Eleştirmenin Görevi

Eagleton ile Söyleşi

TERRY EAGLETON
MATTHEW BEAUMONT

ÇEVİREN
ÜMRAN ÖZBALCI

iletişim

The Task of the Critic. Terry Eagleton in Dialogue
© 2009 Terry Eagleton
© Söyleşi ve Önsöz: 2009 Matthew Beaumont
Bu kitabın yayın hakları Verso Edition NLB'den alınmıştır.

İletişim Yayınları 2737 • Edebiyat Eleştirisi 66
ISBN-13: 978-975-05-2650-3
© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2019, İstanbul

EDİTÖR Melike Işık Durmaz
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Nebiye Çavuş
DİZİN Berkay Üzüm
BASKI Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 11935
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

TERRY EAGLETON
MATTHEW BEAUMONT

Eleştirmenin Görevi

Eagleton ile Söyleşi

The Task of the Critic
Terry Eagleton in Dialogue

ÇEVİREN
Ümran Özbalcı

iletişim

TERENCE FRANCIS EAGLETON Çağımızın en önemli Britanyalı edebiyat eleştirmenlerinden biri olan Terry Eagleton, 22 Şubat 1943'te, Salford'da doğdu. Lisans ve lisansüstü eğitimini tamamladığı Cambridge Üniversitesi'nde Raymond Williams'tan dersler aldı. Son dönemde Lancaster Üniversitesi'nde edebiyat profesörü olarak dersler veren Eagleton, Cambridge, Oxford, Manchester gibi üniversitelerde de uzun yıllar görev yaptı. Ayrıca *New Left Review*, *New Statesman*, *London Review of Books* ve *The Guardian* gibi dergi ve gazetelere makaleleriyle katkıda bulundu.

Yazarın Türkçeye çevrilmiş çalışmalarından bazıları şunlardır: *Estetiğin İdeolojisi* (Özne, 1998); *Eleştirinin Görevi* (Ark, 1998); *Postmodernizmin Yanılsamaları* (Ayrıntı, 1999); *Azizler ve Âlimler* (Agora, 2003); *Edebiyat Kuramı* (Ayrıntı, 2004); *Kuramdan Sonra* (Literatür, 2004); *İdeoloji* (Ayrıntı, 2005); *Kültür Yorumları* (Ayrıntı, 2005); *William Shakespeare* (Boğaziçi Üniversitesi, 2005); *Aykırı Simâlar* (Epos, 2006); *Eleştiri ve İdeoloji* (İletişim, 2009); *Marx Neden Haklıydı?* (Yordam, 2011); *Kötülük Üzerine Bir Deneme* (İletişim, 2011); *Edebiyat Olayı* (Sel, 2012); *Hayatın Anlamı* (Ayrıntı, 2012); *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* (İletişim, 2012); *Edebiyat Nasıl Okunur?* (İletişim, 2015).

MATTHEW BEAUMONT University College London'da edebiyat profesörüdür. *Utopia Ltd.: Ideologies of Social Dreaming in England, 1870-1900* (Haymarket, 2009); *The Spectre of Utopia: Utopian and Science Fictions at the Fin de Siècle* (Peter Lang, 2012); *Nightwalking: A Nocturnal History of London, Chaucer to Dickens* (Verso, 2015) adlı kitapların yazarıdır.

Alice'e, onun sözcükleriyle ifade edebilme dileğiyle...
(T. E.)

ve

Jordan ile Aleem'e...
(M. B.)

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 9

Giriş · MATTHEW BEAUMONT 11

BİRİNCİ BÖLÜM
Salford/Cambridge 27

İKİNCİ BÖLÜM
Yeni Sol/Kilise 55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Birey/Toplum 89

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Politika/Estetik 125

BEŞİNCİ BÖLÜM
Eleştiri/İdeoloji 153

ALTINCI BÖLÜM
Marksizm/Feminizm 183

YEDİNCİ BÖLÜM
Teori/Pratik 211

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Oxford/Dublin 237

DOKUZUNCU BÖLÜM
Kültür/Medeniyet 263

ONUNCU BÖLÜM
Ölüm/Aşk 291

Sonuç 319

Kaynakça 329
Dizin 347

TEŞEKKÜR

Peter Osborne'un da belirttiği gibi, söyleşiler "şimdiki zamanın işaretlerinden güncel olana dair bir sözü çekip çıkaran istisnai kurmacalardır"; "bağlam ve şartlara tabi oldukları halde, en nihayetinde sanatsal düzenlemenin ürünleridirler". *Eleştirmenin Görevi* için topladığım ve düzenlediğim neredeyse tüm materyallerin kaynağını Terry Eagleton ile 2008 ve 2009'da, toplam dokuz ay boyunca, Londra, Manchester ve Oxford'da gerçekleştirdiğim görüşmeler oluşturuyor. Ama zaman zaman Eagleton'ın daha önce, genellikle daha akademik yayınlarda yer almış söyleşilerindeki açıklamalarından da faydalandım ve bunları kaynakçada belirttim. Bu açıklamalar bizzat Eagleton tarafından gözden geçirilip güncellendi. Bu nedenle, emsalleri değilse bile bu kitap istisnai bir kurmaca. Öncelikle Terry Eagleton'a, entelektüel hayatını tartışırken, sonrasında kitabın taslağını okurken ve düzeltirken göstermiş olduğu dikkat, açıklık ve güler yüzlülük için minnettarım. Elinizdeki bu kitap, bazısı yarım kalmış ses kayıtlarından deşifre edilen metinlerle kurgulandı; Natalie Howe'a bunları oluştururken gösterdiği çaba ve beceri için müteşekkirim. Kendilerine has teşvikleri ve verdikleri her tür destek için Tarık Ali, Joanna Beaumont, Michael Beaumont, Tony Pinkney, Mark Martin, Step-

hen Regan, Jane Shallice, Natasha Shallice, Susan Watkins ve Tony Wood'a da minnettarım. Özellikle de Sebastian Budgen'a teşekkür ederim.

MATTHEW BEAUMONT

Giriş

"Eleştirmenin Görevi" bölümü, bugünün önemli figürlerinin ve hiziplerin eleştirisini içerecek. Fizyonomik eleştiri. Stratejik eleştiri. Diyalektik eleştiri: eserin kendi içindeki yargı ve olaylar.

– WALTER BENJAMIN, "Eleştirmenin Görevi"

Walter Benjamin, 1930 yılının başlarında, "eleştiriyi bir tür olarak yeniden yaratmak" amacıyla edebiyat üzerine bir makaleler derlemesi planlamıştı. Nisan ayında hazırlanan bir yayıncı sözleşmesinde, henüz yazılmamış olanlar ile halihazırda var olan makalelerin ("Sürrealizm" ve "Çevirmenin Görevi" gibi) içinde yer alacağı on üç metinlik bir derleme olacaktı bu. Kitap, Benjamin'i de hayal kırıklığına uğratarak hiçbir zaman yayımlanmadı ve Benjamin tıpkı 1930'da planladığı Paris pasajlarıyla ilgili proje gibi, bu projeyi de hayatının "büyük çaplı yenilgileri"nden biri olarak gördü. Ama eleştiri pratiğini yeniden biçimlendirme girişiminin bazı izleri günümüze ulaştı. Örneğin "Edebiyat Eleştirisi Programı", iyi bir eleştiride alıntılamanın önemine dair düşüncelerini ortaya serer; "Edebiyat Tarihinin Temel Disiplini Olarak Eleştiri", "edebiyat tarihi ve eleştirisi arasındaki ayrım reddedilmelidir"[1] görüşünü savunur. 1930'ların başından bizlere kalan bu göz alıcı birikimin arasında, yayımlanmamış edebiyat derlemesi için planladığı parçalardan biri olan "Eleştirmenin Görevi" makalesi için hazırladı-

1 Walter Benjamin, "Criticism as the Fundamental Discipline of Literary History", *Selected Writings: 1927-1934*, Michael W. Jennings, Howard Eiland ve Gary Smith (ed.), Belknap Press, Cambridge, MA, 1999, s. 415.

ğı notlar da yer alıyor. Bu cezbedici parçanın ikinci paragrafında, "gerçek bir eleştirmenin olmazsa olmaz özelliği, 'onun kendi görüşüdür' şeklindeki korkunç yanılgıya" gönderme yapılır. Benjamin'e göre, "bir eleştirmen ne kadar saygınsa, açık açık kendi fikrini beyan etmekten de o derece kaçınacaktır" ve "kanılarından çok sezgilerine güvenecektir":

> Büyük bir eleştirmen, kendi görüşünü öne sürmek yerine, eleştirel bir analiz temelinde başkalarının *kendi* görüşlerini oluşturmalarına yardımcı olur. Dahası, eleştirmen figürünün bu tanımı öznel değil, olabildiğince nesnel, stratejik bir mesele olmalıdır. Eleştirmene dair bilmemiz gereken şey, onun neyi temsil ettiğidir. Bunu bize kendisi söylemelidir.[2]

Çağdaşlarının çoğunun aksine, Terry Eagleton'ın neyi temsil ettiğini hâlâ biliyoruz. Postmodernizm, 1960'ların sonlarını takip eden devirde yaşanan siyasi yenilgiler nedeniyle hayal kırıklığına uğramış bir eleştirmen nesline kurnaz entelektüel fırsatlar sunarak onları epey kendine çekmişti; fakat Eagleton'ın sözleri gücünü hiç yitirmedi. Temelde post-Marksizmin cazibesine rağmen ve özellikle de postyapısalcıların, *soixante-huitards* [68'liler] kuşağının isyankâr enerjisini sokaktan metne aktarmaya dair cazip vaatlerinin ortasında, o Marksizmden ödün vermedi. Tıpkı Benjamin'in eleştirmenden beklediği gibi, birçok farklı tarihsel ve ideolojik olay karşısında bu tutumunu sürdürdü. Bu durum, muhatap olduğu bazı kişilerde zaman zaman neredeyse gülünç diye tanımlayabileceğimiz bir idrak sorununa yol açmıştır. Örneğin Eva L. Corredor, 1993'te Lukács ile ilgili bir kitap için Eagleton'la yaptığı oldukça tuhaf bir röportajda, kendisinin aynı anda hem ortodoks hem heterodoks bir Marksizme bağlılığını tekrar tekrar dile getirmesinden ötürü epey kafa karışıklığı yaşamış görünmektedir. "Solcu bir eleştirmen ve bir toplum eleştirmenisiniz," diye diretir Corredor, "ama eğer Marksistseniz bile ken-

2 Walter Benjamin, "The Task of the Critic", *Selected Writings: 1927-1934*, s. 548. ["Eleştiri Üstüne Notlar", çev. Oğuz Tecimen, *Notos Öykü*, sayı 59, Ağustos-Eylül 2016, s. 64-67.]

di Marksizminizi yazıyorsunuz" diye ekler. Eagleton ise onun bu tektip Marksizm algısına aynı derecede şaşkınlıkla yaklaşır. O da hem "Marksizm bir metindir, birçok farklı anlama ve okumaya açıktır" der, hem de "Marksizm kelimesiyle ne kastedildiğinin makul sınırları olması" gerektiği konusunda diretir. Corredor belli ki zihninin postmodernist çerçevesi dahilinde bu diyalektik tutumu özümseyemez. Eagleton'ın bütünlük [*totality*] gibi kavramları savunmanın ve yeniden icat etmenin önemi konusundaki ısrarına Corredor epey kuşkulu yaklaşır. Eagleton nihayetinde kibar bir bıkkınlık tonuyla "Şaşkınlığınız karşısında şaşkınım," der, "çünkü bugüne kadar ne ben ne de beni eleştiren birçok isim, kelimenin tam anlamıyla bir Marksist olduğumdan ve Stalinizmin çöküşünden sonra da Marksist olmaya devam ettiğimden şimdiye kadar hiç şüphe duymadık."[3]

Bir eleştirmen sıfatıyla geçirdiği kırk yıldan uzun süre boyunca, Eagleton bir Marksist olarak kalmanın ne demek olduğu üzerine daima kafa yordu. Marksizmi yeniden olumlayabilecek fırsatların arayışı içinde, rakip kuramların ve başta feminizm olmak üzere rakip siyasi eylem biçimlerinin iddialarını durmaksızın inceledi. Muhtemelen kulağa kışkırtıcı gelecektir, fakat 1980'lerin başında, kendi standartlarına göre bile son derece üretken olduğu bir dönemde, Eagleton postyapısalcılığın bazı temel yaklaşımlarını onaylamış, ama tarihsel materyalizme bağlılığından bir an olsun ödün vermemiştir. Örneğin Samuel Richardson'ın muazzam romanını Brecht'in alaycı ruhuyla, günümüz okurlarının, hatta akademik camiadan olmayanların dahi anlayabileceği biçimde değerlendirdiği *The Rape of Clarissa*'da [Clarissa'nın İğfali, 1982] eleştiri yöntemini büyük oranda psikanalitik ve feminist modellere borçlu olmasına rağmen, bu modellerin, düşüncesinin derin bir biçimde kökleştiği Marksizmin yerini alamayacağı konusunda oldukça katı bir tutum takınmıştır Eagleton. "Cinsellik," der, "sınıf mücadelesinin yerini almak bir yana, onun sürdürüldüğü aracın ta

3 Eva L. Corredor (haz.), *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, Duke University Press, Durham, 1997, s. 135-136.

kendisidir."[4] Bu nedenle bu kitapta Lacancı kavramlara başvurmuş olsa da, eklendiği şeyi boşa çıkaran ya da onun içini boşaltan "tamamlama" [veya yerini alma] mantığına karşı kararlı bir şekilde direnmiştir. Eagleton Marksizmi sık sık diğer yorumbilimsel yaklaşımlar üzerinden tartışır, Marksizmin sınırlarını test eder, yeniden düzenler; ama hiçbir zaman onun yerine başka bir şey koymaz.

Eagleton'ın eleştirel projesini Marksizminden kısmen dahi ayrı düşünmek, en başarılı çalışması olan *Edebiyat Kuramı. Giriş*'te (1983) Marksist eleştiriyle ilgili bir bölüm olmadığı için –şüphesiz bir komplocu ya da dönek olduğundan!– kendisini Marksist olarak tanımlama konusunda başarısız olduğunu söylemekle aynı yere varacaktır. Tabii dikkatli bir liberal eleştirmen, sözde tarafsızlığının ya da önyargısızlığının kanıtı olarak, böyle bir kitapta Marksizm üzerine bir bölüm olması gerektiği konusunda ısrar edecektir. Oysa tersine, Eagleton'ın kitabında Marksist düşüncenin ele alınmaması, Marksizmin her yere yayılmış varlığının ve Marksizme partizanca bir bağlılığın göstergesidir aslında. Benjamin'in tabiriyle Baudelaire'in şiirlerindeki kitle gibi, burada da Marksizm geri planda hiç dinmeyen daimi bir uğultu gibi varlığını korur. 1976'da bir kehanette bulunarak "Şüphe yok ki, yakında Marksist eleştirinin Freudcu ve mitolojik edebiyat yaklaşımları arasında bir yere kolayca yerleştirildiğini göreceğiz," der ve ekler: "En azından kışkırtıcı bir akademik 'yaklaşım', öğrencilerin fütursuzca gezinebilmesi için olması gerektiği gibi düzenlenmiş bir araştırma alanı haline gelecek."[5] Eagleton *Edebiyat Kuramı*'nda, Marksizmi tamamlanmış bir metodoloji olarak etiketlemeyi reddetmiştir. Kitabın sonuç bölümünde sert bir şekilde şöyle der: "Marksist bir kuram beklentisi içinde olan okur, bu kitabı gerekli dikkatle okumamış demektir." Nihayetinde amaç ne edebiyat kuramı alanını açıklamak ya da yorumlamak ne de ona meydan oku-

4 Terry Eagleton, *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson*, Blackwell, Oxford, 1982, s. 88.

5 Terry Eagleton, *Marxism and Literary Criticism*, Methuen, Londra, 1976, s. vii. [*Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.]

yup değiştirmektir: "Bu kitapta ele aldığım kuramları, bir *edebiyat* kuramının bakış açısıyla değil farklı bir söylemle değerlendiriyorum," der; bu, "söz konusu kuramların ele aldığı nesneleri ('edebiyatı') içeren, ancak onları daha geniş bir bağlama yerleştirerek dönüştüren" bir söylemdir.[6] Ve bu söylem nihayetinde Marksizmdir; akademik olmayan, sosyalist ve feminist hareketlerden ayrılamayacak bir Marksizm...

Edebiyat Kuramı'nın son bölümüne verdiği "Sonuç: Siyasi Eleştiri" başlığı kasten totolojiktir. Eagleton kitap boyunca her tür eleştirinin bir anlamda siyasal olduğunu, çünkü hem çeşitli eleştiri akımlarının, içinden çıktıkları ideolojik koşullar tarafından şekillendirildiğini, hem de her ne kadar özenle kendini siyaset dışı olarak konumlandırsa da, eleştirinin zorunlu olarak siyasal içerimler taşıyan kültürün yayılması ve yorumlanmasında ustaca bir rol oynadığını söyler. Liberal hümanizmin sayısız eğiliminin aksine, sosyalizm ve feminizm bu rolü yerine getirirken bilinçli bir şekilde stratejik davranır. Bu bağlamda sosyalizm ve feminizm liberal hümanizmi radikalleştirir ve böyle yaparak onu kaba bir şekilde reddetmektense acımasız bir şekilde eleştirir. Eagleton, "Liberal hümanist eleştirmenler edebiyatı daha iyi açıklamak için yola çıkmazlar: Edebiyatı, yaşamlarımızı derinleştirecek, zenginleştirecek ve genişletecek biçimde tartışmak isterler," diye yazar: "Bu düşünceye sosyalist ve feminist eleştirmenler de katılır: Fakat onlar, derinleşme ve zenginleşmenin mümkün olabilmesi için sınıf ve cinsiyet ayrımının var olduğu bu toplumun dönüştürülmesi gerektiğini savunurlar."[7] Liberal hümanistler, medeniyetin yıkımı karşısında kültürü destekler. Bunun tersine, sosyalistler ve feministler ise barbarlığın kanıtı olmayan bir kültür ürünü olmadığını ileri sürer; edebiyatı, onun üretilmesini ve tüketilmesini mümkün kılan sömürü koşullarından kurtarmak için kapitalizmin yok edilmesi gerektiği varsayımından hareket eder-

6 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1983, s. 204-205. [*Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017 (5. Basım).]

7 Eagleton, *Literary Theory*, s. 210.

ler. Başka bir Benjaminci ayrımı kullanmak gerekirse, Marksist eleştirmen, edebiyatı esir edilmiş atalarımızın gözüyle, özgürleşmiş torunlarımız adına okur. Marksizm aynı zamanda hem kuşkunun hem de kurtuluşun hermenötiğidir.

James Smith, Eagleton'ın çalışması için yazdığı yakın zamanlı eleştirel bir giriş yazısında şöyle diyor: "Birçok eleştirmen Eagleton'ın alanlarındaki etkisinden bahsetse de, net bir yöntem olarak tarif edilebilecek, ayrı bir 'Eagletoncı' eleştirel pratik ve kuram tespit etmek veya 1970 ve 1980'lerde akademide görülen edebiyat ve kültür kuramı bolluğunda benzer önem kazanan diğer birçok ismin aksine Eagleton'dan kurucu olarak bahseden bir ekol veya takipçi bulmak zordur."[8] Smith, bu kavrayış gücü yüksek monografisinde, Eagleton'ın düşüncesinin güncel entelektüel gelişmelere yaratıcı karşılıklar vermesi nedeniyle hiçbir zaman durağan bir yöntem haline gelmediğine özellikle dikkat çekmiştir. Smith'e göre Eagleton, "çok zor bir alanda çalışmalarını sürdürmüş ve çalışma yaşamı boyunca bu alandaki konumu sürekli değişmiş, tepkilerle karşılaşmış ve gelişmiştir. Yaptığı yayınlar, mevcut tartışmalara polemikçi müdahalelerdir çoğu zaman; entelektüel hareket ve akımları tartmak ve öngörmek, son derece hassas ve önemli alanlar üzerinde durmak ve bu alanları açmak konusunda benzersiz bir beceri sergilemiştir." Smith'e göre, Eagleton'ın benimsediği "görünürde birbirinden çok farklı konumları" birbirine bağlayan halka, "eleştirinin yeni toplumsal ve entelektüel meselelerle nasıl bağ kurabileceğini" sürekli araştırması ve "eleştirmenin toplum içinde siyasi bir görev üstlenme sorumluluğuna" yaptığı vurgudur.[9]

Smith, Eagleton'ın eleştirmenin görevini yeniden belirlemeye yönelik kararlılığını vurgulamakta oldukça haklı. Eagle-

8 James Smith, *Terry Eagleton: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge, 2008, s. 2. Willy Maley tümüyle retorik ifadelerle de olsa bir "Eagletoncılık" tanımı yapmıştır: "Sıradan, garip veya kaba bir 'gerçeklik' yönündeki bir hareketle yüksek kültür imgesini alaşağı etmek için tasarlanmış, gösterişli bir retorik şeklini alan, esnek bir polemik aracı." Bkz. "Brother Tel: The Politics of Eagletonism", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 273.

9 Smith, *Terry Eagleton*, s. 2.

ton son kırk yıl boyunca, kapitalist toplumlarda entelijansiya nın rolünü tekrar tekrar sorguladı, geleneksel entelektüelin arkeolojisini yeniden yapılandırdı ve organik aydının önündeki siyasi olasılıkları ortaya serdi. Çağdaş Avrupa eleştiri geleneğinin gizli siyasi hedeflerini ayakta tutan tarafsızlık ideolojisinin incelikli fakat ilgi çekici ve okunmaya değer bir tarihsel eleştirisi olan *Eleştirinin Görevi* (1984), bu bakımdan belki de en önemli eseri. Kitap, T. S. Eliot'ın, "Eleştirinin Görevi" (1923) başlıklı denemesinde eleştirmenin sorumluluğuna dair öne sürdüğü ve bunu genel olarak "tarafsız bir düşün faaliyeti" ve özel olarak "sanat eserlerinin yorumlanması ve beğeninin düzeltilmesi" biçiminde tanımlayan semptomatik savını sistematik olarak inceler.[10] Eagleton sayısız başka yayınında da azizlerin, âlimlerin ve asilerin etik-siyasal sorumluluklarını irdelemiş, bunların kapitalizm eleştirisine katkılarını değerlendirmiş ve örnek radikal eleştirmenin rolünü söz konusu arketiplerin istikrarsız bir bileşimi üzerinden yeniden kavramsallaştırmıştır. Smith, Eagleton'ın fikir tartışmalarındaki ustalığını, "son derece hassas ve önemli alanlar" üzerinde durma, bunları açma ve böylece radikal eleştiri pratiğini kuramına dahil etme becerisini övmekte de haklıdır. Çünkü Benjamin'in de beklediği gibi, Eagleton'ın polemik tarzı, "bir kitaba, az sonra yiyeceği bir bebeğe baharat katan yamyam kadar keyifle yaklaşır".[11] Bunun yakın zamanlı iyi bir örneği, tüm dinler tarihini yanlış bilinç olarak yorumlayıp bir kenara atan Richard Dawkins ve Christopher Hitchens gibi Aydınlanma köktencilerinin yazılarına yönelik saldırı niteliğindeki *Reason, Faith, and Revolution*'dır [Akıl, İnanç ve Devrim, 2009]. Bir başka çağdaş polemikçi olan Slavoj Žižek gibi Eagleton da "yeni metafizik düşüncelerin taarruzuna karşı" Marksizmin ve belirli bir tür Hıristiyanlığın "barikatın aynı tarafında dövüşmesi" gerektiğine ve "ha-

10 T.S. Eliot, "The Function of Criticism", *Selected Prose*, Frank Kermode (ed.), Faber & Faber, Londra, 1975, s. 69. [*Denemeler*, çev. Akşit Göktürk, Ala Yayıncılık, İstanbul, 1987, s. 38-51.]

11 Walter Benjamin, "One-Way Street", *Selected Writings: Volume 1, 1913-1926*, Belknap Press, Cambridge, MA, 1999, s. 460. [*Tek Yön*, çev. Tevfik Turan, YKY, İstanbul, 1999.]

kiki Hıristiyan mirasın, köktenci ucubelere bırakılmayacak kadar değerli"[12] olduğuna inanır.

Eagleton, –ne yazık ki, ortak noktalarına rağmen buluşmayı ertelediği bir filozof olan– Ernst Bloch'un çizgisinde kaleme aldığı *Reason, Faith, and Revolution*'da, Hıristiyanlığın eleştirel-ütopik özünü, onun ideolojik biçimlerinden kurtarmak gibi son derece önemli ve diyalektik bir görevi bizzat materyalistlerin üstlenmesi gerektiği konusunda ısrarcıdır.[13] Örneğin gündelik bağlamda inanç ile bilgi arasındaki ilişkinin anaakım Hıristiyanlıktan yola çıkılarak diyalektik bir tarzda kavranması gerektiğini savunur. Bunu, şaşırtıcı şekilde, "Vladimir Lenin'in, devrimci kuramın ancak kitlesel bir devrimci hareket temelinde tamamlanabileceği iddiası"nı ileri sürerek yapar: "Bilgi yalnızca aktif angajman sonucunda derlenebilir ve aktif angajman da inanç gerektirir."[14] Böylece bazı temel Hıristiyan ilkelerini liberallerden ve muhafazakârlardan, ateistlerden ve deistlerden, aynı anda hem oyunbaz hem etkili bir retorik üslupla geri alarak, bir toplum entelektüeli olarak kariyerinin belki de en geniş okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Gerek *The Guardian* ve *London Review of Books* gibi mecralarda, gerek *Kuramdan Sonra* (2003) gibi hatırı sayılır önemi olan kitaplarda, etkili polemikçi müdahalelerde bulunmuştur. Bunların en bilineni, 2007'de Martin Amis'in Birleşik Krallık'taki Müslüman cemaate yönelik korkunç ırkçı saldırılarını hiddetle eleştirmesi ve bunun yarattığı tartışmadır.[15]

Polemikle dolu bu iklimde, adeta eski zamanları hatırlatır biçimde, Eagleton Leninist olmakla itham edilmiştir. (Uzun süre önce, 1960'ların sonunda ortaya attığı en önemli teolojik beyanlarından birinde, Eagleton, epey skandal yaratacak bir biçimde

12 Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute, Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, 2. Baskı, Verso, Londra, 2008, s. xxix. [*Kırılgan Mutlak*, çev. Mehmet Öznur, Encore Yayınları, İstanbul, 2003.]

13 Örneğin bkz. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, Verso, Londra, 2009. [*Hıristiyanlıktaki Ateizm*, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.]

14 Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven, 2009, s. 121.

15 Bu vakanın bir anlatımı için bkz. Geoffrey Levey, "Spicier than a Novel: The Literary Feud Raging between the Amis Dynasty and the Marxist Critic", *MailOnline*, 11 Ekim 2007, www.dailymail.co.uk.

ve o dönemde Latin Amerika'da özgürleşme teolojisi hakkında ki tartışmalardan habersiz, "rahip, Leninist model üstünden bir devrimci lider olarak anlaşılabilir" demişti.)[16] Eagleton'ın Oxford'da Thomas Warton İngiliz Edebiyatı kürsüsündeki halefi David Womersley, 2008'de üçüncü baskısı çıkan *Edebiyat Kuramı*'nı "edebiyat incelemesinin entelektüel değerini azaltmaya yönelik Leninist bir girişim" olarak şiddetle eleştirmiştir.[17] Womersley, diğer sol düşünürler gibi Eagleton'ın da Lenin'i yeniden incelediğini, eleştirel bir şekilde dahi olsa postmodernizm çağında demode olmak bir yana daha da önem kazanan bir devrimci aktivist ve entelektüel olarak desteklediğini bilseydi, kuşkusuz dehşete düşer fakat belki aynı zamanda mutlu da olurdu.[18] Birleşik Krallık'ta yeniden yükselen sağın parlayan ideologlarından biri olan Womersley, selefinin, Smith'in ifadesiyle "toplumda siyasi bir işlev yerine getirmesini" kaldıramamış görünüyor – bu tam olarak kendisinin yaptığı bir şey olsa da.

Smith'in, Eagleton'ın yazılarının, çağının entelektüel gelişmelerine dair polemikçi duyarlılığına –pragmatik, tepkisel özelliğine– yaptığı vurgunun bir başka sonucu ise onların sistematik karakterini küçümsemesidir. Çünkü Eagleton fevkalade hayat dolu, mücadeleci bir entelektüel taktisyen olsa da, *Aykırı Simâlar*'da (2003) yer alan parçaların gösterdiği üzere, bir o kadar da stratejik bir düşünürdür. Benjamin, eleştirmenin "edebiyat mücadelesi alanındaki stratejist" olduğunda ısrar eder.[19] İlk aklıma gelen, Eagleton'ın en azından 1970'li yılların başından itibaren son derece özgün ama sabit fikirli bir şekilde, tarihselci ve materyalist eleştirmenlerin en iyi yakın edebiyat okuyucuları olduklarını, çünkü *Güç Mitleri*'nin (1975) giriş bölümün-

16 Terry Eagleton, *The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology*, Sheed & Ward, Londra, 1970.

17 David Womersely, "Overrated: Terry Eagleton", *Standpoint*, Nisan 2009, http://www.standpointmag.co.uk/overrated-april-09-terry-eagleton.

18 Bkz. "Lenin in the Postmodern Age", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (ed.), Duke University Press, Durham, 2007, s. 42-58. [*Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyasetine Doğru*, çev. Cumhur Atay, Otonom Yayınları, İstanbul, 2013.]

19 Benjamin, "One-Way Street", s. 460.

de yazdığı üzere, onların "sayfadaki sözcükleri" tarihin "opak fakat çözümlenebilir işaretleri" olarak gördüğünü söylemesidir. Yukarıda bahsi geçen eserde, eski moda görünen bir deyişle "tarihsel eleştirinin" hedefinin "esere daha derinlemesine hâkim olmak"[20] olduğunu savunur. O günden bugüne, Eagleton gerek alana dair akademik yayınlarında gerek popüler yazılarında, sayfadaki sözcüklerin derin retorik analizine olan inancını tekrar tekrar dile getirmiştir; çünkü bu, tarihsel gelişimleri içinde biçimin ideolojisini daha derin ve sorgulayıcı bir biçimde anlamayı sağlar.[21] Eagleton'a göre edebiyat eleştirisi, kapitalist toplumdaki marjinal konumuna rağmen göz ardı edilebilir bir disiplin değildir. "Dil, içinde hem Kültür'ün hem de kültürün –yani hem edebiyat sanatının hem de beşeri toplumun– bilince ulaştığı araçtır," diye yazmıştır yakın zamanda, "ve dolayısıyla edebiyat eleştirisi de bizi biz yapan bu aracın derinliğine ve zorluklarına dair bir duyarlılıktır." Buna göre, edebiyat incelemesinin eleştirel bir eğilimi olduğu kadar ütopik bir boyutu da vardır: "Sözcüklerin biçimiyle ve uyandırdıkları hisle ilgilenmek, onlara yalnızca araçsal biçimde yaklaşmayı reddetmek ve böylece dilin ticaret ve bürokrasi tarafından kâğıt inceliğine gelinceye kadar yıpratıldığı bir dünyayı reddetmektir."[22]

İkinci örnek olarak ise, daha felsefi bir bağlamda, 1960'ların sonlarından itibaren etik ile estetik arasındaki diyalektik ilişkilerin materyalist bir açıklamasını yapmaya yönelik uğraşı akla gelebilir. Bu diyalektik ilişkinin çözümlemesini kapitalizm altında ezilen emekçinin bedeninden yola çıkarak yapar, fakat aynı zamanda komünizm altında sunabileceği özgürleştirici olasılıklara da işaret eder. Eagleton bu eleştirel-ütopik projeyi *The Body as Language* [Dil Olarak Beden, 1970] kadar erken bir dönemde başlatmıştır. Burada Marksizmin esasen *1844 El Yazma-*

---

20 Terry Eagleton, *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës*, yıldönümü baskısı, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005, s. 13-14. [*Güç Mitleri: Brontë Kardeşlere Marksist Bir Bakış*, çev. Alev K. Bulut, Can Yayınları, İstanbul, 2017.]

21 Biçim siyasetinin iyi ve güncel bir analizi için bkz. Terry Eagleton, "Capitalism and Form", *New Left Review*, cilt 2, sayı 14, 2002, s. 119-131.

22 Terry Eagleton, *How to Read a Poem*, Blackwell, Oxford, 2007, s. 9-10. [*Şiir Nasıl Okunur?*, çev. Kaya Genç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.]

ları'nda "yabancılaşmanın hem kapitalizmin zalim çelişkilerini merkeze alan sosyolojik bir yaklaşımla, hem de insan öznelliğinin, insanı nesneleştirmenin ve nesnelleştirmenin vb. doğasını inceleyen fenomenolojik bir yaklaşımla tartışılması sonucunda" başladığı konusunda ısrar eder.[23] Eagleton'ın erken teolojik yazılarını şekillendiren sosyolojik ve fenomenolojik ton, zamanla baştan sona tarihsel materyalist bir söyleme evrilir. *The New Left Church*'teki [Yeni Sol Kilise, 1966] gibi Hıristiyanlığın "erdem" kavramından hareketle ütopyacı toplumsal özgürleşme vaatlerini övdüğü erken dönem yazılarından, *Trouble with Strangers*'ta [Yabancı Sorunu, 2008] olduğu gibi "siyasi aşk" adını verdiği olguya yönelik yakın dönemli methiyelerine kadar, ilgilendiği noktalar genel hatlarıyla aynı kalır. Ve İsa, gerçek komünist toplumda nihayet iyileşebilecek ve bütün haline gelebilecek parçalanmış insan bedeninin kutsal bir imgesi olarak, düşüncesinde az çok açık biçimde yer almaya devam eder. Bir metaforla anlatacak olursak, Eagleton için İsa'nın çarmıha gerilmiş eli kapanıp Lenin'in yumruğu biçimine girer – bir ikonun parlak renkli hareketli kartpostalı gibi. Zulmün simgesi aynı derecede kurtuluşun simgesidir, tıpkı Ridley Scott'ın filmi "Blade Runner"ın [Bıçak Sırtı, 1982] düğüm noktasında, şeytani-melek Roy Batty'nin avcuna saplanan çivinin, *hıncının* ölümcül silahı haline gelmesi gibi. Eagleton'a göre siyasi günah keçisi veya *pharmakos*,* "katıksız pasifliğinde devrimci eylemliliğin tohumlarını taşır."[24] Damgalanmış veya dışlanmış topluluk, Marx'taki proletarya gibi, militan değişimin de aracısıdır.

Belli ölçüde birbirlerini tamamlayan *Estetiğin İdeolojisi* (1990) ve *Trouble with Strangers*, büyük ihtimalle bu devam eden uğraşa, bu yabancılaşmış ve yabancılaşmadan kurtulmuş bedenin etiği meselesine bugüne kadar yapılan en önemli katkılardır. İlk kitabın sonuç bölümünde Eagleton şunu öne sürer: "Materya-

23 Eagleton, *The Body as Language*, s. 107.

(*) Eski Yunan'da günah keçisi ya da kurbanın sürgün veya kurban edilmesi – ç.n.

24 Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Blackwell, Oxford, 2003, s. 279. [*Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.]

list etik, insanların gerçek ihtiyaç ve arzularını başlangıç noktası olarak alıp somut bir tikellikte vücut bulması bakımından 'estetiktir'".[25] İşte bireyi kolektif olana açan, tüm çelişkileriyle, bu birbirinden farklı ihtiyaçlardır. O halde radikal siyaset bunlara saygı duyma, bu ihtiyaçları hem evrensel hem tikel düzeyde karşılama çabasıdır; öyle ki (Marx'ın formülasyonuna göre) her birinin gelişmesi, bütünün gelişmesinin önkoşuludur. Etik bu nedenle siyasetten ayrılamaz. Eagleton'a göre etik, Fredric Jameson'ın iddia ettiği gibi siyasetin yerini almaz; oysa Jameson onun "bir tür gizemli kılma niyetinin işareti" olduğunu, yani tam anlamıyla diyalektik düşünceye ters olan salt ahlâki düşüncenin bir göstergesi olduğunu ileri sürer.[26] Eagleton'ın *Trouble with Strangers*'taki iddiasına göre *etik* ve siyaset "birbirinden ayrı alanlar değil, aynı nesneye farklı bakış açılarıdır – etik; ihtiyaçlar, arzular, nitelikler ve değerler gibi konuları incelerken, siyaset, bahsi geçen konuların anlaşılabilmesini sağlayacak teamülleri, iktidar biçimlerini, kurumları ve toplumsal ilişkileri irdeler."[27] Bu cümle belki bir miktar idealist tını taşıyor olabilir, fakat Eagleton, birbirleriyle olan diyalektik ilişkileri içerisinde bu "bakış açılarının" devrimci toplumsal içerimlere sahip olduklarını düşünür. Bir noktada etik konusuna yaklaşımını özetlediği üzere, "kişinin kendi doğasını, başkalarının da kendisini gerçekleştirmesine imkân tanıyacak şekilde gerçekleştirmesi", pratikte sınıflı toplumun tümden siyasal dönüşümünü gerektirir.[28] *Estetiğin İdeolojisi*, bu argümanı "farklılık eğer kendini gerçekleştirecekse, bunun yolu kimliktir" diyen postmodernist tikelci siyasete karşıt bir şekilde çerçeveler.[29] *Trouble with Stran-*

25 Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, Oxford, 1990, s. 413. [*Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler vd., Özne Yayınları, İstanbul, 1998.]

26 Fredric Jameson, *Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, University of California Press, Berkeley, 1979, s. 56, akt. Terry Eagleton, *After Theory*, Allen Lane, Londra, 2003, s. 143. [*Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.]

27 Terry Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2008, s. 316.

28 Eagleton, *Trouble with Strangers*, s. 308.

29 Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, s. 414.

gers ise aynı argümanı –yakın zamanda Badiou, Žižek ve başkalarının da ön plana aldığı– Lacancı "Gerçek etiği" kavramının karşısına koyar ve arzu etiğinin yerine hem siyasal hem kişilerarası anlamda sevgi etiğini yerleştirir. Fakat bunlar aslında aynı eleştirel girişimin farklı yönleridir.

Smith'in iddiasının ne anlama geldiğine dönecek olursak, belirgin bir "Eagletoncı" eleştirel kuram veya pratik olmadığını söylemesi, Eagleton'ın rakiplerine fazla paye vermek anlamına gelir. Çünkü Eagleton'ı eleştirenler de kati bir gerçeği ifade edermişçesine, Derridacı ya da Lacancı ekoller gibi bir Eagletoncı ekol olmadığını, dolayısıyla Eagleton'ın özgün veya sistematik bir düşünür olarak kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu son derece sekter iddiayı ortaya atmak, Eagleton'ın çok sayıda ve zaman zaman birbiriyle çelişkili gelenekleri çerçevesinde Marksizme olan bağlılığını ve düşüncesini şekillendiren grameri yanlış anlamak demektir. "Eagletoncı" diye tabir edeceğimiz kişilerin var olmamasının nedeni, onun izinden gidenlerin, tıpkı 1880'ler İngilteresi'nde Engels destekçilerinin yaptığı gibi, kendilerini genelde Marksist olarak tanımlamalarıdır. Benzer bir örnek verecek olursak, kendilerine "Jamesoncı" diyen eleştirmenlerin, Jameson'ın postmodernizm yorumlarının onun Marksist diyalektiğinden koparılarak anlaşılabileceğini gizliden gizliye umanlar olduğu söylenebilir. Eagleton'ın düşüncesi, Jameson'ınki gibi, katkı sundukları başlı başına canlı ve sürekli gelişen tarihsel materyalizm geleneğinden ayrı düşünülemez. Troçki *Edebiyat ve Devrim*'de "Biz Marksistler gelenekte yaşarız," demişti – Eagleton, gelenek fikrini itibarsızlaştırmaya yönelik postmodernist çaba karşısında bu sözü adeta bir slogan gibi tekrar etmekten hiç bıkmamıştır. Edebiyat ve kültür kuramı alanlarında Eagleton veya Jameson'a öykünmek, bu indirgenemez Marksist gelenekle, sınıflı toplumlar tarihinin bütüncül eleştirisiyle ve kapitalizmi devirmeye yönelik çabaların canlı anlatısıyla uzlaşmayı gerektirir. Her halükârda, bu katı materyalist gelenek, etkili entelektüellere uygun yaftalar yapıştırmanın şeyleştirici etkilerine kuşkuyla yaklaşmalıdır. Tarihsel veya siyasal pratikten kopmuş bir kurama fazla bel bağlamak, Eagleton'ın

"entelektüel yaşamın kendiliğinden ideolojisi" olarak tanımladığı idealizme teslim olmaktır.[30] Hatta sonuç olarak diyebiliriz ki, "Eagletoncı" teriminin bir geçerliliği olsaydı, bu, Eagleton'ın projesinin başarısızlığının bir göstergesi olurdu.

Jameson, önceden yayımlanmış röportajlarının yakın zamanda basılan bir derlemesinin giriş bölümünde, bir entelektüel olarak kariyerine dönüp bakmış ve çalışmalarını, aslında eski epistemolojik sorunları yeniden formüle edebileceği ve aydınlatabileceği yeni dilleri kavramaya yönelik inatçı denemeler olarak ifade etmiştir. Ona göre bu, kodları öğrenme ve çözme meselesidir. "Etki," der Jameson, "konudan bahsetmenin en aptalca yollarından biridir; bunun yerine tersyüz edilmeli ve bir ihtiyaç, aslında yeni bir dile olan ihtiyaç yönünden tarif edilmelidir":

> Bir felsefe bizi etkiler, çünkü sorularımız için cevabı ve sorunlarımız için çözümü vardır: Fakat bu meselenin en basit kısmıdır, cevaplar ve çözümler ise en çabuk eskiyen yanıdır. Bizi heyecanlandıran, bunlardan daha çok, daha en başta ihtiyacın –sorular ve sorunlar– birden görünür hale geldiği yeni dildir. O anda, birdenbire bu yeni dilin söz dizimi yeni şeyler düşünmemizi mümkün kılar ve yepyeni bir durumun manzarasını algılamamızı sağlar, adeta eski alışkanlıkların sisi dağılmaya başlamış gibidir.

Jameson, bunun ardından yapısalcılık ve "Frankfurt Okulu diyalektiğinden" Heideggerciliğe ve Deleuzecülüğe kadar aklındaki bazı dilleri listeler ve kariyerine dair bakışını temellendirdiği bu röportajları, "gerek entelektüel veya estetik flörtleşmeler olsun gerek daha derin tutkular veya bağlılıklar açısından, [kendisini] tüm bu ilgi alanlarının içsel birliğine yöneltmeleri nedeniyle" ilginç bulduğunu itiraf eder.[31] Eagleton'ın oldukça farklı ulusal ve kültürel ortamında benzer şekilde bir di-

30 Terry Eagleton, *Scholars and Rebels in Nineteenth-Century Ireland*, Blackwell, Oxford, 1999, s. 8.

31 Fredric Jameson, "Introduction: On Not Giving Interviews", *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism*, Ian Buchanan (ed.), Duke University Press, Durham, 2007, s. 1-3. [*Jameson Jameson'ı Anlatıyor: Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, İstanbul, 2016.]

zi "dilsel dönüşümlerle" enerji kazanan entelektüel hayat hikâyesi için de aynı değerlendirmede bulunmanın yararı olabilir. Eagleton yaklaşık yarım yüzyılı aşan bir süre içerisinde bir dizi kuramsal söylem benimsemiş –bunlardan bazıları varoluşçuluk, feminizm, Lacancı postyapısalcılıktır– ve bunları Marksizmin açıklayıcı gücünü yenileme ve yeniden tanımlamaya yönelik aralıksız çabasına ustaca uyarlamıştır.

Eleştirmeninin Görevi'ni oluşturan söyleşiler, (Marshall Berman'ın bir kitabının ismini uyarlayacak olursak)[32] Eagleton'ın Marksizm macerasına dair bir tanıklıktır. Kronojik bir yaklaşımı olan *Eleştirmenin Görevi*, Eagleton'ın düşüncesinin, onu şekillendiren biyografik, siyasal ve entelektüel etkilerle ilişkili olarak evriminin bir anlatısıdır. Kitap onun son yüzyılın en önemli kuramcılarıyla, örneğin Williams, Wittgenstein, Lukács, Goldmann, Althusser, Benjamin, Brecht, Adorno, Lacan, Jameson ve Žižek ile olan kavramsal karşılaşmalarını detaylandırıyor ve son elli yılda sol açısından en önemli tarihsel olayların bazılarına dair kişisel ve siyasal tepkilerini inceliyor. Birinci bölüm, Eagleton'ın doğduğu ve içinde büyüdüğü İrlandalı Katolik işçi sınıfı topluluğunu ve derin bir kırılma yaşadığı, hem özgürleştirici hem ezici bir deneyim olan Cambridge'e İngiliz edebiyatı lisans eğitimi almaya gidişini ayrıntılı bir şekilde anlatıyor. İkinci bölüm yirmili yaşlarının başında onu şekillendiren iki ilişkiye odaklanıyor: kendisi için uzun süre referans noktası olan Raymond Williams ile ilişkisi ve 1960'larda Katolik solun heretik kültürüyle olan ilişkisi. İkinci bölümden sonra, diyalog *The New Left Church*'ten *Trouble with Strangers*'a, yaratıcı yazıları da dahil olmak üzere, Eagleton'ın en önemli yapıtlarıyla ilişkili olarak kronolojik bir şekilde ilerliyor. Kitabın her bölümünde farklı bir sorunsal keşfediliyor; bu genel olarak bölüm başlıklarının işaret ettiği ikili karşıtlıklar üzerinden yapılıyor – vurgulamaya gerek yok ama bunlar, Eagleton'ın düşüncesinin kendiliğinden veya stratejik olarak çözümlediği ikili karşıtlıklardır. Sonuç bölümü, elbette hiçbir şeyi sonuç-

32 Marshall Berman, *Adventures in Marxism*, Verso, Londra, 1999. [*Marksizmle Maceram*, çev. Aylin Ülçer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

landırmıyor; mevcut düşüncesinde teolojinin yeri de dahil olmak üzere şimdilik en önemlileri gibi gözüken bazı temaların üstünden geçiyor. Kitap boyunca, hem karşılaştığı çeşitli kuramsal kodlara veya dillere dair eleştirel yönelimlerini, hem de "tüm bu ilgi alanlarının iç birliğini" kavramanın mümkün olduğunu düşünüyorum.

Benjamin, eleştirmenin görevi hakkındaki notlarında, daha önce belirttiğim üzere şunu vurgular: "Büyük bir eleştirmen, kendi görüşünü öne sürmek yerine, eleştirel bir analiz temelinde başkalarının *kendi* görüşlerini oluşturmalarına yardımcı olur." Umarım bu kitap Eagleton açısından bu yargının bir örneği olur ve özellikle de Stuart Hall'un gözlemlediği gibi, bir söyleşi kitabının "sorgulamacı tarzı" en azından potansiyel olarak, "nihayetinde okuru bir diyaloğa dahil olmaya davet eder." Hall bu tespiti, 1970'lerin sonlarında *New Left Review*'un temsilcilerinden bazılarının Raymond Williams ile yaptığı söyleşilerden derlenen, başyapıt niteliğindeki *Politics and Letters*'ı [Siyaset ve Harfler, 1979] yorumlarken yazmıştır. *Eleştirmenin Görevi*, açıkça bu örnekten esinlenmesine rağmen, onu taklit etmiyor; öte yandan Hall'un da Williams'la ilgili olarak belirttiği gibi, nehir söyleşi biçiminin gerektirdiği düşünümselliğin Eagleton için uygun olduğu kanısına dayanıyor. Akıl hocası gibi Eagleton da "basitçe, *düşünmeye devam etmek*, yeni entelektüel meydan okumaların etkisiyle gelişmeye ve değişmeye devam etmek"[33] konusunda örnek bir beceri sergilemiştir. Eagleton'ın fikirlerinden çok sezgilerini ortaya koyan bir kitap olan *Eleştirmenin Görevi*, hem onun düşüncesinin diyalojik niteliğini hem de stratejik önemini ortaya koyma girişimi olarak okunmalıdır.

MATTHEW BEAUMONT

33 Stuart Hall, "Politics and Letters", *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Terry Eagleton (ed.), Polity, Cambridge, 1989, s. 54-56.

BİRİNCİ BÖLÜM

Salford/Cambridge

Aile geçmişinize dair bir şeyler anlatmanızı rica ediyorum. 1943'te Salford'da doğdunuz...

– Şehrin birkaç keyifli semtinden biri olan Salford'da, bir asır önce Manchester Çartistlerinin toplantı yaptıkları bozkırın yanındaki bir evde doğdum. Ama ev kiralık ve köhne, ev sahibi ise bizi dışarı atmaya çalışan zorbanın tekiydi; çok yoksulduk. Şehrin daha içlerinde yaşayan akrabalarımızın aksine, temiz hava ve güzel manzaramız vardı ama paramız yoktu, gerçi akrabalarımızda bunların hiçbiri yoktu. Ebeveynlerim İrlanda kökenli, birinci kuşak İngilizlerdi. Yani başka bir deyişle, büyükannelerim ve büyükbabalarım İrlandalıydı; ikisi şimdi İrlanda Cumhuriyeti olan bölgeden, diğer ikisi ise Ulster'den, yani Kuzey İrlanda'dandı. Annemin tarafı siyasi olarak da cumhuriyetçi bir görüşe sahipti. Örneğin daha yedi yaşındayken İrlanda başkaldırı şarkılarını biliyordum; hatta bir keresinde bir otobüsün üstüne çıkıp bunlardan birini o masum tiz sesimle söylememe annem zar zor engel olmuştu – bu işin burada bitmeyeceğine dair bir his vardı içimde. Babam, on iki kişilik, o zamanların tipik İrlanda ailelerinden birine mensuptu. Annemin ailesi Lancashire'ın fabrika şehirlerine göç etmiş, annem orada doğmuş; sanıyorum otuzlarda, Büyük Bunalım döneminde şehrin cazi-

besine kapılmışlar. Anneannem barda, büyükbabam ise gazhanede çalışıyormuş. Tesadüf bu ya, diğer büyükbabam da bir gazhanede çalışmış. Gerçi babamın ailesi işçi sınıfının daha alt kesimine mensupmuş ve annemin biraz züppe denebilecek ailesi tarafından hor görülmüş.

Annem ve babam işçi sınıfından ama sınıf atlamak isteyen insanlardı, herkes gibi çocuklarının geleceğine dair hırsları vardı, bu nedenle de ortaöğretim görmemiz için her şeyi göze almışlardı – belli ki eğitimli ilk nesil olacaktık. Çok katı bir ilkokula gittim. Neredeyse Charles Dickens'ın boya fabrikasında çalışması gibi bir durumdu bu. Oradan kurtulmak için tek çaremin 11-üstü* sınavını geçmek olduğunu biliyordum; eğer geçemezsem –her şey buna bağlıydı– sonsuza kadar o hayatı sürdürecektim. Bu yüzden okul müdürümün yerel Katolik gramer okuluna** girmemi sağlayacak 11-üstü sınavını geçtiğimi söylemesi, hayatımın en önemli özgürleşme anlarından biri oldu. O zaman bile bu meselenin, bunun sosyal açıdan ne anlama geldiğinin farkındaydım.

Babam okulu on beş yaşındayken bırakmış. Bir aile dedikosuna göre, gramer okulunu kazanmış ama parasını karşılayamamışlar –o zamanlar para ödenmesi gerekiyordu– ve o da bu yüzden okula gidememiş. Babam gerçekten de çok zeki bir adamdı. Sanıyorum o zamanların Britanya'daki en büyük teknik fabrikası olan Old Trafford-Manchester'daki Metropolitan-Vickers'a girmişti. Bundan pek bahsetmese de orada kol emekçisi olarak çalışmıştı. Ben daha çocukken beyaz yakalı bir işe, ufak çaplı bir kâtiplik pozisyonuna terfi etti. Her zaman kendi işini yapmak, kendi deyimiyle kendi kendinin patronu olmak isterdi. Ve büyük bir risk alarak emeklilik parasının birazını, muhtemelen birkaç yüz poundunu çekti ve Salford'un yoksul muhitlerinden birinde bir içki dükkânı satın aldı. Bu mu-

(*) İngiltere'de ilkokulun son senesinde girilen, çocukların ne tür bir ortaöğretim alacağını belirleyen sınav – ç.n.

(**) Başlangıçta sadece Latince öğrenimi için açılmış olan gramer okulları zamanla müfredatlarını genişleterek çeşitli Avrupa dillerinin yanı sıra bilim, matematik, tarih, coğrafya konularının öğretildiği, sınavla girilen ortaokullar haline gelmiştir – ç.n.

hit şimdi zaten tarih oldu da, bence o zaman bile yıkılmanın eşiğindeydi. Yine de ilk kez kendi kendinin patronu olmaktan duyduğu memnuniyetle aza kanaat ediyordu. Girişimci, yaratıcı ve becerikli bir adamdı. Sınıf terimleriyle konuşacak olursak, *küçük burjuvaziye* yükselmek üzereydi. Ama yalnızca bir yıl tutunabildi, çünkü dükkânı aldıktan bir sene sonra kanser nedeniyle öldü. Benim Cambridge'e gideceğim dönemdi. Annem satmayı başarmadan önce, bir süre ilgilendi dükkânla. Ciddi bir sinir krizi geçirdi. Sanırım bunun nedeni, sürekli dükkânı idare etmek zorunda olması, babamın ölümünün yasını tutmaya vaktinin kalmamasıydı. Cenazeden geldi ve dükkânı açtı. Ne acısını yaşamaya vakti vardı ne de yalnızlığını.

Babanız herhangi bir şekilde sendikacılıkla ilgilenmiş miydi?

– Hayır, sanmıyorum. Ama galiba ailesinin belirgin bir siyasi mirası vardı. Eagletonlar hakkında –her ne kadar İrlanda'da bana ailem hakkında bilgi veren özel bir soy araştırmacım olsa da– çok az şey biliyorum; ama bildiğim şu ki, 19. yüzyılın sonlarında çoğu isyancıydı. Radikal bir genimiz var. Atalarımdan biri, Mark Eagleton isimli bir papaz, kilise mihrabından yörenin toprak sahiplerinden birini alenen suçlamış ve bizzat piskopos tarafından sürgün edilmiş. Hoş, ironik bir dipnot ekleyeyim: Bu toprak sahibinin, eski idman arkadaşlarından, cumhuriyetçilik karşıtı tarihçi Roy Foster'ın eşi Aisling Foster'ın ailesinden olduğu ortaya çıktı. Tarih tekerrür etti ama bu sefer komedi olarak değil. Yirmili yaşlarında yoksulluk çekerken, açlıkla özdeşleştirilen tifo hastalığından ölen Dr. John Eagleton var bir de. University College, Galway'deki tıp bölümü başkanlığı görevinden, belli ki bağnazlık nedeniyle alındı, çünkü bir Protestan değildi. Benim Galway'deki mevkiim Dr. John'un hoş bir intikamıdır.

Yani babam siyasal açıdan aktif olmasa da Eagletonların siyaset konusunda radikal anıları vardı. Babam da zaman zaman benimle siyasete dair konuşurdu. "Bence İsa bir sosyalisti," derdi hep. O günlerde, oldukça despot Katoliklik günlerinde –kendisi tam bir geleneksel Katolik olmasına rağmen– bu-

nu söylemesi şaşırtıcıydı. Sosyal adalete dair bana çok şey öğretmiş, sessiz ve düşünceli bir adamdı, ama bence kendini ifade etme konusunda ciddi zorluklar yaşıyordu. Fabrikadaki işinin her anından nefret ediyordu.

Ya kardeşleriniz? Biyografiniz *Kapı Bekçisi*'nde (2001) bebekken ölen kardeşlerinizden bahsetmişsiniz, ama diğerlerinden hiç söz etmiyorsunuz.

– Bir ablam, bir de benden küçük kız kardeşim var. Ablam Annie ailede üniversiteye giden ilk çocuktu. İngilizce bölümünde okumak için Liverpool'a gitmişti ama babam ölünce annemin dükkânda yardıma ihtiyacı oldu, bu nedenle yalnızca ortalama bir diploma alabileceği Manchester Üniversitesi'ne geçiş yapmak zorunda kaldı. Kesinlikle çok parlak, zeki bir kadın, müthiş esprili ve taklit yeteneği olan biri; bir romancı ya da muazzam bir edebi yetenek olabilecek kadar iyi bir hikâyeciydi, ama ne yazık ki bunu gerçekleştirme imkânı olmadı. Bir feminist eleştirmen olan küçük kardeşim Mary ise şimdi Leed Metropolitan Üniversitesi'nin İngilizce bölümünde okutmanlık yapıyor. Yani hepimiz bir şekilde edebiyata yatkın insanlar olduk. Bu biraz şaşırtıcıydı, çünkü babam ne edebiyattan anlar ne de bu alana herhangi bir ilgi duyardı. Bu durum ergenlik çağımda babamla aramızda sorunlara neden oldu. Ve sanırım bu kadar erken ölmesi nedeniyle bu çatışmanın çözülmediğini ve konu üzerine gerçekten düşünmediğimi söyleyebilirim.

Peki bu üç iyi eğitimli çocuğun çıktığı evin kültürel ortamından biraz bahseder misiniz? Eve çok kitap ve gazete girer miydi?

– Hayır. *Catholic Marriage, by a Priest and a Doctor* [Bir Papaz ve Bir Doktordan Katolik Evlilik Üzerine] gibi kötü isimli bir kitap hatırlıyorum. Edebiyat kültürümüzün en üst noktası buydu. Tanrı bilir nereden geldi! *Kapı Bekçisi*'nde anneme taksitle ikinci el bir Dickens külliyatı aldırma hikâyemi anlatıyorum. Bu fikir aklıma nereden geldi bilmiyorum.

Kapı Bekçisi'nde, tuhaf bir şekilde, okumaya dair çok az şey var. Sizi okumaya neyin teşvik ettiği pek net değil.

– Nedense çok eski ve yırtılmış bir kitap, kimsenin okumadığı bir çeşit İngiliz edebiyatı tarihi kitabı vardı. Nereden geldiğini bile bilmiyorum. Onu okudum, etraflıca okuduğumu hatırlıyorum. Thackeray ve Dickens üzerine bölümler vardı. Bu isimlerin önemli olduklarını düşündüğümü hatırlıyorum. Sanırım Dickens seti almamın arkasındaki sebep buydu.

Sağlıksız bir çocuktum. Üç yaşından on dört yaşına kadar ciddi şekilde astım hastasıydım, o zamanlar astımın tedavisi yoktu. Ebeveynlerim için sürekli bir endişe kaynağıydım. Ne yapmaları gerektiği konusunda kafa yoruyorlardı. Sanırım ne olduğunu bile anlamadan birkaç kere ölümün eşiğinden döndüm. Bu, okulda çok fazla devamsızlık yapmam anlamına geliyordu ve görevine öyle bağlı bir küçük melektim ki zavallı ebeveynlerimi okula gönderip kitaplarımı aldırtıyordum. Sanırım bütün bunlar, içinde bulunduğum durumdan kurtulma çabamın bir parçasıydı. Sonrasını planlıyordum. Bu sayede yatakta bir sürü okuma yaptım ve *Martin Chuzzlewit* gibi zar zor anladığım her türden kitabı okudum. Edebiyatın özünden ziyade tadına vardım.

Dickens'a dair neyi sevdiğinizi hatırlıyor musunuz?

– Anlatım gücü ve enerjisinden keyif aldığımı hatırlıyorum, her ne kadar anlatım gücü aynı zamanda onu anlamanın önünde bir engel olsa da. Dilinin inceliğini takdir ediyordum. Biraz mizah da seziyordum. Olay örgülerini anlamasam da karakter yaratma tarzını seviyordum. Sanırım Dickens benim edebiyata girişimdi. O kadar zor kelimeleri kullanabildiği için olağanüstü entelektüel olduğunu düşünmüştüm. Çok sonra dikkat çekici bir biçimde ne kadar anti-entelektüel olduğunu fark ettim.

Peki Dickens'tan sonra ne okuduğunuzu hatırlıyor musunuz?

– Annem "Bence Thackeray, Dickens'tan daha iyi bir romancı," dediğimi hatırlıyor. Bu, a) yanlışlıklaydı, b) bir şekilde vaktinden çok önce söylenmiş bir gaftı! Hatırlamasam da, sanı-

rım bir noktada Thackeray'i, muhtemelen de *Gurur Dünyası*'nı okumuş olmalıyım. Elime nasıl geçtiğini hatırlamıyorum –oldukça işe yaramaz olan yerel kütüphaneden almış olamam. Sekiz yaşlarındayken ödünç aldığım bir kitabı aynı gün bıraktığım için kütüphaneci tarafından azarlanmıştım. Okumuş olmamın imkânsız olduğunu söylemişti.

Evinde, ailenizdekinden daha fazla kitap olan akrabanız var mıydı?

– Hayır, muhtemelen hepsinde toplam iki kitap bile yoktu. Ama anne tarafımdan bazıları İrlanda'nın sözlü kültürünü yaşatıyordu. Şovmen, aktör, şarkıcı, komedyen ve hikâye anlatıcısıydılar – hepsi değil, birkaçı. Şimdi geriye dönüp baktığımda, yeteneklerimi klasikleri okumuş olmamla değil, tıpkı onlar gibi, o kültürle hemhal olmamla ilişkili bir şey olarak görüyorum. İletişim, mizah, fantezi yetenekleri vardı; o zamanlar bu yeteneklerini çok beğendiğimi hatırlıyorum. Bu yetenekleri yazım tarzımla bütünleştirme fikri, bir yazar olarak benim için büyük bir buluştu ve bunu keşfetmem epey zamanımı aldı.

Peki, bu performansçı akrabalarınız arasında kiliseden olanlar var mıydı? Aralarında papazlar var mıydı?

– Bir kuzenim ve baba tarafımdan bir iki papaz olsa da, aileden çok fazla papaz çıkmadı. Çocukluğumun taşınması zor yüklerinden biri de ebeveynlerimin papaz olmamı ne kadar çok istediğinin farkında olmamdı. Neden olduğunu bilmesem de papaz olmak istemediğimi biliyordum. Dindar bir çocuktum, sunak görevlisiydim ve her ne kadar çevremde papaz olacağıma dair bir algı veya beklenti olsa da bunu istemiyordum. Bir kere kendimi Tanrı'ya yeterince ait hissetmiyordum. Başka bir sebep ise papazların gerçekte o kadar da entelektüel olmadıklarını fark etmiş olmamdı. İstediğim şey –kelimeyi bilmesem de– bir entelektüel olmaktı. Belki de seküler bir papaz olurdum. Ve papazların oldukça kutsal kişiler olduklarına dair fikrimin yanlış olduğunu fark etmem de uzun sürmedi. Biyografimde de söylediğim gibi, sıkıcı ve tanınmamış bir tarikatın papaz okulunda

kısa süreli bir tecrübem oldu. Kötü zaman geçirmemiştim ama bu, oraya neden gitmek istemediğimi daha iyi anlamamı sağlamıştı. Bu olduğunda on dört yaşındaydım. Bir hafta kalmış ve sonrasında o kutsal dikenli tellerin üstünden sıvışmıştım.

Eğer büyüdüğünüz çevrede papazlar bir entelektüel örneği teşkil etmiyorlarsa, o zaman siz kimi örnek alıyordunuz?

– Hiç kimseyi. Çevremde bu anlamda bir model yoktu gerçekten.

Ama entelektüel diye bir kategoriden ya da kavramdan haberdardınız...

– Evet, Dickens'ın temsil ettiği şey her neyse, sanırım onun farkındaydım – yazmak, düşünmek. Sonra gramer okuluna gitmem gerekti, bazı öğretmenler –özellikle de hâlâ görüştüğüm İngilizce öğretmenim– benim için ilham kaynağı oldular. Öğretmenlerin zaman zaman yaptıkları gibi, bana yeni bir dünyanın kapılarını açtılar. Gördüğünüz üzere, o zamanlar Salford gibi bir yerde orta sınıf bile yoktu. Doktor ve papaz vardı ama bir orta sınıf yoktu. Bu nedenle kendi sınıf deneyimimin ötesinde bir deneyime tanıklık etmedim. Ama on beş yaşındayken bir makinist değil, solcu bir entelektüel olmak istediğimi biliyordum. O zaman bile bu kavrama aşinaydım. Muhtemelen bu noktada şunu söylemeliyim: Böyle bir yolculuktan geçip amacınıza ulaştığınızda, süreç içerisinde iyi kötü bir şöhret sahibi olduğunuzda, aslında bunun tadına gerçekten varamıyorsunuz; çünkü gerçek olmadığını, gerçekte ait olduğunuz yer olmadığını hissediyorsunuz. Sanki her şey başka birinin başına geliyor.

1940 ve 1950'lerde Salford'un Katolik cemaati içinde nasıl bir kültür hâkimdi?

– Ebeveynlerimin sosyal hayatı pek yoktu. Çok yalnızlardı, gerçekten, kendi kendilerini yalnızlaştırmışlardı. İkisi de eğitimsizliklerinin farkındaydı, sosyal anlamda kendilerine o kadar az güveniyorlardı ki, bu özgüven eksikliği uzunca bir süre bana da etki etti. Entelektüel anlamda hiçbir zaman özgüvensiz

değildim, ama kesinlikle sosyal açıdan özgüvenim yoktu. Evimize neredeyse hiç misafir gelmezdi. Çok nadiren evden uzaklaşırdık. Birkaç kere ebeveynlerim beni çeşitli sanatçıları, büyücüleri, müzikhol geleneğinin mirasçılarını görebilmem için Salford ve Manchester saraylarına götürmüştü. Büyülenmiştim, ama tabii bu benim için sahne tozu yutmak ya da RADA'ya [Royal Academy of Dramatic Art/Drama Sanatları İçin Kraliyet Akademisi] gitmeyi istemek anlamına gelmiyordu. Sokağın aşağısında yaşayan Albert Finney tam olarak bunu yaptı. Benden biraz daha büyüktü, Salford Gramer Okulu'na gidiyordu ve yerel bir kitapçının oğluydu – sanırım annem de amcasıyla flört etmişti zamanında. Albert RADA'ya girdi; bu muhteşem bir olaydı. John Osborne'un "Luther" isimli oyununda Luther'i oynamak için Manchester'a geldi, ben de oyunu görmeye gittim. O zamanlar bu isimle tanınmıyor olsa da, Salford'dan çıkan Ben Kingsley'i de biraz tanırdım. Neyse, ebeveynlerimin beni müzikhole birkaç kere götürdüğünü hatırlıyorum – muhtemelen bunun nedeni babamın sarayın çalgıcılar topluluğunda zaman zaman trombon çalan bir adamla arkadaş olmasıydı. Özellikle büyü ve sihir benzeri şeylere hayran kaldığımı hatırlıyorum. Muhtemelen bu Katolik olmamla ilgili bir şeydi.

Peki bahsettiğiniz sosyal özgüven eksikliğinden ne zaman kurtuldunuz?

– Orta yaşlarıma kadar devam etti; hâlâ bir parçam utangaçtır, sadece giderek daha iyi saklayabiliyorum bu parçamı...

Çok uzun zaman önce bunu yenmiş bir insan izlenimi bırakıyorsunuz...

– Aslında bu durum maalesef Cambridge'te yaşadığım olumsuz deneyimle şiddetlendi; ama şimdi dönüp baktığımda aslında babamın ölümüyle şekillendiğini görüyorum. Babam ben giriş sınavındayken öldü, oldukça sembolik bir andı. Büyük bir talihsizlikti. Dahası Cambridge o günlerde fazla aristokratik bir yerdi, ben de sosyal açıdan kendimi baskı altında hissediyordum.

Şunu söyleyebilirim ki, bir çocuk olarak bilinçsizce yaptığım

şey, oldukça katı bir işçi sınıfı çevresinden, edebiyat ve fikirler aracılığıyla, okuyarak ve düşünerek kendi zihnime kaçmaktı. Böylece bu çevreden kurtulup Cambridge'e girmeyi başarmıştım ama sosyal ve duygusal gelişim olarak epey gerideydim. Entelektüel açıdan kurtulmuştum ama özellikle sosyal beceriler konusunda yeterli kaynaklara sahip değildim. Çok utangaçtım – ah, çok uzun zaman boyunca, bütün gençliğim boyunca... Diğer insanlarla birlikteyken olduğum kişi ile gerçekte olduğum kişi arasındaki ayrımın farkındaydım. Duygulardan yoksun ailevi temelim, tüm o toplum baskısıyla birlikte, onların benim için diledikleri entelektüel hayatla başa çıkmam için gerekli duygusal kaynakları sağlamıyordu. Aslında galiba böyle zengin, yalnız, içsel bir entelektüel yaşamı, duygusal açıdan soğuk bir çevre karşısında bir savunma olarak geliştirmiştim. Aklım, beni sosyal ve duygusal olarak başa çıkamadığım bir şöhrete sürükledi ve bu da daha sonra yaşadığım psikolojik sıkıntının kaynağıydı.

Bu belki de insani bir durumdur. Bunu açık açık ifade etmek zor olabilir ama yapmış olduğunuz okumalar nedeniyle duygular konusuna bu denli kafa yorduğunuz düşünülebilir.

– Evet ama bu beyinle ilgili bir mesele. Ebeveynlerim, Tanrı yardımcıları olsun (yani bu onların hatası değildi), duygusal hayatla başa çıkamadılar. Bu, bir anlamda işçi sınıfı sorunuydu. "Hayat çok zor ve duygularınız da en az onun kadar sert olmalı," gibi bir varsayım vardı. Duygular, ancak onların bedelini ödeyebilenler içindi.

Ama bu durum edebiyat konusunda yasaklamalar getirilmesine neden olmadı sanırım...

– Hayır, olmadı. Bu konuda sadece şaşkınlardı, biraz da benim için korkuyorlardı. Ama bu duyguların açığa vurulması korkusuydu. Bir tür işçi sınıfı Benthamcılığının ürünü olan, son derece faydacı bir atmosferde büyümüştüm. Tehlikeli bir dünyada, hayatta kalmaya faydası olmayan her şey değersizdi, edebiyatın değersiz bir faaliyet olarak görülmesinin nedeni de buydu. Dolayısıyla duygusal yoksunluğa karşı isyan et-

miş olsam da, tam da bu nedenle duygusal ve sosyal tutukluklar yaşıyordum. Bunun üzerine düşünmek çok uzun zamanımı aldı. Bir yandan da İrlandalılar arasında belki de faydacılıktan en uzak adam diyebileceğimiz Oscar Wilde hakkında bir oyun yazdım. Sanırım sadece kendi için yapılan şeylere, sanat ve estetiğe olan ilgimin, duvara –muhtemelen Kutsal Yürek dışında– bir resim asmanın hayal dahi edilemeyeceği bir ortamda büyümüş olmamla çok yakından ilgisi vardır.

Bu katı faydacılıktan bahsetmişken, savaşın çocukluğunuza önemli bir etkisi oldu mu? *Kapı Bekçisi*'nde bu konudan hiç bahsetmemişsiniz.

– Hayır, çok yoktu aslında. Bir savaş çocuğuydum, ama savaşın sonlarına yakın doğmuştum. Babam –muhtemelen fabrikada teçhizat işlerinde çalıştığı için– askere alınmadı ama hava akını gözcüsü yapıldı. Savaş dökümtülerini hatırlıyorum: tuhaf bir gaz maskesi, hava saldırısı sığınağı vb. Azla yetinmeyi öğrendiğimizi hatırlıyorum, ama o dönemler savaş zamanı yoksulluğuyla genel yoksulluk arasındaki farkı ayırt etmek zordu.

Siyasetin çocukluğunuzdaki önemine dönmek istiyorum. Ailenizin siyasi mirasından biraz bahsettiniz, peki siz kişisel olarak siyasetle ilgilenmeye ne zaman başladınız? 1950'lerdeki Süveyş Krizi ya da Stalin'in ölümü gibi uluslararası olaylardan haberdar mıydınız?

– Evet, haberdardım. Okuldaki muhafazakâr arkadaşlarımla Süveyş üzerine şiddetli tartışmalarım oluyordu. Radyo ve gazeteler sayesinde her şeyden haberdardım. Büyükbabamın, annemin babasının, okuma yazması yoktu, ben de her gün ona *Daily Express* okumak zorundaydım. "Para piyasasında ne durumdayız?" diye sorardı. Ne demek istediğine dair ondan daha fazla bilgim yoktu. Ergenlik çağında bir çocuk olarak, şimdilerde hepsi ölmüş, yaşlanmış ya da sağcı olmuş *Angry Young Men*'den* [Öfkeli Gençler] etkilenmiştim. Aradığım şey sanat, siyaset ve muha-

(*) 1950'lerde önem kazanan, çoğunlukla işçi sınıfı ve orta sınıf kökenli İngiliz oyun yazarları ve romancılardan oluşan bir topluluk – ç.n.

lif düşüncenin bileşimiydi. İyi bir Katolik çocuk olsam da kendimi biraz bohem olarak tahayyül etmeye başlamıştım. Bohemler, Cambridge'ten önceki neredeyse tek rol modelimdi.

Ama üzerimdeki en önemli siyasal etki, şüphesiz İrlanda cumhuriyetçiliğiydi. Daha önce de söylediğim gibi, henüz yedi yaşındayken bundan haberdardım. Herhangi bir İrlanda tarihçisinin karnına ağrılar girmesine neden olacak türden, kahramanca fikirlerle dolu, korkunç İrlanda cumhuriyetçisi şarkıları yazdığımı hatırlıyorum. Hatta bunları İrlanda ezgileriyle bestelediğimi ve –tam olarak kime olduğunu bilmesem de– söylediğimi bile hatırlıyorum. Yani dert ettiğim ilk siyasi mesele, sınıf meselesi değil İrlanda meselesiydi. Sanırım bu sonraları daha geniş çaplı sınıf sorunlarını görmemi sağladı.

Çocukken İrlanda'ya gittiniz mi?

– Hayır. Bu, ata topraklarını büyük bir sevgiyle anan ama o topraklara fiilen hiç ayak basmamış yaşlı göçmenlerin durumudur. Hiçbir akrabam İrlanda'ya gitmedi. Aslında yirmi bir yaşından önce İrlanda'ya hiç gitmedim; o zaman da Dublin Trinity College'daki *Aristotelian Society** [Aristotelesçi Topluluk] için, Katolik sol üzerine bir konuşma yapmak üzere gitmiştim.

Peki ya sosyalist siyaset? Ne zaman sosyalist oldunuz?

– Aslında on dört-on beş yaşlarındayken kendimi sosyalist olarak nitelendiriyordum. On altı yaşındayken Stockport'taki *Young Socialists* [Genç Sosyalistler] grubuna –Salford'dakine değil– katıldım, çünkü Stockportlu bir arkadaşım vardı. Bu arkadaşım daha sonra İngiliz solu için saygın, vazgeçilmez bir figüre dönüşecek Bernard Regan'dı. Okulda birlikteydik, toplantılara da birlikte gittik. Bu, radikal sol olarak adlandırabileceğiniz şeyle ilk karşılaşmamdı ve büyüleyici olduğunu düşünmüştüm. İşçi Partisi'nin yöredeki üyelerinin konuşmalarına, bir ya da iki tartışmaya katılmıştım. Bir yandan da bununla Katolikliği birbirine uydurmakta zorluk çekiyordum, çünkü

(*) 19 Nisan 1880'de Londra'da kurulmuş, yayınları Oxford Üniversitesi tarafından basılan, önemli ve etkili bir felsefe cemiyeti – ç.n.

ılımlı sosyalizme karşı bile bir papalık öğretisi geleneği vardı. Son derece vicdanlı bir Katoliktim. Katolikler herkesçe bilindiği gibi, vicdanlarından mustariptirler, bu, her zaman acı veren tıbbi bir durum gibi gelmiştir bana. İki yöne doğru sürükleniyordum: Siyasal olarak düşündüğüm şeyin istediğim şey olduğundan bir an bile şüphe etmedim, ama düşüncelerimi bir Katolik olarak nasıl meşrulaştıracağımı bilmiyordum. Bernard bu konuda benden çok daha endişeliydi. İşte o zaman –gerçi bu hikâyenin sonraki kısmı– Cambridge'e gidip, "Neden bahsediyorsunuz? Tabii ki istediğiniz kadar solcu olabilirsiniz," diyen Katoliklerle tanışmak müthiş bir özgürlüktü.

Yani Genç Sosyalistler grubunda bulunduğunuz zaman boyunca bu ikilemi çözmenize yardımcı olacak insanlarla karşılaşmadınız?

– Hayır, karşılaşmadım. Sağcı Katolik basına (eğer öyle bir şey varsa da tam bir totolojidir) "Öfkeli-Genç" tarzında saçma mektuplar yazmıştım. Birkaç farklı konuya dairdi bu mektuplar, ama özellikle nükleerle ilgiliydiler. On altı yaşlarındayken CND [Campaign for Nuclear Disarmament - Nükleer Silahsızlanma Kampanyası] rozeti taktığım için hem okulda hem kilisede başım epey derde girmişti. Papazın bana onu çıkarmam gerektiğini söylediğini hatırlıyorum. Okul müdürüm okul papazından benimle sert bir konuşma yapmasını istedi, ama papaz genç Herbert McCabe, radikal bir teolog ve cesur bir CND'ci olduğu için bu konuşma pek de müdürün istediği doğrultuda gerçekleşmedi. Aşağı yukarı on altı yaşındayken bile, –nasıl iletişime geçeceğimi bilmesem de– nükleere karşı olan, Katolik teolog ve filozoflardan oluşan bir gruptan haberdardım. Daha sonra Cambridge'te bunlardan bazılarıyla da tanıştım.

Katıldığınız Genç Sosyalistler toplantıları size siyasal ve entelektüel açıdan özgüven sağladı mı? Nadiren tartışmalara katıldığınızı söylediniz. Bu sizin sosyal anlamda zayıflığınızın bir sonucu muydu?

– Hayır, hayır. Klasik, sahnede değişen utangaç insan hikâyesi aslında... Bu tarzda birçok aktörle, karşılıklı konuştuğunuzda utangaç olup da seyirci karşısında bir anda canlanan çok insanla karşılaştım. Ateşli bir tartışmacıydım – ve tabii bir Katolik olarak oldukça dogmatiktim de. Düşmanını yere sermelisin! Salford liseleri arasında, özel okulların yaptıklarına benzer münazaralar olurdu ve bir sene ben takımdayken kazanmıştık. O dönem Öfkeli Gençler'in etkisine kapılmaya başlamıştım ve ne hakkında olduğunu şimdi hatırlamıyor olsam da gruba uygun bir şekilde, öfkeli bir konuşma yapmıştım. Tartışmak, ikinci sınıf vatandaş olmanın bir çeşit telafisiydi. Aynı zamanda da toplumsal olarak beslenen öfkeden makul bir çıkış yoluydu, ki bu şimdiki polemikçiliğim için de geçerlidir. Kendini kontrollü bir şekilde öne çıkarmanın bir yoluydu bu. T. S. Eliot bir keresinde şöyle bir gönderme yapmıştı: "Yumuşak huylu bir insan, en rahat, daktilosunun arkasında böbürlenir," – bu durum kesinlikle beni yansıtıyor. Yazmak, konuşmak ve propaganda yapmak elbette kendi içinde önemli şeyler, ama bunlar benim için aynı zamanda mahrum olduğum bir şeyi telafi etmenin yollarıydı. Biri olmanın yolları...

Öfkeli Gençler'le yollarınız nasıl kesişti? Ergenlik çağında bir genç olarak oyun izlemenin yanı sıra işçi sınıfı üzerine kitaplar da okuyor muydunuz?

– Salfordlu olduğu için Shelagh Delaney'i biliyordum. Onu tanıyan insanlar tanıyordum. Annem de Walter Greenwood'u tanıyordu biraz. *Love on the Dole*'dan (1933) sonra güzel arabalar almaya başladı, akabinde de Londra'ya, *Big Smoke*'a* gitti. Annem, L. S. Lowry'yi Salford'da, yol kenarında eskiz çizerken hatırlıyor – insanların ona kira toplayıcısı olduğu için mi yoksa ressam olduğu için mi önemli bir mevki verdiğinden emin değilim. O zamanlar, şimdi tabii ki oldukça ilgili olduğum Ewan MacColl'le alakam yoktu. Salford'un önemli bir işçi sınıfı kültürü vardı aslında. Örneğin otuzlarda ünlü bir propaganda ti-

(*) Genellikle kırsal kesimde yaşayanların büyük şehirler için kullandıkları bir söz – ç.n.

yatrosu topluluğu vardı. Bugün, dünyaca tanınan, Salford'daki İşçi Sınıfı Hareketi Kütüphanesi üyesi olduğum için gurur duyuyorum.

Peki ya Alan Sillitoe?

– Sillitoe'yu bilmemin bir nedeni, Albert Finney'in –benim Salfordlu alter-egomun daha küstah hali– "Saturday Night and Sunday Morning" (1969) filminde rol almasıydı. O zamanlar ben de birçok insan gibi, John Osborne'un radikal davada büyük bir isim olduğunu düşünme gafletine düşmüştüm. Arnold Wesker ve Kingsley Amis'den de haberdardım. Ve bir şekilde, kesinlikle ihtiyacım olan şeyi ortaya çıkaran, editörlüğünü Tom Maschler'ın yaptığı *Declaration* [Bildiri, 1959] isimli bir kitapla karşılaştım. Osborne, Lindsay Anderson, Doris Lessing ve Kenneth Tynan gibi isimlerin bazı açıklamalarının yer aldığı bir kitaptı. Tuhaf görünse de Salford Kütüphanesi'nde bulmuştum onu sanırım. Tabii ki aldığım ilk kitaplardan biri, zar zor anladığım, ama beni derinden etkileyen, Colin Wilson'ın *Yabancı* (1956) kitabıydı. Artık kitabı anlıyorum, ama pek etkilenmiyorum.

Gramer okulunuz De La Salle College'daki entelektüel kültürü biraz daha anlatır mısınız? Hâlâ irtibat halinde olduğunuz bir hocanızdan bahsetmiştiniz.

– Münazara ve tiyatro yapma imkânı vardı, ki ben ikisini de yaptım. Ve en önemlisi de hayatımda ilk kez entelektüel başarının önemsendiği bir yerdeydim. Ailem tarafından o kadar olmasa da genel olarak işçi sınıfından oluşan sosyal çevrem tarafından küçük görülen bir şeydi bu. İlkokulda sağlıksız ve entelektüel –bir ot, bir inek– olmanın acısını çok çekmiştim. Gramer okulunda yeteneklerimin değerli olduğu bir ortamdaydım. Öncesinde tam tersini yapmış olsalar bile saygı duyuyorlardı. Ne var ki, orada canlı bir entelektüel kültür olduğunu söyleyemeyeceğim. Aksine bizi (İrlanda değil) İngiliz orta sınıfına yükseltip Cambridge'e sokmaya kendini adamış, tutucu, otokrat, dinî bir kurumdu. Bunu yapmak konusunda gayet iyiydi.

Ama Katolik haliyle, tıpkı ev ortamım gibi, duygusal açıdan bomboştu. Okul akademik açıdan mükemmeldi ama tamamen ruhsuzdu. Anlayacağınız, Öfkeli Gençler'e olan ilgim büyük bir sorun yaratıyordu. Ama bir yandan da hoşuma gidiyordu, çünkü bana, karşısında başkaldıracağım bir şey sağlıyordu.

Arzu edebileceğim şeyleri yapan çok az hoca vardı. İçlerinde en önemlisi, Peter Grant adında, daha önce de söylediğim gibi halen görüşmeye devam ettiğim, sonrasında solcu bir Leavisçi* olduğunu öğrendiğim İngilizce hocamdı. "O" ve "A" seviye İngilizceyi** bu şekilde öğrendim – ne anlama geldiklerini bilmeden de olsa. William Empson'ın altında, Sheffield'da bulunmuş, işçi sınıfına mensup bir solcuydu. Dilerseniz rol modelim diyebilirsiniz.

Burası bir Katolik okulu olduğu için, kurumsal düzeyde, fikirlere skolastik bir saygı söz konusu muydu sizce? Ne de olsa o zamanlar hiçbir okul sizin gibi entelektüel tutkulara sahip birinin gelişmesi için alan sağlamış değildi.

– Evet, öyleydi. Bu onu iyi kılan şeydi. Çünkü tüm eksikliklerıyle birlikte Katolik bir kurumdu, ama bir yandan da rasyonel analize sonsuz saygı duyan bir yerdi. Ben bunu her zaman Katolikliği sola bağlayan halka olarak gördüm. Düşünme ve sert bir biçimde tartışma konusunda cesaretlendiriliyorduk; hakikatin önemli olduğuna, soyut bir önemden fazlasını taşıdığına inanmaya teşvik ediliyorduk. Galiba Katolik toplumsal düşünce ile de orada tanıştım; bu konuda gerçekten zengin bir kültür vardı. O zaman bile, tıpkı bugün olduğu gibi – emin olun tüm kusurlarını ve korkutuculuğunu göz ardı etme-

(*) Edebiyat eleştirmeni F. R. Leavis (1895-1978), kültür alanında Britanya'nın en etkili isimlerinden biri olmuştur. Leavis kültürü ve özellikle de edebiyatı bir boş zaman eğlencesi olarak değil toplumsal boyutuyla ele alır. Williams tarafından kültürel elitizmle ve muhafazakârlıkla eleştirilse de kültür kavramını toplumsal tabakalaşma ve sınıf mücadelesi bağlamında ele almasıyla Kültürel Çalışmalar'ın gelişmesine bir anlamda katkı sağlamıştır – e.n.

(**) O-seviye (Ordinary Level) liseyi bitirmek için geçilmesi gereken, genel akademik becerileri karşılama seviyesini gösterir İngilizce bilgisini ifade eder. A-Seviye (Advanced Level) İngilizce, ileri akademik İngilizce bilgisi anlamına gelir – e.n.

den– Katolikliği bir kültür olarak değerlendiriyordum. Ama fikirlerin ve kurumların ciddiye alındığı bir dünyaydı. Başka bir deyişle, kişiye, neredeyse içgüdüsel olarak kurumsal terimlerle düşünmek ve insan yaşamının kurumsal olduğuna inanmak öğretiliyordu. Bu nedenle daha sonra liberal hümanizm ve liberal bireycilikle karşılaştığımda onları kendime gerçekten yabancı şeyler olarak gördüm. Bu da benim için hem bir kayıp hem de kazançtı.

Yani liberal hümanizmi basit bir çevresel etkiden ziyade bir ideoloji olarak tanımlamıştınız.

– Kesinlikle. Hiçbir zaman bu ortamın içinde bulunmadım. Raymond Williams'ın, ilk kez bireycilikle bağlantılı bazı fikirlerle karşılaştığında yaşadığı sorunlarla ilgili söylediklerini hatırlıyorum. Ben de çok benzer bir deneyim yaşadım. Benim dünyamın dışındaydı ve ben bireyciliğe dışarıdan bakıyordum. Kolektif, kurumsal ve ortak inancın kimlik için elzem olduğu bir çevrede yetişmiştim – her ne kadar bunlar genellikle otokratik ve totaliter uçlara çekilmiş olsa bile. Cambridge'e gittiğimde birçok akranımın başlangıçtan itibaren liberal bireyciliğe ya da liberal hümanizme doymuş bir çevrede büyüdüğünü fark ettim. Bunu anlayamazdım. Daha sonra liberalizme dair çok şey öğrendim; sadece bir Marksist olarak değil, bu bilgiye "dışarıdan" biri olarak ulaşmak durumundaydım.

Eğitiminizle ilişkili olarak hakikatin öneminden bahsettiğinizde, manevi bir hakikatten mi, hakikatin seküler biçimlerinden mi, yoksa dinî ve sekülerin bir karışımından mı bahsediyorsunuz?

– Temelde dinîydi; ama dediğim gibi, daha sonra analitik tutuma önem veren entelektüel bir yaklaşıma dönüştü. Örneğin, bu yaklaşım gizemli olaylarda bile rasyonel soruşturmanın sınırları olmadığını ileri sürüyordu – o zamanlar bilmesem de bu tam anlamıyla Aquinascı bir tavırdı. Dinî çabasını bir şekilde seküler işlere taşıdı. Unutmayın, bu "dünya" –seküler dünya– dedikleri şeyi sonuna dek savunan bir yaklaşımdı. Mesela Ka-

tolik bir okula gitmeseydim ailem aforoz edilebilirdi. Ama onların seküler akıldan hiçbir şekilde korkuları yoktu. Ama İngilizce seviye sınavını geçtiğimde ödül olarak alınmasını istediğim birkaç kitap biraz sıkıntı yaratmıştı. O zamanlar Penguin'in Hume ve diğerlerinin de içinde yer aldığı bir felsefe dizisi vardı, ben de bunlardan birkaçını istemiştim. Ama ne yazık ki bunların Katoliklerin yasaklı kitaplar listesinde olduğu söylendi ve onun yerine bir Cizvit tarafından yazılmış bir kitap verdiler. Ama bu tipik bir durum değildi. Bunu öfkeden çok üzülerek yaptılar. Katolikliğin hakikatleri muhafaza edildiği müddetçe dilediğimizi yapmamıza izin vermeye hazırlardı.

Ortaokul ve lisede hangi edebiyat üzerine çalışıyordunuz?

– Shakespeare ve Milton da dahil olmak üzere bir dizi bilindik klasik okuduk. İngilizce hocamın Milton karşıtı olduğunu hatırlıyorum, şimdi bunun Leavisçi temelinden kaynaklandığını da anlıyorum. Thomas Gray okudum, Wordsworth'u biraz biraz anlıyordum. Ama aynı zamanda Peter o kadar aydınlanmıştı ki –muhtemelen aşırı otokratik okul müdürünü bunların gerekli veya değerli olduğuna ikna ederek– *Godot'yu Beklerken* ve Auden ve Isherwood'un oyunlarını ya da bu tarz şeyleri de listeye eklemişti. Bize "Julius Sezar"ın provasını yaptırdığını hatırlıyorum – ben Mark Antony'ydim. Bu metinlerin bir kısmı kuliste etrafa saçılmıştı, biz de grup olarak aynı anda onları okumaya başlamıştık. Hiç hazırlanmadan, sesli bir şekilde *Godot'yu Beklerken*'i okuduk, Peter da gelip katıldı. Bu kültürün çok önemli olduğuna ve istediğim şeyin o olduğuna kesin bir şekilde ikna olmuştum.

Ergenlik döneminizde çalıştınız mı? İş deneyiminiz var mıydı?

– Sanırım üç ya da dört farklı yerde çalıştım. Manchester'da bir muhasebe firmasında büro elemanı olarak çalıştım. Galiba haftada iki buçuk pound gibi bir şey –gayet cömert bir miktar– veriyorlardı. Cambridge'teki son senemde ise Manchester'daki Marks and Spencer'da yerleri silip depoda çalışıyordum. Biyografimde de anlattığım gibi, o zamanlar tragedya dersimin final

ödevleri için kafamı kaldırmadan okuyordum; orada çalışanlar bir insanın o kadar çok kitabı nasıl okuyabildiğine şaşırmışlardı. Bir dönem de Salford'da Cussons Sabun Fabrikası'nda çalıştım. Bu deneyimlerde öne çıkan bir şey yok. Cussons'da ilkokuldaki birkaç arkadaşımla karşılaştım. Ben bir aylığına oradaydım, onlarsa ömür boyu. En ilginç işim, Cambridge'e girmeden neredeyse bir yıl önce, güzel bir yerel lisede öğretmenlikti. En iyi sınıfı okuttum ve zamanımın çoğunda, aslında onlardan sadece bir yaş büyük olduğumu anlamasınlar diye uğraştım. İlk öğretmenlik deneyimimdi, bu işi eğlenceli hale getirme konusunda becerim olduğunu fark ettim. Belki de Salford Sarayı'nda öğrenmiştim bunu...

Evden ayrılıp Cambridge'e gittiğiniz dönemde –deyim yerindeyse kurumsal bir varlık olan– işçi sınıfı ile ilişkinizi nasıl kavramsallaştırdınız?

– Karışık bir ilişkiydi, çünkü o zamana kadar tüm siyasi ilgim o tarafa yönelmişti, ama aynı zamanda da tüm enerjisini o çevreden kurtulmak için harcayan klasik bir burslu öğrenciydim. Dai Smith'in kusursuz Raymond Williams biyografisini okuyunca Raymond'a dair o zamana kadar bilmediğim bir şeyle karşılaştım; şöyle ki, babası onun yalnızca ideal figürü değildi, aynı zamanda tartıştığı bir adamdı, çünkü babasının onu dışladığını hissediyordu. Ben de aynı şeyi yaşadım. Burada Ödipal duygu karmaşasıyla sosyal bir çelişki arasındaki klasik örtüşme söz konusu. Babamın erken ölümüyle ve bu çelişkilerin çözülememesiyle iyice karmaşık bir hal alan benim durumum da aynen böyleydi. Ailemde beni dışlayan bir şeyin varlığını bilmek kesinlikle çok tuhaftı. Paul Morel da *Oğullar ve Sevgililer*'de aynı sorunu yaşar. Bu yalnızca kendimi kurtarmaya çalışma meselesi değildi. Kendimi bu çemberden çıkarmaya ama aynı zamanda itaatkâr olmaya, ailenin bazı değerlerini kabul etmeye ve içselleştirmeye çalışıyordum. Yapmanız gereken şey budur: Gitmelisiniz. Bu paradokslarla psikolojik açıdan baş etmek zordur. Cambridge deneyimimin olumsuz olmasının bir nedeninin de bu olduğunu sanıyorum. Yalnızca benim için değil, Ray-

mond için, diğerleri için de... Hem kimliğinize yatırım yapmak hem de aynı anda geride bıraktığınız, size kendi iyiliğiniz için olduğu kadar onların yararı için de gitmeniz gerektiğini söyleyen insanları desteklemek epey zorlu bir durumdur.

Dai Smith'in bakış açısıyla yaklaştığınızda Williams'ın hayat anlatısı şüphesiz daha muğlak görünüyor; ama yine de bıraktığı izlenim, taşralı bir işçi çevresinden gelmesine rağmen sizden daha az karmaşık, daha az çatışmalı bir sosyal durumla şekillendiği yönünde.

– Daha az karmaşık mı bilmiyorum, ama farklıydı. Raymond kesinlikle destekleyici, duygusal anlamda uyumlu bir işçi çevresinden geliyordu; durum bende bu şekilde değildi. Raymond'ın duygusal bağı çok kuvvetliyken, benim kendimi onlardan ayırmam için duygusal sebeplerim vardı. Ama şimdi de, farkında olmadığım karmaşık durumlar varmış gibi görünüyor. Mesela Williams'ta kayıp bir anne figürü var. Ama her zaman Raymond'ın tuhaf bir şekilde ayrıcalıklı geçmişinin –bir anlamda– ona bende olmayan bir çeşit istikrar, köklülük, özgüven ve neredeyse amirane bir otorite kazandırdığını düşünmüşümdür. Bu muhtemelen onu bir baba figürü olarak idealleştirmemin bir parçasıydı. Ama bunun gerçek olduğunu da düşünüyorum.

Giriş sınavı için Cambridge'e gitmeniz ve Trinity'deki İngilizce danışmanınızın, babanızın ölüm haberini vermesiyle ilgili daha detaylı sorular sormak istiyorum. Duygusal ve entelektüel açıdan oldukça çarpıcı bir deneyim olmalı bu...

– Evet, tek başına Cambridge'e gelmek, kendini üniversite ortamında bulmak ve sınavlara girmek, her anlamda göz korkutucuydu – yalnızca benim için değil, orada tanıştığım herkes için. Bütün bunların yanı sıra danışmanımla da görüştüm. Babamın ölümü, beklediğim bir şey olduğu için darbenin etkisi bir anlamda azalmıştı. Ben uzaktayken ölmemesini umuyordum, ama ölmesi an meselesiydi. Danışmanımın bunu bana söylemek zorunda kalmasının ne kadar korkunç bir şey olduğunun farkında olmak da durumu biraz kolaylaştırmıştı. Böyle

şeylere alışkın bir adam değildi. Aslında tüm o İngiliz üst sınıfı tavrıyla, ebeveynlerimi duygusal bir yük gibi göstermişti. O an şiddetli bir duygu hissetmedim. Sanki üzerine düşünmem gereken bir şeydi, kesinlikle tutulmuştum ve bunun acısını daha sonra yaşayacaktım.

Daha sonra cenaze için geri dönmem gerekti. Biyografimde de söylediğim gibi, okul müdürüme kilisenin arkasında biraz sataştım. Genel olarak kızgındım, darmadağın olmuştum ve sinirimi birinden çıkarmalıydım. Beni eve gönderme kararını veren kişi oydu. Yanıldığını düşünüyordum. Hâlâ da yanıldığını düşünüyorum. Babamın gitmemi istediği üniversiteden beni mahrum bırakması korkunç derecede ironik görünmüştü bana, çünkü sınavı bitirmemiştim. Sonra sanırım Trinity'de bana bir yer verildiği bilgisini öğrenene kadar arafta kaldım. Gerçekten şaşırmıştım. Altı ya da yedi sorudan yalnızca ikisini cevaplamıştım ve bildiğiniz üzere, danışmanımın risk alacak türden bir adam olduğunu da sanmıyordum – gerçekten de değildi.

Cambridge'e gittiğinizde annenizi terk ediyormuş gibi hissettiniz mi?

– Bir anlamda, evet... Bu açıdan kötü bir zamandı, çünkü nüfusu hızla azalan bir yerde dükkânı idare etmeye çalışıyordu. Yas tutamadan, yasını erteleyerek, acı ve endişe içinde kalakalmıştı. Gerçekten kötü bir sahneydi. Ama ben de iki yaşam arasında asılı kalmıştım. Bir anlamda aileme sırtımı dönmüştüm, ama Cambridge'te kendimi yabancı gibi hissettiğim için bir kimliğim de yoktu. Sanırım bütün bunlardan sonra Katolik solu tercih etmemdeki sebep, iki dünyayı da kapsamasıydı. İçinde büyüdüğüm ortamın entelektüel versiyonuydu.

Cambridge'e gelmeden önce yönetici sınıfla ilgili ne düşünüyordunuz?

– Daha çok bir imge gibiydi, çünkü söylediğim gibi, Salford'da orta sınıf bile yoktu. Temsilcileriyle bile karşılaşmadan karşı çıkmıştım yönetici sınıfa. Onlarla karşılaşmak yalnızca

önyargılarımı güçlendirdi. Durum benim için oldukça soyutken, yani lisedeyken bile neredeyse kişisel bir kin meselesi haline gelmişti.

Bir hınç diyebilir miyiz?

– Evet, fazlasıyla. Sınıflı toplumu gerçekten anlamaya başladığım zaman daha rasyonel bir karşı çıkış geliştirdim tabii. Ama Cambridge'e geldiğimde kesinlikle öfkeliydim ve ilkel sınıfsal güdülerim vardı. Akıl –ki bu liberal akıl değildi– yalnızca düşmanlığımı kuvvetlendirdi.

Belli ki Cambridge'te çok yönlü entelektüel, siyasi ve dinî etkilere açmışsınız kendinizi, ama galiba bu sınıfsal güdüler sizi şekillendirmeye devam etmiş.

– Ah, evet, sanırım öyle oldu. Bugün bile devam ediyor. Kendisi bunu itiraf etmeye pek hazır olmasa da ben Raymond'ın da kafasını aynı şeyin meşgul ettiğini düşünüyorum. Raymond yerleşik düzene karşı tartışmasında ikna edici olabilmek adına elde edebileceği tüm rasyonel bilgiye ihtiyacı olduğunu kesinlikle biliyordu. O aslında benim de hissettiğim şeyi sadece daha karmaşık bir biçimde dile getiriyordu. Fakat aynı zamanda kendisi de bu durumu benim gibi ilkel bir seviyede hissediyordu. Sanırım bir nebze bunun üstünü örtüyordu. Oldukça tedbirli ve mücadeleciydi. Ama bazı anlarda, gözüme yaşça çok büyük görünen birinde bu duyguların var olmaya devam ettiğini görmek memnun ediyordu beni. O durumunu asla kabullenmemişti – kendi yaşadığım bir şeyi onda görmek daha zordu sadece.

Stuart Hall bir keresinde Williams'ın Cambridge'teki durumuna dair bir ifade kullanmıştı: "Oxbridge'i *entelektüel* bir yolun idealleştirilmiş zirvesi olarak gören ve buraya gelen 'taşralı' parlak bir gencin, buranın yalnızca resmî İngiliz entelektüel kültürünün zirvesi olmakla kalmayıp sınıf sisteminin de kültürel merkezi olduğunu keşfetmesinin yarattığı *sosyal* şoku deneyimlemek" biçiminde tarif etmişti onun duru-

munu. Williams Cambridge'e 40'larda, Hall Oxford'a 50'lerde, siz Cambridge'e 60'ların başında gittiniz. Bu tarif sizin de Cambridge'te yaşadıklarınızı ifade ediyor mu?

– Evet, kesinlikle. Gerçi bu ufak anlatıya kıyasla, benim dönemim, bütün bunların oldukça aşikâr olduğu son anlardan biriydi. Yani Oxbridge'de bir öğretmen olarak bulunduğum zamanlarda deneyimlediğim şey, aşama aşama gerçekleşmiş, yüzeysel bir demokratikleşmeydi ama mekânın rengi büyük ölçüde değişmişti. Eski Eton College öğrencileri bir anda rozetleri ve Liverpool aksanlarıyla çıkarlardı ortaya. Stuart ve Raymond'ın da deneyimlediği aristokratik hâkimiyetin son döneminde bulundum ben. Nihayetinde Trinity'ye gittim, ama onun da bir faydası olmadı, çünkü o da en aristokratik okullardan biriydi. Trinity'nin merdivenleri onur öğrencileriyle doluydu. Benim de yer aldığım ama pek bir şey yapmadığım İşçi Kulübü'nde bile bu okullardan gelme sosyalist öğrenciler egemendi ve bunlardan bazıları apaçık kariyer peşindeydi. İşçi sınıfından çok az sayıda öğrenci vardı okulda. Birlikte takılıyor ve birbirimizi kolluyorduk.

Ama mesela orada İngilizce okumak Oxford'dakinden daha mı heyecan vericiydi?

– O zamanlar Ortaçağ okul kültürünün hâkim olduğu Oxford'dan daha heyecan vericiydi diyebilirim. Aslında Oxford'a taşındığım zaman şüpheyle karşılanmamın nedeni, Marksist olmam ve Cambridge'ten gelmemdi. Leavis adında yaramaz, ufak bir adamdan henüz haberdar değillerdi ve onun öğrencilerinden birini kesinlikle hoş karşılamayacaklardı, muhtemelen beni de bu şekilde görüyorlardı. Cambridge'te öğrenciyken ve sonrasında da araştırma görevlisiyken, orada Williams, Denis Donoghue, George Steiner, Jeremy Prynne, Donald Davie, Tony Tanner vardı ve Leavisçiliğin sonuna gelinmişti. L. C. Knights çok sonraları geldi. Işıl ışıl bir insan galaksisi vardı ve herkes konumunu belirleyip kendi davasını müdafaa etmenin peşindeydi. Yıpratıcı ama heyecanlı bir atmosferdi.

Yani kendini güç durumda hisseden yalnızca siz ve Trinity'deki küçük işçi sınıfı grubu değildi. En azından potansiyel olarak yer alabileceğiniz, oldukça hareketli bir entelektuel kültür vardı.

– Evet, vardı. Bütün bu yıpratıcılığı, partizan ve polemikçi yönüme uyuyordu. Benim durumumda Cambridge dogması Katolik dogmanın bir yansımasıydı. Sanırım bir kısmını oradan almıştım, ama kısmen zaten vardı. Edebiyat ve kültürün gerçekten önemli olduğu derin bir tartışma ortamı vardı. Tabii ki özellikle Leavisçilerle bu tartışma abartılı bir hal alıyordu. Salford'da benim çevremden biri olan romancı Howard Jacobson, tutkulu, hararetli bir Leavisçiydi. Downing College'da, biriyle Jane Austen ve George Eliot'ın yetenekleri üzerine yumruk yumruğa bir kavgaya giriştiğini anımsıyorum. Böyle bir ortamdı: tamamen ciddi, yoğun ve asil ruhlu. Leavis'le ilgilenmeme rağmen arkadaşlarım ve ben hiçbir zaman bu konuda çok ateşli olmadık, hatta ben kendimi gerçek bir Leavisçi olarak bile nitelendirmezdim. Ama yine de bunun önemli bir şey olduğuna dair bir hissiyat hâkimdi – Perry Anderson'ın da dediği gibi, muhtemelen siyasi bağlılıklarımızın eksikliğini gideren bir şey...

Size babanızın ölüm haberini veren ve sonrasında da danışmanınız olan kişi Theodore Redpath'ti. Öğrencilik hayatınızda onun entelektüel rolü neydi? Pek de önemsiz olduğunu sanmıyorum...

– Hayır, ben böyle söylemezdim. Gerçeküstü bir figürdü. Muhafazakâr Parti'den milletvekili olmak istemişti, ben de biraz sağcı olabileceğini düşünmüştüm. Galiba avukattı. Ama aynı zamanda da Wittgenstein çevresinin sempatizanlarından biriydi. Wittgenstein, Redpath'ten yalnızca onu kızdıran bir hipotezde bahseder; bence bu da reklamın iyisi kötüsü olmaz lafının kanıtıdır. Biraz geç de olsa aniden bir ressamla evlendi ve birkaç çocuğu oldu. Daha sonra şarap tüccarı oldu, bu nedenle "Redpath ve Thackeray" adında ufak kamyonetler dolaşırdı Cambridge'in etrafında. İş ortağının bile edebiyat eğitimi vardı. Doktrin anlamında olmasa bile ondan çok şey öğrendim.

Görüşme saatlerimizde her şeyden bahsederdik. Ucu nereye varırsa varsın tartışmayı sürdürme konusunda oldukça serbesttik çünkü hiçbir tartışma Trinity'nin duvarlarını sarsamazdı. Lenin üzerine tartışırdık; din, felsefe üzerine tartışırdık. Her şeyi biliyor gibiydi; bu bilgiyle ne yapacağına dair bir fikri yoktu ama her şeyi bilirdi. Böyle bir üst sınıf akademik zihin için değerli bir şeydir bu. Mesela ben esas önemli olanın insanlarla ilişki kurmak olduğunu düşünüyordum ama o bunu kabullenemiyordu. Buna kesinlikle karşı çıkıyordu: Bunun benim kaba bir varsayımım olduğunu düşünüyordu. Bu nedenle şöyle sormuştum ona: "Önemli olan nedir efendim?" Şöyle cevap vermişti: "Hedefler, fikirler." Bitkilerden oluşan bahçe çitlerinin özelliklerinden bahsettiğini bile hatırlıyorum. Bu türden şeyler benim için ilham kaynağı olmuştu. Hem saçma hem de önemliydi. Bir keresinde aydınlanmış diktatörlüğe inandığını söylemişti bana. Bu Stockport Genç Sosyalistler topluluğunun zihin yapısına çok uzak bir şeydi.

Muhtemelen bilgisiyle bir şey yapmaya ihtiyacı olmadığı için onunla ne yapacağını bilmiyordu.

– Evet, buna ihtiyacı yoktu. Sanırım babası krallığın en önemli mühendislerinden biriydi, iyi bir köprü mimarıydı. Redpath de Cambridge okullarından birine –ironiktir ki Leavis'in gittiğine– gitmişti. Leavis'i tanıyordu. Ama bilgisini kullanma ihtiyacı duymadı, çünkü güvenli bir konumdaydı. Ona karşı hangi fikri ortaya atarsam atayım çekinmezdi. Bu nedenle bir taraftan da entelektüel açıdan tam bir liberaldi. Aslında fikirler karşısındaki tavrı, sonrasında gerçek mesleği olan şarap gurmeliği gibiydi. Birçoğunu örnekleyebilirdi ve aralarında aceleci ayrımlar ve hiyerarşiler kurma ihtiyacı duymazdı. Leavis'e karşı olmasının nedeni de buydu sanırım. Ama diğer yandan da bu entelektüel "bırakınız yapsınlar" tavrı, fiili davranışlar söz konusu olduğunda kılı kırk yaran bir tavırla birleşiyordu. *Independent*'ta Adrian Poole tarafından yazılmış bir ölüm ilanı hatırlıyorum: Onun, mesai saati olduğu gerekçesiyle belirli zamanlarda karşısındakiyle el sıkışmadığını ya da sırf cüp-

pe giymedikleri için insanlarla konuşmadığını yazmıştı. Patolojik düzeyde düzene uyan bir adamdı. Bir keresinde onunla özel okul öğrencilerinin normal lise öğrencilerine oranıyla ilgili saçma bir tartışmaya girdiğimi hatırlıyorum: "Neredeyse olması gerektiği gibi," demişti. Ondan ders almak bir eğitimdi, ama bilinen anlamda değil...

İroniktir ama siz ve Redpath'in entelektüel ilgi alanları çakışıyor: O da Shakespeare ile ilgili yazdı, siz de Shakespeare hakkında iki kitap yayımladınız; o Wittgenstein üzerine bir şeyler yazdı, siz de "Wittgenstein" filminde Derek Jarman'la işbirliği yapmanın yanı sıra kitaplarınızda ve makalelerinizde bahsettiniz ondan; o trajediyle ilgili yazdı, siz de konuyu etraflıca hem teolojik yazılarınızda hem de konuyla ilgili monografiniz *Tatlı Şiddet*'te (2003) tartıştınız. Bilinçsizce de olsa, kendisine ayırdığı alanda onunla Ödipal bir savaşa girmiş olabilir misiniz?

– Bunu daha önce hiç düşünmemiştim ama tesadüfler sarsıcı gerçekten. Wittgenstein'a olan ilgimiz muhtemelen tesadüf, çünkü benim ilgim Dominiken Tarikatı ve Katolik entelektüeller sayesinde başladı. Ama Redpath, Elizabeth Anscombe ve Peter Geach gibi Katolik Wittgensteincıları da tanıyordu. Trajedi konusu bir anlaşmazlık sebebiydi. Trajedi kitabımı bilinçli bir şekilde Redpath'e karşı yazmadım, ama temsil ettiği ideolojinin bazı yönleri örtüşüyordu. Trajedi hakkında konuştuk ve nihayetinde aynı yolda buluştuk.

Gerçekte ortak noktamız düşüncelere olan ilgimizdi. Örneğin bana ahlâkçı tezleri o öğretti. Aziz Augustinus'tan John Stuart Mill'e kadar her şeyi onunla çalıştığımı hatırlıyorum; aralarında kendine bir konum belirlememiş olsa bile haklarında çok şey biliyordu. Bir keresinde bana zengin arkadaşlarından bahsetmişti –ama tabii övünmek için değil, zaten hiçbir zaman övünmezdi– ve beni şaşırtan bir şekilde şöyle demişti: "Sen, Terence," (bana böyle derdi) "onları biraz yağmacı bulabilirsin." Eğer o bu kelimeyi kullanıyorsa Tanrı bilir nasıl insanlardı. "Ama," dedi, "bazen kendi kendime diyorum ki bu da dün

yanın bir zenginliği..." Sanırım bu Paterci fikir –hangi taraflarının meşru kabul edileceğini çok da düşünmeksizin etrafta birçok farklı hayat biçiminin varlığının iyi olduğu fikri– onun için çok önemliydi. Bu nedenle ikimizin de fikirlere merakı vardı. Ve –neredeyse Raymond'ın gölgesinde– özellikle Ibsen'le ilgili çok tartıştık. Bir keresinde ona yirmi oyunu temel alan bir makale yazmıştım, o da "Hepsini okumuşa benzemiyorsun," diyerek geri göndermişti. Bunu bugün yapmaya çalışın! Bu nedenle bütün bu seviyelerde, tuhaf biçimde, birbirimize iyi uyum sağladık. O muhtemelen benim gibi kavgacı bir emekçiyle tartışmayı iştah açıcı buluyordu, ben de birinin bir uzaylıyla konuşurken yaşayabileceği dehşet ve büyülenme karışımı duyguyu yaşıyordum.

Bu arada ilk kitabınızı yayımladığınız isim olan "Terence Eagleton" ne zaman "Terry Eagleton" oldu?

– *The New Left Church*'ü yayımladığımda saçma olsa da Terence adını kullandım, çünkü sözleşmedeki isim buydu. Yirmili yaşlarımın başındaydım ve bunu yapmak zorunda olduğumu düşündüm. Ailem ergenlik çağlarımın başına kadar bana "Terence" diye hitap ediyordu, sonrasında ismimi "Terry" olarak değiştirmeye karar verdim ve öyle de yaptım. İkinci adım "Francis", babamın adı, çünkü Katolikler o zamanlar bir azizin adını taşımak zorundaydı ve Aziz Terence diye birinin olup olmadığı belli değildi. İsmin daha yaygın olduğu İrlanda'da "Terence", buharlaşan ufak göller anlamına gelen "Turlough" olarak da bilinir. Bunu da tamamen gereksiz bilgiler peşinde olanlar için söylüyorum.

Etraflıca konuşmak istediğim Redpath ve tabii ki Williams dışında, entelektüel gelişiminizi şekillendiren başka hocalarınız oldu mu?

– Üçüncü seneme kadar Redpath'ten ders almadım, o zamana kadar Williams'ın etkisi altındaydım. Redpath bunun için pek de hevesli değildi aslında. Öncesinde çok da ilginç olmayan bir grup insandan ders aldım. Cambridge'te İngilizce okur-

ken, bir şeyler yapabileceğimi biliyor ama tam olarak ne yapabileceğimi ya da ne yapmam gerektiğini bilmiyordum. Bu nedenle yeterlilik sınavında birinci olunca elbette mutlu oldum ama aynı zamanda da şaşkındım, çünkü özel eğitim sisteminde kendinizi başkasının karşısında değerlendirme imkânınız yok. Galiba Williams'la karşılaştığımda "Bunun anlamı ne?", "Bu noktada ne yapmalıyım?" gibi sorular sordum. Deyim yerindeyse, kendisine meta-sorular sormama izin vermişti.

OKUMA LİSTESİ

Anderson, Perry, "Components of the National Culture", *English Questions*, Verso, Londra, 1992, s. 96-103.

Eagleton, Terry, "Roy Foster", *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, Londra, 2003, s. 230-233. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

–, *The Gatekeeper: A Memoir*, Allen Lane, Londra, 2001. [*Kapı Bekçisi*, çev. Rana Kahraman, Gökçen Ezber, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2012.]

–, *The New Left Church*, Sheed&Ward, Londra, 1966.

Eliot, T. S., *To Criticize the Critic and Other Writings*, Faber&Faber, Londra, 1965.

Hall, Stuart, "Politics and Letters", *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Terry Eagleton (ed.), Polity Press, Cambridge, 1989, s. 54-66.

Redpath, Theodore, *Ludwig Wittgenstein: A Student's Memoir*, Duckworth, Londra, 1990.

Smith, Dai, *Raymond Williams: A Warrior's Tale*, Parthian, Cardigan, 2008.

İKİNCİ BÖLÜM

Yeni Sol/Kilise

Raymond Williams'la ilk nerede ve nasıl tanıştınız?

– İkimiz de Cambridge'e 1961'de geldik, ama galiba ikinci seneme kadar derslerine girmedim. Benimle aynı zorlukları yaşamış olan Williams, bir sürü farklı konuda –ahlâkçılar, trajedi vb.– dersler veriyordu; ama bu dersler fakültenin dışındaydı, yani fiziki olarak dışarıda, farklı salonlardaydı. Normalde onunla hiç özdeşleştirilemeyecek bir dönem olan 17. yüzyıl üzerine, dilsel dönüşüm ve bunun toplumsal değişimle bağlantısı gibi konularda büyüleyici dersler verdiğini hatırlıyorum. Restorasyon dönemi tiyatrosu üzerine bile ders verdiğini duymuştum.

Benim için tuhaf bir deneyimdi. Biri, daha önce kullanıldığını duymadığım, çok önemli olduğunu bildiğim, entelektüel olarak hazır olduğum ama kavramakta zorlandığım bir dil konuşuyordu. Bunun bir nedeni Williams'ın soyutlamaları ve dolaylı anlatımıydı, ama diğer bir nedeni de dilin, doğası itibariyle öyle olmasıydı. Neyse, ben de birkaç başka öğrenciyle birlikte derslerini düzenli olarak takip ettim. Sanırım bir çeşit espriye dönüşmüştü bu – bizi her zaman bir rock konserinin müdavim grupları gibi salonun arka sıralarında görür, bize göz kırpardı.

Kimdi bu öğrenciler?

– Benim dışımda, şimdilerde 18. yüzyıl üzerine uzmanlaşmış olan John Barrell ve işçi sınıfından birkaç çocuk vardı. Sonra üçüncü yılımızda John, Raymond'a yanaştı ve yüksek lisans öğrencilerine verdiği, roman hakkındaki seminere katılıp katılamayacağımızı sordu; o da gelebileceğimizi söyledi. Böylece Ön Raffaeloculuk* akımından Jan Marsh da dahil olmak üzere birkaçımız o dersi aldı. Bu benim için çok önemli bir deneyimdi, çünkü bir üçüncü sınıf lisans öğrencisi olarak edebiyat ve toplumla ilgili oldukça karmaşık tartışmaları dinleme şansım olmuştu. Ağzımızı açıp bir laf söylemeye cesaret edemediğimiz için sadece dinledik, ama Raymond bize karşı çok kibardı, ara sıra konuşurdu bizimle. Fakat Raymond'a genel anlamda saygı duyulmasına rağmen ben lisans öğrencisiyken çok öğrencisi yoktu aslında. Nihayetinde çok yeniydi ve Leavisçiler hâlâ güçlüydü. Birkaç yıl sonra, Jesus College'da araştırmacı olarak çalıştığım dönemde, saf değiştiren birkaç isim onun etrafında toplanmaya başlamıştı: Stephen Heath, Stan Smith, Bernard Sharratt, Pat Parrinder, Pat Rogers, Charles Swann ve Gareth Jenkins (ki kendisi şimdinin önemli aktivistlerindendir). Londralı bir sendikacının oğlu olan Mike Long da bunların arasındaydı. Komünist Parti'dendi ama sağa kaydı ve Churchill College'a girdi (bazıları tersini iddia etse de bu ikisi arasında aslında uzun bir mesafe yoktur). Nihayetinde on ya da on iki kişiydik ama uyumlu bir topluluk olduğumuz söylenemezdi. Yalnız, hepimiz erkektik.

O zamanlarda *Slant*,** yani Katolik sol hareket devam ediyordu. Raymond'dan *Slant*'ın ilk sayısı için bir giriş yazısı yazmasını rica ettim, o da yazdı. Biz onun fazla temkinli olduğunu düşündük, ki bu anlaşılabilirdi; o ise hesapsızca cömert olduğunu düşünüyordu. O zamanlar New York'ta *The Nation*'ın İn-

(*) 1848'de bir grup İngiliz ressam, heykeltıraş, şair ve sanat eleştirmeninin, Michelangelo ve Raffael'den sonraki Maniyerist ressamların mekanik tavrını reddederek sanatta reforma gitme amacıyla kurdukları grup – ç.n.

(**) *Slant*, Katolik sol çevrenin çıkardığı derginin ismidir. Topluluk da bu adla tanınmaktadır – e.n.

giltere muhabiriydi, editörü de ondan Kilise'den ayrıldığı için büyük çalkantıya neden olan Charles Davis isimli saygın bir teolog hakkında bir makale yazmasını istemişti. Bu nedenle Raymond da biz *Slant*çılarla bu konuyla ilgili konuştu. Ondan aynı zamanda büyük çabalarla yönetimini ele geçirdiğimiz *Aquinas Society* [Aquinas Topluluğu] isimli bir üniversite grubu içinde de konuşma yapmasını istedik. Söylediklerinin çoğunu hatırlamıyorum, ama kendi çalışmasında dinin eksik olduğunun ya da bu konuda konuşmadığının farkında olduğunu söylemişti. Bizimle bir çeşit ittifak kurma konusunda hevesliydi. "*Slant* Manifestosu" adını verdiğimiz kitap için uzun bir tanıtım yazısı yazdı. Böyle bir diyaloğun ardından, final sınavlarım bitince beni odasına çağırdı ve Jesus'da araştırma görevlisi olmamı teklif etti. Onu çok iyi tanıyor değildim, ama boş yer vardı ve lisans öğrencilerine ders vermesini istediği kişi bendim. Böylece yirmi bir yaşında üniversitede ders vermeye başladım.

Stephen Heath bir keresinde sizi memnun edecek bir şey söyleyip, Trinity'deki eskilerin sizden hoşlanmadığını belirtmişti. Aynı zamanda Williams'ın lisans eğitiminden uzaklaşmak istediğini, sizin de bu nedenle Jesus'da başlıca İngilizce öğretmeni haline geldiğinizi söylemişti. Bu doğru mu?

– Ben onun haricindeki tek esas İngilizce öğretmeniydim, bu nedenle de epey ders verdim. Raymond derslerinin hepsini ya da çoğunu bana yüklemiş değildi –zaten yapamazdı, çünkü belli bir kotanız olmalıydı– ama derslerle pek ilgilenmiyordu. Galiba bu yüzden kendimi onun arkasını toplarken buldum. Gelip Raymond'dan ders almayı talep eden küçük, öfkeli bir öğrenci grubu vardı. Raymond bir keresinde isteksizliğinin savunması olarak –ki yanlışlarını kolay kolay itiraf eden bir adam değildi– ne kadar kötü bir öğretmen olduğunu bilseler bu kadar hevesli olmayacaklarını söylemişti. Bir keresinde de Stephen'ın bir partide Raymond'a köpürdüğünü hatırlıyorum: Çünkü Raymond bir anda öğrencilere bire bir ders vermek yerine grup olarak ders vermeye karar vermişti ama Stephen da dört gözle yüz yüze teması bekliyordu. Raymond yüz yüze ilişkiler-

de çok da iyi değildi. Bir öğretmen, konferans konuşmacısı ve halk figürü olarak çok daha iyiydi.

Bu bağlamda konuşmak istediğim bir anekdot var. *Politics and Letters*'da Williams'a, 1960'larda bir ders olarak başlattığı *The English Novel from Dickens to Lawrence*'ın [Dickens'tan Lawrence'a İngiliz Romanı, 1971] oluşumu sorulmuş. Cevabında kitaba dair birçok fikrin aklına dersler esnasında geldiğini belirtiyor. Ve ekliyor: "Örneğin *Middlemarch*'ın analitik kompozisyonunu George Eliot'ın önceki toplumsal perspektifini kaybetmesine bağladığımı hatırlıyorum –bu bağlantı o zamana kadar hiç aklıma gelmemişti. Ön sırada oturan Terry Eagleton dimdikti, çünkü tartışmanın o kadar içindeydi ki –her zaman konuşurduk onunla– tartışmanın mantığından, o an ortaya çıkan bir fikir değişimini bile anında görebiliyordu." Bu olayı hatırlıyor musunuz?

– Raymond'ın bunu yazdığını hatırlıyorum, ama böyle bir şey yaşadığımı hatırlamıyorum. Hayalî bir anı olabilir bu. Ön sıralarda hiç oturmadım, hep arka sıralarda gizlenirdim. George Eliot'la ilgili kısmı da hatırlamıyorum; her zaman bu tip konulardan konuşurduk derken biraz abartıyor bence. Raymond kısa ve yoğun tartışmaların adamı değildi; diyalogdan ziyade monolog insanıydı.

Ama aranızda entelektüel ve siyasal anlamda yakın bir diyalog gelişmiş olmalı, eğer öyle olmasaydı muhtemelen Jesus'daki işi almanıza yardım etmezdi.

– Kesinlikle doğru. İşi teklif ederken bunun bana bazı olumsuz etkileri olacağını bildiğini ima etmişti. Bu yüzden sorumluluk hissediyordu. Bu olumsuz yönler ortaya çıktığında –kabaca söyleyecek olursam, öğretmenler masasında yemek yemeye vakit bulamadığımda ve Şarap Komitesi'ne ağırlığımı yeterince koyamadığımda– epey kötü hissetmişti. Ama beni şaşırttı ve o zamanki kişisel sorunlarım karşısında oldukça sabırlı davrandı.

Özel derslerinin ve danışmanlığının aksine verdiği derslerde bu kadar ilham verici olan şey neydi?

– Hem hararetli bir entelektüeldi hem de çok zekiydi. Itici soyutlamalarla –"dahice" fazla güçlü bir kelime olabilir ama– samimi, insani, sıradan bir üslubu birleştirirdi. Oldukça yavaş, düzenli, biraz da sıkıcı bir üslubu vardı belki ama insanlara insani sesiyle –Raymond'ın genellikle kullandığı bir ifadeydi bu– konuşan birinin tarzıydı bu. Gerçekten çarpıcı bir performansı vardı. Alışıldık soyut, karmaşık üslubuyla konuşurdu, ama bunu insani bir dokunuş ve duygusal yoğunlukla yapardı. Ders anlatma tarzı ahlâki bağlılık ve rasyonel araştırmanın birleşiminden oluşuyordu: makul seviyede partizan ama kendine hayran bırakan bir şekilde mantıklı. Fikirleri hem fazlasıyla akla yatkın hem de biraz huzursuz ediciydi.

Dersler de aslında bire bir görüşmelermiş gibi görünüyor, çünkü samimiyet duygusu var –gerçi bu varsayımı oluştururken *Middlemarch* üzerine olan derste sizinle ilgili hayali anımsından kesinlikle etkilendim.

– Kamusal platformda oldukça rahat davranan bir halk figürüydü ve bu platform, retoriğinin beslendiği güçlü kaynakların ortaya çıkmasını sağlıyordu. Kişisel varoluşunda bile halka özgü gizli bir boyut vardı. "İnsani sesle konuşuyor" desem de muhtemelen "samimiyet" onun tarzını tarif edecek doğru kelime değil. Raymond rahat, sıcakkanlı ve güler yüzlüydü, ama her zaman belli bir mesafesi, şahsından bağımsız bir otoritesi vardı, bu da cazibesini açıklıyor. Amiraneydi ama kesinlikle şatafatlı değildi. Espritüellik konusunda Wilde gibi değildi ama alaycı bir havası da vardı.

Sosyal hayatınızda onunla ve Joy Williams'la zaman geçirdiniz mi?

– Evet, Jesus'dan sonra epey vakit geçirdik. Lisans öğrencileri için parti verme konusunda oldukça iyiydi. Beni de birkaç kere kır evine davet etmişti. Bazen yalnızca ben olurdum, bazen Jesus'dan öğrencisi Charles Swann da orada olurdu. Bi

zi evin karşısındaki bara götürür, müthiş bir çekingenlikle ve telaşlı telaşlı küçük bir bira ikram ederdi; bu arada endişeyle gözetlerdi bizi. Her anlamda ironikti bu. Zaman zaman Cambridge'teki solculara –Bob Rowthorn, Martin Bernal, Brian Jackson, Joan Robinson ve bu tip insanlar– parti verirdi.

Bir de benim zamanımda Jesus'da "Tawney Group" olarak adlandırılan bir şey kurmuştu. Bu grubun amacı, farklı radikal akademisyenleri bir araya getirmekti; Isaac Deutscher gibi insanların konuşma yaptığı toplantılar oluyordu. Savaş karşıtı hareketten genç Noam Chomsky'nin "Tawney Group"ta yaptığı mükemmel bir konuşmayı hatırlıyorum. Önünde notlar olmadan tam bir buçuk saat konuştu; konuşması Amerika'daki durum ve öğrenci hareketinin savaşı sonlandırmadaki rolünün önemi hakkındaydı. Savaş hâlâ devam ediyordu, ama neredeyse sona gelinmişti. Amerika'daki olayların tamamından haberdardık.

Öğrenciyken Marx, Lenin ve Troçki okur muydunuz?

– Sanırım Oxford'a geçene kadar Troçki okumadım. Marx'ı lisans öğrencisiyken okumuş olmalıyım, çünkü Redpath'le onun hakkında tartıştığımızı hatırlıyorum. Sonra Edward Carpenter üzerine doktora çalışmamın arka planı için daha yoğun bir şekilde okumuş olmalıyım. Biraz da Lenin okudum ve yolumu Batı Marksizmine doğru çizmeye başladım.

O yıllarda az bilinen ama bence çok önemli olan Cambridge Sol Forumu'nu kurduk. Başka bir solcu ekonomist olan Bob Rowthorn ve ben bir çeşit *town-and-gown** ilişkisi kurmuştuk. Kentte halk toplantıları düzenledik, konuşmacılar arasında sendika temsilcileri de vardı. Birbirlerinden ayrı çalışan sendika temsilcilerini kentte bir araya getirmeyi başardık. Sanırım bu benim siyasal *town-and-gown* faaliyetlerimin ilkiydi. Oxford'da Sosyalist İşçi Birliği'ne katılınca tekrarladım bunu; çünkü grup, fabrika ve işçi sorunları konusunda oldukça etkindi. Benim gibi yalnız çalışan insanları bir tarafta, otomobil parça-

(*) Yerel halk ile o ilde olan üniversitenin ilişkisi – ç.n.

sı fabrikasının sendika temsilcilerini diğer tarafta bırakmaktan sa, üniversite ve şehir arasında bir çeşit ilişki kurulması gerek tiğini düşündüm.

O dönemi tekrar düşünecek olursak sizce Williams'ın entelektüel anlamda siz ve diğer insanlar üzerinde nasıl bir etkisi vardı? Ve bu etki ne kadar devam etti? Sonrasında *New Left Review*'da da yayımlanan, Williams'ın ölümünden sonra yaptığınız anma konuşmasında, "Oraya da bizden önce gitti," ifadesini kullanmıştınız. Ölümünün onuncu yılında *Guardian*'da yayımlanan bir makalenizde de onun siz ve soldaki diğer insanlar için yeni bir ufuk açtığını söylüyorsunuz. Buradaki "ufuk" kelimesinin, Roland Barthes'ın kullandığı anlamda, hem aşılabilir olsa da bir sınırı ifade ettiğini, hem de bir çeşit perspektif anlamına geldiğini düşünüyorum.

– Geriye dönüp baktığımda, Raymond'ın oldukça çarpıcı bir şey başardığını düşünüyorum, ama o zamanlar bunun tam olarak farkında olup olmadığımdan emin değilim. Sık sık girişti̇ği işte tek başına olduğunu vurgulamışımdır. Ona saldıranlar çok azdı –bir Stalinci Marksizm, bir de gittikçe daha gerici ve elitist olan Leavisçilik. Bu nedenle en gerekli olduğu zamanda cesaretini yiritip geri adım atmış olmasına şaşıyorum. Bu tabii ki tek başına yürüttüğü bir girişim değildi, erken dönem Yeni Sol'a katılan, onun da bağlantıda olduğu güçler vardı. Ama o kesinlikle yaratıcı, kendi kendine yeten ve öncü bir figürdü. Leavis, en çok Raymond'ın çalışması hakkında "Queenie bunu otuzlarda yapmıştı," dediği zaman yanılmıştı. Hiç de değil. Cambridge'te o zamanlar entelektüel anlamda önemli bir konumdaydı; öte yandan üniversitedeki çoğu insanın gözünde marjinal ve hatalıydı. Onun yapmaya çalıştığı şeyin boyutlarını göremiyorlardı ve tam da bu anlamda yalnızdı. Ama yalnız olmaya alışkındı o; hem de bizim gibi birkaç kişi vardı etrafında, bu da ona yetiyordu çünkü kendi kendine de fazlasıyla yeten bir insandı. Muhtemelen yaradılışına en uygun şeydi yalnızlık.

Bugün Raymond'ın kendi yalnızlığının farkında olduğunu anlıyorum. Bunu *Politics and Letters*'taki röportajlarında belli et-

ti. Bu büyük ölçüde muhalif bir kamusal alanın oluşmamasının etkisiydi. *Kültür ve Toplum*'da (1958) önceki çalışmalarına dair mesafeli tavrına çok şaşırmıştım, çünkü siyasi dönemi kendisi açısından elverişsiz olarak tanımlamıştı. Ama sonra, altmışlara ve yetmişlere geldiğimizde, onun da dahil olduğu yeni siyasi gelişmeler oldu. Barış hareketi etrafında Yeni Sol'un dirilmesi ve altmışların İşçi Partisi hükümeti dönemindeki farklı türden girişimler kesinlikle bunun bir parçasıydı. Yani bir şeylere dahil olduğu bir zaman da vardı, ama bence önceki kopuş duygusunu muhafaza etti ve hiçbir zaman gerçekten bunun ötesine geçemedi. Ama bence sorunu yalnızca psikolojik olarak değil, Williams'ı olduğundan daha da önemli bir figüre dönüştürecek maddi koşulların oluşmaması bağlamında da ele almak önemli.

***Politics and Letters*'taki Raymond Williams şaşırttı mı sizi?**

– Raymond'ın siyasi ve akademik yalnızlığı, kibarca ifade edecek olursak karmaşık ve gizemli söyleminin bir sonucuydu. Uzun süre popüler olmayan, kolayca yanlış anlaşılabilecek ve bir dereceye kadar kendini koruyan bir dili konuşan, konuşmaya zorlanan biriydi. *Eleştiri ve İdeoloji*'de (1976) ona yönelik eleştirimde de belirttiğim gibi, söylem tarzı bir anlamda bu yalnızlıkla ilgiliydi. Bu nedenle bütün çalışmaları arasında *Politics and Letters*'ın en samimi olduğu –arkadaşları eşliğinde kariyeriyle ilgili, tabiri caizse, açık açık konuştuğu– eser olmasına şaşırmıştım.

Bence birçok insanın yaptığı gibi kamuya mal olmuş bir karakterin ardındaki özel şahsiyeti aramak bir hatadır, çünkü Raymond her zaman hayatını, çoğunlukla mesafeli bir şekilde, tarihsel bağlamda gören biriydi. Bunun götürüleri olduğu kadar getirileri de vardı. Williams bazı problemleri, hiçbir zaman kaderci olmadan, onların tarihsel gereklilikler olduğunu düşünerek çözüme ulaştırabilmişti. Bir bütün olarak çalışmasının önemli noktalarından biri de genellikle sert bir gerçekçiliği olmasına rağmen, toplumlarımızın etrafında zaman zaman gezinen post-Marksist kötümserlik akımlarına hiçbir zaman boyun eğmemiş olmasıydı. Onun ümidi vardı –tabii bu ümit iyimserlikle veya doktriner ilerlemecilikle karıştırılmamalıdır.

İlgi alanlarının çeşitliliğini düşünecek olursak, Williams'ın ünü ölümünden bu yana beklendiği kadar artmadı. Örneğin sosyal ekolojiye olan ilgisi, çalışmasını normalde olmadığı kadar popüler bir hale getirebilirdi.

– Doğru, ünü artmadı. Bu hâlâ olabilir ama bir *éminence grise** olarak geçmişe itilmiş olması can sıkıcı. Saygı duyuluyor, ama büyük ölçüde önceki çağa aitmiş gibi görülüyor – daha önce de belirttiğim gibi, bunda bir gerçeklik payı da yok değil; çünkü Raymond'ın eserinin yayımlanmasından bu yana politik durum çok değişti. Bu onu daha az ilginç kılmıyor. Aslında politik dehasıyla üzerinde kafa yorduğu sorunlar, onun yazdığı dönemde sonra daha da kötüleşti.

Özellikle yetmişlerde –yalnızca Cambridge'te değil, genel olarak– etkisinin yoğun olduğu bir zaman olduğunu söyleyebilirim. Ama bu durum değişti. Bahsettiğiniz yazıyı *Guardian*'da yazmadan önce, gazeteden biri aklımda yazacak bir şey olup olmadığını sordu. Ben de "Eh, Raymond Williams'ın ölümünün birinci yılı," dedim. Kısa bir duraksamadan sonra cevap verdi: "Bana kim olduğunu hatırlatır mısınız?" Bu gazetecinin edebiyatla ilgisi yoktu, ama solcuydu. Tabii ki siyasi açıdan konuşacak olursak Raymond'ın zirvede olduğu zamandan ve aslında ölümünden bu yana, zaman radikal bir şekilde değişti. Örneğin o "postmodern" kelimesiyle daha yeni karşılaşmıştı.

Ölümünden sonra Williams'la ilgili *New Left Review*'da yayımlanan yazınızda, ilk ve en kalıcı merakının yazmak olduğunu söylemiştiniz. Bu iddia sanki sizin için de geçerli. Yazmaya olan bu merakınızı kısmen de olsa Williams'tan miras almış olabilir misiniz?

– Hayır, ondan önce de vardı. Dai'nin biyografisinde beni güçlü bir şekilde etkileyen şeylerden biri, Raymond'ın vaktinin çoğunu roman taslakları yazmakla ve onları düzenlemek ya da atmakla, yayımlamak ya da bitirmemekle geçirdiğiydi. Bu kitap bunu yapmanın onun için ne kadar önemli olduğunu ortaya çı-

(*) (Fr.) Akıl hocası – ç.n.

kanıyor, ben bu durumu fark etmemiştim. Kurmacanın onun için önemli olduğunu bilirdim, ama şimdi uygun olan tek form olduğuna dair tartışmalar yürüttüğünü görebiliyorum. Kurmaca, deneyimini ifade etmek için ihtiyacı olan tek formdu –tıpkı *The Uses of Literacy*'de [Okuryazarlığın İşlevleri, 1957] işçi sınıfı hayatını canlandırmak için edebiyata, kurmacaya yönelen Richard Hoggart gibi. Öte yandan Raymond ve ben sanırım birbirimize çok benziyorduk –haklısınız– çünkü temelde ikimiz de yazardık. Ama ben Raymond'ın kurmacasını onun düşündüğü kadar önemli ve değerli görmüyordum. Ona dair değer verdiğim şeylerin ilki değildi bu.

Bir yazar olarak, deyim yerindeyse, ben ondan daha dağınığım. Farklı türlerde yazıyorum –ve bundan keyif alıyorum. Raymond o kadar dağınık veya fırsatçı değildi. İyi bir gazeteci veya popüler anlatıcı değildi. Barthes "yazmak için yazmak"tan bahsederken *écrivance* kelimesinin karşısında *écriture* kelimesini kullanır; ben de uzun zaman, ne yazdığımın, yazıyor olmamdan daha önemsiz olduğunu düşündüm. Raymond'la ilk karşılaştığım zaman bu durum şiirlerimde kendini gösteriyordu. Cambridge'te, kendimi ezilmiş ve baskı altında hissettiğim bir ortamda, az sayıdaki başarılarımdan biri şiir yayımlamaktı. Şiirlerim *Granta*'da yayımlandı ve ben de sol görüşlü edebiyatçılar diye adlandıracağınız kişilerle biraz vakit geçirdim. Bu benim için son derece önemliydi. Ama aynı zamanda şiir yazmak benim için oldukça zordu. Eleştiri yazmanın aynı derecede yaratıcılık gerektiren ama daha kolay bir iş olduğunu fark ettim. Yirmi seneden uzun bir zaman boyunca, Jon Silkin'in dergisi *Stand*'da düzenli olarak şiir eleştirileri yazdım ve bunun bugüne kadar üzerinde çalıştığım en zor yazı türü olduğunu anladım.

Peki yayımladığınız şiirlerin tarzı neydi? Kimden etkilenmiştiniz?

– Aşağı yukarı Thom Gunn tarzındaydı. Hece ölçüsü yönünden zayıf ve epey de yalındım, biraz sıkıcı ve ketumdum. Geriye dönüp baktığımda görüyorum ki bu, sınırları yıkmakla ilgi-

liydi –o zamanlar bunun farkında olmasam da bunun hem faydasını gördüm hem zararını. Öte yandan her şeye rağmen yaratıcı olan sınırlar koyma fikri, başka bir yerde, daha sonraki çalışmalarımda ortaya çıktı. Endişelerimin çoğu çok erken dönemlere kadar uzanıyor ve basit bir şekilde yeniden ifade buluyor. Çalışmalarımda kaymalar var, ama dramatik kırılmalar yok.

Peki şiirleriniz biçimsel anlamda sınırları olan şiirler miydi?

– Tıpkı o zamanlardaki ben gibi, şiirlerim de tamamlanmamış haldeler. Ama ortaya çıkmaya çalışan bir şeyler var. Özgürlük korkusu motifiyle birlikte sınırları veya yerleşikliği ya da biçimi öne çıkaran şiirler...

Estetik açıdan kendinizi Williams'ın gerçekçiliğinin karşısında mı tanımlıyordunuz, yoksa ondan ayırmaya mı çalışıyordunuz?

– Kasten bir şey yapmıyordum. Cambridge'e gelmeden önce de şiir yazıp yayımlıyordum. Ama yine de aramızda farklılıklar vardı. Şiir Raymond'ın türü değildi, ayrıca herkesin bildiği gibi *The Country and The City* [Kır ve Şehir, 1973] gibi kitaplarında, şiiri bir belgeleme formu olarak ele almaz. Gerçi *Politics and Lettters*'ı okuduğumda, Cambridge öğrencisi olduğu dönemlerde, önceki ilgi alanlarının sadece gerçekçilikle ilgili olmadığını öğrendiğimde çok şaşırmıştım. Avangard, Bolşevik ve deneysel ilgi alanları da olmuştu. Bu, tanıdığım adamla pek de uyuşmuyordu. Benim o zamanki ilgi alanlarım daha çok onun önceki ilgi alanları gibiydi ve bence kesinlikle modernizm konusunda Raymond'dan daha heyecanlıydım. Romanlarla ilgili verdiği en ilginç seminerlerinden birinin Lukács'la, özellikle de *Tarihsel Roman*'la (1937) ilgili olduğunu hatırlıyorum. Sanırım sonunda Raymond bu gerçekçilik estetiğini kendine uygun bulmuştu. Çalışmasının, bilinçsizce de olsa, Lukácsçı örnekleri izlediğini düşünüyorum. Bense bu eleştirmenin adını ilk kez duyuyordum. O benim Marksist eleştiriye ilk girişimdi.

Lukács'a, *Exiles and Émigrés*'den [Sürgünler ve Göçmenler, 1970] bahsederken geri dönmek istiyorum. Şimdi *Slant*'la ilgili sorularla devam edeceğim. Elbette *Holy Terror*'da [Kutsal Şiddet, 2005] ifade ettiğiniz biçimiyle son dönem "metafizik" ve "teolojik" dönüşünüz eski bir ilgiden çok daha fazlasını ifade ediyor. Bu nedenle belki İkinci Vatikan Konsili döneminde *December Group*'un* [Aralık Topluluğu] nasıl ortaya çıktığıyla ilgili bir şeyler söyleyerek başlayabilirsiniz.

– Daha önce de belirttiğim gibi, şimdi geriye dönüp bakınca, *Slant* hareketinin geçmişimi ve yeni entelektüel dünyamı bir araya getirmek için tam da ihtiyacım olan şey olduğunu görebiliyorum. Bu bağlamda o da başka bir olağanüstü özgürleşme anıydı. Bir insanın aynı anda hem bir Hıristiyan olup, hem de sosyalist, sol görüşlü bir sosyalist olabileceği fikri benim için büyüleyiciydi. Tabii ki bu bir dünyayı bırakıp diğerine adım atmanın, ama eski dünyayı da tamamen geride bırakmamanın bir yoluydu.

– Aralık Topluluğu ilk olarak Katolik yayınevi Sheed and Ward'u yöneten Neil Middleton tarafından kurulmuştu. Vatikan Konsili'nden önce Kilise'de başparmak gibi çıkıntılık yapan, sol görüşlü Katoliklerden oluşan, sıradan bir topluluktu. Konsil ortaya çıkınca tam anlamıyla kendini buldu. Kısa sürse de coşkulu zamanlarımızdı. Sheed and Ward'un yayını olan *Slant* o zamanların bir ürünü: Bir Cambridge pub'ında neredeyse tesadüfen başladı. Bazılarımız, çoğunlukla işçi sınıfından Katolikler, Vatikan Konsili'nin, kazanımları açısından orta sınıf, liberal-ilerlemeci olduğunun farkındaydık ve bunu politize etmek gerektiğini fark ettik. Bu, kurtuluş teolojisinden önceydi, haliyle devam etmek için elimizde yeterli şey yoktu. Aynı zamanda çözümü için pratik bağlamda çok önemli katkılar sunabileceği Kuzey İrlanda sorunu da henüz gündemde değildi. O zamanlarki önemli figür, Dominiken teolog Laurence Bright'tı. Raymond haricinde o da hayatımda-

(*) Aralık Topluluğu 1960'ların başında "toplumsal sorunları Katolik bakış açısından tartışmayı amaçlayan, bağımsız bir topluluk" olarak doğar. Her yıl Aralık ayında toplandıkları için bu adı almışlardır – e.n.

ki önemli insanlardan biriydi. Ateistken (Oxford'da nükleer fizikçiydi) sonradan Kilise'ye gelmişti ve hâlâ bir yabancıydı. *Brideshead'e Son Gidiş*'ten fırlamış gibi göründüğü için aramızda tam bir kültür çatışması vardı. Sadece biraz durgun, zarif, soylu bir Dominiken rahibi değildi, aynı zamanda bize dilediğimiz gibi solcu olabileceğimizi de söylüyordu. Bu anlamda akıl hocalığı rolünün de bilincindeydi. İlk kez siyasi açıdan zengin olduğu kadar entelektüel olarak da saygın bir Hıristiyan inanış biçimini keşfediyordum.

Yani aslında *Slant* yerel bir Cambridge gazetesi olarak başladı. Sonra Sheed and Ward devreye girdi ve yönetimi üstlendi. Sanırım sonunda bin kişilik bir abone listesine ulaştı. Bir gazetenin bu kadar okunuyor olması çok önemli bir olaydı, çünkü birçok insanın umutla baktığı bir imkân doğurmuştu. Sonra da altmışlarda bir hareket olarak filizlenmeye başladı. Yeni Sol kulüplerinde *Slant* okuyucu gruplarından oluşan bir ağımız vardı. Birçok toplantı düzenledik, reform için kiliselerde broşür dağıtıp propaganda yaptık, Vietnam Savaşı'na karşı bir kampanya yürüttük ve Aralık Topluluğu'nun yönetimini devraldık.

Slant için yazdığınız bir başyazınızda, Aralık Topluluğu'nu altmışlar sonunun kültür siyasetine gönderme yaparak bir "karşı kültür" olarak tanımlamışsınız. Ama daha çok bir muhalif kamusal alan değil miydi?

– Evet, muhalif bir kamusal alan oluşturuyordu; ama aynı zamanda da bu iki farklı ortam arasında sıkıştığım için hiçbir yere ait olmadığım bir zamanda, ait olabileceğim bir yerdi benim için. *Slant*'ın kaynaklarından biri Katolik CND idi [Nükleer Silahsızlanma Kampanyası]; bazılarımızın katıldığı bu hareket Aldermaston yürüyüşlerinde* kendi pankartı altında yürürdü. Aynı zamanda Dorothy Day gibi özellikle Katolik İşçi Hareketi'nden olmakla birlikte özgürlükçü veya Katolik anarşist gelenekten gelen insanlar da vardı. Yani farklı kaynakların bir karışımı söz konusuydu. Ama o dönemde de büyük ölçüde altmış-

(*) 1950 ve 1960'larda İngiltere'de yapılan nükleer silah karşıtı yürüyüşler – ç.n

ların mayasından olduğumuzun farkındaydık –bu yalnızca geçmişe dönük bir okuma değil. O hareketin bir kanadı ya da bileşeni olmaya çalıştığımızın bilincindeydik. Bir Mayıs Manifesto Grubu veya bu tarz bir örgütlenme, bir konferans düzenlediğinde, "*Slant*çıları da yanımıza almamız lazım" derlerdi. Belli bir mevkimiz vardı. "*Slant*çılar" sözünün biraz ahlâksız bir tınısı vardı, en sonunda da isim bir porno dergisi tarafından kullanıldı; sanırım bu, sağ görüşlü Katoliklerin bizi ilk zamanlarda nasıl gördüğünün bir yansımasıydı.

Bu bağlamda önemli olan başka bir figür de yakın zamanlarda ölen Herbert McCabe. Onunla ilgili bir şeyler söyleyebilir misiniz?

– Herbert, *Slant* hareketinin çeperindeydi ama Laurence Bright gibi mimarlarından değildi. Öte yandan zamanının muhtemelen en yaratıcı zihnine sahip teoloğuydu ve bana da çok şey öğretti. Ayrıca Herbert ile iyi arkadaş olmamızı sağlayan –geçmişimizde ve karakterimizde– bazı benzerlikler de vardı. Yaşamı boyunca en yakın arkadaşlarımdan biri oldu. Herbert'in mizacı her yönüyle benimkiyle uyumluydu, hem de aramızda tuhaf üslup benzerlikleri vardı. Cesaretine ve çelişkili görünen fikirlerini savunmasına, modaya asla kapılmamasına hayrandım: O bir gelenekçi olduğu için radikaldi. Sivri, acımasız, gaddar bir biçimde alaycı, tümüyle kendini adamış bir adam ve muzip bir hazırcevaptı.

O dönemlerde Herbert McCabe kısa bir süreliğine rahiplik görevinden alındı ve Kilise'nin yozlaştığını yazdığı için Dominiken gazetesi *New Blackfriars*'tan kovuldu. Bu, D. H. Lawrence'ın cinsiyetçi olduğunu söylediği için İngilizce eğitmenliğinden alınması gibi bir şeydi. Benim de aktif olarak dahil olduğum muazzam bir öfke havası oluştu ve Herbert sonunda birkaç yılı atıl biçimde geçirdikten sonra yeniden göreve alındı. Bir sonraki yazısına şöyle başlamıştı: "Tuhaf bir biçimde işimden atılmadan önce diyordum ki..."

O ve Laurence Bright'ın üzerindeki teolojik etkiler nelerdi? Bu etkiler nereden geliyordu?

– Dominiken tarikatından geliyordu. Bu tarikat bir zamanlar Katolik Kilisesi'nin entelektüel aykırı sesiydi ve oldukça da önemli bir yere sahipti. Dominikenler, Fransisken veya Benediktenlerin yapmacık sofuculuğunun *sancta simplicitas*ını* taşımıyordu. Cizvitler gibi düzenin güler yüzlü entelektüel kesimi de değillerdi. Kulağa tuhaf gelebilir ama Cizvitlerin geleneksel aydınlar, Dominikenlerin ise organik aydınlar olduklarını söyleyebiliriz. Çabaları –sanırım en önemli üyeleri Aquinalı Thomas'tan bu yana– çağdaş deneyimin ışığında İncil'i yorumlamak, çağdaş fikirler için İncil'den dayanak bulmak üzerine kuruluydu. Aquinalı Thomas, Aristoteles ve Platon'un fikirlerine başvurmuştu. Kırklarda birkaç Dominiken Jungcu oldu; Freudcu Dominikenler de vardı. Wittgenstein'la da önemli bağlantıları bulunuyordu: Herbert ve Laurence'ı eğiten adam, Cornelius Ernst, Wittgenstein'ın öğrencisiydi. Sonra altmışlı yıllarda Dominikenler Marx'a ilgi duymaya başladılar. Bazıları ayrıca Marcuse ile, karşı kültür denen şeyle ilgilenmeye başladı. Bütün bunlara rağmen daha önce de söylediğim gibi, bunu katiyen modaya ayak uydurmak için yapmıyorlardı. Kendilerini tamamen davalarına adamış insanlardı.

1966'da ortaya çıkan *Slant Manifestosu*'nun girişinde, Neil Middleton *Slant* ve Aralık Topluluğu çevresindeki insanların "planlı olarak değil tesadüfen" (Romalı) Katoliklerden oluştuğunu söylüyor ve *New Left Review*'a büyük bir entelektüel borçları olduğunu belirtiyor. Gerçekten planlı bir şekilde değil de tesadüfen miydi? Bu pek mümkün görünmüyor.

– Hayır, aslında tesadüfen değildi. Bir Dominiken manastırında bir araya gelen Aralık Topluluğu az çok tümüyle Katoliklerden oluşuyordu. İki grup da kendisini radikal Katolik anlayışta görüyordu. Ama aynı zamanda ikisinde de Katolik olmayan üyeler vardı. Fakat ben ikisinin de ana yapıları itibariyle radikal Katolik örgütlenmeler olduğunu söyleyebilirim.

(*) (Lat.) Kutsal sadelik.

Slant Manisfestosu Katolikler ve sosyalistler tarafından nasıl karşılandı?

– Katolikler için her zaman hem umudun hem korkunun kaynağıydık. İkinci Vatikan Konsili'nden sonra en radikal teolojik gelişmelerin yaşandığı Hollanda ve Almanya'da *Manifesto* muhtemelen çok büyük karışıklığa yol açmazdı. Ama İngiltere'de resmî Katolik basının editörleri, bizden bahsedilmemesi konusunda emirler verdiler. Piskoposlar arasında bir hareketlenme olduğuna dair uzaktan belli belirsiz dedikodular duyduk ama yaygın bir girişim olduğumuz için dokunamadılar bize. Üyelerimiz arasındaki papazlar ispiyonlanmamak için göze batmamaya çalıştılar. Birçok Hıristiyan için –yakın temas içinde olmasalar da– böyle bir oluşum cesaret vericiydi. Hıristiyan olmayan solun tepkisi de kafa karıştırıcı olsa bile şaşırtıcı bir biçimde hoştu.

1967'de _Slant_'ın düzenlediği sempozyumu anlatabilir misiniz? Yeni Sol'un bu etkinlikteki varlığı önemliydi: Stuart Hall ve Charles Taylor makale verdiler, Williams kitaba katkıda bulundu.

– Sanırım makale vermemiş olsa bile David Cooper da oradaydı. Londra Roundhouse'da Ernest Mandel, R. D. Laing, Stokely Carmichael vb. ile olan ünlü buluşmanın mütevazı Katolik bir eşdeğeriydi. Kesinlikle zamanının çok ötesindeydi. Diğer şeylerin yanı sıra, Hıristiyan olmayan solla köprü kurma girişimiydi. Chuck Taylor bir Hıristiyan olarak yetişmiş, sonrasında da Kilise'ye dönmüştü ama o zamanlar çok da yakın değildi Kilise'ye. Cooper gibi Hıristiyan olmayan insanlar da vardı. Çok önemli bir olaydı. Raymond'ın konferansta konuşma yapması bekleniyordu, ama hayal kırıklığı yaratarak son anda çekildi. Daha sakin hareket etmeye başlıyordu, yine de benimle röportaj yapacak kadar kibar davrandı ve bu da kitabın oluşmasına ve şekillenmesine yardımcı oldu. Her zaman neredeyse kusursuz bir biçimde konuştuğu için onun bölümüne neredeyse hiç editoryal müdahale gerekmedi. *Slant*'ın Hıristiyan olmayan gruplarca da tanındığı önemli bir andı. Ama çok değil, üç yıl sonra dağıldık. Bunu o zamanlar öngöremezdik.

1970'te topluluk dağıldı. Nedeni neydi bunun?

– Birkaç nedeni vardı. Hepimiz üniversitede farklı görevler aldık ve grupla ilişkiler koptu. Sheed and Ward için maddi bir yüktük ve muhtemelen muhasebe denetmenleri bizden kurtulmalarını söyledi onlara –bizi gerçekten de politik dayanışma dolayısıyla yayımlıyorlardı. Daha da önemlisi, artık ne yaptığımıza dair bir fikir birliği yoktu. Bunun nedeni de bir ölçüde politik ilerleme kaydedemiyor oluşumuzdu. Her durumda İkinci Vatikan Konsili'nin etkisi hızla zayıflıyordu, bu bizi oldukça zor durumda bıraktı. Gazetenin çöküşü çok sert bir biçimde gerçekleşmedi. "Özel bir görevi yerine getirdik ve bitti" gibi bir duygu vardı.

***Slant* sempozyumunun makaleleri sizin ve Brian Wicker'ın editörlüğünü yaptığınız *From Culture to Revolution* [Kültürden Devrime, 1968] isimli kitapta toplandı. Makalelerden biri, Middleton tarafından yazılan "A Note on Violent Revolution" [Şiddet İçeren Devrim Üzerine Bir Not] genel politik varsayımın aksine, Britanya'da hiçbir zaman şiddet içeren bir ayaklanmanın gerçekleşmeyeceği iddiasını tartışarak başlıyor. Yayımlandığı tarihte Avrupa'nın her yerinde Mayıs olayları yaşanıyordu. Dolayısıyla bir anlamda bu öngörülü bir yaklaşımdı, bir anlamda da tarihsel gelişmeler nedeniyle geride kalmıştı. Altmışların sonunda *Slant*'ın karşı kültürle ve özellikle de radikal solla ilişkisi nasıldı?**

– Altmışların sonunda, *Slant*'ın kapandığı dönemde kendimizi siyasal devrimciler olarak gördüğümüzü söyleyebilirim. *Slant*'ın kapanmasından bir sene gibi bir süre sonra bir ya da iki yoldaşımız *International Marxist Group*'a [Uluslararası Marksist Topluluk][1] katıldı. Bense *Slant*'ı bıraktım ve *International Socialists*'e [Uluslararası Sosyalistler][2] katıldım. Bazı üyeler Ki-

1 Uluslararası Marksist Topluluk: 1968'de kurulan Troçkist Dördüncü Enternasyonal'in İngiliz ayağı; önde gelen figürleri arasında Tarık Ali, Robin Blackburn ve Peter Gowan vardır.

2 Uluslararası Sosyalistler: 1962'de *Socialist Review* Grubu, Dördüncü Enternasyonal'den tasfiye edildikten sonra Tony Cliff tarafından oluşturulan Troçkist bir çevre. Cliff dışındaki önemli figürleri arasında Chris Harman, Nigel Harris

lise'de kaldı, bazıları seküler siyaset yapmak üzere ayrıldı, bazıları ise ikisi arasında gidip geldi. Kendimize sorduğumuz ve çözüme kavuşturamadığımız sorulardan bir tanesi şuydu: Solcu olmakla Hıristiyan olmak arasındaki fark nedir? *Slant* dağıldığında ve insanlar farklı yönlere gittiğinde, bazıları –ben, Neil ve birkaç kişi daha– seküler siyasi eyleme devam etti. Diğerleri Kilise'de radikal faaliyetler içinde yer almaya devam ettiler. Oldukça yüksek bir düşünce seviyesini hedeflediğimiz için bu sentezi bir arada tutmak zor oldu. Bu nedenle yollarımız ayrıldı. Klişe bir söz vardır: Yanlış zamanda, yanlış yerdeydik. Eğer Kuzey İrlanda'da ya da Latin Amerika'da olsaydık bu sentez mükemmel bir biçimde işleyebilirdi.

Williams'ın *Slant*'la olan ilişkisine geri dönebilir miyim? *Slant*'ın ilk sayısı için olan başyazısında anlaşılması güç şeyler var. "Hıristiyanlığın güncel siyasete olan ilgisinin ciddiyetini ve enerjisini" övüyor. Sonunda ise biraz isteksiz bir tavırla, "Eğer bundan bir şey öğrenemezsek, cesaretimizin ve duygularımızın izinden gidebiliriz," diyor. Onun ateizmiyle sizin Katolikliğiniz arasında bir gerilim var mıydı?

– Orada kullandığı başka bir ifade de "Hıristiyan olmayanlar ve olamayacak olanlarınız..." şeklindedir. Evet, bizimle ilgili, olması gerektiği gibi, ihtiyatlı davranıyordu; çünkü muhtemelen her öğrenci gazetesi gibi *Slant*'ın da ilk sayıdan sonra dağılacağını düşünüyordu. Öte yandan daha önce de söylediğim gibi, zamanıyla ilgili titiz davranmasına rağmen oldukça da cömertti. *From Culture to Revolution*'a katkıda bulundu ve *The Nation*'da düzenli yazdığı köşesinde *Slant* hareketinden bahsetti. Belirttiğim gibi, çeşitlilik ve çokluğa inanırdı; üstelik bu kelimeler moda olmadan çok önce... Bizimle olan ilişkisini bunun bir parçası olarak görürdü. "Hıristiyansever" gibi görünmekten çekiniyordu ama biz de onu bu konuda tehlikeye atmamaya çalıştık ve sanırım işe yaradı.

---

ve Mike Kidron bulunmaktadır. 1977'de ismini Socialist Workers Party (Sosyalist İşçi Partisi) olarak değiştirmiştir.

Sizce *Slant* ile olan diyaloğu ışığında "Kültür ve Toplum" geleneğini yeniden düşünmüş müdür? Ne de olsa sonunda bu geleneğin dinî boyutunu göz ardı ettiğini kabul etti.

– Bu çok sembolik bir itiraftı. Bence *Slant*, Hıristiyan düşüncesinde ilginç ve hoş bir şeyler olabileceğiyle ilgili gözlerini açtı, ama başka bir farklılık yarattığını sanmıyorum. Tabii ki *Culture to Revolution* yayımlandığında, o, *Kültür ve Toplum*'un çok uzağındaydı.

Aralık Topluluğu açısından dinsel törenlerin teolojik rolüyle ilgili bir şeyler söyleyebilir misiniz? Teolojik temelli biri olmadığım için *Slant* ve onunla ilgili yayınlardaki ayin vurgusunu çok şaşırtıcı buldum. *Culture and Liturgy* [Kültür ve Dinsel Tören, 1963] isimli kitapta Brian Wicker, edebiyat ve törensel olan arasında ilginç ve –benim için– biraz müphem bir bağlantı kuruyor. Onun için edebiyat da törensel olan da, sıradan ve aşkın olan arasındaki aracı ritüeller olarak işlev görürler. Dinsel törenlerin sizin için ne tür bir sembolik rolü var?

– Raymond Cambridge'te Aquinas Topluluğu'na konuşma yaptığı zaman Brian'ın kitabını sormuştuk ona, o da genel bir eleştiride bulunmuştu. Vatikan II'nin kaynaklarından biri dinsel tören reformuydu ve herkes bunu konuşuyordu: Ayini, Bizans'a özgü bir törensellikten, arkası dönük birinin konuştuğu bir olaydan daha kamusal bir olaya çevirmek söz konusuydu. Bu nedenle tören düzeni, bir anlamda üzerinde konuştuğumuz cemaat, dayanışma gibi fikirleri eyleme dökmenin bir yoluydu.

Yani dinsel tören düzeni reformu sayesinde solda olmayan Katoliklerle bir diyalog kurdunuz diyebilir miyiz?

– Kesinlikle. İlerlemeci cepheyle, liberaller ve Vatikan II'cilerle bağlantı kurabildiğimiz bir noktaydı. Amacımız zaten buydu ve rolümüz de bunun siyasi çıkarımlarını yaymaktı. Aynı anda hem teorik hem teolojik hem de pratik bir roldü ve liberal Katolikler için meselenin en önemli noktasıydı. Tabii ki bir sürü çatışmaya neden oldu; örneğin özellikle ayin dilinin yerelleştirilmesi konusunda...

Ama törensel ritüellerin demokratikleşmesi ve toplumsallaşması girişimi karşısında köklü kurumsal hiyerarşiler ve yapıların direnci, sizi, Kilise'yi ya da yerleşik haliyle dinin kendisini sorgulamaya götürmedi mi?

– Evet, öyle ya da bazı rahatsız edici birliktelikleri ve işbirliklerini sorgulamaya götürdü –*Slant* da gerçekte böyle bir şeydi. Bu, genel radikal Katolik hareketin nihayetinde içinde bulunduğu durumdu. Tabii ki karşı çıkanlar dehşet içinde kalsa da dinsel tören reformları yapıldı. Latinceyi halkın konuştuğu dille değiştirmek gibi belli hususlar gerçekten zor konulardı – galiba bunun üzerine insanlar Kilise'yi terk etti. Ama sonunda güç dengelerinin değişmediği, bizim tartışmayı kazanamadığımız, tören düzeni reformunun dünyada radikal bir hareket olarak yalnızca Kilise bağlamında bir fark yarattığı anlaşıldı.

Altmışların sonunda, başlangıçta olduğunuzdan daha mı az Hıristiyandınız?

– *Slant* döneminde ne tür bir Hıristiyan olduğumu bilmiyor olsam bile, evet. Geriye dönüp baktığımda beni şaşırtan şey, *Slant*'ın gerçekten etkili bir entelektüel girişim olduğu. Çok güçlü bir şeydi, sıklıkla oldukça orijinal ürünler ortaya koyuyordu ve biz de geleneksel mantığa aykırı çalışmalarımızı sürdürüyorduk. Şimdi bu konuyla ilgili beni şaşırtan başka bir şey de bir çeşit acemilik, özellikle entelektüel anlamda aşırı gelişme. Herhangi birimiz yirmilerinde bu fikirleri gerçeğe dönüştürecek kadar gündelik hayat tecrübesine sahip miydi bilmiyorum. Bu nedenle o zamanlar bir anlamda zihinsel olarak Hıristiyandım, çünkü entelektüel açıdan çok heyecan vericiydi. Ama altmışların sonunda veya yetmişlerin başında hayal kırıklığına uğradım. *Slant* girişimi başarısız olmuşa benziyordu, gerçi ondan fazlasıyla faydalanmıştım. Uluslararası Sosyalistler'e katılmak muhtemelen tüm bunlardan uzaklaşmanın işaretiydi. Ve Althusserci dönemimin Hıristiyanlıktan en uzak olduğum dönem olduğunu söyleyebilirim. Bu noktada Kilise'de aktif olarak yer almaktan vazgeçtim. Yakın dönemdeki çalışmalarımın da ortaya koyduğu gibi, Hıristiyanlığa olan ilgimi mu-

hafaza ettim, ama kültürel bağlam ve geleneğin bazı yönlerine değer vermeye devam etsem de kendimi Roma Katoliği olarak adlandırmaya son verdim. Kültürel anlamda konuşmak gerekirse, George Steiner'ın bir zamanlar Yahudilikle ilgili söylediği gibi, din sizin kolaylıkla ayrılıp yolunuza gideceğiniz bir cemiyet değildir.

Emin olun bu nahif bir soru ama altmışların ortalarında Tanrı sizin için ne derece önemliydi?

– Tanrı tüm projenin temel taşıydı, ama kişisel anlamda Tanrı'nın benim için önemli olup olmadığını bilmiyorum. Söylemesi zor, çünkü elbette kişisellik fikrinin şüpheli olduğu bir Katolikliği miras alıyor insan –kişisel deneyim fikrinin sorunlu, daha da kötüsü Protestan olduğu bir miras! Tüm geçmişimde yer alan duygusal eksiklikler ve kişilik sorunları konusunda zaten bir şeyler söyledim. Bu ilk anda işçi sınıfı faydacılığı gibi görünebilir ama Katoliklikle birlikte kesinlikle şiddetlenmiştir. Bu nedenle kişisel inanç meseleleri –örneğin Kierkegaard için çok önemli olan sorular– bizim için merkezî değildi. Biz daha ziyade, çok heyecanlı politik ve entelektüel bir projede bir araya gelmiştik.

***Slant* ve sosyalist hümanizm arasındaki ilişkiyle ilgili bir soru sormak istiyorum. 1965'te bu konu hakkındaki uluslararası bir sempozyumda, konuşmacılar arasında Ernst Bloch, Erich Fromm, Lucien Goldmann, Herbert Marcuse ve Galvano della Volpe vardı. Avrupa'da süren tartışmalardan haberdar mıydınız?**

– Evet, haberdardım diyebilirim. Frankfurt Okulu'ndan, uluslararası karşı kültürden, Gramsci'den haberimiz vardı. Sanırım hümanizm Williams'la, onun aracılığıyla da daha geniş solla olan diyaloğumuzdaki köprüydü, çünkü eğer biri hümanizm ve sosyalizm fikirlerini doğal bir şekilde bir araya getirirse bir çeşit Hıristiyan hümanizmi geliştirmesi o kadar az kabul edilebilir olurdu. Hümanizm, Ortodoks Hıristiyanlıkla bağdaştırılabilecek bir şey değildi. Bu nedenle hümanizm Hıristiyan-

lık bağlamında diğer her yerde olduğundan daha büyük bir infiale yol açabilirdi. Çok fazla radikal çağrışımı vardı. İsa'nın bir insan olduğu gerçeğini çok ciddiye alıyorduk.

Peki o zamanlar kendinizi nasıl tanımlardınız? Jürgen Moltmann, Ernst Bloch'u "elinde İncil'le bir Marksist" olarak betimlemişti. Siz de kendinizi elinde İncil olan bir Marksist olarak mı görüyordunuz, yoksa elinde *Komünist Manifesto* olan bir Hıristiyan mı? Yoksa soruyu bu bağlamda formülleştirerek bir kategori yaratmak hata mı?

– Hayır, sanmıyorum, çünkü kendi kendimizi nasıl tanımladığımız sorusu bize sık sık sorulan bir soruydu. Sanırım bazen "Hıristiyan Marksist" ya da "Katolik Marksist" ifadelerini kullanıyorduk –her ne kadar içinde birçok inancın olduğu bir pota, olumlu anlamda bir inanç yoğunlaşması gibi görünse de. Dağıldığımız dönemde *Slant*'ın Marksist projenin bir parçası olduğunu düşünüyorduk. Öte yandan, *Slant*'ın üyeleri arasında daha çok anarşist gelenekten insanlar ve sol görüşlü sosyalistler vardı. Bunlar muhtemelen Marksist etiketini kabul etmezlerdi, ama sanırım genellikle böyle söyleniyordu. Galiba çizgi şöyle olmalı: İncil her çağda insanların anlayabileceği bir biçimde yeniden açıklanmalı, devrimci karakteri, güncel dil ve eyleme aktarılıp yeniden oluşturulmalı –bu da yine fazlasıyla Dominiken geleneğe ait bir şey. Bizim durumumuzda, elimizdeki dil Marksizm ve diğer sol akımlardı.

Aşağı yukarı aynı zamanlarda Erich Fromm, "Hakiki Marksizm, muhtemelen 19. yüzyıl Avrupası'ndaki en geniş, Tanrıcı olmayan nitelikteki en güçlü ruhani harekettir," demişti. Siz de altmışlarda bu akımı Tanrıcı olmayan ruhani bir hareket olarak tanımlar mıydınız? Yoksa Marksizmi çekici kılan şey kısmen de olsa ruhani olanı reddetmesi miydi?

– Bu hareket ruhani olanı dünyevi, maddi çerçeve içinde yeniden konumlandırdı. Tanrı'nın Marksist eleştirisinde Hıristiyanların karşı çıkacağı bir şey olmadığını yazan bir *Slant* üyesi hatırlıyorum. Putperest ve satanik Tanrı düşüncesinin aydınla-

tılması gerektiği, herkesin katıldığı bir görüştü. Bence Katolik ruhanilik düşüncesi veya Yahudi-Hıristiyan olarak adlandırılabilecek Tanrı düşüncesi ile yetiştirilen biri için ruhanilik, gizli bir âlem ya da sığınacak bir yer değil, özel bir davranış biçimiydi. Özel bir formda ortaya çıkan, özel bir ilişki biçimiydi.

Başka bir deyişle bir çeşit etik, öyle mi?

– Evet, bu geleneksel Katolik öğretidir. Katolik gelenek bir uçtan diğerine sahte ruhanilik anlayışlarıyla adeta delik deşik edilmiştir; burada ruhanilik kendi içinde cisimleşmiş bir evrendir, ama anaakım Katolik gelenek; anlam, değer, iletişim, ilişkilenme biçimi olarak kendini Marksist-hümanist ruhanilik anlayışında bulabilir. Bence her iki düşüncenin de maddi kökleri vardı. İkisi de ruhaniliği doğası gereği ilişkisel ve kurumsal olarak ele alıyordu.

İzninizle mizahın o zamanlardaki rolünü soracağım. *Slant*'ın karakteristiği değildi; izlenimlerim doğrultusunda söyleyebilirim ki, Raymond'la da pek bağdaşan bir şey değildi. *The Years Work in Critical and Cultural Theory*'nin (1991) ilk sayısında, Stephen Regan'ın sizin ellinci yaş gününüz için hazırladığı *Festschrift*'te, Adrian Cunningham "Kapitalizmin egemen olduğu bir dünyada dinî hegemonya altında çalıştığımızda, giriştiğimiz işin, gülünçlüğü demesek de imkânsızlığı sayesinde kasvetten ya da kibirden kurtuluruz," diyor. Bu tarz bir kara mizah *Slant*'taki makalelerde yer almıyor...

– Gazete parodiye kesinlikle hazırdı. David Lodge *Ne Kadar İleri Gidebilirsin?* (1980) romanında *Slant*'tan bahsederken normalde yapabileceği –aynı zamanda kendisinin de pek onaylamadığı– parodiyi yapmaz. Evet, bir anlamda tıpkı "Troçkist mistikler", "Azize Teresacı Leninistler" gibi gülünç bir girişimdi. Onunla ilgili tuhaf bir şeyler vardı. Bir anlamda altmışların sonundaki kültürel deliliğin bir parçasıydı. Ama kesinlikle haklısınız: *Slant*'ın çok ciddi, erkek entelektüel havasından bunu kesinlikle beklemezdiniz. Gerçi ben biraz hiciv katma girişiminde bulundum. "Anti-tıp" olarak adlandırdığım, "anti

psikiyatri"nin bir hicvini yazdım *Slant*'ta. Hastalığın özgürleştirici etkileri hakkındaydı. Gerçi çok seyrek rastlanır bir şeydi. Katolik kaynaklardan alınan absürd alıntıların yer aldığı bir köşemiz vardı ama ne kadar absürd göründüğümüze dair bir fikrimiz yoktu.

Meselenin öbür tarafı da etkileyici bir biçimde erken gelişmiş bir entelektüellik sergilenmiş olması...

– Çok zekiydik –"zeki" kelimesinin tüm kuvvetli yönleri ve sınırlarıyla birlikte. Yalnızca zorlukların üstesinden yeterince gelemedik.

Yirmilerinizin başında *The New Left Church*'ü yayımladınız. İsminden de anlaşıldığı gibi, ideolojik açıdan konuşacak olursak, kitap radikal Katoliklik ile hümanist sosyalizmi bir araya getiriyor. Metodolojik açıdan da teoloji ile edebiyat eleştirisini birleştiriyor. Yola çıkarken amacınız söylemlerin sentezini yapmak mıydı, yoksa bunu bilinçsizce mi yapıyordunuz?

– O zamanlar doğaçlama yaptığım bir şeydi bu. Kitap, derslerim ve *Slant*'la bağlantılı gruplara yaptığım konuşmalardan oluşuyor; yani bir bütün olarak planlanmamıştı. O dönemde düşündüğüm türden bilinçli bir sentez değildi. Yirmi bir yaşında toplum içinde konuşmaya başladım, hâlâ susmadım.

Bu kitapta etik meselesine dair belirgin bir ilgi var ve bu aynı zamanda ortaya koyduğunuz bütün metinlerde işlenen bir şey, ama daha güçlü ve belirgin bir şekilde, daha yakın dönemli çalışmanız *Trouble with Strangers*'ta yeniden kendini gösterdi. Bunun *New Left Church*'teki bir örneği de trajediye olan ilginiz. Williams'ın 1966'da yayımlanan *Modern Trajedi*'de ele aldığı biçimiyle trajedi anlayışından etkilendiği ortada olan argümanınız, trajedinin sıradan bir şey olduğu yönünde. Orada bunu *Tatlı Şiddet*'te (2003) yaptığınız gibi, modernitenin koşullarında, günlük karmaşa –sizin deyiminizle kolektifler ve bireyler, iç ve dış, özne ve nesne arasındaki ortak yaşam ve yoğunluk fikri– bağlamında ele alıyorsunuz

– Bu ilginç, çünkü ikisi de aynı yıl yayımlanmış olmasına rağmen benim kitabım Raymond'ınkinden daha önceki bir tarihe dayanıyor. O zamanlar onu okumuş muydum, bilmiyorum. Kitap *Modern Trajedi* kitabından etkilenmemişti, ama Raymond'ın derslerinden ve konuşmalarından kesinlikle faydalanmıştım. Trajedi, benim müşterek ve tikel meselesi hakkındaki ilk düşüncelerimin şekillenmesini sağladı. Charles Tylor *Benliğin Kaynakları*'nda (1989) gündelik olanın çok önemli olduğunu ileri süren gündelik yaşam fikrini Hıristiyanlığın ortaya attığını söylüyor. Ama tabii ki Hıristiyanlık aynı zamanda olağandışı olaylar bağlamında trajedinin etrafında dönüyor. Bu nedenle muhtemelen benim sezdiğim şey, Hıristiyanlığın, olağan ve olağandışını ilginç bir şekilde aynı hizaya getirmiş olmasıydı. Bunu ifade etmenin bir yolu, Yeni Ahit'in İsa'yı kahraman olarak değil, trajik bir figür olarak sunduğunu söylemek olabilir. Aslında bu birçok açıdan bir anti-kahramanlık hikâyesidir. *The New Left Church* kadar erken dönemlerde, belli bir kişisellik ile toplumsal olanın nasıl bir araya getirilebileceğiyle ilgileniyordum. Bu fikir *Shakespeare and Society*'nin [Shakespeare ve Toplum, 1967] de temelini oluşturuyor. Argümanın varoluşçu tınıları vardı o zamanlar –Sartre benim için kilit bir figürdü– ama bence bu sorun halen bu özel bağlamda var olmaya devam ediyor.

The New Left Church'te ilginç bulduğum şeylerden biri "karşılık beklememek", sizin deyiminizle "bedelini düşünmemek" ile ilgili tartışmanız. Güçlü bir şekilde, kullanım değeri etiğini savunuyorsunuz. "Erdemli yaşam" olarak gönderme yaptığınız şey, değişim değerinin reddedilmesinde temelleniyor; teolojik kategori, değer mantığını temel alıyor. Ve böylece erdem, karşılık beklemeyen bir şeye dönüşüyor. Bunun hâlâ geçerliliği olduğunu düşünüyor musunuz?

– Evet, bu benim çalışmam boyunca koruduğum bir düşünce ve kısmen trajedi üzerine, kısmen de etik üzerine olan kitabımda kendini yeniden gösteriyor. Shakespeare ile ilgili olan kitabımda da bu var, çünkü o da oldukça belirgin bir şekilde kar-

şılıksız, cömert, değişim değeri çemberini kıran bir merhamet veya bağışlayıcılık fikriyle yakından ilgiliydi. Shakespeare aşırılığın potansiyel tehlikesinin de fazlasıyla farkındaydı. Bir yaratıcı aşırılık çeşidi vardır, bir de negatif aşırılık; bir sadece aldırmazlıkla ortaya çıkan karşılık beklememe durumu vardır, bir de gerçekten derin bir şekilde kinizmle ilgili olan bir karşılık beklememe durumu; ki bu tip karşılık beklememe halinde herhangi bir değer başka bir değerle iç içe geçebilir, çünkü ikisi de temelde çökmüştür. Ama *New Left Church*'te yaratıcı anlamda karşılık beklememe fikrini keşfetmeye çalışıyordum. *Trouble with Strangers*'ta belirttiğim gibi, bu bir çeşit anti-muhasebe etiğiydi. *Reason, Faith, and Revolution*'da Yeni Ahit etiğinin abartılılığından, müsrif, savurgan niteliğinden bahsediyorum. Bununla birlikte, aynı şey başıma Oscar Wilde'la ilgili oyunu, "Saint Oscar"ı [Aziz Oscar, 1989] yazarken geldi. Wilde tamamen yaratıcı bir savurganlıkla faydacılığı reddediyordu. Burada meseleyi hayat hikâyesine indirgemek istemiyorum ama bu muhtemelen çocukken deneyimlediğim, karşı çıktığım o zorba, faydacı atmosferle ilgili bir mesele. Sanırım iş olsun diye yapılan şeylere, karşılık beklememeye, hesap yapmamaya özel bir ilgim var –özel yaşamımda değil ama düşüncemde şüphesiz. Çocukluğumda hiçbir şey hesapsızca yapılmamıştı.

Biyografik açıdan bu noktayla bağlantılı olarak düşününce, *New Left Church*'teki bir bölümde iki farklı kapitalist idare türünü aydınlatmak için iki işyeri, iki fabrika arasında neredeyse parabolik bir karşılaştırma yaptığınızı hatırladım. Biri işçilere baskı uygulayıp zorlayıcı yöntemler kullanan eski moda bir yerdi; diğeri ise birlikte çalışmak için karşılıklı anlaşmaya dayanan yöntemler kullanan "modernize edilmiş" bir idareye sahipti. Bu kısa hikâye ve ardında yatan deneyimler hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz?

– İlki, hiç ziyaret etmemiş olsam da, babamın, hayalimde canlandırdığım fabrikasıydı. Babacan, sahte liberal olan ise öğrenciyken çalıştığım Marks and Spencer olmalı. Sanırım Katolik liberalizm eleştirisinin bir kısmı Vatikan Konsili'nin orta-

ya çıktığı zamanlar gözde olan bir tür liberal paternalizme yo neltilmişti. Buna sert bir şekilde karşı çıktım ve bununla nasıl savaşacağıma dair Raymond'dan çok şey öğrendim. Yazdığı en muhteşem eserlerden biri olduğunu düşündüğüm ama hak ettiği değeri görmeyen *Kültür ve Toplum*'un sonuç bölümünde müthiş malzeme var. Devletin vatandaşlarıyla işbirliği yapmaya çalıştığı ama onlara gerçek bir güç kazandırmadığı süreçten bahsederek çok doğru bir noktaya değiniyor. Raymond her zaman bu tip yapmacıklığa karşı fevkalade uyanıktı. Ama bu antiliberal Katolik geçmişte, beni de duyarlı hale getiren bir şeyler vardı. Kısacası liberalizme düşman olmanın hem iyi hem kötü tarafları vardı. *Slant* Katoliklikten genel olarak kötü tarafı aldı ama bunu iyi bir siyasi etkiye dönüştürmeye çalıştı.

Bir de *The New Left Church*'te bir hayli çok olduğu görülen kültürel etkileri sormak istiyorum. Akademik uzmanlaşmanın yoğunlaştığı bir çağda kitaplarınız, kültürel açıdan değerlendirecek olursak, bariz bir şekilde kapsamlı; ama bu kitap muhtemelen, ironik bir şekilde, neredeyse en çoğulcu olanı. Wordsworth ve "Kültür ve Toplum" geleneğinden diğerlerinin detaylı yorumlarının yanı sıra çağdaş tiyatro ve şiire de çok sayıda gönderme var. Ayrıca kültürün daha popüler formlarına da göndermeler yapıyor: Kısa da olsa modern sinema hakkında bir tartışma var, özellikle de Antonioni'nin "L'avventura"sı (1960) ve Clayton'ın "The Pumpkin Eater"ı (1964) ile ilgili bir tartışma... Aynı zamanda Beatles'a, grubun nasıl yönetildiğine ve onu üreten müzik endüstrisine de gönderme yapıyorsunuz.

– Bu beni şaşırtıyor, çünkü o zamanlarki entelektüel birikimim Cambridge için oldukça kısıtlıydı diye hatırlıyorum –tabii Leavisçiler kadar dar değildi. Raymond'ın skalası da dardı ve tiyatro dışındaki eserlerinde kozmopolit olan çok bir şey yoktu. Bu bağlamda Fredric Jameson'dan çok farklıdır mesela.

Beatles'a gelecek olursak, yayımladığım ilk yazı onlarla ilgiliydi. Görsel sanatlar –hiçbir zaman başarılı olamadığım bir konudur bu– köşesi olan *New Blackfriars*'ta yayımlanmıştı. Beat-

les'ın sosyolojik açıdan ilginç olduğunu düşünüyordum, "Love Me Do" günleriydi. Bu nedenle onları ve onlardan önceki daha sert, yoğun, rock tarzı arasındaki geçişi tartışmıştım. Yazı şu cümleyle bitiyordu: "Grubun bir üyesi halihazırda başlangıç aşamasında bir kinizm sergiliyor," –bu Lennon'dı– "ve senenin sonunda onları uğurlayabiliriz." Bu 1963 veya 1964'lerdeydi! Yani yayın kariyerim çarpıcı bir yanlış hesapla başladı. Bazıları o zamandan bu yana aynı hataları yaptığımı iddia edecektir.

O zamandan beri bu tarz eleştiriler yazdınız mı?

– Çok değil, gerçi 1990'larda *Times Literary Supplement* için birkaç oyun eleştirisi, hatta film ve televizyon eleştirileri yazdım. Çalışmama dair standart eleştiri, popüler kültürle yeterince ilgilenmediğimdir. Görsel sanatlarla ilgili çok az şey yaptım. Bununla birlikte bir yandan mantıksız da olsa biraz zekâya sahip olan herkesin film ya da televizyon eleştirmeni olabileceğini –bunun gerçekten çok basit bir şey olduğunu– düşünürken, bir yandan da bu konuyla ilgili çok ürkek davranıyorum. Raymond *Guardian* için eleştiriler yazarken, tiyatro editörü Cambridge'ten düzenli olarak eleştiri yazacak birine ihtiyaç duydu, Raymond da beni önerdi. Ama bu korkunç bir görevdi, çünkü o zamanlar eleştiri yazmanız için oyundan hemen sonra arandığınız zamanlardı ve ben de korkup vazgeçmiştim. Sık sık bunu yaptığım için pişman olurum, ama kendime güvenim yoktu. Tiyatro ve Derek Jarman'ın "Wittgenstein" senaryosunun dışında herhangi bir görsel mecrada bulunmadım.

***The New Left Church*'teki film göndermeleri de özellikle vurucu, çünkü sonrasında basında film konusunda tartışmamışsınız gibi görünüyor.**

– Anlamadığım nedenlerle bundan kaçındım. Yine de Raphael veya Courbet üzerine yazmak zor olsa da film ve televizyon üzerine yazmanın çok kolay olduğunu düşünüyorum. T. J. Clark'ın çalışmasına derinden hayranlık duyuyorum ve zevkli ve zarif olmasının yanı sıra onun İngilizcedeki en iyi üslupçulardan biri olduğuna inanıyorum.

Bu, popüler kültüre dair Adornocu bir şüphe gibi görünüyor. Popüler kültür türlerinin ideolojisi sizi ilgilendirmiyor mu?

– Hayır, bu, popüler olana karşı küstah bir beğenmezlik değil. Örneğin yıllarca geleneksel İrlanda müziğinde aktif bir şekilde yer aldım. Hâlâ da dinleyip söylemekten keyif alırım.

Film izlemeye devam ettiniz mi?

– Kısmen, gerçi küçük çocuklarla birlikte "Harry Potter" gibi şeyleri gitgide daha fazla izliyorum. İrlandalıların çok az görsel duyuları olduğunu söylerler, bu konuyla ilgili en saçma açıklama olabilir. Ya da muhtemelen bunu söyleyen İngilizlerdir –yani İrlandalıların aynı zamanda tembel olduklarını ve kötü koktuklarını da söyleyen insanlar. İrlanda'da görsel sanatlar çok yetersizdi, çünkü çok fazla altyapıya ihtiyaçları vardı ve bunu sağlayacak kadar zengin bir ülke değildi; bunun nedenlerinden biri İrlandalıların güzel bir manzaraya bakınca yoksulluk ve siyaset görmeleriydi. İrlandalıların normalde edebiyat ve müzikte iyi oldukları, ama görsel sanatlarda çok da iyi olmadıkları düşünülür. Bu da benim etnik özcü savunmam... Tabii ki bu bahsettiğim geleneksel İrlanda; postmodern İrlanda yoğun bir şekilde görselliğin olduğu bir yer.

Antonioni'ye olan göndermelere rağmen *The New Left Church*'te sergilediğiniz estetik beğeniler katı bir şekilde gerçekçiliğe yakın görünüyor...

– Muhtemelen bu gerçekçi eğilimde Williams'ın parmağı var. İlk dönemlerdeki bazı çalışmalarımda Cambridge töreciliği olarak adlandırabileceğim bir zorlama var kesinlikle. Bunun sonraki bir örneğini de, Lovelace'i duygusal olarak olgunlaşmadığı için "azarladığım" –ya da buna benzer bir okul müdürü ifadesi– *The Rape of Clarissa*'da (1982) bulabilirsiniz. Bu, muhtemelen Katoliklik ve Leavisçiliğin ölümcül bir bileşimi...

***The New Left Church*'te Lewis Carroll'ı dili şeyleştirdiği için eleştirdiğiniz, biraz ahlâkçı bir pasaj var. Dili şeyleştirmesini, bazı çağdaş Romalı Katoliklerin dinsel törenleri fetişize**

etmesiyle karşılaştırıyorsunuz: "Somut varlık fikri fazlaca cisimleştiğinde, dinsel törenlere verilen zarar Lewis Carroll'ın dile verdiği zararla aynıdır."

– *The New Left Church*'le ilgili ilginç noktalardan bir tanesi de oldukça *zamanından evvel* de olsa semiyotiğin varlığı. Bunun nedeni Herbert McCabe gibi insanların geliştirdiği dinsel tören teolojisi görüşlerinin Wittgensteinci, fenomenolojik veya semiyotik geleneğe ait olmasıdır. Bu, *Slant*'ın edebiyat teorisi tartışmalarına katılmasının da bir yoluydu: Onlar için konuya alışılmadık bir yaklaşımdı bu. "Dinsel tören" "kutsal" anlamına gelmiyor, "gösterge" anlamına geliyordu.

İsminden de anlaşıldığı gibi, *The Body as Language* işlediği meseleler açısından özellikle proto-semiyotik.

– Her zaman beden üzerine çalışan postmodernlerin, moda olduğu için bu alanla ilgilendiklerini iddia etmişimdir. Bugünlerde bir şey yayımlamak istiyorsanız "beden" kelimesini mutlaka kullanmalısınız. Benim zamanımda bu kelime "diyalektik"ti. Postmodernler kendi bedenleri konusunda oldukça seçiciydi – seksi olanlar iyiyken, hastalıklı, acı çeken veya iş yapanlar pek moda değildi.

Varoluşçuluğun Cambridge ortamında mevcut olduğunu söylediniz ama diğer bağlamlarda etkisini dışlıyorsunuz. Hem *Kapı Bekçisi*'nde hem de *Reason, Faith and Revolution*'da bunun depresif bir ergen olduğunu söylemenin "ontolojik olarak görkemli" bir yolu olduğunu söylüyorsunuz, ama *The New Left Church*'te *Varlık ve Hiçlik*'ten alıntı yaparak, Sartre'ın fikirleriyle daha ciddi bir bağ kuruyorsunuz.

– Evet, yalnızca bir can sıkıntısı olduğunu söylemek çok daha kolaydı ve daha sonra da bu tavrın üzerine postyapısalcılık inşa edildi. Bir anlamda acelecilik veya alaycılık, çalışmalarımın bilinen bir sorunu. Sanırım o zamanlar varoluşçuluğun benim üzerimdeki etkisini göz ardı ediyordum –hakkını verememiştim. Oldukça kuvvetli bir etkisi olmuştu aslında. Cambridge'te Marksizm ve varoluşçuluğun bir çeşit sente-

zini yapan öğrenciler vardı. Yaşamanın, sürekli bir kendini tanımlama sorunu olduğu fikrine kapılmıştım, muhtemelen bunun nedeni de bir tanımımın olmamasıydı. O zamanlar sıklıkla Sartre okurdum. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının da beni heyecanlandırdığını hatırlıyorum. Tıpkı genel anlamda kültürde olduğu gibi, benim üzerimdeki etkisi de güçlüydü ama çok hızlı kayboldu. Yine Cambridge'te, altmışların başında, varoluşçuluk kesinlikle önemli bir dildi. Biri yakın zamanda gerçekleşen Küba Devrimi'nin "varoluşçu" bir devrim olduğunu bile söylemişti diye hatırlıyorum. Castro bununla ilgili ne derdi hiç bilmiyorum.

Peki Sartre siyasal bağlılıkları olan entelektüel için bir model miydi sizce?

– Öyle sanıyorum. Edebiyat, siyaset ve felsefeyi bir araya getiren ve felsefesi J. L. Austin'inkinden daha siyasi olan, melez bir figürdü.

***The New Left Church*'e dönecek olursak, çarpıcı olan bir diğer şey de üslubunuz. Yetmişlerin sonunda biraz alaycı yaklaştığınız o hevesli erkek entelektüele dair söylemin belirleyici özellik olması beklenebilir, ama daha sonraki tarzınız da ortada. Mesela tek bir cümlede, aliterasyonlu bir karşılaştırmada, Sartre ve De Sade'ın adlarını anıyorsunuz. Bir başkasında "Kierkegaard ve Kinks"e bir gönderme yaparken, üst ve alt kültürü birleştiriyorsunuz. O zamanlar özgün retorik bir tarz geliştirmeye çalıştığınızın farkında mıydınız?**

– Hayır, değildim. Gerçi *The New Left Church*'ün hem tipik *Slant* yazımından hem de insanların daha itici bulduğu teknik yazılarımdan tarz açısından farklı olması önemliydi. Bir keresinde tipik okurlarımızdan biri "*Slant*'ı okumuyorum, çalışıyorum," demişti. Hatırladığım kadarıyla *The New Left Church* açık ara daha anlaşılırdı, muhtemelen bunun nedeni de Katolik sol çevre üzerine konuşmalardan ve derslerden oluşmasıydı. Bazı açılardan altmışlar tarzındaydı: ısrarcı, korumasız, hareketli, bilinçli bir şekilde gösterişsiz.

Benim açımdan *The New Left Church*'te bahsedilmeyen şeylerden biri, dinin Marksist eleştirisiyle ilgili mesele. Bu konuya çokça kafa yormanıza rağmen –hem de *Slant*'ın kutsal varlıkları fetiş haline getirmemenin önemli olduğunu düşündüğünü söylediğiniz– özellikle buna gönderme yapmıyorsunuz. Bir noktada Marx'ın yabancılaşma tartışmasından bahsediyorsunuz, hatta Feuerbach'ın bu tartışmayı temellendirmek için kullandığı pasajları alıntılıyorsunuz, ama Marx'ın aynı zamanda dini de eleştirdiğini kabulleniyor gibi görünmüyorsunuz.

– Bunu zaten böyle kabul ediyorduk. Sanıyorum teolojik çevrelerde Marx'ın din eleştirisine katıldığımız varsayılıyordu, biz de çok çabalama gereği duymadık. Din, dönüştürme misyonunda başarısız olmuştu, yerini siyaset almıştı. Daha sonra siyasetin de başarısız olduğu anlaşılınca kültür denilen bir şey bu görevi gururla üstlendi.

New Left Church ile ilgili bir sorum daha var. Hem orada hem de *Shakespeare and Society*'de (1967) liberal geleneğin temsilcisi olarak John Stuart Mill'i, benliği kavrama biçimi olarak Coleridge romantizmi ile dünyayı kavrama biçimi olarak Benthamcılığı uzlaştırma konusunda başarısız olduğu için eleştiriyorsunuz. Benzer bir şekilde, sizin maddi dünyayı kavrama biçimi olarak Marksizmle ruhani hayatı kavramanın bir yolu olan Hıristiyanlık arasında benzer bir ayrım yapmaktan nasıl kaçındığınızı merak ediyorum. Ama benim Hıristiyanlık düşüncem, bilinçsizce de olsa, Protestan nitelikte olduğu için muhtemelen bu yanlış bir soru.

– Katoliklik bizim için kişisel bir iç dünyayı ifade etmiyordu, dolayısıyla birkaç yanlış neden sebebiyle bunun bir problem olduğunu düşünmedim. Marksizmi de Hıristiyanlığı da pratik, geleneksel, dünyayı değiştiren terimlerle algıladık. Ama ben kudretli Mill'e çok kötü davrandım. Tek taraflı bir şekilde anti-liberaldik, çünkü liberaller, özellikle de Hıristiyan liberaller hem hitap ettiğimiz seyirci, hem de düşmanımızdı. Tipik genç radikal sendromuydu, daha sonra liberal geleneğin büyük zenginliğini

kabul ettim. Başka bir eleştiri de şuydu ki, biz kendimiz de tersine, fazla anti-düalist, fazla zorlayıcı bir şekilde monisttik. Sentezlerin peşinde koşuyorduk. Ve Kartezyen düalizmin Hıristiyanlık üzerindeki olağanüstü zararlı etkisi nedeniyle "düalizm" teolojik çevrelerde çirkin bir kelimeydi. Sanırım bizim, kaçınılmaz karşıtlıkları birleştirip üstesinden gelmek istememizin nedeni, gençliğin verdiği zafer sarhoşluğunun yanı sıra buydu da. Bağdaştırılamaz kelimesinin bizim lügatımızda yeri yoktu. Biri antitez sunduğunda illa çözüme kavuşturmanın yollarını aramak gerekmez, ama biz bunu gerçekten göremedik.

OKUMA LİSTESİ

Barthes, Roland, "Outcomes of the Text", *The Rustle of Language*, University of California Press, Berkeley, 1989, s. 238-249. [*Dilin Çalışma Sesi*, çev. Necmettin Kâmil Sevil, Elif Gökteke, YKY, İstanbul, 2013.]

Cunningham, Adrian ve Eagleton, Terry (ed.), The *Slant Manifesto: Catholics and the Left*, Sheed&Ward, Londra, 1966.

Cunningham, Adrian, "The December Group: Terry Eagleton and the New Left Church", *The Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 210-215.

Eagleton, Terry, "Culture Conundrum", *The Guardian*, 21 Mayıs 2008. (http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/may/21/1?gusrc=rss&feed=networkfront)

–, "For Pat Hanrahan", *New Blackfriars*, sayı 83, Temmuz 2002, s. 346.

–, "Interview with Terry Eagleton" (Andrew Martin ve Patrice Petro ile birlikte), *Social Text*, sayı 13/14, Kış/Bahar 1986, s. 83-99.

–, "Irony and the Eucharist", *New Blackfriars*, sayı 83, Kasım 2002, s. 513-517.

–, "New Bearings: The Beatles", *New Blackfriars*, sayı 45, 1964, s. 175-178.

–, "Resources for a Journey of Hope: The Significance of Raymond Williams", *New Left Review*, cilt 1, sayı 168, Mart-Nisan 1988, s. 3-11.

–, Bertolt Brecht'in *Resistible Rise of Arturo Ui* (Olivier Theatre) eleştirisi, *Times Literary Supplement*, 16 Ağustos 1991, s. 19.

–, Bruce Beresford'un *Black Robe*'unun eleştirisi, *Times Literary Supplement*, 31 Ocak 1992, s. 20.

–, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, New Left Books, Londra, 1976. [*Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

–, *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, Sheed&Ward, Londra, 1968.

–, Harold Pinter'ın *Party Time*'ının (Almeida Theatre) eleştirisi, *Times Literary Supplement*, 15 Kasım 1991, s. 20.

–, *Holy Terror*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

–, John Le Carré'nin *A Murder of Quality*'sinin (Thames Television) eleştirisi, *Times Literary Supplement*, 12 Nisan 1991, s. 16.

–, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, Yale, 2009.

–, Sean O'Casey'nin *The Plough and the Stars*'ının (The Young Vic) eleştirisi, *Times Literary Supplement*, 17 Mayıs 1991, s. 16.

–, *The Gatekeeper: A Memoir*, Allen Lane, Londra, 2001. [*Kapı Bekçisi*, çev. Gökçen Ezber ve Rana Kahraman, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2002.]

–, *The New Left Church*, Sheed&Ward, Londra, 1966.

Fromm, Erich (ed.), *Socialist Humanism: An International Symposium*, Allen Lane, Londra, 1967.

Moltmann, Jürgen, *Religion, Revolution and the Future*, Scribner, New York, 1969.

Smith, Dai, *Raymond Williams: A Warrior's Tale*, Parthian, Cardigan, 2008.

Steiner, George, *The Death of Tragedy*, Faber&Faber, Londra, 1961. [*Tragedyanın Ölümü*, çev. Burç İdem Dinçel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.]

Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. [*Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası*, çev. Bilal Baş ve Sema Aygül Baş, Küre Yayınları, İstanbul, 2014.]

Wicker, Brian, *Culture and Liturgy*, Sheed&Ward, Londra, 1963.

Williams, Raymond, *Culture and Society 1780-1950*, Chatto&Windus, Londra, 1958. [*Kültür ve Toplum. 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.]

–, *Modern Tragedy*, Chatto&Windus, Londra, 1966. [*Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.]

–, *Politics and Letters: Interviews with "New Left Review"*, New Left Books, Londra, 1979.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Birey/Toplum

Shakespeare and Society, The New Left Church'ten sonraki sene, 1967'de yayımlandı. Birey ile topluluk arasındaki ilişkilere, özne olarak benlik ve nesne olarak benliğe odaklanıyor ve giriş bölümünde söylediğiniz gibi, "Shakespeare'in bazı oyunlarında rastladığımız, insanın kişisel derinliğinde kendi algıladığı benliği ile hem topluma karşı sorumlu hem de onun bir parçası olan, eylemdeyken diğer insanların algıladığı haliyle benlik arasındaki gerilimi göstermeye" çalışıyor. Bu bağlamda *The New Left Church*'ün devamı gibi görünüyor. Bir anlamda, daha sonra Raymond Williams eleştirinizde ortaya attığınız formülasyonu kullanırsak "sol Leavisçi" bir kitap diyebilir miyiz buna? Bu kitapta Leavisçilikle nasıl bir ilişki kurdunuz?

– Ben kitabı bu bağlamda düşünmezdim. Öğrenciyken bile, arkadaşlarımın bazılarıyla birlikte Leavis'in derslerine nadiren de olsa katıldığımızda, ona dair dengeli, gayet geçerli bir bakışımız vardı. Katı analizden, yakın okumadan, yoğun kültürel ciddiyetten, cesur polemiklerden, geniş anlamda toplumsal meseleden ve ayrıca Leavis'in yerleşik düzene karşı kendine has liberal fikirlerinden çok şey öğrenmiştik. Bu arada bugün bazı sol grupların Leavis'i şamar oğlanına çevirmelerine şaşırı

yorum. Bu adam zamanında komünizmin bazı biçimlerini desteklediğini söylemiş, uygun bir işe yerleşmeyi reddetmiş ve yerleşik düzenin nefret ettiği bir adamdı. Hatta Cambridge polisi tarafından *Ulysses*'in bir kopyasını bulundurduğu gerekçesiyle sorguya çekilmişti –bu Lord David Cecil'in başına gelmezdi. Ama aynı zamanda elitizmi de yeterince gördük. Buna yalnızca entelektüel bağlamda değil, pratikte de şahit olduk –Downing College'ın seçkin çevresi, yalakalıklar, heterodoks Ortodoksluk ve Williams'ın savunduğu birçok meselenin görmezden gelinmesi. Sanırım Raymond böyle davranmak zorundaydı çünkü ulaşabildiği tek kaynak buydu. Sonrasında sol Leavisçi bir pozisyonda devam etti yoluna. Biz buna mecbur değildik, onu çoktan aşmıştık.

Shakespeare and Society'nin Williams'a ithaf ettiğiniz teşekkür bölümünde, kitabınızı "onun keşiflerinin genişletilmiş hali" olarak sunuyorsunuz, ki bu ifade epey muğlak görünüyor. Kitabın, _Kültür ve Toplum_ geleneğini Shakespeare'i kapsayacak kadar geri götürdüğü anlaşılıyor. "Bizim için olası hayatın, kayıpsız bir şekilde, bütün olarak kültüre nasıl tercüme edilebileceğini görmek üzere" birey ve toplum ilişkilerini incelerken ilhamını Williams'tan alıyor kitap. Metodolojik açıdan da onun çalışmasını genişlettiğini düşünüyor musunuz?

– Aslında bu kitabın, onun yazacağı türden bir kitap olduğunu düşünmüyorum. Onun çalışmasından çokça yararlanan bir kitap –birey ve toplum fikirlerinden kesinlikle faydalanıyor– ama Williams'ın böyle bir fikri ele alıp metinsel düzeyde çalışacağını sanmıyorum. O daha genel çerçevede yazardı. Bu yönüyle ondan ayrılıyor. Bence daha çok tek bir düşünceyi ele alan bir kitap. Ama bence görece orijinal bir düşünceyi ele alıyor ve farklı açılardan aydınlatıyor. Shakespeare'e dair daha önce görülmemiş bir şeyi görebildiğimi düşünmüştüm –ve bu bir gençlik coşkusu değildi. Öte yandan düalizm karşıtlığında *Slant*vari bir aşırılıktan mustaripti. Birey ile toplum arasındaki çelişki ve gerilimler kitapta yer almıyordu aslında; aralarındaki or-

taklaşmalardan bahsetmiyorum bile. Ayrıca eserlere drama gözüyle bakmıyordu. Bazı eleştirmenlerin, özellikle de siyasal açıdan pek hoş bakmayanların belirttiği gibi, fikirleri nedeniyle Shakespeare'e saldırıyordu –sol eleştirinin en kötü şeklidir bu. Shakespeare'e olan ve daha sonra *William Shakespeare* (1986) adlı kitapta ifade bulan merakımın ilk dönemleriydi. Williams ve diğerlerinden öğrendiğim fikirlerin hiçbir şekilde yalnızca o güne ait olmadığına, bunların soykütüğünün çıkarılabileceğine inanıyordum.

Kitapta "toplum" kavramı soyut kalıyor, neredeyse sadece bireyin toplumla olan ilişkisi dahilinde ele alınıyor.

– Evet, soyut bir kavram olarak kalıyor ve hatta o kadar incelikli bile değil.

O dönemde de kitabın tarihdışı karakterinin farkında mıydınız?

– Pek değil, ama bu durumu kısa sürede kavradım. Aynı şey, bence çok daha ilginç olan ve tek bir düşünce etrafında şekillenmeyen daha sonraki Shakespeare kitabım için de söylenebilir. Shakespeare'de benim ilgimi çeken nokta, hem çağdaş kültürde hem de onun kendi tarihsel bağlamında bulunabilecek fikirler. Geleceği öngörebilen, olağanüstü bir insan o gerçekten. Bence bunun nedeni, Shakespeare'in, en kaba haliyle söyleyecek olursak değer, anlam, dil, mübadele, görelilik, normlar, kimlik gibi fikirlerin ve burjuva toplumunun ilk nüvelerinin ortaya çıktığı tarihsel bir anda yaşamış olması. Yalnızca modern fikirleri onda bulabildiğimiz için değil, bu bağlamda da "çağdaş"tır. Dil, değer ve anlam, üretken bir oyun yazarı olarak onun sermayesini oluşturur ve bu, tüm yazınında kendini gösterir –hem biçim hem içerik anlamında demek istiyorum. Ve –Shakespeare hayranlığı yapmaksızın– bazen sanki Marx'ı, Hegel'i ve Wittgenstein'ı okuduğunu düşünmemizin nedeni de budur. Aslında Shakespeare hayranları böyle bir okumayı asla onaylamayacaklardır.

Ama siz bu devamlılıkları tarihsel olarak kapitalizmin kökenleri bağlamında temellendirebilirdiniz.

– Yapabilirdim. Yapmamamın nedenlerinden biri, yeterli tarih bilgimin olmaması dışında, *Shakespeare and Society*'yi Edward Carpenter üzerine doktora tezimi hazırlarken yazmış olmam ve kitabı aslında bir tez gibi geliştiremeyeceğimi bilmemdi. Bir işbölümü yaptım zihnimde. Bir yandan beni çok da zorlamayan tezimi, diğer taraftan kitabı yazmaya karar verdim. Doktoraya yalnızca bir araç, akademik bir faaliyet gibi yaklaştım, ki doktora yapmanın tek yolu budur –doktora öğrencilerime sık sık bu meseleyi bir fetiş haline getirdiklerini, bunun yalnızca bir giriş belgesi olduğunu unutmamalarını söylemek zorunda kalıyorum. Shakespeare tezini geliştirmek için dört senemi harcayabilirdim, ama bunu başarabileceğimden ciddi anlamda şüpheliydim. Zaten Cambridge'te Williams'ın yardımcısı olduğum için açığımı kolluyorlardı. Kendisi etkisiz hale getirilemeyecek kadar önemli bir konumdaydı ama öğrencilerinin bazılarına saldırıyorlardı. Aynı şeyi daha sonra *Scrutiny* üzerine olan mükemmel tezi ilk seferinde reddedilen Francis Mulhern'e de yaptılar. Türlü manevralardan sonra nihayet diplomasını alabildi. Sonra aynı şey, okutmanlık görevi utanç verici bir şekilde reddedilen Colin McCabe'e de yapıldı. Daha önce söylediğim gibi, ben de birkaç yıl evvel reddedilmiştim ve bu pozisyon, öğrenci olduğu ilk sene benim öğretmenlik yaptığım birine verilmişti –bu kişinin muhteşem ve zeki bir adam olduğunu da eklemeliyim.

Kitapta benim en sevdiğim pasajlardan biri *Macbeth* ile ilgili olan tartışma. Bu tartışma karşılık beklememeyi ve bunun kullanım değeriyle olan ilişkisini etkili bir biçimde yeniden ele alıyor. Kötülüğü –sizin ifadenizle "meçhul eylemler alanını"– anlamdan yoksun olma bağlamında tartışıyorsunuz. Macbeth'in kendisi bu anlamda Prometheus tarzında bir anti-kahraman değil, iğrenç bir canavar, insandan fazlası değil, azı. Aynı zamanda onun ve Lady Macbeth'in "karşılık beklemeyen eylemine" hayran olduğunuz ve oyunun sonunda-

ki "karşılık beklemeksizin kendini fedasında" bir yaratıcılık bulduğunuz algısını yaratıyor.

– Sanırım biraz aceleci davrandım ve öyle demek istemezken Lady Macbeth'i varoluşçu olarak adlandırdım. O, ebedi bir zafere inanıyor ve bunun için kendine sınırlar koymuyor. Macbeth insanın kendini gerçekleştirebilmesi için sınırlara saygı göstermesi gerektiğini düşünüyor. Bu, benim özgürlük ve kısıtlama arasındaki ilişkilere dair poetik takıntımla ilgili bir mesele. Dolayısıyla burada biyografik bir öğe de bulunabilir. Ama daha yakın dönemli çalışmamda, kafamı gitgide daha çok kurcalayan bir şeyi, yani sınırlılık, ölümlülük, zorunluluk ve kibir arasındaki çarpışma konusunu muhtemelen ilk kez yazıyordum. "Boyundan büyük işe girişen ve bunun sonucunda karşısındakine saldıran" Macbeth, kesinlikle kibirli bir karaktere sahip. Faustvari efsanenin politik tınıları, ölümsüzlüğe duyulan inanç –Amerika'nın dış politikasını düşünebiliriz burada– bizi yine kullanım değeri ve değişim değeri arasındaki fark üzerine düşünmeye götürebilir. Değişim değeri potansiyel olarak sonsuzken kullanım değeri sınırlı ve özgüldür. Bugün biraz korku verici olsa da Deleuze, Badiou, Žižek ve diğerlerinin çalışmalarıyla, sonsuzluk fikri yeniden değer kazanıyor –tabii Amerikan rüyası yoluyla değil, ama bence yine de yanlış bir tarzda yapılıyor bu.

***Shakespeare and Society*'nin kahramanı, size göre "doğallık ve sorumluluk bilincinin bileşimiyle" erdemi bünyesinde cisimleştiren Prospero. Kitabımızda tartıştığınız tüm birey-toplum çelişkilerinin çözümü olarak sunuluyor. Gerçi *William Shakespeare*'de, Prospero'nun bu çelişkiyi sonlandırabileceğinden hiç emin değilsiniz.**

– Bunu unutmuştum. Çok geçmeden solcu eleştirmenler onu iğrenç bir sömürgeci olarak yorumladılar! Prospero ile ilgili kullanmam gereken ifade, somut çelişkilerin hayalî çözümü olmalıydı, ki ikinci Shakespeare kitabımda buna yaklaşıyorum. Tuhaftır, R. D. Laing ile yalnızca Shakespeare kitabımı yazarken buluştum –hatta galiba kitabı Tavistock Press'ten bas

mayı bile önermişti bana. Onunla *Fırtına* ile ilgili fikirlerimi, özellikle de daha genel bir uzlaşmanın sembolü olarak görünen kişisel uzlaşma ile ilgili düşüncelerimi paylaşmıştım. "Sovyetler ile Amerika arasındaki sorunu Kruşçev'in kızıyla Kennedy'nin oğlunu evlendirmekle çözemezsiniz," tarzında, tam da bir İskoç'tan duyabileceğiniz bir söz sarf etti. Fikrimi çürüttü ama zaten çürütülmeyi hak ediyordu. Bu metinle ilgili olarak kullanmam gereken "ütopya" kavramına hâkim değildim o zamanlar.

Ben de Laing'le ilgili bir şeyler soracaktım, çünkü eserini yakın zamanda keşfetmiş olduğunuzu söylemenize rağmen *Shakespeare and Society*'nin teşekkür bölümünde ona olan entelektüel minnettarlığınızdan bahsediyorsunuz. Bu minnettarlığın nedeni belli ki *Bölünmüş Benlik* (1965). Onunla da tanıştınız değil mi?

– Onunla *Slant*çıların bir toplantısında, Neil Middleton aracılığıyla tanıştım. Sizin de söylediğiniz gibi "bölünmüş benlik" fikrinin ilhamıyla yazdığım *Shakespeare and Society*'nin bir kopyasını gönderdim kendisine. Laing konusunda en emin olduğum nokta, daha önce yazdığı düalizm karşıtı çalışmasıydı. Toplumsallık ve bireyselliği çok çabuk birbirine bağlamıştım, Laing ise gittikçe içselliğe doğru yön değiştiriyordu ve bir bakıma bu problemlerin hepsini geride bırakmıştı. Kitabı ona yolladığım zaman daha *outré* [aşırı] fikirlere geçmişti ve bana cevap olarak alakasız, tuhaf, pek de faydalı olmayan bir mektup yazdı. "Rüya içindeki rüyanın içindeki rüyalarla ilgili ne düşünüyorsun?" gibi, *Coriolanus*'la hiç ilgisi olmayan birçok soru sordu. Laing'in kesinlikle *Slant* üzerinde önemli bir etkisi vardı, ama sadece fenomenoloji ile siyasal muhalifliği aynı potada eritmeye çalıştığı erken dönemlerinde...

***Shakespeare and Society*'nin 19. yüzyıla atlayan sonuç kısmı, kitabın sonunda biraz eğreti duruyor. Gerçi biraz da kışkırtıcı bir son; çünkü sizin de belirttiğiniz gibi, "yalnızca aynı problemlerin bizde de hâlâ nasıl var olduğunu göstерme-**

ye değil, yazıya geçirilmiş haliyle çağdaş deneyim ışığında Shakespeare'i anlaşılır kılacak bir çalışma yapmaya" çalışıyor. Bu sonuç kısmının başarılı olduğunu düşünüyor musunuz?

– Yeniden okumaktansa kendimi öldürmeyi yeğleyeceğim çalışmalarımdan biri bu bölüm. Neden yazdığımı inanın bilmiyorum. Raymond'ın tavsiyesi olabilir, ismi de dahil olmak üzere, kitapla ilgili çok şey konuşmuştuk onunla; ya da tezin bugünle bağlantısıyla ilgili bir şeyler isteyen Chatto and Windus'un talebi üzerine de yazmış olabilirim. Bir baskı olmasa o bölümü yazacağımı sanmıyorum, gerçi ben de "çağdaşımız Shakespeare" konusuyla ilgiliydim, tıpkı sonraki Shakespeare kitabında da olduğum gibi. Ama o kadar saçma bir şekilde işlendi ki bu konu, sonuçtan ziyade ek bölümüne benziyordu – bu bölümü kesip çıkarmak kitap için faydalı olabilirdi.

Chatto and Windus'un böyle genç bir akademisyen tarafından yazılmış, Shakespeare'le ilgili polemiklerle dolu bir kitabı basmaya hazır olması etkileyici geliyor bana.

– Ben de Ian Parsons ve Cecil Day Lewis gibi geleneksel fikirlere sahip yayıncıların yer aldığı Chatto'nun, kitabı bu kadar çabuk almasına çok şaşırmıştım. Neredeyse hemen cevap verdiler ve kitabı alacaklarını söylediler. Bunun bir nedeni kitabın temiz bir şekilde yazılmış olması ve laf kalabalığı yapmamasıydı; bir yandan da bence Raymond'ın yayıncısı olmalarıyla ilgisi vardı bunun –gerçi Raymond kitabımı özellikle önermemişti onlara. Kanonlaşmış eleştirel metinler arasında yer aldığını görmek tuhaf gelmişti bana. Hiçbir zaman tartışmayı nasıl gördüklerini ve hakkında ne düşündüklerini öğrenemedim. Sanırım Day Lewis el yazmasına birkaç noktalı virgül eklemiş, ki bu yüzden mutlu olmam gerekiyor. Sonraki kitabımı reddettiler, haklılardı da. İkinci Shakespeare kitabımın anlaşılmaz ilk taslaklarından biriydi.

***Shakespeare and Society* nasıl karşılandı?**

– Hepsi olumlu olmasa da hakkında şaşırtıcı bir biçimde çok şey yazıldı. Bazı eleştirmenler onun özgün olup olmadığını tar-

tışmıştı. *Guardian*'da yazan genç Denis Donoghue'un, kitabın renksiz üslubundan bahsettiğini hatırlıyorum; bu beni üzmüştü ama doğruydu. Sadece daha detaylı, daha hırslı yazmak için yeterli özgüvene sahip değildim. Edebiyat eleştirisi karanlığında ilk maceram olmasına rağmen, *The New Left Church*'te daha tanıdık bir kitle için yazdığımı hissettim. Bu nedenle ilk kitabın üslubunda güçsüz, çekingen bir taraf var. Ama "bir şeyler keşfetmek üzereyim" diye düşündüğüm kitaplardan biriydi –bundan başka da bir şey ifade etmiyordu.

Bu arada siz ve Williams kitap için alternatif isimler düşündünüz mü?

– Benim istediğim isim, Shakespeare'in *Kısasa Kısas*'ından esinlendiğim, Charles Swann'la da tartıştığım "Özgür Bağımlı"ydı: "Ben sana özgürce bağımlıyım." Bu başlık, incelediğim özgürlük ve ilişkisellik paradoksunu net bir şekilde yakalayacaktı. Chatto fazla paradoksal olduğunu söyledi; yayıncıların hayal gücünden yoksunlukları ve beceriksizlikleri işte! *Madam Bovary*'nin İngilizcede *Mrs. Bovary* olarak yayımlanmamış olmasına şaşıyorum. (Blackwell bile trajedi üzerine olan son kitabım için *Tatlı Şiddet* ismini önerdiğimde "Neden yalnızca 'Trajedi' demiyoruz ki?" demişti.) Chatto "özgür bağımlılığın" ne anlama geldiğini bilmiyordu. "Shakespeare and Society" aslında altbaşlıktı, açıkçası bu altbaşlığın bir anda ana başlığa taşındığını görünce biraz canım sıkılmıştı.

Sonuç kısmında Wilde'a –özellikle *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'na– olumlu bir şekilde olmasa da gönderme yapıyorsunuz. Onun kültür ile toplum arasındaki gediği kapatmaya çalıştığını ama başarısız olduğunu, çünkü "Devlet faydalı, birey ise güzel şeyler üretmelidir," diyerek bu gediği fiilen onayladığını söylüyorsunuz. Wilde hakkında olumlu düşünmeye ne zaman başladınız?

– Cambridge'teki ilk öğrencilerimden biri olan oyun yazarı David Hare, lisans tezinde Wilde'la ilgili yazıp yazamayacağı konusunu benimle tartıştığını, benim de Wilde'ın çok önem-

siz olduğunu söylediğimi bir yerlerde yazdı. "Sonra gider ve la net adamla ilgili bir oyun yazar." Hare anlaşılır bir öfke gösterdi. Bu olayı unutmuştum ama o zamanlar Wilde'a karşı Leavisçi bir tutumum olduğunu tahayyül edebilmeliydim. Beni daha sonra ona çeken İrlandalı ruhum o zamanlar hiç yoktu. Sanırım Hare'da da yoktu. Kitapta garip bir şekilde eleştirmiş olsam da aslında *Sosyalizm ve İnsan Ruhu*'ndan her zaman etkilenmişimdir. Tiyatrosunun tersine, bu, Wilde'ın bildiğim ve değer verdiğim bir metnidir.

Bir İrlandalı olarak Wilde ilk kez seksenlerde ilgimi çekmeye başladı ve o zaman da Oxford'da bulunmuş İrlandalı bir sosyalist üzerine –ki kendisi aynı zamanda erken postyapılsacıdır– elle tutulur bir şeyler yazmam gerekir diye düşünmüştüm.

Bence *Shakespeare and Society*'nin en şaşırtıcı eksikliklerinden biri William Morris. Önceki yazılarınızda sık sık onun *Kültür ve Toplum* geleneğinin örnek bir figürü olduğunu söylüyorsunuz, çünkü sanat ile emeği bir araya getirerek toplum ile birey arasındaki ayrımı yok etmeye çalışıyor. 19. yüzyılda romantizmden türemiş bir kapitalizm karşıtı sanayi eleştirisi ile proletaryanın kurtuluşuna dair Marksist düşünceyi birbirine bağlamak için çokça çaba sarf eden kişi kesinlikle Morris'tir. Ama hiçbir zaman etraflıca tartışmadınız onu. Sizce bunun nedeni ne?

– Bilmiyorum. Edward Thompson'ın Morris üzerine olan ilk çalışmalarından çok etkilenmiştim. Thompson bir keresinde ben yanındayken, laf arasında, "eski bir polemik çalışmam" diyerek bu kitabı önemsemediğini belli etmişti. Kitabın Carpenter üzerine olan çalışmam için çok faydalı olduğunu düşünmüştüm, özellikle de Thompson, Carpenter hakkında bir şeyler bildiği için, ki bu o zamanlar nadir rastlanan bir şeydi. Morris hakkındaki kitabı, Carpenter'ı tarihsel bağlama yerleştirmem konusunda çok yardımcı oldu bana. Morris'in neden o sonuç bölümünde yer almadığını bilmiyorum –muhtemelen çalışmasının sıkı hayranı olmama rağmen hakkında söyleyecek çok ilginç bir bilgi yoktu elimde. Sanırım mülakatta Morris'in "yalnızca bir

Ortaçağcı olmadığını" söyleyerek Cambridge'te okutmanlık işini kaybetmiştim. *Talihli Jim* tarzındaki saygıdeğer bir Ortaçağ İngiliz edebiyatı profesörünün, ben bunu söyledikten sonra not defterine kötü bir şeyler karaladığını fark etmiştim.

O zamanlar metinlerinizde belirgin öneme sahip figürlerden biri, sizin için *Kültür ve Toplum* geleneğinin izlerini taşıyan D. H. Lawrence. Bir yerde "Lawrence, meseleyi kendi çağımızda açığa çıkarıyor," diyorsunuz. Hatta bazen o hâlâ yaşıyormuş gibi konuşuyorsunuz. Onun mirasının bu denli baskın olduğunu düşünmenizin nedeni nedir?

– Okulda Lawrence'ı biraz okumuştum, ama asıl Cambridge'te benim için önem kazandı. Gerçi hiçbir zaman Leavisçi bir Lawrence kültünün parçası olmadım. Cambridge'te Lawrence'ın diğer herkesi gölgede bıraktığına, onun tam anlamıyla bilge olduğuna dair bir inanış vardı –tabii bu feminizm öncesi bir görüştür– ama ben buna hiçbir zaman kapılmadım. Sanırım hem Leavis hem de Williams'ın, onu bir hümanist olarak yorumlayıp önemli noktalarda yanlış okuduklarını fark ettiğimde ona karşı tavrım değişti. Raymond onu radikal hümanist *Kültür ve Toplum* geleneğinin son halkası sayıyordu. Bazı düz yazılarını okumuş ve "hümanist" lafının bazı açılardan doğru olsa bile bazı açılardan da kesinlikle yanlış olduğuna kanaat getirmiştim. Bununla ilgili *The Prose for God* [Tanrı'ya Yazılmış Yazılar, 1973] isimli bir kitaba bir makale vermiştim, bu pek az bilinir. Bu kitap bazı yazarlarla ilgili Katolik sol bakış açısıyla yazılmış makalelerin bir derlemesiydi; ben de Lawrence üzerine bir yazıyla katkıda bulunmuştum, ki bu yazının hâlâ çok faydalı olduğuna inanırım. Lawrence'ın hümanist olmadığını, aksine bazı açılardan özneye hiç yer bırakmayacak denli determinist bir yönünün olduğunu göstermeye çalıştım. Onun bir çeşit romantik özgürlükçü olduğunu ileri sürmüştüm. Lawrence için en önemli ayrım, insan ile insan olmayan arasında değil, başarılmış ile başarılmamış olan arasındaydı. Bu bağlamda, bir kertenkele ontolojik açıdan bir maden işçisinden daha üstün sayılabilirdi.

1960'larda onu ele alış tarzınızın en ilginç yanı, ondan bir sorun olarak bahsetmeniz. Onun itaatsiz tavrını görmezden gelmek gibi bir çabanız yoktu.

– Hayır, hem de Raymond'ın çok şey öğrendiğim *Kültür ve Toplum*'unda Lawrence'ı ele alış biçimi oldukça seçici olduğu halde. Lawrence'ı hümanist geleneğe uydurmak için epey çaba sarf etmiş, onu biraz eğip bükmüştü. Ama Lawrence bundan daha garip, daha vahşi ve daha sevimsiz... Mesela Edward Carpenter üzerine çalışmaya başlayan herkes ilk birkaç hafta içinde Lawrence üzerindeki etkisinin ne kadar büyük olduğunu fark edecektir. Fark edecekleri ikinci şey ise bunun asla kanıtlanamayacağıdır. Carpenter'ın bazı kötü yönleri Lawrence'a geçmiş, ama Lawrence kaynaklarını saklamakta o kadar beceriklidir ki hemen fark edemiyorsunuz. Doktoramı tamamladıktan sonra Carpenter ve Lawrence üzerine çalışmayı düşünmüştüm ama bütün doktora öğrencileri gibi benim de tezimle ilgili yapmak istediğim tek şey, bitirir bitirmez onu unutmaktı.

1968'de incelenen bu doktora tezinin başlığı "Nature and Spirit: A Study of Edward Carpenter in his Intellectual Context"ti [Doğa ve Ruh: Zihinsel Bağlamı İçinde Bir Edward Carpenter İncelemesi]. Tezinizi bazı mesleki gerekleri yerine getirmek için, Shakespeare kitabını ise daha dar bir çerçevede akademik hedeflerinize ulaşmak için yazdığınızdan bahsetmiştiniz. Öncelikle neden Carpenter üzerine bir araştırma yapmaya karar verdiğinizi açıklayabilir misiniz?

– Tamamen inanmadığım bir girişim değildi, çünkü tabii ki Carpenter'a bir ilgim vardı. Bir İngiliz edebiyatı tarihi kitabında tesadüfen onunla ilgili uzun bir dipnota rastlamıştım. Bu dipnotta mistik, anarşist, erken dönem eşcinsel reformcu, Whitmancı vb. olarak tasvir ediliyordu. Sonra Sheffield'da onunla ilgili materyallerden oluşan, üzerinde çok çalışılmamış bir kütüphane –Carpenter Koleksiyonu– olduğunu keşfettim. Ama sanırım beni öncelikle çeken şuydu: Döneminde o kadar çok kişiyle teması vardı ki –Morris, Tolstoy ve Kropotkin– yüzyıl sonunun tüm karşı kültürüne mükemmel bir erişim sağ

lıyordu. On parmağında on marifet ama gösterişsiz, marjinal konumlarıyla tipik bir karakter çizen o ikincil figürlerdendi. 1920'de insanlar işçi hareketi için en önemli iki figürün George Bernard Shaw ve Edward Carpenter olduğunu söylerdi. Bir nesil sonra yalnızca George Bernard Shaw'dan bahsediliyordu. Carpenter'a ne oldu? Muhtemelen çağına o kadar çok bağlıydı ki, çağ bitince o da kayboldu ve eşcinsellik veya feminizm üzerine kuramlar ortaya çıkıp onu yeniden canlandırıncaya kadar da tarihin tozlu raflarında kaldı.

Tez konumu Redpath'e önerdiğimde onun da Carpenter'ı bildiği çıktı ortaya. Bu tuhaftı, ama ondan beklenmeyecek bir şey değildi tabii. Heyecanlanarak "Ah, şu İngiliz Tolstoy..." dedi. Redpath Tolstoy üzerine ufak, oldukça da kötü bir kitap yazmıştı. Benim bir yıl üstüm olan oyun yazarı Simon Gray, bu kitabın filin sırtına binip "Hmm! Buralar da pek güzelmiş," diyen bir sineğe benzediğini söylerdi. Yani tuhaf insandı, Carpenter'ı da biliyordu. O bir sahafçı klasiğiydi: Carpenter kitaplarımın çoğunu Charing Cross Road'daki sahaflardan aldım.

Tez danışmanınız Williams, Carpenter'ı çok okumuş muydu?

– Hayır, Carpenter'ı duymuştu ama çok okumamıştı. Aslında bana bu konuda hiç danışmanlık yapmadı demek daha doğru olur. Teze devam etmeme izin verdi, sonra da sadece tezin bir kopyasını verdim ona. Sanırım sayfa kenarlarına üç dört not yazmıştı, o kadar. Öğretmen olarak karizmatik varlığının tersine doktora danışmanı olarak pek de dinamik olduğu söylenemezdi.

Tezi kim inceledi?

– Edward Thompson, okul dışından gelen jüri üyesiydi, Graham Hough ise içerideki. Aralarında dağlar kadar fark vardı. Hough inancını yitirmiş, geç dönem estetikçilerindendi diyebiliriz. Hayatında yaptığı en zekice eleştirel yorum şuydu: Dizanteriyseniz ve *Collected Yeats* [Yeats'in Toplu Eserleri] ile bir Japon savaş esiri kampındaysanız, ki kendisi öyleydi bir zamanlar, hangilerinin en değerli şiirler olduğunu hemen anlarsınız.

Thompson'a gelince, az da olsa tanırdım kendisini, çünkü *May Day Manifesto* [Bir Mayıs Manifestosu, 1968] vesilesiyle, Jesus College'da, Raymond'ın odasında karşılaşmıştık. İlk sorusu "Carpenter ve filan kişinin birbirine yazdığı mektupların kimde olduğunu biliyor musun?" oldu. Tabii ki ondaydı! Pek iyi bir başlangıç yapmadık yani. Thompson bana zor zamanlar yaşattı, çünkü tez Carpenter hakkında gerçek anlamda bir tarihsel kayıt değildi. Orijinal el yazmalarını yeterince incelemediğimi düşündü. Fikirlerle daha çok ilgileniyordum ve tezi yazmak için Carpenter koleksiyonunun yeterli olduğunu düşünüyordum. Ama tavrı aslında oldukça dostaneydi.

Thompson'la iletişiminizi sürdürdünüz mü?

– Thompson, Morris kitabında da olduğu gibi Carpenter konusuna da epey ilgisizdi, bu nedenle benimle bu konuda pek tartışmaya girmedi. Hele de beni korkutucu Althusserciler-den biri olarak tanımladıktan sonra... Onca yerin içinde, onunla All Souls'da siyasi bir toplantıda karşılaştık. *Teorinin Sefaleti*'nin (1978) ilk çıktığı günlerde, Marx üzerine bir sunum yapmaya gelmişti. Bu etkinlikte Althusser'e karşı olan polemiği, Eagleton'a karşı bir polemiğe dönüştü. Onu takdir eden geniş bir seyirci kitlesi vardı. Ayağa kalktım ve Thompson'a bir soru sordum –ne sorduğumu bile hatırlamıyorum– ve tabii ki cevap olarak şu ifadeyi kullandı: "Terry Eagleton'a karşı çıkmalıyız!" Sanırım o zamanlar en anti-Marksist dönemindeydi.

Sonra ben de *Literature and History* dergisi için *Teorinin Sefaleti* hakkında epey olumsuz bir eleştiri yazdım. Aslında tartışmasındaki bazı noktalarda çok iyi olduğunu düşünmüştüm ama bu kitap Thompson'ın yazabileceği en iyi eser de değildi. Paul de Man'i savunan Derrida gibiydi –güçlü yönlerini açıklamadığı için yavan kalıyordu. Thompson'ın omzunda bir kediyle bir fotoğrafının bulunduğu kapaktan da bahsetmiş, fotoğrafın anlamını da sorgulamıştım yazımda. Kafasını ellerinin arasına almıştı, tutam tutam gri saçları vardı ve onun yerine kameraya bakan da küçük kediydi. Bir kartpostal yollayarak beni şaşırttı: "Kedim küçük değil: Diğer omzuma bak." Tabii ki kedi

diğer omzuna kadar uzanıyordu. Bu onunla son "yüksek" entelektüel alışverişimiz oldu. Öte yandan aramızdaki temel anlaşmazlık sebebi olarak gördüğü romantiklerle ilgili de bir ara konuşmamız gerektiğini söyledi. Blake üzerine olan kitabı hakkında ölümünden sonra bir eleştiri yazısı yazdım ve Althusserci jargondan hiç haz etmemesine rağmen Muggletoncuların* ve Blake'in zamanındaki diğer heterodoks mezheplerin oldukça gizemli konuşmalarının cesaretini pek kırmamış olduğuna dikkat çektim.

Sheila Rowbotham, yakın tarihli biyografisinde, Carpenter gerçekte var olmasaydı 1960'ların sonunda onu icat etmek gerekeceğini ileri sürüyor. Sosyalizmi, cinsel aktivizmi, vejetaryenliği, mistisizmi, vitalizmi, izlediği "yaşam tarzı politikası", hepsi onu çağdaş karşı kültürün retrospektif koruyucu azizi haline getiriyor. Tezi araştırırken bu tınının farkında mıydınız?

– Bu, Carpenter'ın beni en çok ilgilendiren tarafı değildi. Onun hakkında araştırma yaparken benim için neredeyse hiç çağdaş tınısı olmayan, tümüyle tarihsel bir figürdü. Ben üzerinde çalışırken Carpenter kesinlikle popüler değildi ve teze de altmışlardan önce başlamıştım. Dediğim gibi, aslında onun üzerine çalışmamın nedenlerinden biri neden iz bırakmadan yok olduğunu araştırmaktı. Tez kabul edildikten sonra bir daha hayatım boyunca Carpenter'la ilgili asla düşünmek istemiyordum. Ama tarihin ironileri vardır, tam da o noktada, doğmakta olan eşcinsel hakları hareketi nedeniyle Carpenter bir kez daha ikon olmaya başladı. Sheila ve diğer birçoğu onunla ilgilenmeye başladı ve bir Carpentercılar furyası ortaya çıktı; o da çağdaş bir figüre dönüştü. Hatta birkaç küçük eşcinsel yayınevi tezimi yayımlayıp yayımlayamayacaklarını sordular, ama ben onu yaymak istemiyordum. Benden başka birinin canını sıkmasına izin vermenin bir anlamı yoktu.

(*) İsmini İngiliz terzi Ludovic Muggleton'dan alan, kaybolmuş Hıristiyan mezheplerinden biri – ç.n.

1960'ların sonunda ne tür bir siyasi aktivizm içindeydiniz?

– Çoğu *Slant* faaliyetiydi, ki bu da çok fazla zamanımı alıyordu, çünkü sürekli çeşitli Katolik topluluklara konuşma yapmamız isteniyordu. Cambridge Sol Forumu'nda yer almaya da devam ettim ve özellikle yerel bir sendika temsilcileri komitesi oluşturmaya çalıştım. Galiba altmışların ortasında katıldığım İşçi Partisi'ndeydim hâlâ. Partinin yerel toplatılarına katıldım ve onlar için bazı seçim çalışmaları yaptım. 1969'da Oxford'a geldiğimde, doğruca İşçi Partisi'nden Uluslararası Sosyalistler'e geçtim.

Gerçi Troçkist gelenekten birçok insan gibi ben de sonradan İşçi Partisi'nde oluşan yeni hareketlenmeyi gördüm ve yetmişlerin sonunda yine onlara katıldım. Katılmayı zar zor başardım. İlk başvurum İşçi Partisi tarafından reddedildi ve sonra bir dizi zorlu mülakattan sonra, sanırım iki ya da üç oyla sıyırmayı başardım. Seksenlerin sonuna kadar Oxford İşçi Partisi'nde kaldım; yalnızca kendisi için değil, kurduğu çeşitli bağlantılarla ve yürüttüğü sorun odaklı kampanyalarla, forumlarla önemli bir siyasi alan oluşturuyordu. Görece kasvetli bir dönemde İşçi Partisi çeşitli yerlerde –Oxford da dahil– böyle fırsatlar sundu. Örneğin ben İrlanda'daki İşçi Komitesi'nin bir üyesiydim, bu İrlanda'daki iki partili siyaseti kırmanın yollarını arayan ulusal İşçi Partisi içindeki bir baskı grubuydu. Sanırım o zamanlar Doğu Oxford İşçi Partisi ülkedeki en geniş ve muhtemelen en militan kesimdi.

1968 Paris olaylarının etkisini hatırlıyor musunuz?

– Çok iyi hatırlıyorum. O zamanlar Cambridge'e Paris'ten gelen çok insan vardı, ben de çoğu zaman onlarla birlikteydim. Cambridge'te Paris'tekine benzer bir hareketlenme olarak Harold Wilson'a ve İşçi Partisi hükümetine karşı büyük bir eylem hatırlıyorum –insanlar "Che'yi hatırla" gibi şeyler söylüyorlardı. Tabii bu dönem herkesin işgal ettiği, protesto ettiği, oturma eylemi yaptığı bir dönemdi. Sanırım *Slant* bile bir nedenle Cambridge Katolik Papazlık makamını işgal etmişti –mont askısı ya da bunun gibi bir taleple– ki biz muhtemelen Papazlık'la

bu konuda rahatlıkla konuşabilirdik. Ama o günlerde böyle *küçük burjuva* taktikler düşünmezdiniz, gider oturma eylemi yapardınız. Örneğin ev sahibenizden ekstra havlu isteyeceğiniz zaman tercihen bir trençkot giyerek morali bozulana kadar banyosunda otururdunuz. Sanırım ilk Oxford deneyimim, henüz Cambridge'teyken, bir işgal eyleminin olduğu Clarendon Binası'nın basamaklarında megafonla konuşmaktı. Üniversite yetkililerinin gelip verilen bazı dilekçeleri küçümseyerek reddettiklerini hatırlıyorum. 1969'da Oxford'a geçtiğimde en acil siyasi talep, saçma bir biçimde, Oxford Birliği dışında bir öğrenci birliği kurulması yönündeydi. Hareket, çabucak bir işgale dönüştü. Okul binaları ele geçirildi ve en az bir hafta sürecek bir oturma eylemi başladı. Yetkililer kapıları kilitlediler, elektrik ve ısıtmayı kapadılar ve bazı öğrenciler disiplin cezası aldı. İşgal edilen binaların birinde mum ışığında Gramsci üzerine bir ders verdiğimi hatırlıyorum. Sanırım oraya ayak basan tek öğretim görevlisi bendim; solcu öğretim görevlileri bile bu konuyla ilgilenmemişti.

E. P. Thompson hakkında konuşurken bahsettiğiniz *May Day Manifesto*'ya [Bir Mayıs Manifestosu, 1968] katkı sunmuş muydunuz?

– Tekelci sermaye üzerine olan bölümde bir şeyler yazmış olmama rağmen fiilen yazım aşamasında çok sınırlı bir katkım oldu. Ufak tefek görevlerim vardı; iktisatçılarla konuştum ve o tuhaf paragrafı yazdım. Üslubundan da anlayabileceğiniz üzere, metin fazlasıyla Raymond'ın etkisi altında. Taslağı yeniden oluştururken de çoğu yerini değiştirmiş olmalı. Kişisel manifestosuymuş gibi bir havası var. Ama Yeni Sol çevreden insanların çoğunun düzenli olarak bir araya geldiği ilginç toplantılar yapılırdı zaman zaman; bunların bazısı da Raymond'ın Cambridge'in dışındaki kır evinde olurdu. Bu ev Wilson'ın ilk dönemlerinde özgürlükçü sosyalistler için bir toplanma yeriydi. Daha sonra oluşumun, etkili bir biçimde amaçlarına ulaştığı için dağıtılması ya da daha kalıcı bir hale getirilmesi seçenekleriyle ilgili bir tartışma çıktı. Bence yanlış bir karar vere-

rek devam ettiler –Stuart Hall ve muhtemelen Raymond da, bu hareketi yalnızca çok özel bir müdahale aracı olarak görüyorlardı oysa... Devam etti ve herhangi bir siyasal hedefe ulaşmayacak, içi boş bir bürokrasi aygıtına dönüştü sonunda. Gerçi Londra'da Ulusal Sol Kongresi'nin gerçekleşmesini sağladı. Entelektüel sol yapacak hiçbir şey bulamayınca ya dergi çıkarır ya bir konferans düzenler. Dergi genelde üç sayı sonra batar, konferans ise benzer düşüncedeki insanların birbirine dert anlattığı bir toplantıya dönüşür. Bu kadar kötü sonuçlanmayabilirdi ama militan sol ve *Manifesto*'ya çeşitli açılardan bazı haklı suçlamalarda bulunan Troçkist gruplar toplantıyı işgal etti. Raymond kişisel otoritesini kullanarak konferansı bir arada tutmayı başarabildi. Her makaleyi, o ana kadar yapılmış her yorumu toplayarak öğlen tüm konferansın ustaca hazırlanmış bir özetini verdiğini hatırlıyorum. Nahoş sonuçlanabilecek bir olayı bir şekilde bağlamıştı. Ama neticede bir yere varamadı bu hareket.

Bundan sonra siyasi görüşünüzün daha da sola kaydığını söyleyebilir miyiz?

– Hayır, *May Day Manifesto*'nun sol reformizminin gerisindeydim, belki kendimi radikal solda konumlandırabilirdim. Cambridge'te çeşitli halk toplantılarında *Manifesto* lehine konuştuğumu hatırlıyorum. *Eleştiri ve İdeoloji*'nin (1976) Williams'la ilgili olan bölümünde bazı yorumlar yaptığım doğru, ama o zamanlardaki düşüncem farklıydı.

1970'te Amerika'ya gittiniz. Bu ziyaret siyasal güzergâhınızı değiştirdi mi?

– İster inanın ister inanmayın, Amerika'ya iki yüz rahibeye eğitim vermek için gittim. New York eyaletinde Manhattanville College adında, çok gösterişli bir okulda, on hafta ders verdim; genç Katolik hanımlar için görgü okulu gibi bir şeydi. Kennedy'nin kızları da orada eğitilmişti, tabii "eğitilmiş" çok abartılı bir terim değilse. Okul benim Katolik solun bir figürü olduğumu duymuş ve cehennemden Hegel'e kadar her konuda öğrencilerine ders anlatmamı istemişti. Benim için oldukça tuhaf bir

deneyim oldu. *Hair* müzikali Broadway'deydi, biz de gittik ve bütün rahibeler sahnede dans etmek istedi. Her şey neşeli, çabucak gelişen ve akıllara durgunluk verecek kadar umut vericiydi. Gösterilerin başladığı dönemde, bazı kısımları yanmış olan Berkeley'e gitmek dışında siyasal hiçbir şey yapmadım. Bir de *Black Power* [Siyah Gücü] hareketinden insanlarla bağlantılarım sayesinde bir New York gettosunda siyahi çocuklar için başlatılan *Head Start** programına gittim. Siyasal meselelerle pek ilgilenmedim ama Uluslararası Sosyalistler'e, sonra da Sosyalist İşçi Partisi'ne katılışım tam olarak bu seyahatten sonraya denk geldi.

Peki Uluslararası Marksist Topluluk gibi bir radikal sol birlik varken neden Uluslararası Sosyalistler'e katıldınız?

– Oxford'da Uluslararası Sosyalistler'den daha fazla haberdardım; burada geniş bir topluluğa sahipti ve bu topluluk mensuplarından bazılarını zaten tanıyordum. Ama katıldığım zamanlarda Uluslararası Sosyalistler'in politikalarının detaylarına dair çok şey bildiğimi sanmıyorum. O zamanlar, çevremdeki en belirgin ve en aktif grup gibi görünmüştü bana. Uluslararası Marksist Topluluk konusuna gelecek olursak, sanırım Dördüncü Enternasyonal'le ilgili tereddütlerim vardı. Öğrenci hareketinin ve Vietnam Dayanışma Kampanyası'nın öncü siyasal gücü olduğu dönemde epey takdir etmiştim, ama yine de sınıf mücadelesine uzaklardı. Uluslararası Sosyalistler en azından o noktada topluluğu sanayi kesiminde mücadeleye sevk etmek için çok çaba göstermiş ve beni etkilemişti. Galiba bu, işçicilikle ve en kötü anlamıyla öncülük karşıtlığıyla ilgili bir meseleydi, ki daha sonra bu tavrı çokça eleştirdim ve bildiğiniz gibi, yetmişlerin ortasında bu örgütlenmeden ayrıldım.

Siyasal ve kuramsal olarak eğitici bir deneyim miydi?

– Öyleydi. O zaman Marksist kuramın pek çok eserini okudum. Bunun bir nedeni topluluğa mensup olmam, bir nede-

(*) ABD'de hükümet tarafından düşük gelirli aileler için başlatılmış bir eğitim hareketi. Amacı, bu ailelerin çocuklarına sosyal ve eğitim fırsatları sağlayarak yoksulluğun olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaktı – ç.n.

ni de Wadham'da Marksist kuram üzerine seminerlere başla mış olmamdı. Çok fazla okuyup düşünüyordum. Çevremde yoğun bir Marksist kültür ortamı vardı ve benim seminerlerim de şehirde bu kültürün önemli bir parçasını oluşturuyordu. Üniversitede farklı görüşlere sahip birçok insanın ilgisini çekmişti bu seminerler. Tabiri caizse birçok nedenden dolayı Oxford'a uyum sağlayamayan insanlar için geçici bir sığınak sağlayarak hepsini cezbetmişti: Ruskin College sendikacıları, denizaşırı ülkelerden gelen öğrenciler, solcular, bağlantısı olmayan entelektüeller, misafir öğretim görevlileri vb. Tabii alışık olduğumuz delileri, gizli psikopatları veya sadece sosyalleşmek için gelenleri de saymak lazım. Uluslararası Sosyalistler'le olan ilişkimden ayrı bir işti bu. Ama Uluslararası Sosyalistler, şehirde benim de içinde yer almam gereken ilginç bir iş yapıyor diye düşündüm. Bu yüzden Christopher Hitchens, Jairus Banaji ve onlar gibi birkaç insanla birlikte Cowley otomobil yedek parça fabrikası bildirilerini bile dağıttım. Hitchens örgütlenmedendi ama Atlantik'in karşı kıyısına özlemle bakmaya başlamıştı bile; muhtemelen bu küçük göletten çıkıp büyük denizlere açılmak istiyordu. Yirmi bir yaşında çoktan Amerika fikrine kapılmıştı.

1970'te hem *The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology* hem de *Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature*'ı yayımladınız. İlki büyük oranda kuramsal bir kitap, diğeri ise geniş ölçüde edebiyat eleştirisiydi. Bu nedenle sanki *The New Left Church*'te iki söylem arasındaki uyuşmazlık çözülmüş gibi görünüyor. Sizce bu önemli miydi?

– Bunu daha önce düşünmemiş olsam bile doğru. Bir anlamda *The Body as Language*, *Slant*'taki hayatımın son nefesiydi –aslında derginin dağıldığı yıl yayımlanmıştı. Çoğu kısım *Slant*'tan seçilip alınmıştı. Ama sanırım o noktada teolojik edebiyat eleştirisi diye adlandırabileceğiniz şeyle ilgili kuşkularım vardı. Amerika'da bunu geliştiren insanlar vardı, ama bana bir çıkmazmış gibi geliyordu.

Bir dizi makaleden seçip oluşturulmuş bir kitap için oldukça bütünlüklü bir yapısı var. Bunun bir nedeni daha önce de belirttiğiniz gibi sanırım "bildik bir topluluğa" hitaben yazıyor olmanızdı. Bu kitabın ilgi alanları diğer kitaplarınızla da çarpıcı bir şekilde uyumlu: özellikle dil aracılığıyla insanların biyolojik sınırlarının ötesine geçtiğine dair düşünceleriniz ve aynı zamanda bu kendi sınırlarını aşma durumunun bir sonucunun "trajedi ve ihlal" olması. İlginç bir şekilde, Williams'ın *Modern Trajedi*'sini, trajedinin sıradan, insani bir durum olduğu iddiası ile tarihsel olarak aşılabileceği iddiası arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmakta başarısız olduğu için eleştiriyorsunuz. Size göre, yalnızca "Hıristiyan devrimci perspektif" çıkmazdan kurtulmak için yol gösterici olabilir, çünkü İsa trajedideki her iki konumu da içinde barındırıyor. Bu bir sonuç, ama sizce de hayalî bir çözüm değil mi?

– Evet, muhtemelen öyle. Sanırım trajedi üzerine bir sonraki kitapta buna geri dönüyorum. O zaman Williams'ın kitabında bir çelişki keşfettiğimi düşünüyorum ve bugün de aynısını düşünüyorum; bu hâlâ üzerinde durulması gereken bir sorun. Ama bu kitap bu soruna çözüm bulma konusunda oldukça kolaya kaçıyor. Williams trajediyle ilgili kitabında somut çelişkileri yaşamak için bir yol bulmaktan söz ediyor ve ruhanileştirmeksizin, gündelik hayattan soyutlamaksızın trajediyi aşmakla ilgili ütopyacı arzu da muhtemelen bunlardan biri.

***Modern Trajedi*, iyi ya da kötü, Cambridge'teki sınav sisteminde kurumsallaşmış trajedi geleneğiyle yüzleşmek için bir girişim değil miydi?**

– Evet, özellikle de George Steiner ile... Steiner da kendi tarzında, başına buyruk bir yabancıydı, ama bence bu kitap Steiner'ın *Tragedyanın Ölümü* (1961) kitabına da cevap niteliğindeydi. Steiner bir keresinde ben de oradayken "Bay Williams trajediden hoşlanmıyor," demişti. Bu bir yandan tamamen yanlıştı, bir yandan da "Bay Williams eziyeti sevmiyor," demek gibiydi. Fazla zeki insanların ideolojiyle süslü küstahlıkları işte...

The Body as Language'ta aynı zamanda trajik günah keçisi olarak İsa'yı tartışıyorsunuz; bu, günah keçisi üzerine *Tatlı Şiddet*'teki bölümün ilk nüvesi gibi...

– Bunun bu kadar erken ortaya çıktığını tamamen unutmuşum. Yeri gelmişken söyleyeyim, insanlar bazen çalışmamı parçalı olmakla suçlarlar; ama aslında benim eleştirim de aksine çok fazla tutarlı olmasıdır.

Bence belli ki ilgilendiğiniz konular üzerine uzun zaman kafa yoruyorsunuz ve bunları incelemek için oldukça farklı mercekler kullanıyorsunuz. Eğer *The Body as Language* belirgin olarak son teolojik kitaplarınızdan biriyse, aynı zamanda da ilk eleştirel-kuramsal kitabınız. En azından felsefi göndermeleriyle, *Eleştiri ve İdeoloji*'den önce yayımladığınız kuramsal açıdan en maceralı kitabınız ve bu kitaptan ya da *Güç Mitleri*'nden çok daha çoğulcu. Wittgenstein'a bir göndermeyle başlıyor ve Barthes, Heidegger, Laing, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Sartre ve diğerlerinden alıntılarla devam ediyor –her ne kadar dipnotta kaynakça belirtme gereği duymasanız da... Barthes'la örneğin, hangi bağlamda karşılaştınız?

– O zamanlar sanırım yalnızca *Yazının Sıfır Derecesi*'ni (1953) biliyordum. Yanılmıyorsam sadece o çevrilmişti. Barthes'ın daha geniş kültürel bir çevrede nasıl tasvir edildiğini gerçekten bilmiyordum. *The Body as Language* ilginç bir derleme, değil mi? Bir araya getirilen birçok kaynak var.

Bir *bricoleur*'ün* kitabı.

– Evet, bu da kısmen *Slant*'tan alındığının bir göstergesi. Aynı zamanda Herbert McCabe'in birkaç yıl önce yayımlanan *Law, Love and Language* [Yasa, Aşk ve Dil, 1968] kitabından da etkilenmiştir. Bir proje olarak *Slant*'la ilgili heyecan verici şeylerden biri, teorik çeşitliliğe imkân tanımasıydı. Bir teorisyen olmayı ilk kez teoloji bağlamında öğrendiğim yönünde bir algı var. *Slant* projesini de çok eklektik olmakla suçlaya-

(*) Lévi-Strauss'un kullandığı bir kavram. Çok sayıda uzmanlaşmış araç kullanan, farklı malzemeleri bir araya getirip yeni bir şey üreten kişi – ç.n.

bilirsiniz tabii ki, ama *The Body as Language,* teorisyenlik kariyerimin başlangıcı olan, bunun filizlendiği bir entelektüel özgürleşme alanının meyvesiydi. Teorisyen kimliğim *Shakespeare and Society*'den ziyade orada başladı. Bu erken dönem edebiyat çalışmaları, Brontë kitabına doğru giden, yazar ve metin odaklı çalışmalardı. Teori geniş ölçüde başka bir mecrada ilerliyordu. Sonra belirli bir noktada edebi eser ona dahil oldu.

Yani teoloji, edebiyat kuramının müstakil olarak ortaya çıkışından önce bir çeşit meta-söylem sağladı...

– Evet, sanırım öyle oldu. Çünkü teoloji hakkında ne düşünülürse düşünülsün, temel birtakım sorular yöneltir insana. Bana öyle geliyor ki, edebiyat eleştirisi de dahil olmak üzere diğer söylemlerin yokluğunda, teori bu temel sorularla ilgilenmek için icat edildi. Britanya'da felsefe ya da ortodoks siyaset kuramı bu türden sorular sormuyordu.

Peki ya genel olarak felsefe hakkında ne düşünüyorsunuz? O zamanlarda teolojinin altında mı sınıflandırılıyordu?

– Ben kapsamlı bir felsefe eğitimi almadım, bu nedenle hep başka alanlar aracılığıyla –sosyoloji, teoloji, siyaset kuramı aracılığıyla– karşıma çıktı. Bence edebiyat kuramı bir şekilde kökü kurutulmuş olan felsefenin –özellikle dilbilim felsefesinin– sağlamadığı felsefe yapma imkânını sağladı. Bir anlamda onun yerini aldı. Birçok edebiyat kuramcısının yalnızca ikinci sınıf felsefeci olduğunu söylemek onur kırıcı bir şey. Ama diğer disiplinlerin vazgeçtiği, yapılması gereken bir görev vardı – klasik anlamda entelektüelin görevi diyebileceğimiz bir görev. Bugün *faute de mieux*,* kültür teorisyenleri bu rolü yerine getiriyor. Eski kafalı bir materyalist olarak bununla ilgili belirsiz duygular içerisindeyim.

Peki ya bedenin bir dil olduğuna dair kuramınızı geliştirmenizi sağlayan, bu konuda size önemli bir araç sunan fenomenoloji?

(*) (Fr) Daha iyisi olmadığından – ç.n.

– Bu da Hıristiyan soldan çıktı, sanırım daha önce belirtmiştim. Merleau-Ponty ve diğerlerini okudum, oldukça da verimli buldum. Aquinas'ın çalışmasının bir cildini yayına hazırlayan Herbert McCabe, Aquinas için ölü beden diye bir şey olmadığını, ona yalnızca bir canlının kalıntıları olarak baktığını belirtmişti. Durum, tabiri caizse, tamamen fenomenolojikti. Ben de geleneksel Katolik teoloji ve fenomenoloji arasındaki bu bağlantılarla ilgilendim.

Bir materyalist olarak her zaman Merleau-Ponty tarafından kullanılan hermenötik fenomenolojiye ilgi duydum, çünkü bütün yönleriyle maddesel bir düşünme biçimiydi. Aslında Marx bunu erken dönem eserlerinde, Paris el yazmalarında öngörmüştü; ki kendisi fenomenolojiyi yetkili bir ağızdan –Hegel'den– öğrenmiştir. Öznelerden ve nesnelerden, "nesne için özne"den ve "özne için nesne"den, modern fenomenoloji geleneğinin geliştireceği şekillerde bahsetmiştir. Fenomenoloji geleneği, yaşanan deneyimin mülkiyeti modelini –tıpkı bir çift ayakkabı veya bir diş fırçası gibi sevinç ve acılarımın da sahibi olduğum varsayımı– aydınlatma konusunda çok önemlidir. Wittgenstein daha sonraları etrafımızda bir yerde acının var olabileceğini, ama sahibinin hangimiz olduğunun net olmadığını söyleyerek bu Kartezyen modeli yıkmaktan büyük keyif almıştı. "Bir ıstırabım var" demenin "bir eşeğim var" demekle aynı şey olduğunu bize düşündüren şey, yalnızca aldatıcı gramerimiz. "Kişisel" deneyimlerime banka hesabıma olduğu gibi özel ve ayrıcalıklı bir erişimim yok. Kendimi tanıma şeklim kabaca seni tanıma şeklimle aynıdır. Husserlvari türde olmasa da bu tür bir fenomenoloji, mürekkebin şişede durması gibi bedenlerimizin de, "içinde" durduğumuz şeyler olmadığını anlamamızda yardımcı oldu bize. Ve bu da kesinlikle tarihsel materyalizmin ihtiyaç duyduğu bir boyuttur. Tabii ki aynı zamanda gerçek ötekiliğin, gerçek ötekinin aslında insanın bizzat kendisi olduğuna dair psikanalitik kavrayışa da ihtiyacı vardır. Fenomenoloji bilinçdışı olanı açıklamakta biraz zorlanmıştır.

The Body as Language'i yazarken Cambridge'teki işinizden ayrılıp Oxford'a geçtiniz. Siz mi Cambridge'ten sıkıldınız? Yoksa Cambridge mi sizden sıkıldı?

– *Kültür ve Toplum* çıktıktan çok kısa bir süre sonra, neredeyse Raymond'ın Cambridge'e geldiği gün, üniversite dergisinin yazı işleri "Bay Raymond Williams" başlıklı, oldukça kibirli ve saldırgan bir yazı yayımladı. Sanırım aşırı sağcı tarihçi Maurice Cowling tarafından yazılmıştı. Raymond bu düşmanca tavır karşısında çok şaşırmıştı. Cambridge, kurumsal olarak onu pek tehdit edemiyordu, çünkü hem kişisel olarak çok saygı duyulan biriydi hem de kısa sürede uluslararası bir üne kavuşmuştu. Bu nedenle doğrudan onu hedef alamadılar. Onun yerine yardımcılarını hedef aldılar. Raymond beni Cambridge'te ders vermem konusunda cesaretlendirmişti, ama buna izin verilmeyeceği açıktı. Cambridge'te kalamayacağımı biliyordum, bunun bir nedeni atmosferin çok tatsız olması, diğer bir nedeni ise okutmanlık yapmadan, ekonomik açıdan hayatımı devam ettiremeyecek olmamdı. Oxford'a gitme nedenim bana Cambridge'te iş vermeyeceklerinin kesinleşmiş olmasıydı. Gerçi bu iki düşman kurum arasında en ilginç olanı Cambridge'ti kuşkusuz. Eleştiri politikalarının belirlendiği yer orasıydı.

Neticede Wadham College akademik üyesi olarak atandığınız Oxford'a geçtiniz. Mülakat jürisinde şimdi olması imkânsız gibi görünen Sir Maurice Bowra ve Lord David Cecil vardı...

– Cecil o zamanlar emekliye ayrılmak üzere olduğu İngilizce fakültesinin temsilcisiydi. Onun dışında jüride çeşitli akademisyenler de vardı. Kurumun müdürü olan Bowra, benim atamamın yapılmasını istiyordu, çünkü bu ona nevi şahsına münhasır, eğlenceli bir durum gibi görünüyordu. Üst sınıfa mensup olması, kuruma olan Bloomsburyvari* düşmanlığı, benim –onaylayan bir tonda adlandırdığı– "Papa John Marksizmi"mle

(*) Bloomsbury: İngiliz entelektüellerinden, filozoflarından ve ressamlarından oluşan bir topluluk. Üyeleri arasında Virginia Woolf, John Maynard Keynes, E. M. Forster gibi isimler yer alıyordu – ç.n.

bir an kesişti diyelim. Wadham o zamanlar –muhtemelen şimdi de– ilerici, biraz solcu bir yerdi. Öğretim görevlilerinin çoğu İşçi Partisi'ne oy veriyorlardı, ki bu bir Oxbridge üniversitesinde oldukça nadir rastlanan bir şeydi.

Şaşırtıcı bir şekilde, daha sonra Cecil'in de benim tarafımda olduğunu öğrendim. Bunun nedenini bilmiyorum. Aslında mülakatın bir kısmında uyukluyor gibiydi; sanırım bu, durumu açıklıyor. Belki de muhafazakâr Anglikan olduğumu düşündü ya da beni Roger Scruton'la karıştırdı. Isaiah Berlin daha sonra açık bir şekilde, Cecil "Tabii ki Eagleton'ın sonraki gelişiminden dolayı üzgündü," demişti. Biri de bana o zamanlar İngiliz dili fakültesindeki yurdu yöneten korkunç Helen Gardner'ın Bowra'ya, "Maurice, Eagleton'ı aldığınıza göre delirmiş olmalısınız!" dediğini söylemişti. Ama Oxford'un sistemi şöyledir: Bölüm kimi isterse onu alır, üniversite de mecburen buna katlanır. Bu, fakültenin benim atanışımdan memnun olmadığını ilk fark edişimdi.

Modernizm ve göç üzerine bir monografi olan *Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature* (1970) Oxford'a geçişinizden kısa bir süre sonra yayımlandı. Çalışmanın öne sürdüğü tez, taraflı, dar görüşlü bağlılıkları nedeniyle, 20. yüzyılın ilk dönemlerindeki İngiliz yazarlarının toplumu anlatma konusunda yeterli beceriye sahip olmadığıydı; ve bu görev de sonuçta Conrad, Eliot ve Joyce gibi yabancılara bırakılmıştı. Geçmişe bakınca, bu kitabı entelektüel gelişiminizle ilişkili olarak nasıl konumlandırıyorsunuz?

– Bence *Exiles and Émigrés* bir geçiş kitabıydı. Hâlâ oldukça Cambridgevariydi, ama aynı zamanda da bunun ötesine geçmenin bir yolunu arıyordu. Bunu yeterince yaptığını düşünmüyorum. Bence kuramsal anlamda eksik bir kitap, yeterince öne çıkmayan daha genel kavramları içine alan bir edebiyat eleştirisi çalışmasıydı. Teoriye deneysel bir girişti, ama başarılı olamadı. Şimdi dönüp kitaba bakınca, bana teoriye yeterince hâkim olmayan bir sosyalistin yazacağı bir kitap gibi görünüyor. Teori olmadan eleştiride varabileceğiniz en uç noktay-

dı. Tıpkı Williams'ın ilk dönem çalışmaları gibi Cambridge'in eleştirel tekniklerinden oluşuyordu, ama siyasi rotası farklıydı.

Genel etkisi çok az oldu ama bana da bir zararı olmadı. Oxford'a gider gitmez yayımladığım bir kitaptı. Oxford, en azından o günlerde, kitap yayımlamanın bayağı bir iş olduğunu düşünen, bununla ilgili aristokrat kuşkuculuğa sahip bir yerdi. Toplumsal bilinç için bir şey ifade etmeyen üç ya da dört kitabımdan biriydi bu. Benim için de pek bir şey ifade etmiyordu.

Bu kitapta yarı bilinçli bir şekilde *Slant* hareketinin dışındaki halinizi mi yazmıştınız? Graham Greene ile ilgili olan bölüm dışında *Exiles and Émigrés*'de pek teoloji yok.

– Hayır, yok. Gerçi ilginçtir, kitabın çıkış noktası aslında *Slant*'ta yayımlanan, Greene üzerine bir makaleydi. Bu nedenle bu kitap ve *Slant* arasında gizli bir bağ vardı: Köprü Greene'di. Sanırım o zamanlar teoloji ve eleştiri benim için tamamen ayrı şeylerdi. Teolojiyi eleştiriye sokmanın bir yolunu bulamadım. O zamanlar da bununla çok az ilgileniyordum.

Kitap kısmen Cambridge edebiyat eleştirisi geleneğinin bir ürünüyse, aynı zamanda daha geniş anlamda Oxbridge kültürünün üstü kapalı bir eleştirisi olarak da okunabilir. İlginç bir şekilde, sizin adlandırdığınız şekliyle "üst sınıf romanı"nın ayrıntılı bir eleştirisini yaptığınız *Brideshead'a Son Gidiş* ile ilgili bir tartışmayı da içeriyor; ayrıca sosyal ve entelektüel bir kurum olarak Oxford'a bir saldırı olarak da okunabilir. Örneğin bir yerde "Bu ayrıcalıklı sınıf ve onu yansıtan edebi form için her şey mümkün, hiçbir şeyin özellikle bir değeri yok; çünkü geleneksel tanımların tümü uydurma, geçici, deneysel; hiçbir olay veya kimlik somut anlamın sabit sınırlarında verilmiyor," diyorsunuz. Söylediğinize göre, her şey son derece göz alıcı, çünkü hiçbir şey sosyal gerçeklikle uyuşmuyor. Bu Redpath'e karşı olan tavrınızı yansıtıyor ve John Bayley hakkındaki eleştirilerinizin habercisi gibi gözüküyor.

– Orada yine yapısal sınırların önemine geri dönüyorum... Bowra o kitapta tartıştığım birkaç insanın yakın bir arkadaşıydı –özellikle de Evelyn Waugh ve Virginia Woolf'un–, bu nedenle yarı bilinçli bir bağlantı olabilir. Ama sizin de belirttiğiniz gibi, Oxford'da yayımladığım ilk kitaptı ve okula bir sömestr önce gelmiştim, bu nedenle özellikle Oxford hakkında bir eleştiri geliştirecek vaktim olmamıştı. Buna rağmen orada yazdığım ilk kitabın dolaylı olarak muhtemelen Oxford veya Oxbridge kültürünün de eleştirisi olan "üst sınıf romanı" üzerine olması ilginç.

Woolf'tan bahsettiniz. Kitap bir açıdan Oxford kültürüne üstü kapalı bir saldırı olmasına rağmen onun bazı karakteristik önyargılarını da yeniden üretiyorsunuz. En şaşırtıcı olanı da Woolf'u ve genel olarak kadın yazarları görece marjinal bir role indirgemeniz. Özellikle de "üst sınıf romanı" bağlamında tartıştığınız Woolf'u, yüksek modern kanonun dışında bırakmanız. Woolf Oxbridge'in ataerkil kültürünün öfkeli bir eleştirmeniydi kesinlikle. Her ne kadar değişken ve çelişkili olsa da neden Woolf'un deneysel konumunu görmezden geldiniz?

– Bunu yaptığımın farkında değildim. Utanmazca masumdum. Şüphesiz 1970'te bu konularda her zaman olduğumdan daha dikkatli olmalıydım, çünkü önemli feminist çalışmaların çoğu hâlâ ortaya çıkmamış olsa da kesinlikle başlangıç aşamasındaydı. Ama bu benim eleştiri anlayışıma dahil olamamıştı. Daha sonra *İngiliz Romanı*'nda (2005) Woolf'tan, diğer herhangi bir İngiliz romancıdan daha radikal olarak tanımladığım güçlü bir siyasi ifade alıntıladım. Böylece geç kalmış da olsa yaptığımı telafi ettim. Gerçi hâlâ Woolf üzerine birçok (özellikle de Amerikalı) feminist yorumun, Woolf'un toplumsal tutumunu görmezden geldiğini ya da hafifsediğini düşünüyorum. Ne var ki, İrlandalı bir feminist eleştirmen, geneli itibariyle bir hayli olumlu olan Woolf'la ilgili bölümü "olağanüstü olumsuz" olarak tanımladı. Politika, meseleye kimin baktığıyla ilgili bir meseledir.

Sizin de ifade ettiğiniz gibi, bu kitapta teorik fikirlerin uygulanması konusunda bir belirsizlik var. Örneğin Orwell ve "alt orta sınıf romanı" üzerine olan bölümde, bazı roman türlerinin toplumsal gerçekliğin belirli alanlarıyla yakından ilişkili olduğunu söylüyorsunuz. Bu, belli ki kaba sosyolojik indirgemeciliği geçersiz kılma girişimi, ama kullandığınız mekânsal metafor –"toplumsal gerçeklik alanları"– oldukça belirsiz.

– Evet. Bunu nasıl daha ileri götüreceğimi gerçekten bilmiyordum. Perry Anderson'ın "Components of the National Culture"daki [Ulusal Kültürün Bileşenleri, 1968] "beyaz göç" tezinden etkilenmiştim. Bir yanda Anderson'ın göçle ilgili oldukça heyecanlandırıcı, tutkulu tartışması, bir yanda da metin vardı. Bunları nasıl bir araya getireceğimi bilemedim.

Kullandığınız teorik kavramlardan bir diğeri de, ismini vermeseniz de Lukács'tan türettiğiniz "bütünleştirme" [*totalization*] kavramı. Bu bağlamda "bütünleştirme"yi şöyle tanımlıyorsunuz: "Bir yazarın kendi taraflı deneyiminin ürünü olan önyargıları aşmasını ve 19. yüzyıl gerçekçiliğindeki gibi, gerçekliğin eksiksiz, gayri şahsi ve 'nesnel' bir biçimini elde etmesini sağlayan bağlayıcı bir bakış açısı, çerçeve veya sembolizm." Bu, bana kitabın teorik anlamda eksikliğinin, Lukács'ın şeyleşme üzerine *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923) ileri sürdüğü fikirlerle bir karşılaşma olduğunu düşündürüyor. Gerçi Lukács'ın kitabı 1971'e kadar çevrilmedi. *Exiles and Émigrés* bariz bir şekilde *Tarihsel Roman*'dan (1937) faydalanmış.

– Lukács'ın daha politik kavramlarından da yoksun. Daha önce de söylediğim gibi, Lukács'ın *Tarihsel Roman*'ıyla, Raymond'ın Cambridge'te roman üzerine verdiği derslerde tanıştım. *Exiles and Émigrés*'de de yarı bilinçli olarak onun etkileri vardı. Aynı dönemlerde Marksizm seminerlerini vermeye başladım, orada da Lukács'ı kullandım, yani o arka planda hep vardı.

Tabii ki Lukács'ta farklı noktalarda farklı epistemolojiler ortaya çıkıyor. Gerçekçilik tartışmasında yansıtmacı veya denklik epistemolojisinin kullanıldığını görebilirsiniz. Fakat yansıt-

ma modelinin işlemeyeceği, çok daha müdaheleci, etkin bir bilinç meselesinin söz konusu olduğu *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin karmaşık yapısı için bu epistemoloji yeterli değildir. Bu anlamda Lukács'ta bir tutarsızlık, bir çelişki var.

Peki *Exiles and Émigrés*'de kullandığınız bütünsellik kavramı da teolojik düşünceden mi türedi?

– Bir sistemi tercih etmenin Katoliklere özgü bir dürtü olması anlamında, evet. Bence *Exiles and Émigrés*, diğer birçok şeyin yanı sıra "tek hakikat" fikrinden yoksun. Sol eleştiriye yakın, taraflı bakış açılarıyla uğraştığım için, hakikatin –bunun teolojik bir tınısı olduğunu düşünüyorum– tek taraflı olduğunu düşünmüyordum. Başka bir deyişle, belli bir tarafgir duruşun –Waugh'un ya da Orwell'ın olmasına da gerek yok– aslında hakikati, idealist bütünsellik düşüncesinden daha keskin bir şekilde aydınlatabileceğini düşünmüyordum.

Sıklıkla belirttiğiniz gibi, diyalektik bir perspektiften bakınca bütünsellik ve tarafgirlik birbirlerine zıt şeyler değiller; çünkü toplum, onu sistemli bir şekilde dönüştürmek isteyenler tarafından bütünleştirilir.

– Evet. Bütünlüğün kendisinin çelişki ve zıtlıktan oluştuğunu görmeye başladığımızda tüm resim değişiyor. Liberal tarafsızlığın, hiçbir bağı olmayan görüşün tehlikelerinin farkındaydım o zamanlar, ama hakikat ile angajmanın yakından ilişkili olduğu konusunda yeterince dikkatli değildim.

Bu kitapta yer verdiğiniz, oldukça ufuk açıcı olan "sürgün" kavramına dönelim. Fredric Jameson kitapla ilgili övgü dolu sözler söylemişti: "İngiliz kanonu olarak düşündüğümüz en önemli modern yazarların hepsinin, aslında tamamen yabancı olmasalar da bir anlamda toplumun marjinalleri olduğunu söyleyen Terry Eagleton'ın ufuk açıcı *Exiles and Émigrés*'i" cümlesi ona ait. Ama bu aynı zamanda muğlak bir kavram. Örneğin bir yerde "Conrad mülteci, Waugh üst sınıf gözlemcisi, Orwell toplum eleştirmeni, Greene Katolik meta

fizikçi: Hepsi toplum dahilinde farklı şekillerde sürgünler..." diyorsunuz. Bu iddia bağlamında, bir şekilde "sürgün" olmayan "modern bir yazar" düşünmek imkânsız.

– Kesinlikle. Kendini "içeriden" sananlar ellerini kaldırsın... Sürgün çok geniş bir kavram; politik ya da tarihsel olarak sınırları belirsiz. Bu kitabı yazarken kendi durumumun sürgün meselesine ne derecede uyduğunu bilmiyordum –bu yazarların kendilerine yönelik körlüğüdür. Oxbridge'te kesinlikle bir yabancı gibi hissediyordum ve kitabı yazmamın muhtemelen temel dürtülerinden biri de buydu, ama yine de bu konu kitaba tamamen dahil olmadı. Eserimi şekillendiren yaşanmışlıkları ancak zaman geçince kavrayabiliyorum. Bu da benim kişisel Minerva baykuşum.*

Bu, Ernst Bloch'un "yaşanan anın karanlığı" dediği şey. Ben bu yabancı olma duygusunun aslında yazıya etki ettiğini düşünüyorum. Williams'ın sizinkiyle aynı yıl çıkan *The English Novel from Dickens to Lawrence* [Dickens'tan Lawrence'a İngiliz Romanı, 1970] kitabı gibi *Exiles and Émigrés* de burjuva veya üst sınıf kurumlar içinde bir işçi sınıfı sürgünü olan Lawrence üzerine bir bölümle bitiyor. Lawrence'ı büyük ölçüde olaylara bir yabancı olarak bakışı ve yerleşik kurumlara uzaklığı nedeniyle takdir ediyorsunuz.

– Evet, doğru; Williams da Lawrence'tan eve hiç dönmeyen işçi sınıfı çocuğu olarak bahsediyor. Lawrence'la derin bir özdeşlik kurduğumu hatırlamıyorum; her ne kadar henüz ayrılmış olduğum Cambridge'te ona hak ettiği değer verilse de onunla hiçbir benzerlik göstermememiz şaşırtıcı geliyor bana. Cambridge'te o zamanlar Lawrence'ın herkesi gölgede bıraktığına, Lawrence'ın yakıcı yoğunluğuna tanık olduktan sonra Jane Austen gibi sönük yazarları okumanın manası olmadığına inanan insanlar vardı. Sanırım ben hiçbir zaman bu Leavisçi Lawrence kültüne tamamen kaptırmadım kendimi. Öte yandan Lawrence net bir şekilde –tıpkı Raymond'a olduğu gibi– ki-

(*) Hegel'in kullandığı bir metafor. En parlak anlar en karanlık zamanlardan sonra gelir anlamında kullanılmıştır – ç.n.

şisel anlamda bana da hitap etti. Her ne kadar Lawrence'ın daha sevimsiz ve olumsuz özellikleri konusunda sessiz kalsa da –ki bu kitabın genel özelliğiydi– Raymond'ın *Kültür ve Toplum*'da Lawrence üzerine yazdığı metni her zaman takdir etmişimdir. Bence Cambridge'te insanın kendini özdeşleştirmesi beklenen Lawrence, estetik ve felsefi açıdan alternatif bir merkez olması anlamında bir sürgün değildi. Anlık, yaratıcı hayat fikrini temsil ediyordu ve Leavisçilerin ruhani merkezleri olarak gördükleri dünya görüşünü bünyesinde barındırıyordu. Ama bu bir açıdan da tuhaftı, çünkü Lawrence'ın, radikalin zıddı olarak liberal bir yanı yoktu. Yalnızca Eliot, James ve Forster gibilerinin zevkleriyle örtüşmüyordu. Kendisi, radikal ve ateşli metafizikçilerin en İngiliz olmayanıdır. O bir Avrupalıdır. Leavisçiler ve sanırım Raymond da bunu göremedi.

Muhtemelen Lawrence'tan bahsederken size ve Willliams'a otobiyografik bir dürtü atfetmenin nedeni, kanonda işçi sınıfı geçmişli çok az modernist olması...

– Evet, doğru. Leavis için sınıfın bir önemi yoktu. Leavisçiler için –Lawrence'ın kendi içinde bir kültür olan alt orta sınıf Metodist geçmişinin dışında– sınıf sorunu dışarıda bırakılmıştı. Bu benim de kendi durumumla bağlantı kurmamı zorlaştırdı. Aslında Leavis'in teorisi, daha sonra değineceğim küçük burjuva taşra kökleriyle açıklanabilir.

***Exiles and Émigrés*'de "alt orta sınıf romanı" sorununu teşhis ettiğiniz, George Orwell üzerine olan ilginç bir bölüm var: "Geleneksel incelikleri ve yoksunluğu içinde mahsur kalmış, toplumsal sistemi ne tamamen kabul edebilen ne reddebilen ve gündelik hayatı da, muhtemel alternatiflerini de eleştiren bir sınıfın çelişkisi" olarak nitelendiriyorsunuz bunu.**

– Bence Orwell'dan çıkarılabilecek şey, liberal ahlâkçılık ve amatörlüğün getirdiği tüm sınırlamalara rağmen geniş anlamda toplumsal eleştiri alanını terk etmeyi reddetmesidir. Üstelik geleneksel olarak kültürel çalışmalar olarak adlandırılan şey de Orwell'ın kitabında filizlenmeye başlamıştır. Leavisçi

ler gibi o da bunun kaynaklarından biri. Bence Orwell'ı eleştirmek için başka sebepler var. Orwell'ı kişisel olarak tanıyan Williams'ın –bana Orwell'ın son yazdığı metni trende kaybettiğini söylemişti!– *Kültür ve Toplum*'daki sempatik tavrını kısa kitabı *Orwell*'da daha düşmancıl bir tavra dönüştürmüş olması ilginçtir. Ama aslında onun ne tür bir eleştirmen olduğundan bahsetmiyordu. Orwell'ın seslenebileceği kamusal alan gitgide küçülmüştü. Yine de oldukça geniş, fakat genişliği ölçüsünde kısıtlamalara da tabi olan bir söyleme tutunarak fikrini canlı tutmuştu ve alandan alana geçişleri abartılı bir şekilde genellemekten de vazgeçememişti. Bence Williams'ın kendi eseri de bu gelenek içinde görülebilir –Orwell yine de *Kültür ve Toplum* neslindeki son karakterlerden biriydi. Ama aynı zamanda da Williams'ın Orwell'ın aşırı genellemesine dair oldukça sert eleştirisinde olduğu gibi, Orwell'ın hatalarından ders alan bir çalışmaydı bu.

Son olarak sürgün kavramına gelmek istiyorum –hem sonradan Edward Said'in eleştirisinde çok önem kazandığı için, hem de postkolonyal teori lügatinin merkez terimlerinden biri haline geldiği için. Said açıkça Williams'tan faydalandığı *The World, the Text and the Critic* [Dünya, Metin ve Eleştirmen, 1983] kitabında Erich Auerbach'ı ve *Mimesis*'in (1953) üretildiği koşulları tartışıyor. "Sürgün bir meydan okuma veya tehlikeden, hatta Avrupalı benliğinin aktif çarpışmasından, çok önemli bir kültürel başarı olan olumlu bir misyona nasıl dönüştü?" sorusunu soruyor. Bence *Exiles and Émigrés* bu soruya zaten bir cevap vermişti. Orada "Savaş yıllarının edebi başarıları," diye yazıyorsunuz, "çağın karakteristik deneyimini yakalayan ve değerlendiren sanat, İngiliz toplumundaki yabancılar sayesinde mümkün oldu." Sizin tartışmanıza göre, modernistlerin kökensiz, marjinal konumları, onları, tuhaf bir şekilde, aslında ait olmadıkları parçalanmış bir toplumun çelişkilerine karşı duyarlı hale getirdi.

– Said'in kitabına olan cevabımı hatırlamıyorum, ama genel olarak Said'i sürgün kavramını benim hiçbir zaman yapmak is-

temeyeceğim bir şekilde romantikleştirdiğini hissettim. Her zaman Raymond'ın sürgünle aylak arasında yaptığı ayrımdan etkilenmişimdir: Aylak, sistemden kurtulduğu müddetçe marjinal olmaktan memnun olan kişidir, sürgün ise sistemin değişmesini, böylece eve dönebilmeyi ister. Her zaman bunun doğru bir vurgu olduğuna inandım ve hiçbir zaman Said'in, köksüz olanın her zaman radikal olduğuna dair etimolojik olarak da doğru olmayan bir iddiayla yersiz yurtsuz aydını sık sık idealize etmesinden hoşlanmadım. Anderson'ın tezi –bu beyaz göçmenlerin köksüz olduğu, muhafazakâr köklerden tam da bu nedenle vazgeçtikleri tezi– bir anlamda bunun tam tersidir. Sanırım sürgünlüğün her zaman yaratıcı bir konum olduğunu düşünmek için Raymond'ın toplum üzerine ve bir anlamda canını sıktığı sistemden fiilen asalak gibi geçinen romantik muhaliflerin tehlikelerine karşı olan vurgusundan fazla etkilenmiştim. Daha sonra da sürgünün iyi taraflarından çok acılarını, sancılarını göstermeye, en azından iki tarafına da bakmaya çalıştım. Bütün bunlar, tesadüfen de olsa, her zaman eleştirdiğim o "marjinalliğin" saf postmodern doğrulamasından daha ustaca ve incelikliydi. Bazı sınır figürler olduğu gibi kalmalı bence; örneğin Neo-Nazizm.

OKUMA LİSTESİ

Anderson, Perry, "Components of the National Culture", *English Questions*, Verso, Londra, 1992, s. 48-104.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae, Prima Pars, Cilt 3: Knowing and Naming God*, Herbert McCabe (ed.), Blackfriars, Oxford, 1964.

Eagleton, Terry, "A Conversation with Terry Eagleton" (José Manuel Barbeito Varela ile), *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, Aralık 2001, cilt 23, sayı 2, s. 169-185.

–, "Criticism and Ideology: Andrew Milner Interviews Terry Eagleton", *Thesis Eleven*, sayı 12, 1985, s. 130-144.

–, "Interview with Terry Eagleton", *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, Eva L. Corredor (ed.), Duke University Press, Durham, 1997, s. 127-150.

–, *"Lawrence", The Prose for God: Religious and Anti-Religious Aspects of Imaginative Literature*, Ian Gregor ve Walter Stein (ed.), Sheed&Ward, Londra, 1973, s. 86-100.

–, "Radical Roots" (E. P. Thompson'ın *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*'ının incelemesi), *New Statesman and Society*, 26 Kasım 1993, s. 39-40.

–, "Romantic Poets", *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, Londra, 2003, s. 37-41. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

–, "The Flight to the Real", *Cultural Politics at the Fin de Siécle*, Sally Ledger ve Scott McCracken (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 11-21.

–, "The Poetry of E. P. Thompson", *Literature and History*, 1979, cilt 5, sayı 2, s. 139-145.

–, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, New Left Books, Londra, 1976. [*Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

–, *Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature*, Schocken Books, New York, 1970.

–, *Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama*, Chatto and Windus, Londra, 1967.

–, *The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology*, Sheed&Ward, Londra, 1970.

–, *The English Novel: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 2005. [*İngiliz Romanı*, çev. Barış Özkul, Sözcükler, İstanbul, 2012.]

Jameson, Fredric, "Modernism and Imperialism", *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Seamus Deane (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s. 43-66.

Mulhern, Francis, *The Moment of 'Scrutiny'*, New Left Books, Londra, 1979.

Redpath, Theodore, *Tolstoy*, Bowes and Bowes, Londra, 1960.

Rowbotham, Sheila, *Edward Carpenter: A Life of Liberty and Love*, Verso, Londra, 2008.

Said, Edward, *The World, The Text and The Critic*, Faber&Faber, Londra, 1984.

Thompson, E. P., *The Poverty of Theory*, Merlin Press, Londra, 1995. [*Teorinin Sefaleti*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1994.]

Williams, Raymond (ed.), *May Day Manifesto 1968*, Penguin, Harmondsworth, 1968.

–, *Culture and Society 1780-1950*, Chatto&Windus, Londra, 1958. [*Kültür ve Toplum. 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.]

–, *Orwell*, Fontana, Londra, 1970. [*Orwell*, çev. Nejat Bayramoğlu, AFA, 1985.]

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Politika/Estetik

1970'lerin başında Oxford-Wadham'da uzun soluklu, gerçekten efsanevi Marksist seminerler düzenlediniz. Bu derslerden bahseder misiniz? Hangi türde seminerlerdi?

– Bu derse 1969'da Wadham'a geldikten neredeyse hemen sonra başladım. Seminerler başlangıçta özellikle Marksist eleştiri üzerineydi, insanlara her türden Marksist eleştirmeni okuyup tanıttık. Daha sonra seminerler karakter değiştirdi ve bir şekilde edebiyat teorisi derslerine dönüşmeye başladı. Nihayetinde İngiliz Dili Fakültesi'nde *Oxford English Limited** isimli radikal bir lobi kuran öğrenciler üstlendiler dersi, ben de ara sıra uğradım. Bu dersler seksenler boyunca, ben Oxford'dan ayrılana kadar devam etti.

Dersler, odamda, yüksek lisans öğrencilerimden oluşan küçük bir grupla başladı ve Wadham'daki derse doğru evrildi. Kısa zamanda Oxford'daki entelektüel ve siyasi yurtsuzlar, sürgünler ve göçmenler için bir foruma dönüştü. Aralarında hem Ruskin College'dan madenciler hem de genç solcu entelektüeller vardı. Uluslararası Marksistler ve Uluslararası Sosyalist-

(*) 1982-1992 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nin İngiliz Dili Fakültesi'nde ilerici yenilikler için kampanyalar yürüten, lisans ve yüksek lisans öğrencilerinden oluşan sosyalist-feminist bir grup – ç.n.

ler'den birkaç üye de vardı. Seyirci değişkendi, yolu Oxford'dan geçen birçok insan katılıyordu, bu nedenle istikrarlı bir program sürdürmek zordu. Seminerler yoğun kültürel forumlardı. Yıllar içinde çeşitli deneysel pedagojik biçimlere büründüler. Zaman zaman ben konuşma yapardım, ama bir sonraki seminerin başlığına genellikle katılımcılar karar verir ve makale sunarlardı. Oldukça demokratik bir ortamdı. Stuart Hall ve John Goode gibi misafir konuşmacılarımız da olurdu, ama Raymond hiç konuşma yapmamıştı galiba. Seminerlere dair en iyi şey, hiçbir zaman kurumsal bir ortam olmamasıydı. Resmî değildi. Kolektif bir öğrenme sürecine girmiştik.

Peki ya derslerin entelektüel içeriği?

– Genel anlamda siyasi tarihi izledik. Daha önce de söylediğim gibi, başlangıçta neredeyse sadece Marksizm meselesi gündemdeydi. Sonra başta postyapısalcılık ve feminizm olmak üzere diğer teoriler gelmeye başladı, dolayısıyla, bu tutumlar arasında tartışmalar ve kavgalar oldu. Ders her açıdan dönemin siyasetini temel alıyordu. O yıllar Althusser'in, *Screen*'in ve erken dönem postyapısalcılığın zamanlarıydı. Paris'le bağlantımız olan Chris Norris, son dönem Barthes'ı aktaracak ve bu fikirler zamanla yayılmaya başlayacaktı. Biri, fazlaca haberdar olmadığımız Derrida'nın çalışmasını araştıracak ve onun hakkında bir yazı verecekti. Julia Kristeva'nın ilk dönemlerini tartışacaktık. Bütün bunlar aşılması zor, üst düzey entelektüel işlerdi –katı ve keyifsiz olması bakımından fazla üst düzey. Ama *Kapital*'in üçüncü cildini inceleme konusunda şaşırtıcı yetenekleri olan lisans öğrencilerimi –yüksek lisans değil– hâlâ hatırlıyorum. Dersler yorgun solcular için bir dinleme yeri gibiydi: Oxford sistemine giremeyenler için, Oxford'da misafir öğretim görevlisi ve araştırma görevlisi olanlar ve farklı bir şey isteyenler için, en iyisine sahip olmaları gerektiğini düşünmek üzere eğitilen ve John Bayley'nin Avrupa medeniyetinin zirvesi olmadığı fikrine sahip olan özel okul öğrencileri için...

Fakülte bu karşıt entelektüel ve politik tartışma merkezinin oluşmasına nasıl tepki verdi?

– Sanırım resmî düzeyde olmasa da fakültede bir memnuniyetsizlik vardı. Geri planda çok fazla homurdanma olmuştu. Bir anlamda öğrencileri Oxford'un koşullarında "eğitilemez" hale getiriyorduk. Ama üniversitenin her şeyi hoş görme ve benimseme tavrı nedeniyle fiili bir eylemde bulunmadılar. Uzun bir süre seminerler ders listesine alınmadı. Aslında ben bilerek onları listeye sokmayıp üniversitedeki görevlerimin dışında yürüttüm, çünkü resmileştirmek istemedim. Öte yandan fakülte, sonunda korkmadığını göstermek için seminerleri üstlenme girişiminde bulundu. Bu nedenle de sonunda ders listesine girdiler. Duyurusunu yaptıkları müddetçe benim için bir sakıncası yoktu.

Bütün bunlar heyecan vericiydi, ama aynı zamanda da bir sorumluluktu ve omuzlarımda yük hissediyordum. Özellikle Oxford'daki ilk yıllarımda bana karşı kişisel bir düşmanlık vardı. Benden kaçmak için gerçek anlamda yolun karşısına geçen, hiç tanışıp konuşmadığım insanlar vardı. Bu insanların üzerine özel olarak hiç gitmedim, ama gençliği yanlış yönlendirdiğimi düşünüyorlardı. Fazlasıyla yalnızdım ve bu yüzden zor zamanlar geçirdim. Bunun nedeni biraz benim vurdumduymaz olmamam, biraz da bu durumun adil olmamasıydı. Yüz yirmi kişilik fakültede bir radikale katlanamıyorlardı.

Peki "Oxford English Limited"ın dersin gelişimindeki rolü ne oldu?

– 1980'lerde sınıf *Oxford English Limited*'a dönüştü ve bu biçimiyle, büyük resme bakınca politik profili ne kadar ılımlı olursa olsun –zamanını harcamak istemeyen öğrenciler için *Beowulf* çevirileri yapmaktan tutun da, katlanılmaz bir danışmana denk gelen insanlara tavsiyede bulunmaya kadar çok farklı işler yapan bir mücadele grubunun temeli haline geldi. Sol karşıtı eğitmenlerin eleştirilerini dağıtan broşürcü hocalarımız da vardı. Haylaz projelerimizden biri, gelecekteki İngilizce öğrencilerine üniversite hakkında bilgi vermek ve böyle-

ce İngilizce öğretimiyle ilgili bir profil çizmekti – bu tabii ki oldukça faydalı bir şeydi. İngiliz Dili Fakültesi bunun rüzgârını hissedince hukuk danışmanlarına gittiler ve üniversiteyi itibarsızlaştırmakla ilgili eski bir yönetmeliği yeniden ortaya çıkarıp bize tehditler savurdular. Biz de bizi bununla suçlayıp suçlayamayacaklarını öğrenmek için bir avukata danıştık ve mesele böylece kapandı.

Yani ders 1979 civarına, politik gölgeler çökmeye başlayana kadar sürdü. Yararlı işlevleri oldu ve bazı açılardan üniversite yönetmini gerçekten endişelendirdi. Oxford İngiliz Dili Fakültesi'nin bazı üyelerine göre, *Oxford English Limited* benim kendime güç devşirmek için kurduğum kişisel bir girişimdi. Üniversiteyi, büyük ölçüde bir profesörün idari görevleri ile birlikte gelen gücü istemediğim için bırakmam bu bağlamda ironiktir. Ama bu grubun Eagleton'ın aracı olduğuna dair bir paranoya vardı. Grubu ben yaratmamıştım bile. Etkin bir biçimde Williamsçı olan Ken Hirschkop ve Robin Gable gibi insanlar tarafından kurulmuştu. İlk başlarda merkez bir konumda olmama rağmen seksenlerde kendime daha arka sıralarda yer buldum.

1970 ve 1975 arasında kişisel olarak ne üzerine çalışıyordunuz? O zaman aralığında hiç kitap yayımlamadınız, belli ki alışılmadık ölçüde verimsiz bir dönemdeymişsiniz –muhtemelen bunun bir nedeni de dersi devam ettirmenin gerekleri ve getirdiği sorumluluklardır.

– Sanırım klasik aile kurma ve onu devam ettirme meselesiydi. İlk evliliğim, 1976'da boşanmayla sonuçlandı. O dönemde çeşitli makaleler yazdım. Ama bu aranın biraz önemi olabilir, çünkü ne yazacağımı ve nasıl yazacağımı bilmiyordum. *Exiles and Émigrés*'de –biraz abartıyor olsam bile– yalnızca kitap yazmış olmak için yazılmış hissi var. Onu, yazma arzum nedeniyle yazdım, ama aslında yazmak istediğim kitap o değildi. Geleneksel eleştiri yazmak istemiyordum –*Exiles and Émigrés*'nin tam da böyle olduğunu bildiğim için hakkında olumsuz düşünüyorum– ama o noktada ne yapmam gerektiğini bilmiyordum. Belli fikirlere, teorilere doğru, karanlıkta, el yordamıyla

yolumu arıyordum. Brontëler üzerine olan *Güç Mitleri* buna bir örnektir; çünkü orada altbaşlıkta "Marksist" kelimesini kullandım. 1974 veya 1975'te bile, bunu yapmak tahrik edici bir şeydi. Aslında bir Marksist eleştirmenin –John Goode'un– "Gerçekten o kelimeyi mi kullanmak istedin?" dediğini hatırlıyorum. Ben de "Evet, neden olmasın?" demiştim. O zamanlarda Oxford'un koşullarında, yaptığım şey konusunda kendime güvenecek kadar geçmişim vardı. Ama Brontëler üzerine olan kitapta öncekinden daha ciddi bir teoriyle ilerlememe rağmen hâlâ kanon yazarlarını esas alıyordum.

Galiba *Eleştiri ve İdeoloji* dönüm noktasıydı...

– *Eleştiri ve İdeoloji*, meselelerin gerçekten çözüldüğü yer oldu. Bu –benim tarafımdan olmasa da– yazılmayı bekleyen bir kitaptı. Birinin bu kitabı yazacağına dair kuvvetli bir hissiyatım vardı. Birkaç muhtemel yazar vardı; benim yazmam istatistiksel bir kanun nedeniyle oldu. Hem yazılabilir hem de yazılması gereken bir kitaptı. 1976 itibariyle kitabı yazmak mümkün oldu, ki *Exiles and Emigrés*'de ve Brontëler üzerine olan kitapta böyle olmamıştı. Bu nedenle eğer *Eleştiri ve İdeoloji*'ye Althusserci bir tabirle "kırılma" diyeceksek, diğer kitaplar da bir çeşit bekleme odası demektir.

Burada Williams ile bariz paralellikler var, çünkü o da bir noktada yeni bir yazı yolu keşfetmişti. Eğer *Drama From Ibsen to Eliot* [Ibsen'den Eliot'a Tiyatro, 1968] ile *Drama from Ibsen to Brecht* [Ibsen'den Brecht'e Tiyatro, 1987] arasındaki farkı incelerseniz, farklı bir tarzda yazdığını görebilirsiniz. Cambridge'in yakın okuma konusundaki vurgusu nedeniyle bir kırılma yaşadı –muhtemelen onun durumunda biraz fazlaydı bu– ve kendi sesini buldu. *Exiles and Émigrés* gibi, sesleri sahne arkasında kalan, yani öne çıkarmanın bir yolunu bulamadığı, *Drama from Ibsen to Eliot* gibi erken dönem kitapları var. Bence tiyatro kitaplarında gerçekçilikten gerçekçiliğin gerisinde yatan şeye doğru kayması bunun bir alegorisidir. Gerçekçi ve naturalist tiyatroda merkeze alınamayacak şeyleri ön plana çıkarmanın bir yolunu arıyordu. Tiyatroda dışavurumculuğa doğru

bir kırılma olduğunu söylediğinde aslında kısmen kendinden bahsediyordu.

1970'lerde yaptığınız diğer şeyler –eleştiri yazmak gibi– bilinçli veya bilinçsiz, bir ses veya konu bulma girişimi miydi?

– Yaptığım birbirinden farklı şeylerin, tuhaf bir biçimde, gizli bir bütünlüğü olması mümkün. Oxford'da Marksist dersler veriyordum ve yazılarımda da bununla bağlantılı şeyler olduğunu hissediyordum. *Slant* dağılmıştı, ama hâlâ *New Blackfriars* ile bağlantılarım vardı. O zamanlar *Stand* için yıllardır yazdığım tuhaf şiir eleştirileri vardı. Sanırım Jon Silkin'in en uzun soluklu eleştirmeniydim; bunun bir nedeni, dergiye diğer katkıda bulunanlara karşı yabancılaşma konusunda çok becerikli olmasıydı. Böyle göz korkutucu, zalim biri olduğu için adresini telefonunu değiştirip kayıplara karışan insanlar tanıyorum –gerçi bu tek başına dergiyi devam ettirmesinde yardımcı olan bir şeydi. Bu eleştirileri yapmaya önem veriyordum, çünkü yaptığım diğer şeylere benzemiyordu. Yakın şiir analiziydi. Daha sonra insanlar genellikle "Dikkat et, yaptığın şey teorik olarak söylediğin şeyle aynı değil," dediler ve bu doğruydu. Şizofren gibiydim. Bunları nasıl bir araya getireceğimi bilmiyordum. Bu eleştirileri yazmak neredeyse yaptığım en zor şeydi: Hem önemsiyor hem korkuyordum.

Yani bu eleştiriler kendinizi tamamen vererek yaptığınız şeyler değildi?

– Hiç değildi, şimdi benim için eleştiri, geçmişteki gibi farklı bir yerde. O zamanlar eleştiri yazdığım için gurur duyuyordum. Gazetenin politikasını seviyordum, bir grupla işbirliği yapma fikrini, gevşek bir anlamda belirli bir çizgide yazmayı seviyordum, ama eleştiri yazmayı gerçekten zor buluyordum.

Yani şiir konusunda bir giriş kitabı mahiyetinde olan yakın zamanlı çalışmanız *Şiir Nasıl Okunur?* (2007) bu "şizofreni"yi, bu çatışmayı çözme girişimi olarak okunabilir mi?

– Evet, sanırım aynı dönemde haberdar olmadığım şiir teorilerinin de olduğunu fark ettim. Ama hâlâ bir araya nasıl getireceğimi bilmeden farklı şeyler yaptığım bekleme odasındaydım – gerçi *Şiir Nasıl Okunur?* bunu daha akıcı bir şekilde yapıyor.

Bu aşamada kendiniz şiir yazmaya devam ettiniz mi?

– Hayır, sanıyorum Cambridge'ten ayrıldığımda şiir yazmayı bırakmıştım. Oxford'a geldiğimde şarkı sözü yazmaya başladım. Proje devam etti ama farklı bir tarzda. Şarkı sözü yazabildiğimi fark ettim, üstelik bu şiir yazmak kadar da zorlamıyordu beni. Kolay ve eğlenceliydi. 1970'ler boyunca Oxford'daki İrlanda müziği toplantılarına katıldım. İrlandalı bir kurucu tarafından idare ediliyordu ama ben de başından beri içinde olan insanlardan biriydim. Önemsiyordum bunu, çünkü üniversitede çalışırken bir yandan da kasabada yaşamak gibi bir şeydi. Toplantılar farklı pub'larda yapıldı, çünkü Britanya'daki IRA meselesinin en kötü günlerinde biraz sıkıntı yaşanıyordu. Örneğin Birmingham bombalamalarından sonra bazen polisler gelirdi ve aksanları nedeniyle insan içinde ağzını açamayan İrlandalı arkadaşlarım vardı. Ama bu durumun da üstesinden gelindi. Bir pub kiralarken bizim İrlandalı olduğumuzu öğrenince fiyatları yukarı çektikleri oldu. Ama çok eğlenceliydi, benim için üniversiteye alternatif bir merkezdi. Şarkılar yazdım ve bu buluşmalarda bu şarkıları söyledim.

Yazdığınız şarkılar arasında hatırladıklarınız var mı?

– Watergate meselesi çözülürken işler daha da kötü olmadan önce dizeler eklediğim, yetmişlerin başında yazdığım bir şarkıyı hatırlıyorum. Hâlâ söylerim bu şarkıyı. Ayrıca bir de, beni aşan nedenlerden ötürü Britney Spears tarafından cover'lanmamış, listelerde pek iyi durumda olmayan "Ballad of Marxist Criticism" [Marksist Eleştiri Baladı] var. Şarkılarımın sözlü gelenekte kalmasından çok hoşlansam da yayılmasına dair garip bir isteksizliğim vardı. County Mayo'ya inşa edilen havaalanı ile ilgili komik bir şarkı yazdım. Buluşmaları başlatan mimar, şarkıyı İrlanda'ya götürdü ve bir DJ'e çalması için para verdi ve hava alanı ile ilgili bir belgesel yapıldığında şarkı soundtrack olarak

kullanıldı, bu sayede on beş dakika süren bir üne kavuşmuş oldum. Ama muhteşem bir deneyimdi ve benim için belirgin nostaljik tınıları vardı. Ev içinde ev gibiydi. Çocukluğumdan gelen çok sayıda şarkı biliyordum, bu nedenle tanıdık İrlanda tonlarıyla satirik ve politik şarkılar yazdım.

Cumhuriyetçiler arasında Marksistler de var mıydı?

– Kesinlikle solcuydular. Bir ya da iki tanesinin cebinde Oxford İrlanda oyu vardı, bu nedenle Doğu Oxford için olan muhtemel İşçi Partisi adayı, şehrin bazı yerlerini ziyaret ederken bu adamların kendisine eşlik edeceğinden emin olabilirdi. Çok fazla siyaset dönüyordu etrafta. Uluslararası Sosyalistler'e katıldığım zamandı, bu nedenle bir otomobil fabrikası civarında çalışıyordum ve bu iki dünya arasında kesinlikle bir örtüşme vardı. Wadham'daki derslere gelenler çoğunlukla bu buluşmalara da geliyordu. Benim için altın bir çağdı ve bu bir anlamda dönemin siyasi koşulları dahilinde mümkündü. Lisansüstü öğrencilerim, ben ve birkaç kişi daha, düzenli olarak *King's Arms'a* gider, aynı masaya otururduk, sonradan öğrendik ki o masaya Troçkist Köşesi deniyormuş. O dönemde *King's Arms* hem solcu hem de eşcinsel pub'ıydı. O dönemde Oxford'da olmak ilginçti.

"1970'lerin sosyalist kültürü"ne gönderme yaptığınızda –geçmişte de yapmış olduğunuz gibi– demek istediğiniz bu muydu? *Eleştiri ve İdeoloji*'nin yeni "Giriş" bölümünde, bu dönemi takip eden on yılı bir anlamda sosyalist sağduyunun kaybedildiği bir dönem olarak tarif ediyorsunuz...

– Sosyalist bir hava vardı diyelim. İnanmış ve aktif sosyalistlerin sayısı çok olmasına rağmen böyle olmayıp bu havayı koklamış, bu iklimden etkilenmiş insanlar da vardı. Bu nedenle Marksist fikirleri irdelemek tuhaf veya olağandışı bir iş olarak algılanmamıştı. Hem genel hem akademik geçerlilikleri vardı. Evet, azınlıkta olan bir sosyalist kültürdü, ama gerçek bir kültürdü. Fikirlerle sınırlı değildi.

1974'te Thomas Hardy'nin son romanı olan *Adsız Sansız Bir Jude*'un New Wessex edisyonunu yayına hazırladınız. Bu roman işçi sınıfından bir entelektüelin, öğrenim yeri olan Oxford'dan trajik bir şekilde dışlanmasının son derece kötümser bir anlatısı. Bu bir anlamda Oxford'un sınıf politikalarıyla bir kavga olarak nitelenebilir mi?

– Bunu o zamanlar düşündüğümü hatırlamıyor olsam bile, evet öyleydi. Yayıncının, "Ah, *Jude*'u bir Marksist eleştirmene vereceğiz..." dediğini hatırlıyorum. Frank Kermode'un birkaç cildi gözden geçirdiğini ve küstah bir tavırla "Tabii, *Jude* kendini Eagleton'ın yaklaşımına teslim eder, ama başka bir şey teslim etmez..." gibi bir şeyler söylediğini hatırlıyorum.

O zamanlar akademik kitaplar hakkında kapsamlı inceleme yazıları yazıyor muydunuz?

– Orada burada, *Essays in Criticism* ve *Critical Quarterly*'de birkaç eleştirel makale yayımladım ve birkaç inceleme yazısı yazdım. Hatta *Review of English Studies*'te eleştiriler yazdım ve *Notes and Queries* için bir not ve bir eleştiri de yazmak istedim. Evet, bütün bunları yapıyordum, ama yayın yapmak konusunda şimdi herhangi birinin üzerindeki kadar mesleki baskı yoktu üstümde. Geçimimi sağladığım bir işim vardı ve Oxford söz konusu olduğunda, konuyla ilgili olmasa da bir doktoramın olması yeterliydi. Aslında bir anlamda, birinin kendini "Dr." olarak adlandırması *küçük burjuva* bir şey olarak görülüyordu. Akademiye girmek pek çok dehanın harcanıp gitmesine neden olmuştur. Zaman geçtikçe bunu anladım. Kitaplarım yayımladıkça Oxford bana daha fazla düşmanlık beslemeye başladı.

O zamanlar oldukça düzenli olarak, hâlâ katkıda bulunduğunuz Dominiken dergisi *New Blackfriars*'a yazıyordunuz. Orada yaptıklarınızı anlatır mısınız?

– Oxford'daki Dominiken yayıncı Blackfriars, radikal teolojinin önemli bir merkeziydi, hâlâ da bir anlamda öyledir. *New Blackfriars* ve *Slant* arasında resmî bir bağlantı yoktu, ama biryesel ve entelektüel anlamda örtüşen yanları çoktu. *Slant* da

gıldıktan sonra bu bağlantıları *New Blackfriars* çevresine taşıdım. Örneğin 1972'de Kanlı Pazar olduğunda, Herbert McCabe öldürülen insanların isimlerinin listesinden oluşan bir ölüm ilanı verdi. *Blackfriars*'ın adı nihayetinde terörizmle anıldı –insanlar ya sadece cehaletten ya da kötü niyetle, papazların IRA için para topladıklarını iddia ettiler. Bir ara *New Blackfriars*'ın şiir editörüydüm. Böyle bir dergide şiir editörü olmak Ritz'de kapı görevlisi olmaya benzer –görevi insanları içeri almak değil dışarıda tutmaktır. Bu nedenle zamanımı, tabiri caizse Rahibe Mary Joseph'in Aziz Francis'le ilgili sonelerini reddetmekle geçirdim.

1970'lerin başında yaptığınız teolojik okumalar, özellikle de Althusser'le ilgili olanlar hakkında bir şeyler sormak istiyorum. *Marx İçin*'in (1965) İngilizce çevirisi 1969'da, *Kapitali Okumak*'ınki (1968) 1970'te yayımlandı. Çalışmalarınızda bulduğum en erken Althusser göndermesi, 1972'deki "Myth and Recent Poetry" (Mit ve Yakın Dönem Şiiri) isimli bir makalenizde yer alıyor: "Tarih, Louis Althusser'in de anımsattığı gibi, tekil bir gerçeklikten ziyade karmaşıklıktır: Biz *tarihlerden* ve bunların oluşturduğu çelişkili bütünlüklerden bahsetmeliyiz."

– *Kapitali Okumak*'ın bir kopyası Cambridge'te, Jesus College'ın kütüphanesinde vardı. Onu oraya kimin koyduğunu bilmiyorum. Oxford'da derslere başladığımızda, çoğunlukla Marksizmin Hegelci biçimine odaklandık. Sonra 1970'lerde bir ara Althusser'i okumaya başladık. Marksist seminerler katı anlamda Althusserci değildi, ama bu atmosferin içindeydiler.

Onu okurken entelektüel bir heyecan duydunuz mu?

– "Heyecan"ın doğru kelime olduğunu söyleyemeyeceğim, ama kesinlikle insanın psikanaliz, edebiyat, kültür vb. her türlü alana uygulayabileceği ya da her türlü alanda çalışabileceği canlandırıcı bir tarafı vardı. Kendimi hiçbir zaman Althusserci olarak görmedim, bu nedenle beni böyle nitelendiren bir yazı okuduğumda çok şaşırmıştım. Althusser'in temel kavramla-

rının çoğunu biliyordum. *Eleştiri ve İdeoloji*'yi okumuş birinin inanması zor olsa da hiçbir zaman bu kavramların hepsini kabul etmedim. Kimse fark etmemiş olsa bile, 1980'lerin ortalarında *Against the Grain*'in önsözünde Althusserciliğin getiri ve götürüleri arasında bir denge tablosu çizme girişiminde bulunmuştum. Orada Althusser'in temel teorik kavramlarının faydasının, Marksist düşüncenin diğer geleneklerindeki hataları düzeltmesi olduğunu ama bu alternatif formülasyonların, biçimi kendiliğinden tahrif eden şeylere dönüştüklerini tartışmıştım. Örneğin Althusser'in ampirizm karşıtlığı, o zamanlar, Marksizmin pozitivist formları için önemli bir düzeltici olarak işlev gördü; ama bu, "gerçekliği", söylemin ötesinde var olmama noktasına sürükleyen bir neo-Kantçılığa kaymaya mal oldu. Tarihselcilik karşıtlığı ve buna karşı oluşturduğu hayli ilginç zamansallık kuramı da faydalıydı, fakat tarihsel anlatıların yerelleştirilmiş "durum"lara indirgenmesinde de etkili oldu. Muhtemelen en çok da eski, mekanikçi ideoloji kuramlarını kesin bir şekilde alaşağı eden ideoloji kavramsallaştırması öylesine genişledi ki siyasal anlamını ve etkisini yitirdi.

Althusser okumak sosyalist hümanizmle olan ilişkinizi değiştirdi mi? *Marx İçin*'de Althusser, sosyalist hümanizmi bilimsel olmaktan ziyade ideolojik bir kavram olmakla eleştirir ve bu kavramın, hümanist Marksistlerin yoksun olduğu teori "hissini" verdiğini ileri sürer.

– Althusser'in hümanizm karşıtlığı, varoluşçu ve fenomenolojik Marksist akımların fetişleştirdiği öznenin konumunu sarstı ama sınıf mücadelesine yeterince vurgu yapamayan bir yapısalcılığa da yenik düştü. 1970'lerin ortalarında bile hümanizmin farklı formlarının, farklı anlamlarının bir araya getirilebileceğini düşünüyordum. O zamanlar özne merkezli ya da analiz konusunda fenomenolojik bir tutum benimsememe bağlamında hümanizm karşıtıydım ama her zaman Williams'tan bize miras kalan etik bir hümanizm geleneğinin önemli olduğunu düşünürdüm. İnsanların kafasının çok çabuk karışabileceğini düşünüyordum.

Williams, Althusser hakkında ne düşünüyordu? *Marksizm ve Edebiyat*'ın girişinde, 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında "en yeni Marksist çalışmalarla ilişki kurmak"tan dolayı yaşadığı heyecanı anımsatırken, Goldmann ve Sartre'ın son dönemleriyle birlikte Althusser'e de kısa bir gönderme yapıyor.

– Benim tahminim Raymond'ın çok az Althusser okuduğu yönünde... Biraz karışık bir tepkisi vardı: Bütün sistemleri ve yapıları incelemeyi severdi, hatta bu bağlamda yapısalcılıkla ilgili de birkaç şey söylemiştir; ama bunu her zaman belirli bir mesafeyi koruyarak yapardı. Benzer bir şekilde, Fredric Jameson'ın da –Althusser'le ilgili çok konuşmasına rağmen– meselenin özünü kaçırdığını düşünürdüm. Bunun nedeni de muhtemelen Jameson'ın Hegelci bir Marksizm geleneği olan Batı Marksizmine katı bir şekilde bağlı olmasıydı. Benim içinse, o zamanlar hiç böyle düşünmemiş olsam da, Althusser'in eski bir Katolik olması önemliydi. Açıklık, sistem, bütünlük, kesinlik konusundaki Katolik eğilimlerim istemeden de olsa tercihlerimi belirliyordu galiba.

1982 yılında Jameson hakkında yazdığınız bir makalede, *Siyasal Bilinçdışı*'nın (1982) ünlü sloganının –"her zaman tarihselleştir!"– özellikle Marksist bir buyruk olmadığını belirtiyor, ayrıca doğrusal ve homojen bir tarihsel süreç kavrayışına sahip olan tarihselciliğin ideolojik karakterini anlamakta başarısız olduğu için açıkça eleştiriyorsunuz Jameson'ı. Gerçekten böyle mi düşünüyordunuz?

– Tarihselciliğin çeşitli biçimleri dolaşımdaydı ve bunlar sıklıkla bir araya getiriliyordu. Bence Fred muhtemelen, kendisini Althusser'den epeyce ayrı tutarak, aslında Althusser'e ait olmayan ve olduğu şekliyle tarihin reddedilmesi olarak yorumladığı bir tarihselcilik fikrine karşı çıkıyordu. Ama ben aynı zamanda tarihselleştirmenin *kendiliğinden* radikal bir hareket olduğunu düşünmenin ciddi bir hata olduğu kanısındayım.

Bu arada Jameson'ın 1971'de çıkan *Marksizm ve Biçim* kitabının yarattığı etkiyi hatırlayabiliyor musunuz?

– Benim için çok önemliydi. Marksizm derslerini alanlardan biri de *New Yorker*'da gazeteci olan, şimdi de New York'ta bir yayınevi sahibi, çok parlak bir insan olan James Atlas'tı. "Bu kitabı gördünüz mü?" diye sorup *Marksizm ve Biçim*'i vermişti bana. Jameson'ın adını ilk o zaman duymuştum. (Aslında kitap hâlâ bende. Atlas için bir şeyler yazarken New York'tan arayıp "Bu arada Jameson kitabını geri vermemi ister misin? Ödünç almıştım ne de olsa..." demiştim. O da, "Sorun değil, ben okudum onu," demişti.) Kitap olağanüstü aydınlatıcıydı. Neler olduğunu bilmiyordum, çünkü bu adamın nereden geldiğine dair bir fikrim yoktu. Biri bana bu adamın yayıncıların baskısıyla Fredric Jameson ismini kullanan Emile Gluckstein adında bir Orta Avrupalı olduğunu söyleseydi, benim için daha fazla şey ifade ederdi. Jameson'ın San Diego'da olduğunu bilmeme rağmen bu geç dönem Frankfurt Okulu bağlantısına şaşırmıştım. Daha sonra *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* üzerine bir değerlendirme metni yazdı, hatta sonrasında, 1976'da, San Diego'da bir dönem onunla birlikte ders verdik.

Amerika ziyaretinize dönmek istiyorum. Ama ondan önce *Marksizm ve Biçim*'i ne açıdan aydınlatıcı bulduğunuzu sorabilir miyim?

– Üslubunun güzelliği... Kalemi kuvvetli bir Marksist vardı karşımda ve bu edebi nitelik göz kamaştırıcı bir zekâyla birlikte ilerliyordu. Lukács'la birkaç sene önce karşılaşmış olan benim gibi biri için, hakkında çok az şey bildiğim düşünürlere –Adorno ve Benjamin gibi– bir girişti. Hepsi Marksizm derslerini besledi, özellikle de Benjamin üzerine yoğun bir çalışma yaptık. Bu geleneği tarihsel perspektife yerleştirme konusunda çok faydalı olan Perry Anderson'ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (1976) kitabı daha sonra çıktı. Malzeme çoktu ve faydalanılabilecek o kadar çok şey vardı ki. Jameson da bunun önemli bir parçasıydı.

1930 ve 1940'ların Batılı Marksistleri arasındaki estetikle ilgili tartışmalar, 1970'lerin başı ve ortalarında *New Left*

Review'daki çevirilerde görünmeye başladı. Lukács, Brecht, Bloch, Benjamin ve Adorno tarafından yazılmış bu metinler daha sonra *Estetik ve Politika* (1977) adıyla derlendi.

– Bunun muhteşem bir derleme olduğunu düşünmüştüm, hâlâ da öyle düşünüyorum. Doğru zamanda basılmıştı ve bazı önemli sorunları, tartışmaları yeniden gündeme getirmişti. Çok iyi bir şekilde yayına hazırlanmış ve sunulmuştu, eşsiz bir kolektif çabanın ürünüydü. Uluslararası Sosyalistler'de olduğum yıllarda, Bolşevik kültür politikası ve Weimar dönemi kültürüne dair bu tarz tartışmalarla ilgilenmiştim. Aslında bu örgütlenmedeki rollerimden biri, kültürel politika boyutunun eksikliğini gidermekti. Bu, derslerde yaptığımdan biraz daha farklı bir şey yapmamı gerektiriyordu, bu nedenle –sınırlı bir alanda, sadece entelektüel Marksistler arasında tartışılan– bu meselelerin bir anda bu kitap aracılığıyla daha geniş bir kitleye sunulmasına çok sevinmiştim.

Batı Marksizmi geleneğinden, çalışmanızda hiç adı geçmeyen bir figür var: Ernst Bloch –derslerde tartışılıp tartışılmadığını da merak ediyorum. Zaman zaman onu hatırlatıyor gibi görünüyorsunuz. Örneğin *İdeoloji*'de (1991) şimdiki zamanın hep aynı olmadığını tartışıyorsunuz: "Onda ötesine işaret eden bir şey var, çünkü aslında her tarihsel şimdiki zaman, muhtemel bir gelecek beklentisiyle şekillenir." Bloch'un, Thomas Müntzer tasvirinden hareketle Jameson'ın tabiriyle "devrim teoloğu" olarak şöhretini düşündüğümüzde, onun sizin için iyi bir referans noktası olmasını beklerdim.

– Bloch'u epey az okudum, üzerine düşündüm ama hiçbir zaman hakkında yazacak kadar güvenemedim kendime. Bloch Marksizm seminerlerinde ciddi anlamda bir eksiklikti –gerçi seminerin önemli katılımcılarından biri olan, *Oxford English Limited*'ın kurucu üyelerinden Robin Gable onun hakkında iyi bir tez yazmıştı. Bloch kesinlikle eksik bir figürdü –üstüne üstlük Marksist bir teologtu; bu bana onu daha dikkatli okuma konusunda ilham vermişti.

The Country and the City'nin [Kır ve Şehir, 1973] yarattığı etki hakkında da bir şeyler söyleyebilir misiniz? Williams teşekkür kısmında size de yer vermiş...

– Bir anlamda o kitapla yaşadım ben, çünkü projeye başladığında konu hakkında çok tartıştık, konuştuk. İlginç bir biçimde bitirmekte zorlandı onu. Meseleler onu o kadar derinden ilgilendiriyordu ki, yazdığı en zor metin olduğu hissine kapılmıştım. Muazzam bir kitaptı. Bu arada İngiliz veya Britanya geleneğinin hiçbir şey üretmediği yönündeki küstahça varsayıma karşı bir cevap gibiydi.

Bu, tartışmayı Marksizmin şekillendirdiği ilk Williams kitabı; ama hiçbir yerde Marx'tan bahsetmemesi de dikkat çekici. İlginç bir şekilde, amacını Williams'ın kentsel ve kırsal mekân analizini "güncel önemli sorunlar" ile birleştirmek olarak açıklayan makale derlemesi *The Country and the City Revisited* 1999'da yayımlandı. Onda da Marx göndermesi yoktu. Tabii ki önceki kitaba öykünmesine rağmen Marksizm de bu koleksiyonun yapıtaşı sayılmaz. Williams'ın Britanya geleneğini takdir etmesinin sonuçlarından birinin, bir teorik tecrit olduğunu düşünüyor musunuz?

– Evet. Kitabın en az ikna edici bölümü şehir üzerine olan kısım, çünkü Williams'ın soyut olarak sahip olduğu ama kişisel hayatının canlı bir parçası olmayan kentsel kozmopolit deneyime dikkat çekiyor. Bence kitap o dönemdeki Marksizmle ilişki kurma çabasının bir parçası. Ben Cambridge'ten ayrıldıktan sonra İngiliz Dili bölümünde "Marksizm ve Edebiyat" isimli bir ders vermek için uğraştığına inanıyorum. Yetmişlerin başında bu girişimin başarılı olup olmadığını bilmiyorum. Pozisyonunu Marksizmin hem karşısında, hem üstünde, hem de onunla ilişkili bir biçimde tanımlamaya çalışıyordu. Gerçi genel olarak kendi projelerini hayata geçirdi, kendi yolunu kendi çizdi –üstelik tartışmaların ve kavgaların şiddetlendiği bir dönemde. Belli bir ölçüde bu tartışmalardan uzak tuttu kendini. Örneğin Derrida ya da Foucault okuduğundan şüpheliyim –zaten bu derece felsefi bir soyutlamaya sempati duyamazdı. Bourdieu

gibi birini seçti; biri Galli ve biri Fransız bu iki adam karşılaştığında rugby'den başka ortak konuşabilecekleri ne olabilirdi ki?

Marksizm derslerinde Williams'ın neslinden başka isimlerle –David Craig ve Arnold Kettle gibi insanlarla– ilişki kurdunuz mu?

– 1930'ların İngiliz Marksist geleneğine biraz baktık, ama benim adlandırdığım şekliyle dönemin "Komünist Parti Leavisçiliği", yaptığımız şeye hiç de olumlu ve ılımlı yaklaşmadı. Open University'nin tabii ki ilk İngiliz dili profesörü olan Kettle, *Eleştiri ve İdeoloji* hakkında, kitaptaki soyut jargona saldırdığı düşmanca bir metin yazdı. Craig de ondan farklı değildi.

Slant günlerinde Komünist Parti ile diyaloğumuz vardı. Bizimle diyalog kurmaktan başka çareleri olmadığını düşünüyordum. Onlar için fazla solda olduğumuzu ve gerçekten çok az ortak noktamız olduğunu kısa sürede fark ettik. Komünist Parti'nin edebiyat toplantılarının bir ya da ikisine konuşmacı olarak katıldım ve Leavisçi, son derece kuram karşıtı, duyumsal bir tikelcilik ile epey şüphe uyandıran hayal ürünü fikirleri savunan Komünist Parti'nin kaba Marksizmi arasında kötücül bir ittifak var gibiydi.

1975'te yayımladığınız *Brontë Kardeşlere Marksist Bir Bakış* altbaşlığını taşıyan *Güç Mitleri*'ne geçmek istiyorum. Bugünden bakınca bu kitap hakkında ne düşünüyorsunuz?

– *Güç Mitleri*'ni bir yandan kuramla uğraşırken bir yandan da eleşiri pratiğine devam etmenin yollarını aradığım bir geçiş çalışması olarak görüyorum. Kanon yazarlarına odaklanmış olmama rağmen kuramsal açıdan yazdığım en iddialı kitaptı ve bu noktada bir çıtayı aştığımı düşünüyordum. Buna rağmen bir sonraki yıl, edebi metnin ideolojik bir çelişkinin yansımasından ziyade o çelişkinin *üretimi* olduğunu ileri sürdüğüm *Eleştiri ve İdeoloji*'de, oluşturduğum kuramın pratiğini yapma konusunda başarısız oldum. Bir anlamda idealizme savrulma tehlikesi vardı, çünkü farkında olmadan metnin maddi varlığını, onun özel üretim stratejilerini ve araçlarını göz ardı etmiştim.

Bu kitaptaki kuramsal etkisini en çarpıcı biçimde hissettiğimiz isim Lucien Goldmann ve özellikle de onun edebi biçim ve toplumsal oluşum arasında bir köprü kurma aracı olarak ortaya attığı "kategorik yapılar" fikri – gerçi siz genel olarak Goldmann'ın "genetik yapısalcılığını" eleştiriyorsunuz. Goldmann 1970'te Cambridge'te birkaç ders verdi değil mi?

– Evet. Ben hepsini kaçırdım ve hiç tanışamadım onunla. Aynı yıl hayatını kaybetti. Raymond çok severdi onu, derslerden de onun sayesinde haberim olmuştu zaten.

1971'de verdiği bir dersi temel alan anma töreninde, Williams, üstü kapalı bir şekilde Goldmann'ın kendisini "İngiliz düşüncesindeki bazı mutlak sınırlamalardan, genel anlamda toplumdaki bazı kısıtlama ve çıkmazlarla yakından ilgisi olan sınırlanma duygusundan" kurtardığını söylemişti. Bu ifade sizin için de geçerli mi?

– O zamanlar edebiyat alanında çalışan diğer birçok Marksist gibi ben de ilk karşılaştığımda Goldmann'ın çalışmasından derinden etkilenmiştim. Ama ideolojiler ve sınıf fraksiyonları arasındaki çelişki ve muğlaklıklar konusundaki yeni düşüncelerim nedeniyle başlangıçtan itibaren Goldmann'ın kurduğu türdeşlikler konusunda biraz tereddütlüydüm. Aynı zamanda Brecht ve Macherey'in organisizme saldırılarından da çok etkileniyordum; Goldmann da bir çeşit sol organisist olarak okunabilir. Geçmişte Althussercilerin hümanizm karşıtlığının verimli olduğunu düşünmüştüm ama yine de özne meselesiyle yüzleşmesi gerektiğini hissediyordum. Hegelci ve türdeşleştirici özne anlayışına geri dönemeyeceğimizi anlayınca özne sorunuyla bizzat yüzleşmem gerekti. Bu, hem Marksist yapısalcılığa karşı bir borçtu hem de ona eleştirel anlamda bir karşı çıkıştı. Her ne kadar Althusser'de tabii ki bir özne olsa da, bu kasvetli, atıl, zayıflatılmış ve tabi kılınmış bir öznedir. Sonrasında özne hakkında yeniden düşünmektense eylem halindeki fail üzerine düşünmeyi tercih ettim, oysa aşkın bir kaynak olarak fail ve faillik oldukça kullanışsız fikirlerdi ve tümüyle gözden düşmüştü.

Peki o halde Althusser *Güç Mitleri*'nde nasıl bir rol oynadı? İkinci baskıya yazdığınız önsözde metnin "Althusserci arka planına" gönderme yapıyorsunuz ve bu zemin, Brontë Kardeşlerin tarihsel konumunu tasvir etmek için "üstbelirlenim" terimini kullandığınızda kendini hemen ele veriyor; ama bunun dışında Althusser'in kitapta görünür bir ağırlığı yok. Kesinlikle Goldmann'ı yerinden edemiyor.

– Hayır. Kitap, ilginç bir biçimde, o zamanlar genel olarak teorik bağlamda düşündüğüm şeyle uyumlu değil. Goldmann hiçbir zaman ilgi alanlarımın merkezinde değildi ve Althusser'in birçok açıdan onu geçtiğini hissederdim. Ama bu teorinin bazı metinleri aydınlatabildiğini düşünmüştüm ve bu anlamda metin odaklı bir kitaptı.

Güç Mitleri'ni yeniden okuduğumda edindiğim izlenimlerden biri şuydu: Bir açıdan, bu kitabı tetikleyen şey sanki Marksist metodolojik tekniklerin liberal hümanist eleştirmenler tarafından basmakalıp ve sosyolojikleştirici, indirgemeci bir şekilde kullanılmasıydı. Donald Davie ve Graham Hough göndermelerini düşünüyorum. O zamanlarda Marksizmin etkisizleştirilmesiyle, sosyolojikleştirilmesiyle ilgili bir şeyler söyler misiniz?

– Çok zayıf da olsa böyle bir akım vardı. 1970'lerin başında kendini edebiyat sosyoloğu olarak adlandıranlar vardı. 1970'lerin sonunda Essex Üniversitesi'nde "edebiyat sosyolojisi" üzerine konferanslara katılanlar da onların bir benzeri gibi düşünülebilir. Yerleşik ve kurumsallaşmış eleştiri düzeni için kabul edilebilirlerdi. Sanırım Marksizm derslerinde kendimizi modern edebiyatın sosyolojisi üzerine kitaplar yazan Malcolm Bradbury gibi insanlardan nasıl farklı kılacağımızı düşünüyorduk. Onun çalışması tabii ki siyasetten son derece uzaktı ve onunla aramızdaki farklılıkları bulmaya zorladı bizi. Sanırım Brontë kitabı da kısmen bu zeminden doğdu.

Kitabın temel dayanağına dönecek olursak, neden Brontë Kardeşler üzerine bir çalışma yapmaya karar verdiniz?

– Kitabın çıkış noktası, Charlotte Brontë'de iktidar hakkın da yazdığım ve *Critical Quarterly*'de yayımlanan bir makalem di. *Güç Mitleri* bu makalenin genişletilmiş bir hali. Aslında o dönem hâlâ ne hakkında yazmam gerektiğini tam kestiremi yordum. Bu, *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'ne (1976) kadar sürdü. Cambridge tarzından beslenen biri olarak, hâlâ yazar lar hakkında yazmak zorunda olduğumu hissediyordum. Tabii ki Brontë Kardeşler ilgimi çekiyordu ancak onlar hakkında geleneksel ve alışıldık bir tarzda yazılar yazmak istemediğimi gayet iyi biliyordum.

Brontë Kardeşler yetmişlerin sonunda Oxford'da eleştirel yöntemler üzerine süren mücadele için uygun bir çalışma alanı gibi görünmüş olabilir mi? Winifred Gérin ve Tom Winnifrith'in onlar hakkındaki az çok biyografik nitelikteki çalışmaları yetmişlerin başında çıkmıştı.

– Kitabın, kanonu yorumlamayla ilgili tartışmalara müdahil olma yönünde bilinçli bir girişim olduğunu sanmıyorum. Bir ara Brontëlerin kitaplarını Marksizm dersinde örnek metin olarak kullanmaya başladık ve insanlar *Uğultulu Tepeler*'le ilgili çok iyi çalışmalar çıkardılar. "Mitler" fikri önemliydi, çünkü Lévi-Strauss'un ve yapısalcılığın son dönemleriydi ve biz de tarih ve mit meselesiyle ilgileniyorduk. Aynı zamanda bence *Exiles and Émigrés*'de incelediğim sürgün, içeridekі-dışarıdaki gibi temaların devamı niteliğindeydi. Birçok çelişkiyi özetliyor gibi görünüyordu.

Merak ettiğim bir şey var: Brontëler üzerine kitabınızı birkaç sene sonra yazmış olsaydınız, mit kavramı yerine ideoloji kavramını kullanır mıydınız? *Exiles and Émigrés*'de mit, Eliot ve Yeats gibi modernistlerin toplumu temsil edebilecek güvenilir ve gerçekçi paradigmaların yokluğunda toplumu bütünselleştirmeyi başarmak adına kullandıkları araç gibi işlev görüyor. Brontëler bağlamında bu kavramın kullanışlı olduğunu anlıyorum; özellikle de çelişkili tarihsel konumları ile evrensel, tarih üstü bir evrenin çakışması anlamında

kardeşlerin kendi hayat hikâyeleri düşünülünce... Ama aslında söz konusu kitapta bu kavramı kullanıyor olsanız bile ötesine geçmiş gibi görünüyorsunuz.

– O zamanlar mitsel eleştiriyle mücadele etmek için bir neden yoktu, çünkü pek gündemde değildi, yani nedeni bu değildi. Sanırım ben mitin hem ideoloji hem ütopya olarak müphemliğini keşfetmeye başlamıştım ve bunu Brontëlerle ilişkili olarak yapmanın bir yolunu bulmuştum; onlar bana teorik açıdan aydınlatıcı görünmüştü. Kesinlikle hiçbir zaman Northrop Frye ile doğrudan ve saldırganca bir rekabete girme gereği hissetmedim. Yine de tasvip etmiyordum onu. Kısa bir süreliğine Linacre College'dayken bana "şu Linacrelı deli" şeklinde bir göndermede bulunmuştu. Aynı zamanda, kendisini diğer eleştirmenlerden ayıran şeyin dehası olduğunu yazmıştı. Demek ki mit eleştirisi insan ruhu için pek faydalı bir şey değil.

Peki ya "hayal gücü"? *Güç Mitleri*'nin ikinci baskısındaki giriş yazınızda, kitabın "'hayal gücü' gibi temelde romantik olan kavramları dikkate aldığını" yazmıştınız.

– Bu kavramı pek kimse eleştirmiyordu; bu yüzden hayal gücü fikrine eleştirel yaklaşmaya başlamıştım. Hayal gücünün, "cemaat" ya da "merhamet" gibi herkesin saygı duyduğu kavramlardan biri olması onu sorgulamam için yeterli bir nedendi. Romantiklere göre yaratıcı hayal gücü siyasal anlamda dönüştürücü güce sahip diğer şeylerden biri; fakat zaman geçtikçe siyasal değişimin ikamesi halini aldı. Farklı tarihsel koşullarda sola ya da sağa kayabilecek hayal gücü kavramıyla ilgili felsefi açıdan bir idealizm söz konusu. 18. yüzyılda ilerlemeci hümaniteryanizme kökten bağlıydı bu kavram. Ben *Trouble with Strangers*'ın hayal gücü ile ilgili bölümünde, sahiplenici bireycilikte kişinin kendisini karşısındakinin yerine koymasını ve onunla duygusal bir dayanışma kurmasını sağlayan benmerkezli benliğin merkezsizleşmesini tartışıyorum. Hayal gücü neticede etik bir kategori ve etik ile estetiğin bulanıklaşıp bir araya geldiği noktalardan birini temsil ediyor.

Edebiyatın önemli addedilmesinin bir nedeni, modernitenin

parçalanmışlığı ve bölünmüşlüğü nedeniyle fiilen kendimizi kopuk gördüğümüz başka hayatlara metin dolayımıyla erişmemize izin verdiği düşüncesidir. Bazı romanları okuyarak bir Arjantinli olmanın nasıl hissettirdiğini anlayabilirsiniz, oysa hiçbir zaman oraya gidecek paranız ve zamanınız olmayabilir. Hayal gücünün zenginliği, bu durumda, paradoksal olarak belirli bir eksikliğin ya da yoksunluğun üstünü örtebilir. Genellikle bir tür ruhsal telafi yoludur. Aynısı hayal gücüne dair romantik kavrayış için de geçerlidir; o da kişinin karşısındaki insanın durumunu içsel bir bakışla anlayabilmesini sağladığına inanır. Bu tek başına bir konumu ifade etmez; kendini ötekilerin yerine koyup onları bir anlamda temellük edip aşarak onların konumunu sahiplenebilme becerisidir bu – Yeats'in "negatif beceri" dediği şey. Hayal gücü, şüphe duyulmayan bir değere sahip olsa da bence tarihsel olarak sömürgeciliğin ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Sömürgecinin kendiliğinden bir konumu ya da kimliği yoktur –konumu ve kimliği diğer insanların kimliklerine sızma, onları kendilerini tanıdıklarından daha iyi tanıma eyleminde yatmaktadır. Yani estetik kavramlar arasında benlik kavramından en uzak, en cömert ruhlusu, muhtemelen şiddet tarihinin de izlerini taşır.

Aynı zamanda hayal gücünün bir yandan yüce bir düşünceyken bir yandan da –romantiklerin bazen düşündüğü gibi onun karşıtı olmayıp– günlük yaşamın bütünleyicisi olduğunun da farkına varmalıyız. En basit sosyal etkileşim bile hayal gücünü barındırır içinde. Bardağı dudaklarıma götürdüğümde –daha önceki deneyimimden faydalanarak– hayal gücüm, sonucun ne olacağını öngördüğü için yaparım bunu. Bir motor sesi duyduğumda hayal gücüm bana beklediğim otobüsün gelmek üzere olduğunu söyler. Şimdiki zamanda olmayan şeyi gerçekten yapmak anlamına gelen böyle bir hayal gücü olmadan tek bir gün bile geçiremeyiz. Burada hayal gücüne dair, Merleau-Ponty'nin keşfettiği, tümüyle estetik bir kategori olmayan *Lebenswelt*'imizin [yaşam dünyası] bir parçası olan fenomenolojik bir boyut söz konusudur.

Güç Mitleri'nde en çok göze batan eksiklik toplumsal cinsiyet meselesi; zaten sonradan da bu nedenle eleştirildiniz. Marksist-Feminist Edebiyat Kolektifi'nin 1970'lerin sonunda söylediği gibi: "[Eagleton'ın] Jane Eyre'ı yükselen burjuvazinin aseksüel temsilcisi olarak ele alması, indirgemeci bir metin okumasına neden oluyor. Toplumsal cinsiyeti sınıfa tabi kılınca onun belirleyici bir şey olduğunu görmezden gelmiş oluyor."

– O dönem Brontëlerin kadın olduğunu unuttuğum için ağır bir dille eleştirilmiştim. Aslında Macmillan kitabı yeniden yayımlamaya karar verdiğinde, kitabın "Dil, Söylem, Toplum" dizisine dahil olacağına dair konuşmalar vardı, ben de yeni giriş yazımda telafi edici düzeltiler yapmayı düşünmeme rağmen dizinin editörü bu düzeltileri reddetti. Yeni bir basım yaptılar ama o diziye koymadılar. Benim de konuyla ilgili çok kötü hissettiğimi söyleyemem.

Ama edisyonda onların "toplumsal açıdan güvencesiz kadınlar –durumları aslında daha yaygın bir sömürüyü yansıtan, bastırılmış bir topluluğun üyeleri" olduğunu vurguladığınız bir cümle var. Muhtemelen bu, o dönemde üzerinde daha çok durulabileceğini düşündüğünüz bir vurgu değildi.

– Hayır, Sandra Gilbert ve Susan Gubar gibi feminist eleştirmenlerin Brontëler üzerine birbiri ardına yaptıkları çalışmalardan faydalanamadım; onların feminist görüşlerine karşı daha duyarlı olmalıydım. Aynı zamanda özellikle Amerika'da Brontëlerle ilgili birçok iyi feminist çalışma da onlar açısından çok önemli addettiğim sınıfsal konum meselesini neredeyse tamamen görmezden geldi.

Güç Mitleri'nin ilk basımındaki giriş yazısının sonunda şöyle diyorsunuz: "Tarihsel eleştirinin amacı, edebiyata özel dipnotlar eklemek değildir; her sahici eleştiri gibi onun da amacı, esere daha derinden hâkim olabilmektir." Geriye dönüp bakınca bu ifadeyle ilgili ne düşündüğünüzü merak ediyorum. Mesela "esere daha derinden hâkim olmak"tan kastınız neydi?

– Bu cümlede kesinlikle Leavisçi bir tını var, sizce de öyle değil mi? Gerçi buna rağmen galiba hâlâ bu ifadeyi savunuyorum. Kabaca söylemek gerekirse, o yıllarda kültürel solun edindiği bir yer vardı ve bazı meseleleri tartışmak rakiplerimiz için epey zor hale gelmişti. Bunlardan bir tanesi sabit değerdi; değerin, değerlendirmenin temelleri ve koşullarıyla ilgili konuşma konusunda bizim sözlerimiz kesin hüküm gibiydi. Aynı zamanda tarihin esere içkin olduğu, eğer kelimeleri tarihsel bağlamda okumuyorsanız onları gerçek anlamıyla okumadığınız düşüncesini hâkim kılmıştık. Artık kelimeleri tarihsel ve sosyolojik bir bağlam dışında tartışmak mümkün değildi. Jameson'ın *Marksizm ve Biçim* başlığı da bunu açıklıyor bence. Marksizm derslerinin ilk dönemlerinde, insanların biçimin tarihselliği konusundaki ve biçimi ciddi bir şekilde ele almayla ilgili ısrarlarını hatırlıyorum. Bunun bir nedeni benim bunun önemli olduğuna inanıyor olmamdı, bir nedeni de stratejikti, çünkü artık indirgemeci olduğumuz suçlamasıyla yenilgiye uğrayabileceğimizi anlamıştım.

Sonrasında, teorinin yakın okumayı pratik eleştiriden daha iyi yapma becerisi konusunda kendini ispatlamak zorunda kalmaması gerektiğini ileri sürdünüz. Bu ifade de aslında bizzat bir tür kendini ispat çabası gibi görünüyor, çünkü kendi bağlamlarında ve tarihle ilişkili olarak ele alınabilecek birçok meseleyi göz ardı ediyor. Bu "esere hâkim olma" düşüncesi, teorik bir dil kullanmayla ilgili rahatsızlığın bir kanıtı olarak görülebilir mi?

– Burada iki nokta var. Bir taraftan teorinin görece özerkliğini savunmak istedim. İnsanlar zaman zaman "teori, metinden daha ilginç..." derlerdi. Ben de onlara "Eh, Charles Kingsley'in *Water Babies*'ine karşı Freud'un teorisi de öyle. Ne olmuş!" derdim. Foucault, A. E. Housman'dan daha büyüleyici. Teori kendini yalnızca eleştiriye üstün bir form olarak ortaya koymamalı. Öte yandan bir metni analiz ettiğinde yine de ona tamamen hâkim olur.

1975'te *New Left Review*'da çıkan ve *Eleştiri ve İdeoloji*'nin iddialarını sorgulayan bir makale olan "Ideology and Literary Form"da [İdeoloji ve Edebi Biçim] düşüncenizdeki Leavisçi izler kayboluyor. Bu ana kadar en önemli teorik beyanınız olan bu yazı, Francis Mulhern'den ilginç bir tepki aldı. Onu sosyolojizmi nedeniyle eleştiriyor (ironik de olsa muhtemelen edebiyat sosyolojisi ile ilgili olarak söylediklerinizin ışığında) ve sizin bilincin tek maddi belirleyicisinin sınıf olduğu varsayımınızdan ve bu nedenle de cinsellik ve biyoloji kadar ulusal ve kültürel biçimi görmezden gelmediğinizden de şikâyetçi oluyor. Aynı zamanda metnin ideolojisinin biçimine içkin olduğunu kavrayamadığınızı ileri sürüyor. Aslında o zaman kendisini biçimcilik tarafında, sizi tarihselcilik tarafında konumlandırıyordu.

– Aslında iki konum da aşırı uçlara savruldu. Her ne kadar beni fazla biçimci olarak yansıtsa bile Francis'in tepkisinden çok etkilenmiştim. *Eleştiri ve İdeoloji* yayımlanmak üzere gönderildiğinde, Francis tesadüfen New Left Books'ta editördü. Projeyi beğenmesine rağmen eleştirilerinde biraz iğneleyiciydi. Kendisi zarif, dikkatli, özgüvenli, oldukça parlak ve mantıklıydı. Ve aslında kitabıma dair eleştirileri büyük ölçüde yerinde eleştirilerdi, ama genç erkek entelektüel tavrını düşündüğümüzde biraz sivri dilli eleştirilerdi. Ben de pek farklı değildim.

Pierre Macherey'in hem *Güç Mitleri*'nden hem de daha derinlikli bir şekilde *Eleştiri ve İdeoloji*'den bahseden *Edebi Üretim Teorisi* (1966) kitabı 1978'e kadar İngilizceye çevrilmedi. Teorik gelişiminiz için belirleyici bir öneme sahip. İlk ne zaman karşılaştınız onunla?

– Oxford'a geldikten bir süre sonra Fransızcasından okudum onu. Sonra da hâlâ Britanya'da az bilindiği bir dönem olan 1975'te *Minnesota Review* için Macherey üzerine bir makale yazdım. Bu, fikirlerini yaymak için oldukça faydalı bir yazıydı. Macherey Essex'teki "Sosyoloji ve Edebiyat" konferanslarından birine geldi. Üzerinde kendisine o kadar büyük gelen bir takım elbise vardı ki gerçek Macherey'in Calais'den gelirken kaçırılıp

yerine cüce bir benzerinin geçirildiği sanmıştık. Çok zayıf bir Fransızcayla kitabının ne kadar etkili olduğunu anlatmaya çalıştığımı hatırlıyorum. Alaycı bir şekilde şöyle dedi: "Eh, ben bir filozofum, bu kitabın başarısını pek anlayamıyorum." Kitabı önemsizmiş gibi göstermişti. Sanırım tüm kitaplar arasında bu beni derinden etkilemişti. Kitabı çıktıktan çok kısa bir süre sonra okuyan Perry Anderson'ın buna epey güldüğünü hatırlıyorum. Perry galiba benimle aynı şeyi düşünmemişti ve benim neden etkilendiğimi merak ediyordu. Aslında bu güzel bir soru. Bence de içinde çeşitli yanlışlıklar var –ki bunlardan, hakkında yazdığım makalede bahsediyorum– fakat çok özgün bir çalışmaydı. Bir süreliğine bizim için kilit metin oldu.

Sanırım o dönem Althusser'in semptomatik okuma anlayışını önemli bulmuştum. Bence Macherey'in çalışması muazzam bir yapısökümdü, ama yapısökümcüler tarafından anlaşılmamıştı. Kuşkusuz bunun nedeni de yalnızca varlıktan değil, mülkiyetten de bahsetmesiydi. Macherey bir komünistti, Althusser'in dostuydu ve bu nedenle de *Edebi Üretim Teorisi* ile aynı yıl *Gramatoloji* (1966) kitabı yayımlanan Derrida gibi kişilerden daha az şöhretli ve daha az kabul gören biriydi.

Sonrasındaki çalışmalarınızı düşündüğümde, bence Macherey'in eserinde sizi etkilemiş olabilecek şey, kendini Freudcu-Marksizme bağlamadan Marx'ı ve Freud'u bir araya getirmesi. O, metinlerin, kodların ve onların yapılandırılma süreçlerinin okuru olan bir Freud'la ilgileniyordu.

– Macherey Freud'dan çok bahsetmiyor, sizce de öyle değil mi? Yine de Freud bir alt metin olarak kitapta mevcut. Evet, "metnin bilinçdışı" fikrinin oldukça güçlü olduğunu düşünmüştüm. Bence, bu şekilde eseri kişileştirme tehlikesine karşı dikkatli olunduğu müddetçe, metnin bilinçdışından bir şekilde bahsedilebilir. Bilinçdışı alt metnin, yazara ait olduğunu düşünmüyorum. Bu, yazarların bilinçli niyetler taşımadığı ya da bilinçdışına sahip olmadığı anlamına da gelmiyor. Freud'a göre niyet her koşulda bilinçli bir eylemdir. Metnin bilinçdışı vardır, çünkü bir dil veya özne gibi, o da edimsel sözceleri nede

niyle, bazen bu edimleri aşan ya da bozan anlam ağlarına yakalanıverir ve bunları asla tümüyle kontrol edemez. Ve bu bilinçdışı, basitçe eserin kontrolü dışında kalan bir metin olarak yorumlanamaz; bu bir tür denetim açığı gibidir; metnin kendinden kaçmasının, kendiyle özdeş olmamasının bir yoludur; bu bizzat metne içkin bir şeydir ve bu olmazsa, metin hiçbir şey ifade etmeyecektir.

Ayrıca –her ne kadar bu bir saflık olsa da– Macherey'in metnin kurucu nitelikteki parçalılığına dair vurgusundan etkilendiğimi de hatırlıyorum. Bana öyle geldi ki –bunu açıkça söylemiyor kitap– Aristoteles'ten I. A. Richards'a kadar bütünlük önemli bir şarttı. Eserin bütünlüğü dogmasının ne kadar uzun ömürlü ve sürekli olduğunu ve ne kadar uzun zamandır buna meydan okunmadığını görmek şaşırtıcı. Her ne kadar Macherey buna gönderme yapmasa da bütün bir avangard tarih bu anlamda onu destekliyor. Eleştirinin kutsal öğretisinin, tam bir edebi fetişizmin –her şeyin bir arada durması gerektiği, en ufak bir şeyin bile uyumsuz olmaması fikrinin– altına bir bomba yerleştirmişti.

Edebi Üretim Teorisi'nde de bir anlamda parçalılık var değil mi? Kitabın İngilizce çevirisinin ismi tabii ki yanıltıcı, çünkü Fransızcası aslında _Pour une théorie de la production littéraire_. İngilizcede kitap görünürde tamamlanmış, kendi kendini tamamlayan bir edebi üretim teorisi formunda sunuldu. Aslında kitabın nihai olmayan, bölük börçük bir yapısı var, çünkü sonuna Macherey'in, Lenin'in Tolstoy üzerine makalelerini eklediği bir dizi tamamlanmamış yazıdan oluşuyor. Biçimsel kompozisyonu da ilginizi çekmiş miydi?

– Evet, bunun nedeni kesinlikle deneme niteliğinde kavramsal parçalardan oluşmasıdır. İlk bölümün adı "Bazı Temel Kavramlar"; bu bölümde bir dizi fikir üzerine çalışıyor. Bundaki özlü anlatım ve tevazudan etkilenmiştim. Biçimsel açıdan konuşmak gerekirse, şişirilmiş bir tez değildi. Ama birilerini oldukça rahatsız edecek bir argümanı da içeriyordu. Edebiyat eleştirmenleri arasında eleştiriden muaf görülen bazı kişileri hedef almıştı.

OKUMA LİSTESİ

Althusser, Louis, "Marxism and Humanism", *For Marx*, çev. Ben Brewster, Verso, Londra, 1990, s. 219-247. [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, İstanbul, 2015.]

Bloch, Ernst vd., *Aesthetics and Politics*, New Left Books, Londra, 1977. [*Estetik ve Politika*, çev. Elçin Gen, Taciser Belge, Bülent Aksoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.]

Eagleton, Terry, "*Aesthetics and Politics*", *New Left Review*, cilt 1, sayı 107, 1978, s. 21-34.

–, "Class, Power and Charlotte Brontë", *Critical Quarterly*, cilt 14, sayı 3, 1972, s. 225-235.

–, "Criticism and Ideology: Andrew Milner Interviews Terry Eagleton", *Thesis Eleven*, sayı 12, 1985, s. 130-144.

–, "Ideology and Literary Form", *New Left Review*, cilt 1, sayı 90, 1975, s. 81-109.

–, "Interview: Terry Eagleton" (James H. Kavanagh ve Thomas E. Lewis ile birlikte), *Diacritics*, cilt 12, sayı 1, 1982, s. 53-64.

–, "Must We Always Historicize?", *Foreign Literature Studies*, cilt 30, sayı 6, 2008, s. 9-14.

–, "Myth and History in Recent Poetry", *British Poetry since 1960: A Critical Survey*, (ed.) Michael Schmidt ve Grevel Lindop, Carcanet, Oxford, 1972, s. 233-239.

–, "Pierre Macherey and Marxist Literary Theory", *Philosophy*, sayı 14, 1982, s. 145-155. (Tekrar baskı: *Against the Grain*, s. 1-8.)

–, "Reply to Francis Mulhern", *New Left Review*, cilt 1, sayı 92, 1975, s. 107-108.

–, "The Ballad of Marxist Criticism", *The Eagleton Reader*, (ed.) Stephen Regan, Blackwell, Oxford, 1998, s. 400.

–, "Two Approaches to the Sociology of Literature", *Critical Inquiry*, cilt 14, sayı 3, 1988, s. 469-476.

–, "Fredric Jameson: The Politics of Style", *Diactritics*, cilt 12, sayı 3, 1982, s. 14-22.

–, *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986.

–, *How to Read a Poem*, Blackwell, Oxford, 2007. [*Şiir Nasıl Okunur?* çev. Kaya Genç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.]

–, *Myths of Power: A Marxist Study of Brontës*, Macmillan, Londra, 1975, yeni edisyon, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005. [*Güç Mitleri*

Brontë Kardeşlere Marksist Bir Bakış, çev. Alev K. Bulut, Can Yayınları, İstanbul, 2017.]

Gérin, Winifred, *Emily Brontë*, Clarendon, Oxford, 1971.

Kettle, Arnold, "Literature and Ideology", *Red Letter*, sayı 1, 1976, s. 3-5.

Maclean, Gerald; Landry, Donna; Wards, Joseph P. (ed.), *The Country and the City Revisited: England and the Politics of Culture, 1550-1850*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Mulhern, Francis, "'Ideology and Literary Form'- A Comment", *New Left Review*, cilt 1, sayı 91, 1975, s. 80-87.

Williams, Raymond, "Literature and Sociology: In Memory of Lucien Goldmann", *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Verso, Londra, 1980, s. 11-30.

–, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977. [*Marksizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, Adam Yayınları, 1990.]

Winnifrith, Tom, *The Brontës and their Background*, Macmillan, Londra, 1973.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Eleştiri/İdeoloji

1976'da San Diego, Kaliforniya Üniversitesi'nde misafir profesör olarak Fredric Jameson'la birlikte ders verdiniz. Bu nasıl oldu?

– Jameson'ın fikri değildi, onun tesadüfen karşılaştığım bir arkadaşı davet etti beni ve orada yaklaşık on hafta geçirdim. Üniversiteler misafir profesörlere nasıl davranacaklarını hiçbir zaman bilmezler. Bu nedenle beni Pasifik manzaralı küçük bir apartman dairesine tıktılar ve orada da unuttular. Sonunda nihayet biri beni ziyaret etmeyi akıl etti de hâlâ hayatta olduğumu gördü. Farklı alanlardan Jameson'la çalışmak üzere gelmiş otuz kadar ilginç doktora öğrencisine ders verdim. Bunlardan biri de Jameson'ın eşi Susan Willis'ti. Bu öğrencilerle hem düzenli derslerim hem de bireysel görüşmelerim oldu. Lisans öğrencilerinden oluşan bir sınıfım daha vardı. Jameson'la ilk karşılaşmamdı ve birbirimizi epey tanıdık. Politik ve entelektüel açıdan ortak çok noktamız vardı ama farklı yaradılışlara sahiptik.

Burada daha önce karşılaşmadığınız herhangi bir teorik materyal çıktı mı karşınıza?

– Sanırım önceleri sadece ismen tanıdığım Bahtin'in çalışmalarına ilk defa doğru dürüst orada eğildim. Ayrıca emekli olma

sına rağmen hâlâ San Diego'da kalan Herbert Marcuse ile de tanıştım. Bana "Bugün Britanya'da kim önemli?" diye sordu. Ben de "Raymond Williams sizinkine de benzeyen bazı ilginç çalışmalar yapıyor," dedim. "Williams? Williams?" diye cevap verdi, "Hayır, ismini bildiğimi sanmıyorum." Marcuse, *Kültür ve Toplum* ve daha birkaç kitap başlığını not alırken yanında durdum, bu tarihi bir andı. Sanırım Raymond, Marcuse'nin çalışmasından epey haberdardı.

Aynı yıl iki önemli eser yayımladınız: *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* ile *Eleştiri ve İdeoloji*. Bu tutum karakteristik bir model haline geldi: Bir giriş kitabı ve neredeyse eşzamanlı olarak daha belirgin bir amaç için üretilmiş teorik bir kitap yayımlamak. Üzerinde düşündüğünüz fikirleri ele alırken böyle çift yönlü bir tutum sergilemeniz bilinçli bir tercih miydi?

– Hayır, bilinçli değildi; diğer taraftan, bu tutumun başlangıç noktası oldu, doğru. *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* Methuen tarafından "Critical Idiom" dizisinde yayımlanmak üzere benden talep edilmişti. Bu dizi bastığı diğer başlıkların ötesine geçme girişimiydi. Bu kitaptakiler aslında benim o zamanlar *Eleştiri ve İdeoloji* için topladığım materyallerdi, yani kitap bunların bir yan ürünüydü. Ama sanırım bu daha sonra model haline geldi, çünkü basit yazmaktan hoşlandığımı ve bunda da çok iyi olduğumu fark etmiştim. *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* bunun ilk örneğidir. O zamandan sonra daha zorlayıcı veya daha popüler çalışmalar birbirini izledi. Homi Bhabha'nın da aynısını yapmış olmasını dilerdim.

***Eleştiri ve İdeoloji* Fredric Jameson'ın "laboratuvar deneyleri" olarak adlandırdığı şeyin eşdeğeriydi ve tıpkı bir laboratuvar deneyi gibi, Marksist dersler biçiminde örgütlenmiş, kolektif bir entelektüel çabanın ürünüydü. Önsözde kitabın oluşumuna etki eden "siyasi kültür bir yana, büyük kolektif çaba"dan bahsederken neye gönderme yaptığınızı merak ediyorum.**

– O kitapta, Marksizm derslerine katılanlar başta olmak üzere birçok insanın emeği vardı. Kitap biraz "yazarın ölümü"nden

bahsediyor; aslında bu kitapta bir araya gelen güçleri ve süreci düşünecek olursak, kitabın kendisi de hemen hemen bunun bir örneği. Yazdığım tüm kitaplar arasında döneminin ürünü olarak gördüğüm belki tek kitap budur. O zamanlar bazı sorunları çözüme ulaştırmak için yoğun bir arzu duyuyordum. Oxford'daki bu derslerde, genellikle daha çok karanlığa kurşun sıkıyorduk. Mesela ideoloji ile tarih ya da ideoloji ile metin arasındaki şematik ilişkiyi ele alalım. Buna dair o kadar çok çeşitli, o kadar çok farklı model üzerinde konuşuluyordu ki, yoğun bir yaratıcı kafa karışıklığı söz konusuydu. Galway'de bir kır evinde, tartışmanın merkezinde olan –ne yazık ki 1999'da ölen– Francis Baker'la oturup bu sorunu tartıştığımı hatırlıyorum. O zamanlar Uluslararası Marksist Topluluk'taydı, bu nedenle militan politika ve entelektüel gelişmeler arasında başka bir bağlantı noktasını temsil ediyordu. Edebi üretim, yeniden üretim ve aktarımın farklı modelleri üzerine saatlerce konuşurduk. Oldukça esrarlı epistemolojik meselelerdi –sanırım o dönemde epistemolojinin önemini büyük ölçüde abartıyorduk– fakat daha pratik diğer tartışmalar için bir araç haline gelmişlerdi. Bu konularda bir netliğe ulaşmamız gerektiğini hissediyordum. Çok belirsiz bir hal alıyorlardı ve tabii ki genelde doğaları gereği zor meselelerdi. *Eleştiri ve İdeoloji* projesi tam olarak buydu.

Diğerleri o zamanlar solda belirgin bir şekilde modası geçmiş olan estetik değer meselesiyle ilgileniyorlar mıydı? Siz bu konuyu ayrıntılı bir şekilde inceliyorsunuz ve muhtemelen Brecht'in de etkisiyle, geçişli bir değer anlayışını muhafaza etmekte ısrar ediyorsunuz.

– Bu konuda tek başıma kalmıştım. O zaman değer meselesine dair bağnaz, tutucu bir reddediş vardı. Seminerlerde aktif olanların bazıları tüm projenin tamamen modası geçmiş, biraz da sakıncalı olduğunu düşündüler. Örneğin Ann Wordsworth, değere olan ilginin tehlikeli bir hümanist hata olduğunu düşünürdü. Ama ben de değer kavramının tamamen terk edilmesi gerektiği yönündeki sağcı önermeye karşı çıkıyordum. Bunun

gerçekleştiğini de düşünmüyorum, sadece insanlar onunla ne yapacağını bilmiyordu. Her zaman önemli olduğunu ve aslında değeri reddetmenin elitist bir tavır olduğunu düşündüm. Bugün ise bu konuya kitapta yer vermenin oldukça yersiz olduğunu düşünüyorum. Herkes her zaman bir şeyleri değerlendirir ve bu sadece sanatsal biçimler için geçerli değildir.

Bugün değerle ilgili, *Eleştiri ve İdeoloji*'de olduğumdan daha konjonktürel bir tutum takınırdım muhtemelen: Değer meselesini analiz ettiğimizde aslında tüketimin ideolojik ve psikanalitik boyutunun da analizini yapmış oluyoruz. Bir de şunu eklemek isterim ki –fazla konjonktürel olanı nitelendirmek için– bunda en önemli faktörlerden biri üretim anıdır. Çünkü her ne kadar tarihsel açıdan iki zamana ayrılmış olsa da metin belli bir dönemde belli insanlara hitap edecek şekilde üretilmiştir. *Eleştiri ve İdeoloji*'de yetersiz bir şekilde de olsa, bu iki kutbu birleştirmeye çalıştım ve değeri geçişli hale getirirken, değer meselesini ele alırken üretim konusunun tamamen görmezden gelinebilineceğine dair gittikçe popülerleşen fikirden kaçınmaya çalıştım.

Eleştiri ve İdeoloji'nin birçokları tarafından sadece Althusserci kategorilerin edebiyata aktarımı olarak okunması şaşırttı mı sizi?

– Hem evet, hem hayır. Hayır, çünkü bu sadece kitapta ortaya koyduğum şeylerin bir bölümü gerçekten öyle, hatta bunları açıklıyor da. Ama bir yandan da evet, şaşırdım, çünkü daha önce de söylediğim gibi, onu doktriner bir Althusserci ürün olarak asla görmedim. Büyük bir beceriyle ortaya koymamış olsam da etkilendiğim başka kaynaklar da vardı. Williams bunun basit bir örneği. Kitapta biraz sert bir dille ele alınmış olmasına rağmen postyapısalcılığa dair de bir merak vardı. Bence kitap çok çabuk Althusserci olarak etiketlendi. Althusser'in ciddi çekincelerimin olmadığı tek bir temel kavramı olmasa da ve *Eleştiri ve İdeoloji*'yi yazarken onunla ilgili ciddi çekincelerim olmamasına rağmen, Althussercilik, bir düşünce çerçevesi veya üslup olarak çok değerliydi; özellikle de o zamanların Hegelci Marksist eleştiri geleneği karşında bir tepki olarak...

Bir açıdan Althusserciliğin Hegelci Marksist teorilerle muca dele etme konusunda oldukça etkili, diğer taraftan Stalinizm le bir anlamda ilişkili gördüğüm birkaç noktasını vurgulamak istiyordum. Bunlardan biri, kuramsal pratiğin özerkliği konusundaki ısrarıyla Althusser'in erken dönemlerindeki açık kuramsalcılığıdır. Teorinin, devrimci sınıfın öz bilincinden fazlası olmayacağı tarihselci bir kuram anlayışına karşı durduğu müddetçe teorik üretimin özgüllüğünde ısrarcı olmak, gerekli bir şeydir. Fakat aynı zamanda ciddi epistemolojik sorunlar doğurur. Örneğin Althusser teori pratiğine dair modellerinin çoğunu kaygı verici bir şekilde matematikten seçerek kullanır ve dolayısıyla burada teori ile pratik arasındaki ilişkide kanıtlama meselesiyle ilgili neredeyse hiç sorun yoktur. *Eleştiri ve İdeoloji* zamanında bundan rahatsız olsam da, daha sonraları meseleyi Althusser'in Fransız Komünist Partisi içindeki mücadelesinin özel tarihiyle ilişkilendirmemiz gerektiğini hissettim. Kendisi, partideki belirli bir hizbin uygulamalarına karşı kullanabileceği şekilde Marx, Engels ve Lenin'e başvurarak teorinin özerkliğini tesis edip parti içinde teorik bir konum almaya çalışan, gizli bir sol Maoculuk sempatizanıydı.

Başka bir nokta da şu ki, *Eleştiri ve İdeoloji*'yi yazarken Althusser'de ideolojinin tüm alanlara yayılan tanımını hiç eleştirmedim, ki bu tanımın Stalinizmle ilgisi olduğunu düşünürüm. Eğer erken dönemlerinde Nicos Poulantzas'ın ifade ettiği gibi ideoloji gerçeklikle etkili bir biçimde komşuysa, o zaman kavram olarak siyasi keskinlikten yoksundur. Sınıf mücadelesi alanından çıkarılmıştır ve kültür veya yaşanmış deneyimle eşanlamlı, epistemolojik bir kategori haline getirilmiştir. Bu, Althusser'de sınıf mücadelesinin gizlenmesi meselesiyle ilgilidir, ki bence bu aynı zamanda devletin ideolojik aygıtları üzerine makalesinde de var. Burada, öznenin şüpheyle yaklaşılması gereken tek parçalı ve süper-egoya benzeyen ideolojik aygıtlara tabi kılınması söz konusu –bu da gerçekliğin basitleştirilmesi gibi görünüyor. Bence Althusser burada Lacan'ın imgelem ve sembolik kategorilerini yanlış anlıyor. Althusser'in çağırma aracılığıyla tabi kılınan özne anlayışı, Lacan'ın sisteminin

de öznenin doğuşu olarak ortaya çıkan süper-egonun denetleme mekanizmasına çok benziyor. Ama aslında Althusser imgelem hakkında konuşuyor; süper-ego hakkında konuşuyor; ki bu Lacan için buzdağının yalnızca görünen kısmı. Bu nedenle Althusser'in Lacan yorumunda bazı muğlaklıklar var.

Çoğu kişi için öyle olsa da *Eleştiri ve İdeoloji* benim açımdan yapısalcı Marksizmin son abidesi değil. Onu daha çok Marksizmin postyapısalcılıkla karşılaştığı bir dönemde yapılan ilk müdahalelerden biri olarak görüyorum. Hatta bir noktada "postmodern edebiyata" atıf bile var. Postyapısalcılığın çekiminin ne ölçüde farkındaydınız?

– İlginç bir soru bu. Kitapta postyapısalcılığa dair söylediğim şeylerin çoğu bir anlamda olumsuz da olsa, onun daha fazla farkına varıyor ve onunla bir ölçüde ilgileniyordum. Oxford'da bir tür materyalist tutum, bir alan inşa etmeye çalışıyorduk; ama alternatifler vardı, özellikle de katılığı, ciddiyeti ve seçkin doğası dolayısıyla oldukça Cambridgevari olan *Screen* gazetesi vardı (bazı yönlerden *Screen* ve *Scrutiny* arasında paralellikler kurulabilir). Tabii ki Stephen Heath ve diğerleri postyapısalcılığa, Barthes ve Kristeva'ya bizden daha açıktı, ancak biz de kesinlikle haberdardık onlardan ve ilgilenmeye de çalışıyorduk. Fark şuydu: Biz onlarla bilinçli Marksistler olarak ilişkilenmeye çalışıyorduk. *Screen*, Marksizmi zayıf, neredeyse göstermelik, sonradan akla gelen bir fikir gibi görüyordu. Yani önemli bir siyasi farklılık da vardı onlarla aramızda.

O zamanlar postyapısalcılık başlığı altında post-Marksizmin oluşumunu da fark etmeye başlamış mıydınız?

– Evet, kesinlikle. Yetmişlerin sonu ve seksenler Barry Hindess ve Paul Hirst'ün popüler ve etkili olduğu önemli bir dönemdi ve insan bir şekilde belirli bir tarihsel anın karşılığı olduğunu hissediyordu. Bu özellikle Ann Wordsworth gibi Oxford çevresinden insanları ilgilendiriyordu. Ne Hindess ne de Hirst konuştu sınıfta ama Tony Bennet gibi etkili post-Marksistler konuşma yaptılar. Çalışmalarını kesinlikle büyük bir il-

giyle takip ediyordum, özellikle de insanların tıpkı Hirst'ün yaptığı gibi, yüksek Althussercilikten post-Althurssercilige geçip sonra da tamamen Marksizmden koptuklarını fark ediyordum. Bu bir kural gibiydi. Kendilerini yapısöküme tabi tutuyorlardı ve bunun oldukça açık siyasi etkileri vardı. Bu gerçekten de tamamen solun kısa ömürlü gelişme çağının sonuna delaletti.

Eleştiri ve İdeoloji'de "bilim" ve "bilimsel eleştiri" terimlerini ne anlamda kullanıyorsunuz? Bunlar kitapta derinlemesine incelediğiniz kavramlar değil, muhtemelen bunun nedeni de bu kavramlara, liberallerin yanlış anlamalarına karşı savunmaya gerek duymayacak kadar güveniyor olmanızdı.

– "Bilim ve "bilimsellik" terimleri tabii ki o zamanlar solcu çevrelerde, özellikle de kültür ve edebiyat çevrelerinde oldukça revaçtaydı; sanırım benim onları açıklama konusundaki başarısızlığım, bu konudaki genel başarısızlığın bir yansımasıydı. Kavramlar çok kolay benimsendiler. "Bilim"le ne anlatılmak istendiği ve bunun teori ve ideolojiyle ilgisinin tartışıldığı dersler hatırlıyorum. Sanırım bu konuda, yaptığımızdan çok daha fazlasını yapmamız gerekiyordu. Örneğin, "bilim" sözcüğü sorunsallara gebe bir sözcük olmasına rağmen, metin bilimi olarak tanımlanabilecek şey ya da edebiyat metninin ideolojiler ya da biçimler bilimi ışığında okunabilecek bazı yönleri ile metnin bu şekilde indirgenemeyecek, daha söylemsel ve retorik yönleri arasında yeterince ayrım yapmadık. Diğer yandan, bir anlamda biz sorunları çözemeden kavram tüm popülerliğini yitirmişti, bulduğumuz cevapların da muhatabı kalmamıştı.

Eleştiri ve İdeoloji'de Marksist eleştiri için öngördüğünüz bilimsel kategorilerin sonraki çalışmalarınızda nasıl bir rolü olduğunu düşünüyorsunuz? Muhtemelen sanıldığı kadar önemli değildir...

– Hayır, galiba o kadar çok kendi dönemlerine aitlerdi ki, zaman geçtiğinde onların da anlamı yavaş yavaş kayboldu. Belki de böyle olmamalıydı. _Eleştiri ve İdeoloji_'de tasarladığım ka

tegorilerin izinden gittiğimi ve onları kullanarak materyalist eleştiri çalışmaları ürettiğimi düşünebilir insanlar, ama öyle olmadı ve bunu neden yapmadığımı da bilmiyorum. Bir sonraki proje, farklı bir izleğe sahip olan Benjamin kitabıydı. Richardson ve Shakespeare üzerine olan kitaplar istisna olmakla birlikte, tek bir yazar üzerine çalışmakla gittikçe daha az ilgileniyordum. Buna rağmen *Eleştiri ve İdeoloji*'de kurduğum materyalist eleştiri kategorileriyle –ben ya da başka biri tarafından– nasıl çalışılabileceği üzerine düşünüyordum. Derslere katılmış olan Norman Feltes, *Modes of Production of Victorian Novel* [Viktorya Dönemi Romanının Üretim Biçimleri, 1986] isimli bir kitap çıkardı ve benim kitabımdan da çok faydalanmıştı bu eserde. Kitaptaki yaklaşıma, dilediğim sıklıkta olmasa da zaman zaman birçok çalışmada denk geldim. Kitap hakkında çokça olumlu yorum yapıldı, fakat daha ileri taşınması yönünde bir eğilim hiç olmadı. Tuhaf bir şekilde kavramlarımın bazıları Williams'ın kültürel materyalizm kavramını işaret ediyordu –tabii bilinçli bir şekilde almamıştı benim kavramlarımı. Birbirine koşut gelişmelerdi bunlar ama hiçbir zaman yolları tam anlamıyla kesişmedi.

Her zaman çalışmasına hayran kaldığım Norman Feltes'tan da biraz bahseder misiniz?

– Kore'de denizci olarak savaşmış, ama Vietnam'dan sonra Amerikan vatandaşlığından vazgeçip Kanada'ya yerleşmişti. Yurttaşlık hakları hareketi döneminde, Kuzey Amerika'da dersler verdi ve insan hakları yürüyüşlerine katıldı; yaklaşık iki metre boyu olduğu için açık hedef gibi görünüyordu o cüssesiyle... Sonunda da gerçekten öldürüldü. Toronto'da, York Üniversitesi'nde dersler verdi ve araştırma projesi için Oxford'a geldi. Onun da Katolik bir geçmişi vardı. Marksizm derslerine katıldı ve tipik bir Normandiyalı tavrıyla, kullandığı ders notlarını parça parça edip her şeye yeniden başlaması gerektiğini ilan etti! Althusser'i keşfetmesini sağlayan ve daha sonra Viktorya dönemi üzerine çalışmasını besleyen ben değildim. Akademik ortam onu tatmin etmediği için York Üniversitesi'nden

emekli oldu. Ölmeden önceki son yıllarında gidip Toronto'da bir evsizler projesinde çalıştı. Oxford'dan yakın bir arkadaş ve yoldaştı.

Eleştiri ve İdeoloji ile ilgili sıkça yapılan eleştirilerden biri –ki siz de kabul ediyorsunuz bu eleştiriyi– değer tartışmasına rağmen edebi metnin tüketimini kuramsallaştırmaması. Bu benim için anlaşılır bir şey, çünkü kurumsallaştırılmış haliyle edebi eleştiri, o zamanlar hâlâ "beğeni" ile tanımlanan soylu geleneğin uzantısıydı; Althusser'in dışlayıcı tabiriyle, bir gastronomi biçimiydi. Althusser, Cremonini hakkında yorum yaparken "tüketim estetiğinin kategorilerini terk etmemiz gerektiğini" vurgulamıştı.

– Bir şarap tüccarı olan Cambridge'teki danışmanım nasıl da uyuyor bu bağlama... Alımlama kuramının eksikliğine rağmen kitapta edebi üretime dair söylediğim çoğu şey geçerliliğini koruyor. Çoğunlukla felsefi açıdan idealist bir biçime bürünmüş olsa da, sonraları alımlama kuramıyla ilgilenmeye başladım. Bir yandan da, bazen kendi kendime soruyorum: "Eğer okur boyutuna değinilseydi, metin bilimi üzerine olan bölümün tezi değişir miydi?" Materyalist alımlama kuramının geliştirilmesi, hiçbir zaman tamamlayamadığım bir proje oldu.

Yakın tarihli diğer edebi pratikler gibi alımlama kuramının da köklerinin 1960'lara dayandığını görmek ilginç olabilir. Bu fikirle "The Revolt of the Reader" [Okurun İsyanı, 1982] başlıklı yazımda oynamıştım. Okurlar katılım talep ediyordu; o dönemde, demokratik katılım taleplerinin belirgin bir şekilde güçlenmesine benziyordu bu. Alımlama kuramının gelişiminin izini, 1960'ların karakteristik bir özelliği olan çeşitli kurumsal değişim, talep ve programlarda sürmek ilginç olabilirdi. Aynı zamanda standart alımlama kuramının, okuru siyasi sistemin bir parçası olarak değil de çoğu zaman yalnızca çağdaş kanaat oluşturma düzeninin bir parçası olarak ele aldığı için eleştirildiği de söylenebilir. Bizler hiçbir zaman sadece ve basitçe "okur" değilizdir. Bir metne yaklaşırken varoluşumuzun geri kalanını sihirli bir şekilde askıya alamayız. Burada, anlamın

sadece akademik olarak inşa edilebileceğini iddia eden sol akademisyenlik tehlikesi baş gösteriyor. Buna açık bir şekilde karşı çıkılmalı. Sol alımlama kuramlarıyla ilişkili olarak bir diğer problem de tüketim vurgusudur; bu da bazen bir tür tüketimciliğe ya da durum fetişizmine götürebilir. Bu da tıpkı burjuva eleştirisinin daha standart modellerindeki gibi kendi tarzında bir tarihsellikten koparma olarak düşünülmeli. Biz her zaman metni okuduğumuz şartların çok ötesinde bir bağlamda var olur ve okuruz.

Eleştiri ve İdeoloji'yi yalnızca edebi metinle ilgili bir çalışma olarak mı yoksa daha geniş bir açıdan, bir Marksist estetik çalışması olarak mı görüyordunuz? Sanırım bu sorunun da yine Marksizm dersleriyle ilgisi var.

– Katılımcıların çoğu edebiyatçı olduğu için seminerler çoğunlukla edebiyata odaklanıyordu, ama başlangıçtan itibaren daha genel anlamda Marksist estetiğe bir ilgi de vardı. Ernst Fischer ve Herbert Marcuse gibi insanları okuyorduk. Ben kesinlikle daha genel anlamda estetikle ilgiliydim. Kitap oldukça edebiyat odaklı olsa da umarım bu çift yönlülük de okura yansımıştır ve sonraları daha bilinçli bir şekilde _Estetiğin İdeolojisi_'nde incelediğim daha geniş bir temaya katkı sunabilmiştir. O zaman bile söylem çözümlemecilerle özdeşleşen estetik anlayışını terk etmeye şiddetle karşı çıkmıştım. Bunun bir nedeni Rus biçimcilerinin ve anlambilimcilerin onunla ilginç şeyler yaptıklarını görmemdi. Başka bir nedeni ise, estetik kavramına karşı çıkanların, estetiği güzellik veya değer meselesine ya da her ikisine indirgemekte hatalı olduklarını düşünmemdi; ki yaptıkları tam olarak buydu. Olağanüstü karmaşık bir meseleyi birkaç maddeye indirgediler ve kibirli bir şekilde değersizleştirmeye çalıştılar. Aslında Jameson'ın da _Estetiğin İdeolojisi_ için yazdığı kısa metinde söylediği gibi, estetik, yeni bir bağlamda yeniden anlamlandırmak için geri dönmemiz gereken bir kavram.

Aslında _Eleştiri ve İdeoloji_'de kültür tartışmasına pek girmiyorsunuz. Bir noktada ilginç şekilde "estetik ideoloji" katego-

risine soktuğunuz "estetiğin ideolojisi"ne gönderme yapıyor sunuz ve bunu "Genel İdeoloji içinde bulunan, kendisi de bir 'kültür ideolojisi'nin parçası olan belli bir toplumsal oluşum içinde estetiğin kendisinin yüklendiği işlev, anlam ve değeri de kapsar"* diyerek tanımlıyorsunuz. Bu "kültürel ideoloji" fikri aracı bir kavram olarak faydalı oldu mu?

– Olabilirdi. O zamandan bu yana öğrencilerle kültür ve ideoloji arasındaki farklara dair ilginç tartışmalar yürütüyorum. Kültürün orada bir kategori olarak neden yer almadığını bilmiyorum. Muhtemelen bunu Williams'ın çalışmasıyla çok ilişkili bir kavram olarak görüyordum ve belki de bu ilişkilenmeyi kırmaya çalışıyordum. Althusserci dünyada popüler bir kavram değildi. Bir kavram olarak kültür, uzun süre antropolojinin alanında kaldıktan sonra postmodernizmle birlikte geri döndü.

Wiliams'ın *Eleştiri ve İdeoloji*'ye ne tepki verdiğini sorabilir miyim? 1977'de *Red Shift* gazetesindeki bir röportajında, sizin ona dair açıklamalarınızı kabul ettiğini söylemiş ama aynı zamanda da "Sormak istediğim şey, Eagleton'ın kim olduğudur," demişti.

– "Nereden geliyor?" anlamında...

Kesinlikle. Sonra da devam etmiş: "Eagleton'ın şu an içinde bulunduğu yapısalcı Marksizmin temel hatası, entelektüel soyutlama edimiyle, kişinin kendisini hem analiz etmeyi seçtiği toplumun ve bireyin üzerinde konumlandırması ve dahası kendisinin ne olduğunu asla sorgulamamasıdır."

– Bu yazıyı tesadüfen okumuştum. Ama söylediği şeyleri daha röportaj yayımlanmadan yazmıştı bana. Ona yönelik eleştirilerimin çoğunu kabul etti. Biraz da öfkeyle, "Neyi kabul ettiğimi biliyorsun," dedi. Ama aslında bilmiyordum. Erken dönemli çalışması *Kültür ve Toplum*'a sonradan mesafeli yaklaşması bunun bir parçası olabilir. Benimle ilgili yorumlarına gelince, bence soyutlamayla ilgili tipik şüphenin yansıması...

(*) Çeviri Savaş Kılıç'a aittir: *Eleştiri ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018 (4. Baskı), s. 67.

Peki ya kendinizi aşkın bir noktada konumlandırdığınıza dair eleştiri?

– Bence haklıydı, fakat ben o zamanlar karşı çıkmıştım çünkü hâlâ kuramın tarihsel olmadığı fikrinin fazlaca etkisindeydim ve bunun alternatifinin aşırı görelilik olacağı konusunda tereddütlerim vardı. "Terry Eagleton kim?" sorusunun oldukça iyi bir soru olduğunu yakın zamanlarda anladım. Benim de sıklıkla kendime sorduğum bir soru bu. Sanırım o zaman –muhtemelen hâlâ– Raymond'ın çubuğu ters yöne eğdiğini düşünüyordum. Açıkçası kişinin bu çelişkilere analitik olarak mesafe alamayacağını ya da böyle yapmanın siyasi açıdan gerekli olmadığını söylüyordu. Kitaba olan tepkisi, modernizme olan tepkisine benziyor, değil mi? *Modernizmin Siyaseti*'nde (1989) bu mesafelenme tutumunu destekleyici ama soğuk bulur. Ben ise tersine "yaşanmış deneyimi", ki bu onun orada kullandığı terimdir, onaylamaya hazır olduğunu düşünüyordum.

Raymond'ın yorumuyla vurgulanan ironi, daha önce de söylediğim gibi, diğer çalışmalarıma kıyasla *Eleştiri ve İdeoloji*'nin çok daha tarihsel bir ürün olmasıydı. Tarihsel nedenler sebebiyle teorinin tarihsel olmadığına fazlaca vurgu yaptığı için tarihsel bir üründü. Bunun kesinlikle solun yarattığı heyecanla, benzersiz bir analiz yapabilecek kavramsal güce ve kaynaklara sahip olma duygusuyla ilgisi vardı. Bu nedenle şimdi kitabın tarihsel temellerinin farkında olarak, Raymond'ın yorumuna katılıyorum. Eğer "Terry Eagleton kim?" sorusunun anlamı buysa, o zaman cevap da bu olacaktır. Fakat eğer "Teori yaşanmış deneyimin yansıması olmalıdır," anlamına geliyorsa, o zaman Foucault ile cevap vermek isterim: "Kimin yazdığının ne önemi var? Nereden geldiğimin ne önemi var?" Williams'ın kendi argümanlarıyla ilgili en önemli şey, ne ölçüde geçerli olduklarıydı. Bu kişisel geçmişiyle tamamen ilgisiz değil. Ama aynı şekilde yalnızca geçmişine de indirgenemez.

Eleştiri ve İdeoloji'nin, Williams'ın düşüncesinden bir kopuş değil, tersine onun düşüncelerinin devamı olduğunu gösteren bazı yönleri var. Örneğin 1970'lerin başında "edebi olguyu"

neyin oluşturduğuna dair tanımını düşünüyorum: "bir sürecin dramatize edilmesi, içinde gerçek sosyal hayat ve inançların hem gerçeğe dönüştürülüp hem de gerçekteki şekillerinden son derece farklı biçimde deneyimlendiği bir kurmacanın üretilmesi, imgesel edimdeki farklılık, imgesel yöntem, özel ve gerçekten eşi görülmemiş imgesel bir örgütleniş." Deneyim, "gerçek sosyal yaşam" vb. üzerine konuşmasında bu cümle de Williams'ın kendine özgü eleştirel mizacı ile sunuluyor. Muhtemelen aynı zamanda Goldmann'ın "mevcut bilinç" ve "olası bilinç" arasındaki hafif şüpheci ayrımının izlerini de taşıyor. Ama ideolojik ilişkilerin dramatize edilişine olan vurgusu sizin *Eleştiri ve İdeoloji*'deki ideolojinin "üretimi" üzerine olan tartışmanıza oldukça yakın görünüyor.

– Evet, öyle. Raymond daha sonra *New Left Review*'da ortodoks paradigmaya uyduğunu düşündüğü bu radikal teorilerle, ilginç bir şekilde onlara meydan okuyanlar arasında ayrım yaptığı bir makale yazdı. Egemen eleştiri modeli ile mükemmel bir uyum içinde olduğunu düşündüğü biçimcilik ve göstergebilimcilik formları var ve karşısında da ona meydan okuyan kültürel materyalizm fikri yer alıyor. Sanıyorum *Eleştiri ve İdeoloji*'nin ilk kategoride olduğuna inandı, öyle ki, kavramsal açıdan eriştiği seviyeye rağmen metin fikriyle ilgilenmedi. "Metin", onun kullanmadığı bir kelimeydi, o "yapıt" [work] kelimesini tercih ederdi. *Eleştiri ve İdeoloji*'de emeğe yeterli vurgu olmadığını düşünmüştü. Ben eserin üretimi üzerine konuşuyordum; muhtemelen bu onun için fazla entelektüelleştirilmiş bir çabaydı. Raymond gitgide dramatik biçimin veya kurgunun sosyal tarihiyle daha çok ilgilenmeye başlamıştı. Benim kitabım bundan çok uzakta bir yerdeydi.

Kitabınızda tiyatro "ideolojinin üretimi"ni tartışmak için önemli bir metafor. "Bir Metin Bilimine Doğru?" isimli bölümde dramatize etme fikrinin oynadığı rolden bahsedebilir misiniz? Tiyatro özel ilgi alanınız haline mi geliyordu?

– Bence *Eleştiri ve İdeoloji*'de bu kavram için belirli bir alan var, soyut ya da metaforik olarak tanımlayabileceğiniz bir yer

Tiyatroyla her zaman ilgiliydim; on sekiz yaşında amatör olarak rol de alıyordum. Sanırım üretim olarak metin fikri üzerinde, *Eleştiri ve İdeoloji*'de bunu tarif etmeden önce de düşünüyordum. Tam olarak bunu ortaya çıkarmamı sağlayan ise Althusserci çerçeve oldu.

Eleştiri ve İdeoloji'nin üslubu hakkında bir soru sorabilir miyim? Epey yüksek perdeden yazılmış olması kısmen eleştirildi. Örneğin E. P. Thompson, kullandığınız kısaltmalara karşı çıkıyor. Kitap yoğun bir entelektüel heyecanla yüklü olsa da bazen bunu cümle seviyesinde aktarma konusunda başarısız oluyor.

– Evet, öyle. Çalışması çok heyecan verici, tatmin edici bir projeydi, çünkü oldukça önemli bir şey ortaya koyduğumu düşünüyordum. Son derece tutarlı bir şey yaptığımı ve çözülmemiş bazı sorunları temellendirdiğimi hissediyordum. Öte yandan eğer bu kitabın üslubunu birkaç sene sonra Benjamin üzerine yazdığım kitabın üslubuyla karşılaştıracak olursanız aradaki fark ortadadır.

Bununla birlikte, biçimsel açıdan konuşacak olursak, düşünüldüğünden çok daha heterojen bir kitap... Mesela Williams hakkındaki tartışma oldukça ikna edici. Bu nedenle _Eleştiri ve İdeoloji_'nin hem fazla soyut hem de fazla polemikçi olduğuna dair tepkilerin aynı anda ortaya çıkması bir çelişkiyi ortaya koyuyor.

– Bu doğru. Williams eleştirisi, bölümler içinde en tartışmacı üsluba sahip olanı ve bu da bende diğer kısımlarda kendimi meseleye daha az kaptırdığım hissi uyandırıyor.

Anthony Barnett, _New Left Review_'da Williams eleştirisini tekzip etti. Onun Williams'ı savunması, soldaki hizipleşmenin bir göstergesi olabilir mi?

– Evet, muhtemelen. Barnett o dönemde kibarca ılımlı sol olarak adlandırılabilecek bir konumda yer alıyordu. O zamandan beridir de solu tamamen terk ettiğine inanıyorum. Baş-

ka bir deyişle, Barnett'in makalesi, neredeyse profesyonel eleştirmeni haline geldiği devrimci sola karşı geliştirdiği düşmanlık bağlamında ele alınmalı. Barnett'in Williams için düzenlenen bir anma konferansında konuşma yaptığını hatırlıyorum. Sonra da birilerine, onu Troçkistlerden kurtarmaya çalıştığını söylemiş. Daha sonra Tarık Ali "Raymond'la ilgili hatırladığım şey, onun bir yoldaş olduğu," dedi. Bu, Barnett'in çok seveceği bir hatırlatma değildi. Yani burada bir anlamda siyasi çatışmalar söz konusu. Söylediğim gibi, Williams'la ilgili söylediklerimi hâlâ savunurum, ama üslup yanlıştı. Daha dostça ve daha saygılı bir tavırla olmalıydı.

Barnett bir yerde "Polemik sanatı soldaki çoğumuzun hâlâ öğrenmesi gereken bir şey," diyor. Bir anlamda onunla aynı şeyi söylüyorsunuz. Polemikler, sonraki çalışmanızda daha doğrudan yer alıyor aslında. Bilinçli bir şekilde polemikçi bir retorik geliştirdiniz.

– Her ne kadar "bilinçli bir şekilde" kısmından emin olmasam da, evet yaptım; doğal bir şekilde gelişti. Daha önce de söylediğim gibi, kendimi kolay ifade edebildiğim bir üslup bu. Bir anlamda bu alanda polemiklere pek yer verilmediğini düşünüyorum. Jameson'a diğer yönlerden hayran olsam da her zaman polemik yaratma konusunda başarısız olduğundan bahsederim. Polemik ve hiciv, birçok Amerikalı kültürel solcunun farkında bile olmağı belirli bir akademik tarzdan kopuşun yollarıdır. Öte yandan bazen yazarken farkında olmasam da, üslubumun rahatsız edici olduğunu söylerler.

***Eleştiri ve İdeoloji*'nin dördüncü bölümü, 18. yüzyılda ortaya çıkışından itibaren organisizm ideolojisini sistematik bir şekilde eleştirdiğiniz kanon yazarları hakkında kısa bölümlerden oluşuyor. Ne var ki bu vurgu da kitabın edebiyata yaklaşımında kanona bağlı olduğu eleştirisini akla getiriyor.**

– Bu eleştiriye tümüyle karşı çıkamam. Bahsettiğiniz şey bu kitabın bir sınırlaması ama aslında genel olarak benim çalışmamın sınırlarını da gösteriyor. Bu kanona bağlılığın sebeplerinden

biri, kitabın verdiğim derslerden oluşmuş olması ve tabii ki Oxford'da bu derslerin çoğunlukla kanon yazarlarına odaklanması. Mesela ben Williams gibi sinema veya televizyon üzerine yazamadım. Williams Gal edebiyatı da çalıştı; gerçi ben de İrlanda ve İrlanda kültürü hakkında yazarak İngiliz kanonundan uzaklaştım. Aslında kanon açısından konuşacak olursak, İrlanda edebiyatıyla ilgili çalışmam İngiliz edebiyatı hakkındaki çalışmamdan daha çok konuşuldu. Muhtemelen İrlanda'da yüksek ve düşük ya da seçkin ve popüler arasındaki ayrım çok da net değil.

Dördüncü Bölüm'ün George Eliot üzerine olan kısmında "'George Eliot' söz öbeği, birtakım özgül ideolojik belirlenimlerin (...) egemen ideolojik oluşuma dahil edilmesinden başka bir anlam ifade etmez," diyorsunuz. Bu hem çarpıcı hem de kitabın eleştirmenlerinin bazılarını rahatsız eden bir formülasyon. İlgili makalelere gönderme yapmıyorsunuz, ama belli ki Barthes ve Foucault'nun yazar hakkında yazdıklarını okumuşsunuz...

– Sanırım okumuştum. "Yazarın ölümü" fikri o zamanlar gündemdeydi. Derrida'nın sonradan karşılaştığım bir ifadesini kullanmam gerekirse, özneyi "yok etmek yerine ortaya çıkardım" –gerçi o cümlede oldukça zalim bir yok ediş var. Ama genel olarak yazarlık kavramını muhafaza etmek istedim. Bana "Yazar İdeolojisi kavramına gerçekten ihtiyacınız var mı? Bu kavramın kendisi, Estetik ve Genel İdeolojiler'in bir çeşit kombinasyonu değil mi?" diye soran bir öğrencimi hatırlıyorum. Bu kavramın es geçilmesini istemiyordum. İki metnin aynı yazar tarafından yazıldığını bilmenin metinler hakkında ilginç aydınlanmalara neden olacağı fikrini muhafaza ediyordum. Bu oldukça sağduyulu bir bakış açısı gibi görünebilir, ama o zamanlar çok eleştiriliyordu. Yazarlık teorilerinin hepsinin Büyük Adam teorisi olmaları gerekmiyordu.

George Eliot bu bağlamda kurnaz bir seçim, çünkü bir mahlas zaten, halihazırda retorik bir tuzak –Foucault'nun deyimiyle bir "yazar işlevi". Aynı iddianın en azından yüzeysel

olarak daha aykırı görüneceği, kanon içinden başka yazarları da –mesela D. H. Lawrence'ı– seçebilirdiniz.

– Bu konuda *Eleştiri ve İdeoloji*'de ilginç bir tutarsızlık var, çünkü kitabın bu bölümünde yazar daha geniş ideolojik oluşumlara doğru yayılırken önceki bölümde Yazar İdeolojisi kavramı muhafaza ediliyor. Sanırım fail [*agency*] kavramı beni edebi boyutuyla değil, daha çok devrimci politika açısından ilgilendiriyor. Hümanist özneyle birlikte siyasi faili kapı dışarı edemezsiniz. Bu kitaptan kısa bir süre sonra kültürel pratik ve üretime daha çok odaklandım; eğlence ve haz meselesine daha çok ilgi duydum. Ama bunun *Eleştiri ve İdeoloji*'de yaptığım farklı türdeki metin analiziyle çeliştiğini düşünmüyorum.

Zamanında birkaç eleştirmenin de yöneltmiş olduğu, Dördüncü Bölüm üzerine bir başka eleştiri de Eliot ve Lawrence gibi yazarlara dair analizinizin ideolojilerle sınırlı olması ve dönemin ekonomik ve siyasi ortamıyla yüzleşmek adına çok az çaba göstermeniz. Bir taraftan yeterince pratik eleştiri yapmamakla eleştiriliyorsunuz, bir taraftan da siyaset ve ekonomiyi yeterince düşünmemekle.

– Bu Marksist bir eleştirmene pek bir alan bırakmıyor değil mi? Ama başka bir eleştiri de –bence oldukça adil bir eleştiri– Althusserci ideoloji kavramından çok etkilendiğim için, bu metinlerle ilgili neyin potansiyel olarak ilerici ve radikal olduğuna bakmıyor olmamdı. Kitap öyle kuşkuyla yaklaşıyor ki meselelere... Bu, ne kadar olumsuz, ketum ve esirgemeci insanlar olduğumuzun bir göstergesi. İronik, ama o zamanlar kendi akademik alanım olan 19. yüzyıl toplumsal ve ekonomik tarihiyle yoğun bir şekilde ilgileniyordum. Üzerinde çok düşündüm ve her zaman tarihsel bir biçimde ders vermeye çalıştım. Ama bunun fazlasıyla üstü kapalı bir biçimde verildiği doğrudur.

Peki ya pratik eleştiriyle ilgili olan kısım? Anladığım kadarıyla ilk başta Conrad'ın *Gizli Ajan*'ı üzerine bir bölüm yazmayı planlamıştınız ama sonra bu bölümü *Sociological Review*'a verdiniz.

– O makale, doğrusunu söylemek gerekirse, dersler için düzenlediğim kalabalık notlar içinden çıktı. Ben derslerim boyunca bu türden, kanon dahilindeki metinleri, *Kıyıdaki Değirmen* ya da *Lord Jim* ya da ne olursa, incelemişimdir. Kitaba kanonla ilgili çok şey eklersem yolumu kaybedeceğimden korktum. Bu organisizm ideolojisinin izini sürmeye çalışıyordum ve bunun bir edebiyat eleştirisi makalesi olmasını istemedim –muhtemelen daha önce odaklandığım edebiyat eleştirisi meselesine fazla keskin bir tepki olarak...

Bu noktada *Eleştiri ve İdeoloji*'nin rehberi *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'ne dönmek istiyorum. Yayının hakemliğiyle görevli okuyuculardan birinin Fredric Jameson olduğunu söylemiştiniz. Diğeri de Edward Said'di, değil mi?

– Evet, Edward'la ilk defa bu ufak kitapla ilgili yazdığı tebrik mektubu sayesinde temas kurdum. Sonrasında 1978'de, *Oryantalizm*'i yayımladığı sene, Kolombiya'da düzenlediği bir konferansta konuşma yaptığımda yüz yüze tanıştık (Yale'dan eve dönerken Fred davet etmişti beni konuşmam için). Ölmeden birkaç yıl önce *Kültür Yorumları*'nı (2000) ona ithaf etmiştim, o da tipik sevgi dolu bir teşekkür mektubuyla cevap vermişti. Bu, kurduğumuz son temas oldu.

Şimdi geriye dönüp bakınca Said'le ilgili düşünceleriniz neler?

– Bence Said'in öncelikli olarak bir teorisyen olduğu yönünde değerlendirme yapmaktan kaçınmak gerekiyor. O bundan çok daha önemli bir iş yaptı ve teori olarak adlandırılan şeye düşman oldu sonunda. Onun güzergâhı gerçekte Auerbach'tan Foucault'ya, sonra yeniden Auerbach'a doğruydu. Amerikalı dostu Noam Chomsky de teoriyi eşit derecede küçümsemiştir. Teori, Karl Kraus'un psikanaliz için söylediği gibi, kısmen, ama sadece kısmen, çözümünü sunduğu şeyin sorunudur. Entelektüel açıdan konuşacak olursak, Said kişisel tarihinin getirdiği zorunluluklarla, içinde yetiştiği geleneğe meydan okuyan türden bir entelektüel çalışmaya girişmiş, oldukça eski moda bir hümanistti. Muhtemelen Filistin hakkında

yazmaktansa yalnızca opera dinlemeyi tercih ederdi. Her radikal gibi onun da amacı, baskının üstesinden gelindiği için artık baskı hakkında yazmanın gerekmeyeceği siyasi noktaya ulaşabilmekti. O zaman Schumann'dan hoşlanabilir, D. H. Lawrence'ın ilk dönemlerindeki renk imgelemi hakkında yazabilirdik. Bunu vicdanımız rahat bir şekilde yaptığımız zaman, başarmış olacağız. Radikal politikadan ne kadar çabuk vazgeçersek o kadar iyi. Bu basit gerçeği kavramamış olan bir siyasi radikalden uzak durun. Ama radikal siyaset toplumsal sınıf ve milliyet gibidir: Kurtulmak için önce onlara sahip olmalısınız. Ve zamanından önce de onlardan vazgeçmemelisiniz.

Teoriye yönelik bu ihtiyat, Said'in çalışmasını, tabiri caizse doğma büyüme teorisyenlik mesleğinden olanlarınkinden –Yeni Tarihselciler mesela– daha ilginç bir hale getiriyor. Yani Batı kültürüne bu kültürün içinde demlenmiş ve bu kültüre karşı sevgi besleyen bir bakış açısıyla karşı çıktı o; bir iktidar için, bu tarz eleştiriden sakınmak her zaman dışarıdan gelen bir eleştiriden sakınmaktan daha zordur. Kuramsalcılık olarak adlandırılabilecek şeye dair en ufak tahammülü yoktu. Politik durumunu düşününce, bu onun için mümkün değildi. Bu nedenle Said'i Roland Barthes'la ya da Harold Bloom, hatta Jameson'la bir araya getirmek bir kategori hatası yapmak anlamına gelir. Erken dönemlerinde Foucault ile ilgilendiyse de bunun sebebi Foucault'nun da tıpkı kendisi gibi fikirleri soyut olarak değil pragmatik olarak ele alan bir aktivist olmasıydı.

Said ve ben bir keresinde Londra'da bir oturumda karşı karşıya geldik: O, teori aleyhine konuşuyordu ve ben ise bu tavrın da teorik bir duruş olduğunu iddia etmiştim. Kestirip attı; o zamanlar bunun yanlış bir hareket olduğunu düşünmüştüm ama şimdi düşünüyorum da, doğru bir şey yapmıştı; çünkü burada "teori" sözcüğü etrafında uygunsuz bir kelime oyunu oynamıştık. Öte yandan Said'in teori karşıtlığının da sınırları vardı. Örneğin Marksizmi çok iyi kullanıyordu. Hatta sosyalist miydi diye bile sorabiliriz. Bunu bilmiyor olmamız –en azından benim bilmiyor olmam– çok önemli. Söyleyebileceğim tek şey şu: Eğer sosyalist değildiyse de olması gerekirdi... Sol politika tüm

boyutlarıyla ona uzak görünüyordu, şüphesiz bunun bir nedeni de varlıklı bir aileden gelmesiydi.

Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi'ni yazdığınız kitle hakkında bir şeyler söyleyebilir misiniz?

– Bu zor bir soru. Böyle kapalı bir söylemin düşünüldüğünden çok daha fazla insanı kendine çekmesi tuhaf. Bu nedenle farklı tarihsel koşullarda olsa sadece akademik çerçevede kalabilecek bir kitap, dönemin havasıyla kitlelere ulaştı. Ayrıca dönemin zorlu ve nitelikli tartışma ortamı sayesinde de okurları oldu. Tarihe işlerin hep kötüye gittiğini varsayan bir bakışla bakmamak gerek ama bu sayı, özellikle de seksenlere bazı muğlak postmodernist fikirlerin ortaya çıkmasıyla birlikte düşüş gösterdi. Tabii ki *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi* oldukça kavramsal bir kitap ve ben de Walter Benjamin'le ilgili olan kitaba kadar siyasi kültür meseleleri üzerine pek kafa yormadım. İroniktir ama 1976 ile 1981 arasında, tam da siyasi iklim kararırken Brecht'e, Weimar'a ve Bahtin'e dönüp bakmaya başladım.

Kitabın önsözünde Marksist eleştirinin "rahat bir biçimde, edebiyata dair Freudcu ve mitolojik yaklaşımlar arasına; en azından çok daha kışkırtıcı akademik bir 'yaklaşım' olmaya, öğrencilerin yürümesi için çok daha iyi düzenlenmiş bir araştırma alanına sıkıştırıldığını göreceğiz,"* öngörüsünde bulunuyorsunuz. Bu bir anlamda bir kehanetti. Michael Ryan'ın *Literary Theory: A Practical Introduction* [Edebiyat Teorisi: Pratik Bir Giriş, 1999] isimli kitabı türünden, Marksizmi kişinin kavramsal bir marketten alışveriş yapar gibi seçip örnekleyebileceği bir yöntem olarak gören kitapları düşünüyorum... Bunu takip eden yıllarda Marksizmin içerilmesiyle ilgili ne düşünüyorsunuz?

– Bir yandan edebiyat sosyolojisi ile ilgili söylediklerimize dönecek olursak, Marksizmin içerilebileceğinin her zaman far-

(*) Çeviri Utku Özmakas'a aittir: *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 8 – e.n.

kındaydım –muhtemelen zaman zaman bundan rahatsız da oldum. Bu ihtimal başlangıçtan itibaren zaten vardı, bunun bir nedeni siyasetin yalnızca kültürel bir yaklaşıma hapsedilmesinin mümkün olmasıydı. Bu aslında Amerika'da olan şey. Diğer taraftan sorunları dile getirebileceğim yeni biçimler, yeni diller arıyordum. Bu nedenle buna ayak diremenin de doğru olmadığını düşünüyordum. Başka bir deyişle, hiçbir zaman liberal bir çoğulcu olmamama rağmen, her zaman, özellikle de Benjamin kitabından bu yana, diğer yaklaşımlara açık olmaya çalıştım. Yani temkinli bir denge arayışındaydım. Oldukça derin çatışmalar ve tartışmalar içinde olan bazı Marksistler ve feministler varken bazıları da Marksizmden diğer her şeyi kapsayan kurucu bir anlatı olarak bahsediyordu; ki Jameson da bunlardan biri olabilir. Bu bence fazla orta yolcu bir duruştu. Ama tam tersi yanlışa düşmeden bu ılımlı tavrı benimsemeye nasıl karşı koyulması gerektiğini kestirmek de zordu. Hiç o kadar ileri gittim mi bilmiyorum.

Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi'yle ilişkili olarak, tarihsellik sorununa geri dönmek istiyorum. Burada, Marx'ın _Grundrisse_'de Yunan sanatının "sonsuz büyüsü" üzerine yaptığı tartışma dahilinde, geçmiş ve şimdiki zaman meselesini ele alıyorsunuz. Daha sonra Brecht'in tarihsel geçmişten aldığı diyalektik hazzı alıntılıyorsunuz; Brecht bunun zorlanarak açılması ve sorunsuz bir tarihsel anlatının içine sıkıştırılmak yerine şimdinin karşısına konması gerektiğini söylüyor.

– Bütün bunlar post-Althussercilik ve söylem teorisiyle, sonrasında da yeni tarihselciliğin görüşleriyle özdeşleşen, gittikçe daha popüler olan "şimdiciliğe" üstü kapalı bir cevaptı. Bu ilişkiyi oluştururken, sizin söylediğiniz de dahil olmak üzere, farklı denemelerim oldu. Sanırım tarihsel görelilikten kaçınmak istediğim için bir anti-tarihselci olduğumu söyleyebilirsiniz, ama tarihsel bağlama başvurma anlamında tarihselciyim. Gerçekler tarihsel olarak beslendikleri anlamda tarihseldirler, doğru olan yalnızca kendi zamanında doğrudur anlamında değil.

Bunu sormamın nedenlerinden biri, *New Left Review*'un, sizin de "Ideology and Literary Form" [İdeoloji ve Edebi Biçim] makalenizin yayımlandığı sayısında, Henri Lefebvre'in tam olarak bu konuda –bugün ve geçmiş ilişkisi üzerine– bir makalesi olması. Bu makaleyi hatırlıyor musunuz?

– Makaleyi okuduğumu ya da Lefebvre'in genel olarak çalışmasından haberdar olduğumu hatırlamıyorum. Ama o zamanlar çok işlenen bir konuydu bu. Tarih bilgisi söz konusu olduğunda tamamen şüpheci olan birçok şimdici vardı. Bir süre bu tutum radikal bir şey gibi sunuldu. Bu tavırla savaşılması gerektiğini düşündüm. Bugünün ihtiyaçlarının, geçmişin hakikatinin aranmasını sağlayacak bir dizgeye dönüştüğü "şimdicilik" aslında bir emperyalizm türüdür. Brecht'in geçmişin farklılığı ve bize yabancılığı konusuna yaptığı vurguyu ya da Benjamin'in tamamlanmamış, şimdiki zamanda kurtarılmayı bekleyen geçmiş zaman düşüncesini görmezden gelir bu tutum. O, geçmiş ile şimdiki zamanı ilişkilendirir, ama emperyalist bir şekilde değil.

Peki ya Troçki? *Edebiyat ve Devrim, Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'nde önemli bir rol oynuyor. Muhtemelen teorik girişimlerinizi siyasi aktivizmle ilişkilendirme konusunda yardımı olmuştur.

– O da aradaki köprülerden biriydi. Troçki, Oxford'daki siyasi ortamla genel olarak kültürel sol ortam arasındaki köprülerdendi. Uluslararası Sosyalistler'deki görevlerimden biri, Troçki'nin pek az haberdar olunan kültürel boyutunun farkına varılmasını sağlamaktı. Troçki'nin kültür üzerine çalışmasından, aslında bütün olarak Bolşevik kültür deneyiminden çok etkilendim ve bunu, diğer türlü çok teorik olma tehlikesi taşıyan çalışmama dahil etmeye çabaladım.

Sizce Troçki *Edebiyat ve Devrim*'de sanat eserini her şeyden önce kendi yasalarıyla, sanata özgü yasalarla değerlendirmenin öneminden bahsettiğinde ne demek istiyordu? Bu –sizin kitapta gönderme yaptığınız– önemli ve aynı zamanda da oldukça belirsiz bir formülasyon.

– Evet, aslında Kantçı bir ifade... Raymond, *Kültür ve Toplum*'da "sanat için sanat"ı bir anlamda dikkati sanat üzerine toplama arzusu olarak yorumluyordu; bir başka deyişle, sanata baktığınızda sadece sanata bakıyorsunuzdur. Bu tutum sıradan ve basmakalıptır; hem rahatlatıcı hem de öğreticidir. Troçki'nin esere kendi içinde bakmak gerektiğini söylerken aslında ona tarihsel açıdan bakma gerekliliğini kastedip kastetmediğini sorgulayabiliriz. Savı, hatalı bir ikiliği reddediyor. Öte yandan yaygın vulgar Marksizm ya da sosyolojizm bağlamında, bu o zamanlar hâkim bir görüştü, sanat eserinin bağımsızlığı için mücadele etmek çok daha önemliydi. Muhtemelen daha sonraki süreçte sürrealizme ve genel olarak avangarda ilgisinin bir habercisiydi bu. Sanatın kendisini gerçeklikle ilişkilendirirken bunu unsurların özgün, indirgenemez bir konfigürasyonuyla gerçekleştirdiğini biçimcilerden öğrenmişti.

Bu arada Adorno bu kitapta önemli bir eksik. *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'nin sonunda ondan kısaca bahsediyorsunuz ama Benjamin gibi muhataplarıyla birlikte tartışmıyorsunuz. Adorno, Wadham seminerlerindeki tartışmalara konu oldu mu?

– Evet, yer aldı; eksik olan *Estetik Teori*'ydi, çünkü seksenlerin ortasına kadar İngilizceye çevrilmemişti, benim de onu okuyacak kadar Almancam yoktu. Ama diğer çalışmalarının bazıları çevrilmişti ve Oxford derslerinde Frankfurt Okulu'na yoğun ilgi vardı. Bu nedenle, şimdi düşününce, ben de Adorno'nun kitapta daha fazla yer almamış olmasına şaşırıyorum.

O zamanlar S. S. Prawer, Oxford'da ders veriyordu ve 1976'da yayımlanan *Karl Marx and World Literature* [Karl Marx ve Dünya Edebiyatı] kitabı, birkaç yerde *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*'yle birlikte incelendi. Kendisiyle hiç iletişim kurdunuz mu?

– Çok az tanıyordum onu. Kitap Deutscher Ödülü almıştı ve hatırladığım kadarıyla Perry Anderson beni arayıp onun siyasi görüşünü bilip bilmediğimi sormuştu. Muhtemelen ödülü

bir faşiste vermek istemiyorlardı. Onları bu konuda rahatlatabilirdim. Bir Doğu Avrupa göçmeni, romancı Ruth Prawer Jhabvala'nın kardeşiydi. Marksist eleştiri derslerinden epey uzak durmuş olmasına rağmen onunla birkaç kere karşılaştım. Oxford'a geldikten kısa bir süre sonra, sınıf bir günlük "Edebiyat ve Devrim" konferansı düzenledi ve Prawer da konferansa katıldı. Geldi ve arkaya oturdu. Yani nesnel bir şekilde bakacak olursak, yaptığımız tartışmalara ilgisi ve merakı vardı. Kesinlikle Oxfordlu olmayan, kozmopolit bir havası vardı. Öte yandan, estetiğimize değilse de izlediğimiz politikaya mesafeliydi.

Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi'ni Prawer'ın kitabıyla birlikte düşünen eleştirmenlerden biri olan René Wellek oldukça olumlu bir eleştiri yazdı kitap hakkında, ancak şaşırmış bir şekilde, "Bay Eagleton Marksizmin en ütopik özelliklerini bile eleştirmeden kabul ediyor," şeklinde bir sitemde bulundu. Bu, kitaba yönelik liberal-hümanist tepkilerin tipik özelliği miydi?

– Evet, öyleydi, ama yine de umduğumdan çok daha olumluydu. Kitap genel olarak önceki tüm çalışmalarımdan daha iyi karşılanmıştı; muhtemelen bunun nedeni, taraflı da olsa, geneli itibariyle bilgilendirici bir niteliği olmasıydı.

Williams'ın o dönemlerde Marksizmi derinlemesine ele alan fakat bir yandan da mesafeli ilişkilenme tecrübesinin ilginç bir kaydı olan _Marksizm ve Edebiyat_ (1977) çalışmasıyla ilgili düşüncelerinizi merak ediyorum. O da bazen ondan bir önceki yıl çıkan kitabınızla birlikte inceleniyor.

– Açıkçası Marksizmle olan muğlak ilişkisini göz önünde bulunduracak olursak, böyle bir eser üretmiş olması bile şaşırtıcıydı benim için. Zaman zaman bu ilişkide bile isteye çekimser kaldığını düşünürdüm. Kitap benim umduğumdan çok daha cesur bir duruş sergiliyordu. Ondan çok şey öğrenip öğrenmediğimden şüpheliyim; gelgelelim bunu yaptığı için çok mutlu olmuştum. Mücadeleye hazırlanırken böyle bir kitabın varlığı iyi gelmişti.

Peki ya altyapı ve üstyapı metaforları hakkındaki eleştirel yorumlarında, kapitalizmin devamını sağlayan kültürel biçimlerin tümüyle ideolojik ürünler değil maddi ürünler olduğu yönündeki vurgusu hakkında ne düşünüyorsunuz? Size faydalı oldular mı?

– Raymond ve ben bu konuda hiçbir zaman hemfikir olmadık, ben çalışmasının bu yönü hakkında bir şeyler yazdım. Bu meseleyi ampirik açıdan yanlış anladığını düşünmüşümdür. Marksizmde takıldığı noktalardan biriydi bu; eseri Marksizme ne kadar açık hale gelirse gelsin, onun kültürü tam bir ciddiyetle ele almayıp ikincil statüye indirdiği konusunda şüphesi vardı hâlâ. Benimle onun arasında geçen ya da onun başkalarıyla yaptığı tartışma, ikincil statü denen şeyin ne anlama geldiğiyle ilgiliydi. Kültüre birincil bir konum atfetmeksizin de onu maddi bir form olarak düşünebilirsiniz. Kültürü ön plana koymamak ille de onu kötülemek ya da soyutlamak anlamına gelmez.

Yani "kültürel materyalizm"in nihayetinde Marksizmin yerine geçtiğini düşünüyorsunuz...

– Söylediğine göre "kültürel materyalizm" Marksizmle uyumlu... Tabii mesele, bu ifadeden ne kastettiğine göre değişir. Eğer materyalizmi kültüre kadar genişletmekten bahsediyorsa, o zaman Marksizmle uyumlu, hatta aynıdır denebilir, çünkü Marksistler de bunu yaparlar. Bu durumda neden özel bir kategoriye ihtiyaç duyduğu sorusu sorulabilir. Kategorinin fazla belirsiz olmasının nedeni bu: Bir yandan Marksist bir duruşu taklit ederken diğer yandan da reddediyor. Bu kategorinin nasıl bir katkısı olduğu hakkında her zaman şüpheci davranmışımdır. Freudcu anlamda bir uzlaşma oluşumudur bu kategori.

1978'de *New Left Review*'da bir John Bayley –Oxford'da sizden önceki Warton İngilizce Profesörü– eleştirisi yayımladınız. Ben bunun liberal hümanizm eleştirilerinden oluşan uzun bir yazı dizisinin parçası olarak tasarlandığını düşünmüştüm. Bu projenin neden tamamlanmadığını söyleyebilir misiniz?

– Bir insan neden onca insanın arasında John Bayley'ye döner ve saldırır? Makale tek başına kaldı, çünkü yazı dizisinin geri kalanı yazılamadı. Sanıyorum saygın eleştirmenlerin eleştirileceği bir yazı dizisi olarak görüldü, ne var ki tek başına çok bir şey ifade etmedi. Bayley'in makalemin bazı kısımlarının oldukça iyi yazıldığını ve Macherey'i hiç okumadığını, ama belli ki okuması gerektiğini söylediğini hatırlıyorum. Macherey'i okumamasının benim için sarsıcı bir sürpriz olduğunu söyleyemem; bu benim açımdam "Playboy'u okumadım," demesiyle aynıydı. Makaleyi Bayley'in F. R. Leavis için yazdığı ölüm ilanıyla bitirdim, Gramsci'yi sağduyusu için tebrik etmek gerektiğini de ekledim. Bayley, "Gramsci sağduyusu için tebrik edilebilir," demişti.

Yetmişlerin sonundan itibaren katılmış olduğunuz, edebiyat sosyolojisi üzerine olan Essex konferanslarından zaten kısaca bahsettiniz. 1976'da Jay Bernstein, Gillian Beer ve Raymond Williams da dahil olmak üzere herkesçe saygı duyulan birçok akademisyen orada makalelerini sundu. Bu konferanslar gerçekten edebiyat sosyolojisi fikrine mi odaklanıyordu?

– Hayır, öyle değildi; tahminimce bu ismi bazı bürokratik meselelerden kurtulmak için kullandılar. Olağanüstü zengin ve verimli toplantılardı. Zaman zaman akademik konferansları küçümseyerek öğrencilerime onların aslında antropolojik ritüeller, dayanışma kutlamaları olduğunu söylerim ama bu çok farklıydı. Bu etkinlikler her yerden, farklı akademik disiplinlerden insanları bir araya getirdi, oldukça nitelikli tartışmalar ve eserler üretildi. Aslında o zamanlar eleştirel üretimde önemli mevkileri iyi kötü ele geçirmiş olan kültürel solu, yani çarpıcı bir gelişmeyi temsil ediyordu. Zaman zaman tüm bu insanların nereye gittiğini sorarım kendime. Çünkü bundan otuz yıl kadar önce, edebiyat ve kültür alanında kendini "Marksist" ya da "yoldaş" olarak adlandırabilecek bir sürü insan vardı. Eğer Marksizm o zamanlar doğru kabul ediliyorduysa neden şimdi durum tam tersi? Hepsi siyasal anlamda düş kırıklığına mı uğradı?

Marksist-Feminist Edebiyat Kolektifi de oradaydı. Onlarla bir diyaloğunuz oldu mu?

– Grupla diyaloğa geçmemiş olsam da neredeyse gruptaki herkesi tanıyordum. Maud Ellmann da dahil olmak üzere bazıları zaman zaman Wadham derslerine geliyorlardı. Marksist-feminist tartışmalar gittikçe daha önemli bir hal alıyordu. Kimse onları görmezden gelemiyordu. Bizim geliştirmeye çalıştığımız konum açısından önemli bir meydan okuma –tabii ki bazen de bizi doğrulayan bir oluşum– olduklarını söyleyebilirim. Bu meydan okuma ne pahasına olursa olsun dikkate alınmalıydı.

1976 ile 1981 konferansları arasında ilginç bir değişim olmuş gibi görünüyor. 1981'dekinin başlığı Foucaultcu bir tını taşıyor: "17. Yüzyılda Edebiyat ve İktidar". O zamanlar bu değişimin farkında mıydınız?

– Evet, fazlasıyla farkındaydım. O dönemde Wadham sınıfında kabaca Foucaultcular olarak adlandırabileceğimiz kişiler ile Marksistler arasında gittikçe büyüyen tartışmalar vardı. Essex'in kendisi –yalnızca konferanslar değil, üniversitenin edebiyat bölümü de– o zamanlar gitgide Foucaultcu olmaya başlamıştı. Bence bunun etkileri gerçekten yıkıcı oldu. O zamanlar genelde siyasi zekâsı Foucaultcu göreliliğin biraz kararsız ve parçalanmış bir biçimiyle bozulmuş bir öğrenci tipi vardı – ki bu tiplerden bazıları da Essex'teydi. Bu yıkıcı bir epistemolojik kuşkuculuğa neden oldu. Örneğin devletin sözde yokluğuyla ilgili açıkça gerçek dışı iddialarda bulundular. Benim şahsi fikrim Foucault'nun en az iki farklı okumasını yapmak gerektiği yönünde... İlki fazlasıyla genel teorilere odaklanıp gerçek bir konjonktür teorisi oluşturmayan bazı Marksizm yorumlarına atfettiği öneme odaklanmalı. İkinci olarak, Foucault'nun eserlerini tutarlı ve alttan alta anti-Marksist eserler olarak okumak gerek.

Bu Foucaultculuğa yönelim, belirli bir entelektüel keskinliğin –baskıcı olmasa da yıpratıcı bir keskinlik– çözülmeye başladığını gösterdi. Siyasi açıdan konuşacak olursak, yetmişlerin sonunda, seksenlerin başında Thatcher'dan Reagan'a geçişten bahsedi-

yoruz. Bu Foucaultcu akım içinde post-Marksistlerin söylem teorisi de vardı; gerçi onlar tabii ki entelektüel açıdan daha yüksek bir seviyedeydiler. Essex'te olan Ernesto Laclau etkili bir güç haline geldi. Orada meydan okunabilecek gerçek bir şey vardı; Marksizmden çıkmış ve şimdi de onun en acımasız eleştirmeni haline gelmiş bir şey. "Söylem" denen şey dallanıp budaklanıyordu. Benim için bunun en iyi örneklerinden biri Avustralyalı genç bir radikalin bana şu cümlelerle başlayan bir yazı göndermesiydi: "Bu makalenin amaçları doğrultusunda, beşeri pratikleri 'söylemler' olarak ele alacağım." "Neden?" diye düşündüm. Bu, "Bu makalenin amaçları doğrultusunda Brezilyalıları 'şemsiye' olarak ele alacağım," demekle aynı şey değil miydi?

OKUMA LİSTESİ

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster, New Left Books, Londra, 1971. [*Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Murat Belge, Erol Tulpar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.]

Barnett, Anthony, "Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton", *New Left Review*, cilt 1, sayı 99, 1976, s. 47-64.

Eagleton, Terry ve Fuller, Peter, "The Question of Value: A Discussion", *New Left Review*, cilt 1, sayı 142, 1983, s. 76-90.

Eagleton, Terry, "Base and Superstructure in Raymond Williams", *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Terry Eagleton (ed.), Polity, Cambridge, 1989, s. 164-175.

–, "Criticism and Ideology: Andrew Milner Interviews Terry Eagleton", *Thesis Eleven*, sayı 12, 1985, s. 130-144.

–, "Edward Said, Cultural Politics, and Critical Theory (An Interview)", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, Ocak 2005, http://www.thefreelibrary.com/_/print/PrintArticle.aspx?id=135888177.

–, "Form, Ideology, and *The Secret Agent*", *Sociological Review*, Monografi 26, 1978, s. 55-63. (Tekrar baskı: *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986, s. 23-32).

–, "Interview with Terry Eagleton" (Andrew Martin ve Patrice Petro ile), *Social Text*, sayı 13/14, 1986, s. 83-99.

–, "Interview: Terry Eagleton" (James H. Kavanagh ve Thomas E. Lewis ile birlikte), *Diacritics*, cilt 12, sayı 1, 1982, s. 53-64.

–, "Liberality and Order: The Criticism of John Bayley", *New Left Review*, cilt 1, sayı 110, 1978, s. 29-40 (Tekrar baskı: *Against the Grain*, s. 33-47)

–, "Marxism and the Past", *Salmagundi*, sayı 68-69, 1985-1986, s. 271-290.

–, "Norman Feltes", *English Studies in Canada*, cilt 28, sayı 3, 2002, s. 473-477.

–, "Psychoanalysis, the Kabbala and the Seventeenth Century", *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, Francis Barker vd. (ed.), Essex University Press, Colchester, 1981, s. 201-206.

–, "Tennyson: Politics and Sexuality in *The Princess* and *In Memoriam*", *1848: The Sociology of Literature*, Francis Barker vd. (ed.), Essex University Press, Colchester, 1978, s. 97-106.

–, "The Revolt of the Reader", *New Literary History*, cilt 13, sayı 3, 1982, s. 449-452. (Tekrar baskı: *Against the Grain*, s. 181-184).

–, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Theory*, New Left Books, Londra, 1976. [*Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

–, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2008.

Feltes, N. N., *Modes of Production of Victorian Novels*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Higgins, John, *Raymond Williams: Literature, Marxism and Cultural Materialism*, Routledge, Londra, 1999.

Jameson, Fredric, *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism*, Ian Buchanan (ed.), Duke University Press, Durham, 2007 [*Jameson Jameson'ı Anlatıyor: Kültürel Marksizm Üzerine Söyleşiler*, çev. Şeyda Öztürk, YKY, İstanbul, 2016.]

Lefebvre, Henri, "What is the Historical Past", *New Left Review*, cilt 1, sayı 90, 1975, s. 27-34.

Ryan, Michael, *Literary Theory: A Practical Introduction*, Blackwell, Oxford, 1999.

Trotsky, Leon, *Literature and Revolution*, Redwords, Londra, 1991. [*Edebiyat ve Devrim*, çev. Hüseyin Portakal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.]

Wellek, René, *Eleştiri ve İdeoloji* incelemesi, *Slavic Review*, cilt 36, sayı 3, 1977, s. 531.

Williams, Raymond, "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", *New Left Review*, cilt 1, sayı 82, 1973, s. 3-16.

–, "Literature and Sociology: In Memory of Lucien Goldmann", *Problems of Materialism in Culture: Selected Essays*, Verso, Londra, 1980, s. 11-30.

–, "Marxism, Structuralism and Literary Analysis", *New Left Review*, cilt 1, sayı 129, 1981, s. 51-66.

–, *Culture and Society 1780-1950*, Chatto&Windus, Londra, 1958. [*Kültür ve Toplum. 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.]

ALTINCI BÖLÜM

Marksizm/Feminizm

1980'lerin başında Workers' Socialist League'e[1] [İşçilerin Sosyalist Birliği] üye oldunuz. Bu nasıl oldu?

– Bu, Alan Thornett ve bazı deneyimli militanların, Oxford'da, Cowley otomobil fabrikası civarında aktif oldukları bir dönemdi, İşçilerin Sosyalist Birliği'ne katıldım çünkü kent ile Marksizm seminerleri, yani okul arasında bir köprü kurmak istedim. Bu tabii ki zordu, çünkü otomobil fabrikası etrafında çalışan çocuklar Gramsci'nin Balzac ya da başka bir şey üzerine olan fikirleriyle ilgilenmiyorlardı. Ama bu örgütlenmenin ya da beslendiği Troçkizm akımının güçlü yanlarından biri, kültür karşıtı olmamasıydı. Kültürel figürlerle ilgili toplantılar düzenlememe izin verdiler. Kültür meselesine özel bir önem atfetmiyordu ama konuya tümüyle yabancı da değildi.

Bu bağlamda İşçilerin Sosyalist Birliği, Uluslararası Sosyalistler'den daha uyumlu bir ortam mı sunuyordu?

– Evet, çünkü Uluslararası Sosyalistler'in Oxford temsilcilerinin çoğu orta sınıftandı, bazıları militan işçiler olarak gizleni-

1 İşçilerin Sosyalist Birliği: 1975'te Alan Thornett ve arkadaşlarının Workers' Revolutionary Party'den [Devrimci İşçi Partisi] ihraç edildikten sonra oluştur dukları İngiliz Troçkist grup.

yorlardı ve ironiktir ama işçicilerdi ve özellikle de entelektüel çalışmaya düşmanlardı. O zamanlar Uluslararası Sosyalistler'de ulusal seviyede güçlü entelektüeller olmasına rağmen –Nigel Harris, Mike Kidron, Alasdair MacIntyre, Alex Callinicos– yerel seviyede bu durumla ilgili ne yapacağını biliyormuş gibi görünmüyordu. Benim gibi bir akademisyen, onlar için bir şanstan ziyade utançtı. İşçilerin Sosyalist Birliği'nin temsil ettiği daha katı Troçkist tavrı bir kenara koyacak olursak, onların böyle bir sorunu yoktu. Yararlı bir şey yapabildiğiniz sürece bunu kabul etmeye hazırlardı.

Anladığım kadarıyla sizin yaptığınız faydalı işlerden biri de Thornett'in *From Militancy to Marxism* [Militanlıktan Marksizme, 1987] kitabının editörlüğünü yapmaktı.

– En mütevazı görevlerimden biriydi bu. Thornett ve Cowley civarındaki işçi mücadelesiyle ilgili gazete yazılarının da dahil olduğu bir daktilo çıktısı yığını verdiler bana. Ben bunların hepsini bir çerçeveye yerleştirip yayımlanmaya hazır hale getirdim. Bundan keyif aldığımı söyleyemem ama bu işi, bir entelektüelin pratikte yapabileceklerinin bir örneği olarak görüyorum. Ayrıca işçilere ya hakkında hiçbir şey bilmedikleri ya da merak ettikleri Marksist figürleri tanıtmak için düzenlediğim toplantılardan oluşan *Makers of Modern Marxism* [Modern Marksizmin Kurucuları] isimli kitapçığımı yayımladılar. Althusser, Benjamin, Gramsci, Sartre ve diğerlerinin fikirlerini Troçkist militanların dikkatine sunmak ve bunu da basit bir muhalif duyguyla değil, onları Troçkizmin merkez öğretilerini bu aşina olmadıkları kavramların ışığında düşünmeye teşvik ederek yapmak istedim. Batı Marksizmi üzerine olan bu kitapçık, bu geleneği oldukça farklı bir ortodoks teorinin karşısına çıkarma ve neyin kabul edilip, neyin değerlendirilip, neyin reddedileceğini görmeye çalıştığım bir girişimdi. Bu nedenle, bir anlamda, her ne kadar Althusser-Troçki birbiriyle uyumsuz gibi görünse de, kitapçık aynı zamanda bir arabuluculuk girişimiydi ve teorik kavramların siyasal muğlaklığı da bu arabuluculuğu tasdik ediyordu. Bununla birlikte, Althusser hakkın-

da konuşmayı önerdiğimde "Bize onun hakkında bilgi verecek misiniz, yoksa sadece vuracak mıyız kendisine?" diyen kavgacı bir yoldaş hatırlıyorum. Yani aslında bu tehlikeli bir denge oyunuydu.

1984'teki madenci grevinde aktif miydiniz?

– O noktada artık İşçilerin Sosyalist Birliği'nin içinde yer almasam da bir dereceye kadar aktiftim. Oxford ülkedeki en geniş madenci destek grubuna sahipti. Kentten, okuldan başka bir sürü insan ve Thornett de bu grubun içindeydi. Oxford Town Hall'da en az birkaç büyük eylem olmuştu ve Didcot Elektrik Santrali'nin etrafını çevirmiştik; geniş polis kitlesine rağmen pek fazla şiddet olayı yaşanmamıştı. Bir eğitimcinin bakış açısından oldukça ilginçti bu, çünkü dünyada üzerinde belki en güçlü siyasi arzuya sahip ama siyasi açıdan anlamlı ya da ilerici hafızası olmayan bir öğrenci nesli görüyordunuz. Sonra bir anda bir şeylerin hayata geçtiğini, siyasi görüşlerin gerçek ihtimaller olarak hayata geçirildiğini gördüler. Bazı solcu kadın öğrenciler, (ne yazık ki) madencilerin cinsiyetçiliği tehlikesiyle karşı karşıya kalsalar da sonuna kadar devam ettiler. İlginç bir dönemdi, çünkü değişim arayan ama bunun gerçekleşeceği konusunda umutsuz olan insanlardaki değişimi görüyordunuz.

Öğrenciler için siyasi bir odak noktası haline geldiniz mi?

– Belli bir dereceye kadar evet, çünkü Wadham çevresinde, aralarında özellikle İngiliz öğrenciler olmasa da kolejin solcuları olan İngiliz Edebiyatı bölümünden öğrencilerin bulunduğu çok sayıda eylem oldu. Bazılarının daha geniş bir harekete katılmalarının yolunu açan bir çeşit aracı gibiydim.

Beşeri bilimler alanındaki öğrencilerin, siyasi durumun gerektirdiği angajmanla, o dönemler çok revaçta olan ve geniş ölçüde post-Marksist bir nitelik taşıyan teorik ilgi alanlarını uzlaştırma konusunda zorluklar yaşadıklarını düşünüyor musunuz? Basit bir şekilde anlatacak olursak, postyapısalcılık ile öğrencilerin siyasi çizgisi arasındaki ilişki nasıldı?

– Bence siyasi durum masa başı teorisyenleri ile militanları birbirinden ayırmıştı. Memnuniyetle söyleyebilirim ki, birçok öğrenci şaşırtıcı bir şekilde iştahla işe girişmişti. Madencilere destek grubu muazzamdı ve mitinglerine en az yüz kişi katılıyordu. Birçoğu öğrenciydi ve o zamanlar teorisyen olmayıp hemen siyasete girmek istemeleri karşısında şaşırıp kalmıştım. Kendilerine bir yol arıyorlardı ve nasıl ilerlediklerini görebiliyordunuz.

Üniversitedeki meslektaşlarınızın o zamanlardaki siyasi aktivizminize bakışları nasıldı?

– Bir tanesiyle sokakta sosyalist gazete satarken karşılaşmıştım ve bana palyaço kıyafeti giyiyormuşum gibi tepki vermişti. Çirkin bir şeye tanık olmamak istercesine hemen yüzünü yana çevirmişti. Sonra *Daily Mail*'den birkaç gazeteci Oxford'daki İşçilerin Sosyalist Birliği'ne sıkıntı verdi. İçimize sızdılar, bizi bölmek için sistematik bir şekilde hareket ettiler. Sonunda grupta kendi sınıflarına ihanet edenler –yerel doktor veya benim gibiler– üzerine iki sayfalık bir yazı yazdılar. Reading yakınlarında bir yerde bir greve yardım ederken, aralarında *Daily Mail*'in gizli çalışanlarının da olduğu çeşitli insanlar fotoğraflarımızı çektiler, yani fotoğrafımız da çıktı yazıda. Sonunda bana adeta bir sığınak sunan St. Ives'a uçtum.

Yani siz de D. H. Lawrence gibi bir tür sürgün olarak Cornwall'a kaçtınız.

– Kesinlikle! Gerçi çok uzun sürmedi, ama o zamanlar Benjamin kitabının sonundaki şiiri yazdığımı hatırlıyorum. Bir çeşit şizofreni içerisindeydim, çünkü İşçilerin Sosyalist Birliği'ndeki yoldaşlardan hiçbirinin kitabı okuduğunu, okusalar bile onayladıklarını hayal edemiyordum. Politik ile teorik olanı bir araya getirmeye çalışıyordum fakat kitap ve aktivizmim, bazı açılardan garip bir biçimde farklı yerlerdeydi. Bir şekilde, kitabın son bölümünde politik ve teorik meseleler Benjamin ve Troçki'nin benzerlikleri sayesinde bir araya geldi. O zamanlar Benjamin ile Troçki arasında herhangi bir paralellik kurmak epey orijinal bir fikirdi.

Bence en önemli kitabınız olan Benjamin kitabına, *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*'ya (1981) geçelim. Önsözde *Eleştiri ve İdeoloji*'den *Walter Benjamin*'e gelene kadar çalışmalarınızdaki değişimin, kısmen "kapitalist sistemdeki genel değişimle", kısmen de "kendi bireysel evrimim" olarak adlandırdığınız şeyle açıklanabileceğini söylüyorsunuz.

– Genel değişim tabii ki Thatcherizmin ortaya çıkışıyla başlamıştı. Bu kitapla ilgili berbat bir inceleme yazısı yazan solcu bir eleştirmen hatırlıyorum; daha sonra konuyu kendisine kişisel olarak açtığımda Thatcherizmin o zamana kadar saklı kalmasına çok üzüldüğünü, kitabın konuyla alakasını göremediğini söylemişti. Bir çıkış noktası önermediğimi düşünmüş. Bu kitap elbette *Eleştiri ve İdeoloji* türünden döneminin kitabı değildi. Bu iki kitabın yayımlanmasından Reagan ve Thatcher rejimlerinin ortaya çıkışına kadar geçen sürede çok şey değişti ve aralarında yalnızca beş yıl olmasına rağmen bu adamın yorumu iklimin olağanüstü değişim hızını gösteriyordu. Benjamin kitabının güncel olmadığı ve hatta biraz anakronik göründüğü konusunda haklıydı. Bu çalışma hiçbir şey değişmemiş gibi bir hava yaratmıştı, ama bu kötü de olabilirdi iyi de... O dönemin sıkıntılı atmosferine rağmen altbaşlığında "devrimci" kelimesinin geçtiği bir kitap belirdi sahnede birden...

Siyasi tınılarına göre ele alacak olursak, bu iki kitabın farklı bir sırada yayımlanması beklenebilirdi: *Eleştiri ve İdeoloji* altmışlar sonunun siyasi heyecanlarının zirvesi olan yetmişlerin ortasında; *Walter Benjamin* ise teorik konumların güçlendirilmesi gerektiğine inanılan, politik açıdan daha az şanslı bir dönem olan seksenlerin başında.

– Doğru, tuhaf bir sırada gibi görünüyorlar. Sanırım Benjamin kitabı, gittikçe daha kaygı verici bir siyasi atmosferin hâkim olduğu bir döneme, Brecht ve Weimar'ın zamanına geri gitmeye çalışıyordu. Eleştiriyi politikleştirmek gerektiğinin farkındaydı. Muhtemelen *Eleştiri ve İdeoloji* de bir dereceye kadar bunu zaten böyle kabul etmişti, ama bu tarihten itibaren,

yeni dirençler karşısında, avangardın kaynaklarını toplama gereksinimi doğmuştu. Wadham derslerinde Goldmann, Lukács ve Sartre'a bakmak yerine gittikçe devrimci avangarda, Bolşevik dönemine ve sonrasına geri dönüyorduk. Bu derslerin çoğu dolaylı olarak kitaba da etki etti.

Peki ya "bireysel evriminiz"?

– En önemli gelişme, aradaki süreçte eleştirel ya da teorik ve yaratıcı yazımımı birbirine daha yakın hale getirmeyi öğrenmiş olmamdı. Benim için müthiş bir deneyimdi: Brecht üzerine bir oyun, *Brecht and Company*'yi yazmıştım ve bu formda kalemimi daha etkili kullandığımı görüyordum.

Biraz "Brecht and Company"den bahseder misiniz? 1979'da Edinburgh Fringe'te* sahnelendi değil mi? Buna rağmen hiç yayımlanmadı, gerçi *Şiir Nasıl Yazılır*'da (2007) alıntı yapıyorsunuz o metinden...

– "Brecht and Company" yazdığım ilk oyun olmasa da sahnelenen ilk oyunumdu. Bir festival için amatör ve profesyonellerden oluşan New Oxford Tiyatro Topluluğu tarafından sahneye uyarlandı. Edinburgh'daki provaların ve oyunların çoğuna gittim, çok heyecan vericiydi. Zaman zaman, bilim adamı için laboratuvar neyse, tiyatronun da sanatçı ve hümanist için aynı şey olduğunu söylemişimdir; çünkü kolektif, deneysel, pratik, sürekli oluşum halinde ve yoruma açıktı; bunu seviyordum. Oyun biçimsel olarak Edinburgh Fringe için bile biraz fazla avangarddı. İçeriği ise, bize her şeye rağmen nezaketen olumlu bir eleştiri sunan Michael Billington gibiler için fazla solcuydu.

Oyun, profesyonel bir tiyatro yönetmeni olmak isteyen Marksist doktora öğrencim Justin Gregson tarafından iyi bir şekilde yönetilmişti. Justin, oyunun Londra'da sahnelenmesini istiyordu; bu nedenle, usulüne uygun olarak, farklı tiyatro çevrelerinde hikâyeyi anlattık. Şaşırtıcı bir şekilde Open Space Theatre'ın yöneticisi Charles Marowitz, oyunu alacağını söyle-

(*) 1947'den beri devam eden, dünyanın en büyük sanat festivallerinden biri – e.n.

di. Sonra da "Brecht'i kim oynayacak?" dedi ve Stratford tarzı aktörlerin isimlerinden oluşan bir listeyi ezberden saydı. Ünlü bir isim olmadan hiçbir tiyatronun oyunu sahnelemeyeceği ortadaydı; bu yüzden neticede Londra'da seyirci karşısına çıkamadı. İlk ve son gösterimi gururla, "Edinburgh dünya prömiyeri" olarak nitelendirildi. Edinburgh Fringe'te bir sürü ilk-vesonlar olurdu.

Yaratıcı yazım alanında Brecht üzerine bir oyun kaleme almaya nasıl karar verdiniz?

– Brecht'in ne yaptığıyla, ne düşündüğüyle ve ne hissettiğiyle çok ilgileniyor olmama rağmen onunla bir karakter olarak ilişki kurmamıştım. Bu nedenle oyunun çıkış noktası bireysel bir figür olarak Brecht'e duyduğum ilgi değil, Brecht'in sunduğu imkânlardı. Oyun, tiyatroyu siyasi tarihle kaynaştıran ve politik baladları Shakespeare'in parodileriyle harmanlayan, birbiriyle bağlantısız sahnelerden oluşuyordu.

"Brecht and Company"deki bazı unsurlar, Benjamin kitabındaki unsurlarla doğrudan örtüşüyor gibi görünüyor: özellikle de Marksizm açısından tarihin biçimsel olarak ironik olduğu yönündeki savınızı düşünüyorum. Yani şöyle ki, ilkinde "Hitler, dün bir boyacıyken ertesi gün şansölye oldu. Ya sonraki gün ne olacak? Belki lağım kazıcısı Hitler ya da Berlin'deki Sovyetleri göreceğiz. Kafasında her şey olabilir." İkincisinde ise "Dün bir boyacı, bugün bir şansölye olarak Hitler bu nedenle karikatürün bir göstergesi, çünkü bu önlenemez yükseliş sayesinde yarın bir kömürlükte ölü bulunabileceği bir sürecin habercisi," diyorsunuz. Eleştirel olan ile yaratıcı olan arasında bilinçli şekilde bir köprü kurmaya çalışıyordunuz sanırım.

– Evet, o zamanlar tür konusunda birçok deneysel iş yapılıyordu. Oyunun kendisi montaj gibiydi ve sanırım Benjamin kitabı da eşit derecede deneyseldi. Zihnimde eleştirel ve teatral çalışma arasında kesin geçişlilikler vardı. İki yazım türünün de bana aynı şeyi hissettirdiğini bu noktada anladım. İki

si de yazmak için uygun alanlardı. Deneysel açıdan aralarında bir fark yoktu.

Benjamin kitabının kasıtlı olarak bozulmuş bir yapısı vardı ve bu da biçimsel deneyselliğin bir parçasıydı. Bölüm başlıklarının ve içindekiler sayfasının konmasını bile istemedim ve bu konuda New Left Books ile ufak bir tartışma yaşadım. Perry Anderson'ın beni çok memnun eden, kitaba ne kadar hayran olduğunu belirten ama bu isteğimin, kitabın "kompozisyonunun ciddiyetiyle" uyumlu olmadığını söylediği uzun bir mektup yazdığını hatırlıyorum. Kitabı çoğu insanın beğendiği diğer kitaplarımdan daha çok seviyorum, gerçi yazdığım en önemli kitap olduğunu düşünmüyorum –yarattığı etki açısından en önemli kitabım muhtemelen *Edebiyat Kuramı*'dır. En sevilen kitaplarım, gizli bir sempati beslediğim kitaplarım değil. Örneğin küçük Shakespeare kitabım, *William Shakespeare*'e karşı gizli bir sempatim var; gel gör ki genel olarak çok gönderme yapılan bir kitap değil.

Benjamin kitabının önsözünde yer alan, bireysel evriminizle ilgili yoruma dönecek olursak, orada aynı zamanda şöyle diyorsunuz: "Bu yön değişikliği neticede kişisel ve siyasi hayatımda *Eleştiri ve İdeoloji*'yi yazdığım zamandan bu yana gerçekleşen derin dönüşümlerle ilgilidir." Bunu biraz açar mısınız?

– Sanırım kişisel dönüşümümle ilgili nokta, o dönemde özellikle Toril Moi aracılığıyla feminizmin etkisi altına girmemdi. Her zaman feminizmin eserlerimdeki etkisinin esasa dair bir mesele olmadığını düşünmüşümdür –tabii form ve üslup açısından feministlerin damarına bastığı için hedefleri haline gelen *The Rape of Clarissa* dışında... Benjamin kitabı muhtemelen, az da olsa mizahın bulaştığı ilk kitap. Bu anlamda bir dönüm noktasıydı.

Bu bağlamda mizahtan konuşalım istiyorum. Kitabı tekrar okuduğumda, öncekinden daha eğlenceli bulacağımı ummuştum –özellikle de bir bölümde şakaların tıpkı edebi eserler

gibi biçimi nasıl gözler önüne serdiğini göstermek amacıyla Freud'u kullandığınız için. Bence kitabın en çarpıcı üslup özelliği polemikçi tavrı. Kitap, sık sık cüretkâr bir biçimde retorik kullanılmasına rağmen çok fazla mizah barındırmıyor. Yalnızca tek bir şakaya rastladım, o da ağır ironik bir tonda "girning" [sürekli şikâyet etmek] kelimesini açıkladığınız bir dipnottaydı.

– Doğru. Her an bir şakayla karşılaşabileceğiniz bir kitap ama gerçekten şaka yapan türden bir kitap değil. Esas güldürüye geçmeden önceki bir çeşit ısınma diyebiliriz.

Öte yandan bir yerde de oldukça burnu havada bir kışkırtma çıkıyor karşımıza: Çağın o tarihe kadarki en önemli Marksist estetikçilerini sıralıyorsunuz ve kendinizi de bunların arasında sayıyorsunuz.

– Evet! Muhtemelen bir sarhoşluk anında, öfkeyle yazıldığını düşündüğüm bir mektup almıştım. Mektubu yazan o cümleyi alıntılıyor ve büyük harflerle ekliyordu: "Bu ne cüret!" Ben de, "Bunu biraz da sizin gibi insanları kışkırtmak için yaptım. Neden insan kendi ismini listeye dahil etmesin ki?" diye cevap vermiştim ve bir külliyatın alametifarikası olarak "özel isim" hakkında bir şeyler yazmıştım. Bazen o bölümü derslerimde ele alırım ve mizah da bu bağlamda her zaman işe yarar; çünkü "Eagleton" adını söylemeden önce hafif ironik bir şekilde duraksarım. Ama bunun o listedeki bazı isimler –özellikle de o adam– için ne kadar rahatsız edici olduğunu sonradan fark ettim.

Bu öfkeli cevabı saymazsak, zihninizde farklı bir okuyucu kitlesi var mıydı?

– Emin değilim. Onu tipik bir Verso kitabı olarak yazdım; isterseniz sol entelektüel kitabı diyebilirsiniz. Aynı zamanda da sosyalizmin fazlaca entelektüel bir türüne meydan okuyan kaynakları –Bahtin ve bir dereceye kadar Adorno gibi– bir araya getiriyordu. Muhtemelen bu bağlamda bir anlamda *Eleştiri ve İdeoloji*'nin eleştirisi gibiydi. Aynı zamanda Benjamin'i oldukça

fazla *kullanıyordu*. Her ne kadar çeşitli konuları ele almak için Benjamin'i kullanmış olsam da gerçek bir Benjamin çalışması değildi bu. Şimdi daha farklı, çok yönlü işler yapabilme becerisine sahibim. Yazdığım en çok amaçlı kitaplardan biri olmasına rağmen, diğer insanların yanı sıra Benjaminciler de çok sevmediler onu. Hakkında hemen hemen hiçbir şey yazmadılar. *Pasajlar* üzerine yıllarca çalıştıktan sonra yeni bir ismin gelip rol çaldığını, ahkâm kestiğini düşünmüşlerdi.

Kitap Benjamin'le ilgili çok fazla biyografik bilgi vermiyor. O zamanlar Benjamin İngiliz akademisyenler tarafından değerlendirilmeye yeni yeni başlıyordu. Bu noktada onu tanıtma sorumluluğunu üstlenmeyi düşünmediniz mi?

– Evet. Kitabın başında belirttiğim gibi, Benjamin birçok farklı alana açık bir düşünürdü. Bu yeni çoğulculuk atmosferiyle ve benim, Bahtin de dahil olmak üzere, Marksist olmayan veya postyapısalcı yöntemlere artan ilgimle de örtüşüyordu. Aslında yine toplayabildiğim kadar malzeme toplamaya çalışıyordum diyebiliriz. Çalışmanın, hem yazım şekli hem de kitap biçimini bozması nedeniyle –tam olarak coşkun olmasa da– belirgin anlamda olumlu, hatta olumlayıcı bir niteliği vardı. Tuhaf bir biçimde, siyasi durumun yarattığı karamsarlık havasıyla örtüşmüyordu. Yükseliş dönemlerinin olduğu gibi çöküş dönemlerinin de kendilerine özgü avantajları vardır. Bu gibi durumlarda daha az sekter, daha ılımlı olursunuz ve kıskançlık duygularıyla insanlar arasında daha az ayrım yaparsınız. Tüm bunlar bir ölçüde tehlikelidir ama kusur aramayı bir kenara bırakırsınız bu gibi zamanlarda. Benjamin'in tarzı, özellikle de montaj tekniği, siyasi açıdan konuşmak gerekirse, görünürde çok da umut verici olmayan şeyler hakkında konuşmanın yeni yollarını gösterdi. Brecht'ten de –hem "Brecht and Company"yi yazmam hem de o zamanlar onun işlerine daha çok eğilmem sayesinde– parçalara ayırmanın çekiciliğini öğrendim. Bu da kitaba bilinçli bir şekilde yansıdı. Ama bunun sadece Benjamin ve Brecht'e özgü bir teknik olduğunu sanmıyorum. Kitabı çoğulculuk moda olmadan önce, liberal çokkültürlülük ideolojisi

onu sahiplenmeden önce yazdım. Bir arada nasıl durduklarına çok da aldırmadan, mümkün olan en fazla sayıda kaynağa başvurma ihtiyacı duyuyordum.

Benjamin kitabında yapısökümün şiddetinden ve kızgın tavrından bahsediyorsunuz. O zamanlar avangard gelenek ile Derrida ve diğer postyapısalcıların işleri arasında bir etkileşim var mıydı?

– Bazı benzerlikler olduğunu hissediyordum. Bu kitapta Derrida'ya karşı oldukça eleştirel bir tavrım vardı; gerçekten de o dönemde biraz öyleydim. Bana göre avangard, çoğulculuğun belirgin şekilde politize olmuş biçimini ya da yapısökümcülüğün politize olmuş biçimini temsil ediyordu. Bazı karakteristik özellikleri bakımından avangard, Derrida'nın –aslında Bahtin'in– gelişini haber veriyor gibiydi ama bunu daha tarihsel ve siyasi bir bağlamda yapıyordu. Aslında bir keresinde Oxford'da Derrida'ya Bahtin ve kendi çalışması arasında herhangi bir bağlantı görüp görmediğini sormuştum. Bu konuda oldukça ketumdu: "Belki..." dedi. Bence "belki" sözcüğünü biraz fazla kullanıyordu. Muhtemelen bunu neden sorduğumu merak etmişti. Bahtin ve avangardla yakından ilgileniyordum ve onun da ne düşündüğünü öğrenmek istemiştim. Benjamin hakkında oldukça olumlu şeyler yazmasına rağmen bu konuda temkinli davranmıştı.

Derrida ile ilk ne zaman karşılaştınız?

– İlk kez seksenlerin başında ders verdiği Cambridge'te tanıştık. Sonra *Oxford Literary Review*'dan biri Oxford'da bir seminer vermesi için onu davet etti. Ketumluk konusuna dönecek olursak, bu konuda beni en çok şaşırtan şey Oxford'daki azimli destekçileri tarafından ultra-yapısökümcü bir konuma çekilme konusunda oldukça isteksiz oluşuydu. Belki de işi aceleye getirmek istemiyordu. Biri ona diyalektik fikrine net bir şekilde karşı olan bir soru sorsa Derrida diyalektiğe karşı olmadığını, yalnızca ortada diyalektikle açıklanamayacak bir şey olduğunu –ya da buna benzer bir şey– söylerdi. Ruhen ve yakla-

şım açısından oldukça dikkatli ve tedbirli gibi görünüyordu bana. Karşısındakine göre, her an hedonistik bir konumdan dengeli bir tutuma geçebilirdi. Öğrencileri büyük bir iştahla bir konuya eğildiğinde genelde konuya nokta koyardı, ama başka bir zaman da gereğinden fazla yoğunlaşmalarını talep edebilirdi.

Derrida'yı en son, ders vermek için Dublin'e geldiğinde gördüm. Aynı dönemde hem *Marx'ın Hayaletleri* eleştirim, hem de Benjamin kitabının bölümlerinden birinin girişinde onun ismiyle yaptığım küçük sözcük oyunu nedeniyle biraz üzüldüğünü öğrendim –epey ironik durum... Söz konusu kendi adı olunca bu oyundan pek hoşlanmışa benzemiyordu. Muhtemelen bunun uygunsuz bir iş olduğunu düşünmüştü... Çünkü çok seyrek karşılaşıyorduk ve Dublin'de karşılaştığımızda oldukça yaşlanmış olduğundan, kim olduğumu hatırlamadığını anlamıştım. Neşeli bir konuşma geçti aramızda, ama kesin ben ayrıldıktan sonra "Bu hoş adam kimdi?" diye sormuştur. Kim olduğumu söylediklerinde de, "Ah! O benim ismimle oynamıştı!" demiştir. Neyse, bu Mösyö Derrida'yı son görüşümdü. Ya da Mösyö *Dare-i-die*'ı...*

İngiltere'de postyapısalcılık meselesiyle özdeşleşen Colin McCabe'in kadroya alınması İngiliz Dili Fakültesi'nce şaşırtıcı biçimde reddedildiğinde siz de Benjamin üzerine kitabınızı yazıyordunuz galiba.

– Evet, Colin'i iyi tanıyordum ve Joyce üzerine kitabını da oldukça zihin açıcı buluyordum. Cambridge'teki işe alma komitelerindeki insanların, kitabın bölümlerini birbirlerine alaycı bir biçimde okuduklarıyla ilgili dedikodular duyduğumda biraz üzülmüştüm. Siyasi ve teorik anlamda onlarla hemfikirdim, hem de bu kadar yüksek sesle yapılmıyor olsa da ben de Cambridge'te aynı durumdaydım. Birkaç yıl önce, Colin öğrenci, ben de genç bir akademisyenken benzer bir durumdaydım; çünkü Williamsçı olduğum için bana iş vermemişlerdi. Ayrılmamın nedeni de buydu. Cambridge'te asistanlık için fakülteyle birkaç görüşme yapmış ve reddedilmiştim. Colin'in duru-

(*) Eagleton, Benjamin kitabında Derrida ismiyle bir sözcük oyunu yapar – ç.n.

muyla kendimi özdeşleştirmemin bir nedeni de buydu. Bunun da ötesinde, durum teori savaşlarındaki ilk büyük infilaklardan biriydi. Frank Kermode ve Raymond Willliams, Colin'i savunma konusunda alışılmadık bir işbirliği içindeydiler. O noktada Kermode, Barthes'tan ders almış olmasının da etkisiyle, onun teoriye İngilizvari bir tavırla, soğukkanlı bir şekilde bağlı olmasının tesiri altındaydı hâlâ. Bu tabii ki o döneme özgü bir olaydı –David Lodge gibi insanlar da aynı durumdaydı. Ama tüm vakalarda hepsinin gerçek liberal, ampirist renkleri eninde sonunda ortaya çıktı.

Oxford English Limited'ın Colin'i davet ettiğini ve Colin'in de fakültede Milton üzerine bir ders verdiğini anımsıyorum. Kötü şöhreti nedeniyle yüzlerce insan geldi. Ona *Private Eye*'dan bir karikatür göstermiştim, işçi sınıfından orta yaşlı bir çift, gazete üzerinde kahvaltı ediyorlardı ve kadın adama "Cambridge yapılsalcısını yakaladılar mı?" diye soruyordu.

Lacan'ın teorisini ilk kez Benjamin kitabında kullandınız, sonra da bu teorinin kaynaklarına sık sık geri döndünüz; son olarak da en kapsamlı şekilde *Trouble with Strangers*'ta bu teoriden faydalandınız.

– Lacancılık da bir noktada psikanalize ilgi gösteren Wadham derslerinde yer aldı. Reich'a ve Marksist psikanalitik geleneğe, bir de Frankfurt Okulu'na bakmıştık. Bodleian'da Reich okumaya çalıştığımı ve katalogda isminin karşısında tuhaf bir sembol bulduğumu hatırlıyorum. Bir kütüphaneciye bunun Duke Humfrey Kütüphanesi'ne ait olduğu anlamına mı geldiğini sorduğumda böyle olmadığını, o işaretin, pornografi olarak sınıflandırıldığı için yer aldığını söyledi. Bu nedenle kitabı masaya zincirli bir şekilde okudum; yani kitap masaya zincirlenmek zorundaydı, ben değil.

1977'de İngilizceye çevrilen *Écrits* [Yazılar] derlemesine kadar çok az eseri ulaşılabilir olmasına rağmen, Lacan gittikçe daha çok hayranlık beslenen bir isim haline geldi. Üzerimde her zaman bir etkisi vardı, öte yandan bir süre öylece durdu. Wadham'da çalışan psikiyatrist Anthony Storr avluda bir gün beni

durdurup panikle *Observer*'ın kendisinden, Lacan denen adam tarafından yazılmış bu tuhaf metni incelemesini istediğini söylemişti; gerçeküstü bir olaydı. İncelemesi istenen kitap *Écrits*'nin çevirisiydi ve teslim tarihine üç gün vardı. Birkaç paragraf okuduğunu ve Lacan'da bir rahatsızlık olup olmadığını gerçekten merak ettiğini söyledi. "Aslında durum bundan daha ilginç," dedim. O da "Peki," dedi, "söylediği ilginç bir şey söyle bana." Ben de "Hmm, diğer şeylerin yanı sıra 'düşündüğüm yerde değilim ve olmadığım yeri düşünüyorum' diyor," dedim. "Tanrım, doğru!" dedi. Kendisi pratisyen psikiyatristti ve söylediğim şey, can alıcı bir noktaya isabet etmişti. Gerçi o zamanlar Lacan bu olaydan da anlaşılabileceği gibi, Paris'in muğlak ve karmaşık dilinin simgesiydi. Yavaş yavaş ona olan ilgi arttı –gerçi dilbilimsel olarak indirgenemez olduğu için psikanalize karşı olan Oxford postyapısalcıları hiç ilgilenmedi.

Buna karşın *Trouble with Strangers*'ta Lacan'ı çok güçlü bir şekilde kullanmış olmam şaşırtıcı. *Eleştiri ve İdeoloji*'deki Althusser vakasından farklı değildi, çünkü iki kitap da beni olduğumdan daha destekleyici bir konuma getirdi. Daha önce de söylediğim gibi, *Eleştiri ve İdeoloji*'yi yazdığım dönemde Althusser'in, hakkında ciddi şüphelerim olmayan tek bir düşüncesi yoktu, aynı şey Lacan için de geçerliydi. Ama İmgesel, Simgesel ve Gerçek üzerine fikirleri, özellikle etik hakkında düşünmek için faydalı bir çerçeve sağladı. Ve umuyorum ki epey orijinal bir çerçeve olmuştur.

Benjamin kitabının giriş bölümündeki Milton tartışmasında –ki bunu da Leavisçiliği eleştirmek için bir fırsata çevirmiştiniz– sözün yazıya üstün olduğuna dair püriten fikri incelemek için *Gramatoloji*'den (1966) faydalanıyorsunuz. Katolikliği üstü kapalı bir biçimde, püritenliğin aksine, tıpkı Benjamin'in *The Origin of German Tragic Drama*'da [Alman Trajedyasının Kökeni, 1928] alegori ve baroku ele alırken yaptığı gibi, bir tür hüner ve anlamsal yoğunlukla mı tarif ediyorsunuz?

– Bu, daha sonra aklıma geldi ama sanırım orada da var. Bu anlamda oldukça anti-Protestan bir kitap. O zamanlar seman-

tik materyalizm fikri, çok fazla çalışılmasına ve bir anlamda moda olmasına rağmen bana derinden hitap ediyordu ve sanırım bunun sebeplerinden biri Katolik olmamdı. Galiba Benjamin'le ilgilenmemin bir diğer sebebi de, kitapta güçlü bir şekilde anlaşılmasa da, teolojiydi. Muhtemelen bu, derin meselelerin bazılarını ortaya çıkarmanın bir yoluydu; tabii, açıkça teolojik terimlerle değil...

Tatlı Şiddet (2003) ve _Trouble with Strangers_'ta bahsettiğiniz _Büyülü Dağ_ romanında Thomas Mann Museviliğin Katoliklikle, Protestanlıkla olduğundan daha çok ortak noktasının bulunduğunu belirtiyor, bunu da "onun seküler ve materyalist eğilimleri", "sosyalizmi" olarak adlandırdığı şeye bağlıyor. Bu arada 1980'lerin başında Jameson'ın da sizin araştırdığınız benzer meseleler üzerinde çalıştığının farkında mıydınız? 1981'de yayımlanan Benjamin kitabıyla yine aynı yıl yayımlanan _Siyasal Bilinçdışı_ arasında ilginç paralellikler var. Tabii ki birçok açıdan farklılar; örneğin Jameson alegoriyi estetik veya semiyotik değil hermenötik olarak ele alıyor. Öte yandan iki kitap da postyapısalcılıkla bir tür hesaplaşmaya girişiyor: Yaratıcılık açısından onunla hemfikir ama tarihsel materyalizm adına idealizmini reddediyor. İki kitap için de Marksizm aslında eleştirinin aşılamaz ufkunu temsil ediyor.

– Hayır, bu bağlantıların farkında değildim. Jameson'ın çalışmasıyla ilgili en olumsuz eleştirilerimden biri, aynı anda hem eklektizm tehlikesine zemin hazırlayacak kadar çoğulcu olması, hem de büyük anlatı konusunda, diğer anlatıları onun altına yerleştirmekte ısrarcı olmasıydı; öyle ki bu diğerlerinin hakkını yeterince veremiyordu. Şüphesiz o zamanlar feministler de onun hakkında aynı şeyi düşünüyorlardı. O dönemde Jameson'ın metniyle ilgili düşündüğüm bir başka şey ise, daha önce de söylediğim gibi, hiçbir zaman Althusser'le iyi ya da kötü gerçek bir ilişki kurmamasıydı. Jameson'ı Marksizmi öyle Hegelciydi ki Althusser onu bu konuda aşıyordu. _Dil Hapishanesi_ (1975) ve başka bir yerde daha Althusser hakkında yazmış olmasına rağmen, Althussercilerle diğerleri arasında yoğun te

orik çekişmelerin olduğu bir zamanda hiçbir tartışmaya katılmadı. Ama hayır, o zamanlarda *Siyasal Bilinçdışı*'ndan haberim yoktu.

Bu kitaplar arasındaki dikkat çekici farklılıklardan biri –ve bu sizi kanona bağlı olmakla eleştirenleri şaşırtabilir– Jameson'ın edebi örneklerini çoğunlukla Lukácsçı ekoldeki gibi gerçekçi gelenekten, sizin ise genellikle Benjamin ekolündeki gibi modernist ve avangardlardan seçmeniz.

– Bu doğru. Jameson her zaman benim arzu edebileceğimden daha geniş bir çeşitliliğe sahipti. Colin McCabe'in söylediği gibi, beşeri bilimler alanında kendisine yabancı gelen hiçbir şey yoktu. Fakat Amerika'da tanınmış bir entelektüel olmadı hiçbir zaman. Bu, onunla ilgili şaşırtıcı şeylerden biriydi. Stanley Fish gibi, Duke'te kendisinden daha az itibar gören meslektaşları da bir dereceye kadar tanınmış entelektüellerdi. Belli ki Amerika'da bunun gibi faaliyetler imkânlar çok kısıtlıydı; yine de fikirlerini popülerleştirme ihtiyacı duymaması çalışmasının ilginç bir yönü... Popüler kültürü oldukça yüksek bir seviyede kavramsallaştırıyor. Benjamin kitabı alışıldık akademik zeminden kopma girişimiydi. Jameson ise bu zeminden bir nebze daha memnun görünüyordu.

Benjamin kitabının bir yerinde Marksizmin hangi noktaya kadar anlatı olarak kabul edilebileceğinden bahsediyorsunuz ve nihayetinde de bu modeli fazla basit, fazla evrimci olduğu için reddediyorsunuz. Bu muhtemelen Jameson'ın anlatılara olan ilgisine dair söylediğiniz şeyle alakalı. Dahasını da merak ediyorum... Postmodernistlerin Marksizmi ve diğer büyük anlatıları itibarsızlaştırma girişiminin ardından, duruşunuzu değiştirip siyasi açıdan bir imkân yaratması açısından, Marksizmin bir anlatı oluşturduğunu söyler miydiniz?

– O zamanlar moda olan anti-teolojinin fazlasıyla etkisi altındaydım; ki Jameson'ın hiçbir zaman bununla bir derdi olmamıştır. Kitabın sonunda Benjamin ve Troçki arasındaki benzerliklere dair düşüncelerimde, ikisinin de ilerlemeye olan inancı-

nı korurken doğrusal olmayan bir biçimde formüle edilmiş bir tarihsel anlatı türü geliştirebileceğimi düşünüyordum.

Yani sıklıkla tabiatı gereği muhafazakâr bir fikir olduğu varsayımı karşısında savunduğunuz gelenek fikri, anlatı fikri yerine kullandığınız bir şey mi?

– Sanırım öyle. Eğer biri geleneği muhafaza etmenin nedenini, onun bugün ve gelecek için değerli kaynaklara sahip olmasıyla açıklarsa, o zaman gelişmeye odaklı bir anlatıdan bahsediyordur. Ama bu muhafaza etme düşüncesi, geçmişi eskide kalmış bir tarih olarak görmek yerine geçmişe gerçek bir bağlılık anlamını içeriyorsa, o zaman ortada saf bir evrimci anlatı yoktur. Benjamin ve Troçki'ye göre geleneğin içinde kıvrımlar, kısaltmalar, tekrarlar, iç içe geçmeler vb. vardır. Özellikle Benjamin'de gelenek kavramında, zaptedilmiş, esir alınmış ataların tınısı vardır. Yani iki farklı tarihsel modele bakıyorsunuz. O zamanlar yeterince anlaşılmayan şey tarihselcilik ile tarihselcilik karşıtlığı arasındaki tartışmanın birçok farklı seçeneği ortaya çıkarmış olmasıdır. Tarihselleştirmenin ve anlatmanın farklı yolları vardır, bunlardan bazıları diğerlerine göre daha evrimcidir. Ve tabii ki "evrimci" ille de teleolojik anlamına gelmez.

Gelenek kavramı Marksist bir bakış açısından kuşkusuz oldukça önemli. Bu muhtemelen malumun ilamından daha fazlası... 1960'ların radikal düşünce deneyiminde, gelenek fikriyle ilgili büyük bir şüphe vardı. Daha sonra da sonsuz bir "şimdicilik" türü, bugünü fetişleştiren ve her şeyin zarın o anki dönüşüne bağlı olduğu postmodernizmde yankısını buldu. Williams uzun zaman önce *Kültür ve Toplum*'da yalnızca güncel kaynaklardan beslenen bir toplumun yetersiz olduğunu söylemişti. Tarihin alternatif biçimlerini yok etmek için tarihi de yok etmek, geç kapitalist toplumların yapısal özelliğidir. Bu toplumların tarihleri de aynı şeyi anlatma eğilimindedir, hangi şekilde geri gelirse gelsin metanın geri dönüşünü anlatırlar. Yani esas nokta Marksistler için gelenek kavramının öneminin altını çizmektir. Troçki bir keresinde, "Biz Marksistler, her zaman gelenek içerisinde yaşadık," demişti. Bu, tabii ki geleneğin muha

fazakâr düşünce çerçevesindeki, eleştirel olmayan ve itaat merkezli ilişkilerini yüceltmek anlamına gelmez. Benjamin'in, bence yönetici sınıfın tarihi olarak düşündüğü tarih ile gelenek ya da bir dizi alternatif tarih arasında yaptığı ayrım, benim için çok önemliydi; çünkü İngiliz solunun sorunu olduğunu düşündüğüm şeyi anlamamı sağlıyordu. Yetmişlerde ve seksenlerde genel olarak *History Workshop* hareketi kaynaklı çok sayıda işçi ve emek tarihi, feminist tarih çalışması yapıldı. Bu hareketle ilgili eleştirilerden biri, sosyalist ya da radikal geleneği hazır bir alternatif tarihten, yani bastırılmış ama bir devamlılık arz eden resmî tarihin bir başka versiyonundan ibaret olarak görme tuzağına düşebilmesidir. Benjamin'in gelenek hakkında, ezilenlerin sunduğu kaynaklar hakkındaki düşüncesi, bu modeli kırmanın bir yoludur. Onun açısından gelenek, tümüyle görmezden gelinebilecek resmî tarihi izleyen bir alternatiften başka bir şeyi ifade eder; bizzat tarihin içindeki krizlere işaret eder; alternatif bir dünya tahayyül edebileceğiniz yüzleşme, kopuş ya da çelişki anlarına odaklanır. Onun için gelenek, bugünün talepleri doğrultusunda yeniden bir araya getirilen ya da yeniden inşa edilen bu anlardan oluşur.

Benjamin'e göre bu, konformizm tuzağına düşmeye her daim meyilli bir geleneği konformizmden kurtarma meselesidir... Şimdi ise başka bir konuya geçmek istiyorum: Benjamin üzerine kitabınızda retorik kavramını yeniden kullandınız. İkna edici bir şekilde, retoriğin eleştiri için kadim ve potansiyel bir radikal paradigma yarattığını, çünkü "belirli sosyal koşullarda dilin belirli kullanımlarının maddi etkilerini analiz etmek" için bir yöntem sağladığını ileri sürüyorsunuz. Aslında söylem ile iktidar arasındaki eklemlenmeleri kuramsallaştırma çabalarına dair kaynakları kullanarak o dönemlerde hâkim olan söylem kuramını radikalleştirmeye çalışıyordunuz. Daha sonra bu girişiminizi *Edebiyat Kuramı*'nın sonunda da tekrarladınız. Söylem kuramını, tabiri caizse hem kullanma hem eleştirme meselesine sunduğunuz çözümün "retorik fikri" olduğu ne zaman aklınıza geldi?

– Bu hiç beklenmedik bir şeydi. Benjamin kitabının o bölümü, özellikle Amerika'da uzun yıllardır retorik üzerine çalışan ve düşünen birçok insandan coşkulu tepkiler aldı. Bu gelenek içinde uzun zamandır çalışıyor değildim; retoriğin bir düğüm noktası olabileceği fikri aklıma bir anda geldi. Bununla birlikte benim çalışmam içinde bu konunun kökleri pek sağlam değildir. *Edebiyat Kuramı*'ndan sonra, o zamandan beri verdiğim bir ders dışında, retorik konusundan bahsetmedim. O derste de retoriğin, hem mecaz ve biçimlerin, hem de daha geniş anlamda eleştirinin genel ve siyasi anlamda kurumsal boyutunun ayrıntılı bir incelemesi anlamına geldiğini anlatıyorum. Bana öyle geliyor ki, eleştiri alanında en başarılı işlerin çoğu bu şeylerin bir araya getirildiği çalışmalardır; bu nedenle de kelimeleri okumak her halükârda bundan daha fazlasıdır. Çağdaş eleştiri krizinin bir bölümü, romantizm ya da Cambridge ekolü gibi önemli eleştiri akımları yaratmak için zaman zaman iç içe geçen bu geleneksel işlevlerin farklı nedenlerle şu an sıkıntıda olmasıdır. Bir yandan yakın metin analizi alışkanlıklarımızı kaybettik, bir yandan da eleştirmenin rolü kamusal alanın kaderine veya genel olarak entelektüelin rolüne bağlı hale geldi.

Bu derste aynı zamanda entelektüelin rolünün, Ortaçağların teoloğundan Aydınlanma figürlerine ve 19. yüzyılın doğa bilimcilerine kadar tarihsel olarak değiştiğini anlatmaya çalışıyorum. Muhtemelen entelektüelin sorumluluğunun edebi türlerle sınırlı hale gelmesi 20. yüzyılda gerçekleşti. Bu noktada kültürün, kültür endüstrisinin, milli kimliğin vb. öneminin artmasına bağlı olarak, daha önce köşesinde zararsızca bir şeyler karalayan edebiyat eleştirmeni bir anda önem kazandı –Auerbach'tan Bahtin'e, Empson ve Richards'tan Said'e... Bu bağlamda edebiyat, daha genele hitap eden ve bu sorumluluğu üstlenmesi gereken bir alandır. Bunun bir nedeni, bu rolü üstlenmeye hevesli felsefe, siyasal teori ya da sosyoloji gibi yakın diğer alanların ampirisist, pozitivist ya da davranışçı eğilimde olmalarıdır. Bu Perry Anderson'ın "Components of National Culture"daki [Ulusal Kültürün Bileşenleri, 1968] tezinden farklı değildir. Bu

nedenle Benjamin kitabının bu bölümü, eleştirmeni, retoriğin bu iki anlamını –yakın analiz ve kamusal söylem– en iyi şekilde bir araya getiren unsur olarak öne çıkarma girişimiydi.

Ve bu yalnızca, en az araçsallaştırılmış söylemde mümkündür...

– Evet, kesinlikle. Hem kamusal alanın daralması hem de dilin ve deneyimin metalaşması eleştirmenin bu rolü yerine getirmesini güçleştiriyor çünkü bu durum söz analizini gitgide zorlaştırıyor ve deneyim ile dil insanlara gitgide daha yabancı bir hale geliyor.

Geleceğe baktığınızda, aynı projeye katkı olarak, yakın okuma konusunda derslerden oluşan *Şiir Nasıl Okunur?* türünden bir kitap öngörüyor musunuz?

– Bu muhtemelen yalnızca bir yönü. Blackwell şiir ve toplum hakkında bir sonuç bölümü eklememi çok istedi ama ben bunu pek arzu etmiyordum. Şüphesiz oradaki asıl iddiam yakın okuma yapmanın önündeki engelin kuram değil bizzat deneyimin metalaşması olduğu yönünde... Leavisçiler bunun önemini ve idealist bir bakış açısından olsa da, bu durumun eleştirmenin rolünü hem tehlikeye attığını hem de gerekli hale getirdiğini anladı.

Şiir Nasıl Okunur?'dan bu bağlamda bahsediyorum, çünkü dille bağlantılı olarak pedagojik bir rol üstleniyor ve retorik tartışmasının potansiyel olarak pedagojik içerimleri var. Siz bu içerimlerden *Eleştirinin Görevi*'nde (1984) bahsediyorsunuz. Ama özdüşünümsel olan Benjamin kitabında yeterli farkındalıkla tartışmadığınız birkaç siyasi sorundan biri, yükseköğrenimde solcu eğitmenin rolü... "Sosyalist kültür işçisi"nin pratiğini kuruyorsunuz, fakat bunu söz konusu kişinin genellikle akademide yer aldığı gerçeğini belirtmeden yapıyorsunuz.

– Muhtemelen bunu yeterli ölçüde yapmadım. Bugünlerde sıklıkla eğitimle ilgili konuşma yapmam isteniyor, ama yine de

yeterince bildiğim bir konu değil. Genellikle akademik kurumlarda eğitmenin rolünden ziyade belli bir üne sahip aydınların rolüyle ilgileniyorum. Ayrıca bir ömür bu kurumlardan uzak durmaya çabaladım. Gerçi muhtemelen bu muğlak bir sorun ve ben de büyük siyasi bir önem atfetmedim.

Benjamin kitabıyla ilişkili olarak komediyle ilgili de soru sormak istiyorum –yalnızca esprilerle ilgili değil, komediyle ilgili. Sondan bir önceki bölümde bu alanda ilgi çekici açılımlar yapmadan önce, komedinin bildiğiniz kadarıyla Marksist bir teorisi olmadığını söylüyorsunuz. Ondan sonra *Tatlı Şiddet*'te (2003) trajedi için Marksist bir teori geliştirdiniz; gelgelelim hâlâ Marksist komedi teorisi yok. Bunu inşa etmeyi hiç düşündünüz mü?

– Bu ilginç. Daha çok komedi üzerine yazmakla ilgilenmeme rağmen özellikle bir Marksist komedi teorisi bağlamında düşünmedim bunu. O dönemde Brecht beni büyülüyor, çalışmaları benim için çok şey ifade ediyor olsa da, bence sorun yaradılışım itibariyle onun kadar iyimser ve olumlu olmamamdı. Bu anlamda Brechtçi değil, Beckettçıyım. Bu sadece zamanın getirdiği bir şey olabilir, ancak ben bunun aynı zamanda karakter meselesi olduğunu da düşünüyorum.

Gerçi Brecht eski güzel günleri değil, yeni zamanın kötü günlerini başlangıç noktası olarak alıyor...

– Doğru ve Brecht hiçbir şekilde yalnızca kahkaha dolu bir adam değil. Ne dereceye kadar Marksist olduğu başka bir mesele olsa da, Bahtin daha merkezi olarak ele alınması gereken bir karakter olabilir. Bence Benjamin kitabı, Bahtin'de özellikle de bedenle ilgili olarak materyalist komedi teorisinin bazı köklerini görüyor. Ve ben her zaman bir çeşit *comédie noire*'a [kara komedi] ilgi duymuşumdur –kısmen Beckett, kısmen Wilde, kısmen de genel İrlanda doğruculuğu... Oldukça trajikomik olan Wilde'la ilgili oyunum *Saint Oscar* bunun bir örneği. İngiliz eleştirmenler trajedi ile komedinin karışımıyla başa çıkmakta zorlanmışlardır. Bu konuda İrlanda'da bir sıkıntı yoktu: Türle

rin birbirine karışmasına, trajik anlatıcıyla birlikte aynı oyunda gürültülü şarkılar kullanmaya itirazları yoktu. Ama oyunu görmek için Londra'dan gelen –Belfast'a miğfersiz ve vurulmadan ulaştıkları için kendileriyle gurur duyan– İngiliz eleştirmenler bunu anlamış görünmüyorlardı. İrlandalılar için bu hiçbir şekilde sorun teşkil etmiyordu. Bence İrlanda'da trajikomedi bir anlamda gelenekseldir.

Sanırım Benjamin üzerine kitapta Bahtin'i bir anlamda Marksizme uyduruyorsunuz; en azından Marksizmle olan sorunundan doğrudan bahsetmiyorsunuz. Gerçi bir beden siyaseti inşa etmek için çok verimli bir şekilde kullanıyorsunuz onu; kitap bu bağlamda postmodernlerin eleştirmekten geri durmadığınız beden takıntısı karşısında bir ön saldırı olarak okunabilir.

– Evet. Sanırım bununla ilgili şikâyetim, konu edilen, ele alınan beden konusunda çok seçici olunması... Bahtin orada en azından daha geniş bir anlayışa kapı aralıyor.

Walter Benjamin hakkındaki bir eleştirisinde David Forgacs kitabın fazla devrimci romantizm koktuğunu ileri sürmüştü. Ayrıca Benjamin'e atfettiğiniz rolün, onu "benzer tarihsel koşullarda (otuzlar ve seksenler) aynı ruhani krizi yaşayan bir *alter ego*" olarak benimsemenize hem de "mistisizm, idealizm ve mandarinizm gibi gerici öğeleri nedeniyle reddetmenize" yardımcı olduğunu ileri sürüyor. Bence kitap bu öğeleri reddetmiyor, aksine materyalist bir eleştiriyle yok edilemeyeceklerini açığa çıkarıyor. Siz onun bir *alter ego* rolü oynaması fikri konusunda ne düşünüyorsunuz?

– Bu ilginç. Paralel zamanlar konusunda bir dereceye kadar haklı. Gerçi biz seksenlerde faşizm kadar umutsuz bir şey yaşamıyorduk ama yine de elimizdeki kaynakları bir araya getirmeye ihtiyacımız vardı. Öte yandan, Benjamin'i hiçbir zaman bir alter ego olarak görmedim, tabii Brecht'i de. Kötümser olabilirim ama melankolik değilim.

Sonraki kitabınız, 1982'de çıkan, "Samuel Richardson'da Yazım, Cinsellik ve Sınıf Mücadelesi" üzerine bir çalışma olan *The Rape of Clarissa* idi. Bu ciddi anlamda feminizmin, muhtemelen özellikle de Toril Moi ile ilişkinizin etkisinde kalmış bir çalışma.

– Toril'in doğrudan bir etkisi olmadı, kitabı okumuş olmasına rağmen benimle kitaba dair bir işbirliği yaptığını hatırlamıyorum. Ben de kitabı feminist bir kitap olarak görmüyordum. Bu nedenle bazı feminist eleştirmenler onu feminist bir kitap olarak ele alınca çok şaşırdım. Toril de ben de feminizmin daha geniş bir sol veya sosyalist bağlama doğru kaydığına kesin gözüyle bakıyorduk –onun için bunun bir nedeni Norveç'ten, yani Anglosakson gelenekten ziyade Avrupa kıtası geleneğinden gelmiş olmasıydı. Düşüncemiz bu bağlamda birbiriyle uyumluydu, bu nedenle sıkıcı ön çalışmaları geçip bir şeyleri birlikte tartışabiliyorduk. O günlerde "burjuva feminizmi" olarak adlandırılan şeyin sınırlarıyla ve o zamanlar moda olan burjuva postfeminizmi ile ilgili fikirlerimi paylaşıyordu. Bu nedenle aramızda entelektüel benzerlik olduğu kadar siyasi benzerlik de vardı. Bir yazar olarak Richardson'la gerçekten ilgileniyordum ama aynı zamanda da sınıf, sanat ve cinsellik arasındaki ilişkileri düşünmek için neredeyse komik bir şekilde pragmatik bir figür olduğunu düşünüyordum.

***The Rape of Clarissa*'yı eleştiren en önemli feminist, "Terry Eagleton and the Rape of Feminist Theory" [Terry Eagleton ve Feminist Teorinin İğfali] başlıklı bir yazı yazan Elaine Showalter'dı. Sizi "bir eşkıya saldırısının cesaret ve hızına sahip" bir kitap yazan "Marksist McHeath" olarak tanımlıyor, "enerjik ve eğlendirici olsa da Eagleton'ın fallik feminizmi erkek egemenliğini modernleştirmek için dişil kaynaklara yapılan başka bir saldırı gibi görünüyor," diyor. O zamanlar ona kendi hayat hikâyenizin de etkisiyle, Cambridge'teki üst orta sınıf solcuların varlığına sinirlenen bir işçi sınıfı sosyalisti tarzında, ironik bir cevap verdiniz. Bir sürü işçi sınıfı kökenli sosyalistin mücadeleye ihanet ettiği bir dönemde, bu insan**

ların siyasi bağlılıklarında ısrarcı olmaları hakkındaki düşüncelerinizi belirttikten sonra şu sonuca vardınız: "Hâlâ kendimizi o denli beğenmekle hata yaptığımızı düşünüyorum."

– Bunu oldukça alakasız buldu ve beni tartışmanın konusunu değiştirmekle suçladı –bunun eski bir ataerkil taktik olduğunu söyleyerek... Meselenin sınıfla ilgili olduğunu anlamadı, muhtemelen bunun bir nedeni Amerikalı olması... Neyin tartışmanın devamı sayılıp neyin sayılmadığı konusunda olağandışı, kibirli bir özgüven sergilediğini düşünmüştüm. Bu benim inatçı bir mantıkla Amerikalı akademisyenlerin, genel siyasetle ilgili meseleleri akademik ağız dalaşına çevirme yollarıyla ilgili ilk deneyimlerimden biriydi –daha sonra çok daha fazlasına şahit olacaktım.

Bu kitapta ileri sürdüğünüz en kışkırtıcı iddialardan biri, Richardson'ın eserlerinin romandan çok "yedek parçalar ve hoş eklentilerle dolu, büyük, kullanışsız muhafaza kabı" anlamına gelen kurgusal "kitler" olarak düşünülebileceği. Burada "kit"in eski anlamını değiştiriyorsunuz: Bu sözcük 18. yüzyılda konteyner ya da araç anlamında kullanılıyorken 19. yüzyıldan itibaren "araç gereç" anlamında kullanılıyor. Bu nedenle "kit" bir çeşit ilkel hipermetin. Bu fikir nereden geldi aklınıza? Brecht ve Lévi-Strauss'tan mı?

– Muhtemelen zihnimin bir köşesinde bir brikolaj fikri vardı. "Epik" tiyatro teknikleri kesinlikle aklımdaydı. Beni ilgilendiren şey, postyapısalcıların veya yapısökümcülerin söylediği şeylerin çoğunun Richardson'a uyarlanabilir görünmesiydi; gerçi o aynı zamanda onların epistemolojik varsayımlarına tamamen karşıydı. O dönemde –kimlik, benlik, anlatı gibi– tartışmalara hâkim görünen sert, tutucu, *petit-bourgeois* bir söylem söz konusuydu. Richardson zeki bir şekilde *yazma mutluluğuna* önem veriyordu; aynı zamanda da kendini bir *mutluluk ideolojisine* teslim etmiyordu. Aslında bu ideolojiyi Lovelace figürüyle kınamıştı. Beni ilgilendiren şey bu uyuşmazlıktı. Postyapısalcıların Richardson'ı benimseme girişimleri umutsuzca başarısız oldu, çünkü hesaba katmadıkları çok şey vardı. Onu

içeriği için okuyanlar onun tekniklerinin ve fikirlerinin bazılarını da hesaba katmak zorundaydı.

Bir "kit" olarak *Clarissa* fikri, metnin maddiliğine olan vurgusu nedeniyle –özellikle de postyapısalcılara karşı gizli karşıtlığıyla– kısmen güçlü bir fikir. Ama bu kitapta üretim ve tüketimin maddi süreçleriyle ilgili sistematik bir tartışma yok. Tabii ki Richardson'ın kendisi bir yazar olduğu kadar profesyonel bir matbaacı ve yayıncıydı da ve bu paradoksal olarak, onun "anti-yazım", "sembolün maddiliğini yok etmeye çalışan bir yazım" olarak tasvir ettiğiniz çabasını destekliyor.

– Evet, bu olağanüstü ve neredeyse absürd bir şekilde paradigmatik yönlerinden biri. Geçimini kelimenin maddiliğinden kazanan ama aynı zamanda kendisini büyük bir ağa bağlayan matbaa olgusundan sağlayan biriydi. Bu kitap muhtemelen Williams'ın kültürel materyalizmi tarzında bir kuram geliştirmeye en çok yaklaştığım kitap. Eğer bu kavramı o zamanlar biliyor olsaydım Richardson konusunda daha çok şey ortaya atabilirdim.

Eleştirmenler geçmişte sizin tüketim üzerine yeterince yazmadığınızdan şikâyetçiydiler, ancak Richardson'ın kadın arkadaşları ve kadın okurlarla olan ilişkisinden ve bu ilişkinin "söylemin dişilleştirilmesi" olarak adlandırdığınız olguyla ilgisinden bahsediyorsunuz.

– Çalışmamın başka hiçbir yerinde metin ve maddi durum analizinin böyle uyumlu olduğunu düşünmüyorum –bunun bu kadar kolay bir araya gelebildiği figür o oldu.

Siyasi anlamla dolu, bir çeşit liturjik edim olarak nitelendirdiğiniz Clarissa'nın ölümüyle ilgili müthiş bir tartışma var. Onu fiilen bir şehit ve trajik bir günah keçisi olarak sunuyorsunuz ve bu bağlamda kitap hem altmışlardaki hem de son on yıldaki çalışmanızla aynı eksende duruyor. Güncel siyasi olaylardan etkilenmiş miydiniz? Özellikle de *The Rape of Clarissa*'nın yayımlanmasından bir sene önce, 1981'de Bobby Sands'in ölümünü düşünerek soruyorum...

– Açıkça olmasa da etkilendiğimi sanıyorum. Açlık grevlerinin İngilizlerin anlamadıkları yönleri olduğunun farkındaydım. İrlandalı geçmişimden dolayı bunun çok eski ve oldukça geleneksel bir protesto biçimi, intihar etme arzusundan çok daha öte bir reddediş olduğunun da farkındaydım. Ortaçağ İrlandası'nda mal sahibi ile husumeti olan kişi gider onun kapısının önüne oturur ve açlık grevi yapardı. Bedenin siyasal olarak kullanılmasıyla ilgiliydim. Sanırım Clarissa'yı da bunun ilk öncülerinden biri olarak gördüm. Maud Ellmann da bu konuyu *The Hunger Artists* [Açlığın Sanatçıları, 1993] kitabında ilginç bir şekilde ele aldı.

Sizce bu noktada teolojik geçmişiniz, açıktan ya da dolaylı olarak düşüncenizi ne ölçüde etkiliyor? *The Rape of Clarissa*'nın bir yerinde Williams'ı eleştiriyorsunuz; onun, Richardson tarafından tasvir edilen tarihsel koşullara uygun bir toplumsal çözümün dinî bir boyutu olması gerektiğini anlayamadığını ileri sürüyorsunuz. Richardson'ın siyasi sezgilerini Clarissa'nın dinî inancına dair temsiliyle ilişkilendirmediğini belirtiyor ve bu noktada "uygun toplumsal cevabın" Clarissa'nın Tanrısı kadar "mutlak ve herkesi kapsayan" bir cevap olması gerektiğini söylüyorsunuz.

– Önemli olan şu ki, Richardson için daha sonra siyasi terimlerle açıklanması gereken şey, dinî terimlerle de ifade edilmeli – bu onun maneviyat düşkünlüğü ya da öteki dünyacılığı. Muhtemelen seksenlerin başı teolojiye en uzak olduğum zamandı. Ama bu, çalışmamda hâlâ arka planda belli belirsiz sezebileceğiniz noktalardan biri muhtemelen. Hiçbir zaman tamamen kaybolmadı, sadece o zamanlar onunla ne yapacağımı bilmiyordum. Daha yakın zamanlarda –Benjamin'in sessiz kalmak zorunda olan kambur cüce imgesinin aksine Žižek, Badiou ve Agamben gibilerinin onunla ilgili sıklıkla açıkça ateist bir perspektiften cesurca konuşmalarının çok yardımı oldu bana. Ben de konuyla ilgili çok çekingen değildim, yalnızca bir anda düşüncelerimden çıktı –her ne kadar teolojik yetiştirilme tarzımdan oldukça uzak olduğu düşünülen *Eleştiri ve İdeoloji*'de bi-

le varlığını hissetseniz de. Ahlâk için materyalist bir zemin arama girişimime –muhtemelen son bölümlerin birinde güçlerin ve kapasitelerin gelişmesinden bahsettiğim için– karşı çıkan ve ahlâkın esas itiraz noktası olduğunu söyleyen birini hatırlıyorum. Ahlâktan tamamen vazgeçebileceğinizi varsayan bir Althussercilik tarzı var ve ben de o zamanlar yine teolojiden uzak olmama rağmen ondan tamamen vazgeçmeme nedenimin teolojik geçmişim olduğunu düşündüğümü hatırlıyorum.

Clarissa konusuna dönecek olursak, Hakikat etiğinin birkaç örneğinden biri haline geldiği *Trouble with Strangers*'ta daha açık teolojik terimlerle ele alıyorum onu. Teolojik açıdan konuşacak olursam, Clarissa bir kurban veya *günah keçisi* olduğu kadar bir şehit de aynı zamanda. Tehlikeli, ölümcül gücü buradan geliyor.

OKUMA LİSTESİ

Anderson, Perry, "Components of the National Culture", *English Questions*, Verso, Londra, 1992, s. 48-104.

Benjamin, Walter, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. John Osborne, Verso, Londra, 1998.

Clifford, John ve Schilb, John, "A Perspective on Eagleton's Revival of Rhetoric", *Rhetoric Review*, 1987, cilt 6, sayı 1, s. 22-31.

Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998. [*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2011.]

Eagleton, Terry, "Comrades and Colons", *Antipode*, cilt 40, sayı 3, 2008, s. 351-356.

–, "Criticism and Ideology: Andrew Milner interviews Terry Eagleton", *Thesis Eleven*, sayı 12, 1985, s. 130-144.

–, "Ideology and Scholarship", *Historical Studies and Literary Criticism*, Jerome J. McGann (ed.), University of Wisconsin Press, Madison, 1985, s. 114-125.

–, "Interview with Terry Eagleton" (Andrew Martin ve Patrice Petro ile), *Social Text*, sayı 13/14, Kış/Bahar 1986, s. 83-99.

–, "Marxism and Deconstruction", *Contemporary Literature*, cilt 22, sayı 4, 1981, s. 477-488.

–, "Response", *Men in Feminism*, Alice Jardine ve Paul Smith (ed.), Methuen, Londra, 1987, s. 133-135.

–, "The Subject of Literature", *Cultural Critique*, sayı 2, 1985-1986, s. 95-104.

–, *How to Read a Poem*, Blackwell, Oxford, 2007. [*Şiir Nasıl Okunur?* çev. Kaya Genç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.]

–, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1983. [*Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.]

–, *The Function of Criticism: From the* Spectator *to Post-Structuralism*, Verso, Londra, 1984. [*Eleştirinin Görevi. Spectator'dan Yapısalcılık Sonrasına*, çev. İsmail Serin, Ark-Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.]

–, *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson*, Blackwell, Oxford, 1982.

–, *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, Londra, 1981. [*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013.]

Ellmann, Maud, *The Hunger Artists: Starving, Writing, and Imprisonment*, Harvard University Press, Harvard, 1993.

Forgacs, David, *Walter Benjamin* incelemesi, *Poetics Today*, 1983, cilt 4, sayı 1, s. 183-186.

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1981. [*Siyasal Bilinçdışı*, çev. Yavuz Alagan ve Mesut Varlık, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.]

McCabe, Colin, *James Joyce and Revolution of the Word*, Macmillan, Londra, 1978.

Roberts, Julian, *Walter Benjamin*, Macmillan, Londra, 1982.

Showalter, Elaine, "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the Year", *Men in Feminism*, s. 116-127.

–, "Elaine Showalter Replies", *Men in Feminism*, s. 136.

Smith, James, *Terry Eagleton: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge, 2008.

Thornett, Alan, *From Militancy to Marxism: A Personal and Political Account of Organizing Car Workers*, Left View, Londra, 1987.

Williams, Raymond, *Culture and Society*, Chatto&Windus, Londra, 1958. [*Kültür ve Toplum. 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.]

Wolin, Richard, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Columbia University Press, New York, 1982.

YEDİNCİ BÖLÜM

Teori/Pratik

İlk kez 1983'te yayımlanan ve şu an üçüncü baskısı yayımlanan *Edebiyat Kuramı: Giriş* hâlâ şüphesiz en bilinen kitabınız. Görünen o ki, neredeyse bir milyon kopya sattı. Bu kadar başarılı olacağını düşünmüş müydünüz?

– Hayır, buna kesinlikle çok şaşırdım. Kendi kendime "Teorinin popülerleşmesi için uygun bir pazar var," dememiştim. Farklı bir seviyede de olsa, *Eleştiri ve İdeoloji* gibi *Edebiyat Kuramı* da yazılmayı bekleyen bir kitaptı. O da Wadham sınıfı sayesinde ortaya çıktı. Etrafta bir araya getirilmesi gereken bir sürü fikir vardı. Bence kitabın başarısının nedeni, birçok Amerikan okulunda ders kitabı olarak kullanılması –bu eleştirel bir kitabın başarılı olmasını sağlayan şeydir. Yani onunla ilgili asıl tuhaf olan şey, uzun ömürlü olması.

Bu kitabı yazmamın nedeni son on yılda ortaya çıkan yeni teoriler hakkında kapsamlı bir kitabın olmadığını düşünmemdi. O zamanlar konuya giriş niteliğinde, genele hitap eden bir çalışma yoktu ve haliyle etrafta çok fazla hatalı bilgi dolaşıyordu. İnsanlar edebiyatı nükleer fizik kadar anlaşılması zor bir şey gibi görüyordu ve onu hiçbir zaman anlayamayacaklarından korkuyordu, bu da bu türden çalışmalara ulaşma imkânı olmayan insanlara ilgisi olan geleneksel eleştirmenlerin ek-

meğine yağ sürdü. Ben teorinin önemli olduğunu düşündüm, çünkü alışkanlıkla yaptığımız şeyler hakkında rahatsız edici sorular yöneltiyordu. Teori alışılmış varsayımlarımızın ve pratiklerimizin bir nedenle çökmeye başladığı yerde devreye girer. Bir adım geri çekilip "Gerçekte ne oluyor? Ne yapıyoruz ve bunun anlamı ne?" sorularını sormanın bir yoludur. Teoriyi, anlaşılması zor, uzmanlaşma gerektiren bir yöntem meselesinden ziyade alışılmış pratiklerimizle ilgili sorular sormanın bir yolu olarak gördüm. Bence bu sorular, pratiklerin genel anlamda iktidarla ilişkilenme biçimini sorguladıkları için tümüyle siyasi sorulardır.

Herkesin bildiği gibi, *Edebiyat Kuramı* kendini "edebiyat" kavramının ölüm ilanı olarak tanıttı. Edebiyat da bir özden ziyade neticede bir ideolojik kategori, birbirine rakip kurumsal tanımların tarihsel bir tortusuydu. Bu bağlamda kitabın sloganı Barthes'ın şu sözüydü: "Edebiyat öğretilen bir şeydir." Bu daha muhafazakâr meslektaşlarınızı kızdırdı. Kitabın bu yönüne karşı tavrınızla ilgili yorum yapabilir misiniz?

– Hâlâ edebiyatın ontolojik bir bütünlüğü olmadığı iddiasını savunmak istiyorum. Öte yandan *Edebiyat Kuramı*'ndaki tartışmama iki unsur daha ekliyorum. İlki, edebiyatın bir özü olmadığını göstermeye çalışıyordum ama bu aslında birçok olgu için geçerli ve bu açıdan edebiyatın ayrıksı ya da farklı bir yönü yok. Wittgenstein'ın sorduğu gibi: "Oyun"u nasıl tanımlarsınız? Ve ister "edebiyat" olsun, ister "oyun", bir şeyin özünün olmaması ille de insanların bu başlıklar altında grupladıkları çeşitli nesneler arasında anlamlı ilişkiler olmadığı anlamına gelmiyor. Wittgenstein'ın "soy benzerlikleri" fikri tam da nesneler arasındaki bağlantıları yakalamakla ilgili, ama özcü olmayan bir şekilde... Bence yazının "edebiyat" olarak adlandırdığımız birçok parçası arasında soy benzerlikleri var, ama öz yok – gerçi *Postmodernizmin Yanılsamaları*'nda ve başka bir yerde özcülüğün daha radikal yönlerini postmodern eleştirmenlere karşı savunmuştum tabii ki. İnanışa ters düşse de, bence özcülük ilerici bir şey de olabilir.

Bence edebiyat fikrinden yazım fikrine dönmeliyiz. Bu, bütünüyle kaçınılmaz olan değer yargılarından ya da Balzac veya Tolstoy'dan vazgeçmek anlamına gelmiyor, yalnızca alanı yeniden tanımlamak demek. 1800 sonrası kaleme alınan önemli metinlerin çoğu –tarihyazımı, felsefe– "edebiyat" olarak adlandırılmıyordu. Ancak, edebiyatın ontolojik bir bütünlüğü olmasa da, bu onun önemli bir pratik olmadığı ve kurumsal gücü haiz olmadığı anlamına gelmiyor. Kitabımın bazı eleştirmenleri, bu meseleyi çok çabuk bir kenara attığım konusunda haklıydı. Edebiyat felsefi açıdan güvenilmez bir kavram olsa da hâlâ potansiyel bir pratik gerçeklik olabilir.

1982'de Jameson üzerine yazdığınız makalede, çalışmasında yorum ile eleştiri arasındaki farkı dile getirmenin zaman zaman zor olduğunu ileri sürüyorsunuz. Bana öyle geliyor ki, *Edebiyat Kuramı*'nın güçlü yanlarından biri de bu ikisi arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koymanız. Bu nedenle kitap hem tarafsız hem de tarafgir bir sesle konuşarak, aynı anda hem popülerleştiriyor hem de polemikleştiriyor.

– Benim en amansız düşmanlarımdan biri olan Raymond Tallis, katılmadığım görüşler hakkında bile konuşmamdan etkilendiğini söylemişti –gerçi onun çalışmasıyla ilgili hoşlanmadığım şeylerden biri de açıklama yapması gereken bir yerde bile polemik kışkırtmalara karşı koyamayışıdır. Sanırım mesele bu; çünkü genellikle dolaylı olarak yorumda bulunuyor. Kitabın sonunda esas meselenin tam da bu olduğunu söylemek dışında, Marksizmden açıkça bahsetmemem önemli tabii.

Popülerleştirmeyi seviyorum; daha geniş bir okur kitlesi için yazmayı seviyorum. Aslında *Edebiyat Kuramı*'na en ilginç tepkiler, daha önce üniversite yüzü görmemiş insanlardan geldi. Bunlar alanda ne olup bittiğini öğrenmek isteyen, sıradan entelektüel okurlardı. Radikal entelektüeller daha geniş bir alana ulaşmakla, en azından kendi alanlarında anlaşılır olmakla yükümlüdürler. Bazen radikal olması beklenen ama akademinin üstünlüğü fikrini muhafaza eden düşünür ve yazarların sürdürdüğü üstü kapalı kabulden korkuyorum. Edebiyat kura

mı söz konusu olduğunda buna kısmen itiraz edilebilir, çünkü –sanıldığının aksine– gerçekten demokratik bir faaliyet olduğuna inanıyorum. Gerçekten demokratik, çünkü değiştirmeyi amaçladığı şey, "Bak, zeki olmak için bir çeşit önseziye, belirli bir kültürün içinde geliştirdiği önseziye ihtiyacın var," diyen bir eleştiri biçimi. Edebiyat kuramı bunun karşısında duruyor ve "Belli dilleri öğrenmeye hazır olan herkes bu faaliyete katılabilir," diyor. Bu yüzden temelde demokratik bir girişime dahil olan insanların anlaşılmaz bir dille yazması çok yanlış bir şey.

Ama kişinin kasten ve isteyerek anlaşılmaz yazmaması gerektiğini söylemek tabii ki her zaman kolay okunabilir olmasını söylemek anlamına gelmiyor. Tüketim çağında, entelektüel tüketim alışkanlıklarını teşvik eden bir çağda bazı öğrencilerde, "Eğer ilk iki paragrafta anlamıyorsam o zaman sorun bende değil, kitaptadır," şeklinde özetlenebilecek bir tavır var. Belli bir düzeye kadar bu, edebiyat öğrencilerinin verebileceği makul bir tepki, çünkü yazıda onu ulaşılabilir kılan, edebiyata dair bir şeyler olması gerekir. Bu nedenle edebiyat hakkında yazılan şeyin de hemen anlaşılabilir olması bekleniyor. Ama şunu da unutmamak gerekir ki, bu tüketimci tavırda –"Eğer anlaşılır değilse demek ki hazmedilebilir değildir,"– tepki verenlerin aynı şeyi örneğin mühendislik kitabı için hiçbir zaman söylemeyeceğini de unutmamak gerekir. Aslında tıpkı mühendislikte olduğu gibi, edebiyat kuramında da anlamak için öğrenilmesi gereken diller ve alışkanlıklar vardır. Söylemek istediğim, popülerliğin, yalnızca elitizm karşıtı bir şey olması gerekmediğidir. Eğer jargon kasti anlaşılmazlık, grup içi dil anlamına geliyorsa, bu siyasi açıdan sakıncalıdır. Ama jargon aynı zamanda kaçınılmaz olarak uzmanlaşmış ifadeye de gönderme yapabilir. Bence terimin bu farklı anlamları arasındaki ayrım gözetilmeli.

Yakın zamanlardaki bir yıldönümü edisyonuna yazdığınız sonsözde, bunu temellendirmek için ilk edisyonda tarihsel nedenlerle dahil edemediğiniz şeyleri de eklediniz. Örneğin yeni tarihselciliğin özelliklerini özetliyor ve bunu "tarihsel hakikat, nedensellik, amaç ve yön kavramlarının saldırı altında ol-

duğu postmodern bir çağa uygun olan tarihyazımı" şeklinde tanımlıyorsunuz. Aynı zamanda postkolonyal kuramı da tartışıyorsunuz. Üzerinde pek durmadığınız akım ise queer...

– Doğru. Onunla ilgili düşünmemiştim. Queer kuramla ilgili eksikliklerim olduğunu itiraf etmeliyim. Muhtemelen bu, *The Rape of Clarissa*'dan günümüze kadar olan süre arasındaki boşluk. *The Rape of Clarissa*'da biraz Toril Moi'nin etkisiyle, biraz da kaçınılmaz olduğu için cinsiyet politikaları fikriyle yoğun bir ilişki kurmuştum, ama sanırım o zamandan bu yana cinsel kimliğe dair fikirlerle olan ilişkim siyasiden ziyade psikanalitik bir bağlamda oldu. Bu, düzeltmem gereken bir sınırlama.

Edebiyat Kuramı'nın ardından *Eleştirinin Görevi* (1984) geldi. "*Spectator*'dan Postyapısalcılığa" – Londra kahvehanelerinden Paris kafelerine, bir kurum olarak eleştirinin tartışmalı tarihiydi. **Modern eleştirinin, mutlakiyetçi devlete karşı mücadeleden doğmasına rağmen bugün, "tüm bağımsız toplumsal işlevini" kaybettiğini tartışıyorsunuz. Kitap temelindeki motivasyonu anlatarak başlıyor: "Sanırım bu kitabın ardındaki dürtüyü, bir tema ya da yazar üzerine çalışma yapmak için masa başına oturduğunda bazı rahatsız edici sorularla aniden karşı karşıya kalan eleştirmeni hayal ederek tanımlayabilirim. Böyle bir çalışmanın maksadı nedir? Kime ulaşmayı, kimi etkilemeyi hedefliyor? Böyle bir eleştirel eyleme toplum tarafından bir bütün olarak ne tür işlevler atfediliyor?"**

– Sanırım fikirleri ele alan iki kitap olan *The Rape of Clarissa* ve *Edebiyat Kuramı*'nı yazdıktan sonra Benjamin kitabını yazarken keşfettiğim siyasi ve kurumsal yönlere geri dönmek istedim. Yani tuhaf bir bağlantı var orada. Metinlerle, fikirlerle ve figürlerle uğraştıktan sonra eleştirinin doğasıyla, eleştirinin mantığıyla, eleştirinin statüsüyle ve bu statünün tarihsel olarak nereye evrildiğine dair meta-sorular üretmekle gittikçe daha fazla ilgilendim. Seksenlerin ortasında eleştirinin rolünün gittikçe belirsizleştiği bir noktaya gelinmişti. İnsanlar sorgulamadan kabul ediyor ve eserlerini şu veya bu güncel mesele üzerine yazmak gerektiğini varsayıyorlardı. Yakın zamanda "Eleşti-

ri Öldü mü?" başlıklı bir derste bu konuya geri döndüm, yani bu konu çok uzun zamandır benimle... Eleştiri işini meşrulaştırma gereği ortaya çıkıyor –suçlu ya da bayağı olduğu için değil, onu anlaşılır kılmak için.

Eleştirinin Görevi eleştiriyi, tarihsel açıdan sivil toplum ve Jürgen Habermas'ın burjuva "kamusal alan" olarak tanımladığı olgunun arasındaki boşluğa yerleştiriyor.

– Birçokları gibi ben de Habermas'ın kuramını fazla rasyonalist olduğu için eleştirdim, ama bir beden siyaseti ile birlikte işlev görebilecek kısımlarıyla da ilgilendim. Estetik düşünce, bazı rasyonel söylemlerde beden meselesinin es geçilmesi konusunda endişeliydi, gerçi beden konusunu dahil etmeye dair çeşitli girişimler çeşitli idealleştirme ve üsluplaştırma tarzları ile ihtilafa yol açtı. Projeyi yeniden düşünmem gerektiğini hissettim, fakat bu defa daha maddi ve beden odaklı bir bakış açısından... Riskli bir projeydi; bunun bir nedeni bedenin çok moda bir tema haline gelmesi, başka bir nedeni de indirgemeciliğin, natüralizmin ya da beden deneyiminin sözde aşikârlığının çeşitli biçimlerinden nasıl kaçınılacağının bilinememesiydi.

Bu kitapta ayrıca burjuva kamusal alanının yapısal unsuru olarak tanımladığınız "tarafsızlık ideolojisinin" yapısökümünü yapıyorsunuz. Bunu açıklayabilir misiniz?

– Tarafsızlıkla ilgili fikirler 18. yüzyılda burjuva kamusal alanının ortaya çıkışıyla birlikte kendini göstermeye başladı ve tarafsızlık konusunun asıl ilginç yönü, açıkça taraflı olmasıydı. Yani yalnızca bir "tarafı" olanlar tarafsız olabilir, yalnızca kültürde bir payı olan varlıklılar "tarafsız" bir söyleme, örneğin Aydınlanma mantığı söylemine dahil olmaya hak sahibidir. Bu nedenle kişinin bu hikâyede göreceği şey, oldukça elitist ve dışlayıcı bir sınıf oluşumu olarak belirginleşir –gerçi bu oluşum diğer birçok sınıf oluşumu gibi, dilini evrensel terimlerle şekillendirmek zorundadır. Tarafsızlık fikri bugün, en güçlü şekilde, tarih bağlamında anlaşılabilir. 18. yüzyıl boyunca edebiyatın metalaşmasıyla birlikte onun –edebiyat ve iktidara toplum-

sal erişimin gerçek sınırları ne olursa olsun– prensipte herkese açık olduğu anlayışı gelişti. Öte yandan edebiyatın metalaşması gerçekte edebi üretimi onunla ilgili kurumların kıskacından da kurtardı –elbette yalnızca onu piyasaya teslim etmek için. Ironik bir şekilde ve çarpıcı bir tezatlıkla, eleştirel bir kavram ve entelektüel bir duruş olarak tarafsızlık ihtimali, edebi metanın herkes tarafından ulaşılabilirliğine bağlıdır. Herkes bu metayı yargılayabilir; yani her "centilmen". Dolayısıyla bu durum meta üretiminin bir etkisidir. Eğer tarihe bu şekilde bakılırsa, sözde tarafsız entelektüelin nereden geldiği görülür.

Eleştirinin Görevi'nde amacım, kavramın 19. yüzyıl ve sonrasındaki tarihinin izini sürmekti. Bence büyük kriz, örneğin Matthew Arnold konusundaki kriz, sınıfsal veya toplumsal çıkarların ötesine geçilebileceğine inanmanın artık mümkün olmadığı ya da artık entelektüellerin eskiden olduğu gibi aşkın bir şekilde açıklayacakları bir sosyal ve entelektüel bilginin var olmadığı iddiasıydı. Bana öyle geliyor ki, eleştiri kurumunu rahatsız eden sorunlardan biri şuydu: Ya çeşitli liberal-hümanist görünüşleriyle tarafsız entelektüelin bir işe yaramayan rolünü yeniden üretirsiniz, ya samimi bir şekilde bu rolün artık tarihsel olarak değersizleştiğini, aşıldığını fark eder, çabalar ve farklı bir şey yaparsınız. Sorun şu ki, bu "farklı şey" bir çeşit teknokrasiye, akademinin sınırları dışında toplumla uygun bir şekilde konuşma umudunu kaybetmiş haldeki uzmanlaşmış, profesyonelleşmiş bir teknokrasiye eğilim gösterir ya da solda olduğu gibi, çabalayıp eleştiriye başka görevler atfedersiniz. Eleştirinin bu sorunu çözebildiğini düşünmüyorum ve solun yolunu takip etmedikçe yapısı itibariyle bunu yapabilmesi de mümkün değil.

Sizin yazdığınız eleştirinin kurumsal tarihi, üçüncü bölümün sonunda Arnold'dan dördüncü bölümün başında Leavis'e geçiyor ve bu nedenle yüzyıl sonunda eleştirinin görevi, Pater, Wilde ve estetikçilik eleştirisi bir *aporia* oluşturuyor. Pater ve Wilde kesinlikle önemli; çünkü Wilde'ın yaptığı gibi nesneyi olmadığı bir şekilde görerek her ikisi de bilişsel ile yara-

tıcı olan arasındaki zıtlığı yıkıyor. Böylece bir anlamda post-yapısalcılığın habercileri durumundalar.

– Böyle olmalı. Belli bir alanda uzmanlaşmış gazetelerin gelişmesinden, entelektüel işgücünün gitgide bölünmesinden vb. biraz bahsettim; bununla birlikte sanatçı olarak eleştirmen kavramının ortaya çıkışıyla büyük bir değişim olduğuna da katılıyorum.

Raymond Williams'ın öğrencilerinden biri olan Patrick Parrinder karşıt kamusal alan kavramını kullanışınızı eleştirdi ve aslında kavramı Stanley Fish'in "yorumsal topluluk" kavramının politize edilmiş ve etkisiz bir versiyonu olarak ifade etti. Bu konudaki düşünceleriniz neler?

– Tam tersi olduğunu düşünüyorum –Fish'in "yorumsal topluluğu" siyasal bilince sahip bir kamusal alanın depolitize hali. Fish farklı eleştiri ya da yorum ekollerini düşünüyor, ama karşıt kamusal alan bundan daha fazlası. Vücut bulabilseydi, ancak kitlesel bir hareketin, siyasi bir hareketin peşinden ortaya çıkabilirdi. Bu, aynı zamanda Benjamin kitabında ortaya koymaya çalıştığım şey –eleştirmeni geri kazanabilirsiniz ya da o bunu kendisi yapar, ama bu belli bir siyasi bağlamda yapılırsa sadece alanda sıkışıp kalacak, bu da maksadının tam tersi bir sonuca varacaktır. Bu yapılmaya devam ettikçe sözümüzü dinletemeyiz. Bence ben bugün hâlâ aynı durumdayım.

1980'lerin ortalarında Blackwell için *Rereading Literature* [Edebiyatı Yeniden Okumak] isimli, öğrencilerin kanona ait yazarlar hakkında yazılar yazdıkları bir dizi kitabın editörlüğünü yaptınız. Örneğin Steven Connor, Dickens üzerine bir makale yazdı; Alan Sinfield, Tennyson üzerine, Rachel Bowlby ise Woolf üzerine. Bu diziye katkı olarak hazırladığınız Shakespeare kitabının yeterince itibar görmediğini söylediniz. Sizce bunun nedeni neydi?

– Hiçbir fikrim yok. Bu dizi beni de yayıncıyı da şaşırtan bir şekilde pek iyi gitmedi, gerçi Shakespeare üzerine olan kitap muhtemelen aralarında en iyi satandı. Neden iyi gitmediğini

anlamıyorum. Rekabet yüzünden olduğunu sanmıyorum, çünkü bunu yapan başka kimse yoktu. Bu proje eski öğrencim Philip Carpenter'ın fikriydi, ben de mükemmel bir fikir olduğunu düşündüm. Gelgelelim satışlar hiç etkileyici olmadı, hatta zaman zaman üzücüydü. Kitaplar Amerika'da başarısız oldu, bu yüzden Blackwell bir pazar araştırması yaptı ve Amerikalıların kitapları "gerçek kitaplar" olarak algılamadığını keşfetti. Belli ki bir Amerikalı için kitabın tanımı, cebinize koyamayacağınız bir şeydi. Bunlar "broşürdü". Bu yüzden baskıyı büyütüp sert kapaklı yaptık kitapları, ancak o da bir işe yaramadı. Doğru zamanda, kuramda üst bir seviyede olduğunu düşünmüştük, ama hiç iş yapmadı.

Shakespeare üzerine kitabınızı neden yazdınız?

– Yapacak kimse yoktu ama yapılması gerekiyordu, çünkü dizi herkesçe çalışılan yazarları ele alıyordu. Yine de isteyerek yazdım, çünkü önceki Shakespeare kitabından beri Shakespeare'le ilgileniyordum. Aslında daha önce de söylediğim gibi, *Shakespeare and Society*'yi yayımladıktan kısa bir süre sonra tekrar Shakespeare'e döndüm ve aynı fikirlerin bazılarını fazlasıyla belirsiz bir şekilde geliştirmeye çalışarak, eksiklerle dolu bir taslak hazırladım. Shakespeare'in oyunlarıyla ilgili genellikle görülmeyen bir şeyi gördüğüme ikna olmuştum –değişim değeri, anlam, kimlik vb. meseleler. Bu iddiaları yayımlanabilir bir hale getirdiğimde ise maalesef okur bulamadı. Gerçi ben hâlâ bu kitaba değer veriyorum...

Nasıl karşılandı?

– Eleştirmenler arasında tuhaf bir ikilik vardı. Bazıları modern olmadığı için Shakespeare'e sadece geçer not verir gibi üstünlük taslayan bir üslupta yazıldığını düşünüp bundan hoşlanmadılar. Diğerleri de tuhaf bir şekilde kitabın Shakespeare'e çok fazla hayranlıkla dolu olduğunu, ona eleştirel yaklaşılmadığını düşündüler. Bu kitapta aslında Shakespeare'i kışkırtıcı bir biçimde benimseyen bir tarz söz konusuydu; onu göz korkutucu bulabilecek öğrenciler için biraz sadeleştiren bir yakla-

şım girişimiydi. Başka bir deyişle, eleştirel amaçlarla onun nasıl "nakavt edilebileceğini" göstermenin yarattığı bir tür keyif seziliyordu kitapta ve gerisinde önemli bir mesele yatıyor olmasına rağmen bunu bir anlamda şevkle gerçekleştirmiştim. Kitabın girişinde Shakespeare'in bir şekilde Marx ve Wittgenstein'ı okumuş olabileceğini keşfetmenin şaşırtıcı olduğunu söylemek, aslında bir yandan Shakespeare'in bu modern terimlerle incelenmesi gerektiğini iddia etmek, bir yandan da belli durumlarda hepimizden üstün olduğunu kabul etmek anlamına geliyordu. İki vurgu da –hem Shakespeare'i sadeleştirmek hem de hâlâ ondan neler öğrenebileceğimizi görmek– bir araya getirilmişti.

Okuması çok eğlenceli bir kitaptı bence, öte yandan kitap muhtemelen Shakespeare'de bulduğu postyapısalcı fikirlerden o kadar keyif almış ki, oyunların tarihsel ve materyalist okumasını yapmayı ihmal etmiş.

– Sanırım bu suçlama oldukça adil. Tartışmayı bu yöne çekmek için çok uğraşmam gerekmedi, zaten buna açıktı. Tarihsel olanla değil, ideolojik ve kuramsal olanla ilgileniyordum. Tarihsel açıdan, konu hakkında gerekli temel bilgilere sahip değildim sadece... Buna karşın tarihsel bağlama odaklanma konusunda yeni tarihselci düşüncede bir eksiklik olduğunu hissediyordum. Yeni tarihselciler Shakespeare'in çağdaş kuramsal eğilimler hakkında şaşırtıcı biçimde önceden nasıl fikir verdiğini göremiyordu. Kitabın arkasındaki itici güç buydu. Ama görece kısa bir şekilde, tarihsel alanda da yetkin olsam bile hem kuramsal hem tarihsel meseleleri aynı anda ele alamayacağımı hissettim. Bu, bekleyen bir görev olarak duruyor.

***Aykırı Simâlar*'da derlenen eleştiri yazılarının birinde unutulmayacak bir şey söylediniz: "Yeni tarihselcilik, ara sıra ortaya çıkan mükemmelliğiyle, kuramsal açıdan Foucault'ya bir dizi dipnottur." Ne var ki çalışmanızda yeni tarihselciliği kapsamlı bir şekilde tartışmıyorsunuz. Stephen Greenblatt'ı nasıl yorumluyordunuz?**

– Kafam biraz karışmıştı. Greenblatt'la Kaliforniya'da tanışmıştım ve Cambridge'te Williams'ın bir öğrencisi olarak başlayıp başka bir konuma –kendini solcu olarak tanımlayacağı ama daha çok Foucaultcu ve oldukça da kötümser bir konuma nasıl evrildiğini merak etmiştim. Uzaktan bakınca, Kaliforniya yeni tarihselciliği olgusunu dönemin siyasal ürünü olarak görüyordum. Genel değişimin bir parçasıydı bu –tam olarak soldan sağa değil, iyimserlikten kötümserliğe doğru bir değişim. Bunun farkında olduklarını düşünmüyorum –kişi en son kendini tarihselleştirir– ve dikkatlerini buna çekmek gerekiyordu.

Peki ya yine Williams'ın etkisinde ortaya çıkan Jonathan Dollimore ve Alan Sinfield gibi İngiliz kültürel materyalistleri? Sizce onların çalışmalarının da siyasal değişimle bir ilgisi var mıydı?

– Sanırım yetmişlerin Essex konferanslarında ortaya çıkan ödün vermez edebi Marksizmden sonra, kültürel materyalizmin daha ılımlı bir Marksist alternatif olduğu algısı hâkimdi. Kültürel materyalizme dair aklımdaki sorulardan biri, geleneksel sanat sosyolojisinden nerede ayrıldığıydı. Kuramsal ayrımların tanımlandığını düşünmüyorum. Gittikçe daha popüler bir hareket haline gelen yeni tarihselciliğin İngiliz kolu gibiydi. İnsanları adeta bir haritaya yerleştiriyordu. Bu nedenle daha önce sorduğum –"Essex konferanslarına gelen insanlara ne oldu?"– sorusunun cevabı bazılarının kültürel materyalist olduğu yönünde. Bu, dönemin ruhuna gayet uygundu.

Bazı açılardan bu bana biraz ağır bir yorum gibi görünüyor. Siyasi görüşleri görünür bir şekilde post-Marksist olsa bile, pedagojik pratiğin politikasına olan vurguları ve hepsinden öte cinselliği ele alışlarıyla, kültürel materyalistler açıkça siyasal bir duruşa sahipti.

– Kültür, her zaman siyasetin bir muadili olmasının yanı sıra onun derinleşmiş haliydi ve bu kesinlikle cinsellik, iktidar vb. hakkındaki kültürel materyalist çalışmaların çoğu için de geçerli.

1980'lerin sonundan itibaren akademik üretimin yerine yoğun yaratıcı bir sürece girdiniz ve bir roman, birkaç tane de oyun yazdınız. *Azizler ve Âlimler* (1987) romanınız Dublin, Viyana, Cambridge ve St. Petersburg'da geçen bir dizi olaydan sonra dört karakterin (Nikolay Bahtin, James Connolly, Ludwig Wittgenstein ve Leopold Bloom) İrlanda'nın batı yakasında bir kulübede bir araya geldikleri entelektüel bir fantezi. Bu romanı yazmaya nasıl karar verdiniz?

– Herhangi bir şeyi yazmaya nasıl karar verdiğimi hatırlamadığım gibi, bunu da hatırlamıyorum, ama İrlanda ile ilgili yazdığım ilk metin olması beni her zaman şaşırtmıştır. İrlanda'yı ilk olarak yaratıcı –roman ve sonra üç oyun– ardından eleştirel yazılarla ele aldım. Yani İrlanda ile somut olarak ilk meşguliyetimdi. O zamanlar sonradan edindiğim tarih bilgim yoktu ve roman da bu gereklilikten doğdu. O zaman Bahtin-Connolly-Wittgenstein üçlüsü bana hem eğlenceli hem entelektüel potansiyele sahip bir üçlü gibi göründü. İlgi alanlarımdan birkaçına hitap ediyorlardı. Benjamin kitabını yazdıktan sonra şansımı kurguda denemeye hazırdım –daha erken yapmamalıydım. Bu nedenle o zamanlar Verso'da editör olan Neil Belton'a gittim. Cumhuriyetçi kesimden olmasa da kendisi bir İrlandalıydı; kitaba özel bir ilgi gösterdi, böylece kitap Verso'dan çıktı.

İnsanların "Vay be, ne cesurca! Romanla ilgili eleştiri yazdın, şimdi de söylediklerini lafta bırakmayıp uyguluyorsun," diyeceklerini ummamıştım –bunun bir nedeni benim için eleştirel ve yaratıcı yazı arasında, düşünülenden daha fazla devamlılık olmasıydı. Bir dizi insanın bu şekilde tepki vermesi şaşırtmıştı beni. Daha sonra bir başka yayınevi aldı kitabı. Eşkıya görünümlü bir müdürü vardı, hatırlıyorum, bana ağırbaşlı bir şekilde felsefeyle nasıl ilgilendiğini ve kitabı sırf kendi için yayımladığını söylemişti. Tuhaf bir görüşmemiz oldu, şöyle söylemişti: "Bu kült bir roman olacak." Benden ayrılırken de, "Geri getirin onları, geri getirin!" – karakterlerden bahsediyordu. Ne demek istediğini aşağı yukarı anlamıştım. Bir an için sağlam bir entelektüel roman olarak görmüştü onu. Firma o zamandan bu ya-

na iflas bayrağını çekmiş bir halde duruyor. Umarım bunun sorumlusu ben değilimdir.

Roman Bahtin, Connolly ve Wittgenstein arasındaki bir karşılaşmayı içeriyorsa muhtemelen Terry Eagleton'ın üç farklı yönünü de dramatize ediyordur: komik duyumcu Bahtin, siyasi aktivist Connolly ve entelektüel çileci Wittgenstein.

– Bunu düşünmemiştim fakat mekânlar daha bilinçli bir tercihin ürünü... Wittgenstein benim için Cambridge'i temsil ediyordu, olduğu yere, yani Cambridge'e muhalifti. Onu bir ölçüde, yaşadığı yer hakkında izlenim edinmiş olduğum Trinity'deki Whewell's Court ile özdeşleştirmiştim. İrlanda konusuna da artan bir ilgim vardı. İrlanda'yı daha iyi öğreniyordum. Yani kendi benliğimin parçalanmış yönlerini bilinçli olarak bir araya getirmiyordum, ama mekânların bu şekilde temsil edilişinde bilinçli bir otobiyografik bağ olduğunun farkında olduğumu sanıyorum. Wittgenstein tabii ki bir dönem İrlanda'nın batısında da yaşamıştı; bu da o zamanlardaki hayatımın iki boyutunu bir araya getiriyordu.

Bu mekânsal düzenlemede Bahtin neyi temsil ediyordu?

– Muhtemelen kardeşi Mihail'in kuramsallaştırdığı karnavaleski ve bunun da ötesinde, eserimin mizahı ve oyunu keşfetme becerisi temsil ediyordu. Sanırım Bahtin imgesi aracılığıyla siyasi açıdan gerekli olduğunu düşündüğüm sağlam, maddi bir kuramsal şüpheciliğin peşindeydim. Benim başka bir yönümü yansıtan Connolly'nin siyasi ciddiyetine karşı bu şüphecilikle oyun oynuyordum.

***Azizler ve Âlimler* Bahtinvari bir fikir romanı olarak tanımlanabilir ve bu şekilde de bedensel ile ussal olan arasında oldukça hassas bir denge kurmayı başarıyor. Ana karakterler, üzerlerindeki felsefi etkileri net bir şekilde gösteriyor ama siz edebi etkilerin farkında mıydınız?**

– Pek sayılmaz. Şimdi görebildiğim kadarıyla tipik bir İrlanda olgusu olduğunu düşündüğüm İngiliz gerçekçiliğinden ye

terince kopamamışım. Belli bir dereceye kadar bu kitabı dil veya dillerle ilgili bir roman olarak görüyordum. Metinde bir sürü deyim var. Bu benim hem kuramsal hem siyasi ilgi alanlarıma hitap ediyor. Ama bu romanı, edebi açıdan özel bir etki altında yazmadığımı düşünüyordum. Belki gerçekten de öyleydi. Fakat Joyce'un –İrlandalı yazarların hâlâ uyanmaya çalıştığı bir kâbusun– yanı sıra bir anlamda Flann O'Brien'ın da izleri olabilir.

Romanın, kısmen de olsa Williams'ın gerçekçi kurmacasının reddini temsil ettiğini düşünüyor musunuz?

– Sanırım öyle oldu. Tabii ki haklı olarak Williams'ın deneysel avangarda olan ilgisine gönderme yapanlar da olacaktır ama kurmacası kesinlikle gerçekçiydi. Bence Joyce'un, İngiliz edebi gerçekçiliğinin çok ötesine geçemediğini söylemesi son derece önemli. Daha ufak çapta da olsa ben de geçemediğimi hissettim. Gerçekçilik genelde kendini yerelleşmiş biçimlerde sunuyor ama bu beni pek ilgilendirmiyor.

Aklınızda İrlanda geleneğinden başkaları da var mıydı? Rabelaisvari olanlarla karışık bir şekilde olsa bile *Azizler ve Âlimler*'de Beckettvari özellikler var gibi geliyor bana –zayıf ve şişman adam, birbiri üzerinde egemenlik kurmak için kavga ediyormuş gibi. Ve kitabı yeniden okurken, eleştiri metinlerinizde ele almadığınız O'Brien geldi aklıma.

– O'Brien dolaylı olarak önemli bir etkide bulunmuştur. Sanırım daha geniş anlamda Beckett, O'Brien ve İrlanda geleneğinden başka isimlerin kara mizah özelliklerinden etkilendim. Daha sonra yerli İrlanda romanı hakkında yazarken, *Azizler ve Âlimler*'in, onun gerçekçilikle muğlak ilişkisini yansıttığını görünce çok şaşırdım. Ayrıca İrlanda'da Jonathan Swift'ten John Banville'e kadar uzanan bir fikir romanları geleneği vardı. İrlanda'da gerçek yaşam uzak durulan bir şeydi. Wilde ve Yeats'i düşünün. Ortaçağ İrlanda yazını ise fanteziyle, abartıyla ve kelime oyunlarıyla doludur.

Yani *Azizler ve Âlimler*'de bilinçli bir şekilde izlediğim İngilizlere özgü bir model yoktu. Belki başka bir Katolik edebiyat

eleştirmeni olan David Lodge'un yazdığı türden kurmacalar la, kampüs romanlarıyla karşılaştırılabilir. Ama Lodge fikir romanları yazmadı aslında. O Katoliklik kültürüyle ilgileniyordu, teolojiyle değil. Kampüs romanının İngiliz fikir romanının alternatifi olduğu iddia edilebilir. İlgi alanı fikirlerden ziyade öğretmenlerin tuhaflıklarıydı. Tersine, sanırım ben kuramın kurmaca bir benzerini arıyordum.

Kampüs romanının dar çerçevesini reddeden ve onun yerine kuramı biçimlendiren toplumsal ve entelektüel bağlamı yansıtan bir benzerini...

– Evet, doğru. Aynı zamanda oldukça dağınık bir anlatıya uyum sağlayacak ve parçalar halinde yazmama imkân tanıyacak bir biçim arıyordum. Kasten deneysel bir roman olarak tasarlanmamıştı, ama ortaya çıkan metin biraz deneyseldi. Yazarken gerçekçiliğe sabrım olmadığını fark ettim ve sonra da bu sorunla başa çıkmanın en kolay yolunun oyun yazmak olduğunu keşfettim. İngiliz kurmacasının aksine İrlanda romanı bireysel psikolojiyle ilgilenmez. Ben de kendimi bu tercihi paylaşırken buldum.

Buna rağmen yetmişlerin sonunda *New Left Review*'da, *Estetik ve Politika* üzerine yazdığım bir yazıda gerçekçilik karşısında modernizm argümanının önemli bir tarihsel hatası olduğunu ileri sürdüm. Kolektif hafıza, devrimin ortaya çıkış anını ve ilerici bir güç olarak, büyük feodalist ve gelenekçi türler, gerçekçilik karşıtı aristokratik biçimler karşısında türü sekülerleştiren, gizemini ortadan kaldıran bir gerçekçilik mücadelesini unutulmaya terk etti. Şimdi geri dönüp gerçekçiliğe evrenselleştirici bir şekilde bakabilmemizin ve simgeyi kullanma biçiminin her zaman gerici bir etkisi olacağını söylüyor olmamızın nedeni tam da bu unutulmaya terk edilmişliktir. Ama temsilin gerici bir etkisinin olup olmadığı, nerede durduğunuza göre değişir. Gerçekçilik karşıtlığı, belki de mevcut siyasal durum göz önüne alındığında hâlâ doğrudur –en uygulanabilir olan biçimler, büyük devrimci avangard akımlardan, fütüristlerden, Brecht'ten aldığımız biçimler olabilir. Doğrusunu söyle-

mek gerekirse entelektüeller kitlelerin gerçeklik peşinde olduğu iddiasını fazlaca abartma eğiliminde olabilirler. Aslında popüler kültüre bakılırsa, kitlelerin gerçekçiliğe çok başvurmadığı görülecektir; onlar modernizm tekniklerine benzer teknikler kullanırlar.

Azizler ve Âlimler'in "büyülü gerçekçi" araçları kullandığı söylenebilir. Örneğin Connolly'yi usulüne uygun bir şekilde katletmek üzere ateşlenen, Benjamin ekolünde "onu tarihin kasvetli sürekliliğinden koparacak" mermileri havada yakalayıp dondurduğunuz ilk bölümün sonunu düşünüyorum. Kitap gösterişli bir biçimde tarihle oynuyor. O halde bazı açılardan buna "postmodernist" bir roman diyebilir miyiz?

– Sanıyorum modernizmin de tarihle oynadığı iddia edilebilir. Ama evet, İrlandalıların gerçekçilikten bu denli şüphe duymasının bir başka nedeni de doğrusal, evrimsel bir anlatıya ilgi duymamalarıdır. İrlanda tarihini bir *telos*a doğru bir ilerleme olarak okumak kolay değildir. Haliyle İrlanda ve Benjamin bu noktada birleşiyor.

The Rape of Clarissa'yı tartıştığımız zaman belirttiğim gibi, çalışmanızda sık sık tekrarlanan tema, aşağılanma ve kurtuluşun bir çeşit diyalektiği olarak karakterize ettiğiniz şehitlik. Romanda da bu diyalektik Connolly karakterinde vücut buluyor. Gerçi anlatı boyunca bu diyalektiğin gerektirdiği dinî ve siyasi biçimlere bir ilgi var. Sürekli olarak dirilişin ve başkaldırının, tabiri caizse keşişin ve militanın şehitliği arasındaki ilişkiyi irdeliyor.

– Romanı benden daha iyi betimlediniz. Evet, şehitlik teması, Connolly ile ilgili yazdığım *The White, the Gold and the Gangrene* [Beyaz, Altın ve Çöküntü, 1993] oyunumda yeniden ortaya çıkacak kadar güçlü bir tema; dolayısıyla kafamı hep meşgul etmiş. Şehitlerle ilgili bu kadar çok şey yazdığımı – Wittgenstein oyununda bile– ne zaman fark edip şaşırdım bilmiyorum. Fedakârlık teması da güçlü bir şekilde çalışmamda yer alıyor. Ben bu konuyu kuramsal biçimde değil de kurmaca

yoluyla, Connolly veya Wilde gibi kurgu haline getirebileceğim bir karakterde ele alırken daha rahat hissediyordum kendimi. Wilde, zamanında kendini İsa yerine koymuş –*De Profundis* geliyor aklıma– başka bir İrlanda şehidiydi.

Şehitliğe olan bu ilginizin şekillenmesinde sadece dinî eğitiminizin mi etkili olduğunu düşünüyorsunuz yoksa romantizmin seküler ruhunun da payı var mı?

– Yalnızca dinî olduğunu düşünmüyorum. Fikre tabii ki dinî geçmişim nedeniyle aşinaydım ama daha sonra ölüm ve benlik, başarısızlık ve çöküş fikirlerine doğru genişledi. Yani erken dönem kurmaca eserlerimde trajedi üzerine olan kitabın habercisi çok şey vardı. İlginç bir şekilde bunu ilk önce kurmaca aracılığıyla, sonra kuramsal olarak yaptım.

Bir tür fikir laboratuvarı olarak kullanmak için bile olsa, başka bir roman yazmayı düşündünüz mü hiç?

– Hayır, roman yazmaktan sıkıldım –bunun bir nedeni gerçekçiliğe tahammülüm olmamasıydı. Roman yazmak yalnızca eleştiri yazmanın biraz daha fazlası. Tiyatro sizi evinizden dışarı çıkarıyor. Tamamen farklı bir dünya...

Roman türünü gerçekçilikle bu kadar yakından ilişkilendirmenize çok şaşırdım. Gerçekçilik karşıtı ya da postrealist romana olan sempatinizi bildiğim için bunun neden olduğunu merak ediyorum.

– Tabii ki roman gerçekçilikten daha kapsamlı bir şey. Ama benim peşinde olduğum gerçekdışı etki türü, tiyatroda daha kolay gerçekleştiriliyor. *Azizler ve Âlimler*'de oyuna uygun çok sayıda diyalog var. St. Petersburg'da sahneye koymak zor olsa da aslında oyunlaştırılması kolay bir roman.

O zaman tiyatroya geçelim... En başarılı oyununuz *Saint Oscar* [Aziz Oscar] ilk olarak 1989'da sahnelendi. Kısaca bahsettiğiniz *The White, the Gold and the Gangrene*'e ek olarak *Disappearances*'ı [Ortadan Kaybolanlar, 1987] ve radyo için

yazdığınız *God's Locusts*'u [Tanrı'nın Çekirgesi, 1995] sayabiliriz. Belki de *Saint Oscar*'ın ortaya çıkışını anlatarak başlayabilirsiniz.

– Palermo havaalanında uzun süre beklediğimi ve Oscar Wilde'la ilgili bir balad karaladığımı hatırlıyorum. Yani önce şarkılar ortaya çıktı. Daha sonra diyalog parçalarını yazdım. Oyunun final versiyonu şaşırtıcı bir şekilde tüm bunların değişmemiş haliydi. Başka bir deyişle doğaçlama oldu. Yazması kolay ve keyifliydi. Onunla ne yapacağımı bilmeden, hatta sahnelenip sahnelenmeyeceğini bile bilmeden yazdım ama o zamanlar Field Day bir oyun arıyordu. Her sene bir İrlanda oyunu yapmak istemelerine rağmen ellerinde oyun yoktu, bunun yerine somurta somurta *Coriolanus* ya da onun gibi hiç de Kelt olmayan bir oyun hazırlıyorlardı. Sonra ben Field Day Group'un üyelerinden biri olan Tom Paulin'e *Saint Oscar*'ın taslağını verdim.

Sanırım Field Day'in ne olduğunu da açıklayacaksınız...

– Field Day, 1980'de Brian Friel ve Stephen Rea, yani İrlandalı bir oyun yazarı ve İrlandalı bir aktör tarafından kuruldu. Daha sonra aralarına Paulin, Seamus Heaney, Seamus Deane, David Hammond isimli bir İrlanda folk müzisyeni ve Tom Kilroy adında başka bir oyun yazarı katıldı. Entelektüellerin, aktörlerin ve yazarların bir araya geldiği olağanüstü bir alaşımdı. Biri dışında hepsi Kuzey'den, dolayısıyla biraz zalimce bir ifadeyle, ulusalcılığın kültürel kanadındandı. Kuzey'de Protestanların güce, Katoliklerin kültüre sahip oldukları şeklindeki eski deyişe örnek oluşturuyorlardı. Kendilerine Dublin'de değil Derry'de yer buldular ve her sonbahar yeni oyun için orada büyük bir açılış yaptılar. Her oyun Guildhall'da açılırdı ve kentin çevresi afişlerle donatılırdı, yani oldukça önemli bir olaydı. Bu nedenle Dublin onlardan yoksun kalmıştı.

Tom Paulin *Saint Oscar*'ın bir Field Day prodüksiyonu olacağını hemen anladı. Oyunu bir şekilde okuyan eski arkadaşım Trevor Griffiths, daha önce yalnızca kendi oyunlarından birinin yönetmenliğini yapmış olmasına rağmen oyunu yönetmeye gönüllü oldu. Böylece oyun çok hızlı bir şekilde Field Day prodük-

siyonu haline geldi; bu oldukça heyecan vericiydi. O zamanlar Oxford'da ders veriyor olmama rağmen elimden geldiğince oyunun bir parçası olmaya çalıştım. İrlanda çevresinde oyunu takip ettim. Devam ettikçe ve oyunun gözümün önünde değiştiğini gördükçe yeniden yazmayı sürdürdüm. Nasıl yönetildiğine karışmamam gerektiğini biliyordum, bu nedenle arkada çaycı ve kostümcüyle oturuyordum. Trevor Griffiths'in işine karışmak zordu. Abbey gibi resmî tiyatrolarda, toplum merkezlerinde ve belediye binalarında –kilise papazının performanstan sonra çekiliş yapmak istediği, Stephen Rea'nın da elini kutuya daldırıp numarayı okuduğu yerlerde– oynadık. Tiyatronun işleyişine dair çok şey öğrendim. Her ne kadar Trevor Griffiths'in deyimiyle "tiyatrolaştırılması" gerektiğini düşünseler de oyun Field Day tarafından çok beğenildi. İki insanın karşılıklı konuştuğu çok yer vardı. Daha sonra yazdığım, bazıları radyo tiyatrosuna dönüşen oyunlar ise Belfast kökenli bir tiyatro grubu içindi.

O zamanlar yetmişlerden miras solcu, sosyalist tiyatronun bir parçası olduğunuzun farkında mıydınız? Tarık Ali, Howard Brenton, Caryl Churchill, David Edgar ve diğerleri o zamanlar oyun yazıyorlardı değil mi? Thatcherizmin karanlık günleri tüm ilginç muhalif tiyatro türlerine ket vurmuştu. İrlanda ekseni kadar bu eksenin de farkında mıydınız?

– Evet, gerçi İrlanda'nın kültürel eleştiri çevresinin katılımı vardı. Field Day de bu yöndeydi. Kendi için böyle bir kimlik oluşturmuştu. Trevor Griffiths yetmişlerin İngiliz siyasi tiyatrosuyla ilginç bir bağ kurmuştu ve bu deneyimi de onunla ilişki kurmak için kullanmıştı. Ama o zamanlar İngiliz siyasi tiyatrosunun altın çağı sona ermişti ve İrlanda'da, bazı Ulster Protestanlarının anakara olarak adlandırmayı sevdikleri yerde mümkün olmayan kültürel imkânlar vardı.

Saint Oscar'ın sahne prodüksiyonu LWT'de (London Weekend Television) gösterildi, değil mi?

– Evet, bir sene sonra gösterildi. Stüdyoyu üç günlüğüne kiralayabiliyorduk, bu nedenle sahneyi stüdyoya çevirip çekim

yaptık. Tiyatro parçaları gibi filmleştirilmiş sahnelerden oluşuyordu. Yüreğimiz ağzımızda yaptık bu işi, çünkü stüdyonun günlük kirası yirmi bin pounddu. Bitirsek de bitirmesek de bizi stüdyodan çıkaracaklardı. Müziği yapmaya bir gün ayırabildik.

Romanda farkında değildiniz ama oyundaki edebi etkilerin farkında mıydınız? Brecht belirgin bir referans noktası, sanırım Wilde da öyleydi.

– Pek sayılmaz... Romanda olduğu gibi oyunda da zihnimde bilindik bir edebi model olmadan yazdım. *Saint Genet*'ye olan gönderme bile yarı bilinçli bir göndermeydi. *Saint Oscar* özgün başlık değildi. Daha sıkıcı bir adı vardı: "Oscar Wilde'ın Çöküşü". Öte yandan, Cork'tan gelen ve West End sahnesinin tasarımcısı olan, ama daha önce İrlanda'da hiç tasarım yapmamış Bobby Crowley'e bu başlık hiç ilham vermemişti. Bu nedenle *Saint Oscar* ifadesi ona daha aşina, daha iyi görünmüştü. İsim bir anda Crowley'nin görsel hayal gücünü canlandırdı ve sahnenin ortasında sallanan, oklarla parçalanmış büyük bir St. Sebastian heykeli koydu sahneye. *Tatlı Şiddet*'te –kucaklarında bile bulsalar şeytanı muhtemelen tanımayacak ahlâkçı orta sınıfların aksine– aziz ile günahkârın bir dereceye kadar işbirliği içinde olduklarını ileri sürmüştüm (bu Graham Green tarzı bir düşüncedir).

***Saint Oscar*'ı işçi sınıfının o zamanlardaki yenilgilerini düşünmek için mi kullandınız? 1989'daki rıhtım işçileri grevinin sonrasında gittikçe daha kötümser, yenilgiyi kabullenen biri haline gelen Wallace isimli, aktivist bir karakter var. Hatta son bölümde "umabileceğimizin en iyisi kapitalizmin daha insancıl bir biçimi" diyor.**

– Evet, epey hayal kırıklığına uğruyor. Bunun birçok farklı boyutu olduğunun farkındaydım. Öte yandan, zamanında söylendiği gibi, İrlanda tarihiyle ilgili yazmak iki uçta yazmak demektir; çünkü geçmiş hakkında yazmak aynı zamanda bugünün siyasetiyle ilgili de yazmaktır. Hepsinin ötesinde, İrlanda gibi yerlerde geçmişe yönelik herhangi bir tavır bugüne yöne-

lik bir tavrın yansımasıdır, yani böyle bir sorumluluk var. Diğer taraftan da sömürgecilik karşıtlığı teması var. Wilde'ın sosyalist, sömürgecilik karşıtı yönünün İngilizler tarafından çok az bilindiğini gördüm. Bu nedenle oyun bunu vurgulamanın bir yoluydu. Wilde'ın İngilizler tarafından sunuluşunda önemli eksiklikler vardı. Oyunun bir amacı da bu eksikliği telafi etmekti. Yakın zamanlarda Lancaster'da Wilde dersi verdiğimde itibarlı biri yanıma gelip Wilde'ın İrlandalı olduğunu bilmediğini söyledi. Ama sonrasında da biliyormuş gibi davranmadı...

Shakespeare and Society'nin sonuç kısmını tartışırken Wilde oyunuyla ilgilenmeden çok uzun zaman önce de _Sosyalizm ve İnsan Ruhu_'na çok değer verdiğinizi söylemiştiniz. Birçok açıdan anarşist öğelerle dolu bu makale nasıl oldu da 1980'lerde Wilde'a olan ilginizle örtüştü?

– Wilde'a göre sosyalizm haz ve boş zamanla ilgiliydi ve tuhaf bir biçimde, onun günümüzdeki öncülü, bir açıdan olmak istediği aristokrattı. Wilde'ın yanıldığı nokta, birey olarak özneyi ilişkisel bir biçimde görmemesiydi. Ama "İnsan Ruhu" makalesi Marx'ta yer alan bireyin kişisel gelişimiyle ilgili bazı önemli temaları tekrarlıyordu. Emeğin ortadan kaldırılması noktasında Morris'ten çok Marx'a yakındı Wilde. Sanırım ben de tembellik, boş zaman, ayrıcalıklar, ütopya, emek örgütlenmesi, oyun, sanat vb. kavramlarla ilgileniyordum.

Wilde neden özneyi ilişkisel olarak düşünmüyor? Bu, aristokrat sosyalizm anlayışının mı yoksa 19. yüzyıl Londrası'nda bir eşcinsel olarak toplumdan yalıtılmışlığının bir sonucu mu?

– Bunun nedeni bireyin mutlak ve dokunulmaz kabul edildiği liberter bir geleneği miras almış olması. Bir anlamda _Saint Oscar_'daki Wilde'ın bireyciliğiyle ilgili tartışma çağdaş postyapısalcılıkla da eleştirel bir diyalogdu. Norm dışı, sapkın ve muhalif olanın nasıl içkin bir şekilde radikal olduğu; bunun bazen bir ayrıcalık olabileceği, siyasi açıdan ne kadar olgunlaşmamış olabileceğiyle ilgili bir tartışmaydı. Wilde –her ne kadar oyunu

yazma sebebim bu olmasa da– hem siyasi hem kuramsal açıdan çok sayıda zengin, ufuk açıcı meseleyi incelemenin yollarını sunuyordu.

Wilde, kimliğini bir özbenlik eksikliğiyle kurguladı. Ama bence bu bir anlamda zorunluluğun avantaja çevrilmesi olarak görülebilir. Bu sorunlu kimlikte hem cinsel hem etnik açıdan ona acı veren bir şeyler vardı. Yıkıcı bir coşkunluk söz konusu değildi sadece. Sömürgecilik arka planında kimlik sorunu bir çeşit yüke dönüşür. Kimliğiyle ilgili endişe duymamak, ancak egemenlerin sahip olabileceği bir lükstür. Wilde'ın bence mükemmel bir şekilde yaptığı şey, bütün bunların hepsini mutluluk dolu bir komedi türüne dönüştürmekti. O –potansiyel olarak hem onun için hem toplum için trajik boyutları olabilecek– kimlik noksanlığını daha olumlu bir etiğe çevirdi. Önemli olan, kim olduğunuzun önemli olmadığı bir noktaya erişebilmektir – kimliğin katı ve mutlak bir şekilde kabul edildiği bir noktaya değil, tüm kimlik sorununun modası geçmiş bir çağın parçası haline geldiği bir noktaya erişmek... Bence Wilde bu ütopik ana ulaşmaya çalışıyordu. Ama bugün bunu yapmak demek, insanın her tür alaya ve öfkeye hazır olması demektir.

Çalışmanızda eşcinsellikten bahsettiğiniz tek yer bu mu?

– *Wittgenstein* (1993) oyununun orijinal halinde de bu konuda bir şeyler vardı, çünkü Ludwig'in genç eşcinsel sevgilisiyle buluştuğu bir sahne vardı. Başka birtakım sahneler gibi o da Derek Jarman tarafından atılmış ve oyunun son halinde yer almamıştı. Sanırım Wilde'ın eşcinselliğini daha geniş bir muhalifliğin –siyasi, entelektüel, sanatsal– bir parçası olarak görmek istedim. Bence bu, konuyu açarak zenginleştirmekti; ama eşcinseller topluluğunda, bunun meseleyi örtbas etmek anlamına geldiğini düşünen bazı insanların şüpheleri vardı. Bunun bir anlamı olabilir. Stephen Rea'nın performansında sevdiğim şeylerden biri, eşcinsel olduğunu göstermeyi reddetmesiydi. Ne de olsa Wilde'la ilgili eşcinsellik odaklı bir sürü oyun vardı. Bu farklı olmalıydı. Oyun önce West End'de değil, Derry'de açılış yaptı.

Jarman'ın Wittgenstein filmi için senaryo yazmaya nasıl karar verdiğinizi anlatır mısınız?

– Tarık Ali filozoflarla ilgili birkaç televizyon filmi yapmaya ikna olmuştu. Kendisi Spinoza ile ilgili, Channel 4'da yayınlanan bir film yazdı ve beni de Wittgenstein'la ilgili bir senaryo yazmakla görevlendirdi. Bunun en büyük nedeni *Azizler ve Âlimler*'di. Derek Jarman zaten Wittgenstein'la ilgili film çekmek istiyordu, bu nedenle Tarık projeyi ona götürdü. Jarman sonra iznimi almadan senaryomun önemli bir kısmını yeniden yazdı. Mesela bir anda yeşil küçük bir adamın acı verici bir şekilde senaryoya eklendiğini fark ettim. O zamanlar bir tartışma geçti aramızda. Jarman da ben de bunu ortaya çıkarmadık, çünkü hem zamansal nedenler vardı hem de ben onun grubunun üyesi değildim. Ben bir yabancıyken film onun tanıdığı insanlardan oluşan bir kadroyla donandı. Jarman'ın yabancıları pek anladığını sanmıyorum. Entelektüel statüsünde olmam da pek işe yaramadı. Jarman, Wittgenstein'ın fikirleriyle ilgilenmedi – onu ilgilendiren şey, yaşamı ve renklerle ilgili fikirleriydi.

Ama Wittgenstein'ın biriyle flört ettiği sahneyi attı...

– Evet, kesti. Bu sahne de dahil olmak üzere senaryonun çoğu Cambridge'te geçiyordu ve o "Cambridge'te çekmeyeceğiz," dedi. "Neden?" dedim, "Birincisi herkes böyle yapıyor, ikincisi çok pahalı," dedi. Bu yeterince makuldü, ben de filmin stüdyoda çekilmesine itiraz etmedim. Tiyatroyla ilgili işler için bir menajerim vardı ve gitgide senaryoma karşı sergiledikleri tavırdan rahatsız olmaya başlamıştı. Mesela çekim sürecine katılmamı istemediler. Yani benim senaryomun bir kısmı hâlâ filmde yer alsa da onaylamadığım birçok şey vardı. Sonunda üçüncü bir yazara da başvuruldu. Bu, Derek Jarman'ın asistanı Ken Butler'dı. Jarman o zamanlar hastaydı –kısa bir süre sonra da öldü– ve bu nedenle Butler oymuş gibi hareket ediyordu. Bir tür yardımcı yönetmendi, teknik konusunda çok yetenekliydi ama fazlasıyla Jarman'ın adamıydı. Ben ve temsilcim onun senaryoya katkısını, jeneriği ve ekranda ismini gördüğümüzde öğrendik. Bunun için getirildiğini bilmiyorduk. Sanıyorum çok az

bir şey yazdı, ama bu da Jarman'ın takındığı ukala tavrın tipik bir örneğiydi. Jarman'ın başından itibaren benim özerk bir senaryo yazarı olmama müsade etmeye niyeti olup olmadığından şüpheliyim. Bir *auteur*'dü, bu nedenle güçlü taraflarından biri her şeyin kontrolünü eline alıp her şeye imzasını koymasıydı. Görsel ve sinemasal açılardan oldukça zeki olmasına rağmen Jarman'ın iyi bir yazar olduğunu düşünmüyordum. Senaryoyu geliştirdiğini de düşünmüyorum. Mesela senaryodaki mizahı yavan bir hale getirmişti. Bu nedenle film hakkında kötü düşünenler oldu. BFI, *Wittgenstein: The Terry Eagleton Script and the Derek Jarman Film* [Wittgenstein: Terry Eagleton'ın Senaryosu ve Derek Jarman'ın filmi, 1993] isimli bir kitap yayımladı.

Filmi gördüğünüzde ne düşündünüz?

– Sonuçta yargılayamayacak kadar işin içindeydim. Tuzağa düşürüldüğümü hissetmemi engelleyecek kadar emeğim vardı, ama dışarıda bırakılmıştım. Durum tuhaftı. Wittgenstein'ı oynayan aktör Karl Johnson'ın Wittgenstein'a olağanüstü benzemesinin yanı sıra oldukça iyi iş çıkardığını da düşündüm. Birçok insan sevdi, birçok insan keyif aldı filmden. Öte yandan hâlâ ne zaman arkadaşlarımla filmi seyretsek onaylamadığım sahnelerde elimi kaldıracağımı söylerim.

OKUMA LİSTESİ

Bloch, Ernst vd., *Aesthetics and Politics*, New Left Books, Londra, 1977. [*Estetik ve Politika*, çev. Elçin Gen, Taciser Belge, Bülent Aksoy, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.]

Eagleton, Terry ve Jarman, Derek, *Wittgenstein: The Terry Eagleton Script and Derek Jarman Film*, BFI, Londra, 1993.

Eagleton, Terry, "A Conversation with Terry Eagleton" (José Manuel Barbeito Varela), *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, cilt 23, sayı 2, Aralık 2001, s. 169-185.

–, "A Grim Parody of the Humanities: An Interview with Terry Eagleton" (John Higgins ile), *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, cilt 9, sayı 2, 2000, s. 215-223.

–, "Action in the Present: An Interview with Terry Eagleton" (Richard Dienst ve Gail Faurschou), *Polygraph*, sayı 2/3, 1989, s. 30-36.

–, "*Aesthetics and Politics*", *New Left Review*, cilt 1, sayı 107, Ocak-Şubat 1978, s. 21-34.

–, "Criticism, Ideology and Fiction" (Michael Payne ile), *The Significance of Theory*, Blackwell, Oxford, 1990, s. 71-89.

–, "Fredric Jameson: The Politics of Style", *Diacritics*, cilt 12, sayı 3, 1982, s. 14-22. (Tekrar baskı: *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986, s. 65-78.)

–, "Interview with Terry Eagleton" (Andrew Martin ve Patrice Petro ile), *Social Text*, sayı 13/14, Kış/Bahar 1986, s. 83-99.

–, "Interview: Terry Eagleton" (James H. Kavanagh ve Thomas E. Lewis ile), *Diacritics*, cilt 12, sayı 1, Bahar 1982, s. 53-64.

–, "On the Importance of Not-Being Earnest: A Dialogue with Terry Eagleton" (Patrick O'Connor ve Sean Daffy), *Irish Studies Review*, cilt 16, sayı 1, Şubat 2008, s. 55-69.

–, "Peter Brooks on Bodies", *Figures of Dissent: Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, Londra, 2005, s. 129-135. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

–, "Politics, Theory and the Study of English: An Interview with Terry Eagleton" (Richard Freadman ile), *English in Australia*, sayı 70, Aralık 1984, s. 32-37.

–, "Ludwig Wittgenstein", *Figures of Dissent: Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others, Verso, Londra, 2005, s. 109-112.*

–, *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986.

–, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1983. [*Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.]

–, *Literary Theory: An Introduction*, yıldönümü edisyonu, Blackwell, Oxford, 2008.

–, *Saint Oscar and Other Plays*, Blackwell, Oxford, 1997.

–, *Saints and Scholars*, Verso, Londra, 1987. [*Azizler ve Âlimler*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2003.]

–, *The Function of Criticism: From the* Spectator *to Post-Structuralism*, Verso, Londra, 1984. [*Eleştirinin Görevi. Spectator'dan Yapısalcılık Sonrasına*, çev. İsmail Serin, Ark-Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.]

–, *The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson*, Blackwell, Oxford, 1982.

–, *William Shakespeare*, Blackwell, 1986. [*William Shakespeare*, çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.]

Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Polity, Cambridge, 1989. [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.]

Negt, Oskar ve Kluge, Alexander, *Public Sphere and Experience: Towards an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

Parrinder, Patrick, "The Myth of Terry Eagleton", *The Failure of Theory: Essays in Criticism and Contemporary Fiction*, Harvester Wheatsheaf, Hemel, Hempstead, 1987, s. 30-38.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Oxford/Dublin

1980'lerin sonu ve 1990'ların başı tabii ki reel sosyalizmin dağılıp Sovyetler Birliği'nin çöktüğü dönemdi. O zamanlar nasıl bir tavır takındınız?

– Çok fazla yazıp tartıştığımı hatırlıyorum. Örneğin insanlara Sovyet iktidarının çöküşüne dair arzunun köklerinin sol düşüncede çok eskilere dayandığını ve solun Sovyetler Birliği'nin reforme edilmesinden çok daha ötesini talep ettiğini, yani bunun Tiananmen Meydanı'nda başlayan bir şey olmadığını anlatmaya çalıştım. İnsanlar bu konuda hafızadan, tarih bilgisinden yoksun gibiydi. Sovyet bloğunun hem siyasal açıdan taviz vermeyen hem de tarihsel ve maddi temelli bir analizi için liberalizme değil sola başvurmak gerektiğini ileri sürdüm. Bu dönemi Sovyet sisteminin kendisinin olduğu gibi Batılı liberal eleştirinin de sınırlarını gösteren bir dönem olarak gördüm. İnsanlar oldukça haklı bir şekilde bireysel özgürlük talep ediyorlardı, ama daraltılmış özgürlük tanımlarına karşı çalışma yürüten sol akımların uzun zamandır var olduğundan habersizlerdi. Bu tabii ki o zaman kapitalizmin restorasyonunu sevinçle karşılayacaksınız demek değildi; en azından başka bir ihtimal olduğu anlamına geliyordu. Sanıyorum Uluslararası Sosyalistler ve İşçilerin Sosyalist Birliği'nde yer almak –biri Troçkist ve di

ğeri de görece daha az Troçkizm yanlısı topluluklardı bunlar– en azından yolumu kaybetmememi sağladı. Örneğin öğrencilere ya da iş arkadaşlarıma, Batı solunun Sovyetler Birliği'ne dair *en masse* yanılsamalara sahip olduğu son dönemlerin muhtemelen 1930'lar olduğunu söyleyebiliyordum. Aynı zamanda Batı solu Berlin Duvarı'nın yıkılmasından çok önce zaten büyük bir sıkıntı içindeydi. Onu zayıflatan şey, yalnızca Sovyet bloğunun yıkılması değildi.

Raymond Williams 1988'de öldü. Bir sonraki yıl makalelerinden oluşan bir derlemenin editörlüğünü yaptınız: *Raymond Williams: Critical Perspectives* [Raymond Williams: Eleştirel Bakışlar, 1989]. Bu kitap onun ününü yeniden değerlendirme yönünde bilinçli bir girişimi mi temsil ediyor?

– Evet. Çalışmaya o yaşarken başladım, yani aslında şekillenmesiyle ilgili onunla bağlantı ve diyalog kurdum. İlk başlarda çok tatmin etmemişti kitap onu: Çok geleneksel bir yapıda olduğunu ve klişeler barındırdığını düşünmüştü. Bu konuda haklıydı. Birkaç alternatif yol önerdi, söylediklerinin çoğunu yaptım. Onun hakkında bu tarz bir kitap hazırlama fikri bir süredir gündemdeydi. Girişte de söylediğim gibi, yayına hazırlanırken öldüğü için ölümünden sonra yayımlanan bir kitap oldu. Bu nedenle kitap ölümünden sonra yapılan faaliyetlerden biri haline geldi. Bir dizi farklı yerde onunla ilgili konuştuğumu hatırlıyorum. Çalışmalarıyla ilgili toplantılar ve farklı anma etkinlikleri düzenleniyordu. Kitap çok yakın zamanda çıkmıştı ve bu nedenle hakkında çok tartışma oldu.

Williams'la ilgili bir tartışmanın yer aldığı *Eleştirinin Görevi*'nde, *Eleştiri ve İdeoloji*'de kuramın açıkça eleştirilen bir kısmını düzeltmek için bilinçli bir girişim var gibi duruyor. "Semantik materyalizm"e olan tutarlı bağlılığıyla başlangıçtan itibaren anlambilimin bir eleştirisini yaptığını söylüyorsunuz: "Ben de dahil olmak üzere materyalist düşünürler yapısalcı Marksizme yönelirken Williams tarihselci hümanizmini sürdürdü." Onunla ilişkinizi de yeniden değerlendirdiniz mi?

– Evet, gerçi tuhaf bir şekilde muğlak bir ilişkiydi bu; çünkü her ne kadar tek yönlü ve yanlış bir üslupta yapılmış olsalar da, *Eleştiri ve İdeoloji*'de hâlâ savunmaya devam ettiğim çok sayıda orijinal eleştiri bulunuyor. Sanırım seksenler ve doksanlar boyunca onun çalışmasına gitgide yaklaşıldığını söyleyebiliriz. Muhtemelen kendi bayrağımı dikmek ve kendi bölgemi ilan etmek istemiştim ve bunu yaptıktan sonra da Raymond'ın başarısına daha olumlu bakmak mümkün olmuştu.

Kültür fikrine döndüğünüzde –daha önce bahsettiğimiz bir konu bu– Williams'a da geri döndüğünüz belli oluyor. Çalışmanızda ideolojiden kültüre doğru evrilmeniz bu yakınlaşmanın bir işareti gibi.

– Evet, öyle. Geri dönüp Williams'ın bazı önemli metinlerini okudum ve ondan yeniden müthiş bir şekilde etkilendiğimi fark ettim. Tabii ki gençlik yıllarımda bu eserlerle şekillenmiştim ama ona ve çalışmasına o kadar yakındım ki bir adım geri çıkıp eserlerini değerlendiremiyor ve bu etkinin önemini ölçemiyordum. Sorgulamadan kabul etmiştim onları ve sonra da çalışmasını eleştirme işiyle devam ettim, bu daha kolaydı. Bilindik bir hatadır bu.

Williams üzerine olan derlemeden sonra Amerika'da Bucknell Üniversitesi'ndeki derslerden oluşan bir kitap dizisinin parçası olarak yayımlanan ince bir kitap, *The Significance of Theory* [Teorinin Önemi, 1989] var. Bu kitap, Bucknell'de verdiğiniz kuramsal derslerden, Adorno üzerine "Art after Auschwitz" [Auschwitz'den Sonra Sanat] başlıklı bir makaleden ve bir röportajdan oluşuyor.

– Bu kitabın yayımlanmasına aslında karşı çıkmıştım. Bu kitabı yayımlamak planlarımın arasında yoktu ve neredeyse hiç katkım da yok. Aslında Amerika'daki Bucknell Üniversitesi'nde bir dizi ders verdim, onların da dersleri yayımlamak gibi bir alışkanlıkları varmış, fakat ben bunun korkunç bir fikir olduğunu düşündüm. Tanıtımını yapmak Bucknell'in fikriydi, onlar için faydalıydı, benim açımdan değil. Kitapta daha önce söy-

lemediğim çok az şey olduğunu düşündüm. *Estetiğin İdeolojisi*'ni yazmaya hazırlanırken yaptığım çalışmadan çıkan Adorno üzerine olan bölümü, kitabı uzatmak zorunda olduğum için ekledim. Blackwell'in Amerika şubesinden bir grup yayıncıyla konuşmam istendi, ben de "Bu kitabı satmaya çalışma konusunda gerçekten sizinle aynı duyguları paylaşıyorum," dedim. Ne sattıklarını gayet iyi bilen, doktoralarını almış insanlardı ve "Evet! Bu kitapla ne yapacağız?" dediler. Konu ben olduğum için bir hayal kırıklığıydı.

Michael Payne ve M. A. R. Habib tarafından yazılmış giriş yazıları öneminizi kısaca anlatıyor –"Terry'nin Önemi". Ününüzün kurumsallaşmasını gözlemlemek ilginç miydi?

– Sanırım öyleydi. Gerçi bunu daha da genelleştirerek düşündüğümde, kibirli olma riskini de göze alarak, çalışmalarım hakkındaki yorumlardan çok az şey öğrendiğimi söyleyebilirim. Genellikle ya eleştirmen ilginç bir eleştiri yapmak için fazla anlayışlıydı ya da öyle anlayışsız bir pozisyondaydılar ki yaptıkları eleştirinin bir zemini yoktu. Aynı şey Williams için de geçerli. Ona saygı duyan da kınayan da çok insan vardı. İkisini de yapmaya çalışan çok az insandan biri olduğumu düşünüyordum. Ona eleştirel bakmaya çalıştım –belki bir noktada biraz fazla– ve her zaman buna kendisinin de değer vereceğini hissettim. Eleştirel olmayan saygıdan her zaman imtina ederdi.

Estetiğin İdeolojisi'ne (1990) geçelim. Bu kitapta estetik tarihini, 18. yüzyıldan bu yana Avrupa düşüncesinde yer alan bir felsefi kategori olarak ortaya koyuyor ve bu dönemde etik ve siyaset üzerine bir söylem –önemsiz görünmesine rağmen hem kapitalist toplumun ideolojik bütünleşmesi hem de eleştirisi için mutlak surette önemli bir söylem– işlevi taşıdığını söylüyorsunuz. Bu kitabın, o zamana kadarki en büyük, en ilgi çekici kitabınız olduğu düşünüldü. O dönemde "felsefi bir dönüş" yaptığınızın farkında mıydınız?

– Hayır, sanırım farkında değildim. Kuşkusuz önceki kitabımın aksine profesyonel felsefecilere odaklanıyordu bu çalışma.

Ama ben onu kuramsal bir sürekliliğin, yeni bir kuram alanının ürünü olarak görüyordum. Bu felsefecileri nasıl ele alacağımı bilmiyordum. Çevremdekilerin bu konuda bana yol göstermesini istemiştim. Bu felsefecileri anlatıyordum, estetikle bağlantılı olarak çalışmalarındaki belirli öğeleri tartışıyordum, fakat aynı zamanda kitap bir dereceye kadar bir felsefi yaratımdı –bu beni *Azizler ve* Âlimler'e geri döndürüyor. Bence daha çok Jameson'ın zaman zaman yaptığı şeye benziyordu: Örneğin Kant hakkında Amerika'daki Kantçıların sakıncalı bulduğu bir biçimde yazıyordum. Orada kitaptan hareketle birkaç ders verdiğimi, çok sayıda muhalif sesle karşılaştığımı hatırlıyorum. Berkeley'de biri bana "Hiçbir analitik felsefecinin sizin Kant kuramınızı kabul etmemesinden rahatsız oluyor musunuz?" diye sormuştu. Ben de, "Tersine, eğer kabul etselerdi korkar, en azından çok şaşırırdım," demiştim.

Estetik tarihini bir entelektüel ya da daha doğru deyişle ideolojik drama biçiminde sunuyor kitap.

– Evet, belli fikirleri dramatize ediyordum. Kitap Andrew Bowie'nin estetik hakkındaki kitabıyla neredeyse aynı zamanda çıktı. Ve biri, belki de Andrew'un kendisi, kitabımın "estetik" bir tarzda yazılmış olmasına rağmen aslında estetiği eleştirdiğini, oysa diğer kitabın bunun tam tersi olduğunu belirtmişti. Yani kitabın biçimi, üslubu önemliydi benim için. Geçmişimdeki yaratıcı yazarlığı işe koşmuştum. Bunu o zamanlar sanırım sezememiştim, ancak olağanüstü hırslı bir kitaptı. Seksenlerdeki bir röportajda "Eagleton'ın kitapları gittikçe daha kısa hale geliyor," diye yazıldığını hatırlıyorum. Ben de tesadüfen bir dizi kısa kitap yazmıştım. Sonra bir anda estetiğin değil estetik politikasının tarihinin yazılmadığını fark ettim.

Yeni estetikçilik olarak adlandırılan akımın sizin yaklaşımınızdan farkı neydi? Bowie'nin *Aesthetics and Subjectivity* [Estetik ve Öznellik, 1990] kitabının yanı sıra Jay Bernstein'ın *The Fate of Art*'ı [Sanatın Kaderi, 1992] da hemen hemen aynı zamanlarda çıktı.

– Farklılıklardan çok az haberdardım. Bowie'nin ve Bernstein'ın uzun yıllar faydalandığım kitaplarını biliyordum. Ama benim gördüğüm şey bundan farklıydı. Kitabı yazdığımda bir akımın parçası olduğunu düşünmemiştim. Isobel Armstrong söylediklerime itiraz etti –eleştirel yanıtlara normalde cevap vermesem de bu konuyla ilgili yazdım– ve kitabın, estetiğin son derece olumsuz bir eleştirisini temsil ettiğini ileri sürdü. Bu doğru değildi. Bu, benim ve Andrew'un kitabına dair yapılan ortak bir yanlış okuma. Kitabımın çıkış noktası şuydu: Estetik öyle muğlak ve diyalektik bir niteliktedir ki siyasal açıdan her yöne çekilebilir. İsterseniz ona hem ideoloji hem ütopya adını verebilirsiniz.

Kitap hakkında bir başka eleştiri de estetik gibi marjinal bir söylemin tarihsel ve siyasal olarak ona atfettiğim ağırlığı kaldıramadığı yönündeydi. İlginç bir eleştiri ama yanlış, çünkü benim estetik adını vererek söz ettiğim şey yalnızca sanat veya sanat üretimi değil, 18. yüzyılda kökleşen bir tür eser ideolojisi biçimi... Yani estetik benim için yalnızca sanat üzerine üretilmiş bir söylemle eşanlamlı değil; bahsettiğim dönemde başlayan ve sanat eserini erken dönem burjuva ideolojisiyle ilişkili olarak yeniden inşa etmeye çalışan belirli bir tarihsel söylemden bahsediyorum. Bu erken dönem burjuva ideolojisinde ortaya çıkan şey, bir öznellik anlayışı ihtiyacı ya da özerk, kendi yasalarını koyan bir özneye duyulan ihtiyaç... Bu, aslında sanat eserini tanımlayan olgu. Ayrıca burjuva öznenin gizliden gizliye estetik bir nesne olduğunu ileri sürmemin nedeni de bu. Anlatmak istediğim şey burjuva öznenin özel olarak sanatla ilgileniyor olması değildi; bu estetiğin, burjuvazinin daha sonra yeniden kullanabileceği belli bir öznellik dili sağlaması; biçim ve içeriğe, yasa ve özgürlüğe, bireysellik ve evrenselliğe dair belli bir dil ortaya çıkarmasıydı.

Kitap "estetik" kategorisinin materyalist bir tarihini ve burjuva toplumundaki ideolojik işlevlerini ortaya çıkarıyor. Bunu yeniden kısaca anlatabilir misiniz?

– Tarihsel açıdan estetik kavramı gittikçe daha dar ve uz-

manlaşmış bir hale geldi. Teknik bir kavram oldu; bu nedenle de estetik konusunda yayımlanan dergiler bugün estetik algı ve değerlendirmeye dair oldukça teknik sorunlarla uğraşıyorlar. İşler böyle başlamamıştı. Estetik en geniş haliyle tüm bedensel, duygusal hayatımızı kapsayan bir kavram olarak ortaya çıkmıştı. Aslında ilk ortaya çıktığında sanatla bile ilgili değildi; estetiğin paradokslarından biri de fiilen sanatsal üretimin metalaştığı bir zamanda ortaya çıkmış olmasıdır. Sanat, sadece estetiğin ilgilendiği türden olguların özgün, benzersiz bir örneğini üretir. Bunun başka örnekleri de vardır: bedenin yaşamı ve diğer türden özerk modeller gibi...

Mesela Kant'ın estetiği bir ideoloji biçimidir; özellikle de "güzel" kategorisi, özneyi bir anlığına dünyayla uzlaştıran bir şey olarak tanımlandığı için... Kant açısından estetik, ahlâki özgürlük kategorisini doğa veya gerçeklik kategorisine bağlar. Güzellik kategorisi tam da bu noktada önemlidir çünkü yeniden beşeri öznelliğe sırtını dönmüş görünen –metalaştırılmış, basite indirgenmiş– bir dünyada, insanlık ile doğa arasındaki karşılaşma –eğer insanlık dünyada kendini evinde hissetmek istiyorsa– ideolojik açıdan gereklidir. "Yüce" kategorisi de bu hayalî dizgeyi tedavi edici şekilde bozan bir tür karşı güç olarak, erken dönem burjuva toplumunun ihtiyaç duyduğu dinamizm, girişim ve rekabet gibi değerleri bize anımsatmak için ideolojik açıdan gereklidir.

Modern dönemde sanatsal üretim diğer toplumsal üretim biçimlerinden aşamalı olarak ayrıştığı için estetik söylem de buna bağlı olarak daraldı. 20. yüzyılda, modernizmden sonra, siyasal bir kavram olmaktan da tamamen çıktı. Aslında modernizm genellikle olumsuz bir biçimde yorumlansa da estetiğin hâlâ siyasal bir nitelik taşıdığı son dönemdir. Bundan sonra söylem akademisyenlerin ve uzmanların eline geçer ve kaderi değişir. Ama estetik aynı anda hem bir çeşit "uzmanlaşmış" hem de "uzmanlaşmamış" bir alandır; daha resmî akademik disiplinlerin ele almaya tenezzül etmediği bazı sorunları tartışabileceğiniz bir alandır. Siyasal açıdan radikal hareketlerle ilgili mesele şudur: Sanatın kendisi veya kültür kavramı, burjuva anlamdaki este-

tiğe o kadar bağlı hale geldi ki, avangardların dediği gibi, "Sanatınızı da estetiğinizi de alın, gidin! En başa dönelim ve yeniden başlayalım!", ya da Adorno'nun dediği gibi, "Bu estetik kategorilerin bazılarını kabul edelim, sanat eserinin özerk olduğunu kabul edelim ve onları radikal bir siyasette kullanıp dönüştürmeye çalışalım," diyebilirsiniz. Bu şaşırtıcı bir girişimdir –Adorno ve diğerlerinin gözünde burjuva toplumunda sanatın etkisizliği radikal bir ifadeye dönüşür: Sanat fevkalade önemsizdir ve bu da siyasi açıdan onun en önemli yönüdür.

Yani Adorno sizce siyaset ile estetik arasındaki zorlu ilişkiler açısından 20. yüzyıl entelektüelinin bir örneği miydi?

– Adorno tabii ki yaşadığı siyasi tarihin gazabına uğramıştı. Yazdığı her sözcük bu yıkımın, bazen de umutsuzluğun yankısıdır. Eğer bu siyaset biçiminin hayatımızı yeniden etkilemesini istemiyorsak, eleştirinin her ne pahasına olursa olsun, eleştirinin ötesine geçen bir eleştiri biçiminde dahi olsa, mutlaka gerçekleştirilmesi gerektiğine inanır. Adorno bu nedenle eleştirinin gerekliliğine tanık olmak ile halkının yaşadığı acılara kıyasla eleştirinin ne denli etkisiz olduğuna ve hatta bir ayrıcalık olduğuna tanık olmak arasında, katlanılmaz ve acı verici bir pozisyonda kalmıştır. Bir taraftan sanat eseri Auschwitz sonrası dünyada kesinlikle ayrıcalıklı bir konumdadır. Öte yandan sanat da devam etmelidir. Adorno ve Beckett için olduğu gibi, sanat ayrıcalıklı konumda olmayanları, acıyı anlatabilecek bir sessizlikle kendi sınırlarını çizmenin bir yolunu bulmalıdır. Bu, her radikal entelektüelin ve özellikle de Adorno'nun yaşadığı deneyimden endişe eden herkesin benimsemesi gereken duruştur.

Entelektüel eleştiri ediminde son derece çelişkili bir taraf vardır, çünkü özgürleştirici olmayı amaçladığı her an özgürleştirmek istediği şeyin uzağında bulur kendini. Bu çelişkinin sınıflı bir toplum içinde çözülebileceğini sanmıyorum; eleştirmenin bireysel olarak yapabileceği tek şey, bu çelişkiyle elinden geldiğince iyi bir şekilde baş etmenin yolunu bulmaktır. Sınıflı toplumun ürettiği bu çelişkinin varlığı bizim suçumuz değil ve bu çelişki ancak sınıflı toplumun kendisi ortadan kaldı-

rılarak yok edilebilir. Öte yandan, bu sorunlara yalnızca estetik bağlamında işaret edebilme ayrıcalığımız –bu rahatsız edici çünkü estetik neredeyse en önemli siyasal meseledir– ve suçluluk duygusunun ağırlığıyla onu öylece es geçebileceğimizi bilmemiz, radikal fikirleri toptan yok etmeyi amaçlayan toplumsal düzenin epey işine gelir. Radikal bir entelektüel bu sisteme suç ortaklığı yapmak istemez; bu reddin sonucu, meşgul olduğu gündelik deneyimden hayli uzak bir söylemin kalıcı hale gelmesi olsa bile...

Sizin de söylediğiniz gibi, *Estetiğin İdeolojisi*, estetiği hem ütopik hem de ideolojik olarak konumlandırıyor. Ütopya kavramını geniş ölçüde kullanmadığınız da aşikâr. Öte yandan, Marx açısından sanatın, ototelik niteliği nedeniyle maddi üretimin ideal bir örneği olarak görüldüğünü ileri sürdüğünüz ilginç bir pasaj var. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndan ilginç bir pasaj da alıntılıyorsunuz. Marx burada der ki, komünist işçiler bir araya geldiğinde, o anda sadece propaganda yapmak için bir araya gelmiş olsalar bile, bir beklenti ruhuyla, komünist kardeşlik fikrini dışa vururlar. Örgütlenme, bir amacın gerçekleştirilmesini sağlayacak bir araç olduğu kadar kendi içinde de bir amaçtır: "Sigara içmek, yemek yemek vb. artık insanlar arasında bağ kurma aracı değildir."

– Estetik hem burjuva bireyciliğinin ütopik bir eleştirisi hem de son derece idealist ve etkisiz bir şey. Estetiğin naif bir ütopik itki yaratmasının yollarından biri, bir topluluk biçimi oluşturmasıdır: kişilerin estetik yargı edimi aracılığıyla karşılıklı olarak birbirlerine bağlı oldukları bir topluluk... Ama bu türden bir topluluğun sadece estetik deneyimde ortaya çıkabilmesi nasıl da acınası bir durum! Bir toplumun dayanışma duygusunu yalnızca estetik sağlıyorsa, o toplulukta bir sorun var demektir.

Sanırım benim ütopya anlayışım insanın bir çeşit içkinliğe sahip olması gerektiği fikrine dayanıyor, mümkün olanın içkin varlığına dayanıyor; aksi takdirde insanın arzusu beyhude olacaktır ve arzu bir illet gibi musallat olacaktır ona. Hareketli ve mükemmel doğasının yanı sıra Marx'ın pasajında beni çe-

ken diğer şey de buydu. [Ütopyanın] görebileceğiniz, elle tutabildiğiniz bir şey olduğunu söylüyordu. Ara sıra çalışmalarımda ortaya çıkmasına rağmen ütopya hakkında yeterince düşünmemiştim. Örneğin Marcuse'yi bu kitapta tartışmıyorum; eğer tartışsaydım ütopik boyutu daha fazla vurgulayabilirdim.

Kitabın Marksist düşünceye en özgün katkılarından biri, bedenin mutlak bir şekilde Marx'ın materyalizminin merkezinde olduğunu ileri sürmesi.

– O zamanlar sırf daha çok satsın diye başlıklarında "beden" kelimesinin geçtiği kitaplara karşı gittikçe daha tahammülsüz oluyordum. Aynı zamanda bedenin önemli bir kategori olduğunu düşünüyorum ve *Estetiğin İdeolojisi* kitabının Marx ile ilgili bölümünde, aslında Marx'ın büyük arzusunun, bedenden hareket ederek, "türsel varlık" dediği şeyden yola çıkarak kendisini geliştirmek olduğunu iddia ettim. Marx maddi varlığımızdan yola çıkarak bir siyaset bilimine, belirli bir etik bilimine varmaya çalışır. Bence Marksizmin yaptığı şey tam olarak budur. Beden Marksizm için kesinlikle önemli bir kategori. Tabii ki cinsel bedenden ziyade işgücü olarak –ve bu anlamda da hem vazgeçilmez hem sınırları olan bir beden bu. Cinsellik boyutunu bastırıyor ama bedenin *1844 Elyazmaları*'nda en baştan itibaren bulunduğundan şüphem yok.

Trouble with Strangers'ta açıkça görüldüğü gibi, benim çalışmam kesinlikle etikle ilgili. *Estetiğin İdeolojisi*'nin sonuç bölümü bununla ilgili: İnsanın maddi bir varlık olarak hangi noktaya vardığı ya da varabileceği konusunda bir etik inşa edilip edilemeyeceğini sorguluyor. Yazdığım dönemde de bunun önemli bir proje olduğunu düşünmüştüm. Öncelikle ya etik meselesine hiç dokunmayan ya da onu pragmatik bir öznellik ya da öznelerarasılık sorununa indirgeyen postmodernist eğilimlere karşı bu proje önemliydi. O eğilimlerin bir geleceği yoktu, bu yüzden Marksizm bana daha çok hitap ediyordu.

***Estetiğin İdeolojisi*'ni yeniden okurken ilk ve son çalışmalarınızı birbirine bağlayan etik meselelere –aşk ve kötülük mese-**

la– yaptığınız vurguya kesinlikle çok şaşırdım. Siyasi aşk tartışması, özellikle de bunun etik boyutu yeniden ortaya çıkıyor çalışmanızda: "Radikal siyaset, aşkın tüm toplum düzeyinde ne anlam ifade edeceğine dikkat çeker; tıpkı cinsel ahlâkın bireyler arasındaki cinsiyete dayalı ilişkilerde aşk olarak tanımlanan şeyin anlamına işaret etmesi, tıp etiğinin ise acı çeken bedenlerimize karşı tutumuzda aşk olarak bilinen şeyi tanımlamaya çalışması gibi... Aşk o kadar tartışmalı, anlaşılması zor ve muğlak bir konudur ki bu türden etik söylemler aslında gereklidir."

– *Estetiğin İdeolojisi*'nin aldığı tepkilerin en şaşırtıcılarından biri, Frank Kermode'un kitap hakkında *London Review of Books*'ta olumlu bir eleştiri yazmasıydı. Kitabın sonunda yaptığım tartışmanın ne kadar genel bir çerçevede olduğunu görünce, bunun insan yaşamıyla alakalı liberal-hümanist düşüncenin bir yansıması olduğunu düşünmüş olmalı.

Estetik, Aydınlanma'da ilk kez gün yüzüne çıktığında, diğer şeylerin yanı sıra maddi, bedensel varoluşa sadık bir rasyonellik biçimi olarak tahayyül edilmişti. Aynı zamanda sanat eserinde bir tür ütopik cemaat olduğunu varsayıyordu; eserin her öğesinin tüm diğer öğelerle karmaşık bir düzenleniş içinde kendini ortaya koyduğu bir cemaat... Sanat eserinin "kuralı" ya da düzenleyici yapısı, onu oluşturan unsurlara yüklenmiyor, sanat eseri tam da bu unsurların ilişkisiyle tanımlanıyordu. Bu biraz da Marx'ın komünizm hakkındaki –özgürleşmiş geleceğin "biçimi" hakkındaki– düşüncelerine benziyor.

Bir sonraki kitabınız, 1991'de yazdığınız *İdeoloji*, bazı açılardan *Estetiğin İdeolojisi*'yle aynı doğrultuda. Bu kitabı yazmaya nasıl karar verdiniz?

– Bu benim verdiğim derslerden oluşan birkaç kitabımdan biriydi. Oxford'da ideoloji üzerine birçok ders ve seminer verdim. Tabii ki İngiliz edebiyatı dersinin bir parçası değildi, bu nedenle dersler ve seminerler siyasi diyalog arayışında olan insanları cezbediyordu. Bir ders kitabı hazırlama fikrim vardı; önceliği özgün bir katkı sunmak olmayan bir kitap... Fakat bu-

nun yerine gitgide gözden düşen bir kavram olan ideoloji üzerine popüler bir kitap yazmak istedim. Kitabın arkasında yatan siyasi dürtü buydu.

Yani ideoloji kavramını açık bir şekilde anlatmaya, lüzumsuz ve fazlalık gibi görünmesinin nedenlerini incelemeye çalıştım. Bunun nedenlerinden biri, ideoloji kuramının bir temsil anlayışına dayanmasıydı. Bazı temsil modelleri ve bunun sonucunda da ideoloji kavramı sorgulanıyordu. Başka bir neden ise, genellikle bir düşünme biçimini "ideolojik" sıfatıyla tanımlamak için kişinin mutlak hakikate ulaşması gerektiğinin düşünülmesiydi. Eğer mutlak hakikat sorgulanmak istenirse, o zaman ideoloji kavramı da onunla birlikte payına düşeni alırdı. İdeolojinin artık popüler olmamasının iki farklı nedeni daha vardı. Bunlardan biri, "aydınlanmış yanlış bilinç" olarak adlandırılan olguydu: Bunun anlamı, insanların yanlış bilinçle hareket ediyor olması fikrinin postmodern bir çağ için çok kısır ve yetersiz bir düşünce olduğu iddiasıydı. Bu da ideoloji kavramının sorgulanmasına neden oldu. Son olarak sistemi devam ettiren mekanizmanın retorik ve söylemden çok kendi sistematik mantığı olduğu tartışması var: Bu düşünce, ileri kapitalizmin kendi kendine işlediği, meşru ve muteber kabul edilmek için artık bilincin süzgecinden geçmesine gerek olmadığı, kendi yeniden üretimini bir şekilde güvence altına aldığı inancına dayanır. Bütün bunların ideoloji kavramını terk etmek için yeterli olup olmadığından şüpheliydim. Bu iddiaların bir noktaya kadar doğru olduğunu kabul edebilirim ama ideoloji kavramını geri kazanmaya çalışma nedenlerimden biri, onda yanlış bilinç kavramını karşılayan bir şeyler olduğunu düşünmemdi. Aslında tersini düşünmek tuhaf olurdu. Toplumsal açıdan gerekli olan bu yanılsamayı nasıl açıkladığımız ise başka bir mesele.

İlginç bir şekilde, bu kitapta sitüasyonistlerle ilgili hiçbir şey yok. *Gösteri Toplumu*'nun (1967) başında Debord, ideolojiyi "büyük bir *gösteriler* toplamı" olarak tanımlıyor ve "doğrudan deneyimlenen her şeyin yalnızca bir temsil haline geldi-

ğini" ilan ediyor. Bu ileri kapitalist toplumda ideolojiyi teorileştirme girişimi olarak okunabilir.

– Haklısın. O zamanlar çalışmamda başka bir vurgu vardı. Temsil kuramı hiçbir zaman dikkatimi çekmedi ya da beni pek cezbetmedi. Bolşevik ve Alman avangardlarla daha çok ilgileniyordum ve bunu da onların ardından gelen Fransız akımın bir eleştirisi izlemeliydi. Bunu gerçekleştirmedim. Sitüasyonistlerle sonradan daha çok ilgilenmeye başladım, hatta onlarla ilgili bir doktora tezinin danışmanlığını yaptım fakat nasıl olduysa hiç kendi metinlerime dahil etmedim. Belki bir gün bunu da yaparım.

Kitabın 2007'de yapılan ikinci baskısının giriş bölümünde Martin Amis'e yönelttiğiniz eleştiriler nedeniyle büyük bir tartışma çıktı. Amis, saldırgan bir üslupla, 2007'de Londra'da gerçekleşen bombalama olaylarından sonra "Müslüman cemaati, kendi sorunlarını çözene dek acı çekecek," açıklamasında bulunmuştu. Onun bu yorumlarını bir British National Party (İngiliz Ulusal Partisi) üyesinin saçmalamalarına benzettiniz ve birçok şeyin yanı sıra, eğer "Dhamar ya da Damqawt sokaklarında rahatça gezebilmek istiyorsa, tüm Batılıların Arap dünyasının mahvını görmeye hevesli olmadığını, bunların çok azının azılı İslâmofobikler olduğunu ve Arapların çoğunu potansiyel katil olarak nitelendirmenin doğrudan ırkçılık olduğunu dosdoğru söylemelidir," dediniz. Amis'in liberal arkadaşları savunmaya geçtiler. Amis hemen hemen aynı zamanlarda sizin de ders verdiğiniz Manchester'da, İngilizce Bölümü'nün Yaratıcı Yazarlık kürsüsüne atandı...

– Bunu kimsenin fark edeceğini düşünmemiştim! *Independent*'tan bir gazeteci bunu fark etti ve Manchester bağlantısı sayesinde tartışmanın nerelere gidebileceğini de gördü tabii. Aslında ben bunları yazarken onun fakülteye geleceğini bilip bilmediğimden bile emin değilim.

Amis'in Müslümanlarla ilgili yorumları saldırganca ve otori te yanlısıydı. Sonrasında, daha önce söylediklerine inanmadı ğını ifade etmiş. Ama gururunu incittiği insanlardan özür dile

medi. Tamamen masum olan komşusunu iğrenç bir çocuk tacizcisi olmakla suçlayıp sonra hatasını fark edince "Ah, artık böyle düşünmüyorum," der gibi, çıkıp basitçe "Artık daha önce söylediğim şeylere inanmıyorum," diyor! Tamam o zaman, sorun yok... Herkesin önünde Müslümanlara "aşağılık adamlar" demekten vazgeçmiş olmasına rağmen bu konuda dar görüşlülüğünü sürdürüyor. Kuzey Oxford olarak bilinen, mitolojik düşüncenin kökleştiği sabık liberal edebi ve entelektüel çevrelerde benim liberal üstüncülük olarak adlandırdığım yaklaşım egemen ve bunlar radikal İslâm'ın cehaletine bakıp kendi Batılı medeniyetlerine toz kondurmayan bir söylem geliştirmek için uygun bir zemin bulmuşlar. Dawkins de doğrudan bu gruba giriyor. Hatta *Reason, Faith, and Revolution*'da belirttiğim gibi, Hitchens da... Ama çirkin bir İslâmi köktendinciliği besleyen şey, tam da Batı'nın kendini beğenmişliği ve kibirli özgüveniydi.

Liberalizmin tartışmalara tarafsız yaklaşması beklenir ve gerçek liberaller de bunu kusursuz bir şekilde yapıyorlar. Peki, tarafsızlık iyi bir şeydir diyen ama affedilemeyecek bir şey söyleyen bir dostunuzu savunmak söz konusu olduğunda tam tersi bir tutum takınan Hitchens ve Salman Rushdie gibiler ne olacak? İkisi de Amis'in en hatalı, en samimiyetsiz yorumlarını mazur göstermeye çalıştı. Hatta Rushdie bu rahatsız edici bir röportajda açıkça kullanılan bir ifade olduğu halde, saçma bir şekilde, Amis'in Müslümanlara karşı ayrımcılıktan bahsetmediğini bile iddia etti.

Geriye dönüp baktığınızda bu kitabı yayımlamanızdan bu yana ideolojinin seyrini nasıl tanımlarsınız?

– Radikal İslâm'ın ve köktendinciliğin ortaya çıkışı, genel olarak ideolojiyi yeniden gündeme taşıdı. Şimdilerde bu konuda ders anlatırken buluyorum kendimi; ki bu da postyapısalcılığın zayıflamasının getirilerinden biri. Reel siyasal tarih, kavrama yeniden önem kazandırdı. Öte yandan, bence gerçekte birçok öğrencinin ve insanın zihninden hiçbir zaman silinmedi. Konuyu modası geçmiş bir şey gibi ele almadı birçok insan.

İdeoloji üzerine yazdığım kitapla ilgili çok sayıda tartışma oldu –popüler bir ders kitabı olduğunu düşünürsek bunlar umduğumdan da fazlaydı. Sanırım çok sayıda okurun dikkatini çekti.

Kitap ilk baskıda nasıl karşılandı?

– Cambridge'teki Eric Griffiths gibi –ideoloji üzerine Terry Eagleton tarafından yazılmış bir kitabı Eric Griffiths'e neden verirsiniz ki?– sağcı eleştirmenler kitabı eklektik buldular, farklı ve birbiriyle uyuşmaz anlamlara gelebileceğini savundular. Soldan bazı insanlar da aynı şeyi düşündü. Belki katı bir Althusserci yaklaşımla hareket ediyordum ama konunun bunu gerektirdiğini düşünmüştüm. Bir dizi farklı, bazen birbiriyle çelişen ama şüphesiz faydalı ideoloji tanımı vardı; ben de bunları es geçmek istemiyordum. Kitabın bir diğer güçlü yanı – bilinçli bir şekilde olmasa da– doğrudan beşeri bilimler alanına hitap etmesiydi. Antropologlarla, siyasal bilimcilerle ve kendi alanlarında kitabı kullanabilecekleri için faydalı bulan her türden insanla konuştum.

İkinci baskıya önsözde 21. yüzyılın başını "post-post-ideolojik çağ" olarak tanımlıyorsunuz. Sizce mevcut durum olumludan ziyade olumsuz mu?

– Çevremizdeki tüm alanlar, iş ve yaşam alanları gibi birçok alan siyasi açıdan tehlikede –ve bunun nedeni sadece ekonomik kriz değil. Postyapısalcılıkla birlikte bir köşeye atılmış birçok kavram –mesela bütünsellik– bizzat tarih tarafından yeniden dikkatimize sunuluyor. Gelişmelere hazırlıksız yakalanan Francis Fukuyama gibi insanların oluşturduğu entelektüel kesim için ilginç bir durum bu. Entelektüel kesim, değil tarihin *ilerisinde* olmak, gerisinde bile kaldı.

Bütünsellik kavramı iyi bir örnek. Büyük anlatılar artık geçen yüzyılın sonunda tahayyül edildiği kadar kabul edilemez değil. Peki ya diyalektik kavramı? O da yeniden gündemde mi?

– Bazı Marksistler bu ifadeyi kullanmaktan hiç endişe duymuyor. Ben umarım yanlışlıkla "diyalektik" kelimesini çalış-

mamda asla kullanmam. Hayır, genel olarak yeniden gündemde değil. Politik genç nesille büyük anlatıların ya da bütünselliğin inandırıcılığı ve önemi konusunda konuşurken bir sorun yaşamıyorum, ne var ki "diyalektik" neredeyse hiç bilmedikleri bir kelime.

Diyalektik meselesiyle ilgili sessiz kalıyorum: Hem saf diyalektik felsefe –Engels'in "doğanın diyalektiği"– hem de kavramın yarımyamalak ve muğlak kullanımları beni biraz endişelendiriyor. Bununla beraber diyalektik düşünceye, temelde olumsuz olan bir olgudan değerli ve faydalı olanı çıkarmaya çalışma bağlamında, örneğin büyük burjuva geleneğinden olumlu ve üretken olan unsurları kurtarma bağlamında değer veriyorum. Sert bir şekilde diyalektiğe karşı olan, modernite ve Aydınlanma gibi karmaşık, çok yönlü tarihsel gelişmelere bakıp onlara dair salt olumsuz bir tavır takınan postmodernizm karşısında diyalektiğin bu boyutunu muhafaza etmeliyiz. Fakat ben ne günümüzdeki radikalizmin sadece Aydınlanma'nın bir uzantısı olduğunu, ne de onun hâlâ üstesinden gelemediğimiz bir yıkım, bir çöküş anı olduğunu düşünüyorum. Aydınlanma'nın diyalektik bir değerlendirmesi, ilkesel olarak Marksizmin ta kendisidir. Bir taraftan Marksizm kendini Aydınlanma'nın evladı olarak görür. Bu, burjuvazinin aristokrasi ve mutlakiyetçiliğe karşı direnişi olmadan mümkün olmazdı. Bir taraftan da Marksizm Aydınlanma'yı ve yarattığı toplumsal düzeni kökten değiştirmeye çalışır. Bu tarz bir diyalektik yaklaşım, bugünün en radikal düşüncesinde bile kesinlikle bulunmaz.

Tabii ki bunca postmodern teorinin son derece tek taraflı olması bu bağlamda ironiktir, çünkü kendisi ikili karşıtlıklar konusunda oldukça şüphecidir. Diyalektik düşüncenin siyasi açıdan yitip gitmiş bir alışkanlık olduğunu düşünüyorum. Aynı nefeste hem övüp hem eleştirmek, bana en doğal tavır gibi geliyor. Her gün yapıyoruz bunu –insanlarla, kurumlarla, eleştirel düşünceyle ilgili olarak yapıyoruz. "Bence bu önemli bir sanatçı, ama bak ne kadar da korkunç!" tabiri kaçamak ve güvenilmez sayıldığı zaman ben de buna bir son vereceğim. Benim

için diyalektik düşünce iblise hakkını verip aynı zamanda onun bir iblis olduğunda ısrar etmektir. Onu objektiflik düşüncesinden ayıran şey, her unsurun bir diğerinin bağrında olduğunu iddia etmesidir. Bazı Marksistler her türden çelişki ya da zıtlaşma sözcüğünün başına "diyalektik" terimini ekleme zorunluluğu hissediyorlar. Ama bunların hepsi her zaman her yerde diyalektik değiller.

1992'de Oxford'da Thomas Warton İngiliz Edebiyatı Profesörü oldunuz. Bu, siyasi düşünceleriniz açısından bakılınca oldukça şaşırtıcı bir atama gibi görünüyor. Bu göreve nasıl seçildiniz?

– Oxford'da eleştirel teori konusunda ders vermek için seçildiğimde atama için başvurdum ve yalnızca doçentliğe başvurabileceğimi öğrendim. O dönemde Amerika'da daha üst mevkiler için teklif alıyordum, bu nedenle ben de Pennsylvania Üniversitesi'ndeki bir pozisyonu kabul ettim. Amerika'ya gitme konusunda çok kararsızdım ve doğru karar olup olmadığından emin değildim, ancak Oxford'da nihai bir sona geldiğim belliydi. Bunun bir nedeni *Oxford English Limited*'ın sona ermesiydi. Başka bir nedeni ise üniversite hocalığında bir şekilde gözden düşmüş olmamdı. Yüksek lisans dersleri veriyordum, lisans öğrencilerimse benden alınmıştı. Ama Amerika'ya gitmekle ilgili şüphelerim artıyordu. Sonra John Carey, Warton profesörlüğüne başvurmamı istedi. Eğer Christopher Ricks başvurursa kesinlikle işi alacağını söyledi, ama Ricks Boston'dan ayrılmak istemedi. Kaybedecek bir şey olmadığını düşündüm. Toplantıda kıran kırana bir mücadele olduğu söylendi bana. Oxford'dan benim dışımda çok güçlü birkaç aday ve dışarıdan da oldukça güçlü rakipler vardı. İşi bana vermelerine hem şaşırdım hem de çok memnun oldum. Öncelikle bu beni Amerika'ya gitmekten kurtardı. Öte yandan bu mevkiyi bana veren İngiliz Dili Fakültesi değildi ve eğer onlara kalsaydı, kesinlikle bana vermeyeceklerinden emindim. Gelgelelim yine de yaptılar. İşte böyle gerçeküstü bir şekilde John Bayley'nin adımlarını takip etmiştim. Vârisinin hissetmiş olabileceği umutsuzlu-

ğu saklayacak kadar nazik ve büyüleyiciydi. Beni St. Catherine's College'a kabul etti ve binanın modern bir iş hanına benzediğini söyledi. "Ama bunun çok iyi bir şey olduğundan eminim," diye de ekledi.

Açılış dersinizde, *Edebiyat Kuramı*'nın sonunda değindiğiniz tartışmalı bir konuyu genişleterek, Oxford'daki İngilizler için, İngiliz edebiyatından ziyade "İngilizce yazmayı" öğretmeyi içeren bir program oluşturdunuz. "İngiliz dili şu an evsiz ve merkezsiz," dediniz, "ve bizim işi Dover'a vardıramayan programımız da bu gerçeği işleme konusunda umutsuzca başarısız oluyor." Bu kulak ardı mı edildi?

– Bir dereceye kadar, çünkü ben Wadham'dan ayrıldıktan sonra postkolonyal eleştirmen Robert Young geldi oraya ve fakültede gitgide önemli bir figür haline geldi. O açılış dersiyle ilgili mesele şuydu ki, ütopik bir boyutu olsa da artık bu değişiklikleri yapacak insanın ben olduğuma inanmıyordum. Uzun zamandır savaşıyordum ve iş bana verildiği anda ilgimi yitirmeye başladım. Yani bu programa dair söylediğim olumlu şeylerin altında çoktandır artan bir düş kırıklığı vardı ve bu çok geçmeden, ben Oxford'dan ayrıldığımda açığa çıktı.

Açılış dersinin sonunda rektör yardımcısı profesör dışarı çıkarken bana döndü ve "Sanırım şu an tutuklanmayı umuyorsunuz, değil mi?" dedi. Dehşete düşmüştü. Benim gereksiz bir isyancı tavrı takınan aptal bir ergen olduğumu düşünmüştü. Max Beloff katıldığı en utanç verici açılış dersi olduğunu söyledi –ama çok fazla bir şey duymuş olamaz, çünkü tüm ders boyunca sesli bir şekilde uyuduğunu hatırlıyorum. Sonrasında yayımlanmasını istedim. Kimsede bir hareket olmadı, ben de özel olarak Oxford University Press'ten bir broşür olarak basılmasını ve civarda dağıtılmasını rica ettim, onlar da yaptılar.

Oxford'da ders vermeye ilk başladığımda hiçbir doktora öğrencisinin yaşayan bir yazar üzerine çalışmasına izin yoktu. Sanırım program 1900'e kadar gidiyordu, ama Tennyson'ın değerlendirmek için bize fazla yakın olabilecek yeni çıkmış bir modernist olacağına dair bir şüphe vardı. O zamandan bu ya-

na muazzam başarılar elde edildi ve bunların küçümsenmemesi gerektiğini düşünüyorum. Kültürel sol bazı önemli ve temel başarılar kazandı ve bunların kaybedilmesinin çok zor olduğunu düşünüyorum. Ama öte yandan da fetişleştirme tehlikesi var –mesela solun kanon meselesini fetişleştirme tehlikesi. Neticede siyahiler, işçi sınıfı, kadın yazımından oluşan bir kanona sahip olabilir ama yine de bunları çok muhafazakâr bir şekilde ele alabilirsiniz.

İşi aldıktan kısa bir süre sonra İrlanda'ya taşındınız...

– Dublin'e 1993'te tam Kelt kaplanının kükremeye başladığı zamanda taşındım, bu nedenle İrlanda'ya bildikleri genç adamdan çok farklı biri olarak gidiyordum. Bir tarafta İrlanda gitgide kendine güveni artan ve karışık bir ulus haline geliyordu, bir yandan da bununla bağlantılı büyük bir kimlik krizi yaşayan bir ulustu. Gelenek ve modernite arasındaki çatışma tabii ki berbat bir klişeydi, gelgelelim İrlanda bu defa buna yakalanmış bir toplum olarak görünüyordu. Britanya'nın tersine, tarihin gözle görülür bir şekilde değiştiği bir yerdi. Ülke, tarihinde ilk kez refah içindeydi ve yeni bir dönem başlıyordu; öte yandan değerler ve vizyonla ilgili sert tartışmalar vardı. Entelektüel açıdan gergin fakat heyecan verici bir yerdi. Günlük yaşam bağlamında da rahatlatıcı ve arkadaş canlısı buldum İrlanda'yı –bu bağlamda tembel İrlandalı klişesini doğrulamakla suçlanıyordum. Amerika'ya bir anlamda bağlı bir ekonominin yarattığı çılgın havaya rağmen İrlanda yaşamında İngiliz yaşamındakinden çok daha fazla rahatlık ve dostluk vardı.

Bu taşınma Oxford'a dair bir hayal kırıklığını mı yansıtıyor?

– Sanıyorum Oxford'dan sıkılmıştım. Amacım bu değildi, ama Oxford'un suratına atılmış bir tokat gibi görünmüş olabilir – gerçi Oxford benden tokat yemeye alışıktı. Beni mecburen davet etmişlerdi ama ben fiziksel olarak suyun karşısına taşınmıştım. Sanırım bir ya da iki kişi bu konuda çok kırgındı. Oxford'daki kürsü, bazı insanlar tarafından umutlandırıcı bir başlangıç olarak görülmüştü, ne var ki benim için bir çeşit son-

du. Ben de, *Oxford English Limited* da uzun zamandır mücadele etmemize rağmen çok ilerleyemediğimizi hissediyordum. Dublin'e taşınmam muhtemelen Oxford'a karşı gitgide artan bir psikolojik mesafeyi yansıtıyordu. Dublin'i zaten çok iyi biliyordum ve orada kendimi evimde hissediyordum. Ayrıca İrlanda'da da İngilitere'deki kadar çok arkadaşım vardı, hatta her zaman arkadaşça olmayan bir yer olduğunu düşündüğüm Oxford'dakilerden çok daha fazla sayıda... Dublin'in küçük kasaba hissinin, yazar ve sanatçı çevresinin tadını çıkardım. Şehrin kültürel yaşamına da yoğun bir şekilde dahil oldum –dersler, kitap lansmanları, İrlanda basını için yazmak vb. Aynı zamanda düzenli olarak kitaplarla ilgili bir televizyon programına katıldım.

Bir sonraki önemli kitabınız –İrlanda edebiyatını mercek altına aldığınız üç kitabın ilki– *Heathcliff and the Great Hunger*'dı [Heathcliff ve Büyük Kıtlık, 1995]. *Estetiğin İdeolojisi*'nin girişinde bu kitabı başta "bir Avrupa estetik teorisi anlatısının her açıdan İrlanda edebi kültürünün değerlendirmesiyle birlikte gittiği, ikili bir metin olarak" algıladığınızı söylediniz. O halde bu materyal *Heathcliff and the Great Hunger*'ın temelini oluşturdu, ama muhtemelen İrlanda'ya taşınmanız da kompozisyonu önemli ölçüde şekillendirdi...

– Evet, İrlanda hakkında yazmam büyük ölçüde bu bağlamdan doğdu. Kendimi İrlanda tarihi ve kültüründe otodidaktik bir yere koydum –bu, o zamana kadar resmî olarak İrlanda Çalışmaları alanına girmediğimi, belli bir mesafeden kendilerini gözettiğimi zannederek kendilerini avutan İrlandalı siyasi düşmanlarımın bazılarını hayal kırıklığına uğrattı. Kitap birçok tartışmaya neden oldu, bunun bir nedeni İrlanda hakkında Marksist ya da radikal solcu bakış açısından yazılmış çok az şey olmasıydı. Postkolonyal ve feminist unsurlar vardı ama Marksist içeriği zayıftı. Benim için bir dönüm noktasıydı, çünkü İrlanda konusunda kurmaca formunda birkaç riskli denemeden sonra nihayet akademik kartlarımı masaya koyuyordum. Açıkçası İrlanda hakkında tarafsız görünen tarihsel ve kültürel ya-

zın oldukça tartışmalı bir geçmişe kaptırmıştı kendini. Aslında çağdaş İrlanda tarihyazımının kısmen nasıl IRA tarafından –yani IRA'ya muhalefet ve sonrasında ulusal tarihin yeniden yazılması– oluşturulduğunu görmek ilginç olacaktı. Buna dahil olduğumun farkındaydım, ancak bir yarı yabancı ve bir İngiliz olarak... İşgalci bir emperyalist olarak görülmemiştim, onun yerine potansiyel bir romantik olarak görülmüştüm. Bu kalıptan kaçınmaya çalışmama rağmen İrlandalı eleştirmenler bunu eserimi karalamak için uygun bir yol olarak gördüler. İrlanda'da bir yabancı, bu klasik çift engele takılır: Eğer onların duygularını paylaşırsanız romantik, paylaşmazsanız sömürgeci yaftası yersiniz.

Modern İrlanda edebiyatının alternatif bir tarihini mi inşa etmeye çalışıyordunuz?

– Bir dereceye kadar evet. *Heathcliff*'te Anglo-İrlandalılar üzerine bölümde olduğu gibi, yalnızca edebi anlatı değil farklı bir tarihsel anlatı kurduğumun farkındaydım. Yıkım ve çatışmayı İrlanda tarihinden çekip alan ılımlı revizyonist bir söyleme muhalefet ederek yazıyordum. Bu söylem mevcut orta sınıf İrlandalılara hitaben yazılmıştı ve görevin bir parçası –ve bu görev kesinlikle benimle sınırlı değildi– tarafsız tarihyazımının mesafeliliğinin aslında tümüyle ideolojik olduğunu göstermekti. Kitap epey dolaştı etrafta ve ben de belirli bir başlığa odaklanmadığım için Burke üzerine konuşurken oradan kıtlık meselesine geçebilmenin tadını çıkarıyordum.

Kitap bir anlamda kurmacanızdan türeyen bazı stratejilere başvuruyor: bunlardan biri açılış bölümünde yaptığınız düşünce deneyi. Bu bölümde Emily Brontë'nin romanının –üstü kapalı bir şekilde de olsa– babası Patrick'ten miras aldığı İrlanda kültür politikalarının üstüne inşa edildiğini göstermek için "Heathcliff'in de kıtlığın bir parçası olduğunu ileri sürüyorsunuz. Bir dipnotta tarihçileri esprili bir şekilde kışkırtıyorsunuz: "Heathcliff'in tabii ki bir İrlandalı olamayacağını ve eğer olsa bile, tarihsel seyrinin kıtlığın seyri kadar hatalı

olduğunu zaten belirttim. Ama bu makalede Heathcliff bir İrlandalı ve tarihsel seyir de hatalı değil."

– İrlanda'nın öncü revizyonist tarihçilerinden biri bunu korkunç bir bölüm olarak nitelendirdi, zavallı adam ne anlatmak istediğimi anlamamıştı. Fakat kesinlikle tarih ile kurmaca arasında bir etkileşim vardı. Bir tarihçi ya da hatta resmî olarak İrlanda çalışmaları alanından bile olmamamdan faydalanarak konuşuyordum. Yani protokolleri onaylamak zorunda değildim.

Hem bu kitapta hem de *Crazy John and the Bishop*'ta [Çılgın John ve Piskopos, 1998] Edmund Burke üzerine devam eden bir tartışma var.

– Burke'ün birçok yönüyle ilgileniyorum. Burke'ün, kişinin yasa karşısındaki müphemliği teorisiyle ve siyasi otoriteyi düşünme şekliyle ilgileniyorum. Aynı zamanda siyasi düşünür olan Burke ile estetikçi Burke arasındaki bağlantıyla da ilgileniyorum. *Estetiğin İdeolojisi*'nde de tartıştığım gibi, bana öyle geliyor ki, Burke estetiğin sanattan daha fazlasını ifade ettiği ve daha çok duygu ve algıyla işlediği erken döneme odaklanıyor. Daha önce de belirttiğim gibi, estetik, bir beden söylemi olarak doğdu ve estetik düşünce, kişinin dünyayı fiziksel ve bedensel konumu bağlamında anlamlandırma girişimiydi. Fenomenolojinin ilk türlerinden biriydi. Burke bu projeden etkilendi; mesela belli bir sesi duyduğunuzda ya da bir dokuyu hissettiğinizde ne olur? Bu dolaylı olarak siyaset kuramcısı Burke ile de ilgili; çünkü soyut olanın, siyasal rasyonalizmin tehlikelerine karşı oldukça gelişmiş bir algısı vardı. Onun ilgi alanları çok yönlüydü: Gayet fenomenolojik bir bakışla, biri omzunuza vurduğunda ne olduğuna dair merakından başlayıp Fransız Devrimi'nin terörüne karşı tavrından tutun da deneyimlenen ve duyumsanabilen üzerindeki ısrarına kadar genişletebilirsiniz bunu. Bazıları burada somutluk üzerine fazlaca düşündüğünü ileri sürüyor.

Burke'ün muhafazakârlığı Fransa söz konusu olduğunda ortaya çıkar; ama bedene olan ilgisi, parlamentoda yaptığı konuşmaları, İngiliz yönetiminin vahşette ortak olduğu East In-

dia Company bağlamında radikal bir eleştiri işlevi görür. İrlan da'da kendi yaşadığı sömürgecilik deneyimi, sömürgelerde yaşanan acılarla özdeşleşmesine neden olur. Tabii ki Burke aslında sömürgeciliğin ılımlı bir biçimini savunur. Tüm siyasi düşüncesi hegemonyayla ilişkilidir. Sömürgeci yönetimin hegemonyacı, yasanın hükmünün geçeceği bir biçiminin var olmasını ister; bunlar onun için kati siyasal sınırlardır. Bununla birlikte tahakkümün ateşli bir eleştirmenidir ve siyasi ününü kaybetme pahasına Amerikan Özgürlük Hareketi'ni cesurca savunmuştur. Tabii ki bütün bunlar muhafazakâr Burke imajının büyük ölçüde altında kalmıştır ve ben eski, cesur Burke'e geri dönmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Sonunda olabildiğince ahlâklı bir şekilde United Irishman'i desteklemeye bile yaklaştı. Bir Avam Kamarası üyesi için hiç de fena değil –gerçi başka bir üye olan Sheridan daha da ileri gitti.

İrlanda üzerine kitaplarınızı üçleme olarak mı düşündünüz? İrlanda kültürünün tarihi üzerine olan ikinci ve üçüncü kitaplar, *Crazy John and the Bishop* ve *Scholars and Rebels* [Bilginler ve İsyancılar, 1999] birinciyle hangi açıdan ilişkili?

– "Üçleme" kullandığım bir kelime değil. Bütünlüklü bir proje olarak düşünülmemişti. Ama *Heathcliff and the Great Hunger*'da kartlarımı masaya koyduktan sonra gözden kaçan birkaç güzergâhı daha keşfetmek istedim. İrlanda çalışmalarının gitgide dar bir kanonla sınırlandığını hissediyordum. Büyük bir çeşitlilik olmasına rağmen herkes Beckett, Joyce ve Yeats üzerine çalışıyordu. *Crazy John and the Bishop* biraz da bu nedenle çok iyi satmadı. William Dunkin ve Frederick Ryan gibi çoğu insanın hiç duymadığı İrlandalı figürler üzerine bir kitap... Muhtemelen aynı şey *Scholars and Rebels* için de geçerli.

Özellikle *Crazy John and the Bishop*'ta gösterdiğiniz akademik disipline sahip bir kişi olarak mı biliniyorsunuz?

– Pek sayılmaz. Kitabın bir nedenle zamanını kaçırdığını hissettim. Field Day dizisinin bir parçası olmasını istediğim için kitabı Cork University Press'ten yayımladım –sanırım bu siya-

si bir tercihti– fakat Cork o zamanlar bir mücadele veriyordu ve benim kitabımın da bir faydası olmadı. Yani ikincil nedenler vardı. Ne var ki ben de İrlanda tarihinin gizemli kuytularına derin bir şekilde girmiştim, yani oldukça uzmanlık gerektiren bir çalışmaydı. Kitabı İrlanda çalışmaları alanından bazı isimler okumuş olsa da sanırım dışarıdan çok kişi okumadı.

Daha ince, daha okunabilir olan *Scholars and Rebels* ilginç bir şekilde Gramsci ile ilgileniyor ve entelektüel üzerine bir teoriye odaklanıyor. Bu nedenle kitap belli bir teorik çerçeveyle daha yakından bağlantılı gibi görünüyor.

– Genel olarak entelijansiya –geleneksel ve organik aydın– konusunu ve aynı zamanda 19. yüzyıl İrlandası'nda oldukça önemli, hatta yüksek bir mevkide kabul edilen devlet aydını kavramını açıklamanın bir yolunu bulmuştum. İrlanda'daki durumun bir anlamda Gramsci'nin aydın tanımını biraz keskin, biraz klasik bir şekilde açıkladığına dair bir düşüncem vardı. Aynı zamanda ilgilendiğim, görece daha az önemli ve önemsenmeyen İrlandalı figürler –siyasi figürler olduğu kadar bilim adamları, iktisatçılar, doktorlar, antikacılar vb.– hakkında da konuşmama imkân vermişti. Aynı zamanda *Heathcliff* kitabında başladığım, Anglo-İrlandalı üstünlük kültürünü daha ayrıntılı bir şekilde inceledim.

Scholars and Rebels'in yayımlandığı sene, *the Truth About Irish*'i [İrlandalılar Hakkındaki Gerçekler, 1999] de yayımladınız. Bu biraz şaşırtıcı olsa da esprili bir şekilde çok sayıda ırksal ve kültürel klişeyi incelediğiniz, karikatür çizimlerinin de yer aldığı bir "A'dan Z'ye çağdaş İrlanda kültürü" kitabı bu...

– Geriye dönüp baktığımda oldukça düşüncesizce yayımlanmış bir kitaptı, çünkü İrlanda'da çok uzun zamandır bulunmuyordum. Birçok açıdan İrlanda'da kabul görüyordum, ne var ki bir dereceye kadar da hâlâ yarı yabancıydım, bu nedenle İrlanda hakkında bu kadar ukalaca yazmak muhtemelen yapılacak en doğru şey değildi. Gerek İrlanda basınından gerekse genel

olarak İrlanda'dan gelebilecek eleştirilere şaşıracak kadar da saftım. İrlandalılar şimdi tam gelişmiş, olgun, "Kelt kaplanı", aynı zamanda da kozmopolit ve liberal bir ulus olmakla övündüklerinden İngilizlerden gelen ilk eleştiriye fazla içerlediklerini düşünmüştüm; en azından bazı kesimlerin... Birçok insan da kitabı sevmişti. Bu nedenle kitabın, ulusun yeni keşfedilen liberalizminin ilginç bir turnusol kâğıdı olduğunu düşünüyorum. Kitap "entelektüel turizme" hitap ediyordu ama az sattı. İrlanda'ya gelen Almanlar ve diğer Avrupalılar kitaptan memnun kaldılar. Bu nedenle İrlandalılar zaman zaman ona karşı düşmanlık besleseler de Avrupalı turistler bunu telafi ettiler.

OKUMA LİSTESİ

Armstrong, Isobel, "The Aesthetic and the Polis: Marxist Deconstruction", *The Radical Aesthetic*, Blackwell, Oxford, 2000, s. 27-44.

Bernstein, J. M., *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Polity, Cambridge, 1992.

Bourdieu, Pierre ve Eagleton, Terry, "Doxa and Common Life: An Interview", *New Left Review*, cilt 1, sayı 191, 1992, s. 111-121.

Bowie, Andrew, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester, 1990.

Debord, Guy, *The Society of the Spectacle*, Zone, New York, 1994. [*Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.]

Eagleton, Terry (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Polity Press, Oxford, 1989.

–, "A Grim Parody of the Humanities: An Interview with Terry Eagleton" (John Higgins ile), *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, cilt 9, sayı 2, 2000, s. 215-223.

–, "Aesthetics and Politics in Edmund Burke", *Irish Literature and Culture*, Michael Kenneally (ed.), Smythe, Gerrards Cross, 1992, s. 25-34.

–, "Interview with Terry Eagleton", *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, Eva L. Corredor (ed.), Duke University Press, Durham, 1997, s. 127-150.

–, "Making a Break", *London Review of Books*, 9 Mart 2006, s. 25-26.

–, "Peter Brooks on Bodies", *Figures of Dissent*, s. 129-135.

–, "Terry Eagleton on the Concept of the Aesthetic: An Interview by Maryse Souchard", *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry*, cilt 10, sayı 1-3, 1990, s. 163-174.

–, "Utopias", *Figures of Dissent*, s. 24-36.

–, *Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture*, Cork University Press, Cork, 1998.

–, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, New Left Books, Londra, 1976. [*Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

–, *Heathcliff and the Great Hunger: Studies in Irish Culture*, Verso, Londra, 1995.

–, *Ideology: An Introduction*, Verso, Londra, 1991, yeni baskı, Verso, Londra, 2007. [*İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.]

–, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven, 2009.

–, *Scholars and Rebels in Nineteenth-Century Ireland*, Blackwell, Oxford, 1999.

–, *The Crisis of Contemporary Culture: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 27 November 1992*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

–, *The Function of Criticism: From the* Spectator *to Post-Structuralism*, Verso, Londra, 1984. [*Eleştirinin Görevi. Spectator'dan Yapısalcılık Sonrasına*, çev. İsmail Serin, Ark-Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.]

–, *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, Oxford, 1990. [*Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler vd., Özne Yayınları, İstanbul, 1998.]

–, *The Significance of Theory*, Blackwell, Oxford, 1990.

–, *The Truth about the Irish*, New Island, Dublin, 1999.

Griffiths, Eric, "Dialectic without Detail", *Times Literary Supplement*, 28 Haziran 1991, s. 6-7.

Kermode, Frank, "Who Can Blame Him?", *London Review of Books*, 5 Nisan 1990, s. 13-14.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Kültür/Medeniyet

Heathcliff and the Great Hunger'dan sonra *Postmodernizmin Yansımaları*'nı (1996) yayımladığınız yıldan da kısaca bahsetmek istiyorum. Jameson'ın "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı"na (1984) yankı uyandıran bir cevap yayımladıktan sonra seksenlerin ortasından itibaren birkaç yerde postmodernizmi eleştiriyor olsanız bile, bu sizin konuyu kitap boyutunda ilk ele alışınızdı. Seksenler ve doksanlar boyunca postmodernizmin beşeri bilimler alanındaki öğrenciler ve akademisyenler üzerinde büyük bir etkisi oldu.

– Etkisi o kadar uzun ömürlü ve yaygındı ki, her ne kadar zaman zaman anlaşamadığınız noktalar olsa bile Fredric Jameson tarzında açıklamalar maddi ve siyasi duruma galebe çalmak açısından, en azından sezgisel olarak, doğruydu. Postmodernizm, daha geniş bir proje içine bir şekilde hapsedilseydi muhtemelen bu kadar uzun ömürlü olmazdı. İleri kapitalizm çağında bir dizi yaşanmış deneyime, anında ve doğaçlama bir şekilde cevap veriyor gibi görünüyordu postmodernizm. Bu bağ onun gücünü artırmasına yol açtı ve –isterseniz teorik açıdan da tartışabilirsiniz– her yerdeydi, entelektüel açıdan tamamen uzaklaşamayacağınız bir kültürel çevre oluşturuyordu. David Harvey'in *Postmodernliğin Durumu*'nda (1990) yaptığı gibi, olayın

maddi altyapısına, postmodern teorilerin ileri kapitalizmde ve dolayısıyla da öznellik konusunda –insanların kendileriyle ilgili algılarında ya da algı eksikliğinde ve kişinin bu uzamdaki konumunu tayin etme meselelerinde– yaşanan önemli değişimlere nasıl yanıt verdiğine odaklanmak gerekir. Aynı zamanda –benim kitabım bu noktayı yeterince aydınlatmıyor– postmodernizmde kurumsal kapitalizmin gücüne karşı kullanılabilecek öğeler de var. Ve eğer Marksizmin itibarsızlaştırılmasının teorik ve pratik nedenleri de düşünülürse, bazı insanların neden postmodern pozisyonlar için mücadele ettiğini anlamak zor olmaz. Bunun nedeni, önceleri postyapısalcılığın somut siyasal çerçevede tanımlanması epey zor bir radikalizm vaat etmesine benzer şekilde, özellikle belli bir radikalizmi canlı tutmaya çalışmaları değil. Postmodernizm ile postyapısalcılık aynı şeyler değildir: Postyapısalcılık bir dizi teoriden oluşuyorken postmodernizm kültürel bir oluşumdur.

Ama *Postmodernizmin Yanılsamaları* ikisini aynı kefeye koymakla eleştirildi. Sizce bu, kitabın zayıf kaldığı bir yön müydü?

– Kısmen. Genelleme biçiminde yazılmıştı ve bu da başka bir eleştiri nedeniydi: Doğrudan bir kişiyi hedef almıyordu. Öte yandan birini hedef almak amacıyla da yazılmamıştı. Sıralı bir şekilde Baudrillard ve Lyotard gibi belirli yazarları incelemek istememiştim. Genel entelektüel ambiyansı yakalamak istedim. Sanırım kitap bunu oldukça iyi bir şekilde başardı. Ama böyle yaparak kendini de eleştiriye karşı savunmasız hale getirdi. Kitabı tartışırken sık sık "Tabii ki benim ele almadığım daha radikal postmodernist akımlar da var," derken buldum kendimi. Oldukça tartışmalıydı ve sanıyorum ben bu kitabı teorik bir metinden ziyade siyasi bir girişim olarak gördüm.

Hem siyasi hem teorik bir olgu olarak postmodernizm sona erdi mi? Çöküşünden, hatta ölümünden kesin bir dille bahsetmek mümkün mü?

– Bence kapitalizmin yeni büyük anlatısı karşısında Kuran (ya da onun bir tefsiri) ile artık postmodernizm sonrası bir ya-

şama geçiyoruz. Ama postmodernizmin aslında hiçbir zaman tümüyle hâkim olmadığını anımsamamız gerekiyor. Düşünüldüğü gibi, ya birlikte yaşamamız ya da ötesine geçmemiz gereken bütünlüklü bir durum da değil.

Doksanların başında ve ortalarında yayımlanan oldukça faydalı antolojilerin editörlüğünü yaptınız. Bunlardan biri, her ne kadar Longman yayımlamış olsa da, Verso kitabına yardımcı olabilecek türden, ideolojiler üzerine bir metin derlemesiydi. Bir diğeri sizin ve Drew Milne'in Blackwell için hazırladığınız, Marksist edebi ve kültürel teori hakkında, Marx'tan başlayıp postmodernizmin çağdaş eleştirmenlerine kadar birçok insanın yazılarından oluşan bir seçkiydi. Postmodernizmin o zamanlarki hâkimiyetine meydan okumak için teorik metinlerin bir çeşit karşıt kanonunu inşa ettiğinizin farkında mıydınız?

– Bir dereceye kadar, evet. Önemli ideolojik metinleri ulaşılabilir kılmanın pedagojik önemini biliyordum. Dizinin editörü Stan Smith bir ideoloji derlemesi fikri attı ortaya, ben de anında üzerine atladım. Yapmaya değerdi, ama zevksiz bir işti, ilginç değildi. Drew'la yaptığımız proje düşünüldüğünde Marksist eleştiriyi yeniden güncelleme umudu vardı. Tabii ki tamamen ortadan kaybolmamıştı ve bu nedenle hâlâ üzerine inşa edilebilecek bir şeyler vardı. Aynı zamanda moda söylemlerin insanların hâlâ ilgilendikleri büyük soruları cevaplayamadığına dair bir algı da vardı; yani bu yeni bir kapı aralamak anlamına geliyordu.

Sonra da *Marx ve Özgürlük* (1997) gibi kısa, olağanüstü bir giriş kitabı yazdınız. Marx'ın ilk dönem düşüncesinin "antropolojik" içeriğine ve türsel varlık kavramına olan vurgusu özellikle faydalıydı.

– Bu, Marksistler tarafından bile uzun zamandır üstü örtülmüş bir konuydu. Norman Geras'ın *Marx ve İnsan Doğası* (1983) kitabından çok etkilenmiştim. Her zaman Norman'ın bu kitapta çok önemli bir şey üstünde durduğunu hissettim. Ve Marx kitabını yazmadan önce çok uzun zaman boyunca ders-

lerde, zaman zaman diğer ortodoks Marksizmlerin karşısında bu fikirleri tartışmaya çalıştım. Gözlerden belki en uzak kalmış kitaplarımdan biridir, faydalı bulmanıza sevindim.

Bu kitapta Marx'ın etiğini estetik bağlamında tarif ediyorsunuz: çünkü estetik "geleneksel olarak faydacı bir gerekçesi olmayan, kendinde amaçları, kendi zemini ve kendi mantığı olan bir insan edimidir". Bu tartışmaya yakın zamanlarda yine döndünüz.

– Daha önce de belirttiğim gibi, teknik bağlamda ototelik olarak adlandırılacak bu ilgi, çalışmalarımda Tanrı'dan Oscar Wilde'a kadar her şeyi sanat ve etiğe dahil ederek birbirine bağlıyor. Şimdi Marksizme dahil olmayan tüm konu başlıkları arasında, yine benzer bir şekilde "faydacı olmayan ve sebepsizce yapılan kötülük" buna ekleniyor. Bu, benim de üzerine kitap yazdığım bir olgu.

***Kültür Yorumları* Blackwell'in 2000 yılındaki "Manifestolar" serisinin ilk kitabıydı. Bu kitapta diğer şeylerin yanı sıra doğa ile kültür arasındaki diyalektik ilişkiyi de gösteriyorsunuz ve postmodernizme karşı "kültür kelimesi inşa etme ve inşa, rasyonalite ve kendiliğindenlik gerilimini bünyesinde taşır ve bu gerilim çağdaş düşüncenin kültürel indirgemeciliğine karşı koyduğu kadar Aydınlanma'nın ayrıksı zihin yapısını da paylaşır," diyordunuz. Bu "kültüralizm" meselesine müdahalenizi tetikleyen şey neydi?**

– Kitap sipariş usulü hazırlandı. Blackwell bu diziyi tasarlamış, beni de kültür üzerine yazılacak kitabı hazırlamakla görevlendirmişti. Benim için ise bu her zaman ya abartılan ya da küçümsenen, son derece muğlak bir kültür kavramını anlama çabasının bir parçasıydı. Bu kavrama, kimlik politikaları, postmodernizm ve genel olarak medya nedeniyle çok önemli bir konuma yükseltildiği bir zamanda odaklanmayı tercih ettim. Sol düşüncenin gitgide kültürelci bir bağlamda gelişmesinden çok rahatsız oluyordum. Yani *Kültür Yorumları*'nı yazmamın ardında yatan sebeplerden biri de kültür alanının tamamının

teorik içerikten arındırılıyor olmasıydı. Bunun sorumlusunun büyük ölçüde kültürel çalışmalar –tüm kültürel çalışmalar değil belirli bir Amerikan yaklaşımı– olduğunu hissettim. Sanki her Amerika ziyaretimde teorik çevre biraz daha kayboluyordu. Teori artık gerçek kültür çalışmasını ve analizini beslemiyordu, önemli tartışmalar değil var olmak, bilinmiyorlardı bile. O zamanlar, uzun süre kültür ve siyaset düşüncesi hakkında teorik bir sermaye biriktirdikten sonra –tabii ki orijinal referans noktam Raymond Williams'tı– bunun kaybedileceğine dair bir tehlike olduğunu sezdim. Ve bunun nedeni sadece akademik bir eğilim değildi; kapitalizmin kendisi de değişiyordu. Kapitalizmin giderek artan küreselleşmesiyle birlikte –bu sistemin kökleşmesi ve muhaliflerin aşikâr başarısızlığı, hatta çöküşüyle– kültür kavramına gösterilen ilgide de belirgin bir düşüş olmuştu. Kültür fikrinin yeniden sert bir uyarıyla eski yerine konması gerektiğini düşündüm. Kitabı da böyle sonlandırdım. O zamandan bu yana yeni bir sloganım var: "Kültür, uğruna insanların cinayet işleyebileceği bir şeydir." Yani görüyorsunuz, kültür kavramı etrafındaki sorun, bir yandan çok önemli olup bir yandan da hiç önemli olmaması... Yoğunlaşmanın zor olmasının nedeni de bu. Bu anlamda cinselliğe benziyor.

Son bölüm "Ortak Bir Kültüre Doğru," kitabın Williams'a olan borcunu daha belirgin hale getiriyor. *Kültür Yorumları*'nda Williams'ın mirasını nasıl kullandınız?

– Yalnızca bir miras meselesi değildi bu. Williams ilk makalelerimden "Ortak Bir Kültür Düşüncesi"ni (1968) okuduğunda –tabii ki bu beni çok mutlu etmişti– makalenin, ortak kültürle ilgili bir şeyi kafasında netleştirmesine yardımcı olduğunu söylemişti. Sanırım ortaklaşa paylaşılan bir kültür ile ortaklaşa inşa edilen kültür arasındaki ayrımdan bahsediyordu. Aslında bu tartıştığı bir ayrımdı –örneğin kendisi ve Eliot arasındaki– ama bu terimlerle formüle etmemişti. Sanırım makalemin en önemli kısmı bu önemli ayrıma değinmekti. "Ortak kültür" ifadesinin maskeleyici bir kavram olabileceğini, çünkü farklı anlamlara açık olduğunu vurgulamıştım; ki bu anlamla

rın bazılarını kültürel sağ, *Kulturkritik* geleneği kabul edebilir, bazılarını ise kabul etmezdi. Eliot veya Leavis örneğinde olduğu gibi, *Kulturkritik* geleneğinde ortak kültür fikri tabakalaşmayla, hiyerarşiyle ve itaatle bağdaştırılabilir. Williams çok daha fazla çeşitliliğin yer aldığı ortaklaşa inşa sürecini vurgulamak için bunun ötesine geçmeye çalışır. Bence benim makalem bunu açık ve kesin bir şekilde ifade etmesine yardımcı oldu ve tabii ki bu da beni çok mutlu etti.

Sizce bu ortak kültür üretme veya inşa etme fikri, tüketime odaklanan kültür anlayışı karşısında faydalı oldu mu?

– Sanırım oldu. Ayrıca tüketim fikrini doksanlarda moda olan Yeni Zamanlar akımı formunda radikalleştirme girişimi de vardı ve ben buna her zaman kuşkuyla yaklaşmışımdır. Williams'ın üretim vurgusundaki en ilginç nokta, hiçbir anlamda solcu bir üretim fetişisti olmamasıydı. Aksine onun için üretim kavramı, tıpkı Marx için olduğu gibi, oldukça geniş bir anlama sahipti. Kültürün pasif alımlanışı düşüncesine odaklanan vurguyu değiştirmek adına çalışması boyunca tekrar tekrar "aktif üretim" gibi ifadeler kullanmıştır. Bence *Kültür ve Toplum*'da da üzerinde durduğu konu buydu. Kültür, önce karar verilen sonra yayılan bir şey değildir; aktif ve kolektif bir üretimden bağımsız bir biçimde ve ondan önce var olmaz.

Mesela Eliot'ın gelenek fikrine karşı çıkarken bu konu üzerinde ısrarla durmuştu yanılmıyorsam...

– Evet, ama bence her şeye rağmen Williams geleneğin hayati bir kavram olduğunu düşünüyordu ve hatta kavramı kullanabilirdik de... *Kültür ve Toplum*'un sonlarında bir yerde, gelenekten atalarımızın seçkisi ve yeniden seçkisi olarak bahseder; ki bu bir yandan aktif üretimi vurgularken bir yandan da neredeyse Eliot'ın gelenek fikrinin bir tercümesidir.

***Kültür Yorumları*'nda savunduğunuz şey, kültürel politikalardan ziyade etkin kültür politikası. Bu ayrımı netleştirebilir misiniz?**

– Benim düşünce çizgimle Francis Mulhern'in düşüncesinin birbirine yaklaştığını görmek mutlu etmişti beni. Mulhern en saygı duyduğum İngiliz kültür düşünürlerinden biridir, çünkü muhakemesi alandaki birçok insandan daha iyidir. Bu kısmen Marksist geçmişi nedeniyle, kısmen de bu aşamaya sadece güncel medya aracılığıyla gelmemesi sayesinde mümkün olmuştur sanırım. Fakat Mulhern aynı zamanda şişirilmiş –siyasal olanın yerine geçen– bir kültür fikrini de geri getirmeye çalışmıştır.

Ben de Mulhern'in *Culture/Metaculture*'ı [Kültür/Metakültür] ile sizin *Kültür Yorumları*'nız arasındaki benzerliğe gelecektim. Kitabınız Mulhern'in "metakültürel söylem" olarak adlandırdığı, "kültürün kendi genelliğine ve varoluş koşullarına işaret ettiği" bir söylemi incelerken bir yandan da bu söylemi örnekliyor.

– İki kitabın bu şekilde denk gelmesi ilginçti. Daha önce de söylediğim gibi, Williams'ın kuşağı için siyasi dövüş alanı olan ama şimdilerde bunun alternatifi bir alan olmayı kaybetme tehlikesi taşıyan bu anahtar kelimeye, bu moda sözcüğe yeniden odaklanma zamanıydı. Bahsettiğiniz ayrıma geri dönmek gerekirse, kültür politikalarından kültürel politikalara doğru bir değişim olmuştu. Tuhaf bir şekilde, kavram yalnızca önceki tarihini devam ettirmekle kalmayıp daha ısrarcı hale geldi; hatta entelektüel söylemin uğultusunun daha büyük bir parçası oldu. Fakat aynı zamanda da kültür yavaş yavaş siyasetin alanından çıkarıldı. Beni de Mulhern'i de ilgilendiren, bu iki an arasındaki ilişkiydi.

Birmingham'daki Çağdaş Kültür Çalışmaları Merkezi ve daha genelde Stuart Hall'un çalışmaları bu alana ne şekilde dahil oluyor?

– 1996'da *London Review of Books*'a Stuart Hall ile ilgili bir makale derlemesi hakkında bir eleştiri yazısı yazmıştım. Bu, onun çalışmalarının genel değerlendirmesini yapmak için kısa ve yetersiz bir girişimdi –daha fazlasının söylenmesi gerekirdi– ama Stuart'ın o dönemde oynadığı belirleyici rolü düşündükçe,

farklı şekillerde tekrar tekrar Marksizmle ilişkili olarak tanımlandığını fark ediyorum. Bunun Stuart'ın katkısını herhangi bir şekilde azalttığını söylemek istemiyorum; ama çeşitli karşılaşma, yüzleşme ve teorik dönüşüm anlarını düşünürseniz, sanırım hepsi Marksizm ile başka bir şey –bu ister kültür, ister popülizm, ister etnik köken, ister feminizm, ister demokrasi, ister postyapısalcılık, isterse kültürel incelemeler olsun– arasındaki ilişkiye bir şekilde gönderme yapıyor. Ben bunun sömürgecilik sonrası bir göçmen olarak deneyimine kadar izinin sürülebileceğini düşünürüm. Başka bir deyişle, başlangıçtan itibaren Stuart Hall Marksizmle aynı anda hem derinden ilgiliydi hem de hiçbir zaman yeterince ilgili olmamıştı. Deneyiminin, Marksizm tarafından kolaylıkla kavranamayacak yönleri vardı. Hall'un nihayetinde yaptığı gibi Marksizme mesafe alacaksanız, tren yavaşladığında atlamanın tam zamanı olduğunu düşünmenizden çok daha saygın bir nedendir bu.

Jameson'ın postmodernizmin "kültürel mantığı" üzerine yazdığı kitap gibi bir çalışma bile kültürün siyaset alanından uzaklaştırılmasını kabullenmiş midir sizce?

– Sanırım Avrupalı bakış açısıyla yaklaştığımızda, bu alandaki Amerikalıların endişelerinin nedenini –bunların en saygın ve en entelektüellerinden olan Jameson da dahil olmak üzere– aktif güncel sosyalist faaliyet bir yana bırakılırsa depolitize olmaları, sosyalist hafızadan yoksun olmaları biçiminde ifade edebiliriz. Bu, onlara değil sisteme yöneltilmiş bir eleştiridir. Yetmişlerin sonunda ve seksenlerde aynı şey feminizm için de geçerliydi, çünkü Avrupa'dan geliyorsa feminizmin radikal veya sosyalist temeli olduğu söylenebilirdi fakat bu kesinlikle Amerika'da mümkün değildi. Bu büyük bir iletişim sorunuydu. Bunun yanı sıra, Jameson'ın postmodernizm teorisi siyasiden ziyade ekonomikti. Bu da muhtemelen Amerika ortamının –solla ilgili problemlere ek olarak ticaret, medya vb. üzerindeki baskının– yansımalarından biri. Ama aynı zamanda bu elverişsiz koşullar –David Harvey'in konuyla ilgili çalışmasıyla birlikte– onun bütünleştirici, mesafeli, diğer tartışmayı geçersiz kılan bir postmodern kültür vizyonu ge-

liştirmesini sağladı. Jameson da Harvey de bu olguyu salt kültür veya düşünce boyutunda konumlandırmayı reddetti.

Kültür Yorumları, "ötekiliğin en önemli uygulayımcılarından biri" olarak tanımladığınız Slavoj Žižek okumalarınızın etkisinin görüldüğü kitaplarınızın ilki. Onu ilk okuduğunuz zamanı hatırlıyor musunuz?

– Žižek tabii ki böyle bir tanımlamadan nefret ederdi –gerçekten böyle bir şey söyledim mi ben?– çünkü bu onu, bir Levinas takipçisi yapar; ki bu da hayatta olabileceği son şeydir. Sanırım o zamanlar meseleye daha dar bir bakış açısıyla yaklaşıyordum. _İdeolojinin Yüce Nesnesi_'ni (1989) heyecanla okuduğumu hatırlıyorum ve o zamandan beri de kariyerini yakından takip ediyorum. Adeta zamanı geriye sarar gibi post-Marksizmden Marksizme geçişi karşısında hayrete düşmüştüm. Žižek'in düşüncesinin kilit noktalarından biri sapkınlıktır –basitçe "tuhaf"lıktan daha derin anlamda, tuhaflıkların bir parçası olarak sapkınlık. Wilde gibi Žižek de yerleşik fikirleri, ortodoksiyi tepetaklak etmeyi sever. _Trouble with Strangers_'ta ele aldığım İrlanda olgusu sayesinde gayet iyi anladığım gibi, görece daha küçük devletlerin Avrupa ile ilişkisini düşünüyorum. Žižek'in düzenlediği, benim de Oscar Wilde ve onun metropol kültürüne karşı akıl almaz ilgisi üzerine konuşma yaptığım bir konferans oldu. Bence bu ilgi Žižek'te de fazlasıyla var. Bir keresinde Slovenya'ya gitmiştim ve duymadığım birkaç kelimeden biri de "Žižek"ti. Muhtemelen bu küçük devletlerin ünlü isimlerine karşı zaman zaman nasıl tepki verdiklerinin bir göstergesi. Bu İrlanda'da başka bir şekle bürünebilir: "Bu piç kurusunu gerçekten Faber mi yetiştirdi?"

Kültür Yorumları'nın eleştirel söyleminin biçimsel anlamda Žižek'in kitaplarına benzer yönleri var. Örneğin Amerikan orta sınıfının sigara içme korkusuyla ilgili bir pasaj var: Bunun akciğer kanseri korkusu kadar dünya dışından gelen bir terör saldırısı korkusundan da kaynaklanabileceğini ileri sürüyorsunuz. "İğrenç uzaylı yaratıklar gibi sigara ve kanser de bir

şekilde insanın varlığına sinsice giren korkunç ötekilik parçalarıdır." Burada Žižekvari bir tat var.

– Evet var. Her ne kadar Žižek metnine espriler ekliyor ve ben eklemiyor olsam da çalışmamızdaki ortak öğelerden biri mizah. Sanırım bir diğer ortak öğe de üst ve astın ya da teorik ile gündelik olanın karnavalesk bir şekilde birbirine karışması. Gerçi bu ona "postmodern filozof" sıfatını kazandırmak için dile getiriliyor. İlginç bir şekilde, beğendiği *Troubles with Strangers*'a verdiği bir tepki de, onu Fransız felsefi elitizminin Anglosakson eleştirisi olarak görmesiydi. Gerçeklik üzerine olan bölümlerde bu felsefeye yönelttiğim eleştiriler konusunda benimle aynı fikirdeydi, ama tamamen de onaylamıyordu. Kitapta bazı İngiliz ve İrlandalı teorisyenlerin modasının geçmiş olmasından bahsediyorum. Bunun nedenlerinden biri ampirisizmin baskısı olabilir, ama aynı zamanda da sağaltıcı bir etkisi var. Žižek bunu çalışmasında ilginç bir şekilde yapar, fakat aslında teoride bunu savunmaz. Etik teorisi kendi yazım tarzından çok daha elitisttir.

Geçmişte Žižek sizin teoriyle ortak aklı bir araya getirme biçiminizi övmüştü. Ortak akıl Marksist gelenekte ideolojik bir boyuta sahip olduğu için kötülenir, ama onu proleter zihnin gündelik yaşam deneyimini ideolojinin altını oymak için kullanabileceği bir alan olarak görmeye çalışanlar da oldu –akla Gramsci geliyor. Ortak akıl denen şey savunulabilir mi?

– Ortak akıl kavramını aşırıya kaçmadan da olsa tercih eden Avrupalı solcu filozoflar da vardı ve Žižek de bunlardan biriydi. Ama Avrupa'da felsefenin kültürel bir sermaye haline gelmiş olması, bunların ortak aklın doğruluğuna olan düşkünlüklerine keskin sınırlar koyuyor. Yine de Kierkegaard'dan Marx ve Nietzsche'ye, Freud'a, Wittgenstein'a, Heidegger'e, Adorno ve Derrida'ya kadar Avrupalı filozofların birçoğunun gerçekten anti-filozof –kendi zamanlarında karşılaştıkları felsefi girişimler hakkında derin şüpheleri olan ve çeşitli biçimlerde onu yıkmak için uğraşan düşünürler– olup olmadıkları sorgulanabilir. Mizahi dışavurumlar, alaycı, açıkça materyalist yeniden okumalar, başka türlü yazma arzusunu ya da zorunluluğunu yan-

sıtır. Derrida'nın Oxford felsefesine ilgisini de düşünüyorum. Derrida, onun nüktedanlığını, rahatlığını ve gündelik tarzını severdi ve bunlar belki de onunla en son bağdaştırılacak şeylerdir. Sık sık söylediğim gibi, Fransızlara özgü oyunbazlık aslında oldukça ciddi bir konudur. Fransız mizahıyla ilgilenmeden önce kırk fırın ekmek yemeniz lazım. Bu nedenle sanırım Žižek ve Derrida gibilerinin İngiliz düşüncesiyle ya da İngiliz duyarlılığıyla ikircikli bir ilişkileri vardır.

Ama, evet, Gramsci çok çabuk gözden çıkarılan bu kavramı geri kazanma konusunda yol aldı. Gramsci'de ortak akıl kavramı –bilinçli olmak zorunda değil– Aristoteles'in *phronesis* dediği, pratik akıl geleneğini toparlıyor gibi geldi bana. Bu, akıl yürütmenin farklı, soyutlamadan çok maddi tekniğe yakın bir yoludur. Ve bu Marx ve Heidegger gibi birbirinden tamamen farklı olan düşünürlerde bulunabilir.

Kültür Yorumları'nın meselelerinden biri de insanlık tarihinin devamlılığı ve onun türsel varlıkta kökleşmiş olması. Sebastiano Timpanaro'nun *On Materialism* [Materyalizm Üzerine, 1970-1975] kitabından, insanların tarih aşırı boyutlarıyla ilgili harika bir pasaj alıntılıyorsunuz. Burada devamsızlık üzerine, sol tarihselciliğin bir türü olarak tanımladığınız insan deneyiminin tükenişi üzerine tipik postmodernist vurguyu reddediyorsunuz.

– Ya da muhtemelen konjonktüralizmi reddediyorum. Bu eğilim yirmi yıl öncesinde olduğu kadar baskın değil şimdi; o zamanlar tarihsel olanın tek bir konjonktüre odaklandığı düşünülüyordu. Yeni tarihselcilik bunun bir örneği: Tarihselcilik teriminin bazı tanımları düşünülürse, yeni tarihselcilik devamlılıklar, büyük anlatılar vb. karşısındaki hoşnutsuzluğu nedeniyle yeni bir anti-tarihselcilik olarak tanımlanabilir. Tarihin ya da tarihselleştirmenin olayı yerel bir bağlama yerleştirmekle özdeşleştirilmesi, bu akımın ve genel olarak da postmodernizmin ideolojik dürtüsüdür. Quentin Skinner ve Cambridge School of History'den bu tarz bir tarihselleştirmede ısrar edenleri eleştirmişti Ellen Wood. Değindiği noktalardan biri siyasi tartışmala-

rı söylemler olarak konumlandırmaları; bir diğeri ise 1689 yılının parlamento tartışmaları türünden son derece yerel, neredeyse pragmatik konjonktürlerden bahsetmeleriydi. Yani siyasi tartışmalar tarihselleştirme üzerine değil, ne anlama geldiği ne kadar gerilere gidebileceğinin üzerinedir.

Kendi çalışmama dönüp baktığımda beni şaşırtan şeylerden biri, hiçbir zaman bir tarihselci olmayışımdır. Yalnızca kötü anlamda değil, Jameson ve diğerlerine karşı tarihselleştirmenin illa radikalleştirmek ya da politize etmek anlamına gelmediğini ileri sürdüğüm gibi, iyi anlamda da tarihselci değildim. Tarihselcilik solun olduğu kadar sağın da bir parçasıydı. Bunun temelinde Katolik bir evrenselcilik anlayışı olabileceğini düşünüyorum. Ama ben aynı zamanda bu durumun doğru olduğunu da düşünüyorum. Büyük "T" ile başlayan tarihi bir temel ya da bir sorunu kesin olarak çözen bir olgu olarak asla görmedim. Hangi tarih, hangi gelenek, hangi tarihsel bağlam?

Özellikle İrlanda üzerine olan çalışmamda, tarihsel devamlılığın benim için çok önemli olduğuna dair bir düşünce var. Bu, İrlandalı tarihsel revizyonistlerin tarihsel kopuşları güçlü bir şekilde vurgulamaları bağlamında önemliydi: Bunlar her ne kadar İrlanda'da övünülen dikkat çekici devamlılıkları, örneğin MÖ 557'den beri zalim Britanya'ya karşı tek, kahramanca, kesintisiz devam eden bir mücadele verildiğini vurgulayan devamlılıkları reddetmekte haklı olsalar bile kendi siyasi amaçları uğruna bazı önemli tarihsel bağlılıkların önemini de azaltma eğilimindeydiler. Dahası sağcılar "İnsan doğasını değiştiremezsiniz," dedikleri zaman, sosyalizme ve değişim odaklı diğer eğilimlere karşı bir tartışma yürütürler. Ama bir anlamda onlara katılmak isterdim. "Evet, ve bu iyi bir şey," demek isterdim, çünkü bu devamlılıklar arasında baskıya direnme ve adalet arzusu gibi olumlu olanlar da var. Bütün devamlılıkları ortadan kaldırırsanız bunu da yok etmiş olursunuz.

İrlanda'yla ilişkili olarak, sizin siyasi görüşünüz kısmen de olsa ihtilafların altını çizen, birleşmiş bir İrlanda için mücadele olduğu yönünde mi?

– İrlanda'da Birleşik İrlanda Hareketi'nden Daniel O'Connell'a, Genç İrlanda'dan Parnell'in anavatan hareketine ve Sinn Fein'e kadar belli devamlılıklar ve tarihsel bağlılıklar var. Kimse bunları bir araya getiren, değişmeyen bir öz olduğundan bahsetmiyor. Ama İrlanda, tarihsel olarak hangi şekle bürünürse bürünsün, İngiltere'nin hâkimiyeti altında kaldıkça, değişmeyen bir soru olarak kalacak. Ve tabii ki Britanya İrlanda'nın soruyu değiştirmesinden şikâyetçi. Söylediğim şeyin en iyi örneği şu: Sömürgecilik sorununun değişik şekillerde ifade edilmesi anlamında soruyu değiştirmeye çalıştılar –vatan olabilir, Birliğin lağvedilmesi olabilir, Kilise olabilir, üniversiteler ya da vergiler olabilir, ama soru yine aynı soru... İrlanda gibi kolonyal bir toplumda bazı sorular dönmeye, kendilerini inatçı bir şekilde yeniden oluşturmaya ve yok oluşa itiraz etmeye devam ederler – bu entelektüel bir tercih değil. Yeats, Joyce ve Beckett'ın tarihi doğrusaldan ziyade döngüsel olarak görmesinin nedeni budur.

***Kültür Yorumları*, yakın zamanda genişlettiğiniz ve ayrıntılandırdığınız medeniyet ve kültür arasındaki ilişkilerle ilgili fikirleri ortaya koyuyor ve bir yerde Marksizmin medeniyeti kültür gibi ele aldığını ileri sürüyor. Bununla ne demek istediğinizi söyleyebilir misiniz?**

– Aklımda kültürü –19. yüzyılda belirgin bir şekilde sahip olduğu çağrışımlardan biri olan– antropolojik açıdan; kendi iç yasaları ve değişim dinamikleri olan, özgün, sınırlı bir yaşam biçimi olarak ele almak vardı. Yazdığım Marksizm kitabını tasarlamaya başladığımda olduğu gibi, bunun Marksizmin yeterince vurgulanmayan bir başarısı olduğunu düşünüyorum. Newton ve Freud gibi düşünürler, ister bilinç olsun ister yerçekimi diyelim, önceden gözle görülmeyen şeyleri keşfettiler. Marx da bir anlamda aynı şeyi yaptı. Kapitalizm öyle çok fazla yaygın ve sınırsızdı ki sınırları belli bir yaşam biçimi olarak idrak edilemiyordu. Öte yandan *Reason, Faith and Revolution*'da kültür ve medeniyet kıyaslaması yaparken "teröre karşı savaş" biçiminde şekillenen karşıtlığın medeniyet ile barbarlık ara-

sında değil, medeniyet ile kültür arasında konumlandırıldığını düşünüyorum. "Bizim medeniyetimiz var, onlarınsa kültürü." Kültür, barbarlığın yeni adı haline geldi.

Hadi biraz da biyografik anlatıya geri dönelim. 2001'de Oxford'dan, John Edward Taylor İngiliz Edebiyatı Profesörü olduğunuz Manchester Üniversitesi'ne gitmek için ayrıldınız.

– Oxford'da kalmak ve Manchester'a emeklilikten sonra taşınmak niyetindeydim, ne var ki zamanla vaktimi orada heba ettiğimi hissettim. Bunun bir nedeni vardı: Bir yandan benim yönetici olmamı beklediler, diğer yandan ise önceki pozisyonumu, edebiyat teorisi hocalığını bırakır bırakmaz bunun tanımını katı edebiyat teorisinden daha geniş bir şeye değiştirdiler. Bunun o dönemin bir göstergesi olduğunu düşündüm. Bu nedenle Manchester'la görüşmelerim sürerken "Neden şimdi gelmeyeyim ki?" dedim. Yapmamam için bir neden yoktu. Oxford'dan, geldiğimin ertesi günü ayrılmış olsaydım da aynı nostaljik üzüntüyle ayrılırdım. Manchester bana idari işler ve sınavlar olmadan oldukça düzgün, basit bir eğitmenlik pozisyonu önerdi.

Otobiyografinizle ilgili de bir soru sormak istiyorum. 2001'de yayımladığınız *Kapı Bekçisi*, büyürken yaşadığınız deneyimlerinizi siyasi ve felsefi yansımalarla birlikte dokuyor. Bu kitap için nasıl bir okur vardı aklınızda? Birçok çağdaş biyografi yazarının tersine, siz Brecht'in diyebileceği gibi, insanları mutlu etmek için yazmıyorsunuz. Ve bilinçli bir şekilde otobiyografi geleneklerini sorunsallaştırıp karmaşık hale getiriyorsunuz. Ama doğası gereği bu türle ilgili insanları mutlu eden bir şey yok mu?

– Ben, herkesin bildiği gibi, biyografi ya da otobiyografi türündeki çalışmamda eleştireldim ve bu konumumu da hâlâ muhafaza ediyorum. Sanıyorum tek savunmam, benim girişimimin anti ya da gayri biyografik olması; zaten tam olarak bu şekilde eleştirildi. Sıcak ve neşeli biyografiler varlığını devam ettirdikçe Blake ve Morrison gibi bazı eleştirmenler onun sı-

cak ya da neşeli bir şey olmadığını düşündü. Geleneksel türden beklenen şeyden yoksun olduğunu hissettiler. Bazı eleştirmenler de benim türle farklı bir şey yapmaya çalıştığımı anlamakta başarısız oldular ve bunu bir eksiklik olarak nitelendirdiler. Daha kurnaz sağcı görüşler "Tanrım, ne de olsa bu Marksistler de insan," dediler. Birinin insanlığı bir eleştiri olarak kullanıldı! Ama bu uzun sürmedi. Birkaç sene sonra Martin Amis'i İslâm karşıtı eleştirileri nedeniyle yerdiğimde bir gazete manşeti şu şekildeydi: "Nerede Senin Mizah Duygun, Yoldaş?" Anlayabileceğiniz gibi, bunun anlamı solcuların, hoşgörüsüz, zayıf ve espri anlayışı olmayan kimseler olmaları yüzünden, zengin beyaz adamların insanların zavallı Müslümanları rahatsız etmeleri yönündeki kışkırtmalarındaki mizahı anlamamalarıydı.

Kitabın bir epigrafı yok ama eğer olsaydı anneannenizin "Ne söylersen söyle, hiçbir şey söylememelisin," sözü uygun bir giriş cümlesi olabilirdi. Kitap tüm biyografiler gibi sizi adeta çıplak bırakıyor ama sonunda kendinizi bir dizi farklı kostüm dışında çok da ortaya sermediğinizi de fark ediyor okur. Bu anlamda muhtemelen Wilde tarzında bir kitap...

– *Saint Oscar*'da kullandığım eşdeğer bir imge, bir maskenin yalnızca bir diğerini göstermek için çıkarılmasıdır. Bunun sahnelenirken pratik bir amacı vardı: Stephen Rea, Wilde'ı oynamak için yeterince şişman olmadığını düşünüyordu, biz de ona kat kat kostüm giydirdik, oyun devam ettikçe alttaki, içinde zayıf ve kırılgan göründüğü hapishane üniformasını göstermek için yavaş yavaş o şatafatlı, komik abartılı kıyafetleri çıkarmıştı. "Ne söylersen söyle, hiçbir şey söyleme," Seamus Heaney'nin *Kuzey* kitabından (1975) anneannemin de onaylayacağı bir şiir. Aslında *Kapı Bekçisi*'nde de söylediğim gibi, Heaney'nin anneannemle şaşırtıcı bir benzerliği var, yani aralarında fiziksel bir benzerlik bile var. Muhtemelen Kuzey İrlanda'nın aynı gen havuzundan gelmişler.

Bazen kitabın nasıl bir ironik tonu olduğunu ortaya çıkarmak zor oluyor. Bir yandan *Angela'nın Külleri*'nde (1999) Frank

McCourt gibi insanlar tarafından popülerleştirilmiş mutsuz itirafa dayanan edebiyatı belirgin bir şekilde hicvediyorsunuz. Bir yandan da "acının sürekli anlatımı" olarak tanımladığınız Salford'daki çocukluğunuzun zalimliği konusunda ısrarcısınız. Burada bir gerilim olduğu söylenebilir mi?

– Evet, sanıyorum var. Karmaşık duygusallığın ya da Eliot'ın deyimiyle "laubalilik ve ciddiyet"in kitabı... Bunun sonraki çalışmamın da ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu düşünüyorum. Bu duygusallığın, insanların *Kapı Bekçisi* için söylediği gibi, mizahi etki için uğraşıyor görünmek gibi tehlikeleri var. *Saint Oscar* da aynı trajikomik meşrepte. Wilde'ın kendisi de aynı anda hem komik hem karanlıktı; ki beni onun hakkında yazmaya iten de bu oldu.

Neden *Kapı Bekçisi*'nde Williams'la olan ilişkinizi tartışmamaya karar verdiniz?

– Bunu yapmadığımın farkında bile değildim. Kitabı nasıl bir eleme prensibiyle yazdığımı bilmek ilginç olurdu, bunu –bir şekilde ilginç ya da komik ya da önemli olan bölümler dışında– hâlâ bimiyorum. Tabii ki çok fazla süzgeçten geçti yazdıklarım ama Williams'la ilgili konuşmadığımın farkında değildim.

Ama Trinity'deki danışmanınız Theodore Redpath'in detaylı bir portresi var. Kitap ilginç bir şekilde toplumun neredeyse arkaik bir portresini sunuyor: "Aristokratlar" başlıklı bir bölüm ve tabii ki proleter kültüre dair geniş bir bilgi var ama burjuvazi çok az yer alıyor.

– Doğru. Aslında kimse Redpath'i muhtemelen burjuva olarak tanımlamaz. Benim için öne çıkan şey sınıf mücadelesi değildi. Cambridge'ten mezun olduğumda –bunu kitapta söylemiyorum– Williams ve Redpath bir anlamda benim için kavga ediyorlardı. Redpath araştırma bursu imkânı sunulan Trinity'de kalmamı isterken Williams Jesus'a gitmemi istiyordu. İlk kez bu nedenle tanıştılar sanırım. Tamamen farklı insanlar olmalarına rağmen yüzeysel de olsa iyi geçinebilmeleri güzeldi; bu yirmi-bir-yaş çocuğu hakkında kibar bir görüşme

oldu. Redpath benim Williams'ın öğrencisi olduğumu, bu yüzden seçimin bu şekilde belirleneceğini biliyordu, ancak tamamen kabullendiğini söyleyemem. Sonrasında bana biraz düşman oldu, bir noktada da artık onu bir referans olarak kullanmamam söylendi. Trinity'de pırıltılı bir edebi kariyer fırsatını çöpe attığımı düşünüyordu. Muhtemelen İspanyol kâhyasını ve hizmetlisini miras alacak vârisi olacağımı düşünmüştü. Belki de yolumu kaybetmiştim.

Kapı Bekçisi ve yakın zamanlı diğer kitaplarda hatırlattığınız dinî kavramlardan biri de çilecilik. Mesela Karmelit rahibelerini tüketime dayalı bir kapitalist toplumun gizli siyasi reddiyesi olarak anlatıyorsunuz. Bu kadar uzak ve çekingen bir tavır siyasi açıdan nasıl yorumlanabilir?

– Rahibelerin yaptığı şeyin siyasi doğasını abartmak istemezdim, ne var ki bazen tüm radikal siyasetin uhrevi olduğunu iddia ettiğim oldu; çünkü insanlar "uhrevi" kelimesini duyunca "buranın ötesinde"den ziyade "buranın üstü"nü anlıyorlar. Bu rahibeler kelimenin tam anlamıyla komünistlerdi. Üstlerindeki giysinin bile sahibi değillerdi. Adorno'ya göre, bu bahsettiğiniz geri çekilme tavrının, modern sanat eserinin negatif politikalarına benzeyen noktaları var. Bunun tamamen gerçekdışı bir bağlantı olduğunu düşünmüyorum. *Trouble with Strangers*'ta da belirtmeye çalıştığım gibi, burada hakikat etiğiyle ilişkili bir siyasi reddediş var. Antigone ve Clarissa gibi bu kadınlar da cinselliği reddettiler, malı mülkü geri çevirdiler ve varoluşlarını daima ölümün gölgesinde yaşayarak derinleştirip güçlendirdiler. Bunu basit bir gerçeklerden kaçış olarak görmüyorum. Aslında daha uygun bir eleştiri, çok az bildikleri bir dünyaya sırt çevirdileri yönünde olabilir. Bu bir fedakârlık mıdır? Bunlar çok genç İrlandalı kızlardı...

Orada bir hikâye var aslında. *Kapı Bekçisi*'nin okurlarından biri şu an yetmiş sekiz yaşında ve hâlâ bir Karmelit rahibesi. Bana uzun bir mektup yazdı ve şimdi de düzenli bir şekilde mektuplaşıyoruz. Benim orada olduğum zamanlarda o da on sekiz yaşında bir rahibe adayıydı; çok deneyimi olmadığı, ben ve pa-

paz dışında dış dünyadan kimseyi görmediği için benim hatırladığımdan fazlasını hatırlıyor. O deneyimin benim için ne kadar tuhaf olduğunu anlattım ona. Sanırım bunu o zaman bile anlamış. Bana bakan tüm gizli gözlerden kaçmak istiyormuşçasına Latinceyi nasıl hızla okuduğumu fark ettiğini söyledi. Yanlış hatırladığım bazı anılarımı da anımsattı. Bu arada "Çok eğlendik," dedi. Hapishane gibi bir saatlik sözde teneffüsleri vardı fakat bundan söz etmiyordu. Çok eğlenceli olduğu konusunda ısrar etti. Bu olağandışı bir yorum bence.

Muhtemelen Tanrı'yı beklemenin neden olduğu, Beckettvari bir eğlence...

– Bunun onun için doğru olduğundan eminim. Bu insanların boyanmış azizler olduğunu düşünürdüm ama tabii ki değillerdi. Kadınlardı. Özellikle televizyon izlemelerine izin verilmediği için dünyada neler olup bittiğine dair bir fikirleri olmamasına rağmen, tanıdığım, dinî nedenlerden dolayı evlenmeyen insanların çoğu gibi yaşam dolu, uyanık, hayata bağlı bir insanlardı.

2003'te üç kitap yayımladınız: *Aykırı Simâlar, Kuramdan Sonra* ve *Tatlı Şiddet*. Üçünün içeriği de birbirinden farklı: Sırasıyla, eleştiri yazılarınızın derlemesi, politik-felsefi bir tartışma ve trajedinin teorik bir incelemesi. Sanırım geçtiğimiz on yılda çoğunlukla *London Review of Books*'ta çıkan yazılardan oluşan *Aykırı Simâlar*'ı sorarak başlayabilirim. Yine bu tarz bir derleme olan *Against the Grain*'deki (1986) makalelerin çoğu *New Left Review* ve daha uzmanlaşmış akademik dergilerden toplanmıştı. Dergiciliğin son zamanlardaki çalışmalarınızdaki öneminden bahseder misiniz?

– Hitap edilen kitleye göre farklı tarzlarda yazabildiğimi düşünmekten hoşlanıyorum. Bunda epey iyi olduğumu düşünüyorum, bu da hoşuma gidiyor. *London Review of Books* bana bu tarz bir platform sundu. Bence halk aydını dediğimiz insan, sırça köşkünden çıkabilen kişidir. Bir halk aydını, akademinin ötesindeki alanları da keşfetmek zorundadır; bugünlerde böy-

le birkaç değerli isim var. Bu nedenle savaş karşıtı bir toplantıda ya da Workers' Educational Association'ın veya bir işçi yazarlar grubunun oturumunda konuşmak için davet edildiğimde çok memnun oluyorum. Aktivist mizaçlı biri değilim ve bazı insanlar için bunun yemek içmek (solcu aktivistler için daha çok içmek) gibi bir şey olduğunu anlamadan önce, uzun süre sıkıcı, orta sınıf solcu gibi, bundan suçluluk duydum. Bu nedenle Flaubert ya da Max Weber öğretmek dışındaki her şansı memnuniyetle değerlendirdim. Erken dönem Katolik sol çalışmamın çoğu da akademik tarzda değildi.

Akademik yeterliliklerini çoktan almış –daha genç insanlar genelde kurumsal olarak bu şekilde yazamazlar– ama bunu yapmakla ilgilenmeyen ve bunu siyasi sorumluluklarının bir parçası olarak görmeyen radikal entelektüeller konusunda umutsuzluğa kapılmıştım. Hiçbiri barok bir tarzda yazmamayı siyasi bir sorumluluk olarak göremiyor. Walter Benjamin bir keresinde kendi nesir tarzının bir Alman devrimiyle geliştirilebileceğini söylemişti. Bence bu bizim durumumuzda şu anlama geliyor: Eğer kişinin Harvard ya da Columbia'da olduğundan daha keskin bir siyasal önceliği varsa, anlaşılabilirlik konusunda böyle bir umursamazlıkla yazamaz; çünkü bunu göze alamaz ya da bedelini ödeyemez. *Edebiyat Kuramı*, hayatında üniversitenin kapısından içeri adım atmamış insanlar tarafından okundu. Bundan gurur duyuyorum ve bunun yalnızca duygusal bir popülizm olduğunu düşünmüyorum.

Muhtemelen *Aykırı Simâlar*'da yeniden yayımlanan en tartışmalı yazılardan biri, *London Review of Books*'ta çıkan, diğer şeylerin yanı sıra ekletisizmi ve eksiltili yazısı için eleştirdiğiniz Gayatri Spivak'ın *A Critique of Postcolonial Reason* [Postkolonyal Aklın Eleştirisi, 1999] kitabı hakkındaki inceleme yazınızdı.

– Yazımda Spivak ile ilgili –kendisinin de alışılageldik bir şekilde hoş karşıladığı– değinilmesi gereken ilginç bir nokta var. ABD'de buna değinilmiş olabileceğini düşünüyorum –yine benim gibi erkek bir eleştirmen tarafından. İnceleme bununla ilgi-

li olmasa bile orada cinsiyet meseleleri fazlasıyla hassas bir konu. Beyaz bir Amerikalı entelektüelin siyahi bir Amerikalı entelektüelin kitabının tamamen çöp olduğunu söylemesi gibi olurdu –ki herhangi birinin buna kesinlikle hakkı yok. Neyse, yine de gelişmemiş ülkelerde erkek ve kadınlarla ilgili yazmanın kötü bir tarafı olduğu fikrini destekliyorum, çünkü anlaşılmaya bile çalışılmadan dalga geçiliyor. Doğal olarak, zor fikirler bir şeydir, geri kalmışlık ise başka bir şey. Kimse radikal teoriden bir otobüs bileti kadar berrak bir şekilde ortada olmasını ummuyor, ancak bu Kabbalah gibi okunmasının açıklaması olamaz. Daha önce de belirttiğim gibi, teori demokratiktir. Benim kendi Cambridge danışmanlarımın umduğu gibi seçkin bir kültürden gelmeniz gerektiğinin aksine, teori tüm yapmanız gerekenin belirli bir tür dili öğrenmek olduğunu vaat eder. Bu nedenle sol kesime özgü teori haydi haydi zordur. Žižek gibi bir yazar gaddar bir şekilde zor ve külfetli fikirler üretebilir ama bunu oldukça anlaşılır, sıcakkanlı bir şekilde yapar. Tam anlamıyla esprili olduğu söylenemese de çok güzel esprileri vardır. Eğer o böyle karışık konularda, dolayısıyla da biçimden ziyade içeriğe dair zorluklar konusunda bu kadar net olabiliyorsa, diğerleri de bunu yapabilir. Sadece böyle yaparak entelektüel ünlerine gölge düşürmekten korkuyorlar. Teorik gericiliğin kökeninde kibrin olduğu kadar güvensizliğin yattığını da düşünmüyor değilim.

2003'te yayımlanan kitaplardan biri olan *Kuramdan Sonra*'nın kariyerinizin en tartışmalı kitabı olduğu ortada. Ben de onunla ilgili biraz daha detay öğrenmek istiyorum. Kitabın ilk önermesi, yüksek teorinin ekmeğini yiyor olmamız. Bununla "aşağı teori" ya da kitle teorisi çağında yaşadığımızı söylemek istemiyorsunuz –gerçi yüksek teorinin kültürel incelemeler formunda, saçma bir açıklama kullanacak olursak, kitleselleştiği ileri sürülebilir. Çizdiğiniz bu tablo daha çığır açıcı bir şey. Ne demek istediğinizi ve kitabın adının tam olarak neyi tanımlamayı amaçladığını söyler misiniz?

– Kitabın adı biraz talihsizdi ve onu edebiyat teorisi dersine almak için çabalayan bazı genç akademisyenler tarafından da

pek hoş karşılanmadı. Sanırım "Kuram'dan Sonra" demek istedim – tırnak içinde büyük K ile yazılan bir kuram. Kitapta bunu göstermeye çalıştım. Bence kitabın özü, teorinin zirvesini solun tepe noktasıyla bir araya getirmek. Tabii ki teorinin sol inancın yerini aldığına dair bir düşünceyi de barındırıyor kitap ama bence bu ikisi arasındaki tarihsel rastlantı da oldukça önemliydi. Bu nedenle teori hakkında daha çok *uzun erimli* olarak düşünmeye başladım. Bir şekilde, olan şey, teorinin pragmatizme teslim olması değildi; bu başka bir hikâye; esas mesele pragmatist olmayan teorinin teorik pragmatizme teslim olmasıydı. Bu postmodern entelektüel kültün bir parçasıydı. Rorty ve Fish gibi teorisyenler, anti-teorinin karmaşık teorik savunularını üretiyorlardı.

Kitap, kültürel teorinin getirileri ve götürüleri arasında bir denge kuruyor: Kültürel teoriyi yeniden düşünmeyi ve dolayısıyla da iç içe geçtiği büyük anlatıları anlamlandırma yetisini yeniden kazanmasını teşvik ediyor. Bu konuda bir şeyler söyler misiniz? Metinde İkiz Kuleler'e saldırıdan bahsedilmiyor, ama İngiliz edisyonunun kapak resminde belirgin bir şekilde pike yapan bir uçak silueti var...

– Benim kararım değildi, fakat yayıncının bu bağı kurması da ilginç. Kitapta muhtemelen ilgilenmem gerektiği halde ilişki kurmadığım "anlatı"dan kastım, teorinin olduğu haliyle yeniden canlanışı değil, 11 Eylül sonrası Amerikan yeni muhafazakârlığı gibi geniş etki oluşturan düşünce akımlarının yeniden gündeme gelmesi. Tarihin ölümü ilan edilir edilmez onun Teröre Karşı Savaş biçiminde intikamını almaya gelişinin ironisinden sık sık bahsetmişimdir. Bununla ilgili görüşüm, yalnızca ironik olması değil, tarihin sonu kuramcılarının suçüstü yakalanmış olmalarıdır. Aslında yaptıkları mantıklıydı, çünkü tarihin ölümünün ilan edilmesi, emperyal gündemde karşı tarafın moralini bozmaya yönelik bir siyasi zafer gösterisi rolü oynamıştır ve terör etrafında şekillenen bir büyük anlatı biçiminde bir tepkiyle sonuçlanmıştır. Tarihsel açıdan, daha önce de olduğu gibi, tarihin ölümünü ilan etmenin aslında onu yeniden ateşlediğine dair bir düşünce var –tıpkı Hegel'in tarihin ölümü-

nü ilan etmesinin Kierkegaard, Marx ve diğerlerinden sert yanıtlar gelmesine neden olması gibi. Sanatsal avangardda olduğu gibi, kendinizi, tarihi kapatmaya çalışırken bir anda onu açarken bulursunuz.

Kuramdan Sonra'nın ikinci bölümü oldukça demode olan bazı kavramları yeniden ele alıyor: hakikat, erdem, tarafsızlık, etik, devrim, temeller, ölüm ve aşk. Eğer ilk bölüm _Edebiyat Kuramı_'nın alanına giriyorsa, ikinci bölüm de _The New Left Church_'ün alanına giriyor. Şematik olarak belirtecek olursak, postmodernist bir manifestonun öncülü gibi, premodern fikirleri kullanıyor. Erken dönemlerin meselelerine bilinçli olarak mı döndünüz?

– Gerçekten onlara döndüm mü bilmiyorum. Bir anlamda onlar beni hiçbir zaman terk etmediler. Gitgide etiği daha çok vurgulamaya çalışıyor, solda yol açtığı rahatsızlıkların farkına varıyordum. Kitap mücadeleci, programlı bir şekilde bu etik-politik alanda savaşma isteğimin gittikçe farkına vardığım gerçeğini ortaya koyuyordu. Gerçi solda etiğe bir anlamda geri dönüş vardı ve kendisini Derrida, Badiou, Agamben, Žižek'te ve Hakikat'e olan ilgide gösteriyordu. Bunu, tamamen yok edilmeyi reddeden temel sorunla uzlaşma girişimi gibi görüyordum. Derrida ve Levinas gibi insanlar söz konusu olduğunda bu, etiğin siyasi olanın yerine geçmesine neden oluyordu. Etik, tümüyle politik olan bazı kavramların yerini almıştı. Bu nedenle, kitabı yazdığım dönemde tam ve kesin bir şekilde ifade edemesem de, şu soruyu soruyordum: "Etik ile politik olan arasındaki ilişki nedir?" Sonra da _Trouble with Strangers_'ın sonunda bu soruyla mücadeleye girişiyorum.

Trouble with Strangers'ın içeriğine dönelim. _Kuramdan Sonra_'nın önsöz niteliğindeki notunda "Geç dönem Herbert _McCabe_'in etkisi tartışmama o kadar nüfuz etmiş ki, yerini tam olarak belirlemek imkânsız," diyorsunuz. Aynı yıl çıkan _Tatlı Şiddet_ de McCabe'in anısına ithaf edilmişti. Özellikle _Kuramdan Sonra_'nın ikinci bölümündeki tartışmada yeri neydi?

– Bu ifadeyi kullanmış olmam çok ilginç, çünkü "yeri saptanamayacak kadar nüfuz etmiş bir etki" Tanrı için kullanılan bir metafordur. Herbert hiçbir zaman böyle bir etkide olmadı. McCabe'in çalışması, Hıristiyanlığın gayet revaçta olmaktan ödün vermeksizin nasıl siyasi olduğunu ya da olabileceğini gösterdi. Sonraki çalışmama taşıdığım şey de bu. O ve Laurence Bright benim için teolojiyi etik, siyasi ve insancıl hale getiren iki figürdü –öncesinde bu boyuta sahip değillerdi. Herbert'in çalışması yalnızca geleneği radikallikle nasıl bir araya getireceğimi gösterdiği için değil –kelimenin gerçek manasıyla tam bir gelenekçiydi– duygusallık bağlamında da çok etkili olmuştu. Laurence beni büyüleyen zarif bir Wildevari karakterdi ama benden çok farklıydı; alt orta sınıf İrlandalı, kuzey İngiltere geçmişi olan ve çok erken yaştan itibaren bir radikal olan Herbert ise bana benziyordu. Benim bir entelektüel inatla ilişkilendireceğim türden, Chesterton tarzında bir anlayışı vardı; zekâ ve mizahı çalışmama dahil etme çabamın bir kısmı da ondan kaynaklanıyor. Duyarlılığı da zaten bana uygundu.

Frank Kermode *Kuramdan Sonra*'nın arka kapağı için yazdığı yorumda "Bu kitap eğer büyük bir gürültüye neden olmazsa çok şaşırırım," diyordu. Karışıklığa neden olduğunu zaten söylemiştim. Örneğin eski arkadaşınız Eric Griffiths *Times Literary Supplement*'te onun aleyhine uzun bir yazı yayımladı ve bu yazıda "kültürel girişimcilik" dediği şeyi küçümseyerek, onu desteklediğiniz için saldırdı size ve şu sonuca vardı: "*Kuramdan Sonra* değersiz eşyalarla tıka basa dolu ve ben size onları satın almamanızı öneririm." Bu saldırı büyük oranda görmezden gelinebilirse de metodolojik eleştirilerine, sonuçları mantıklı bir şekilde tartışmadan sunduğunuza dair olan iddiasına cevabınız nedir? Eleştirinin kodlarına aykırı olduğu için tartışmaya sadece nefretle mi karşılık verdi sizce? Yoksa daha üretken bir biçimde kitabın sınırlarına mı işaret ediyordu?

– *Kuramdan Sonra*'nın kuşkusuz bazı kusurları var; bunların bazıları da yazıldığı dönemin fazlasıyla canlı ve mağrur tarih-

sel bağlamının sonucu. Argümanların bazılarının sonuna dek savunulamaması da bunun göstergelerinden biri. Üslubun bazı yerlerde oldukça yüzeysel olmasının nedeni de bu. Ama *Times Literary Supplement* her daim kitaplarıma saldırmıştır; hatta zaman zaman iyice dibe çekmek için aynı kitabın her edisyonu hakkında eleştiri yazıları yayımladıkları bile olmuştur. Belki de dergi, her yeni kitabım yayımlandığında Eric Griffiths'in de aralarında bulunduğu bazı eleştirmenlere özel bir anti-Eagletoncılık ücreti ödüyor olabilir. Çünkü hatırlarsın Matthew, senin çocukluğundan bu yana bu zavallıların çoğu bir tek kitap bile yayımlamadı. Öfkelerinin bununla biraz ilgisi olmalı, yani onlara merhamet etmeliyiz. Neyse, Griffiths gibi insanları meslekte tuttuğum için memnunum. Bunu bir kamu hizmeti olarak görüyorum.

Eminim kralcılığa ve serbest piyasa ekonomisine döndüğümü açıkladığım bir eser yayımlasam, *Times Literary Supplement* gibi muhafazakâr dergiler ona da vahşice saldırmanın bir yolunu bulurlar. İrlanda'da, liberal çoğulculuklarıyla övünen ama gerçekte cumhuriyetçiler tarafından yazılan herhangi bir şeyle ilgili olumlu yorum yapamayacak kadar bağnaz eleştirmenler var. Söylenen şeye katılsalar bile bunu dile getiremezler. Bunun çok üzücü olduğunu düşünüyorum. Düşmanının yaptığı şeyi en verimli ve ikna edici şekilde ele almak, entelektüel gücü gösterir –Perry Anderson'ın çalışması bunun kusursuz bir örneği– ama korkarım bu gitgide partizanlaşan bir kültürde yok olan bir alışkanlık... Dinle ilgili olarak Dawkins ve Hitchens, tarafsızlığın bu aşamalı ölümünün en iyi örnekleri –postmodernler bunu dünyaya Tanrı'nın gözünden bakmakla karıştırırlar, oysa bu aslında kişinin ilgi alanlarını bir anlığına terk edip başkasınınkiyle ilgilenmesidir. Karşınızdakinin doğru olduğuna inandığı şeyi doğru kavradığınızda, sonrası size kalmış, isterseniz yerden yere de vurabilirsiniz. Ben çalışmamda katılmadığım meseleleri de olabildiğince tarafsız bir şekilde vermeye çalışıyorum.

Mizacım gereği tartışmayı seven, hatta taraflı bir düşünür olmama rağmen, anlayışlı olmaya çok önem veriyorum. Ama ta-

rafgirlik ve tarafsızlık karşıt şeyler olmak zorunda değil. Ve evet, muhafazakârların çalışmamdan hoşlanmamasının tartışmayı sevmemekle bir ilgisi olduğunu düşünüyorum. Ne var ki –doğrusu– sol da hiçbir şekilde farklı değil. Bu insanlar o kadar mı korkunç, kötü, güvensiz insanlar da birkaç muhalif ses duymaya bile tahammül edemiyorlar? Entelektüel demokrasi diye bir şey hiç duymadılar mı? Beni politik sağın gözünde görünür kılan, muhtemelen *Edebiyat Kuramı*'nın 1980'lerdeki başarısıydı, sonra da *Kuramdan Sonra* anılarını canlandırdı. *Edebiyat Kuramı* birilerinin öğrencilerinin aklını çeldi ve onları baştan çıkardı; bunun ne kadar sinir bozucu olduğunu anlıyorum. Onların eğitim malzemelerinin daha az eğlenceli olduğunu ortaya çıkarmış da olabilir. O duyguyu biliyorum, çünkü tüm yapmak istediği Nietzsche ve Çin romanı okumakken, Stephen Heath'e Cambridge'te Mrs. Gaskell'i öğretmeye çalıştığımı hatırlıyorum.

Kuramdan Sonra aynı zamanda sol kesim tarafından –en duygusal haliyle de William Deresiewicz tarafından– _Nation_'a yazılan bir incelemede eleştirildi. Bu yazının büyük bir kısmı önemsenmeyebilir, çünkü dayanaksız savlara dayanıyor. Bunlardan biri de "Üç ev sahibi olan kişinin özveride bulunmaktan bahsetmemesi gerekir," iddiası. Ama bu saldırıların utanç verici yavanlıklarına rağmen sizin cevabınızı duymak istiyorum. Örneğin sizi Amerikan karşıtı olmakla ve "kitabın ikinci kısmında günümüzdeki dünyaya dair hiç gönderme yapmamakla" suçluyor. Bu suçlamaları nasıl karşılıyorsunuz?

– Kömürlüğü ve köpek kulübesini saymazsak benim üç tane evim yok. Bu kendimle ilgili işittiğim birkaç efsaneden biri. Gerçi birkaç sene önce Çin'de AIDS nedeniyle öldüğüm haberinden daha kötü değil... Ayrıca Amerikan karşıtı da değilim. En yakın arkadaşlarımdan bazıları Amerikalı. Örneğin eşim. Ve beş çocuğumun ikisi; ki bu makul bir oran –infazda iki hırsızdan birinin kurtulduğunu söyleyen bir Samuel Beckett karakterinin ifadesindeki gibi. Amerikalı arkadaşlarımın çoğu soldan

dönmüş değil; tabii dönmüş olanlar da var, mesela Americans Anonymous grubunun, Amerikan ideolojisi karşısında güçsüz olduğunu kabul etmeye ve oldukça "makul" bireyler olmaya başlayan sadık üyeleri... Öte yandan bu türden dönüşler her zaman bir tehlikedir.

Kuramdan Sonra'nın yayımlandığı yıl, ABD ve Britanya Irak'ı işgal etti. Savaş karşıtı hareketteki rolünüz neydi?

– Temelde İrlanda ile sınırlıydı. Oradaki yürüyüşlere katıldım, bir keresinde de küçük oğlumun Dublin'deki Amerikan elçiliğinin demirlerine tırmanmasına engel olmak zorunda kaldım. Arkasında korkutucu görünümlü, kötü kötü bakan askerler vardı. Birkaç halk toplantısında da konuşma yaptım; bunlardan biri metropoldeki siyasi merkezlerden çok uzak olan County Leitrim'deki bir köydeydi. Trinity College Dublin'deki halk toplantılarının birinde bazı yoldaşlar köktendincilik kelimesinin basit bir Batı iftirası olduğunu iddia ederek benim İslâmi köktendincilik eleştirilerimden rahatsız oldular. Kimse Saddam Hüseyin'in rezil bir diktatör olduğundan bahsetmedi. İşte bu, direnmek zorunda olduğumuz türden ikiyüzlü bir radikalizmdir.

OKUMA LİSTESİ

Anderson, Perry, *The Origins of Postmodernity*, Verso, Londra, 1998. [*Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.]

Eagleton, Terry ve Milne, Drew (ed.), *Marxist Literary Theory*, Blackwell, Oxford, 1995.

Eagleton, Terry (ed.), *Ideology*, Longman, 1994. [*İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.]

–, "Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 152, 1985, s. 60-73. (Tekrar baskı: *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986, s. 131-147.)

–, "Stuart Hall", *Figures of Dissent: Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, Londra, 2003, s. 207-215. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

–, "Terry Eagleton", *Conversation with Critics*, Nicolas Tredell (ed.), Carcanet, Londra, 1994, s. 126-145.

–, "The Idea of a Common Culture", *From Culture to Revolution: The* Slant *Symposium 1967*, Terry Eagleton ve Brian Wicker (ed.), Sheed&Ward, 1968, s. 35-57.

–, *After Theory*, Allen Lane, Londra, 2003. [*Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.]

–, *Marx and Freedom*, Phoenix, Londra, 1997.

–, *The Gatekeeper: A Memoir*, Allen Lane, Londra, 2001. [*Kapı Bekçisi*, çev. Rana Kahraman, Gökçen Ezber, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2012.]

–, *The Idea of Culture*, Blackwell, Oxford, 2000 [*Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, 2005.]

–, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford, 1996. [*Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.]

–, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2008.

Geras, Norman, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Verso, Londra, 1983. [*Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*, çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2002.]

Griffiths, Eric, "The Pedlar's Wares", *Times Literary Supplement*, 17 Ekim 2003, s. 6-8.

Jameson, Fredric, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 146, 1984, s. 53-92.

–, *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londra, 1991. [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, çev. Abdulkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2000.]

Mulhern, Francis, *Culture/Metaculture*, Routledge, Londra, 2000.

Timpanaro, Sebastiano, *On Materialism*, çev. Lawrence Garner, New Left Books, Londra, 1975.

Wood, Ellen Meiksins, "Why It Matters", *London Review of Books*, 25 Eylül 2008, s. 3-6.

ONUNCU BÖLÜM

Ölüm/Aşk

Saf edebi terimlerle konuşacak olursak, "trajik fikri" üzerine kurulu son kitabınız *Tatlı Şiddet* (2003) muhtemelen kariyerinizin en iddialı kitabı; özellikle de göndermeleri ve tarihsel açıdan geniş kapsamlı olması sebebiyle. Bunu önemli bir değişim olarak görüyor musunuz?

– Sanırım *Tatlı Şiddet* sayesinde, hayatımda ilk kez farklı kültürlerdeki edebi çalışmaları karşılaştırma fırsatı yakaladım. Öncesinde teorik açıdan kozmopolit olmama rağmen edebi açıdan daha sınırlı bir çerçevede bakıyordum –gerçi 1990'larda İrlanda kültürüne girişim bir istisna burada; ki bu konuda işe sıfır noktasından başlayıp kendimi eğitmem gerekti. Trajedi fikri birçok medeniyette var, ama tabii kesinlikle hepsinde değil. Kitaba kendimden de –orta yaşlarımdan ileri yaşlarıma kadar– bir şeyler kattım. Raymond Williams'ın *Modern Trajedi*'sinin (1966) ilk paragrafındaki kelimeleri kullanacak olursam, trajedinin bir fikir, bir sanat, kişisel ve acı bir gerçeklik olarak hayatıma girdiği Cambridge'teki öğrencilik yıllarımı düşünürsek, bu kitabı yazmam kaçınılmazdı. Bu arada *Modern Trajedi*'ye olan büyük hayranlığıma rağmen –Edward Thompson'ın İngiliz işçi sınıfı için söylediği gibi, tabiri caizse, yapım aşamasında oradaydım– her zaman Raymond'ın kitabının sanatsal ve felsefi açıdan fazla

dar olduğunu düşünmüşümdür. Kitapta Antik Yunan yok; Racine, Corneille, Goethe ya da Schiller yok; Alman teorisyenlerle ilgili yüzeysel bilgiler var. Raymond'ın araştırmalarının temeli her zaman şaşırtıcı şekilde cılızdır. Sanki kişisel düşüncesi o kadar derin ve zengindi ki buna ihtiyacı yok gibiydi.

The Body as Language [Dil Olarak Beden, 1970] kadar erken bir zamanda, "Marksizm ya da sosyalist hümanizm ne ölçüde trajedi meselesiyle yüzleşip bu sorunu çözebilme yetisine sahip?" sorusunu sordunuz. Neden bu noktada yine bu soruya döndünüz?

– Trajedi, içimde ne varsa dökmeme imkân sağladı. _Holy Terror_ [Kutsal Şiddet, 2005] –her ne kadar çok önemli olduğunu düşünmesem de ben aslında bu kitabı _Tatlı Şiddet_'ten daha çok seviyorum– gibi eserlerle birlikte ele alınca, bu konudaki düşüncelerimin gitgide bütünlüklü bir dünya görüşüne dönüştüğünü söyleyebilirim. Bu noktada belli bir materyalist çekingenliği yenmeyi başardım ve beni ilgilendiren bazı metafizik ya da teolojik meseleler hakkında açıkça konuşabildim ve bunu yaparken de Badiou, Agamben, Žižek gibi ateistlerin teolojik dürüstlüklerinden çok etkilendim. Yani onlar yapabiliyorsa, eski bir papaz yardımcısı çocuk da bunu yapamaz mıydı? Benim için trajedi, içinde bulunduğumuz umutsuz durumdan eyleme geçerek, güçlü bir şekilde çıkabileceğimizi bilmemiz ve bu kalıcı yıkım durumunun aslında her daim bizimle olduğunu itiraf edebilmemiz arasındaki çelişkiyle ilgilidir.

Tatlı Şiddet, trajedi fikrini onun kutsal, kahramansı, hiyerarşik, mitolojik boyutuyla moderniteye dolaylı bir saldırı olduğunu düşünen Post-Nietzscheci sağın kıskanç pençelerinden kurtarma girişimidir –tıpkı Jonathan Dollimore gibi eleştirmenlerin daha önce yapmış olduğu gibi. Trajedi, bu yorumcuların ellerinde demokrasi, eşitlik, materyalizm, reformizm, hümanizm gibi olguları reddetmek için kullanılacak anahtar bir kelime haline gelmişti. _Kulturkritik_'in bir biçimiydi diyelim –modern dünyadan nefret eden ama sinagoga ya da bir mabede de kapanmayı kabul etmeyen, bu nedenle de somurtkan bir şekil-

de aşkınlığın bu seküler muadiline razı olan bilginler için *ersatz* [taklit] bir teoloji. Tüm edebi formlar içinde muhtemelen ideolojik açıdan en yüklü form, trajediydi. Tümüyle dışlayıcı bir alan oluşturuyordu. Bu nedenle biz materyalistler, bence Brechtvari bir tavırla meseleyi dışlamamalı ve kirli, avam ellerimizle bu işin sorumluluğunu üstlenmeliydik. Hatta tam da Brecht'in kendi tarzında konuya yaklaşıp trajedi fikrine yeniden işlev kazandırılmalı, başka türlü bir siyaset ve estetiğin kullanımına uygun hale getirmeliydik.

Kitabın siyasi parolası kötümserliğin ya da kaderciliğin aksine "dengeli gerçekçilik". Bu pratikte nasıl mümkün olabilir? Aklın kötümserliği kadar iradenin iyimserliğini, ütopyacılığı da içinde barındırabilir mi?

– Umarım. Halk dilinde gerçekçilik, "Sakin ol", "Geri çekil" ya da "Ilımlı ol" gibi anlamlara geliyor. Bu etimolojinin kültürel tarihinin izini sürmek ilginç olabilirdi çünkü burada gerçek denen şey siyasal uzlaşma ile eşanlamlı hale gelmiş. Genç Hegelciler için ise tersine, gerçekçi olmak devrimci olmak anlamına geliyordu. Bu benim de savunabileceğim bir tutum. Parisli altmış sekizliler "Gerçekçi ol, imkânsızı iste!" diye bağırdıklarında haklıydılar. Nasıl olur da insan modern dünyaya aklı başında fakat inancını yitirmiş bir gözle bakıp adalet, özgürlük ve mutluluğun şu an mümkün olmayan dönüşümler olmaksızın gerçekleşebileceği sonucuna varabilir? Kendilerini buna inandıran, kurnaz liberaller ve sinik sağcılar olarak bilinen bu hayalperestler kim? Gerçekliğe karşı çıkanlar tam da bu çıkarcı pragmatistler ve pek hassas reformistlerdir.

Trajedi tıpkı psikanaliz gibi, bize gerçeğin bir anlamda imkânsız ama yine de arzulanmaya değer olduğunu hatırlatıyor. Roland Barthes da gerçekçi sanata dair buna benzer bir şey söylemiştir: Gerçek karşısında duyulan arzu, aslında imkânsız bir şey için duyulan arzudur çünkü dünyayı kelimelere sarıp sarmalayamayız; ama bir yandan da bu, dünyayı döndüren şeydir. Bu olmasa her şey sessizliğe gömülürdü. Ütopya gibi, sanırım gerçekçilik de dünyaya dair bazı şeylere uyum sağlarken bazı

şeyleri göz ardı ediyor. Gerçekten özgür bir toplum bazı açılardan şimdi içinde yaşadığımız toplumdan daha çelişkili olabilir, çünkü daha fazla sayıda insan tartışmalara müdahil olacaktır. Ve biz yine hastalığın, ölümün gölgesinde, birbirini yaralamaya çalışan, kırılgan ölümlüler olarak var olmaya devam edeceğizdir. Yalnızca kapitalistler ve birinci sınıf aktör ve aktristler sonsuza dek yaşamak ister. Sonsuzluk arzusu, estetik cerrahiden daha belirgin bir burjuva kurgusudur. Böyle olmasına rağmen Deleuze'den Badiou'ya her türden Fransız radikal düşünür, kendi muhalif, avangard tarzıyla bu yanılsamaya kapılmıştır.

Trajik bakış açısından günahlardan arınma ve kurtuluş ancak kendi ölümlü varlığımıza boyun eğmemizle mümkün olur. İşte bu benim liberal hümanizm karşısında trajik hümanizm olarak adlandırdığım şey. Liberal hümanizm için nerede olduğumuzla nereye gittiğimiz arasında temelde bir devamlılık vardır. Trajik hümanizmde ise ikisi arasında büyük bir kırılma, içinde yeni ve tuhaf bir şeyin doğduğu bir çatlak vardır. Siyasi hayatta bu, devrim olarak bilinir. Hıristiyanlık bağlamında ise bu kırılma bir dönüşümdür. Bazı düşünürler için trajedi ile ütopya zıt şeylerdir, benim içinse her zaman birbirlerini kapsarlar. Belli bir temel değer algısı olmadan trajedi olamaz. Eğer işler başka türlü olamayacaksa neden *Macbeth*'i ve *Hedda Gabler*'i trajedi olarak ele alalım ki?

Yani trajedi neden keyif verir? Bu kadim soruya cevap şu olabilir: Trajedi, kurtuluş rüyasından ayrılamaz, varoluş kadar varlığın da diyalektiğidir.

– Bu soruya başka bir cevap da hepimiz biraz sadist olduğumuz için trajedinin bize keyif verdiği olabilir. David Hume'a göre, başkalarının acılarına üzülür aynı zamanda da memnun oluruz, çünkü onlardan üstün olduğumuzu hissetmemizi sağlar bu. Yücelik gibi, trajedi de dolaylı olarak gerçekte zarar görmeyeceğimize dair bilgiyle ölüm dürtüsünü telafi eder. Ve sanat olduğu için de karakterlerin hiçbirinin zarar görmediğini biliriz; bu da suçluluk duygumuzu dindirir. Lear hayatta kalmasa bile bizim hayatta olduğumuzu bilmenin keyif verici ta-

rafları vardır. Aynı zamanda bunda bir suçluluk duygusu da vardır; bu da, eğer Freud'a itibar edersek, ekstra doyum kaynağıdır.

Yüceliğin korku filmi olarak bilinen modern formunda olduğu gibi, trajedi de dehşetle birleşmiş bir hazdır. Aynı zamanda kendi ölümümüzle yüzleşmemizi ve onun provasını yapmamızı, böylelikle kısmen de olsa onu zararsız hale getirmemizi sağlar. Ve aynı zamanda bir tatmin kaynağıdır. Ayrıca estetik formuna, dolayısıyla da hükmedilebilir bir forma bağlı ve bu form tarafından sınırlandırılmış felaketi görerek haz alırız –böylece Yeats'in şaşırtıcı derecede zalim şiiri "Lapis Lazuli"de söylediği gibi, felaket bizi ele geçiremez. Güçlü olanın küçük düşürülmesinden hainçe bir zevk alırız, fakat aynı zamanda da anlatıcının gücünün, kendi vaadini aşması da keyif verir bize; ki bu da yansımasını kendimizde bulduğumuz aşkınlık kapasitesini gösterir. Başka birçok neden de var –çok fazla aslında... Trajedi, düzene karşı öfkemizin yanı sıra adalet duygumuzu da tatmin eder. Aynı anda hem sadizmimize, hem mazoşizmimize hem de ahlâkımıza hitap eder. İnsanların acı çektiklerini görmek isteriz, böylece onlarla birlikte acı çekerek kendi mazoşizmimizi de tatmin ederiz, ama bu mazoşizmi devam ettirmek, onların acısını da devam ettirmek demektir ki bu da bir çeşit sadizmdir. Hepsinin üstünde ve ötesinde, ne kadar anlaşılması güç bir kaynaktan gelirse gelsin, sanatın kendini tatmini de söz konusudur.

Marksizm ve bugünkü trajedi arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlarsınız? Steiner için Marksizm anti-trajiktir, çünkü onu ütopya olarak ele alır. *Trouble with Strangers*'ta sosyalizmi "trajik bir proje" olarak tanımlıyorsunuz.

– Bu bağlamda Marksizmin en toy hali, burjuva ilerlemeciliğini taklit eden halidir –Hitchens ve Dawkins'in burjuva ilerlemeciliğinden bahsediyorum. Şu "Yaşasın İnsanlık!" tabirinden bahsediyorum... Buna göre sadece birkaç engeli yoldan kaldırıp –gelenek, din, yönetici sınıf, batıl inanç, üretim ilişkileri vb.– hızla sosyalizme, Aydınlanma'ya, liberalleştirilmiş insanlı-

ğa, orta sınıf bireyinin özgürlüğüne doğru ilerleyebiliriz. Kibirli saflığıyla Graham Greene'in sessiz Amerikalısı kadar akıllara zarar bu *Just-So* hikâyesi, İslâmcılığın canlanışından ve 11 Eylül'den sonra tutucu bir liberal akla dönüşmüştür: Biz özgürüz ama bu piç kuruları bunu bizden çalmaya çalışıyorlar!

Williams'ın trajedi ve devrim üzerine *Modern Trajedi*'de yazdığı muazzam bölüm, kelimenin en klasik anlamıyla, sosyalist dönüşümün aslında trajik bir tasarı olduğunu gösterir. Yalnızca bu miras duygusundan yoksun olanlar bunun işe yaramayacağını düşünürler. Ya da basitçe devrim geçmişte birçok katliama neden oldu derler. Bir şeylerin yeniden inşa edilmesi için yıkılması olgusu imkânsız bir şey değildir, fakat trajiktir. Marx, insanlığın toptan yıkımından aslında insanlığın esas kazancı olarak bahsettiğinde, trajik bir hümanist olarak konuşur. George Steiner gibi bir trajik anti-hümanist ya da John Stuart Mill gibi trajik olmayan bir hümanist değildir o. Bu, tabii ki Marx'ın bir kötümser olduğunu söylemek anlamına gelmez; hatta neredeyse bunun tam tersidir. Kimse insanın olanaklarını, mümkünlerini anlamadan onun sefaletini böylesine derinden hissedemez.

Peki ya bu –bu devrim veya dönüşüm– gerekli olmasaydı? Ya gelişmek için kendimizi kendimizden kurtarmamız yeterli olsaydı? Özgürleşmenin en zoru insanın kendini özgürleştirmesidir: Feministler, psikanaliz teorisyenleri ve teologlar bunu bilir, ama birçok Marksist (Gramsci'den sonra bile) bunu böyle görmez. Bazıları bu tarz "ruhani" konuşmaları rahatsız edici bulur. Ne var ki bazı materyalistlerin de Madonna'nınki kadar ahmakça bir ruhanilik anlayışı vardır. Onlar bu ruhanilik kavramını reddeder, Madonna ise kabul eder. Bunun dışında çok az fark vardır. Ama Wittgenstein'ın zamanında söylediği gibi: "Ruhun bir görüntüsünü istiyorsanız, bedene bakın."

Williams'ın, trajedinin gündelik bir olay olduğu ve dolayısıyla asla aşılamayacağı yönündeki saptaması ile "çağımızda, ilkesel olarak çözülmesi mümkün epik bir mücadele şekli olarak düşünülmesi" yönündeki saptaması arasındaki çelişkiyi

eleştiriyorsunuz. Bu bağlamda onun sosyalist hümanizminin sınırları hakkında bir şeyler söyler misiniz?

– Williams trajik bir hümanisttir –söylediğim gibi bu, benim tahminime göre, olabilecek en mükemmel şey– yine de benim liberal veya sosyalist hümanizm tarifimden çok daha fazlasına sahip. Zaman zaman bu hümanizm türü günlük yaşamı idealize eder –ve bu da Williams için trajedinin hem sıradan hem de aşılabilecek kapasitede olma çelişkisine neden oluyor. Bunun nedenini anlayamıyorum. Benim görüşüm, trajedinin aslında sıradan, olağan bir şey olduğu yönünde; fakat bu da –insanlık kendisini aşmadan– onun aşılamayacağı –yani trajedinin herhangi bir biçiminin çözülmeyeceği– anlamına geliyor. Hıristiyan öğretisine göre trajedi, epik ya da kahramanlık meselesi değildir, gündelik bir meseledir; ya da daha doğrusu hem bir felaket hem de sıradan bir şey; ki bu da sosyalistlerin benimseyebileceği bir yaklaşım. Fakat benim açımdan trajedinin sıradan ve gündelik olduğunu söylemek aslında tarihsel varlıklar olarak onun ötesine asla geçemeyeceğimiz anlamına geliyor. Trajediyi demokratikleştirmek mümkün; fakat bu onun hep burada olacağını, hep varolacağını itiraf etmek pahasına yapılabilir. Freud olsa, farklı sözcüklerle olsa da, kuşkusuz benimle aynı şeyi söylerdi.

Hümanist cömertliğiyle Williams, insanların en kötüsünü tahayyül etmek istemez. Bir keresinde eşi Joy'a "İnsanlar hakkında iyi düşünmek zorundasın," dediğini hatırlıyorum. Tabii ki çoğu insan iltifata iltifatla cevap vermedi. Ne var ki bazen de en kötüsünü düşünmelisiniz. Bence eğer en azından Swift'in Brobdingnag Kralı'nın, insanoğlunun iğrenç bir haşarat ırkı olduğu görüşünü aklınızda tutmaya hazır değilseniz, insanlığın dönüşümü mümkün olmaz. Yalnızca insanların bu şekilde davranabileceğini kabul ederseniz –yalnızca öylesine değil, iliklerinize kadar bunu hissederek kabul ederseniz demek istiyorum– onları anlama arzunuz düşünceden öteye geçebilir. Yalnızca en kötüsüyle yüzleşerek daha iyisini görme gücünü ortaya çıkarabilirsiniz; ki bu da trajik ruhun en basit tanımıdır.

Konuyu netleştireyim. *Modern Trajedi*'de Williams, Holokost'un aslında insanlığın mutlak ve yalın hakikatini semboli-

ze ettiği Steiner gibiler için, "Bakın, eğer bu şeyleri yapan insanlar varsa onları durdurmak için hayatını veren kadın ve erkekler de var ve birinden bahsedip diğerinden bahsetmemek günahtır, küfürdür," der. Buna tamamen katılıyorum. Yine de Williams'ın trajik hümanist John Milton'ın yaptığı gibi "İnsanlar bu akıl almaz şeyleri yaptıktan sonra günahlarından arınabilirler mi?" sorusunu kendine sormaya hazır olmadığını düşünüyorum. İnsanlar bu tarz şeyler yapıyorsa, hâlâ bir umut olabilir mi? Bence Williams burada duraksardı. Gerçi benim trajik hümanizm ile ilgili görüşüm şu ki, Medusa'nın gözlerine bakmaya hazır değilseniz, siyasi olarak hiçbir yere varamazsınız. Eğer Sofokles veya Schopenhauer'in "acı çekmektense hiç doğmamış olmayı yeğlemek" fikrinden işe başlamazsanız, bu görüşün neden olduğu çaresizliği ifade edemezsiniz. Çaresizliği dile getiremezseniz, onu dönüştüremezsiniz. Bu anlamda yalnızca trajik bakış, umut vericidir. Fakat tabii umut ile iyimserlik arasında da fark vardır...

Williams'ın kitabı açıkça kişisel bir tavırla başlıyor: "20. yüzyılın ortalarında, alışıldık ve sıradan yaşamımızda, trajedi olduğunu düşündüğüm birkaç farklı türde olayla karşılaştım," diyor –prensesin ölümünden "daha kişisel ve daha genel" bir trajediden bahsediyor. Bu sizce gerekli bir tavır mıydı?

– Daha önce de belirttiğim gibi, bu konuda onunla aynı fikirdeyim. Beni trajedi hakkında araştırma yapmak için davet ettikleri Cambridge Üniversitesi'ne girmek üzereyken kişisel bir trajedi yaşadım ve babamın ölümünü öğrendim. Williams, çalışmasını Galli işaret memuru ve sosyalist militan babası Harold Williams'ın hayatından ayrı tutamayacağı gibi, ben de kendi çalışmamı babamın engebeli, zorlu hayat yolculuğundan ayrı tutamam. Williams ve ben "trajik" kelimesinin edebi ve genel anlamı arasındaki farklılık karşısında –o zamanlar akademide ele alınışında bu denli ayrı olmalarına– şaşırmıştık. İkimiz de bu durumu düzeltmek için bir şeyler yaptık. Yazdığım her kelime babam ve onun gibiler içindi. Kendi adıma, bu bütünüyle sağlıklı ya da arzu edilen bir durum değil. Ölüler için telafi aramak onlara bağlı kalmak demek. Ötekinin sonsuza kadar ses-

siz kaldığı bir diyaloğa hapsolmak verimli bir iletişim türü değil. Ama bu kaçınabildiğim bir durum da değil.

Modern Trajedi Williams'ın 1950'lerden beri üzerinde çalıştığı, _Koba_ isimli iki perdelik bir trajediyle, bir oyunla bitiyor. Bu biçimsel yenilikten nasıl bir anlam çıkardınız?

– Williams'ın kitapta oyuna yer vermesinin karakteristik açıdan cesur bir hareket olduğunu düşündüm. Alışılmadık bir şekilde mantıksız olduğunu da düşündüm. Oyun oldukça zayıf, aslında sahnelenemeyecek bir oyun. Williams'ın sıkıcı soyutlamaları kendi başlarına bir tarz olsa bile, dili son derece tumturaklı. Williams o kadar farklı, o kadar kendi varoluşuna bağlı bir adamdı ki, kendini diğer insanların hayatına kanalize etme kapasitesi bazen çok sınırlıydı. Bir tiyatro koltuğunu işgal etmesinde hem ironik hem de yerinde bir şeyler vardı.

Tatlı Şiddet'te solun din konusundaki sessizliğini eleştiriyorsunuz. Günümüzde din, "dünyamızdaki siyasi gericiliğin en korkunç biçimlerinden birini temsil etse" de bu kitap "siyasal açıdan aydınlatıcı olabilecek teolojik fikirleri" ortaya çıkarmakla ilgileniyor. Bu kitapta _The Body as Language_'taki meselelere döndüğünüzün ne kadar farkındaydınız?

– Tam bir döngü olmasa da tüm çalışmalarımda bir çeşit döngü olduğunun doğal olarak farkındaydım. Önceki çalışmalarımdaki teolojik endişelerim, sonrakilerden oldukça farklı ve bu da daha geniş bağlamda siyasal ve tarihsel dönüşümü yansıtıyor. _Slant_ ve Katolik sol günlerinde _The New Left Church_ ve _The Body as Language_'ın ortaya çıktığı koşullarda, vurgu, olumlayıcı bir teoloji, toplum, kardeşlik, özgürlük vb. üzerindeydi –hepsi altmışlara aitti. Hıristiyan inanışın karanlık taraflarını pek dikkate almıyordu: günahkârlık, ölüm, acı çekme, ölümlülük, özveri, sonluluk vb. Aynı zamanda bu tatsız gerçeklikleri ilk elden çok iyi bilemeyecek kadar gençtim. Yirmi bir yaşında trajik bir filozof olamazsınız. Örneğin, ilk çalışmalarımdan birinde ayin olgusu toplulukla ilgiliyken sonraki çalışmamda özveriyle, fedakârlıkla, ölümden yaşama geçişle ilgiliydi. Belki de

bu iki anı bir araya getirmeyen, birini diğeriyle ilişkilendirmeyen hiçbir felsefe çok da değerli olmayacaktır.

Belki de bu erken tarihli, coşkulu çalışma, dünyayı ayaklarının altında hisseden solu yansıtıyor –özellikle de her ne kadar *Slant* dağıldıktan sonra haberdar olmuş olsam da, Latin Amerika'nın özgürleşme teolojisi konusunda olduğu gibi. Aynı şekilde sonraki çalışmamın da daha somut, daha karanlık bir siyasal dünyayı yansıttığını görebiliyorum. Örneğin tüm öngörüleriyle, alışılmış dünyayı hor görmesiyle Lacan'ın teorisi daha olumlayıcı bir siyasal tarihten doğsaydı, daha farklı olacağı iddia edilebilir. Aynı şey Freud'un yazıları için de söylenebilir. Yine de bu tür sıkıntılı dönemler, ulaşılması başka türlü mümkün olmayan fikirleri ortaya çıkarabilir. Bazen insan siyasal yenilginin can sıkıcı öğütlerinden belli bir entelektüel zafer sağlayabilir.

Bu kitapta "şeytansı" veya "şeytan"dan farklı olarak kullandığınız terimiyle ne demek istediğinizden bahsedebilir misiniz?

– Şeytani sözcüğüyle kişinin gerçekten ölemediği ve diğerlerini ya da zaman zaman kendini mahvederek korkunç bir sahte-varoluş biçimi içinde, yaşam ile ölüm arasında kapana kısıldığı bir durumu anlatmak istiyorum. Yalnızca bu yıkımın kuvvetiyle bile, şeytan onları hâlâ yaşıyor olduklarına ikna edebilir. Bu nedenle "şeytani" olarak tarif ettiğim şey, insanın kendisini başkalarına adamayı bırakarak süreceği yaşamın, "ölümde-yaşam" durumunun zıddıdır. Azizlerin ve günahkârların, eğitimsiz bir göze aynı görünmesinin nedeni budur. Azizler ve şehitler, inançları dahilinde, bulundukları mevcut durumu terk etme cesaretine –ama hiçbir zaman bencil bir şekilde değil– sahip kimselerdir; bu, zenginleşmiş, dönüşmüş bir varoluşla sonuçlanır. Devrimci özneden bunu yapması beklenir – kendi yok oluşunu ve değişimini toplumu yeniden inşa etmeye dönüştürmesi beklenir ondan; üstelik geleceğin bugünden daha katlanılır olması dışında herhangi bir garantisi olmadan. "Ölüm"ünden yaratıcı bir şeyler üretebilmelidir. "Şeytani" ise, tersine, ölüm dürtüsünü benimseyenlerdir –kendilerini temsili bir hayat yaşadıklarına inandırmak için bu dürtünün verdi-

ği *mutluluğa* hastalıklı bir şekilde tutunanlardır. Şeytani olanlar kibirlidir, ama ellerindeki tek şey bu olduğu için bundan vazgeçemezler. D. H. Lawrence'ın *Âşık Kadınlar*'ında Rupert Birkin ve Gerald Crich, sırasıyla ölümde-yaşamın bu olumlu ve olumsuz biçimlerini yansıtırlar; her ne kadar aralarında romanın hayal ettiğinden daha fazla ortak yön olsa ve aralarındaki tezat giderilemez olsa da...

Bir sonraki kitabınız *Holy Terror*'ı bir süre önce "metafizik ya da teolojik dönüş" olarak nitelendirdiniz ve bu dönüşümün "bazıları tarafından hoş karşılandığını, bazılarının ise buna tehlikeli bir şey olarak baktığını" belirttiniz.

– *Kuramdan Sonra*'da da söylediğim gibi, solun –özellikle de "erkek" solun– tartışmak istemediği bazı konular vardır. Bunlar arasında aşk, ölüm, şeytan, inanç, etik, trajedi, ölümlülük, özveri ve acı çekme vardır. En yakın zamanlı çalışmamı bu solcularla kışkırtıcı bir diyalog kurma, onlara bir tür meydan okuma çabası olarak görüyorum –bu solcuları, bildiğiniz üzere büyük hayranlık duyduğum Fredric Jameson'ın temsil edebileceğini düşünüyorum; ki bence onların bu tarz "ruhani", "ahlâki" ya da "metafizik" meselelerden kaçınmasının nedeni, büyük ölçüde bunların niteliğini geleneksel olarak yanlış anlamalarıdır. Öncelikle söylemeliyim ki, siyasal durum göz önüne alınınca, solcular bence entelektüel kusur arayabilecek bir durumda değiller. Bunun yanı sıra, bu ve diğer meseleler bence büyük siyasal dönüşümler karşısında fikirlerimizi ve dolaylı bir şekilde de pratiğimizi derinleştirip zenginleştirme şansı sunarlar. Bu saydığım kavramlardan hiçbiri bugünkü kültürel solda iktidar, cinsiyet, beden ve etnik köken kadar popüler değil. Eğer bu iyice eskimiş, gitgide kendini tekrar eden siyasal çizgide çakılı kalmak istemiyorsa, kültürel sol bunları ciddiye almalı.

Umarım epey eski Batı Marksizmi geleneği içinde yeterince sapkın bir görüntü çizebiliyorumdur bu konuda. Bu meseleleri gündeme getirerek tehlikeli önermeler yaptığımı düşünen yoldaşlar adına gerçekten üzgünüm. Soldan bazıları bunun mükemmel bir fikir olduğunu düşündüler, bazıları tümüyle taraf-

sız ve ilgisiz kaldılar, bazıları ise gerçekten endişelendiler. Çok saygı duyduğum iş arkadaşlarım ve yoldaşlarım için de gerçekten üzgünüm. Fakat onları endişelendirmekten vazgeçmeye de hiç niyetim yok.

Bu kitabı *pharmakos* kavramınızı geliştirmek için kullanıyorsunuz. "Terörist, bir *pharmakos* değildir ama onun tarafından yaratılmıştır ve yalnızca ona adaletli davranıldığında alt edilebilir," dediğinizde ne demek istiyordunuz?

– Teröristler günah keçileri veya *pharmakoi* değillerdir. Korkunç suçları vardır ama Paul Ricoeur'un deyişiyle *pharmakos*, "suçlu bir masum"dur. Günah keçisi, toplumsal suçun yükünü üstüne alır ve bu nedenle de Oedipus gibi insanlığın korkunç, biçimsiz bir parçası haline gelir. Genellikle toplumun öfkesinin ve şiddetinin odak noktasıdır, tıpkı Marx için proletaryanın tüm bu insanlığın yitiminin ve yozlaşmasının cisimleşmesini simgelemesi gibi. Ama proletarya gibi o da özünde masumdur. Eğer şiddete konu olacaksa, bu ona uygulanan bir şiddet olacaktır; kendisi tarafından uygulanan bir şiddet değil. Ve tıpkı İsa gibi, günah keçisi kendisini evrensel olgunun öfkeli bir imleyenine ne kadar dönüştürürse, o denli lanetli ama aynı nedenle bir o kadar da fedakâr ve kutsanmış hale gelecektir. "Kutsanmış" [*sacred*] kelimesi eski zamanlarda hem kutsanmış hem lanetlenmiş anlamında kullanılırdı. Bu anlamda *pharmakos* ayrımları bulanıklaştırır ve alışıldık toplum mantığını çürütür: Yok oluşun güce dönüşmesini temsil eder, çünkü bu dünyanın cürufu yok olarak güç kazanır. Daha fazla dibe batamayacak olanlar tehlikelidir, çünkü kaybedecek bir şeyleri yoktur. Bu nedenle eski zamanların günah keçisi, modern devrimci öznenin bir müjdecisidir.

Her ne kadar "dünyanın cürufunu" proletaryayla özdeşleştirmek ve lümpen proletaryanın devrimci önemini abartmak veya sadece idealize etmek kesinlikle tehlikeli olsa da... Bu durum çok az değişiklikle Hardt ve Negri'nin çokluk kavramı karşısında kullanılabilir.

– Bence de bu büyük ihtimalle doğru.

Holy Terror, sağı adeta kışkırtan bir diğer yakın zamanlı çalışmanız. *Social Affairs Unit*'te hakkınızda çıkan bir saldırı yazısında, David Womersley sizi bir tür entelektüel kundakçılıkla suçladı: "Ciddi bir konuyla oynamak tehlikelidir ve *Holy Terror* tehlikeli, zararlı bir kitap."

– Warton'daki kısa misafirliğimden sonra buranın geleneksel, kaba Oxfordvari değerleri yayma işlevine geri döndüğünü görmek pek hoş. Eğer Womersley kitabın terörizmi övdüğü için tehlikeli olduğunu düşünüyorsa beni okumamış olmalı, çünkü kitap açık bir şekilde böylesi bir ahlâki korkunçluğu reddediyor. Kitabın adı buna değil, bir dizi olguya: Yahudilerin Yahveh'i pagan tanrısı Dionysos, estetik yücelik kavramı, bilinçdışı, Hakikat, *pharmakos* veya günah keçisi vb. türünden, yaratma ve yıkma güçleri bağlamında radikal bir şekilde iki uçta olanlara gönderme yapıyor. (Shakespeare bu listeye alkolü de eklerdi.) Bu tip bir terör hem geliştirir hem yok eder. Kutsal kelimesinin ilk anlamlarından biri radikal biçimde tehlikeli olmasıdır. Kutsalın yenilemek ve çürütmek gibi tehlikeli bir gücü vardır; günah keçisinin ve yeryüzünün cürufunun rolüne benzer bu. Ama Profesör Womersley'den bu esrarlı meselelerin herhangi birini bilmesini bekleyemem. Onlar hakkında sadece konuşur. Muhtemelen *pharmakos*'un da kimyacıların uydurduğu, havalı bir kelime olduğunu düşünüyordur.

Öğrenciler için tasarlanmış, kurmaca tarihi üzerine olan bir sonraki çalışmanız *İngiliz Romanı*'nı (2005) yazmaya nasıl karar verdiniz? Şu sıralar yazdıklarınız, eğer yanılmıyorsam, *Kuramdan Sonra, Holy Terror* ve *Trouble with Strangers*'ta ayrıntılandırdığınız fikirlere yönelmiş gibi görünüyor...

– Kitabı yazdım, çünkü radikal fikirleri öğrencilere aktaran başka bir popüler kitap yazmanın zamanı gelmiş gibi görünüyordu. Öte yandan şu ana kadar tam anlamıyla ses getiren bir başarısı olmadı. Yayıncılar onun da *Edebiyat Kuramı* veya daha küçük ölçekte de *Şiir Nasıl Okunur?* gibi, Amerika'da ders kitabı olacağını ummuşlardı. Gelgelelim şu ana kadar bu pek gerçekleşmedi. Benim Oxford'daki öğrencilerimden biri olan ya-

yıncım, kitabın uzun bir Wadham dersiymiş gibi okunduğunu söyledi. Sanırım iltifat ediyordu...

Önsözde edebi kanona bağlı kaldığınız için özür diliyor ve öğrencilerin karşılaşma ihtimallerinin en yüksek olduğu yazarları ele aldığınızı söylüyorsunuz. Ama kültürel çalışmaların bu kadar güçlendiğini düşünecek olursak iddianız doğru mu gerçekten? *Kuramdan Sonra*'da "Vampirizm ve göz oyma, syborglar ve porno filmler gibi duyumcu meseleler üzerine çalışmak için özenle kütüphanelerde toplanan, sessiz orta sınıf öğrenciler" imgesinden bahsediyorsunuz. Neden kanonu, kanona bağlı kalmayı savunmak yerine özür dileme gereği duydunuz?

– Kitap edebiyat öğrencileri için yazılmıştı ve bu nedenle de onların alanına, akademik koşullarda çoğunlukla kanona bağlı olan alana girmesi gerekiyordu. Ama kanonla ilgili birçok şikâyet olabilir. İngiliz yazınında bu elitist, hiyerarşik, muhafazakâr olmakla itham edilen çerçeveleme girişimi siyasal anlamda radikal olan Blake, Shelley, Wollstonecraft, Morris, Orwell ve daha birçoklarının yanı sıra John Milton'ı da kapsar. Kanon dışı edebiyatta da birçok ırkçı balad ve cinsiyetçi fantezilerin yanında elbette daha değerli eserler de vardır. Önemli kanon yazarlarının savunduğu değerlerin çoğu, günümüz sol siyasetinin değerleriyle örtüşür. Ayrıca, kanon yazarını radikal bir şekilde, kanon dışı olanları da muhafazakâr bir biçimde ele almak her zaman mümkündür. Bununla birlikte İngiliz edebiyatı üzerine yazdığım metnin kanon yazarlarına bağlı kalma eğilimi olduğu doğrudur, bu da benim akademik yetiştirilme şeklim... Daha önce de söylediğim gibi, İrlanda üzerine olan çalışmam için bu çok da geçerli değil. İrlandalı bir eleştirmenin küçümseyerek söylediği gibi: "İngiliz, senin için kanonunu yapısöküm teorisine göre analiz etmek gayet iyi olabilir ama bizim henüz bir kanonumuz yok."

Kanonun sadece Joyce ve Woolf'a kadar gittiği yönünde bir eleştiri de olabilir. Kısa bir kapanış bölümü olan "Uyanış-

tan Sonra", İngiliz romanında onlardan sonra gerçekleşen gelişmeleri birkaç cümle veya paragrafla özetlediğiniz acımasız bir edebi oyun gibi görünüyor; ki en azından bir eleştirmenin de belirttiği gibi, başarılı bir şekilde altından kalktığınız bir oyun.

– Bu kısa bölüm benim değil, yayıncının fikriydi ve eğer mümkün olsaydı onu kitaptan çıkarırdım. Eğer bir eleştirmen "başarılı" dediyse, bir başkası da "saçma" bulmuştu bu bölümü. Bence ikisinin ortasında duruyor; ama şüphesiz daha çok "saçma" diyebiliriz.

İlk bölümünüzün başlığı "Roman nedir?". Başka bir başlığın da "İngilizlik nedir?" olması gerekmez miydi? Kitap bir dereceye kadar İngilizliği sorgulamaksızın kabul ediyor. Ve yarı satirik bir tonda olsa da, sözde İngiliz özelliklerine yaptığınız göndermeler pek de az değil. Bir noktada İngilizlerin "bir 'karakteri' sevdiğini" söyleyip yine aynı sayfada Woolf'un romanlarının "İngilizvari suskunlukları"na gönderme yapıyorsunuz. Eğer İrlandalılar hakkında yazıyor olsaydınız böyle bir şey yapar mıydınız? Bu soruyu başka bir şekilde sormak gerekirse, bu kitabın İngiliz romanı üzerine İrlandalı bakış açısından yazılmış bir çalışma olup olmadığını sorabilirim sanırım.

– Ben tabii ki klişeleşmiş sözlerin korkusuz savunucusuyum; eh bunların hepsi de olumsuz değildir: "Araplar misafirperver insanlardır"ı düşünün. Bir materyalist için yüzyıllardır hemen hemen aynı maddi ve tarihsel koşullara sahip bir grup insanın –liberal veya postmodernlerin "Hepimiz tekil birer bireyiz" demesine rağmen– belirli ortak psikolojik özellikleri ve davranış biçimlerini sergilememeleri şaşırtıcı olurdu. Bu nasıl "ayakları yere basmayan bir tür anti-materyalizm" olabilir? İnsanlar ortak koşullardan bir şekilde etkilenmiyorlar mı? (Bazı) klişelerin (kısmen) gerçekliğine olan inancın illa ırkçı ya da özcü bir inanç olması gerekmez. Neyse, ben aynı zamanda başka bir hikâye olan ve beni bazı samimiyetsiz solcularla kavgalı hale getiren daha ılımlı bir özcülük çeşidinin de savunucusuyum.

Ulster Protestanlarının zarif, abartılı, sürreal, fantastik zekâlarıyla ve kelime oyunlarıyla tanınmadıkları doğru: Ben de çoğunlukla hayatımı onların arasında geçiriyorum ve bunun doğru olduğunu söyleyebilirim. Bunun etnik özle değil, kültürel ve tarihsel koşullarla ilgisi var. Ayrıca bu, bazı Ulster Protestanlarının böyle olmadığı anlamına da gelmiyor.

Neden bu kitapta Beckett'ın kurmacasını tartışmıyorsunuz? *Crazy John and the Bishop*'ta tiyatrosu üzerine bir makale varken romanları hakkında detaylı bir şekilde yazmamış olmanız tuhaf geliyor bana.

– Beckett'ın kurmacası üzerine hiç yazmadığım doğru. Ama daha iyi bir şey yaptım ve yıllar önce nükleer savaş üzerine ürettiğim ve "Son Günler" ismini verdiğim, yayımlanmamış, Beckett tarzında bir roman yazdım. Şu anda el yazmamın nerede olduğunu bilsem bile, ki bu konuda epey kararsızım, onu dünyaya sunmayı hayal bile edemiyorum. Öte yandan Beckett'ın ilk dönemlerine çok benziyor ve bu bilinçli bir şekilde olmadı. Birinin bunu bana söylemesi gerekti. Bir anda kendimi alaycı-ukala, sürreal, kara mizah tarzında yazarken buldum. Muhtemelen bunun etnik özcülükle ilgisi var. Beckett İrlandalı filan mıydı?

Çalışmanız üzerine olan yakın zamanlı monografisinde James Smith, *İngiliz Romanı*'nın "eleştiriyi başka bir mecraya taşımadığını, aksine, edebi-eleştirel projenizin bir sonraki hamleyi yapma konusunda bir tür zorlama içerdiğini" iddia ediyor. Bu, yerinde bir eleştiri mi? Edebi-eleştirel çalışmanız bu şekilde bir sona veya çıkmaza mı ulaştı?

– Sanmıyorum. Marksizme yöneltilen standart karşı argümanların teker teker aksini ispat etmek için kitap yazmıyorum ben; hatta bundan sonra "saf" edebiyat teorisi üzerine, ilginç bir şekilde herkesin unuttuğu bir proje üzerine bir kitap yazmayı düşünüyorum. Kimse artık anlatıbilim veya alımlama veya gösterme süreci üzerine bir şeyler yazmıyor; ne var ki ben bunu yapmak istiyorum. Belki de –lütfen bu söylediğim ara-

mızda kalsın– şu "Her Şeyin Teorisi"nin edebi muadilini yazacak seviyeye gelmiş olabilirim. Ya bunu yapacağım ya da psikoza gireceğim. Gelgelelim bu birkaç yıl içinde mümkün olmayacak çünkü öncesinde Marksizmi savunmak gibi daha acil bir ya da iki siyasi proje var önümde.

Kısaca bahsettiğiniz *Şiir Nasıl Okunur?* bazı açılardan, özellikle de pedagojik yönden ve görece popüler olmayan konusuyla *İngiliz Romanı*'na yardımcı bir kitap gibi duruyor. Bu kitaba vesile olan şey neydi?

– Bunu yazmamın nedeni, Manchester'da ders verirken öğrencilerin, dilin yakın analizini yapma alışkanlığını neredeyse unuttuklarını düşünmemdi –parlak öğrenciler olmadıkları için değil, artık bu onlara öğretilmediği için. Kitapta da bahsettiğim gibi, basit bir şekilde "Şiirin canlı tonu aksayan sentaksıyla garip bir şekilde uyumsuz," diyemiyorlar. Bunu söylemek bir yandan aptalca bir şey olsa da bir yandan da çok önemli. İyi okuyabilmek için tonu duyabilmeli, dokuyu hissebilmeli ve ritmin ya da temponun değiştiğini fark edebilmelisiniz. Görebildiğim kadarıyla bugünlerde edebiyat öğrencilerine sadece geleneksel olarak içerik analizi diye bilinen şey öğretiliyor. Biçime ufak bir ilgi göstermenin, şiirin kafiyeli yazılıp yazılmadığını, hangi ölçüyle yazıldığını bilmek anlamına geldiğini düşünüyorlar. İçerik analizi tabii ki çok önemli ama bence bu edebiyat eleştirisi değil. Eleştiri, özneler olarak kendimizi ifade ettiğimiz aracın, yani dilin yoğunluğunu ve karmaşıklığını inceler. Bu proje hayati önemde olmasa bile burun kıvrılacak bir iş de değil.

Şiir, *langue** olarak değil, söylem veya retorik olarak dilin bu cevap verebilme yetisinin gerçek sınavı olduğu için kitapta bu konuyu ele aldım. Neyse, ideoloji ve sınıf yerine satır sonları ve mecaz üzerine çalışmak eğlenceliydi. Önceki tartışmalardan birinde söylediğim gibi, klasik bağlamda retorik iki şeyi kapsar:

(*) Ferdinand de Saussure tarafından kullanılan *langue* kavramı, soyut, sistematik kuralları ve bir gösteren sisteminin geleneklerini kapsar ve bireysel kullanıcılardan bağımsızdır – ç.n.

Süslü konuşma sanatı ve bilimi ile etkili hitabet pratiği. Başka bir deyişle, bilinen en eski eleştiri biçimi olarak –retorik– hem metinsel hem siyasiydi. Sonrasında, 20. yüzyılda eleştiri büyük oranda metinsel eleştiriye kaydı, ki bu da dolayısıyla 1970'lerden itibaren daha çok siyasete meyleden bir karşı akımın doğmasına yol açtı. Farklı şekillerde, siyasal ve metinsel olanı bir araya getirmek yalnızca eski tarz retoriğin değil, eleştirinin de bugüne kadarki en önemli meselelerinden biridir. Kâğıt üzerindeki sözcüklere dikkat etmek aynı zamanda onları inşa eden tarihsel güçlere de dikkat etmeyi gerektirir.

Edebiyat kuramı bu birlikteliği kendi tarzında yeniden kurmaya çalıştı, çünkü hem oldukça genel, geniş siyasi meseleleri ortaya çıkarıyor hem de metinsel detaylarla yakından ilgileniyordu. Kuramcıların yakın okuma yapmadıklarına dair önyargı –bu Bahtin, Adorno, Benjamin, Jameson, Kristeva, Hartman, Derrida, De Man için doğru mudur?– halen varlığını sürdürüyor olsa da aslında önemli kuramcıların halefleri için bu geçerli değil. Bu, teröristlerin şaşırtıcı biçimde normal görünümlü, komşularına karşı her zaman kibar, nazik insanlar olduğunu söylemek kadar bayat bir klişe. Bu lafları eden kişiden uzak durun derim...

Kitabın pratik eleştiri geleneğine en belirgin veya en bilinçli katkısı "cisimleşme yanılgısı" kavramı. Bunu açıklayabilir misiniz?

– Şiir, dil ile gerçeklik arasında kusursuz bir benzerlik varmış gibi hareket ettiği için mistifikasyon kaynağı olabilir –gerçekliği gösteren bir dil değil sadece, onu bir şekilde "canlandıran", "cisimleştiren", gerçekliğin ikonu olan dil. Bu kurama göre, şiirsel dil size deneyimi doğrudan, tekilliğiyle sunar ve bu da rahatlıkla aslında tüm bu deneyimin toplumla ilgili olduğunun gözden kaçırılmasına yol açar. Yani bu gerçeklikle kurulan benzerlik aynı zamanda bir ideoloji biçimidir –ideoloji konusunda epey çekingen bir eleştirmen olan Paul de Man'ın da belirttiği gibi. Benim kitaptaki hipotezim, bunun ilişkiselden cisimleşmeye kayış biçiminde gerçekleştiği yönünde. Şiir aslında

bizi kelimelerin bir şekilde şeyleri "cisimleştirdiğini" tahayyül etmemizi sağlayacak biçimde, gösterenin maddiliğine odaklanır. Ama bunun tek nedeni semantik materyalizmin akla hemen daha ontolojik bir materyalizmi getirmesidir. Daha yalın bir İngilizceyle şunu demek istiyorum: F. R. Leavis'in Keatsvari "yosun tutmuş ağaçlar" [*mossed cottage trees*] ifadesinin aklımıza eğri büğrü, sık, katmanlı ağaçları getirmesinin tek nedeni semantik materyalizm diyebileceğimiz şeydir. İfadedeki sesli harflerin varlığı, bu ağız dolduran cümleyi telaffuz ederken harcanan fiziksel çaba, bize maddiliği anımsatır –burada ağaçları– ve dolayısıyla da kelimelerin bir şekilde nesneleri cisimleştirdiği yanılsamasını besler. Bu semiyotik değil, kutsal, ikonik ya da sembolik estetik diye adlandırabileceğiniz şeydir.

Bu kitapta şiirlerin duygusal ayrıntılarına ilginiz, tıpkı Leavis'in kendi döneminde olduğu gibi, soyutlama ve faydacılığın hâkimiyeti altında olan bir topluma ve özellikle de piyasaya gitgide daha çok boyun eğen yüksek eğitim kültürüne bir tepki miydi? Öyleyse şiir pragmatik olmayan, dolayısıyla da kullanım değerine odaklanan bir söylem midir sizce?

– Kesinlikle. Sanat eserinin özerkliğiyle aslında politik, sosyal olarak faydalı olması ile faydayı ve didaktizmi reddedişiyle de eğitici olması gibi bir modern paradoks beni cezbediyor – her ne kadar bu son derece özgün tarihsel görme biçimini genel bir sanat ve siyaset kuramı haline getirmek istemesem de... Öncelikle estetik açısından konuşacak olursak aslında didaktizm bir sorun değil. Donne'ın vaazlarını düşünün... Adorno'nun muhteşem bir şekilde sezdiği gibi, estetik özerklik hem bir tür fetişizm, tarihin ve siyasetin reddi; hem de kendisi bir negatif siyasettir. Eserin bir fayda için üretilmemesi, metalaşmaya ve fayda yaratmaya sessiz direnişi, onun siyasi boyutunu oluşturur. Sanat eserinin kendini belirlemesi, geleceğin kadın ve erkeklerinin kendini belirlemesine işaret eder. Sanatın olduğu yerde insanlık da vardır. Oscar Wilde'ın hem estet hem de sosyalist olması tesadüf değildir. Daha faydacı Marksistler ne düşünürse düşünsün, ben bunda bir çelişki görmüyorum.

Bu kitabı şöyle bir iddiayla bitiriyorsunuz: "Şiirsel türlerin tarihini yazmak, siyasi kültürlerin tarihini yazmanın bir yoludur," çünkü şiir hâkim duygu yapısını cisimleştirerek siyasete aracılık eder. Bu tür bir tarihi neye benzetebiliriz? Dönemin atmosferi bu tarih anlatısında nasıl yer alırdı?

– Biçimle oynamanın tarihsel olanın alanına girmek olduğunu söyleyen Roland Barthes'tı. Biçimciler, biçimi yeterince uç noktalara taşımazlar. Biçim her zaman tarihsel ve ideolojik içerikle doludur; tarihsel ve siyasal içerik de çoktan biçimlendirilmiş, şekillenmiş ve sanatçı ya da eleştirmen daha ona el atmadan çok önce önemli ölçüde düzenlenmiş haldedir. Sanatın fiilen gerçekliğin kaosuna ya da o türden modern sıradanlığa şekil verdiğini düşünenler, bunu görmüyorlar. Biçimlendirilmemiş gerçeklik diye bir şeyden bahsedebilir miyiz? Bir ihtimal, Gilles Deleuze'ün aşkın deneyciliği bunun dışında bırakılabilir.

***Şiir Nasıl Okunur?*'un ardından çıkan *Hayatın Anlamı* (2007) edebi-eleştirel değil felsefi bir kitap olsa da aslında popülist bir kitap. Kitap sizin fikriniz miydi, yoksa Oxford University Press mi bu fikirle geldi size?**

– Oxford benden "Very Short Introduction" [Kısa Giriş] dizilerine katkıda bulunmamı istedi, ben de hakkında yazacak başka bir şey bulamadığım için bu konuyu önerdim. Galiba başta şaka yaptığımı düşündüler, tabii ki niyetiniz ne kadar ciddi olursa olsun hayatın anlamı üzerine yazmak bir *şaka* gibi algılanabilir. Nihayetinde bu konu hem ciddi hem de saçma olamayacak kadar derin; derin olduğu kadar da potansiyel olarak anlamdan yoksun –Merleau Ponty'den ziyade Monty Python tarzı bir konu. Ama bu gerçek, benim ele avuca sığmaz yönüme hitap ediyordu.

Bu kitapta "Bugün insanların afyonu din değil, spordur," iddiasını ileri sürüyorsunuz. Kapitalist toplumda sporun rolü ne? Deyim yerindeyse hem ideolojik hem de ütopyacı bir rolü var diyebilir miyiz?

– Sporun hem müthiş bir çekiciliği vardır hem de üstün yetenekler sergileneceği vaadini barındırır içinde. Bu nedenle tıpkı sinema ya da bilimkurgu gibi, seçkin kültür ile popüler kültür arasındaki çatışmanın en bariz alanlarından birini oluşturur. Bu kitapta aynı zamanda sporun bazı siyasi değerlerin yerini aldığını ileri sürüyorum: yalnızlık, gelenek, kutlama, yarışma, sadakat, kahramanlık vb. Bu sayede de siyasal açıdan verimli olabilecek büyük bir gücü kendi potasında eritiyor. Spor olmasaydı çağdaş kapitalist toplumlar derin bir siyasal bunalım içinde olurlardı. Afyon tarzında uyuşturucu bir eğlence sunuyor, en azından futbol söz konusu olduğunda. Yabancılaşmış bir toplumda sıradan insanlar bu tarz bir deneyimi başka nerede edinebilirler? Eğer spor kitlesel siyasal enerjileri denetleyecek türden bir imdat freniyse –tabii ki bunun planlı programlı bir şekilde yapıldığını söylemek istemiyorum– milyonlarca insanın sokaklara inmesini sağlamanın en iyi yolu [futbolu] ortadan kaldırmak olacaktır. Tek sorun, bu insanların muhtemelen onun ortadan kaldırılmasını protesto etmek için de sokaklara dökülecek olmasıdır. Bu arada şunu da eklemeliyim, ben okulda Albert Camus okumak isterken rugby oynamaya zorlanmış biri olarak konuşuyorum. Ama çalışkan bir öğrencinin bakış açısının bile bir geçerliliği vardır.

Bu kitabı, Gerry Cohen'den aldığınız bir fikirle bitiriyor ve cazın, bireysel ile kolektif arasında kurduğu diyalektik ilişki nedeniyle hayatın anlamı sorununa çözüm olmasa da "iyi yaşamın" bir metaforunu sunduğunu ileri sürüyorsunuz. Belki bu noktayı biraz ayrıntılandırabilirsiniz...

– John Gray *Independent*'taki bir inceleme yazısında bu metaforu eleştirdi. Caz topluluklarının mutlu olduklarını anlatıyorsam bunu kabul edebileceğini, bunun ötesinde iddiamın siyasal olarak geçerli olmadığını söyledi. Sanırım bazı caz topluluklarının neşesi, "iyi yaşam"ın modeli olmaktan biraz daha fazlasını anlatıyor. İmge aslında Marx'ın *Komünist Manifesto*'da komünizmle ilgili olarak söylediği "Birimiz hepimiz için" deyişini somutlaştırmanın bir yolu. Bundan daha derin bir etik tahay-

yül edemeyeceğini daha önce yazmıştım. Hıristiyanlığın terimleriyle konuşacak olursak, bunun ayinle ilgili olduğu söylenebilir. Caz müzisyenleri kendi işlerini yapıyorlar ama yaptıkları işin topluluğun diğer üyelerince baskılandığını değil zenginleştirildiğini görüyorlar. Bu nedenle burada bulduğumuz şey ne bireysellik ne de homojenlik, onun yerine bir ismi olmayan ve bu iki mantıkla kapsanamayacak üçüncü bir durum söz konusu. John Gray bunun ütopik bir imge olduğunu söylemekte haklı. Yalnızca bunu neden bir eleştiri olarak ileri sürdüğünü anlamıyorum.

Sağ liberal Simon Jenkins, *Guardian*'a yazdığı eleştiride Gray'den daha pozitifti: "Eagleton'ı, ne söylediği anlaşılmayan eleştiri âleminin Dave Spart'ı kabul ettiğim için kitaba endişeyle yaklaştım," diye yazdı. "Ne diyebilirim ki, bir yaşıma daha girdim! Bu kitap kelimenin tam anlamıyla bir amatör tarafından, malzemesini seven ve yalın İngilizceyle yazan bir adam tarafından yazılmış bir popüler felsefe kitabı."

– *The Times*'ın eski editöründen yalın bir İngilizceyle yazdığım için övgü almak beklediğim bir takdir değildi. Yazım tarzımın anlaşılır, fakat yalın olmadığını düşünüyorum. Ama Jenkins eleştiri dünyasında anlaşılmaz bir dille yazma eğiliminin hâkim olduğu konusunda haklı: "sembol", "alegori", "insan doğasının sonsuz hakikatleri", "metafor zenginliği" türünden ifadeler çok. "Anlatıcının bakış açısı" veya "ana karakterler"den bahsedenler neden yalın bir İngilizce kullanamıyorlar? Salford'da böyle bir konuşma olduğuna hiç şahit olmadım. Ama öte yandan o zaman doktorlar da neden şu yabancı medikal jargonu kullanmak yerine notlarına "yaşlı midede sıkıntı bulgusu" yazmıyorlar?

Yakın zamanda *Trouble with Strangers* formunda, bir materyalist etik inşa etme çabanızı somutlaştırdınız. Önemli açılardan tamamlayıcısı olduğu *Estetiğin İdeolojisi*'nden sonra muhtemelen en önemli yayınınız bu. Etik sizin için neden bu kadar önemli?

– Sanırım burada benim Katolik geçmişim ortaya çıkıyor. Muhtemelen bu nedenle de siyaset ile etiğin yer değiştirebileceğini düşünen solculara karşı her zaman hoşgörüsüz yaklaştım. Bu, yalnızca etiğin siyasetin yerini alabileceğine dair liberal inancın tersine çevrilmiş hali. İki bakış açısı için de etik, aslında toplantı odasından çok yatak odasıyla ilgili. Buna karşılık kitap iki alan arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışıyor ve bu sadece kişisel ile kamusal, içeridekiler ile dışarıdakiler, birey ile kurum ilişkisi meselesi değil. Bu, çoğu solcunun yaptığı bir orta sınıf hatası... Bunun nedenini anlamak için, bize Kant'tan miras kalmış, gerçekte tümüyle siyaset dışı olan ve etiği öncelikle görev, zorunluluk, sorumluluk vb. bağlamında ele alan bu son derece yanlış ideolojiyi paranteze almalısınız. Bu konuda herhangi bir orijinallik iddiam yok: Tıpkı Alasdair MacIntyre gibi Bernard Williams da bu konuya ömrünü adamıştı. Sanırım kitabımın özgün yanı, Lacan'ın İmgesel, Simgesel ve Gerçek üçlüsünü etiğe uygulaması. Fakat bu eski düşünce öyle kökleşmiş ki bugün Aristoteles ve Aquinas'tan Hegel, Marx ve Nietzsche'ye uzanan ve etiği yaşam zevki, kendini gerçekleştirme, güç, keyif, yetenek bolluğu olarak ele alan alternatif mirası geri kazanmak epey zor. Marx farkında olmayabilir ama bu anlamda kendisi kesinlikle etik bir düşünürdür.

Bugün etiğin bu boyutunu inkâr eden bir Protestan püritanizmi hâlâ mevcut, ama öncülerinin isimleri Calvin ve Luther değil, Badiou, Derrida, Žižek ve diğerleri. Bu avangard filozoflar, etiğin sıradan ve gündelik bir şey olduğunu söyleyen Yahudi-Hıristiyan şiarına karşı koyuyor, önemli olan tek yasanın sevgi yasası olduğu iddiasını savuşturuyor ve klasik zorunluluk, yükümlülük düşüncesini daha popüler olan bir tür mutlak Yasa ya da Hakikat ya da Buyruk kavramlarıyla yeniden biçimlendiriyor, böylece büyük ölçüde itibarsızlaşmış bir kökeni yeniden canlandırmanın peşine düşüyor. Öte yandan *Trouble with Strangers* aslında Gerçek etiği denen şeyde neyin önemli ve olumlu olduğunu da tartmaya çalışıyor ve bu da benim trajedi ile ilgili söylediğim şeye bağlanıyor. Benim için etik ve siyaset evrenleri ne ayrılabilir ne de bir araya getirilebilirler. Etik;

insani değerler, amaçlar, ilişkiler, davranışlar, eylemin amaçları gibi sorularla ilgilenirken, siyaset bu değer ve niteliklerin bazılarının geliştirebilmesi için hangi maddi koşullara, iktidar ilişkilerine ve sosyal kurumlara ihtiyacımız olduğu sorusunu ortaya koyar. Bunun manevi ile maddi ya da kişisel ile kamusal arasındaki ilişkiyle bir ilgisi yoktur.

Zaman zaman estetiğin olduğu gibi etiğin de temeli olarak gördüğünüz beden konusuna ilginiz düşünüldüğünde, kitapta ileri sürdüğünüz argümanlar tuhaf bir şekilde beden meselesinden kopuk ve tarih anlayışınız düşünüldüğünde de tuhaf bir biçimde tarihten kopuk görünüyor. Örneğin kapitalist moderniteyle ilgili nispeten çok az şey var bu çalışmada. Bir yerde Hume'u, yasa ve mülkiyet meselelerini "sosyal gerçekliklerden ziyade kavramlar olarak" ele almakla eleştiriyorsunuz. Aynı şey buradaki yaklaşımınız için de söylenemez mi?

– Bence bu gayet makul. Tarihsel boyutun daha fazla nüansa ihtiyacı var. Kitapta erken kapitalizmden geç kapitalizme, İmgesel olandan Simgesel olana ve oradan da Gerçek olana doğru giden bir tür gizli anlatı var. Muhtemelen bu tarihsel dönemlerin her birini daha genel anlamda bu kültürel ve psikolojik dizgelerle ilişkilendirebiliriz. Bu büyük anlatıyla ilgileniyor ama geliştirmiyorum –bunun nedenini bilemiyorum. Muhtemelen söylenecek çok şey olduğundandır. Ne de olsa insan her şeyi aynı anda söyleyemez –Adrienne Rich'in metafor üzerine kusursuz bir feminist makalesinde neden 19. yüzyıl Fransası'ndaki sınıf mücadelesinden bahsedilmediğini soran Marksistler ya da feodal üretim tarzı üzerine ilgi çekici bir makalede neden kürtaj hakları konusunda bir şey söylenmediğini soran feministler düşünüldüğünde, bu bayat bir söz.

Bu kitapta etik söylem büyük ölçüde eril bir söylem gibi görünüyor...

– Bundan emin değilim. Beden ve empatiye yaptığı vurguyla İmgesel, kadınlığa dair bazı yaklaşımlarla oldukça ilgilidir. Daha az tahmin edilebilir olsa da kahramanları Antigone, Samu-

el Richardson'ın Clarissa'sı (kitapta ileri sürdüğüm şekliyle İngiliz Antigone) ve Emily Brontë'nin karakterleri olan Gerçek için de aynı şey geçerli. Kitapta başka "Gerçek kurmacalarını" da –örneğin *Venedik Taciri*– tartışıyor ve şimdi bunların farkında olmadan her zaman beni büyülemiş eserler olduklarını fark ediyorum. Bunu yapmak ne kârlı ne de popüler bir işken, Richardson üzerine, Brontëler vb. üzerine erken dönemlerde birçok çalışma yaptım. Daha yakın zamanlı bu kitapta ayrıca *The New Left Church* kadar erken bir dönemde ilgi çekici bulduğum, benim adlandırdığım haliyle bir "Gerçek kurmacası"na yeniden dönüyorum: Arthur Miller, *Satıcının Ölümü*. Çalışmamın büyük kısmı bu anlamda bir döngü içinde seyretti, bana musallat olan hayaletlerin gölgesinde... Kendimi övmek için söylemiyorum ama bazı açılardan kitap alışılmadık şekilde tutarlıydı. Brecht ve Barthes'ın da onaylayacağı gibi tutarlılık her zaman bir erdem değildir.

Kitapta ayrıntılı bir biçimde açıkladığım "Gerçek kurmacası" fikri anlaşılması güç bir fikir, ama yaşam ile ölüm arasında salınan, tam *da ölmek üzere olmasına rağmen,* bir tür ölümcül fakat hayat-veren mutluluğun peşine düşmüş, kendi gerçekliklerini aşan bir itkiyi ya da inancı gerçek kabul etmiş figürler barındırır içinde. Bu, tam da Lacan'ın insanın varoluş yasası olarak adlandırdığı şeyden kaçamama durumudur. Bu, benim düşüncemde trajik kahramanla, daha belirgin bir şekilde de şehitle bağlantılı bir kavram –daha önce belirttiğiniz gibi tüm metinlerime, özellikle de Oscar Wilde'dan James Connolly'ye kadar İrlanda hakkındaki kurmaca eserlerime musallat olan başka bir hayalet. Gerçek, kişiye hem yakın hem yabancıdır; bize nefes kadar yakın ama acımasızca kişiden bağımsız ve hatta anonim, korkunç ve travmatik, aynı zamanda da kişinin reddetmek yerine kabul etmesi gereken bir şeydir. *Holy Terror*'da da tartıştığım gibi kültürel tarihte bunun bir sürü ismi var: Tanrı, yücelik, İrade, bilinçdışı, *mutluluk*... Her zaman hem hayat veren hem de potansiyel olarak yok edici bir şey... Ölüme âşık olmak gibi...

Korkunç olsa da incelenmesi gereken, ne canlı ne de ölü olarak tanımlayamayacağımız, haliyle oldukça esrarengiz olan bu

şey, *Tatlı Şiddet*'ten bu yana çalışmalarımda günah keçisi veya *pharmakos* biçiminde yer alıyor. Bir taraftan bu iki çehresi olan varlık yeryüzünün cürufudur: Tam bir başarısızlık, çöküş ve ölümcül zayıflığın simgesidir ve tüm toplumun suçlarının yükünü taşır. Öte yandan, tam da bu ölümcül zayıflığı nedeniyle günah keçisi –Oedipus'tan İsa'ya, Lear'a ve sonraki isimlere kadar– kutsal, şiddetli, dönüştürücü potansiyele sahip gücü temsil eder. Bu nedenle yakın zamanlı çalışmamda feda, günah keçisi, siyasal devrim, ölüm dürtüsü, yücelik, kutsallığın ve çürümenin eşzamanlılığı gibi kavramlar bir araya gelmeye başladı. Soldan birçok insan, "kurban"ı dar anlamıyla algıladı; ben ise eski zamanların kurban etme/olma olgusundan modern devrime giden çizgiyi takip etmeye çalışıyorum. Bu solun geleneksel dili değil –Troçkist basında *pharmakos*'la ilgili çok gönderme bulamazsınız– ama umarım bu, dilin zenginleşmesini sağlar. Buna kesinlikle ihtiyaç var.

Daha önce *Estetiğin İdeolojisi*'nin sonuç bölümünde dile getirdiğiniz "siyasal aşk" fikriyle tam olarak ne ifade etmek istemiştiniz?

– Aşk: Bu hayati fikri, onu yalnızca erotik, romantik, cinsel veya kişilerarası bir şey olarak gören anlayıştan kurtardığımızda, kişinin karşısındakinin kendini gerçekleştirmesine imkân tanıdığı bir çeşit karşılıklılık durumu anlamına gelir. Bunun siyasal alandaki muadili, daha önce *Komünist Manifesto*'dan alıntıladığım, herkesin özgürce gelişebilmesinin önkoşulu olarak her bir bireyin özgürce gelişebilmesi fikridir. Komünizm bizi bu duruma en çok yakınlaştırabilecek her türden kurumsal düzenleme olarak adlandırılabilir –ki bunun son raddesine kadar gerçekleşmesi mümkün değildir zaten. Bu insanın komünist olması için yeterli bir şey bence, Bundan daha ödüllendirici, daha tatmin edici bir hayat mümkün olabilir mi? Tabii ki Hıristiyanlar da buna inanıyorlar; fakat bedenin dirilişi olarak bildikleri devrim yaşanmadan bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını da düşünüyorlar. Onlara göre tarihsel açıdan en gerekli şey, aynı zamanda tarihsel açıdan en az mümkün olandır.

Bazı solcular böyle bir durumu ulaşılabilir görürken, kinikler ve septikler bu görüşe farklı bir açıdan da olsa katılıyorlar. Liberaller ve muhafazakârlar aşkı, siyaset dışı, kişisel bir mesele olarak görüyorlar –bu modernitenin en yıkıcı kayıplarından biri– yani bu tartışmanın bir parçası değiller. Aşk onlar için artık tırnak kesmekten daha siyasi bir kavram değil. Bu aslında oldukça etkili bir solcu kesim için de geçerli bir tutum. Onlar için de aşk broşür dağıttığınız uzun bir günün sonunda ulaşacağınız bir şey. Çağımızın önemli kör noktalarından biri, aşkla ilgili herhangi bir şeyin siyasi bir bağlantısı olabilmesinin tek yolunun cinsellikle ilintili olduğunun düşünülmesidir.

OKUMA LİSTESİ

Cohen, G. A., *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, Columbia, 1995. [*Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk, 2017.]

Dollimore, Jonathan, *Death, Desire and Loss in Western Culture*, Routledge, Londra, 2001.

Eagleton, Terry, "Foreword", Jonathan Dollimore, *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and his Contemporaries*, Duke University Press, Durham, 2004, s. x-xiii.

–, "Jonathan Dollimore", *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*, Verso, Londra, 2003, s. 121-128. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

–, "Political Beckett?", *New Left Review*, cilt 2, sayı 40, 2006, s. 67-74.

–, *Holy Terror*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

–, *How to Read a Poem*, Blackwell, Oxford, 2007. [*Şiir Nasıl Okunur?*, çev. Kaya Genç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.]

–, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven, 2009.

–, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, Blackwell, Oxford, 2003. [*Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.]

–, *The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology*, Sheed&Ward, Londra, 1970.

–, *The English Novel: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 2005. [*İngiliz Romanı*, çev. Barış Özkul, Sözcükler, İstanbul, 2012.]

–, *The Meaning of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2007. [*Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.]

–, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2008.

Smith, James, *Terry Eagleton: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge, 2008.

Steiner, George, *The Death of Tragedy*, yeni önsözüyle, Oxford University Press, Oxford, 1980. [*Tragedyanın Ölümü*, çev. Burç İdem Dinçel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.]

Williams, Raymond, *Modern Tragedy*, Chatto&Windus, Londra, 1966. [*Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.]

Sonuç

2008'de Manchester Üniversitesi'nde erken emekliliğe zorlandıktan sonra –ki bu öğrenci protestolarına ve ulusal basında bildiriler yayımlanmasına neden olan, utanç verici bir olaydı– Galway ve Lancaster'dakilerin de aralarında bulunduğu birkaç farklı akademik göreve başladınız...

– Madonna'nın Afrikalı bebekleri evlat edinmesi gibi ben de çok yaşlandığım için Manchester'dan ayrılmaya mecbur bırakılmamdan bu yana akademik iş biriktiriyorum. Sanırım Britanya'da, İrlanda'da ve Amerika'da toplam üç ya da dört görevim var şu anda. Öte yandan bunların hiçbiri fiziksel olarak görev başında olmamı gerektirmiyor. Sadece ara sıra uğrayıp lisansüstü öğrencilerine ders veriyorum; idari görevlerden ve sınav yükümlülüklerinden de muafım ki bu kıskanılacak, ayrıcalıklı bir konum. Ama otuz yıl boyunca çok zor bir görev olan Oxford derslerini yürüttüm, öncesinde de sekiz yıl Cambridge'te aynı işi yaptım ve sanırım serbest kalmayı hak ettim.

Son olarak sizin teolojik dönüşünüze gelmek istiyorum. Göran Therborn *Marksizmden Post-Marksizme* (2008) isimli yakın zamanlı kitabında "büyük oranda dinle ve dinî modellere ilgi duyan" "yaygın bir kültürel atmosfer"den bahsediyor.

"Alternatif bir gelecek ihtimali bulanıklaşırken veya yok olurken kökler, deneyim ve geçmiş önem kazanıyor," diyor. "Klasik bir Avrupa eğitimi, seküler olmayan bir çevrede yetişmek ve inancın gerektirdiklerinden güvenli bir uzaklıkta sürdürülen bir orta yaş, Hıristiyanlığı, incelenmek için doğal bir tarihsel deneyim haline getiriyor." Sizi de bu olgunun başlıca örneklerinden biri olarak anıyor ve gençlik döneminin sol Katolikliğine dönmekle birlikte "zorlu ve Marksizmde ısrar eden bir edebiyat ve kültür kuramcısı" olarak resmediyor.

– Zorunlu olarak uzun bir süre tarih sahnesinde hiç yer almamışken şimdi herkesin Tanrı hakkında konuşmaya başlaması *Reason, Faith, and Revolution*'da ele aldığım bir mesele. Eğer İkiz Kuleler yerinde dursaydı Tanrı hakkında bu denli yoğun bir tartışma olacağından şüpheliyim; ama Tanrı'nın gözden düşüşünün sona ermesinin tek nedeninin İslâmi köktendincilik korkusu olduğunu söyleyebilirim. Bence Therborn entelektüel güzergâhımda bu tarz bir dönüş görme konusunda pek de haklı değil, çünkü teoloji ve teolojinin özgürleştirici potansiyeli uzun zamandır ilgi alanım dahilinde. Bu konunun daha görünür hale gelmesinin bir nedeni 1970'lerdekinden daha kolay bir entelektüel iklim içinde yaşıyor olmamız –gerçi çalışmalarına ve hassasiyetlerine bakılacak olursa Althusser de kesinlikle eski bir Katolikti. Bu durumu ifade etmenin daha kötücül bir yolu da şu olabilir: Solun bir süredir yaşadığına benzer sıkıntılı bir siyasi dönem olduğunda, insanlar biraz da hüzünle alternatif kaynaklara, çeşitli yanlış ya da muadil çözümlere yönelme eğilimi gösterirler. Bence olay o kadar basit değil ama aynı zamanda böyle sıkıntılı dönemlerin faydalarından biri de siyasetin sınırlarının daha aklıselim biçimde düşünülmesi olmuştur, ki bunu düşünmek sol egemen olduğunda daha zordur.

Sebatiano Timpanaro gibi bir materyalist de siyasetin belirgin bir şekilde bir araya getiremeyeceği, kimsenin bir araya getirilmesini ummadığı, insan varoluşunun bazı hayati yönlerinin farkındaydı. Marksizm bir tür "her şeyin teorisi" değildir. Koşullara bağlı, kendi kendini fesheden bir projedir; mutlak

hakikat değildir. Siyasetin hafifsenmesi sağın ve merkezin karakteristik bir hatası; abartılı bir siyaset anlayışı da solun geleneksel bir kusuru... Bence benim son çalışmam da, gerçek siyasi dünyadan rahatlatıcı bir geri çekilme sağlamaktan uzak bir şekilde, Hıristiyan inancının son derece sert, son derece güçlü siyasi taleplerde bulunduğunu ileri sürüyor. Bu onu doğru kılmıyor ama tabii ki insanların afyonundan daha fazlası haline getiriyor. Biyografim *Kapı Bekçisi*'ne Karmelit rahibelerinin kapalı düzenini anlatarak başladım –bunu daha önce konuşmuştuk– ve bu yapının bir çeşit kadın komünü gibi olduğunu belirtmiştim. Bana öyle geliyor ki o rahat liberal veya solcu tavrıyla, bu genç kadınların "gerçek hayattan kaçtıkları"nı iddia etmekten daha saçma bir şey olamaz. Aksine, bilinçli bir şekilde aşkı dışlayarak, Gerçek ile son derece zorlu, sürekli bir yüzleşme uğruna hayatlarını feda ettiklerini düşünüyorum. Bu iyi, *muhafazakâr* bir liberalin onaylayacağı bir şey değil. Örneğin bu tavrı Londra'nın edebiyat çevrelerinde pek bulamazsınız. Ama duyarlı bir liberal, hayatınızı bir gerilla savaşçısı olarak feda etmenizi de onaylamaz.

Trouble with Strangers'ta Eric Santner'dan bir alıntı yapıyorsunuz: "Tanrı'ya kutsallık arayışı nedeniyle değil seküler şeylere özel ilgimiz nedeniyle ihtiyacımız var." "Özel ilgi" ifadesi bana biraz samimiyetsiz bir kabul gibi görünüyor, ama bu hemen hemen sizin duruşunuzla da aynı.

– Kesinlikle öyle. İnanılabilecek tek Tanrı, Yeni Ahit'te bir varlık olarak resmedilen, sonlu, yaratılmış şeylere umutsuzca âşık olan bir Tanrı'dır, tabii eğer inanıyorsanız. Sonsuzluk kavramını, bu yaratılmış cismani varlığı aşan bir şey olarak değil, kişinin buna potansiyel anlamda bitmek bilmeyen ilgisi olarak görüyorum –ki aslında bu varlık Yahudilikte insanın komşusu olarak bilinir. Burada sonsuzluk, komşumuza –Luka İncili toplumun tüm yoksul, mülksüzleştirilmiş üyelerinin üstünde görür onu– olan ilgimizin prensipte sınırsız olmasıdır. Başka bir tür sonsuzluk bir çeşit bilimkurgu malzemesi ya da inatçı Paris felsefesidir.

Peki "Tanrı" sizin için neyin simgesi?

– Tanrı fikri imkânsızdır. Yani "sizi sadece siz olduğunuz için, tüm eksiklerinizle, ahlâksızlığınızla ve sahtekârlığınızla seven ve kucaklayan biri ya da bir şey" fikrinden bahsediyorum. Groucho Marx bunu şöyle ifade ederdi muhtemelen: "Gerçekten de sonsuz zamanınızı böyle bir enayiyle geçirmek ister miydiniz?"

Yakın zamanlarda teolojik düşüncenizi inceleyen Roland Boer'e göre günah konusunda fark edilebilir ölçüde sessizsiniz. Bunun nedeni ne?

– Kendi günahlarım dışında günah konusunda sessiz değilim. Yakın zamanki çalışmalarımda bencillik, açgözlülük, şiddet, egemenlik, sömürü, tecavüz, hatta şeytan hakkında tekrar tekrar yazdım. *Kötülük Üzerine Bir Deneme* eserim, mitolojiden arındırmaya çalıştığım günah üzerine çok şey söylüyor. Yoksa seksten bahsetmiyorsanız bu günah hakkında konuşmak sayılmıyor mu? Dawkins ve Hitchens'ta karşı olduğum bir şey de günah –ya da bu kavrama hangi seküler karşılığı uygun görüyorsanız– hakkında konuşmamaları. *Reason, Faith, and Revolution*'da ileri sürdüğüm gibi, durumumuz epey kötü ve köklü bir dönüşüme ihtiyaç duyuyoruz ama onlar bunu böyle görmüyor. Gerçekten tehlikeli olan insanlar, yaşadığımız durumda bir sorun olmadığını düşünen insanlardır. Adorno'nun da gözlemlediği gibi, Freud gibi kötümserler, kasvetli realizmleriyle insanlığa daha fazla hizmet ederler; en azından doktrincilik taslayanlardan daha fazla...

Verso'nun "Revolutions" [Devrimler] dizisindeki *The Gospels*'in [İsa'nın Öğretileri] yakın zamanlı bir edisyonuna yazdığınız önsözde, "İsa bir devrimci miydi?" diye soruyorsunuz. Bu soruya cevabınız ne?

– İsa'nın pek siyasi anlayışı yoktu, çünkü tarih anlayışı da yoktu –kastettiğim şey tabii ki seküler tarih; onda fazlasıyla olan sözde kurtuluş tarihi duygusunun tersine ortaklaşa hür irade tasarısı olarak modern tarih. Bu nedenle İsa'nın Troç-

ki'nin prototipi olduğunu söylemek anakronistik bir şey olur. Eğer İsa gibi dünyanın yakın zamanda sonunun geleceğine inanıyorsanız, o zaman onu kökten değiştirmek için uğraşmaya gerek yoktur. Yaradılışı tamamlayacak olan Yahveh'e tüm inancınızla teslim olarak beklemelisiniz –bazı Kabbalacılar gibi belki ufak değişiklikler yaparak. Öte yandan İsa devrimci bir hayat tarzı sürdü –Che gibi, o da ev kredisi ödemekle veya yerleşik bir varoluşla ilgilenmezdi. Ve infazında, bilinçli olarak sevgi ve adalet hakkında konuşarak bu dünyanın iktidarlarını korkusuzca tehdit eden, işkence edilmiş, ezilmiş bir emperyal siyasi iktidar kurbanı olarak sunuldu. İncil'in mesajı, bunu yapan her aptalın devlet tarafından ezileceğidir. Aslında bu, İsa'nın bazı yoldaşlarına yaptığı uyarıdır. İktidarı ellerinde tutanların egemenliği, işkence görmüş bu bedende ilkesel olarak son bulur, Lacan'ın sınırsız sevgi olarak adlandırdığı şeyle devrilir. Bu, İncil'e göre yeni şarabı eski şişeye koyma meselesi değildir. Aksine bu, farklı bildiğimiz bir şeyin hayal edilemez bir şekilde sona ermesidir ve bu da ölümden, hiçlikten ve kendini yok etmekten geçen korkunç bir yolculuğu gerektirir. Bu yüzden bence bir anlamda da yeterince devrimcidir. Lenin ve Mao'nun yabancı olduğu bir dil olabilir, ama Dünya Bankası'nın soluna uygun görünebilir.

Law, Love and Language'te [Yasa, Aşk ve Dil, 1968] Herbert McCabe için Marksizm ile Hıristiyanlık, ölüm ve diriliş meseleleri konusunda ayrılıyor: "Eğer Marksistler haklıysa ve İsa'yı dirilten bir Tanrı yoksa, o zaman Hıristiyanlığın tek devrimci eylem olarak ölümle meşguliyeti tarihin gerçek taleplerinden bir sapmadır; eğer Hıristiyanlar haklıysa o zaman da bir Marksist, devrimle yalnızca yüzeysel bir ölçüde ilgileniyor, ölümün içindeki nihai devrime temas etmiyor demektir ve bu nedenle devrimi kendine ihanet edecek, özgürleşme tasarısı kendisine yeni bir idol seçecektir." Sizin ölümle ilgili düşünceniz sembolik anlamda da olsa kapitalizmin ortadan kaldırılması kadar bedenin dirilişi inancına da götürüyor mu sizi?

– Öncelikle bence McCabe, geleneksel Hıristiyanlığın ruhun ölümsüzlüğü gibi Yahudilik dışı bir anlayıştan ziyade bedenin dirilişi inancına sahip olduğunu söylemekte haklı. Aquinalı Thomas'ın söylemiş olabileceği gibi, eğer yeni varoluş biçimi bedenimi kapsamıyorsa o zaman beni de kapsamıyor demektir. O insanları bedenleriyle tanımlamıştır –tıpkı Wittgenstein'ın, "Ruhun imgesini görmek istiyorsanız insan bedenine bakmalısınız," yorumunda olduğu gibi. Ruh dili; yaratıcı, tarihsel, dönüştürme gücü olan insan bedenini, müzikçalar veya ataç gibi nesnelerden ontolojik olarak neyin ayırdığını açıklamanın bir yoludur. Kişi, bedene dair yeterince fenomenolojik bilgiye sahip olduğu zaman, bu dil kaybolabilir. Artık bu, mekanik materyalistlerle olan savaşta bir işe yaramaz.

McCabe aynı zamanda –Yahudi-Hıristiyan gelenekle de aynı doğrultuda– (muhtemelen bu dünyanın iğrençliğinin telafisi olarak) "sonraki yaşam" diye bir şeyin olmadığını söylerken de haklıydı. Bu Yahudi-Hıristiyan değil, pagan inancının bir unsurudur. Tekrar alıntılayacak olursak, Wittgenstein'ın belirttiği gibi, eğer sonsuz yaşam diye bir şey varsa –ki o olmadığını düşünüyordu– burada ve şimdi olmalıdır. "Sonsuz yaşam ben gece 03.33'te ölünce başlayacak," gibi iddiaların mantıken imkânsız olduğunu düşünürdü o. Sonsuz yaşam *başlayamaz*. Sonsuz yaşam; bütünlüğüyle, imgesel derinliğiyle *bu* hayatla ilgili bir şey olmalıdır. William Blake'i düşünün –bu aslında geleneksel Hıristiyan öğretisidir; yaşamımızın gerçekte nasıl olduğuna ya da eğer bazı yanılsamalardan, baskılardan ve sınırlardan kurtulursa ne olabileceğine dair bir öngörü içerir. Bildiğimiz tek şey bunun kişisel haz arayışında bir hayat olacağıdır. Bu hayatın, tümüyle kendisi için varolan Tanrı'nın hayatı olarak görülmesini anlayabiliriz böylece. Hıristiyan inancına göre bu tarz bir yaşam şekline engel olan şey beden yani cismani varlığımız değildir, çünkü beden iyidir. Buna engel olan şey günahtır – birbirimize yönelttiğimiz ya da sahip olduğumuz yıkıcılık şekilleridir; ki beden bunlarla baş etmemiz için bize yol gösterir. Günahın zıddı aşktır. Fakat günahı alt etmenin tek yolu, birbirimize zarar vermemize izin ve-

ren şeyin tanınmayacak ölçüde dönüşmesidir. Ve bu da bedenin diriliş öğretisidir.

Peki ben McCabe'in ima ettiği gibi, siyasi devrimin boşa çıkmamak için nihayetinde bu denli derin bir meseleyle ilgilenmesi gerektiğine inanıyor muyum? Hayır. Bu siyasi ve tarihsel olanın ağırlığını hafifsemek anlamına gelir. Başımıza bela olan haksızlıkları mezarımızdan kalkmadan da yok edebilmeliyiz. Ama aynı zamanda siyasal devrimin başarıp başaramayacakları konusunda da gerçekçi olmamız gerekiyor. İnsanın çektiği acıları, trajediyi, ölümü veya zulmün ve sömürünün bütün çeşitlerini tümüyle ortadan kaldıramayız. Bizler birer beden olarak var oldukça bu şeyler bizim bir parçamız olacak, ölümlülüğümüze bağlı olacak. Bu bence diriliş öğretisinin söylemeye çalıştığı şey. Dünyada ütopya yok, cennet yok; ama bu bizi her yolu deneyip imkânsızı gerçekleştirmeye çalışmaktan vazgeçirmemeli.

Son olarak size eleştirinin ve solcu eleştirmenin görevini sormak istiyorum. Muhtemelen bu konuyu Marksist eleştirmenin seslendiği kitle meselesine değinerek açabilirim. Edward Said'in "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community" [Muhalifler, Seyirciler, Destek Grupları ve Cemaat, 1982] isimli bir makalesi var. Burada, üstü kapalı bir şekilde Fredric Jameson ve Frank Lentricchia'ya yönelttiğiniz akademik seçkinciliğin aynını yapmakla eleştiriyor sizi. Said şöyle yazıyor: "Eagleton, Jameson ve Lentricchia gerçek siyasetin nahoş dünyasından manastır inzivasına çekilmiş edebi Marksistler için yazan edebi Marksistlerdir. Bu sayede hem 'edebiyat' hem de 'Marksizm' apolitik bir bağlam ve metodolojiyle tasdik edilir." Bu eleştiriden ne anlıyorsunuz?

– Bu, "edebi Marksist" derken ne kastettiğine göre değişir. Bence bir edebi Marksist olmakta bir sorun yok, tabii kişinin tek vasfı bu değilse. Said'in ima ettiği şey, kişinin sadece bu vasıfta olması... Doğrudan olmasa da bu eleştiriye *Critical Quarterly* için yazdığım bir makalede cevap verdim. Bu yazıda, Troçkist bir örgütlenmeyle özdeşleştirilmemden ötürü İşçi Parti-

si üyeliğim ikinci kez reddedildiğinde Said'in de orada olmasını isterdim diye yazmıştım. Bence Said, kültürünü ve siyasi görüşünü tam anlamıyla bir araya getirebildiği için de şanslıydı. İçinde bulunduğu siyaset tarzı, bazı kültürel ve edebi eylem çeşitlerine de zemin hazırladı. Benim durumumda bu biraz daha sorunluydu; ama o zaman bu alanların bir araya getirilmesi gerektiğini düşünmüyordum.

Şunu da eklemek isterim, çoğu entelektüel gibi ben de yaratılış gereği bir aktivist değilim –muhtemelen Said bir istisnaydı. Siyasal aktivizmden de özel bir keyif aldığımı söyleyemem; içinde bulunduğum çeşitli toplulukları düşününce bununla ilgili kötü hissetmemem gerektiğini fark ettim, çünkü buradaki çoğu insanın aktivist olmamak gibi bir seçeneği yoktu. Bu insanlar siyaseti yaşıyor, onunla nefes alıyorlardı. Aynı zamanda da bu "manastır inzivasının" yol açtığı tehlikelere bir uyarı olarak "dar akademik çerçevede kalmış Marksist" imgesini de hep aklımda tuttum.

Peki eleştirmenin görevi nedir?

– 1981'de yazdığım Benjamin kitabımda sosyalist eleştirmenin birincil görevini, kitlelerin kültürel özgürleşme sürecinde rol almak biçiminde ifade etmiş, bu faaliyetleri de yazarlık atölyeleri ve tiyatro gösterimleri düzenlemek, kamusal tasarım ve mimari vb. olarak listelemiştim. Bütün bunlar tabii ki sosyalist eleştirmenin görevini, siyasi açıdan içinde bulunduğumuz durumdan daha umutlu bir zaman dahilinde tanımlıyor. Bolşevik ve Weimar dönemlerinin olağanüstü kültürel dönüşüm ve heyecan atmosferini hatırlıyorum. Bence sosyalist eleştirmenin görevi, sadece Henry James'in Marksist özelliklerini açıklamak değildir ve özgürleşme umuduna dair hedefi zihnimizin bir köşesinde hep muhafaza etmeliyiz. Bu bağlamda eleştirmenin gerçek görevi geleceğe dairdir. Benjamin'in tabiriyle o dar kapıdan geçmeyi bekleyen Mesih, gerçek değil elbette. Ama gelecek bizi hep gafil avlamaya çalışıyor; ve evet, gelecek kapımıza dayandığında ona hazırlıksız yakalanmamanın bir yolu da eleştirmenin görevini bu çerçevede tanımlamaktır.

OKUMA LİSTESİ

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations*, Hannah Arendt (ed.), Fontana, Londra, 1973, s. 245-255.

Boer, Roland, "Terry Eagleton and the Vicissitudes of Christology", *Cultural Logic*, sayı 8, 2005 (http://clogic.eserver.org/2005/boer.html).

Eagleton, Terry, "Introduction", *Jesus Christ, The Gospels*, (ed.) Giles Fraser, Verso, Londra, 2007, s. vii-xxx.

–, "Literature and History", *Critical Quarterly*, cilt 27, sayı 4, 1985, s. 23-26.

–, "Lunging, Flailing, Mispunching", *London Review of Books*, 19 Ekim 2006, s. 32-34.

–, "The Idealism of American Criticism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 127, 1981, s. 53-65 (Tekrar baskı: *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, Londra, 1986, s. 49-64).

–, "Tragedy and Revolution", *Theology and the Political: The New Debate*, Creston Davis, John Milbank ve Slavoj Žižek (ed.), Duke University Press, 2005, s. 7-21.

–, *An Essay on Evil*, Yale University Press, Yale, 2010. [*Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.]

–, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, Yale University Press, New Haven, 2009.

–, *The Gatekeeper: A Memoir*, Allen Lane, Londra, 2001. [*Kapı Bekçisi*, çev. Rana Kahraman, Gökçen Ezber, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2012.]

–, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Blackwell, Oxford, 2008.

–, *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, Londra, 1981. [*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013.]

McCabe, Herbert, *Law, Love and Language*, Sheed&Ward, Londra, 1968.

Said, Edward W., "Opponents, Audiences, Constituencies, and Community", *Reflections on Exile and Other Essays*, Granta, Londra, 2000, s. 118-147.

Santner, Eric L., "Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor", Slavoj Žižek, Eric L. Santner ve Kenneth Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago University Press, Chicago, 2005, s. 76-133.

Therborn, Göran, *From Marxism to Post-Marxism*, Verso, Londra, 2008. [*Marksizmden Post-Marksizme*, çev. Devrim Evci, Dipnot, Ankara, 2010.]

KAYNAKÇA

TERRY EAGLETON'IN ESERLERİ

Kitaplar*

The New Left Church, Sheed&Ward, Londra, 1966.

Shakespeare and Society: Critical Studies in Shakespearean Drama, Chatto and Windus, Londra, 1967.

The Body as Language: Outline of a "New Left" Theology, Sheed&Ward, Londra, 1970.

Exiles and Émigrés: Studies in Modern Literature, Chatto and Windus, Londra, 1970.

Myths of Power: A Marxist Study of Brontës, Macmillan, Londra, 1975. [*Güç Mitleri. Brontë Kardeşlere Marksist Bir Bakış*, çev. Alev K. Bulut, Can Yayınları, İstanbul, 2017.]

Criticism and Ideology: A Study in Marxist Theory, New Left Books, Londra, 1976. [*Eleştiri ve İdeoloji: Marksist Edebiyat Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Savaş Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.]

Marxism and Literary Criticism, Methuen, Londra, 1976. [*Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.]

Walter Benjamin; or Towards a Revolutionary Criticism, Verso, Londra, 1981. [*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2013.]

(*) Terry Eagleton'ın bu söyleşi kitabının yayım tarihinden sonra kaleme aldığı ve yayımladığı kitaplar da listeye eklenmiştir – e.n.

The Rape of Clarissa: Writing, Sexuality and Class Struggle in Samuel Richardson, Blackwell, Oxford, 1982.

Literary Theory: An Introduction, Blackwell, Oxford, 1983. [*Edebiyat Kuramı: Giriş*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.]

The Function of Criticism: From the Spectator *to Post-Structuralism*, Verso, Londra, 1984. [*Eleştirinin Görevi. Spectator'dan Yapısalcılık Sonrasına*, çev. İsmail Serin, Ark-Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.]

Against the Grain: Essays 1975-1985, Verso, Londra, 1986.

William Shakespeare, Blackwell, 1986. [*William Shakespeare*, çev. A. Cüneyt Yalaz, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.]

Saints and Scholars, Verso, Londra, 1987. [*Azizler ve Âlimler*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2003.]

Saint Oscar, Field Day, Derry, 1989.

The Ideology of the Aesthetic, Blackwell, Oxford, 1990. [*Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler vd., Özne Yayınları, İstanbul, 1998.]

The Significance of Theory, Blackwell, Oxford, 1990.

Ideology: An Introduction, Verso, Londra, 1991. [*İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.]

The Crisis of Contemporary Culture: An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 27 November 1992, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Heathcliff and the Great Hunger: Studies in Irish Culture, Verso, Londra, 1995.

The Illusions of Postmodernism, Blackwell, Oxford, 1996. [*Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.]

Marx and Freedom, Phoenix, Londra, 1997.

Saint Oscar and Other Plays, Blackwell, Oxford, 1997.

Crazy John and the Bishop and Other Essays on Irish Culture, Cork University Press, Cork, 1998.

Scholars and Rebels in Nineteenth-Century Ireland, Blackwell, Oxford, 1999.

The Truth about the Irish, New Island, Dublin, 1999.

The Idea of Culture, Blackwell, Oxford, 2000. [*Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.]

The Gatekeeper: A Memoir, Allen Lane, Londra, 2001. [*Kapı Bekçisi*, çev. Rana Kahraman, Gökçen Ezber, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2012.]

After Theory, Allen Lane, Londra, 2003. [*Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004.]

Sweet Violence: The Idea of the Tragic, Blackwell, Oxford, 2003. [*Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.]

Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others, Verso, Londra, 2003. [*Aykırı Simâlar: Fish, Spivak, Žižek ve Başkaları Üzerine Eleştiriler*, çev. Şirin Okyavuz Yener, Epos Yayınları, Ankara, 2006.]

Holy Terror, Oxford University Press, Oxford, 2005.

The English Novel: An Introduction, Blackwell, Oxford, 2005. [*İngiliz Romanı*, çev. Barış Özkul, İstanbul, 2012.]

The Meaning of Life, Oxford University Press, Oxford, 2007. [*Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.]

How to Read a Poem, Blackwell, Oxford, 2007. [*Şiir Nasıl Okunur?*, çev. Kaya Genç, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.]

Trouble with Strangers: A Study of Ethics, Blackwell, Oxford, 2008.

Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate, Yale University Press, New Haven, 2009.

An Essay on Evil, Yale University Press, Yale, 2010. [*Kötülük Üzerine Bir Deneme*, çev. Şenol Bezci, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.]

Why Marx Was Right, Yale University Press, Yale, 2011. [*Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2011.]

The Event of Literature, Yale University Press, Yale, 2012. [*Edebiyat Olayı*, çev. Başak Yüce, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.]

Across the Pond: An Englishman's View of America, W. W. Norton & Company, 2013.

How to Read Literature, Yale University Press, Yale, 2013. [*Edebiyat Nasıl Okunur?*, çev. Elif Ersavcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.]

Culture and the Death of God, Yale University Press, Yale, 2014. [*Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2014.]

Hope without Optimism, Yale University Press, Yale, 2015. [*İyimser Olmayan Umut*, çev. Emine Ayhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.]

Culture, Yale University Press, Yale, 2016.

Materialism, Yale University Press, Yale, 2017.

Radical Sacrifice, Yale University Press, Yale, 2018.

Editörlüğünü Yaptığı Makale Derlemeleri

Cunningham, Adrian ve Eagleton, Terry (ed.), The *Slant Manifesto: Catholics and the Left*, Sheed&Ward, Londra, 1966.

Eagleton, Terry (ed.), *Directions: Pointers for a Post-Conciliar Church*, Sheed & Ward, Londra, 1968.

Eagleton, Terry ve Wicker, Brian (ed.), *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, Sheed&Ward, Londra, 1968.

Eagleton, Terry (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Polity, Cambridge, 1989.

Editörlüğünü Yaptığı Antolojiler

Eagleton, Terry (ed.), *Ideology* (Longman Critical Reader), Longman, Londra, 1994.

Eagleton, Terry ve Milne, Drew (ed.), *Marxist Literary Theory*, Blackwell, Oxford, 1995.

Yayına Hazırladığı Kitaplar

Hardy, Thomas, *Jude the Obscure*, Terry Eagleton (ed.), Macmillan, Londra, 1974.

Dickens, Charles, *Hard Times*, Terry Eagleton (ed.), Methuen, Londra, 1987.

Wilde, Oscar, *Plays, Prose Writings and Poems*, Terry Eagleton (ed.), Everyman, Londra, 1991.

Seçilmiş Makaleler

"Language and Reality in *Twelfth Night*", *Critical Quarterly*, sayı 9, 1967, s. 217-228.

"History and Myth in Yeats's 'Easter 1916'", *Essays in Criticism*, sayı 21, 1971, s. 248-260.

"Thomas Hardy: Nature as Language", *Critical Quarterly*, sayı 13, 1971, s. 155-162.

"Class, Power and Charlotte Brontë", *Critical Quarterly*, sayı 14, 1971, s. 225-235.

"Nature and the Fall in Hopkins: A Reading of 'God's Grandeur'", *Essays in Criticism*, sayı 23, 1973, s. 68-75.

"William Hazlitt: An Empiricist Radical", *New Blackfriars*, sayı 54, 1973, s. 108-117.

"Thomas Hardy: The Form of his Fiction", *New Blackfriars*, sayı 55, 1974, s. 477-481.

"Ideology and Literary Form", *New Left Review*, cilt 1, sayı 90, 1975, s. 81-109.

"Pierre Macherey and the Theory of Literary Production", *Minnesota Review*, sayı 5, 1975, s. 134-144.

"The Poetry of Peter Dale", *Agenda*, cilt 13, sayı 3, 1975, s. 85-91.

"Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams", *New Left Review*, cilt 1, sayı 95, 1976, s. 3-23.

"First-Class Fellow Travelling: The Poetry of W.H. Auden", *New Blackfriars*, sayı 57, 1976, s. 562-566.

"*Sylvia's Lovers* and Legality", *Essays in Criticism*, cilt 28, sayı 1, 1976, s. 17-27.

"Marxist Literary Criticism", *Sociological Review*, Monografi 25, 1977, s. 85-91.

"Marx, Freud and Morality", *New Blackfriars*, sayı 58, 1977, s. 21-29.

"*Aesthetics and Politics*", *New Left Review*, cilt 1, sayı 107, 1978, s. 21-34.

"Translation and Transformation", *Stand Magazine*, cilt 19, sayı 3, 1978, s. 72-77.

"Form, Ideology, and *The Secret Agent*", *Sociological Review*, Monografi 26, 1978, s. 55-63.

"Liberality and Order: The Criticism of John Bayley", *New Left Review*, cilt 1, sayı 110, 1978, s. 29-40.

"Literature and Politics Now", *Critical Quarterly*, cilt 20, sayı 3, 1978, s. 65-69.

"Irony and Commitment", *Stand Magazine*, cilt 20, sayı 3, 1979, s. 24-27.

"The Poetry of E.P. Thompson", *Literature and History*, cilt 5, sayı 2, 1979, s. 139-145.

"Radical Orthodoxies", *Oxford Literary Review*, cilt 3, sayı 3, 1979, s. 99-103.

"Marxism and Deconstruction", *Contemporary Literature*, cilt 22, sayı 4, 1981, s. 477-488.

"The End of Criticism", *Southern Review*, cilt 14, sayı 2, 1981, s. 99-106.

"The Idealism of American Criticism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 127, 1981, s. 53-65.

"Fredric Jameson: The Politics of Style", *Diacritics*, cilt 12, sayı 3, 1982, s. 14-22.

"Pierre Macherey and Marxist Literary Theory", *Philosophy*, sayı 14, 1982, s. 145-55.

"The Revolt of the Reader", *New Literary History*, cilt 13, sayı 3, 1982, s. 449-452.

"Wittgenstein's Friends", *New Left Review*, cilt 1, sayı 135, 1982, s. 64-90.

"Power and Knowledge in 'The Lifted Veil'", *Literature and History*, cilt 9, sayı 1, 1983, s. 52-61.

"The Task of the Cultural Critic", *Meanjin*, cilt 42, sayı 4, 1983, s. 445-448.

"Nature and Violence: The Prefaces of Edward Bond", *Critical Quarterly*, cilt 26, sayı ½, 1984, s. 127-135.

"Brecht and Rhetoric", *New Literary History*, cilt 16, sayı 3, 1985, s. 633-638.

"Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 152, 1985, s. 60-73.

"Literature and History", *Critical Quarterly*, cilt 27, sayı 4, 1985, s. 23-26.

"Politics and Sexuality in W.B. Yeats", *Crane Bag*, cilt 19, sayı 2, 1985, s. 138-142.

"Marxism and the Past", *Salmagundi*, sayı 66-68, 1985, s. 271-290.

"Marxism, Structuralism, and Post-Structuralism", *Diacritics*, cilt 15, sayı 4, 1985, s. 2-12.

"Politics and Sexuality in W.B. Yeats", *Crane Bag*, cilt 9, sayı 2, 1985, s. 138-142.

"New Poetry", *Stand Magazine*, cilt 26, sayı 1, 1985, s. 68-72.

"The Subject of Literature", *Cultural Critique*, sayı 2, 1985-1986, s. 95-104.

"The Poetry of Radical Republicanism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 158, 1986, s. 123-128.

"Frére Jacques: The Politics of Deconstruction", *Semiotica*, cilt 63, sayı 3/4, 1987, s. 351-358.

"The End of English", *Textual Practice*, cilt 1, sayı 1, 1987, s. 1-9.

"Estrangement and Irony in the Fiction of Milan Kundera", *Salmagundi*, sayı 73, 1987, s. 25-32.

"Two Approaches in the Sociology of Literature", *Critical Inquiry*, cilt 14, sayı 3, 1988, s. 469-476.

"Resources for a Journey of Hope: The Significance of Raymond Williams", *New Left Review*, cilt 1, sayı 168, 1988, s. 3-11.

"Rereading Literature: or, Inside Leviathan", *Antithesis*, cilt 1, sayı 1, 1988, s. 11-14.

"The Silences of David Lodge", *New Left Review*, cilt 1, sayı 172, 1988, s. 93-102.

"J.L Austin and Jonah", *New Blackfriars*, cilt 69, sayı 815, 1988, s. 164-168.

"The Ideology of the Aesthetic", *Poetics Today*, cilt 9, sayı 2, 1988, s. 327-338.

"Aesthetics and Politics in Edmund Burke", *History Workshop Journal*, sayı 28, 1989, s. 53-62.

"Modernism, Myth and Monopoly Capitalism", *News from Nowhere*, sayı 7, 1989, s. 19-24.

"Schopenhauer and the Aesthetic", *Signature*, sayı 1, 1989, s. 3-22.

"Saint Oscar: A Foreword", *New Left Review*, cilt 1, sayı 177, 1989, s. 125-128.

"Defending the Free World", *Socialist Register*, sayı 26, 1990, s. 85-94.

"Shakespeare and the Class Struggle", *International Socialism*, sayı 49, 1990, s. 115-121.

"Unionism and Utopia: *The Cure at Troy* by Seamus Heaney", *News from Nowhere*, sayı 9, 1991, s. 93-95.

"The Crisis of Contemporary Culture", *New Left Review*, cilt 1, sayı 196, 1992, s. 29-41.

"Emily Brontë and the Great Hunger", *Irish Review*, sayı 12, 1992, s. 107-119.

"The Right and the Good: Postmodernism and the Liberal State", *Textual Practice*, cilt 8, sayı 1, 1993, s. 1-10.

"Memorial to the Great Famine", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, sayı 104, 1994, s. 18-23.

"Oscar and George", *Nineteenth-Century Contexts*, cilt 18, sayı 3, 1994, s. 205-223.

"My Wittgenstein", *Common Knowledge*, cilt 3, sayı 1, 1994, s. 152-157.

"Ireland's Obdurate Nationalisms", *New Left Review*, cilt 1, sayı 213, 1995, s. 130-136.

"Where do Postmodernists Come From?", *Monthly Review*, cilt 47, sayı 3, 1995, s. 59-70.

"Marxism without Marxism", *Radical Philosophy*, sayı 73, 1995, s. 35-37.

"Cork and the Carnivalesque: Francis Sylvester Mahony (Fr. Prout)", *Irish Studies Review*, sayı 16, 1996, s. 2-7.

"The Irish Sublime", *Religion and Literature*, cilt 28, sayı 2/3, 1996, s. 25-32.

"Priesthood and Paradox", *New Blackfriars*, sayı 77, 1996, s. 316-319.

"The Contradictions of Postmodernism", *New Literary History*, cilt 28, sayı 1, 1997, s. 1-6.

"Nationalism and the Case of Ireland", *New Left Review*, cilt 1, sayı 234, 1999, s. 44-61.

"Things I'd Gladly Leave Behind", *Neue Rundschau*, cilt 110, sayı 4, 1999, s. 17-19.

"A Note on Brecht", *Pretexts: Studies in Writing and Culture*, sayı 1, 1999, s. 89-92.

"Self-Realization, Ethics and Socialism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 237, 1999, s. 150-161.

"Defending Utopia", *New Left Review*, cilt 2, sayı 4, 2000, s. 173-176.

"Base and Superstructure Revisited", *New Literary History*, cilt 31, sayı 2, 2000, s. 231-240.

"Subjects and Truths", *New Left Review*, cilt 2, sayı 9, 2001, s. 155-160.

"God, the Universe, Art, and Communism", *New Literary History*, cilt 32, sayı 1, 2001, s. 23-32.

"Capitalism and Form", *New Left Review*, cilt 2, sayı 14, 2002, s. 119-131.

"Irony and Eucharist", *New Blackfriars*, sayı 83, 2002, s. 513-516.

"Norman Feltes", *English Studies in Canada*, cilt 28, sayı 3, 2002, s. 473-477.

"Commentary ['Rethinking Tragedy']", *New Literary History*, cilt 35, sayı 1, 2004, s. 151-159.

"Evil, Terror and Anarchy", *Salmagundi*, sayı 148/149, 2005, s. 148-149.

"On Telling the Truth", *Socialist Register*, sayı 42, 2006, s. 307-326.

"Political Beckett?", *New Left Review*, cilt 2, sayı 40, 2006, s. 67-74.

"Comrades and Colons", *Antipode*, cilt 40, sayı 3, 2008, s. 351-356.

"The Art of Medicine: Literary Healing", *The Lancet*, cilt 371, sayı 9621, 2008, s. 1330-1331.

"Must We Always Historicize?", *Foreign Literature Studies*, cilt 30, sayı 6, 2008, s. 9-14.

"Introduction: The View from Judgment Day ['Devalued Currency']", *Common Knowledge*, cilt 14, sayı 1, 2008, s. 29-33.

"Culture and Socialism", *International Socialism*, sayı 122, 2009, s. 91-99.

"Jameson and Form", *New Left Review*, 2009.

Seçillmiş Bölümler

"The Idea of a Common Culture", *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, Sheed & Ward, 1968, s. 35-57.

"Eliot and a Common Culture", *Eliot in Perspective: A Symposium*, Graham Martin (ed.), Macmillan, Londra, 1970, s. 279-295.

"Myth and History in Recent Poetry", *British Poetry since 1960: A Critical Survey*, Michael Schmidt ve Grevel Lindop (ed.), Carcanet, Oxford, 1972, s. 233-239.

"Lawrence", *The Prose for God: Relligious and Anti-Religious Aspects of Imaginative Literature*, Ian Gregor ve Walter Stein (ed.), Sheed & Ward, Londra, s. 86-100.

"Marxist Literary Criticism", *Contemporary Approaches to Literary Studies*, Hilda Schiff (ed.), Heinemann, Londra, 1977, s. 94-103.

"Écriture and Eighteenth Century Fiction", *Literature, Society and the Sociology of Literature*, Francis Barker (ed.), Essex University Press, Colchester, 1977, s. 55-58.

"Tennyson: Politics and Sexuality in *The Princess* and *In Memoriam*", *1848: The Sociology of Literature*, Francis Barker vd. (ed.), Essex University Press, Colchester, 1978, s. 97-106.

"Text, Ideology, Realism", *Literature and Society*, Edward W. Said (ed.), John Hopkins University Press, Baltimore, s. 149-173.

"Psychoanalysis, the Kabbala and the Seventeenth Century", *1642: Literature and Power in the Seventeenth Century*, Francis Baker vd. (ed.), University of Essex, Colchester, 1981, s. 201-206.

"Macherey and Marxist Literary Theory", *Marx and Marxisms*, G.H.R. Parkinson (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 145-155.

"Ineluctible Options", *The Politics of Interpretation*, W. J. T. Mitchell (ed.), Chicago University Press, Chicago, 1983, s. 373-380.

"Ideology and Scholarship", *Historical Studies and Literary Criticism*, Jerome J. McGann (ed.), University of Wisconsin Press, 1985, s. 114-125.

"Political Criticism", *Textual Analysis: Some Readers Reading*, Mary Ann Caws (ed.), Modern Language Association, New York, 1986, s. 257-271.

"The God that Failed", *Remembering Milton: Essays on the Texts and Traditions*, Mary Nyquist ve Margaret Ferguson (ed.), Methuen, New York, 1987, s. 342-349.

"Reception Theory", *Issues in Contemporary Literary Theory*, Peter Barry (ed.), Macmillan, Basingstoke, 1987, s. 119-130.

"The Critics as Clown", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Lawrence Grossberg ve Cary Nelson (ed.), University of Illinois Press, Urbana, 1988, s. 619-632.

"History, Narrative and Marxism", *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*, James Phelan (ed.), Ohio State University Press, Colombus, 1989, s. 272-281.

"Joyce and Mythology", *Omnium Gatherum: Essays for Richard Ellmann*, Susan Dick (ed.), Smythe, Gerrards Cross, 1989, s. 310-319.

"Nationalism: Irony and Commitment", *Nationalism, Colonialism and Literature*, Seamus Deane, Fredric Jameson ve Edward W. Said (ed.), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s. 23-39.

"Marxism and the Future of Criticism", *Writing the Future*, David Wood (ed.), Routledge, Londra, 1990, s. 177-180.

"The Politics of Postmodernism", *Criticism in the Twilight Zone: Postmodern Perspectives on Literature*, Danuta Zadworna-Fjellestad ve Lennart Bjork (ed.), Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1990, s. 21-33.

"Aesthetics and Politics in Edmund Burke", *Irish Literature and Culture,* Michael Kenneally (ed.), Smythe, Gerrards Cross, 1992, s. 25-34.

"Value: *King Lear, Timon of Athens, Antony and Cleopatra*", *Shakespearean Tragedy*, John Drakakis (ed.), Longman, Londra, 1992, s. 388-398.

"Bahtin, Kundera and Schopenhauer", *Bahtin and Cultural Theory,* Ken Hirschkop ve David Shepherd (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1989, s. 178-188.

"Free Particulars: The Rise of the Aesthetic", *Contemporary Marxist Literary Criticism*, Francis Mulhern (ed.), Longman, Londra, 1992, s. 55-70.

"The Ideology of the Aesthetic", *The Politics of Pleasure: Aesthetics and Cultural Theory*, Stephen Regan (ed.), Open University Press, Buckingham, 1992, s. 17-32.

"Deconstruction and Human Rights", *Freedom and Interpretation*, Barbara Johnson (ed.), Basic Books, New York, 1993, s. 122-145.

"Introduction to Wittgenstein", *"Wittgenstein": The Terry Eagleton Script/ The Derek Jarman Film*, BFI, Londra, 1993, s. 5-13.

"Self-Authoring Subjects", *What is an Author?*, Maurice Bitiotti ve Nicola Miller (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1993, s. 42-50.

"The Flight to the Real", *Cultural Politics at the Fin de Siècle*, Sally Ledger ve Scott McCracken (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 11-21.

"Ideology and its Vicissitudes in Western Marxism", *Mapping Ideology*, Slavoj Žižek (ed.), Verso, Londra, 1995, s. 179-226.

"Self-Undoing Subjects", *Rewriting the Self*, Roy Porter (ed.), Routledge, Londra, 1996, s. 262-269.

"Where do Postmodernists Come From?", *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster (ed.), Monthly Review Press, New York, 1997, s. 17-25.

"Edible Écriture", *Consuming Passions: Food in an Age of Anxiety*, Sian Griffiths ve Jennifer Wallace (ed.), Manchester University Press, Manchester, 1998, s. 203-208.

"Prout and Plagiarism", *Ideology and Ireland in the Nineteenth Century*, Tadhg Foley ve Sean Ryder (ed.), Four Courts, Dublin, 1998, s. 13-22.

"Five Types of Identity and Difference" ve "Postcolonialism: The Case of Ireland", *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, David Bennet (ed.), Routledge, Londra, 1998, s. 48-52, 125-134.

"Marxism without Marxism", *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx, Michael Sprinker (ed.), Verso, Londra, 1999, s. 83-87.

"Ideology, Discourse and the Problem of Post-Marxism", *Postmodern Debates*, Simon Malpas (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2001, s. 79-92.

"Changing the Question", *Theorising Ireland*, Claire Connolly (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2003, s. 76-90.

"Aesthetics and Politics", *Between Ethics and Aesthetics: Crossing the Boundaries*, Dorota Glowacka ve Stephen Boos (ed.), State University of New York Press, New York, 2002, s. 187-194.

"Tragedy and Revolution", *Theology and the Political: The New Debate*, Creston Davis, John Milbank ve Slavoj Žižek (ed.), Duke University Press, Durham, 2005, s. 7-21.

"The Decline of the Critic", *Authorship in Context: From the Theoretical to the Material*, Kyriaki Hadjiafxendi ve Polina Mackay (ed.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2007, s. 185-193.

"Lenin in the Postmodern Age", *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis ve Slavoj Žižek (ed.), Duke University Press, Durham, 2007, s. 42-58.

"Heretic Adventures", *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Peter Gratton ve John Manoussakis (ed.), Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 138-141.

"Commentary", *Rethinking Tragedy*, Rita Felski (ed.), John Hopkins University Press, Baltimore, 2008, s. 337-346.

"'All Truth with Malice in it': Fictions of the Real", *A Concise Companion to Realism*, Matthew Beaumont (ed.), Blackwell, Oxford, 2010.

Söyleşiler

"Interview: Terry Eagleton" (James H. Kavanagh ve Thomas E. Lewis ile birlikte), *Diacritics*, cilt 12, sayı 1, 1982, s. 53-64.

"The Question of Value: A Discussion", (Peter Fuller ile) *New Left Review*, cilt 1, sayı 142, 1983, s. 76-90.

"Politics, Theory and the Study of English: An Interview with Terry Eagleton", (Richard Freadman ile), *English in Australia*, sayı 70, 1984, s. 32-37.

"Criticism and Ideology: Andrew Milner interviews Terry Eagleton", *Thesis Eleven*, sayı 12, 1985, s. 130-144.

"Interview with Terry Eagleton" (Andrew Martin ve Patrice Petro ile), *Social Text*, sayı 13/14, 1986, s. 83-99.

"Action in the Present: An Interview with Terry Eagleton" (Richard Dienst ve Gail Faurschou ile), *Polygraph*, sayı 2/3, 1989, s. 30-36.

"The Politics of Hope: An Interview" (Raymond Williams ile), *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Terry Eagleton (ed.), Polity, Cambridge, 1989, s. 176-183.

"Criticism, Ideology and Fiction" (Michael Payne ile), Terry Eagleton, *The Significance of Theory*, Blackwell, Oxford, 1990, s. 71-89.

"Terry Eagleton on the Concept of the Aesthetic: An Interview by Maryse Souchard", *Recherches Sémiotiques/Semiotic Inquiry*, cilt 10, sayı 1-3, 1990, s. 163-174.

"Terry Eagleton: In Conversation with James Wood", *Poetry Review*, cilt 82, sayı 1, 1992, s. 4-7.

"Doxa and Common Life: An Interview", Pierre Bourdieu ve Terry Eagleton, *New Left Review*, cilt 1, sayı 191, 1992, s. 111-121.

"Terry Eagleton", *Conversations with Critics*, (ed.) Nicolas Tredell, Carcanet, Londra, 1994, s. 126-145.

"Interview with Terry Eagleton", *Lukács after Communism: Interviews with Contemporary Intellectuals*, Eva L. Corredor (ed.), Duke University Press, Durham, 1997, ss. 127-150.

"A Grim Parody of Humanities: An Interview with Terry Eagleton" (John Higgins ile), *Pretexts: Literary and Cultural Studies*, cilt 9, sayı 2, 2000, s. 215-223.

"A Conversation with Terry Eagleton" (José Manuel Barbeito Varela ile), *Atlantis: Revista de la Asociación Española de Estudios Anglo-Norteamericanos*, Aralık 2001, cilt 23, sayı 2, s. 169-185.

"Talking after Theory: An Interview with Terry Eagleton" (Matthew Jarvis ve Liz Oakley-Brown ile), *English*, cilt 53, sayı 207, 2004, s. 177-190.

"Edward Said, Cultural Politics and Critical Theory (An Interview)" (Ibrahim Fathy, Ferial Ghazoul, Barbara Harlow, Rana El Harouny, Dalia Mostafa ve Andrew Rubin ile), *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 2005 (http://www.thefreelibrary.com/_/print/PrintArticle.aspx?id=135888177).

"On the Importance of Not-Being Earnest: A Dialogue with Terry Eagleton" (Patrick O'Connor ve Seán Daffy ile), *Irish Studies Review*, cilt 16, sayı 1, 2008, s. 55-69.

TERRY EAGLETON HAKKINDAKİ ESERLER

Aczel, Richard, "Eagleton and English", *New Left Review*, cilt 1, sayı 154, 1985, s. 113-123.

Alderson, David, *Terry Eagleton*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2004.

Anderson, Perry, "A Culture in Contraflow", *English Questions*, Verso, Londra, 1992, s. 192-301.

Anderson, Perry, *The Origins of Postmodernity*, Verso, Londra, 1998. [*Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.]

Barnett, Anthony, "Raymond Williams and Marxism: A Rejoinder to Terry Eagleton", *New Left Review*, cilt 1, sayı 99, 1976, s. 47-64.

Bennet, Tony, *Formalism and Marxism*, Routledge, Londra, 1979.

Bennet, Tony, *Outside Literature*, Routledge, Londra, 1990.

Bennington, Geoff, "Demanding History", *Post-Structuralism and the Question of History*, Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 15-29.

Bergonzi, Bernard, "The Terry Eagleton Story", *PN Review*, cilt 2, sayı 2, 1984, s. 15-21.

Birchall, Ian, "Terry Eagleton and Marxist Literary Criticism", *International Socialism*, cilt 2, sayı 16, 1982, s. 114-124.

Boer, Roland, "Terry Eagleton and the Vicissitudes of Christology", *Cultural Logic*, sayı 8, 2005 (http://clogic.eserver.org/2005/boer.html).

Burns, Wayne, "Marxism, Criticism and the Disappearing Individual", *Recovering Literature: A Journal of Contextualist Criticism*, sayı 12, 1984, s. 7-28.

Clifford, John ve Schilb, John, "A Perspective on Eagleton's Revival of Rhetoric", *Rhetoric Review*, cilt 6, sayı 1, 1987, s. 22-31.

Connor, Steven, "Art, Criticism and Laughter: Terry Eagleton on Aesthetics", yayımlanmamış makale, 1988, s. 1-13 (http://www.bbk.ac.uk/english/skc/artlaugh.htm).

Connor, Steven, "Poetry of the Meantime: Terry Eagleton and the Politics of Style", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 243-264.

Craib, Ian, "*Criticism and Ideology:* Theory and Experience", *Contemporary Literature*, cilt 22, sayı 4, 1981, s. 489-509.

Cronin, Richard, "Politicizing Literature", *Modern Age*, cilt 32, sayı 4, 1988, s. 311-317.

Cunningham, Adrian, "The December Group: Terry Eagleton and the New Left Church", *Year's Work in Critical and Cultural Theory* cilt 1, sayı 1, 1991, s. 210-215.

Donoghue, Denis, "I Am Not Heathcliff", *New Republic*, 21-28 Ağustos, 1995, s. 42-45.

Dupré, John, "Comments on Terry Eagleton's 'Base and Superstructure Revisited'", *New Literary History*, sayı 31, 2000, s. 241-245.

Easthope, Anthony, "Iron on the Shoulder: For Young Terry at 50", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 288-293.

Easthope, Anthony, "On an Aside by Eagleton", *New Left Review*, cilt 1, sayı 110, 1978, s. 95-96.

Elliott, J.H., "Schlegel, Brecht and the Jokes of Theory", *MLN*, sayı 113, 1998, s. 1056-1088.

Freadman, Richard ve Miller, S.R., "Three Views of Literary Theory", *Poetics*, cilt 17, sayı 1/2, 1988, s. 9-24.

Frow, John, "Marxism and Structuralism", *Marxism and Literary History*, Blackwell, Oxford, 1986, s. 18-50.

Gallagher, Catherine, "The New Materialism in Marxist Aesthetics", *Theory and Society*, cilt 9, sayı 4, 1980, s. 633-646.

Goldstein, Philip, *The Politics of Literary Theory: An Introduction to Marxist Criticism*, Florida State University Press, Tallahassee, 1990.

Goode, John, "For a Pilgrim of Hope", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 294-301.

Habib, M. A. R., "Marxism", *A History of Literary Criticism: From Plato to the Present*, Blackwell, Oxford, 2005, s. 527-554.

Harvey, J. R., "Criticism, Ideology, Raymond Williams and Terry Eagleton", *Cambridge Quarterly*, cilt 8, sayı 1, 1978, s. 56-65.

Haslett, Moyra, "Terry Eagleton", *Modern British and Irish Criticism: A Critical Guide*, Julian Wolfreys (ed.), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s. 89-94.

Haslett, Moyra, *Marxist Literary and Cultural Theories*, St. Martin's Press, New York, 2000.

Helmling, Steven, "Marxist Pleasure: Jameson and Eagleton", *Postmodern Culture*, cilt 3, sayı 3, 1993 (http://muse.uq.edu.au/journals/postmodern_culture/v003/3.3helmling.html).

Henderson, Greig, "Eagleton on Ideology: Six Types of Ambiguity", *University of Toronto Quarterly*, cilt 61, sayı 2, 1991-1992, s. 280-288.

Higgins, John, *Raymond Williams: Literature, Marxism and Cultural Materialism*, Routledge, Londra, 1999.

Hogan, Patrick Colm, "The Persistence of Idealism", *Social Scientists*, cilt 24, sayı 1, 1994, s. 84-92.

Johnson, Pauline, *Marxist Aesthetics: The Foundations Within Everyday Life for an Enlightened Consciousness*, Law Book Co of Australasia, Balmain, 1984.

Kavanagh, James, "Marxism's Althusser: Towards a Politics of Literary Theory", *Diacritics*, cilt 12, sayı 1, 1982, s. 25-45.

Kimball, Roger, "The Contradictions of Terry Eagleton", *New Criterion*, cilt 9, sayı 1, 1990, s. 17-23.

Larissy, Edward, "The Sign of Value: Reflections on Eagleton and Aesthetic Value", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 230-242.

Maley, Willy, "Brother Tel: The Politics of Eagletonism", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 270-287.

McNeill, Dougal, "Sounding the Future: Marxism and the Plays of Terry Eagleton", *Cultural Logic*, sayı 8, 2005 (http://clogic.eserver.org/2005/mcneill.html).

McQuillan, Martin, "Irish Eagleton: Of Ontological Imperialism and Colonial Mimicry", *Irish Studies Review*, cilt 10, sayı 1, 2002, s. 29-38.

Mulhern, Francis (ed.), *Contemporary Marxist Literary Criticism*, Longman, Londra, 1992.

Mulhern, Francis, "'Ideology and Literary Form': A Comment", *New Left Review*, cilt 1, sayı 91, 1975, s. 80-87.

Mulhern, Francis, "Marxism in Literary Criticism", *New Left Review*, cilt 1, sayı 108, 1978, s. 77-87.

Mulhern, Francis, *The Present Lasts a Long Time: Essays in Cultural Politics*, Cork University Press (Field Day ile işbirliğiyle), Cork, 1998.

Nakano, Yukito, "Terry Eagleton as Critic", *Studies in English Language and Literature*, sayı 37, 1987, s. 27-51.

Paananen, Victor N., "Terry Eagleton: Sifting and Winnowing", *British Marxist Criticism*, Victor N. Paananen (ed.), Routledge, Londra, 2000, s. 291-363.

Palmer, R. Barton, "Philology and the Material, Dialogical Word: Bahtin, Eagleton, and Medieval Historicism", *Envoi*, cilt 1, sayı 1, 1988, s. 41-57.

Parrinder, Patrick, "The Myth of Terry Eagleton", *The Failure of Theory: Essays in Criticism and Contemporary Fiction*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1987, s. 30-38.

Pfeil, Fred, "Portable Marxist Criticism: A Critique and a Suggestion", *College English*, cilt 41, sayı 7, 1980, s. 753-768.

Poole, Roger, "Generating Believable Entities: Post-Marxism as a Theological Enterprise", *Comparative Criticism: A Yearbook*, sayı 7, 1985, s. 49-77.

Regan, Stephen (ed.), "Barbarian at the Gate: Essays for Terry Eagleton", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, sayı 1, 1991, s. 207-301.

Regan, Stephen (ed.), *The Eagleton Reader*, Blackwell, Oxford, 1998.

Rolleston, James, "The Uses of the Frankfurt School: New Stories on the Left", *Diacritics*, cilt 21, sayı 4, 1991, s. 87-100.

Rooney, Ellen ve Caraher, Brian, "Going Farther: Literary Theory and the Passage to Cultural Criticism", *Works and Days*, cilt 3, sayı 1, 1985, s. 51-77.

Ryan, Michael, "The Marxism-Deconstruction Debate in Literary Theory", *New Orleans Review*, cilt 11, sayı 1, 1984, s. 29-35.

Said, Edward W., "Opponents, Audiences, Constituencies and Community", *Reflections on Exile and Other Essays*, Granta, Londra, 2000, s.118-147.

Segal, Alex, "Language Games and Justice", *Textual Practice*, sayı 6, 1992, s. 210-224.

Shumway, David R., "Transforming Literary Studies into Cultural Criticism: The Role of Interpretation and Theory", *Works and Days*, cilt 3, sayı 1, 1985, s. 79-89.

Slaughter, Cliff, *Marxism, Ideology and Literature*, Macmillan, Londra, 1980.

Smallwood, Philip, "Terry Eagleton", *Modern Critics in Practice: Critical Portraits of British Literary Critics*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1990, s. 7-40.

Smith, James, *Terry Eagleton: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2008.

Soper, Kate, "The Ideology of the Aesthetic", *New Left Review*, cilt 1, sayı 192, 1992, s. 120-132.

Speirs, Logan, "Terry Eagleton and 'The Function of Criticism'", *Cambridge Review*, cilt 15, sayı 1, 1986, s. 63-67.

Sprinker, Michael, "After the Revolution: Eagleton on Aesthetics", *Contemporary Literature*, cilt 32, sayı 4, 1991, s. 573-579.

Sprinker, Michael, *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Verso, Londra, 1987.

Wade, Geoff, "Changes: A Critical Survey of Terry Eagleton's Work", *Year's Work in Critical and Cultural Theory*, cilt 1, sayı 1, 1991, s. 219-229.

Wade, Jean-Philippe, "'The Humanity of the Senses': Terry Eagleton's Political Journey to *The Ideology of the Aesthetic*", *Theoria*, sayı 77, 1991, s. 39-57.

Terry Eagleton'ın hem hayatını hem de düşüncelerinin gelişim seyrini gözler önüne seren bu söyleşi, sadece edebiyat kuramıyla değil kültürle, düşünce tarihiyle, sosyoloji ve Marksizmle ilgilenenlerin de dikkatini çekecek derinlikte tartışmalar barındırıyor. *Eleştirmenin Görevi*, siyasetten edebiyata, etikten estetiğe, Terry Eagleton'ın üzerinde durduğu hemen hemen tüm alanlarda, fikirleriyle deneyimlerinin birbirini nasıl beslediğini gösteriyor.

Bir edebiyat eleştirmeni ama aynı zamanda siyasi bir figür olarak Eagleton'ın sözleri, eleştiri ile güncel siyasetin birbirinden ayrılamayacağını ilan ediyor; izlediği yol, eleştirmene biçtiği rolle örtüşüyor: *"Bence sosyalist eleştirmenin görevi, sadece Henry James'in Marksist özelliklerini açıklamak değildir ve özgürleşme umuduna dair hedefi, zihnimizin bir yerinde hep muhafaza etmeliyiz. Bu bağlamda eleştirmenin gerçek görevi geleceğe dairdir."*

Eleştirmenin Görevi, Eagleton'ın çalışmalarını anlamak, değerlendirmek, hem edebiyatı hem dünyayı yorumlamak üzere önerdiği kavramları yeniden düşünmek için bulunmaz bir anahtar kitap...



iletişim

ISBN-13: 978-975-05-2650-3
9 789750 526503