" sorusu kadar acayip bir soru gibi görünebilirdi. Bugün, dini inancı olanlar dahil, çoğu kişi için bu ikinci soru bilinçsizce "Noel Baba'ya inanır mısın?" ya da "Uzaylıların insan kaçırdığına inanıyor musun?" gibi sorular üzerinde şekilleniyor. Bu manzarada Tanrı'dan ve Yeti'den, Loch Ness Canavarı'na ve UFO güruhuna kadar her surette belli varlıklar bulunur ve bunlar var olabilir ya da olmayabilir. Kanıtlar müphemdir ve aynı şekilde konuya ilişkin kanaatler de bölünmüştür. Oysa eski bir Yahudi "Tanrı'ya inanıyor musun?" sorusunun buna benzer bir anlam taşıdığını muhtemelen tahayyül edemezdi. Yehova'nın varlığının bütün yer ve gökle ilan edilmesinden itibaren soru yalnızca şu anlama gelebilirdi: "Ona iman ediyor musun?" Bu düşünsel bir önerme değil, bir pratik meselesiydi. Bir kanaati değil, bir ilişkiyi soran bir soruydu.

Heidegger'in çok genel iddialarına karşın, "hayatın anlamı" sorusu modern çağ öncesindeki insanları bizden, yani modern çağdakilerden muhtemelen daha az uğraştırmıştı. Bunun nedeni yalnızca dinsel inançlarının bu soruya tam manasıyla hazır olmayışı değil, aynı zamanda toplumsal pratiklerinin daha az sorunsal olmasıydı. Belki de bu koşullarda hayatın anlamı, az çok dedelerinizin yaptıklarına ve asırlık geleneklerin sizden beklediklerine bağlıydı. Din ve mitoloji aslında neyin önemli olduğunu size öğretmek üzere oradaydı. Hayatınızın size özgü ve başkalarının hayatlarından tamamen farklı bir anlam taşıyabileceği fikri pek rağbet görmezdi. Genel manada hayatınızın anlamı onun daha büyük bir bütün içindeki işlevinden müteşekkildi. Bu bağlam dışında

siz yalnızca boş bir gösterendiniz. "Birey" sözcüğü özgün manada "bölünemez" ve "ayrılamaz" olanı ifade eder. Homeros'un Odysseus'u aşağı yukarı bu hususu sezinliyor gibi görünür. Oysa Shakespeare'in Hamlet'i için bu kesinlikle söz konusu değildir.

Hayatınızın anlamının daha büyük bir bütünün bir işlevi olduğu duygusu zinde bir kişilik duyusuna büsbütün aykırı değildir. Burada sözü edilen, bireysel kişiliğin anlamıdır; onun gerçekliği değil. Bu, modern çağ öncesi insanların, kendilerine "Ben kimim?" ya da "Burada ne yapıyorum?" gibi sorular sormadıkları anlamına gelmez. Yalnızca, bu sorunla genel olarak, örneğin Albert Camus ya da daha önce T. S. Eliot'tan daha az tedirgin oldukları anlamına gelir. Bu da onların dinsel inançlarıyla fazlaca alakalıdır.

Eğer modern çağ öncesine ait kültürler "hayatın anlamı" sorusuyla Franz Kafka kadar kaygıya sürüklenmediyse, aynısı postmodern kültürler bakımından da doğrudur. Gelişmiş postmodern kapitalizmin pragmatist, kentli ikliminde, onun üstanlatılara ve görüntülere karşı kuşkucu yaklaşımı ve metafiziğe olan inatçı inanç yitimiyle de birlikte, "hayat" bütün bir güvenilmez bütünsellikler dizisi arasında yer alan bir dizidir. Büyük düşünmek yerine küçük düşünmeye çağrılırız, hem de ironik bir biçimde, Batı uygarlığını yıkmak için fırsat kollayan bazı çevrelerin tam olarak tersini yaptığı bir noktada. Batı kapitalizmi ile radikal İslam arasındaki çatışmada inanç kıtlığı aşırı inançla kavgaya tutuşmak üzeredir. Batı şimdi kendini deyim yerindeyse felsefi olarak silahsızlandırılmış tarihsel bir noktada katıksız metafizik bir saldırıyla karşı karşıya bulur. İnanç söz konusu olduğunda, postmodernizm az eşyayla seyahat etmeyi yeğler; inanç boldur bol olmasına ancak iman yoktur.

Fransız filozof Gilles Deleuze gibi postmodern düşünürler için "anlam" bile şüpheli bir terime dönüşür. Anlam, bir şeyin başka bir şeyi temsil edebileceği ya da onun yerini alabileceği şeklindeki biraz *passé* [modası geçmiş] sayılan bir varsayıma dayanır. Böyle-

likle belli bir yorumlama fikri hücum alanına girer. Şeyler, başka şeylerin gizemli işaretleri değildir; dobra dobra yalnızca kendileridirler. Gördüğünüz şey, kavradığınız şeydir. Anlam ve yorum, gizli mesajları, mekanizmaları ve yüzeyin altına yığılmış derinlikleri ima eder. Oysa postmodern düşünceye göre bütün bu yüzey/derinlik modeli, eski moda metafiziğin kokusunu taşır. Benlik için de durum aynıdır. O, artık gizli katların ve iç derinliklerin konusu olmayan, görmeye açık bir alandır; gizemli ve anlaşılması zor bir tinin aksine, merkezsiz bir şebekedir.

Bu görüş, modern çağ öncesi dönemlerin alegori olarak bildiğimiz, dünyayı yorumlama tarzı için geçerli değildir. Alegori açısından şeyler anlamlarını yüzlerinde taşımaz. Bunun yerine, altta yatan bir metnin ya da gizli bir hakikatin genellikle ahlaki ya da dini türde göstergeleri olarak kavranmaları gerekir. Aziz Augustinus'a göre nesnelerin kendilerine kulak vermek, varoluşun dünyevi ve düşmüş bir şeklidir. Bunun yerine, onları göstergebilimsel tarzda, kendi ötelerinde kutsal bir metin olan evrenin işaretleri olarak okumak gerekir. Göstergebilim ve kurtuluş yan yana gider. Modern çağ düşüncesi bir anlamda bu modelle ilişiğini keserken bir başka anlamda ona sadık kalır. Anlam bundan böyle, şeylerin yüzeyleri altında gömülü kalan tinsel bir öz değildir. Fakat yine de kazılıp ortaya çıkarılması gerekir; çünkü dünya onu kendiliğinden açığa çıkarmaz. Bu kazı girişimine verilen uygun bir ad, belli bir görüş alanı uyarınca şeyleri yöneten görünmez yasa ve mekanizmaları açığa çıkarmaya çalışan bilimdir. Derinlikler hâlâ vardır ama şimdi onlarda iş başında olan şey kutsallık yerine doğadır.

Postmodernizm, bu sekülerleşmeyi bir adım ileriye götürür. Bu derinlikleri, özleri ve temelleri taşıdığımız sürece, hâlâ Her Şeye Kadir Olan'ın, insanı huşu içinde bırakan varlığıyla birlikteyiz demektir. Aslında Tanrı'yı hiçbir şekilde öldürmüş ya da gömmüş değiliz. Ona yalnızca doğa, insan, akıl, tarih, güç ve arzu gibi, heybetli yeni adlar verdik. Metafiziğin ve teolojinin miadını

doldurmuş aygıtını yürürlükten kaldırmaktansa ona yalnızca yeni bir içerik kazandırdık. Yalnızca, insanı hep Anlamların Anlamı'nı kovalamaya ayartan "derin" bir anlam anlayışıyla ilişiğimizi keserek özgür olabiliriz. Fakat elbette kendimiz olmak öyle bedava değildir. Çünkü "benlik" diye bilinen metafizik özü de yürürlükten kaldırdık. Öyleyse bu projeyle özgürlüğüne kavuşturulan bir kişi, aynı şekilde biraz gizemli kalmayı sürdürür. Ayrıca, mutlak temellere karşı isteksiz olan postmodernizm, böyle bir mutlağı argümana gizlice sokuyor da olabilir. Bu mutlak, elbette Tanrı, akıl ya da tarih değildir; yalnızca bir alt çizgi olma görevi görür. Diğer mutlaklar gibi onun da altını araştırmak imkânsızdır. Postmodernizm için bu mutlak, kültürdür.

***

"Hayatın anlamı" sorgulamaları muazzam bir ölçekte oluştuğu halde, kanıksanmış roller, inanışlar ve gelenekler krize girdiğinde ortaya çıkma eğilimi gösterir. En seçkin tragedya yapıtlarının böyle anlarda ortaya çıkması da muhtemelen bir tesadüf değildir. Bu, "hayatın anlamı" sorusunun sürekli geçerli bir soru olabileceği gerçeğini değiştirmez. Fakat elbette Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu argümanlar, kitabın yazıldığı Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen tarihsel karmaşa dönemiyle ilişkisiz değildir. Bu tür ciddi meseleleri araştıran Jean-Paul Sartre'ın *Being and Nothingness*'ı da İkinci Dünya Savaşı ortasında yayımlandı. Varoluşçuluk, genel olarak, insan hayatının anlamsız olduğu anlayışıyla, savaşı izleyen yıllarda serpilip gelişen bir düşünce akımıydı. Belki bütün insanlar hayatın anlamı üzerine düşünür; ama bazıları geçerli tarihsel nedenlerden ötürü onu çok daha şiddetli bir biçimde düşünmeye sürüklenir.

Eğer varoluşun anlamını büyük ölçekli soruşturmak zorundaysanız işlerin sarpa sarması muhtemeldir. Oysa bireyin kendi varoluşunun anlamını sorgulaması farklı bir konudur. Çünkü denebilir ki böylesi bir özdüşünüm faaliyeti, gerçekleştirilmiş bir hayat yaşa-

ma uğraşının ayrılmaz bir parçasıdır. Kendine "Hayatım nasıl gidiyor?" ya da "Hayatım daha iyi olabilir mi?" gibi sorular sormamış bir kişi bilhassa özfarkındalık bakımından eksiktir. Bu durumda muhtemeldir ki hayatında aslında olabileceği kadar iyi gitmeyen birkaç konu vardır. Koşulların ne ölçüde hayatından yana olduğunu kendine sormaması, gidişatın gereğince iyi olmadığı hissini verir. Eğer hayatınız harika biçimde yolunda gidiyorsa muhtemelen bunun bir nedeni de zaman zaman onu düzeltmeniz ya da değiştirmeniz gerekip gerekmediği konusunu bir arpacı kumrusu gibi düşünmenizdir.

Ayrıca, çok iyi olduğunuz gerçeğinin farkında olmak muhtemelen yaşam kalitesi anlayışınızı geliştiren bir şeydir ve kişinin bu kabul edilebilir armağanı genel hoşnutluk haline katmaması manasızdır. Başka bir deyişle, "İnsan yalnızca onu bilmediğinde mutludur" görüşü doğru değildir. Bu safça romantik görüşe göre özdüşünüm kaçınılmaz olarak yolunuza hep taş koyar. Buna, hayatın "ip üstünde uçurumu geçme" teorisi de denebilir: Düşünüyor ve anında tepetaklak düşüyorsun! Oysaki koşulların ne kadar sizden yana olduğunu bilmek, onları değiştirmeye çalışmanın mı yoksa olduğu gibi sürdürmenin mi gerektiğini bilmenin zorunlu koşuludur. Bilgi, mutluğun rakibi olmaktan çok bir destekçisidir.

Yine de insan varlığının anlamı hakkında sorular sorulması, bireyler olarak yol alıyor olmamıza rağmen kolektif olarak yolumuzu kaybetmiş olabileceğimizi akla getirir. 1870'ler ya da 1880'lerde Britanya'da soruya ilişkin belli temel Viktoryen kesinlikler çözülmeye başladı. Bundan dolayı, örneğin William Thackeray ve Anthony Trollope'un durumunda düşünülmesi imkânsız olan "hayatın anlamı" sorusunu, Thomas Hardy ve Joseph Conrad ısrarlı biçimde ortaya koyar. Veya bu yazarlardan önce Jane Austen. Elbette 1870'ten önce de sanatçılar bu soruyu sormuştu, ama bu nadiren bütünlüklü bir sorgulama "kültür"ünün parçasıydı. Yirminci yüzyılın başlarında bu kültür, ilişkili ontolojik kaygılarla modernizm şeklini aldı. Bu akım, Batı'nın tanıklık ettiği gelmiş

geçmiş en seçkin yazınsal sanat ürünlerini üretecekti. Neredeyse her geleneksel değere, inanca ve kuruma meydan okunmasıyla birlikte, Batı kültürünün geleceğine ve onun da ötesinde insanlığın yazgısına ilişkin son derece keskin soruları sanat için gündeme getirmeye uygun koşullar gelişmişti. Şüphesiz ki kasvetli ve kaba bazı Marksist yaklaşımlar bu kültürel altüst oluşla geç-Viktoryen iktisadi bunalım, 1916'da patlak veren küresel emperyalist savaş, Bolşevik Devrimi, faşizmin yükselişi, *inter bellum* [iki dünya savaşı arası] ekonomik çöküntü, Stalinizmin doğuşu ve soykırımın ortaya çıkışı arasında bir ilişki sezinleyebilir. Bizse burada zihinsel hayatla bağlantılı olan kendi spekülasyonlarımızı yeğliyoruz.

Bu üretken ve çalkantılı düşünce silsilesi, gördüğümüz gibi, yankısını varoluşçulukta buldu ama 1950'lerde genel olarak zayıflama eğilimindeydi. 1960'ların karşıkültürüyle geç bir olgunlaşma dolayında su yüzüne çıktı; ama 1970'lerin ortası itibariyle bu tinsel tutkular Batı'da giderek gelişen kırıcı, pragmatik bir politik iklim içinde sönerek sona yaklaştı. Postyapısalcılık ve ardından postmodernizm, insan hayatını bütünlüklü düşünmeye yönelik tüm girişimleri itibarsız "hümanist" denemeler ya da aslında totaliter devletin ölüm kamplarına götüren "bütünleştirici" türde teoriler oldukları gerekçesiyle kapı dışarı etti. Artık insanlık ya da insan hayatı gibi üzerinde düşünülecek şeyler yoktu. Yalnızca farklılıklar, özel kültürler ve yerel durumlar vardı.

Yirminci yüzyılın, hayatın anlamı üstüne pek çok çağdan daha ıstıraplı bir biçimde derin derin düşünmesinin nedenlerinden biri, insan hayatını korkunç derecede değersizleştiren bir çağ olması olabilir. Bu yüzyıl, milyonlarca insanın boş yere ölümüyle tarih tutanaklarına geçen, açık ara en kanlı çağdı. Eğer hayat, pratikte bu kadar şiddetli biçimde değersizleştirilirse hayatın anlamının teoride sorgulanması da elbette beklenebilir. Fakat burada daha genel bir sorun da var. Diyebiliriz ki modern çağın ayırıcı özelliği, insan hayatına özgü sembolik boyutun değişmez biçimde kenara itilmesidir. Bu boyut kapsamında üç alan geleneksel ve hayati ola-

rak süregelmektedir: din, kültür ve cinsellik. Bu üç alan modern çağın yavaş yavaş ortaya çıkardığı gibi, kamusal hayat için giderek daha az merkezi hale geldi. Modern çağ öncesi toplumlarda bunlar, özel alana olduğu kadar genelde kamusal alana da aitti. Din yalnızca kişisel bir vicdan ve bireysel kurtuluş sorunu değil, aynı zamanda bir devlet iktidarı, kamusal ritüeller ve ulusal ideolojiler meselesiydi. Uluslararası politikanın anahtar bir bileşeni olarak, iç savaşlardan hanedan birleşmelerine kadar, ulusların yazgılarına şekil verdi. Çağımızın belli konularda bu durumu tam tersine çevirdiğine dair kaygı verici işaretler var.

Kültüre gelince... Sanatçı, salaş ve bohem bir kafede aylaklık eden bir münzeviden, yabancılaşmış bir suretten çok, bir grup, zümre ya da saray tarafından takdir edilen bir rolle ilgili kamusal işlevleri olan bir kişiydi. Eğer kilisenin hizmetinde değilse, devlet ya da nüfuzlu bir üst sınıf patronu tarafından işe alınabilirdi. Sanatçılar, bir *Requiem Mass* [ölüm ilahisi/marşı] bestelemek üzere kârlı bir sipariş aldıklarında hayatın anlamı üzerine kafa yormaya tercihen daha az eğilimliydiler. Kaldı ki bu sorun, dini inançlarının yardımıyla onlar adına büyük ölçüde bir karara bağlanıyordu. Cinsellik, bugün olduğu gibi o zaman da bir erotik aşk ve kişisel tatmin meselesiydi; ama hısımlık, miras, sınıf, mülkiyet, iktidar ve statü kurumlarıyla bugün olduğundan daha derin biçimde iç içe geçmişti.

Bu hiç de eski güzel günleri idealize etmek değildir. Din, sanat ve cinsellik, kamusal işlerde bugün olduklarından daha merkezi bir yerde olmuş olabilir; ama genellikle aynı nedenlerle politik iktidara hizmet etme görevi de gördüler. Yakalarını bu iktidardan bir kurtarabilseler daha önce hiç düşünemedikleri bir özgürlüğü ve otonomiyi elde edebilirlerdi. Fakat bu özgürlüğün bedeli ağırdı. Bu sembolik etkinlikler, önemli kamusal rolleri yerine getirmeyi sürdürdü; ama genelde giderek artan bir biçimde özel alana sürülerek oradaki kişinin kendisinden başka hiç kimsenin burnunu sokamayacağı birer mesele haline geldiler.

Peki ama bu durum "hayatın anlamı" sorusuyla ne kadar alakalı? Yanıt şu ki bu alanlar, tam da insanların kendi hayatlarının anlamını ve değerini sorarken geleneksel olarak başvurduğu alanlardı. Hısımlığın ve kültürün değeri, aşk ve dini inanç: Yaşamak için bunlardan daha uygun temel sebepler bulmak zordu. Gerçekten, yüzyıllar boyunca pek çok insan bu değerler adına ölmeye ya da öldürmeye hazırdı. Kamusal alan gitgide anlam yoksunu bir hal alırken insanlar bu değerlere daha fazla şevkle yöneldi. Olgu ve değerden ilki kamusal alana, ikincisiyse özel alana ilişik kaldı ve ikisi birbirinden ayrıldı.

Bu şekilde ortaya çıkan kapitalist modernite, neredeyse tamamen araçsal bir ekonomik sistemle insanlığı ipotek altına almıştı. İnsani dayanışma ve paylaşım değerlerini teşvik etmek yerine iktidara, kâra ve hayatı maddi olarak idame ettirme işine ayrılmış bir yaşam tarzıydı o. Siyasal alan, ortak bir hayatı biçimlendirme meselesinden ziyade bir idare ve manipülasyon meselesiydi. Akıl, çıkarcı hesap mantığıyla yozlaştırılmıştı. Gittikçe özel bir işe dönüşen ahlak ise, toplantı odasından çok yatak odasıyla ilgili bir şey olmuştu. Kültürel hayat, bir anlamda bütün bir endüstri ya da maddi üretim alanına doğru filizlenerek önemini daha da artırmıştı; ama diğer bir anlamda, ücretlendirilemeyen ya da ölçülemeyen şeylere ayıracak çok az vakti olan bir sosyal düzen vitrini uyarınca giderek büzüşmüş, önemini kaybetmişti. Kültür, artık büyük ölçüde, insanlar çalışmadığında zihinlerinin masum şekilde nasıl dağıtılacağı sorunuydu.

Yine de burada bir ironi vardı. Kültür, din ve cinsellik, gücünü kaybeden kamusal değeri ikame görevi görmeye ne kadar fazla zorlandıysa, bunu o kadar az yapabildi. Sembolik alanda ne kadar fazla anlam yoğunlaştırıldıysa, uygulanan baskılarla bu alan gerçeklikten o kadar fazla saptırıldı. Sonuç olarak, sembolik hayatın bu üç alanı patolojik belirtiler göstermeye başladı. Cinsellik acayip bir takıntıya dönüştü. Yorgun bir dünyada yüzüstü bırakılmış duyumculuğun birkaç kaynağından birisiydi o. Cinsel

bunalım ve öfke, yitik politik militanlığın yerini aldı. Aynı şekilde sanatın değeri suni biçimde yükseltildi. Estetist harekete göre sanat, artık nasıl yaşanması gerektiği modelinden farksız bir şeydi. Bazı modernistler için sanat, onun küçümseyerek sırtını döndüğü insan uygarlığında, insani değerin son kırılgan ikamet yerini temsil ediyordu. Fakat bu yalnızca, sanat yapıtının biçimi yönünden geçerliydi. İçeriği, şeyleşmiş dünyayı kaçınılmaz olarak yansıttığı için sanat kalıcı bir kurtuluş kaynağı sağlayamazdı.

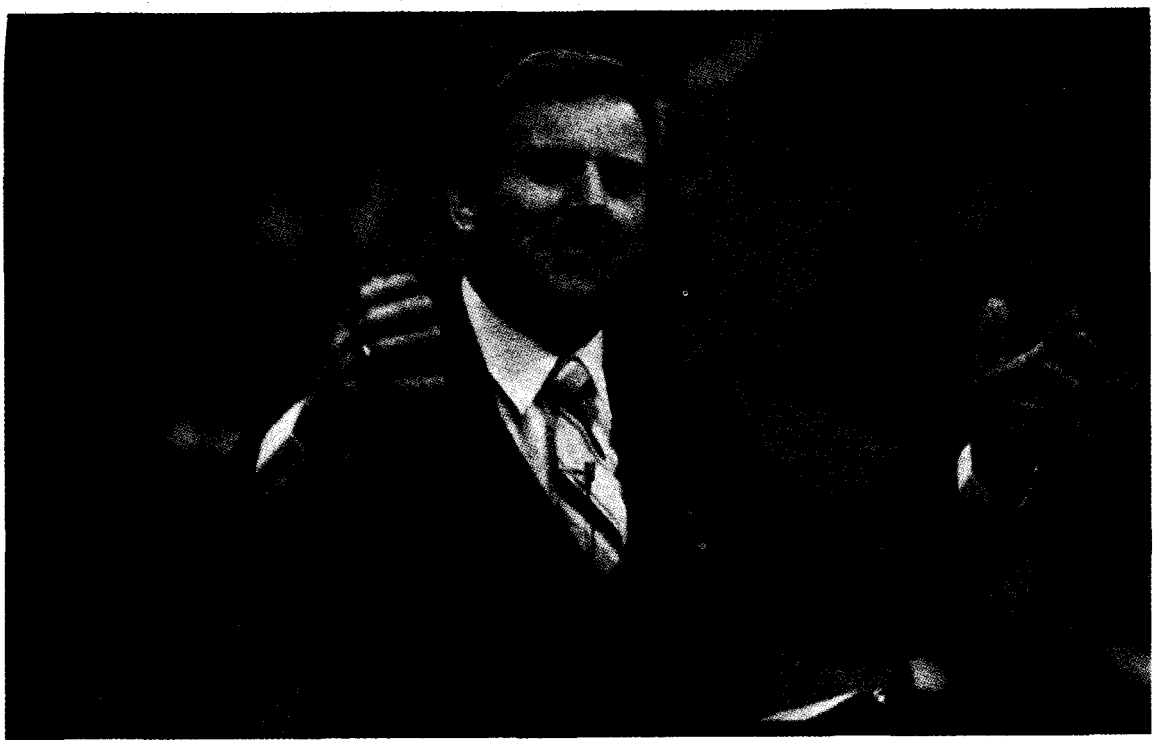
Bu sırada din, kamusal anlamın sürekli kan kaybına belli belirsiz bir seçenek gibi göründükçe kökten dinciliğin çeşitli çirkin suretlerine, o da değilse, *New Age*çi bir zırva olmaya o kadar çok sürüklendi. Ruhanilik ya sert bir kayaya ya da bir bataklığa dönüştü. "Hayatın anlamı" sorusu şimdi guruların, ruhani masörlerin, muhteva üreten teknolojistlerin ve üfürükçü ruh sağaltıcılarının ellerindeydi. Artık doğru tekniklerle bir ay gibi kısa bir sürede anlamsızlıktan sıyrılmanız garanti edilebiliyordu. Pohpohlamayla serseme dönmüş ünlüler, kabalaya ve *Scientology*'ye yöneldi. Bu kişiler, ruhaniliğin maddi ve pratik bir şey olmak yerine yabancıl ve içrek olması gerektiği şeklindeki basmakalıp bir yanlış anlayıştan ilham alıyordu. Yine de en azından zihinsel olarak kurtulmaya çalıştıkları şey, özel jetler ve korumalar izdihamı görünümüne bürünerek maddeleşmiş olandı.



Stonehenge'te bir *New Age* buluşması.

Bu tipler için ruhani olan, maddi olanın yalnızca diğer bir yüzüydü ve dünyevi şöhretin beyhudeliğini telafi edebilecek, imal edilmiş bir gizem alanıydı. O, ne kadar belirsizse o kadar anlamlı görünüyor ve onların yardımcılarının ve muhasebecilerinin ruhsuz hesaplarını o kadar az andırıyordu. Eğer gündelik hayat anlam bakımdan eksikse, ıvır zıvır şeylerle yapay olarak tamamlanmalıydı. Günlük beslenme rejimine vitamin haplarının eklenmesinde olduğu gibi, gündelik hayat da zaman zaman astroloji ya da nekromansiyle süslenebilirdi. Eski Mısırlıların gizemlerini araştırmak, kendine bir başka elli yatak odalı malikâne bulmak gibi sıkıcı bir işi zevkli bir hale dönüştürdü. Ayrıca bu ruhanilik tamamen zihinsel bir hadise olduğundan, tıpkı evsiz insanlara para hibe ederek malikânelerinizi kullanma sorumluluğundan sıyrılmanızda olduğu gibi, zahmetli bir faaliyete girmeniz de gerekmiyordu.

Hikâyenin başka bir boyutu daha var. Sembolik alan kamusal alandan ayrılsa da onun tarafından istila edildi. Cinsellik, kârlı bir meta olarak piyasa için ambalajlandı. Buna karşın kültür, çoğunlukla kâr peşinde koşturan kitle iletişim araçları demekti. Sanat, para, iktidar, statü ve kültürel sermaye meselesine dönüştü. Kültürler artık yabancıl biçimlerle ambalajlanarak turizm endüstrisi vasıtasıyla kapı kapı pazarlanıyordu. Televizyon Evanjeliklerinin dindar ve safdil yoksulları dolandırarak zar zor kazandıkları paraları ellerinden kapmalarında olduğu gibi, din bile kârlı bir endüstriye dönüştü. Her iki dünyanın en kötüsüyle baş başa bırakıldık. Anlamın geleneksel olarak en verimli olduğu mevziler, aslında kamusal dünyayı artık çok etkilemiyordu; ama onun ticari güçleri tarafından saldırganca sömürgeleştirilmiş ve böylece bir zamanlar direnmeye çalıştıkları anlam sızıntısının bir öğesi haline de gelmişlerdi. Şimdi sembolik hayatın özelleştirilmiş alanı tam olarak verebileceğinden daha fazlasını vermesi için taciz ediliyordu. Sonuç olarak, özel alanda bile bir anlam bulmak zorlaşıyordu. Uygarlık yanıp kül olurken aylaklık etmek ya da tarih etrafınızda harap olurken bahçe ekip biçme işiyle uğraşmak artık, eskiden olduğu gibi, geçerli seçenekler değildi.



Amerikalı, televizyon Evanjeliği Jerry Falwell tamamen köktenci bir uçuşta...

Günümüzde kültür endüstrisinin en popüler ve etkili dallarından birisi hiç şüphe yok ki spordur. Kendi kendinize, "Şu günlerde pek çok insan ve özellikle de erkekler için hayata bir parça anlam kazandıran nedir?" şeklinde bir soru soracak olsaydınız "Futbol!"yanıtım vermeniz fena olmazdı. Belki onların birçoğu bu kadarını itiraf etmeye razı olmayacaktır; ama spor ve Britanya özelinde futbol, insanların yüzyıllar boyunca uğruna ölmeye hazır olduğu, dini inanç, ulusal egemenlik, kişisel onur ve etnik kimlik gibi soylu değerlere tekabül eder. Spor, kabilesel bağlılıkları ve rekabetleri, sembolik ritüelleri, masalsı efsaneleri, ikonik kahramanları, epik savaşları, estetik güzelliği, bedensel gerçekleşmeyi, entelektüel tatmini, olağanüstü gösterileri ve derin bir aidiyet duygusunu kapsar. Ayrıca televizyonda olmayan bir insani dayanışma ve bedensel dolaysızlık da sağlar. Bu değerler olmasaydı muhakkak ki birçok yaşantının içi boş olurdu. Bugün insanların afyonu olan şey din değil, spordur. Aslında radikal Hıristiyan ve İslami tutuculuğun dünyasında din, insanların afyonu olmaktan çok kitlelerin yarığıdır.



Acı ve kendinden geçme: bir taraftar.

Günümüzün sahtekâr hocaları ve şarlatan bilgeleri, başarısız olmuş daha geleneksel çeşitli tanrıların dublörlüğünü yapıyor. Mesela filozoflar artık yalnızca beyaz giysili dil teknisyenlerine dönüşmüş gibi görünüyor. Hayatın anlamına rehber bir filozof kavramının popüler bir yanlış anlama olduğu doğrudur. Yine de "hiçbir şey önemli değil" ifadesinin dilbilgisinin, "hiçbir şey lafü güzaf değildir" ifadesininkinden farklı olduğunu göstererek insanları pencereden atlamaktan caydırmaya çalışmaktan daha fazlasını yapmaları beklenebilir.[8] Aynı zamanda, teolojinin itibarı kiliselerin delilikleri ve cinayetleriyle olduğu kadar, yavaş yavaş gelişen sekülerleşmeyle de zayıflatılmıştı. Vizyonsuz bir siyasetbilimiyle birlikte pozitivist sosyoloji ve davranışçı psikoloji, entelektüel kesimin ihanetini tamamladı. İnsanbilimleri, ekonominin ihtiyaçlarına ne kadar koşulduysa esas sorunları araştırmayı da o ölçüde terk etti. Ve böylece, ruhları zehirden arındıranlar, Tarot simsarları, piramit fırsatçıları ve Atlantis serüvencileri onların yerini doldurmak amacıyla hızla üşüştü. "Hayatın anlamı" artık kazançlı bir endüstriydi. *Metaphysics for Merchant Bankers* [Ticari Bankacılar için Metafizik] gibi kitaplar bir çırpıda tüketiliyordu. Para kazanma saplantılı bir dünyada hayal kırıklığına uğramış insanlar ruhani bir hakikatin tedarikçilerine dönüştü ve onu tedarik ederek paraya boğuldular.

"Hayatın anlamı" sorusunun modernitede başka ne sebeple baş göstermesi gerekir? Bu, bir ölçüde kuşku uyandıran bir durumdur. Çünkü modern hayatla ilgili sorun onun hem gereğinden fazla hem de gereğinden az anlamlı olmasıdır. Modernite, en temel ahlaki ve politik sorunlara olan ilgimizin dağılmaya başladığı çağdır. Ayrıca, modern çağda "hayatın anlamı" alanında bir sonuca ulaşmak için mücadeleye girişen ama birbirini nakavt edemeyen pek çok rakip bulunagelmiştir. Demek ki soruna tek bir çözümün önerilmesi doğru değildir; çünkü el altında birçok çekici seçenek vardır. Öyleyse kendimizi biraz kötü bir döngünün içinde buluruz. Geleneksel inançlar tarihsel bir bunalım karşısında yıkılma

8. Bir defasında Oxford filozofu Gilbert Ryle, bir öğrenciyi intihardan bu ayrımı ona açıklayarak vazgeçirdiğini ileri sürmüştü.

eğilimi gösterir göstermez, "hayatın anlamı" sorusu kendisini öne çıkarmaya başlar. Sorunun şimdi bu denli belirgin olması geniş bir yanıtlar dizisini kışkırtır ve bu şaşırtıcı çözümler çeşitliliğiyse, onların her birinin inanılırlığını zayıflatır. Öyleyse "hayatın anlamı" sorusunu ortaya atmanın önemli olduğu duygusu, onu yanıtlamanın zor olacağının da bir işaretidir.

Bu durumda, kimileri için hayatın anlamını ya da en azından onun önemli bir kısmını konuyla ilgili görüşlerin çeşitliliği dahilinde bulmak daima mümkündür. Böyle hisseden insanlar genellikle liberal olarak bilinir, ama şu günlerde onlardan bazıları postmodernist sıfatıyla da tanımıyor. Onlara göre önemli olan, "hayatın anlamı" sorusuna verilecek belirli bir yanıttan ziyade bu soruyu yanıtlamanın garip bir şekilde değişken ve çok sayıda yolunun olmasıdır. Gerçekte bunun bir ifadesi olan özgürlük hep tesadüfen bulacağımız en değerli anlam olabilir. Bu durumda, bazılarının ümitsiz bir parçalanma olarak gördüğü şeyi, diğerleri neşeli bir özgürleşme sayar.

Hayatın anlamının sıcak takibinde olanların çoğu için hesaba katılan, her şeyden önemlisi, iz sürmektir. Fakat liberaller ve postmodernistler açısından önemli olan, karşılıklı iletişimin tatlı hengamesidir ve anlam büyük olasılıkla kazıp ortaya çıkaracağımız kadarıyla anlamdır. Hayatın anlamı onu aramaya bağlıdır. Birçok muteber liberal, soruları yanıtlara tercih eder; çünkü yanıtları son derece sınırlayıcı sayar. Sorular oynaktır ama yanıtlar öyle değildir. Mesele, sorgulayan bir zihnin olması, sıkıcı bir biçimde sınırlanmış bir çözümle onu dangadak kapamamaktır. Bu yaklaşımın "Açlıktan ölmek üzere olan insanlar için nasıl yiyecek sağlayabiliriz?" ya da "Irkçı cinayetleri engellemekte bu etkili bir çözüm olabilir mi?" gibi sorularda pek işe yaramadığı kesindir. Fakat belki de liberallerin aklında daha ileri soru türleri vardır.

Bununla birlikte, liberal çoğulculuğun sınırları vardır. Çünkü "hayatın anlamı" sorusuna verilen kimi yanıtlar, yalnızca birbiriyle uyuşmamakla kalmayıp, aynı zamanda karşılıklı olarak çeli-

şir de. Siz, hayatın anlamını zayıf ve savunmasız olanlara sevgiyle yaklaşmakta ve onların bakımını üstlenmekte bulurken ben, tam aksine, hasta ve savunmasız her yaratığa zorbalık etmekte ve onları sindirmekte bulabilirim. İkimiz de haksız olabileceğimiz halde, ikimiz birlikte haklı olamayız. Bir liberal bile onun özgürlük ve çoğulculuk taahhüdünü alttan alta oyan herhangi bir çözümü, örneğin totaliter bir devletin inşasını, reddererek bu noktada kesin bir biçimde dışlayıcı olmalıdır. Her ne kadar radikaller kapitalist koşullarda bunun zaten her gün yaşandığını savunacak olsa da özgürlüğün, kendi temellerini tamamen yok etmesine asla izin verilmemelidir.

Çoğulculuğun bu anlamda da sınırları vardır. Eğer hayatın "tek" anlamı diye bir şey varsa o her birimiz için farklı olamaz. Ben "Hayatımın anlamı yerlerde sürününceye kadar viski içmektir" diyebilirim ama az önceki iddiamı öne sürmenin başka bir yolu olarak görmedikçe "Bana göre hayatın anlamı çok viski içmektir" diyemem. Bu az çok "Bana göre kar rengi, mora çalan turkuazdır" ya da "Bana göre çelik çomak oyununun anlamı su lalesidir" demeye benzer. Anlam yalnızca benim verdiğim bir hüküm olamaz. Eğer hayatın bir anlamı varsa bu anlam, olduğunu düşündüğümüz ya da olmasını istediğimiz anlamdan bağımsız olarak, sizin, benim ve geriye kalan herkes için geçerlidir. Herhangi bir şekilde hayatın birden fazla anlamı da olabilir. Niçin tek bir anlamı olduğunu düşünmeliyiz ki? Tıpkı kendisine birçok anlam atfedebilmemiz gibi, hayat bir tür doğuştan anlamlar çeşitliliğine de bürünmüş olabilir. Tabii eğer doğuştan anlamları varsa... Belki de hayatın, hepsi de geçerli olan, farklı ve bazıları karşılıklı olarak çelişen birtakım amaçları vardır. Veya hayat, belki zaman zaman amacını aynen bizim yaptığımız gibi değiştiriyordur. Belirli ya da doğuştan olanın, değişmez ve tekil olması gerektiğini düşünmemeliyiz. Peki ya hayatın aslında bir amacı varsa ve o bizim kendi tasarılarımıza aykırıysa? Belki de hayatın bir anlamı var ama bugüne değin insanların büyük bir kısmı onun ne olduğu hakkında yanıldı. Eğer din bir yalansa durum gerçekten de budur.

Fakat bu kitabın okurlarının çoğunun Noel Baba hakkında olduğu gibi, Monty Python* grubunun aynı anda gösterişsiz ve mucizevi, yergili hırpalama tarzına uygun biçimde epey çekici görünen "hayatın anlamı" ifadesi hakkında da kuşkucu olması muhtemeldir.[9] Bugün Batı'da, en azından şaşılacak derecede mütedeyyin olan ABD dışında, eğitimli pek çok kişi hayatın bir rüzgâr dalgalanması ya da bir bağırsak gurultusundan başka hakiki bir anlam taşımayan tesadüfi bir evrimsel olgu olduğuna inanıyor. Hayatın belirli bir anlamının olmayışı, her insanın ona anlam kazandırmak için sürdürdüğü çabanın nedenini de açıklığa kavuşturur. Eğer hayatlarımızın bir anlamı varsa bu anlam bizim onlara kazandırdığımız bir şeydir; onların hazırlop donattığı bir şey değil.

* Bir İngiliz komedi grubu. (ç.n.)

9. Bir defasında Salt Lake City'de Mormon Temple'da izlediğim *Python* tarzında olmayan *The Meaning of Life* adlı bir film daha var. Maalesef hayatın anlamı konusunda bu filmin söylediklerini tamamen unuttum. Çünkü sürpriz bir biçimde film topu topu dört dakika sürmüştü.



Buna göre biz, kendi yaşantılarının yazarları olan ve anlatılarının hayat diye bilinen bir soyutlamayla yazılmış olmasına ihtiyaç duymayan hayvanlarızdır. Nietzsche'ye ve Oscar Wilde'a göre biz, eğer cesur olabilsek ellerinde hamurla kendini zarifçe özgün bir şekle sokmayı bekleyen en büyük benlik sanatçıları olabilirdik. Bu konuda dayandığım geleneksel bilgelik, hayatın anlamının önceden hazır olmadığı, daha ziyade inşa edildiği ve her birimizin bunu farklı yollarla yapabileceği şeklindeki anlayıştır. Muhakkak ki bu görüşte epeyce hakikat var ama oldukça ağırbaşlı ve sıkıcı olmasından dolayı bu sayfalarda onu vurgulamak istiyorum. Bu kitabın bir bölümü, ne kadar uzağa gidebileceğini görmek amacıyla, hayatın anlamını özel bir girişim olarak gören bu görüşü sorgulamaya ayrılacak.

İkinci Bölüm

Anlam Sorunu

"Hayatın anlamı nedir?" sorusu neredeyse her sözcüğü sorunsal olan ender sorulardan biridir. Bu, son sözcük için de geçerlidir; çünkü dünya genelinde dini inancı olan sayısız insan için hayatın anlamı bir "ne?" değil, "kim?" sorusudur. Kendini işine adamış bir Nazi, Adolf Hitler'in kişiliğinde hayatın anlamını bularak bu görüşü kör topal kabul edebilirdi. Hayatın anlamı yalnızca zamanın sonunda, gelmesi uzun süreceğe benzeyen bir Mesih'le birlikte açıklığa kavuşabilir. Veya evren, kozmik bir devin başparmak tırnağındaki bir atom zerreciği olabilir.

Fakat aslında tartışmalı olan "anlam" sözcüğüdür. Şu günlerde bir sözcüğün anlamını, onun belli bir hayat biçimi bağlamındaki

kullanım şekline göre düşünme eğilimindeyiz; ama "anlam" sözcüğü bu tür kullanımların hepsini içerir. İşte onlardan bazıları:*

> *Poisson*, balık "demektir".
> Onu boğmaya mı "niyetlendin"?
> Bu bulutlar yağmur "demek"?
> Kadın, pire tarafından ısırılmış ihtiyar bir eşekten bahsederken şu otlaktaki kişiyi mi "kastetti"?
> Bu utanç verici olayın "anlamı" ne?
> Ben seni "kastettim", onu değil.
> Lavanta kokulu banyo sabunu ona çok şey "ifade eder".
> Ukraynalılar açıkça iş "demektir".
> Bu tablonun paha biçilemez olduğu "ifade ediliyor".
> Lavinia iyi "niyet" gösteriyor ama Julius galiba öyle yapmıyor.
> Rahmetli, garsondan zehir [poison] getirmesini rica ettiğinde bir ihtimal, balık [poisson] "demek istemiş" olabilir miydi?
> Karşılaşmaları "maksatlı" gibi geldi.
> Onun kızgınlığı bir şey "ifade etmiyor".
> Cordelia'nın, Pazar günü öğlene kadar tırbuşonu geri göndermesi "gerekiyordu".

Sözcüğün bu kullanımları üç kategoriye bölünebilir. Birincisi, bir şeye niyetlenmek ya da onu düşünmekle ilgilidir ki zaten "anlam" [meaning] sözcüğü de kökenbilimsel olarak "zihin" [mind] sözcüğüne bağlıdır. Bir diğer kategori gösterme/anlamlama fikriyle ilgilidir. Üçüncü kategorideyse bir şey göstermeye niyetlenme ya da onu düşünme edimini belirtme yoluyla ilk iki kategori birlikte işler.

"Onu boğmaya mı niyetlendin?" sorusu tıpkı "Ben seni kastettim, onu değil" cümlesi gibi, açıkça niyetleriniz ya da o zaman

* Örnek cümlelerde tırnak imiyle vurgulanan bölümleri, metnin İngilizce aslında tek bir sözcük, *mean*, karşılamaktadır. (y.h.n.)

aklınızdan ne geçtiği hakkındadır. Karşılaşmalarının bir şekilde "maksatlı" görünmesi, gizemli bir biçimde, belki de kader tarafından tasarlandığı izlenimi verdiği içindir. "Lavinia iyi niyet gösteriyor" ifadesi, onun iyi niyetler taşıdığı anlamına gelir ama bunlar muhtemelen her zaman eylemsel bir davranışa dönüştürülmez. "Cordelia'nın, tirbuşonu geri göndermesi gerekiyordu" cümlesi, onu göndereceğini düşündüğümüz ya da umduğumuz anlamındadır. "Ukraynalılar açıkça iş demektir" sözü, onların azimli amaç ve niyetleri hakkındaki bir ifadedir. "Bu tablonun paha biçilemez olduğu ifade ediliyor" cümlesi, işin içyüzünü bilenlerin bir fikri olması anlamında şununla aşağı yukarı eşanlamlıdır: "Paha biçilemez olduğu düşünülüyor." Bu, tam olarak niyetlenme anlayışını öne çıkarmaz. Fakat diğer örneklerin çoğu bunu yapar.

Buna karşın, "Bu bulutlar yağmur demek" ve "Lavanta kokulu sabun ona çok şey ifade eder" sözleri, niyetlere ya da zihinsel durumlara işaret etmez. Bulutlar, yağmuru "gösterme niyeti" taşımaz; yalnızca onu gösterir. "Lavanta kokulu sabun"un bir zekâsı olmadığına göre, onun birine çok şey ifade ettiğini söylemek, yalnızca pek çok anlama *geldiğini belirtmektir*. Aynı şey, olayın ne anlama geldiğiyle ilgili olan "Bu utanç verici olayın anlamı ne?" sorusu için de geçerlidir. Buradaki bildirim, olaya karışmış *kişilerin göstermeye çalıştığı değil, durumun kendi* anlamlılığıdır. "Onun kızgınlığı bir şey ifade etmiyor" cümlesi, bu kızgınlığın bir anlam ve önem taşımadığını belirtir; ama söz konusu kişinin bunlarla ille de bir şey göstermeye çalışmadığı anlamına gelmez. Bu, onun niyetleriyle ilgili bir mesele değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, üçüncü kategori yalnızca niyet etmeye ya da yalnızca göstermeye değil, bir şeyi göstermeye niyetlenme edimine işaret eder. Bu kategori, "Kadın, pire tarafından ısırılmış ihtiyar bir eşekten bahsederken ne demek istedi?" ya da "Aslında balık mı demek istedi?" gibi soruları kapsar.

Belli bir anlamlandırma olan anlam ile bir şeyi göstermek isteyen bir edim olan anlamı birbirinden ayırt etmek önemlidir.

"Balık istemeye niyetlendim ama ağzımdan çıkan kelime zehir anlamına geliyordu" gibi bir ifadede her iki anlam da bulunabilir. "Ne demek istiyorsun?" sorusu "Ne göstermek niyetindesin?" anlamındadır. Oysaki "Bu sözcüğün anlamı ne?" sorusu o sözcüğün belli bir dilsel sistem içerisinde taşıdığı değerin ne anlama geldiğini sorar. Bu iki farklı "anlam" anlayışı, dil öğrencileri tarafından bazen "edim" olarak anlam ve "yapı" olarak anlam şeklinde adlandırılır. Yapı olarak anlama göre, bir sözcüğün anlamı dilsel bir yapının işlevidir. Böylece "balık" sözcüğü anlamını bir dil sistemi içindeki yeriyle, bu sistem dahilinde diğer sözcüklerle olan ilişkileriyle vb kazanır. O halde eğer hayatın bir anlamı varsa bu tıpkı bir çeşit duyguyla bir sayfayı kara lekelerle donatmak gibi etkin şekilde bizim ona verdiğimiz bir anlam olabilir. Veya bizim etkimize karşın her koşulda zaten varolan bir anlamı olabilir ki bu da yapı veya işlev olarak anlam kavramına koşuttur.

Yine de biraz zorlarsak bu iki "anlam" anlayışının o kadar da birbirinden kopuk olmadığını görürüz. Aralarındaki ilişkiyi bir tür tavuk-yumurta ilişkisi gibi düşünebilirsiniz. "Balık", suda yaşayan, pullarla kaplı bir canlı anlamına gelir; bunun sebebi bu dili konuşan insanların, sözcüğü kullanma tarzının bu olmasıdır. Sözcük, bütün tarihsel eylem dizilerinin bir tür mahzeni ya da tortulaşması gibi düşünülebilir. Fakat diğer taraftan, suda yaşayan, pullarla kaplı yaratıkları adlandırmak için yalnızca "balık" sözcüğünü kullanabilirim, çünkü bu sözcüğün benim dil yapım içinde belirttiği şey budur.

Sözcükler yalnızca konuşmacılar aracılığıyla aşılanmış bir anlam kazanmayı bekleyen ölü tohum kabukları değildir. İfade edebileceğim, söylemeye niyetlenebileceğim şey, konuştuğum dilde el altında bulduğum anlamlarla sınırlıdır. Tamamen anlamsız olan bir sözler dizisini ifade edemem, ama az sonra göreceğimiz gibi, onu bir şey belirtmek için kullanabilirim. Kendi dilimin tamamen etki alanı dışında bulunan bir şey söylemeye de niyetlenemem. Çünkü birisi evvela "beyin cerrahı" kavramını bilmiyorsa beyin

cerrahı olmaya niyetlenemez. Bir sözcüğe, istediğim her anlamı yükleyemem. "Dünya Sağlık Örgütü" sözcüklerini telaffuz ederken tütsülenmiş bir ringa balığını gözümün önüne getirsem bile söylediğimin anlamı hâlâ Dünya Sağlık Örgütü'dür.

Anlamı eğer bir sözcüğün dilsel bir sistem içindeki işlevi olarak düşünürsek bu sistemi tam olarak öğrenmiş birinin bir sözcüğün anlamını anlayacağı söylenebilir. Eğer birisi *the path to perdition* [azap yolu] sözünün anlamını nasıl bildiğimi sorarsa İngilizce bildiğimi söylemem yeterli olabilir. Fakat bu, ifadenin özel bir kullanımını anladığımı göstermez. Çünkü o, farklı koşullarda farklı şeylere atıfla kullanılabilir ve onun hangi anlamda kullanıldığını bilmek için belli bir ya da daha fazla sayıda konuşmacının özel bir bağlamda kastettiği anlamı dikkate almam gerekir. Kısacası ifadenin somut olarak nasıl uygulandığını görmem gerekir. Tekil sözcüklerin yalnızca sözlük anlamlarını bilmek burada yeterli olmaz. Bir sözcüğün belli bir durumda neye işaret ettiğini ya da neyi ortaya çıkardığını tanımlamak her zaman kolay değildir. "Alkol" sözcüğünün Avustralya'nın yerli dilindeki karşılıklarından birisi *ducking* [başını suya sokup çıkarmak ya da eğip kaldırmak] sözcüğüdür. Çünkü yerli halk, bu sözcüğü evvela sömürge yöneticilerinin kral için düzenlediği resmi kadeh kaldırma törenleri bağlamında öğrendi.

Biri hakkında şunu söylemek mümkündür: "Onun ağzından çıkan sözcükleri anladım; ama bunlara bir anlam veremedim." Onun kullandığı anlamlandırmalar benim için yeterince tanıdıktı; ama onları nasıl kullandığını, yani neyden bahsettiğini, bahsettiği şeye karşı nasıl bir tavır takındığını, sözleriyle neyi anlamamı istediğini, onu niçin anlamamı istediğini vb kavrayamadım. Tüm bunları açıklığa kavuşturmak için onun sözlerini belli bir bağlama yerleştirmem gerekir. Veya onları bir anlatının öğeleri olarak kavramam gerekir ki zaten bu da aynı kapıya çıkar. Böyle bir durumda sözcüklerin sözlük anlamlarını bilmek pek işe yaramaz. O halde burada sözünü ettiğimiz, bir edim olarak anlam, yani

insanların yaptığı bir şey, toplumsal bir pratik ya da bazen belirsiz ve çelişkili olan ve özel bir göstergeyi belirli bir yaşam bağlamında fiilen konuşlandıran bir yollar çeşitliliği olarak anlamdır.

Öyleyse "anlam"ın bu farklı anlamları "Hayatın anlamı nedir?" sorusuna ne kadar ışık tutar? Bir kere, "Hayatın anlamı nedir" sorusu "'Festival'in anlamı nedir?" sorusundan açıkça farklıdır. İlk soru bir görüngünün anlamınını sorarken ikinci soru bir sözcüğün anlamını soruşturur. Kafa karıştırıcı bulduğumuz şey "hayat" sözcüğü değil, söz edilenin ta kendisidir. Başka bir nokta olarak şunu ekleyebiliriz: "Hayatım anlamsız" diye hayıflanan birisinin kastettiği anlamsızlık, **&$£%"* gibi bir anlamsızlık değildir. Aksine, o daha çok şu ifadeye benzer bir şekilde anlamsızdır: "Her zaman karşınızda saygıyla eğileceğimizi içtenlikle temin ederek, sizin minnettar ve sadık hizmetkârlarınız olacağız..." Hayatı anlamsız bulan insanların yakınmalarının sebebi, vücutlarının ne çeşit bir maddeden yapıldığını söyleyememeleri ya da bir kara delikte ya da okyanusun altında olup olmadıklarını bilmemeleri değildir. Hayatları, sözcüğün bu manasında anlamdan yoksun olan insanlar yalnızca bunalımlı değil, aynı zamanda psikotiktir. Onların demek istediği, daha çok, hayatlarının "anlamlılıktan" yoksun olduğudur. Anlamlılıktan yoksunluksa hedef, öz, amaç, nitelik, değer ve doğrultudan yoksun olmak demektir. Bu insanlar hayata akıl erdiremediklerini değil, uğruna yaşayacakları hiçbir şey olmadığını söyler. Bu da varoluşlarının anlaşılmaz olmasından değil, yalnızca boş olmasından ötürüdür. Fakat onların boş olduğunu bilmek, vasat düzeyde de olsa bir yorumu ve dolayısıyla bir anlamı gerektirir. "Hayatım anlamsız" ifadesi mantıksal değil, varoluşsal bir ifadedir. Hayatının anlamsız olduğunu hisseden bir kişinin, sözlükten ziyade intihar haplarına yönelmesi kuvvetle muhtemeldir.

Shakespeare'in Macbeth'i intihar etmek zorunda kalmaz; çünkü düşmanı Macduff onu bir kılıç hamlesiyle sonsuzluğa gönderir. Fakat İskoçyalı gaspçı, ümitsiz bir ruh halinde düşer:

(...) Sön, kısa mum, sön!
Hayat, yürüyen bir gölgedir ancak, zavallı bir oyuncu ki sahnede
Çalımla dolaşarak saatini dolduruyor
Ve sonra duyulmuyor bir daha
Bir aptalın anlattığı masal ki
Sırf kuru gürültü ve şamata
Hiçbir anlamı da yok.

5. perde, 5. sahne

Bu pasaj, göründüğünden çok daha muammalıdır. Aslında Macbeth hayatın iki suretinden, onun geçici ve beyhude olmasından yakınıyor ve ikisi arasındaki bağlantı fark edilebilir. Başarılar, çabucak unutulup gitmeleri gerçeği tarafından oyulur. Fakat şeylerin gelip geçiciliği trajik olmak zorunda değildir. Bu, kaçınılmaz surette hüzünlü anıştırmalar olmaksızın, onların oldukları biçimin bir parçası gibi görülebilir. Eğer güzel akşam yemekleri unutulup gidiyorsa zalim hükümdarlar ve diş ağrıları da unutulup gider. Hiçbir sınırı olmayan ve sonsuzluğa uzanan bir insan hayatının anlamlı bir şekli olabilir miydi? Bu manada ölüm, hayatın herhangi bir anlamı olması için gerekli önkoşullardan birisi değil midir? Veya böylesi bir hayat "anlamlı bir şeklinin olması" ifadesindekinden farklı bir şarta göre yine de anlamlı olabilir miydi? Her halükârda, eğer hayat gerçekten böyle geçiciyse bu mutlak görüş sizi niçin onu gerçekleştirmeye daha fazla sevketmelidir ki? ("Sön, kısa mum, sön!")



John Gielgud, Macbeth rolünde.

Bu dizeler, insan hayatının tıpkı bir tiyatro oyunu gibi pek uzun sürmediğini ima eder. Fakat imge, ardındaki fikrin altını oyma tehlikesi yaratır. Çünkü çok uzun sürmemek oyunun doğasının bir gereğidir. Sonsuza kadar tiyatroda oturmayı istemeyiz. O halde niçin hayatın kısalığı da eşit ölçüde benimsenmesin? Hatta daha da fazla benimsenebilir. Çünkü ne de olsa hayatın kısalığı doğal olmasına rağmen bir tiyatro oyununun öyle değildir. Ayrıca, bir aktörün sahneden çıkış yapması sahnede yaptığı ve söylediği her şeyi geçersiz kılmaz. Tam aksine, sahneden çıkışı o anlamın bir parçasıdır. Aktör sahneden rastgele çekip gitmez. Bu manada da tiyatro imgesi, ölümün hem başarılarımızın altını oyduğu hem de onları sekteye uğrattığı görüşüne karşı işler.

Shakespeare'in, olumsuz bir görüntü hatırlatmak zorunda kaldığında bize rolünü abartılı oynayan bir aktör sureti sunması tesadüf değildir. Bu suretlerin, onun şöhretini ve banka hesaplarını batıran erkekler olması kuvvetle muhtemeldi. Hem yetersiz hem de acınası olması itibariyle zavallı bir oyuncuya benzeyen hayat, dramatik, gerçekdışı ve yalnızca palavradan ibaret olağanüstü bir söylemle doldurulmuş olduğu için anlamsızdır. Aslında bir aktör, söylediği şeye niyetlenmez. Hayat da öyledir. Fakat bu, yanıltıcı bir kıyaslama değil midir? Daha önce gördüğümüz gibi bu, hayata yalnızca şüpheli bir şekilde uygulanabilir olan, anlamın "söylemeye niyetlenme" kavramı değil midir?

Peki ya "bir aptalın anlattığı masal" ne? Bir anlamda bu oldukça teselli edicidir. Hayat budalaca bir şey olabilir ama en azından bir tür güdük yapıya işaret eden bir masal oluşturur. Saptırılabilir; ama ardında ahmakça da olsa bir anlatı vardır. Bir süre önce BBC'nin hazırladığı televizyon yapımı bir tiyatro oyununda Macbeth'i oynayan aktör bu son dizeleri mırıldanarak değil, öfkeli bir garez patlaması halinde, açıkça Her Şeye Kadir Olan'ı temsil etmesi amaçlanmış, tepede duran bir kameraya doğru hiddetle ve haykırarak söyledi. Aptal bir anlatıcı olan, Tanrı'ydı. Schopenhauer'un hemen şimdi sorgulayacağımız dünya görüşünde olduğu gibi, bu

müthiş maskaralığın aslında bir yazarı vardı ama bu onun bir anlam taşıdığını ifade etmiyordu. Aksine, onun anlamsızlığına yalnızca ironinin meşum büklümünü ödünç vermişti. Fakat burada bir belirsizlik vardır: Masal, doğası gereği mi anlamsızdır yoksa bir aptal tarafından anlatıldığı için mi? Yoksa ikisi birden mi? Tıpkı "masal" sözcüğünün de akla getirebileceği gibi, kullanılan imge öyle yapmayı tam arzulamasa bile hayatın anlam ifade edebilecek bir şey olduğunu ima edebilir. Bir şey nasıl esas olarak hiçbir anlama gelmeyebilir ve yine de bir hikâye olabilir ki?

Tıpkı tumturaklı bir söylev gibi, hayat da anlamlı görünmesine rağmen aslında yavandır. Beceriksiz bir aktör gibi, anlamı taklit etse de bu yeterli olmaz. Gösterenlerin genişlemesi ("sırf kuru gürültü ve şamata"), gösterilenlerin yokluğunu gizler ("hiçbir anlamı da yok"). Bayağı bir söylem parçası gibi, hayat, kendindeki boşluğu gösterişli bir biçimde doldurma meselesidir. Ve hükümsüz olduğu kadar aldatıcıdır da. Dolayısıyla burada söz konusu olan, politik ihtirasları boşa çıkan sahte bir kralın uğradığı türde acı bir hayal kırıklığıdır. Fakat imgelem bir kez daha, kısmi olarak yanıltıcıdır. Sonuçta aktörler diğer herkes kadar gerçektir (Metafor belki de kendi maksatlarının aksine aktör kadar dünyanın veya sahnenin de gerçekdışı olduğuna işaret ediyor. Oysa maddi çevresinin değil ama insan hayatının kendisinin bir yalan olduğunu her zaman ileri sürebilirdiniz). Sesi daha fazla duyulmayan aktörler mezarlıkta değil, kulistedir.

Pasajda işbaşında olan en az iki anlamsızlık kavramı var. Bunlardan bir tanesi varoluşsaldır: İnsan varoluşu boş ya da manasız bir maskaralıktır. Bir yığın anlam vardır ama bunlar aldatıcıdır. Diğer kavramınsa anlambilimsel olduğunu söyleyebiliriz çünkü hayatın abuk sabuk bir söz parçası gibi anlamsız olduğunu ima eder. Bir aptalın anlattığı ve hiçbir anlama gelmeyen masal budur. Hayat, beyhude olduğu kadar anlaşılmazdır da. Yine de her iki anlam birlikte yol alamaz. Çünkü varoluş gerçekten de anlaşılmaz bir şey olsaydı, onun anlamdan yoksun olduğuna ilişkin ahlaki yargılar

tayin etmek imkânsız olurdu. Bu, yabancı bir dilden tam olarak çeviremediğimiz bir sözcüğü anlamsız olduğu gerekçesiyle kapı dışarı etmeye benzerdi.

"Hayatın anlamı" sorusu eğer anlamsız bir parçaya anlam kazandırma çabasına benzemiyorsa "*Nacht** sözcüğünün İngilizce'deki anlamı nedir?" sorusuyla da aynı değildir. Yani bu tip bir çeviriyi arayarak yaptığımız gibi, bir sistem içindeki bir terimin başka bir sistemdeki karşılığını soruşturmak gibi bir durum değil. *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy*'de** Douglas Adams, evrene kesin bir yanıt bulması istenen *Deep Thought* [Derin Düşünce] isimli bilgisayarın, bu çözümü üretmek için yedi buçuk milyon yıl çalışarak sonunda "42" yanıtını bulduğunu anlatır. Ve sonrasında, asıl sorunun ne olduğunu çözmesi için daha büyük bir bilgisayarın yapılması gerekir. İnsanın aklına Amerikalı şair Gertrude Stein geliyor. Onun hakkında, ölüm döşeğindeyken sürekli olarak "Yanıt ne?" sorusunu sorduğu ve en sonunda "Peki ama soru ne?" diye mırıldandığı söylentisi çıkmıştı. Hiçliğin eşiğinde dolanırken ortaya atılmış bir soru hakkında başka bir soru... Modern duruma uygun bir sembol gibi görünüyor.

Deep Thought'un "42"si konusunda eğlenceli olan yalnızca onun sıradanlığı değil, aynı zamanda "42"nin soruya bir yanıt sayılabileceğini varsaymanın da saçmalığıdır. Bu, tıpkı "İki paket baharatsız cips ve yumurta turşusu" ifadesinin "Güneşin işleyişi ne zaman duracak?" sorusuna yanıt sayılabileceğini düşünmek gibidir. Burada, "Bir kamyonu durdurmak için ne kadar duygu gerekir?" ifadesindeki gibi, filozofların deyişiyle bir kategori hatasından söz ediyoruz ki yanıtın eğlenceli olmasını sağlayan sebeplerden birisi de budur. Bir diğer sebepse çoğu kimsenin yanıt vermiş olmayı arzuladığı bir soruya apaçık bir çözüm sunması ama bu çözümün bir işimize yaramamasıdır. "42", hiçbir şeyle kolay

* "Gece" anlamında Almanca sözcük. (ç.n.)

** Douglas Adams, *Otostopçunun Galaksi Rehberi*, Çev. Nil Alt, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004. (y.h.n.)

kolay uyuşmaz. Yararlanabileceğimiz bir yanıt değildir. Bir soruna getirilen, belirli, buyurgan bir çözüm gibi görünür ama aslında yalnızca "karnabahar" yanıtına benzer.

Bu yanıtın bir diğer komik boyutu da "Hayatın anlamı nedir?" sorusunu "*Nacht*'ın anlamı nedir?" sorusuyla aynı türdeymiş gibi ele almasıdır. Nasıl Almanca *nacht* ile İngilizce *night* arasında bir eşdeğerlik ilişkisi bulunuyorsa, Adams'ın komik fantezisi de hayatın bir başka anlamlı sisteme, bu defa sözel yerine sayısal olan bir sisteme çevrilebileceğini akla getirir ve sonuçta hayatın anlamını gösteren bir sayı bulursunuz. Veya hayatın sanki bu hazır yanıtı üretecek bir çapraz bulmaca anahtarı gibi çözülebilecek şifreli bir yazı, bilmece ya da muamma olduğunu. Bu şakanın ardında gizlenen şey, matematiksel bir problem anlamında bir problem olan ve onlar gibi çözülebilen bir hayat fikridir. Bu fikir, "problem" sözcüğünün iki farklı anlamını komik bir etki uyarınca harmanlar: bir çapraz bulmaca ya da matematiksel bir bilmece ile insan varoluşu gibi sorunsal bir görüngü. Hayat sanki bilincimizi boydan boya kateden büyüleyici bir aralığı bir an için göstermeye uygun tek bir önemli sözcüğe, güç, Guinness, aşk, seks, çikolata gibi bir sözcüğe izin veren *Eureka* tipi bir uğrak içinde çözülebilirmiş gibidir.

"Hayatın anlamı" ifadesindeki "anlam" sözcüğü, "birinin göstermeye niyetlendiği şey" kategorisindekine benzer bir mana taşıyor olabilir mi? Hayatı Tanrı'nın kelamı olarak, onun anlamlı olan bir şeyi bize iletmeye çalıştığı bir gösterge ya da söylem statüsünde düşünmediğiniz sürece, bu şüphelidir. İrlandalı büyük filozof ve piskopos Berkeley, tam olarak buna inanmıştı. Bu durumda hayatın anlamı, anlamın edimine, yani Tanrı'nın (ya da Yaşam Gücü'nün ya da *Zeitgeist*'ın) onunla bildirmeyi planladığı anlamlılık her neyse ona işaret eder. Peki ama birisi ya bu yüce kişiliklerin hiçbirine inanmıyorsa? Bu, hayatın anlamsız olması gerektiği anlamına mı gelir?

Tam olarak değil. Örneğin Marksistler genellikle ateisttir, ama insan hayatının ya da onların yeğlediği şekilde söylersek "tarihin"

anlamlı bir model sergileme bakımından bir anlam taşıdığını düşünürler. İnsanlık anlatısını özgürlük ve aydınlanmanın düzenli bir açılımı gibi okuyan *Whig* tarih teorisinin savunucuları, insan hayatını da anlamlı bir modelin şekillenmesi olarak görürler; ama bu yine de bir Yüce Varlık'ın içine sızmadığı bir modeldir. Şu günlerde üstanlatıların modasının geçmiş olduğu doğrudur. Öyle olsa bile bu anlatılar hayatın anlamlılığına, bu anlamın niyetli bir özne tarafından ona atfedilmiş olduğunu iddia etmeksizin inanmanın mümkün olduğunun birer belirtisidir. Anlamlı bir model bakımından anlam, bir şey söylemeye niyetlenme edimi olarak "anlam" sözcüğüyle ya da kırmızı ışığın durmak gerektiğini göstermesi bakımından bir anlamla şüphesiz aynı şey değildir. Fakat elbette o, ara sıra "anlam" diyerek kastettiğimiz bir şeydir. Tek bir birey bile tasarlamasa da eğer insan hayatında anlamlı modeller olmasaydı, sosyoloji ve antropoloji gibi bütün insanbilimi alanları durma noktasına gelirdi. Bir nüfusbilimci belli bir bölgedeki nüfus dağılımının "anlam taşıdığını", o bölgede yaşayan hiç kimse bu modelin fiilen farkında olmasa da söyleyebilir.

Öyleyse gerçekliğe gömülü anlamlı bir anlatı olduğunu düşünmek, o anlatının insanüstü bir kaynağı olmasa da mümkündür. Örneğin romancı George Eliot, dini inancı olan biri değildi; ama *Middlemarch* gibi bir roman birçok gerçekçi edebiyat yapıtı gibi, tarihe mahsus anlamlı bir tasarımın bulunduğunu addeder. Klasik gerçekçi bir yazar için bir öykü icat etmek, gerçekliğe içkin, gizli bir hikâyenin mantığını ayrıntılı biçimde anlatmak kadar önemli değildir. Fakat bu, bir modelin kazınarak evrenden çıkarılmasından ziyade ona yansıtılması gerektiğini söyleyen Joyce gibi bir modernist yazarla çelişir. Joyce'un *Ulysses** romanı başından sonuna kadar başlığında göndermede bulunduğu bir Yunan miti eşliğinde giderek son derece çapraşıklaşan bir biçimde kurulur ama esprinin bir bölümü de bir başka mitin tesadüfi ve kaotik bir dünyaya muhtemelen aynı şekilde bir düzen görüntüsünü de getirebilecek olmasıdır.

* James Joyce, *Ulysses*, Çev. Nevzat Erkmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012. (y.h.n.)

"Anlamlı bir tasarımın açığa vuruluşu" olarak "anlamlılık"ın oynaklığı dahilinde, herhangi bir şeyin anlamından, bunun bir yazara ait olduğunu varsaymaksızın bahsedebiliriz. Hayatın anlamı söz konusu olduğunda bu değerli bir noktadır. Evren bilinçli bir şekilde tasarımlanmamış olabilir ve neredeyse kesin bir biçimde, hiçbir şey söyleme çabasında değildir, ama yalnızca kaotik olduğu da söylenemez. Tam aksine, onun temelini oluşturan yasalar bilimsanlarını gözyaşlarına boğabilen bir güzelliği, uyumu ve ekonomiyi açığa vurur. Dünyaya ya Tanrı tarafından bir anlam verildiği ya da onun bütünüyle tesadüfi ve saçma olduğu fikri yanlış bir antitezdir. Tanrı'nın hayatın nihai anlamı olduğuna inananlar bile bu kutsal köken dışında hiçbir tutarlı anlam bulunmadığı görüşünü kabul etmek zorunda değildir.

Dini köktencilik, bir Anlamların Anlamı olmaksızın hiçbir anlamın var olamayacağına dair nörotik bir kaygıdır ki bu da nihilizmin yalnızca diğer bir yüzüdür. Bu varsayımın altında yatansa hayatın iskambil kâğıtlarından yapılmış bir ev olduğudur: Vur dibine bir fiske, tüm narin yapı sallansın ve çöksün! Böyle düşünen kişi bir metaforun tutsağıdır. Aslında pek çok inançlı kişi bu görüşü reddeder. Duyarlı ve aklı başında hiçbir inançlı kişi, inançsızların bütünsel bir saçmalık batağına gömülü olmaya ya da Tanrı'nın varlığı nedeniyle hayatın anlamının bir ışık huzmesi içinde apaçık göründüğüne inanmaya mecbur olduğunu düşünmez. Aksine, dini inancı olan bazı kişiler Tanrı'nın varlığının dünyayı çok daha gizemli ve akıl sır ermez yaptığına inanır. Eğer Tanrı'nın bir amacı varsa bu büyük ölçüde anlaşılmaz bir şeydir. Bu anlamda Tanrı, bir soruya yanıt değildir. Şeyleri apaçık kılmaktan ziyade bulandırır.

Filozof Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft** adlı yapıtında, hem doğal organizmalardan hem de sanat yapıtlarından "amaçsız bir amaçlılığın" gösterimi olarak bahsetmişti. İnsan vücudunun bir amacı yoktur ama yine de onun çeşitli uzuvlarının, bütünün

* Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006. (y.h.n.)

içerisindeki yerleri açısından bir anlam taşıdığını söyleyebiliriz.Ve bunlar bizim karar verdiğimiz anlamlılıklar değildir. İnsan ayağını kimse tasarımlamış değildir ve onun "amaç"ını, "tekme atmamıza, yürümemize ve koşmamıza yardımcı olmak" şeklinde tanımlamak, elbette dilin kötüye kullanımı olurdu. Fakat ayağın, vücut organizmasının bütünlüğü dahilinde bir işlevi vardır ve bu nedenle insan anatomisi konusunda bilgisiz birinin onun anlamlılığı hakkında soru sorması anlaşılırdır. Nasıl ki "anlam" diyerek kastettiğimiz şeylerden biri, herhangi bir sözcüğün bir sistem içindeki işleviyse, ayağın da bir bütün olan bedenin dahilinde anlamlı olduğunu mütevazı bir dil zorlamasıyla söyleyebiliriz. O yalnızca, bacağınızın sonundaki gelişigüzel bir kanatçık ya da mafsal değildir.

Başka bir örneği ele alalım: Ağaçların arasında ansızın korkunç biçimde esmeye başlayan rüzgârı duyduğunuzda "Bu gürültünün anlamı ne?" diye sormanız garip kaçmayacaktır. Rüzgâr elbette bir şey anlatmaya çalışmıyordur ama onun sesi yine de bir şey "gösterir". Konuşmacının merakını giderme ya da telaşını azaltma adına hava basıncı, akustik vb ile ilgili küçük bir anlatı hikâye ederiz. Bir kez daha söylemek gerekirse bu bizim karar verdiğimiz bir anlamlılık değildir. Gelişigüzel çakıl taşları deseninin bir şeyler ifade ettiğini, sözgelimi onu kimse bu hedefle yerleştirmiş olmasa da tesadüfen "Bütün İktidar Sovyetlere" ibaresini hecelediğini söylemek de ihtimal dahilindedir.[1]

Tesadüfi olarak meydana gelen herhangi bir şey, hayat tarafından ortaya çıkarıldığına göre bir tasarım sergileyebilir. "Tesadüfi" olan, "anlaşılmaz" olan anlamına gelmez. Araba kazaları anlaşılmaz olaylar değildir. İpe sapa gelmez, tamamen acayip olaylar değil, belli nedenlerin yol açtığı sonuçlardır. Bu sonuca, kazanın taraflarınca niyetlenilmediği doğrudur. O anda tesadüfi görünebi-

1. *Modern Philosophy* (Londra, 1994, s. 251) adlı yapıtında filozof Roger Scruton'un yadsıdığı bir iddia. Scruton'un kullandığı ifade "Bütün İktidar Sovyetlere" değil, "Tanrı öldü" ifadesidir. Bu, Tanrı'nın ya da nihai bir anlam otoritesinin öldüğü şeklindeki Nietzsche tarzı bildirinin dünyada bir yorumlama anarşisini serbest bırakma felsefesi olduğunu düşünürsek bilinçsizce anlamlı bir tercihtir. Benim örneğim de kuşkusuz ki açıklayıcıdır.

len bir süreç, daha sonra, geriye dönük olarak anlamlı bir modele dönüşebilir. Bu, Hegel'in, dünya tarihine bakma tarzını andırır. Yaşadığımız süreç bize oldukça anlamsız görünebilir ama Hegel'e göre, deyiş yerindeyse, *Zeitgeist* geçmişe ve yaratmış olduğu şeye hayranlık duyan bir bakış fırlattığında o, dünya tarihinin bütünlüğü içinde kusursuz bir anlam kazanır. Hegel'in gözünde, tarihin kör geçitleri ve yanlışları bile sonuçta bu görkemli tasarıma katkıda bulunur. Bunun karşıtı bir görüşse eski bir şakada saklıdır: "Hayatım büyüleyici karakterlerle dolu ama onlarla bir türlü başa çıkamıyorum." O, bir andan diğerine anlamlı gibi görünür ama ortaya anlamlı bir bütünlük çıkmaz.

Niyetlenilmemiş anlamları, başka türlü nasıl düşünebiliriz? Bir sanatçı, tuvalinde "domuz" sözcüğünü resmedebilir ve bunu "domuz" kavramını bildirmek ve "ifade etmek" için değil, yalnızca o sözcük formundan etkilendiği için yapabilir. Fakat bu sözcük formu yine de "domuz"u ifade edecektir. Bunun tam tersiyse, yapıtına oldukça anlamsız söz tutamları yerleştiren bir yazar olabilir. Eğer bunun sanatsal bir amacı varsa bu sözler esas itibariyle anlamsız olsa bile sözcüklerin bir anlamlılık taşımasından ötürü anlamlarının olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, anlam istikrarının banliyö yanılsamasına karşı dadaist bir saldırıyı gösterebilirler. "Kastettiği" şey yalnızca, kendi dil sistemi dahilinde herhangi bir anlam taşımayan sözlerle iletilebildiği halde, yazar bu eylemle bir şeye "niyetlenir".

Bir Shakespeare oyununda bulunan anlamların karmaşık ağından bahsediyoruz ama sözcükleri kâğıda dökerken tüm bu anlamların hep Shakespeare'in kafasında bulunduğunu varsaymıyoruz. Böyle bir müsrif imgesel üretkenliğin şairi, ona ait anlamların tüm yan anlamlarını nasıl zihninde tutabilirdi ki? "Yapıtın olası bir anlamı budur" demek, bazen "Yapıt, makul biçimde bu şekilde yorumlanabilir" demektir. Yazarın gerçekte "aklından geçenler" kendisi için bile tamamen erişim sınırları dışında kalabilir. Birçok yazar, yapıtında ortaya koymayı amaçlamadığı anlam modellerini

sergileme deneyimden geçti. Peki ya tanımı gereği önceden düşünülüp tasarlanmamış bilinçdışı anlamlar? Wittgenstein şöyle demişti: "Gerçekte kalemimle daha iyi düşünüyorum; çünkü kafam, elimle yazdıklarım hakkında hiçbir şey bilmiyor."[2]

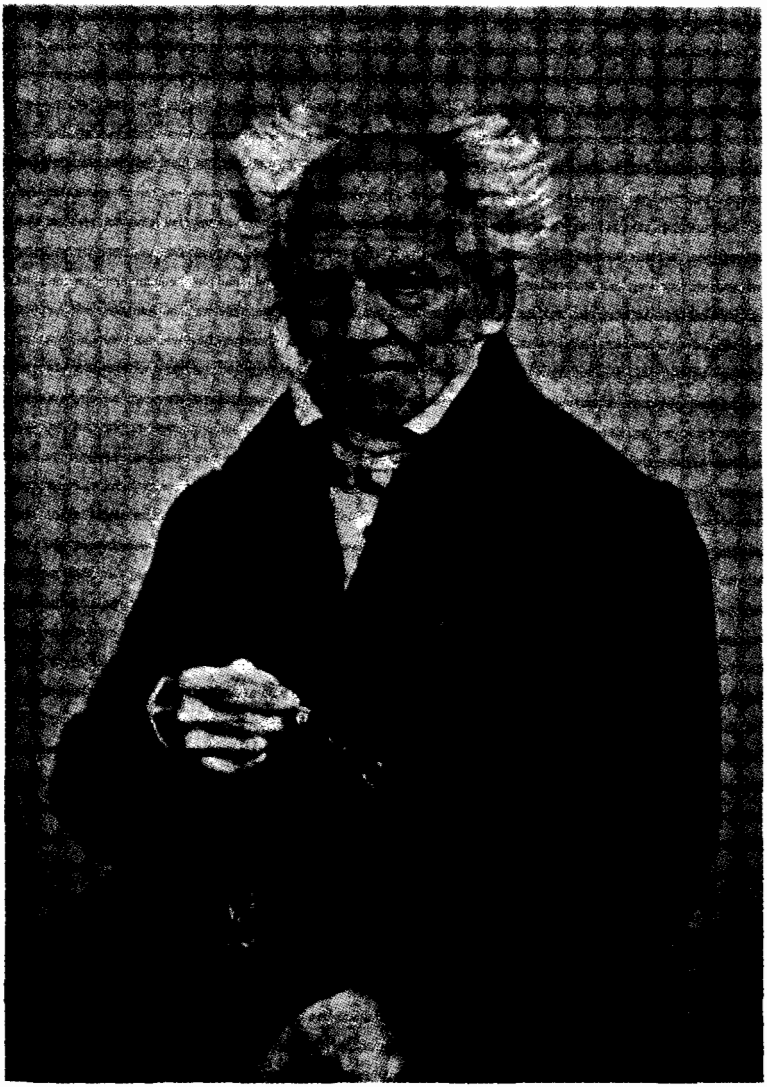
***

Nasıl herhangi bir şeyin, hatta "hayat"ın, kimse tarafından niyetlenilmemiş, anlamlı bir tasarımının ya da yöneliminin olabileceğine inanmak mümkünse, insan varoluşunun fiilen niyetlenilmiş olarak anlamsız ve kaotik olduğuna da aynı şekilde inanabilirsiniz. O, kötü niyetli bir Yazgı'nın ya da İstenç'in ürünü de olabilir. Alman filozof Arthur Schopenhauer'un görüşü aşağı yukarı bu şekildedir. Schopenhauer mütemadiyen o kadar hüzünlüdür ki bu onun çalışmasının hiç istemeksizin Batı düşüncesinin en mizahi başyapıtlarından birini temsil etmesine yol açar (Hatta adında bile komik bir şey vardır: Asil olan ve ağzı dolduran "Schopenhauer" ile basit ve sıradan "Arthur"un bir araya gelmesi). Schopenhauer'a göre, yalnızca insan hayatı değil, bütün gerçeklik İstenç'in gelip geçici bir ürünüdür. Açgözlü, amansız bir kudreti olan İstenç'in ona bir tür yönelmişliği vardır ama eğer varolan her şeyi o meydana getiriyorsa bunun tek geçerli sebebi yalnızca işini yürütüyor olmasıdır. İstenç, gerçekliği yeniden üretme yoluyla kendisini yeniden üretme işlevi de görür; mutlak surette başka bir amacı yoktur. Bu nedenle aslında hayata dair bir öz ya da temel bir dinamik vardır. Fakat bu, yüce bir gerçeklikten ziyade kargaşaya, kaosa ve sürekli acıya yol açan dehşetli bir gerçekliktir. Bütün üstanlatılar aşırı iyimser değildir.

İstenç, saf anlamda kendi kendini belirleme yeteneğinde olduğundan, Her Şeye Kadir Olan'ın kötü niyetli bir karikatürü gibi, amacını tümüyle kendi içinde taşır. Bu ise bizi ve yaratılışın geri kalanını esrarengiz amaçları doğrultusunda kullandığı anlamına gelir. Hayatlarımızın bir değeri ve amacı olduğunu düşü-

2. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Şikago, 1984, s. 17e.

nebiliriz; ama hakikat şudur ki yalnızca İstenç'in kendini yeniden ürettiği kör ve sonuçsuz sürecin zavallı araçlarıyızdır. Fakat bunu gerçekleştirmek amacıyla İstenç, hayatlarımızın anlamlı olduğunu sanmamız için bizi kandırmalıdır ve bunu da bilinç diye bilinen, kendimize ait değer ve amaçlar taşıdığımız yanılsamasına izin veren şekilsiz bir kendini aldatma mekanizması geliştirerek yapar. Kendi arzularının aslında bizim arzularımız olduğuna inandırarak bizi dolandırır. Bu anlamda Schopenhauer'a göre, tüm bilinç aslında yanlış bilinçtir. Bir zamanlar dendiği gibi dil nasıl ki fikirlerimizi başkalarından saklayabilmemiz için varsa bilinç de hayatımızın bütün beyhudeliğini bizden gizlemek üzere vardır. Aksi halde, insanlık tarihi diye bilinen şu katliam ve akamet panaromasıyla karşılaşarak kendimizi kesinlikle yok ederdik. Fakat intihar bile İstenç'in kurnaz bir zaferini simgeler; çünkü onun ölümsüzlüğü tam tersine ve dramatik bir biçimde insan kuklalarının ölümlülüğüyle tanıtlanır.



Arthur Schopenhauer: Kendi hayat görüşü gibi nemrut.

O halde Schopenhauer yanlış bilincin, aklın apaçıklığıyla giderilecek bir pus olmak şöyle dursun, insan varoluşuyla mutlak surette bütünleşik olduğunu düşünen bir düşünürler kuşağına aittir. İlk yazılarında Schopenhauer'dan etkilenen Nietzsche de bu düşünürlerden biriydi. "Gerçek çirkindir" diye yazmıştı *The Will to Power*'da ve "Gerçek yüzünden mahvolmayalım diye sanatımız var"[3] demişti. Sigmund Freud, karamsar hemşerisinin derinlemesine şekillendirdiği bir başka örnektir. Schopenhauer'un İstenç dediğini Freud "arzu" olarak yeniden vaftiz eder. Freud'a göre fantezi, yanlış anlama ve gerçeği bastırma rastlantısal değil, benliğin kurucu öğeleridir. Bu kayıtsızlık olmaksızın yapamazdık. Peki ya hayatın bir anlamı varsa ama onu bilmemek bizim için daha uygunsa? Hayatın anlamını bulmayı, gerçekleştirmeye değer bir şey gibi düşünmeye eğilimliyiz, ama ya bu bir hataysa? Veya gerçek, bizi taşlaştıran bir ucubeden başka bir şey değilse?

Sonuçta, bir insanın hayatın anlamını niye bilmek "istemesi" gerektiği sorusunu daima sorabiliriz. İnsanlar hayatın anlamını bilmenin daha iyi bir hayat sürmelerine yardımcı olacağından emin midir? Ne de olsa insanlar, bu sırra ermeden de mükemmel biçimde hayatlarını sürdürdü. Veya belki, öteden beri bunu bilmeksizin hayatın sırrına vakıftılar. Belki de hayatın anlamı nefes alıp vermek kadar basit ve farkında olmaksızın şu an yapmakta olduğum bir şeydir. Peki ya saklı olması bir yana, gözümüzün önünde olduğu için anlaşılmazsa? Hayatın anlamı belki peşine düşülen bir amaç ya da dibi taranan bir gerçeklik yığını değil, yaşamak ediminin ta kendisinde ya da belli bir yaşam tarzında dile gelen bir şeydir. Sonuçta bir anlatının anlamı, onun yalnızca sonu ya da gayesi değil, anlatının kendi sürecidir.

Wittgenstein, sorunu ortaya iyi koyar: "Eğer birisi hayat sorununu çözdüğünü düşünür ve şimdi her şeyin gayet kolay olduğunu söyleyerek kendini iyi hissedecek olursa, bu 'çözüm'ün keşfedilmemiş olduğu bir dönem olduğunu anımsayarak yanılmış

3. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York, 1975, s. 435.

olduğunu fark edebilir. Çünkü bu keşif olmadan da aynı şekilde yaşamanın mümkün olması gerekirdi. Dolayısıyla şimdi keşfedilen çözüm, şeylerin o zamanki haliyle rastlantısal olarak ilişki içerisinde görünür."[4] Wittgenstein'ın bu düşüncesinin gerisinde saklı olan görüş, eğer hayatın anlamı diye bir şey varsa onun ne bir giz ne de bir "çözüm" olduğudur. Bu fikirleri daha sonra gözden geçireceğiz. Bu arada bir kez daha sorabiliriz: Hayatın anlamı, ya ne pahasına olursa olsun keşfetmememiz gereken bir şeyse?

Bu, Aydınlanma düşünürlerinin aklına kolayca gelecek bir fikir değildir, çünkü onlara göre hakikat, hatalarla cesurca savaşmalıydı. Fakat on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçilirken, kurtarıcı yalan ya da yararlı düş anlayışı yavaş yavaş görüş alanına girdi. Belki de insanlık salt hakikat yüzünden, onun amansız, göz kamaştırıcı parlaklığı altında solarak yok olup gidecekti. Belki de düşler ve mitler, giderilmesi gereken hatalar değil, gelişmemize imkân tanıyan üretken yanılsamalardır. Hayat, biyolojik bir tesadüften daha fazlası olmayabilir; hatta gerçekleşmeyi beklemiş bir tesadüf olduğu bile söylenemeyebilir. Fakat bu bizde akıl diye bilenen ve kendimizi, kendi olumsallığımızın dehşetli bilgisinden korumak amacıyla kullanabileceğimiz bir görüngü geliştirdi.

Sanki homeopatik bir doğa bizi zehir ve tedaviyle müşfikçe donatmış ve bunların ikisi de bilinç olarak biliniyor gibidir. Zihinlerimizi, doğanın bütün insanlıkla olan acımasız ilişkisi içinde bireysel hayatlara kayıtsız göründüğü güzergâhtaki kasvetli spekülasyonlara çevirebiliriz. Veya düşüncelerimizi başka bir tarafa, pek de misafirperver olmayan bu evrende bize bir statü ve anlamlılık atfedebilen, din ve hümanizm gibi hayat verici mitolojilere yönlendirebiliriz. Bu tür mitolojiler, bilimsel açıdan doğru olmayabilir. Fakat belki de bilimsel gerçeğin, hakikatin tek belirtisi olduğunu düşünerek fazla yaygara kopardık.Genelde insanbilimlerinin yaptığı gibi, bu mitlerin de geliştirdikleri önermelerden ziyade ürettikleri sonuçlara bağlı olan kendi gerçeklik türlerini içerdikle-

4. Wittgenstein, *Culture and Value*, s. 4e.

ri söylenebilir. Eğer bir değer ve amaç duygusuyla davranmamıza izin verirlerse, bu durumda belki de idare edecek kadar doğrudurlar.

Yirminci yüzyıl Marksist kuramcısı Louis Althusser'in yapıtına kadar bu düşünce tarzı, ideolojinin yanlış bilinçliliğine şiddetli karşıtlığıyla Marksizme bile sızmıştı. Peki ya her şeye rağmen ideoloji insanlık için hayati bir gereklilikse? Ve otonom davranabilen siyasal özneler olduğumuza kendimizi inandırmak için ona ihtiyaç duyuyorsak? Marksist teori bireyin önemli bir birlik ya da otonomi hatta gerçeklik kertesine erişmediğinin farkında olabilir. Oysaki bireyler, etkin bir şekilde davranmak için bunları taşıdığına güvenmek zorundadır. Althusser'e göre sosyalist ideolojinin görevi, bu yanılsamadan kurtulmayı sağlamaktı. Freud'a göreyse neredeyse aynısı, aslında bilinçdışının yalnızca bir yan ürünü olan ve kendisini dünyanın merkezine koyacak kadar organize bir görüntüde olan ego için geçerlidir. Ego, kendini tutarlı, bağımsız bir varlık gibi düşünür ve psikanaliz bunun bir yanılsama olduğunu anlar. Bu yine de onsuz etkin olamayacağımız yararlı bir yanılsamadır.

Bu durumda hayatın anlamından bahsetmek bir yana, hayat ile anlam arasında bir tercih yapma durumuyla karşı karşıya kalabiliriz gibi görünüyor. Peki ya gerçeklik, insan varlığının bir yıkımıysa ne olacak? O, erken dönem Nietzsche'nin üzerinde düşündüğü gibi yok edici, Dionysos tarzı bir kuvvet ya da Schopenhauer'un hüzünlü tefekkürlerinde olduğu gibi açgözlü bir İstenç ya da Freud'un düşündüğü gibi acımasızca parçalayıp yutan kişilikdışı bir arzuysa? Psikanalist, düşünür Jacques Lacan'a göre, insan-özne ya "anlam" ya da "edim"dir ama ikisini birlikte yapamaz. Bir kez dile ve böylelikle insanlığımıza, yani "öznenin gerçekliği" denen alana girdik mi onun varoluşu, tikel anlamların sonsuz bir zinciri içinde bölünür. Yalnızca varoluşun yitimi pahasına anlama ulaşırız.

Bu düşünce tarzı İngilizce yazına büyük çapta ilk kez, Nietzsche ve Schopenhauer'un etkisini hissetmiş olan romancı Joseph Conrad'la birlikte girdi. Gerçek bir felsefi septik olan Conrad, kavram, değer ve ideallerimizin dalgalar kadar anlamsız olan bir dünyada hiçbir temelinin olmadığına inanıyordu. Öyle olsa bile, onlar sımsıkı temellenmiş gibi davranmamızı gerektiren kaçınılmaz ahlaki ve politik nedenler vardır. Eğer bu şekilde davranmazsak toplumsal anarşi, doğacak nahoş bir sonuç olabilir. Hatta inancımızın, onun kendi katışıksız gerçeği kadar önemli olmadığı şeklinde bir anlayış da vardır. Biçimciliğin bu tarzı, varoluşçuluğu açığa vurur; çünkü varoluşçulukta önerilen şey, sahici varoluşun anahtarı olan taahhütlerimizin gerçek içeriğinden ziyade bağlı olma olgusudur.

Oyun yazarı Arthur Miller'ın ana karakterleri bu durumu en iyi şekilde anlatır. *Death of a Salesman*'deki* Willy Loman ya da *A View from the Bridge*'teki** Eddie Carbone gibi karakterler, kendi kimliklerinin ve çevrelerindeki, nesnel açıdan sahte olan dünyanın bir versiyonuna bağlanmışlardır. Mesela Willy'ye göre hayatta değerli olan, toplumsal açıdan saygın ve ekonomik olarak başarılı biri olmaktır. Kendine körleşmiş bu insan tasvirlerinde önemli olan, aynen İbsen'in trajik karakterlerindeki gibi, bu yükümlülüğü kuşanmalarındaki keskinliktir. Bu, onları deliliğe ve ölüme de götürse kendilerine dair buruk imgeler doğrultusunda gerçeği erteleyen ve sonu içine alan kahramanca bir kararlılıktır. İnançla yaşamak insan hayatını anlamla donatmaktır. Bu tabloda hayatın anlamı, onun gerçek içeriğiyle değil, onu yaşadığınız biçimle ilgili bir sorundur.

Schopenhauer'a göre şu apaçıktır ki hayatın yaşamaya değer olduğunu yalnızca bir aptal hayal edebilir. Onun deyişiyle, insan dediğimiz varlığın en uygun simgesi kürek pençeli köstebektir:

---

* Arthur Miller, *Satıcının Ölümü*, Çev. Aytuğ İz'at-Emre İz'at, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2011. (y.h.n.)

** Arthur Miller, *Köprüden Görünüş*, Çev. Gül N. Yuyucu Yıldırım, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2011. (y.h.n.)

"Muazzam küreksi pençeleriyle toprağı bir gayret kazmak, köstebeğin tüm hayatının işidir. Sonsuz gece onu çepeçevre kuşatır (...) Eğlenceden yoksun, sıkıntıyla dolu bu hayat seyriyle ne mi elde eder? Yalnızca aynı melankolik seyrin yeni bir bireyde sürmesini ve yeniden başlamasını sağlayan beslenme ve üreme..."[5]

Bütün insanlık projesi, uzun süre önce askıya alınmış olması gereken berbat bir yanlışlıktır. Yalnızca, tarih mezarlığıyla karşılaşmış ve kendini aptalca aldatmakta olan birisi başka türlü düşünebilir. İnsanlık anlatısı, yalnızca İstenç'in rezil kurnazlığı tarafından dolandırılanların dünyaya gelmiş olmayı değerli addedebildiği, dinmek bilmeyen bir sefalet anlatısı olarak süregelmektedir.

Schopenhauer'a göre, her biri kendi yüksek değerinden emin, çabucak hayal kırıklığına uğrayacak olmalarına rağmen ahlaki anlamda yüksek bir amacı kovalayan bu kendini beğenmiş yaratıklar ırkında, gülünç bir şey vardır. Bu anlamsız kuru gürültüye ve şamataya uygun hiçbir görkemli amaç yok; yalnızca "bir anlık doyum, isteklerin koşullandırdığı geçici arzu, uzun süreli ve yoğun acı, biteviye mücadele, *bellum omnium**, her şeyin hem avcı hem de av olması, baskı, istek, ihtiyaç ve kaygı, acıyla inleme... Bu, sonsuza ya da dünya sonlanıncaya kadar sürüp gider"[6]. Schopenhauer şöyle der: "Bütün bu trajik komedinin niye var olduğu konusunda kimsenin en küçük bir fikri bile yok. Zira onun izleyicisi yok ve aktörler az ve sırf olumsuz bir beğeniyle sürekli olarak kaygı ve sıkıntı çekiyor."[7] Dünya yalnızca anlamsız bir ihtiras, grotesk biçimde kötü bir drama, uçsuz bucaksız bir pazar ya da içinde yaşam türlerinin nefes almak uğruna birbirlerini ezmeye çalıştıkları Darwin tarzı bir amfitiyatrodur.

---

5. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, New York, 1969, s. ii. 353-4.

* Lat. Topyekûn savaş.

6. A.g.e., s. 354.

7. A.g.e., s. 357.

Kuşkusuz ki başkalarının dostluğu hep vardır, ama Schopenhauer'a göre bizi bu dostluğu aramaya sürükleyen şey büsbütün sıkıntıdır. İstenç'e kalırsa insan ile ahtapot arasında önemli bir fark yoktur; her ikisi de benzer şekilde onun boş ve duygusuz dinamiğinin birer varoluş aracıdır. İnsanın özünde, içsel varlığının temeli olan bir güç -İstenç- harekete geçer; ama bu, dalgaları harekete geçiren güç gibi adsız ve acımasız bir güçtür. Öznellik, en azından kendimizin olarak görebileceğimiz şeydir. Sürekli olarak canavarlarla doluymuşçasına anlamsızlığın dingin ağırlığını içimize taşırız. Ve bu, İstenç'in içimizde bireyselliğimizin tam merkezini oluşturan eylemidir. Her şey şehvetle doludur: İnsan yalnızca anne ve babasındaki çiftleşme güdüsünün vücut bulmasıdır ve bu kısır arzulamanın tamamı ihtiyaca dayalıdır. Schopenhauer'un deyişiyle, "Her isteme ihtiyaçtan, yoksunluktan ve dolayısıyla acıdan kaynaklanır"[8]. Arzu sonsuz, tatminse nadir ve düzensizdir. Benlik tahammül ettiği sürece, arzu diye bildiğimiz onulmaz hastalığın bir sonu yoktur. Yalnızca estetik tefekkürün diğerkâmlığı bir tür Budist vazgeçiş eşliğinde bizi, isteme astigmatizminden arındırarak dünyanın ne olduğunu görmemize izin verir.

Tabii ki anlatacak bir başka hikâye daha var. Fakat eğer Schopenhauer günümüzde hâlâ okunuyorsa bu yalnızca insan varoluşunun en sefil ve saçma şekilde amaçsız, anlamsız olma ihtimaliyle, neredeyse diğer tüm filozoflardan çok daha içtenlikli ve acımasız biçimde yüzleşmesi nedeniyle değil, aynı zamanda söylemek zorunda olduğu çoğu şeyin kesinlikle doğru olması nedeniyledir de. Genel olarak insanlık tarihi bir uygarlık ve aydınlanma masalından çok bir kıtlık, ıstırap ve sömürü hikâyesi olageldi. Hayatın aslında bir anlamı, hatta şen bir anlamı olması gerektiğini düşünenler, Schopenhauer'un kasvetli itirazıyla yüzleşmek zorundadır ki kendi görüşlerini iç rahatlatan bir teselli olmanın ötesine götürmek için mücadele edebilsinler.

8. A.g.e., s. 196.

Üçüncü Bölüm

Anlam Tutulması

Anton Çehov'un *Tri Sestry*[*] oyunundan şu kısa diyaloğu düşünelim:

> MASHA: Bir anlam yok mu?
> TOOZENBACH: Anlam mı? (...) Şuraya bak; kar yağıyor. Bunun anlamı ne?

Kar bir ifade ya da sembol değildir. Anlatabildiğimiz kadarıyla gök kubbenin kederlenmesinin bir alegorisi değildir. Philip Larkin'in baharı imgelediği tarzda bir şey söylemeye çalışmaz:

---

* Anton Çehov, "Üç Kızkardeş", *Büyük Oyunlar*, Çev. Ataol Behramoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009. (y.h.n.)

Ağaçlar yeşeriyor Sanki söylenen bir şey gibi...
"Ağaçlar"

Yine de "Şuraya bak; kar yağıyor" ifadesi halihazırda birkaç anlamı içerir. Kar, dilimizce geliştirilip düzenlenen, anlaşılır bir dünyanın parçası olması bakımından "anlamlı"dır; olağandışı bir gizem türü değildir. Daha önce hiç kar görmemiş birinin "Bunun anlamı ne?" sorusunu sorması çok acayip kaçmayacaktır. Kar, bir şeyin sembolü olmadığı halde, bir gösteren olarak düşünülebilir. Belki kışın yaklaştığını gösteriyordur. Aslında, kavrayabildiğimiz yasalarca işleyen meteorolojik bir sisteme aittir. Bu anlam tipi, "atfedilmiş" olmaktan ziyade "içkindir". Onun anlamını nasıl düşünürsek düşünelim, kar, kışın yaklaştığını göstermektedir. Yağan kar, bir gösteren olarak da "kullanılabilir" ki aslında Toozenbach yağan karı bir anlamsızlık işareti gibi göstererek tam da bunu yapıyor. Veya birisi şöyle bağırabilir: "Şu yağan kara bak! Kış geliyor! Kendimizi Moskova'ya hazırlasak iyi olacak!" Bu ifade karı, insani bir tasarı kapsamında bir gösterene, bireylerin arasındaki bir mesajın temeline dönüştürür. Böyle düşününce, kar yalnızca kar değildir.

Belki de Toozenbach dünyanın saçma olduğunu söylemeye çalışıyordur. Fakat "saçmalık" da bir anlamdır. "Bu çok saçma!" diye haykırmak tutarlı bir anlam vermeyi gerektirir. Az çok, kuşkunun yalnızca bir kesinlik arka planına karşı anlam kazanması gibi, saçmalık da yalnızca bu anlamlandırmayla karşıtlık içinde anlam kazanır. Hayatın anlamsız olduğunu söyleyen birine daima şu karşılığı verebiliriz: "Anlamsız olan şey 'nedir'?" Onun bu soruya vereceği yanıtın anlamlar üzerinden ifade edilmesi zorunludur. Hayatın anlamını sorgulayanlar genellikle hayatla ilgili çeşitli durumların ne anlama geldiği sorusunu sorar. Fakat bir durumu tanımlamanın kendisi anlamı içerdiğinden ötürü, bu kişiler hiçbir anlamın olmadığına hayıflanamaz. Her şeyden kuşku duymanın kof bir hareket olması gibi, hayatın baştan aşağı saçma olabileceğini görmek de zordur. Hayat belirli bir son ya da amacın yokluğu

manasında baştan aşağı anlamsız olabilir, ama bu gerçeği kendisiyle ölçebileceğimiz bir mantık olmadıkça abuk sabuk olma bakımından saçma olamaz.

Fakat hayat belki de daha önce taşıdığı ya da bizim öyle olduğuna inandığımız bir anlamla karşıtlık içinde saçma görünür. Çehov gibi modernistlerin anlamsızlık ihtimaline kafa yormasının bir nedeni, en azından söylentiye göre, modernizmin anlamın henüz bolca bulunduğu bir dönemi anımsayacak kadar yaşlı olmasıdır. Anlam, onun tükenmesiyle şaşkına dönen ve keyfi kaçan Çehov, Conrad, Kafka, Beckett ve onların diğer meslektaşları için yakın geçmişte yeterince görünürdeydi. Tipik modernist sanat yapıtı hâlâ düzenli ve kurallı bir evrenin anısıyla gölgelenir ve anlam tutulmasını bir ıstırap, skandal ya da kabul edilemez bir yoksunluk olarak hissedebilecek kadar nostaljiktir. Bu nedenle de bu tür yapıtlar çoğunlukla, anlamlandırmanın uçup gittiğine işaret eden merkezi bir yokluğun, gizemli bir yarığın ya da sessizliğin etrafında döner. Çehov'da *Üç Kızkardeş*'teki Moskova, Conrad'da karanlığın Afrikalı kalbi, Virginia Woolf'ta esrarengiz deniz feneri, E. M. Forster'da boş Marabar mağaraları, T. S. Eliot'ta dönen dünyanın hareketsiz noktası, Joyce'ta *Ulysses*'in merkezindeki ricat, Beckett'ta Godot, Kafka'da Joseph K.'nin meçhul suçu akla geliyor. Israrlı anlam gereksinmesi ile onun belirsizliği ve anlatılamazlığının acı veren duygusu arasındaki gerilim içinde modernizm, gerçek anlamda trajik olabilir.

Aksine, postmodernizm aslında hakikatin, anlamın ve gerçekliğin var olduğu bir dönemi anımsayacak kadar yaşlı değildir ve bu pervasız sanrıları, gençliğin haşin sabırsızlığıyla düşünür. Hiç var olmamış derinliklere özlem duyma sorunu yoktur. Bunların sırra kadem basması hayatın yüzeysel olduğu anlamına gelmez. Çünkü derinlikleriniz ile yüzeyleriniz ters düşüyorsa yalnızca yüzeyleriniz olabilir. Anlamların Anlamı belirli bir temel değildir; dolayısıyla özgür olmak, bu gibi güvencelere ihtiyaç duymaksızın yaşamaktır. Eskiden ashında gerçek bir şeylerle örtüşen, Marksizm

gibi üstanlatılar olduğunu ama onlardan büsbütün kurtulduğumuzu savunabilirsiniz ya da bu anlatıların başından beri birer kuruntu olduğu ve kaybedilmiş bir şey olmadığı konusunda diretmeniz de mümkündür. Dünya ya artık şekillenmiş bir anlatı değildir veya hiçbir zaman öyle olmamıştır.

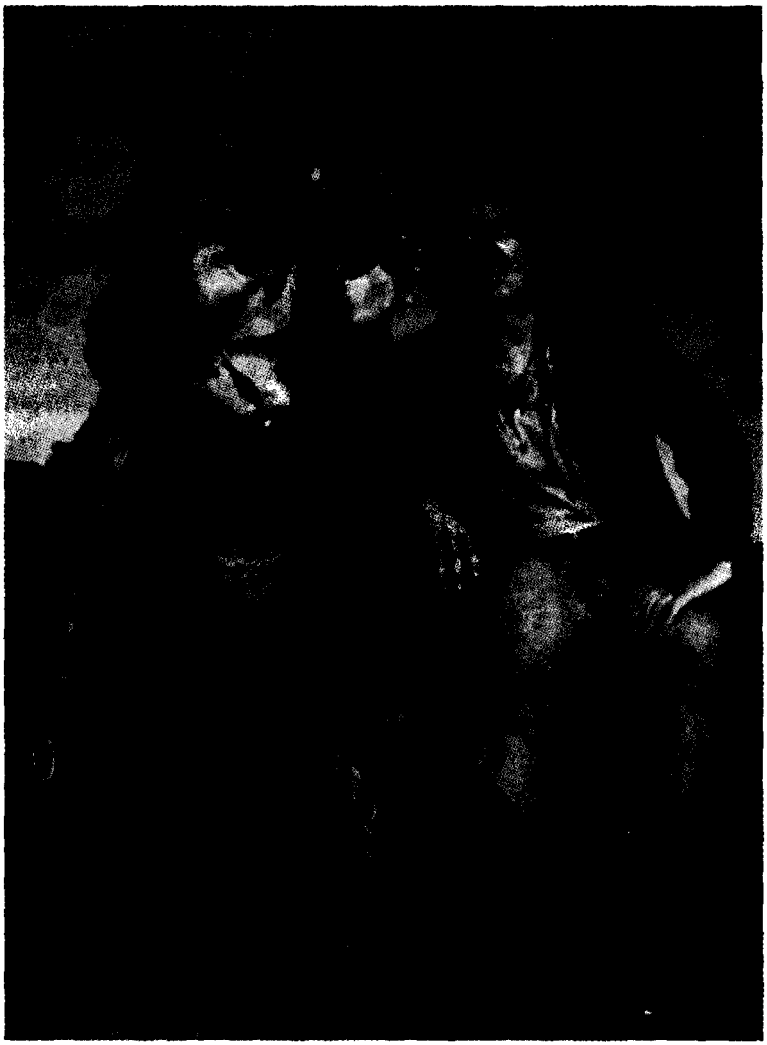
Çaylak ama fazlaca postmodernist düşünce, bu sorun etrafında varlığını sürdürmesine rağmen onun kesinlikle fikir verici olduğu bir husus vardır. Jean-Paul Sartre'ın bulantısı ya da Albert Camus'nün trajik meydan okuması, anlamsız olduğu varsayılan bir dünyayla karşılaşıldığında aslında yanıtı olduğu sorunun bir parçasına dönüşür. Eğer dünyadan şatafatlı beklentileriniz varsa onun yalın ve eski bir anlamsızlığa karşıt manada iğrendirircesine anlamsız olduğunu hissetmeniz muhtemeldir. Camus ve Sartre, deyim yerindeyse, dünyanın anlamlı göründüğü bir dönemi anımsayacak kadar yaşlıdır; ama bunun o zaman bile bir yanılsama olduğuna inanıyorlarsa onun ortadan kalkmasıyla kaybedilen tam olarak nedir? Hayatın kendi içinde gömülü bir amacı olmayabilir ama bu onun abes olduğu manasına gelmez. Bir nihilist yalnızca gözü açılmış bir metafizikçidir. *Angst* [endişe], imanın yalnızca öbür yüzüdür. Tıpkı, Yüksek Kilise Anglikanları olmak yerine ateist olmaya yönelen dönek Roma Katolikleri gibi. Postmodernizmin manasız bulduğu fikri, yani dünyanın her nasılsa doğası gereği anlamlı olabildiğini yanlış şekilde tahayyül ettiğiniz için öyle olmadığını bulduğunuzda şoka uğruyorsunuz.

Samuel Beckett'ın yapıtını modernist ve postmodernist konumlar arasında bir yerde düşünmek mümkündür. Anlamın mutlak olarak ele geçmezliği anlayışıyla Beckett klasik anlamda modernisttir (Bir defasında, en sevdiği sözcüğün "belki" olduğunu belirtmişti). Onun metni, bir uçtan diğerine kendi geçiciliğine ilişkin bir anlayış ve ironik bir biçimde hiç var olmamış da olabileceğinin farkındalığıyla örülür. Bu nedenle zar zor var olur gibi, dilsiz karanlığın içine akıp gitmeden önce dile getirmenin eşiğinde kararsızca bir duraksama gibi görünür. Güç bela fark edilebilir

varlığıyla uyumlu biçimde cılızdır. Anlam parıldar ve söner; neredeyse belirir belirmez kendisini ortadan kaldırır. Kendini güçlükle iteleyen, seyir halindeki amaçsız bir anlatı yalnızca aynı derecede boş olan bir başka anlatı uğruna akıntının ortasında yarı yolda bırakılır. Bize ters olana bir ad koyabilecek yeterli bir anlam dahi yoktur.

Auschwitz sonrası dünyada her şey kuşkulu ve belirsizdir. Her önerme deneysel ve geçici bir hipotezdir. Herhangi bir şeyin meydana gelip gelmediğinden emin olmak zordur. Bu dünyada ne, bir olay sayılır ki? Godot'yu beklemek bir olay mıdır yoksa bir olayın ertelenmesi mi? Bekleme edimi bir çeşit hiçlik, anlamın sürekli gecikmesi ve şimdiki zamanda bir yaşama biçimi de olan bir gelecek öngörüsüdür. Bu, yaşamanın nihai bir anlamı ötelemek ve sonraya bırakmak olduğunu akla getirir. Bu öteleme eylemi hayata katlanmayı zorlaştırsa da onu devinim halinde tutar. Anlamlandırmanın bu kadar zayıf ve parçalar halinde olduğu bir dünyada her koşulda, böylesine göz alıcı bir anlamı nasıl tanırsınız? Belki de *En Attendant Godot*'daki* Vladimir ve Estragon, onu tanımakta zaten başarısız olmuştu. Belki de Pozzo aslında Godot'dur; onun adını yanlış anlamış ve fark etmemişlerdir. Veya tıpkı filozof Walter Benjamin için tarihin mutlak boşluğunun bir tür olumsuzlama yoluyla Mesih'in eli kulağında gelişine işaret etmesi gibi, belki zamanın bütün bu acı veren, saçma sapan soğukluğu da Godot'nun gelişidir. Belki Godot'nun gelişi evvela ona ihtiyaç olmadığını, kefaret için feryat eden büyük bir şeyin yokluğunu ama bu inancın kendi bilincimizin bir parçası olduğunu açığa vuran yararlı bir büyü bozumu olacak. Bu, Walter Benjamin'in dünyayı dönüştürecek ama bunu küçük düzenlemeler yoluyla yapacak Mesih görüşüne yakın olabilir.

* Samuel Beckett, *Godot'yu Beklerken*, Çev. Tarık Günersel-Uğur Ün, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000. (y.h.n.)



Samuel Beckett'ın oyunu *Godot'yu Beklerken*'den Vladimir ve Estragon.

Eğer dünya belirsizse umutsuzluk mümkün değildir. Belirsiz bir gerçeklik, umut için kesinlikle açık kapı bırakmalıdır. Muhtemelen serserilerin kendilerini öldürmeme nedenlerinden birisi budur (Fakat onların serseri olduğunu kim söylüyor?). Beckett'ta ölüm yoktur; yalnızca bitmez tükenmez bir yozlaşma süreci olarak organların sertleşmesi, derinin pul pul dökülmesi, gözyuvarlarının bulanıklaşması, işitmenin ağırlaşması ve sonsuza gitmesi muhtemel bir çürüme vardır. Godot'nun yokluğu, hayatı radikal bir belirsizliğe sokmuş gibidir ama bu onun gelmeyeceğinin bir garantisinin olmadığı anlamına gelir. Eğer her şey belirsizse bu belirsizlik bilgimiz için de geçerli olmak zorundadır. Bu durumda her şey için gizli bir plan olması ihtimalini göz ardı edemeyiz. Mutlakların olmadığı bir dünyada umutsuzluk da mutlak olamaz. Böylesi bir dünya bize bir kefaret fikrinin hâlâ anlam kazanabildiği bir yer gibi gelmesine rağmen bir kurtuluşun olmadığı görüntüsü de verir. Öyleyse o, mutlak bir gereksinim olmayabilir de. Her ne olursa olsun, tamamen başka bir perspektiften bakıldığında, bu hilkat garibeleri, kötürümler ve cavlak et dünyası manzarasının bir dönüşümün eşiğinde bocalamadığını kim söyleyecek?

Bu, en azından, pek muhtemel görünmüyor. Fakat Beckett'ta hiçbir şeyin belirli olmaması ve kırık olan her bir gösterenin bizi bir sonraki gösterene götürmesi yalnızca bir arzu alegorisi değil, aynı zamanda bir anlam alegorisi olarak da görülebilir. Ayrıca anlam, sona erme umudu ya da korkusu olmaksızın bir göstergeden diğerine dolanan daimi ve tamamlanmamış bir süreçtir. Herhangi bir anlam parçası hakkında en azından bir şeyden emin olabiliriz: Onun geldiği yerde hep daha fazlası vardır. Mantıksal olarak, yorumlamayı sekteye uğratacak nihai bir anlam olamaz çünkü onun da yorumlanması gerekecektir. Madem ki göstergeler yalnızca başka göstergelerle ilişki içinde anlam kazanıyor, bir sayıdan ya da bir kişiden daha büyük bir nihai gösterge olamaz.

Beckett'ın dünyasında, anlamın geldiği yerde hep daha fazla anlam olması genellikle daha fazla acı demektir. Fakat nihai an-

lamın bu şekilde tedavülden kalkışı, geçici olarak hayatta kalabileceğimiz bir mekân yaratarak bize bir fırsat da verebilir. Hayatta kalmanın ve gelişmenin, Beckett'ın tükenmiş evrenindekinden daha fazla güvence gerektirdiği doğrudur; ama çok güçlü olan güvenceler de gelişmemizi engellemeye meyillidir. Bu arada, Fransız Direnişi'nin bir üyesi olarak cesurca savaştığı faşist mutlakçılığa Beckett'ın karşılığı "belki" sözcüğüdür. Eğer hayatı sürdürmek için bir kesinlik kertesine ihtiyaç duyduğumuz doğruysa çok fazla şeyin öldürücü olabileceği de doğrudur. Bu esnada, öldürülemez görünen bir şey, bir sindirme sürecinin adsız, sıkıcı ve amansız niteliğiyle doğal akışını aynen sürdürür.

Kalıcı anlamın buharlaşması, Beckett'ın yapıtını trajik olarak tanımlamayı güçleştiren nedenlerden biridir. Çünkü onun yapıtı bunun için fazla belirsiz görünür. Diğer bir nedense yapıtın kararlı sıradanlığı, bir şeyi ifşa etme ve onun içini boşaltmadaki İrlandalı yergiciliğidir. Bu, sarhoş edici başarı söylemini altüst eden bir anti-edebiyat tarzıdır. Başarısızlık, tükenmişlik ve pek cezbetmeyen, biyolojik olarak ayakta kalma uğraşıyla yapılmış gizli bir sözleşmeyi koruyan yazılardır bunlar. Beckett'ın, içi oyulmuş, unutkan insan suretleri en azından bir çeşit istikrarlı anlam taşıyabilecek trajik ana karakterler olma derecesine bile uygun değildir. Hatta kendilerini asacak kadar bile örgütlü değildir onlar. Yüksek drama yerine kara bir karnavalın ya da kaba bir güldürünün içinde kalırız. İkinci Dünya Savaşı'nda olduğu gibi, aşırılık basit bir şekilde günün konusudur. İnsan-özne, ait olduğu tarihle birlikte içe doğru infilak ettiğinden dolayı kendi acılarımızı dahi kendimizin olarak adlandıramayız. Bir başkasının yerine bu insan-özneye bir bellek ya da deneyim atfetmek artık elde etmenin kolay olmadığı bir güvence derecesi gerektirir.

Beckett'ın yapıtında istikrarlı ya da kendisiyle özdeş olan çok azdır; muamma olansa olayların aynı anda nasıl bu kadar değişken ve sürekli meşakkatli olabildiğidir. Fakat yapıtının paradoksu, merkezinde anlam şekilli bir boşluk olduğu halde gerçeklik ve

anlam nostaljisini sürdürmesidir. Kavranamazlık ve anlam belirsizliğinin diğer yüzü, Beckett'ın kesinliğe bir keşiş gibi bağlılığı ve onun İrlandalı düşünsel skolastizmidir. Yazısında ilginç görünen, önemsiz anlam kırıntıları ve tutamlarıyla ilgili kılı kırk yaran titizliği, katışıksız boşluğa özenle şekil vermesi ve ağza alınamaz olanla ilişkiye girmeye yönelik çılgınca ve zekice girişimidir. Onun sanatı bir önermeler dizisini alır ve süreç tüketilip aynı ölçüde anlamsız başka bir önermeler dizisi egemen oluncaya kadar onların yarı-yapısalcı anlamda çeşitli mekanik değişimlerden geçmesine izin verir. Bütün oyunlar aynı birkaç kırıntı ve artığın yerleri değiştirilmiş düzenlemeleriyle üretilir. Beckett'ın dünyası gizemli olabilir; ama ona yaklaşımı soğukkanlı, bir tür giz çözücü yaklaşımdır. Onun dili, önemsiz öğeleri, tartışılan konuya çekip onları yararak sade ve süssüz bir şekilde yontar. Yersiz ve süslemeli olana karşı bir Protestan düşmanlığı gösterir. Seyreklik, gerçeğe ulaşmaya belki de en yakın olandır. Okuyucu daha yoksul ama aynı zamanda daha dürüst gönderilir. Bizi çarpan şey, yapıtını döne döne örmesini sağlayan aşırı titizlik, ipuçları ve anlamsızlıklar ile takas ettiği zorlu mantıktır. Beckett'ın malzemeleri ham ya da gelişigüzel olabilir ama ironik olarak, onları ele alışı bir balet zarafeti ve jest ekonomisiyle biçimlenmiştir. Gerçeklik, mantık ve aklın biçimsel aygıtının bütünü, içerikleri boşaldığı halde, sanki hiç bozulmadan kalıyormuş gibidir.

Fakat Beckett'ın yapıtının diğer bir yönü, onun, şeylerin ebediyen anlaşılmaz olmayıp kabataslak kendileri olduğu bir çeşit postmodern pozitivizm olmasıdır. Onun Parisli çağdaşı Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*'ta şöyle yazar: "Yaratılmamış, var olma gerekçesi olmayan, başka bir varlıkla herhangi bir bağlantısı olmayan kendinde-varlık sonsuza kadar gereksizdir."[1] Bu, Beckett'ın yan yüzünü, yani mesele her neyse dünyanın da yalnızca o olduğu, çakıl taşları ya da melon şapkalar gibi nesnelerdeki bütünüyle eylemsiz maddilikten büyülenen ve onlara olağanüstü bir anlamlılık atfetme girişimine direnen bir sanatçının bulunduğu

1. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingnes*, Londra, 1958, s. xlii.

tarafını yansıtır ("Tasarlanmadığı yerde sembol yoktur" diye yazar Beckett). Bu eylemsiz nesnelerin başlıcası, özel bir ayrıcalıklı statüsü olmasa da üzerine anlamın asla yapışıp kalmadığı görünümünde olan vücuttur. Vücut hantal bir mekanizmadır ve biz vinç içinde oturan biri gibi onun içine tüneriz. Beckett'ın dünyasındaki şeyler ya son derece belirsiz olacak şekilde göze batmayan cinstendir ya da anlama kapalıdır. Gerçeklik ya anlamlandırmaya hiçbir dayanak noktası göstermeyen bir kaya yüzeyidir ya da gösterenlerin gizemli bir titreşimi. Gölgemsi ve geçicidir ama aynı zamanda keskin uçların ve ağırlıkların, ezici bedensel ağrıların ve parçalanan kemiklerin de bir mekânıdır.

İkinci, yani "postmodern" bakış tarzında hayat anlamlı değildir ama anlamsız da değildir. Hayatın anlamdan yoksun olduğunu kasvetli bir biçimde ileri sürmek, onun bir anlamı olabileceği yanılsamasının tutsağı kalmaktır. Peki ya hayat, bu terimlerden herhangi biriyle söz edebileceğimiz bir şey değilse? Eğer anlam insanın meydana getirdiği bir şeyse dünyanın kendi içinde anlamlı ya da anlamsız olacağını nasıl umabiliriz? Ve bu durumda dünyanın bir anlam patlamasıyla kendini bize göstermediğine niye hayıflanmalıyız? Küçük, yumuşacık bir şapkayla doğmadığınız için matem tutmazsınız. Bebeklerin küçük ve yumuşak şapkalarla doğması, olması beklenen türde bir şey değildir ve bu konuda kan ağlamak yersizdir. Dünyaya şapkasız gelmeniz, trajik bir *Angst* nedeni değildir; gündelik işlerinizle uğraşırken kasvetle fark ettiğiniz bir eksiklik de değil.

Burada eksik bir şey yok; tıpkı "Çaydanlık niye kaynıyor?" diye sorulduğunda "Çünkü ocağı açtım" diyerek yanıt vermemde olmadığı gibi. Fakat bu kaynamanın temelini oluşturan kimyasal süreçleri ve sonra da yasaları açıklamadığım ve nihai olarak tüm soruları sona erdiren bir kökene varmadığım sürece, çaydanlığın kaynama nedenini tam açıklamadığım düşünülebilir. Mutlak bir temel olmadıkça kesinlikle eksik bir şey vardır. Her şey tehlikeli bir biçimde havada asılıdır. Bu, kimilerine göre anlamla ilgili bir

durumdur. Anlam eğer yalnızca uğraşıp didinerek eriştiğimiz bir şeyse gerçekliğin mutlak altyapısı olma görevini elbette göremez. Şeyler, biz onları anlamlı hale getirdiğimiz için değil; doğaları gereği anlamlı olmalıdır. Ve tüm bu anlamlar tek bir genel anlama varmalıdır. Bir Anlamların Anlamı olmadıkça hiçbir anlam yoktur. Eğer yağan kar Tanrı'nın, merhametinin yumuşak peleriniyle yeryüzünü örttüğünü göstermiyorsa onun yalnızca saçma bir şey olması gerekir.

Öyle ya da böyle, "içkin" *bir anlam* nedir? Çünkü anlamlar şeylerin "içinde", bir şişedeki mürekkep gibi durmaz. Dünyanın bir yerinde, görülmemiş bir kar tanesi ya da şimdiye kadar fark edilmemiş sosyolojik bir model gibi, haberdar olmadığımız, anlamlı bir tasarım olabilir. Oysaki anlamlar, sözcüğün daha genel manasında tam olarak böyle değildir. Onlar dünyaya dair yorumlardır ve bu nedenle de bize bağlıdırlar. "İçkin" anlamlar lafı, gerçeklikte ne olduğunu tanımlamaya çalışmak hakkında konuşmaya indirgenir. Fakat tanımlamayı yapan biziz. O halde bunu "Grönland" gibi "atfedilmiş" anlamlarla karşılaştırabiliriz. "Bana göre Şikago, Tanrı'nın suretidir" ya da "Ne zaman 'pelvis' sözcüğünü duysam aklıma Abraham Lincoln gelir" gibi, belirli öznel anlamlar da vardır.

Anlamlardan, şeylere bir şekilde yerleşik ya da onların taşıdığı nitelikler olarak bahsedebileceğimizi daha ileride göreceğiz. Fakat "içkin" anlamlar genellikle yalnızca orada bulunanı ortaya çıkaran dilsel öğelerdir. Bazen, tıpkı Mary Celeste'e olan her neyse onun gibi, orada olanı hiç bilmediğimiz ve gerçeğin mevcut yorumlarımızdan tamamen farklı olabileceği durumlar vardır. Bu, hayatın anlamına dair olan tartışmayı nasıl etkiler? Hayatın, hakkında bir şey bilmediğimiz manada, kişisel *yaşantılarımızda* ona dayanarak şekillendirdiğimiz çeşitli anlamlardan tamamen farklı ve "içkin" bir anlam taşıması mümkündür. Örneğin, Sigmund Freud'a göre hayatın anlamı ölüm; *Eros*'un ya da yaşama içgüdülerinin bütün çabasıysa egonun artık zarar görmediği ölüm gibi bir durağanlık

durumuna dönmekti. Bunun doğru olmama ihtimali de elbette var ama eğer doğruysa bundan çıkan sonuç şudur: O, Freud olguyu keşfetmeden önce de doğruydu ve şimdi onun farkında olmayanlar için de doğrudur. Dürtülerimiz ve arzularımız farkında olmadığımız ama yine de esasen varoluşumuzun anlamını belirleyen bir model şekillendirebilir. Bu nedenle hayat, tam olarak bilmediğimiz ama yine de Tanrı ya da *Zeitgeist* gibi insanüstü bir güç tarafından oraya konmamış bir anlam taşıyabilir. Sorunu biraz daha teknik bir şekilde koyarsak: İçkinlik, aşkınlığı zorunlu olarak beraberinde getirmez. Hayata dair bizim icat ettiğimiz bir anlam veya Tanrı'nın oraya yerleştirdiği bir anlam yegâne ihtimaller olmayabilir.

"Atfedilmiş" ve "içkin" anlamlar arasındaki, görünürdeki çatışma bir dil ticaretini gerektirir. Edebiyat eleştirisinde, bir şiirin anlamının üründe zaten bir şekilde mevcut olarak okurun gelip onu ortaya çıkarmasını mı beklediği, yoksa okurlar olarak bizim şiire kattığımız bir şey mi olduğuna dair bir tartışma vardı. Eğer şiiri anlamla donatan bizsek ondan elde ettiğimiz de yalnızca ona kattığımız şey değil midir? Bu durumda şiir, bizi ne kadar şaşırtabilir; onu okuma yöntemimize karşı direndiğini bize ne kadar hissettirebilir? Burada, insanın kendi kaderini kendisinin çizdiği fikriyle bir benzerlik vardır. Bu, hayattan elde ettiğimizin ona yüklediğimizin ta kendisi olduğu anlamına mı gelmektedir? "Sonuçta" der Nietzsche, "insan, şeylerde onlara kattıklarından başka hiçbir şey bulamaz."[2] Bu yüzden, eğer hayatınızı boş buluyorsanız yiyeceğiniz tükendiğinde buzdolabınızı doldurduğunuz gibi niye onu da doldurmayasınız? Çözüm apaçık ortadayken gerçeğin karşısında figan etmek niye? Fakat bu anlam teorisi sorunlu şekilde narsist görünür. Kendi kafamızın dışına hiç çıkmaz mıyız? Sahici bir anlam, ansızın karşı karşıya kaldığımızı hissettiğimiz, bize karşı direnebilen ya da bizi şiddetle geri püskürtebilen, bizi belli bir kaçınılmazlık etrafında tutan bir anlam değil midir? Eğer hayat bir anlam taşıyacaksa bu, kaprisli bir şekilde ona yansıttığımız bir şey olamaz. Hayatın, meselede kesinlikle söz hakkı olmalıdır.

2. Nietzsche, *The Will to Power*, s. 327.

Hayatın, ona vermeye çalıştığımız anlama karşı çok geçmeden nasıl direnebildiğini daha sonra gözden geçireceğiz. Bu esnada şiirin "içindeki" anlam fikrini daha yakından irdeleyebiliriz. "Shall I compare thee to a summer's day?" [Benzetsem mi acaba, bir yaz gününe seni?] ifadesinde anlamın, sözcüklerin "içinde" bulunduğunu söylemek, yalnızca şu demektir: Sözcükler İngilizce'de mutabık kalınmış anlamlar taşır. Bu, sözcüklerin gelmesini isteyebileceğim anlamdan çok daha derine nüfuz eden bir uzlaşmadır ve sonuç itibariyle, pratik bir hayat biçimini paylaşmaya bağlıdır. Burada bir uzlaşmanın olması, söz konusu sözcüklerin bu özel bağlamda ifade ettikleri üzerinde tartışamayacağımız anlamına gelmez. Buradaki "Benzetsem mi?" ifadesi belki "Benzetmemi ister misin?" anlamındadır ya da belki "Gelecekte seni bir yaz gününe benzeteceğim doğru mudur?' anlamına gelir. Üzerinde tartıştığımız şeyin sözcüklere keyfi biçimde atfettiğimiz anlamlar olmadığı doğrudur. Öyle olsa bile bu anlamlar, İngilizce'de *d-a-y* [gün] harflerinin gündoğumu ve günbatımı arasındaki zaman dilimini simgelemesi ve *t-h-e-e* [seni] harflerinin eski moda *thou* [sen] kişi zamirinin -i hali olması gerektiğini belirleyen toplumsal uzlaşımlardan dolayı sözcüklerin "içinde"dir. Dışarıdan bakıldığında, Bulgarca'daki "gün" ve "seni" sözcükleriyle yapılacak bir karşılaştırmanın da açıklığa kavuşturacağı gibi, bu uzlaşımlar kesinlikle keyfidir. Fakat içeriden bakıldığında satranç kurallarından daha keyfi değildirler.

Anlamın "içkin", yani şeylere ya da durumlara yüklü olmaktan ziyade bir şekilde yerleşik olduğunu söylemek yanıltıcı bir konuşma olabilir, ama yine de onu bir parça anlamlandırmak mümkündür. Mesela bazı nesnelerin kendi belirli varlıklarıyla bir anlam ifade ettikleri ya da onu somutlaştırdıkları söylenebilir. Bunun paradigmatik örneği sanat yapıtıdır. Sanat yapıtları konusunda tuhaf olan, onların aynı anda hem maddi hem de anlamlı görünmesidir. Bu kitabın başında, kardiyograf cihazı gibi nesnelerin kendi başına anlamlı olamayacağı çünkü anlamın nesneler değil, bir dil meselesi olduğu hususuna değinmiştim. Fakat bir kardiyograf cihazı, laha-

nadan farklı olarak insan yapımı bir nesne olduğundan dolayı ona yerleşik anlam ve maksatların varlığından bahsedilebilir. Sonuçta, ona atfedebileceğim her türlü işlevden bağımsız olarak onun, tıp dünyasında özel bir işlevi var. Onu, boğucu, sıcak bir yaz gününde açık pencerenin kapanmaması için takoz olarak ya da insan öldürmeye meyilli bir manyağı başımdan defetmek için mahirce kullanabilirim. Fakat o, hâlâ aynı kardiyograf cihazıdır.

Tanrı'ya ya da evrenin ardındaki başka bir zeki güce inananlara göre hayat, başlı başına bir yapıt olduğu için onun yerleşik anlam ve amaçları vardır. Hiç şüphe yok ki o, sanatçının öyle pek de yaratıcı olmadığı bir anda ortaya koyduğu, birçok bakımdan bayağı olan bir yapıttır. Fakat burada içkin anlamdan bahsedebilirsiniz; tıpkı bir koltukla ilgili olarak bahsedebileceğiniz gibi. Koltuğun "maksatlı" olduğunu söylemek onun gizli istekler barındırdığını değil, belli eylemlerin gerçekleşmesi, yani insanların ona oturması için şekillendirildiğini bildirmektir. Bu, ona yüklemek isteyebileceğim anlamdan bağımsız biçimde varolan bir anlam ya da işlevdir; ama bütün insanlıktan tamamen bağımsız bir anlam da değildir. Birisi onu bu şekilde tasarımladığı için böyle şekillenmiştir.

Belli bir durumun, sözgelimi bir ırkçılık örneği olup olmadığını merak ettiğimizde o durum hakkında ne hissettiğimizi ya da onu tanımlamak amacıyla kullandığımız dili değil, durumun kendisini sorgularız. "Önyargılı" ve "ayrımcı" gibi anlamları, durumda "içkin" olarak görmek, durumun gerçekten ırkçı olduğunu söylemenin iddialı bir yoludur. Eğer bunu görmez ve örneğin, "ırkçılık"ın yalnızca olup biten çıplak gerçeklere zorla yüklediğimiz öznel bir anlamlar dizisi olduğunu düşünürsek, bu, durumu olduğu haliyle görmüyoruz demektir. "Ayrımcı" gibi terimleri eksik bırakan, mesela "değerden bağımsız" olmaya çalışan bir tanımlama, olup bitenleri yeterince kavramayacaktır. O, bir tanımlama olarak başarısızdır; bir değerlendirme olarak değil. Bu, belirtilen durumdaki anlamın ille de olanca çıplaklığıyla ortada olduğu anlamına gelmez. Bir durumun ırkçı olup olmadığını belir-

lemek imkânsız hale gelebilir. Durumun zıt yönlerde kurulabileceğini iddia eden insanların kastettiği şüphesiz ki budur. "Irkçılık" gibi sözcükler, tartışmaya açık yorumları somutlaştırır. Fakat bu, yorumlarımızın anlamlarının değil, söz konusu durumun gerçekliğidir.

Sorunu tam aksi yönde koyalım. "İçkin" anlamın neye benzediği yerine, anlamların, bulunduğumuz dünyayı "kurduğumuz" şeyler olduğu iddiasının ne anlama geldiğini soralım. Bu, dünyayı dilediğimiz herhangi bir eski yöntemle "kurabileceğimizi" mi ifade eder? Elbette hayır. Aslında kimse buna inanmaz çünkü en azından, herkes yorumlarımızın bazen yanlış olabileceği hususunda birleşir. Bunun niye böyle olduğu konusunda insanların gösterdiği sebepler farklılaşma eğilimi gösterir. Fakat hepsi de kaplanları uysal ve cana yakın yaratıklar gibi "kurmamızın" işe yaramayacağı hususunda birleşir. Evvela, bazılarımız hayatta kalamadığı için ne olup bittiğini anlatamazdı. Bazı düşünürler söz konusu algının kalan diğer yorumlarımızla uyumsuzluğunun altını çizerken, diğerleri kaplanlarla ilgili bu algının, bu fikre katılmaya imkân vermeyeceğini çünkü bir kaplan uzun ve sivri dişlerini gösterdiğinde olabildiğince hızlı bir şekilde ondan kaçmak gibi hayati reflekslerimizin olduğunu savunurdu. Gerçekçi olarak bilinen bazı kuramcılarsa kaplanları cana yakın göremeyeceğimizi çünkü onların zaten cana yakın olmadığı görüşünü ileri sürerdi. Nasıl mı biliyoruz? Çünkü onların cana yakın olmadığına dair, yorumlarımızdan bağımsız bir dünyadan bize gelen kuvvetli kanıtlarımız var.

Burada yeğlenen konum ne olursa olsun, "içkin" ile "atfedilmiş" arasındaki ayrımın bazı amaçlar açısından yeterince yararlı olduğu doğru görünüyor; ama bu ayrım başka yollarla ortadan kalkmaya da tamamen hazırdır. Pagan kader anlayışları, Hıristiyan kefaret modeli ya da Hegel'in *idea*'sı gibi birçok içkin anlam, insanların kendi hayatlarına anlam kazandırmalarını içerir. Bu tabloda insanlar, Schopenhauer'da olduğu gibi, muhteşem bir hakikatin kuklaları değildir. Bu örneklerde böylesi bir hakikat vardır

ama bu hakikat, insanların ona etkin bir katılımı olmaksızın boy göstermez. O, körü körüne de olsa kendi yıkım sürecinin gelişmesine etkili biçimde katkıda bulunan Oidipus'un trajik yazgısının bir parçasıdır. Hıristiyan inanışına göre, Tanrı'nın krallığı, insanlar onun yaratmış olduğu dünyada işbirliği yapmadığı sürece başarı kazanamaz ama öyle bile olsa insanlığın bu işbirliğini yaptığı gerçeği bir mutlak krallık tasarısına önceden dahil edilir. Hegel'e göre Akıl kendini, tarihte bireylerin yalnızca gerçek anlamda özgür olan eylemleri dolayımında gerçekleştirir. Hatta bu eylemlerin azami özgürlüğü olduğunda Akıl da azami gerçekliğe erişir. Bu üstanlatıların hepsi de özgürlük ile zorunluluk, yani kendi anlamlarınıza şekil vermek ile önceden dünyaya yüklenmiş bir anlama açık olmak arasındaki ayrımı ortadan kaldırır.

Bütün anlamlar insani edimlerdir ve "içkin" anlamlar da yalnızca bu edimlerin, işin aslını bir parça ele geçirebilenleridir. Dünya, bir yanda tıpkı "Benim apandisim karnıma gömülüdür" ifadesindeki gibi, anlamların şeylere "içkin" olduğuna inananlar ve diğer yanda "apandisinin olması" fikrinin yalnızca insan bedeninin "toplumsal bir kurgusu" olduğuna inanan garip insanlar arasında ikiye ayrılmaz (Anlaşılır tıbbi nedenlerle, bu insanların hiçbiri bu hikâyeyi çevresine anlatmaz). Bu tür "zihinsel inşalar" dünyayla kurulan tek yönlü bir iletişim tipini simgeler ve tıpkı Irak'taki Amerikalılar gibi, onun nasıl bir şey olduğunu ona biz anlatırız. Oysaki anlam, gerçeklik ile aramızdaki bir etkileşimdir. Metinler ve okurlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. Soru-yanıt modelimize tekrar dönersek: Dünyaya yönelik sorular sorabiliriz ve bunlar kesinlikle dünyadan ziyade bizim sorularımızdır. Fakat gerçekliğin daima sorgulamamızın öngördüğünün fazlası olmasından ötürü dünyanın verebileceği yanıtlar öğreticidir. Kendisine yönelik yorumlarımızı aşar ve zaman zaman onları kaba bir jestle selamlamaya ya da onların pestilini çıkarmaya karşı hiç de isteksiz değildir. Anlam elbette insanların yaptığı bir şeydir; ama onu, yasalarını onların icat etmediği belirleyici bir dünyayla diyalog içinde yaparlar ve bu anlamlar eğer geçerli olacaksa dünyanın yapısına

ve mizacına saygı duymaları zorunludur. Bunu tanımak, anlam söz konusu olduğunda bizim hayati önem taşıdığımız şeklindeki "yapılandırmacı" aksiyoma aykırı, belli bir tevazuyu kazanmaya çalışmaktır. Bu üstünkörü, radikal anlayış asıl önemli olanın dünyaya ve kendi amaçlarımız doğrultusunda başkalarına yüklediğimiz anlamlar olduğunu söyleyen Batı ideolojisiyle gizli bir işbirliği içindedir. *Troilus and Cressida*'da* şu diyaloğun Troy'un Helen'inin değeri üzerine açığa vurduğu gibi, Shakespeare bu sorunlar konusunda hassastı:

> TROİLUS: Değer dediğin bizim bir şeye verdiğimiz değerden başka nedir ki?
> HECTOR: Ama değer yalnız bizim kendi isteğimize bakmaz;
> Paha biçtiğimiz şeyin kendinde de
> Sayılmaya, sevilmeye değer bir kıymet bulunmalı
> 2. perde, 2. sahne

Troilus, şeyleri kendi içinde değersiz ve anlamsız bulan, bir çeşit varoluşçudur. Bu şeyler, yalnızca kendileri için harcanan insani enerjiler aracılığıyla değer ve anlam kazanmaktadır. Ona göre Helen, değerli olduğu için bir savaşa yol açmış değildir; şanlı bir savaşın sebebi olduğu için değerlidir. Aksine, daha az ateşli olan Hector daha "içselci" bir değer teorisine bağlı kalır: Onun gözünde değer, belirli ve yaratılmış olanların bir karışımıdır. Şeylere yalnızca değer biçilmez; onlar kendi içlerinde de değerli ya da değersizdir. Bir dereceye kadar kesinlikle haklıdır: Sağlık, barış, adalet, aşk, mutluluk, gülmece, merhamet vb şeyler, içkin biçimde değerli olanlar kategorisinin adaylarıdır. Gıda, su, ısı ve barınak gibi, hayatımızı sürdürmek için gereksindiğimiz şeyler de öyledir. Fakat Hector'un muhtemelen içkin biçimde değerli olduğunu düşündüğü çok şey, mesela altın, aslında yalnızca genel bir uzlaşım dolayısıyla değerlidir. Shakespeare, değer ile anlam arasındaki

* William Shakespeare, *Troilos ile Kressida*, Çev. Mina Urgan, Sabahattin Eyüboğlu, Adam Yayınları, 1993. (y.h.n.)

paralelliğin farkındadır. Onun oyunları, sürekli biçimde, anlamların doğuştan mı yoksa göreceli mi olduğu üzerinde derinlemesine bir düşünüşü sergiler. Sonuç itibariyle Shakespeare, bunların ilkine olan inançtan ikincisine olan inanca tarihsel bir geçişin gerçekleştiği noktada yaşadı. Onun tiyatro edebiyatı bu önemli değişimi, "içsel" değerlerden piyasa güçlerinin ürettiği "değişim değerlerine" doğru bir geçişin gerçekleştiği iktisadi bir değişimle ilişkilendirir.[3]

"İçselciler" ile "yapılandırmacılar" arasındaki çekişme, Elizabeth çağının hayli gerisine gider. Aydınlatıcı bir çalışmada, Frank Farrell bu çekişmeyi geç ortaçağ dönemine ve Katolik ile Protestan teolojiler arasındaki çatışmaya kadar izler.[4] Sorun şuydu: Eğer Tanrı'nın mutlak bir gücü olacaksa dünyanın, içkin ya da temel anlamlarının olması kabul edilemez; çünkü bu anlamlar kaçınılmaz biçimde onun eylem özgürlüğünü sınırlayacaktır. Evrenin, kendi Yaratıcı'sına direnmesine izin verilemez. Onun, kendisine ait bir zekâsı ve otonomisi olamaz. Bu yüzden Tanrı'nın özgürlüğünü ve her şeye kadirliğini muhafaza etmenin tek yolu, içkin anlam dünyasını güçten düşürmek olarak gözüktü. Bazı Protestan düşünürlere göre, gerçekliğin bu yönde seyreltilmesi ve Thomas Aquinas gibi Katolik teologların ona atfettiği yoğunluktan arındırılması gerekiyordu. Gerçeklik radikal anlamda belirsiz olmalıydı, çünkü ancak o zaman Her Şeye Kadir Olan'ın kaprislice kendi tercih ettiği biçime bağlayabileceği esnek, bükülebilir bir malzeme olacaktı. Bundan böyle Tanrı, sözgelimi bir kadının kadın olmasına saygı duymak zorunda değildi, çünkü eğer isterse kolaylıkla onun bir kirpi gibi davranmasını sağlayabilirdi. Böylece dünya postmodernizmde olduğu gibi bir kozmetik cerrahi dünyası haline gelir.

Özler, yani insan dahil her şeyin belirli niteliklerinin olduğu fikri ortadan kaldırılmak zorundaydı. Özler eğer yerlerinde ka-

3. Bu konuda kapsamlı bir tartışma için bkz. Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford, 1986.
4. Bkz. Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge, 1996.

lırlarsa Tanrı'nın yüce kudretine bir engel oluşturabilirlerdi. Bu gibi belirli niteliklere inanan "gerçekçiler", bu nitelikleri yalnızca sözel kurgular olarak gören "adcılar"la kavga içindeydi. Dolayısıyla bu türde Protestanlık, anti-özcülüğün erken bir biçimidir. Bu, günümüz anti-özcülüğünde olduğu gibi bir çeşit iradecilik ya da istenç kültüyle el ele gider. Belirli nitelikler bir kez ortadan kalktı mı Tanrı'nın keyfi iradesi de sonunda başarılı olmuş olacaktır. Şeyler, artık kendilerinden dolayı değil, Tanrı öyle istediği için var olacaktır. Postmodernizm, bu noktada Tanrı'nın yerine insanı koyar. Gerçeklik herhangi bir biçimde kendi içinde değil, onu kurduğumuz şekildedir.

İradeciye göre işkence, başlı başına yanlış bir şey olduğu için değil, Tanrı'nın iradesi onun öyle olmasını kararlaştırdığı için ahlaken yanlıştır. Aslında hiçbir şey kendi içinde doğru ya da yanlış değildir. Tanrı, birbirine zulmetmemeyi, cezayı hak eden bir suç yapmaya kolayca karar verebilirdi. Onun kararlarının hiçbir sebebi olamaz; çünkü sebepler onun mutlak eylem özgürlüğüne engel teşkil eder. Bu nedenle anti-özcülük, irrasyonalizmle el ele gider. Bütün despotlar gibi Tanrı da hiçbir yasaya ya da hikmete bağlı olmayan bir anarşisttir. O, onun kudretine hizmet etmek için orada bulunan kendi yasasının ve hikmetinin kaynağıdır. Eğer onun amaçlarına uygun olsaydı işkence de mübah olabilirdi. Bu öğretilerin, kendi siyasal dünyamızdaki mirasçılarının kim olduğunu fark etmek hiç de zor değildir.

Fakat özler dünyasını temizlemek dizginsiz iradeyi eyleme hazırlayamayabilir. Ya özlerin temizlenmesi esnasında kendinizi de onlarla birlikte süpürülmüş bulursanız ne olur? Eğer benliğin belli bir niteliği yoksa, onun iradesi ve failliği kaçınılmaz biçimde sarsılır ve benlik yüce zaferin tam eşiğinde boşluğa çakılır. Hayatın belli bir anlamı olmadığı haberi hem neşelendiricidir hem de bir tehlike işareti. Bireysel benlik artık Tanrı'nın yüce bir yasa koyucu olma rolünü üstlenmiş durumda ama tıpkı Tanrı gibi o da bir boşluk içinde yasa koyduğu izlenimi veriyor. Dikte ettikleri, tam

olarak kutsal buyruklar kadar keyfi ve yersiz görünüyor. Ahlaki meselelerde bu bazen "kararcılık" diye bilinen bir şekil alır: Bebek öldürmek yanlıştır çünkü bu gibi yasakları ortaya çıkaran temel bir ahlaki karar aldım ya da aldık. Nietzsche'nin belirttiği gibi: "Hakiki filozoflar (...) buyurucu ve yasa koyucudur. Onlar der ki: 'Böyle olacak!'"[5] Tek başına ve muzaffer haliyle benlik artık solgun bir içsel anlam dünyasında değer ve anlamın kaynağıdır. Fakat bu anlamsızlık kendi içindeki kutsal yerini istila etmiş gibi de görünür. Her Şeye Kadir Olan gibi, o da evrenin boş kayrağına kendi anlamlarını atfetmekte özgürdür. Fakat artık neden öyle değil de böyle davranması gerektiğinin nesnel bir sebebi kalmadığı için bu özgürlük boş ve kendi kendini tüketen bir hale gelir. İnsanlığın kendisi bir saçmalığa dönüşür.

Protestan benlik, dünyada artık kendi evinde değildir. Bundan böyle bu ikisi arasında belirli bağlar yoktur. Gerçeklik, içkin olarak anlamsız olduğundan ötürü benlik kendisininkinden tamamen farklı bir maddeden yapılmış olan bu gerçeklikte kendi yansısını bulamaz. Bu nedenle çok geçmeden, tıpkı ıssız bir adada mahsur kalan bir kazazede gibi, kendisinin dışında kimliğini tanımlayabileceği her şeyden yoksun bir şekilde kendi varlığından kuşku duymaya başlar. "İnsanoğlu" dünyada anlamın tek kaynağıdır; ama dünya, bu tür bir anlamlandırmaya sırt çevirmiş ve böylelikle onu keyfileştirmiş ve nedensizleştirmiştir. Şeylerde anlam ve mantık olmadığından dolayı öngörülebilirlik de yoktur. Böylece, gizli bir Tanrı'nın musallat olduğu ve kurtuluşu kesin olmayan Protestan benlik, rastlantısal güçlerin karanlık dünyasında ürkekçe ilerler.

Tüm bunlar, aynı zamanda elbette ki muazzam bir özgürleşmeydi. Gerçekliği okumanın artık tek bir geçerli yolu yoktu. Papazlar anlam krallığının anahtarlarını tekelinde daha fazla tutamıyordu. Yorum özgürlüğü artık mümkündü. İnsanlar Tanrı'nın dünyaya kattığı hazır anlamlar karşısında daha fazla el pençe divan

5. Friedrich Nietzsche, "Beyond Good and Evil", Walter Kaufmann (Der.), *Basic Writings of Nietzsche*, New York, 1968 içinde, s. 326.

durmak zorunda değildi. İçinde, fiziksel öğelerin, ruhani hakikatlerin alegorik göstergelerine dönüştüğü evrenin kutsal metni, giderek seküler bir yazıya yol açtı. Önceden üretilmiş anlamlardan arındırılan gerçeklik şimdi insanlığın arzu ve ihtiyaçlarına göre yorumlanabilirdi. Daha önce sabitlenmiş olan anlamlar gevşetilebilir ve yeni, hayali biçimler altında birleştirilebilirdi. Anlamlı şekilde, hermeneutik bilimini ya da yorumlamayı icat eden Friedrich Schleiermacher, Protestan bir papazdı. Tüm bu görme biçiminin, güvenilir birtakım kutsal kitap kaynaklarının olduğu da ileri sürülebilir. *Tekvin* 2: 19'da şu vardır: "Ve Rab Allah her kır hayvanını ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne yapacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koyduysa canlı mahlukun adı o oldu." Antik Yahudi kültüründe isim verme eylemi daima yaratıcı ve edimsel bir eylem olduğundan dolayı bu, Yehova varoluşun kaynağı iken anlamın kaynağının insanlık olduğunu akla getirir. Tanrı hayvanları yaratıp adama sunar ve hayvanlar adamın onlara verdiği anlama dönüşür.

Karanlıkta korku ve el yordamıyla ilerleyen kimsesiz Protestan ruh, insanın kendi kaderini kendisinin çizdiğine inananlar için bir endişe nedeni olmalı mıdır? Evet ve hayır. Yaşantınızın anlamının önceden belirlenmiş olduğunu ummaktansa onu anlamlı kılmanın mükemmel biçimde makul bir fikir olması bakımından hayır. İnsanın, kendi yaşantısının anlamını kendisi için şekillendirmesinin onu cezbeden herhangi bir anlamı oluşturma meselesi olamayacağı konusunda ciddi bir uyarı işlevi görmesi gerektiği için de evet. Bu, sizi ortak kanaat çıtası etrafında hayatınızı anlamlı kılan şeyi gerekçelendirme yükümlülüğünden kurtarmaz. Örneğin, şöyle diyemezsiniz: "Kişisel olarak, yaşantımın anlamının fındık farelerini boğmak olduğuna inanıyor ve bunun için cezalandırılmamayı umuyorum."

Bu, *ex nihilo* [hiçlikten] yaratmayla ilgili bir mesele de olamaz. İnsanlar kendi kendine karar verir ama bunu ancak doğaya, dünyaya ve birbirlerine derin bir bağımlılık temelinde yaparlar.

Ve kendi hayatım adına oluşturacağım her anlam, bu bağımlılıkla içeriden sınırlanır. En baştan başlayamayız. Mesele, Nietzsche'nin tahayyül ettiği gibi, Tanrı vergisi anlamları ortadan kaldırıp kendimizinkileri şekillendirmek değildir. Çünkü kendimizi bulacağımız yer neresi olursa olsun, zaten anlamla kuşatılı bir haldeyiz. Başkalarının, tercih etmek zorunda olmadığımız ama bize kendimizi ve dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir temel sunan anlamlarıyla örülüyüz. Her manada değilse bile bu manada, kendi hayatımın anlamını belirleyebileceğim fikri bir yanılsamadır.

Fakat kendi hayatıma verebileceğim anlamı sınırlayan yalnızca başkalarının kendi hayatlarına verdiği anlamlar değildir. Bu, doğal bir türün üyesi olmamdan kaynaklanan ve vücudumun maddi doğasında son derece aleni olan varoluşsal özelliklerimle de şekillenir. Günde üç kez havaya otuz fit sıçramak, hayatımın anlam öğesi olamaz. Akrabalık, toplumsallık, cinsellik, ölüm, oyun, matem, kahkaha, hastalık, çalışma, iletişim vb gerçeklikleri tanzim etmede yetersiz kalan, anlamlı herhangi bir hayat planı bizi fazla uzağa götürmeyecektir. İnsan hayatının bu evrensel yönlerinin farklı kültürler tarafından farklı şekilde yaşandığı doğrudur; ama bireysel varoluşun seyrinde büyük bir yer tuttuklarını vurgulamak da önemlidir. Kişisel yaşantının birçok temel özelliği aslında hiç de kişisel değildir. Sırf maddi hayvanlar olduğumuzdan ötürü hayatımızın çok büyük bir kısmı zaten belirlenmiştir; yalnızca biz bunu, bilince çıkarmayız. Çünkü akıl yürütme tarzımız hayvansallığımızla yakından ilişkilidir.[6] "Bir aslan konuşabilseydi bile onun söylediklerini anlayamayacaktık" dediğinde Wittgenstein belki de kısmen bunu düşünmüştü. Hayatın anlamının maddi vücudumu ve türsel aidiyetimi kuşatmadıkça beni kuşatacağı da söylenemez. Bunun ima ettiklerinden bazılarını gelecek bölümde açacağız.

6. Bkz. Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, Londra, 1998.

Dördüncü Bölüm

İnsan Kendi Kaderini Kendisi mi Çizer?

Şu ana kadar, hayat'tan çok anlam'ı gözden geçirdik. Fakat "hayat" sözcüğü tam olarak "anlam" sözcüğü kadar sorunsaldır ve bunun nedenini anlamak zor değildir. Hayatın anlamından kesinlikli olarak bahsedemeyişimizin nedeni hayat diye bir şeyin olmaması mıdır? Wittgenstein'ın diyebileceği gibi, "hayat" sözcüğünü tıpkı "domates" sözcüğü gibi tekil halde üreten dilbilgimiz tarafından büyülenmiyor muyuz? Dilimizin belki de yalnızca doğası gereği şeyleştirmesi nedeniyle bir "hayat" sözcüğümüz var. " 'Öz', dilbilgisince ifade edilir" der Wittgenstein.[1] Doğumdan klog dansına kadar, yeryüzünde insan hayatı başlığı altında yer alan her şey nasıl tek bir anlam halinde istiflenerek düşünülebilir ki? Bu,

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosphical Investigations*, Oxford, 1963, s. 371.

tam da, her şeyin geriye kalanların meşum bir yankısı olması ve bunaltıcı bir şekilde onlarla yarı saydam bir bütün oluşturması gerektiğini düşünen bir paranoyağın aldanması değil mi? Veya isterseniz, Freud'un muzırca yorumladığı ve paranoyaya en yakın şey olarak gördüğü felsefenin aldanması? Bireysel bir yaşantı bile yekpare bir bütüne tekabül etmez. Kimi insanların kendi yaşantısını baştan sona mükemmel bir hikâye gibi gördüğü doğrudur ama herkes kendini böyle düşünmez. O halde, tek bir bireysel yaşantı bile tutarlı bir bütün oluşturamıyorken milyonlarcası bunu nasıl yapacak? Hayatın bir bulmaca oluşturmak için bile yeterli bir endamı kesinlikle yok.

"Hayatın anlamı", hayatın "bütününün oluşturduğu anlam" manasına gelebilir ve bu durumda doğumun ve klog dansının gerçekte tek bir anlamlı bütünün suretleri olarak görülmesi gerekirdi. Bu, bir insanın en güzel ve iyi bütünleştirilmiş bir sanat yapıtından bekleyebileceğinden bile fazladır. En heybetli tarihsel anlatılar dahi, her şeyi mutlak manada anlamlandırabileceğini tahayyül etmez. Marksizmin, misk kedisinin anal koku bezleri hakkında söyleyeceği bir şey yoktur ve bu sessizlik bir ihmal sayılmaz. West Yorkshire Şelaleri hakkında resmi bir Budist görüş yoktur. İnsan hayatında her şeyin tutarlı bir modelin parçası olması çılgınca ve ihtimal dışıdır. Öyleyse onun neredeyse tamamı için böyle tutarlı bir model geliştirmek uygun mudur? Veya "hayatın anlamı" daha ziyade "hayatın 'asıl' anlamı" olabilir mi? Yani hayatın bütününün oluşturduğu değil de, o bütündeki aslolan ögeye dair bir anlam olabilir mi? "Hayatın anlamı acı çekmektir" gibi bir ifade acı çekmenin hayatın bütünü ya da amacı olduğunu değil, en anlamlı ve temel niteliği olduğunu ima eder. Bu iddia çizgisinde bu özel sırayı izleyerek bütün kafa karıştırıcı tasarımı anlamlandırabiliriz. Öyleyse tutarlı bir anlamın taşıyıcısı olan, "insan hayatı" adında bir görüngü var mıdır? Tamam, insanlar bazen böyle genel deyiler dahilinde hayattan bahsedebilir. Hayat bir gaz, orospu, kabare, gözyaşı ırmağı ya da güllerden bir yataktır. Bu bayat etiketler demeti, bir meseleyi onlar üzerine temellendirmek açısından önemli

görünmeyebilir. Fakat insan hayatı hakkındaki tüm üstifadelerin anlamsız olduğu varsayımının kendisi anlamsızdır. Yalnızca somut, belirli hakikatlerin bir kuvveti olduğu görüşü doğru değildir. Mesela, tarihteki çoğu insanın didinmeye dayalı kısır hayatlar yaşadığı genellemesine ne demeli? Bu, Delaware'daki çoğu insanın böyle yaşadığı önermesinden kesinlikle daha rahatsız edicidir.

İnsan hayatı hakkında akıllıca genellemeler yapmak belki imkânsızdır; çünkü böyle yapmak için onun dışına çıkmak zorunda kalabilirdik. Bu ise derimizin dışına fırlamaya çalışmak gibi bir şey olurdu. Herhalde yalnızca Tanrı gibi, bütün bir insan varoluşunun dışındaki birisi bütünlüklü biçimde onun haritasını çıkarabilir, bir anlamı olup olmadığını görebilirdi.[2] Bu görüş, Nietzsche'nin, *Götzen-Dämmerung oder Wie manmit demHammer philosophiert** isimli kitabında yer alan, hayatın kendi içinde değerli ya da değersiz olarak yargılanamayacağı çünkü bunu belirlemek adına başvurmak zorunda olduğumuz ölçütlerin hayatın birer parçası olduğu şeklindeki argümanına yakındır. Fakat bu kesinlikle kuşkuludur. Tıpkı bütün İngiliz toplumunu eleştirmek için Yeni Zelanda'da bulunmaya ihtiyaç duymayacağınız gibi, insan hayatını yorumlamak için de illa onun dışında kalmanız gerekmez. Aslına bakılırsa, şimdiye kadar kimse bir bütün olarak İngiliz toplumunu, izci hareketini görmüş birinden daha fazla görmüş değildir. Fakat aşina olduğumuz gerçeklik parçalarından, aşina olmadığımız gerçeklik parçalarına makul çıkarımlarda bulunabiliriz. Bu, her şeyi görme meselesi değil, yalnızca tipik olanı tipik olmayandan ayırabilecek kadar görme meselesidir.

Eğer insanlık hakkındaki genellemeler geçerli olabiliyorsa, bu her şeyden önce, aynı doğal türe ait olmakla, çok fazla şeyi payla-

2. *On the Meaning of Life* (Londra, 2003) adlı kitabında bu durumu tasdik ediyor görünen John Cottingham, savunusuna kanıt olarak Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unu gösterir. Fakat *Tractatus*'un Wittgenstein'ına göre, bilinebilir olanın sınırları dışında kalan yalnızca hayatın anlamı değil, aynı zamanda öznelliktir.

* Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010. (y.h.n.)

şıyor olmalarındandır. Bunu söylemek, aralarındaki politik düzeyde infilak etmeye hazır olan farklılıkları ve ayrımları görmezlikten gelmek değildir. Fakat farklılık tarafından cezbedilen, geçtikleri her yerde kasvetli tekbiçimlilikle rastlaşan postmodern düşünürler de ortak özelliklerimizi görmezlikten gelmemeli. İnsanlar arasındaki farklılıklar hayatidir ama bir etiğin ya da politikanın üzerine kurulabileceği güvenilir bir temel de değildir.

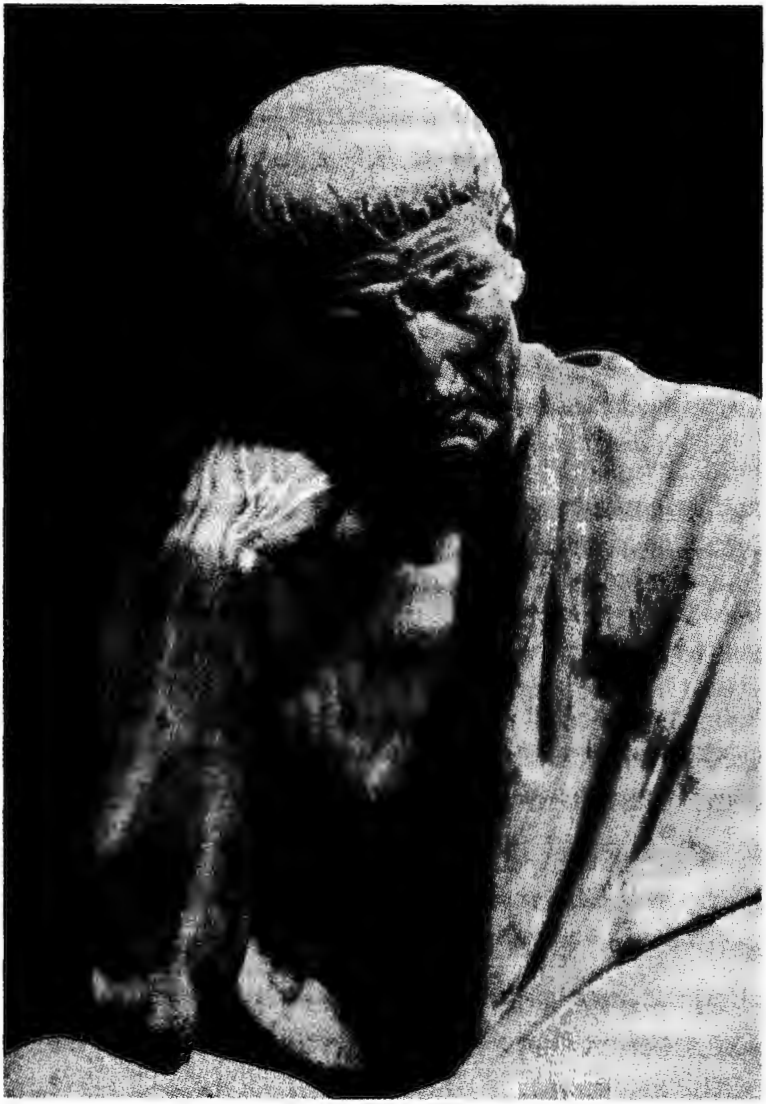
Ayrıca, "insanlık durumundan" 1500 yılında bahsedilemese bile 2000 yılında kesinlikle bahsedilebilir. Bu fikre itiraz edenler, küreselleşmeden haberdar olmasa gerek. İnsanlığın tek bir kategori olarak değerlendirilmesine yol açan, uluslararası kapitalizmdir. Şimdi, her yerde varoluşumuza yönelik bir karaltı halinde gözüken çeşitli tehditler karşısında ortak olarak en azından hayatta kalma istencimiz var. İnsanlık durumu gerçekliğini reddedenler küresel ısınmayı da reddeder. Hiçbir şey, bir türü kendi yok oluş ihtimali kadar etkili biçimde birleştiremez. Hiç değilse ölümde bir araya geliyoruz.

Eğer hayatın anlamı insanların ortak "amacında" mevcutsa, bu amacın ne olduğu konusunda hiç kuşku yok gibidir. Herkesin, uğruna çaba harcadığı şey mutluluktur. "Mutluluk" elbette ki manik sırıtmaları ve rengârenk bir ceket içinde tepinerek dans etmeyi çağrıştıran çelimsiz, "tatil kampı" türünde bir sözcüktür. Fakat Aristoteles'in *Ethika Nikomacheia*'da* kabul ettiği gibi, neden mutlu olmayı aradığımızı makul biçimde soramamanız bakımından, mutluluk insan hayatında bir referans çizgisi olarak işler. Genel olarak para ya da iktidar gibi, başka şeylere yönelik bir araç değildir. Daha ziyade itibar görme isteğine benzer. Mutluluğu arzulamak, doğamızın bir parçası gibi görünür. Öyleyse burası bir çeşit temel sınırdır. Sorun, mutluluğun son derece belirsiz olmasıdır. Mutluluk olarak sayılan nedir? Peki ya siz onu yaşlı kadınları korkutmakta buluyorsanız? Aktör olmaya azimli biri, çok düşük

* Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007. (y.h.n.)

bir ücretle çalışarak geçimini sürdürürken bir yandan da orada burada deneme gösterilerine katılarak boş yere vakit harcayabilir. Çoğu zaman endişeli, keyifsiz ve biraz sefildir. Sözcüğü genel olarak kullandığımız manada "mutlu" değildir. Yaşantısı, iç açıcı ve güzel olmaktan uzaktır. Fakat deyim yerindeyse, mutluluğu için mutluluğunu feda etmeye hazırdır.

Mutluluk bazen bir zihinsel durum olarak görülür. Fakat Aristoteles'in anlayışı bu değildir. Onun, genellikle "mutluluk" olarak çevirdiğimiz "yaşam kalitesi" kavramı yalnızca içsel bir oluş koşulunu değil, belirli şekillerde davranma eğilimini de kapsayan bir ruhsal durum olarak tanımlanabilir. Ludwig Wittgenstein'ın bir defasında belirttiği gibi, en iyi ruh görüntüsü vücuttur. Eğer birisinin "ruhunu" gözlemlemek isterseniz onun yaptıklarına bakın. Aristoteles'e göre mutluluğa erdemle varılır ve erdem her şeyden önce zihinsel bir tutumdan ziyade toplumsal bir pratiktir. Mutluluk özel bir gönül rahatlığı değil, pratik bir yaşam biçiminin öğesidir. Bu teori uyarınca birinin davranışını belli bir zaman boyunca izleyebilir, daha ikici bir insanlık modelinde yapamadığınız şekilde "O mutlu biri" diye haykırabilirsiniz. Ve bunun için o kişinin gülümsemesi ya da hoplayıp zıplaması da gerekmez.



Yunan filozof Aristoteles'in bir heykeli...

Julian Baggini, *What's It All About?* kitabındaki mutluluk tartışmasında bu noktayı tam olarak belirtmez. Mutluluğun hayatın tek ve esas amacı olmadığını göstermek amacıyla, eğer siz tam da mutluluk arayışına girişmek üzereyken birinin bataklığa gömüldüğünü görüyorsanız onu kurtarmanın kendi rahatınızı kovalamaktan daha iyi olduğu görüşünü ileri sürer.[3] "Mutluluk arayışına girişmek" sözü, kesinlikle çarpıcıdır: Mutluluğu bir yandan özel bir arayış, diğer yandan da yiyip içip eğlenerek iyi bir gece geçirmek gibi anlatır. Bu, aslında, mutluluğu daha ziyade zevkmiş gibi gösterme riski taşır: Birini bataklıktan kurtarmak bir mutluluk öğesi olamaz çünkü bu pek de zevkli bir iş değildir. Aslında pek çok ahlak filozofu gibi Baggini de kitabı boyunca zevki, geçici bir duyumsama; mutluluğuysa, süreğen bir varlık koşulu olarak kabul eder. Hiç mutlu olmaksızın yoğun bir zevki deneyimleyebilirsiniz ve tıpkı yaşlı kadınları korkutmak gibi kuşkulu nedenlerle mutlu olabileceğiniz gibi, düşmanınızın rahatsızlığından keyif almak türünde ahlaken adı kötüye çıkmış zevkler de hoşunuza gidebilir.

Bu nedenle, Baggini'nin örneğine yapılabilecek itirazlardan bir tanesi açıktır. Birini bataklıktan kurtarmak ödevci bir avuntudan ziyade bir insanın mutluluğunun "bir öğesi" olamaz mı? Mutluluk Aristotelesçi bir yaşam kalitesi anlayışıyla değil, yalnızca hazla birlikte düşünüldüğünde bunun anlaşılması zordur. Aristoteles için mutluluk, erdem pratiğine bağlıdır. Her ne kadar o, insanları bataklıktan kurtarma örneğinden özel olarak bahsetmemiş olsa da bu onun büyük Hıristiyan takipçisi Thomas Aquinas'a göre kesinlikle yaşam kalitesinin bir göstergesi sayılır. Aquinas'a göre bu, mutluluk ile çelişmeyen bir sevgi örneğidir. Fakat söylediğimiz, Aristoteles'te mutluluk ile hazzın basitçe karşıt olduğu anlamına gelmez. Aksine, ona göre, erdemli insanlar iyilik etmekten haz alanlardır ve haz almaksızın böyle davrananlar, bu görüşte gerçek anlamda erdemli değildir. Fakat yalnızca uyuşuk ve sefahat düşkünü, despot bir cinsin hazzı mutlulukla uygunsuz biçimde çelişir.

3. Julian Baggini, *What's It All About?*, Londra, 2004, s. 97.

Baggini'nin Aristotelesçi olmayan mutluluk görüşü, düşünür. Robert Nozick'ten aldığı bir senaryoda da bellidir. *The Matrix* filmindeki süper bilgisayar benzeri bir makineye bağlandığınızı ve makinenin sizin kesintisiz ve tam bir sanal mutluluk deneyimi yaşamınızı sağladığını düşünün. Çoğu kişi bu baştan çıkarıcı saadeti, gerçekdışılığı yüzünden reddetmez miydi? Yaşantılarımızı doğru bir şekilde, aldanmadan, kendimizin onların yazarları olduğunu bilerek ve tatmin duygumuzdan yapay bir mekanizmanın değil, kendi verdiğimiz mücadelelerin sorumlu olduğunun bilincinde olarak yaşamayı istemez miyiz? Baggini, çoğu insanın mutluluk makinesini bu temelde reddedeceğine inanır ve kesinlikle haklıdır. Fakat burada bizlere sunduğu mutluluk görüşü yine Aristotelesçi değildir. Bu, bir hayat tarzından ziyade bir haletiruhiye ya da bilinç durumudur ve aslında Aristoteles'in muğlak ya da en azından itiraz edilebilir bulabileceği, tamamen modern türde bir mutluluk görüşüdür. Ona göre, yalnızca deneyimleriniz gerçek değil de bir simülasyon olacağından dolayı değil, aynı zamanda "yaşam kalitesi" pratik ve toplumsal bir yaşam tarzı olduğundan dolayı tüm hayatınız boyunca bir makineye bağlı kalarak mutlu olamazdınız. Aristoteles için mutluluk, belli eylemlerle sonuçlanan manevi bir eğilimden ziyade belli eğilimler yaratan bir eylem tarzıdır.

Aristoteles'e göre, hayatınız boyunca bir makineye bağlı kalarak gerçek anlamda mutlu olamayışınızın nedeni, bir tekerlekli sandalyeye veya yapay solunum cihazına bağlı olarak tam mutlu olamayışınızın nedeni ile aşağı yukarı aynıdır. Elbette bu, sakatların değerli, kişisel tatmin duygusunu diğer insanlar kadar bilmediği anlamına gelmez. Sorun yalnızca, sakat olmanın belli insani güçleri ve yetenekleri gerçekleştirme yetisine engel olmasıdır. Aristoteles'in bir hayli uzmanca tanımlamasına göre böylesi bir gerçekleştirme, insanın mutluluk ya da yaşam kalitesi öğesidir. Sakat insanların kusursuz şekilde mutlu olabileceği başka "mutluluk" anlayışları vardır. Yine de bugün özellikle ABD'de belirgin olan, zaafın bir utanç kaynağı olduğuna ve başarısızlığa yol açaca-

ğına kendini kandırma şeklindeki, sakatların gerçekten sakat olduğunu ikiyüzlüce yadsıma modası, yoksulların muhtemelen sefil bir halde bulunduğunu reddetme şeklindeki Viktoryen alışkanlık kadar ahlaki bir ikiyüzlülük şeklidir. Bu tutum, rahatsız edici gerçeklerin genel, Batılı inkârına ve acıları örtbas etmeye yönelik bir isteğe aittir.

Bir insanın kendi mutluluğunu başka biri yararına feda etmesi hayal edebileceği, muhtemelen en takdire şayan ahlaki eylemdir. Fakat bu nedenle buradan onun, sevmenin en tipik, hatta en arzu edilir türü olduğu sonucu çıkmaz. En arzu edilir olan değildir; çünkü ister istemez bir merhamet örneğidir, en tipik olan değildir; çünkü birazdan tartışacağım gibi, en tipik şekliyle sevgi, mümkün olduğu kadar karşılıklılığı gerektirir. Bir insan kendi bebeklerini onların uğruna içtenlikle ölmeye hazır olacak kadar sevebilir ama en yoğun düzeyde sevmek bebeklerin öğrenmek zorunda kalacağı bir şey olduğundan ötürü onlarla sizin aranızdaki sevgi, birinin yaşlı ve sadık kâhyası için duyacağı şefkatten daha fazla bir insani sevgi prototipi olamaz. Her iki durumda da ilişki yeterince eşit değildir.

O halde Aristoteles'e göre mutluluk ya da yaşam kalitesi, genel insani yetilerin yaratıcı biçimde gerçekleştirilmesini gerektirir. Mutluluk, olduğunuz bir şey olduğu kadar, yaptığınız bir şeydir de. Onu, haz arayışından farklılaştıran bir yönü de yalnız ve izole biçimde başarılamamasıdır. Aristotelesçi erdemler, çoğunlukla toplumsal erdemlerdir. Kendini gerçekleştirme fikri sanki ruhsal bir jimnastikten söz ediyormuşuzcasına, biraz erkeksi ve al yanaklı bir esinti taşıyabilir. Aslında Aristoteles'in "büyük ruhlu", ahlaki prototipi şunun gibidir: Başarısızlığa, kaybetmeye ve trajediye yabancı olan müreffeh, Atinalı bir beyefendi. Bu ise trajedi konusunda dünyanın en önemli yapıtlarından birisini yazmış olan biri için ilginç bir görüştür. Aristoteles için iyi insan genellikle Assisili Aziz Francis'ten çok, Bill Gates olarak boy gösterir. Onun, şu ya da bu kişi, örneğin bir "işadamı" ya da

bir politikacı gibi başarılı olmayla değil, insan olmadaki başarıyla ilgilendiği doğrudur. Aristoteles'e göre, insan olma, kavramak zorunda olduğumuz bir şeydir ve erdemli insanlar yaşama üstadıdır. Yine de mutlu bir kadın ya da mutlu bir başarısızlık fikrinin çelişkiye yol açabileceği bir mutluluk teorisinde eksik bir şey vardır.

Aristoteles çizgisindeki bir ahlak filozofu olan Karl Marx'a göreyse kendini gerçekleştirmek, sözgelimi bir kuartet serisini dinlemeyi ya da bir şeftalinin tadını çıkarmayı da kapsar. Muhtemelen "kendini tatmin etmek" benlik için "kendini gerçekleştirmekten" daha az yorucu bir pisttir. Mutluluk kendini tatmin etme meselesidir ve izci hareketiyle ya da hayatı bir engelli atlamalar dizisi ve emin adımlarla elde edilmiş başarılar şeklinde gören Edinburgh Dükü ideolojisiyle karıştırılmamalıdır. Başarılar, bütün bir hayatın niteliksel bağlamı içinde anlam kazanır; hayatın dağcılık ideolojisindeki gibi, erişilen izole doruklar olarak değil.

Genelde insanlar kendilerini iyi hisseder ya da hissetmez ve genel olarak durumun farkındadırlar. Fakat yanlış bilinç denen şeyin buradaki etkisini kesinlikle kapı dışarı edemezsiniz. Bir köle, davranışı onun hoşnut olmadığını açığa vuruyor olmasına rağmen keyifli ve hoşnut olduğuna kanmış olabilir. Sefaletimizi rasyonelleştirmeye yönelik kayda değer kaynaklarımız vardır. Fakat mesela şaşırtıcı biçimde, İrlandalıların yüzde doksan ikisi anketörlere mutlu olduğunu söylediğinde onlara inanmak dışında yapacak bir şey yok. İrlandalıların yabancılara karşı güler yüzlülük geleneğinin olduğu doğrudur ve belki de bu yüzden yalnızca anketörlerin mutlu hissetmesini sağlamak için mutlu olduklarını söylüyorlardır. Fakat onların söylediğini kabul etmemek için gerçek bir sebep yok. Bununla birlikte, pratik ya da Aristotelesçi mutluluk durumunda, kendini kandırmanın tehlikeleri daha büyüktür. Hayatınızı erdemli biçimde yaşadığınızı nasıl bilebilirsiniz? Burada bir dost ya da bir gözlemci sizden daha güvenilir bir yargıç olabilir. Aslında Aristoteles, etik konusundaki kitaplarını bir ölçüde, neyin

gerçek anlamda mutluluk sayılacağını insanlara anlatmak amacıyla yazmış olabilir. Belki de bu konuda bir yanlış bilinç olduğunu düşünmüştü. Aksi takdirde tüm insanların öyle ya da böyle peşinde koştuğu bir amacı niye şiddetle salık vermesi gerektiğini anlamak zordur.

Eğer mutluluk bir zihinsel durumsa büyük ihtimalle insanın maddi koşullarına bağlıdır. Bu koşullara rağmen mutlu olabileceğinizi iddia etmek mümkündür ki Spinoza'nın ve antikçağ Stoacılarının görüşleri de buna yakındır. Fakat sağlıksız, tıka basa dolu bir mülteci kampında yaşamayı ya da doğal bir felakette çocuklarınızı kaybetmeyi hoş karşılayabilmeniz son derece olanaksızdır. Bununla birlikte, Aristotelesçi mutluluk görüşünde bu daha da açıktır. Bu erdemleri besleyen siyasal koşullarda rasyonel biçimde yaşayan özgür bir fail olmadıkça cesur, saygın ya da cömert olamazsınız. Bu nedenle Aristoteles, etik ile politikayı birbirine bağlı görür. İyi bir yaşam belli bir politik durumu gerektirir. Aristoteles'e göre bu, siz dışarıda mükemmel bir hayatı kovalarken angaryayı yapan köleler ve tabi kılınmış kadınlarla tedarik edilmiş bir durumdur. Mutluluk ya da yaşam kalitesi, kurumsal bir meseledir; yaratıcı güçlerinizi özgürce kullanacağınız toplumsal ve siyasal koşulları gerektirir. Liberallerin düşünmeye meyilli olduğu gibi mutluluk, öncelikle içsel ve bireysel bir mesele olarak düşünüldüğünde bu daha az belirgindir. Bir zihinsel durum olarak mutluluk, sakin çevreleri gerektirebilir ama belli bir politika türüne ihtiyaç duymaz.

Öyleyse mutluluk, hayatın anlamını oluşturabilir; ama bu kolayca çözüme kavuşturulacak bir mevzu değildir. Örneğin kimi insanların, mutluluğu alçakça davranmakta bulabileceği hususuna daha önce değindik. Bu tür insanlar, tıpkı "O yalnızca yakınırken mutlu" ifadesinde olduğu gibi, mutluluğu sapkın biçimde mutsuzluktan elde etmeyi de isteyebilir. Başka bir deyişle, her zaman bir mazoşizm sorunu vardır. Bir kişinin yaşantısı, ahlaki içeriği ipe sapa gelmez ve murdar olmasına rağmen düzenli, tutarlı, keskin

biçimde belirli ve iyi tanımlanmış amaçlar bakımından biçimsel düzeyde anlamlı olabilir. Ruhsuz bürokrat sendromu örneğinde olduğu gibi, bu ikisi birbiriyle ilgili de olabilir. Hayatın anlamı için elbette mutluluktan başka adaylar da vardır: güç, aşk, onur, hakikat, haz, özgürlük, akıl, otonomi, devlet, ulus, Tanrı, özveri, tefekkür, doğayla uyum içinde yaşamak, en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğu, kendini ifade etmek, ölüm, arzu, dünyevi başarı, çevrenin saygısı, olabildiğince fazla deneyim, kahkaha atmak vb. Çoğu insan için hayat, teoride daima öyle değilse bile en azından pratikte anne, baba ve çocuk arasındaki gibi, en yakınlarıyla olan ilişkileri sayesinde anlam kazanır.

Bu adaylardan bazıları pek çok insana, hayatın anlamı sayılmak için fazla manasız ya da fazla araçsal görünecektir. Güç ve refah, açıkça araçsal kategoride yer alır ve araçsal bir öğe hayatın anlamının gerektirdiği temel niteliği barındıramaz; çünkü kendinden daha temel nitelikli bir şey yararına var olur. Bu, araçsal olanı bayağı olanla zorunlu biçimde eşitlemek değildir. Özgürlük, en azından bazı tanımlarında araçsaldır ama insanların çoğu özgürlüğün değeri konusunda hemfikirdir.

Öyleyse gücün hayatın anlamı olabilmesi kuşkulu görünüyor. O, yine de güçsüzlerin çok iyi bildiği gibi değerli bir insani kaynaktır. Refah için de geçerli olduğu gibi, yalnızca güçle donanmış olanlar ona burun kıvırabilir. Her şey, onu kimin, hangi amaçlarla, hangi durumlarda kullanacağına bağlıdır. Fakat tahakkümden ziyade kendini gerçekleştirme fikrine yakın olan Nietzscheci manada ele almadığınız sürece "güç", refahtan daha fazla "kendi içinde bir amaç" değildir (Fakat bu, Nietzsche'nin aşırı tahakküme zerre kadar karşı olmadığı anlamına gelmiyor). "Güç istenci" Nietzsche felsefesinde her şeyin, kendisini gerçekleştirme, yayma ve çoğaltma eğilimini ifade eder. Aristoteles'in, insani gelişimi kendi içinde bir amaç görmesi gibi, bunu da kendi içinde bir amaç olarak düşünmek akla yatkındır. Spinoza da gücü aşağı yukarı aynı şekilde düşündü. Nietzsche'nin sos-

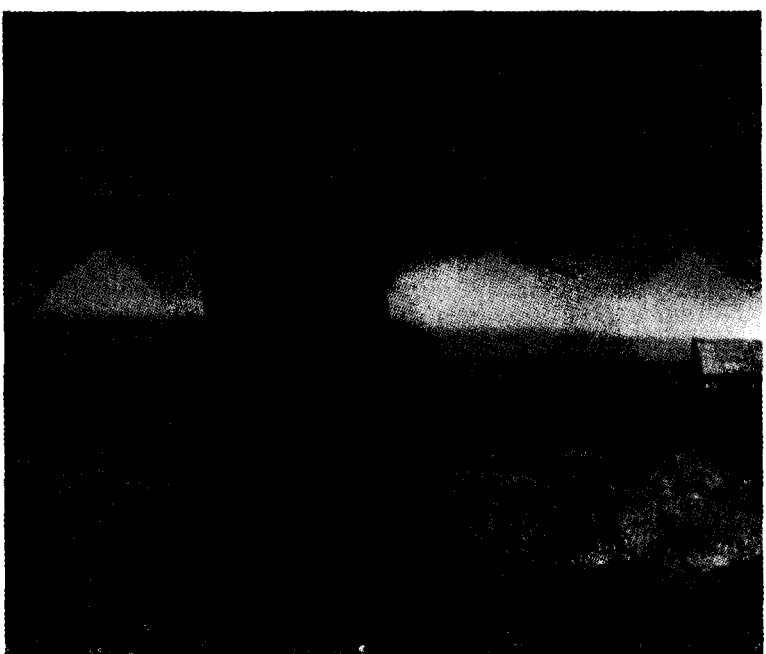
yal Darwinist yaşam görüşünde bu, güçlerin tahakküm olarak yaygınlaşmasını da kapsar; çünkü her yaşam formu diğerlerini boyunduruk altına almaya çabalar. Bir tahakküm olarak gücü, kendi içinde bir amaç görmeye ayartılanlar, vücudu ruhunun müstehcen bir görüntüsü olan o dolandırıcı ve zorbanın, yani İngiliz gazete sahibi müteveffa Robert Maxwell'in ucube ve grotesk görünüşünü hatırlayabilirler.

Refaha gelince... Onun kendi içinde bir amaç olduğunu göstermelik biçimde reddeden ama pratikte onu tam da bu şekilde ele alan bir medeniyette yaşıyoruz. Kapitalizme yöneltilen en etkili suçlamalardan biri, onun bizi, yaratıcı güçlerimizin büyük bölümünü tamamen faydacı meselelere yatırmaya zorladığı şeklindedir. Bu sistemde yaşam araçları birer amaç haline gelir. Hayat, yaşamak için maddi bir altyapı oluşturmaya bağlıdır. Yirmi birinci yüzyılda maddi hayat örgütlenmesinin taş devrindeki kadar tehditkâr görünebilmesi şaşırtıcıdır. İşgücü zaruretlerinden ötürü insanları en azından makul bir ölçüde özgür bırakmaya vakfedilebilen sermaye, bunun yerine sermaye birikimine ayrılıyor.

Eğer "hayatın anlamı" sorusu bu durumda acil görünüyorsa evvela tüm bu birikim sürecinin sonuçta Schopenhauercu İstenç gibi anlamsız ve amaçsız olması nedeniyledir. Tıpkı İstenç gibi, sermayenin de kendi ivmesi vardır, esasen kendisi için var olur ve bireyleri kendi kör gelişiminin araçları olarak kullanır. İstenç'in kötü niyetini de biraz taşır: Araç olarak kullandığı insanları, değerli, eşsiz ve kendi başlarına karar alıyor olduklarına inandırır. Eğer Schopenhauer, bu kandırmacaya "bilinç" diyorsa Marx da "ideoloji" der.

Hayatın anlamının arzu ya da bilinçdışının uyanık yaşantılarımızdaki kurnazlıkları olduğu görüşünden yola çıkan Freud, hayatın anlamının ölüm olduğu kanaatine vardı. Fakat bu iddianın birkaç anlamı olabilir. Freud'un kendisi için bunun anlamı hepimizin *Thanatos*'a ya da ölüm dürtüsüne köle oluşudur. Fakat insanın,

uğruna ölmeye hazır olmadığı hiçbir şey içermeyen bir hayatın çok verimli olması ihtimaldışıdır anlamına da gelebilir.Veya şunu ima edebilir: Ölümlülüğümüzün farkında olarak yaşamak, gerçekçilik, ironi, doğruculuk ve sonluluğumuz ile kırılganlığımızı sadeleştiren bir anlayışla yaşamaktır. Hiç değilse bu hususta bizdeki en hayvani şeye sadık olmak, sahici biçimde yaşamayı ifade eder. Böylelikle kendimizi ve başkalarını kedere sürükleyen kibirli projeleri ortaya koymaya daha az eğilim gösteririz. Kendi ölümsüzlüğümüze duyduğumuz bilinçdışı bir güven, yıkıcılığımızın temel kaynağını oluşturur.



Monty Python yapımı *The Meaning of Life* filminden bir kare: ölüm.

Şeylerin çürüyüp bozulabilirliğine karşı alaycı bir şekilde tetikte kalarak, onları nörotik biçimde bağrımıza basmaktan sakınabiliriz. Nesnelliğe imkân tanıyan bu tutum sayesinde hem şeylerin tadına tam olarak varabilir hem de onları daha iyi anlayabiliriz. Bu bakımdan ölüm, hayatı değersizleştirmek yerine geliştirir ve yoğunlaştırır. Bu bir *carpe diem* [günü yaşa] formülü değil, onun tam tersidir. Günü kavramanın, gül goncaları toplamanın, ikinci bir bardağı devirmenin ve bir yarın yokmuş gibi yaşamanın hummalı *jouissance*'ı [zevk], ölümü ümitsizce alt etme stratejisidir ve ondan bir anlam çıkarmak yerine manasızca onu aldatma çabasını simgeler. Bu strateji coşkulu hazcılığıyla, inkâr etmeye çalıştığı ölüme bağlılığını bildirir. Bu, tüm marifet gösterisine rağmen karamsar, ölümün kabulü ise gerçekçi bir görüştür.

Ayrıca, ölümün amansızca ortaya çıkardığı sınırlarımızın bilincinde olmak, başkalarınca sınırlandığımız ve onlara tabi olduğumuz minvalin de bilincinde olmaktır. "Her an ölürüz" derken Aziz Pavlus'un aklındaki belki de yalnızca bir çeşit "küçük ölümde" ya da *petit mort*'da kendimizi başkalarının ihtiyaçlarına iliştirerek iyi yaşayabileceğimiz gerçeğidir. Böyle yaparak, en son fedakârlığın ölüm olduğunu deneyimler ve önceden kavrarız. Bu şekilde, sürekli bir "nefsi eritme" olarak ölüm, iyi bir hayatın kaynağıdır. Eğer bu, nahoş biçimde kölece ve özverili bir şey olarak gözüküyorsa bunun tek nedeni şudur: Başkaları da aynısını yaptığı takdirde sonucun herkese kendini geliştirme bağlamı sağlayan karşılıklı bir yarar şekli olduğunu unutmamız. Bu karşılıklılığın geleneksel adı, sevgidir.



Sonsuza dek...

Fakat daha gerçekçi bir manada da her dakika ölürüz. Süreğen, bir çeşit olumsuzlamayla yaşarız çünkü kendimizi bir başkasına doğru yansıtırken bir durumu yürürlükten kaldırırız. Yalnızca konuşabilen hayvan için mümkün olan bu daimi olarak kendini aşma, tarih diye bilinir. Fakat psikanalitik olarak söylemek gerekirse bu, arzu adını alır ve bu da arzunun hayatın anlamı olmaya uygun bir aday olmasının nedenlerinden birisidir. Arzu bir şeyin eksik olduğu yerde fışkırır. Kürekle bir miktar kazılmış geleceğe doğru gidip gelmemiz için şu an içinde bulunduğumuz zamanı oyan bir eksikliğin sorunudur. Bir manada ölüm ve arzu hasımdır; çünkü arzuyu engelleseydik tarih durma noktasına gelirdi. Başka bir manadaysa Freudçulara göre yaşamın itici gücü olan arzu, içsel eksikliğinde eninde sonunda bize getireceği ölümü yansıtır. Bu manada da hayat, bir ölüm öngörüsüdür. Bunun tek nedeni, yaşamayı sürdürebilmemizi sağlayan kemiklerimizde ölümü de taşımamızdır.

Hayatın anlamına eğer ölüm fazla kasvetli, arzu ise fazla şehvetli bir yanıtsa entelektüel tefekküre ne demeli? Platon ve Spinoza'dan yeni-muhafazakâr guru Leo Strauss'a kadar, varoluşun hakikatini derinlemesine düşünmenin insanlığın en soylu amacı olduğu fikri, en azından entelektüeller arasında, büyüleyici bir fikirdir. Birinin her sabah üniversite makamına geçerek tefekkürü evrenin anlamına çevirdiğini hissetmek hoş bir şey. Tıpkı hayatın anlamı sorulduğunda terzilerin "harika bir pantolon" ya da çifçilerin "bol hasat" yanıtı vermesi gibi... Aristoteles bile pratik yaşam biçimlerine olan ilgisine rağmen bunu en yüksek uygulama olarak düşünmüştü. Fakat hayatın anlamının, hayatın anlamını düşünmeye bağlı olduğu fikri, garip biçimde kendi kuyruğunu takip etmeye benzer ve hayatın anlamının "Ego bir yanılsamadır" ya da "Her şey irmikten yapılmıştır" türünde bir önerme olduğunu varsayar. Öyleyse hayatlarını bu meseleleri kara kara düşünmeye hasretmiş kimi bilge elitler, işin aslını tesadüfen bulabilecek kadar şanslı olabilir. Aristoteles için durum pek böyle sayılmaz. Ona göre tefekkür ya da *theoria* başlı başına bir çeşit pratiktir; ama bu, genel olarak bu iddianın davetiye çıkardığı bir tehlikedir.

Yine de eğer hayatın bir anlamı varsa bu, tefekkür türünde bir şey değildir. Hayatın anlamı bir önermeden ziyade bir pratiktir. İçrek bir hakikat değil, belirli bir yaşam "biçimidir". Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta düşündüğü muhtemelen buydu: "Mümkün olan tüm bilimsel sorular yanıtlansa da hayatla ilgili sorunlara hâlâ dokunulmadığını hissederiz. Tabii ki bu durumda geriye kalan bir soru yoktur ve tek kelimeyle yanıt da budur. Hayat sorununun çözümü bu sorunun ortadan kalkmasıyla fark edilir" (6.52, 6.251).

Bu gizemli sözlerden ne anlam çıkarabiliriz? Wittgenstein'ın söylemek istediği muhtemelen "hayatm anlamı" sorusunun sahte bir soru olmadığı ama felsefe onunla ilgilendiği sürece sahte bir soru olduğudur. Ve Wittgenstein'ın *Tractatus*'la sona erdirmeyi ümit ettiği felsefeye pek saygısı yoktu. Ona göre tüm hayati sorular öznenin dar sınırlarının dışındaydı. Hayatın anlamı nedensel bir önerme şeklinde ifade edilebilen bir şey değildi ve erken dönem Wittgenstein için yalnızca bu önerme türü anlamlıydı. Felsefi olarak anlamlı bir soruya yanıt olabilecek bir nesne türü olmadığını fark ettiğimizde hayatın anlamını bir anlığına fark eder gibi oluruz. Bu hiç de bir "çözüm" değildir. Onun tüm bu soruların ötesinde olduğunu kabul eder etmez anlarız ki yanıtımız "budur".

Wittgenstein'ın daha önce aktardığım "Gizemli olan, dünyanın nasıl var olduğu değil, onun var olmasıdır" sözü muhtemelen, dünyada şu ya da bu durumdan bahsedebileceğimizi ama bir bütün olarak dünyanın değerinden ya da anlamından bahsedemeyeceğimizi ifade eder. Bu, mantıksal pozitivistlerin yaptığı gibi, Wittgenstein'ın bu şekilde konuşmayı bir saçmalıkmışçasına kapı dışarı ettiği anlamına gelmez. Aksine, Wittgenstein onu durumların nedensel ifadeleri hakkında konuşmaktan çok daha önemli görüyordu. Dilin, dünyayı bir bütün olarak temsil edemediği doğruydu. Fakat dünyanın anlamı ve değeri bir bütün olarak ifade edilemese bile gösterilebilirdi. Ve onları göstermenin olumsuz bir yolu, felsefenin "söyleyemediğini" göstermekti.

Hayatın anlamı bir sorunun çözümü değil, belli bir şekilde yaşama meselesidir. Metafizik değil, etik bir meseledir. Hayattan ayrı değil, yaşamayı, yani onun belli bir niteliğini, derinliğini, bereketini ve yoğunluğunu değerli kılan bir şeydir. Bu manada hayatın anlamı, belli bir şekilde görülen hayatın ta kendisidir. "Hayatın anlamı" tüccarları genelde böyle bir iddia karşısında hayal kırıklığına uğrar; çünkü burada hayat ne gizemli gözükür ne de görkemli. Hem fazla basit hem de fazla anlaşılır gözükür. "42"den yalnızca biraz daha aydınlatıcıdır. Veya üzerinde "Peki ya aslında her şey *hokey-cokey* dansından ibaretse?" sloganı yazan bir tişörtten. Bu, "hayatın anlamı" sorusunu mahir bir zümrenin ya da bir *cognoscenti*'nin [ehil] elinden çıkarır ve olağan bir gündelik hayat meselesi haline getirir. Bu tam da Matthew'nun, "insanoğlu"nu kıyamet günü için etrafını meleklerin sardığı bir haleye dönüştürerek gösterdiği, kendi İncil'inde açıkladığı bir sıradanlık türüdür. Bu, "hazır" evren betimlemesine rağmen, kurtuluş can sıkıcı biçimde tekdüze bir iş haline, aç insanları doyurma, susuzlara içecek verme, yabancıları iyi karşılama ve mahpusları ziyaret etme meselesine dönüşüverir. "Dini" bir sihir ya da bir tür *aura* içermez. Herhangi birisi onu başarabilir. Evrenin püf noktası, ezici bir açığa vurma işine değil, alçakgönüllü insanların bir şekilde ve çok az düşünerek yapabileceği bir şeye dönüşür. Sonsuzluk bir kum taneciğinde değil, bir bardak suda bulunur. Bütün evren hastayı rahatlatma işi etrafında döner. Böyle davrandığınızda yıldızları yaratmış bir sevgiyi paylaşırsınız. Bu şekilde yaşamak yalnızca hayata değil, varlığı ve çokluğu ile hayata sahip olmaktır.

Bu etkinlik türü *agape* ya da sevgi diye bilinir ve erotik ya da şefkatli duygularla ilgili değildir. Sevme buyruğu tamamen kişilikdışıdır: Onun prototipi, arzuladığınız ya da beğendiğiniz insanları değil, yabancıları sevmektir. Sevgi bir zihinsel durum değil, bir pratik ya da bir yaşama biçimidir; şevkli ihtiraslar ya da kişisel yakınlıklarla alakalı değildir. Öyleyse hayatın anlamı sevgi midir? Sevgi kesinlikle birçok zeki gözlemcinin, özellikle de sanatçıların popüler adayı olageldi. Sevgi, temel bir kavram ve başlı başına bir

amaç gibi göründüğü için mutluluğu andırır ve mutluluk gibi o da doğamızla bağlantılı gibi görünür. Susamış insanlara su vermeyi niye dert edinmeniz gerektiğini söylemek zordur; özellikle de onların zaten birkaç dakika içinde öleceğini biliyorsanız.

Fakat iki değer arasında farklı suretlerde çatışmalar vardır. Hayatını ciddi manada sakat çocukların bakımına adayan bir kişi, mutluluğunu onlara olan sevgisine feda eder. Fedakârlık çocukların mutluluğu adına yapılmış olsa bile bu böyledir. Bir sevgi türü olan adalet için savaşım sizi ölüme götürebilir. Sevgi külfetli ve cesaret kırıcı bir iştir, yer yer mücadeleyle ve hayal kırıklığıyla doludur, sevinçle parlayan bir yüzden ve hantal bir hoşnutluktan çok uzaktır. Fakat sevgi ve mutluluğun aynı yaşam tarzının farklı tanımlarıyla sonuçlandıklarını söylemek hâlâ mümkündür. Bunun bir sebebi şudur: Mutluluk aslında sevinçle parlayan bir yüz ya da hantal bir hoşnutluk değil, en azından Aristoteles'e göre, insanın yetenek ve kapasitelerinin özgürce gelişmesinden kaynaklanan bir yaşam kalitesi halidir. Sevgi, aynı halin ilişkisel deyiler içinde görülmesi ve bir bireyin gelişmesinin başkalarının gelişmesi sayesinde meydana gelmesi durumudur.

Catullus'tan ve Catherine Cookson'dan uzak bu sevgi tanımını nasıl anlamalıyız? Evvela daha önce belirttiğimiz bir öneriye dönebiliriz: İnsan yaşamının yerleşik bir anlamı içinde barındırma ihtimali, aşkın bir güç inancına bağlı değildir. İnsanlığın evrimi belki de gelişigüzel ve rastlantısaldır; ama bundan ille de onun özel bir doğasının olmadığı sonucu çıkmaz. İnsanlar için iyi bir hayat, bu doğayı gerçekleştirmeye bağlı olabilir. Arılar da zaman içinde rastlantısal olarak gelişti ama belli bir doğalarının olduğu kesinlikle söylenebilir. Arılar, arılara uygun şeyler yapar. İnsanlığın durumunda bu daha az belirgindir; çünkü arılardan farklı olarak, kültürel hayvanlar olmak bizim doğamıza aittir ve kültürel hayvanlar büyük ölçüde belirsiz yaratıklardır. Öyle olsa bile kültürün "türsel varlığımızı" ya da maddi doğamızı geçersiz kılmadığı kesindir. Biz, örneğin, hem ölmemek için işbirliği yapmak zorunda olan,

doğası gereği toplumsal hayvanlarız hem de kendini gerçekleştirmeye çalışan bireysel varlıklarız. Bireyleşmiş olmak kendi türsel varlığımızın bir etkisidir; ona aykırı bir durum değil. Sözgelimi, eğer dil olmasaydı bunu başaramazdık; çünkü dil öncelikle türe ait olduğu için bana aittir.

Sevgi dediğimiz, kendimizi gerçekleştirme arayışımızı toplumsal hayvanlar olduğumuz gerçeğiyle uzlaştırabilmemizin yoludur. Çünkü sevgi bir başkası yararına, onun sağlıklı biçimde gelişebileceği ve aynı anda onun da bunu sizin için yaptığı bir mekân yaratma anlamına gelir. Her birimizin kendini gerçekleştirmesi, diğerininkinin temeli olur. Doğamızı böyle gerçekleştirdiğimizde en iyi durumdayızdır. Bunun nedeni kısmen şudur: Kendini gerçekleştirmek, başka bireylerin de bunu yapmasına imkân veren yöntemlerle başarıldığında cinayeti, sömürüyü, işkenceyi, bencilliği vb ortadan kaldırır. Başkalarına zarar verme halinde uzun vadede, kendimizi gerçekleştirmemize de zarar veririz; çünkü, o bunda rol oynayan başkalarının özgürlüğüne bağlıdır. Eşit olanların arasındakinin dışında gerçek bir karşılıklılık olamayacağından, baskı ve eşitsizlik uzun vadede bir tür kendini engellemedir de. Bu ise, liberal toplum modeline tamamen aykırıdır; çünkü liberal toplumda biricik olarak bireysel gelişme sürecimin bir başkasının müdahalesinden korunması yeterlidir. Öteki aslında beni oluşturan değil, benim varlığım için potansiyel bir tehdit olandır. Ve bu, insanların siyasi hayvanlar olduğu şeklindeki bilinen görüşüne rağmen Aristoteles için de geçerlidir. Aristoteles, erdemi ve yaşam kalitesini içkin olarak ilişkisel görmez. Gerçi ona göre, başka insanlar bireyin gelişmesi için bir hayli gereklidir ve yalnız bir hayat yalnızca tanrılara ve canavarlara uygundur. Fakat buna rağmen Aristoteles'in insanı, Alasdair MacIntyre'ın belirttiği gibi, sevgiye yabancıdır.[4]

Hayatın anlamının öncelikle bireysel bir mesele olduğu varsayımı canlılığını ve etkisini hâlâ sürdürüyor. Julian Baggini şöyle

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

yazar: "Anlam arayışı temelde kişiseldir; kısmen kendimize uygun bir anlam belirleme, keşfetme kudreti ve sorumluluğunu" kapsar.[5] John Cottingham ise hayatın anlamından, "otonom bir fail olarak bireyin, kendi rasyonel tercihini yansıtan, gerçek anlamda değerli etkinliklerle kurduğu ilişkideki anlam" olarak bahseder.[6] Bunların hiçbiri asılsız değil. Fakat bu anlayış modern çağa özgü, bireyci bir önyargıyı yansıtır. Hayatın anlamını ortak ya da karşılıklı bir tasarım olarak görmez. Hayatın ya da başka bir şeyin, tanımı gereği yalnızca bana ait olan bir anlamı olamayacağını belirlemekte yetersizdir. Eğer biz birbirimiz aracılığıyla ve birlikte var oluyorsak bunun "hayatın anlamı" sorusu açısından kuvvetli sonuçları olmalıdır.

Hayatın anlamı konusundaki en güçlü iki rakip, sevgi ve mutluluk, az önce önerdiğim teoride nihai anlamda uyuşmazlık içinde değildir. Eğer mutluluk Aristotelesçi anlayışla yetilerimizin serbestçe gelişimi olarak görülürse ve eğer sevgi bunun en iyi şekilde oluşmasına imkân verecek bir tür karşılıklılıksa aralarında nihai bir çatışma yoktur. Ayrıca başka insanlara sevecen davranmanın kişinin kendini geliştirmesine elverişli koşullardan biri olduğu kabulüyle, mutluluk ve ahlak arasında da bir çelişki yoktur. Öyleyse yaratıcı, dinamik, başarılı ve gerçekleştirilmiş olması yönüyle anlamlı görünen ama başkalarını ayaklar altına almak ya da onlara eziyet etmekten oluşan bir hayat türü için kaygı duymaya pek de gerek yoktur. Üstelik bu teoride kimse, Julian Baggini'nin bizden yapmamızı istediği şeye, yani birçok iyi hayat adayından birini seçmeye zorlanmaz. Baggini hayatın anlamına ilişkin, mutluluk, diğerkâmlık, sevgi, başarı, kaybediş, özveri, haz ve türün en büyük çıkarı gibi bir olanaklar dizisi sunar ve kendi liberal tarzıyla onların hepsinde bir doğruluk payı olduğunu belirtir. Bu doğrultuda bir tür "seç ve karıştır" modeli geliştirilir. Tasarımcı bir şekilde her birimiz, bu çeşitli iyilerden istediğimizi alabilir ve onları özgün biçimde kendimize uygun bir hayatla harmanlayabiliriz.

5. Baggini, *What's It All About?*, s. 4, 86.
6. Cottingham, *On the Meaning of Life*, s. 66.

Fakat Baggini'nin belirttiği hususlar boyunca bir çizgi çizmek ve bu iyilerin birçoğunun birbiriyle birleştirilebilir olduğunu fark etmek mümkündür. İyi bir hayatın görüntüsü olarak bir caz grubunu ele alalım.[7] Doğaçlama çalan bir caz grubu, açık şekilde bir senfoni orkestrasından farklıdır; çünkü genel olarak her üye kendisini, istediği gibi özgürce ifade eder. Fakat bunu diğer müzisyenlerin kendilerini ifade etme performanslarını kavrayıcı bir duyarlılıkla gerçekleştirir. Biçimlendirdikleri karmaşık uyum, ortak bir partisyona dayanarak çalmaktan değil, her müzisyene ait özgür müzikal ifadenin diğerlerinin özgür ifadesi için de bir kaynak oluşturmasından gelir. Her bir çalgıcı müzikal olarak daha belagatli ve etkileyici hale gelirken diğer müzisyenler bundan feyiz alarak daha yükseklere çıkmaya sevk edilir. Burada özgürlük ile "bütünün çıkarı" arasında bir çelişki yoktur, ama görüntü bütüncül olanın tersidir. Her çalgıcı "daha iyi bir bütüne" katkıda bulunsa da bunu ketum bir fedakârlıkla değil, yalnızca kendini ifade ederek yapar. Kendini gerçekleştirme vardır; ama yalnızca müziğin bütünlüğünde kendini kaybetme yoluyla. Başarı vardır ama bu, kibirli bir başarı konusu değildir. Aksine başarı, yani müziğin kendisi, müzisyenler arasındaki ilişkinin bir dolayımı olma vazifesi görür. Hem bu sanatsal nitelikten elde edilen bir haz vardır hem de yetenekler özgürce gerçekleştirildiği için serpilip gelişme duygusu içinde mutluluk. Bu gelişme karşılıklı olduğundan dolayı, uzaktan ve analojik olarak bir çeşit sevgiden bile bahsedebiliriz. Hem hayatı anlamlı kılan bir şey olması hem de, ve daha tartışmalısı, böyle davrandığımızda niteliklerimizi en iyi şekilde gerçekleştirmemiz bakımından, böylesi bir durum hayatın anlamı olarak önerilse elbette fena olmazdı.

7. Bu imge için G. A. Cohen'e teşekkür borçluyum.



The Buena Vista Social Club

Öyleyse caz, hayatın anlamı mıdır? Pek sayılmaz. Hedef, bu topluluk türünü daha geniş bir ölçekte kurmaktır ki bu da siyasal bir sorundur. Elbette ütopyacı bir arzudur ama yine de zararsızdır. Bu gibi arzuların anafikri bir yönü göstermektir ama acıklı biçimde hedefin hep gerisinde kalmak zorunda kalırız. İhtiyaç duyduğumuz, caz çalmanın amaçsızlığı gibi tamamıyla amaçsız bir hayat biçimidir. Faydacı bir amaç ya da ağırbaşlı, metafizik bir erekten ziyade başlı başına bir haz ve sevinç kaynağı olan bir hayat. Böyle bir hayat şekli kendi varlığının ötesinde bir gerekçelendirilmeye ihtiyaç duymaz. Bu anlayışta, hayatın anlamı ilginç biçimde anlamsızlığa yakındır. Dini inancı olan ve hayatın bu anlam türünü fazlaca tasasız bulanlar, şu hususu kendilerine hatırlatmalıdır: Tanrı da kendi kendinin amacı, dayanağı, kaynağı, nedeni ve neşesidir; ve insanların yalnızca bu şekilde yaşayarak onun hayatına katılabildikleri söylenebilir. İnananlar bazen kendileriyle inançsızlar arasında önemli bir fark varmış ve bu fark kendileri için hayatın anlamının ve amacının hayatın dışında olmasıymış gibi konuşur. Oysaki bu, inananlar için bile tam olarak doğru değildir. Çünkü klasik teolojide Tanrı dünyayı aşar ama bir derinlik sıfatıyla onun içinde şekillenir. Wittgenstein'ın bir yerde belirttiği gibi, eğer sonsuz hayat diye bir şey varsa o burada ve şimdi olmalıdır. Sonsuz hayat sonsuzluk görüntüsü olan bir şimdiki zaman uğrağıdır, bu uğrakların bitimsiz ardışıklığı değil.

Öyleyse sorunu kesin biçimde hallettik mi? Modernitenin bir özelliği, neredeyse hiçbir önemli sorunun çözüme bağlanmamasıdır. Daha önce belirttiğim gibi, modernite en hayati ve temel meselelerde bile uzlaşamadığımızı kabul etmeye başladığımız çağdır. Muhakkak ki hayatın anlamı üzerine sürdürdüğümüz hırgürler, yaratıcılık ve üretkenlik sağlayacak. Fakat yoğun olarak tehlike içinde yaşadığımız bir dünyada ortak anlamlar bulmadaki başarısızlığımız canlandırıcı olduğu kadar korkutucudur da.

Kaynakça ve Daha İleri Okumalar

1. Aristoteles ve Erdem Etiği

Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.

D. S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, Londra, 1986.

Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, 1988.

Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford, 1999.

2. Arthur Schopenhauer

A. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yayınları, 2005.

Brian Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, 1983.

Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, Harmondsworth, 1963.
Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülent Gözkan & Hakkı Hünler & Türker Armaner & Nur Ateş, Doruk Yayınları, İstanbul 2010.

3. Friedrich Nietzsche

Arthur C. Danto, *Nietzsche Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Sedat Umran, Birey Yayınları, 2002.
Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, *2011*.
Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.
Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010.
Keith Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist-Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
Michael Tanner, *Nietzsche (Düşüncenin Ustaları)*, Çev. Çetin Türkyılmaz, Altın Kitaplar, İstanbul, 2007.
R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and his Philosophy*, Londra, 1964.
Richard Schacht, *Nietzsche*, Londra, 1983.
Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and AntiChrist*, New York, 1950.
Walter Kaufmann (Der.) *Basic Writings of Nietzsche*, New York, 1968.

4. Ludwig Wittgenstein

A. C. Grayling, *Wittgenstein (Düşüncenin Ustaları)*, Çev. Muhsin Yılmaz, Altın Kitaplar, İstanbul, 2008.
Anthony Kenny, *Wittgenstein*, Harmondsworth, 1973.
D. F. Pears, *Wittgenstein*, Londra, 1971.
G. P. Baker & P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford, 1980.
Ludwig Wittgenstein, *The Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne - Kültür ve Değer*, Çev. Doğan Şahiner, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

Ray Monk, *How To Read Wittgenstein*, Londra, 2005.
Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein - Dahinin Görevi*, Çev. Berna Kılıçer & Tülin Er, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
Anthony Kenny (Der.), *The Wittgenstein Reader*, Oxford, 1994.

5. Modernizm ve Postmodernizm
Alex Callinicos, *Postmodernizme Hayır*, Çev. Şebnem Pala, Ayraç Yayınları, 2001.
David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çev. Nuri Plümer & Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, 2011.
Ihab Hassan, *The Postmodern Turn*, Ithaca, New York, 1987.
Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, 2000.
Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor - Modernite Deneyimi*, Çev. Bülent Peker & Ümit Altuğ, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2004.
Perry Anderson, *Postmodernitenin Kökenleri*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
Peter Conrad, *Modern Times, Modern Places*, Londra, 1998.
Raymond Williams, *The Politics of Modernism*, Londra, 1989.
T. J. Clark, *Farewell to an Idea*, New Haven ve Londra, 1999.
Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

6. Karl Marx
Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, Çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2011.
Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, Çev. Bülent Aksoy & Murat Belge & Erol Tulpar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
Norman Geras, *Marx and Human Nature*, Londra, 1983.
Terry Eagleton, *Estetiğin İdeolojisi*, Çev. Bülent Gözkan & Hakkı Hünler & Türker Armaner & Nur Ateş, Doruk Yayınları, İstanbul 2010.

7. Sigmund Freud
Freud's *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, 1973.
Norman O. Brown, *Life Against Death*, Londra, 1959.

Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist,* Şikago ve Londra, 1959.
Paul Ricoeur, *Yorıma Dair Freud ve Felsefe,* Çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd,* Çev. Doç. Dr. Ali Nahit Babaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

8. Diğer Çalışmalar

Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals,* Londra, 1998.
Frank Farrell, *Subjectivity, Realism and Postmodernism,* Cambridge, 1996.
Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi,* Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011.
Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty,* Oxford, 1969.
Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik,* Çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
John Cottingham, On *the Meaning of Life,* Londra, 2003.
Julian Baggini, *What's It All About?,* Londra, 2004.
Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman,* Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
Max Weber, *Essays in Sociology,* (Der.) H. H. Gerth & C. Wright Mills, Londra, 1991.
Roger Scruton, *Modern Philosophy,* Londra, 1994.
Terry Eagleton (Der.), *Against the Grain: Selected Essays 1975-1985,* Londra, 1986.
Terry Eagleton, *William Shakespeare,* Çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2005.
Terry Eagleton, *Tatlı* Şiddet-*Trajik Kavramı,* Çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Edebiyat-Tiyatro

Arthur Miller, *Satıcının Ölümü,* Çev. Aytuğ İz'at & Emre İz'at, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2011.
Arthur Miller, *Köprüden Görünüş,* Çev. Gün N. Yuyucu Yıldırım, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2011.
Douglas Adams, *Otostopçunun Galaksi Rehberi,* Çev. Nil Alt, Kabalcı Yayınları, İsyanbul, 2011.
James Joyce, *Ulysses,* Yapı Kredi Yayınları, Çev. Nevzat Erkmen, İstanbul, 2012.

William Shakespeare, *Macbeth*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

William Shakespeare, *Kral Lear*, Çev. Özdemir Nutku, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

William Shakespeare, *Troilos ile Kressida*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & Mina Urgan, Adam Yayınları, 1993.

Sophokles, *Kral Oidipus*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Hayatın anlamı nedir? Daha fazla güç, servet, seks, aşk, çikolata, futbol, entelektüel tefekkür ya da günü yaşamak mı? Hayatın bir anlamı var mıdır yoksa o da tüm anlamlar gibi sadece postmodern bir kurgudan mı ibarettir?

Anlamın hızla buharlaştığı günümüz kapitalizminin kentli pragmatik politik ve kültürel dünyasında her şeye rağmen ortak ya da hayatlarımıza gömülü anlamlardan bahsedebilir miyiz?

Terry Eagleton bu kısa "giriş" kitabında, insan bilimlerinin terk ettiği ve popüler kültürle anlam endüstrisinin istila ettiği bir alanda hayatın anlamını sorguluyor. Hayatın anlamını, anlamın hayatını oluşturan dilbilimsel, etik, kültürel ve politik göstergelerle tartışan Eagleton'ın anlatısına Shakespeare'in tiyatral karakterleri, Wittgenstein'ın "dil oyunları", Schopenhauer'un "istenç"i Heidegger'in "hiç"i, Sartre'daki endişe, Samuel Beckett'in "belki"si ve Freud'un "bilinçdışı" da parçalar halinde katılıyor. Aristotoles'ten Marx'a uzanan bir ahlaki soykütük dahilinde insanın kendini gerçekleştirmesi, kişisel tatmin, toplumsal birer pratik olarak mutluluk, sevgi ve erdem gibi kavram ve değerleri yorumlayan Eagleton'ın bu kitabı, hayatı hâlâ hayati göstergeleriyle dert edenler için bir düşünme çağrısı. Hayatı ya da dendiği gibi, "Ey Hayat!"ı.

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-674-3
9 789755 396743

11 TL