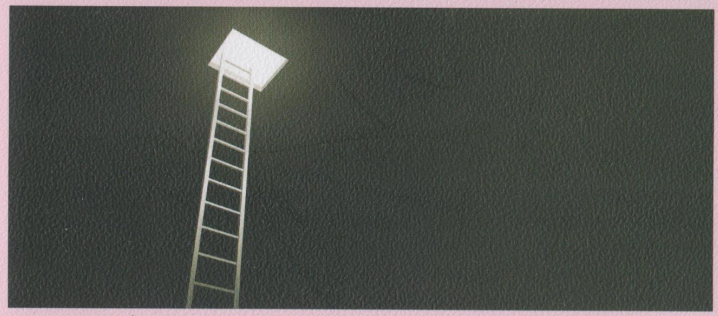
İyimser Olmayan Umut

Terry Eagleton



İngilizceden Çeviren: Emine Ayhan

AYRINTI

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. Tarım & 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, Mihail Bahtin, 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). *How to Read a Poem*, [Şiir Nasıl Okunur, Çev. Kaya Genç, Ayrıntı Yay., 2015.]

Ayrıntı: 1041
İnceleme Dizisi: 282

İyimser Olmayan Umut
Terry Eagleton

Kitabın Özgün Adı
Hope Without Optimism

İngilizceden Çeviren
Emine Ayhan

Son Okuma
Suat Hayri Küçük

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Türkçe yayım hakları Anatolialit Agency aracılığıyla alınmıştır.

© 2015 by Terry Eagleton

Kapak Fotoğrafı
Yagi Studio / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *Aralık 2016*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-605-314-149-5
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
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

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Terry Eagleton

İyimser Olmayan Umut



İNCELEME DİZİSİ
SON ÇIKAN KİTAPLAR

AKIL HASTALIĞI VE PSİKOLOJİ
Michel Foucault

İŞLETME HASTALIĞINA TUTULMUŞ TOPLUM
Vincent de Gaulejac

ETİN CİNSEL POLİTİKASI
Carol J. Adams

AZINLIĞIN ZENGİNLİĞİ HEPİMİZİN ÇIKARINA MIDIR?
Zygmunt Bauman

PSİKOLOJİDE SÖZ VE ANLAM ANALİZİ
Sibel A. Arkonaç

BENLİK YANILSAMASI
Bruce Hood

TÜRKİYE KENTLEŞMESİNİN TOPLUMSAL ARKEOLOJİSİ
Erbatur Çavuşoğlu

MARKSİZMDEN SONRA MARX
Tom Rockmore

OYUN, OYUNBAZLIK, YARATICILIK VE İNOVASYON
Patrick Bateson & Paul Martin

İLAHİ GAZAP: DEHA NEDİR? DÂHİ KİMDİR?
Darrin M. McMahon

HARCIYORUM ÖYLEYSE VARIM
Ekonominin Gerçek Maliyeti
Philip Roscoe

KREDİOKRASİ
ve Borç Reddi Davası
Andrew Ross

ZİHİN VE DOĞA ARASINDA
Bir Psikoloji Tarihi
Roger Smith

ÖZGÜRLÜK
Zygmunt Bauman

ZAMANI YAŞAMAK
Jean Chesneaux

CAN ÇEKİŞEN İMPARATORLUK
Francis Shor

SÜREKLİ DEVRİM TEORİSİ
Eşitsiz ve Bileşik Gelişim Siyaseti
Michael Löwy

ŞİDDETSİZ DİRENİŞ
Felsefi Bir Giriş
Todd May

AYDINLAR SOSYALİZMİ
Jan Waclaw Makhayski

İLETİŞİM BİLİMLERİNİN UNUTULMUŞ KÖKENLERİ
Der. Jacques Perriault

MODA-LOJİ
Yuniya Kawamura

MARKSİZM'İN ANLAMI
Paul D'Amato

CİNSELLİĞİN ÖNEMİ
Arzuya Yeniden Kavuşmak
Dr. Ghislaine Paris

ÇALIŞMA DÜŞÜNCESİ
John W. Budd

YORUM VE AŞIRI YORUM
Umberto Eco

HAYATIN GİZLİ HAZLARI
Theodore Zeldin

HAYATIN KIRILGANLIĞI
William E. Connolly

Nicholas Lash'e

Bizler iyimser değiliz; herkesin gönlünü kaptırabileceği hoş bir dünya vizyonu sunmuyoruz. Sadece, her neredeysek orada yoksullar için adaletten yana yerine getirilmesi gereken küçük bir ödevimiz var.

Herbert McCabe, OP

İçindekiler

Önsöz 11
1. İyimserliğin Banalliği 13
2. Umut Nedir? 60
3. Umudun Filozofu 125
4. Umuda Karşı Umut 153
Dizin 185

Önsöz

Hani şu meşhur bardağın yarısını boş gördüğü yetmiyormuş gibi, diğer yarısının da tadı berbat bir şeyle dolu olduğundan neredeyse emin biri olarak, umut üzerine yazmak için biçilmiş kaftan değilim muhtemelen. Bir yanda hayat felsefesi "ye, iç, eğlen, yarın öleceğiz nasılsa" cümlesiyle özetlenebilecek olanlar var, bir yanda da kendime çok daha yakın hissettiğim, "yarın öleceğiz" diyenler. İnsanı dertlere salan bu eğilimlere rağmen bu konu üzerine yazmayı seçmemin bir nedeni, umudun, Raymond Williams'ın deyişiyle, "geleceğin kaybının hissedildiği"[1] bir çağda merak uyandırıcı biçimde ihmal edilmiş bir kavram olması. Bu konudan uzak

1. Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (Londra, 1989), s. 103.

durulmasının bir nedeni de muhtemelen, ondan bahsetmeye yeltenenlerin, kendilerini, Ernst Bloch'un 3. Bölümde ele aldığım abidevi eseri *Umut İlkesi*'nin altında ezilmeye mahkûm hissetmeleri. Bloch'un eseri Batı Marksizminin tarihindeki en takdire şayan çalışma olmasa da, açık ara en hacimlisi.

Filozofların umudu çoğunlukla ihmal ettiği öne sürülmüştür. Kütüphane kataloğuna şöyle bir bakmak bile filozofların konuyu *Half Full: Forty Inspiring Stories of Optimism, Hope, and Faith* [Yarısı Dolu: İyimserlik, Umut ve İnanç üzerine İlham Verici Kırk Hikâye], *Hope and Hilarity* [Umut ve Neşe] ve (benim favorim olan) *The Years of Hope: Cambridge, Colonial Administration in the South Seas and Cricket* [Umut Yılları: Cambridge, Güney Denizi'nde Sömürge Yönetimi ve Kriket] nevinden başlıkları olan kitaplara havale ettiğini anlamaya yeter; tabii Bob Hope'un yazdığı sayısız biyografiyi hatırlatmaya gerek yok. Gezegendeki her toy ahlakçıyı ve spiritüel amigoyu cezbetmiş görünen bir konudur umut. Şu halde, kriket ya da sömürge yönetimi evveliyatı olmamakla birlikte, umut fikrinin politik, felsefi ve teolojik içerimlerine ilgi duyan benim gibi birinin konu üzerine düşünmesinde bir beis yok.

Elinizdeki kitap, 2014 yılında Virginia Üniversitesi'nde verdiğim Page-Barbour seminerlerinden çıktı. Jenny Geddes başta olmak üzere, Charlottesville'de geçirdiğim süre boyunca beni içtenlikle ağırlayan herkese derinden minnettarım. Ziyaretimi harikulade organize eden ve her anlamda cana yakın ve özenli bir ev sahibi olduğunu gösteren Chad Wellmon'a bilhassa müteşekkirim.

T. E.

1
İyimserliğin Banalliği

Bir durumun iyiye gideceğine inanmak için birçok makul neden olabilir ama sırf siz iyimsersiniz diye bunun böyle olmasını beklemek bunlardan biri değildir. Yani siz Arnavutsunuz diye ya da üç gün boyunca aralıksız yağmur yağdı diye her şeyin yoluna gireceğini düşünmek kadar saçmadır bu. Oysa nasıl ki işlerin memnun edici biçimde çözümleneceğini düşünmek için makul bir gerekçe yoksa, bunun tam tersini düşünmeyi gerektirecek bir neden de yoktur; dolayısıyla iyimserlerin inancı mesnetsizdir. Şu değil de bu sorunun çözüme kavuşacağından emin olmak anlamında pragmatik bir iyimser olmak mümkündür ama profesyonel

veya müzmin iyimser denebilecek kişileri belli konularda umutlu kılan neden, genel anlamda kendilerini umutlu hissetme eğilimidir. Müzmin iyimser, kaybolan hızmasını bulacak veya on yedinci yüzyıldan kalma bir malikâne miras alacaktır; zira hayat genel itibariyle o kadar da kötü değildir. Müzmin iyimser bu açıdan umut konusunda kolaya kaçma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Nitekim iyimserliğin umuttan çok, bir inanç meselesi olduğu durumlar vardır. Bu tarz bir iyimserlik, umudun ihtiva ettiği gayret gerektiren sorumluluğa değil, işlerin genelde iyiye gitme eğiliminde olduğu inancına dayanır. Bu iyimserlik tarzına gerek hayatta gerekse edebiyatta hayli yaygın rastlandığını düşünen Henry James, "The Art of Fiction"da [Kurmaca Sanatı] şöyle der: "Sığ iyimserliğin yol açtığı sapmalara gelince, zemin (özellikle İngiliz kurmaca edebiyatının zemini) ayakaltında çıtırdayan cam kırıkları misali bunun örnekleriyle doludur."

Genel bir bakış açısı olarak iyimserliğin kendi kendine yeten bir yapısı vardır.[2] İyimserliğe itiraz etmek zorsa, bunun nedeni, sinizm veya kolay aldanır olmak gibi, dünyaya karşı temel bir tutum, yani olguları kendine has görüş açısından aydınlatan, dolayısıyla olguların kendisi tarafından çürütülmeye karşı dirençli bir tutum olmasıdır. Dünyaya pembe gözlükle bakma klişesi de buradan gelir; bakışınıza meydan okuyabilecek her ne varsa bu gözlük sayesinde aynı kanlı canlı ışıltıya bürünecektir. Böylece kişi bir tür manevi astigmatizmle hakikati kendi doğal eğilimlerine uyacak biçimde çarpıtır; böylece söz konusu eğilimler sizin adınıza tüm can alıcı kararları önceden vermiş olur. Kötümserlik de hemen hemen aynı manevi çarpıtmayı içerdiğine göre, bu iki haletiruhiye genelde düşünüldüğünden daha fazla ortak noktaya sahiptir.

2. İyimserliğe felsefi bir itibar atfeden az sayıdaki araştırmacıdan biri de M.A. Boden'dir, "Optimism", *Philosophy* 41 (1966): s. 291-303. Boden bu makalesinde, günümüzde entelektüel açıdan genellikle muteber görülmese de, iyimserliğin on sekizinci yüzyılda böyle bir itibara sahip olduğunu hatırlatmaktadır.

Psikolog Erik Erikson "uyumsuz iyimserlik"ten bahseder: Çocuğun, etrafındaki kişilerin arzularını ve bu arzuların kendininkilerle bağdaşmazlığını saptayamadığı için, olanaklı olanın sınırlarını kabullenemediği durumdur bu.[3] Erikson'a göre, gerçekliğin uzlaşmazlığını tanımak, egonun oluşumu açısından can alıcı önemdedir ve kronik veya profesyonel iyimserin başarmayı zor bulduğu şey tam da budur.

İyimser, sadece yüksek beklenti veya umutları olan biri olmakla kalmaz. Zira bütün müzmin kasavetine rağmen bir kötümser de belli bir konuda olumlu hisler içine girebilir. Ayrıca olayların genel olarak iyiye doğru seyredeceğini düşünmeyen biri de pekâlâ umut besleyebilir. İyimserse daha ziyade, sırf iyimser olduğu için hayata karşı asi tutum sergileyen biridir. İyimser kişi hoş sonuçlar bekler çünkü onun tarzı budur. Böyle olunca da, kişinin mutlu olmak için bazı nedenleri olması gerektiğini göremez.[4] O halde, çilli ya da düztaban olmak ne kadar erdemden sayılabilirse, profesyonel iyimserlik de ancak o kadar erdemdir ve onu umuttan farklı kılan da budur. Yani profesyonel iyimserlik kişinin derin bir düşünce mesaisiyle veya disiplinli çalışmayla kazandığı bir eğilim değil, sadece bir mizaç meselesidir. "Saçını daima ortadan ayır" veya "İrlanda cinsi bir av köpeği gördüğünde mutlaka hürmetle şapka çıkar" önermelerinin rasyonel ağırlığı neyse, "hayata hep iyi yanından bak" düsturununki de ancak o kadardır.

Bakış açısına göre yarısı dolu veya boş görünen, bir bu kadar da paçavralaşmış bardak imajı da bu açıdan yol göstericidir. Bu imaj, bir durumun kendisinde kişinin ona vereceği tepkiyi belirleyecek hiçbir şey olmadığı gerçeğini ele verir. Bu imaj alışılagelmiş önyargılarınızı herhangi bir biçimde sorgulamanıza vesile olamaz. Yani imajın kendisinde nesnel anlamda değişime açık hiçbir şey yoktur. Mizaç itibariy-

3. Bkz. Erik Erikson, *Insight and Responsibility* (New York, 1994), s. 118.
4. Bkz. Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (Londra, 2004), s. 140. [*İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, Okuyan Us Yay., 2013].

le kaygısız da olsanız, huysuz da olsanız, bardakta görüp göreceğiniz sıvı miktarı aynıdır. Demek ki, kişinin bardak hakkındaki hisleri tamamen keyfidir. Tamamen keyfi bir yargının gerçek bir yargı sayılıp sayılamayacağı da su götürür bir şeydir.

Postmodernizmin epistemolojik açıdan daha bön biçimlerinde inançlar üzerine nasıl tartışılmazsa, bu da öyle tartışma kaldırmaz bir meseledir. Gerçek şu ki, siz dünyayı kendi tarzınızda, ben de kendi tarzımda görürüm ve bu iki bakış açısının birbiriyle tartışmaya girebileceği tarafsız bir zemin yoktur. Zaten böyle bir zemin olsaydı bile söz konusu bakış açıları tarafından farklı yorumlanacağı için, hiçbir surette tarafsız olmazdı. İki bakış açısı da olguları kendi geçerliliğini ispat eder biçimde yorumlayacağından, deneyle çürütülemez. Aynı biçimde, iyimserlik de kötümserlik de birer kadercilik türüdür. Boyunuzun kısa olması konusunda yapabileceğiniz bir şeyin olmaması gibi, iyimser olmanız konusunda da yapabileceğiniz bir şey yoktur. Bir kürek mahkûmu küreğine nasıl zincirlenmişse, siz de neşenize öyle zincirlenmişsinizdir, ki yeterince iç karartıcı bir manzaradır bu. O halde, gerçekten mümkün olan tek şey, tıpkı epistemolojik görecilikte olduğu gibi, iki tarafın birbirinin görüşüne etkide bulunmaya kalkışmadan saygı göstermesidir. Sonuç itibariyle, nasıl ki ahlaki göreciliğin bir türüne göre arkadaşlarınızı akşam yemeğine davet etmek ile çatı kirişine baş aşağı asıp ceplerini boşaltmak arasında bir karara varmamızı sağlayacak rasyonel bir dayanak yoksa, bu iki bakış açısı arasında bir seçim yapmanızı sağlayacak böyle bir dayanak yoktur. Sahih umudun ise, aksine, gerekçelere dayandırılması gerekir. Umut bu bakımdan aşka benzer, yani teolojik açıdan onun belli bir biçimidir. Umut, onu güvenilir kılan bir durumun özelliklerini ayırt edebilmelidir. Aksi takdirde, yatağınızın altında bir ahtapot olduğuna inanmak gibi mesnetsiz bir iç seziden ibaret kalır. Ayrıca umut, mizaçtan kaynaklanan neşeden farklı olarak, yanılabilirdir.

İyimser kişi olguların kendi iyimserliğini desteklemediğini kabul ettiğinde bile, bundan dolayı coşkusuna halel gelmeyebilir. Charles Dickens'ın *Martin Chuzzlewit* romanının karakterlerinden biri olan Mark Tapley öyle aşırı neşeli mizaca sahiptir ki, güler yüzlülüğünün kolay kazanılan bir özellik olmadığını göstermek için başkalarını ümitsizliğe sürükleyecek meşum durumlar arayıp bulur. Kendinden memnun hissetmek için kendini olabildiğince üzücü durumlara sokmak isteyen Tapley'nin iyimserliği aslında, romandaki bakış açılarının çoğu gibi bir tür egoizme karşılık gelir. İçten içe kendisiyle ilgili olan bir sempatiklik biçimi olarak aşırı duygusallığa yakın bir durumdur bu. *Martin Chuzzlewit*'te bencillik öyle yaygındır ki, Tapley'nin ruh zenginliği hiç de ahlaki bir fenomen olarak değil, bir tür eksantriklik ya da mizaç olarak resmedilir. Tapley durumunun düzelmesini bir bakıma istemez, çünkü bu onun içtenliğini ahlaki değerinden mahrum bırakacaktır. Onun şen şakrak mizacı bu açıdan, etrafına mutsuzluk saçan güçlerle suç ortaklığı içindedir. Kötümser kişi de bir durumu iyileştirmeye yönelik çabalara benzer biçimde kuşkuyla yaklaşır ama bunun sebebi, söz konusu çabaların onu neşelenme imkânından alıkoyacak olması değil, hezimetle sonuçlanacaklarından neredeyse tamamen emin olmasıdır.

İyimserler ise, bir durumun iyiye gideceğine inanma eğilimindedir. Şayet işleri düzeltmenin bir yolu varsa, buradan mevcut hallerinin gene de cazip tarafları bulunduğu sonucu çıkar. Bu bakımdan iyimserlik on sekizinci yüzyılda optimalizm denen –mümkün tüm dünyaların en iyisinde yaşadığımız yollu Leibnizci– öğreti kadar kendinden emin değildir. İyimserlik her şeye karşın, optimalizm kadar iyimser değildir. Optimaliste göre, bizler halihazırda, mümkün bütün kozmik düzenlenişlerin en iyisinin tadını çıkartıyoruzdur. Buna karşın, bir iyimser gözünü daha parlak bir geleceğe çevirmiş de olsa, şimdideki noksanlıkların varlığını kabul edebilir. Burada mesele şudur: Mükemmeliyet halihazırda

burada mıdır yoksa kendisine doğru yol almakta olduğumuz bir hedef midir? Yine de, optimalizmin nasıl bir manevi atalet reçetesi teşkil edebileceğini görmek zor değildir; bu da onun dünyanın olduğundan iyiye götürülemeyeceği iddiasının altını oyabilecek bir durumdur.

Optimalistler tıpkı nihilistler gibi umuttan yoksundur çünkü ona ihtiyaçları yoktur. Optimalistler değişim için herhangi bir lüzum görmediklerinden, böyle bir değişimin menfur sonuçlara yol açacağını veya mevcut durumun böyle bir değişime müsaade etmeyecek kadar yozlaşmış olduğunu savunan muhafazakârlarla kendilerini aynı safta bulabilir. Henry James şöyle diyor: "Bir muhafazakârın ille iyimser olması gerekmese de, kanımca bir iyimserin muhafazakâr olması hayli muhtemeldir."[5] İyimserler muhafazakârdır çünkü iyi bir geleceğe duydukları inanç, şimdinin özünde iyi olduğuna duydukları güvenden kaynağını alır. Zaten iyimserlik hâkim sınıf ideolojilerinin tipik bir unsurudur. Hükümetler yurttaşlarını korkunç bir felaketin pusuda beklediğine inanmaya teşvik etmiyorsa, bunun nedeni kısmen, neşeli bir yurttaşlığın alternatifinin siyasi hoşnutsuzluk olmasıdır. Umutsuzluk ise, aksine, radikal bir tutum olabilir. İçinde bulunduğunuz durumu dönüştürmenin gerekliliğini, ancak ona eleştirel bir gözle bakarsanız fark edersiniz. Hoşnutsuzluk reform için teşvik edici olabilir. İyimserler ise, aksine, düpedüz kozmetik çözümlerle idare etme eğilimindedir. Gerçek umuda en çok, işler olabilecek en vahim halini aldığında, yani iyimserliğin genellikle kabul etmeye gönülsüz olduğu uç durumlarda ihtiyaç duyulur. Umut etmek zorunda kalmamak tercih edilebilir; çünkü umutlanma ihtiyacı, nahoş olanın çoktan gerçekleştiğinin işaretidir. Sözgelimi İbrani İncili'ne göre, umut kâfirlere karşı çıkmayı gerektirdiği için, iç karartıcı bir alt metne sahiptir. Kişi erdeme ihtiyaç duyuyorsa, bunun nedeni, etrafında sayısız kötü insanın olmasıdır.

5. Henry James, *Literary Criticisim*, 2. Cilt: *European Writers: Prefaces to the New York Edition* (New York, 1984), s. 931.

Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'de iki tür neşeyi birbirinden ayırır. Bunlardan biri, antik Yunanlılarda olduğu gibi, korkunç olanla trajik bir karşılaşmanın esinlediği neşeyken, diğeri, canlılığını telafisizliğin farkındalığından alan sığ ve göstermelik bir coşkunluktur ve dövüşüyormuş gibi yaptığı canavarların doğrudan gözünün içine bakma cesaretine sahip değildir. Umut ile mizaç gereği iyimserlik bu açıdan kanlı bıçaklıdır. Nietzsche'ye göre, gerçek neşe çaba ve titizlik gerektiren bir cesaret ve kendini aşma meselesidir. Gerçek neşe haz ile ciddiyet arasındaki ayrımı yerle bir eder; zaten *Ecce Homo*'da Nietzsche'nin, "hiçbir yerde değil, acı gerçekler içinde neşeli" olmaktan söz edebilmesinin nedeni budur. Kuşkusuz, Nietzsche iyimserliği reddederken de yadsınamaz gerekçeler öne sürmüştür. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda maço bir edayla "zayıflara yakışır bir öğreti" sayarak reddettiği iyimserliği yaşadığı dönemde "köleler sınıfı"nın tehlikeli devrimci iştiyaklarıyla özdeşleştirir.

Theodor Adorno bir yerde, bize gerçeği tüm çıplaklığıyla veren düşünürlerin (bunu söylerken kafasında özellikle Freud vardır) insanlığa, gözlerini dört açmış ütopyacılardan daha çok yardımı dokunduğunu söyler. İlerleyen kısımda, Adorno'nun çalışma arkadaşı Walter Benjamin'in devrimci tasavvurunu tarihsel ilerlemeye olan itimatsızlığının yanı sıra, nasıl derin bir melankoli üzerine kurduğunu göreceğiz. Benjamin de kendi bakış açısını "kötümser" diye tanımlar ama pekâlâ, erişilmesi en güç manevi durum olan gerçekçilikle de nitelenebilecek bir bakış açısıdır bu. Benjamin sürrealizm üzerine yazdığı ünlü bir yazısında, solun bazı kesimlerinde baş gösteren göstermelik iyimserliğe karşı kötümserliği acilen siyasi amaçlar doğrultusunda "örgütleme" ihtiyacından bahseder. Ona göre, "kötümserliğe öteden beri hep" ihtiyaç olmuştur. "Kesinlikle. Edebiyatın akıbetinden duyulan kuşku, özgürlüğün akıbetinden duyulan kuşku, Avrupa'da insanlığın akıbetinden duyulan kuşku ve bunun üç misli olmak üzere, sınıflar, uluslar ve bireyler arasındaki her tür uzlaşmadan

duyulan kuşku. Sadece I. G. Farben'e ve hava kuvvetlerinin barışçıl mükemmeliyetine duyulan sonsuz bir güven."[6] Benjamin'in sebatkâr kuşkuculuğu insani selametin hizmetindedir. Yapıcı eylem adına mistifikasyondan soğukkanlılıkla azade kalma çabasıdır bu. Benjamin'in bu umutsuz bakışı başka ellerde olsaydı, getireceği politik dönüşüm imkânını sorgulayabilirdik, kuşkusuz. Yaşanan felaketler muhtemelen belli bir acizliği de beraberinde getirir. Bu böyleyse şayet, durumunuz kötüleştikçe, onu değiştirmek de o kadar zorlaşır. Gelgelelim Benjamin bu fikirde değildir. Ona göre, politik değişimin olmazsa olmaz koşulu iyimserliğin reddidir.

* * *

İyimserlik ve kötümserlik genel iki bakış açısı olabileceği gibi, bireysel birer hususiyet de olabilir. Sözgelimi liberaller iyimserliğe, muhafazakârlar ise kötümserliğe yatkındır. Genel anlamda söylersek, liberaller, özgürce hareket etmelerine izin verildiği takdirde, insanların makul ve dürüstçe davranacağı inancındayken, muhafazakârlar onları bir işe yaramaları için dizginlenip disipline edilmesi gereken kusurlu ve kaprisli mahlûklar olarak görme eğilimindedir. Romantikler ile klasisistler arasında da benzer bir ayrım vardır. Ortaçağda derin bir günah ve yozlaşma algısı hâkim olduğundan, insanlık anlayışı da genel itibariyle Rönesans'ınki kadar coşkulu değildir. John Kennedy Toole'un *Alıklar Birliği* romanının sadık bir ortaçağ uygarlığı savunucusu olan kahramanı Ignatius Reilly şöyle der: "İyimserlik midemi bulandırıyor. Tam bir sapkınlık. Cennetten düştüğü günden beri insanın evrendeki işi bihakkın ıstırap çekmek olmuştur."

Muhafazakârlar, feci biçimde gerisine düşmüş olduğumuz bir altın çağın varlığına inanan yozlaşma savunucuları ile her çağın diğeri kadar yozlaşmış olduğunu savunanlar

6. Walter Benjamin, *One-Way Street and Other Writings* (Londra, 1979), s. 238. [*Tek Yön*, Çev. Tevfik Turan, YKY Yay., 2016].

arasında bölünme eğilimindedir. T. S. Eliot'ın Çorak Ülke şiirinin birbiriyle çelişen bu iki hali bir araya getirdiğini söylemek mümkündür. Bir de, bir yandan medeniyetin ve teknolojinin erdemlerini överken, bir yandan da bunların özellikle yarı-vahşi altsınıftan başlayarak, her yerde kargaşa ve yozlaşmayla el ele verdiğini düşünen; yani aynı anda hem iyimser hem kötümser olan on dokuzuncu yüzyıl ideologları vardır.[7] Marksistler de, Hıristiyanlar da insanlığın mevcut durumu konusunda liberallere ve sosyal reformculara kıyasla daha kötümser olmakla beraber, gelecek konusunda daha umutludur. Bu iki tutum her iki durumda da aynı paranın iki yüzü gibidir. Zaten kişi tam da içinde bulunduğu şimdiyle en nahoş biçimde karşılaştığı için geleceğe inanç besler. İleride de göreceğimiz gibi, her şeyi günlük güneşlik gören ilerlemeciler gibi, asık suratlı kötümserlere de eşit ölçüde yabancı olan bir şey varsa, o da trajik bakış açısıdır.

İnsanlık tarihinde sahiden bir ilerlemenin olduğundan pek şüphe edilmez.[8] Bu düşünceyi terk ederek ilerlemeden şüpheye düşenlerin ise, ki bazı postmodern düşünürleri de kapsayan bir gruptur bu, cadı avlarına, köle ticareti ekonomisine, yirminci yüzyılın kamu sağlığı uygulamalarına ya da anestezi öncesi cerrahiye geri dönmek gibi bir isteği yoktur muhtemelen. Nükleer silahlardan geçilmeyen, dehşet verici boyutlardaki yoksulluğun açtığı yaralarla dolu bir dünyada yaşıyor olmamız, bazı şeylerin tasavvur edilemeyecek biçimde iyiye gittiği gerçeğini değiştirmez. Burada söz konusu olan ilerleme değil, İlerleme'dir. Tarihte ilerleme olduğuna inanmak, ille de tarihin kendiliğinden yukarı tırmandığına inanmak anlamına gelmez. Daha önceki çağların orta sınıfları en iyimser ve kendini beğenmiş halleriyle, insanlığın ken-

7. Bkz. Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society* (Harmondsworth, 1976); ve Marc Angenot, *Le centenaire de la Révolution 1889* (Longueuil, 1989).

8. Eleştirel olmayan bir ilerleme ve Aydınlanma eleştirisi için bkz. Raymond Tallis, *Enemies of Promise* (Basingstoke, 1997).

diliğinden daha üstün, hatta ütopik bir duruma doğru yol aldığını savunmuştur. Başka durumlarda kendi çıkarından başka hiçbir şey düşünmeyen pragmatist bilimci ve politikacılar arasında da mükemmelleştirmenin mümkün olduğuna dair böyle bir inanca rastlanıyordu. Bu inancın Ernst Bloch'un eserlerindeki sol versiyonuna ileride bakacağız. Söz konusu bakış açısını (Ernst Bloch'u dışarıda bırakarak) genel olarak iyimser kadercilik olarak nitelendirebiliriz; günümüzde kaderciliğin daha çok kötümser mahfillerde rastlanan bir şey olduğunu düşününce, şüphesiz, insana tuhaf gelen bir niteleme bu. Kaçınılmaz olan genellikle nahoştur. Umut, yarısı dolu bardak imajında saf öznelliğe indirgenirken, ilerleme doktrininde nesnel bir gerçeklik olarak şeyleştirilir. Herbert Spenser ve Auguste Comte gibilerin nazarında insanlık, tarihin, onu ileriye ve yukarıya doğru hareket ettiren muazzam yasalarıyla işbirliği yapabileceği gibi, onlara mani de olabilir. Yine de, insan takdiri ilahiyi nasıl değiştiremezse, bu yasaların asli doğasını da değiştirecek kudrete sahip değildir. Doğanın kendisinin kalıcı barışın hâkim olduğu bir geleceği güvenceye aldığını ama bunu ticaret ve alışveriş gibi özgür beşeri faaliyetler yoluyla yaptığını öngören Kant da aşağı yukarı aynı fikirdedir. Umut, deyim yerindeyse, bizatihi gerçekliğin yapısına entegre biçimde oluşur. Denizyıldızının anatomisini biçimlendiren güçler kadar dünyaya içkin bir niteliktir o. Biz onu unutsak bile, o bizi unutmaz. Umut, aynı zamanda, insanları politik atalete itme riski barındıran da bir bakıştır; zira parlak bir gelecek garanti altındaysa, insanların yerinden kalkıp onun için çaba sarf etmesini gerektirecek bir neden bulmak güçtür. Bu bakımdan, komünist bir geleceği sapasağlam teminat altında gören türde bir Marksizm, onun uğruna neden mücadele etmek gerektiğini de izah etmek durumundadır.

İnsanda ahlaken kuşku uyandıran abartılı iyimserlik biçimleri vardır. Bunlardan biri, iyiye vesile olacağı gerekçesiyle kötülüğü meşru gösterme çabasındaki teodisedir: İyimserliği

kozmik bir konuma yükselten, aşırıya vardırılmış bir iyimserliktir bu. Alexander Pope'un Leibniz'den ve deizmden ciddi ölçüde etkilendiği *Essay on Man* [İnsan üzerine Deneme] adlı şiirinde kötülük yanlış anlaşılmış iyilikten ibarettir. Buna göre, tecavüz ve kölelik gibi kötülükleri bir bütün olarak evren açısından görebilseydik, bunların genel selamette oynadığı önemli tamamlayıcı rolü fark ederdik. Ahlaki karşı çıkış bu açıdan bakıldığında gerçek bir miyopluk gibi görünür. Georg Büchner'in *Danton'un Ölümü* oyununun bir karakteri şöyle bir spekülasyonda bulunur: "Bizi sağır eden gürültücü kakofoniyi basbayağı bir armoniler akışı olarak duyan kulaklar var." Bunlar bir yana, ıstırap sizi olgunlaştırabilir de. Tanrı, der filozof Richard Swinburne, "Hiroşima'nın, Belsen Toplama Kampı'nın, Lizbon Depremi'nin veya vebanın" olmasına, insanlar çocuk oyuncağı gibi değil, gerçek bir dünyada yaşayabilsinler diye izin vermiştir.[9] Buna göre, oyuncak gibi dünyalar karşımıza yeterince sert meydan okumalar çıkarmadığı için, bize ahlaki kaslarımızı geliştirme fırsatı sunmaz. Bırakın bir akademisyenin, herhangi birinin bile böyle bir iddia ortaya attığını hayal etmek güçtür.

İnsanı gücendiren bir hissizlikle malul olan bu gibi teodiselerin telkin ettiği şey, haddizatında ne kadar çirkin olursa olsun, kötülüğün reddedilemeyecek bir şey olduğu değil, iyiliğin zorunlu koşulu olarak kabul edilmesi, hatta kucaklanması gerektiğidir. Bu itikattaki kimi Aydınlanma düşünürlerine göre, evrenin daha rasyonel ve ahenkli bir bütün olarak tezahür ettikçe, kötülük de daha yaygın bir sorun halini almaktadır.[10] Bu türden bir kozmik iyimserlik, kendi düşünce şemasına uyarlamakta en zorlandığı şeyi hepten belirginleştirmesi bakımından kendi kuyusunu kendi kazma eğilimindedir. Mükemmelliği yakalamanın olanaklılığına inananlar, savaş ve soykırım ihtimali karşısında, bu gibi talih-

9. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979), s. 219.
10. Bkz. Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil* (Londra, 1986), s. 32.

sizlikleri insanın müzmin yozluğu konusundaki haklılıklarını gösteren teselli edici kanıtlar sayma eğilimindeki siniklere ve misantroplara göre daha çok dehşete kapılır muhtemelen.

On sekizinci yüzyılda kötülüğün gerçekliğini reddedenler vardı. Buna karşılık, bazı on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri kötülük sorununun ilerleme doktriniyle çözüme kavuşturulabileceğini öne sürmüştür. Bu düşünürlere göre, deist bakış açısını tarihselleştirmek mümkündü. Kötülük yeterince gerçekti ama zamanla kökten çözüme ulaşacaktı. İlerleme nosyonu, bu bakımdan, kişinin insani mükemmeliyete inancını sürdürürken, bir yandan da reddedilemez olanı kabullenmesine olanak tanıyordu. Sözgelimi bir tarihselci görüşe göre, genel olarak türlerin gelişiminde oynadıkları rolden ötürü angarya ve mahrumiyeti meşru görmek mümkündü. Zira bazıları ağır işlerde çalışmadan, diğerleri için uygar bir varoluş düşünülemezdi. Her üstün heykel veya senfoninin varolması için bir sıra derme çatma evin olması gerekiyordu. Sömürüsüz bir uygar varoluşun olamayacağı, Nietzsche'nin yanı sıra, bunu bu açıklıkta dile getirmeyi göze alamayan başka birçokları tarafından da savunulmuş bir görüştür. Kültürü doğuran emektir ve emek, haksızlığa uğramış bir ebeveyn misali, çektiği acıların tesellisini evladının başarısında bulur. Kültür ise kendi payına, kenar mahallelerden çıkma bir pop yıldızı misali kılıksız ebeveynini kabul etmek konusunda tam anlamıyla isteksizdir.

Erken kapitalizm ideologlarının biraz umudu var idiyse şayet, bunun bir nedeni, savundukları sistemi kendi içinde tamamına ulaşmış bir sistem saymamalarıydı. Onlar için üretim halen tamamlanması gereken bir tarihsel kayıttı. Geç kapitalizmse buna kıyasla bir hayli umutsuzdur. Tabii, bu onun cesaretinin kırıldığı anlamına gelmez. Tüketici benlik, üretici benlikten farklı olarak, anlatıya benzer herhangi bir şeydense, zamanın seri haldeki şu ya da bu anında ikamet eder. Tüketici benlik anlaşılabilir bir evrimin öznesi olamayacak denli rasgele ve dağınıktır. Kökten değişmiş

bir gelecek ufkundan yoksundur. Dolayısıyla, artık onun için büyük umutların miadı dolmuştur. Dünya tarihindeki hiçbir şey tekrar vuku bulacak gibi görünmemektedir; zira vuku bulabileceği zeminin kendisi tuzla buz olmuştur. Bu durumda, gelecek sonsuzca genleşmiş bir şimdiden ibaret kalacaktır. Böylece kişi geleceğin ne getireceğini görmenin coşkusunu, ele avuca sığmaz bir kabarma getirmeyeceğini bilmenin konforuyla birleştirebilir. Kapitalizmin daha önceki bir evresinde, ufukta göz kamaştırıcı bir gelecek görmek mümkün olduğundan, umutlu da olunabiliyordu. Buna karşılık, aynı sistemin daha sonraki bir evresinde, şayet halen cılız bir beklenti söz konusuysa, o da geleceğin şimdinin bir nakaratı olacağı varsayımındadır. Etrafta öyle pek umut yok; ama bu durumun kendisi umut verici bir işaret, zira bu artık ortada kurtarılacak hiçbir şey kalmadığı anlamına geliyor.[11]

Uluslar da politik inançlar gibi iyimser veya kötümser olabilir. ABD, Kuzey Kore'yle birlikte, dünya üzerinde iyimserliğin adeta bir devlet ideolojisi olduğu sayılı ülkeden biridir. İyimser ve kendinden emin olmak, ülkenin geniş kesimi için vatansever olmakla denkken, olumsuzluk adeta bir düşünce suçu sayılır ve kötümserlik ne idüğü belirsiz bir sapkınlık gibi görülür. Kolektif kadiri mutlaklık ve sonsuzluk fantezisi, en karanlık zamanlarda bile ulusal bilinçdışını efsunlamaya devam eder. Ülkenin en parlak günlerinin geride kaldığını beyan eden birinin Amerikan başkanı seçilme ihtimali, olsa olsa bir şempanzeninki kadardır, hatta şempanze karşısında bir iki oy kaybetme ihtimali bile vardır. Böyle bir lider büyük ihtimalle suikastçıların başlıca hedefi olurdu. Amerikalı bir tarihçi bu yakınlarda "ülke nasıl bir dönemden geçiyor olursa olsun, başkanlık töreni açılış konuşmalarının istisnasız iyimser olduğunu" belirtmiş, üstelik bunu bir eleştiri olarak yöneltmemiştir. Bazı veçheleriyle Amerikan kültüründe, yarı

11. Sol politikadan, geleceğin ilgasını savunanlar dahi çıkmıştır. Bkz. T.J. Clark, "For a Left with No Future", *New Left Review*, No. 74 (Mart/Nisan 2012).

patolojik bir başarısızlık korkusunu ele veren bir neşelilik zorlantısı, bir "istediğim her şeyi yaparım" retoriği hâkimdir.

Kanadalı araştırmacı Lionel Tiger *The Biology of Hope* [Umudun Biyolojisi] başlıklı dayanılmaz pespayelikteki çalışmasında, ülkesinin umut ideolojisini bilimsel bir temele oturtmaya can atarken, kafası ziyadesiyle, uyuşturulmuş maymunlarla, ruh halini değiştiren kimyasallarla ve ölen çocuklarının yasını tutan ebeveynlerin dışkısında rastlanan kimyasal değişimlerle meşguldür. Dediğine bakılırsa, neşeliliğin fizyolojik temeli keşfedilebilseydi, politik hoşnutsuzluk ortadan kaldırılabilir ve bütün yurttaşların mütemadiyen mutluluktan mest olması sağlanabilirdi. Umut siyaseten kullanışlı bir uyarıcıdır. Tiger'a göre, "iyimserliği çoğaltmak halen ortak bir insani yükümlülüktür".[12] Görünüşe göre, Stalin ve Mao da aşağı yukarı aynı fikirdeydi. Sözün kısası, durum bunun böyle olmadığını bas bas bağırsa bile her şeyin yolunda olduğunda ısrar etmek ahlaki vazifemizdir.

Hope in the Age of Anxiety [Kaygı Çağında Umut] başlıklı eserin yazarları da benzer biçimde, "umutlu olmanın, aşırı faal durumundaki stres tepkisi ile gerçekle bağını koparmış vazgeçme kompleksi arasındaki orta noktayı temsil etmesi bakımından en iyi ilaç olduğunu" söyler bize. Ayrıca yazarlara göre, umut vücudumuzdaki "nörotransmiterlerin, hormonların, akyuvarların ve sağlık açısından kritik olan diğer maddelerin uygun düzeylerde olmasını"[13] sağlar. Yani umudunuzdaki bir noksanlık şahsi ve politik sağlığınız açısından kötüdür. Şu anda Kaliforniya'da umudu hap formunda üretebilmek için çalışan bilimciler de vardır muhtemelen. Amerikalı filozof William James bu şeker gibi iyimser bakış açısından huzursuz olur. "Son sözü tatlılık mı söylüyor yani?" diye sorar James. "Yani evrende her şey 'evet'lerden mi ibaret? Hayatın özünde 'hayır' gerçeği yok mu? Hayata atfettiğimiz

12. Lionel Tiger, *The Biology of Hope* (Londra, 1979), s. 282.
13. Anthony Scioli & Henry B. Biller, *Hope in the Age of Anxiety* (Oxford, 2009), s. 325.

şu 'ciddiyet'in kendisi, kaçınılmaz 'hayır'ların ve kayıpların onun bir parçasını oluşturduğu, bir yerlerde hakiki ödünler verildiğini ve fincanın dibinde her zaman sert ve acı bir şeyin kaldığı anlamına gelmiyor mu?"[14]

George W. Bush'un başkanlığı döneminde benimsenen ve "gerçekliğe dayalı" olmaktan çok "inanca dayalı" olan Beyaz Saray politikasıyla, bu aşina Amerikan tutumu artık delilik noktasına vardırılmıştır. Gerçeklik, vatan haini konuşmalarına kulak tıkanması gereken bir kötümserdir. Hakikat çoğunlukla nahoş olduğu için, yılmaz bir iradeyle galebe çalınmalıdır. Akıl hastalığından ayırt etmesi güç bir iyimserlik türüdür bu. Neşeliliğin bu hali bir tür psikolojik inkârdır. Bütün kendinden emin canlılığına rağmen, gerçekte ahlaki bir kaytarmaya karşılık gelir. Umudun düşmanıdır; zira umut için kişinin bir durumun vahametini görebilmesi gerekir. İyimseri umut etmeye sevk eden kaygısızlık ise, aksine, onun aynı zamanda umudun önüne çıkacak engelleri hafife almasına yol açarak, basbayağı kıytırık bir teminat hissiyle sonuçlanır. İyimserlik umutsuzluğu yeterince ciddiye almaz. Avusturya-Macaristan imparatoru Franz Joseph'in "Berlin'de durum vahim ama umutsuz değil, Viyana'da ise umutsuz ama vahim değil" dediği söylenir.

Neşelilik en banal duygulardan biridir. Çizgili ceket ve kırmızı takma burunla hoplayıp zıplamak gibi bir şeydir bu. "Mutluluk" sözcüğü, Fransızların *bonheur* veya Yunanlıların *eudaemonia* dediği şeyin aksine, cicili bicili yananlamlara sahipken, "memnuniyet"in fazla ağırbaşlı bir tınısı vardır. Eski Ahit'teki "Vaiz" kitabının yazarı şöyle der: "Hikmetsiz kişinin umutları boş ve sahtedir." Fransız düşünür Gabriel Marcel ise, iyimserliğin herhangi bir derinliği olabileceğinden duyduğu kuşkuyu dile getirir.[15] Bu bakış açısında, iyimserlik en iyi ihtimalle, umudun iflah olmaz bönlükteki

14. William James, *Pragmatism and Other Writings* (Londra, 2000), s. 129. [*Pragmatizm*, Çev. Tahir Karakaş, İletişim Yay., 2015].
15. Bkz. Gabriel Marcel, *Homo Viator* (Londra, 1953), s. 34.

yozlaşmış bir biçimi olarak görülür. Suratsızlığının maskeleyemediği hazdan beslenen bir kötümserlikte kendini hastalıklı biçimde duyuran bir konformizmin olması gibi, iyimserlikte de katlanılmaz bir kırılganlık vardır. Kötümserlik gibi iyimserlik de nüanslara kör, tek renkli bir cila atar dünyaya. Bütüncül bir zihniyet olmasından ötürü, iyimserlikte tüm nesneler bir tür ruhsal mübadele içinde birbiriyle sorunsuzca yer değiştirebilir hale gelir. Müzmin iyimser, aynı katı şekilde programlanmış tarzda karşılık verir her şeye; bu bakımdan da rastlantı ve olumsallığı safdışı bırakır. İyimserin belirlenimci dünyasında şeyler olağandışı bir kestirilebilirlik çerçevesinde, ortada herhangi bir geçerli neden olmaksızın iyi gitmektedir.

Samuel Richardson'ın *Clarissa* romanının yayımlandığı on sekizinci yüzyıl ortası ile Thomas Hardy romanlarının yayımlandığı geç Viktorya dönemi arasında İngiltere'de (kötü sonla bitmesi anlamında) trajik bir romana hemen hemen hiç rastlanmaması dikkat çekicidir. Elbette trajik denebilecek bir romana tüyler ürpertici biçimde yaklaşan birkaç kadın yazar vardır. *Uğultulu Tepeler* tragedyaya yakın sularda yüzerken, Charlotte Brontë *Vilette*'te, romanı sanki saf trajik bir tınıyla bitirmekten tedirginlik duyuyormuş gibi, okura biri trajik diğeri komik olan iki alternatif son sunar. George Eliot'ın *Kıyıdaki Değirmen* romanının başkişisi Maggie Tulliver anlatının sonunda ölür ama ölürken erkek kardeşi olacak asiyle öyle esrik bir birleşme halindedir ki, bu durum romanın sonunu ilginç bir iç açıcılığa bürür. Eliot *Middlemarch*'ı belli belirsiz bir tonda bitirse de, ne kadar karamsarca olursa olsun, sağaltıcı ruha duyduğu inancı tekrarlar. Dickens'ın *Little Dorrit*'inin [Küçük Dorrit] son cümleleri hayli huzursuz edicidir ama yazar tüm eserlerinde olduğu gibi burada da, yansıttığı düş kırıklığını som trajediyle noktalamayı reddeder. Dickens bu itkiye sadık kalarak, *Büyük Umutlar*'ın sonunu kadın ve erkek kahramanları kavuşturacak biçimde değiştirmiştir. Dickens, en azından daha önceki romanlarında, en amansız toplum-

sal gerçeklikleri resmederken bile bunları hoş bir mesafede tutacak parlak ve heyecan verici üslubunu korur. Viktorya dönemi İngiltere'sinin en yürek paralayan yanlarını tasvir ederkenki hevesli canlılığın ta kendisi bunların üstesinden gelmenin bir yolunu gösterir gibidir.

Thomas Hardy bazı okurlarında skandal etkisi yaratmışsa, bunun nedeni, ateizminden veya cinsellik konusundaki aydınlanmış görüşlerinden çok, benimsediği şaşmaz trajik gerçekçiliktir. Hardy'i kurmacada teselli bulmaya fena halde ihtiyaç duyan Viktorya dönemi okuru için bu kadar huzursuz edici kılan, dini teselli gibi edebi teselliyi de birer afyon sayarak reddetmiş olmasıdır. Tess Durbeyfield ve Jude Fawley dört başı mamur trajik kahramanlardır ve bu halleriyle İngiliz kurmacasının tarihinde aşinalıktan çarpıcı biçimde uzaklardır. Samuel Richardson, kahramanı Clarissa'nın kısmetini yüreği ağzında takip ederken, yazar olarak onun imdadına yetişmesini uman sıkkın soyluların beklentilerine kulak tıkayıp, aksiyonu inatla Clarissa'nın ölümüne doğru götürür. Viktoryenler kederden hususi bir huzursuzluk duyuyorduysa bile, bunun nedeni, hiç de onu toplumsal anlamda yıkıcı addetmeleri değildir. Topluma kargaşanın hâkim olduğu bir çağda sanatın asli amaçlarından biri ahlaki terbiyeydi. Freud'un genel anlamda fantezi için savunduğu gibi, kurmacanın amacı, tatmin edicilikten uzak bir gerçekliğin hatalı yanlarını düzeltmekti. İngiliz romanı sadece sosyal statü, itibar veya toplumsal düzene gösterdiği itibarla değil, iyimser sonlar konusundaki bu ödün vermez ısrarıyla da statükoyu desteklemiştir.

Büyüsünü çoktan yitirmiş günümüzde bile arka kapak yazarları, okurların aşırı kederi fazla iç karartıcı bulacağı varsayımıyla olsa gerek, en karanlık kurmaca eserlerde umut pırıltıları görmek gibi genel bir çaba içindedir. Buna rağmen, kasvetli ya da muğlak sonlarla biten anlatılara alışkınız. Buna uygun biçimde kötümser sonla bitmediği halde, çarpıcı bir etki uyandıran anlatılar da var. Jose Saramago'nun, sebep-

sizce kör olan bir grup kişinin birdenbire yeniden görmeye başlamasıyla sonlanan *Körlük* romanı tam böyle bir örnektir. Bu kör karakterler teker teker kendi karanlıklarından geçerek aydınlığa ulaşır. Çağdaş bir kurmaca eserin böyle sevindirici bir dönüşümle bitmesi, etki açısından, *Gurur ve Önyargı*'nın Bennet kız kardeşlerin katliyle sonuçlanması gibi bir şeydir resmen.

* * *

İyimserliğin tümüyle derinlikli olmasa da, en azından rasyonel olduğunu düşünenler vardır. Matt Ridley'nin zarif bir üslupla yazılmış âlimane çalışması *Akılcı İyimser*, hayat dolu dünya bakışını olgulara dayandırması bakımından aşırıya vardırılmış neşelilikle arasına mesafe koyar. Ridley bize şunun gibi müthiş öfkeli paragraflar da sunar:

> Yoksullukla mücadelenin en başarılı olduğu yarım yüzyıldan sonra bile halen yüz milyonlarca insan, tek yönlü diyetlerinde A vitamini eksikliğinden ötürü kör olmakta, protein eksikliği yüzünden çocuklarının karnının şiştiğini, kirli suyun yol açtığı önlenebilir dizanteriye yakalandığını, ev içinde ısınma amaçlı yakılan ateşin dumanının yol açtığı önlenebilir zatürreeden öksürüğe boğulduğunu, tedavi edilebilir AİDS'ten günbegün helak olduğunu veya kolayca iyileşebilecekken sıtmadan titrediğini seyrediyor. Derme çatma kerpiç evlerde, oluklu sacdan çatılmış gecekondularda veya (Batıdaki "iç Afrikalar" dahil) ruhsuz beton kulelerde, kitap okuma veya doktora gitme fırsatından mahrum yaşayan insanlar var. Omzunda makineli tüfek taşıyan oğlanlar ve vücudunu satan kızlar var. Büyük büyük torunum 2200 yılında bu kitabı okuyacak olursa, bilmesini isterim ki, yaşadığım dünyadaki eşitsizliklerin sonuna kadar farkındayım: Ben kilo almaktan kaygılanabilirken yahut bir restoran sahibi kışın Kenya'dan havayoluyla bezelye ithal etmek zorunda kalmanın adaletsizliğinden yakınırken, Darfur'da bir çocuğun kemikleri çıkmış yüzüne sineklerin üşüştüğü, Somali'de bir kadının taşlanarak öldürüldüğü ve tek başına bir Amerikalı girişimcinin,

hükümetinin bombalar yağdırdığı Afganistan'da okullar yaptırabildiği bir dünya bu.[16]

Bu sözlerin mantıksızca iyimser bir bakış açısını yansıttığı söylenemez. Tersine, fevkalade bir belagate ve zarafete sahip, yürekten kopan dokunaklı ve tutkulu bir çığlıktır bu. Yine de Ridley, hakkında bu kadar ağır konuşmasına rağmen, modern çağı hayret verici bir ilerleme sicili olarak görür ve bu konuda kesinlikle haklıdır. Ona bakılırsa, insanlar tarihin hastalık, vahşet ve yoksullukla geçen önceki dönemlerine kıyasla genel anlamda daha zengin, daha özgür, daha uzun boylu, daha sağlıklı, daha barışçıl, daha hareketli, daha eğitimli, daha sakin, güvenli ve rahattır. Ridley, Karl Marx'ın bu görüşe içtenlikle katılacağını öğrenseydi, şüphesiz şaşkına dönerdi. Aslına bakılırsa, sansasyonel biçimde hüsrana uğramış bir bankanın yönetim kurulu eski başkanı olan Ridley'nin üretim güçlerinin istikrarlı gelişimine zerrece inanmayan, ince çizgili takım elbise içine gizlenmiş bir Marksist olup olmadığını merak ediyor insan. Sadece şu var ki, Ridley maddi zenginlik ile insani refah arasında doğrudan bir ilişki varsayarken, Marx'ta böyle mekanik yanılsamalar yoktur. Maddi zenginliğin refahın zorunlu bir koşulu olduğu doğrudur; zira açlık çekerken ancak azizler gelişebilir ama yeterli bir koşul değildir bu. *Akılcı İyimser* genel itibariyle bu gerçeği görmezden gelerek, yer yer, kendine saygısı olan her Marksistin yüzünü buruşturacak kaba saba bir teknolojik belirlenimciliğe düşer. Sözgelimi, kadın özgürleşmesi doğrudan doğruya "emekten tasarruf ettiren elektrikli aygıtlara" bağlanır (108). Yazar bize, serbestlik ve insani refahın ticaret ve zenginlikle atbaşı gittiğini vazeder. Tabii, ticaret ve refahın aynı zamanda kölelikle, siyasi zor-

16. Matt Ridley, *The Rational Optimist* (Londra, 2011), s. 353. [*Akılcı İyimser*, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 353. Bu çalışmaya yapılacak atıflar metnin devamında alıntılardan sonra parantez içinde gösterilecektir.

balıkla ve sömürgeci katliamlarla da el ele gittiği gerçeğinin ihtiyatla üstünden atlayarak.

Yine de, Marx modernliğin nefes kesici bir ilerleme, refah ve özgürleşme masalı olduğu fikrine katılırdı. Hatta Ridley'nin katiyen tenezzül etmediği soylu vahşi mitini de teessüfle karşılamıştır. Organik denen toplumla ilgili kesin olan bir şey varsa, o da, Raymond Williams'ın vaktiyle dediği gibi, daima çoktan geçip gitmiş olduğudur.[17] Gelgelelim, Marx'ın bakışı Ridley'ninkinden çok daha inceliklidir. Ridley modern çağı, ilerlemeden geriye kalan mahrumiyet gediklerinin yer yer bozduğu zaptedilemez bir başarı hikâyesi olarak görürken, Marx bu anlatıda zaferle dehşetin nasıl sımsıkı iç içe geçtiğini görür. Ona göre, özgürlük ve refaha doğru yol alan güçler aynı zamanda, insanın kudretini yerle bir etmekte, eşitsizlik ve yoksulluk üretmekte, insanların hayatları üzerinde zorbaca hâkimiyet kurmaktadır. Barbarlık olmadan uygarlık; yoksulluk korkusu ve angarya olmadan katedraller veya şirketler olamaz. İnsanlığın sorunu sadece güçten veya kaynaklardan değil, böyle muhteşem bir evrimle geliştirdiği kabiliyetlerden de mahrum olmasıdır. İnsanlığı tehdit eden sadece geri kalmışlık değil, kibirdir. Marx'ta tarih insanın ilerlemesinin bir kaydı olduğu kadar, yaşayanların üstüne çöken bir kâbustur da.

Marx mantıksızlık derecesinde iyimserse bile, bir o kadar kötümserdir de. Ridley'nin bakış açısı ise, aksine, aynı anda hem daha masumane hem de daha kolaya kaçan cinstendir. Ridley'nin görmüş geçirmişliğinde can sıkıcı bir safdillilik vardır. Marx piyasalarda, mübadele değerinde ve metaların küresel dolaşımında bir özgürleşme potansiyeli görürken, bunu kuşkusuz şaşırtıcı bulacak olan Ridley'nin gözleri mevcuttan başka her şeye kördür. Darfur'daki çocukların çökkün yüzlerinden uzun uzun bahsetse bile, bakış açısı kesinlikle

17. Williams'ın bu konudaki düşünceleri için bkz. *The Country and the City* (Londra, 1973), 2. Bölüm.

tek taraflıdır. Piyasa güçlerinin makul bir savunucusu, bu güçlerin küresel uygarlığın katettiği genel ilerlemenin yanı sıra, süratli servet birikimindeki rolüne işaret ederken, bir yandan da bu durumun sadece yoksulluk ve eşitsizliği değil, aşırı derecede araçsallaşmış bir rasyonaliteyi, amansız bir açgözlülüğü, ekonomik istikrarsızlığı, bencilce bireyselciliği, yıkım getiren askeri serüvenleri, giderek çözülen toplumsal ve sivil bağları, her yanı kuşatan kültürel banalliği ve geçmişin cahilce silinişini de beraberinde getirdiğini kabul edecektir. Bu saydıklarımızın hepsini veya bir kısmını kabul etse dahi, kapitalizmin etkililik ve verimlilik açısından diğer bütün sistemlerden üstün olduğunda; sosyalizmin pratikte bir fecaat olduğu kanıtlandığında ve mevcut sistemin en kötü bazı yanlarının yeniden düzenlenebileceğinde veya ıslah edilebileceğinde ısrar edecektir.

Gelgelelim Ridley savunduğu sistemin düzenli aralıklarla yol açtığı emperyalist savaşlardan bahsetmek şöyle dursun, bu nahoş veçhelerinin hemen hepsi konusunda kendinden memnun bir suskunluk içindedir. Ona bakılırsa, bunlar moderniteyi gerilemeyle bir tutanların suratsız şerhlerinden ibarettir. Buna karşılık, teknoloji ve insani ilerleme savunucusu olan Marx ve halefleri de bu nahoş veçhelere dikkat çeker. *Komünist Manifesto* serbest piyasaları, kapitalizmin getirdiği yenilikleri ve küreselleşmiş ekonomiyi takdir etmesi bakımından *Makul İyimser*'le yarışır yarışmasına ama güya gerçeklere dayanan Ridley'den farklı olarak, bu kazanımlar için ödenen korkunç bedelleri katiyen göz ardı etmez.

Ridley kendi iyimserliğini, gerçekliğe dayandığı için rasyonel bulur. Buna karşın, tarafsız bir muhakemede bulunmak şöyle dursun, kendi argümanını sağlamlaştırmaya en yatkın olguları seçip inceleyen savunmaya geçmiş bir ideolog konumundadır. Sözgelimi kitapta ancak bir paragraf ayırdığı nükleer savaş tehlikesini hayret verici bir laubalilikle ele alır. Ridley nükleer silahların Soğuk Savaş sırasında gerçek bir tehlike arz ettiğini ve nükleer savaş tehlikesinin halen orta-

dan kalkmadığını kabul etse de, dediğine göre, çok miktarda nükleer silah imha edilmiştir ve kitap genel olarak bu konuda yaygara koparmaya artık bir son verebileceğimiz izlenimini uyandırır. Nükleer füzeler de tıpkı Doris Day veya boru paça pantolonlar gibi Soğuk Savaş'la birlikte anılası şeylerdir. Altında intikam duygusu yatan, palyaço burunlu bir şen şakraklıktır bu. Nükleer silahların ilericiler açısından arz ettiği sıkıntının ne olduğunu söylemeye gerek yok: İnsanlığın ilerlemesi sadece gezegende bunu yapacak bir insanlığın halen mevcut olmasına bağlıdır. Türün yok olması, ilerlemenin seyri açısından, boş vakitlerini Regency züppeleri gibi giyinip kuşanmakla geçirenlerden bile daha vahim bir sorundur. Kendimizi şahsen ortadan kaldırma gücüne öteden beri sahip olan bizler hayranlık uyandıran bir teknolojik beceriyle, artık bu sonu kolektif düzeyde gerçekleştirebilecek noktaya ulaşmış durumdayızdır. Deyim yerindeyse, intihar toplumsallaşarak kamu mülkiyetine geçmiştir. Polonyalı yazar Stanislaw Lec'in de dediği gibi, "Dünyanın sonu gelmeden sonunu getirmezlerse iyi"dir.[18] Kişinin müstakil gücünün, kendini ortadan kaldırma kapasitesinden daha iyi bir ifadesi yoktur. "İntihar eden" der Dostoyevski'nin bir roman karakteri, "kısa bir an için kendi hayatını ilahi bir kadiri mutlaklıkla yok edebilen bir tanrıya dönüşür."

İnsanlar öteden beri korkunç bir kıyametin geleceği korkusuyla yaşamıştır. Son zamanlara kadar hesap edemedikleri şeyse, bu kozmik kıyametin kendi icatları olması ihtimalidir. Ne var ki, insan türünün olası akıbeti Ridley'nin pek de ilgisini çekiyormuş gibi görünmez. Ne de olsa, bu akıbetin bahsi onun büyüleyicilikten uzak olan performansını sona erdirmeye yeterdi. Ridley'nin yöntemi ise, insanlığa yönelik (kıtlık, salgın, çevre felaketi vb) bir dizi ciddi tehdidi sıralayıp, memnun bir edayla, bunların henüz gerçekleşmediğine yahut bunların gerçekleşme riskinin ciddi oranda azaldığına işaret

18. Akt. Josef Pieper, *Hope and History* (Londra, 1969), s. 75.

etmekten ibarettir. 1913 yılında daha hiç dünya savaşı çıkmamış olmasıyla ya da öldürücü bir virüs salgınının olanaksız olmasıyla iftihar etmeye benzer bir tutumdur bu. Böylesi bir iyimserliği nasıl tanımlarsak tanımlayalım, "makul"ün yanlış bir niteleme olacağı muhakkaktır. Ridley henüz ölmüş değil ama ölseydi bile bundan iç rahatlatıcı bir sonuç çıkarma mantıksızlığında bulunurdu.

Makul İyimser çağımızın takas, ticaret, mübadele, teknoloji, işbölümü, havuzda toplanmış buluşçuluk ve parlak fikirlerin değiş tokuşu gibi faziletlerini terennüm etmekte haklıdır. İnsanlık bu gibi faaliyetler sayesinde gerçek anlamda evrensel bir tür haline gelebilmiştir. Sezar'ın hakkını Sezar'a vermesini daima bilen bir yazar olan Marx da, insanlık tarihinin bu hasletlerinin yoksulluk ve dar görüşlülükten gerçek bir çıkış olduğunu kabul eder. Sadece, olaylara dar bir açıdan bakmakta ısrar eden Ridley'nin aksine, böylesi bir küresel karşılıklı bağlantılılığın yıkıcı etkilerine karşı uyanıktır. 2008'de İngiltere'de yaşanan finansal erimenin girdabına kapılan Northern Rock Bankası'nın yönetim kurulu eski başkanı olduğu düşünüldüğünde, Ridley'nin bu yıkıcı etkileri fark edemiyor oluşu insana biraz şaşırtıcı geliyor. Aslına bakılırsa, Ridley'nin "piyasalardan kapsamlı biçimde faydalanan toplumların bir dayanışma, adalet ve bireye saygı kültürü geliştirdiğini" (86) savunan bir iktisatçıdan hayranlıkla alıntı yapması bu hususta sarsılmaz inancının göstergesidir. Ridley, piyasanın görünmez eline duyulan inanç söz konusu olunca, Adam Smith'i Joseph Stalin gibi gösterir. Bireysel bencillik edimleri, ne kadar menfur olursa olsun, daima bir tür simyayla tekmil başarıya dönüşecektir. Ardı arkası kesilmeyen sahtekârlık, açgözlülük, arsızca düzenbazlık ve yolsuzlukların iğrenç biçimde ifşa olmasından belli ki o kadar da rahatsız olmayan Ridley, bize şunun teminatını bile verir: "İnsanlar modern ticaret dünyasının kolektif beynine girdikçe, daha da cömertleşmektedir" (86). Ridley, piyasanın "insan ırkının geleceği konusunda iyimser olmak için elimize

bolca gerekçe verdiği" (10) hususunda da temin eder biz okurlarını; zira piyasa sayesinde, "bireylerdeki birçok bencilce itki kolektif bir sonuca tahvil edilebilmektedir" (105). Ridley piyasanın aynı zamanda feci sonuçlar getirebildiği gerçeğini ise maharetle örtbas eder, hem de bu gerçeğe yakinen aşina olduğu halde. Üçkâğıtçı finansörler tarafından evlerinden ve birikimlerinden edildikten sonra açgözlülüklerinin bedelini ödemek zorunda bırakılan onca insan, bu gibi iddiaların doğruluğunu doğal olarak sorgulayacaktır. Dünya vatandaşlarının çoğunun bankacıları pedofillerden veya dev mürekkepbalıklarından ancak biraz daha az tiksintiyle karşıladığı böyle bir zamanda, Ridley çıkıp, kapitalist finans sistemine duyulan güvenin fiilen arttığını söyler bize.

Ridley köleliğin ve çocuk işçiliğinin on dokuzuncu yüzyılda yasadışı ilan edildiğini de iftiharla belirtir. Ama bu gibi neredeyse tüm aydınlanmış önlemlerin doğrudan doğruya, o yere göğe sığdıramadığı toplumsal sisteme yönelik şiddetli direnişlerle kazanıldığını eklemeyi ihmal eder. Ridley ırkçılık, cinsiyetçilik ve çocuklara yönelik cinsel tacizin günümüzde kabul edilemez hale geldiğini savunur. Ama bunların hâlâ insanın gözünü çevirdiği her yerde bulabileceği şeyler olduğu gerçeği, bunun yanında küçük bir ayrıntıdan başka nedir ki? İlerlemeye öyle sarsılmaz bir inanç duymaktadır ki, yerkürenin büyük kısmının çöküş halinde olduğu gerçeğine bile belli bir soğukkanlılıkla bakmaya hazırdır. Avrupa, Amerika ve İslam dünyası duvara toslayacak olsa dahi, Çin'in ilerleme meşalesini taşımayı sürdüreceğinde ısrarcıdır. Yani anlayacağınız, insan türünün pembe geleceği vahşet derecesinde otokrat bir devletin ellerindedir.

Ridley taraf sız değildir belki ama kendisiyle çeliştiği kesindir. Kapitalizmi yere göğe sığdıramadığı halde, kapitalizm terimini tırnak içinde kullanır ve bu sistemin sonunun gelmek üzere olduğunu ileri sürer. Bununla kastı ise, kapitalizmin Viktorya dönemi versiyonunun sanayi sonrası modele yerini bıraktığından başka bir şey değildir. Ridley uzlaştırıcı bir

edayla, böyle devam edersek, dünyanın bir felaketle sonlanacağını teslim ederken, bir yandan da parlak bir gelecek beklentisine inatla sadık kalır. "Kötü yöneticiler, rahipler ve hırsızların gelecekte dünyayı bekleyen refah ihtimaline son verebileceğini" (358) kabul ederken, başka bir yerde de çıkıp ısrarla bunun tam tersini söyler. Ridley'nin bir şeylerin her zaman iyiye gideceğine sarsılmaz, Micawber gibi bir inancı vardır.[19] Büyümenin devam edeceği konusunda bizi temin eder gerçi ama izlenen yanlış politikaların onun her zaman önüne geçebileceği, yani aslında büyümenin sürmeyebileceği uyarısında bulunmayı da ihmal etmez. Ridley'nin sonunda topluca avcı toplayıcılığa dönüp dönmeyeceğimiz konusunda bizden daha fazla fikir sahibi olmadığını söylemeye gerek yok. Ama o bu durum karşısında yenilik ruhuna duyduğu inancı itiraf etmekle yetinir. Mucit ve girişimcilerin dehasına Viktoryen bir ruhla hürmet ederken, yeniliğin girift bir ekonomik sistemin faktörlerinden yalnız biri olduğunu ve katiyen daimi belirleyiciliğe sahip olmadığını es geçer. Safdilli ilericilik söylemlerinin çoğunda olduğu gibi, burada da değişim, büyüme ve yenilik doğası gereği faydalı görülür. Ne de olsa, Hiroşima ilginç bir yeniliktir, kimyasal silahlar yaratıcı birer icattır, işkence ve gözetleme yöntemleri giderek geliştirilmektedir. Samuel Johnson her türden değişimi büyük bir kötülük sayıyordu ve bu onun yeniliğin gerekliliğini kabul etmediği anlamına gelmez.

Ridley mal ve hizmet piyasasının aksine, sermaye ve mevduat piyasalarına güvenmediğini beyan ederken, bir yandan da güvenmediği piyasaların ayrılmaz parçası olduğu bir ekonomiyi hararetle savunur. Ridley'e göre, "mevduat piyasaları balonlara ve ani düşüşlere otomatik olarak öyle yatkındır ki, onları etkili işleyecek biçimde tasarlamak güçtür" (9). Piyasa güçlerini Prens Charles'ın organik havuçları saydığı kadar kutsal sayan bir yazar için acı verici bir itiraftır bu.

19. T.J. Clark geleneksel ilerlemeci düşüncedeki "sonu gelmez politik ve ekonomik Micawbercilikten" bahseder; bkz. "For a Left with No Future", s. 72.

Ridley piyasanın işleyişinin tabiatı gereği yararlı olduğunu düşünen ve onun düzenlemesi için yaygara koparan sadık bir piyasa müminidir. Büyük şirketleri desteklemediğini ısrarla vurgularken, aniden onlara övgüler düzmeye başlar. Walmart sendikaları ezip geçmiş, küçük işletmelerin canına okumuş olabilir ama müşterileri de bu sayede mallara daha ucuz erişim sağlayabilmiştir. Ridley'nin sosyal Darwinci dünyasında bu gibi faaliyetleri haklı çıkarmaya yeter bir nedendir bu. Bir yerde, "nükleer terörizmin, yükselen deniz seviyelerinin ve grip salgınının yirmi birinci yüzyıl dünyasını korkunç bir yere çevirebileceğini" (28) söyler ama sondan bir önceki cümlesiyle, "yirmi birinci yüzyılın yaşamak için harika bir zaman olduğuna" (359) bizi inandırmaya çalışır. Buradaki çelişkiyi gidermenin tek yolu, Ridley'nin aynı anda boğulmayı, paramparça olmayı ve ciddi bir hastalık kapmayı el üstünde tutulması gereken bir deneyim olarak gördüğünü varsaymaktır.

Ridley dünyanın belli bölgelerinin kargaşa ve otoriterizmle sarsılabileceğini ve derin bir ekonomik buhranın büyük ölçekli bir savaşı tetikleyebileceğini birer ihtimal olarak kabul eder. Bu böyleyken, "birileri bir yerde başkalarının ihtiyaçlarına hizmet etmenin daha iyi yollarını bulmaya teşvik edildiği sürece, makul iyimser insanların hayatlarının eninde sonunda daha iyiye gideceği sonucuna varmalıdır" (32). Peki ama ya Ridley'nin bahsettiği savaş küresel çapta bir nükleer savaş olursa ne olacaktır? Bu "eninde sonunda" ne kadar sürecektir mesela? Konrad Lorenz, *On Aggression* [Saldırganlık Üzerine] adlı çalışmasını, şiddetsiz bir insanlık için tek umudun, hepimizi birbirine sevgi gösteren mahluklara dönüştürecek bir tür genetik mutasyon olduğunu ileri sürerek bitirir. Gelgelelim, o kadar uzun süre bekleyip bekleyemeyeceğimiz belli değildir. Acaba Ridley geçici insani sefalete bu safdillilikle daha ne kadar müsamaha gösterebilecek durumdadır? Yapılan yenilikler kazançlı çıkmazsa ne olacaktır? Ridley'nin kitapta dikkat çekici biçimde es geçtiği

husus, kapitalizmin yaratıcı düşünceyi teşvik edebileceği kadar köstekleyebildiğidir. Neşelilik savunucularının hazmedemediği gerçek, olumsallık diye bir şey söz konusu oldukça, başarısızlık ihtimalinin daima orada durduğudur; tabii akıl almaz ilerlemeler kaydetme ihtimalinin de.

Bu arada, Ridley'nin bireylerin ancak "teşvik edildikleri" o da muhtemelen dolgun bir parasal mükâfatla teşvik edildikleri takdirde başkalarına faydası dokunabilecek şeyler yapacağı bir toplumsal düzenin ahlaki pejmürdeliğini fark edemiyor oluşu manidardır. Şirket karşıtı aktivistlerin Ulusal Sağlık Hizmetleri gibi "leviathan"lara inanırken, "sizin alım satım yapmanız için el açmak zorunda kalan bu 'behemot'lardan şüphe duymasına" (111) şaşırdığını söyler. Kapitalizmi ay ışığı gibi doğal karşılayan birinin, kâr amacı gütmeyen şirketlerin, ancak kredi kartınızı şöyle bir burunlarına tutunca yaranıza dikiş atan ya da çocuklarınıza eğitim veren muadillerinden ahlaken üstün tutulabileceğini anlamaması gayet doğaldır. Ridley kapitalist şirketleri, "insanların başkalarının tüketimde bulunmasına yardımcı olacak tarzda üretim yapanların kurduğu geçici kümelenişler" (67) olarak tanımlar; sanki Microsoft ve Coca-Cola insani refah uğruna yaptıkları özgeci fedakârlıkları bakımından Samiriyeliler veya izcilerle bir tutulması gereken hayır kurumlarıymış gibi. "Başkalarının tüketimde bulunmasına yardımcı olmak" Exxon veya Microsoft'un faaliyetlerini tanımlamanın müthiş kibar bir yoludur. Arabanızı çalıp kaçan hırsızın sizi yürümek zorunda bırakarak bel yağlarınızı eritmenize yardımcı olduğuna inanmanızı salık vermekten farksızdır bu. Bütün bu süsleme heveslisi sözlere rağmen, Ridley'nin neşeli bakış açısında tuhaf bir ketumluk vardır. Sözgelimi, Ridley erken sanayi dönemi İngiltere'sinde değirmen ve imalathanelerde görev yapanların, "erken yaştan itibaren korkunç tehlikeli, gürültülü ve pis olan insanlık dışı koşullarda uzun saatler boyu çalıştıktan sonra kirli sokaklardan geçerek kalabalık ve sağlıksız evlerine döndüklerini ve iş güvenliği, beslenme

sağlık hizmetleri ve eğitimden de fena halde mahrum olduklarını" (219) kabul eder. Yine de, bu işçilerin tarım işçisi atalarından daha iyi yaşadığında ısrar eder. Ridley'e bakılırsa, 1850'lerde kentte yaşayan bir yoksulun hayat koşulları korkunçtur belki ama 1700'lerde kırsalda yaşayan bir yoksulun hayat koşulları daha da korkunçtur. İlerleme değil de nedir bu? Ridley'nin iddiasına göre, yirminci yüzyılda sadece yüz milyon insan askeri çatışmalarda ölmüştür; ki bu rakam avcı toplayıcı toplumlarda savaşta ölenlerin sayısından çok daha azdır. İki organı alınmış birinin, dört organı alınmış birinden katbekat şanslı olduğunu söylemek gibi bir şeydir bu. *The Better Angels of Our Nature* [Doğamızın Daha İyi Melekleri] adlı çalışmasında, bugün dünya nüfusu açısından bakıldığında, beş milyon kişinin ölümüyle II. Dünya Savaşı'nın tüm zamanların en büyük on felaketi listesine kıl payı girdiğini söyleyen Steven Pinker da benzer bir taktik izler. Bundan daha iç açıcı bir haber olamazdı herhalde. Pinker yüreklere su serpen bu çalışmasında topu topu bir sayfa ayırdığı iklim değişikliğinin tehlikelerini de fena halde azımsar. Hatta anlaşılmaz biçimde azaldığını varsaydığı nükleer savaş korkusunun yerini, "ekosisteme verilen zararlar, taşkınlar, yıkıcı fırtınalar, giderek artan kuraklık ve eriyen buzullardan" duyulan kaygıya bırakmasının "bir nevi ilerleme" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.[20]

Ridley ilk insanların "öldürdüklerini, köleleştirdiklerini, gasp ettiklerini" ve bu sorunun bin yıllar boyunca "çözümsüz kaldığını" söyler (351). Şayet bu, insan türünün kendi kavgacılığına nihayet bir çözüm bulduğu anlamına geliyorsa, Ridley okurlarını bu keşfinden kesinlikle mahrum etmemelidir. Ridley insanlığın bu ilk çağlara atıfla, "şiddetin hep var olan, kronik bir tehdit" olduğunu söyler, sanki pterodaktil misali nesli tükenmiş bir dinozormuş gibi. Dediğine göre, insan türünün daha erken dönemlerinde "birtakım insanlar

20. Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (Londra, 2011), s. 250.

işlerini yaptırmak için başkalarını tutarmış ve bunun sonucunda azınlığın payına piramitler ve boş zaman, çoğunluğun payına ise angarya ve yorgunluk düşmüş" (214). Gelgelelim, tüm bunlar teknolojinin gelişimiyle değişmiş, azınlığın çoğunluğun emek gücünü kiralama pratiği firavunlarla birlikte tarihe karışmıştır adeta. Gerçek şu ki, üretim güçlerinin evrimi hiçbir biçimde çoğunluğa daha fazla boş vakit olarak dönmemiştir. Aksine, modern insanlar katettikleri nefes kesici teknolojik ilerlemeye rağmen, Neolitik atalarından daha yoğun çalışmaktadır. Ve onları böyle yapmak zorunda bırakan, içinde bulundukları toplumsal ilişkiler, teknoloji savunucusu Ridley'nin öylesine kenara atıverdiği ilişkilerdir.

Ridley'nin göründüğü kadar iyimser olmadığı bir nokta daha vardır. Neşesi, bugüne kadar insanlığın başına bela olmuş sorunların ilerlemenin seyri içinde çözüleceğine olan inancından kaynaklanır. Oysa bugüne kadarki insanlık tarihinin cidden korkunç olduğunu kabul etmek demektir bu. Zaten bu böyle olmasaydı, ortalığı böyle hararetle ayağa kaldırmaya da gerek olmazdı. Bugüne kadar olup bitenler hem önem hem de süre bakımından Ridley'nin yere göğe sığdıramadığı, daha yakın zamanda kaydedilmiş gelişmeleri gölgede bırakır. Demek ki, bir bütün olarak bakıldığında, insan türünün tarihi hiç de öyle hayra yorulacak bir tarih değildir. Kanserin tedavisini geliştirmek üzere olduğumuz doğru olsa da, geçmişte kansere yenik düşmüş milyonlar açısından pek teselli edici değildir bu. Afrikalı çocuklar yirmi otuz yıl içinde tombul yanaklı çocuklara dönüşecektir belki ama çoktan ölüp gitmiş olanların kaderi artık değiştirilemez. Böyle bir geçmişi kurtaracak pembe geleceğin gelmesi için daha kaç zaman sabretmek gerekmektedir? Acı çekenlerin gözyaşlarının silineceği, hasta olanların iyileşeceği bir geleceğe gözünü çeviren Hıristiyanlık bile acıyı ve hastalığı tarihten silemez. Olmuş olanı Tanrı dahi geri alamaz. Hıristiyan bakış açısının dışında, ölüler için bir umut yoktur. Atalarımızın işlediği suçlardan çektikleri acıyı artık telafi edemeyiz. Onlar

da tıpkı uzak gelecek gibi etki sahamızın dışındadır. Bu arada, Ridley'nin Hıristiyanlık üzerine gözlemlerinin, teoloji konusunda ancak onun gibi seküler liberallerden beklenebilecek türden bir cehaleti ele verdiğini de belirtelim. Zira Ridley'e bakılırsa, Hıristiyanlar bedeni ruhun bir taşıyıcısından ibaret görmektedir, ki Yeni Ahit'le ancak Cornish milliyetçiliği kadar ortak yanı olabilecek bir görüştür bu.

Şayet geçmişi Ridley'nin savunur göründüğü gibi öylece silmek mümkün değilse, bunun nedeni katiyen onun şimdinin can alıcı bir unsuru olması değildir. Kuşkusuz, geçmişin ötesine geçebiliriz ama bu ancak ondan bize miras kalan kabiliyetler yoluyla mümkündür. Yoksa nesiller boyunca pekiştirilmiş tahakküm ve itaat, küstahlık ve atalet alışkanlıklarından öyle bir gecede vazgeçmek mümkün değildir. Tersine, güncel tarihin kemiklerine ve kan akışına sızmak ve daha aydınlanmış, özgürlükçü dürtülerimizin etrafını sarmak suretiyle insan yaratıcılığını köklerinden zehirleyen Ibsenvari suçluluk ve borçluluk mirasını oluşturur bunlar. Ridley buna rağmen, kara cahil bir geçmiş ile daha aydınlık bir gelecek arasında yapılan kaba saba bir ilerlemeci ayrımın tuzağına düşer. Bu yüzden de, geçmişin şimdiyle nasıl olumsuz yönde iç içe geçmiş olduğunu göremediği gibi, daha umutlu bir gelecek için bize ne kadar kıymetli kaynaklar sunabileceğini de göremez. Sadece güncel deneyimiyle yaşayan bir uygarlık esasen çorak bir uygarlıktır. Geçmişin Ridley gibi liberal modernistleri rahatsız etmesinin nedeni, sadece ahmakça inatlarının altını oyma tehdidi arz etmesi değil, şimdinin, müsamaha gösterebileceklerinden çok daha köklü bir dönüşümüne yol açabilecek miraslar barındırmasıdır.

Ridley tarihte değişmeyen tek faktörün insan doğası olduğundan adı gibi emindir. Gelgelelim, bugüne kadarki anlatıları göz önünde tutarak söylersek, insan doğası neşeli olmak için fazla gerekçe sunmaz. Dolayısıyla Ridley'nin muhafazakârlığı ilericiliğiyle çelişki içindedir. Zaten insan

doğası meselesine yaklaşımı da tutarsızdır, zira bir yandan insan doğasının değişmezliğine inanırken, diğer yandan ticari gelişimin medeniliğin yaygınlaşmasıyla el ele gittiği yönündeki son derece pespaye bir ticari hümanizmin çığırtkanlığı yapar. Ona kalırsa, ne kadar çok ticaret yaparsak, o kadar nazik insanlar haline geliyoruzdur. Eninde sonunda, insan doğasının tek bir veçhesinin –zekice yeni fikirler bulma kabiliyetinin– gaddarlık, öz çıkar, sömürü gibi kötü eğilim ve tercihlerimize ağır basacağına güvenmekten başka bir şey gelmez Ridley'nin elinden. Bu da olmayacak duaya âmin demek gibi bir şeydir.

Ridley ilerlemeye değil, İlerlemeye inanmaktadır. Bu açıdan, ortalama bir banka yöneticisinden çok, Hegel'e ve Herbert Spencer'a yakındır. Evvelce I. Dünya Savaşı'nın harp meydanlarındaki yıkıntıların altında kaldığı düşünülen bir görüş, yeni binyılın ilk on yıllarında yeniden dirilmiştir. *Makul İyimser* sadece 21. yüzyılda hayatta kalmanın harikalıkları üstüne birtakım mütevazı düşünceler değil, insan türünün kökeninden sevinçli bir geleceğe doğru uzanan bir büyük anlatı da sunar okura. Buna göre, insanlık fikir alışverişi yapmasına, dolayısıyla hayat koşullarını iyiye götürmesine olanak sağlayan kolektif bir zekâ geliştirmiştir. Bu işbirliğinin aynı zamanda işkence ve savaşlara da yol açtığı gerçeğinin ise, zikredilmeden geçiştirildiği bir anlatıdır bu. Kitapta söz konusu kolektif zekânın, Marx'ın üretim güçlerinin gelişimine olan inancına benzer şekilde, beşeri gelişimin ölçüsü olarak alınmayacak kadar genel bir kavram olduğuna dair bir farkındalık da yoktur. Bu soyut kavramın peşine takılan Ridley işi küstahlığa vardırarak, ilerlemenin "beşeri maslahatın önüne geçilemez istikameti" (350) olduğunu belirtir. Kısacası, Ridley aynı zamanda geride bıraktığımızı düşündüğü bir çağın pozitivistleri ve tarihçileri kadar da dört başı mamur bir belirlenimcidir.

Ridley en azından bu bakımdan tam anlamıyla gerici bir yenilikçidir. Onun nazarında İlerleme eklem iltihabı kadar

karşı konulamazdır. İlerlemenin kendini açışı karşısında tıpkı bir buldozerin karşısındaki gibi çaresizizdir. Bireye gelince, Ridley bireyliğin ifasından, kişinin "nerede yaşayacağı, kiminle evleneceği, cinselliğini nasıl ifade edeceği, vs" (27) konusunda kendi seçimlerini yapabilmesinden daha öte bir şey anlamayan sıradan, evcil bir orta sınıf liberalidir. Büyük kara parçalarında çağlar boyunca kendini açımlayan o muazzam insanlık anlatısı gelip gelip, Hamstead ve Kuzey Oxford'da tercih edilen cinsten bir yaşam tarzında durur. Ridley'nin bireysel düzeyde onca el üstünde tuttuğu özgürlük, toplumsal düzeyde buhar olup uçar adeta. İnsanlık tarihini dörtnala ileriye mahmuzlayan kolektif zekâ, herhangi bir meydan okumaya karşı mağrur bir despot kadar dirençlidir. Piyasanın görünmez eli de keza, takdiri ilahi kadar reddedilemezdir.

Görünüşteki neşesine rağmen, Ridley bir tür kadercidir. Sözgelimi, "gelir uçurumunun büyüyen bir ekonominin kaçınılmaz sonucu" olduğunu (19) söyler. Bu kutlu gelecek propagandistinin nasıl olup da böyle bir felaket tellalı olabilir aynı zamanda? Bahsettiği felaketin doğru çıkmayacağı bir toplumsal varoluş biçimi düşünemiyor mudur? Kavramsal yeniliğe karşı neden böyle inatçı bir isteksizlik içindedir? Hayranlık duyduğunu söylediği yaratıcı hayal gücüne ne olmuştur? Ekonomik büyümenin kendiliğinden büyük eşitsizlikler yaratmadığı bir toplumsal sistem tesis etmek, yere göğe sığdıramadığı zekâmızı aşmakta mıdır? Ridley'nin kendi tasavvuru da şimdinin değişmez mantığıyla sınırlanmış durumdadır. Ona göre geleceğin belirsizliğine gerçekten açık olmak, bindiğin dalı kesmekten farksızdır. Dolayısıyla, gelecek belirsiz olmak yerine, şimdinin gelişmiş bir versiyonundan ibaret kalır, ki bu da ortada gerçek bir geleceğin olmamasıyla aynı kapıya çıkar.

Liberal Pollyanna'lar gibi solcu Pollyanna'lar da vardır. Örneğin, Lev Troçki *Edebiyat ve Devrim* kitabının son sayfalarında komünist gelecek tasavvurunu şöyle özetler:

> Mont Blanc'ın doruklarına ve Atlantik'in dibine halk sarayları inşa etmeyi öğrenecek olan insan kendi hayatına sadece zenginlik, görkem ve yoğunluk değil, ileri derecede dinamik bir nitelik de katmış olacaktır... Kendi uzuvlarının hareketine azami sıhhat, çalışmasına, yürümesine ve oyun oynamasına bir amaçlılık ve ekonomi katmak suretiyle güzelliğe erişmeyi vazife bilecektir. Kendi organlarının önce yarı bilinçli, ardından da nefes alma, kan dolaşımı, sindirim ve üreme gibi bilinçaltı süreçlerini iyice tanıyacak ve bunları gerekli sınırlar içinde aklın ve iradenin denetimine sokmaya çabalayacaktır... Özgürleşmiş insan, ölüm korkusunu organizmanın tehlikeye verdiği rasyonel bir tepkiye indirgemek amacıyla organlarının daha dengeli işlemesini ve dokularının daha orantılı biçimde gelişip yıpranmasını sağlamak isteyecektir...
>
> İnsan kendi duygularını denetim altına almayı, içgüdülerini yüksek bilinç düzeyine çekerek şeffaflaştırmayı, iradesinin etki alanını gizli yerlere ulaşacak biçimde genişletmeyi, böylece daha üstün bir toplumsal biyolojik tip ya da deyim yerindeyse, üstün insan yaratmak üzere kendini yeni bir düzleme çıkarmayı amaçlar... İnsan sınırsız ölçüde daha güçlü, daha akıllı ve incelikli olacaktır; bedeni daha ahenkli, hareketleri daha ritmik, sesi daha müzikal olacaktır. Yaşam biçimleri dinamik bir etkileyiciliğe ulaşacaktır. Ortalama insan bir Aristoteles, Goethe veya Marx düzeyinde olacaktır. Bu yüksekliğin ötesinde de yeni doruklar belirecektir.[21]

Muhtemelen Stalinist Rusya'nın büsbütün doğru bir tasviri değildir bu. Sovyet banka memurları otobüse balerinler gibi koşamıyor, esnaflar kan dolaşımlarını nasıl denetleyeceklerini bilmiyordu ve çalışma kamplarında bağırarak emirler yağdıran sesler her zaman o kadar da ahenkli değildi. Doğrusu, Ridley'nin *Makul iyimser*'i Troçki'nin müzmin iyimserliği yanında Eyüb Kitabı gibi kalıyor.

* * *

21. Leon Trotsky, *Literature and Revolution* (New York, 1957), s. 254-56. [Leon Troçki, *Edebiyat ve Devrim*, Çev. Hüsen Portakal, Kabalcı Yay., 1989].

Umut ille de ilerleme doktriniyle el ele gidecek diye bir şey yoktur. Nitekim Yahudi-Hıristiyan öğretisinde bu ikisi arasındaki bağlantı kopar. Tarihte zaman zaman ilerleme olabilir elbette ama bunu kurtuluşla karıştırmamak gerekir. Bütün olarak tarihin muhteşem finale süzülene dek o doruktan bu doruğa tırmanarak istikrarlı biçimde gitgide Tanrı'ya yaklaştığı anlamına gelmez bu. Yeni Ahit'e göre, dünyanın sonu (*eskaton*) ya da Tanrı'nın gelecek krallığı, bütün olarak tarihin tamamına ermesiyle, dolayısıyla boyuna yukarı doğru yapılan bir yolculuğun muzaffer sonuyla karıştırılmamalıdır. Bunun yerine, insanın anlatısına şiddetle, beklenmedik şekilde dahil olan, onun mantığını altüst eden, önceliklerine meydan okuyan ve bilgeliğinin maskesini indirerek ahmaklığını faş eden bir olay olarak anlaşılmalıdır. Mesih tarihin ezgisinin üst notası gibi tınlamak yerine, o ezgiyi aniden keser. Mesih hakkındaki en bariz gerçeğin, gelmemesi olduğunu düşünürsek, her neslin payına düşen, onun gücünün küçük bir kısmını ezilenler adına kullanmak, onun gelişini hızlandırma umuduyla yoksulları başa geçirmektir. Bu bakımdan, Mesih'in yokluğu olumsal değil, kesindir: Tarihi kurtarma vazifesinin insanlığa verildiği bir alan açar. İbrani İncili'nde vaat edilen devrimci dönüşüm, yani yoksulların elini iyi şeylerle doldurmak ve zenginleri eli boş göndermek, yaşadığımız çağda gerçekleştirilebilseydi, tarihe aniden son verilirdi.

Yine de, tarih ile dünyanın sonu arasında sadece ayrıma dayalı bir ilişki yoktur. İkisi arasında gerçekten de belli bir süreklilik vardır ama yüce bir teleolojinin terimleriyle tanımlı bir süreklilik değildir bu. Tanrı'nın krallığı, vahyedildiği gibi, tarihsel zamanı istila ederken, onda mündemiç olan dönüştürücü anların, yani onun merkezi olay örgüsü denebilecek şeye aykırı olan parçalı bir adalet ve yoldaşlık anlatısının belli bir örüntü içinde gerçekleşmesine neden olur. Bu anlayışa göre, tarihin kumaşına kodlanarak işlenmiş bir umut örün-

tüsü, harfleri tarihin dokusuna boydan boya dağılmış olan ve ancak Hüküm Günü'nde birleşerek tümüyle okunaklı bir anlatıya dönüşecek olan bir alt metin vardır adeta. Adalet uğruna yapılan mücadeleler arasındaki gizli bağ ancak o zaman, seküler tarihin seyrine geri dönüp bakınca görünür hale gelecek ve bu olayların hepsi tek bir kurtarıcı projenin veçheleri olarak kendini gösterecektir.

Walter Benjamin'in bu ikincil olay örgüsüne veya saçılmış halde olmasına karşın, aralarında belli bir bağ olan anlardan mürekkep bu kümelenişe *Tarih Felsefesi Üzerine Tezler*'de gelenek adını verir. Benjamin'e göre, devrimci tarihçinin işi, Hüküm Günü'nün geriye dönük bakışını önceden benimseyerek, bu saklı tarihin saçılmış parçaları ile burada-ve-şimdi arasındaki benzeşimleri bir araya getirmektir.[22] Devrimci tarihçi bunu yaparken zamanı bir anlığına durdurmak suretiyle vahyedilen sonu önceden yürürlüğe koyar. Mesiyanik zaman, Giorgio Agamben'in de ileri sürdüğü gibi, bildiğimiz haliyle *chronos*'un alternatif bir boyutu değil, böyle bir zamanın kendini sarıp sarmalarken geçen zaman, bu zamanın büzüldüğü, tamamlandığı ve yinelendiği, çoktan-olmuş ile henüz-gerçekleşmemiş arasına sıkışmış bir tür içsel yerinden-oluş veya çivisi çıkmışlıktır.[23] Bu bakış ile Alain Badiou'nün "hakikat olarak politikanın süreksiz sekansının oluşturduğu nadir ve kıymetli ağ" dediği şey arasında bir ilişki vardır.[24] Devrimci

22. Bkz. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, Haz. H. Arendt (Londra, 1999) ["Tarih Felsefesi üzerine Tezler", N. Gürbilek & S. Yücesoy, *Son Bakışta Aşk*, Haz. N. Gürbilek, Metis, 1993]. Peter Szondi, "içinde gelecekten bir iz taşıyan o çocukluk anları" ile Benjamin'in *Berlin'de Çocukluk* başlıklı otobiyografisinde kullandığı yöntem arasında bağ kurar. Bkz. Szondi, *On Textual Understanding* (Manchester, 1986), s. 154.

23. Bkz. Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (Stanford, 2005), 2. Bölüm.

24. Alain Badiou & Slavoj Žižek, *The Idea of Communism* (Londra, 2010), s. 10. [*Bir İdea olarak Komünizm*, Çev. Ahmet Ergenç & Ebru Kılıç, Ayrıntı Yay., 2011].

tarihçinin görevinin ivedilikle yerine getirilmesi gereken bir görev olmasının nedeni, kurtarmayı amaçladığı tarihin sürekli yitip gitme tehlikesi altında olmasıdır. Yitip gitmek, mülksüzleştirilenlerin kaderidir. Zira onlar belli bir soydan gelmeyen, bu yüzden de farklı türde anılmayı gereksinen kısır mahluklardır. Antoine Compagnon'un "soyu olmayanların tarihi, tarihteki başarısızlıkların tarihi"[25] dediği, resmi tarihin kayıtlarında hiç iz bırakmadan yitip giden, dolayısıyla miras, adlandırma ve soy intikali nosyonlarını tümüyle hükümsüz kılan ama ezilenlerin vakanüvisinin, tekinsiz gücünü enkazdan kurtarmayı amaçladığı saklı kalmış adalet mücadelelerinin tarihini temsil eder onlar. Ezilenlerin vakanüvisi işte bu mücadeleleri, bir parçasını oluşturdukları talihsiz anlatıdan çekip çıkarmak ve Hüküm Günü için depolamak suretiyle onları sürekli yutmakla tehdit eden unutuştan kurtarmalıdır. Bizler artık kendileri sorun yaratamayacak olanlar adına, yani ölüler adına sorun yaratmak için buradayızdır.

Benjamin'de bu işlem, doğrudan Mesih'in gelişiyle bağlantılı bir tarihsel olağanüstü hâl yaratmak suretiyle zamanın kısır seyrini çaprazlamasına keserek onu kısa devreye uğratmaya karşılık gelir. Böylece tarihçi yeryüzünün lanetlilerini, en azından hafızada, yaşarken katlandıkları hüsranlardan kurtararak politik şimdide kurtarıcı bir güç haline getirebilir. Max Horkheimer'ın da dediği gibi, "Yanlış anlaşılmak ve belirsizliğe gömülerek ölmek acıdır. İşte bu belirsizliğe ışık tutmak, tarih araştırmasının yüz akıdır."[26] Benjamin tarih yazımını Sezar'ın görüş açısından nakledilen bir destan olarak değil, yenilenlerin vakayinamesi olarak düşünür. Ve bugün hatırlanması gerekenlerin arasında Benjamin'in kendisi de vardır. Benjamin faşizmin kurbanlarından biri olarak kendi

25. Antoine Compagnon, *The Five Paradoxes of Modernity* (New York, 1994), s. 44-45.
26. Akt. Michael Lowy, *Fire Alarm: Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (Londra, 2005), s. 32.

durumunun şimdide kurtarılamaz olduğunu düşünmüş gibidir. "Bizden sonra geleceklerden isteğimiz" der Benjamin, "kazandığımız zaferler için bize şükran duymaları değil, yenilgilerimizi hatırlamalarıdır. Bu bir tesellidir: Artık teselli edilme umudu kalmamış olanlara sunulabilecek tek teselli."[27]

Aslında Benjamin'in nazarında evrensel bir tarih vardır ama bu tarih, kelimenin alışıldık anlamında bir büyük anlatı oluşturmaz. Bu tarih daha ziyade, bir *grand récit*'nin [büyük anlatı] teleolojik itici gücünden yoksun olmakla beraber, evrensel biçimine sahip olan sürgit acının gerçekliğidir. Böyle bir felaketin herhangi bir anlamı olmadığına göre, tarihin de herhangi bir ereği yoktur. Benjamin bu nedenle Hegel ile Marx'ın nihayetinde komik olan tarih bakışını Mesiyanik bağlamda trajik olanda yeniden konumlandırır. Benjamin tarihi bir bütün olarak ele alabiliyorsa, bunun nedeni, bu meseleler hakkındaki fikirlerini yazıya dökerken içinde bulunduğu olağanüstü halin, yani Nazilerden kaçarken intihar edişinden kısa bir süre önce yaşadığı olağanüstü tehlike anının, böylesi bir tarihi gerçeküstü yoğunlukla bünyesinde taşıyan bir diyalektik imge oluşturuyor olmasıdır. Bu imge ise, onun yaşadığı şahsi ve politik krizin merceğinden süreğen bir olağanüstü hal olarak görünmektedir.

Yine de, Benjamin tarihin gelip geçici mahiyetini ironik bir umut kaynağı olarak görür; çünkü onun bu uçucu mahiyeti olumsuzlama yoluyla Mesih'in gelişine delalet eder. Seküler zamanın her bir anının sona erişi, bu büyük müdahaleyle ilişkisi içinde işte böyle bir tarihin geçişinin göstergesidir. (Hıristiyanlığa göre Mesih'in çoktan geldiği ama işkence görerek infaz edilmiş bir siyasi mahkûm kılığında, yani onu basbayağı görünmez kılacak denli yakışıksız ve tanınmaz bir surette geldiği de eklenebilir buna.) Tarih denen bu devasa enkaz yığınının Benjamin'in gözündeki en değerli yanı ise, anların, karanlık gökyüzünde ışıldayan bir takımyıldızı andı-

27. Akt. a.g.e., s. 84.

ran bu gizli kümelenişidir: İnsanların dünya tarihi boyunca her çağda, onlara bahşedilecek adalet ve kardeşlik için zamanı tamamına erdirme mücadelesi vererek Mesih'in gelişini hızlandırmayı amaçladığı anların kümelenişidir bu. Bu anları süreğen bir büyük anlatının aşamaları olarak görmemek gerekir. Aynı şekilde, birbirinden ayrı ve tek tek duran veya bir dizi göz alıcı varoluşsal *actes gratuits*[28] olarak var olan anlar değildir bunlar. Bunun yerine, [Tanrı'nın] krallığın[ın] gelişini hızlandıran stratejik hamlelerdir. Sadece, bu anlar Tanrı'nın krallığını, bir yük treninin yükünü boşaltması gibi bir anda getirmeyecektir. Mesele, geleceği burjuva ilerlemeciliğinin yaptığı tarzda fetişleştirmeden eylemin semerelerine nasıl bakılacağıdır. Karşı konması amaçlanan araçsal rasyonaliteye ters düşmeyecek bir stratejik eylem biçimi var mıdır?

O halde, Benjamin'in peşinde olduğu şey, ilerlemeci olmayan bir umuttur. Benjamin'in tarih görüşü yenilgiciliğe olduğu gibi, zafer şehvetine de itiraz eder. Bu tarih anlayışı bazı bakımlardan, geçmişin yılgılarını telafi edebilecek bir gelecek -Benjamin'in Tarih Meleği gibi, patlayıcı bir "burada ve şimdi" olarak şimdinin suni istikrarını şiddetle kesintiye uğratacak bir gelecek yaratmanın gereğine inanan Friedrich Nietzsche'ninkine benzer. Gelgelelim Nietzsche ölülerin onları sömürenlerin elinden çektiği acıların telafisi peşinde koşmak yerine, bu menfur anlatının bütününü olumlama eğilimindedir. Zira üstinsanın vücut bulduğu parlak bir gelecek yaratılabilirse, o zaman geçmiş geriye dönüp bakıldığında bu başarının olmazsa olmaz bir girizgâhı gibi görünecektir. Nietzsche'ye göre gelecek zaferlerle doluyken, Benjamin'e göre Mesih'in gelişiyle kıyaslandığında tüm tarihsel zamanlar boştur. Ama ilginçtir ki, bu iki tarih anlayışında da Kurtarıcı'nın içinden geçebileceği dar bir kapı vardır. Zamanın her anı basbayağı boşsa, adı umut olan Mesih'in gelişine yönelik hevesli bir beklentiyle canlandırılması mümkün olmaya-

28. Anlık güdüyle yapılan amaçsız veya sonuçsuz edim. (ç.n.)

caktır; patlama noktasına gelmiş bir dolulukta olması, yani belli bir tarihselciliğin öngördüğü gibi, tüm önceki anların yüküyle dolup taşması durumunda ise, Mesih'in gelişi için açık tutulması gereken gayri nihailikten yoksun kalacaktır. Şu halde, zaman belli bir ardışıklık arz eder ama bu onun değerden yoksun ve boş olduğu anlamına gelmez. Beklenti ile gerçekleşme arasında, şimdiki anın boşluğu ile onun her an taşacak biçimde doldurulması beklentisi arasında bir gerilim söz konusudur.

Her anın bir sonrakine götüren bir atlama tahtasından ve şimdinin geleceğe uzanan bir iskeleden ibaret görüldüğü ilerleme ideolojisinde ise, aksine, tüm anlar değerden yoksundur. Immanuel Kant'ın bitimsiz ilerleme anlayışında olduğu gibi burada da zamanın her bir uğrağı gelecek olan sonsuz sayıdaki uğrakla ilişkisinde önemini yitirir. Henüz gelmemiş ama gelecek olana yönelik, insanlık tarihini felaketvari niteliğinden soyutlayan bu beklenti, Benjamin'e göre hem ahlaken aldırışsız hem de siyaseten yazgıcıdır. İnsanları başkaldırmaya teşvik edenin, torunlarının özgürlüğe kavuştuğuna yönelik hayalleri değil, ezilen atalarının hatıraları olduğunu göz ardı eden bir yaklaşımdır bu. Umudumuza kaynaklık eden, sadece daha tatmin edici bir gelecek ihtimali değil, geçmiştir de. Benjamin'in arkadaşı olan Ernst Bloch'un "geçmişteki henüz hesaplaşılmamış gelecek"ten bahsetmesinin altında da bu düşünce yatar.[29]

Aslında, Benjamin'de geçmiş ilginç bir biçimde değişkendir. İlerlemeciler içinse geçmiş sona ermiş ve cansızken, gelecek ucu açık ve belirsizdir. Yine de, gelecek muhtemelen tümüyle amorf değildir. Ne de olsa, bu tekâmül elçilerinin nazarında gelecek süreğen bir gelişim yasasının hükmündedir. Bu bakımdan, gelecek bilimsel kesinlik taşıyan en az bir kestirime tabidir, ki bu da onun şimdiye nazaran bir

29. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, 3 Cilt (Cambridge: Massachussetts, 1995) I: 200. [*Umut İlkesi* I&II, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2013, 2015].

ilerlemeyi temsil ettiğidir. Her halükârda geleceğin geçmişten daha açık uçlu olduğu aşikârdır. Buna karşılık, Benjamin'e göre, geçmişin anlamı şimdinin alıkonmasında yatar. Geçmiş tarih akışkan, değişken, askıdadır ve halen tam anlamıyla kıymetlendirilmemiştir. Geçmişe, onu belirli bir biçimde okumakla yetinmeyip, eylemlerimiz yoluyla yorumlamak suretiyle bugünden hareketle nihai bir biçim verebilecek olan bizizdir. Sözgelimi on ikinci yüzyılda Avignon'da yetişmiş bir çocuğun kaderinde kendini hurdahaş etmek yazılı bir türe mensup olup olmadığını belirlemek bize bağlıdır. O halde yapmamız gereken, geçmişin bir son söz, bir kapanım olarak görünümünü reddedip, ona görünüşte atfedilmiş bu kadercilği özgürlüğün damgasıyla yeniden yazarak onun önünü bir kez daha açmak, böylece onu sonlanmamış halde tutmaktır.

Geçmişin anlamı tıpkı bir sanat eserininki gibi zaman içinde değişir. Benjamin'e göre, sanat eserleri, üretildikleri dönemde muhtemelen öngörülememiş olan yeni bağlamlara girdikçe taze anlamlar üretmeleri bakımından yavaş yanan fitillere benzer. Bu eserlerde başlangıçtan bu yana gizlenmiş olan hakikatler ilk kez, sonradan başka bir bağlamda açığa çıkartılabilir. Keza, geçmiş olayların anlamı da en nihayetinde şimdinin gözetiminde yatar. Şimdideki bir an, diyalektik bir parlamayla geçmişteki bir anla benzeşim kurabilir ve o geçmiş anına yeni bir anlam vermek demek, önceki vaadin potansiyel bir gerçekleşimi olarak, kendini de yeni gözlerle görebilmek demektir.

Demek ki, örtük bir anlamda, şimdi ve gelecek için olduğu kadar geçmişten de sorumluyuzdur. Ölüler diriltilemez belki ama, onlara yeni anlamlar vermemizi, başka türlü yorumlamamızı, onları önceden haber vermedikleri bir anlatıya katmamızı, böylece içlerinden en fark edilmeyenlerin bile, deyim yerindeyse, Hüküm Günü raporlarında anılmasını sağlayabilecek trajik bir umut biçimi vardır. Ölülerle aramızda fiili bir süreklilik olmasa da, onların özgürleşme mücadelelerini bizimkiyle birleştirmek mümkündür; zira bugün

elde edebileceğimiz her tür politik kazanımla onların yarım kalmış projelerini haklı çıkarmanın yolu budur. Benjamin, bizi yönetenlerin otoritesine meydan okuyarak, önceki yöneticilerin meşruiyetinin sarsılmasına da katkıda bulunacağımız ve bu anlamda, onların otoritesi altında ezilenler adına da darbe indirmiş olacağımız inancındadır. Şaşırtıcıdır ki, Benjamin'e göre, nostaljide bile avangarda bükülebilecek bir yan vardır; *pathos* ve melankoli gibi nostalji de onun elinde sınıf mücadelesinin silahı haline gelir. Keder hiçbir zaman bu kadar gayret gerektiren bir mesele olmamıştır. Michael Löwy, Benjamin'in "derin, tesellisiz kederinden" gözlerini her şeye karşın geleceğe çevirten kederinden bahseder.[30] Geçmişe duyulan dindirilemez özlemin devrimci bir örneğine -Proust'un büyük romanındaki gibi, geçmiş olayların şimdinin geriye dönük bakışı altında gerçekliğine kavuşturuldukları ve bu halleriyle ilk kez vuku bulduklarından daha anlam yüklü göründükleri bir emsaline- katkıda bulunmanın peşindedir o. "Sadece bir kere olan, hiç olmamıştır" der romancı Milan Kundera. Benjamin'e göreyse, vuku bulduktan sonra varolmaya devam etmeyen olaylar ontolojik açıdan kırılgandır ve radikal tarihyazımı gibi hatırlama ritüelleri olmaksızın, iz bırakmadan politik bilinçdışının derinliklerine gömülme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bu bakımdan, Mesiyanik zaman ilerleme doktrinine zıttır. Nitekim mevcut haliyle seküler tarihte herhangi bir umut görmez. Kendi başına bırakıldığı takdirde, seküler tarih ancak yeni savaşlara, felaketlere ve barbarlık gösterilerine sahne olacaktır. Kısacası, Benjamin umudun tarihsel içkinliğine duyulan inancı kadercilik ve zafer şehvetiyle özdeşleştirmeyecek kadar kavrayışlıdır. Onunkinden daha ortodoks bir teolojik anlayışta, insanın içinde belli bir umut kapasitesi olduğu, fakat Mesih'in ikinci gelişinde sevgi ve adaletin palazlanacağının hiçbir garantisi olmadığı savunulur. Benjamin'in Tarih

30. Löwy, *Fire Alarm*, s. 65-66.

Meleği'nde ise, aksine, tarihle bağların büsbütün koparılması söz konusudur. Geçmişin üst üste yığılan yıkıntılarına dehşet dolu bir ifadeyle bakakalmış olan Melek, ölüleri diriltmek ve sonsuzluğu şimdi ve burada gerçekleştirmek için zamanı durdurmaya çabalar. "Olayların akışını durdurmak" üzere tarihin imdat frenini çekerken, Mesih'in girebileceği açık bir alan açmaya çalışır. Onun çabalarını boşa çıkartansa, ebedi olanı sonsuz olanla karıştırarak, kurtuluşun tarihin kalbinde değil, sonunda yattığı sanısına kapılan ilerleme ideolojisidir. İlerleme ideolojisinin dayandığı bir varsayım da, ilerlemenin kendi başına insanlığın ihtiyaç duyduğu adaleti getireceğidir. Benjamin'in nazarında, Kantçı sonsuz ilerleme manzarası, meta biçiminin ebedi tekerrürünü içermesi hasebiyle bir tür cehennem imgesidir. Meleği amansızca gerisin geri geleceğe sürükleyerek, zamanın akışında gözü pek kurtarma hamlesini yapacak kadar durmasına engel olan da bu aldatıcı doktrindir. İlerleme miti, Meleğin dehşet dolu bakışlarını diktiği geçmişin felaketinin, daha iyi bir geleceğin olmazsa olmaz başlangıç koşulu olduğu yalanına dayanır. Melek bu gibi bütün teodiselerin yanılsama olduğunun farkındadır, zaten bu gibi her türden erekselliği hiçe sayarak cenneti şimdi ve burada gerçekleştirmeye çabalamasının nedeni de budur. Gerçekten ebediyet diye bir şey varsa, zamanın sonunda değil, kalbinde yatıyor olmalıdır. Yine de, Melek bu dehşetli ideolojik kurgunun gücüne direnemez. Bu yüzdendir ki, ölüler hayata döndürülememiş ve tarihin uzun süren felaketi yıkıntıları önüne katarak ilerlemeye devam etmiştir.

Marksizm ilerleme fikri konusunda Yahudi-Hıristiyan geleneğine kıyasla muğlaklıktan çok daha uzaktır. Marx'ın kendisi üretim güçlerinin süreğen evrimine inanmış görünmektedir; ama katiyen, mekanist zihniyetli Ridley'nin düşündüğü gibi insani refahta düzenli bir artışı beraberinde getirmez bu. Bilakis, daha önce de belirttiğimiz gibi, insani güç ve refahtaki artış aynı zamanda yoksulluk, eşitsizlik ve sömürünün palazlanmasını içeren bir süreçtir. Marx'a göre,

sonunda bütün insanlar geleceğin geçmişten miras alacağı manevi ve maddi zenginlikten payını alabilecektir. Bu bakımdan, beşeri anlatın komik bir sonla bitmektedir. Gelgelelim, söz konusu zenginliğin birikmesine aracılık eden mekanizmalar, sınıflı toplum mekanizmaları olduğundan, bir sömürü biçiminin diğerini izlediği bir hikâye çıkmaktadır ortaya. Tarihin kötü yönde ilerlediğini ileri sürerken Marx'ın kafasında da bu vardır. Bu açıdan bakıldığında, beşeri ihtiyaç ve arzular karmaşıklaştığı ve insanlar yeni yeti ve kabiliyetler geliştirdiğinden, ki maddi gelişimlerinin temelinde bunlar vardır, tarih ileri ve yukarı doğru bir hareketi temsil etmektedir. Diğer açıdan bakıldığında ise, bu harekette örgütlü bir adaletsizlik biçiminden diğerine doğru yalpalama vardır, dolayısıyla hikâye aynı zamanda trajiktir de. Trajedinin ille vıcık vıcık bir sonla bitmesi gerekmez; zerre kadar refaha ulaşmak için cehenneme sürüklenmek zorunda olunması da basbayağı trajiktir. Zaten Marksizm açısından sorun kesinlikle budur.

Marx'ın üretim güçlerinin gelişiminin uzun dönemler boyunca duraksayabileceği gerçeğini yer yer göz ardı ettiğini bir kenara bırakırsak, sorunun ortaya konuluşuyla ilgili ciddi bir sorun vardır. Marksist teori de bir tür teodise veya kötülüğün bir gerekçelendirmesi midir? Yani, Marx bugünkü adaletsizliğin sonrasında gelecek olan adaletin gerekli bir koşulu olduğunu mu ileri sürmektedir? Marx'a göre, sosyalizm ancak üretim güçlerinin öncesindeki genişlemesi temelinde olanaklıdır. Aksi takdirde, Sovyetler Birliği ve uydularının tarihinde de tanıklık edildiği gibi, süreç, onun acı deyişiyle "genelleşmiş kıtlıkla" son bulacaktır. Buna karşılık, üretim güçlerini en etkili biçimde genişleten sistem kapitalizmdir ve Marx'ın gözünde kapitalizm bir adaletsizlik biçimidir. Demek ki, Marx'ın "*insan türünün* kapasitelerindeki gelişimin, bireylerin, hatta sınıfların çoğunluğunun bedel ödemesiyle gerçekleştiğinde"[31] ısrar etmesinin nedeni budur. Uzun va-

31. Karl Marx, *Theories of Surplus Value* (Londra, 1972), s. 134 (italikler

dede iyi sonuçlara ulaşmak için kısa vadede güçlük çekmek gerekmektedir. Özgür bir dünyaya olanak sağlayacak olan zenginliğin yolu, özgürlüksüzlükten geçmektedir. Bütün bunlar kulağa dört başı mamur bir teodisenin rahatsız edici sayıltıları gibi gelse de, düşülmesi gereken can alıcı şerhler vardır. Bir kere, sonunda iyilik getireceği umuduyla kötülük yapmak ile mevcut bir kötülüğü kendin için avantaja dönüştürmeyi amaçlamak arasında fark vardır. İkinci olarak, Marx'ın yazılarında sosyalizmin gelişinin sınıflı toplumu geriye dönük biçimde haklı çıkartacağı gibi bir iddia yoktur.

Adil bir toplum menziline ulaşacak kadar şanslı olanlar çıksa bile, tünellerde ve kör hatlarda can verenler kalacaktır geriye: Tarih lokomotifinin o hayırlı son istasyona ulaştırmadığı, adları tarih kayıtlarından silinmiş olanlardır onlar. Hayat boyu verdikleri onca emek öyle boşa çıkmıştır ki, Schopenhauer ruhuyla, hiç doğmasalardı daha mı iyi olurdu diye sorulabilir. Hayallerinin gerçekleştiğini göremeden yol kenarında düşüp kalan ve unutulan milyonlarcasının akıbeti ne olacaktır? Fredric Jameson, "sosyalist yapının önündeki en acil sorun[un] hâlâ, bireysel fedakârlık ve bugünkü nesillerin, görmeyecekleri bir gelecekte yaşayacak nesillerin yararına yaptıkları feragatler" olduğunu söyler.[32] Max Horkheimer ise şöyle der: "Ölenlerin başına gelenleri hiçbir gelecek telafi edemez... Bu muazzam kayıtsızlığın ortasında, mustarip olunan adaletsizliğin ortadan kaldırılabileceği tek alan, bu adaletsizliğe teslim olmayan tek fail ancak insan bilinci olabilir."[33] Yine de, ölenlerin hafızada geri çağrılması, daha elle tutulur bir tazmin ediminin biraz çaresizce bir ikamesi gibi durmaktadır. Hiçbir saf politik çözümün tamir edemeyeceği, karanlıkta kalmış sayısız trajediye ne olacaktır? En ihtişamlı şekilde özgürleştirilmiş bir geleceğin dahi bu elim hikâyeye

orijinal baskıdan). [*Artı Değer Teorileri*, 3. Cilt, Çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yay., 1998].

32. Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), s. 134. [*Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 2013].

33. Akt. Löwy, *Fire Alarm*, s. 31.

nasıl olup da ağır basabileceğini yok denecek kadar az Marksistin kendine sormuş görünmesi dikkat çekicidir. Marx'ın teorisini Marx'a rağmen trajik diye nitelendirmenin uygun düşeceği noktalardan biridir bu.

Ama bu konuda bütün yorumcular hemfikir değildir. Sözgelimi, insanlığa duyulan her türden güçlü inancı trajik yıkımla bir tutan George Steiner *Tragedyanın Ölümü*'nde ne Marksizmin ne de Hıristiyanlığın trajik bir öğreti sınıfına sokulamayacağını savunur. "Trajik kahramana telafi edici bir Cennet sunan her tür teolojik çeşninin ölümcül olduğunda" ısrar eder.[34] Gene de, bunu söylerken, söz konusu öğretiler için ödenmesi gereken aşırı fahiş bedel değil, geleceğe yönelik olumlayıcı bakışları vardır Steiner'ın kafasında. Ne diriliş çarmıha gerilişin gerçekliğini, ne de komünizm sınıflı toplumun dehşetini ortadan kaldırmaz. Hıristiyan umut öğretisinin, seküler ilerleme ideolojisine dönüşürken tam da trajik veçhesini kaybettiği ileri sürülebilir. Steiner gibi, Avery Dulles de Hıristiyanlığın trajediyle sonlandığı görüşündedir: "Bir Hıristiyanın yoksulluk, aşağılanma, esaret, fiziksel acı, açık başarısızlık, hatta ölüm ihtimalinden korkup çekinmesi için hiçbir neden yoktur. Bu olasılıkların hiçbiri moralini bozamaz çünkü kişinin İsa'nın nurlu ışığına ortak olmaya hazırlanmasının, İsa'nın çektiği acılara da ortak olmasıyla mümkün olduğu öğretilmiştir ona."[35] Dulles, İsa'nın Getsemani denen yerde yoksulluk, aşağılanma, esaret, fiziksel acı, açık başarısızlık, hatta ölüm ihtimalinden nasıl çekindiğini unutmuş görünmektedir. Hakiki bir şehit olacaksa, İncil yazarları onu ölmeyi istemeyen biri olarak resmetmek durumundadır. Zira şehit değersiz değil, değerli gördüğü bir hayat sürer. Kişinin kendisini göksel bir saadete götüreceğine inandığı bir acıya kucak açmasında faziletli bir yan yoktur.

34. George Steiner, *The Death of Tragedy* (New York, 1961), s. 129. [*Tragedyanın Ölümü*, Çev. B. İdem Dinçel, İş Kültür Yay., 2011].
35. Avery Dulles, "An Apologetics of Hope", *The Great Experiment: Essays in Hope*, Haz. Joseph Whelan (New York, 1971), s. 134.

Dulles'un tüm dindarca ikrarına rağmen, acıdan veya aşağılanmadan kaçınmayanlar takdire şayan değil, kalın kafalıdır. Dahası, Yeni Ahit'te Tanrı'nın krallığının gelişinin vahyedilen kıyametle müjdeleneceği öne sürüldüğüne göre, buradaki umudu korku ve titremeden ayırmak güçtür. Bu olağanüstü çöküşün esasen komik bir anlatıya ait olması Hıristiyanlığın ilgi çekici yanlarındandır.

Hıristiyan inancında geleceğin krallığının beşeri tarihe içkin olduğunu ama bir yandan da onunla bir süreklilik de arz etmediğini gördük. Geleceğin krallığı şimdide hamurdaki maya misali gizlice işliyorsa şayet, geceleri de bir hırsız misali insanların hayatından çalmaktadır. Başka bir ifadeyle, lütuf onu algılamaya yaratılıştan açık olan bir insan doğası üzerine inşa olur ama bunu yaparken onu başkalaştırır. Demek ki, insanlığa duyulan inanç bir realizm meselesi olmakla beraber, insanlığın hangi yanlarının düzeltilmesi gerektiği konusunda ağırbaşlı bir değerlendirmeyi de içerir. O halde, toy iyimserliğe karşılık gelmeyen bir umut söz konusudur burada. Politik terimlerle söylersek, Benjamin'in karşı çıktığı sol tarihselcilik tarzı saf içkincilikle malûldür. Zira bu teoriye göre, tarihte, onu sosyalizmin gerçekleşmesiyle kemaline erdirecek bir dinamik vardır. Buna karşılık, katı apokaliptisizm de eşit ölçüde mantıksızdır. Bu görüşte ise, dönüştürücü olay, değer verilecek hemen hiçbir yanı olmayan yoz bir tarihin ortasında beklenmedik bir anda patlak verecek ve orada hiçbir zemin bulamayacaktır. Bu olay şimdiyi kurtaracak olsa bile, kökleri şimdide değildir. Günümüzdeki politik karşılığına Alain Badiou'nün eserlerinde rastlanabilecek radikal bir Protestan perspektifidir bu. Bu düşünce çizgisinde, devrimci eylem mucize kabilinden bir şeydir, zira düşmüş bir dünyada devrimci eyleme olanak sağlayacak koşullar olduğu söylenemez. Tarihselcilik zamanın işleyişine fazla bel bağlarken, apokaliptisizmde böyle bir güvenin zerresine rastlanmaz.

Marksizmin daha ortodoks bir damarında ise, Hıristiyanlığın Katolik damarında olduğu gibi, muteber bir gelecek

şimdide belli belirsiz ayırt edilebilir durumda mevcuttur. Böyle bir gelecek, Marksizmde, mevcut sistemden türeyen ama aynı zamanda onun çelişkilerini meydana dökebilecek olan güçlerde bulunabilir. Hakiki bir umuttan bahsedebilmek için geleceğin şimdiye demirlenmiş olması gerekir. Zira geleceğin metafizik bir dış mekândan çıkagelip, şimdiyi öylece istila etmesi gibi bir şey düşünülemez. Ayrıca, şimdide maya misali işleyen güçler bunu eninde sonunda şimdinin sınırlarını aşacak tarzda, mevcut tasavvurlarımızın ötesinde bir koşula işaret ederek yapar. Şimdinin dilinde yeterli düzeyde ele geçirilebilecek bir gelecek, statükoyla da suç ortağı olacağından, katiyen sahih bir gelecek sayılamaz.

Nereden bakılırsa bakılsın, umut kesinlikle bir iyimserlik meselesi değildir. Bununla beraber, umudun neyden müteşekkil olduğu konusunda felsefi düşünme çabasının yok denecek kadar az olması şaşırtıcıdır. Artık bu meseleye dönebiliriz.

2
Umut Nedir?

İnanç, umut ve yardımseverlik: Teolojik olarak nitelendirilen bu üç erdem anlamından saparak yozlaşabilir. İnanç bönlüğe, yardımseverlik aşırı duygusallığa ve umut kendini kandırmaya kayar. Aslında, suya düşme ihtimalini düşünmeden "umut" kelimesini zikretmek güçtür; umut dendiğinde akla hemen "sönmüş" ya da "boş" gibi sıfatlar üşüşür. Umut nosyonunun ta kendisinde iflah olmaz bir naiflik var gibi görünürken, asık suratlılık da belli bir olgunluğu çağrıştırır. Umut, sağlam bir güvenin hayaletinden ibaret olan ürkek ve biraz korkulu bir beklentiyi akla getirir. Modern zamanlarda umut en az, karşıtı olduğu söylenebilecek nostalji kadar kötü

bir intibaa sahiptir. Buna göre, umut dokunsan kırılacak bir kamış, uçan bir kale, arkadaşlığı hoşa giden kötü bir kılavuz, besin değeri düşük ama lezzetli bir sos gibidir. Çorak Ülke'de nisan en zalim aysa, bunun nedeni insanda yeniden doğuşa dair boş umutlar uyandırmasıdır.

Umudu trajik kahramanlardansa sosyal reformculara yakışacak alçaltıcı bir durum olarak algılayanlar bile vardır. George Steiner, umut gibi alçaltıcı ve küçük burjuvaca olan herhangi bir şeyle "lekelenmemiş" bir tür "mutlak tragedya"-dan bahseder hayranlıkla. Steiner'a bakılırsa, "yüksek tragedyada, hiçlik bir kara delik gibi yutar"[1] en ufak umut esintisi bu hiçlik durumunun olsa olsa saflığını bozabilir. Tragedyanın ihtişamının bu gibi nafile özlemlerle yok edilmesine itiraz eder Steiner. Aslına bakılırsa, Aiskhylos'un *Oresteia*'sı veya Shakespeare'in trajik dramı için geçerli olmayan bir savdır bu, ki herkesin beğenisine göre yeterince yüksek olan eserlerdir bunlar. Gelgelelim Steiner tragedyanın Shakespeare için doğal olmadığını savunur, zaten ona bakılırsa, yazarın türün özündeki umutsuzluğu kaba saba kurtuluş imalarıyla sulandırmış olması da bundandır. Christopher Marlowe'un iniş çıkışlarla dolu oyunu *Doktor Faust* ise, aksine, baştan sona soğukkanlı, bu yüzden de "derinlemesine gayri-Shakespeareyendir". Gayri-Shakespeareyen bu bağlamda iltifat olarak kullanılmaktadır. Zira tragedya her türden umudu elinin tersiyle iten, bu bakımdan da tabiatı gereği anti-solcu bir türdür. Kötümserlik politik bir bakış açısıdır.[2] Katolik düşünür Peter Geach ise, hayli farklı nedenlerle de olsa, umuda benzer şekilde kasvetli bir bakış atar. Geach'e göre, İncil'e dayanmadığı için, umut diye bir şeyden bahsedilemez.[3] Mükellef bir yemek için can atan birinin bu beklentisinin,

1. George Steiner, "Tragedy Reconsidered", *Rethinking Tragedy*, Haz. Rita Felski (Baltimore, 2008), s. 40.
2. Örn. bkz. Roger Scrutton, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* (Londra, 2010).
3. Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977), s. 48.

sırf bu İsa'nın ölümü ve dirilişine dayanmıyor diye geçersiz sayılacağına inanmak güçtür. Hıristiyanlık insanlığın son umudu olsa bile, Tanrı'nın krallığının beklentilerini karşılamayan her tür iştiyakın hüsrana yazgılı olduğu sonucu çıkmaz buradan.

Sol politikanın umut konusunda Steiner'cı sağ kadar sakıngan olduğu durumlar vardır. Sözgelimi, Claire Colebrook "umutsuz feminizm" fikrini kurcalarken şöyle der: "Görünüşe göre, feminizm 'bizi' boğazımıza kadar battığımız, hislerimizi tamamen uyuşturan klişelerden kurtaracak bir gelecek düşleyebilmek için umudu –daha zengin bir erkek arkadaş, daha büyük göğüsler, daha sıkı kalçalar, hatta çok daha ulaşılmaz olan son moda bir çanta için duyulan umudu– bir kenara bırakmalıdır. Ütopyaya ancak yoğun bir umutsuzlukla ulaşılabilir."[4] Colebrook'un koşulsuz desteklediği bir politika değildir bu, zaten haklı bir şerh düşmeyi ihmal etmez: Kadınların birtakım boş veya olumsuz umutları olabileceği gibi, sahih umutları da vardır. Yine de, solun umut konusundaki şüpheciliği büsbütün temelsiz değildir. Ütopya imgeleri daima, aksi takdirde ütopyanın inşasına harcanabilecek enerjileri boşa harcama riski taşır.

Hiçbir şeyin kötümserlik kadar gerçekdışı olmadığı zamanlar varsa da, umudu olanlar, fikirleri konusunda umutsuzlara nazaran daha ılımlı olma eğilimindedir. Modern zamanlarda kasvet, neşeden daha sofistike bir tutum gibi görünmektedir. Buchenwald ve Hiroşima'nın ardından umut, geleceğin şimdiye göre bir ilerlemeyi temsil ettiğine duyulan temelsiz bir inançtan ibaret kalmıştır; ikinci kez evlenmenin umudun deneyime karşı zaferi olduğunu söyleyen Samuel Johnson'ın alaycı tanımını hatırlamadan edemiyor insan. Ne var ki, çağımızın en korkunç olayları bile umuda zemin oluşturabilir. Raymond Williams'ın da belirttiği gibi, Nazi

4. *Hope and Feminist Theory,* Haz. Rebecca Coleman & Debra Ferredy (Londra, 2011), s. 16.

kamplarında can verenler varsa, o kampları inşa edenlerden dünyayı kurtarmak için can verenler de vardır.[5]

Umut, genel itibariyle, saydığımız teolojik erdemlerin en az ilgi çekeni olmuş, inanç ve sevgiye nazaran daha az incelemeye esin vermiştir. Peter Geach kitabı *Truth and Hope*'ta (Hakikat ve Umut), başlığın vaat ettiğinin aksine, umut hakkında neredeyse tek kelime etmez. *The Virtues* (Erdemler) adlı kitabındaki umut tartışması ise, inanç hakkındaki yorumlarından dikkat çekici biçimde daha zayıftır. Bu üç eğilimin birbiriyle yakından ilişkili olduğuna dikkat çekmek gerekir. Aziz Augustinus *Enchiridion*'da şöyle der: "Umut olmadan aşk, aşk olmadan umut olmaz; inanç olmadan ise ne umut ne de aşk olur."[6] İnanç, ortodoks Hıristiyan öğretisine göre öncelikle Tanrı'nın insanlığa beslediği sevgiden ileri gelen bir tür sevme taahhüdü veya tutkulu bir itikattır. Kierkegaard Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta, "müminin âşık kişi olduğunu" söyler. İnanç bir güven meselesidir, dolayısıyla bir tür yardımseverlik veya fedakârlık gerektirir. Ötekinin, parmaklarının arasından kayıp gitmenize izin vermeyeceğine duyduğunuz sarsılmaz inançtır ve umudun temelini, ötekinden vazgeçmeyeceğinize duyduğunuz güven oluşturur. *Oxford English Dictionary*'de "umut" için verilen arkaik tanımlardan biri "güven duygusu"dur. Umut, kişinin kafasındaki tasarının yürürlükte olacağına duyduğu güvendir ve bir yorumcunun deyişiyle umut, "belli bir amacın arzulanabilir ve gerçekleştirilebilir olduğu konusundaki aktif kararlılıktır."[7] Bu bakımdan, umut arzuyu, dolayısıyla kelimenin geniş anlamında sevgiyi içerir. Kişinin neyi hakkıyla umabileceğini gösterense inançtır ve bu iki erdem kaynağını en nihayet yardımseverlikten alır.

5. Bkz. Raymond Williams, *Modern Tragedy* (Londra, 1966), s. 59.
6. Aziz Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love* (Washington D.C., 1996), s. 8.
7. Patrick Shade, *Habits of Hope* (Nashville, 2001), s. 70.

Thomas Aquinas'a göre sevgi nesnesiyle, en azından ruhen halihazırda birleşmiş olması bakımından umuttan ayrılır. Buna karşılık, Aquinas'ın sözlerini yorumlayan Denys Turner'ın da dediği gibi, "Gerçek yardımseverlik, bir arkadaşın diğerine güvenmesini sağlayan türden bir umut üretir, zira en güvendiğimiz kişiler yardımseverlik yoluyla arkadaşımız olanlardır".[8] Aquinas'a göre, inanç ve yardımseverlik umudu mantıksal olarak öncelerken, Kant'a ve John Stuart Mill'e göre bizi Tanrı'yı varsaymaya götüren, ona yönelik umudumuzdur. *The Tragic Sense of Life* (Hayatın Trajik Anlamı) kitabında Miguel de Unamuno da umut ettiğimiz için inandığımızı, bunun tam tersinin geçerli olmadığını ileri sürer. ABD eski başkanı Bill Clinton da bir keresinde büyüdüğü kasabaya gönderme yaparak, "Umut denen yerin varlığına halen inanıyorum" derken, inanç ve umut erdemlerini birbiriyle ilişkilendirir. Clinton bunun yerine, "Umut denen o sevdiğim yerin varlığına halen inanıyorum" demiş olsaydı eğer, bu üç teolojik erdemi maharetle birleştirmiş olacaktı.

Genel olarak bakıldığında, inancın zemini ne kadar rasyonelse, umut o kadar artar; çünkü bu durumda inancın haklı çıkarılması daha olanaklıdır. Sözgelimi bütün dünya tarihi boyunca tanıklık edilen, insandaki adalet tutkusuna inanmak, sonunda galip gelmese bile, bir mücadele olmaksızın bu tutkunun yeryüzünden silinmeyeceğine dair akla yatkın bir umuda sahip olmaktır. Hıristiyanlığa göre, İsa'yı dirilten Tanrı'ya inanmak, insanlığın sonunda böyle bir dönüşüm geçireceği umuduna dayanak oluşturur. Gelgelelim, başarıya ulaşma şanslarını tümüyle bir kenara bırakarak, insani yetilere inanmak da mümkündür, yani umut her zaman inanca dayanmaz. Buna karşılık, insanlığın barış ve adaleti sağlama gücüne inancınız zayıf da olsa, bu değerlere umut besleyebilirsiniz. Ya da bir tür olarak insanlığa zerre kadar

8. Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait* (New Haven, 2013), s. 161. Aziz Augustinus *Enchiridion*'da yardımseverliğin umudu gerektirdiğini ve bu iki erdemin de inancı gerektirdiğini söyler.

inanmadığınız veya insanlığın durumunun belirgin şekilde iyiye gideceği konusunda en ufak umut beslemediğiniz halde, insanlığa coşkulu bir sevgi duyabilirsiniz. Sonuçta umutsuz aşk inkâr edilemez bir şeydir.

Peki ama ya umut bir yanılsamaysa? Öyle olsa bile, onu silmek için ortada bariz bir neden olmayacaktır. Alexander Pope *Essay on Man*'de (İnsan Üzerine Deneme) umudun, hayali bir amaçtan diğerine koşmamızı sağlayarak bizi hayatta tutan sağaltıcı bir kurgu olduğunu söyler:

> Ebedi umut fışkırır insanın bağrından;
> Hiç kutlu değil ama hep kutluluk peşinde insan.

Yazıldığı destansı beyit formunun çağrıştırdığı olumluluktan epey uzak olan aldatıcı bir ifadedir bu. "Ebedi" kelimesi umut fikrine ilahi bir ihtişam tınısı katsa da, aslında "mütemadiyen" gibi bir anlam taşır. Söz konusu biz insanlar olduğumuzda, ebedi olan tatminsizliğimizdir. "Hiç kutlu değil ama hep kutluluk peşinde insan" dizesi de yine forma uygun biçimde dini bir ifade gibi tınlasa da, aslında alaycıdır. Umut etmeyi inatla sürdürürüz çünkü inancımız hep yitiktir; yenilginin ısrarlı bir reddi ya da deneyimden çıkan derslere ahmakça bir kayıtsızlık olarak yorumlanabilecek bir inattır bu. Şairin, umudun ebediyen fışkırdığını ima ettiği kesindir; çünkü umut kendi boşluğuna kör olan, iki dizedeki güleç zekâyla çelişen bir inatçılık biçimidir. Pope ve Samuel Johnson için, (Schopenhauer, Nietzsche, Freud gibi) başlıca bazı geç dönem modern düşünürler için de olduğu gibi, bilinç daima yanlış bilinci içerir ve o olmadan işleyemez. Umut, tanrılar kenardan sinikçe gülerken beyhudeliği uzak tutmaya yarayan Apolloncu bir serap ya da Ibsenci bir hayat-yalanıdır. Umut diye bir şey olmayabilir ama o varmış gibi davranmadığımız takdirde, bu olasılığın kesinleşme ihtimali vardır. Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde dinsel umudu çocuğa peri masalları anlatan bir dadıya benzetir ve onun arzusu dünyayı

bu gibi teskin edici kurgulardan arındırmaktır. Erik Erikson ise, ilk olarak çocuğun ebeveynlerine duyduğu güvende açığa çıktığını söylediği umudu "hayatta olmanın en erken ve en ayrılmaz erdemi" olarak görmekle birlikte, küçük çocuğun gelişim sürecinde "umulan bir durumun veya olayın gerçekleşmesiyle, somut umutların yerini sessizce daha gelişkin birtakım umutlara bırakacağını"[9] söyler, ki istediğimiz şeyi elde eder etmez başka bir şey istemeye başladığımızı söylemenin dolaylı yoludur bu.

Sadece modernliğe özgü bir şüphecilik değildir bu. Antik Yunanlar umudu genel itibariyle bir lütuftan çok kötülük gözüyle bakmıştır. Euripides umudu insanlığın başına gelmiş bir lanet diye nitelendirirken, Platon *Timaeus*'ta umudun kişiyi yanlış yola saptırabileceğini belirtir. Thomas Aquinas ise, umuda en çok gençlerde, ayyaşlarda ve düşünme yetisinden yoksun ahmaklarda rastlandığını söyler iğneleyici bir dille.[10] Pascal ise *Düşünceler*'de, "hiç yaşamadığımız ama yaşamayı umut ettiğimiz" yorumunda bulunur. Byron umudu yanakları çökkün bir fahişe olarak adlandırır. Kierkegaard *Tekerrür*'de umudu insanın parmakları arasından kayıp giden alımlı bir bakireye benzetir ve bunu söylerken, kafasında dini değil, seküler iştiyaklar vardır daha çok. Jean-Paul Sartre *le sale espoir*'dan [kirli umut] bahseder. Yüzyıllar boyu birçok düşünür insan varoluşunun dinamiğinin aldanma olduğunu ifade etmiştir. Bunun onaylanacak bir durum mu yoksa yakınılacak bir durum mu sorusunun cevabı ise, çabanın mı yoksa kendini kandırmanın mı ağır bastığına bağlıdır. Unutkan mahluklar olarak, geçmiş umutlarımızın saçmalığını örtbas eder ve daha cazip ham hayallerin ardına düşeriz. İşte insan varoluşu diye bilinen şey de, kendini unutuşun bu sonu gelmez döngüsüdür.

9. Erik Erikson, *Insight and Responsibility* (New York, 1994), s. 115-117.
10. Akt. Dominique Doyle, *The Promise of Christian Humanism: Thomas Aquinas on Hope* (New York, 2011), s. 76. Burada Aquinas'ın kafasında teolojik bir erdem olarak değil, günlük bir duygu olarak umut vardır.

Bu açıdan bakıldığında, umut geçmişi bir girizgâha, şimdiyi ise salt boş bir bekleyişe indirgeyen bir gelecek fetişizmidir. Bu bakımdan, umudun umutsuzluktan o kadar da farklı görünmediği durumlar vardır. Pandora'nın kutusundan çıkacak kötülüklerin en yakıcısı umutsa, bunun nedeni, bizi kendimize son vermekten, dolayısıyla varoluşumuzu dört bir yandan kuşatan tüm diğer kötülüklere son vermekten alıkoymasıdır. Pandora efsanesi, umudun bir hastalık mı, deva mı yoksa homeopatik bir anlamda her ikisi birden mi olup olmadığı konusunda ilginç bir muğlaklık sergiler. Dertlerimiz için bir deva ummak, derdin bir parçası mıdır? Yani umut bizi dertlerimizden intiharla kurtulmaktan mı alıkoyar? Umut, Schopenhauer'in kötücül İrade'si gibi, daha fazla eziyet çekebilelim diye bizi hayatta mı tutar, kurbanın başının üstünden bir kova su döken bir işkenceci misali?

Bu görüşe göre, umut geleceğin bize göz atabileceği, şimdideki bir yarıktır ama aynı zamanda, insan öznesinin içini boşaltarak onu hiçliğe indirger. Her anı, hiç gelmeyecek müstakbel bir gerçekleşimin adak taşına yatırarak değersizleştirir. Kişiyi tuttuğu anda eriyiveren bir tatmine ulaşmaya çabalar vaziyette sürekli böyle ileri atan bu süreç olmasa, insan hayatının ayrıksılığından da bahsedilemez. "Mutlu değiliz ve olamayız da" der Çehov'un *Üç Kız Kardeş*'inde Verşinin; "sadece mutlu olmak isteriz." Umut da, arzu gibi, beşeri hayvanın kendisiyle özdeş olmadığı, varoluşunun ebedi bir henüz-gerçekleşmemiş'e endekslendiği, varlığının askıda olduğu hallerden biridir. Bu bakımdan, umut sadece zihinsel bir tutum değil, Karl Rahner'in de dediği gibi "insan varoluşunun temel bir tarzıdır".[11]

Samuel Johnson'a göre, bu kendiyle özdeş olmama hali, kederlenmek için haklı bir sebeptir. Gene de, Johnson'ın umuda yaklaşımı ilgi çekici bir muğlaklıktadır; çünkü umudu

11. Karl Rahner, "On the Theology of Hope", *Theological Investigations*, 10. Cilt (New York, 1977), s. 254.

aynı zamanda insan çabasının ayrılmaz bir teşvikçisi sayar. "On the Death of Dr. Robert Levet" (Dr. Robert Levet'in Ölümü Üstüne) adlı şiirinde umudu "aldatıcı" diye nitelerken, *Rambler* (Avare) mecmuasında ise şöyle der: "Umut her ne kadar daima aldatıcı da olsa, umut etmek gereklidir; çünkü umut bizatihi mutluluktur ve ne kadar sık olursa olsun, umudun boşa çıkması tükenmesi kadar kötü değildir."[12] Buna göre, aldanma veya hayırlı yanılgı umutsuzluğa yeğdir. Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'unda Prometheus Koroya dönerek, insanlığa verdiği armağanlardan birinin de "gözü kör umut" olduğunu söyler. Buna karşılık, Koro'dan hiç de ironik olmayan şu karşılığı alır: "Verdiğin bu armağan onlara büyük bir lütuftur." Ulaşabileceğimiz tek mutluluk, muhtemelen, mutluluğa ulaşabileceğimiz umududur.

Samuel Johnson tüm şüpheciliğine rağmen, umuttan "insana bahşedilmiş başlıca nimet"[13] diye bahsedebilmektedir. Tabii ardından, ancak bizi yanıltmayacağından emin olduğumuz türden umudun akla uygun olduğunu da ekler. Johnson umudun bu türünün tek bir örneği olduğunu (Hıristiyan kurtuluş inancı) düşünüyor olabilirdi pekâlâ, ki bu durumda (*Rasselas* romanında) erdemlerin en aldatıcısı saydığı umuda aynı anda nasıl olup da bu kadar yüksek bir değer biçebildiğini anlamak güç değildir. Ona göre önemli olan, kutsal ve seküler arasındaki farktır. Aynı anda hem olumlayıp hem de inanmadığına göre, Johnson'ın nazarında umut muhtemelen, bilişsel bir tür uyumsuzluk veya kurtarıcı bir ironi barındırıyordu. İradenin iyimserliği, idrakin kötümserliğini hükümsüz kılıyor olabilir. Modern bir düşünürün de acı verici biçimde dile getirdiği gibi; "Umutlu kişi, tipik olarak 'en iyisini varsayıyormuş gibi' ve keza, durum gerçekten öyleymiş gibi davranır. Yine de, bunun böyle olduğuna inanması, hatta buna ihtimal vermesi gerekmez;

12. Akt. David Nokes, *Samuel Johnson: A Life* (Londra, 2010), s. 133.
13. *The Yale Edition of the Works of Samuel Johnson*, 4. Cilt (New Haven, 1969), s. 192.

hatta durumun öyle *olmadığını* bile düşünüyor olabilir."[14] Gelgelelim, ilerleyen kısımda, umudun olanaklı olanı ille içermesi gerekmese de, olanaklı olana dayandığını göreceğiz.

F. Scott Fitzgerald'ın *Muhteşem Gatsby* romanının başarısının altında yatan bir neden de, romanın başkişisinin göz alıcı hayallerine karşı kesin bir tutum benimsememize izin vermemesidir. Gatsby'nin bir sahtekâr ve yoz bir hayalci olduğu ortaya çıkar ama Daisy'e olan yatıştırılamaz arzusunda görkemli bir yan, bu arzunun sahteliğinin tam kalbinde gizli bir doğruluk vardır. Anlatıcının dediği gibi, Gatsby "hayatın vaatlerine karşı aşırı bir duyarlığa, (...) sıra dışı bir umut etme kabiliyetine, başka hiçbir insanda rastlamadığım ve muhtemelen rastlayamayacağım düzeyde bir romantik hevese sahiptir". Gatsby'nin umutlarının boşa çıkacağı kesindir, çünkü geçmişin hükmü geleceğin çekiminden daha güçlüdür:

> Gatsby yıldan yıla gözümüzün önünden uzaklaşan o yeşil ışığa, orgazmik geleceğe inanıyordu. Şimdilik elimizden kaçmıştı ama bunun önemi yoktu; yarın daha hızlı koşar, kollarımızı daha ileri uzatırdık... Ve güzel bir sabah. İşte böyle, sırtımız geçmişe dönük akıntıya karşı fasılasız kürek çektik.

Geçmiş gelecekten daha fazla varlığa sahip olmasa da, bir zamanlar önem arz etmiş olmasından ötürü gelecekten üstün konumdadır ve henüz gerçekleşmemiş olana halen hükmedebilmesinin nedeni de budur. Şimdinin geçmişin yörüngesinden çıkamamasının nedeni sadece, bizi meydana getirenin temelde geçmiş olması değil, Gatsby'nin ümitsiz tekrar etme dürtüsünde olduğu gibi, bunu arzulamamasıdır da. Şimdi büyük ölçüde telafisizce kaybedilmiş olanı yeniden ele geçirmeye yönelik bir çabaya dayanmasıdır. Burada geçmişin yeniden ama bu defa komedi olarak vuku bulması beklentisinden fazlası yok gibidir. Hicivci Karl Kraus, dün-

14. Robert M. Gordon, *The Structure of Emotions* (Cambridge, 1987), s. 85.

yanın kendisinin yanıltıcı, çarpık ve dolambaçlı bir cennete geri dönüş yolundan ibaret olduğunu söyler.

Bu böyle olsa bile, yazar Gatsby'nin böyle üzücü bir şekilde kendini kandırmasının, ışığını soldurmasına veya esrarlı havasını dağıtmasına izin vermez; Amerikan ulusunun sonraki iniş çıkışlı tarihinin, Amerika'ya ilk ayak basan Avrupalı göçmenlerin düşüne halel getirmemesi gibi bir şeydir bu. *Muhteşem Gatsby*'de dar görüşlü ve küstahça bir ifadeyle, "insanın düşlerinden sonuncusu ve en büyüğü" olduğu söylenen o düşte, "insan, ne anladığı ne de arzuladığı bir estetik tefekküre mecbur kalarak bu kıtanın şimdisinde geçici bir an için nefesini tutmuş ve tarihte son kez şaşırma yetisine uygun bir şeyle yüz yüze gelmiş olmalıdır." Paul Auster'ın *Cam Kent* romanının anlatıcısı da benzer biçimde, Yeni Dünya'ya ilk ayak basanların gelişini, "ütopyacı bir düşüncenin hızlandırıcı dürtüsü, insan hayatının mükemmelleştirilebileceği umudunu ateşleyen ilk kıvılcım" olarak tasavvur eder; her ne kadar biz bu sömürgeci serüvenin sonuçlarının hiç de tartışmasız iyi olmadığının farkında olsak da.

Bu hayli tartışmalı bakış açısına göre, Ernst Bloch'un çalışmasını incelerken göreceğimiz gibi, en zararlı veya megalomanik umutlarda bile ütopyacı bir öz vardır. Fitzgerald'ın romanında, sonunda ölüm ve yıkım getirmiş de olsa, Gatsby'nin "yanılsamasının muazzam canlılığından" hayranlıkla bahsedilebilmesinin nedeni budur. Doğru düzgün yorumlandığında, der hikâye, en feci insan eylemlerinin acemice birer mutluluğa ulaşma çabasını ifade etmesi gibi, her öldürücü umut da bize hayat veren bir umudun bulanık, bozuk yankısını taşır. Bu bakımdan, sahih olmayan, sahih olana götüren bir araç işlevi görebilir. Burada, Amerikan edebiyatına özgü bir motif işbaşında gibidir. *Moby Dick*'te Ahab, ölümcül bir vehme sadık kalma azminden ötürü trajik boyutlara ulaşır. Arthur Miller'ın destansılıktan daha uzak olan Willy Loman'ı için de aynı şey geçerlidir. Biçimci üslupta, bir bağlılıktaki

tutku ve sarsılmazlığa, o bağlılığın feci halde yanlış içeriğine rağmen hayranlık duymaya çağrılırız.

* * *

Umut ile arzu arasında bir fark var mıdır? Bu fark bazı durumlarda neredeyse ortadan kalkmış gibi görünür. "Umarım" bazen basbayağı "dilerim" anlamına gelebilir. Bir sigara istemek ile ummak arasında metafizik bir uçurum yoktur. Düşünür Gabriel Marcel umudu bir tür sevgi/aşk olarak görürken, arzuyu haris ve benmerkezci bulur.[15] Ne var ki, kötücül umutların ve iyicil arzuların olabileceği gerçeğinin üstünden atlayan bir bakış açısıdır bu. Umut da, arzu da ahlaki durumlara karşılık gelebilir ama bu ille böyle olacaklar diye bir şey yoktur. Yani, karın yağmamasını umabilir veya salamura yumurta arzulayabilirsiniz pekâlâ. Arzu çoğu durumda belli bir nesneye yönelikken, umut çoğunlukla daha genel bir durumu amaçlar. Yine de, bir durumun meydana gelmesini arzulayabilir veya daha pürüzsüz bir cilde kavuşmayı umabilirsiniz. Ayrıca, (biri için bir şey ummaktan farklı olarak) birinden medet umabilirsiniz, yani istediğiniz şeyi size muhakkak vereceğine inanabilirsiniz. Keza, zaten sahip olduğunuz bir şeyi arzulayabilirsiniz (ve tabii sevebilirsiniz) ama zaten sahip olduğunuz şeyi umamazsınız.[16] Umut ile arzu birbirine karşıttır: Canınız sigara isteyebilir ama bu arzuya teslim olmamayı umabilirsiniz. Ya da bilinçli olarak umut ettiğiniz bir şeyden bilinçdışı düzeyde sakınıyor olabilirsiniz. Umut ve inanç da aynı biçimde birbirine aykırı düşebilir. Sözgelimi, bunun böyle olacağına inanmasanız da, kuduzdan ölmeyi umabilirsiniz. Elinizdeki kanıtlar yetersiz olduğu ve

15. Bkz. Gabriel Marcel, "Desire and Hope", *Existential Phenomenology*, Haz. Nathaniel Lawrence ve Daniel O'Connor (Englewood Cliffs, New Jersey, 1967), s. 280.

16. Bkz. Colin Radford ve J.M. Hinton, "Hoping and Wishing", *Proceedings of the Aristotelian Society* 44 (1970): s. 78.

kesin bir inancınız olmadığı halde, bir şey hakkında güçlü bir umut besleyebilirsiniz. Bir şeyin olacağına inanmak o şeyin olmasını beklemekken, bir şeyin olacağını umut etmek böyle bir beklentiyi gerektirmez.[17] "Önümüzdeki Ekimde New York'ta olmayı umuyorum" ifadesinde o tarihlerde New York'ta olacağınıza dair bir beklenti söz konusuyken, "Mick Jagger'ın yerinde olmayı isterdim" ifadesinde böyle bir beklenti yoktur. "Bu işkenceden kurtulmayı umuyorum" cümlesi bir temenniyi ifade edebildiği gibi, bir beklentiyi de ifade edebilir. Umut tam da sadece arzulamakla kalmayıp beklediği için, mümkün olana veya en azından, ulaşmayı mümkün saydığı şeye yönelir, ki arzu için istisnasız geçerli sayamayacağımız bir şeydir bu.[18] Dünya Bankası başkanı olmayı uman kişiler, bu su götürür onura ulaşmaya, onu salt düşlemekle yetinenlere kıyasla daha yakındır; çünkü bu makama ulaşmayı umuyor olmaları, ulaşmalarının mümkün olduğunu ima eder. Thomas Hobbes *Leviathan*'da umuttan, "ulaşma düşüncesinin eşlik ettiği bir iştah" diye bahsederken, Paul Ricoeur, bilindiği gibi, onu "mümküne duyulan tutku" olarak tanımlar.[19] Stan van Hooft bir durumun istenen ama umutsuz bir durum olduğunun söylenebileceğine, çünkü insanın erişemeyeceğini bildiği şeyi isteyebileceğine dikkat çeker.[20] Kişi her zaman arzulayabilir ama her zaman umut edemez. Bir hayvan ya da Perikles döneminde yaşayan bir Atina vatandaşı olmayı isteyebilir ama umamazsınız. Hiç doğmamış olmayı isteyebilir ama umamazsınız.

Nafile umut etmenin kendisinde aptalca bir şey yoktur ama mantıksızca ummak aptalcadır. Gabriel Marcel imkânsız olanın da umut edilebileceğini, dolayısıyla umut edilenin

17. Bu ve diğer sorulara ilişkin eksiksiz bir soruşturma için bkz. James L. Muyskens, *The Sufficiency of Hope* (Philadelphia, 1979).

18. İmkânsızı istemek üzerine bkz. J.M.O. Wheatley, "Wishing and Hoping", *Analysis* 18, No. 6 (Haziran 1958).

19. Paul Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia, 1980), s. 161.

20. Stan van Hooft, *Hope* (Durham, New Carolina, 2011), s. 25.

gerçekleşme ihtimali bulunmayışının umudu hükümsüz kılmayacağını savunur. İmkânsız olanı umut etmek mantıksız olabilir ama gerçekleşmesi çok düşük ihtimal olanı umut etmek öyle değildir. Umut inançkadar mantıksal temel gerektirmez: Bir şeyin gerçekleşeceğini ummak mantıklı olabilir ama buna inanmanın böyle olduğu söylenemez. Kuşkusuz, insan mantıksızca da umut besleyebilir. Sözgelimi, bunu yapmak basbayağı gerçekdışı da olsa, arzuladığınız sonuca ulaşmayı ummaya devam edebilirsiniz. Ama umutlarınızın gerçekleşebileceğine mantıksızca inanmak, yanlışlıkla onların erişilebilir olduğuna inanmak demektir. Ayrıca insan mantıksızca arzular da güdebilir. Psikanalitik teoriye göre, mantıksızca arzu duyan kişiler nevroz riskiyle karşı karşıyadır. Ürkek umutlar da makul olmayan umutlar arasında sayılabilir. Umudun saf olduğu önyargısında, güçlü umudun tamamen münasip, zayıf umudunsa gerçekdışı olduğu durumlar olabileceği göz ardı edilir. Oysa yirminci yüzyılın savaş ve soykırımları için hiç de geçerli değildir bu. Yine de, dönemi en iyi tasvir eden yazarlardan biri olan W.G. Sebald'daki kıvamlı kasvetin tümüyle gerçekçi olup olmadığı sorulabilir.

İmkânsızlık umudu ortadan kaldırsa da, arzuyu kaldırmaz: Bu isteğinizin boş olduğunu bilseniz bile, Güney Kore'nin şimdiki diktatörünü Denver'da bir geylerin kulüpte basmak için can atabilirsiniz. İbrahim oğlunun kendi savurduğu bıçaktan kurtulmasını arzuladığında imkânsız olanı umut etmiş gibi görünür ama Yeşu söz konusu olduğunda her şey mümkün olduğuna göre, bu o kadar da boş bir umut değildir. Şunu da not düşmek gerekir ki, ben size göre imkânsız olan bir şey umabilirim (mesela üçüz annesi olmayı) ama bu umudum bana imkânsız gözükmeyebilir. Ölüm kendimiz için beslediğimiz umutların sonunu işaret etse de, insanın umutları mezarın ötesine uzanabilir. Gelgelelim, böylesi umutların her zaman diğerkâm olduğu anlamına gelmez bu. Örneğin, Elvis Presley taklitçilerine karşı ömür boyu güttüğüm kan davasını ben öldükten sonra da sürdüreceğinizi umabilirim.

Robert Audi, bir şeyin gerçekleşeceğine inanan birinin o şey gerçekleştiğinde buna genellikle şaşırmazken, bunu sadece umut eden birinin pekâlâ şaşırabileceğini belirtir.[21] Ayrıca Audi'ye göre, kişi bir şeyin gerçekleşeceğini umut etmekten utanabilse de, buna inanmaktan utanmaz, her ne kadar sinsice kurduğunuz, dünyaya hükmetme hayallerinizi kimsenin fark etmeyeceğine inanmak yeterli bir utanç vesilesi olsa da.[22] Gerçekleşmiş bir umut beklentiyi sürekli değiştirir. Arzuda ise, umudun nesnesi şekil değiştirerek karşınıza çıkabilir veya umudunuz değişebileceği gibi, ortaya çıktığı anda kaybolabilir de. Freud'a göre, arzu dibine kadar gömüldüğü daha derindeki (bilinçdışı) istek süreci tarafından çarpıtılarak, hedefini ıskalama eğilimindedir. Belki de kişi, umudun gerçek doğasını ancak o gerçekleştiğinde tam anlamıyla kavrayabilir. Kim bilir, belki de İsa'nın yoldaşları onun dirilmesini umut ediyorlardı da İsa dirilene kadar bunu farketmemişlerdi?

Thomas Aquinas, "bir insanın kendi kapasitesinin tamamen ötesindeki bir şey için umut beslemeyeceğini"[23] söyler ve umudun, nesnesinin erişilmesi güç olmasından ötürü gayret gerektiren meşakkatli bir iş olduğunu ekler. Aquinas'a göre, umut "iştahın erişilmesi güç bir iyiye doğru hareketi veya uzanışıdır."[24] Belki imkânsız için umut besleyemezsiniz ama Aquinas için de bu erdemin nesnesi erişilmesi kolay, el altında bir şey değildir. Ona bakılırsa, umudun nesnesi ulaşılması güç ama imkânsız olmayan, gelecekteki bir iyidir.[25] Bu bakımdan, umut kederin olduğu gibi, boş ütopyacılığın

21. Bkz. Robert Audi, *Rationality and Religious Commitment* (Oxford, 2011), s. 74.
22. A.g.e.
23. Thomas Aquinas, *Summa Theologie*, 33. Cilt (Londra ve New York, 1966), 7. Aquinas'ın umut konusundaki düşünceleri üzerine bir yorum için bkz. Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men be Saved?"* (San Francisco, 1988), 4. Bölüm.
24. Aquias, *Summa Theologie*, 33. Cilt, s. 13.
25. A.g.e., s. 5.

da taban tabana zıddıdır. Yine de umut sadece bizim çabalarımıza bağlı değildir. Kişi kendi kapasitesini ilkece aşan bir şey için umut besleyebilir ve bu imkânsızı ummakla aynı şey değildir. Sözgelimi, yağmurun yağmamasını ya da şimdilik yatışmış durumdaki sosyal paranoyanızın dört başı mamur bir psikoza çevirmemesini umut edebilirsiniz.

Aquinas'ı dikkate alarak söylersek, pantolonunuzun mezuniyet kutlamasının bitimine kadar dayanmasını ummanızda olduğu gibi, arzu ve beklentinin son derece önemsiz bir karışımı için neden "umut" sözcüğünü kullanılmamak gerektiği belirsizdir. "Umarım yarın görüşürüz" ifadesi genellikle, yarınki muhtemel karşılaşmanın, kahramanca üstesinden gelinecek bir dizi engel içeren meşakkatli bir iş olduğu anlamına gelmez. Ayrıca kendi gerçekleşimini sahiden olası görmeyen bir umut biçimi de vardır. "Gelecek sene Kudüs'te!" ifadesi buna örnektir. Her ne kadar tarih şimşek hızında değişebilen bir şey olsa da, bu türden tezahüratlara katılanlar cennetin veya komünizmin bir yıl içinde gerçekleşeceğine sahiden inanıyor değildir. Yine de, bu gibi ifadeler onları dile getirenlere yürek veren, böylece arzulanan geleceğin giderek yaklaştığını hissettiren performatif bir güce sahip gibidir. Gelecek haziran ayında komünizmin dünyaya hâkim olacağını umut etmek aslında, makul sayılan bir umudu dillendirmenin retorik bir biçimidir. Bu bakımdan, böylesi önermelerin mübalağalı kabuğunun altında akla yatkın bir çekirdek vardır.

Umut yemek yemek veya uyumak istemek gibi salt bir iştah meselesi olan arzu türüne karşılık, Aristoteles'in rasyonel arzu dediği türden bir duygulanımdır. Örneğin, monarşinin devrilmesini umut etmek demek, bunu sadece arzulamak değil, aynı zamanda bunun erişilebilir olduğuna inanmak, bunu iyi bir şey olarak değerlendirmek, gerçekleşeceğine güvenmek, her halükârda akla yatkın olan bir bekleyiş hissiyle ve muhtemelen bu yönde bir güvenle o günün gelişini beklemek demektir. Immanuel Kant'a göre umut ancak herkesin arzu-

ladığı mutluluğu makul biçimde bekleyen erdemli bireyde rasyonel bir gerekçeye dayanır.[26] Umut da, arzu da halihazırda mevcut olmayan bir edinime yönelmiş olmaları bakımından ekseriyetle geleceğe dönüktür. Umudun "ekseriyetle" geleceğe yönelik olduğunu söylüyorum, çünkü sözgelimi bir annenin, kızının o anda katıldığı sürüş testinden tek parça çıkmasını ya da herhangi birinin geçen geceki partide fazla gevezelik ederek kendini rezil etmemiş olduğunu umması da mümkündür. Konu üzerinde çalışan ve umut erdemini salt geleceğe endeksleyen hemen tüm teorisyenlerin (ki az önce gördüğümüz gibi, buna Aquinas da dahildir) gözden kaçırdığı bir noktadır bu. Eften püften şekillerde geleceğe yönelebileceğimizi söylemeye gerek yok. Son derece kavrayışlı olan iki insanlık gözlemcisinin dediğine göre, geleceğe güvenenler, "'yapılacaklar' listesi hazırlar, ajanda tutar, kol saati takar, ayrıca çek defterlerini dengeli kullanırlar; bu faaliyetlerin hepsi geleceğe yönelimi ifade eder"[27] Aquinas'tan sonra epey yol katetmiş bulunuyoruz. Geleceğe dönük umut söz konusu olduğunda, bu türden umudun nesnesinin, henüz erişilmemiş olsa bile halihazırda bizatihi mevcut olabileceğini belirtelim. Aziz Pavlus *Romalılara Mektup*'ta kimsenin gözünün önündeki şeyi umut etmediğini, öte yandan, tüm umutların da eskatolojik model üzerine kurulmadığını belirtir. Yiyip bitirme eyleminin henüz gerçekleşmediği doğru olsa da, önünüzde duran iştah kabartıcı domuz turtasını yiyip bitirmeyi umut edebilirsiniz. Umut ile arzu, gerçekleşme edimiyle sonlanmaları bakımından da birbirine benzer. Bir dileğiniz yerine geldiği anda, başka bir dilek onu hükümsüz bırakır.

Umut belli bir beklenti içerdiğinden, arzuya kıyasla daha anlatısaldır; zira arzu bariz bir hikâye seyri olmaksızın bir

26. Kant'ın umut konusundaki fikirlerinin yararlı bir izahı için bkz. Chris H. Peters, *Kant's Philosophy of Hope* (New York, 1993).
27. C. Peterson ve Martin E. P. Seligman, *Character strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (Oxford, 2004), s. 570.

nesneden diğerine öylece yer değiştirebilir. Umutta ise, aksine, şimdideki bir dürtüyü gelecekteki bir gerçekleşimle bağlantılandıran bir olay örgüsü vardır. Vaat etme ediminde de benzer bir olay örgüsü oluşturma eğilimi söz konusudur. Umut etmek demek, kişinin kendini olası olarak kavradığı, bu bakımdan bir iştahın pençesinde öylece solup gitmeyecek olan, aksine, belli belirsiz bir anlamda halihazırda mevcut olan bir gelecekte tasarlaması, hayal etmesi demektir. Doğru, gelecek de en az geçmiş kadar namevcuttur ama geçmişin etkileri ile varolmaya devam etmesi gibi, gelecek de potansiyel olarak mevcut olabilir. Geçmişin ve geleceğin gelecek-olanın bağrında belli belirsiz bir önsezi biçiminde, dolayısıyla tersinden bir anı olarak kuluçkaya yatmış halde bulunabileceğini söyleyen Ernst Bloch'un "Henüz-Bilincine-Varılmamış-Olan" dediği şeydir bu.[28] Bloch'a göre, bu önseziler zihinsel edimler biçimini değil, maddi fenomenler biçimini alır: sanat eserleri, kent peyzajları, siyasi olaylar, halk âdetleri, dini ritüeller, vs. Geleceği doğrudan bilemeyiz belki ama Bloch'a bakılırsa, uzayı büken bir güç misali onun hayaletsi çekimini hissedebiliriz. Gelecek aktüel/mevcut olanın sonlanmamış doğasında, onun merkezindeki bir oyuk gibi farkedilebilir bir yer tutar. Şimdiyi geleceğe eklemleyen, dolayısıyla umudun maddi altyapısını oluşturan şey potansiyelliktir. Aslına bakılırsa, aslında şimdi diye bir şey olmadığı –yani her bir şimdi kendinden fazlasına tekabül ettiği ve anında bir geleceğe atlarken geçmişin izini alıkoyma edimiyle algılandığı– için umudun varlığından söz edilebilir. Tabii sadece umudun değil, korkulu öngörünün ve kederli beklentinin de.

O halde, umut arzudan daha olumlu bir eğilimdir. Arzu bir eksiklik hissi etrafında dönme eğilimindeyken, umutta bu tedirginliğe gerilimli bir beklenti eşlik eder. Aquinas'a göre umut, nesnesini henüz sağlama almış olmadığından, benzer

28. Bloch'un "gayri-çağdaşlık" kavramı için bkz. *Heritage of Our Times* (Cambridge, 1991), 1. Kısım.

bir huzursuzluk içerse de, bu huzursuzluğa nesnesine şevkle uzanarak karşılık verir. Umut iyi olana duyulan şiddetli arzudan ibaret değildir; ona doğru bir hareketlenmedir. Umut arzudan kaynaklanmakla birlikte, ona belli bir canlılık veya neşe katar, ki alelade ihtirasta rastlanmayan bir şeydir bu. Henüz gelmemiş bir saadet ile kişinin mevcut durumu arasında hissedilen bir bağ vardır ve bu bağ, umuda, en azından kelimenin psikanalizdeki anlamıyla, tekrar kendi üzerine dönmekten daha büyük bir tatmin bilmeyen arzudaki kadar bariz olmayan ereksel bir itki katar. Yine de, nesneye/amaca varma ihtimalinin uzak olmasından ötürü, şimdi ile gelecek arasındaki bağın zayıf olduğu solgun umutlar da vardır.

İsteme ediminin odağında belli bir gelecek tasavvuru bulunduğundan, umutta da, arzuda da mevcudiyet ile yokluğun karşılıklı etkileşimi söz konusudur. Hayal gücü için de aynı şey söylenebilir. Ne var ki, sağlam bir umut, arzuda çoğunlukla olduğu gibi gelecekteki doyuma aktüel/mevcut olanın uçurumundan bakmak yerine, onun gerçekleşeceğine dair bir önsezi barındırır ve tamamlanmamışlık hissiyle geleceğin şimdideki işaretlerini ayırt eden, neşeyle karışık bir önsezidir bu. Nitekim Hıristiyanlıkta bu durum neşeli öngörü ile özdeşleştirilir. Ernst Bloch'un da belirttiği gibi; "Neşeli şimdi aynı zamanda geleceğe verilmiş bir söz olarak kavranır."[29] Arzuda ise, tersine, çoğunlukla böyle bir neşe hali yoktur. Arzu edenler, bazen umut edenlerde de görüldüğü gibi, genellikle gülümsemez ve kıvranırlar. Bunun nedeni, hüsrana uğramış olmalarıdır. Umut edenlerse ancak umutları suya düşünce bu halde bulurlar kendilerini.

Ludwig Wittgenstein'a göre, umut zamansal yapısı itibariyle dili gerektirir. "Kişi bir hayvanı sinirli, korkmuş, mutsuz, mutlu, şaşırmış olarak hayal edebilir" der Wittgenstein ve sorar: "Peki umutlu hayal edebilir mi? Neden

29. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, 3 Cilt (Cambridge: Massachussetts, 1995) I: 200. [*Umut İlkesi* I&II, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2013, 2015].

edemez?"[30] Wittgenstein bunun tek nedeninin, hayvanın dile sahip olmaması olduğunu söyler. Bir köpek, sahibinin dönmesini bekleyebilir ama belli bir günün belli bir saatinde gelmesini beklemesi söz konusu olamaz; çünkü köpek gayri dilsel bir canlı olduğundan, çarşamba veya saat üç gibi bir kavrama sahip değildir. Bu görüşe göre, ancak bir dile sahip olanların umut ettiği söylenebilir. Önümüzde büyük gelecek olanakları açan dildir. Philo umudun insanla ile hayvanı ayıran en önemli özelliklerden biri olduğunu söyler ama bu o andaki iştiyakların büyüklüğüne bağlıdır. Bir köpeğin içten içe İsrail-Filistin çatışmasını çözüme ulaştırmak için veya Scarlett Johansson'la mum ışığında romantik bir akşam yemeği yemek için can attığı söylenemez tabii ama kendisine bir kemik atılmasını umut ettiği söylenebilir kesinlikle. Bir köpek, sahibinin saat üçte dönmesini beklemesi söz konusu olmasa bile, sahibinin kucağına sokulmak için hevesli bir beklenti hissi içinde olabilir. Wittgenstein köpeklerden hoşlanmadığı için, onların kabiliyetlerini bir parça azımsamıştır muhtemelen.[31] Köpeklere tahminen Wittgenstein'dan biraz daha düşkün olan Aquinas ise, onların da başka hayvanlar gibi umut edebildikleri kanısındadır.[32]

* * *

Umudun yaygın bir entelektüel ilgi odağı olması, modern çağ tarihselciliğiyle ilişkidir. Umut, geleneğe bağlı olandan geleceğe yönelik olana, zamansız metafizik doğrulardan tarihsel ve açık uçlu doğrulara geçişin kilit bir gösterenidir.

30. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1983), 2(1), 174e. [*Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., 2007].

31. Bu bilgiyi, Wittgenstein'ın hayatının bir kısmını geçirdiği ve rivayete göre, *Felsefi Soruşturmalar* üstünde çalışırken komşularından köpeklerinin havlamasına mani olmalarını rica ettiği, İrlanda'nın batısındaki Ross Roe köyündeki balıkçılardan edindim.

32. Bkz. Colin Radford, "Hoping, Wishing and Dogs", *Inquiry* 13 (Bahar 1970): s. 100-103.

En azından Martin Luther King'in meseleyi algılama tarzı budur. Ona bakılırsa, "Filozoflar gözlerini şeylerin mevcudiyetine diker ve onların sadece nitelikleri ve önemsiz özelikleri üzerine düşünürler. Fakat havari Pavlus bakışımızı şeylerin halihazırdaki durumundan gelecekteki durumuna çevirmemizi sağlar. O, yaratılanın özünden veya işleyişinden bahsetmek yerine, (...) yeni, ilginç, teolojik bir ifade tarzı benimseyerek, yaratılanın beklentisinden söz eder"[33] Modernlik şimdiyi geleceğin, dolayısıyla şimdinin potansiyel olumsuzlanmasının ışığında görme meselesidir. Öz artık beklentidir. Çizgisel evrimin tersine çevrilmesiyle, artık bir fenomeni tanımlayan şey, onu henüz gerçekleşmemiş olana doğru çeken içsel biçimdir. Bu Benjaminvari tersyüz edişte, şimdiyi belirleyen şey artık geleceğidir. Bu mühim gerçeği ilk ilan eden kişi havari Pavlus olduğuna göre, modernliğin şaşırtıcı ölçüde uzun bir geçmişi olduğunu düşünmek mümkün.

Jürgen Moltmann Luther'in izinden giderek, antik Yunanlılar için hakikatin teminat altında ve ezeli ebedi olduğu, antik İbranilere göre ise, ilahi bir vaat ile bu vaadin tarihsel gerçekleşimi arasındaki gerilimde yer aldığı gözleminde bulunur.[34] Moltmann'a göre, Hıristiyanlık, "Başlangıcından sonuna dek, eskatolojidir, umuttur; bakışı ve hareketi ileri yöneliktir, dolayısıyla aynı zamanda devrimcidir ve şimdiyi dönüştürmeye odaklıdır."[35] Wolfhart Pannenberg'in iddiasına göre, İbrani İncili'nde tüm varlıkları geleceğe yönelmiş olarak kavramak vazedilir. "Geleceğin şimdi karşısındaki ontolojik üstünlüğünü" gerektiren eskatoloji, Pannenberg'e göre, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin adeta merkezi kategorisidir. "Tanrı henüz var değildir" der Pannenberg ama "varolacaktır."[36] Geleceğe atfedilen bu üstünlük, kuşkusuz,

33. Aktaran Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Londra, 1967), s. 35.
34. Jürgen Moltmann, "Hoping and Planning", *Cross Currents* 18, No. 3 (Yaz 1989): s. 310.
35. Moltmann, *Theology of Hope*, s. 16.
36. Wolfhart Pannenberg, "The God of Hope", *Cross Currents* 18, No. 3 (Yaz 1989): s. 289-290.

modern düşüncenin değişmez bir özelliğidir. Paul Ricoeur, Hegel'in çalışmasını, Kant'ın tarih vizyonunun aksine, umut fikrine karşı olan "bir hatıra felsefesi" olarak niteler.[37] Nicholas Boyle da keza, Hegel'in gelecek konusunda gerçek bir felsefi kaygı gütmediğini ileri sürer.[38] Umudu bir duygu veya deneyim olarak görmek de cezbedicidir. Aristoteles *Retorik*'te hafızanın geçmişteki bir olaya dair bir his içermesi gibi, umudun da gelecekteki bir nesneye dair hoş bir his içerdiğini belirtir.[39] John Locke'a göre umut gelecekteki bir haz kaynağını beklerken duyduğumuz "zihinsel haz"dır.[40] René Descartes ve David Hume gibi Ernst Bloch da umudu yer yer bir duygulanım veya duygu olarak ele alıyor gibidir. Hume ise, korku, keder, neşe, sakınma gibi başlıca tutkular arasında saydığı umudun kesin olmadığı gibi, imkânsız da olmayan, gelecekteki haz verici bir olayın beklentisinden doğduğunu savlar.[41] Yine de, hiddet veya dehşette olduğunun aksine, umutla özdeşleşmiş ayırt edici herhangi bir duygu, semptom, his veya davranış kalıbı yoktur. Bunun bir nedeni, umudun bir arzu türü olmasıdır ve arzu bir deneyim olsa da, belli bir his veya duygulanımla tanım kazanmaz.[42] İnsan özel bir şey hissetmeden de umut besleyebilir. Aynı şey beklenti için de geçerlidir. "Çocuk beklediği" söylenen bir kadın günün her anını çocuğunun doğmasını bekleyerek geçirmez. Wittgenstein vaat etmek ile niyetlenmenin birer deneyim olmadığını belirtir. Umuda benzer biçimde, bir histen ziyade eğilim

37. Paul Ricoeur, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", *Proceedings of the American Catholic Pilosophical Association* 44 (1970): 60.
38. Nicholas Boyle, *Who Are We Now?* (Notre Dame, Indiana, 1998), s. 178.
39. Bkz. Aristotle, *Rhetoric* (Cambridge, Massachussetts, 1994), s. 117-18. [*Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 2016].
40. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (New York, 1959), 2:9. [*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*, Çev. Meral D. Topçu, Öteki Yay., 2000].
41. Bkz. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, 1958), s. 438 [İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme, Çev. Ergin Baylan, Bilgesu Yay., 2009].
42. Bkz. J. Day, "Hope", *American Philosophical Quarterly* 6, no. 2 (Temmuz 1969).

olan inancın da bir deneyim olmadığını eklemek gerekir. Wittgenstein'ın da göstermek istediği gibi, eğilimleri veya toplumsal pratikleri sürekli duygu durumlarıyla karıştırma hatasına düşmekteyizdir. Örneğin, yerine getirmeyeceğini içten içe bilerek bir söz vermek, verilen sözü hükümsüz kılmaz, çünkü söz vermek zihinsel bir edim değil, toplumsal bir kurumdur. Kişi kendi düğününe istemeden katılarak evlenmiş olsa bile, bu bir eş sahibi olduğu gerçeğini değiştirmez. Gelecek hafta Galler Prensiyle buluşmaya niyetli olduğunu söylemek, bir ruh halini dile getirmek değil, bir durumdan bahsetmektir. Böyle bir niyet (korku, panik, tiksinti gibi) çeşitli hisleri beraberinde getirebileceği gibi, getirmeyebilir de. Staan van Hooft'a bakılırsa, mevzubahis kişi başarı umudu olduğuna inanırken, onun hakkında "hiç başarı umudu yok" denmesinde hiçbir mantıksızlık yoktur; zira bu sözle o kişinin kendine inancından değil, bir durumdan bahsetmiş oluruz.[43] Umutlu konuşmak, kelimelere özel bir etki katmak anlamına değil, onları belli bir şekilde kullanmak anlamına gelir. Kişi bir diğerini teselli ederken içi zalimce bir nihilizmle kavruluyor olsa bile, umutlu sözler yine umutlu sözlerdir. Gelecek hafta bir arkadaşla görüşeceğini söylemek, genellikle o kişinin belli hisler içinde olduğu anlamına gelmez. Ya da birisi çocuk işçiliğinin son bulacağını umut ettiğini beyan ettiğinde, bu psikolojik bir ifade değil, politik bir beyandır. Jayne Waterworth'ün de hafifser bir tonda ifade ettiği gibi, "Bir kadının iki hafta, iki ay veya iki yıldır kocasının veya oğlunun dönmesini umut etmesi, bu süre boyunca sürekli aynı duygu durumunda olduğu anlamına gelmez"[44] Bu kadının umudu kocasını gördüğü anda, bir acının aniden dinmesi gibi diner mi yoksa kaybolmadan önce bir süre daha devam eder mi? Ya da umut kadın uyurken de mide ağrısı gibi varlığını hissettiriyor mudur? Şayet umut bir duygudan

43. Hooft, *Hope*, s. 16.

44. Jane M. Waterworth, *A Philosophical Analysis of Hope* (Londra, 2004), s. 54.

çok bir eğilimse, umut eden kişinin uykudayken de umutlu olduğu söylenebilir.[45] Bu kişiyi dürterek uyandırıp ona dünya barışına yönelik bir umudu olup olmadığını sorsaydınız ve karşılığında "evet" cevabını alsaydınız, sorun çözülmüş olurdu. Umudun, en ufak bir umut hissi yaşatmadan da gerçek olabileceğini kabul etmek gerekir. Aslına bakılırsa, neşeli mizaca sahip kişilerin bazen bir durumun telafisizliğini itiraf etme noktasına gelebilmesine benzer biçimde, kendinizi basbayağı intihara meyilli hissettiğiniz bir anda umut için makul gerekçelere sahip olabilirsiniz.

Oxford'lu filozof Gilbert Ryle'ın, bir meslektaşının, okurların sonraki kitabını görmeyi ne zaman umabilecekleri yollu sorusuna, "istediğiniz zaman umabilirsiniz" diye cevap verdiği anlatılır. Tam da bir öğretmenden beklenebilecek, yukarıdan alan bir cevaptır bu. Kuşkusuz, Ryle bu tatlı sert üslubuyla sorudaki gramatik çiftanlamlılığa dikkat çekmiş, böylece yaptığı gramer hatası için meslektaşını haşlamıştır. "Yeni kitabınızı görmeyi ne zaman umabiliriz?" demek, şüphesiz, "Kitabın çıkmasını umut etmeye ne zaman başlayabiliriz?" anlamına değil, "Yeni kitabı okuma zevkine ne zaman nail olacağız?" anlamına gelmektedir. Ama Ryle bu cevabıyla aynı zamanda bir nevi doğaçtan felsefe yapıyordur. Umudu iradi bir şey (gerçekten de, istediğimiz zaman umut edemeyiz) ya da başlangıcını bizzat belirleyebileceğimiz bir his olarak bile bile yanlış yorumlamak suretiyle umudun doğası hakkında bir noktaya dikkat çekmektedir Ryle. "Ne elde etmeyi umuyorsun?" diye sormak, öznel bir durumun ayrıntılarıyla anlatılmasını değil, bir proje hakkında izahat verilmesini talep etmektir. Burada söz konusu olan, bir deneyim değil, bir durumun içerdiği niyetin yapısıdır. Kişi şiddetli bir huzursuzluk içinde olduğu konusunda yanılmazken, gerçek umutlar beslediği konusunda yanılabilir. Sözgelimi, beklentilerinizin ruhunuzda yarattığı sarsıntılardan en ufak

45. Bkz. Day, "Hope".

biçimde olumsuz etkilenmeyebilirsiniz, zira bu umutların nesnesinin önemsiz veya erişilmez olduğunun bilinçsizce de olsa baştan beri farkında olabilirsiniz. Ya da sizden böyle beklendiğini düşündüğünüz için umut ediyor olabilirsiniz.

Umudu bir erdem addetmek, onun bir deneyimden ziyade bir eğilim olduğunu iddia etmeye çıkar. Aquinas alelade umudun karşısına koyduğu ve korku, keder, neşe gibi başlıca duygular arasında saydığı teolojik umudu "ruhun bir eğilimi" olarak tanımlar.[46] John Stuart Mill ise, bir izci obabaşı edasıyla, "insan melekelerini mahmuzlayan ve tüm aktif enerjileri iyi ve işler vaziyette tutan" bir eğilim olarak niteler umudu.[47] Descartes'a göre, umut ruhun, arzulanan şeyin gerçekleşeceğine kani olma eğilimidir. Her erdem gibi umut da belli bir tarzda düşünme, hissetme ve eylemeye yönelik, edinilmiş bir erdemdir. Tek seferlik bir olaydansa, hayat şekline bağlı bir erdem olmalıdır umut. Sabırlı olmakla sabır erdemine sahip olmak arasında fark vardır. Hayatında sadece bir kez ayık dolaşmış birinin ölçülülük erdemine sahip olduğunu iddia edemez. Kaldı ki, alışkanlıklar ve kabiliyetler birer deneyim değildir. Umudu alışkanlık haline getirmiş kişi öncelikle, belli hislerden zevk alan biri değil, gelecekle ilgili olarak olumlu eylemlerde bulunma ve olumlu tepkiler verme eğiliminde olan kişidir. Umutlu kişi bu yanıyla iyimsere benzese de, umut erdemini pratiğe geçiren kişi, iyimserden farklı olarak, her şeyin mutlaka iyiye gideceğini varsaymaz. Nitekim umudu muhafaza etmenin daha değerli olduğu durumlar, tam da gidişatın iç karartıcı göründüğü durumlardır. Umutlu kişi ayrıca, iyimserlerin yapmaya pek yanaşmadığı bir şey olarak, potansiyel bir felakete uçurumdan aşağıya bakar gibi dikkatle bakabilmelidir. Son olarak, iyimser mizaçlı kişi neşeli tabiatını gerekçelendirme ihtiyacı duymaz, daha doğrusu bunu yapamazken, umutlu kişi umudunu gerekçelendirebilmelidir.

46. Aquinas, *Summa Theologie*, 33. Cilt, s. 3.
47. John Stuart Mill, *Theism* (New York, 1957), s. 163.

Eğer umut salt bir his olsaydı, Augustinus ve Aquinas'ta olduğu gibi bir erdem sayılmazdı. Bir erdeme sahip olduğunuz için takdir görebilirsiniz ama bir hissinizden ötürü takdir edilmek en azından sık rastlanan bir durum değildir. Affetmek için ecel terleri döken kişiler bu çabalarından ötürü tebrik edilebilir ama hilkaten merhamet sahibi olmak, her ne kadar iyi ahlaktan kaynaklansa da, kendi içinde ahlaki bir kazanım değildir çünkü zaten bir kazanım değildir. İşte umut da pratik ve öz disiplinle geliştirilebildiği için, bir liyakat meselesidir. Ernst Bloch umudun öğrenilmesi gerektiğini söylemekte haklıdır. Umudun bir erdem olduğunu söylemek, aynı zamanda onun insan mutluluğuna olanak sağladığını söylemektir. Bu teoriye göre, umutlu olmalıyızdır çünkü umutlu olmak kendimizi gerçekleştirmemize vesile olur. Kendimizi tüketmek veya başkalarına haset edip küflenmek yerine, en azından umut etmenin makul olduğu durumlarda umut etmeliyizdir. Umut bir seçenek veya öznel bir kapris değildir. Umudun bir arzu tarzı olduğunu, arzunun da bizim denetimimizde olmadığını savlayarak bu iddiayı reddeden yorumcular vardır. Ne istediğimizi çoğunlukla kendimiz seçmeyiz. Aslına bakılırsa, üç teolojik erdemin hiçbiri de iradeye bağlı değildir. Umut etmemiz gerektiği fikrine karşı çıkanlar muhtemelen, umudun aktif olarak geliştirilebileceği gerçeğini azımsamaktadır. Oysa umudu bir yükümlülük sayacak olsak bile, sürekli neşeyle dolup taşmak veya beyhude yere umut etmek gibi bir görevimiz olduğu anlamına gelmez bu. Hıristiyanların âdet üzere umutlu olduğu doğrudur bir bakıma ama bunu makul bulmalarının nedeni öncelikle, diriliş vaadine inanmalarıdır.

Dikkat çekilmesi gereken bir husus da, umudun eşit ölçüde takdire şayan bir dizi niteliği içeren türde bir erdem olmasıdır: sabır, güven, cesaret, azim, direnç, sakınma, sebat, müsamaha, vs. Luther umudu "manevi cesaret" olarak tanımlar.[48] Filo-

48. Martin Luther, *What Luther Says* (St. Louis, 1959), s. 668.

zof Alain Badiou da evvela sabır ve dirençle ilişkilendirdiği umudu "bir azim ve inat ilkesi" diye nitelendirir.[49] Umut bir anlamda "sadakate duyulan sadakattir"; kişinin en zorlu ve çalkantılı koşullarda kendi inancına sadık kalışıdır. Mizaç olarak iyimserlik ise, tersine, genelde umutla ilişkilendirilen erdemlerin çoğunu gerektirmez. Doğal bir eğilim olması bakımından bu gibi ahlaki alışkanlıkların geliştirilmesi ihtiyacı yoktur iyimserliğin bu türünde.

Umut ile arzu arasında burada yaptığımız gibi genel bir ayrım yapmak mümkündür ama bunu yaparken, umudun arzunun bir tarzı olduğunu kabul etmek gerekir. Kabaca söylemek gerekirse, umut arzu ile beklentiden oluşur. Bir şey arzulamadan beklemek mümkündür ama arzulamadan umut edilemez. Sözgelimi, (en iyi oyuncu olmadığınız gün gibi ortadayken, en iyi oyuncunun kazanmasını ummak gibi) aynı anda hem takdire şayan hem de nahoş bir şey umabileceğiniz gibi, (birinin işlediği suçlar için cezalandırılmasını ummak gibi) hem tatmin edici hem de nahoş bir şey umabilirsiniz ama isteme olmadan umut da olmaz. Umutsuzluk umudu hükümsüz kılar ama arzuyu değil: Umutsuzluğa kapılmış biri, Jaynee Waterworth'ün de işaret ettiği gibi, ölmüş bir dostuyla yeniden buluşmak için bu hayatı terk etmek isteyebilir. Umut, yukarıda da belirttiğimiz üzere, akla uygun dediğimiz arzular sınıfına ait olsa da, bu, umudun her zaman iyicil veya meşru olduğu anlamına gelmez. Basit iştahın aksine, umut ahlaken rafine bir arzu türüdür ama bu da, umudun ille olumlu anlamda ahlaki olduğu anlamına gelmez. Yedi yaşından küçük olan herkesin toptan öldürülmesini veya kitabınızı yeren eleştirmenlerin cehennemde yanmasını da umut edebilirsiniz pekâlâ. Bize arzu edilir gelen şeyler için umut besliyor olmamız, o şeylerin gerçekten de arzu edilir olduğu, hatta bizzat bizim o şeyleri elde etmeye değer bul-

49. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford, 2003), s. 93.

duğumuz anlamına gelmez her zaman. Umut beslediğimiz şeyin değersiz veya habis olduğunu fark ettiğimiz halde, umut etmeye devam ettiğimiz durumlar vardır.

Bu son noktanın altını çizmek gerek, çünkü umudun kendi başına değerli olduğu gibi yaygın bir yanılsama vardır. Çoğu kişi umudu yanıltıcı biçimde "aile" "hayal gücü" veya "gelecek" gibi tümüyle olumlu anlamda alır. Buna karşılık, Aquinas bize yanlış veya habis iştiyakların da olduğunu hatırlatır. Ernst Bloch'un muhtemelen Aquinas'tan daha çok aklında tuttuğu bir hususdur bu. Godot'nun gelişinin felaket getirmeyeceğini kim söyleyebilir? İngiliz milli marşında, kraliyetin düşmanlarının şaşkına çevrileceği umudu dile getirilir ve Hıristiyan bir ulus için biraz alışılmadık bir duygudur bu. Umudu genelde olumlu anlamda almamızın bir nedeni muhtemelen, Romantizmin muteber bir damarında tartışmasız iyi addedilen bir meleke olarak hayal gücünü içermesidir. Gelgelelim, hayal gücünün erdemli olduğu kadar habis kullanımları da vardır. Örneğin, soykırım hayal gücünün maharet isteyen bir kullanımıdır.

Umut ve arzu nesnel anlamda iyi olanı kendine amaç edinecek biçimde geliştirilebilir ve iki durumda da aklın müdahalesi gereklidir. Akıl, Hobbes ve Hume'un düşündüğünün aksine, kişinin umutlarını veya arzularını nasıl gerçekleştireceği sorusuyla devreye girmez sadece; belli belirsizce de olsa, en başından itibaren orada olması gerekir. Thukydides umut ile aklı birbirine karşıt konumlandırsa da, ikisi arasında keskin bir karşıtlık varsaymak kesinlikle yanlıştır.[50] Çünkü, "Umut var mı?" demek, aynı zamanda "Umut etmek makul mü?" demektir. Arzu durumları, fikirlerle ilişkili olmaları bakımından çoğunlukla bilişseldir. Neyden korktuğunuzu anlamadan korku hissi duyabileceğiniz gibi, adını koyamadığınız bir arzu da duyabilirsiniz elbette ama

50. Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz. Rudolf Bultmann & Karl Heinrich Rengsdorf, *Hope* (Londra, 1963), s. 4-5.

hakkında hiçbir şey söyleyemediğiniz bir şey için tutkulu bir arzu duyamazsınız. Yine de, (aniden arka arkaya esneme isteğine kapılmak gibi) bilişsel içeriği düşük arzu biçimlerinin veya (demir parmaklıkların arkasında çok sayıda bankacı görmeyi istemek gibi) başka arzu biçimlerinin varolduğunu reddetmek anlamına gelmez bu. Keza, umut da tümüyle banal olabileceği gibi (sözgelimi kişi öldüğü sırada hapşırmamayı umabilir), son derece bilişsel de olabilir ve bulantıda yahut asabiyette rastlanmayan bir irfan, inanç ve idrak içerebilir.

Ernst Bloch'un *docta spes* [bilgece umut] ile kastettiği de işte bu bilişsel nitelikli umuttur. Umudun bu türü sadece bir istek veya içtepi değil, ahlaki bir yönelimdir. Bloch *Umut İlkesi*'nde umut olmadan aklın, akıl olmadan umudun serpilip gelişemeyeceğini söyler. Muhtemelen umut akılla, arzunun diğer tarzlarına nazaran daha sıkı bir ilişki içindedir; zira yukarıda da gördüğümüz gibi, umudun amacının erişilebilir olması gerekir ve bu erişilebilirlik incelikli bir muhakemeyi gerektirir. Umudun, şimdi ile geleceğin yaratıcı eklemlenişi anlamında bir nevi planlamayı veya tasarlamayı gerektirdiğini de belirtmiştik, ki bu da yine akli mülahazaların işin içine girdiği bir süreçtir. Bir bebek beslenmeyi arzulayabilir ama umut edemez. Denys Turner, Aquinas'ın modern zamanlara özgü ruhsuz iradecilikte formülleştirilenden daha zengin bir irade kavrayışını ifade eder biçimde *voluntas* dediği, "akli açıdan birbiriyle bağlantılı olan ve üst üste binen karmaşık bir dizi istek yoluyla arzuya süreklilik katan bir güç"ten bahseder.[51] Umut da pekâlâ buna benzer biçimde tanımlanabilir.

Umut aklı gerektiriyorsa şayet, Antonio Gramsci'nin şu ünlü politik sloganı olan, "Aklın kötümserliği, iradenin iyimserliği"ni ne yapacağız? Karşılaşılan sorunların keskin görüşlü ve öngörülü değerlendirmesinin çözüm iradesini baltalamasına izin verilmemesi yönünde sol politikaya yapılmış bir ihtar niteliğindedir bu düstur. Yani en iyi politika

51. Turner, *Thomas Aquinas*, s. 175.

gerçekten de bilişsel uyumsuzluk mudur? Bu iki melekeyi birbirinden ayırmak bu kadar kolay mıdır gerçekten? Yine de, bir ölçüde ayrılabilir olduklarına şüphe yok. Sözgelimi, işlerin iyiye gideceği değerlendirmesinde bulunabilir ama böyle olmamasını umut edebilirsiniz, ki Gramsci'nin önerisi bunun tersi sayılır. Gramsci genel itibariyle, yapıcı bir eylem ortaya koyacaksa, iradenin aklın gözetiminde olması gerektiğini pekâlâ anlamıştır. Ne var ki, Gramsci'nin sloganı, fazla ileri götürüldüğünde iradeciliğe, hatta maceraperestliğe düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ayrıca, sonu pekâlâ katı bir imkânsızlığa da çıkabilecek bir düsturdur bu. Bir durumu umutsuz olarak değerlendirdiğiniz halde olumlu yönde davranabilirsiniz ama umutsuz gözüyle baktığınız bir durum içinde umutlu davranamazsınız.

* * *

Umut yüce gönüllü ve yürekten bir kavram olabileceği gibi, gündelik ve alelade bir hâl de olabilir. Waterworth, "umudun genel anlamda failliğin yapısına içkin olduğu" yorumunda bulunur.[52] Birinin umutlu olup olmadığını iç yaşamını araştırarak değil, yapıp ettiklerini gözlemleyerek anlayabiliriz. Sözgelimi, anahtarını yanına almayı unutan birinin buna rağmen eve girme umudu taşıdığını, mutfak penceresini az önce kırmış olmasından anlarız. Hayal gücünün yavan bir türü olduğu gibi, umudun da, insan varoluşunda bol bol rastlandığı üzere, düşünce ürünü olmayan, alt düzey bir türü olduğu açıktır. Örneğin, bir kişi içki içme amacına büyük ihtimalle ulaşacağını önceki deneyimlerinden hareketle az çok sezmedikçe, bardağı ağzına götürmez. İşte bu anlamıyla umudu, "insan varoluşunun asli bir varoluşsal yapısı" olarak tanımlayabiliriz.[53] Buna karşın, bazı yorumculara bakılırsa, böylesi alelade isteklerden çok daha üstün, daha katıksız bir

52. Waterworth, *A Philosophical Analysis of Hope*, s. 74.
53. Hooft, *Hope*, s. 102.

umut biçimi vardır. Hıristiyan varoluşçuluğu duayeni Gabriel Marcel umut erdemi üstüne yazılmış en ünlü düşünce kitaplarından biri olan *Homo Viator*'de umudun "başlangıçta bağlı göründüğü nesneyi kaçınılmaz biçimde aşma eğilimi gösterdiğini"[54] ileri sürer; umudu psikanalitik anlamda arzuya yaklaştıran bir eğilimdir bu. Arzu da bir aşkınlık tarzıdır; mutlağın sekülerleşmiş bir versiyonudur. Öyle ki, mutlak burada Tanrı'nın kendisi kadar radikal ölçüde yurtsuz ve öteki dünyaya aittir. Psikanaliz teorisine göre, tek tek tüm istekler tamamen nesnesiz görünen, dolayısıyla hiç dinmeyen asli bir özlemden süzülüp gelir. Bu derin ve koşulsuz özlem Hıristiyanlıkta insanların Tanrılarına yönelme ve ancak onda huzura ererek doyuma ulaşma biçimlerini temsil eder. Tanrı'nın varlığının insanların yapısına işlemiş izi; her tekil tutkunun altmetnidir bu özlem. Teolog Josef Pieper şöyle der: "Tüm tabii umutlarımız ezeli-ebedi hayatın bulanık yansımalarına, önsemelerine ve böyle bir hayat için bilinçsizce yapılan hazırlıklara benzeyen tamamlanışlara, doyumlara yönelir."[55] İlerleyen kısımda Ernst Bloch'un felsefesinin bu Aziz Paul'cü vizyonun nasıl bir dünyevi versiyonu olduğunu göreceğiz. Nitekim bir Bloch yorumcusu onun "mutlak veya total umudun tek tek umutlarda önceden nasıl tezahür ettiğinin kaydını tutan bir tarihçi" olduğunu söyler.[56] En entipüften umutlar bile ütopyacı bir dürtüyle harekete geçiyorsa şayet, en banal arzuların dahi özünde belli bir yücelik gizlediği söylenebilir. Psikanaliz koşulsuz arzu kavramını dinsel inançtan devralırken, onun aşkın nesne-kaynağını ortadan kaldırarak, Hıristiyan inancının komedisini trajik olduğu söylenebilecek bir vizyona tahvil etmiştir. Artık burada söz

54. Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope* (Londra, 1951), 32. Bu kitaba yapılacak atıfların sayfa numaraları buradan itibaren metinde parantez içinde verilecektir.
55. Josef Pieper, *On Hope* (San Francisco, 1986), s. 38.
56. Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londra, 1982), s. 108.

konusu olan Tanrı değil, uğruna sadakat yeminleri ettiğimiz Tanrı'ya duyulan (Lacancı anlamda Reel'e duyulan) dindirilemez arzudur ve herhangi bir ilah kadar mutlak ve amansız olabilen bir arzudur bu. Tanrı'ya duyulan arzu dolu özlem, bu anlamda, geleneksel olarak Tanrı'yı tanımladığı düşünülen bazı nitelikleri devralmıştır. Marcel'e göre, mutlak umut, tek tek tüm nesneleri aşan ve ancak temsile konu olduğunda azalabilen sonsuz ve koşulsuz bir kapasitedir. Marcel şöyle der: "Umut varlığın özünde, her tür verinin, her tür sayım ve hesaplamanın ötesinde olan gizemli bir ilkenin, benimle gizli uyum içinde olan bir ilkenin varsayılmasına bağlıdır."[57] Havanın iyi olacağını ve faiz oranlarının değişeceğini ummak gibi gündelik duygularla ilişkilendirmesi güç bir savdır bu.

Marcel'in mutlak umut dediği şey deneyime dayanmaz; aslına bakılırsa, deneyime tamamen duyarsızdır ve her türden spekülatif iştiyakın yıkıntılarından doğar. Her tür rasyonel hesaplamayı reddeder, kendine hiçbir sınır veya koşul koymaz, kendine sarsılmaz bir güven duyar ve "tam bir metafizik güvenlik bölgesinde" (48) ikamet etmesinden ötürü hayal kırıklığına karşı bağışıklıdır. Mutlak umut, bu bakımdan, tarihe gözü pek bir açıklığı değil, tarihin bir reddini ifade eder. Maddi koşullardan azade olduğu ve onlardan darbe alması söz konusu olmadığından, mutlak umudu patolojik iyimserlikten ayıranın ne olduğunu anlamak güçtür. Umudun bu türü, zafer düşkünü tınısı itibariyle küstahça bir konformizme de yatkın durmaktadır.

Şu halde, *Homo Viator*'ün bir Fransız yurtseveri tarafından, ülkesi Nazi işgalinde olduğu sırada, yani halkın umudunun gerileyerek bir tür hüsnükuruntuya veya yenilmezlik düşüne kolayca kayabileceği böyle bir dönemde yazılmış olması şaşırtıcı değildir. Marcel'e bakılırsa, günün birinde Fransa'nın özgür olabileceğine inanmamak olanaksızdır, zira umutsuzluk bu noktada sadakatsizlikle eşdeğer olacaktır.

57. Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existentialism* (New York, 1995), s. 28.

Bu yüzden Marcel, "güdülen niyetlere ve gelen haberlere rağmen" (67) umudu elden bırakmamak gerektiğinde ısrar eder. Burada umut inancın alanında konumlandırıldığından, bir tür fideizme karşılık gelir. Bu doğrultuda, Marcel "umut ile aklın hesaplama melekesinin özünde birbirinden ayrı" (65) olduğunu belirtir ısrarla. Ona bakılırsa, bir araçsallık meselesi olan aklın böyle yüce bir erdemle uzaktan yakından alakası olamaz. Ayrıca Marcel'e göre, mutlak umut ampirik alandan yalıtık olduğu, dolayısıyla hüsrana uğratılması söz konusu olmadığı için, bir nevi kesinliğe de sahiptir. Mutlak umut sadece tarihin değil, trajedinin de yadsınmasıdır. Trajik yıkım sürecinden geçmek yerine, serinkanlılıkla onun üzerine yükselir. Öldüğü herkesçe bilindiği halde oğlunun hayatta olduğunu uman bir annenin umudunun "nesnel eleştirinin erişimi dışında" (66) olduğunu belirtir Marcel. O anneye gerçeği söylemenin uzun vadede daha iyi olacağını ileri sürmek, bu bakış açısına göre, kadere alçakça bir teslimiyet olacaktır. *Homo Viator*'ün bu gibi pasajlarla vazettiği şey aslında ideoloji olarak umuttur. Yöneltilebilecek her tür karşı-sava kati surette kapalı olan yarı dinsel bir kendini teselli yoludur bu. Nasıl ki, kendini şüpheye kapatan bir inanca sahih inanç denemezse, bocalaması imkânsız bir umut da umuttan çok, hatasızlık iddiasındaki bilgiye benzer. Korku ve endişeden azade bir umut veya inançtır burada söz konusu olan. Çarmıhtaki İsa'nın babasına feryadını ciddiyetle değerlendiremeyecek bir umut veya inançtır.

Marcel özgül veya hatları belirli bir umut fikrine temkinli yaklaşır çünkü böyle bir umut fazlasıyla monoton bir ampirikliktedir: İsa ikinci kez gelmek gibi can sıkıcı katiyette bir şey yapmış olsaydı, Derrida'nın son dönem mesiyanizminin çökecek olması gibi bir şeydir bu. Elle tutulur bir kurtuluş biçimine ihtiyaç duymayanlara, dolayısıyla belirli bir nesnesi olmayan süreğen, açık uçlu bir beklenti olarak umut fikrini cezbedici bulma eğiliminde olanlara özgü bir bakış açısı devrededir burada. Bu bakış açısına göre, suya düşmemesi

için umudun içeriksiz kalması gerekir. Bizi hayal kırıklığına uğratma ihtimali olmayan tek Mesih, hiç gelmeyendir.

Nazilerin günün birinde hezimete uğratılacağına olan güvenini sürdürebilmesi için Marcel'in şaşmaz ve amansız bir umut beslemeye ihtiyacı vardır. Her tür yıkımdan sağ çıkabilecek bir umuttur bu, zira aslında belirli herhangi bir nesneye karşılık gelmez. Bu gibi iç karartıcı zamanlar için elverişli tek umut biçimi, adı olmayan umut olmalıdır. Andrew Benjamin de benzer bir minvalde, "umudun zamanı[-nın] şimdiyi daima bir başlangıç, bir açıklık olarak, daima uzlaşmaz halde tutan o başlangıç –yoğun bir şimdi– halini alacağını"[58] söyler. Bu ifadedeki sarsakça gramer kullanımı, düşüncenin bulanıklığını yansıtır cinstendir. Açıklık ve uzlaşmazlık tartışmasız iyi şeyler midir? Mutlak birer değer olarak mı önerilmektedirler? Peki ya köleliğin olduğu bir geleceğe açıklığa ya da gayri-ırkçılıkla uzlaşmazlığa ne demeli? Oysa Yahudilere yönelik ilk vaatte hiç de böyle bir bulanıklık söz konusu değildir. Zira yoksullara adalet, ezilenlere özgürlük vaat edilmektedir ve Andrew Benjamin gibi düşünürlerin muhtemelen tatsızlık derecesinde net bulacağı bir vaattir bu. Benjamin, "başarı politikası ve pratikleri"[59] dediği şeye temkinle yaklaşır, oysa koşullarını iyileştirmek için elle tutulur birkaç tasarıya ihtiyaç duyanlar bu konuda farklı düşünebilir.

Bununla birlikte, belirsiz umudun bu kadar anlamsızlık derecesinde bulanık olmayan bir türü de vardır. Marcel'in mutlak değil, temel umut dediği şeydir bu. Umudun bu türünde hüsran ve yenilgi gerçeği kabul edilir ama bu gerçeğe boyun eğiş reddedilerek, belirli amacı olmayan bir geleceğe açıklık muhafaza edilir.[60] Aziz Pavlus umudun "peçenin bile

58. Andrew Benjamin, *Present Hope: Philosophy, Arcitecture, Judaism* (Londra, 1997), s. 128.

59. A.g.e., s. 125.

60. Darren Webb de belli bir nesneye yönelik umut ile "umutlu oluş" denebilecek daha genel, açık uçlu bir umut biçimi arasında benzer bir ayrım yapar. Bkz. "Modes of Hoping", *History of uman Sciences* 20, No. 3 (2007).

ötesine" uzandığını söylerken, ulaşmaya çabaladığımız şeyin bizden gizlenen şey olduğunu kasteder. Burada bahsedilen, Derrida'cı anlamda kendi için açıklık değildir, çünkü bir şeyin içeriğini ayrıntılarıyla açıklamak mümkündür. Umudunun nesnesi her ne kadar ele gelmez olsa da, Pavlus en azından ona Tanrı'nın adını verebilmektedir. Buna rağmen, Pavlus'un sözlerinden çıkan sonuç, Hıristiyanların umut ettikleri şeyin ne olduğunu hiçbir zaman tam olarak tanımlayamadıklarıdır. Ernst Bloch da benzer şekilde, umut ettiğimiz şeyin ne olduğunu nihayetinde bilmediğimizi savunur. İbranilere Mektup'ta İbrahim'in Tanrı'nın çağrısına uyarak, "nereye gittiğini bilmeksizin" yola düzüldüğü anlatılır; belirli olanla belirsiz olanın Aziz Pavlus'takine benzer bir birleşimi söz konusudur burada. Keza, Kant da *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de "umut ettiği şeyin nasıl olup da gerçekleşeceğini bilmeksizin güvenen"[61] kişiden bahseder. Ortada sarsılmaz bir güven vardır ama umut edilen şeye erişilip erişilmeyeceği belli değildir. İnsanın umudunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden ("öyle umuyorum ama emin değilim" ifadesindeki gibi) şüphe etmesi ile idrakinin ötesine geçen bir geleceğe inançla bağlanması arasında fark vardır. Leibniz bir şeyi aynı anda hem bildiğimiz hem de bilmediğimiz yahut aktüel olarak değil de potansiyel olarak bildiğimiz bir tür belirsiz bilgiden bahseder. Bu bakımdan, ABD Savunma eski bakanı Donald Rumsfeld'in, kendisi bunu her ne kadar kesinlikle bilmese de, "bilip de bilmediklerimiz" ile ilgili şu ünlü konuşmasının onu sadık bir Leibniz'ci yaptığını belirtmek de ayrı bir memnuniyet.[62] Pavlus'un inanç ve umut kavrayışına

61. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York, 1960), s. 159-60. [*Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk Academia, 2012]. Curtis H. Peters'a göre, Kant'ın düşüncesinde umut fikri genelde düşünüldüğünden çok daha merkezi bir yer tutar ve Kant açısından din felsefesinin ana başlığı umuttur. Bkz. Peters, *Kant's Philosophy of Hope* (New York, 1993).

62. Rumsfeld ABD'nin dış politikasından bahsederken, bildiklerimiz, bildiğimizi bildiklerimiz, bilmediğimizi bildiklerimiz ve bilmediğimizi bilme-

yakın bir durum söz konusudur burada. Başka bir gelecekten bahsederken ne umduğumuzu tam olarak biliyor olsaydık, etrafımızda gördüğümüzden o kadar da uzak, dolayısıyla yeterince farklı bir gelecek olmazdı bu. Neyi umut edeceğimizi ancak umudumuzun nesnesi sonunda belirginleşip gözler önüne serildiğinde bilebiliriz muhtemelen, tıpkı psikanalize göre, neyi arzulamamız gerektiğinin bize öğretilmesinde olduğu gibi.[63]

* * *

T. S. Eliot *Dört Kuartet*'te, yanlış bir şey için umut etme korkusundan kaynaklanan, umuttan azade bir bekleyiş durumundan bahseder. Heidegger'in *Gelassenheit* [olmaya bırakma] kavramına veya Marcel'in "aktif bekleme" nosyonuna yakın bir fikirdir bu ve kişinin her türden zorlu projeyi veya belirli amacı bir kenara bırakarak, dünyada olup olabileceklere kırılgan bir açıklıkta durmasını belirtir. Değerli bir pasifliğin eşlik ettiği bir belirsizlik halidir bu. Eliot yukarıda andığımız dizelerinde umudu elinin tersiyle itiyor olabilir ama bu, o dizelerin hatları hiç de belirgin olmayan bir bekleyiş haline adandığı gerçeğini değiştirmez. Gerçeklik loşlaştırılmıştır ki olanaklılık parlayabilsin. Tıpkı John Keats'in "Bülbüle Kaside"sindeki şu enfes dizelerde olduğu gibi:

> Ayağımın dibindeki şu çiçekler ne çiçeği, göremiyorum
> Bilmiyorum da nasıl tatlı tütsüler salınır şu dallarda
> Lakin mumyalanmış karanlığın ortasında tahmin ediyorum
> Mevsimin tek tek hepsini donattığını nasıl bir tatlılıkla
> Çimenleri, fundalıkları ve yaban meyve ağaçlarını,

diklerimiz arasında ayrım yapar. Fakat Rumsfeld ideoloji teorisiyle ilgili olan bir diğer kategoriyi es geçmiştir: Bildiğimiz ama bildiğimizi bilmediğimiz şeyler.

63. Hıristiyan umudunun belirsizliği konusunda bkz. Louis Dupré, "Hope and Transcendence", *The Great Experiment: Essays in Hope*, Haz. Joseph P. Whelan (New York, 1971), s. 219.

Beyaz çiçekli alıcı ve yaban güllerini;
Yaprak kaplı hercai menekşeyi;
Ve mayıs ortasının en büyük çocuğu,
Misk gülü geliyor, çiyden şarapla dolu,
Yaz arifesinin müdavimi sineklerin uğultusu.

Kendi amaç ve ilgilerini dünyaya dayatmayı reddeden ama bir yandan da, Keatsvari negatif kudret öğretisinde olduğu gibi, karanlığın ve belirsizliğin ortasında durup, telaşlı bir ontolojik güvence arayışına girmeden, hatları henüz belirsiz olan yeni bir hayat akıntısının kıpırdamasını tevazu ile bekleyen bu hürmetkâr kavrayış D.H. Lawrence'ı da etkilemiştir. Lawrence'a göre benlik sahip olabileceğimiz bir şey değil, garip mantığını kendine has bir tatlılıkla açığa vurarak evrimleşen bir süreçtir. Cesaret aktif bir erdemse, kişinin iplerinden boşanma cesaretini göstermesi ilginç bir tezatlık içinde yaşaması anlamına gelir. Âşık Kadınlar'da Rupert Birkin her şeye boş vermeye hazırdır; zira böylece varlığın yıkıntılarından yeniden doğup yeni ve muhteşem şekilde tekrar biçimlenebileceğine inanır. *Gökkuşağı*'nın kadın kişilerinden biri olan Ursula Brangwen de romanın sonunda kendini buna benzer bereketli ve tesellisiz bir halde bulur. Eric Fromm şöyle der: "Umut etmek demek, henüz doğmamış olana her an hazırlıklı olmak ve beklenen doğum bizim ömür süremizde gerçekleşmese bile çaresizliğe kapılmamak demektir."[64]

Lawrence gibi benliğin sahipliğe konu bir şey olmadığına inanan Ernst Bloch *Umut İlkesi*'nde şimdiki anı ele gelmez ve okunaksız bir şey, kavramdan kaçan bir fazlalık, bu anlamda da geleceğin bulanık bir ön işaretçisi olarak ele alır. Akıl ermez şimdiyi ele geçiremeyişimizde veya benliğin muammasını çözemeyişimizde geleceğin bir önsezisi vardır

64. Eric Fromm, *The Revolution of Hope* (New York, 1968), s. 13 [*Umut Devrimi*, Çev. Şemsa Yeğin, Payel Yay.].

Bloch'a göre. Edward Thomas'ın yaratıcı ifadesiyle, "yaşanan günü çekirdeğine kadar ısırabilecek" olsaydık, kuşkusuz, kendimizi geleceğin değil, ebediyetin huzurunda bulurduk. Buna en çok yaklaştığımız zamanlar muhtemelen, zamanın tahakkümüne karşı gelen boş vakitlerdir. Bloch'a göre, "şimdi" yaşanabilir ama kavranamaz ve geleceğin puslu sureti tam da bu hissedilen bulanıklıkta –deneyimsel olanla kavramsal olan arasındaki bu boşlukta– sezdirir kendini. Fredric Jameson, Proust'ta da benzer bir boşluğun varlığını saptar, zira Proust'a bakılırsa, *Erlebnis* [yaşantı] *Erfahrung*'a [deneyim] dönüştürülecekse ve deneyim gerçekten ilk kez yaşanıyormuş gibi yaşanacaksa, şimdinin hammaddesinin sanat ve dil dolayımıyla sükûnetle hatırlanıp yeniden derlenmesi gerekmektedir.[65]

Lawrence'ta karşımıza çıktığı haliyle ruhun karanlık gecesi aslında umuttan çok inançla ilgili bir şeydir. Bununla beraber, umut büyük ölçüde inancın gelecek zaman kipidir, yani Feuerbach'ın deyişiyle, "geleceğe ilişkin inanç"[66] Şayet insan neyin öngörülemez biçimde varlığa gelebileceği konusunda uyanıksa, ki bu bir inanç meselesidir, bunun nedeni, hayatta böyle taze kıpırtıların gerçekten varolduğuna duyduğu güvendir, ki bu da bir umut meselesidir. Bu iki erdem birbiriyle iç içedir ve ikisi de iyilikseverliğe dayanır. Bir kişiyi inancın riskini; yüzünü geleceğe dönerken umutla iç içe geçen inancın riskini almaya teşvik eden şey, sevilmenin verdiği kendine güvendir.[67] Teolog Karl Rahner umudu benlikten radikal bir vazgeçiş, kişinin kendi denetimi ve hesaplarının ötesinde olduğunu kabul ettiği bir şeye duyduğu bağlılık olarak görür.

65. Fredrich Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), s. 155. [*Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 2013].

66. Bkz. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York, 1957), s. 236. [*Hıristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, Say Yay., 2008.]

67. Fromm, umudun "inanca eşlik eden ruh hali" olduğunu söylerken, inanç ile umut arasındaki ilişkiyi yeterince kavramamış gibidir. Bkz. *The Revolution of Hope*, 15.

Umut bu anlamda da gene inanca benzer ve kendine hâkim olma etiğine inanç gibi meydan okur. Aşina olan yerini bilinmeze bırakırken, umut kişinin hesaplanamaz olanın yoluna koyulmasına imkân verir. Lawrence'ın deyişiyle, "bilincin derinliklerine doğru sonu gelmeyen atılım"ın bir versiyonudur bu. *Culture and Society, 1780-1950* (Kültür ve Toplum) adlı çalışmasında Raymond Williams da şu gözlemde bulunur: "Verdiğimiz ortak karar doğrultusunda, planlanabilir olanı planlamamız gerekir. Bununla beraber, kültür fikrine yapılan vurgu, bir kültürün esasen planlanamaz olduğunu hatırlatıyorsa yerindedir. Yaşam araçlarını, topluluğun araçlarını temin etmemiz gerekir. Ama bu araçlar vasıtasıyla nasıl bir hayatın yaşanacağını bilemez ve söyleyemeyiz."[68] Geçmiş erişilmiş bir gerçeklik olarak kavranabilirken, gelecek ancak *ambulando* [yol üzerinde], kurulma sürecinde bilinebilir. Teologlar gibi, Williams da umudun öncelikle kişinin kendinden umudu değil, "biz"den umudu olduğunu varsaymaktadır.

Rahner'e göre umudun içerdiği kendinden vazgeçişte bir politika saklıdır. Umut, güveni beslemek suretiyle "sürekli şimdiden geleceğe doğru bir çıkış gerçekleştirmemize" olanak sağlar.[69] "Dünyanın yapılarını süreğen bir yeniden değerlendirme ve eleştiriye tabi tutmak" der Rahner, "hesaplanamaz ve denetlenemez olana kendini adama cesareti olarak Hıristiyanca umudun somut biçimlerinden biridir. Zira Hıristiyanlığa göre, umut dünyevi hayattaki hiçbir şeye, o olmaksızın insanın tepe taklak kati bir boşluğa düşeceği zannını doğuracak şekilde bağlanmamalıdır."[70] Umut gelecek olan tüm zamanları, onları mutlak gelecekler olarak gösteren yanılsamadan arındırır. Rahner mutlak bir geleceğin (Tanrı'nın krallığının) varlığına gerçekten inanır ama ona göre bu geleceğin işlevi, halihazırda gerçekleşmiş olan şeylerin

68. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950* (Harmondsworth, 1985), s. 320.
69. Rahner, "On the Theology of Hope", s. 257.
70. A.g.e., s. 258.

yanı sıra, beklentiyle baktığımız geri kalan her şeyin de fetişleştirilmesinin önüne geçmektir. Bu bakımdan, umut bir tür sürekli devrimdir ve metafizik umutsuzluk gibi politik rehavet de ona düşmandır. İlkece bir sonu veya nihai bir hedefi olmadığından, umut herhangi spesifik bir kurgudan idol yaratmayı reddeder ama bu, söz konusu kurgular hakkında yargıya varmayı reddettiği anlamına gelmez. Jürgen Moltmann'ın da belirttiği gibi, umut bizi şimdiyle radikal bir uzlaşmazlık içinde tutması bakımından tarihin süreğen bir altüst edilişine kaynaklık eder.[71] Daha muhafazakâr bir teolog olan John Macquarrie ise, tersine, "gerçekçilikten uzak ve ütopik umutları teşvik edebileceği gerekçesiyle gelecek yönelimli umut temayüllerine karşı temkinli olmaktan yanadır.[72] Evrensel kurtuluşa inanması beklenecek biri bile ütopyacı umuda şüpheyle yaklaşabilirken, sol politika gelecek hakkında haddinden fazla atıp tutmakta avuntu bulmaktadır.

Umudun pasif bir yanı da varsa eğer, bu bağlamda karşıtı umutsuzluktan çok, mutlak öz-belirlenimdir. Kişi kendi kendisinin yazarı olduktan sonra umuda neden ihtiyacı olsun ki? Kendileri üzerinde tam bir hâkimiyet sağlamayı amaçlayan antik Stoacılar umudun hem bağımlılık hem de tamamlanmamışlık barındırdığını düşünerek, ona şüpheyle yaklaşmıştır. *King Lear* baştan sona olgunluk, sabır ve metanetle ilgili bir oyunken, Macbeth ve Coriolanus gibi hayatını kendini kurmaya ve bir yerlere getirmeye adamış karakterler kendi kaderlerinin tek faili olmayı amaçlarken, her türden bağımlılığı aşağılayıcı sayar. Shakespeare'in kötüleri tipik olarak, üzerlerinde etkide bulunulmasına bağışıktır. Umut ise, tersine, bize denetimimizden kaçanı anımsatır. "Öyle yapmayı umuyorum" diyen biri, kendi gücünün sınırlarını kabul ediyordur. Umut ve tevazu bu anlamda kardeştir. Epikuros şöyle

71. Moltmann, *Theology of Hope*, s. 22.

72. John Macquarrie, *Christian Hope* (Londra, 1978), 27. Umut teolojisine ilişkin faydalı bir genel araştırma için bkz. Reuben A. Alves, *A Theology of Human Hope* (St. Meinrad, Indiana, 1972).

der: "Geleceğe tamamen sahip olmadığımız gibi, bir yanıyla da tamamen sahip olduğumuzu hatırlamalı, dolayısıyla ona ne kesinlikle avucumuzun içindeymiş bel bağlamalı, ne de kesin gelmeyecekmiş gibi ondan ümidi kesmeliyiz."[73] Haddini aşma günahını işleyenler geleceğe sahip olmayı amaçlarken, gelecekten umutsuz olanlarsa onu gerçekleştirmek için çabalamaktan tümüyle vazgeçer. Umut insanın gücünün sınırlarına işaret ediyorsa şayet, bunun nedeni kısmen, onun nihayetinde iradeyle alakalı olmamasıdır. Arzu etmeyi nasıl seçemiyorsak, umut etmeyi de öyle seçemeyiz. Doğru, bazen kendimizi belli konularda olumlu hisler beslemeye ikna edebildiğimiz gibi, gerçekçi veya ahlaken kabul edilemez bulduğumuz veya gerçekleştirmek için gereken çabaya değmeyeceğini düşündüğümüz umutları bastırdığımız da olur. Böyle durumlarda umut etmeyi mantıksızca bulur ya da basbayağı buna değmeyeceğini düşünürüz. İnsan tıpkı surat asmaya karar verdiği veya kendini âşık olmaktan alıkoymaya çabaladığı gibi, umut etmeye de karar verebilir. Immanuel Kant'ın sorduğu "Ne umabilirim?" sorusu, umudun insanın denetleyebileceği bir şey olduğu imasını taşır. Ne var ki, bu denetim kapasitesinin bir sınırı vardır. Umut da tıpkı haset ve tiksinti gibi, bir makine gibi öylece açıp kapatabileceğimiz bir hal değildir.

Marcel'in mutlak umudu bir çeşit ideoloji olarak değerlendirilebilse de, koşulsuz umudun akla getirdiği başka anlamlar da vardır. Şu ya da bu istek boşa çıkacak olsa bile, insanlığa güvenmeyi alttan alta sürdürmenin akla yatkın olduğu görüşüdür bu. Gelecek öngörülemez olduğundan, sırrına erişilmez bir iyinin zaman içinde, hatta önümüzdeki yirmi dört saat içinde ortaya çıkma olasılığını yok saymak düşüncesizlik olur. Sözgelimi, yirmi birinci yüzyılın sıra dışı başlangıcını düşünün. Batı'nın Soğuk Savaş'tan zaferle ve sağlam bir ekonomiyle ayrılmakla böbürlendiği bu yüzyıl sonu

73. Akt. Bultmann ve Rengsdorf, *Hope*, s. 17.

ortamında, tarihin sonunun geldiğini, çığır açan olayların sona erdiğini, statüko karşıtı büyük ölçekli alternatiflerin ve büyük anlatıların artık esamisinin okunmayacağını ilan eden gırla yorumcu türemişti. Bu yorumculara bakılırsa, gelecek şimdinin bir tekrarından başka bir şey olmayacaktı. Ama tam bu uğrakta Dünya Ticaret Merkezi yerle bir oldu, teröre karşı sözde savaş ilan edildi, kapitalist dünya olağanüstü ölçekte bir finans kriziyle sarsıldı, birkaç diktatör devrildi ve bazı halklar yöneticilere karşı ayaklandı. Bu olayların hepsi de ille bariz bir ilerlemeyi beraberinde getirecek diye bir şey yoktur, zaten böyle de olmadı. Zira, daha çok, Martin Luther'in tarihin kumarı olarak değil de, zaman-üstü belli zorunluluklar olarak gördüğü şeye güvenmekteki ahmaklığı ortaya koyan olaylardı bunlar. Martin Luther'e göre metafizik olan zaman-üstü zorunluluklar, tarihin-sonu söylemini yayan tacirlere göre ideolojikti. Bertolt Brecht ise, aksine, daha kötüye doğru bir değişim de söz konusu olsa, değişim olgusunun başlı başına umutsuzluğa karşı bir önleyici olduğu düşüncesindedir, zira tarih geriye olduğu gibi ileriye de gidebilir.

Psikanalitik teoride arzunun, özgül bütün talepler çıkarıldıktan sonra geriye kalan olması gibi, asli umut da bütün özgül umutlar boşa düştüğünde geriye kalandır. Bu bakımdan, onu umutsuzluktan ayırt etmek her zaman kolay değildir. Buna karşılık, mutlak umutsuzluk şu ya da bu umutla değil, başlı başına umutla ilgili bir meseledir. Nitekim Kierkegaard her türden umutsuzluğun mutlak olduğunu ve bunu kabul etmemenin bir tür yanlış bilinç olacağını belirtir. Ona bakılırsa, "Kişi dünyevi bir hususta umutsuz olduğunu sansa da, bu umutsuzluk ezeli-ebedi olana dairdir"[74] Bununla beraber, umutsuzluğun metafizik bir yanı olduğu gibi, umudun da koşulsuz bir biçimi vardır. *Ricardo Reis'in Öldüğü Yıl* adlı romanında José Saramago'nun da dediği gibi, "Neyin umudu

74. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth, 1989), s. 92. [*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., 2004].

olursa olsun umut etmek; umut, sadece umut; umuttan başka hiçbir şeyin olmadığı bir noktaya varıyor insan; umudun her şey demek olduğunu anladığımız noktaya." Romanda Saramago, bir bakıma Marcel'i yankılar şekilde, belli bir nesneye ihtiyaç duymayan saf bir umudun varolduğunu ima eder; ancak bütün fiili özlemlerden soyunduktan sonra kendini tümüyle gösteren, insanın ruhuna işlemiş asli bir temayül veya yönelimdir bu.

Burada ille de kötümser olmayan trajik bir bakış açısının söz konusu olduğu söylenebilir. Trajedi, insaniyet neredeyse yok olduğunda geriye kalanla ilgilidir. İnsaniyetten geriye kalan, yani yok olmamakta direnen her ne ise, üstüne bir şey inşa edilebilecek olan da kesinlikle odur. Bir şeye dönüşmek üzere kendi ekseni üstünde dönen bu hiçliktir geriye kalan. *Macbeth*'te Ross'un da dediği gibi, "İşler en kötü halini aldığında sıkıntılar ya biter/Ya da eski haline döner her şey" (1. perde, 2. sahne). Josef Pieper de *Hope and History*'de (Umut ve Tarih) benzer biçimde, insanca varoluşun reddi anlamındaki bir mutlak umutsuzluk olasılığıyla kendini belli eden asli bir umut biçimi olduğunu savunur. Umudun bu saf özü ancak tüm özgül umutların ötesinde ve onların kırılganlığının tam farkındalığıyla kendini gösterebilir. Gabriel Marcel şöyle der: "Umut (...) ancak cehennem azabının olası göründüğü yerde kök salabilir."[75] Umudun, cehennem azabını basbayağı tasavvur edemeyen iyimserlikten ayrıldığı noktalardan biri de budur. Oğlunun boğazına bıçağı dayayan İbrahim'in umudu olmasına karşın, onun bir iyimser olduğunu söylemeye tereddüt ederiz.

Hıristiyanlıkta günah sayılan umutsuzluk, şu ya da bu çabanın açıkça başarısızlığa mahkûm olduğu sonucuna varan türden değil, uzun vadede kurtuluş imkânını reddeden türden umutsuzluktur. Bu uzun vadeli umutsuzluğun ahlaki bir kusur sayılmasının nedeni, başkalarının çabalarına bir

75. Gabriel Marcel, *Being and Having* (New York, 1965), s. 91.

tür ihanet olarak görülmesidir. Bu türden umutsuzlukta, başkalarının bariz zaferlerinin sahte, başarısızlıklarınınsa önceden yazılmış olduğu gibi bir ima olduğundan, onların cesaret ve direncine yönelik bir küçümseme vardır. İnsan belli bir durumun umutsuz olduğu kabulüyle çabalamaktan vazgeçebilse de, geleceğe yönelik inancını belli belirsiz koruyabilir ve Marcel'in asli umutla kastettiği de budur. Bu türden umudun belli bir amacı yoktur. Daha ziyade, bir yorumcunun, "kişinin geleceğe yönelişindeki bir eda veya temayül, (...) yalın bir azim veya nesnesi olmayan bir beklenti"[76] diye tarif ettiği genel bir ruh açıklığı söz konusudur burada. Bu umut türünü iyimserlikten ayıran bir özelliği, salt bir mizaç meselesi olmamasıysa, diğer özelliği de, kendi yıkım olasılığıyla yüzleşmeye hazır olmasıdır. Felaketin ortasında bizi hayatın hâlâ yaşanmaya değer olduğuna ikna eden, umudun bu asli türüdür muhtemelen. Burada bir sebat etme isteği söz konusudur ve bu haliyle sebat belli bir amaç için gösterilen bir sebat olarak değil, belli bir şeyi istemenin veya başarmanın önkoşulu olarak çıkar karşımıza. Umudun yeterli olmasa da zorunlu koşulu hayattır. Asli veya koşulsuz umut bu bakımdan, daha somut olan tüm iştiyaklarımızın aşkın imkânı olarak bir tür üst-umuda karşılık gelir.

Anlatılana göre, arkadaşı Max Brod bir keresinde ona aşina olduğumuz dünyanın ötesinde herhangi bir umut olup olmadığını sormuş, Kafka da ona bolca, hatta sonsuzca umut olduğunu söylemiş ve eklemiştir: "ama bizim için değil." Kafka büyük ihtimalle, bildiğimiz haliyle evrenin Tanrı'nın kendini kötü hissettiği bir boş gününde yaratılmış olduğunu ve Tanrı o gün bu kadar huzursuz olmasaydı, dünyanın da bu kadar korkunç olmayacağını kastetmiştir. Ya da tam şimdi hiç de bu kadar korkunç durumda olmayan başka dünyaların varolduğunu kastetmiş de olabilir. Belki de insanlık kozmik

76. Joseph J. Godfrey, *A Philosophy of Human Hope* (Dordrecht, 1987), 3, s. 34.

güçlerin küçücük bir sapmasından ötürü kurtuluş fırsatını kaçırmıştır. Mesih geldiğinde, ufak tefek birkaç düzenleme yaparak her şeyi dönüştüreceğini vazeden mistik Yahudi inancı geliyor insanın aklına. Kafka'nın savı, umut etmek için sahiden bazı gerekçeler olabileceğini ima etmesi açısından durumumuzu daha yakıcı yönüyle ortaya koyuyor. Ama aynı savın, başka bir yerde bol bol umut olabileceği yollu imasında bu *pathos*'u hafifleten bir yan da var. "Bolca umut ama bizim için değil" ifadesi, dışlanacaklarını bildikleri mutluluk dolu bir geleceğe bakan bazı Çehov karakterlerinin sloganı da olabilirdi pekâlâ.

İntihar edenlerin genelde umtusuzluk içinde olduğu söylenir. Ama burada biraz daha ayrıntılı bakılması gereken şeyler var. İntihar eden birinin varoluşun başlı başına değersiz olduğuna inanması gerekmez ille de. Aksine, umut etmek için sayısız neden bulunduğunu ama bu gibi beklentilerin ona göre olmadığını düşünüyor olabilir. Ya da umut etmek için nedenleri olduğunu gördüğü halde, böyle hissetmiyor olabilir. Sorunlarının ortadan kalkabileceğini hesaba katmasına rağmen, kendinde bekleyecek gücü bulmuyordur. İşlerin herhangi bir şekilde iyiye gitmesini bekleyemeyecek kadar dayanılmazdır acısı. Gabriel Marcel umutsuzluğu bir tür sabırsızlık saysa da, kişinin daha fazla bekleyecek durumda olmamasında yalın bir gerçekçilik olduğu da düşünülebilir. O halde, intihar edimi kişinin kendisi için olsun, dünyanın geneli için olsun, mutlak bir umutsuzluğu ima etmek zorunda değildir. Ama bu da, umudun koşulsuz reddi anlamında mutlak umutsuzluğun tümüyle akılcı olabileceği durumların varolduğunu inkâr etmeyi gerektirmez. Böyle mutlak bir umutsuzluğa boyun eğmenin genellikle manen zayıflık olduğu düşünülse de, sağgörüden kaynaklanan bir son söz niteliği taşıyabildiği durumlar olduğu kesindir. Sözgelimi, bir doktor ölümcül hastalığa yakalanmış birini tedavi etmek konusunda akılcı bir umutsuzluk içinde olabilir.

İntihar umutla ilgili bir meseledir. Acıyı sonlandırma beklentisiyle intihar edilir. Politika düşünürü John Gray gibi, insan ırkının bütünüyle yok olmasını bile umut etmek mümkündür. Gray şöyle der: "*Homo sapiens* sayısız tür arasından yalnızca biridir ve açıkçası, korunmaya değer değildir. Er ya da geç tükenecektir. Ve o tükendiğinde Dünya kurtulacaktır. İnsan-hayvanın izleri silindikten sonra, onun yok etmeyi kafasına koyduğu türlerin birçoğu, ortaya çıkacak başka türlerle birlikte varolmayı sürdürecektir. Dünya insan soyunu unutacak, hayat oyunu devam edecektir."[77] Hıristiyanlığa göre, umut en sonunda, John Gray için olduğu gibi insan türünün ötesine olmasa da, insanın ötesine uzanır. İnsanın kendi namevcudiyetini öngörmesi, Schopenhauer'de olduğu gibi tuhaf bir huzuru beraberinde getirebilir. Benlikten, çilecininkine benzer sakin bir feragati içerir bu huzur. Bu görüşe göre, umudun en kıymetli biçimi, her türden umudun imkânsızlaştığı bir duruma yönelik umuttur, zira ortada bu durumun öznesi olabilecek kimse kalmamıştır. İlle de bir umutsuzluk önerisi değildir bu. Tersine, insanlık yok olduğunda, gelişip serpilmesinin önündeki bu rastlantısal engelden kurtulan hayat kendi yoluna girecektir. Bu konuda D.H. Lawrence da benzer fikirdedir.

Asli umut, hayatın en nihayet yaşanmaya değer olduğuna yönelik adı konmamış bir inanca dayanır. Bu böyleyken, hayatın yaşanmaya değer olduğu gene de kesin değildir. Schopenhauer'in küstahça söylediği gibi, yaşamaktansa ölmesi evla olacak sayısız insan vardır. Bir tür olarak varlığını sürdürmenin pekâlâ katlanılmaz olduğu durumlar (örneğin, nükleer çöl veya telafisizce zehirlenmiş bir gezegen, vs) vardır. Hayat kendi içinde değerli değildir; ölmektense yaşamanın kendiliğinden tercih edilir olduğu söylenemez. En azından kronik olarak korkunç acı çeken biri böyle düşünmez. Hayatın yokluğunda umuttan söz edilemese de, "hayat varsa

77. John Gray, *Straw Dogs* (Londra, 2002), s. 151.

umut vardır" ifadesi doğru değildir. Bir alternatife yönelik makul bir umut beslemeksizin azap ve mahrumiyet dolu bir geleceğe yazgılı olan bir insanlık, bu meşum girişimi kökten sona erdirmenin daha iyi olacağını düşünebilir pekâlâ. Bu bakımdan, asli umut fikrinin, en azından dini bir bağlamın dışında temelsiz olma ihtimali de vardır. Yine de, geleceği göremediğimiz için bundan tamamen emin olamayacağımız gerçeği, umudu sürdürmemize yardımcı olabilir. Bununla birlikte, ilerleyen kısımda, çaresizliğe kapılmadan umutsuz olmanın da mümkün olduğunu göreceğiz.

* * *

Umudunu yitirmenin ne olduğu sorusu, umut etmenin ne olduğu kadar çetin bir sorudur. Umudunu yitirmek, umutsuz hissetmekle aynı şey değildir; zira J.P. Day'in de işaret ettiği gibi, umutsuzluk kaderci bir eylemsizlik veya gözü kara bir eylemlilik biçimini almaya meyillidir. Umudunu yitirmek, içine bulunulan durumla ilgili olarak hiçbir şey yapmamakken, umutsuz olmak hemen her şeye hazırlanmış olmak demektir.[78] Kierkegaard ünlü umutsuzluk fenomenolojisi olan Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta bu haletiruhiyeyi postmodernizm kültürünü önceden haber verircesine resmeder. Protestanlığa felsefi itibarı kazandırmak gibi umulmadık bir işi başarmış bir filozof olarak Kierkegaard'a bakılırsa, bireyleri zorlu bir proje olan kendileri olmaya çağıran Tanrı'dır ve bu proje her bir bireyin kendini kendi eşsiz tarzında Tanrı'nın sırrına erişilmez Varlığına dayandırmasını gerektirir. Kierkegaard'ın bireysel benlik fikri karşısında duyduğu hayreti tam olarak anlamak güçtür; zira onda zafer şehveti kadar dehşet de uyandıran bir fikirdir bu. Kierkegaard'da birey fikrini oluşturan, Tanrı'nın her birimiz üzerinde ezelden beri geçerli olan mutlak hak talebidir. Oğlunun *benim* için acı çekip öldüğü; benim benliğimin evrenin kendisi kadar indirgenemez

78. Day, "Hope", s. 98-99.

ve nevi şahsına münhasır olduğu; kendim olarak bildiğim bu tümüyle eşsiz mevcudiyetten sorumlu olmak gibi dehşet ve neşe verici yükün altında olduğum ve kozmik zamanın ölçülemez süresi boyunca yalnızca bir kere vücut bulan bu benliği cennete ya da cehenneme götürmekten sadece ve sadece benim sorumlu olduğum yönündeki sarsıcı gerçektir.

Varlığı böyle felç edici bir yükümlülük altında olunca, insanın, ezelden ebede çağrıldığı, yüceliğiyle göz korkutan bu benliğe dönüşmeyi reddedip, bunun yerine, daha tatminkâr ve el altında olan bir varoluş tarzına yönelmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. Kendilerini bu tarzda biçimlendiren özneler, gerçekten kendilerinin olan -yani, onlara cennetin kapılarını açan- kendiliklerini sahiplenmekten umutlarını keserek, bunun yerine, çeşitli fantastik, farazi ve kullanıma hazır kimlik biçimlerini tercih eder ve amaçsızca Kierkegaard'ın "kurgusal" dediği varoluş tarzının yolunu tuttuktan sonra kendilerini kaprisle hiçleştirir. Postmodern özne gibi onlar da saf olanaklılıkla sarhoş halde, kendilerini biçim verecekleri bir çamur gibi ellerinde tutmaktadır. Bu gibi insanlar kendileri üzerindeki tek hâkim olmak için can atarlar ama benlik uçucu hale gelmiş olduğundan, kendilerini ülkesi olmayan bir mutlak hükümdarın zavallı pozisyonunda bulurlar. Bu da bir tür umutsuzluk içinde yaşamak demektir. Kierkegaard'ın nazarında, bu türden insanların hazmedemediği çelişki, insanın gerçek özerkliğinin Tanrı'ya bağımlılığında yatmasıdır, ki bu kibirli liberter tiplerin verili oluşun veya kısıtlamanın, belirliliğin veya zorunluluğun başka herhangi bir biçimi gibi olsa olsa katlanılmaz bir engel sayacakları bir bağımlılıktır bu. Zira onlar bizim kendimize ait olmadığımız gerçeğini de, sahih bir kimliğin ancak bu gerçeği kabul etmekten geçtiğini de kabullenemez. Bu arada, sadece bu fikri bile Kierkegaard'ın "varoluşçu" sayılamayacağını açıkça ortaya koyar.

Bu hale saplanıp kalan bireyler yine de kendi benliklerinden tamamen kurtulamaz ve Kierkegaard'a göre, bu durum

da farklı türden bir umutsuzluk doğurur. Zira bu gibi kişiler, aslında olmadıkları biri olmak istediklerinden, sonunda kendilerini hiç varolmak istemez halde bulurlar. İstedikleri şey ölmektir. Ne var ki, Kierkegaardcı anlamda, benliğin özü ezeli-ebedi olduğundan, ölüm diye bir şey yoktur. İnanan için ölüm umut demekken, umutsuzlar için cehennemdir: "[Çaresizlik anlamında] umutsuzluk, son umudun, yani ölümün bile ortadan kalkmasıdır."[79] Hayattan kurtulma dürtüsü son kertede şeytani bir biçim alır. Anlamlı hiçbir şeyin olmadığı varsayımıyla hayata kara çalan, varoluş olgusuna tiksintiyle hiddetlenen ve Thomas Aquinas'ın varlığın özünde gördüğü iyiliğe isyan edenlerin içinde bulunduğu durumdur bu.[80] Bu şeytani kişiler, anlam mefhumunun ta kendisini büyük bir ayıp olarak gören, değer fikrini ise iflas etmiş ve sahtekârca bulan sinikler ve nihilistlerdir. Hayata karşı somurtkan bir hiddet tarafından ruhu ele geçirilmiş bu insanlar beceriksiz ana babalarının fena halde gözünden düşmüş kinci çocuklar gibi davranırlar. Ne ki, yok olmaya can atmalarına rağmen, Tanrı'nın suratına tükürmek ve yaratımının, en başta kendilerinin eşsiz bir kanıtını oluşturduğu nafileliğini ve saçmalığını onun yüzüne vurmak için hayatta kalmaya kararlıdır onlar.

Kierkegaard'a bakılırsa, bu sapkın umutsuzluk biçimi,

> onu meydana getiren güçle [Tanrı] bağını cüretkârca kesmek bile istemez; kendini katıksız bir kinle o güce dayatmak, onu taciz etmek, ona garezle yapışmak ister. (...) Tekmil varoluşa isyan ederken, varoluşu ve onun iyiliğini yalancı çıkaracak kanıtlar elde ettiğini zanneder. Umutsuzluğa düşmüş kişi, bizzat bu kanıtın ta kendisi olduğunu düşünür, zaten olmak istediği de budur: Azabıyla tüm varoluşa karşı çıkmak için kendisi, azap içindeki kendisi olmak istemesi bu yüzdendir.[81]

79. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 48.
80. Bu durum hakkında daha fazla bilgi için bkz. Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, 2010). [*Kötülük Üzerine bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İletişim Yay., 2015].
81. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, s. 105.

Ferahlık, tek kelimeyle, bu lanetlenmişlerin yıkımı demektir. Çünkü onları varoluşta tutan şey, tiksindirici biçimde tatmin olmalarını sağlayan kindarlıklarıdır. Bu talihsizler azaplarına bir çocuğun battaniyeye sarılması gibi sarılıp kendi ıstıraplarından övünç duyarken, her tür kurtuluş önerisini ruhsal yüceliklerine bir hakaret sayarak küçümser ve gayri-mevcudiyetin dehşetindense, elemli bir hayatı tercih ederler. Bu ölememe halleri, benliklerinin kalbinde duran ve onu yapay bir varoluşta tutan hiçlik gibidir. Varolmaya devam etmelerini sağlayan şey, hastalık ve kendilerine yönelttikleri şiddettir.

Umutsuzluğun bir tarzı olanaklar içinde boğulmaksa, diğeri de olanak denen şeye büsbütün burun kıvırmaktır. Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın kendi mevcudiyetini hissettirdiği benliğin özünde bir boşluk vardır ve umuda giden tek yol bu korkunç boşlukla yüzleşmekten geçer. Bu yüce boşluğu dehşetle karşılayanlar ise, kitlelerin yanlış bilincine sığınarak daima ondan kaçış olanağı bulabilir. Kierkegaard'a bakılırsa, "hayatlarını biraz olsun tin kategorisinde yaşayan çok az insan vardır."[82] Çoğu kişi düşünceden uzak bir dolaysızlıkta varoluşunu sürdürürken, öz-bilinçli azınlık için benlik süreğen bir krize atılır. Kitleler kendiliğin risk ve kumarlarına sırtını dönerek toplumsal geleneklerin izinden gider, çünkü inanç demek olan bilincin derinliklerine doğru yapılan bu ürkütücü yolculuğa güçleri yetmez. Tinin metalaşmasıyla, her bir birey "çakıl taşı misali pürüzsüz ve geçer akçe gibi mübadele edilebilir" hale gelmiştir.[83] Heidegger'in *das Man*'ının [insan] veya Sartre'ın *mauvaise foi*'sının [kötü inanç] alanıdır bu: İnsanların eşsiz birer özne olarak kendilerinin farkına varmaktan, umutsuzluğu bile deneyimleyemeyecek kadar uzak olduğu alan. Bununla birlikte, Kierkegaard'a göre, umutsuzluk öznel olabileceği gibi, nesnel bir durum

82. A.g.e., s. 88.
83. A.g.e., s. 64.

da olabilir. Aciliyet ve yanılsama içinde yaşamak, umuttan yoksun olmaktır ve hakikatten bihaber olmak, bu hastalığın bir belirtisidir. Nitekim Kierkegaard'ın nazarında umutsuzluk yağmur veya güneş ışığı gibi kitlesel bir fenomendir. Ölümcül hastalığa yakalandığı halde kendisini çok sağlıklı sananlar gibi, kendilerini hoşnut sandıkları halde, çıkmazda olan sayısız insan vardır. Kierkegaard'a göre, gezegendeki insanların çoğu tamamen habersiz oldukları görünmez bir hastalığa yakalanmış gibidir.

* * *

Teorisyenler, kişinin gerçekleşeceğinden emin olduğu şeyi umut edemeyeceği konusunda hemfikirdir.[84] Sapkın fideizme göre inanç ve bilgi birbirini nasıl karşılıklı dışlıyorsa, umut ve bilgi de öyle dışlıyor görünmektedir. "Umuyorum" ifadesi genellikle belirsizliği ima eder. "Biliyorum" ifadesi kadar empati belirtmeyen, "Ben de öyle düşünüyorum"a göre ise daha zayıf bir ifadedir. Spinoza'ya göre umut, tam da nesnesinin bu belirsizliğinden ötürü her zaman korkuyla karışık bir duygulanımdır. Thomas Hardy Çılgın Kalabalıktan Uzakta romanında, inancın bilgiden daha aşağı bir şey olduğu, umudunsa inanca göre daha kırılgan bir temayül olduğunu akla getirir biçimde, "umut derekesine düşen inanç"tan bahseder.

"Gerçekleşeceğinden emin olunan şey" ifadesi, kuşkusuz, sorunlu bir ifadedir. Belirlenimci olmayan bir evrende, biz ne yapmayı seçersek seçelim, gerçekleşeceği kaçınılmaz olan şey anlamında gerçekleşecek olan diye bir şey yoktur. Geleceği bildiği söylenen Tanrı'nın Pazartesi sabahı 6:30'da Dallas'ta ne olacağını bilemeyecek olmasının bir nedeni de, ortada böyle gerçekleşme zorunluluğu olan bir şeyin olmamasıdır. Açık uçlu bir dünyada böylesi bir bilgi nesnesinden söz edilemez; şayet Tanrı dünyayı biliyorsa, onu bu haliyle, yani

84. Örn. bkz. Bernard Dauenhauer, "Hope and politics", *Philosophy Today* 30 (Yaz 1986), s. 93.

özgürlüğü, özerkliği ve olumsallığı içinde biliyor olmalıdır. Mor renkli bir kavramın ya da sağcı bir Burgundy şişesinin neye benzeyeceğini nasıl bilmiyorsa, kaçınılmaz biçimde gerçekleşecek olanı bilmesi de söz konusu değildir. Tanrı her şeyi bildiğinden, gelecek Pazartesi Dallas'ta olumsal olarak neyin gerçekleşeceğini kesinlikle bilir ama bu farklı bir meseledir. Çok geçmeden göreceğimiz üzere, krallığının geleceğini de kesin olarak bilmektedir ama bu, kasırga çıkacağını veya ekonomik krizin eli kulağında olduğunu bilmek gibi bir şey değildir.

"Gerçekleşecek olan" ifadesi biraz daha gevşek anlamıyla alındığında bile, bir şeyin gerçekleşeceğinden emin olmanın, onun umulamayacağı anlamına gelip gelmeyeceği açık değildir. Sözgelimi, on dokuzuncu yüzyıl sonunda yaygın olan bilimsel sosyalizm yaftasını düşünün. Buna göre, sosyalist bir geleceğin gelişini garanti altına alan sarsılmaz belli tarih yasaları olduğundan, sosyalist gelecek bir bilişsel kesinlik nesnesiydi. Bunun böyle olması, elbette, böyle bir geleceği umut edemeyeceğimiz, onun gelişini sabırsızlıkla beklemeyeceğimiz ya da birtakım şüphelere karşın bu kesinliğe bağlı kalmaya devam etmeyeceğimiz anlamına gelmiyordu. "İşler kötü görünse de, çözüme ulaşacaklarına olan inancımı koruyorum" ifadesinde bir nebze kesinlikle karışık bir umut vardır. Örneğin, bir Althusserci, bilim ve teori düzeyinde kesin bilgiye sahip olunabileceğini, ama ideolojik açıdan hâlâ umutlu hissedilebileceğini iddia edebilir. Kişi değiştirilemeyeceğini kabul ettiği bir geçmiş için nasıl pişmanlık duyuyorsa, gerçekleşeceğinin zorunlu olduğunu düşündüğü bir şey için umut besleyebilir.

Hıristiyanlar Tanrı'nın krallığının gelişine kesin gözüyle baksalar da, onu umut etmeyi erdem olarak görürler. "Umarım" ifadesinin alışılmış kullanımından farklı olarak, gerçekleşeceğinden emin oldukları bir şeye güven duyarlar. Aziz Pavlus'a göre umut sabırla, neşeyle ve güvenle Mesih'in gelişini beklemek demektir. Leibniz'in umudu ise onun koz-

mik iyimserliğine dayanır, bu nedenle de çürütülemezdir. Bağışlayıcı bir tanrı her şeyi lütufkâr bir sonuca ulaşacak şekilde düzenlemiş olduğundan, umut sakin bir güven meselesidir. Condorcet ise daha seküler bir tarzda barış, eşitlik ve insani mükemmeliyetle dolu bir geleceği düşlerken, böyle bir toplumsal düzenin gelişine neredeyse kesin gözüyle bakar.[85] "Umarım" ifadesinin günlük kullanımında ise, aksine, böyle kesin bir beklentiyi ifade eder hale gelmiştir, tıpkı "şüphe yok" sözünün yalın anlamından çıkması ("Ceketi birkaç kez fırçaladığına şüphe yoktu ama kan lekeleri hâlâ gün gibi ortadaydı") veya "kuşkusuz" ifadesinin otoriter değil de, daha çok sorgulayıcı bir tını kazanması gibi ("Ceketi hiç fırçalamadığını iddia etmiyorsun, kuşkusuz?"). Alain Badiou kusursuz bir teolojik ortodoksiyle, kesinlik bağlamında umuttan ve kani olma bağlamında inançtan bahseder.[86] Badiou'ye göre, teolojik anlamda umut "öyle olacağına inanıyorum ama emin değilim" demek değildir. Parisli meslektaşı Jean-Luc Nancy de onunla aynı fikirdedir: "İnanç inanmak değildir... İnanç güven, en güçlü anlamıyla güvendir; yani son kertede açıklanamayacak veya haklı çıkarılamayacak olan bir güvendir. Gene de, her türden güven sonunda bir biçimde haklı çıkarılır; çünkü aksi takdirde o şeydense bu şeye güvenmenin hiçbir gerekçesi olamazdı... İşte inanç, hakkında hiçbir şeyin kesin olmadığı bir güvenceye tutunmaktır."[87] *Oxford English Dictionary*'de güven bir beklenti hissi ve arzu olarak tanımlanırken, umudun belirsizlikle ilişkisi hakkında bir açıklama yer almaz. İznik Amentüsü'nde umuda yapılan tek atıfta *–et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* [ölülerin dirilmesini ve dünyanın hayatının gelmesini bekliyorum]– ölülerin dirilişinin ve ebedi hayatın gelişinin

85. Bkz. Antoine-Nicholas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (Londra, 1955), s. 173.
86. Bkz. Badiou, *Saint Paul*, s. 15.
87. Jean-Luc Nancy, *Adoration: The Deconstruction of Christianity II* (New York, 2013), s. 88.

gerçekleşmeme ihtimali üzerinde durulmaz. Güvenmek veya gözetmek anlamına gelen *expecto* fiili şüphe ima etmez. "Seni yarın göreceğimi umuyorum" ifadesi, genellikle karşınızdaki kişiyi görüp görmeyeceğiniz hakkında derin şüpheleriniz olduğunu değil, görmeyi sabırsızlıkla beklediğinizi belirtir.

Bu bakış açısının Jacques Derrida gibi bir filozof için kabul edilemez olmasının nedeni, kesinliği bir bilimsel hesaplama meselesinden ibaret görmesidir; tıpkı postmodernizmin onu salt dogmatizm olarak algılaması gibi. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde belirttiği üzere, gelecek olana bel bağlanabilecek olsaydı, umut hesaba ve programa dayalı bir şey olurdu. Fakat formülleştirdikleri şeyleşmiş rasyonalite versiyonundan ötürü pozitivistlere iltifatta bulunmaya, sadece reddetmek için bile olsa gerek yoktur. Ne de olsa, bilimsel rasyonalistlerin öne sürdüklerinin ötesinde başka birçok kesinlik biçimi vardır. Bonaventure izahtan vareste bir bilgi anlamında değil, "belli bir güvenin sağlama alınması" anlamında umuttan bahseder.[88] Paul Ricoeur'ün de ileri sürdüğü gibi, "umut ile mutlak bilgi arasında bir seçim yapmamız gerektiği"[89] doğrudur ama bu, mutlak bilgi dışındaki her şeyin şüphecilerin eline bırakılması gerektiği anlamına gelmez. Kişi âşık olduğundan, Bach'ın Liam Gallagher'dan daha iyi bir besteci olduğundan veya bebeklere işkence etmenin ahlaken dünyanın en iyi edimi olmadığından emin olabilir. Derrida kesinliğin hem inanca hem de umuda ters düştüğünü savunması bakımından safkan bir fideisttir. Halbuki inanç ve kesinlik, ancak biri diğerinin hükmüne sokulmaya çalışıldığında kanlı bıçaklı olabilir. Nicholas Lash, *Tarihselciliğin Sefaleti*'nde Karl Popper'ın kesinliği bilimsel öngörülebilirlikle özdeşleştirmekte ve anlamadansa açıklamayla sınırlandırmakta haksız olduğuna dikkat çeker.[90] Hıristiyanlık ise, aksine, inancın

88. Akt. Balthasar, *Dare We Hope?*, s. 87.
89. Ricoeur, "Hope and the Structure of Philosophical Systems", s. 64.
90. Nicholas Lash, *A Matter of Hope: A Theologians Reflections on the Thought of Karl Marx* (Notre Dame, Indiana, 1982), s. 62.

tam bilgiden aşağı bir şey olmakla beraber, yine de bir tür kesinliğe tekabül ettiğini vazeder. Kişi Tanrı'yla yüz yüze karşılaşamayacağı için, ona inanmakla yetinmek durumunda olduğu doğrudur ama henüz bilimsel olarak doğrulanmadı diye bir önermenin hipotetik sayılmasıyla aynı şey değildir bu. İbrahim'in Tanrı'ya olan inancı, iddiaya ilişkin kanıtların yetersizliğine rağmen yüce bir Varlığın varolduğu gibi bir teoriden kaynaklanmaz. İbrahim yaşasaydı, böyle bir kavrayışı, şüphesiz, anlaşılmaz bulurdu. İnsanların adaletsizliğe direnme kapasitesine inanmak, böyle bir kapasitenin varolduğunu varsaymakla ilgili bir mesele değildir. Nitekim kişi bu kapasitenin sağlamlığına en ufak bir inanç duymasa dahi onun varolduğunu kabul edebilir.

Biz dizi bilimsel önermeye inanç veya umut beslemekten bahsetmeyiz genelde. Bu bilgi türü hem inançtan hem de umuttan azade gibi görünür. Güven, bağlılık, arzu veya kanıyla arasında gözle görülür bir ilişki yoktur. Evli bekâr yoktur veya volkan uzmanları Etna Yanardağı'nın patlamasını bir kez daha başarıyla tahmin ettiler gibi önermelerde kimsenin kimliği söz konusu değildir. Bunlar kendimizi riske attığımız durumlar değildir. Hayatımızı Asur uzmanlarının eline değil de, hava mühendislerinin eline düşünmeden teslim ederiz. Şayet inanç veya umut ile bilimsel kanıtlanabilirlik arasında bir fark varsa, inanç ve umudun farazi spekülasyonlardan ibaret kalacağını görmek zor değildir. Sosyalizme veya feminizme inanan hiç kimse bu hataya düşmez muhtemelen, oysa Hıristiyanlık söz konusu olduğunda bu hataya düşen birçok sosyalist ve feminist vardır. Filozof C.S. Peirce bilgi edinme sürecinin, zihinsel faaliyetin gelişimi bakımından umudu içerdiğini ve umudun bu anlamda "mantığın vazgeçilmez gerekliliklerinden" biri olduğunu savunur.[91]

Umutsuz kişilerin, ne kadar talihsiz veya asılsız olsa da, bir tür kesinlik hissinin pençesinde olduğunu, öte yandan, umutlu olanlar için böyle bir durumun söz konusu olmadığını

91. C.S. Peirce, *Collected Papers* (Cambridge: Massachussetts, 1965), s. 357.

varsayma eğilimindeyizdir. Gelgelelim, Anglikanların cenaze törenlerinde dirilişe duyulan "sağlam ve kesin" umuttan bahsedilir. Rudolf Bultmann ve Karl Heinrich Rengsdorf "kendinden emin bekleyiş ve güven dolu umut"tan söz eder.[92] Gerçek şu ki, Hıristiyanlar gelecek belirsiz olduğu için değil, esrarengiz bir biçimde sağlam temelli olduğu için umut beslerler. Umutlarının kaynağı, İbrani İncili'nde gelecek zaman kipiyle kendini tanıtan ("ne olacaksam o olacağım") ve halkının yüzünü kara çıkarmayan Yeşu'da yatar. Bu anlamda umut bir hüsnükuruntu değil, sürdürmenin zor göründüğü koşullarda daha da hayranlık uyandıran neşeli bir beklentidir ve Jane Austen'ın İkna'da "geleceğe duyulan neşeli güven" dediği şeyi ifade eder. Mezmurlar'da umudun boşa çıkmayacağı vaat edilirken, Aziz Pavlus umudun bizi aldatmadığında ısrar eder. Bir Thomas Aquinas yorumcusu, onun umuda bakışının ucuz iyimserlikten uzak olan "sarsılmaz ve hayat dolu bir güven" yani "kesin zafer beklentisi, şevk ve sebatla öne çıkan huzursuz ve sabırsız bekleyiş" içerdiğini söyler.[93] Bu son ifadedeki kendinden memnuniyeti rahatsız edici bulanlara, Hıristiyan inancında küstahlığın umutsuzluk kadar büyük bir günah olduğunu hatırlatmak gerekir. Umutsuzluk teolojik açıdan patolojik iyimserliğe eşdeğerdir. İnananları bir tür zafer şehvetiyle umuda yönelten, kurtuluşun en nihayet Tanrı'nın elinde olduğu ve Tanrı'nın esrarengiz yöntemleri bulunduğu inancıdır. Gelmesine kesin gözüyle bakılan zafer, cennetteki ziyafette kişiye ayrılmış bir sandalye değil, bu dünyanın zararlı güçleri karşısında lütfun nihai zaferidir.

Aquinas herhangi bir bireyin kaderinden değil, diriliş sonrası tarihin genel, geri çevrilemez yöneliminden bahsetmektedir burada. Aslında, bu genel güven şüphe ve en-

92. Bultmann ve Rengsdorf, *Hope*, s. 13.

93. Aquinas, *Summa Theologie*, 33. Cilt, 161. Buradaki yorumcu anonimdir. Aquinas'ın umut konusunda fikirleri üstüne âlimane bir çalışma için bkz. Walter M. Conlon, OP, "The Certitude of Hope", (I. Kısım), *The Thomist* 10, No. 1 (Ocak 1947).

dişeden azade değildir, çünkü kimse özgür bir fail olup da, kendi kurtuluşundan emin olamaz. Ortada bol bol sevgi ve merhamet olabilir ama bizim için değil. Hem küstahların hem de ilerlemecilerin nazarında, kişinin kurtuluşa ulaşması için kendini öyle fazla yorması gerekmez; mutlu son tarihin yasalarına kayıtlıdır bir kere. Pavlus ise, umudun asla aldatıcı olamayacağını savlasa da, tersine, kurtuluş için çabalamak gerektiğini vurgular ısrarla. Trent Konseyi'ne göre, kişinin kendisini mutlak bir kesinlikle kurtulanlar arasında sayması küstahlıktır; manevi uyuşukluğa yol açması muhtemel bir kibir veya (Augustinus'un deyişiyle) *perversa securitas*'tır [sapkınca güven] bu. Augustinus'un Mezmurlar yorumunda umudun ancak alçakgönüllü kimselere bahşedileceğini söylemesinin anlamı da budur, kuşkusuz. Hıristiyan inancında umut Tanrı'nın sevgi ve merhametine dayanır ve Tanrı'nın sevgisiyle merhametinden şüphe duyulmaz, zira bunlar Tanrı'yı Tanrı yapan sıfatlardır. Bu bakımdan, tarihin demirden yasalarına sözümona bel bağladığı için Marksizme dudak büken dini muhafazakârların gözden kaçırdığı bir nokta olarak, Hıristiyanlık Marksizmden çok daha belirlenimci bir öğretidir. Nitekim Hıristiyanlar sadece Tanrı'nın hükümdarlığının zorunlu olarak kurulacağına inanmakla kalmaz, İsa'nın dirilişiyle ilkesel olarak zaten kurulmuş olduğuna, dolayısıyla insanoğlunun son günlerini yaşadığına inanır. Yine de, tarih söz konusu olduğunda her şeyin temelde iyi gittiği varsayımı, tarihin akışına iştirak eden tek tek herkes için de her şeyin temelde iyi gitmesini veya Wall Street'teki kurtların kuzularla yatmasını gerektirmez.

Josef Pieper, umudun "düzmece bir taklidi" olarak gördüğü küstahlığın, bir gelecek inşa etmenin zorlu doğasını yok saydığını söyler. Belirlenimci Marksistler ve burjuva ilerlemecileri gibi, küstahlar da geleceğin zaten sağlam biçimde garanti altına alındığı inancındadır. Tarih tinsel açıdan bir kez garantiye alındı mı, artık herhangi bir dünya-tarihsel gelişme olanağı kalmaz. Şimdiye kadar olup bitenlerin sahih

tarihe tatsız bir girizgâh niteliğindeki "ön-tarih"ten ibaret olduğunu savunan Marksist görüşün aksine, önemli olan her şey olup bitmiştir zaten. Küstahlık bu yanıyla, değişim olanağını benzer biçimde saf dışı bırakan umutsuzluktan çok da uzak değildir. Pieper'in de belirttiği gibi, umutsuz kişinin gözü sadece ilahi adaleti görürken, küstah sadece ilahi merhamete bel bağlar. Küstahlık da, umutsuzluk da tarihi değişmez bir kadere sabitleyen vakitsiz birer kapanım biçimidir. Teolojik bir ifadeyle söylersek, umutsuzluk Tanrı'nın krallığının zorunlu olarak kurulacağını reddederken, küstah ise krallığın özgür insanların çabası olmadan kurulamayacağını göz ardı eder. Netice itibariyle, iki bakış açısı da verili olan ile yaratılmış olan arasındaki gerilimi kendi tarzlarınca yok sayarak boşaltır.

* * *

Umudun seçime bağlı anlamının yanında bir de edimsel anlamı vardır. Kendi doyumuna ulaşma çabasını içermesi bakımından arzu için de aynı şey geçerlidir. Tıpkı cana yakın bakışlarla etrafa bakınan tiplerin arkadaş edinme olasılığının nadan ve huysuz tiplere göre daha fazla olması gibi, belli bir geleceğe güven duymak da onu gerçekleşmesine yardımcı olabilir. Ernst Bloch bu edimsel umudu politik devrim için vazgeçilmez sayar. Bununla birlikte, daha gündelik bağlamlarda da karşımıza çıkan türde bir umuttur bu. Ağır bir hastalığı atlatıp atlatamayacağından şüphe duyan biri, iyileşeceğinden emin birine nazaran hastalığa teslim olmaya daha yatkındır. Ortada bir umut varmış gibi davranmamak, gerçekten de umut olmamasını garanti edebilir. Bu görüşe göre, umut salt bir gelecek beklentisi değil, geleceğin inşasında aktif rol oynayan bir güçtür. Shelley *Prometheus Unbound*'da şöyle der: "Umut, tasarladığı şeyi kendi enkazından / yaratana dek umut etmek." Trajik umut ile edimsel umudu bir araya getiren dizelerdir bunlar.

Umudun sadece iyi bir geleceği beklemekten ibaret olmayıp, ona ulaşma çabasını da gerektirdiğini düşünen Aquinas'a göre umut bir sorunun üstesinden gelmeye odaklanmanıza yardımcı olabileceği gibi, kabul edilir niteliği sayesinde sizi daha etkili bir eyleme de götürebilir. Bu kabul edilirlik aynı zamanda bir projeyi ısrarla sürdürmenize de katkıda bulunabilir; netice itibariyle, umut da korku gibi kendini gerçekleştirebilen bir duygulanımdır. Bir mükâfat umudu olmaksızın kimsenin erdemli olamayacağını savunan Immanuel Kant da umudu erdemli eylem için güçlü bir güdü olarak görür. Ona göre, en yüksek iyiyi umut etmek, onu gerçekleştirmek için tüm gücünü ortaya koyma sorumluluğunu hissetmektir. Umudu "belli bir amacın arzulanabilirliğine ve gerçekleştirilebilirliğine aktif bir adanmışlık" olarak tanımlayan modern bir düşünüre göre ise, umut bir ruh halinden ziyade, faaliyettir.[94]

Kuşkusuz, umut amacınızı sadece arzu ederek gerçekleştirmenizi sağlayan, kerameti kendinden menkul bir kehanet değildir. Aquinas'a göre, böyle bir düşünce umudun gerektirdiği çabayı hiçe saymak olur. Yeterince umut ettiğiniz takdirde istediğinizi elde edebileceğinizi vazeden popüler Amerikan öğretisi, iradenin eğilmezliğini merkeze alan ideolojik bir iradecilik ve idealizm mirasına aittir. "High Hopes" adlı klasikleşmiş Amerikan şarkısında, "büyük umutlar" anlamındaki "high hopes" ifadesi sırf kafiye olsun diye "boş umutlar" anlamındaki "high apple pie in the sky hopes" ("gökte uçan elmalı tart umutları") ifadesiyle tamamlanır, ki oyunun gizemi işte bu ikinci ifadeyle bozulur; çünkü böyle bir fenomenin varlığı şu ana kadar bilimsel olarak doğrulanmamıştır. Yine de, tek başına alternatif bir gelecek hayal edebilme edimi bile şimdinin üzerimizdeki hükmünü böylesi bir geleceğin daha olanaklı görüneceği noktaya kadar zayıflatarak, şimdiyi göreceleştirir ve ona mesafe almamızı sağlar. Romantik muhayyile ile radikal politika arasındaki

94. Shade, *Habits of Hope*, s. 70.

bağlantının bir nedeni de budur. Gerçek umutsuzluk bu tür düşler kurmanın mümkün olmadığı noktada devreye girer.

Bununla birlikte, katıksız umutsuzlukta gerçek bir gönül rahatlığının yattığı durumlar da vardır. Bu türden bir umutsuzluk ille de çaresizlik anlamına gelmez. Tersine, çaresizliğin en etkili ilacı bile sayılabilir. Stoacı öğretiye göre, insan fazla yüksekten uçmayınca fazla üzülmez de. Tarihte Thomas Hardy romanına kadar bir daha rastlanmamış bir mesajdır bu. Hardy'nin bazı karakterleri gerçekçi olmaktan uzak arzulara kapıldıkları için, bazıları da içinde bulundukları durumun telafisiz olduğunu çok erken fark ettikleri için hüsrana uğrar. Hardy romanında kişinin kendi bakış açısını mutlaklaştırması daima basiretsizlik olarak değerlendirilir. Bulunduğunuz yerden kendini ilk bakışta belli etmeyen bir mutluluk vesilesini size gösterebilecek bir bakış açısı mutlaka vardır. Bu bakımdan, dünyanın parçalı ve çelişkili olması bir umut kaynağıdır. Size çok önemli görünen bir şeyin başka birinin hayatında sadece bir ayrıntıdan ibaret olduğu gerçeğindeki ironiyi kabul ederek yaşamak daha iyidir. Erişilemez şeyler ummamak, kişiyi yıkımdan korur. Belki de umudun karşıtı umutsuzluk değil, cesurca bir tevekkül ruhudur. *Etika*'da umudu "istikrarsız neşe" (belirsizliğinden ötürü istikrarsızdır) olarak tanımlayan Spinoza, umuda da korkuya da karşı çıkar. Ona göre, akıl sahibi birey kendinden emin bilgiye dayanarak yaşarken, umut cahillere özgü bir yanılsamasıdır.

Müebbet hapis cezasının yirmi yılını doldurmuş İngiliz bir gazeteci şöyle diyor: "İşin aslı, müebbetlik biri için umut hayli yorucu bir şey. Uykularınızı kaçırır ve sizi delirtebilir; hiçbir şey ummamak ve hayal kırıklığına uğramamak çok daha güvenli."[95] Vergilius'un Aeneas'ında ise şöyle bir dize vardır: "Yenilenler için bir tek kurtuluş kaldı; hiçbir şey ummamak." Tamamen hüsrana uğramış biri kadar yanılsamadan azade

95. Erwin James, *Guardian* (Manchester), 8 Temmuz 2013.

biri yoktur. İç huzuru veya sükûneti muhafaza etmenin en iyi yolu, gelecekteki bir olasılık fikrine set çekmektir. Küçük başarılara odaklanan kişilerin hezimetleri de eşit ölçüde mütevazı olur. İyi hayat kişinin kendine hâkim olduğu sakin bir hayatsa şayet, zamanın getirdiği tahribatla bizi yıkıma sürükleyen iki ruh hali olarak umut ve umutsuzluktan vazgeçmek gerekir. Geleceğin yükünü sırtımızdan atmak, kaygının en etkili ilacıdır. Platon *Devlet*'te kaderini başkalarına bağlayarak risk almaktansa, kendisinde huzur bulan, talihin gelgitlerinden muaf kişinin gönül rahatlığı içinde olduğunu söyler. Aristoteles ise gerek *Etik*'te gerekse *Politika*'da, tersine, risk ve kırılganlık içermeyen bir hayatın yoksun bir hayat olduğunu savlar. Cicero'ya gelince, o da "hiçbir korkuyla etekleri tutuşmayan, hiçbir sıkıntıyla kederlenmeyen, hiçbir ihtirasla tahrik olmayan, hazzın budalaca coşkularıyla ve şehvetle dermanını tüketmeyen" kişileri şanslı sayar.[96] Albert Camus *Sisifos Söyleni*'nde en azından dini nitelikli umuttan vazgeçmemizi tembihler.

Stoacılara göre, hayatın aşağılamalarının en iyi çözümü ölümdür. Fakat ister yaşayan ölülerde, isterse kendi denetimlerini ele alarak hem arzuya hem de düş kırıklığına bağışık hale gelenlerin görmüş geçirmiş hissizliğinde olsun, bir amaç olarak ölüm şimdide daima önceden canlandırılabilir niteliktedir. Tomasi di Lampedusa'nın *Il Gattopardo* (Leopar) romanının kahramanı Don Fabrizio şöyle der: "Ölümün olduğu yerde umut vardır." Stoacıların olduğu gibi, pekâlâ şehitlerin de düsturu olabilecek bir önermedir bu. Stoacılara göre erdemli olmak kişinin iştahlarını terbiye etmesi değil, aşmasıdır. Hayatın anlamı talihi aramak değil, ona gönül indirmemektir. En çok da girişken ve hırslı olanların tepetaklak olduğu trajik anlayışa taban tabana zıt bir anlayıştır bu. Sofokles'in *Filoktetes*'inde koro şöyle der: "Kişi için ebedi bir lanettir sıradan insandan üstün olmak." Hiçbir şeyi riske

96. Cicero, *On the Good Life* (Londra, 1971), s. 61.

atmamak ise, hiçbir şey kaybetmemeyi beraberinde getirir. Seneca'ya göre, kişi "hiçbir zaman haddinden fazla sevinmeyip, haddinden fazla üzülmeden huzurlu ve sakin yaşamalıdır"[97] Hissizlik her şeydir. Dinginliğin mükâfatı, kurtarıcı bir monotonluktur. Stoacı dünyada aynı anda hem var hem yoktur, hem canlı hem ölüdür; çalkantılı dünya işlerine dalmış olsa da, dünya işlerinin gelgitinden ruh asaleti sayesinde korunur. Umut edenler ise, başka bir anlamda hem var hem yokturlar; zira elle tutulur ama mükemmellikten uzak olan ile namevcut ama cezbedici olan arasında, aktüel olanın ısrarı ile geleceğin vaadi arasında kalmıştır onlar. Schopenhauer, insanın dinginliğini yanlış beklentilerle bozduğu için, umudu kötülüğün kaynağı sayar. "Her istek çok geçmeden sönüp gider" der Schopenhauer, "ve onu besleyen bir umut yoksa, acı [yani, hayal kırıklığı] yaratmaz."[98] Eugene O'Neill'in *The Iceman Cometh* (Tetikçi) oyununun başkişisi Theodore Hickey'e bakılırsa, umut etmekten vazgeçmek, "sonunda kendini rahat bırakabileceğin anlamına gelir. Daha gidilecek bir yol kalmamıştır. Başının etini yiyecek kahrolası tek bir umut veya düş yoktur artık" (2. perde). Oyunun sonunda, bu bakış açısının Hickey'nin etrafındaki serseriler ve bar kuşları için de, kendisi için de pek kazançlı bir bakış açısı olmadığı anlaşılır.

Boş umudun tuzaklarından korunmanın bir diğer yolu da, kişinin arzularını bastırmadan tatmin etmesidir. İnsan sürekli eksiksiz bir doyum halinde yaşayabilseydi, her tür eksiklikten, dolayısıyla her tür umut ve hayal kırıklığından muaf olurdu. Shakespeare'in, geçen zamanı alt etmek için her anı arzularını tıka basa doyurarak geçiren Antonius ve Kleopatra'sının başvurduğu son çaredir bu. (John Donne'ın

97. Seneca, *Moral Essays* (Cambridge: Massachussetts, 2006), 2: 215. [*Törel Mektuplar*, Çev. Münevver Özgen, Biblos Yay., 2015].
98. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Respresentation* (New York, 1969), I: 87. [*İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Çev. Levent Özşar, Biblos Yay., 2005].

bazı aşk şiirlerinde bu projenin çok daha çığrından çıkmış versiyonlarına rastlanır.) Oyunun girişinde Antonius'un taşıp duran ama kendini sürekli yenileyen bir pınar misali "ölçüyü aştığı"ndan bahsedilir. Yeats de "Meditations in Time of Civil War" ("İç Savaş Günlerinde Düşünceler") şiirinin ilk kıtasında tam böyle bir ikon sunar bize:

> Zengin adamın çiçekli çayırlarında,
> Ekili tepelerinin fısıltısı, muhakkak,
> Hayat dolup taşar büyük heveslerden azade,
> Ve yağmur yağar havzalar taşana dek,
> Daha bir baş döndürür dağlar yağdıkça yağmur
> Yükselirler sanki istedikleri şekli seçiyor gibi,
> Başkaları öyle ister diye zinhar tenezzül etmeden
> Mekanik yahut süfli bir şekle girmeye.

Şiirde süreğen bir aşırı doyma ve yenilenme tonu vardır. Keza, Antonius'a göre de, "Nil ne kadar yükselirse/Vaatleri o kadar artar" (2. perde, 7. sahne). Kleopatra âşığının cömertliğini "Hasat edildikçe serpilen (...) bir sonbahar"a benzetir (5. perde, 2. sahne). Burada eksiklik söz konusu olmadığından, arzu da yoktur. Enobarbus'a göre, Kleopatra insanı "doyurdukça acıktırır" (2. perde, 2. sahne); yani arzu bir doygunluk anının ardından gelen başka bir doygunluk anından ibarettir. Doluluk daha fazla doluluğu getirir; Wallace Stevens'ın "Credences of Summer" ("Yaz İtikatları") şiirinde, "Artık erişecek yeri kalmamış verimli mahlukun kısırlığı" dediği durumdur bu.

Kış Masalı'nda Florizel'in aşkı Perdita'ya söylediği sözler, Antonius ve Kleopatra için de geçerlidir: "Her haliniz öyle eşsiz ki baştan aşağıya, / Her hareketinizi öyle taçlandırıyor ki, / Birer kraliçe olup çıkıyor her yapıp ettiğiniz" (4. perde, 4. sahne). Oktavius ise "boş vaktini şehvet düşkünlüğüyle doldurduğu" "tecrübesini anlık hazzına rehin verip" geçmişini sildiği için Antonius'u hor görür (1. perde, 4. sahne). Oyuna

adını veren karakterlere tarihin yükünden bir kurtuluş gibi görünen şey, tutucu Oktavius'a tembelce kendini harcamak gibi görünür. Oktavius'a göre, kaypak ruhlu insanlar, "Akarsudaki başıboş sazlıklar gibi,/Değişen akıntıya göre bir ileri bir geri salınıp durur,/Kendilerini bu salınımla çürütene kadar" (1. perde, 4. sahne) ve bu tasvir onun nazarında Antonius ile Kleopatra için de geçerlidir. Oktavius'un enerjisini boşa harcayan, hiçbir yere varmamaya kararlı insanları pek takdir ettiği söylenemez.

Antonius ile Kleopatra için, zamanın tıka basa hazla dolu olan her ânı mutlaklaşarak ebediyetin bir imgesine dönüşür. Her ânı bu kadar yoğun yaşamak, ölümü ve çürümeyi aşmak, dolayısıyla erdeme ihtiyaç duymamak anlamında umutsuz olmak demektir. Beklenti denen şey gelecekle birlikte hükümsüz kalmıştır. Bu şekilde yaşamak, bir bakıma, ölümün müjdelediği ebediyeti önceden canlandırmaktır; kişi kendini şimdide, zamanın sonunun kıpırtısızlığını canlandırır biçimde konumlandırır ve şimdinin *pleroma*'sında ölüme özgü tamamlanışı önceden gerçekleştirerek şimdinin dehşetlerini yatıştırır. Kendisini zevk ve rahatlıkla Tatanos'un veya ölüm dürtüsünün pençesine bırakan Antonius, gelininin yatağına koşan bir damadın erotik arzusuyla kendi ölümüne koşmaktan bahseder. Zamanın her ânı bağımsız olduğundan, anlar arasında bir sıralama ya da üstünlük ilişkisi söz konusu olamaz, dolayısıyla tasarlama, nedensellik, arzu, beklenti ve bunlara eşlik eden düş kırıklıkları artık bir sorun teşkil etmez. "Gücüm şimdi hilal gibi doluyor ve umudum haber veriyor/ Yakında dolunay gibi parlayacağını" (2. perde, 1. sahne) diyerek böbürlenir Pompey. Gelgelelim, oyunda büyüme, umut, öngörü ve beklentiyle ilgili konuşmalar Mısır'ın değil, Roma'nın söylem dünyasına aittir. Duyusal hazzın zamanı beşeri failliğin zamanına karşılık gelmediği için, İskenderiye'de zaman, Antonius'un hafifçe omzuna vurup onu Roma İmparatorluğu'nun başkentine çağırdığı anlar dışında ortadan kalkmıştır. Hazzın öznesi tarihsel değişim ve zamansal

ardışıklıktan muaftır ("Dudaklarımızda ve gözlerimizdeydi sonsuzluk"), tıpkı Shakespeare seyircisinin gözünde efsanevi birer varlık olan Antonius ile Kleopatra'nın zamansız bir şimdinin anıtları olduğu gibi.

3
Umudun Filozofu

Nasıl ki Nietzsche gücün, Heidegger Varlığın filozofuysa, Ernst Bloch da umudun filozofudur. Batı Marksizminin en büyük bilgelerinden biri olarak aynı zamanda en ihmal edilen düşünürler arasında yer alır. Bu ihmalde, başyapıtı *Umut İlkesi*'nin İngilizce çevirisinin 1400 sayfayı bulan hacminin de bir payı olsa gerek. Bloch'un kitabında ütopyacı bir bakışla resmettiği bir tutum olarak belli bir amaca yönelik şevkli bekleyiş bazı okurlar için de tanıdık bir deneyimdir. Bloch kadar bilge bir düşünür olan Perry Anderson bile klasikleşmiş eseri *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*'de onun adını zikretmekten kaçınır.

Bloch'un bazı eserlerine damgasını vuran tumturaklı ve kâhince üslup da düşünüre olan ilginin artmasına pek katkıda

bulunmamıştır. Jürgen Habermas, Bloch'un "tirelerle uzayıp giden düzensiz kavram bloklarıyla, laf kalabalığı yaratan süslü mecazlarla ve coşkulu bir nefes alışverişiyle dolu" olduğunu söylediği üslubunu "geç dönem dışavurumcu" olarak niteler.[1] Ernst Bloch'un ifadelerinde ayrıca, ağızdan öyle bir çırpıda dökülmeyen formülleştirmeler vardır. Örneğin, rasgele seçtiğimiz şu cümle: "Yaşanan anın yatak odasında parıldayan yeterlilik anları ve emareleriyle gelen hayretin yarattığı göz alıcı afallama."[2] Fazlasıyla parıltılı olan birtakım pasajlara rağmen, Bloch'un dolu dolu retoriği, özensiz şiirselliği ve sözde derinliği Marksist teorinin adını kötüye çıkaracak niteliktedir. Bloch'un üslubu ütopyayı düşsel bir canlılıkta resmediyor olsa bile, ister istemez onun belirsizliğini de açığa vurur. Aziz Pavlus'un deyişiyle, Tanrı'nın krallığını belli belirsiz görmenin bundan daha uygun düştüğü az durum vardır. İnsan Bloch'un coşkulu nesrinden Benjamin'in veya Adorno'nun kısa ve özlü söz ekonomisine geçince rahat bir nefes alır.

Bloch'un başyapıtının biçimi içeriğini yansıtır niteliktedir. Çok çeşitli başlıklar içeren bu kallavi kitabın, bahsettiği geleceğin habercisi erdemler olan özgürlük ve çeşitlilik adına, kesinlik içeren her tür biçimi reddeden bir yapısı vardır. Dolayısıyla kitap, tek başına onu okuma ediminin bile bir ütopya tadı vermesi için tasarlanmıştır. Merkezi planlama ve hiyerarşik sıralama kaygısı, komünist bir dünyada olacağı gibi bir kenara atılmıştır. Stalinist totallik anlayışında özgül olan hor görülürken, sık sık konudan saparak bambaşka ayrıntılara dalan Bloch bu nevi şahsına münhasır, ele avuca sığmaz hayal gücüyle rastlantısal ve olumsal olana hakkını verir. Eserinin alışılmadık materyalist şiirselliği, bir de alışılmış

1. Jürgen Habermas, "Ernst Bloch-A Marxist Romantic", *Salmagundi*, Sayı 10-11 (Güz 1969 - Kış 1970): s. 316 (çeviride değişiklik yapıldı).
2. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, 3 Cilt (Cambridge: Massachussetts, 1995) I: 303. [*Umut İlkesi* I&II, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., 2013, 2015].

kitap yapısını reddiyle birleşince, ortodoks araştırmacılığın kurallarına aralıksız bir saldırı arz eden bir politik jesttir başlı başına. Theodor Adorno, Bloch'un "entelektüel disiplin seremonilerini" ihlaline dikkat çeker.[3] Sol görüşlü bir Alman Yahudisi olan Bloch, Nazilerin hükümette olduğu yılları çeşitli Avrupa ülkelerine sığınarak geçirdikten sonra 1938'de ABD'ye göç eder ve *Umut İlkesi*'ni burada yazar. 1949'da, bir yorumcunun deyişiyle, "gelecek adına aldatıcı bir şimdiyle Faustvari bir anlaşmaya vararak" Doğu Almanya'ya döner.[4] Kısacası, Bloch göstermelik Moskova duruşmalarını savunan ve Troçki'yi Gestapo ajanı olarak yaftalayan gerçek bir Stalinizm savunucusu haline gelmiştir. Komünist Parti'yle mesafesini korumuş olsa da, bazı vesilelerle en kaba Stalinist polemiklere girmekten çekinmemiş ve Doğu Alman rejimine olan bağlılığını tekrar tekrar dile getirmiştir. Habermas'ın da belirttiği gibi, Bloch'un özgürlüğe ve çoğulluğa giden yolun devlet iktidarı, şiddet, merkezi planlama, kolektivizm ve doktrinel ortodoksiden geçtiği konusunda şüphesi yoktur.[5] Sol görüşlü olan birçok meslektaşı gibi o da yaşadığı çağın kilit seçiminin Stalin ile Hitler arasında olduğuna inanmıştır. Bununla birlikte, Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde umut üzerine yazmanın orada yaşama deneyimi karşısında dikkat çekici bir zafer anlamına gelmesi gibi, Sovyetler Birliği'nde ekilen ütopya tohumlarına anlık bir bakış atmak da umudun deneyim karşısındaki zaferine işaret etmek anlamına gelir.

Demokratik Almanya Cumhuriyeti'ne olan inancına karşın, Bloch'un eseri rejim tarafından mistisizm ile metafiziğin

3. Akt. David Miller, "A Marxist Poetics", *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Haz. Peter Thompson & Slavoj Žižek (Durham, New Carolina, 2013), s. 204.

4. Vincent Geoghegan, *Ernst Bloch* (Londra, 1996), 4. Bloch'un Stalinizmi konusunda bkz. Oskar Negt, "Ernst Bloch – The German Philosopher of the October Revolution", *New German Critique*, No. 4 (Kış 1975) ve Jan Robert Bloch, "How Can We Understand the Bends of Upright Gait?", *New German Critique*, No. 35 (Kış 1988).

5. Habermas, "Ernst Bloch", s. 322.

hoyrat bir karışımı olarak görülmüş ve otoritelerden pek takdir görmemiştir. Neticede, Marksizm geleceği bilimsel bir kesinlikle öngörebildiğine göre, umuda hürmet gibi bir küçük burjuva sofuluğuna ne gerek vardır? 1961'de Batı Berlin'e yaptığı bir ziyaretten sonra Berlin Duvarı'nın inşasından ötürü yurduna dönmesi engellenen Bloch, duvarın Batı yakasında kalmaya karar verir ve eski Stalinist efendilerine tavır alır. Cırlak gericilere dönüşen inancı yitik solcuların bildik yolundan gitmeyi reddetmesi takdire şayandır. Bloch, bunun yerine, Alman yönetici sınıfına karşı öğrenci hareketini, nükleer-karşıtı hareketi ve savaş (Vietnam) karşıtı hareketi destekler. Böylece yaşarken dahi mitolojik bir şahsiyet olan Bloch, sonunda Batı solunun en saygın kâhinlerinden birine dönüşür.

Perry Anderson, Croce'nin Gramsci, Hegel'in Adorno, Heidegger'in Sartre ve Spinoza'nın Althusser üzerindeki etkisine değinirken, gayri-Marksist düşünceye açıklığın Batı Marksizminin ayırt edici bir özelliği olduğunu belirtir.[6] Bu açıklığın Bloch'un eserlerinde gülünç ölçüde aşırıya vardırıldığı ileri sürülebilir. Bloch'un göz korkutucu ansiklopedik bilgisi, (ondaki kavramsal kesinlik eksikliğini "rahatsız edici" bulan) Habermas'a göre, "Pythagorasçı sayı sembolizmi, Kabalacı sembol öğretisi, hermetik yüz okuma, simya ve astrolojiye" kadar uzanır.[7] Doğu Berlinli bürokratların öyle kolay sindirebilecekleri türden bir vukuf değildir bu. Bloch erken dönem eseri *Geist der Utopie*'da (Ütopyanın Tini) Yahudi Mesiyanizmiyle klasik felsefeyi, okültizmle eskatolojiyi, Marksizmle teosofiyi birleştirmiştir. Yazdıklarının soluk kesici genişlikte bir kapsamı vardır. Leszek Kolakowski onun Marksizme "eksiksiz bir metafizik, kozmoloji ve spekülatif

6. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra, 1976), I. Bölüm. [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, Çev. Bülent Aksoy, Birikim Yay., 2007].
7. Habermas, "Ernst Bloch", s. 319-20.

kosmogoni" kazandırma çabasından bahseder.[8] *Umut İlkesi* bir yandan bir din eleştirisi işlevi görürken, bir yandan da dinin derinliği ve etki alanına rakip olabilecek türde bir Marksizmin arayışındadır. Kitap bu doğrultuda, gnostiklerden modernistlere, Böhme'den Bolşevizme, Eldorado'dan Joachim de Fiore'ye, Orinoco Nehri deltasından kızarmış güvercine ve Alaaddin'in sihirli lambasına kadar birçok farklı konuya yer verir. Yazarının etik, estetik, mitoloji, doğa yasası ve antropolojiden fantaziye, popüler kültüre, cinselliğe, dine ve doğal çevreye uzanan hayli geniş bir ilgi alanı vardır. Bloch ayrıca Avrupa-dışı kültürlere ağırlık vermenin gerekliliğinde ısrar ederek, klasik Marksizmin Avrupa-merkezci önyargılarını kıyasıya eleştirir. İki Bloch yorumcusuna bakılırsa, "felsefe, sanat ve dinin devrimci pratikteki önemini bu denli ikna edicilikle ortaya koyan" bir tarihsel materyalist daha yoktur.[9] Bu bakımdan, Bloch Marksizmi eleştirenlerin yadırgamayacağı türden bir Marksisttir. Bu durumda, Bloch'un kurtuluş teologları, kültür tarihçileri, liberal hümanistler ve onun maddenin diyalektiğine duyduğu şaşmaz bağlılığı görmezden gelmeye hayli hayli hazır olan başkaları tarafından bu kadar ihtimamla karşılaşmış olmasında şaşılacak bir yan yoktur.

Kendi deyişiyle, "sosyalist tahayyülün gıdasızlığı"ndan yakınan Bloch'un kendisi de Rabeilaisçı boyutlarda bir kavramsal obezite riskiyle karşı karşıyadır. Kimilerinin etkileyici genişlikte bir vukuf saydığı şey, kimilerine de endişe verici bir entelektüel doyumsuzluk gibi görünebilir. Bloch'un aşırı duyarlılığına, klasik zarafet ve ketumluk erdemleri kadar uzak bir şey daha yoktur. Entelektüel sınırlılık ve çetrefillik birer fikir olarak bile yabancıdır ona. Onun düşüncesine gücünü veren, komünist ütopyanın *Totum*'unun [bütün] bir nevi ön habercisi olan evrensel bilgiye yönelik adeta patolojik

8. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 2. Cilt: *The Breakdown* (Oxford, 1978), s. 421.

9. Douglas Kellner & Harry O'Hara, "Utopia and Marxism in Ernst Bloch", *New German Critique*, No. 9 (Güz 1976): s. 16.

dürtüdür. Bu bakımdan, eserin biçimi ile içeriği arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Gelgelelim, bu şaşırtıcı çeşitlilikteki anıtsal eserin esas itibariyle monoton olması paradoksaldır. Müsrifçe denebilecek çeşitliliğine rağmen, Bloch bu eserinde aynı çelimsizlikteki bir dizi meseleye tekrar tekrar döner. Bloch'un çalışmalarının fevkalade zenginliği kavramsal değil, daha çok ampirik bir zenginliktir; çoğu birbiriyle aşağı yukarı eş anlamlı kilit nosyonların oluşturduğu görece küçük küme, sıra dışı çeşitlilikteki somut fenomenlerle örneklendirilir. Bloch'un eserlerinde dudak uçuklatıcı bir tekrar söz konusudur. *Totum* ve *Ultimum* [sonuncu, son kez] aynı zamanda *Optimum* ve *summum bonum*'a [en üstün iyi] karşılık gelirken, *Heimat* [vatan], Varlık, Bütün, *eschaton* ve *pleroma* terimleri birbiriyle az çok yer değiştirebilir biçimde kullanılır. Tüm bu terimler gelecekteki bir barış, özgürlük ve sınıfsızlık durumuna göz kırptığı halde, içerik bakımından hayli zayıftır.

Modern politikadan ne kadar uzak olursa olsun, her tarihsel fenomenin özgürleştirici değerinden faydalanılabileceğini varsaymak ve bu devasa materyal yığınını tarihsel materyalizm kalıbına akıtmak konusunda aşırı hevesli olan Bloch'un eserlerinin aynı anda hem aşırı Marksist, hem de Marksizmden olanca uzak olduğu savlanabilir. Geçmiş, çeşitlilik arz eden bir içeriğe sahip olsa da, bir tek istikameti vardır. Stalinist Bloch ile beşeri kültürün dolambaçlı geçitlerinde ve arka sokaklarında dolaşarak tonla küçük ayrıntı yakalayan, doktrin-dışı ve alışılmadık şeylerin savunucusu Bloch işte bu noktada iç içedir. Bloch'un bakışı aşırı kuşatıcı olduğu gibi, aşırı kısıtlıdır da. Ele aldığı malzemeyi aynı anda hem çoğaltan hem de azaltan bir yazardır Bloch. Çalışmaları ölçülemeyecek bollukta ayrıntıyla doludur ama bir yandan da, her türden üst-anlatıya kaynaklık ediyormuş izlenimi verir. Kozmik güçler üzerine bol bol lakırdı vardır ama bir yandan da, maddenin diyalektiği hakkında son derece şematik izahlara yer verilir. Bloch *Umut İlkesi*'nde beşeri kültür zenginliğine bütünüyle kucak açar ama bunu ancak temellük

etme maksadıyla kitabın sonunda yapar. Marksizm kendisinden önce gelen tüm yaratıcı düşüncelerin mirasçısıdır ama bütün bu mirası devralırken ona baskın çıkar. Bloch yer yer, Marksizm öncesi düşüncenin gelecek zamandan neredeyse tümüyle habersiz olduğunu öne sürüyor gibidir. Gelecek adeta tarihsel materyalizmle doğmuştur. Marx'ın düşüncesi, önceki bütün özgürlük anlayışlarında rastlanan hakiki cevherin somut gerçekleşimi olarak, İbrani peygamberlerinden ve Paracelsus'tan Hegel'e ve modern çağa kadar devreden mirası tamamına ulaştırır. Kişinin baktığı her yerde ön-Marksizmin kanıtlarını bulmasında bir açık görüşlülük mü yoksa dar görüşlülük mü söz konusudur?

Bloch Marksist olmayan düşünceye yönelik tutumu itibariyle standart bir Batı Marksisti olsa bile, olumlayıcılığı bakımından bu ekol içinde hiç de tipik sayılamayacak bir figürdür. Perry Anderson Batı Marksizmine ilişkin incelemesinde, birçok Batılı Marksist düşünür arasında melankolik bir hava hâkimken, Bloch'un aşırı neşesinden ötürü kınanmasının anlaşılır olduğuna dikkat çeker. Bloch'un bu neşeli perspektifinin tarihsel gerekçeleri olabilir. Bloch'un nazarında umut bir ruh halinden ziyade, ontolojik bir meseleyse şayet, bunun nedeni muhtemelen, yaşadığı tarihsel çağın karanlığından ancak bunun gibi derinden gelen bir itikatla sağ çıkılabilecek olmasıdır. Alelade umut yeterince dirençli ve esnek çıkmamıştır. Böyle kasvetli zamanlarda Bloch'taki gibi sağlam bir olumlayıcı güce sahip olmak için ya sıra dışı boyutlarda bir vizyon ya da sıra dışı boyutlarda bir körlük gerekir. Burada söz konusu olan umut muhtemelen, hiçbir ampirik yenilginin bertaraf edemeyeceği türden bir umuttur. Acaba Bloch'un anladığı şekliyle umut, akla bel bağlamadığı için mi alt edilemezdir?[10]

Kuşkusuz, Bloch umuttan bizatihi dünyanın yapısına içkinmiş gibi bahseder. Bir erdem olarak umudu kararlı-

10. Politika düşünürü Ronald Aronson bu fikirdedir. Bkz. Geoghegan, *Ernst Bloch*, s. 45.

lıkla ontolojik bir mahiyete bürürken, umudun dünyada bulunuşunu uranyumun bulunuşu kadar doğal bir fenomen olarak ele alır. Niyet, beklenti ve öngörü bilincin veçheleri olmaktan çok, bizatihi gerçekliğin temel belirleyenleridir. Dünyada "yavaş yavaş ilerleme kateden bir iyi"[11] ya da Beckett'in *Oyunsonu*'ndaki bir karakterin çok daha netameli deyişiyle, "kendi seyrinde giden bir şey" vardır. Öyle ki, Varlığın kendisi ta özünde umuttur ve bu içsel çaba olmasa, Varlık hiçliğe gömülür. Bloch'a bakılırsa, "Dünyanın madde-oluşumları... Henüz-Gerçekleşmemiş-Olanın Bütün'e eğilimiyle doludur."[12] Bloch gelecek imkânının safi anlamda öznel olmaktan çok, "nesnel-reel" olması ve saf hüsnükuruntu olmaktan çok, halihazır durumda gizil olarak mevcut olması gerektiği kanısındadır. Gördüğümüz gibi, bu Marx için de geçerli bir fikir olmakla birlikte, Bloch meseleyi birkaç adım ileri götürür. Mesele kişinin umut için maddi gerekçeye sahip olması gerekmesi değildir sadece; Bloch'a göre umut bir bakıma, dünyadaki –sadece insanlık tarihindeki değil, kozmosun kendisindeki– bir nesnel dinamiktir. Bloch bize amacının bir nevi komünist kozmoloji üretmek olduğunu söyler. Marx ise, aksine, üretim güçlerinin evrimine bel bağlıyor olsa bile, bu aşamalı gelişmenin dünyanın yapısına içkin olduğunu iddia etmez. Zira Marx'a göre bu evrim, Hegel'in *Geist*'ı [tin] veya Bergson'un élan vital'i [yaşama itkisi/atılımı] gibi metafizik bir ilke değildir. Daha ziyade, tarihsel mücadele alanının belirlenimindeki bir evrimdir bu. Metafizik spekülasyona tahammülü olmayan Marx kozmosun nasıl bir işleyişe sahip olduğuna ilgi duymuyor gibi görünür. Dünyanın bizatihi iyicil bir amaca doğru seyrettiğini ileri sürmez. Bloch, "sınıfsız insan"ın "bugüne kadarki tarihin nihai olarak amaçlanan eğilimi-imkânı"[13] olduğunu belirtirken, Marx bu tür tarih-üstü fantezilere yüz vermez.

11. Bloch, *The Principle of Hope*, I: s. 198.
12. A.g.e., I: s. 336.
13. A.g.e., I: s. 238.

Aslına bakılırsa, Marx tarihin kendine has amaçları olduğu fikrini çürütmek için akla karayı seçmiştir. Keza, daha önce de belirttiğimiz gibi, ahlaki düzeyde kesintisiz bir ilerleme hikâyesini de savunmaz Marx. Faşizm feodalizme göre bir ilerleme değildir.

Gerçekliğin sürekli bir evrim içinde olduğu doğrudur belki ama bunun umut için gerekçe olabilmesinin tek koşulu, değişimin başlı başına arzulanır olmasıdır. Romantik bir dirimselci olarak Bloch devinim, dinamizm, değişkenlik, geçicilik, istikrarsızlık, üretkenlik, açık uçluluk, olanaklılık vb niteliklere tartışmasız olumlu bir anlam atfediyor gibidir, ki böyle bir şey açıkça söz konusu değildir. "Hareketli, değişken Varlıkta" der Bloch, "kapanmamış bir oluş kapasitesi vardır."[14] Gelgelelim, Bloch bu Varlığın bazı potansiyel gelecekleri nin basbayağı nahoş bir hal alabileceğini eklemez. Gelecek, sözgelimi Wall Street spekülatörlerinden ayrı olarak, kendi içinde bir değer değildir. Açık uçluluk ihtimali tek başına bir sevinç vesilesi olamaz. Üçüncü İmparatorluk varlığını süresiz devam ettirmeyi amaçladığından, kapanımı reddetmiştir. *Komünist Manifesto*'da özellikle vurgulandığı gibi, tarihteki hiçbir sistem kapitalizm kadar değişken olmamıştır. Soykırım dinamik bir süreçtir. Açılmak ille de gelişip serpilmek demek değildir. Şeyler kendilerini bir gelişim çizgisinde açarken kendilerini daha eksiksiz gerçekleştirebilecekleri gibi, yozlaşabilirler de. Muhafazakârlar bunun genel bir kural olduğu, dolayısıyla takdire şayan tek değişim biçiminin statükonun muhafazasını amaçlayan bir değişim olduğu varsayımına şüpheyle yaklaşır. Muhafazakâr kişinin de geleceğe yönelik umutları vardır ama geleceğin şimdiyle az çok süreklilik içinde olacağına yönelik bir umuttur bu. Ama burada ille de statükodan duyulan bir memnuniyetten çok, bilinmeyenin ortasına atılarak geleceği tehlikeye atma konusunda bir isteksizlik söz konusudur sadece.

14. A.g.e., I: s. 196.

Değişkenliği bir eksiklik göstergesi sayan sadece Platoncular değildir. Mesiyanik bir düşünür olan Walter Benjamin de tarihin geçiciliğini ihmal edilebilirliğiyle ilişkilendirir. Şunu da belirtmek gerekir ki, durağanlığın da özü gereği sakıncalı bir yanı yoktur. Değişmezlik de pekâlâ hayranlık verici bir durum olabilir. Kadınlara oy hakkının gelgeç bir heves halini almayacağına yahut çocuk işçiliğini yasaklayan kanunların kanunnameden kalkmayacağına güvenebilir. Değişim sadece, belli ahlaki ölçütlerle değerlendirildiği zaman olumludur, bizatihi evrenin bakış açısından bakıldığında değil. Bloch da bu ölçütlerin nereden türetileceği ve parçası oldukları bir tarih hakkında nasıl yargıda bulunabileceğini bilme konusundaki o tanıdık tarihselci sorunla karşı karşıyadır. Tarihsel fenomenler gelecekteki Bütün'ün yahut *Totum*'un ortaya çıkışına ne ölçüde katkıda bulunduklarına göre değerlendirilecektir ama bu *telos*'a henüz ulaşılmamış olduğundan, yani tarih henüz bir bütünlük oluşturmadığından, bu *telos*'a onu ortaya çıkaracak süreç hakkında yargıya varmamızı sağlayacak bir ölçüt olarak nasıl başvuracağımızı bilmek güçtür.

Umudun maddi sürece içkin olduğu iddiasından ne anlam çıkarılacağını bilmek de eşit ölçüde güçtür. Bu iddia, bir yanıyla, kıskançlık veya hırsın da maddi sürecin bünyevi bir parçası olduğunu söylemek kadar saçmadır. Wayne Hudson'ın ifadesiyle, Bloch'a göre, "Fütürist niteliğe sahip olan, sadece bilinç değil, gerçekliktir."[15] Gerçekliğin, evrimleşmesi bakımından, fütürist nitelikler barındırdığı doğrudur ama bu, evrimin takdire şayan bir amaca yönelmiş olduğu anlamına gelmez. Maddenin özünde onu ileriye iterek harekette tutan bir dinamik olsa bile, buradan, söz konusu dinamiğin onu aynı zamanda yukarı ittiği sonucu çıkmaz. Ancak değişimi kendi içinde üretken gören biri için böyle olabilir bu. Sözgelimi bir yüzyıl kadar sürebilmeleri veya Batı Afrika'nın

15. Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (Londra, 1982), s. 95.

belli bölgeleriyle sınırlı olmaları, tarihsel fenomenlerin birer özelliği sayılabilir ama bir mutluluk haline gebe olmaları gibi bir özellikleri yoktur. Kozmos nasıl son sürat öz-yıkıma doğru gitmiyorsa, zorunlu bir ilerleme çizgisinde de seyretmiyordur. Viktorya dönemi düşünürü Herbert Spenser dünyanın evrimleştikçe giderek daha heterojenleştiğini ileri sürse de, bunun umuda dayanak oluşturduğunu düşünmek için heterojenliği olumlu bir koşul olarak kabul etmek gerekir, ki bu tartışmalı bir konudur. Dünyanın giderek daha bütünleşik bir hal aldığını veya uygarlığın giderek daha yüksek bir zekâ, daha sağlıklı bebekler ya da daha uzun bir ömür getirdiğine yönelik iddialar için de aynı şey geçerlidir. Bebeklerin eskisinden daha zeki, sağlıklı veya sevimli olması, insan varoluşunu temelde anlamsız görenler için bir sevinç vesilesi değildir. Komünizm fikrinden nefret edenler Bloch'un resmettiği geleceği umut etmeye değer görmeyecektir.

Bloch'a göre, bir bütün olarak maddi gerçekliğe hâkim olan içsel bir amaçlılık veya mükemmeliyet eğilimi vardır. Bloch'un bunu nereden bildiğini söylemek güç olsa da, görünüşe göre, burjuva idealizmi kılığında belirince hor gördüğü spekülatif bakış açısına kendisi düşmektedir. Nitekim bu fikir, zafer gösterilerine delice düşkün olan burjuva ideolojisine rahatsız edici ölçüde yakın durmaktadır. Bloch bu bakış açısıyla Marx'ın bir müridinden çok, Teihard de Chardin gibi gelmektedir kulağa. Tiyatro oyunlarının koyu kasvetine karşın, Doğanın birlik ve ahenk getiren bir yasanın hükmünde olduğunu savunan Georg Büchner gibi bir radikalin fikirleri de yankılanır Bloch'ta. Onun ilerleme anlayışı, Hudson'ın da ileri sürdüğü gibi, diyalektik maddenin Tanrı'nın yerini almış olmasından kaynaklanır.[16] Aslına bakılırsa, Bloch, Engels'in *Doğanın Diyalektiği*'ne hayranlık duyan sayılı Batılı Marksistten biridir. Fakat madde Tanrı'yı yerinden edebiliyorsa, bunun nedeni, Bloch'un daha en baş-

16. A.g.e., s. 157.

tan yarı ilahi özellikleri Tanrı'dan kaçırıp maddeye aktarmış olmasıdır. Ve eğer madde Tanrı'nın yerini almışsa, zamanı gelince insanlığın yerini de alacaktır. Yeşu'nun halkına vaadi, John Milton için olduğu gibi Bloch için de, sonunda Tanrı konumundan feragat etmektir. Yeşu ilahi otoritesini Oğlunun şahsında İnsana teslim ederek, tahtından çekilecektir. Aslına bakılırsa, insanlık sadece Tanrı'dan boş kalan yeri devralarak en üstün güç sıfatıyla hüküm sürmekle kalmayacak, egemen güç bakımından Tanrı'yı aşacaktır da. Bunun ateist bir vizyon mu yoksa dini bir vizyon mu olduğunu kestirmek güçtür.

Habermas'ın Marksist bir Schelling diye adlandırdığı Bloch, kozmosun hamurunda yaratıcı bir potansiyelin saklı olduğunu varsayıyor görünmektedir. Aristoteles'e göre sırf biyolojik formlar için geçerli olan teori, Bloch'ta bütün bir kozmosa atfedilmiştir. Ona göre, insanlık umudu beslemekten çok, varlıkta halihazırda gizli olan kaynakları etkin hale getirir. Olası anlatıların bu en büyüğüne göre, birbirinden en farklı fenomenlerde bile aynı canlandırıcı itki gizlidir. Bir bakıma, zorunluluk içeren bir kavramsal hamledir bu. Dünyayı oluşturan çeşitli süreçler hep birden ileriye ve yukarıya doğru hareket ediyorsa şayet, bunun ya fevkalade bir tesadüf olması ya da tüm bu süreçlerin aynı kökten sudur ediyor olması gerekir. Ne kadar farklı biçimler alırsa alsın, evrensel ilerleme öğretisinin altında bir tür monizm ve özcülük yatar. Aksi takdirde, dünyanın, şu ya da bu parçasının aksine, bizatihi ilerleme halinde olduğundan bahsedilemez. Bunun yerine, Henüz-Gerçekleşmemiş-Olan bir teklikten ziyade, çokluk olarak tasavvur edilebilir ve kozmosun bazı akışlarının mükemmeliyete doğru seyrederken, bazılarının böyle olmadığı düşünülebilir.

Ne kadar çeşitli oldukları göz önüne alındığında, söz konusu kozmik akışların en küçük ortak paydada ya da düpedüz iptidai bir ilkede birleşiyor olması gerekir. Bloch'un ütopyanın kaynağı olarak evrenin yapıtaşlarına yönelmesinin nedeni de budur. Gelgelelim, gerçekliğin kendisinin belli bir

gidişatı tecelli ettirmesinin ne anlama geldiği veyahut komünizmin sözgelimi amipin yapısında nasıl saklı olabileceği belli değildir. Dünyanın kendisi, içinde yaşanan şu veya bu tarihsel akımın aksine, nasıl olup da tekâmül edebiliyordur? Bloch'un kozmik son nokta için kullandığı bir terimle ifade edersek, bir foton hangi anlamda cennete yönelmiş sayılmaktadır? Bu mistik materyalizmin, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, Marksizmle hemen hiç alakası yoktur. Zira Marx'a göre materyalizm maddenin doğasına dair metafizik bir iddia değil, maddi pratiğin beşeri maslahattaki önceliğine duyulan inançtır.

Bloch insanlardaki ahlak bozukluğunu inkâr etmez. Auschwitz'in ardından Kantçı bir tarzda, radikal kötülük faraziyesine müracaat eder. Bloch kozmosun ütopik temayüllerinin mutlaka baskın çıkacağını da iddia etmez. Zira böyle bir iddia, reddettiği belirlenimci Marksizme utanç verici şekilde yaklaşmak anlamına gelecektir. Dünyada, kendini gerçekleştirme yönünde bir itki vardır ama ancak özgür insani faaliyet yoluyla tamamına erdirilebilecek bir itkidir bu. Aksi takdirde, bütün projenin ters gitmesi işten değildir. Kozmos bizim işbirliğimizi gereksinmektedir. Kozmosun iç dinamiği, insanlıkta öz-bilinç seviyesine yükselerek aktif biçimde gelişir. Umut dünyanın yapısına içkin olsa da, bu onun garanti altında olduğu ve hiç raydan çıkmayacağı anlamına gelmez. Bu minval üzere Bloch gerçek bir teleoloji ile özgür irade inancını birleştirmeyi başarır. Nitekim Bloch'un bakış açısı, cennetin krallığının gelişinin bir yazgı olduğunu –aslında, bütün bir Yaratılışın bu amacın doğum sancısını çektiğini– savunan, öte yandan Tanrı'nın, rahmetini üzerlerine yağdırdığı insanların bu projeye özgürce katkıda bulunmasını beklediğini vazeden Hıristiyan takdir-i ilahi öğretisinden çok da uzak değildir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Hıristiyan inancına göre, insanın anlatısını hüsrana uğraması muhtemel olmayan iyi bir amaca yönelten bizatihi Tanrı'dır. Hiçbir tarihsel olay,

hatta nükleer facia veya ekolojik felaket bile, İncil'e göre tarihin İsa'nın dirilişine tabi olduğu gerçeğini değiştiremez. Deyim yerindeyse, umut edilen, İsa'nın dirilişiyle beraber zaten vaki olmuştur. Gelecek geçmiş tarafından halihazırda teminat altına alınmıştır. Demek ki, Hıristiyanlara göre umut bir anlamda kozmosun hamuruna karılmıştır. İsa tarihin olduğu gibi, Yaratılışın da Efendisidir. Gelgelelim, aynı şeyin Bloch için de nasıl geçerli olabildiğini anlamak zordur. Zira onun ateizminde böyle bir selameti garanti altına alabilecek bir şey de yoktur.

Bloch'un bakışını geçerli kabul edersek, buradan, umudun evrenin akışının tersine değil, onunla birlikte aktığı sonucu çıkar. Ama bu doğruysa eğer, her tür tekil umut edimi zımnen değerini yitirir. Çünkü böyle bir edim kozmosun genel eğiliminin parçası olduğundan, bir *karşı koyuş* olarak umut –en iç karartıcı durumlarda bile yıkılmayan umut– çaba gerektiren bir şey olmaktan çıkar. Kutsallığı için çaba sarf edilmesi gerekmeyen, dünyadan kopuk bir erdemi övgüyle karşılayamayan Milton gibi, biz de bu kolaycı umut türünden etkilenmeyiz. Umut evrenin yardımına ihtiyaç duymaz, hatta bu destek olmadan varolabildiğinde daha itibarlı bir erdem olarak değerlendirilebilir. Walter Benjamin tarihin bizim tarafımızda olduğu inancını politik intihardan farksız bir rehavet vesilesi olarak görür. Keza, Thomas Hardy de evrenin kötü niyetle aleyhimize işlediğini düşünmese bile, insanlıkla işbirliği içinde olduğu inancına tehlikeli bir duygusal yanılsama gözüyle bakar. Kısacası, evren bir tür fail değildir. Hardy, daha çok, gerçekliğin kendine has ruh halleri veya görüşleri olmadığını ve bu durumun bir umut kaynağı olabileceği gibi, bir üzüntü nedeni de olabileceğini hesaba katar.[17] Yani dünya bizim takdire değer tasarılarımızla

17. Bu bağlamda son derece özgün olmakla beraber, yeterli ilgiyi görmemiş bir Hardy çalışması için bkz. Roy Morrell, *Thomas Hardy: The Will and the Way* (Kuala Lumpur, 1965).

olduğu gibi, o kadar takdire değer olmayan tasarılarımızla da işbirliği halinde değildir.

Tarih ütopyaya doğru sabit bir gidişat sergiliyorsa, dünyanın genel durumuna atılan kısacık bir bakışın da telkin edeceği gibi, bu eğilim nasıl olup da hüsranla sonuçlanabilir? *Umut İlkesi*'nin cevabı, söz konusu eğilimin insani faaliyet tarafından kösteklenebileceği yönündedir. Dünyayı ileriye doğru hareket ettiren güç kendi içinde iyicil olsa da, her zaman kötüye kullanılabilir. Evreni mükemmeliyete veya yıkıma götürme seçimini yapacak olan, dünyalar yapan ve yıkan insanlıktan başkası değildir. Bloch bunun nedenini açıklamasa da, bu iki seçenek arasında başka bir alternatif olmadığı fikrindedir. Burada, insani arzunun dışavurumuna/engellenmesine dayalı bir model söz konusudur. "İlerlemesi engellenmediği takdirde" diye sorar Bloch, "İnsan ne hale gelebilir?"[18] Görünüşe göre, insanlık kendi haline bırakılırsa, kozmosun onun için sakladığı saadete doğru yol alacaktır. Bu ilerleyişi köstekleyebilecek engeller, çoğu Romantik liberterin nazarında olduğu gibi Bloch'un nazarında da içsel değil, dışsaldır. Dışsal engellerin içsel olanlara göre çoğunlukla daha kolay aşılabiliyor oluşu da, başlı başına güçlü bir avuntu kaynağıdır.

Ne var ki, kesinlikle yanıltıcı bir modeldir bu. Bir kere, kendi içinde bir amaç olarak yıkımdan duyulan yakışıksız haz anlamında kötülük gerçeğini bir yere oturtamaz.[19] İnsani değeri tamamen düzmece sayan türde bir nihilizm karşısında apışıp kalır. Ayrıca, olumsuzluğun tek kaynağı insanın kendindeki daha iyi içgüdüleri bastırması değildir. Ahlaki yozluğun başka nedenleri de vardır. İnsani arzular, sürrealistlerin iddia etmeye meyilli olduğu ve yüzeysel bir William Blake okumasının telkin edebileceği gibi, sırf engellendiği için marazi bir hal almaz. Bilakis, genel refah adına bastırılması

18. Bloch, *The Principle of Hope*, I: s. 235.

19. Bkz. Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, 2010), 2. Bölüm. [*Kötülük Üzerine Bir Deneme*, Çev. Şenol Bezci, İletişim Yay., 2015].

gereken arzular vardır. Halbuki Romantik liberteryanizm daha az ve daha çok aydınlanmış arzularımızı birbirinden nasıl ayırt edebileceğimiz konusunda bize yol göstermez.

İnsanın kendi iç varlığının farkına varması, sadece coşkuyla birtakım dış engellerin üstesinden gelmeyi değil, çok daha müşkül bir mesele olarak kendini kendinden özgürleştirmeyi gerektirir. Yapılması gereken sadece arzularımızı özgürce dışsallaştırmak değil, yeniden terbiye etmektir. Psikanalitik teoriye karşı çıkan Bloch için, arzunun özünde kendini olumsuzlamayı amaçladığı yollu sav tedirgin edici olacaktır. Freud'a göre arzu her zaman bir anlamda hüsrana yatkın ve sapkınken, Bloch umut biçimindeki arzuyu tartışmasız biçimde olumlu bir şey olarak ele alır. Bloch'a göre, olumsuzluk ise büyük ölçüde bir engellenme meselesidir. Umudun veya arzunun yapısına dahil değildir. Buna göre, arzularımıza gem vuran şey, Freud'da olduğu gibi, insan öznesinin en derinlerine işlenmiş olan bir tür sansür Yasası olmaktan ziyade, büyük ölçüde politik alanda yatmaktadır. Freud'a göre arzu bu Yasaya karşı işleyen ilksel bir kuvvet değil, onunla karşılaşmamızın incitici bir sonucudur. Buna karşılık Bloch ise, beraberinde getirdiği mutluluk vaadinden ötürü arzuda devreye giren eksikliği es geçme eğilimindedir. Bloch ayrıca arzunun ihlal edici doğasını ilerleme açısından istisnasız olumlu sayar. Sonsuza okuduğu ilahide *hubris* kavramına pek yer yoktur.

Özellikle üretim güçlerinin hâkim toplumsal ilişkiler tarafından nasıl engellendiğine ilişkin izahında Marx'ın da dışavurumu/bastırma modeline dayandığı ileri sürülebilir. Şayet bu güçler, Marx'ın da varsayıyor göründüğü gibi, insanlığın kendisini de içeriyorsa, insani güçlerin gerçekleşiminin kendi içinde iyi olduğunu ve tek sorunun bu güçlerin engellenmesi olduğunu varsaymak işten değildir. Bir tür kendini gerçekleştirme etiğini savunanların çoğuna göre, Marx'ın, bazıları diğerlerinden çok daha zararlı olan istidatlarımızı birbirinden nasıl ayıracağımız sorusu karşısında daha dikkatli olması

gerekir. Aksi takdirde, Marx da liberter bir safdillilikle, bir istidadın gerçekleşmesi için salt varolmasının yeterli gerekçe olduğunu varsayma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Buna karşılık, Marx'ın tarih anlayışı genel itibariyle o kadar da basit değildir. Bir kere, komünizm kozmosun değil, politik devrimin neticesi olarak ortaya konur. Ayrıca, Marx'ın üretim güçlerinin evrimini bir üst-anlatı oluşturur şekilde düşündüğü yollu iddiaya güçlü itirazlar yöneltilmiştir.[20] Her halükârda, üretim güçlerinin serbest kalmasının ancak uzun vadede fayda getirebileceğini yukarıda görmüştük. Bu durum, kısa vadede ise, uygarlığın yanı sıra, barbarlık da üretir. Bu nedenle, tarih, Tristram Shandy'nin talihsiz hayat hikâyesi gibi, aynı anda hem ilerlemekte hem de geriye gitmektedir. Marx tarihin ilerlemesinin kötü yönde bir ilerleyiş olduğunun ısrarla altını çizer. Geçmişten bugüne miras kalan kaynaklar, Marx'ın da, Freud'un da farkında olduğu gibi, çürük mallar, zehirli armağanlar gibidir. Üstelik Marx'ın maddi altyapıda sürekli bir evrim varsaydığı gibi bir yorum yapılabilirse de, üstyapı için böyle bir iddiada bulunduğu söylenemez. Buna karşılık, Bloch'ta sanat, kültür, politika ve din temelde yatan aynı umut ilkesinin çok çeşitli dışavurumları olarak kavranabileceğinden, üstyapı da güçlü bir büyük anlatıyı temsil etmektedir.

Umudu münferit bir olumlu güce indirgediğiniz takdirde, tepeden tırnağa zararlı türden arzuları izah etmek güçleşir. Yahudileri Avrupa'dan veya Kulakları Sovyet Rusya'dan atmayı umut etmek bu türden arzuların tipik birer örneğidir. Bloch bu gibi habis tasarıları tümüyle göz ardı etmese de, bunlardan yeterince rahatsızmış gibi görünmez. Onun için "umut" teriminin fazla neşeli bir tınısı vardır. Nitekim en kötücül iştiyaklarda bile, ne kadar berbat bir deformasyona uğramış olursa olsun, ütopyacı bir dürtü saptayabilir o.

20. Konu üzerine iyi bir tartışma için bkz. S.H. Rigby, *Marxism and History* (Manchester, 1987).

Bu bakış açısından çıkarılabilecek kimi faydalı yanlar vardır. Sözgelimi, Bloch bu sayede, faşizmi kapitalizmin can çekişmesinden ibaret gören, dolayısıyla bir bakıma olumlu karşılanabileceğini düşünen çağdaşı kimi Marksistlerden daha incelikli bir faşizm anlayışı geliştirebilmiştir. Popüler bilinç biçimlerini soruşturan ve yeni bir *Kulturpolitik*'i [kültür politikası] gerekli gören Bloch, Marksizmin kültürel üstyapı dediği şeyi hayranlık verici şekilde ciddiye alarak, faşizm mitleri ve fantezilerinde, sözgelimi, aksi halde politik açıdan verimli olabilecek kimi yolundan sapmış arzular ayırt eder. Fredric Jameson'ın da belirttiği gibi, Bloch "her olumsuzluğun öyle ya da böyle, ontolojik olarak onu önceleyen bir olumluluğu ima ettiği yollu temel ilkeye" sadık kalmıştır.[21] Yahut Jürgen Habermas'ın benzer biçimde ifade ettiği gibi, "Bloch, yanlış bilinçte doğru olanı kurtarmak ister"[22]

Ne olursa olsun, ruh zenginliğinin de bir sınırı vardır. Her hayalperestin potansiyel bir devrimci olduğu doğru değildir. Dünyayı Yahudilerden temizleme isteğinde, ne kadar berbat bir deformasyona uğramış olsa da, olumlu bir dürtü saptamak ahlaken yakışıksız kaçacaktır. Her umut ütopyanın ön habercisi değildir. Bir linç güruhunun birliğini, komünist geleceğin çarpıtılmış bir ön belirtisi olarak göremeyiz. Dünyayı değiştirmenin ütopyacı ruhun dışavurumu sayılamayacak yolları da vardır. Örneğin, cinayet değişim olanağına duyulan inanca, şimdinin geçici doğasına ve tarihin açık uçluluğuna işaret eder. O halde, durum Fredric Jameson'ın dediği gibi olamaz: "Nereye bakarsak bakalım, dünyadaki her şey aynı asal figürün bir versiyonu, geleceğe doğru ilksel hareketin...

21. Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton, 1971), 134. [*Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY Yay., 2013]. Burada Jameson'ın Bloch'u teyit edip etmediği belli değildir; zira sadece onun fikirlerini de aktarıyor olabilir. Yine de, Jameson'ın Bloch'un çalışmasına ilişkin izahı eleştirellikten dikkat çekici biçimde uzaktır.

22. Habermas, "Ernst Bloch", s. 312.

yani ütopyanın tezahürü haline gelir."[23] Gelgelelim, umudu ve ereğini tek ve eşsiz olarak görmek, yani, tüm insani umutların gizliden gizliye tek bir umuda karşılık geldiğini ve tüm bu umutların ereğinin aynı özgürleşmiş gelecek olduğunu savunmak, bir hatayı haklı çıkarmaktan farksızdır.

Şu da var ki, bütün dünyayı geleceğe bakacak biçimde kendi ekseni etrafında zorla çevirmek, böylece her türden sahih düşünceyi öngörücü, her türden gerçek sanatı ütopyacı ve geçerli her tür eylemi Henüz-Gelmemiş-Olanın bir ön belirtisine çevirmek, dünyayı yüceltme ediminin hakikiliğini de azaltır. Sanata, düşünceye ve eyleme ciddi bir önem kazandırırken, bir yandan da bunların hakikatinin kendilerinin dışında olduğunu savlamaktır bu. Gerçeklik daimi biçimde spekülatif bir *telos*'un hükmüne sokularak kendinden koparılmıştır. Bloch şöyle der: "Gerçekliğe hakiki boyutunu kazandıran ancak, bir bekleme odası olarak geçmiş ufkuyla birlikte Marksizmin sahip olduğu gelecek ufkudur."[24] Mevcut haliyle dünya, Bloch'a göre, "gerçek değildir." Ama böyle bir iddia da doğru değildir. Tam potansiyeline halen ulaşamamış olanın bu yüzden gerçeklik bakımından noksan olduğu, yani yeterince gerçek olmadığı söylenemez. Bir yumurta henüz civciv olmadığı için veya bir politik reform programı ütopyacı olmadığı için noksan sayılamaz. Şimdi ontolojik bakımdan gelecekten aşağı değildir. Dilek kipinin haber kipine baskın çıkmasına izin vermemek gerekir. Ludwig Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da her zaman yeni bir ev daha inşa edebilir durumdayız diye, köyde sonuncu ev diye bir şey olmadığını öne sürmememiz gerektiği konusunda bizi uyarır. Yani yeni bir ev daha inşa edebilecek olmamız, şimdi ve burada sonuncu bir ev olduğu gerçeğini değiştirmez. Köy her zaman yeni evlerle genişletilebilir kuşkusuz, fakat bu onun bitmemiş veya noksan olmadığı anlamına gelmez.

23. Fredric Jameson, *Marxism and Form*, s. 41.
24. Bloch, *The Principle of Hope*, I: s. 285.

* * *

Bir yazar olarak Bloch'un en kötü yanlarından biri, ampirik olana yönelik hürmetsizliğidir. Kolakowski iğneleyici bir dille, onun bir analiz eksikliğini nasıl olup da teorik bir erdem düzeyine yükselttiğinden bahseder.[25] Bloch yer yer, olguların birer şeyleştirmeden ibaret olduğu, olgusal önermelerin de bu nedenle "pozitivist" olduğu yönündeki kaba Romantik önyargıya vahim biçimde yaklaşır. "Salt olgusal gerçeklik"ten önemsiz bir şeymiş gibi bahsedebilmesinin altında yatan neden budur. Ona göre, mevcut koşullar tek gerçeklik olan daha derin bir sürecin enstantanelerinden başka bir şey değildir. *Vernunft* [akıl] ona göre *Verstand*'tan [anlama yetisi] üstündür, hayal gücü ise alışıldık rasyonaliteden kıyaslanamaz biçimde daha değerlidir. Fiili veya aktüel olan, olanaklı olanı kaldıramayan korkaklar içindir. Aktüel olana fazla dalmak, bir tür inkârdır. Ütopyacı vizyon halihazırdaki olay ve koşullar gibi kaba saba şeyler tarafından çürütülemez.

Bu azametli ontoloji ile Bloch'un Stalinizmi arasında bir bağ vardır. Sahih olan tek gerçek komünist gelecekse şayet, onun inşasında devreye giren barbarlık sineye çekilebilir. Kozmos kendi *telos*'unu mütemadiyen öteliyorsa, Doğu Alman rejimi de aynı şeyi yapmaktadır. Bu bakımdan, Bloch'un Henüz-Gerçekleşmemiş-Olan'ı bir tür teodise değildir. *Totum*, *Ultimum*, *Ens Perfectissimum*, Ne'nin Özü, vb tumturaklı soyutlamalar üzerine düşünmek, kendinizi şimdinin reel-politiğinden korumanıza yardımcı olabilir. Şayet Bloch, Brecht'in yeni buzul çağı dediği bir çağda umut fikrini ayakta tutabilmişse, bunun nedeninin kısmen, çağının dehşetlerine karşı bir savunma olarak geleceğin edimleriyle yaşadığı gönül ilişkisi olduğunu düşünmeden edemiyor insan. Şimdiyi idolleştirenler geleceği yadsıyorsa eğer, bunun tam tersi de doğru olabilir.

25. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 2. Cilt, s. 446.

Bloch'un onayladığı umut türü, yukarıda asli umut diye adlandırdığımız –şu ya da bu tekil arzudan daha üstün konumda olan– umuttur. Freudyen arzuyla kıyaslandığında, asli umudun nesnesi belirsiz ve bilinmezdir, zira *pleroma*'sı halihazırda tasavvur edilemez olan bir olgu bağlamıdır. Buradan, Bloch'a göre umudun bir yanıyla kafaya alınan bir darbe kadar nesnel, bir yanıyla da insanı çileden çıkartacak denli anlaşılmaz olduğu sonucu çıkar. Umudun gerçekleşmesi gündüz düşleri ve fantezilerde, kaçamak *jouissance* anları ve yeni mimari üsluplarda anlık olarak yakalansa da, gayri-Tanrı Yeşu'nun putlarını oyması yasak olan Yahudiler misali bizim de onunla doğrudan karşılaşmamız söz konusu değildir. Rüyalar ve fanteziler, Freud'da da bir tür semptomatoloji teşkil etmekle beraber, anıştırdıkları şey gelecek değil, geçmiştir. Freud rüya ve fantezileri ilksel bir travmanın gösterenleri olarak ele alırken, psikanalizi hapı yutmuş durumdaki burjuva sınıfının bir ürünü olarak gören Bloch ise, bunlarda, kutsal olanda geleceğin ön habercilerini bulan Hıristiyanlar misali gelecek-olanın ön belirtilerini bulur. Bloch psikanalizin, analiz mahalli olan geçmişi özgürleşmiş bir gelecek adına kazdığı gerçeğini fark etmemiş görünmektedir. Bloch geçmişteki geleceğin izindeyse, Freud da farklı bir anlamda öyledir. Freud'a göre, şimdi sürekli olarak geçmişin anaforlarıyla sürüklenmekteyken, Bloch'a göre geleceğin gelgitiyle çekilmektedir. Şimdiki an her iki durumda da önemli bir başkalığa gebedir. Freud'un nazarında, son, kaynakta yatmaktadır, zira yaralı durumdaki ego talihsiz ortaya çıkışından önceki bir noktaya geri dönmeye çabalar. Bloch'un nazarındaysa, en bilinen sloganlarından biriyle söylersek, yaratılış veya köken sondadır. Freud için gelecek ölümken, Bloch için hayattır. Freud trajik bir vizyon benimserken (ki bu, arzunun yıkıntılarını onarmak için elden bir şey gelmeyeceği anlamına gelmez), Bloch'un anlayışı, az sonra göreceğimiz gibi, hiç de trajik sayılmaz.

Deyim yerindeyse, büyük harfle umut insanlık tarihini muazzam bir büyük anlatıya çevirmektedir. Ne var ki, Bloch'ta pürüzsüz bir çizgisel süreç izlemeyen bir anlatıdır bu. Bloch'un eserini kendisinin reddettiği İkinci Enternasyonal Marksizminin spiritüelleştirilmiş bir versiyonu olarak yorumlamak mümkündür, zira Bloch bu Marksizm damarının totalleştirici ve teleolojik formlarını alıkoyarken, onlara farklı bir ilke getirir. Şayet gelecek şimdide gerçekten gizliden gizliye işlemekteyse, çizgisel zaman -Bloch'un da haklı olarak, Marksizmin acilen ihtiyaç duyduğunu söylediği- eşzamanlı olmayan, daha çok-katmanlı bir tarih anlayışına yerini bırakır. Bloch'un tarih anlayışı bu bakımdan aynı anda hep çoklu hem de tekçi bir anlayıştır. Tarihsel olay örgüsünü kesip biçebilecek, geriye ve ileri doğru okuyabilecek, uzak olanla en yakın olanı yan yana getirebilecek, birbirinden en uzak fenomenleri birleştirebilecek ve kadim geçmişte gömülü olan geleceği bulabilecek olmamızın nedeni tam da, bu genişleyen metinde her şeyin kendini açımlayan aynı ilkeden kaynaklanmasıdır.[26] Bu görme biçimi Benjaminci bir yana sahip olmakla birlikte, daha ortodoks bir Marksist çizgiye bağlıdır. Zira Benjamin'de umut tarihselcilikle çelişirken, Bloch'ta ikisi at başı gider.

Çizgisel tarih bir yanıyla potansiyel olarak trajik tarihe karşılık gelir, zira olmuş olan artık geri alınamaz. Bir de, hiçbir şeyin bütünüyle kaybolmadığı -her şeyin sonunda farklı bir kılıkla geri döndüğü, dolayısıyla trajik olmaktan ziyade komik olan- döngüsel beşeri anlatı teorileri vardır. Yeats ve Joyce böyle bir anlayışın temsilcileridir. Çizgisel

26. Tom Moylan'ın Bloch'un düşüncesinde çizgisel ve çizgisel olmayan tarihsel zaman anlayışları arasındaki uyuşmazlığı soruşturduğu çalışması için bkz. "Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function", *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Haz. Jamie Owen Daniel & Tom Moylan (Londra, 1997). Bu faydalı derlemenin *usta*nın toplu bir eleştirisini sunmaktan uzak olduğunu da belirtmek gerekir. Yine yakın tarihli bir derleme olarak, Thompson ve Žižek'in *The Privatization of Hope* çalışması için de aynı şey geçerlidir.

zaman ise, aksine, insanın büyümesine, pişman olmasına, yola devam etmesine ve yaptıklarını telafi etmesine olanak verir ama aynı zamanda mutlak ve amansızdır. Onları ne kadar hayal edersek edelim, ne kadar yeniden canlandırırsak canlandıralım, ölüler ölü olarak, yenilenler yenilmiş olarak kalır burada. Bloch'ta göremediğimiz, Benjaminci Marksizme has trajik tını da buradan gelir. Aslına bakılırsa, trajik olan, Bloch düşüncesine bütünüyle yabancıdır. Bloch gelecek olanın, geçip gitmiş olan karşısında her zaman bir ilerleme teşkil etmediği ve "ileriye doğru yürürken yolda kayıpların" verileceği konusunda net olsa da, *Umut İlkesi*'nde "umudun başarıdansa hüsrana meftun olduğu" yollu meşum iddiayı ortaya atana kadar pek de açığa vurmadığı bir fikirdir bu.[27] Bloch trajik olanın gerçekliğini kabul eder etmesine ama büyük ölçüde trajik bir düşünür değildir. Üstelik bir ütopya görücüsü olmasından değil, dönüşmüş bir varoluşun ancak yoksunluk ve kayıpla karşılaşmadan doğabileceğinin yer yer farkında olmasından kaynaklanan bir durumdur bu.

Bloch'un bu gerçeğin tüm yükünü sırtlandığı yerler de vardır elbette. Yeni hayat ancak boşlukla karşılaşmadan doğabilir. *Umut İlkesi*'nde şöyle der örneğin: "Marx'ta en aşağıdaki kardeşlerine yönelmiş olan insanlık, onları en temelden başlayarak mükâfatlandırmak için, kardeşlerinin çoğunluğunun aşağı durumunu ve buradan doğan hükümsüzlüğünü en temelden kavrayarak kendini ispatlar. Bugün proletaryanın temsil ettiği son raddesine varmış yabancılaşmanın sıfır noktası, sonunda diyalektik değişim noktası olarak karşımıza çıkar: Marx, Bütün'ümüzü tam da bu sıfır noktasının Hiçliğinde bulmayı öğretir bize."[28] Marksizmin trajik doğasına dair çarpıcı bir içgörü vardır burada: Marksizmin pozitif politik hedeflerinin katiyen hükümsüz kılmadığı bir trajikliktir bu, zira varlığın yitimi bu hedeflere

27. Bloch, *The Principle of Hope*, I: 3.
28. A.g.e., 3: 1358.

erişmenin bir koşuludur. Gene de, Bloch'un bu sözlerini dikkate değer kılan şey özellikle, genel duyarlılığına büyük ölçüde aykırı olmasıdır. Zira böylesi bir trajik anlayış hiçbir surette Bloch'un eserinin dayanak noktasını oluşturmaz. *Umut İlkesi* umudun başa çıkması gereken habis dürtülere kendini pek kaptırmaz. İnsanlık tarihinin her döneminde karşımıza çıkan iktidar kibri, inatla sürdürülen şiddet, çıkarcılık, sürekli tekrar eden ölümcül çatışmalar, yanlış bilincin egemenliği, kökleşmiş sakatlama, sömürme ve aşağılama dürtüsü hakkında duymamız gerektiği kadar şey duymayız Bloch'tan. Böyle nahoş gerçekliklerden gözünü kaçıran her türden hümanizm, umudu ucuza kapatma eğilimindedir. Bloch'a göre geçmiş tarih, Marx'ta olduğu gibi yaşayanların beyinlerine çöken bir kâbus değil, büyük ölçüde cennetin bir ön belirtisidir.

Bloch'un çoğunlukla destekliyor göründüğü şey, trajedi değil, teodisedir. Nitekim şöyle der: "Her varış, yararlanıldıktan sonra bertaraf edilmiş bir şey olarak nihilizmi ve zaferle bir çırpıda alt edilmiş bir şey olarak ölümü taşır bağrında."[29] Hüsran simyayla başarıya dönüştürülürken, fanilik zaferle telafi ediliyordur burada. "Bütün'ün ta kendisine yönelen diyalektiğe kurucu gücünü, tarihin kapılarından giderek artan bir güçle içeri dalan hiçlik vermiştir."[30] Burada negatiflik ilerlemenin motoru olmaktan ibarettir, zira Henüz-Gerçekleşmemiş-Olan "ütopik ve diyalektik bir tarzda tam yol ilerlemektedir"[31] Bloch'un bütün bir tarihsel sürecin yıkımı anlamına gelecek ve hiçbir diyalektik maharetle dönüştürülemeyecek olan daha karanlık bir Hiçlik ihtimalini kabul ettiği doğrudur. Yine de, böyle bir felaket söz konusu olmadığına göre, negatiflik ahlaki ve politik kasları güçlendirme fırsatına işaret ediyor görünecektir. Bu yolla rasyonelleştirilip baştan savılamayan facialar da fena halde azımsanır. Bloch'un şu

29. A.g.e., 3: s. 311.
30. A.g.e., 3: s. 312.
31. A.g.e., 3: s. 309.

sözleri dudak uçuklatan cinstendir: "Peloponez Savaşları, Otuz Yıl Savaşları gibi kıyımlar diyalektik birer değişim değil, sadece birer talihsizliktir; Nero'nun, Hitler'in yol açtığı ezalar ve bütün bu Şeytani taşkınlıkların tarihin ilerlemesiyle değil, uçurumun ağzında bekleyen ejderhayla ilgisi vardır."[32] Öyle görünüyor ki, Otuz Yıl Savaşları bir talihsizlik, tarihsel bir dalalet, tarihin diyalektik anayolundan tesadüfi bir sapmadır, o kadar. Hitler ise tarihsel olarak mantıklı bir açıklaması olmayan şeytani bir taşkınlıktan ibarettir. Tarihsel umudu desteklemeyen her şey sahih anlamda tarihsel bile değildir. Böylece Bloch, Hitler'in sözde Nihai Çözüm'ünün en korkunç yanlarından birini görmekten ne kadar uzak olduğunu ortaya koyar; bunun destansı boyutlarda dünya-tarihsel bir olay olarak, netameli bir tarihsel mantığın tümüyle nafile ve manasız bir parçasına; modern tarihin başına bela olduğu halde, içinden hiçbir yapıcı edimin çıkarılamayacağı bir olumsuzluğa tekabül ettiği gerçeğidir bu.

Et in Arcadia Ego (Ve işte cennetteyim) ifadesi hakkında unutulan bir şey varsa, o da konuşanın Ölüm olduğudur. Hayal edilebilir hiçbir ütopya insanın fani olduğu gerçeğinin üstesinden gelemez. Gelgelelim, ölümü daha ağırbaşlı bir edayla nihai anti-ütopya olarak gören Bloch, kibir ve safsata karışımı bir haletiruhiyeyle, en nihayet bunun bile mümkün olabileceğini ima eder. *Umut İlkesi*'nde içinden çıkılması güç olan birden fazla örtük ölümsüzlük jesti vardır. "Sınıf bilincinin kesinliği" der Bloch, "aslında ölüme karşı bir Novum'dur [yeni]" ve ben ölsem bile, bizim ölmeyeceğimiz anlamına gelir.[33] Ayrıca, kişinin gerçek kimliği gelecekte yatıyorsa şayet, şimdide henüz varolmadığından, yok da edilemez. Henüz varlığa gelmemiş olanın ölmesi de söz konusu olamaz. Felsefe tarihinde bundan daha sıkı argümanlar olmuştur. Bloch'a bakılırsa, ölüm tam anlamıyla

32. A.g.e.
33. A.g.e., I: s. 1173.

gerçekleşmiş bir hayata el süremez. Eksiksiz kendini-gerçekleştirme zamanın ve sürecin yanı sıra, faniliğin de sonu demektir. Her bireyin özünde "ölümsüz bir unsur" vardır; öyle ki, "varoluş ne zaman kendi özüne yaklaşsa, kalımlılık başlar."[34] Epikuros'un deyişiyle, "İnsanın olduğu yerde ölüm yoktur". Tüm yanlışlığına rağmen, etkileyici bir düşüncedir bu. Doğru olansa bunun tam tersidir. Ölüm ancak insanlık söz konusu olduğunda öz-bilince dönüşür.

Bloch'un ölüme bakışı son derece gayri-Marksist olduğu gibi, bir o kadar da gayri-Hıristiyanca sayılır. Hıristiyanlıkta, bireyin özünde, bedenin yok oluşundan sonra varolmaya devam edecek ölümsüz bir ruh bulunduğu gibi bir öğreti yoktur. Hıristiyanlık, daha ziyade, bedenden azade olan sahih bir şahsi kimlik olmadığını vazeder, ki kurtuluşun bedensel dirilişi gerektirmesinin nedeni budur. Başka bir deyişle, ölüm bir tür zulüm de olsa, acısını dindirmek ancak onun zorunluluğuna, aynı zamanda sevginin içyapısını oluşturan bir kendinden vazgeçiş edimiyle boyun eğmekle mümkündür. Bloch kurtuluşun ölümsüzlüğün olanaklılığını ifade ettiğini kabul etse de, çarmıha geriliş olmadan kurtuluşun da olamayacağı üzerine yeterince düşünmez. Ölüm bir tür zarar görmezlik fantezisiyle inkâr edilmek yerine, kendi sınırlarının ötesine geçerek hayırlı bir sona evrilecekse şayet, sonuna kadar yaşanmak durumundadır. Zira ancak bu şekilde zayıflıktan güç çekilip toplanabilir. Hıristiyanlık sahih varoluşun ancak varlığın yitiminden doğabileceği itikadı bakımından Marksizmle ortaklaşır ve iki öğreti de bu bakımdan Blochçu zafer şehvetiyle uyuşmazlık içindedir. Bloch, Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta Kierkegaard'ın kurtarılabilir hayatın her tür olumsuzluktan geçmesi gerektiği yollu görüşünü benimsiyor olabilir ama Hegelci bir ifadeyle, negatif olanla yeterince uğraştığını söylemek güçtür; tıpkı umudun, elinde tek bir garanti olmadan kendi yıkımına

34. A.g.e., 3: s. 1182.

boyun eğmeye veya bütün bir beşeri girişimin saçmalığın icrasından ibaret olması ihtimaliyle yüzleşmeye kadir olup olmadığını söylemenin güç olması gibi. Kalıcı ve sağlam olabilmesi için umudun zor kazanılan bir şey olması gerekir. Oysa Bloch'un evreni, bol bol kolaycı umutla doludur. Bu ister bir masal, ister mitolojik bir imge, ister gizli bir irfan, isterse esin verici bir mekân düzenlenişi olsun, gözünüzü çevirdiğiniz her yerde umutla karşılaşabilirsiniz.

Bu bakımdan, umut gerçekliğin her yanına mündemiçtir ama bir yandan da, bu dünya için fazla aşkın ve fazla dağınıktır. Umut eninde sonunda mükemmeliyeti amaçlar. Makul olmayan bir amaçtır bu ve bizi umuda davet edenler makul olmayan bir biçimde, bizi kronik bir hoşnutsuzluğa daldırma riskini almaktadır. Bloch'un tefekkürlerinde endişe verici bir ya-hep-ya-hiç tavrı, daha azına razı olmama tutumu ve yarı patolojik bir doluluk, doygunluk dürtüsü vardır. Beşeri kültürün koca koca alanlarını kuşatma konusundaki gözü doymazlığında da kendini hissettiren bir şeydir bu. Blochçu hayal gücü, en ufak bir noksanlık iması onun mükemmeliyet düşünü tehdit edecekmişçesine müfrit, abartılı ve her an patlayabilecekmiş gibi doludur. Kuşkusuz, Bloch'un, tatmin edilmiş arzunun dahi yatıştırılamaz bir fazlalık içerdiğini savunan Freud'a duyduğu husumetin bir nedeni de budur. Freud'un, kendi payına, Bloch'un ideal geleceğinde, çocuğun telafisizce kaybettiği geçmişinin bir imgesini bulacağına şüphe yoktur. Nitekim Bloch'un *Totum*'unun katlanılamaz bir yokluğu ikame eden fetiş misali bir şey olduğunu görmek zor değildir. Bloch için umut da bir anlamda, arzunun ölümünü ifade ettiği için değerlidir. "Arzu" der Bloch, "tatmin edilmemiş halde sonsuzca süregitmez."[35] Umutta arzuya özgü bir yarı körlük vardır, bu da peşine düştüğü şeyin ne olduğunu hiçbir zaman gerçekten bilmemesinden kaynaklanır. Bununla beraber, umut söz konusu yarı körlüğe olumlayıcı

35. A.g.e., I: s. 288.

bir yönelim katarak, arzudaki yıldırıcı eksikliği devredışı bırakır. Umudun *Totum*'dan daha azına razı olmayışı, onun amacına bir görkem katsa da, bu amaç özgül olamayacak denli geniş kapsamlı olduğundan, umut arzunun belirsizliğini ve bu belirsizlikle beraber kendini dayatan mutlaklık niteliğini de bünyesinde taşır. Umudun salt ampirik olana indirgenmemesi gerekir ve Blochçu geleceğin bu kadar sıkıntı verici biçimde eksik tanımlanmış olmasının bir nedeni, kuşkusuz, budur. Ne de olsa, söz konusu geleceğin biraz daha ayrıntılı tanımlanıp özgülleştirilmesi, Bloch'un eserinin destansı kahramanı umudun dünyevi iştiyaklar derekesine düşmesi anlamına gelecektir. Daha dünyevi ve sıradan arzularımızla karıştırılmaması için, umudun neyi istediğinin tam olarak belirtilememesi gerekir.

Şayet gerçeklik değişim ve büyüme demekse, bir gün gelecek olan mutlak bir gelecek fikrine ne gerek vardır? Bloch maddeyi mütemadiyen natamam bir şey olarak ele alır ama bu, maddenin herhangi bir noktada tamamına ulaşacağı biçiminde anlaşılmamalıdır. Tamamlanmamış olmak maddenin doğasıdır. Maddenin kendini daha fazla yetkinleştirmesi gibi bir durum söz konusu değildir; zaten bunu yapsaydı, madde olmaktan çıkardı. O halde, tarihin *telos*'u onu doğuran süreçle nasıl olup da aykırı düşebilmektedir? Bloch, "bir umudun, bütün dünyayı total bir mükemmeliyetle uyum içine sokan *Totum*'undan" bahseder[36] ama insanın tatminsizliği ile gerçekliğin maddi doğası arasındaki ilişkiyi es geçer. Trajik olan ancak bizatihi maddenin feshiyle aşılabilir. Arzunun ölümü ise, insanlığın ölümü anlamına gelecektir. Sahiden de ortada bolca mükemmeliyet olacaktır, ama bizim için değil.

36. A.g.e., 3: s. 1192.

4
Umuda Karşı Umut

Jonathan Lear *Radical Hope* (Radikal Umut) adlı kitabında, Amerikan yerlisi Crow (Karga) kabilesinin son büyük şefi Plenty Coups'un halkının hayat biçiminin felaketin eşiğinde olduğunu görerek, "hayatta kalmak –ve bir ihtimal yeniden toparlanmak– için Kargaların" başarılı bir sonuca ulaşma teminatı olmaksızın, "iyi hayattan anladıkları hemen her şeyden vazgeçmeye hazır" olmalarını salık verdiğini aktarır.[1] Hastalıktan kırılmış, rakip Sioux ve Blackfeet (Kara Ayak) kabileleri tarafından perişan edilmiş ve neredeyse hiç sığırı kalmamış olan Crow kabilesi, koruma altına alındığı 1890'lara

1. Jonathan Lear, *Radical Hope* (Cambridge, Massachussetts, 2006), s. 92.

kadar nüfusunun yaklaşık üçte ikisini kaybetmiştir. Plenty Coups bir gün rüyasında, ona kabilesinin hayat biçiminin yok oluşunu kabullenmesi ve halkının ancak bu yolla iyi bir amaç için mücadele edebileceğine güvenmesini söyleyen ilahi bir mesaj alır. Plenty Coups'un umudu, Lear'ın deyişiyle, "Crow öznelliğine ait geleneksel biçimlerin yok oluşuna rağmen, Crowların gene de hayatta kalıp toparlanabileceği" yönündedir.[2] İnsanın aklına Eyüp'ün Yeşu'ya söylediği şu sözler geliyor: "Sen beni öldürsen bile senden umudumu kesmeyeceğim."

İyi hayat, Plenty Coups'un gerçekleştiğini görmeyi en ufak biçimde istemediği radikal yok oluş yoluyla geri kazanılabilecektir, ki şef bu iyi hayatın neye benzeyeceği konusunda sezgiden fazlasına sahip değildir. Ona göre umut etmek, mevcut durumda tasavvur edilebilir olanın ötesine geçen imkânlar olduğunu fark etmek demektir. Bilgiye sahip olmanın zor olduğu yerde en çok, inanç ve umuda ihtiyaç vardır. "Sığırlar gidince" der Plenty Coups, "halkımın yüreği yere düştü ve onu bir daha yerden kaldıramadılar. Ondan sonra, hiçbir şey olmadı."[3] Tarihin sonunu bildiren şey, sığırların gidişi olmuştur. Lear'ın da öne sürdüğü gibi, Crow kabilesi bir anlatı kurabilecekleri kavramları yitirmiştir. Neyin bir olay sayıldığını belirleyen şema yerle bir olduğundan, anlatacak bir şey kalmamıştır. Fakat Lear'ın deyişiyle, "Crow öznelliğinin" ölümü, tarihin bir kez daha vuku bulmaya başlayabileceği bir yeniden doğum için yer açabilir.

Şefin karşı karşıya kaldığı kararlar, mevcut ahlaki koşullarda gerekçelendirilemeyecek türdendir. Şef taşıdığı umudun önemini ancak sonrasında, yani tufandan sonra yeni bir anlama matrisinin belirmesinin ardından açıkça görebilir. Plenty Coups düşünde bir fırtınanın yaklaşmakta olduğunu görmüştür ama fırtınanın getireceği yıkım ancak sonradan,

2. A.g.e., s. 97.
3. A.g.e., s. 2.

yani yaklaşan hengâmeyle birlikte dönüşüme uğrayacak olan kavramlar ışığında anlaşılabilecektir. Lear'a göre, radikal umut, "bu umudu taşıyanların onu anlayabilmesini sağlayacak uygun kavramlara henüz sahip olmadığı bir iyiyi öngörür". "Bir kültür" der Lear, "genç üyelerini kendi yıkımına dayanmak üzere eğitme eğiliminde değildir."[4] Dolayısıyla, bir kültürün kör noktalarından biri genellikle, kendi yıkımını kavramaktaki bu yetersizliğidir. Bir uygarlık hangi olası üst-dilde kendi namevcudiyetini, yani ancak kendi derisinin dışına sıçrayarak hakkıyla kavrayabileceği böyle bir durumu önlemek için tam anlamıyla tedbir alabilir ki?[5] Kabilenin yorum çerçevesinin yerle bir olduğu böyle bir bağlamda, belirli herhangi bir umut biçimi artık mümkün değildir. T.S. Eliot'ın da söyleyebileceği gibi, bu durumda umut eden kişi, kuşkusuz, yanlış bir şeye umut beslemiş olur. Hal böyleyken, Plenty Coups, İshak'ın boğazına bıçak dayayan İbrahim misali, kavrayabileceğinin ötesine geçen bir iyilik anlayışına kendini adamıştır. Şef, yukarıda asli yahut koşulsuz umut dediğimiz umut tarzına geri çekilmiştir.

Devrimci kabarmalar, tam da içerisinde gerçekleştikleri yorum çerçevelerini dönüşüme uğratır; onları yeterli düzeyde anlama çabasının daima sonraya bırakılmasının nedeni budur. Hegel'in Minerva'sının gece geç havalanmasındaki espri de aynıdır. Lear şu gözlemde bulunur: "Bir halk sahiden de kendi hayat biçiminin tarihsel sınırına gelmişse, 'öteki tarafa şöyle bir bakmak' için yapabileceği çok az şey vardır. Tam da tarihsel bir kopuş yaşamak üzere olduğu için, öteki taraftaki hayatın ayrıntılı dokusu o halkın görüş alanının dışında kalır."[6] Marx da *18 Brumaire*'in başında, kendi şifreli deyişiyle, "geleceğin şiirine" uyum sağlamak yerine, sembolik kaynaklarını geçmişten devralan devrimcilere aynı mantıkla hicivli bir dokundurmada bulunur. Radikal dönüşüm ele geçirmesi

4. A.g.e., s. 83.
5. A.g.e., s. 101.
6. A.g.e., s. 76.

zor bir kavramsa, bunun nedeni, zorunlu olarak bulanık bir amaç adına öngörü ve vuzuh, kesinlik ve hesaplama gerektirmesidir. Bir gelecek tasarlamak, şimdinin deneyiminden yararlanmayı, dolayısıyla halihazırda bildiklerimizin ötesine geçememeyi kaçınılmaz olarak beraberinde getirir. Şimdiki kavrayışımızın ötesine geçen bir gelecek başka türlü nasıl meydana getirilebilir? Geçmişle tamamen süreksizlik içinde olan bir geleceği, oturma odalarımızda tamamen yabancı varlıkların cirit atacağını tahmin etmek dışında, nasıl olup da tanımlayabiliriz?

Buna karşın, Plenty Coups şimdi ile geleceği birbirinden ayıran uçurumun üstünde uzanan yüksek bir geçidi umut etmek için bir nedeni olduğuna inanmaktadır. Aslında, Plenty Coups, onun kavrama çabalarını galebe çalan bir geleceğe duyduğu güveni, Tanrı'ya olan bağlılığı sayesinde sürdürdüğünü düşünen vaftiz edilmiş bir Hıristiyandı. Yine de, Crow halkının hayat biçiminin sürmesi gibi bir zorunluluk olmadığını ve ölümün bazı olası sonuçlara tercih edilir olduğunu fark edecek kadar gerçekçiydi. Ve böyle bir durumda inancı çok işine yaradı: Kabilesi sonunda koruma altında bir hayatı kabul etti ama ABD hükümeti sonunda topraklarının bir kısmını iade etti. Einstein'ın da dediği gibi, şayet bir şey ilk bakışta saçma görünmüyorsa, onun için umut yok demektir.

Plenty Coups'un durumunun da gösterdiği gibi, umudun en sahih türü, her tür garantiden soyut olarak, genel bir dağılmadan çekilip kurtarılabilecek olandır. Yıkılmayı reddeden indirgenemez bakiyedir o; kendi direncini katıksız felaket ihtimaline açıklıktan koparıp alır. Bu yüzden, iyimserlikten hayal edilemeyecek ölçüde uzaktır. Ernst Bloch'un kaygısız evrenine de temkinli bir uzaklıktadır. Elbette, her ampirik umudun bu türden olması gerekmez. İnsanın yarın havanın güzel olmasını umut etmesi için önceki geceden oturup kara kara tsunami ihtimalini düşünmesi gerekmez. Özellikle siyasi tarih söz konusu olduğunda, umudun paradigmasını genellikle bu umut tarzı oluşturur; yani, umudun

emsal vakası paradoksal olarak trajedidir. Ya da en azından, umudun genel bir felaketten sağ kurtulmayı başaran her neyse onunla ilgili olduğu türden bir trajedi diyelim. Hem sanatta hem de gerçekte, yüreği kederle kavrulmuşlara teselli kabilinden bir sonla bitmeyen trajik eylemler vardır kuşkusuz. Sözgelimi, Nazi kamplarından hayırlı hiçbir şey çıkmamıştır. Buna rağmen, söz konusu değer fiilen iyi bir sonuç verse de vermese de, değer duygusu taşımayan bir trajediden bahsedilemez. Sonuçta, değer vermediğimiz bir şeyin yıkımına trajik demeyiz. Trajedi kötümserlikten daha derinlikliyse, bunun nedeni, yarattığı dehşetin insanın değerine dair zengin bir anlamla yüklü olmasıdır. Trajedinin tamamen ötesine geçmemiz muhtemelen ancak, her şeyden üstün tutulması gereken birtakım değerler olduğu fikrinden vazgeçmemizle mümkün olabilir.

* * *

Demek ki, umut genel yıkımdan sağ çıkan şeydir; her ne kadar bu, Shakespeare'in *Kral Lear*'ındaki durumda, hiç denecek kadar az bir şey gibi görünse de. Gelgelelim, oyunda "hiç" veya "hiçbir şey" sözcüğünün meşum olduğu kadar olumlayıcı bir tınısı da vardır. Cordelia'nın oyunun başında babasına zikrettiği bu sözcük, kız kardeşleri Goneril ve Regan'ın süslü ve sahte retoriğinin tersine, bir sahicilik ve doğruluk belirtisidir:

Lear: (...) En büyük paya sahip olmak için
Sen ne diyeceksin bakalım? Söyle.
Cordelia: Hiçbir şey, lordum.
Lear: Hiç mi?
Cordelia: Hiç.
Lear: Hiçten hiç çıkar, bil, ona göre konuş.
Cordelia: Üzgünüm ama...
Yüreğimdekini dile dökemiyorum.

Aramızdaki bağ neyse, o kadar seviyorum;
Majestelerini, ne eksik, ne fazla.
(1. perde, 1. sahne)

Cordelia'nın "hiç"i veya "hiçbir şey"i olgusal kesinlik ve doğruluktadır: İkiyüzlü kız kardeşleri dili haddinden fazla çekip sündürdüğü için, onlara sözlü olarak üstünlük sağlamasının bir yolu kalmamıştır. Her şey gerçek bir boşlukla (Goneril ve Regan'ın babalarına olan sevgi eksikliği) dolup bir balon gibi şiştiğinde, gerçeklik hissini ancak bu boş şişkinliği indirecek bir hiçlik geri getirebilir. Oyunun ilerleyen kısmında görürüz ki, Edgar, Kent ve Soytarı'nın aklını kaybetmiş Lear ile aldatılmış Gloucester'a uydurduğu sağaltıcı yalanlar –Lear'ın yalancı kızlarının yaptığı gibi dili saptırıp çığırından çıkaran ama bu defa kralın ve sefil durumdaki nediminin aklını başına getirmek adına yapılan maskaralıklar, hileler ve doğaçlama oyunlar– için de aynı şey geçerlidir. Goneril ile Regan hakikati hiçe sayarken, Cordelia için hiçlik hakikattir. Oyunun ilk dizelerinde kederli bir çan misali çalan "hiç" kelimesi, Lear'ın, batağa saplanıp kalmak istemiyorsa, ihtiyacı olan ahlaki gerçekçiliğin tınısını taşır.

Cordelia, Lear'ın sorduğu gerçek soruya soruyla karşılık verirken ne yaptığının gayet farkındadır. Lear küçük kızına, duyduğu baba sevgisi konusunda onu ikna etmek için ne söyleyebileceğini sormuyordur aslında. Onun (imalı olarak) sorduğu şey, kız kardeşlerinin şişirilmiş konuşmalarının üstüne daha nasıl taşkınca bir abartı peydahlayabileceğidir. Cordelia ise, kendi payına, babasına olan sevgisini iletmek için söyleyebileceği hiçbir şey olmadığını değil, babasının onu içine soktuğu söylemsel bağlamda eli kolu bağlı kaldığını anlatmaya çalışıyordur. Onun dikkatle verdiği net cevabı bir umursamazlık beyanı olarak algılamayı seçen, gözü boyanmış Lear'dan başkası değildir. Kızlarından gelen abartılı sevgi sözlerine, anne babasının sevgisine doyamayan bir çocuk gibi aç olan Lear, küçük kızının konuşmasının kaçınılmaz

olarak boşa çıkacağı bir piyes hazırlamıştır. Bu bakımdan, Lear, Cordelia'dan konuşmasını isterken, onu aynı anda susturmuş oluyordur. Karşınızdakine hileli bir soru sorarsanız, tatsız ve muğlak bir cevap alırsınız. Gelgelelim, oyun kendini açtıkça, Lear'ın ahlaki hesabı ("Hiçten hiç çıkar") yanlış çıkacaktır. Tersine, "bir şey" ortaya çıkacaksa, ancak asılsız bir "her şey"in yıkıntılarından çıkabilir. Lear ancak kendisinin etten kemikten ve zayıf olduğunu kabul ettiği zaman bunların üstesinden gelme umudu belirir.

Cordelia'nın "hiçbir şey"inin dakikliği ve netliği, "bağ" kelimesinin kesinliğiyle uyum içindedir. Garip olan şu ki, "hiçbir şey" kelimesi burada bir tür kesinliği, sınırlar ve ayrımlarla ilgili bir durumu belirtirken, "bağ" kelimesi de buna koşut olarak, belli bir sevgi biçimini akla getirir. Shakespeare *Venedik Taciri*'nde olduğu gibi burada da "bağ" kelimesinin ikili anlamıyla oynamaktadır; zira "bağ" anlamındaki "bond" kelimesi hem resmi sözleşme, hem de bedensel birlik, bağ anlamına gelir. Ananevi bağların telkin ettiği bir yakınlığın, erotik dürtülerin veya öznel heveslerin insafına kalmış bir yakınlıktan çoğu kez daha verimli ve kalıcı olduğu gerçeğine kör olan Lear, kızının cevabının netliğinde baştan savan bir ketumluktan başka bir şey göremez. Cordelia'nın Lear'ı aralarındaki bağa uygun şekilde sevmesi demek, onu sadık ve fedakâr bir evlat olarak sevmesi demektir.

Cordelia'nın "hiçbir şey"i fazlalığa, aşırılığa karşı bir tepkidir; zira oyun hayat bahşeden bolluk biçimleri (ölçüyü aşmanın insan için norm olduğu inancından kaynaklanan kötü niyetli faydacılığın reddi, lütuf ve bağışlama) ile yıkıcı aşırılık biçimleri arasındaki tezatlık üzerine bir tefekkür içerir. Kent oyunun bir yerinde, kendi sözlerinin "ne eksiği ne fazlasıyla sade gerçeği yansıtması"ndan bahseder (4. perde, 7. sahne): Oyunun başında ablalarının abartılı sözleri yüzünden kendi sözlerini kırpmak zorunda kalan Cordelia'dan esirgenmiş bir ölçülülük ve sadeliktir bu. Yine de, genel olarak ulaşılması zor bir ölçülülüktür, çünkü insan, doğası gereği aşırılık veya

kendini aşmadır; tarih, kültür veya arzu adını verdiğimiz şeyi de kati ihtiyacın üstüne bir fazlalık koyarak ortaya çıkarır:

Lear: Ah, ihtiyacı mantığa vurmayın! En düşkün dilencinin bile,
Gerçekte ihtiyaç duymadığı küçücük olsun bir şeyi vardır.
Doğal ihtiyacı dışında hiçbir şey bırakmazsan insana,
Hayvandan ne farkı kalır?
(2. perde, 4. sahne)

Kral Lear oyunundaki daha yıkıcı olan aşırılık tarzları, kelimenin ekonomik anlamıyla "artık"ı veya fazlalığı da [*surplus*] kapsar. Zenginleri adeta ikinci bir deriye sararak yoksulların sefaletini hissetmekten, dolayısıyla onu gidermek için eyleme geçmekten alıkoyan bir şeydir "artık". Lear'a göre, bu fazlalık biçiminin artık ekonomik yeniden paylaşımının zamanı gelmiştir:

Zavallı çıplak insancıklar, her neredeyseniz,
Ne durumda katlanıyorsunuz bu gaddar fırtınaya?
O cılız, aç halinizle,
Eski püskü, lime lime giysilerinizle,
Nasıl korunuyorsunuz bu havalardan?
Ah, hiç düşünmedim bunu zamanında.
Ayılın ey kudret sahipleri,
Görün neler çekiyor zavallı düşkünler!
Silkip atın fazlalıkları üstünüzden,
Onlara bırakın, daha adil bir dünya için.
(3. perde, 4. sahne)

Lear'ın yoksullarla kurduğu bu yeni dayanışma, hiçlik politikası denebilecek şeyi beraberinde getirir. Kendi kırılganlığıyla yüzleşmek zorunda kalan Lear, kendisini bir kere daha temsili bir statüyle donatmayı başarır ama bu defa kral olarak değil, bir nevi mülksüz olarak.

Lear koşullar tarafından ıstırap verici biçimde benlik yitimine zorlanırken, Edgar bu yitimi kendi isteğiyle sahiplenir:

Köşe bucak aranıyorum.
Saklanmanın bir yolunu bulup hayatta kalmalıyım.
Bu uğurda insanoğlunun gördüğü en sefil,
Hatta hayvandan farksız kılıklara girmeye razıyım.
Suratımı çamurla sıvayacağım,
Kasıklarıma bir çaput bağlayıp
Saçlarımı keçe gibi düğüm düğüm yapacağım,
Ve olan çıplaklığımla rüzgâra, yağmura,
Gökten inecek ne varsa hepsine meydan okuyacağım.
[...] Zavallı Tom, Kaçık Tom!
Ben buyum artık, Edgar yok bundan böyle.
(2. perde, 3. Sahne)

Her halükârda toplum dışına itilmiş olan Edgar, kendi mülksüzleşmesini kucaklayarak, hatta parodileştirerek kaderini bizzat seçimi haline getiren ama (bunu özgür seçimiyle yaptığından) aynı zamanda tam da bu edimle kaderini aşan bir trajik başkişidir. Kocası Fransa'nın Cordelia'yı gördüğü gibi, "yoksulluğuyla en zengin"dir o. Zaten bu sayede, oyunun sonunda hayatta kalmayı başaran çok az sayıdaki asal karakterden biri olur. Kardeşi Edmund ise en azından bir süre onun gibi parlasa da, kendi yırtıcı tabiatına teslim olup alçalarak yapar bunu. Shakespeare'in çoğu kötü karakteri gibi o da gerçek bir sinik ve natüralisttir: Ahlaki değeri aslı astarı olmayan geleneksel bir yapıntı; (kendi iştahları da dahil olmak üzere) Doğayı ise nötr ve en katı anlamıyla belirlenimci bir şey –yine de, değiştirilemez yasalarını bir kez bildikten sonra kişinin kedi çıkarına göre manipüle edebileceği bir şey– olarak görür. Edmund'un nazarında kişinin sadık olması gereken Doğa, terbiye ve kültürün katiyen yanına sokulamayacağı bir Doğadır. Doğada ona böyle bir sadakati gerektirebilecek hiçbir değer saptamadığından, kuşkusuz, tutarsız bir Doğa

anlayışıdır bu. Başka bir deyişle, Doğaya uygunluğun bir olgu mu yoksa değer mi olduğu belli değildir. Edmund'un hainliği ahlaki bir kararın neticesi olsaydı, onun belirlenimci görüşlerinin altını oyduğundan şüphe duysak bile, bu hainlikteki cüreti takdir edebilirdik. Ama ahlaken yontulmamış bir tip olmak Edmund'un elinde değilse, savunduğu felsefe haklı çıksa dahi, onun cüretine duyduğumuz hayranlık yerle bir olur.

Edmund, kendi açısından, kendisi dışında herhangi bir şey olamayacak yapıdadır. Bu bakımdan, Cordelia ile ironik bir benzerlik taşır, her ne kadar onun aksine, tabiatının ihtiyaçlarını karşılamak için onu gizleme yeteneğine sahip olsa da. Kendi kimliğini gizleme yeteneği, onun olduğu şeyin bir parçası, değişmez kimliğinin bir veçhesidir. Edmund'un bu yeteneği, vahşilik derecesinde ahlakdışı olan Doğasının ona verdiği hayvanlara özgü bir kamuflaj gibidir. Aynı şey Iago için de geçerlidir ama oyunun başındaki dalaverelerinden sonra kendi değişmez tabiatlarının ötesine geçemeyen Goneril ve Regan için söyleyemeyiz bunu. İkisi tumturaklı sözlerle babalarına yaltaklanmak gibi düzmece bir aşırılığa girse de, safi aşırılıktan zevk alan bir tabiatları yoktur. Lear gibi onların da ahlaki aritmetikleri de hatalıdır, çünkü babalarının buna gerçekten ihtiyacı olmadığı halde neden yüz şövalyelik bir maiyet istediğini kavrayamazlar. Cordelia'nın netliğinin aksine, kaba, otomatik ve gayri insani bir netliktir onlarınki.

Peki, oyunda umuttan bahsedebilir miyiz? Neticede, Shakespeare'in oyunun hikâyesi için faydalandığı tüm asli kaynaklarda Cordelia hayatta kalırken, oyunda ölür ve diğer asal karakterlerin çoğu da ya can verir ya da dersini alarak itibarsız yaşamaya devam eder. Buna karşın, umut salt teleolojik bir meseleymiş gibi, bizatihi oyunda sonun "dehşeti" denen şeye bakmamak gerekir sadece. Hatta Lear ile Cordelia'nın ölümlerinin, bizi son denen şeyden beklediklerimizi sorgulamaya çağırarak, bu beklentilerin alaycı bir şekilde altını oyduğunu söyleyebiliriz. Sözgelimi, tanık olduğumuz bu iç karartıcı

sonun katiyen önceden belirlenmemiş olmasında, yani bir kader olmamasında umut vardır. Bu bakımdan, oyunun kendisi Edmund'un zalim belirlenimciliğini paylaşmıyor gibidir. Lear bu kadar dik kafalı olmasaydı, olayların nasıl farklı bir seyir izleyebileceğini görmek zor değildir. Stanley Cavell, "Her türden trajedinin radikal bir olumsallıkla yüklü olduğunu" söyler, ki evrensel olarak doğru olmasa da (zira kader trajedileri de vardır), *Kral Lear* için doğru olduğu söylenebilecek bir savdır bu.[7] Lear'ın anlatısının sonundaki umut çok kısıtlı olabilir ama anlatının daha en başında umudu dürtecek herhangi bir sebep de yoktur. Bu bakımdan, Edgar ve Kent gibi hırpalanmış, yenilgiye uğramış bir halde hayatta kalanlar, ortada bolca umut olduğunu ama bunun kendileri için olmadığını söyleyebilir pekâlâ.

Olumsallık ve belirsizlik, Thomas Hardy romanının olduğu gibi tragedyanın/trajedinin gelişimine de katkıda bulunduğu kadar, onun kaçınılmazlığına da işaret edebilir. Düşünür Quentin Meillassoux'nun verili durumun açıkça zorunlu olmayışı olarak gördüğü şey, yanlış zorunluluk biçimlerinin yanı sıra, yanlış bir trajik kader fikrini de feshedebilir. Meillassoux'ya göre, umudun kökeninde ateizm yatar; zira Tanrı'nın ölümü zorunluluğun ölümüne, olumsallığın doğumuna delalet eder ve olumsallık oldukça umut da var demektir.[8] Meillassoux şöyle der: "Ay ışığı gibi açık ve sade olan 'ilahi gayri mevcudiyet' sözcükleri, adil kişi varolmaya devam ettikçe umudu garanti altına alır."[9] Tarih kapanmadığı sürece umut vardır. Geçmiş şimdiden farklıysa, gelecek de öyle olabilir.

Lear ölür ama umutsuzluk içinde değil. Cordelia'nın hâlâ nefes aldığına dair inancı bir yanılsama olsa bile, bir yeniden

7. Stanley Cavell, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare* (Cambridge, 2003), s. 112.
8. Bkz. Quentin Meillassoux, *After Finitude* (Londra, 2008).
9. Akt. Graham Harmon, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh, 2011), s. 121.

dirilme vaadi olarak da görülebilir. Bu sahneyi yorumlayan Walter Stein bize, "Hıristiyanlıkta kefaretin klasik simgesinin infaz edilmiş, kıpırtısız beden olduğu" hatırlatmasında bulunur.[10] Lear gibi kibrinden ve bencilce fantezilerinden ötürü gerçeklikten kopanların, kendilerinden geriye kalanı artık inkâr edemeyecek noktaya gelene kadar yıkılıp, sonra yeniden şekillenmeye ihtiyacı vardır. Kişinin bu süreçten sağ çıkacağının hiçbir garantisi olmaması, bu sürecin değerini ortadan kaldırmaz. Kişinin kendini kandırmaktan kurtulması onun için işlerin her zaman iyiye gideceği anlamına gelmese de, trajik sanatta bunun bir önkoşuludur. Son sözleri boş bir umudun ifadesi olsa bile, Lear bu bakımdan, Shakespeare'in *Othello*'sundan Ibsen'in yapı ustası Solness'ine ve Arthur Miller'ın Willy Loman'ına kadar, ölüme giderken bile hâlâ öyle ya da böyle kendini kandıran ve bu açıdan vicdan azabı çeken veya izan sahibi karakterlerden daha kritik durumda olan birçok trajik figürden daha geliştirici bir süreçten geçer. Sonunda kendi yanlış bilinciyle yüzleşmeyi başaran Lear pişman olur ve naçizane bağışlanmayı diler, ki Macbeth veya Miss Julie'yle kıyaslandığında büyük bir adımdır bu. Ne Lear'ın ne de Cordelia'nın hayatta kalmayı başaramamış olması, katedilen bu ilerlemenin değerinden bir şey eksiltmez. Asal karakterlerin ölümü de, onları kaydeden şiirin sağlamlığından bir şey götürmez. Bu bakımdan, oyunun sanatsal mahareti başlı başına, aşırı yüzeysel her tür düş kırıklığını yargılar niteliktedir.

Oyunun kendisinin çeşitli gerçeküstü kurgu ve oyunlar içerdiğini söylemiştik. Bunlar, Gloucester'ın Dover'da güya uçurumun tepesinden hayali atlayışında olduğu gibi, ekseriyetle gerçekliğin hizmetindeki yaratıcı oyunlardır. Meczup bir kral, feci halde aklı başından gitmiş bir nedim, profesyonel bir Soytarı, deli taklidi yapan genç bir soylu ve açık sözlü bir köylü kılığına girmiş bir aristokrat, hepsi de Lear ile Glou-

10. Walter Stein, *Criticism as Dialogue* (Cambridge, 1969), s. 144.

cester'ın etrafında, hakikate erişmelerinin geriye kalan tek yolu olan bir grotesk fanteziler ağı örer. Sanki kral aldanışın içine öyle bir batmıştır ki, onun bu durumuyla doğrudan başa çıkmanın bir yolu kalmamıştır; zira ancak soytarı ve delilerin gizli ittifakıyla içeriden halledilebilecek bir durumdur bu. Hakikatin kendisi bir düzmece olup çıktığında, ancak homeopatik bir yanılsama karışımıyla sağaltılıp onarılabilir.

Oyun, bu keşifsel kurguları devreye sokarak, kendi sağaltıcı güçlerine dolaylı bir göndermede bulunur. Tragedya, başkişisinin sürüklendiği aşırılığı tam da kendisi ifadelendirmek suretiyle bu aşırılığın ötesine bakış atmış olur. Bertolt Brecht'in *Gedichte aus dem Messingkauf*taki *(Messingkauf Diyalogları)* şu sözleri geliyor aklıma: *"Sesler ya da daha iyisi, kelimelerle kurulan dil muazzam bir özgürleşmedir; çünkü derdi olanın bir şeyler söylemeye başladığı anlamına gelir bu. Derdini, aldığı darbelere ilişkin bir hikâyeye katıştırmaya, düpedüz yıkıcı olandan bir şeyler çekip çıkarmaya başlamış demektir nihayet. Gözlem devreye girmiştir."*[11] Roland Barthes *Sur Racine*'de (Racine Üzerine), tragedyada karakterin sürekli konuşmakta olduğu için, hiç ölmediğini söyler. Bir felaketi adlandırmak, onun sınırlarına işaret etmek ve ona elle tutulur bir biçim kazandırmaktır. Böylece Yeats'in "Lapis Lazuli" şiirinde *Hamlet* ve *Lear* için söylediği gibi, felaket "bir parmak boyu, bir gram bile ilerleyecek yer bulamaz". Lear veya Hamlet için, sahnede şahit olduğumuzun ötesinde bir sıkıntı söz konusu olamaz. Bu bakımdan, oyunun kendisi başkişisinin acılarının nihai sınırına işaret eder; tıpkı sanatın, üstesinden gelmeye giriştiği ölümün bir imgesi haline gelmesi gibi. Bu böyle olsa bile, tragedya acıdan sembolik düzeyde kurtulmaya çabalarken kendi gücünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. İyi biçimle kopmaz bir bağı olan tragedya rastgele ve biçimsiz olanla başa çıkmakta zorluk çeker.

11. Bertolt Brecht, *The Messingkauf Dialogues*, Çev. John Willett (Londra, 1965), s. 47.

Trajik sanat aşırıya götürüldüğünde, hayat ya büsbütün son bulur ya da yeniden canlanmaya başlar. Edgar, "'daha beteri olamaz' diyebiliyorsak hâlâ/en kötüyü tatmamışız demektir" diye feryat ederken, aklında daha beter olanın ihtimali varmış gibidir. Felaket anlatılabildikten sonra, söylenebilecek son söz olmaktan çıkar. Umut, ancak zulüm ve adaletsizlik, zulüm ve adaletsizlik olarak saptanamaz ve tanımlanamaz hale geldiğinde sekteye uğrayacaktır. Anlam denen şeyin kendisi çöktüğü zaman tragedyanın imkânı da son bulur. Bu bakımdan, *Kral Lear* tragedyası sanatsal bir olay olarak muvaffak olmaya devam ediyorsa, bu, felaketin vuku bulmasına henüz imkân olmadığı anlamına gelir. Samuel Beckett'in eserlerinde "daha beteri" yok gibi görünür; zira kişi her zaman biraz daha parçalanabilir, hep bir uzvunun daha kaskatı kesildiğini hissedebilir ve bir parça daha dermansız düşebilir. Kasvetli sonelerinden birinde Gerard Manley Hopkins'in, ufukta herhangi bir değişiklik görünmeksizin kendini baş döndürücü biçimde bir keder sancısından diğerine savrulurken bulması gibidir bu. Gelgelelim Beckett'te de herhangi bir ölüm veya nihai kapanım yoktur; çünkü dil kör bir dilenci gibi yalpalayarak da olsa el yordamıyla yoluna devam eder. Albert Camus şöyle der: "Umutsuzluk konuşmaya veya düşünmeye, hele hele yazmaya sevk ediyorsa, kardeşlik tesis edilmiş, doğanın nesneleri haklı çıkarılmış, sevgi doğmuş demektir. Umutsuzluk edebiyatı, içinde çelişki barındıran bir ifadedir."[12]

Bir tufandan bahsedebiliyor olmamız için, bu ister aklı başından gitmiş bir haberci, ister bir kâğıt parçası olsun, mutlaka o tufandan sağ çıkan bir şeyin olması gerekir. Plenty Coups sığırlar gittikten sonra hiçbir şeyin vuku bulmadığını söylerken aslında kendi kendini çürüten bir beyanda bulunmaktadır; çünkü ne kadar hazin ve kuru da olsa, bu beyanın kendisi bir olay sayılır. Söz ve tanıklık etme kapasitesi tökez-

12. Akt. Raymond Williams, *Modern Tragedy* (Londra, 1966), s. 176.

leyerek de olsa sürmektedir. Bir süre öncesine kadar İkinci Gelişin filmini çekmeyi planlayan ve hangi kamera açılarının (Antartika? Ekvator?) daha verimli olacağı üzerine düşünen Amerikan Evanjelistlerine rağmen, her şeyin sonu, ardında hiçbir miras bırakamaz. Keza, ölüm de onu yaşayanlar için bir olay değil, anlatı olanağının sonudur.

Edgar'ın da yukarıdaki alıntıdan birkaç satır önce söylediği gibi,

> Talihin en düşkün, en kederli yaratığı,
> Beterinden korkmaz artık, umudu vardır;
> Değişimin acıklısı, en iyi talihin dönmesidir,
> En kötü dönse dönse kahkahaya döner.
> (4. perde, 1. sahne)

Burada en beter olan, biraz tersinden de olsa, umudun kaynağıdır; zira artık kişinin artık daha fazla dibe batamayacağının teminatını verir. Kişi artık rahat bir nefes alabilir; çünkü bundan böyle yapacağı hiçbir şey durumunu düzeltmeyecektir. Şöyle bir bilmece düşünün: İki kişiden biri diğerine, "bundan daha kötüsü olamaz" diyor ve karşıdaki de ona, "evet, olabilir" diye cevap veriyor. Bu iki kişiden iyimser olan ve kötümser olan hangisidir? Enrique Vila-Matas *Dublinesque* (Dublinesk) adlı romanında şöyle der: "Kişi kendini olabilecek en kötü, talih açısından en düşmüş ve mahvolmuş durumda bulsa bile, artık korku içinde yaşamadığından, her zaman umut etmeyi sürdürebilir." Max Horkheimer ise *Araçsal Aklın Eleştirisi*'nde Schopenhauer'in umut konusunda diğer düşünürlerden daha vukuflu olmasını tam da kati bir umutsuzluk durumuyla karşılaşmış olmasına bağlar.[13] Pascal'a göre, içinde bulunduğumuz durumun korkunçluğu ironik bir biçimde umuda kaynaklık eder; çünkü söz konusu

13. Horkheimer'dan akt. Michael Löwy, *Fire Alarm: Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (Londra, 2005), s. 83.

durumu düzeltmek için ilahi takdirin hangi kaynaklarına gidilmesi gerektiğini gösterir. Malcolm Bull Nazi toplama kamplarındaki Muselmann'ların, yani yaşayan ölülerin "kendi umutsuzluklarına tutunarak kurtulması"ndan bahseder; zira onlar umuda, dolayısıyla incinmeye karşı dirençli ve bağışıklıdır.[14] Onun hilelerinden bihaber olanlar üzerinde iktidarın hiçbir hükmü olamaz. Edgar'ın kılığına büründüğü dilenci veya *Kısasa Kısas*'ın ruh hastası Barnardine'i gibi, kaybedecek hiçbir şeyi olmayanlar korkusuz, zarar verilemez, dolayısıyla tehlikelidir. Kişinin kendi benliğinden mahrum kalışı, aşırıya vardırıldığında, kıymetli ve ender bir şeyin yoktan varolması gibi, tersine dönerek kendine has bir özgürlük alanı açabilir.

O halde, dil varolduğu müddetçe umut imkânı vardır. Yine de, yukarıdaki sözleri ederken Edgar'ın aklındaki tam olarak bu değildir. O, dehşeti açıkça dillendirme olanağından bile mahrum kalacağımız bir durumu öngörerek, bizi daha gelecek olan felaketlere karşı uyarır. Sofokles'in Filoktetes'inin de farkında olduğu gibi, söze özellikle direnç gösteren şey acıdır. Gerçek trajedi, Lear'ın Cordelia'yı susturmasına benzer biçimde, tragedyanın sesini bastırarak onun ötesine geçecektir. Gerçek felaket sözün tükenişini beraberinde getirir ve dil hükümsüz kaldığında, umut da tükenmiş demektir. Dilin, içinde bulunulan kötü durumu salt adlandırmak suretiyle düzeltebileceği doğru olmasa da, söz konusu durumun adlandırılmaksızın düzeltilemeyeceği doğrudur. Marx, dünyayı yorumlamak yerine değiştirmenin gerekliliğinde direttiği, Feuerbach üzerine meşhur on birinci tezinde, değiştirmenin olmazsa olmaz önkoşulunun yorumlamak olduğunu unutmuş gibidir.

Paul Celan toplama kampları için şöyle der: "Tüm o kayıpların ortasında erişilebilir, yakın ve sağlam olan tek bir şey kalmıştı: Dil. Evet, dil. Her şeye rağmen, bir tek o kayıptan sağlam çıkmıştı."[15] Ama bu da büsbütün fiyaskoyla sonuçlana-

14. Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (Londra, 2009), s. 123.
15. Paul Celan, *Collected Prose* (Manchester, 1986), s. 34.

bilecek bir durumdur; zira dilin kayba karşı korunaklılığının da bir sınırı vardır. Holokost'un dehşetlerinin her türden sözü iflasa, dolayısıyla trajik sanatın kapsamı dışına sürüklediğine şahit olanlar vardır. Hamlet'in veya Hedda Gabler'in kaderleri önceden tayin edilmişken, ki ancak sınırları belli metinsel örüntüler olarak varolan figürlerdir bunlar, Holokost gibi bir olay bu gibi her tür belirlenime direnç gösterir. Bu böyle olsa bile, Edgar'ın sözlerinin birbiriyle çekişen iki anlamını birleştirmeye çalışabiliriz. Aklın almayacağı bir durumu adlandırırken, onu kabullenme çabasıyla da yapıyor olamaz mıyız bunu? Böyle bir ihtimal olmadığını söyleyemeyiz. Bunama teşhisi konup da, birkaç sene içinde katiyen tutarlı cümle kuramaz hale geleceklerini bilenler, buna rağmen, hayatlarına devam edebilmek için gereken kaynakları toplayabilirler.

Edgar'ın endişeleri bir yana, Shakespeare'in son komedyalarında yeterince umut var gibidir: Kayıp çocuklar bulunur, eski düşmanlıklar tatlıya bağlanır, kötüler nedamet getirir, ölmüş eşler mucizevi biçimde diriltilir, Doğa yeniden hayat veren bir güç olarak betimlenir ve geçmiş yaralar zaman marifetiyle iyileşir. Cordelia'nın ölümü, *Kış Masalı*'nda Hermione'nin hayata geri döndürülmesine zemin hazırlar. Ancak, bu sonraki oyunlarda lütuf, sanat, büyü ve mucizenin yardımı olmaksızın kurtuluş olanaksız gibidir. Tarih ve politika kendi hallerine bırakıldığında, Yeni Kudüs'ün müjdecisi olacakmış gibi görünmezler. İkisini de yenileyebilecek kaynaklara ulaşmak için bu alanların ötesine –sayfiyeye, uzak bir adaya, sıradan insanlara, mit ve masallara, Doğanın yenileyen döngülerine, yeni nesillere, okyanusun hayat veren gücüne– yönelmeniz gerekir. *Kış Masalı*'nın harikulade yaratıcılıktaki şiiri, trajik aksiyonu stilize etmek ve yoğunlaştırmak suretiyle çirkin gerçeklikle arasına mesafe koyar. *Fırtına*'nın Prospero'su düşmanlarını tarumar ederek krallığını yeniden ele geçirebilir ama ancak Timon'dan veya Büchner'in Danton'undan esirgenmiş olan doğaüstü güçlere

başvurarak yapabilir bunu. Bu doğaüstü güçleri bizatihi sanatın sembolleri olarak anlamamız gerekse de, sanat ancak bir metnin veya tiyatronun sınırları içinde uzlaşım sağlayıp dönüştürebilir. Bu bakımdan, Prospero'nun büyülü güçlerinde belli bir kötümserlik de vardır, tıpkı oyunun geçtiği gerçekçilikten uzak ortam için geçerli olduğu gibi. Kurmaca bir eserde olduğu gibi büyülü bir adada da insan kötülük güçlerine istediği gibi hükmedebilmek için onların özgürce hareket etmesine göz yumabilir ama gerçekte hiç de bu kadar akla yatkın olmayan bir tasarıdır bu. Kuşkusuz, ortada gene çatışma ve tehlike vardır ama bunlar daha baştan çözümle neticelenecek şekilde tasarlanmıştır. Geçmişin trajedisi bu durumda bile büsbütün onarılamaz, tıpkı *Kış Masalı*'nın sonunda çocuk Mamillius'un ölümünün geri alınamaması gibi. Nitekim hiçbir ölüm geçersiz kılınamaz. İsa'nın dirilen bedeni bile çarmıha gerilişinin izlerini taşır.

Buna karşın, Shakespeare'in son dönem komedyalarındaki hince desiseler yine de gerçekçidir. Bunlar sadece sanatı değil, Shakespeare ve seyircisi için yeterince gerçek olan lütfu simgeler. Büyülü ruhlar ve hareket eden heykeller birer teatral icat olmaktan fazlasıysa eğer, bunun nedeni, daha derin bir aşkınlık tarzının alegorileri olarak tasarlanmış olmalarıdır. Shakespeare tiyatrosu, merhamet ve lütfun doğayı bozmaktansa, mükemmelleştirdiğini vazeden Katolik öğretisine sadık görünmektedir. İnsan doğasının kendisinde kurtuluş olmasa da, kendi aşkınlığına kucak açan bir doğadır bu. İnsanlığın kendisinin ötesine erişmesini mümkün kılan dinamik, insanlık durumuna içkin bir dinamiktir. Nietzsche'nin okurlarına, "dünyaya sadık kalmaları ve öteki dünyaya yönelik umutlardan bahsedenlere inanmamaları" yönündeki öğüdü yanlışsa eğer, işte bu yüzden yanlıştır.[16] Oysa kişiyi değişmiş bir geleceğe yönelik umuda sevk eden, tersine, şimdiye olan

16. Friedrich Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, Haz. Walter Kaufmann (New York, 1982), s. 125.

bağlılığıdır; yani eldeki mevcuda sadık olmak, onun değişeceğine güvenmek demektir.

Doğanın kendi güçleri sayesinde kendini aşamıyor oluşu kulağa bir parça kötümser gelse de, Doğayı dönüştüren lütfun da yine onun içindeki bir potansiyel olduğu gerçeği bir nebze umut içerir. Bu tıpkı sanatın temelinin, dönüştürdüğü maddi gerçekliğe dayanması gibidir. Lütfun doğaya yeniden biçim verebilmesi gibi, sanat da gerçekliği yeniden biçimlendirebilir ama o, üzerinde çalıştığı bu gerçekliğin aynı zamanda ürünüdür de. *Kış Masalı*'nda Polixenes'in şu sözlerle anlattığı diyalektiktir bu:

> Olabilir, ama her bakımdan daha üstündür doğa,
> O araçları yaratan da doğadır.
> Doğaya katkıda bulunduğunu söylediğiniz sanat da,
> Bizzat doğanın yarattığı sanattır [...].
> Doğaya katkıda bulunan, hatta onu değiştiren bir sanattır bu,
> Zaten sanatın kendisi doğadır.
>
> (4. perde, 4. sahne)

Sanat eseri, Doğanın kendi dönüşümünün araçlarını tedarik etme tarzlarından biridir. Ama Doğa ile lütuf arasındaki ilişki için aynı şey geçerli değildir; zira burada imge ile gerçeklik arasında bir kayma vardır. Lütuf insan doğasına içkin olabilir ama onun bir ürünü değildir. Daha ziyade, seküler tarihin sınırları ötesinden bahşedilmiş ilahi bir armağandır o. Her tür içten umudu niteleyen de, bu iki alan arasındaki kopukluktur. İnsan umutsuzluğa düşmemelidir çünkü lütuf insana yabancı değildir; insan varsaymamalıdır çünkü bu bir gülün açışı gibi kendiliğinden gelişen organik bir süreç değildir. Shakespeare'in son dönem komedyalarında, Edmund'un doğal olana daha karanlık bakışıyla gerilimli olan bir "yüce yaratıcı doğa" anlayışı vardır ve umudun kıvamı ona uygun şekilde ayarlanmalıdır. Aksi takdirde, kişi aşkınlığı kolay elde edilebilir bir şey sanarak, kurtarılması gereken

şeydeki bozulmayı hafife alır. Zaten Malvolio gibi, komik sona sürüklenmeyi reddeden ve böyle yaparak bize mutlu sonların sınırlarını hatırlatan dik başlılar vardır hep. Komik sonlar, yapaylıklarındaki ironiye dikkat çekecek şekilde de sahnelenebilir. Erdemliler mükâfatlandırılır, kötüler eli boş gönderilir ama sadece tiyatroda olduğumuz için böyledir bu.

Bir de, Perdita'nın gerek Edmund'unkinden, gerekse Polixenes'inkinden potansiyel olarak daha yıkıcı olan doğa anlayışı vardır tabii. Polixenes oyunun genç âşıklarını ayırmak için otoritesini kullanmaya kalkıştığında, Perdita şöyle der:

> [...] Pek de korkmadım ben, bir iki kere,
> Konuşup açıkça söylemek istedim,
> Onun sarayını aydınlatan güneşin
> Yüzünü bizim kulübemizden de esirgemediğini,
> Herkese aynı gözle baktığını.
>
> (4. perde, 4. sahne)

Doğa, Edmund'un da savunduğu gibi, ahlaki ayrımlardan habersiz olduğu gibi, toplumsal ayrımlara da riayet etmez. Doğada, hâkim iktidar yapısına karşı tehdit oluşturan kaba ama iş görür bir eşitlikçilik vardır. O halde, hayatı yenileyen kaynakların sıradan hayattan saraya aktarılmasındaki tehlikeleri etkisiz kılmak, oyunun stratejisinin bir parçasını oluşturur. Nitekim oyunda, insanların doğal eşitliğini açıkça savunan Perdita'nın, başından beri bir saraylı olsaydı, kendini bilemeyeceği ima edilir. Perdita bir prenses olduğu gibi, bir köylüdür de. Perdita her ne kadar aslen saraylı olsa da, sıradan halka mensup birinin soylu statüsüne yükselmeye değer oluşu, lütfun, yücelttiği Doğada potansiyel olarak nasıl iş başında olduğunun ortaya konması için uygun bir imgeleştirmedir.

* * *

Aşkınlığa kolay yoldan vardığını söyleyebileceğimiz son kişi herhalde Kierkegaard'dır. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk'ta, umutsuzluk olumsuzlandığı kadar olumlanır da; zira kimi hazırcı iyimserlerin sandığının aksine, kurtuluş umutsuzlukla kazanılmaz. Umudun karşıtı kesinlikle trajedi değil, olsa olsa boş bir neşe olabilir. Kierkegaard şöyle der: "Umutsuzluk, asla sahip olunmaması gereken en büyük talihsizlik olduğunu doğrulukla söyleyebileceğimiz bir hastalıktır. Kişinin iyileşmek istememesi durumunda tüm hastalıkların en beteri olmasına karşılık, ona yakalanmak bir talih meselesidir."[17] Umut etmekten vazgeçebilmenin büyük bir erdem olması da ilginçtir. Kierkegaard'a göre benlik "umutsuzluktan ancak tam da umudunu kaybedip şeffaflıkla Tanrı'ya demir attığı zaman kurtulup iyileşebilir"[18] Umutsuzluğa düşme kapasitesi, insanın hayvana üstünlüğünü ifade eder ve yokluğu durumunda insanın ruhunu kaybedeceği bir tür *felix culpa* [hayırlı günah] gibidir. Umutsuzluğa düşenler, bu durumdan bağımsızlaşmaya can atsa da, bunu başaramaz ve bu durumun kendisi, umutsuzların bir türlü varamadığı ölümsüz benlik idealine işaret eden olumsuz bir umut göstergesidir. "Hakikate ulaşmak için" der Kierkegaard, "kişinin her tür olumsuzluktan geçmesi gerekir; büyü bozmakla ilgili anlatılan şu eski hikâyedekine benzer bir şeydir bu: Şarkı, notaları doğru biçimde tersten çalınmadıkça büyü bozulmaz."[19] Nedamet getirmek içinse, kişi "umutsuzluğu ziyadesiyle, sonuna kadar hissetmelidir, ki ruhun hayatı en dipten doğup yükselebilsin".[20]

Baudelaire'den Graham Greene'e kadar birçok yazın insanında örneğine rastlalanabilecek tanıdık bir manevi elitizm

17. Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth, 1989), s. 56. [*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yay., 2004].
18. A.g.e., s. 60.
19. A.g.e., s. 74.
20. A.g.e., s. 91.

biçimi vardır burada. Buna göre, insanların çoğu, Eliot'ın kof insanları gibi, manen, bela okunamaya bile değmeyecek denli boştur. Şeytan hakkında biraz daha bilgileri olsaydı, Tanrı hakkında az da olsa bir fikre sahip olabilirlerdi. O benliğin nasıl sonsuzluğa dayandığını ancak kendine özgü bir kendiliğe sahip olanlar fark edebilir ama böyle sahih bir bireysellik de elde edilmesi zordur. Ibsen'in *Brand* oyunundaki belediye başkanı, "Birini yok etmenin en kesin yolu[nun] onu bir bireye dönüştürmek" olduğunu söyler, ki vasat insanlar söz konusu olduğunda, Kierkegaard'ın kesinlikle altına imza atacağı bir görüştür bu. Umutsuzluğa düşenler ise, hissiz kitlelerden farklı olarak, en azından kendi manevi iç dünyalarına bakabilirler. Umutsuzlar gerçek birer metafizik varlık olarak, azizlere yakındırlar ve bu halleriyle, manevi orta sınıf denebilecek güruhtan üstündürler. *Brighton Kalesi* sendromu diyebileceğimiz türden bir durumdur bu. İşte bu yönüyle umutsuzluk bir onur nişanıdır. Ancak kendi ebedi benliklerini sahiplenecek kadar sebatı olanlar, mutlak benlik kaybı ihtimaliyle yüzleşebilir ve bu yolla kurtuluşa değer bir maneviyata sahip olabilir. Bu açıdan bakıldığında, umutsuzluk adeta cennet kadar kıymetli görünmeye başlar. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın Thomas Mann'ın *Doktor Faustus*'undaki gibi umutsuzluğun katıksız dehşetine karşı önlem almaya çalışması pek anlamlı değildir. Zira umutsuzluk, ilahi lütfa açılan olmazsa olmaz kapı, manevi gelişimin vazgeçilmez önkoşuludur.

Buna karşın, Kierkegaard hem inancın hem de umudun trajik paradoksunu bir yönüyle kavramıştır. İbrahim'in İshak'ı kurban edişini düşünerek, bildikleri benliklerinin yıkıldığına kani olduğu halde, bunun şöyle ya da böyle son nokta olmadığına güvenenlerden bahseder. Kierkegaard'a bakılırsa, "buradaki çelişki, insani bağlamda yıkımın kesin olması ama yine de bir olanağın bulunmasıdır"[21] Viktor Frankl'ın

21. A.g.e., s. 70.

toplama kampı kurbanlarına, umutlarını kaybetmek yerine, "mücadelemizin umutsuzluğunun onun itibar ve değerini eksiltmeyeceğinin kesinliğinden cesaret almaları" yönündeki öğüdü, bunun mantıksız bir çelişkiden fazlası olduğunu ortaya koymaktadır.[22] Umut burada da yine teleolojik bir mesele değildir. Umudunu kaybedip de umutsuzluğa düşmemek mümkündür. Tragedyada olduğu gibi, değer sadece kişinin kaderiyle değil, onunla kurduğu ilişkiyle ilgili bir meseledir. İnsan en azından, başkalarının kendi durumundan ders çıkarabileceği umuduna sahip olabilir. Kültür ve eğitim gibi umut da, kişi ondan yoksun kalmış olsa bile, gelecek nesillere bir miras olarak aktarılabilir. Aziz Augustinus, "umudun sadece iyi olanı, sadece gelecek olanı ve sadece o umuda sahip olan kişiyi etkileyen şeyi" amaçladığını söylerken, bu üç noktada da hataya düşer.[23] Başarısızlıktan verimli bir şey çıkabilir umuduyla ölümlerini kendisinden sonra geleceklere bir armağan gibi sunanlar vardır sözgelimi.

Slavoj Žižek *Ahir Zamanlarda Yaşarken*'de Stanley Kubrick'in *Spartaküs* filminde Spartaküs ile bir korsan arasında geçen konuşmayı aktarır. Korsan, köle ordusunun liderine başkaldırılarının yenilgiye mahkûm olduğunun farkında olup olmadığını sorar. O ve adamları yenilginin kaçınılmazlığına rağmen sonuna kadar savaşmayı sürdürecek midir? Spartaküs ise, kölelerin mücadelesinin sadece mevcut durumlarını düzeltmeyi amaçlamadığını, aynı zamanda özgürlük adına verilen ilkeli bir başkaldırı olduğunu, dolayısıyla sonunda hepsi katledilecek olsa bile, isyanlarının boşuna olmadığını söyler ona. Bilakis, onların özgürleşmeye olan koşulsuz bağlılığını ortaya koyacak bir başkaldırıdır bu. Žižek'in de dediği gibi: "Sonuç ne olursa olsun, onların başkaldırısı zaten

22. Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning* (Londra, 2004), 71. [*İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., 2007].
23. St. Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love* (Washington, D.C., 1996), 8. Şayet "iyi" ile "umut eden kişi tarafından arzulananı" kastediyorsa, Augustinus kesinlikle haklıdır.

başlı başına bir başarı sayılır."[24] Spartaküs ve yoldaşlarının mücadele etmeden hayatta kalmak için ödeyecekleri bedelse doğruluklarıdır. Bazen insanlar hayatı yaşamaya değer kılan ilkeleri savunmak için ölmek zorunda kalır. Burada kötü veya iyi sonuçlar için eylemde bulunmaktan fazlası söz konusudur. Binanın çok geçmeden üstüne çöküp onu öldüreceğini bilen hiç kimse, çatı kirişinin altında sıkışmış birine bir bardak su vermekten imtina etmez. Umutta, kaybın veya yıkımın kaçınılmazlığı kabul edilir ama taviz verilmez. Onu bazı iyimserlik biçimlerinden ayıran da budur. Gabriel Marcel'in deyişiyle, insan düpedüz yıkılmaktan sakınarak, haysiyetini ve dürüstlüğünü bir parça koruyabilir. Çünkü insan düşmanına kendisini kör bir panik halinde görmenin zevkini yaşatarak onun zaferine tuz biber ekmek istemez. Umutsuzluğa düşmemenin bu tarzında, kişi insanlığın hüsrana uğramış olduğunu düşünürken, bir yandan da insan ruhuna olan inancını koruyor olabilir. Yıkıma boyun eğmeyi reddeden bu tavrın düsturu, "Her şey kaybedilmiş olsa bile, biz değiliz" olabilir. Friedrich Schelling'in trajik umut için söylediği gibi, "Hâlâ geriye kalan bir imkân varsa, o da, bunun özgürlüğümüzü ortada kaldırmakla tehdit eden nesnel bir güç olduğunu bilmek ve yüreğimizdeki kati ve sarsılmaz inançla, ona karşı mücadele etmek, bütün özgürlüğümüzü toplamak ve böyle can vermektir."[25]

Walter Benjamin'e göre, eylemi getireceği sonuçlarla beraber kesintiye uğratmak demek, tarihin tayfını parçalayarak oradan bir olayı çekip çıkarmak ve bunu yaparken kendi ölümünü önceden görmek demektir. İşte her şeyden önce bu ölüm anında, eylemin getireceği sonuçların hepsi en azından o kişi için önemini yitirir ve kendini amaçlayan eylemler böylece mümkün hale gelir. Kişi kendi edimlerinin sonsuzluktan bakıldığında nasıl görünüyor olabileceğini görmeye

24. Slavoj Žižek, *Living in the End Times* (Londra, 2010), xiv-xv. [*Ahir Zamanlarda Yaşarken*, Çev. Erkal Ünal, Metis Yay., 2014].
25. Akt. Peter Szondi, *An Essay on the Tragic* (Stanford, 2002), s. 8.

çalışmalı, her bir edimi sonuncusuymuş gibi ele almalı ve (tarihselciliğin yaptığı gibi) geçmişi geleceğin ve şimdinin üstüne katlamak yerine, geleceği şimdiyle kavuşturmalıdır. Böylelikle kişi, tıpkı Aziz Pavlus'un İlk Mektup'ta "dünyayla sanki hiç ilişkileri yokmuş gibi ilgilenen" Korinthliler için söylediği gibi, tarihin aynı anda hem içinde hem dışında durarak ironik biçimde yaşayabilir. Keşiş gibi devrimci figürü için de tipik olan bir konum alıştır bu. Theodor Adorno'nun da dediği gibi: "Umutsuzluk karşısında sorumlulukla icra edilebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimiyle düşünme çabasıdır."[26] Nasılsa, iyiye veya kötüye gidecek biçimde geri alınamayacaklarına göre, tüm eylemler ölümün erekliliğini taşır bağrında.

Bütün bu söylenenlerin sol politikayla bir bağlantısı vardır. Sol politikanın neredeyse hiç gündeme getirmediği sorulardan biridir şu: Sol politika başarısızlığa uğrarsa, ne olacaktır? Sol politikaya kendini adayanların, kendilerinin moralini bozarken, aleyhtarlarının gönlüne su serpecekmiş gibi görünen bu sorudan duyduğu tedirginlik anlaşılırdır. Kötümserlerin de tıpkı Amerikalı şirket yöneticilerini kılık değiştirmiş birer yarı tanrı olduklarına inandırmak için para alan motivasyon artırıcı konuşmacılar kadar büyük bir düşünce suçu işlediğini düşünen çok sayıda solcu vardır. "Bir Marksistin kötümser olmaya hakkı yoktur"[27] der Ernst Bloch, sanki şu ya da bu durum hakkındaki ağırbaşlı bir kestirimde bulunmak manevi bir ihanetmiş gibi. Matt Ridley'yi bile imrendirecek bir neşeyle kendini kandırabilen bazı hararetli radikaller için, insan onları yakalayabilecek cesarete sahip olduktan sonra, devrimci fırsatlar her zaman vardır. Bu sağaltıcı icat, sınıf mücadelesinin en karanlık gecelerinde kendine bir hayli militan bulmuştur. Bu söylemde, kapitalizmin, hasımlarına cesaret verecek biçimde alarm vermeye başlayan istikrarsızlığı

26. Theodor Adorno, *Minima Moralia* (Londra, 1974), s. 227. [*Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 2014].

haklılıkla vurgulanırken, bir sistem olarak elinde hasımlarınınkinden kat be kat fazla tank bulunduğu gerçeğini es geçer.

Adil bir toplum için verilen mücadele, araçsal bir aklı gerektirse de, bundan ibaret değildir. Nitekim sol, kapitalizmin hiçbir yere gitmeyeceğinden manen emin olsaydı da, düşük ücretli işe ve toplu işsizliğe karşı çıkmaya devam ederdi. Bertolt Brecht, "An die Nachgeborenen" ("Bizden Sonra Doğanlara") adlı şiirinde insanın ancak adaletsizliğin olup da isyanın olmadığı yerde umutsuzluğa kapılabileceğinden; buna karşın, isyan bir gün sonlanacak olsa bile, insanların yüzyıllar boyu özgürlük için inatla mücadele etmiş olduğu gerçeğinin yine de değere kaynaklık edeceğini söyler. Deyim yerindeyse, Hüküm Günü geldiğinde kurtarılabilecek şeyler vardır halen. Sonunda adalet gelmeyecek olsa da, adalet arayışına adanmış bir hayat, onurlu bir hayattır. Sonunda başarıya ulaşamamak ille başarısızlık anlamına gelmez; yani "sonu iyi biten her şey iyidir" düsturu burada geçeli değildir. Bizi bu safsatanın geçerliliğine ikna eden şey, sadece teleolojinin cazibesidir. Tarih toptan harabeye dönüşecek olsa bile, bu ancak mukadder bir felaketse umutsuzluğa vesile olabilir. Hatta o zaman bile, birçok trajik kahramanın yaptığı gibi, kaçınılmaz olanla mücadeleden değer çekip çıkarmak mümkündür. Aslına bakılırsa, kişi kaçınılmaz olanla mücadele etmediği takdirde, onun en baştan nasıl olup da kaçınılmazlaştığını asla bilemez. Oysa gerçek şu ki, tıpkı umut gibi felaket de tarihin gidişine yazılmış değildir. Gelecek ne kadar kasvetli olursa olsun, her zaman onu değiştirme imkânı vardır. Felakete götüren olumsallık başarıya doğru da yönelebilir. Aristoteles'in de kabul ettiği gibi, şeyleri kötüye götüren neden (değişkenlik) iyiye de götürebilir. Üstelik acı bir gelecek bütün insanlığın değil, olsa olsa gözü doymaz bir yönetici azınlığın eseri olacaktır.

Tüm bunlara rağmen, umuda aşırı varoluşsal anlamlar yüklememek gerekir. Gerçekten önemli olan amaçlardır. Benjamin'in tarih felsefesi, tüm manevi bilgeliğine karşın,

tarihsel ilerleme fikrine karşı aşırı tepkilidir, ki yazıldığı bağlam düşünüldüğünde anlaşılır bir tepkidir bu. Benjamin'de karşımıza çıkan türden Mesiyanizmde tarihe pek inanç duyulduğu söylenemez. Fredrich Jameson şu yorumda bulunur: "Gerçek anlamda devrimci denebilecek, baktığınız her yerde değişimi hissedebildiğiniz bir dönemde mesiyanik olanı çağırmazsınız; mesiyanik olan, bu bakımdan dolaysız umut anlamına gelmez, hatta umuda karşı umut anlamına bile gelmez; 'umut' bir türse şayet, bu türün, dolaysız umutta görülen özelliklerin neredeyse hiçbirini taşımayan ve sadece mutlak umutsuzluk zamanlarında ortaya çıkan bir çeşididir o."[27] Keza, umudu fazla mutlak veya koşulsuz bir şey gibi düşünmeye de gerek yoktur. Bu anlamda, Bloch umudu bir tür "ya hep ya hiç" anlayışı çerçevesinde ele almakta hatalıdır. Psikanalitik teoriye göre, arzudan hiç kurtulamayacak olmamıza rağmen, bu onunla diplomatik bir anlaşmaya varamayacağımız anlamına gelmez. Ufkumuzda, dünyanın ihtilaf ve doyumsuzluktan kurtulması anlamında bir ütopya olmasa bile, içinde bulunduğumuz durumun ciddi ölçüde iyileştirilebileceğine inanmak da yeterince gerçekçi bir tutumdur. Bu, her şeyin harika olacağına değil, yeterince iyi olabileceğine inanmak anlamına gelir. Bir kişinin soykırımı desteklememesi veya seks kölesi ticaretini reddetmesi için melek soyundan gelmesi gerekmez. Yere göğe koyamadıkları pragmatizmleri ne olursa olsun, kendilerini fantezilere kaptıranlar, buradaki aklıselimi reddedenlerdir. Bildiğimiz haliyle dünyanın değişmeden kalacağı varsayımından daha öte-dünyacı bir şey yoktur.

Umudu temelden kesmeye gerek olmasa da, bu umut biçiminin radikal bir değişime ihtiyacı olduğu kesindir. Sonuç itibariyle, teolog Herbert McCabe'in "yenilgi ve çarmıhtan geçerek dirilişe ulaştığını" söylediği türden bir umuda ihtiyaç

27. Akt. Alberto Toscano, *Fanaticism* (Londra, 2010), s. 244.

vardır.[28] Ya da Raymond Williams'ın çok daha seküler bir anlamda söylediği gibi: "Gerçek şu ki, bunları engelleyen ayrım ve çelişkilerle yeterince derinlemesine yüzleşmedikçe, ne en samimi ütopyacı tavır, ne de hayata geçirilmesi mümkün geleceklere dair daha hatları belirgin taslaklar kendine hareket edecek yer bulamaz."[29] Şarkıcı Sinead O'Connor bir keresinde katıldığı bir televizyon programında, dirilişi çarmıha gerilişten daha keyifli bulduğunu söylemişti; sanki insan bunlardan birini şal rengi seçercesine kendi zevkine göre seçebilirmiş gibi. Tam bir iyimserlik örneğidir bu. O'Connor dirilişin tam da çarmıhtaki ıstırap ve terk edilmişlikle bedeli ödendiği için umut verici olduğunu göremez.

* * *

İnsanlık tarihindeki en kanlı olayın, 18. yüzyılda Çin'de gerçekleşen ve tahminen 429 milyon kişinin ölümüyle sonuçlanan An Lushan isyanı ve iç savaşı olduğu iddia edilmektedir.[30] Bu felaketin Çin İmparatorluğu yurttaşlarının üçte ikisinin, dünya nüfusunun ise altıda ikisinin kaybından sorumlu olduğu düşünülmektedir. Bunu, 13. yüzyılda yaklaşık 278 milyon kişinin ölümüyle sonuçlanan Moğol istilaları izler. Timurlenk, Stalin'den en azı beş kat fazla insan katletmişken, Otuz Yıl Savaşları'nda I. Dünya Savaşı'nda ölenlerin neredeyse iki misli insan ölmüştür. II. Dünya Savaşı'nda 55 milyon kişi ölürken, İngiliz İç Savaşı'nda ölenlerin sayısı yarım milyon kadardır. Amerikan yerlilerinin toplu kıyımı esnasında, Mao Zedong'un katlettiğinden iki kat fazla insan katledilmiştir. Yirminci yüzyıl boyunca savaşlarda ölen insan sayısı yaklaşık 40 milyondur.

28. Herbert McCabe, *Hope* (Londra, 1987), s. 15.
29. Raymond Williams, *The Politics of Modernism* (Londra, 1989), s. 104.
30. Bkz. Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature* (Londra, 2011), 2. Bölüm. Burada aktarılan diğer tarihsel olaylar için de Pinker'ın kitabından faydalandım.

Atalarımızın çoğu, tıpkı bazı çağdaşlarımız gibi berbattır gerçekten de. İncil'de tecavüz, yağma, işkence, kölelik ve gelişigüzel kıyımlarla dolu bir dünya tasvir edilir. Antik Romalıların, tecavüz edilsin veya hayvanlara yem olsun diye kadınları soyarak kazığa bağladığı bilinen bir gerçek. Aziz George bacaklarına ağırlık bağlanıp bacakları iki yana açık biçimde keskin bir kılıca oturtularak ateşin üstünde kavrulmaya bırakılmış, ayakları delinmiş, dikenli tekerlekle tepelenmiş, kafasına altmış çivi çakılmış ve sonunda ikiye ayrılarak öldürülmüştür. Aziz George'a yapılan bu hürmetsizlikler, daha sonraları İzci hareketinin koruyucu azizi tayin edilmesiyle taçlandırılmıştır. Vahşet üzerine çalışan bir araştırmacı, Haçlı Savaşları'nda ölenler ile Holokost'ta katledilenlerin sayısının iki dönemdeki dünya nüfusuna oranının aynı olduğunu hesaplamıştır. Tarihin farklı dönemlerinde dedikodu yaptığınız, lahana çaldığınız, Sebt Günü'nde tası tarağı toplayıp gittiğiniz, anne babanızla tartıştığınız veya kraliyet bahçeleri hakkında eleştirel yorumlarda bulunduğunuz için ölüm cezasına çarptırılabilirdiniz. Çok yakın zamanlara kadar, işkence öyle tek tük rastlanan, gizli saklı uygulanan veya evrensel çapta kınanan bir şey değil, sistematik, açıktan yapılan, hatta teknolojik buluşlar için bizatihi başvurulan bir şeydi.

Gerçekten de kesinlikle umut telkin eden bir sicil değildir bu. Aslında, bu dehşet verici hengâme salt insan doğasına atfedilecekse, durumumuzun nasıl olup da iyiye gidebileceğini anlamak güçtür. Her halükârda, bunun insan doğasıyla ilgili bir mesele olduğu ortadadır. İnsanlar böyle davranabiliyorlarsa, demek ki bu, doğalarından kaynaklanmaktadır ve bu gerçekten de kötü haberdir. İyi haberse, bu doğanın hiçbir surette sınırlandırılmamış olmamasıdır. Zira tarihsel koşullarca, yani bugüne kadar büyük ölçüde lehimize işlememiş olan tarihsel koşullarca şekillendirilen bir doğadır bu. Politika insanlık tarihi boyunca ekseriyetle şiddetli ve yoz bir seyir izlemiştir. Erdemse serpilip geliştiği yerlerde genellikle kişilerle veya belli bir azınlıkla sınırlı kalmıştır.

Şair Seamus Heaney "The Cure at Troy" ("Truva'daki Çare") adlı şiirinde umut ile tarihin kafiye oluşturduğu şu yarı mucizevi anlardan bahsetse de, ikisi arasındaki ilişki daha çok kafiyesiz şiir dizeleri arasındakine benzer. Gelgelelim bunun nedeni kısmen, insanların kıtlık, şiddet ve karşılıklı husumet yaratan toplumsal sistemlerde yaşıyor olmasıdır. Tarihin yaşayanların beynine bir kâbus gibi ağırlığınca çöktüğünü söylerken Marx'ın da aklında bu vardır. Yaşadığımız şimdi, bünyesinde her zaman kendinden çok geçmişi taşımaktadır ve geçmişin, Ibsen tragedyalarında olduğu gibi, bir kriz anında tüm ağırlığıyla kendini dayatarak, özgürleşmiş bir gelecek umudunu ezmesi her zaman olasıdır.

Bu koşullar altında insanlar manen genellikle çok da matah durumda olmaz ve pek hayranlık uyandırmayan eğilimleri daha yoğun biçimde ortaya çıkar. Tabii bu, böylesi baskılardan azade olsalardı, insanların melek gibi davranacakları anlamına da gelmez. Kuşkusuz, o zaman da haydutlara, sadistlere ve hevesli amatör işkencecilere rastlanırdı. Haysiyetsizce davranışlarımızın büyük kısmını, altında yaşadığımız rejimlerin üretiyor olması, bu toplu durumdaki ahlaki payımızı ortadan kaldırmaz. Neticede, bu rejimleri en başta inşa eden bizlerdik. Yine de, dürüst ve iyi kalpli kimseler, tüm tarihsel olasılıklara karşı bu erdemleri hayata geçirmesi gerekir. Manevi tecrübe bu bakımdan hileli ve dolambaçlıdır. Beceriksizliğimiz ve kavgacılığımızın, ilk günah öğretisinde de olduğu gibi, tümüyle bizim sırtımıza yüklenemeyecek olmasının nedeni budur. Umutsuzluğun bir nedeni, dertlerimizin büyük ölçüde sistemik olmasıdır; çünkü sistemleri değiştirmek epeyce güç olabilir. Ama bu aynı zamanda umut etmek için bir gerekçedir de. Bu kurumlar değiştirildiği takdirde, nasıl pırıl pırıl bir maneviyata sahip olacağımızı bilmiyoruz. Muhtemelen çok da değişmezdik. Yine de, bu sorunun cevabını aramayı kendimize borçluyuz. İnsanların yüreğindeki karanlıktan bahsetmekte hatalı bir yan olmasa da, bunun için henüz erken olabilir. O halde, bu iyi

bir haberdir. Kötü haberse, insan eliyle yaratılmış kötülüğün doğadan gelen kötülüklerden ilkece daha iyileştirilebilir olduğunu varsaymak için hiçbir neden olmamasıdır. Kanserin tedavisini muhtemelen bulacağız ama cinayetin değil.

Trajik umut ise ölüm anındaki umuttur. Benjamin üzerine basa basa, ilerleme kavramının felaket fikrine dayandırılması gerektiğini söyler. İyimser kişi umutsuzluğa düşmez belki ama umudu elzem kılan koşulları görmezden geldiğinden, gerçek umuttan da habersizdir. Erik Erikson küçük çocukların gelişiminden bahsederken, "varoluşun başlangıcına damgasını vuran karanlık dürtü ve tutkulara rağmen, hararetli isteklerin erişilebilirliğine duyulan kalıcı inanç" olarak tanımlar umudu.[31] *Çocuk* kötücül güçlerin vereceği muhtemel zarara ancak ona bakanların sevgisine duyduğu güven yoluyla karşı koyar. Thomas Mann'ın, edebiyattaki muhtemelen en görkemli kötülük portresi olan *Doktor Faustus* romanının sonunda anlatıcı, "bu dünyada yakılıp yakılmış en dehşetli ağıt"tan bahseder. Lanetlenmiş besteci Adrian Leverkühn'ün şeytanla yaptığı anlaşma sonucu onun tarafından cehenneme sürüklenmeden önceki son bestesi olan *Doktor Faustus'un Ağıdı* adlı senfonik kantattır *bu*. Derin bir matem içeren bu eser, "teselliye, teskine, başkalaşmaya sonuna kadar imkân vermeyen karanlık bir senfonik şiir"dir. Yine de anlatıcı sorar: "Bu onulmaz durumdan umudun yeşerme" ihtimali yok mudur? Ve şöyle devam eder:

> Olsa bile umutsuzluğun ötesine geçen bir umut, çaresizliği –ona ihanet etmeksizin aşan– bir umut olacaktır bu: *İ*nancı aşan bir mucize. Sonuna kadar dinle benimle: Enstrümanlar art arda çekiliyor ve eser havada dağıldıkça, geride bir tek sol'de çalan çello kalıyor; son söz, çok hafif bir esle yavaşça ölen ve giderek yiten o ses. Derken başka hiçbir şey kalmıyor; sadece sessizlik ve gece. Ama sessizliğin içinde tınlayan o nota, artık orada olmayan, ancak ruhun kulak verebileceği, matemin sesi olan o nota. İşte o

31. Erik Erikson, *Insight and Responsibility* (New York, 1994), s. 118.

nota anlam değiştiriyor; gecenin ortasında bir ışık gibi asılı kalıyor.

Anlatıcının ifade etmek istediği, kantatın ürkekçe de olsa umutlu bir notayla bittiği değildir. Tersine, kantat da tüm müzik parçaları gibi hiçlikle biter: sessizlik. Tuhaf ama elle tutulur bir sessizliktir bu. Matemli son tınıyı geriye dönük biçimde olumlayıcı bir tınıya dönüştüren ve tam kaybolma edimiyle kendinden yeni bir şey yaratmasına imkân veren bir sessizliktir. Müziğin son buluşu hayaletsi bir ikinci an yaratır. Sanki kantat iki kez bitiyor gibidir: Son notanın kaybolduğu andaki gerçek bitiş ve ardından bir şeyin gizemli bir biçimde yoktan var olmasıyla bir notanın salt hayaletinin belirdiği andaki zihinsel bitiş. Yani son nota ilkinde canlı, ikincisinde ölü olarak iki kez deneyimlenir ama en canlı göründüğü an, ölürkenki andır. Nota gerçekte hâlâ canlıyken, Faustus'un kendisi gibi, yaklaşan ölümünü görerek kederle dolar ama o boşluğa bir kez girdi mi, artık dönüşmüş anlamıyla yeniden tınlayarak farklı bir biçimde tekrarlanır. Şeylerin sona erişinde keder gibi umut da vardır. Sırrına erişilmez bir inayet kaynağının, tıpkı o son nota gibi hayatla ölüm arasında asılı kalan ama *ölüm dürtüsünün hükmündeki* dehasıyla en nihayet yine yaşayanlara hizmet eden bir sanatı doğuran şeytani roman kahramanına dahi el uzatabilecek olmasında da bir umut vardır.

Dizin

A
Adalet 47
Adorno, Theodor 19, 126, 127, 128, 177
Agamben, Giorgio 47
Althusser, Louis 128
Anderson, Perry 125, 128, 131
Aquinas, Thomas 64, 66, 74, 75, 76, 77, 79, 84, 85, 87, 88, 108, 115, 118
Aristoteles 45, 75, 81, 120, 136, 178
Arzu 71, 77, 78, 87, 90, 100, 151
Aşk 47
Audi, Robert 74
Augustine, Saint 63, 175
Austen, Jean 115
Auster, Paul 70

B
Badiou, Alain 47, 58, 86, 112
Barthes, Roland 165
Bateson, Gregory 4
Baudelaire, Charles 173
Beckett, Samuel 132, 166
Benjamin, Andrew 93, 126
Benjamin, Walter 19, 20, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 134, 138, 146, 167, 176, 178, 179, 183

Bergson, Henri 132
Blake, William 139
Bloch, Ernst 12, 22, 51, 70, 77, 78, 81, 85, 87, 88, 90, 94, 96, 97, 117, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 177, 179
Boyle, Nicholas 81
Brecht, Bertolt 101, 144, 165, 178
Bull, Malcolm 168
Bultmann, Rudolf 87, 100, 115
Bush, George 27
Büchner, Georg 23, 135, 169
Byron, Lord 66

C-Ç
Camus, Albert 120, 166
Cavell, Stanley 163
Cicero 120
Compagnon, Antonie 48
Comte, Auguste 22

D
Derrida, Jacques 92, 94, 113
Descartes, René 81, 84
Dickens, Charles 17, 28
Donne, Jonh 121
Dostoyevski, Fyodor 34
Dulles, Avery 57, 58

E
Eliot, T.S. 21, 28, 95, 155, 174
Engels, Friedrich 135
Erikson, Erik 15, 66, 183

F
Faşizm 133
Fitzgerald, F. Scott 69, 70
Frankl, Viktor 15, 174, 175
Freud, Sigmund 19, 29, 65, 74, 140, 141, 145, 151
Fromm, Eric 96, 97

G
Geach, Peter 61, 63
Gramsci, Antonio 88, 89, 128
Gray, John 105
Greene, Graham 173

H
Habermas, Jürgen 126, 127, 128, 136, 142
Hardy, Thomas 28, 29, 110, 119, 138, 163
Heaney, Seamus 182
Hegel, George Wilhelm Friedrich 43, 49, 81, 128, 131, 132, 155
Heidegger, Martin 95, 109, 125, 128
Hıristiyanlık 41, 42, 62, 80, 113, 114, 116, 150
Hobbes, Thomas 72, 87
Hooft, Stan van 72, 82, 89
Hopkins, Gerard Manley 166
Horkheimer, Max 48, 56, 167
Hume, David 81, 87

I-İ
İntihar 34, 104, 105
İyimserlik 12, 17, 20, 27

J
James, Henry 14, 18, 26, 27, 72, 119
Jameson, Fredric 56, 97, 142, 143, 179
James, William 14, 18, 26, 27, 72, 119
Joyce, James 146

K
Kafka, Franz 103, 104
Kant, Immanuel 22, 51, 64, 75, 76, 81, 94, 100, 118
Kierkegaard, Soren 63, 66, 101, 106, 107, 108, 109, 110, 150, 173, 174
Kolakowski, Leszek 128, 129, 144
Komünizm 47, 135
Kötülük 24, 108, 139
Kötümserlik 14, 28, 61
Kubrick, Stanley 175
Kundera, Milan 53
Kültür 24, 25, 35, 98, 106, 129, 130, 141, 142, 151, 155, 160, 161, 175

L
Lash, Nicholas 113
Lawrence, D.H. 71, 96, 97, 98, 105
Lear, Jonathan 99, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168
Lec, Stanislaw 34
Leibniz, Gottfried Wilhelm 23, 94, 111
Locke, John 81
Lorenz, Konrad 38
Lowy, Michael 48
Luther, Martin 80, 85, 101

M
Macquarrie, John 99
Mann, Thomas 174, 183
Marcel, Gabriel 27, 71, 72, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 102, 103, 104, 176
Marksizm 22, 54, 55, 56, 128, 131, 146
Marlowe, Christopher 61
Marx, Karl 31, 32, 33, 35, 43, 45, 49, 54, 55, 56, 57, 113, 131, 132, 133, 135, 137, 140, 141, 147, 148, 155, 168, 182
Mesih 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 93, 104, 111
Miller, Arthur 70, 127, 164
Mill, John Stuart 64, 84
Milton, John 136, 138
Moltmann, Jürgen 80, 99
Mutluluk 27

N
Nancy, Jean-Luc 112
Nietzsche, Friedrich 19, 24, 50, 65, 125, 168, 170

O-Ö
O'Connor, Sinead 71, 180
O'Neill, Eugene 121

P
Pandora 67
Pannenberg, Wolfhart 80
Pascal, Blaise 66, 167
Pieper, Josef 34, 90, 102, 116, 117

Pinker, Steven 40, 180
Platon 66, 120
Popper, Karl 113
Proust, Marcel 53, 97
Psikanaliz 90

R
Rahner, Karl 67, 97, 98
Rengsdorf, Karl Heinrich 87, 100, 115
Richardson, Samuel 28, 29
Ricoeur, Paul 72, 81, 113
Ridley, Matt 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, **44**, 45, 54, 177
Ryle, Gilbert 83

S-Ş
Sanat 171
Saramago, José 29, 101, 102
Sartre, Jean-Paul 66, 109, 128
Schelling, Friedrich 136, 176
Schopenhauer, Arthur 19, 56, 65, 67, 105, 121, 167
Sebald, W. G. 73
Seneca 121
Shakespeare, William 61, 99, 121, 124, 157, 159, 161, 162, 163, 164, 169, 170, 171
Shelley, Percy Bysshe 117
Spencer, Herbert 43
Spinoza, Benedict 110, 119, 128
Steiner, George 57, 61, 62
Stein, Walter 164
Swinburne, Richard 23

T
Tarih 47, 49, 50, 53, 56, 102, 116, 139, 163, 169, 178
Tarihselcilik 58
Thomas, Edward 28, 29, 64, 66, 72, 74, 88, 97, 108, 110, 115, 119, 138, 163, 174, 183
Tiger, Lionel 26
Toole, John Kennedy 20
Trajedi 102, 157
Trotsky, Leon 45
Turner, Denys 64, 88

U-Ü
Umut 12, 16, 18, 19, 22, 26, 46, 56, 58, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 96, 98, 99, 100, 102, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 127, 129, 130, 137, 138, 139, 147, 148, 149, 151, 153, 166, 173, 175
Umutsuzluk 18, 63, 86, 101, 106, 115, 150, 166, 173, 177
Unamuno, Miguel 64
Ütopya 62

V-W
Vila-Matas, Enrique 167
Waterworth, Jayne 82, 86, 89
Williams, Raymond 11, 32, 62, 63, 98, 166, 180
Williams, William Carlos 1
Wittgenstein, Ludwig 78, 79, 81, 82, 143

Y
Yeats, William Butler 122, 146, 165

Hani şu meşhur bardağın yarısını boş gördüğü yetmiyormuş gibi, diğer yarısının da tadı berbat bir şeyle dolu olduğundan neredeyse emin biri olarak, umut üzerine yazmak için biçilmiş kaftan değilim muhtemelen. Bir yanda hayat felsefesi "ye, iç, eğlen, yarın öleceğiz nasılsa" cümlesiyle özetlenebilecek olanlar var, bir yanda da kendime çok daha yakın hissettiğim, "yarın öleceğiz" diyenler. İnsanı dertlere salan bu eğilimlere rağmen bu konu üzerine yazmayı seçmemin bir nedeni, umudun, Raymond Williams'ın deyişiyle, "geleceğin kaybının hissedildiği" bir çağda merak uyandırıcı biçimde ihmal edilmiş bir kavram olması.

(Terry Eagleton)

***

Marksist edebiyat eleştirmeni Terry Eagleton bu kitabında insani duyguların en hassaslarından biri olan "umudu" mercek altına alıyor. Eagleton boş umutlarla dolu umutlar arasında belirgin ayrımlar yaparak, "ihmal edilmiş" bu duyguyu edebiyat eserlerinden felsefi metinlere uzanan geniş bir düzlemde sorunsallaştırıyor. Eagleton bu çabasından hareketle gündelik hayatın boğucu ilişkileri, iktisadi süreçlerin geçirimsiz kodları arasında bocalayan "şimdi"nin insanına kışkırtıcı olduğu kadar düşündürücü de olan parlak yorumlar sunuyor. Hâlâ umudu olanlar ve umuttan bütünüyle vazgeçenler için eşsiz bir başucu kitabı…



AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-605-314-149-5
9 786053 141495

C0013519