Timothy Bewes

Şeyleşme

GEÇ KAPİTALİZMDE ENDİŞE



metis

Timothy Bewes

Şeyleşme

Geç Kapitalizmde Endişe

Timothy Bewes 1992'de North London Üniversitesi'nden mezun oldu, yüksek öğrenimini ve doktorasını Sussex Üniversitesi'nde tamamladı. Bugüne kadar pek çok üniversitede öğretim üyeliği yapan Bewes'ün *Şeyleşme* harıcinde *Cynicism and Postmodernity* (Verso, 1997) adlı bir kitabı daha bulunuyor. Bunun yanı sıra *Cultural Capitalism* (Lawrence and Wishart, 2001) adlı bir derlemenin ve *New Formations*'ın özel sayısı *After Fanon*'un (Fanon'un Ardından, 2002) editörlüğünü yaptı. Makaleleri *New Left Review, New Literary History, Parallax* ve *Cultural Critique* gibi dergilerde yayımlanan Bewes şu anda Rhode Island'daki Brown Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapıyor.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Şeyleşme
Timothy Bewes

İngilizce Basımı:
Reification or the Anxiety of Late Capitalism
Verso, 2002

© Timothy Bewes, 2002
© Metis Yayınları, 2004

İlk Basım: Şubat 2008

Yayıma Hazırlayan: Özde Duygu Gürkan

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Walter Crane,
Cartoons for The Cause'dan ahşap baskı, 1886
(Yazılar: Emek yerde yatıyor; Parti Politikaları,
Kapitalizm ve Dinsel Riyakârlık yüzünden;
ve Sosyalizm meleği)

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

ISBN-13: 978-975-342-650-3

Timothy Bewes

Şeyleşme

GEÇ KAPİTALİZMDE ENDİŞE

Çeviren:
Deniz Soysal

metis

Annemle babama ve kardeşlerime:
Richard, Liz, Wendy, Stephen

İçindekiler

Teşekkür 11
Önsöz 13

Birinci Bölüm
ÇÖKÜŞ

1 Modası Geçen Bir Kavram 23
2 Marksist Endişeler 32
3 Şeyleş(tir)me ve Sömürgecilik 38
4 Adorno'dan Jameson'a 46
5 Mesihçilik, Tarihsel Materyalizm, Post-Yapısalcılık 51
6 Tanrı'nın İnsana Dönüşümü 70
7 Marksizm ve Gizli Tanrı 78
8 Post-Yapısalcılık ve Namevcut Tanrı 88
9 Atfedilen Sınıf Bilinci Nedir? 94
10 Şeyleşme ve Dekolonizasyon 102
11 Bütüncül Şeyleşme (I): Fanon'u Okumak 116
12 Bütüncül Şeyleşme (II): Lukács'ı Okumak 122

İkinci Bölüm
TERS ÇEVİRME

1 Şeyleşmenin Düşünümsel Niteliği 131
2 Bütüncül Yanılsama: Sermayenin Zaferi 138
3 Şeyleşmenin "Estetik Yapısı" 147
4 Post-Yapısalcılık: *Différance* Olarak Şeyleşmiş Endişe 151
5 Düşünümsel Modernleşme: Risk Olarak Şeyleştirilmiş Endişe 160

6 Anlaşılmazlığın Estetiği 167
7 Muğlaklık ve Ütopya 174
8 Din Fetişizmi ile Meta Fetişizmi Analojisi 179
9 Aşkınlık Arzusu 188
10 Proust Üstüne Bir Yorum 194
11 Dolayım ve Dolayımsızlık Hiyerarşisi 200
12 Modası Geçmişliğin Erdemi 213

Üçüncü Bölüm
KURTULUŞ

1 Haz Eğilimi 229
2 Kültürel Endişe Olarak Şeyleşme 241
3 Tersine Çevrilebilirlik Üstüne 252
4 Yaratılmışların Tehditkâr Yakınlığı:
Flannery O'Connor 268
5 Karşıtların Çakışması 284
6 Bir Şeyleşme Kuramcısı Olarak Kierkegaard 297
7 Bütüncül Şeyleşme (III):
Hardt ve Negri'yi Okumak 303
8 Sonuç: Yakınlığa Doğru 311

Dizin 329

Teşekkür

BU KİTABI 1999 ile 2002 yılları arasında Liverpool John Moores Üniversitesi'nde Doktora Sonrası Araştırma Görevlisi olduğum sırada yazdım; Edebiyat ve Kültürel Tarih Bölümü'ne, özellikle de bu çalışmayı mümkün kılan atama işini halleden Pam Morris'e minnettarım. Bu kitabın taslaklarını okudukları ve düşüncelerini benimle paylaştıkları için şu kişilere teşekkür etmek istiyorum: Matt Jordon, William Outhwaite, Charlotte Raven, Judith Williamson. Ayrıca kitabımı bastığı için Verso'ya ve özellikle editörüm Jane Hindle'a teşekkür ediyorum. Ailem her zamanki gibi bana çok destek oldu.

Şu sayfalardaki resimler telif hakkı sahiplerinin izni ile kullanılmıştır: s. 75: Stanley Spencer, *Diriliş, Cookham* (1924-27), © Tate, Londra 2001. s. 291: Hieronymus Wierix, *İsa Şarap Teknesinde* (takriben 1600), © Telif hakkı British Museum. s. 313: *Guardian* gazetesinin ön kapağı (G2 eki), 9 Temmuz 2001, Daniel Hansen. Kuruma ve *Guardian*'a teşekkürler.

Sayfa 230'daki fotoğraf yazar tarafından çekilmiştir.

Önsöz

BU KİTAP insan deneyiminin şeysel niteliği hakkındadır: karşılaştığımız haliyle dünyanın (ki bu dünya bizi ve emeğimizin ürünlerini de kapsar) kolayca bizden uzaklaştırılması ve karşılarında saygı, kayıp ya da nefret hislerine kapılabileceğimiz bir dizi nesneye dönüştürülmesi ile ilgilidir. Bu kitap bu süreci –şeyleş(tir)me sürecini– tasvir etmek için kullanılan, bir zamanlar göklere çıkarılmış olsa da son zamanlarda gözden düşmüş bir metaforun yazgısının izini sürüyor ve içerimlerini ele alıyor: dünya ile kurduğumuz ilişkiyi yanlış bir hale getiren epistemolojik kategorilere gittikçe daha fazla battığımız; şeyleşmeden muaf olan bir dünyanın bir zamanlar var olmuş ama artık çok uzaklarda kalmış veya uzun zaman önce kaybedilmiş olduğu; mümkün olabilseydi o dünya ile yeniden bağlantı kurmanın ve o dünyayı yeniden keşfetmenin arzu edilir bir şey olacağı; günümüz toplumunun, bir faciayı engellemek istiyorsak tersine döndürmemiz gereken manevi bir yoksullaşma durumunda olduğu gibi içerimler bunlar. Böyle endişelerin duyulmayışı ya dönüşümün artık farkına varamayacağımız kadar noksansız olduğu, şeyleşmenin tam anlamıyla insanlık durumu haline geldiği anlamına gelir, ya da tersine, dönüşümün daha başlamadığı, söz konusu uygarlığın hâlâ genç Georg Lukács'ın epik dünyaya –"ruhta yanan ateşin yıldızlarla aynı özsel doğadan [olduğu]", dünya ile benlik arasındaki kesintisiz bir yakınlık çağına– atfettiği bir "bütünleşmişlik" durumunda olduğu anlamına gelir.[1]

Ama bu kitabın önermelerinden biri böyle rahatsız edici hislerin –özellikle de şeyleşmeye karşı duyulan endişe hissinin– ileri kapitalist toplumlarda hemen hemen evrensel bir duruma gelmiş oldu-

1. Georg Lukács, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2003, s. 39.

ğudur. Ünlü bir Amerikan romancısının yeni bir romanında, öznellik, imaj tarafından öylesine işgal edilmiştir ki modern kimliğin kendisi hiçbir gerçekliği olmayan bir "-mış gibi yapma" haline –bir zamanlar altında olabilecek şeyden artık ayrılamaz bir maske haline– gelmiştir. İnsanlar, diye düşünür romanın başkahramanı, tam da kendi gerçek kimliklerini taklit etmeye, sanki hep öyleymişler gibi davranmaya başlamışlardır.[2] Genç bir İngiliz sanatçı, benzer şekilde, sanatsal "ifade"nin, kendi içlerinde de tükenmiş olan el altındaki "teknikler" bütününün gölgesinde kaldığını iddia eder. Sanat kendi kendinin parodisine indirgenir; Picasso bile kendi yaşamını ikinci sınıf Picassolar yaparak sonlandırır. Bu nedenle günümüz sanatçısının verimi, yinelemenin kaçınılmazlığından dem vuran nüktedan ama yazgıcı yorumlarla sınırlıdır.[3] Amerikan sineması konusunda araştırmalar yapan tanınmış bir yazara göre, 1950'lerin gerçekliği sorusu, dönemin Hollywood sinemasında bu gerçekliğin nasıl temsil edildiğinden ayrı ele alınamaz hale gelmiştir. Geçmişi hatırlayarak o yıllara atfettiğimiz "masumiyet", ellilerin *o zaman* yansıtmaya çalıştığı bir imajdan, insanların kendilerini kaptırdıkları ve ona tekabül eden bir gerçekliğin bulunmadığı bir fantaziden başka bir şey değildir.[4] Bir edebiyat eleştirmeni de benzer bir havayla "bugün Amerikalıların yaşamlarında yalnızca ikinci perdeler vardır," diye yazar. "Yeni edebiyat eserlerinin en iyilerine, yeni filmlerin en önemlilerine, televizyonlarda en çok izlenen programlara baktığımızda, Amerikalıların yaşamlarının şu anda bütünüyle, ölü öğleden sonralarını bir şekilde geçirmeye adandığı görülüyor."[5]

Bu açıklamalarda topografik anlamlandırma modeli tamamen yıkılmış, gerçeklik ile temsil arasında bir kabuk oluşturulmuştur; hatta temsil, imajın aşındırmadığı bir dünyayı artık erişilemez hale getirecek derecede, gerçekliğin yerine geçmiştir. "Şeyleşmiş" bir

2. Don DeLillo, *Underworld*, Londra: Picador, 1998, s. 103.

3. Gleen Brown'dan aktaran Julian Stallabrass, *High Art Lite: British Art in the 1990s*, Londra: Verso, 1999, s. 101.

4. Michael Wood, "Foreword: Happy Days", Peter Biskind, *Seeing Is Believing: How Hollywood Taught Us to Stop Worrying and Love the Fifties* içinde, Londra: Bloomsbury, 2001, s. ix.

5. Andrew O'Hagan, "Everything Must Go!", *London Review of Books*, Cilt 23, No. 4 (13 Aralık 2001), s. 3.

toplum, anlamın yok olduğu ya da anlamlı sözlerin olanaksızlaştığı toplumdur. Lezsek Kolakowski bu toplumun etkilerini gayet kısa ve özlü biçimde betimler:

> Tüm insan ürünlerinin ve bireylerin nicel bakımdan birbiriyle karşılaştırılabilir mallara/eşyalara dönüştürülmesi; insanlar arasındaki nitel bağlantıların yok olması; özel yaşam ile kamu yaşamı arasındaki mesafe; kişisel sorumluluğun kaybı ve insanların, rasyonelleştirilmiş bir sistemin onlara yüklediği görevleri yerine getiren kimselere indirgenmesi; bütün bunlar sonucunda kişiliğin uğradığı deformasyon, insani temasların yoksullaşması, dayanışmanın kaybolması, genel bir kabul gören sanat eseri ölçütlerinin yokluğu, evrensel yaratıcı ilke olarak "deney"; farklı yaşam alanlarının birbirlerinden ayrılması, özellikle de tüm diğerlerinden bağımsız bir unsur olarak düşünülen üretim süreçlerinin kurduğu tahakküm sonucu sahici kültürün kaybedilmesi...[6]

Şeyleşme düşüncesinin ta kendisi yozlaşma durumundaki bir toplumu ve yok olan her şeye, yani merhamete, neşeye, dolayımsızlığa, güzelliğe –"dünyanın görünürlük kazandırılmış anlamı"na– duyulan yaygın bir nostalji duygusunu ifade eder.[7] Bu bakımdan, kavramın son derece muhafazakâr içerimleri vardır. Lukács'ın Bolşevizme dönüşünden ve şeyleştirme kuramını geliştirmesinden yıllar önce, özlemle –alttan alta bu kurama şekil veren bir özlemle– andığı epik dünya hiç var oldu mu? Özne ile nesnenin birleşmesi ve şeyleşmenin son bulması idealist ve ütopik bir düş değil midir? Her göstergenin bir önem ifade ettiği anlam dolu bir dünyayı, göstergelerin kendine yeter bir duruma geldikleri dünyadan, Baudrillard'ın deyimiyle "hipergerçeklik" toplumundan gerçekte nasıl ayırt edeceğiz? Birincisine duyulan hasret bizi ikincisine doğru daha da pervasızca sürüklemez mi? Özne ile nesnenin düşlenen birliği onların şimdiki "çöküş"lerinden, bu çöküş yüzünden de birbirlerinden ayırt edilemez hale gelmelerinden nasıl ayırt edilebilir?

Theodor Adorno, *Minima Moralia*'nın kışkırtıcı, biraz da abartılı bir paragrafında, şeyleşme kavramında örtük olarak bulunan nostalji ile toplumsal totalitarizm arasında doğrudan bir ilişki ku-

6. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* Cilt 3: *The Breakdown*. İng. çev. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 334-5.
7. Lukács, *Roman Kuramı*.

rar. Aslında Adorno'nun burada bahsettiği mantığın "amansızlığı" nın neredeyse totaliter bir yanı vardır.

Yaşadığı aşk ve şefkati yeni gelen birine kaptırma korkusu içinde yaşayan bir âşıktan daha dokunaklı bir şey yoktur: En değerli mülkü olan çünkü aslında mülk edinilemeyen sevgiyi yeni birine sırf yeni olduğu için bırakmak zorunda kalacaktır ve rakibine bu yeniliği veren de kendisinin daha eski olmasından başka bir şey değildir. Ama işte bu dokunaklı duygu –üstelik bu yoksa her türlü sıcaklık ve korunma da ortadan kalkar– bir kez başladığında geri dönülmesi imkânsız gibi duran bir yolun da çıkış noktasıdır: Küçük erkek çocuğun kendinden küçük kardeşine yüz vermemesi ve yatılı okul öğrencisinin "efemine" arkadaşını horlamasıyla başlayıp ari ırktan olmayan insanları Sosyal Demokrat Avustralya'nın dışında bırakan göç yasalarına ve Faşist yönetimlerin de ırksal azınlıkları sıcaklık ve koruma duygularıyla birlikte imha etmelerine kadar uzanan bir yol.[8]

Bu gözlemle tam olarak ne yapmamız gerektiği pek açık olmamakla birlikte pasajın bariz belirlenimciliği, şeyleşme kavramının merkezde olduğu (Adorno'nun çalışmalarında baştan sona merkezdedir) bir felsefi mizacın yol açabileceği felç durumunun iyi bir örneğidir. Üstelik Adorno'nun şeyleşmeye karşı duyduğu endişeyi, bir âşığın sevdiğini kaybetme olasılığından duyduğu endişeden –görünüşte pasajın konusu da budur– ayırt etmek zordur. İşin aslı ve bu çalışmanın göstermeye çalıştığı şey şudur ki, konu ile ilgili her ciddi yazılı eserin ardında şeyleşmeye karşı duyulan şiddetli bir endişenin yattığı ortaya çıkarılabilir. Nitekim bu kitabın ikinci önemli önermesi de şudur: Bu tür hisler şeyleşme deneyimini *kuran* unsurlardan biridir, şeyleşme deneyimi onu yaratan algılayan öznenin bilincini hesaba katmadan anlaşılamaz, şeyleşme karşısındaki endişe gerçeklik ile onun temsili arasındaki ilişkinin durağan ve donuk bir biçimde anlaşıldığını gösterir, şeyleşmeye karşı duyulan endişe bizatihi *şeyleştirici*dir.

Bu kitapta bazen, bu iç içe geçmişlik durumunu ifade etmek için tamamen kendi uydurduğum bir sözcüğü, düpedüz "sonluluk" tan (*finitude*) hareket ederek türettiğim "şeylik" (*thingitude*) sözcüğünü kullandım. Gelgelelim bu terim bu sayfalardakinden çok da-

8. Theodor Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, 5. basım, İstanbul: Metis, 2005, s. 83-4.

ha sistematik bir biçimde işlenmeye müsaitmiş gibi geliyor bana. Aimé Césaire'nin aşağılayıcı "*nègre*" (zenci) terimini tersine çevirerek "*negritude*"u yaratmasıyla bunun arasında açık bir benzerlik kurulabilir. Césaire'e göre "*negritude*", genellikle iddia edildiği gibi "özcü" bir kategori, bir kimlik siyaseti, dolayısıyla da bu kimlikleri kuran hegemonik güçler karşısında benimsenen bir "şerefli teslimiyet" siyaseti değil,[9] kabul edilemez olanın içine öznel olarak dahil olma tarzıdır – bir durumun son derece stratejik amaçlarla "kabullenilmesi" ve *kabul edilemezliğinin tam da bu şekilde gözler önüne serilmesidir*. "*Negritude*" tam anlamıyla bir felsefe ya da bir siyaset değildir, bir durumun bütün acı gerçekliği içinde küstahça onaylanması ve soğukkanlı bir şekilde ifade edilmesidir. Césaire o müthiş şiiri *Cahier d'un retour au pays natal*'da "ölçünün artık kafatasçılık, plazma ya da gövde değil ıstırabın boyutu" olduğunu söyler.

> ... ve zenci [*nègre*] her gün daha bayağı, daha korkak, daha kısır, daha az derin, daha çok dağılmış kendinin dışına, daha çok uzaklaşmış kendinden, daha çok aldatmış kendini, daha az yakın kendine,
>
> Kabul ediyorum, kabul ediyorum tüm bunları...[10]

En azından Césaire'a göre *negritude*, bir ıstırap durumuyla hesaplaşmanın bir yolu, baskıcı bir toplumu kendi ırkçı-ideolojik aygıtlarının yanlışlayıcı etkileriyle yüzleştirme yoludur.

Frantz Fanon, sömürge dönemi Cezayir'inde "peçe modası"nın ortaya çıkışı bağlamında, (mesela Senghor'un siyah-Afrikalı özcülüğünü değil de) *negritude*'un bu yorumunu vurgulayarak şöyle yazar: "Zenciyi yaratan beyaz adamdır. Ama *negritude*'u yaratan zencidir."[11] Benzer bir biçimde, "şeylik" de kapitalizmin şeyleştirici etkilerine bir yanıt, *bu süreci tam anlamıyla adlandırma* isteğinden

9. Bkz. Mazisi Kunene, "Introduction" Aimé Césaire, *Return to My Native Land*, İng. çev. John Berger ve Anna Bostock, Harmondsworth: Penguin, 1969, s. 32.

10. Aimé Césaire, *Notebook of a Return to my Native Land*, İng. çev. Mireille Rosello ve Annie Pritchard, Londra: Bloodoxe, 1995, s. 125.

11. Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, İng. çev. Haakon Cheavalier (Londra: Earthscan, 1989), s. 47. David Macey "negritude" teriminin muğlaklığını şurada tartışır: *Frantz Fanon: A Life*, Londra: Granta, 2000, s. 177-87.

doğan bir "nesnel(l)eştirme poetikası" ve kapitalizmin mantığını kabullenmeyi bir reddediş olarak devreye sokulabilir. Başka bir deyişle, şeyleşmenin karşısına onun dışında kalmış özsel bir kimlik çıkarmayı reddetmektir bu, çünkü böyle bir strateji kapitalist birikim ve mülk edinme döngüsü ile suç ortaklığı etmek olacaktır. Şeyi yaratan kapitalizm ise, şeyliği yaratan da –en azından kısmen– şeydir. Şeyleşme onu deneyimleyen insanın bilincinden, dünyanın şeysel niteliğini kendi üstüne yükleyen, onu öven, onu suçlayan, ondan kaçan, onun yüzünden deliye dönen insandan ayrılamaz – ancak bu tepkilerin her biri dünyanın şu anki durumunun bir onaylanışıdır; her biri şeyleşme sürecini ciddiye alır ve hükmen buna ortak olurlar. Negritude gibi, "şeyliğe" de birbirinden son derece farklı siyasi içerimler yüklenebilir. O da tıpkı negritude gibi şeyleşmiş yorumlara açıktır; ama yine onun gibi ilerici, devrimci yönde yorumlara da açıktır.

Nitekim yukarıda Adorno'dan aktardığımız pasajın diğer bir içerimi de bu kitabın üçüncü önemli savını oluşturuyor: Şeyleşme tersine çevrilebilir bir kavramdır, ezme potansiyeline olduğu kadar özgürleştirme potansiyeline de sahiptir. Kavramın bu tersine çevrilebilirliği, Lukács'ın yapıtlarında da bulunur; ancak kuramın, (ilk formülasyonunun hemen sonrasında) tarihsel olarak reddedilmiş olmasının getirdiği daha ham, artzamanlı olarak parçalanmış bir biçimi halinde bulunur. Bu çalışmada öne sürülen şeyleşme kuramı, Lukács'ın kuramlaştırmasını, sonrasında bunu terk edişiyle birleştirme; bu iki ânın birbirleri ile özdeşleştirilebileceğini veya birbirlerini gerektirdiklerini ve son kertede birbirleri olmadan anlamsız olduklarını görme girişimidir. Şeyleşme ve onun modasının geçmesi ya da inkârı, bir yakınlık ve ayrılamazlık ilişkisi içinde anlaşılmalıdır. Aslında şeyleşmenin bu sınırlar içinde yeniden dile getirilmesi kavramın kendi mantığına tekabül etmesinden başka hiçbir şeyi göstermez.

Başlangıçta *Minima Moralia* için tasarlanmış bir pasajda Adorno şöyle yazar: "Doğru olan düşünceler yalnızca kendi tezlerini aşanlardır." Şeyleşmeden kurtulan hiçbir kuram yoktur. Her kuram, diye devam eder Adorno, "durağan ve tutarlı bir yapı olarak kurulması yüzünden, en sonunda 'paranoyak özellikler' göstermeye başlar".[12] Bunu da şeyleşme kuramının kendisi kadar doğrulayan baş-

ka bir kuram yoktur. Şeyleşme kavramı, kuramsallaştırıldıktan sonra ayakta kalmayı başaramaz; Lukács'ın deneyimi tam da böyle olmuş gibi görünüyor. Adorno'ya göre hakikate ancak olumsuz anlamda, ona hakkını veremeyen, onu yanlışlayan kavramlar yoluyla ulaşılabilir. "Birinin kesin bir anlamda şu ya da bu kurama inandığını söylemek," diye yazar Adorno, "kendi üzerinde düşünmeye karşı bağışıklı yanlışların hissiz, boş boş bakan bir edayla beyan edilmesini içerir".[13] Adorno örnek olarak Rousseau'nun "soylu vahşi"sinden, Freud'un Oidipus kompleksinden ve Nietzsche'nin *Übermensch*'inden (Üstinsan) bahseder; her birinde, paranoyak unsur kendisinin hem doğruluğunun hem de grotesk yanlışlığının kaynağıdır. Hele şeyleşme kuramı gibi bir kuramın bu durumdan muaf olması mümkün mü? Lukács gibi bir kuramcı nasıl olup da bunu dikkate almamıştır acaba? Hakikat ile onun temsili arasındaki ontolojik kopukluğu anlama yeteneği dikkate alındığında, şeyleşme kendi yetersizliğinin göstergenidir. Şeyleşme tüm kuramların en safıdır –en evrensel ve en somut olanıdır– ve *endişe ve fenomen olarak* şu an içinde bulunduğumuz duruma tüm diğerlerinden daha çok hitap eden bir kavramdır. Ancak bunu layıkıyla yapmak için –tam da kendi yetersizliğinin kuramı olarak– yeniden biçimlendirilmesi gerekir. Elinizdeki çalışmanın kendine belirlediği görev budur.

12. Theodor Adorno, "Messages in a Bottle" (*Minima Moralia*'dan parçalardan alınmıştır), *New Left Review* I/200 (Temmuz/Ağustos 1993), §VIII, s. 10.

13. *A.g.y.*, s. 10-1.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÇÖKÜŞ

Pek çağdaş bir insan değilim galiba. Hayatımda hiçbir zaman hüsran ya da karmaşa yaşamadığımı söyleyebilirim. Ne anlama geldiklerini yirminci yüzyıl edebiyatından ve Freud'u okumuş olduğumdan biliyorum tabii. Ancak bunları kendim hiç yaşamış değilim.

GEORG LUKÁCS[1]

1

Modası Geçen Bir Kavram

KAPİTALİZMİN insanlar, ilişkiler, insanların kendilerine dair imgeleri, düşünceler, sosyal yaşam, sanat ve kültür üzerindeki etkisini anlatan bir metafor olarak şeyleş(tir)me kavramı, modernliğin biraz kötümser olsa da "bütüncül" bir anlatısını sağlayacak kadar keskin, muğlaklıktan uzak ve apaçık bir kavramdır. Tüm bu özellikleri göz önüne alındığında şeyleştirme kavramı Marksist kuramın başka hiçbir kategorisi tarafından aşılmış değildir. Ne var ki, kavramın yararlarını kabalığından ayırmak olanaklı değildir – üstelik bu kabalık terimin kendisine de yansımıştır. Sözcüğün Almanca karşılığı *Verdinglichung* - "şeyleşme"dir (*thingification*); İspanyolcadaki karşılığı ise *cosificar* fiilidir ve "şeyleştirmek" anlamına gelir. İtalyanca, Fransızca ve İngilizcede sözcüğün Latince kökü (*res* - "şey") bu kabalığı gizler; ancak bu durum, örtük olarak sözcüğün büyük ölçüde paternalist/vesayetçi ve dolayısıyla anakronik bir anlayışın ürünü olarak algılanması nedeniyle entelektüel çevrelerde gözden düşmesini engelleyememiştir. Şeyleşme kavramı sadece görünüşte bilimsel denebilecek, üstelik işaret ettiği sürecin etkilerine de fazlasıyla açık bir soyutlamadır. Gerileme, durma ya da duraklama halinde olmaktan çok, tanımı gereği, sürekli bir akış ve yeniden icat edilme hali içinde olan, piyasa-güdümlü, modernleşmekte olan, çokkültürlü bir topluma ilişkin süreçleri açıklayamayacak kadar basit bir kavram gibidir.

Şeyleşme bir sürecin ya da ilişkinin genelleme yoluyla bir soyutlamaya dönüştürüldüğü ve böylece bir "şey/nesne" haline geti-

1. Georg Lukács, *Record of a Life: An Autobiographical Sketch*, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Verso, 1983, s. 181.

rildiği anı imler. Marksist emek teorilerinde, şeyleşme işçilerin kapitalist üretim tarzı içerisinde bir yere yerleştirildikleri ve böylelikle bir makine parçası durumuna indirgendiklerinde olan şeydir.[2] Şeyleşme kavramı yabancılaşma, nesneleştirme ve meta fetişizmi gibi "insanların kendi aralarındaki belirli toplumsal ilişkilerin şeyler arasındaki bir ilişki gibi fantastik bir biçime [büründüğü]" süreçlere sıkı sıkıya bağlı bir kavramdır.[3] Şeyleşme "hayali bir nesnelliğin" oluşmasını imler; bu da bir insan yaratısının –diyelim ki bir kurum ya da bir ideolojinin– "insanları kontrol eden bir güç" niteliği edinmesi anlamına gelir.[4] Daha geniş bir sosyo-politik alanda ele alındığında, şeyleşme, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin her örneğinde ortaya çıkan şeydir; çünkü bunlarda önyargının hedefleri insanlar olarak değil de şeyler ya da "tipler" olarak algılanmaktadırlar. "Emlak piyasasında ani yükselişler" yaşandığı zamanlarda, yani evler ikamet edilen yerler olmaktan ziyade yatırım fırsatları olarak görülmeye başlandığında, yahut devletin birbiriyle rekabet halinde olan çapraşık çıkarlarının, "kötülüğün" güçleri karşısında "iyiliğin" güçleri (ki bunlar genellikle "adalet" ya da "istikrar"dır) olarak gösterildiği modern savaş koşullarının yaşandığı dönemlerde ve buna benzer durumlarda karşılaşılan şeydir. Her bir durumda, şeyleşme, "şey-lik"in nesnel gerçekliğin ölçütü haline geldiği, başka bir deyişle, "verili dünya"nın bu dünyanın hakikati olarak kabul edildiği sürecin kendisidir.

Belki de, bu ikili soyutlama ve billurlaşma hareketi her türlü (sanatsal ve siyasi) temsilin özünde vardır ve başlangıçtaki tamlı-

2. Bkz. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts, Early Writings* içinde, İng. çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin, 1975, özellikle s. 322 vd.; Türkçesi: *1844 El Yazmaları*, çev. M. Belge. İstanbul: Birikim, 2000.

3. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1990, s. 165; Türkçesi: *Kapital*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol, 2000.

4. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* içinde, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin 1971, s. 83; Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge, 2006; John Rees, "Introduction" Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness*: Tailism and the Dialectic*, Londra: Verso, 2000, s. 13.

ğın ya da bütünlüğün kaybedildiğine işaret eder. Şeyleşme kavramının kolaylıkla efsanevi, dinsel, edebi, psikolojik ya da kültürel-politik terimlere çevrilebilen şiirsel bir imalılığı vardır. Aynı nedenle, şeyleşme kavramsal olarak genişleme eğilimindedir: Şeyleşme, Âdem ile Havva Cennet Bahçesinden kovulup Tanrı'nın gözünden ırak bir yerde yaşamak zorunda bırakıldığında olan şeydir, çünkü o andan itibaren insanlık hakikatten/doğruluktan kategorik olarak koparılmıştır. Şeyleşme, insanoğlunun Babil Kulesi yükseldikçe artan kibrinin, aralarında kullandıkları tek dilin farklı dünya dillerine parçalanması suretiyle cezalandırıldığı ve böylelikle sözcükler dünyasıyla şeyler dünyası arasındaki bağlantının sonsuza dek kesildiği zaman meydana gelen şeydir. Ya da, şeyleşme, Sokrates baldıran zehrini içerek, temsilinden *önce de var olduğu* farz edilen bir Platonik hakikat uğruna kendini feda ettiğinde vuku bulan şeydir. Modern çağda ise şeyleşme insanlığın bilgi alanının, Rönesans ile Aydınlanma arasındaki bir zamanda, idrak/bilme, etik ve güzellik alanları, daha sonra da bilim, siyaset ve sanat disiplinleri olarak rasyonelleştirildiğinde olan şeydir. Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa'da vücut bulması (*Incarnation*) kavramı şeyleşmeye dair bir metafor ya da şeyleşmeyle eşanlamlı bir kavram olarak düşünülebilir; çünkü İsa –"tarihsel" olarak ya da ekmek ve şarap ayinlerinde olduğu gibi simgesel olarak– insana dönüştüğünde tanrısal olan, dünyevi bir dile çevrilmektedir. Hıristiyanlıktaki kefaret kavramı, dünyevi olmayan, dolayısıyla şeyleştirilmemiş bir varoluş vadeder; bu kavram yapısal olarak Marksizmin devrim vaadini andırır, ancak siyaset gibi dünyevi eylemlerden kesinlikle uzak tutulan metafizik bir biçime bürünmüştür.

Şeyleşme kavramı, burada olduğu gibi en geniş anlamıyla ele alındığında, en az "devrimci" olduğu durumdadır. Marx bu terimden kaçınma eğilimindedir; *Kapital*'in üç cildi içerisinde sadece bir ya da iki kez geçer. Gillian Rose, Marx'ın bu tutumunun kavramın yeterince somut olmamasından ve nesneleştirme ile "özgül bir üretim tarzı"[5] arasındaki bağı gizleme eğiliminde olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Bu düşüncenin kökeni *Tinin Görüngübilimi*'n-

5. Bakınız Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1978, s. 30.

de ortaya konulan tarih felsefesine kadar götürülebilecek olsa da, Hegel bu terimi hiç kullanmaz. Her halükârda, Herbert Marcuse *Us ve Devrim*'de şeyleşme kavramının soykütüğünü bu metinden başlayarak çıkartır. Marcuse'ye göre *Görüngübilim*'in ilk üç bölümü bir şeyleşme eleştirisinden başka bir şey değildir. Şeyleşme kavramı, Marcuse tarafından, "pozitivizm" ya da "sağduyu felsefesi" ile hemen hemen eşanlamlı olarak kullanılmıştır.[6]

Bu haliyle, şeyleşme kavramı, Marx aynı düşüncede olmasa da, karmaşıklık ve muğlaklık ile yoğrulmuş bir biçimi, bir modernlik diyalektiğini gerektirir. Kavramın püf noktası tam da "somutluk" tan yoksun olmasıdır. *Tinin Görüngübilimi*'nde, bilinç tarihsel bir döngü, şeyleşme ve şeyleşmenin aşılması döngüsü tarafından belirlenmektedir; bilinç düşünce biçimlerini nesnel(l)eştiren ve bunun ardından kendini bu nesnel(l)eştirmelerin ötesinde tasarlayan insanoğlunun bir ürünüdür. Hegel'in Mutlak Bilgi'si filozofun şeyleşmeyi aştığı spekülatif uğraktır, bu uğrakta "tin" (*Geist*) kendisini tüm açıklığıyla görür. Şeyleşme, bir dereceye kadar hepimizin belirleyicisi olan ancak fenomenolojik düşünme yoluyla ayırdına varabileceğimiz ve direnebileceğimiz bir süreçtir. Kavramın kendisi şu gerçekliği kabul etmemizi talep eder: Peter Berger ve Stanley Pullberg'in sözleriyle, dünyanın gerçekliği "ne her şeyden bağımsız olarak ne de bir daha değişmeyecek biçimde verilmiştir," tersine bu gerçeklik daima gerçekleştirilme ve tanıma süreci olarak anlaşılmalıdır.[7] "Verili dünya" –Lucien Goldmann'ın deyimiyle *le monde comme donné*[8]– bu şekilde anlaşıldığı sürece, bir şeyleşmedir; kavramın siyasi bir programdan nasıl olup da koparılabildiğini ve bunun sonucu olarak mistik ve "özcü" olmakla eleştirilebildiğini görmek hiç de zor değildir.[9]

6. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (2. baskı), Londra: Routledge and Kegan Paul, 1955, s. 112-3 vd.; Türkçesi: *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1989.

7. Peter Berger ve Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *New Left Review* 1/35 (Ocak-Şubat, 1966), s. 62.

8. Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*, İng. çev. William Q. Boelhower, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977.

9. Bkz. örneğin Peter Berger ve Stanley Pullberg'in makalesi üzerine Ben Brewster'in "Comment"i, *New Left Review* 1/35 (Ocak-Şubat, 1966), s. 73.

Hegelci Marksist gelenekte "şeyleşmenin aşılması", insanların dünyayı ve kendilerini karşılıklı olarak kurduklarını öğrendikleri diyalektik düşünme yoluyla gerçekleşir. Şeyleşmenin aşılması, onun en yetkin kuramlaştırmasını yapmış olan Georg Lukács'a göre, devrim ânında gerçekleşir. Devrim ânında özne ile nesne, tam da *tâbi olmalarından* dolayı Lukács'ın gözünde tarihin ayrıcalıklı öznelerini temsil eden proletaryanın eylemi sayesinde birleşir. Proletarya, sömürünün boyunduruğundan kurtularak, nesnel dünyayı tam anlamı ile tarihsel "özne"nin yarattığı bir dünya olarak yeniden yapar.[10] Proletaryanın bilincinin *gerçekleşme*si varlıktan oluşa, olgulardan süreçlere, nesnelerden ilişkilere doğru bir dönüşümden ibarettir. Lucien Goldmann'a göre şeyleşme terimi üstyapı düzeyindeki etkiler yığınını, "devletin ekonomiye pek müdahale etmediği saf kapitalist –liberal ya da tekelci– bir toplumda piyasa için üretimin varlığının yol açtığı *psişik ve düşünsel* sonuçları" tanımlar.[11] Aslında Goldmann'a göre altyapı ile üstyapı arasında kurulan ilişki üzerine yazılmış çeşitli Marksist metinler arasında bir tutarlık varsa buna izin veren şey tam da şeyleşme kuramının genelleştirilebilirliğidir.[12] Lukács için olduğu gibi, Goldmann için de, "şeyleşmiş düşünce" "diyalektik düşünce"ye basit bir karşıt terim gibi işliyor görünmektedir. Şeyleşme "özdeşlikle düşünme" (*identity thinking*) –sözcükleri düşüncesizce şeylere dahil etmek ya da Martin Jay'in belirttiği gibi, "ayrışıklığı özdeşlik adına bastırmak"– demektir.[13] "Üretimin bütünlüğünün bilinçten yok olduğu" andır bu – bu olay çeşitli biçimlerde (Tanrı'nın "ölüm"ü, bireyciliğin yayılması, "kuram"ın yerini "ampirizm"in alması) *bizatihi* kapitalist üretime olduğu kadar modernliğe de ait bir özellik gibi görünmektedir.[14]

10. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 149 vd. ile 177 vd.

11. Lucien Goldmann, "La Reification", *Recherches Dialectiques* (3. basım), Paris: Gallimard, 1959, s. 64n; aktaran ve çeviren Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann: Tragedy, Dialectics, and a Hidden God*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, s. 179.

12. Bkz. Goldmann, "La Reification", s. 66.

13. Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, s. 68.

14. Goldmann, *Lukács and Heidegger*, s. 34.

Dört bir yanda kapitalizmin bir pekişme aşamasına ulaştığı ilan edilirken, şeyleşme kavramının şimdiye kadar olduğundan daha çok tedavüle girmesi gerekir. Günümüz siyasal gerçekliği, ne de olsa, küreselleşmiş ekonominin "tek olanaklı dünya" olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Burjuva ideolojisinin düşünsel ürünü olan "küreselleşme"den daha iyi bir şeyleşmiş fenomen örneği yok gibidir. Lukács'a göre, burjuva ideolojisi, her zaman, gerçekliği insanların bir yanda üstünde gittikçe artan bir denetim sağladıkları ayrıntılar, öte yanda da üstünde düşünsel kontrol kurma olanağını tedricen kaybettikleri tümel/evrensel olarak kutuplaştırır. Küreselleşme kavramı –önceki çağlardaki Tanrı kavramına benzer bir biçimde– "bütünlüğü" basitleştirilmiş, düşünsel olarak kavranabilir ancak siyasal olarak değişmez bir biçimde sunar. Bu haliyle küreselleşme kapitalizmin kendi mantığının yumuşatılmış bir biçimidir; Marx ve Engels'in çok önceden, *Komünist Manifesto*'da burjuva üretim biçiminin yayılmasının "kozmopolit" sonucu olarak ortaya çıkacağını tahmin ettikleri bir fenomendir. Küreselleşme kendisinin göze çarpan yanı ve muadili olan "yerelleşme" fenomeniyle tamamlanır. Bu şekilde anlaşıldığında, yerelleşme insanları siyasi tabiyetleri karşısında güçlendiren bir süreç değil, onların tâbi konumda oldukları hakikatinden bir sapmadır. Küreselleşme, Marx ve Engels'in sezdikleri gibi, derin çelişkiler barındıran bir yapıdır ve mikro-siyasi düzeyde kendisine tekabül eden şeyleşmiş bilinç biçimlerine yol açmıştır – siyasi söylemde etik değerlere dönüşten milliyetçi ya

15. *A.g.y.*, s. 135.

16. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, İstanbul: Metis, 2005, §147, s. 240.

17. Joseph Gabel'in *La fausse conscience*'ı 1962'de Fransa'da çıktı, İngilizce çevirisi ise (*False Consciousness: An Essay on Reification* adıyla) 1975'te yayımlandı. Daha yakın zamanlı metinler içinde Burke C. Thomason, *Making Sense of Reification: Albert Schutz and Constructionist Theory* (Macmillan, 1982) ve Hugh Grady, *Shakespeare's Universal Wolf: Studies in Early Modern Reification* (Clarendon, 1996) bulunur; ancak bunların her biri kavramın kendisinden çok, son derece özgül bir bilimsel çözümleme bağlamındaki kullanımı ile ilgilenir. Edward Said'in *Culture and Imperialism* (Londra: Chatto & Windus, 1993; Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil, 2004), Fredric Jameson'ın *The Political Unconscious* (Londra: Methuen, 1981) ve Gillian Rose'un *The Melancholy Science* (Londra: Macmillan, 1978) eserlerinin hepsi şeyleştirme kavramına dair gayet yararlı ve yerinde tartışmalar içerir, ancak hepsi kavram ile ilgili bazı şüpheler dile getirir ve hiçbiri bu kavrama *ait* kapsamlı bir

da etnosantrik bilinç biçimlerindeki yükselişe kadar. Küreselleşme, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde tanımladığı şekliyle, şeyleşmiş bir fenomenin bütün ölçütlerini yerine getirir: insan etkinliğinin "belli bireysel yasaların kaçınılmaz işleyişini kendi (bencil) çıkarları için sömürmek"le sınırlı olduğu ve insanın olayların, hatta kendi etkinliğinin bile "öznesi değil nesnesi" olduğu, insana "kendisine yabancı doğal bir fenomen" olarak görünen "insan-yapımı" bir gerçeklik.[15] Hatta dünyanın, Adorno'nun öngördüğü, "bütüncül şeyleşme" durumuna, "yaşama istencinin kendisini yaşama istencinin yadsınmasına bağımlı bir durumda bulduğu" noktaya, yaklaşıyor olduğu gibi bir spekülasyon bile yapılabilir; buna karşılık olarak, gerçeklik gittikçe bürokratikleştirilmekte ve tüm fenomenler "gölge olaylara" (*epiphenomena*) –yalnızca ikincil, türev niteliğinde bir nesnel gerçeklik düzeyine– indirgenmektedir.[16] Bu yüzden son otuz yıl içinde, insan bilimlerinde ya da sosyal bilimlerde şeyleşme kavramından açıkça yararlanan çok az sayıda çalışmanın yayımlanmış olması şaşırtıcı görünmektedir.[17] Ancak bu durum, günümüz gerçekliğinin güvenilir bir tasviri olarak terimin statüsünden duyulan kuşku ile ilgili olduğu gibi, şeyleşmenin aşılması olanağının artık farklı algılanıyor olması ile de ilgilidir belki.

Lukács'ın kuramının merkezinde şeyleşmenin bir sınıflı toplum fenomeni statüsünde olması bulunur. Lukács'a göre hem proletarya hem burjuvazi "en güçlü ve şiddetli biçimiyle şeyleşmeyle dolup taşar." Aralarındaki tek ayrım şudur, der Lukács (Marx'tan alıntı

kuram ortaya koymaz. Aslında Lukács'ın, konu üzerine yazdığı klasik makalesinde, terimin gerçekten kuramsal yorumunu sunup sunmadığı bile tartışmaya açıktır. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden sonra 1967'de yazılmış ve 1971'de kitabın İngilizce çevirisinin sunuşu olarak basılmış düşüncelerinde Lukács kendi kitabını –ve örtük olarak da– kitabın merkezinde olan şeyleştirme görüşünü "öznelciliğe" ve "mesihçi ütopyacılığa" düşmekle eleştirmiştir (s. xviii). Bu özeleştiri kesinlikle ciddiye alınmalıdır; fakat Rose, Lukács'ta "dolayım" ile beraber "şeyleştirme" nin kalıcı bir eleştirel kuram olarak işlemekten çok kapitalizmin Marksist eleştirisi için bir "kısaltma" olarak kullanıldığı yorumunda bulunmuştur (bkz. Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Londra: Athlone, 1981, s. 29). Jameson da benzer bir şekilde özellikle Lukács'ın daha sonraki estetik yazılarında, terimin "değer yargılarında bulunmak ve dolaylı olarak da çeşitli modern üslupları reddetmek için başvurulan basit bir kısaltma" olarak kullanıldığını yazar (*The Political Unconscious*, s. 226-7).

yaparak): Mülk sahibi sınıf "bu kendine-yabancılaşma içindeyken yuvasındadır ve bu sayede kendini doğrulanmış hisseder; yabancılaşmayı kendine ait bir araç olarak kabul eder ve bir insan varoluşu suretine onun sayesinde sahip olur." Oysa proletarya, "bu yabancılaşmanın kendisini mahvettiğini hisseder ve onda kendi güçsüzlüğünü ve insanlıkdışı bir varoluşun gerçekliğini görür."[18] Şeyleşme onu görebilmeye –dünyanın hegemonik biçimine dahil olmayan ve sahip olduğu bilinç tanımı gereği tarihsel hakikatin bilinci olan proleter ya da madun bir sınıfın varlığına– bağlıdır, yani proletaryanın bilincinin hakikatin bilinci *olmuş olacağını* gelecekteki olaylar kanıtlayacaktır.[19]

Gelgelelim, kapitalizm öyle bir biçimde ilerlemiştir ki, Lukács' a göre sırf marjinalleştirilmesi ve tâbi olması sayesinde bir hakikat perspektifi oluşturan proletaryanın bilinci tamamen aşındırılmıştır. Kapitalist toplumlardaki güç ilişkilerinin başlıca özelliği artık şiddet ve baskı değil, yurttaşlık haklarının genişletilmesi ve yurttaşların maddi (ve dolayısıyla ideolojik) olarak düzenin *saflarına katılmasıdır*; dönüşüm karşı konulmaz bir biçimde, Althusser'in adlandırdığı gibi, "baskıcı devlet aygıtları"ndan "ideolojik devlet aygıtları"na doğru olmaktadır.[20] Kapitalizm marjinallik konumunu başarılı bir biçimde *sömürgeleştirmiştir*. Bunu, tam da Adorno'nun deyimiyle, "bütüncül şeyleşme" durumunu, insanların öznelliklerinin

18. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s 149. Bkz. Marx ve Engels, *The Holy Family, or Critique of Critical Critique*, İng. çev. R. Dixon, Moskova: Foreign Languages Publishing House 1956, s. 51; Türkçesi: *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1994.

19. Jean-François Lyotard'ın farklı bir bağlamda bir "önceki-gelecek" biçimi olarak söz ettiği bu tarihsel-gelecek perspektifinin önemi, Lukács'ın başka bir yerde *Kutsal Aile*'den alıntıladığı bir başka pasajda açıklanır: "Sorun, şu ya da bu proleterin ya da hatta tüm proletaryanın, şu anda, neyi amaçları olarak *gördükleri* sorunu değildir. *Proletaryanın ne olduğu* ve bu *oluş* gereğince, tarihsel olarak ne yapmak zorunda kalacağı sorunudur." Bkz. Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic*, İng. çev. Esther Leslie, Londra: Verso, 2000, s. 66.

20. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books, 1971; Türkçesi: *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2003.

bütünüyle tüketim toplumunun egemenliği altına girdiği, hatta öznel, içsel bir direniş olanağının bile yok edildiği durumu meydana getirerek yapmıştır. Bu sömürgeleştirmenin sonucunda, şeyleşme yavaş yavaş gözden kaybolmuştur – ilk olarak algılanabilir bir fenomen olmaktan, ikinci olarak da bir eleştirel-kuramsal-sosyolojik çözümleme kategorisi olmaktan çıkmıştır. Dünyayı yeniden yaratma olanağının tedricen buharlaşmasıyla birlikte, bu kavramın bağlı olduğu devrimci bilinç biçimi kendisini narsisizm ve modası geçmişlik içinde bulur.

Şeyleşme kavramının, zamansallıktan ve modernlikten ayrılamayacak çizgisel bir süreç olan, en yalın (ve soyut) halidir bu; görülebileceği gibi, kavramın içerimleri siyasi bakımdan canlandırıcı ve hızlandırıcı olmak bir yana felç edicidir. Toplumsal kuram gerçekten de Adorno'nun *Minima Moralia*'nın başlangıcında ortaya koyduğu o "melankolik bilim" –"düşünsel ihmal, ağır kapris ve sonunda kayıtsızlık" durumuna yaklaşan can çekişme halindeki bir disiplin– olur çıkar. Kavramın bu biçimde tanımlanmasına yöneltilebilecek en açık eleştiri burada şeyleşmenin kendisinin de şeyleştirildiği; yani, mistik, özerk ve kaçınılmaz bir sürece, siyasi müdahaleden etkilenmeyen salt "nesnel" bir fenomene, modernlik ve küreselleşmeyle eşdeğerli ve eşzamanlı bir kavrama dönüştürüldüğüdür. Değiştirmeyi istediği durum –özne ve nesnenin yabancılaşması– tam tersine şiddetlenir ve trajik bir nitelikle yoğrulur; yılgınlık telkin eden bu anlayışta, özne ile nesne arasındaki uçurum onları bir araya getirmek için harcanan çabalarla doğru orantılı olarak genişler. Ancak –başlıca teması "bu dünyada doğru bir hayat yaşamak imkânsızdır"[21] diye özetlenebilecek olan– trajik görüş, olası tek şeyleşme tasarımı olmadığı gibi var olan çeşitli tasarımların da en tutarlı olanı değildir hiçbir şekilde.

21. Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, İng. çev. Philip Thody, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1964, s. 105.

2

Marksist Endişeler

YİRMİNCİ YÜZYILDA kuramcılar şeyleşme "tehdidi" ile başa çıkmanın farklı yollarını keşfetmişlerdir. Marksist tartışmalar içinde, bazı kuramcılar şeyleşme kavramının nüansları ile örneğin yabancılaşma, nesnel(l)eştirme, metalaştırma, meta fetişizmi ve benzerleri gibi onunla "çekişen" kavramların nüansları arasındaki farkı durmadan göstererek şeyleşmeyi arıtmaya ve yumuşatmaya çalışmışlardır. Gillian Rose bu yaklaşımı aşırı bir uca taşıyarak, şeyleşmenin bir kavram dahi olmadığı, onu bu şekilde "anlama"nın onu "şeyleştirmek" olacağı konusunda ısrar eder.[1] Bazıları, çoğunlukla Marksist paradigmanın dışında olanlar, şeyleşme kavramını "somut" bir biçimde işlemeye dair tüm girişimlerden vazgeçerler – özellikle de Burke C. Thomason. Thomason'ın "inşacı" şeyleşme kavramı bu terimi dar bir çerçeve içine almadığı gibi, söz konusu fenomeni açıklayacak nedenler bulmaktan, ondan kurtulma stratejileri belirlemenin mümkün ya da arzulanır olup olmadığı sorusundan ve terimin olumsuz yananlamlarından da kaçınır.[2] Bir diğer grup ise kullanışsız, tutarsız ve insanı hep geriye götürmeye eğilimli –kısacası çözmesi amaçlanan endişelerin bir semptomu– olarak niteledikleri bu kavramı ıskartaya çıkarmıştır. Kavrama yöneltilen en temel eleştirilerde, şeyleşme (yukarıda olduğu gibi) "İnsanın Düşüşü"* senar-

1. Rose, *The Melancholy Science*, s. 49.

2. Bkz. Burke C. Thomason, *Making Sense of Reification*, özellikle bölüm 5: 'Reification as a Constructionist Concept", s. 114 vd. Kavramı benzer bir biçimde genişleten diğer Marksist olmayan açıklamalar, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociological Critique of Consciousness* (New York: Doubleday, 1967) eserinde bulunabilir.

yosuna denk tutularak özcü ve idealist olduğu gerekçesiyle bir kenara atılır. Gayet basit bir manevradır bu – hatta biraz fazla basit: Şeyleşme bütünselleştirici bir anlatıya, birbirinden ayrı şeyleşmiş (var olan) dünya ile şeyleşmemiş (kayıp ya da henüz gerçekleştirilmemiş) dünya arasında kurulan bir ikiliğe dayanır. Bu ikilikte, umutsuzca dolayımlanmış ve içeriksiz olan günümüz dünyasının aksine, uzak bir geçmişte ya da gelecekte kurulmuş/kurulacak dolayımsız bir düzen, bütünleşmiş bir varoluş tasarlanır.

Derrida'nın felsefesi şeyleşme kavramının bu temelde eleştirilebilmesi için kuramsal bir gerekçe sunar; gerçekten de hassasiyet, dikkat ve özgüllük gibi koordinatları temel aldığı beyan edilen pek çok eserinde Derrida bu terimi kullanmaya yaklaşmamıştır bile.[3] Felsefi yapıbozumun ve özellikle insan bilimlerinde sömürgecilik sonrası çalışmaların içerimlerinden biri, şeyleşmiş dünya-şeyleşmemiş dünya gibi ayrımların taraflı, ataerkil ve tamamen Batılı bir modernlik anlayışını yinelediğidir. Bu anlayış, kendisinin "öteki" ile ilişkisini büsbütün karşıt terimlerle (tanıdık, uygar, çökmüş, kötücül, zorba'nın karşıtı olarak; bilinmeyen, ilkel, asil, şeyleşmemiş, sömürülmüş) tasarlayarak/tasavvur ederek onu bir mutlak ötekilik durumu içinde tutar. Bu eleştiride, "şeyleşmemiş" (ilkel) toplumlar ve geleceğin "şeyleşmeyi aşmış" toplumları, onları bu şekilde tasarlayan "şeyleşmiş" topluma kavramsal bir bağla bağlı, dolayısıyla da ondan ayrılmayacak idealist tasarımlar olarak görülürler. Yapıbozum ve post-sömürgeciliğe göre şeyleşmenin içine gömülmüşlükten kaçış yoktur; ama bu kabul aynı zamanda, ifade edilmemiş ve ifade edilemez bir kaçış stratejisi olarak, Homi Bhabha'nın "aradalık" ya da "melezlik" olarak adlandırdığı şeyin içine yerleşmiş bir tür "praksis", zorunluluk ile kesinliğin ortasındaki siyasi bir

* *Fall of Man*: Âdem ve Havva'nın cennetten atılıp yeryüzüne düşmeleri. –*ç.n.*

3. Bu gözlem ancak ilgimizi Derrida'nın yazılı (ve dolayısıyla daha tedbirli) ifadeleri ile sınırlı tuttuğumuzda tam anlamıyla doğru sayılabilir. 1981'de Richard Kearney ile yaptığı konuşmada, yapıbozumun siyasi konumunun bir "sorumlu anarşi" olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda sıkıştırıldığında, Derrida şartlı bir onay verir, ancak "sorumlu" ve "anarşi" gibi terimlerin "şeyleşmiş ve düşünülmeyen dogmalar" haline gelme tehlikesi taşıdığını da ekler. Bkz. Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester: Manchester University Press, 1984, s. 121.

alan olarak karşımıza çıkar.[4] Lukács'a ya da "Batı Marksist" geleneğinden diğer kişilere çok az post-sömürgeci eleştirmen gönderme yapar. Ancak hem yapıbozum hem de post-sömürgeciliğin önde gelen isimlerinden olan Gayatri Spivak, Lukács'ın şeyleşme üzerine yazılmış makalesinin kendisini değil, makalenin "Batılı Marksist okurları"nın "somut ölçüt olarak kullanım değerini öne çıkaran felsefi önkabulleri"ni eleştirir;[5] şeyleştirme düşüncesinin örtük olarak bağlı olduğu ve yinelediği kabul edilen şey tam da Batı modernliğinin karşıtlığa dayalı olarak kavramsallaştırılmasıdır.

Gelgelelim, görünüşte çizgisel bir tarih anlatısı içinde sıkışıp kalmış olması şeyleşmenin yararlığının ve uyarlanırlığının da kaynağıdır aynı zamanda. Bir fikir olarak şeyleşme, modern çağdaki Tanrı inancına ve Tanrı inancının *yok olmasına* (yani Tanrı'nın yerini eşit derecede şeyleşmiş bir "İnsan" nosyonunun almasına) aynı şekilde uygulanabilir. Şeyleşme farklı sosyo-tarihsel zamanlarda, (özünde maddi, ekonomik bir ikili ilişkinin, soyut bir biçim olarak bir "şey" gibi göründüğü toplumsal bir yapı olan) evliliğe uygulanabildiği gibi, (toplumsal etkileşim ya da evlilik gibi kurumsal onay biçimlerinin ancak *tehdit edebileceği* bir dolayımsızlık ya da bütünlük olarak kendi bağımsızlığını fetiş haline getiren) estetikleştirilmiş bir yalnızlığa da uygulanabilir. Şeyleşme insanın her şeyi bildiğini varsayan toplumsal bir sistem olan modernliğe uygulanabilir, fakat aynı zamanda mite ve mistikleştirmeye duyduğu ideolojik bağımlılıkla nitelendirilen modernlik öncesi döneme de uygulanabilir. Kapitalist toplumda şeyleşme süreci, insanları tikel olana iyice batırma, toplumsal ve tarihsel "bütün"deki etkilerini ve bu "bütün" tarafından oluşturulduklarını onlardan saklama ve onları yanlış bir genellik altında (örneğin ailelere, devletlere, milletlere mensup olarak) sınıflandırma sürecidir – değişik zamanlarda değişik biçimler alması gereken ideolojik bir süreç. Her durumda, şeyleşme bütünü

4. Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Translator's Preface", Jacques Derrida, *Of Grammatology* içinde, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976, s. xii-xiii; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londra: Routledge, 1994.

5. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1999, s. 76n.

düşünme konusundaki yetersizliğe ilke olarak karşıdır.

Bu son noktayı vurgulamak önemlidir; çünkü bir anlamda, *Komünist Manifesto*'da sunulduğu şekliyle, kapitalizm şeyleştirme süreciyle eşzamanlı olmaktan ziyade, onun tamamen karşıtı olarak da ortaya çıkabilir. Ne de olsa, söz konusu metinde sunulduğu şekliyle küreselleşme süreci üretim araçlarında sürekli devrim yapılması sürecidir: "Bütün kemikleşmiş, donmuş ilişkiler, arkaları sıra gelen köhne ve saygıdeğer önyargılar ve düşüncelerle birlikte silinip gider, yeni oluşanlarsa daha kemikleşmeye fırsat bulamadan eskir", vb.[6] Marx ve Engels'in ünlü deyişlerindeki, "katı olan her şey[in] buharlaşıyor ve kutsal olan her şey[in] kirletiliyor" olduğu uğrak elbette öncelikle şeyleşmenin aşılma uğrağıdır; Ellen Meiksins Wood' un da işaret ettiği gibi, *Komünist Manifesto*'nun gerçek devrimci kahramanı burjuvazidir.[7] Burjuvazinin başarıları kesinlikle tamamen kötücül değildir; hatta bu başarılar ırkçılığın –"barbarların yabancılara karşı son derece kırılmaz bir dirençle besledikleri nefretin"– kökünün zorlama yoluyla kurutulmasını ve insanların "dini ve siyasi yanılsamaları"nın yok edilmesini kapsar.[8] Böyle bir durumda şeyleşme kavramı her zamankinden daha anakronik görünmektedir. Neden, diye yerinde bir soru sorar Spivak, "'tarih', 'kültür', 'gerçek yaşam' (büyük, zor sözcükler) sürekli hareket halindeyken, Marksist aydınlar her şeyi [böyle bütünleyici kavramlarla] bir arada tutmaya meraklıdırlar ...?"[9]

Kapitalizm, diye ekler Meiksins Wood, Marx ve Engels için sosyalizmin bir *önkoşuludur*. Şeyleşme kavramının radikal teorideki pozisyonunu tehlikeye atan içgörü işte budur; bu ve burjuva toplumunu –içerdiği "şeyleşmiş bilinç" ile birlikte– alaşağı etme fikri üzerine kurulu daha kapsamlı bir devrimci Marksist tasarı. Neil Lazarus, bu içgörüyü geliştirirken, Marksist geleneğin "sosyalist tahayyül"ünün kapitalizmin kurduğu bir kavramsal temel üzerinde "önü-

6. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. Nur Deriş, İstanbul: Aydınlık, 1979, s. 49.

7. Ellen Meiksins Wood, "The Communist Manifesto 150 Years Later", Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* içinde, New York: Monthly Review Press, 1998, s. 93.

8. Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 38-6.

9. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 69n.

ne geçilmez hale getirildiğini" yazar. Avrupa kapitalizmi gelişene kadar, der Lazarus (Samir Amin'den alıntı yaparak), evrenselcilik düşüncesi spekülatif temelden başka bir temelde hayal edilmemişti.[10] Gayatri Spivak *A Critique of Postcolonial Reason*'da (Post-Sömürgeci Aklın Eleştirisi) daha formülleştirici bir dille şöyle yazar: "Kapitalizm, Marksizmin ... *pharmakon*'udur.* Kapitalizm sosyalizmi ortaya çıkaracak diyalektiğin işleyiş olanağını üretir, fakat kendi başına bırakıldığında bu işleyişin önünü kesen şey de kapitalizmdir."[11] Böyle içgörüler post-sömürgeciliğin, "Batı Marksizmi" olarak adlandırılan akımın karşıtlığa dayalı (ya da diyalektik) terminolojisinden, Derrida ve Michel Foucault gibi post-yapısalcı düşünürlerce geliştirilen yapıbozumcu dile geçilmesi demek olduğunu düşünen mantığın örnekleridir.

Spivak *pharmakon*'u kullanırken Derrida'nın "Platon'un Eczanesi" makalesine anıştırmada bulunur; Platon'un *Phaidros*'undan alınan ve genellikle "deva" olarak çevrilen bu sözcük, der Spivak, "bilerek uygulandığında tedavi edici olan zehir"i ifade eder. Başka bir deyişle, *pharmakon* –Derrida'nın tüm diğer merkezi kavramları gibi– *kendi içinde ve kendi başına hiçbir hakikati olmayan* bir varlığa işaret ettiği sürece, şeyleştirilemezlik (*non-reifiability*) için kullanılan bir mecazdır.[12] Bir sayfa sonra Spivak, kendi deyimiyle, "kapitalizm ile sosyalizm arasındaki *différance* alanı"na ilişkin bir tartışma açarak şöyle yazar: "Bugün dünya üzerinde kapitalist ekonomik düzenin bir parçası olmayan ya da ondan tamamen uzak kalmayı isteyebilecek herhangi bir devlet yoktur." Sonuç olarak, der Spivak, Marksizmi anlamanın en iyi yolu ona bir "spekülatif biçimbilim" olarak bakmaktır: ancak ve ancak, günümüz dünyasında "hiçbir yönetimin yer almak istememezlik edemeyeceği (zira durumun

* Uygun miktarlarda ve şekillerde kullanıldığında ilaç, başka türlü kullanıldığında zehir işlevi gören madde. *–ç.n.*

10. Neil Lazarus, "Hating Tradition Properly", *New Formulations* 38 (Summer 1999), s. 13-4; bkz. Samir Amin, *Eurocentrism*, İng. çev. Russell Moore, Londra: Zed, 1989, s. 93; Türkçesi: *Avrupa Merkezcilik*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı, 1993.

11. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 83.

12. Bkz. Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy", *Dissemination*, İng. çev. Barbara Johnson, Londra: Athlone, 1981, özellikle s. 98.

"gerçeği" bundan ibarettir) bir sistemin –mikroelektronik sanayi sonrası dünya kapitalizminin– ısrarcı bir eleştirisi olarak" işleyebilen bir biçimbilim. İma edilen yalnızca kapitalizm ile sosyalizmin *tarihsel olarak* birbirlerinden ayrılamaz oldukları değil, aynı zamanda, metodolojik olarak, devrimcilerin şeyleşmiş toplumdan şeyleşmemiş topluma geçişi başlatacak bir olay beklemelerinin en iyi olasılıkla indirgemeci bir tavır olduğu ve en kötü olasılıkla da bütün "şiddet yüklü ve mütecaviz sonuçları" ile beraber "öngörüye dayalı bir toplum mühendisliği"ne karşılık geldiğidir.[13] Kendi şeyleşme kuramının bir önvarsayımı olarak, proletaryanın bakış açısının "[gerçekliği gizleyen] örtünün tekrar dikilemeyecek şekilde yırtılması"nı değil, gerçekliğin tasfiye edilip "süreçlere ve eğilimlere" dönüştürülmesini amaçladığı konusunda ısrar ederken Lukács da aslında benzer bir iddiada bulunur.[14] Şeyleşme kavramı hakikat ve görünüş, kullanım değeri ve değişim değeri, aşkınlık ve dünyevilik, devrim öncesi ve devrim sonrası, burjuvazinin bilinci ve proletaryanın bilinci ve benzerlerini içeren ikici bir topografyayı cisimleştirmesinden dolayı eleştirilmesine rağmen, Lukács'ın açımladığı şeyleşme kavramı böyle ikinci bir topografyaya daima karşıdır. Şeyleşme, potansiyel olarak, post-yapısalcılığın ayrıntılı metaforlar ve köken niteliğinde olmayan (*non-originary*) kavramlar cephaneliği içerisindeki herhangi bir kavram kadar inceliklidir. Hatta, Spivak ara sıra belirli bir "asgari hakikat/doğruluk" –yani Marx ve Derrida'nın "her ikisinin de diyalektik geleneğe ait oldukları"– üzerinde ısrar ederken bunu da kasteder.[15] *Doğru biçimde anlaşılmış* yapıbozumun *doğru biçimde anlaşılmış* diyalektik düşünceden başka bir şey olmadığını ve tersinin de geçerli olduğunu beyan eden bir ifadedir bu.

13. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 84.

14. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat," s. 199.

15. Gayatri Chakravorty Spivak, "Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida", Derek Attridge, Geoff Bennington ve Robert Young, haz., *Post-structuralism and the Question of History* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 30. Ancak, bu perspektif son çıkan kitabı *A Critique of Postcolonial Reason*'da yalanlanır. Spivak bu kitap boyunca "kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ilişkinin adını 'alıkoyarak aşma'dan (*sublation, Aufhebung*) '*différance*'a çevirdiğini" ve bunu doğrudan doğruya "küreselleşme"ye karşılık olarak yaptığını söyler. Bkz. *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 70.

3

Şeyleş(tir)me ve Sömürgecilik

BUNUNLA BİRLİKTE, "post-sömürgecilik" etiketi altında çıkan muazzam bir külliyat içinde yalnızca Edward Said şeyleşme kavramını sistematik olarak kullanmanın bir yolunu bulmuştur; gerçi bu yol da titizlikle denetlenen söylemsel sınırlar içinde kalmış ve aynı zamanda Said şeyleşme kavramının kültürel emperyalizm ile "suç ortaklığı" yaptığını kabul etmiştir. Bu suç ortaklığı biraz daha araştırmaya değerdir; zira, Lukács'ın şeyleşme kavramını geliştirmesindeki kavramsal zenginliğe karşın, "sömürgeleştirme" fikrinin kendisi –Marx'ın deyimiyle, "özgür göçmenler tarafından sömürgeleştirilen ekilmemiş topraklar"[1] fikri– yapısal olarak "basit" şeyleşme kavramına benzemektedir. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı kitabının 1978'deki basımından bu yana, post-sömürgeci kuramcıların prensipte –tarihsel bir gerçek olarak değil de yorumbilgisel bir fikir olarak– karşı çıktıkları bir sömürgeleştirme anlayışıdır bu. Son yıllarda post-sömürgeci eleştirmenler bir sömürgeleştirme modeli olarak

1. Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1990, s. 931n.

2. Bkz. örneğin Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value", *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York ve Londra: Methuen, 1987, s. 160-1.

3. Lawrence vakasının meşhur bir dava olduğu İngiltere'nin dışındaki okur için bazı açıklamalar gerekebilir. 22 Nisan 1993'te on sekiz yaşındaki altıncı sınıf öğrencisi Stephen Lawrence, güney Londra'daki Eltham'da bir otobüs durağında ırkçı bir saldırıda bıçaklanarak öldürüldü. Öncelikle, yakalanan beş cinayet şüphelisinden üçü, Crown Savcılığının "delil yetersizliği" gerekçesiyle kovuşturma açmaması üzerine Lawrence ailesinin açtığı özel bir davada beraat etti. Diğer iki şüpheli de yine delil yetersizliğinden, özel davada tahliye edildi. Beş şüphelinin hepsinin isimleri büyük ölçüde duyulmuştu. Birkaç yıl sonra Stuart

Düşüş benzetmesini açık açık reddetmişlerdir ve böyle bir reddin aynı eleştirmenleri şeyleşme kavramı hakkında suskun kalmaya itebileceğini görmek hiç de zor değildir.[2]

Şeyleştirme ile sömürgeleştirme arasındaki bu yapısal benzerlik en temel düzeyde şu şekilde çizilebilir: İkisi de örneğin Stephen Lawrence cinayetine, Dreyfus* vakasına, on dokuzuncu yüzyıl Amerikası'ndaki Aşikâr Yazgı kavramına** ve yirmi birinci yüzyılın dönüm noktasında küreselleşme kavramına, ama aynı zamanda Lawrence davası sanıklarının nefretle canavarlaştırılmasına,[3] sömürgeci girişime ve onu meşrulaştıran dinsel inançlar sistemine benzer bir biçimde uygulanabilecek bir bütüncül kuram fikrini içerir – böyle bir fikir uygulamada *kuramsal* bir sömürgeleştirme edimi, bu istismarları olanaklı kılan eşitsizlik ilişkilerinin bir yeniden yazımı, bu olayların kültürel ve tarihsel özgüllüklerini ellerinden almanın bir yolu ve onların üzerinde yorumlayıcı hâkimiyet kurmanın bir aracıdır.[4] Tıpkı sömürgeci girişimin tek bir tetikleyici fikir –sömürgeci ulusların "uygarlaştırma" ya da hakikati-getirme gibi bir misyonları olduğu fikri– üstüne kurulu olması gibi, şeyleşme de her şeyi tek bir anlatıya dönüştürür. *Kültür ve Emperyalizm*'in ilk sayfasında Edward Said, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'n-den bir alıntı yaparak bu noktayı biçimlerin en tutumlusu olan epigraf aracılığıyla ifade eder:

Hall yerinde bir tespit ile "Stephen Lawrence vakasındaki beş gencin hiçbiri vasat denebilecek bir eğitim düzeyine bile sahip değildi," demiştir. "[Onlar gibi insanlar] ancak Hollandalıları ve Belçikalıları öldüresiye dövebildiklerinde kendilerini İngiliz hissederler. Çokkültürlü toplum konusunda ciddiyseniz, dikkatinizi beyaz işçi sınıfının yaşadığı yabancılaşmaya çevirin, bu insanlara İngiltere'nin dünyaya bir hücumbottan hükmetmediğini anlatıp kendilerini farklı bir şekilde algılamalarını sağlarsınız." Maya Jaggi, "Prophet at the margins", *Guardian* (Saturday Review), 8 Temmuz 2000, s. 9.

* Albert Dreyfus adlı yahudi kökenli bir Fransız subayı casuslukla suçlanarak ordudan atılmış ve sürgüne gönderilmiş, ancak dava sürecinde Dreyfus'un suçsuz olduğu ortaya çıkmıştır. Gerçek suçluların ortaya çıkarılması için tekrar dava açılmamıştır. –*ç.n.*

** ABD'nin topraklarının sınırlarını Pasifik Okyanusu'na kadar genişletmesi gerektiğini belirten doktrin. –*ç.n.*

4. Anlatılmak istenen, şeyleşmenin görünüşte birbirine karşıt olan bu eğilimleri saptamayı sağlayan bir ilke, bir yöntem sunduğudur; bunu yaparken de belli somut olayları evrensel bir sürecin soyut bir örneğine dönüştürür.

Dünyanın fethi, ki bu genellikle toprağın, farklı bir ten rengine, nispeten daha basık burunlara sahip olanların elinden alınması anlamına gelir, aslında üzerine kafa yorulduğunda pek de hoş bir şey değildir. Bu durumu düzelten tek şey fikirdir. Yapılan işin arkasındaki fikir; yalandan bir duygusallık değil ama, gerçek fikir; ve bu fikre yönelik bencilce olmayan bir inanç – kurgulayabileceğimiz, önünde diz çökebileceğiniz, adaklar adayabileceğiniz bir şey...[5]

Bu pasaj, liberal düşüncenin sömürgeci girişim karşısındaki rahatsızlığının ne kadar yetersiz olduğunu, şeyleşme kavramı açısından öğretici bir biçimde özetler. Modernist edebiyat çağının başlangıcında, Joseph Conrad, Batı tarih anlatısına –dünya üzerindeki her coğrafi yere çizgisel bir kronoloji içinde belli bir nokta tahsis eden bir anlatıdır bu– ve bu tasarının altında yatan Batı değerlerine hep bağlı kalmaktan da geri durmayan bir şekilde, modern uygarlık hakkında derin bir endişe duyduğunu belirtir. *Karanlığın Yüreği* bir sömürgeleştirme eleştirisi olarak son derece yetersiz kalır; hatta sömürgeciliğin –tarihsel uygulamaların yarattığı olumsal felaketlerin üstünde ve ötesinde– özünde soylu bir şey olduğu fikri hemen hemen sorgulanmadan bırakılmıştır.

Gelgelelim, şeyleşme kavramı için çıkarılacak dersler salt benzerlikten fazlasına dayanır. *Karanlığın Yüreği*'nin karakteristiklerinden biri, aslında genel olarak Conrad'ın tüm yapıtlarında bulunan bir tema, dilin kendisinin hakikati ifade etme becerisinden duyulan derin bir kuşkudur – F. R. Leavis'in *Karanlığın Yüreği* hakkındaki o ünlü sert yorumunda üstü kapalı bir şekilde bahsettiği bir kuşku: "Şöyle cümleler Kongo'nun ezici gizemliliğine bir şey mi katmaktadır: 'Esrarengiz bir gayeye kafa yoran açgözlü bir kuvvetin durgunluğuydu bu –'?"[6] Said ise Conrad'a karşı daha cömert bir tavır sergileyerek yazarın eserlerindeki belirgin trajik farkındalık konusunda şöyle der: "yazılı söz ustalığı sözcüklerin söylediği ile sözcüklerin kastı arasındaki uçurumu azaltmaz, artırır."[7] Conrad'ın

5. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Harmondsworth: Penguin 1983, s. 31-2; Türkçesi: *Karanlığın Yüreği*, çev. Ali Kayalar, İstanbul: Bordo Siyah, 2004, s. 38.

6. F. R. Leavis, *The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad*, Harmondsworth: Penguin, 1962, s. 196 (*Karanlığın Yüreği*, s. 92).

7. Edward W Said, "Conrad: The Presentation of Narrative", *The World, the Text, and the Critic* içinde, Londra: Vintage, 1991, s. 90.

üslubunun kendine has bir "belirsizliği" vardır; bu üslup kendini dilsel temsilin taleplerini yerine getirmeye adamayı reddettiği gibi somut gerçekliğe adamayı da reddeder. Conrad'ın amacı, Said'in yazdığı gibi, "sözcükler dışında hiçbir şeyin olmadığını görmemizi ya da bu yokluğu aşmamızı sağlayarak sözcüklerin ötesinde bir görüş alanına geçmemizi mümkün kılmaktır." Said'e göre bu görüş alanında,

> niyet, sözcük ve edim arasında o kadar açık bir örtüşme vardır ki, Lord Jim'in deyişiyle bir olayın hayaleti huzur içinde gömülebilir. Orada, tutkuyu eylemden ayıran mesafe daralır. Hatırlanan geçmiş ve olaylar düzeltilerek sapmalar giderilir. Veya daha da radikal bir şekilde, yazarın bir şeyi apaçık söyleme arzusu okurunun görüşüyle tamamen örtüşür; yalnız bir yazarın emekleri sayesinde, sayfaya basılı sözcükler okurun ortak dolaysız malı olur, okur sözcüklerin içinden geçerek yazarın görsel niyetine ulaşır, ki bu da onun yazılı sunumuyla aynı şeydir.[8]

Başka bir deyişle, sözcük ile şey, özne ile nesne arasındaki uyumsuzluğun ortadan kaldırıldığı bir dünyadır bu – şeyleşmenin olmadığı bir dünya. Bilhassa *Karanlığın Yüreği*, dosdoğru bir "şeyleşme anlatısı" olarak tanımlanabilir; bir adamın "üzerinden zamanın perdesi sıyrılmış" hakikatin mekânını arayışının öyküsü – "geçit vermez bir karanlığın yüreği"nde başarıyla sonlanan bir arayış.[9] Marlow'un öyküsü *Nellie* adlı teknede, Nietzsche'nin "*epigonal*" durum diyeceği bir durum içinde bulunan bir toplumun –içlerinden biri şirket yöneticisi, biri avukat, birisi de muhasebeci olan– dört temsilcisine anlatılır; bu insanlar, Marlow'un öyküsünün bir yerinde dediği gibi, "kendi cambaz iplerinde ... üç kuruşa atlayış yapar" hale gelmiş eski gemicilerdir.[10] Sıfırı tüketmiş olan bu alelade şahsiyetlerin karşısına, Marlow'un Kongo'da keşfettiği, "en az kıyıya vuran dalgalar kadar doğal ve gerçek" olan "siyah adamlar"dan oluşan ırk konulur.[11] Ancak Marlow'un hem ülkenin daha iç kısımlarında yüz yüze geldiği "korku" hem de bu korkuya dilsel bir biçim vermedeki yetersizliği, bu bariz hayranlığı tersine çevirir.

8. *A.g.y.*, s. 95.
9. Conrad, *Heart of Darkness*, s. 69, 83 (*Karanlığın Yüreği*, s. 118).
10. *A.g.y.*, s. 67.
11. *A.g.y.*, s. 40 (*Karanlığın Yüreği*, s. 52).

Conrad'ın yazarlığına hayat veren endişedir, yalnızca sömürgeci girişimin acımasızlığına değil, aynı zamanda dilin kendisinin şiddetine dair bir endişe. Marlow dinleyicilerine acısını şöyle dile getirir: "Yok, hayır, imkânsız. Birinin varlığının belirli bir dönemine ait yaşam kesitini –o kesite gerçekliğini veren, anlamını veren– incelikle, derinliklere inen özle birlikte aktarmak imkânsız. Tıpkı rüyalarımızdaki gibi yaşıyoruz; tek başımıza."[12] Said, Conrad'ın düzyazı kullanımını "olumsuzlama", metnin kendisinin ve konusunun olumsuzlaması olarak niteler – Conrad'ın "yazılı dilin gözün gördüğü şeyi taklit edebileceğine dair radikal kuşkusu" ile "görünürün üstünlüğüne beslediği inancın" bir ürünüdür bu. Bu nedenle, Conrad'ın algısı yazının kendisini aşmaya çabalar: "Conrad'a göre yazının ortaya koyduğu anlam bir çeşit görsel taslaktır; yazılı dil bu taslağa yalnızca dışarıdan ve sabit görünen bir uzaklıktan yaklaşabilir."[13] Benzer şekilde, Friedric Jameson da Conrad'ın şeyleşmeye yönelik endişesini, üslupçu bir "izlenimcilik" içinde konumlandırır. Bu üslupçu izlenimcilik, "kapitalizmin gelişme sürecinde kaybolan her şeyin Ütopik bir telafisini; giderek nicelleştirilen bir dünyada niteliğin yerini, kutsallığı yok eden bir pazar sisteminin ortasında duyguların ve arkaik olanın yerini, ölçülebilir uzam ve geometrik soyutlamanın renksizliği içinde saf rengin ve yoğunluğun yerini" bulmaya çalışmıştır.[14] Said'in yapıtı yorumlayışını etkileyen çekinceleri paylaşmıyor gibi görünen Jameson'ın Conrad'a estetik olarak onay vermesi –"Conrad'ın izlenimciliğinin müphem değerine saygı göstermek" gibi açıkça belirttiği kaygı, Conrad'ın eserini "aynı anda hem ideoloji hem de Ütopya"[15] olarak anlamak gibi bir arzu besliyor oluşu– yalnızca duyusalın (görselin) metinsel olanın üstünde bir seviyeye yükseltildiğinin değil, aynı zamanda Jameson'ın kendi yapıtlarında şeyleşme kavramının sahip olduğu ayrıcalıklı statünün de göstergesidir.

12. *A.g.y.*, s. 57 (*Karanlığın Yüreği*, s. 78).

13. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 108-9, 95-6.

14. Fredric Jameson, "Romance and Reification: Plot Construction and Ideological Closure in Joseph Conrad", *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* içinde, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1981, s. 236-7.

15. Jameson, "Romance and Reification", s. 237.

Bu "ayrıcalıklı konum" ile birlikte, belki de, şeyleşme kavramının kendisi şeyleştirilmiş olur. Örneğin Sean Homer'ın Jameson'ın terimi kullanma tarzına yönelttiği eleştiri bunu ima eder. Conrad'ın sömürgeci projenin ampirik gerçekliği karşısında duyduğu kişisel tiksinti gibi, Jameson'ın şeyleşmeden hoşlanmaması da onu kültürel ve tarihsel olarak özgül bir "estetikçilik" içine gömülme tehlikesiyle yüz yüze getirir. Bu estetikçilikte şeyleşmenin etkileri ancak birtakım varoluşsal etkinlikler yoluyla (Jameson bazı ihtiyatsız anlarında bunları açıkça belirtir) hafifletilir, hatta yadsınır. Jameson Conrad'la esasen tam da Conrad'ın öznelciliği şeyleşme ile baş etmekte kullanılabilecek ve Jameson'ın stratejisini öngören bir stratejiyi temsil ettiği için ilgilenir. Bu öznelci yaklaşımın, dünyanın "bütünüyle şeyleşmiş", distopyanın gerçekleşmiş olduğu şeklinde bir önkabulü vardır ki bu da evrensel olana ulaşmanın, aldatıcı olsa da, birtakım yollarını (kapitalist toplumun yol açtığı sefalet için bir merhem ya da, Perry Anderson'ın Jameson'a ithafen söylediği gibi, "bir hayret ve haz serpintisi – boğucu bir zamanda mutluluk olanakları serpiştiren bir fıskiye") bulmanın şart olduğunu vurgular. Anderson bu niteliklerin Jameson'ın "en karamsar" düşüncelerini ifade ederken benimsediği üslupta bile bulunduğu görüşündedir.[16]

Homer, Jameson'ın şeyleşme kuramını tam da bu bütünleştirici terimlerle açıklar: Jameson'a göre, der Homer, "bu amansız şeyleştirme ve metalaştırma mantığı en nihayet elimizde kalan son direniş alanlarını da sömürgeleştirmiştir: bilinçdışını, estetiği ve Üçüncü Dünyayı."[17] Bu önkabul, Jameson'ın kitabı *Geopolitical Aesthetic*'in (Jeopolitik Estetik) sonuç cümlelerinde kendini bariz olarak belli eder; burada Jameson şeyleşmenin ve metalaştırmanın "neredeyse doğal ve organik varlıklar ve formlar gibi görünecek kadar evrenselleşmiş hale geldiğini" yazar.[18] Dolayısıyla, Marksist eleştiri alanında önceden "ikincil" olan şeyleşme ve metalaştırma öğre-

16. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londra: Verso, 1998, s. 76; Türkçesi: *Postmodernitenin Kökenleri*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim, 2002.

17. Sean Homer, "Marxism", *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Cambridge: Polity, 1998, s. 169.

18. Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Londra: British Film Institute, 1992, s. 212.

tileri, günümüzün geç kapitalizm konjonktüründe, "büyük olasılıkla hak ettiği yere gelerek baskın çözümleme ve mücadele araçları olacaklardır." Böyle bir bağlamda "esas mücadele alanı" olarak Jameson'ın deyimiyle "'siyaset'in kendisi"nin yerine geçecek bir "gündelik yaşam siyaseti" ortaya çıkar. Perry Anderson'a göre Jameson' daki çekicilik "imkânsız olduğu düşünülen şeyi yapma, dünyayı hem büyülü hem de açık seçik anlaşılır bir yer haline getirme" girişiminden gelir.[19] Tıpkı Marx ve Engels'in dinden popüler biçimi içinde "tersine çevrilmiş" bir dünyanın mantığı ve bu nedenle de "halkların afyonu" olarak bahsetmeleri gibi, Jameson için de estetik –hem de örneğin Adorno'nun düşüncesinde olduğu kadar muğlak bir şekilde değil– bütünüyle şeyleşmiş bir toplumda "ütopik özlemleri" tekrar alevlendirmek için uygun bir alandır. Ve bu durum Jameson'ın bahsettiği kadar eksiksiz olduğu sürece, kültürel alan Jameson'ın ona atfettiği tüm siyasi önemi koruyacaktır. Ancak Jameson'ın bu durum karşısındaki soğukkanlılığı, onu Conrad'ın baş kahramanlarından belirgin bir şekilde farklı kılar.

Şeyleşme *takıntısı* –yani, modernliğin bir teknolojisi olarak dilin güvenilmez, temsilin kendisinin de yıkıcı olduğuna dair karşı konulmaz bir his, "zamansızlığın" yarı-dinsel bir biçimde idealize edilmesi ve bununla bağlantılı olarak "tarih"in gözden düşmesi– gerek uygarlığın kendisinden duyulan bir tiksintiyle, gerekse karamsarlığa kapılıp yalnızlığa ve estetizme çekilme ile tamamen uyum içindedir. Conrad'ın, benliği dünyaya *karşı* koruma girişimi, ilk olarak, "ilkel" karşısındaki nostaljik bir büyülenmişliği, ikinci olarak da, tarihin ve insan iletişiminin sınırlarının dışında konumlandırılmış, diyalektik olmayan, idealist bir hakikat anlayışını maskeler. Conrad'ın "emperyalizm karşıtlığı", yalnızca yazarın kendi varoluşunun coğrafi ve tarihsel sınırları göz önüne alındığında savunulabilecek dar görüşlü bir vizyon ortaya koyar.

Conrad'ın eseri, en ağır biçimde Chinua Achebe'nin[20] beyan ettiği gibi, ırkçıysa, uygarlığın her türlü tezahürüne yönelik Avrupa-

19. Anderson, *The Origins of Postmodernity*, s. 76.

20. Bkz. Chinua Achebe, "An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*", *Hopes and Impediments: Selected Essays 1965-87* içinde, Londra: Heinemann, 1988. Said, Conrad'ın savunmasını içinde bulunduğu kültürel ve tarihsel sınırları ön plana çıkararak Achebe'nin bulduğundan daha meşru bulur:

merkezci ve özdüşünümsel bir endişe yüzünden –ve aynı zamanda bu endişeye rağmen– böyledir. Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramı da bu sınırlı bakış açısını yansıtarak şeyleşmenin kendisini amansız ve bütünleştirici bir süreç düzeyine çıkartmış ve bu çözümleme, Ernest Mandel'in (Adorno'dan alıntı yaparak) belirttiği gibi,[21] "geç kapitalizm"in kendisinin daha da gizemlileştirilmesine katkıda bulunmuştur.

"Kendi zamanının bir insanı olarak," diye yazar Said, "Conrad, yerlileri köleleştiren emperyalizmi sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, onlara özgürlüklerini veremedi." Bkz. *Culture and Imperialism*, s. 34; Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. N. Alpay, İstanbul: Hil, 2004.

21. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, İng. çev. Joris De Bres, Londra: Verso, 1978, s. 505-6.

4

Adorno'dan Jameson'a

ŞEYLEŞME, Friedrich Jameson tarafından, Marksist eleştirinin çeşitli biçimlerde kullandığı bir dizi araç içinde "dolayımlama" kapasitesi açısından en güçlüsü olarak tanımlanır: "Farklı nesneler ya da bir nesnenin farklı düzeylerine ilişkin olarak ... aynı dili kullanabilmemiz sayesinde," diye yazar Jameson, "toplumsal yaşamın kaybedilmiş birliğini, *en azından metodolojik olarak*, eski durumuna getirebilir ve toplumsal bütünlüğün birbirinden gayet uzak öğelerinin son kertede aynı küresel tarih sürecinin parçası olduklarını gösterebiliriz."[1] Birliğin salt "metodolojik" onarımının ne kadar tatmin edici olduğu sorusunu şimdilik bir kenara bırakıyorum. Şeyleşme kavramının yakasını bırakmayan, onun felsefe, edebiyat eleştirisi ve sosyal bilimlerdeki gücünü kaybetmesine neden olan suçlama şudur: Şeyleşme, kaynağını Avrupamerkezli bir perspektiften alır; mesela, ırkçılık kavramı şeyleşmenin mantığına tâbi kılınarak, ırkçılık *deneyimi*nin özgüllüğü elinden alınır ve başlı başına bir mesele olması önlenir; son çözümlemede, şeyleşme emperyalist ve hatta örtük olarak ırkçı bir kavramdır. Muazzam bir şeyleşme takıntısı olan Theodor Adorno, "Bir insanın gelenekten layıkıyla nefret edebilmesi için onu içinde barındırması gerekir," iddiasında bulunarak görünüşe göre *Ideologiekritik*'in Avrupalı burjuva aydınlar tarafından tekelleştirilmesinin zeminini hazırlamıştır:

> Geç kalanların ve yeni gelenlerin ürkütücü bir yatkınlığı vardır pozitivizme – Hindistan'daki Carnap müritlerinden Alman ustalar Matthias Grünewald ve Heinrich Schütz'ün inançlı hayranlarına kadar hepsinde görülür bu. Psikolojiden hiç anlamayanların öne sürebileceği bir şeydir, dışta kal-

1. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 226; vurgular benimdir.

manın sadece nefret ve hınç uyandırdığı; fazla sahiplenici ve hoşgörüsüz bir aşk da doğabilir buradan ve baskıcı kültürün uzakta tuttuğu insanlar kolayca onun en inatçı savunucuları kesilebilirler.[2]

Şeyleşme kavramının önkabulü, tüm kültürlerin tek bir kültür içinde asimile edildiği ve bunun sonucu olarak bu kültürlerin dünyanın şafağına yerleştirilmiş saf bir masumiyetten dünyanın alacakaranlık çağına yerleştirilmiş bir çöküşe uzanan çizgi üzerinde belli bir konum aldıklarıdır. Bu önkabul söz konusu ilişkiyi tersine çevirme girişimlerinin tümüne direnerek ayakta kalır. *Minima Moralia*'nın aynı paragrafında Adorno "ilkelcilik, geç kalmışlık ya da 'kapitalist olmayan dünya'"nın karşısına "uzlaşmasız" (yani eleştirel) bir zihniyeti koyarak bu zihniyete "tarihsel bellek", "titiz bir zekâ" ve "belli bir doygunluk" gibi nitelikler atfeder, ki bunların tümü de Conrad'ın "vahşileri"nin yoksun olduğu niteliklerdir, zira bu vahşilerin net bir zaman kavramı yoktur.[3]

Bundan dolayı aydının eleştirel düşünümselliği, *tanım* gereği –Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde tanımladığı kavramsal yapıya göre– tarihi kendi bünyesi içinde cisimleştiremeyen/ete kemiğe büründüremeyen bir perspektif ortaya koyduğu sürece, şüpheli bir değer haline gelir. Ünlü makalesi "Teslimiyet"te Adorno'nun kabul ettiği gibi, kuramcı, işbölümü yüzünden bizzat kendisi "deforme olmuş", bu nedenle de genellikle "öznel zayıflık" ile nitelenen "nispeten duyarlı" bir şahsiyettir.[4] "Kuram"ın pasifliği ve suç ortaklığı

2. Theodor Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 2005, s. 56-7. Neil Lazarus, "Hating Tradition Properly" (*New Formations*, No. 38 [Yaz 1999]) makalesinde, post-sömürgeci eleştirmenlerin elinde onu marjinalleştirmekten kurtarma çabası içinde bu pasajı zorlu bir okumaya tâbi tutar. Ayrıca bkz. Neil Lazarus, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1999.

3. Bkz. Conrad, *Heart of Darkness*, s. 75: "İçlerinden birinin bile bizim sayısız asırlar sonunda elde ettiğimiz zaman kavramı hakkında en ufak bir fikri olduğunu sanmıyorum. Onlar hâlâ zamanın başlangıcına aitti. Onlara neyin ne olduğunu öğretecek miras kalmış bir tecrübe yoktu" (*Karanlığın Yüreği*, s. 105). Bkz. Hegel'in Hindistan'ın "zamansızlığı" hakkında yaptığı Avrupamerkezli, "şarkiyatçı" yorumlara, *A Critique of Postcolonial Reason* içinde Gayatri Spivak'ın getirdiği eleştiri, s. 41 vd.

4. Theodor W. Adorno, "Resignation", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, İng. çev. Henry W. Pickford, New York: Columbia University

fikrine açıkça karşı çıkan bir metinde yer alan bu tanı, basit işbölümü gerçeğini şeyleştirici bir güç olarak kabullenmiş görünür. Bir polemik havası içinde sık sık kuramcıların etkinliğine karşıt bir protesto biçimi olarak öne sürülen doğrudan eylemi kötülediği bu makalede şöyle der Adorno: "Sözde-etkinlik, genellikle baştan başa dolayımlanmış ve katılaşmış bir toplumun orta yerinde dolayımsızlığın kuşatılmış bölgelerini kurtarma çabasıdır."[5] Bu tavır ile Fredric Jameson'ın tavrı arasında şayet bir fark varsa, birincisi, Jameson'ın bu "katılaştırma"nın nihailiğini açık ve net biçimde kabul etmesi; ikincisi de Jameson'ın bu katılaştırmadan kurtulmanın bir yolu olarak kültürel olana dönmesidir. Perry Anderson'a göre, Jameson bu haliyle Batı Marksist geleneği içindeki "tarihsel kötümserlik" akımını başarılı biçimde geride bırakır.[6] Görülen o ki, Jameson'a göre, Adornocuların kimi zaman sömürücülüğünü gittikçe artıran bir topluma karşı direnişi uyandırmak için tasarlanmış retorik bir abartma olarak savundukları duruş,[7] basit bir hakikat iddiasıdır ya da şimdiden etkisini göstermeye başlamış olan müstakbel bir durum hakkındaki bir öntanıdır. Adorno'da şeyleşme fenomeni kavramsal muğlaklığını korur (kaçınılmaz olmasına karşın potansiyel olarak her an feshedilebilir bir fenomendir); halbuki Jameson için şeyleşme ve estetik deneyim alanları, ideoloji ile Ütopya arasında yaptığı başka bir yorumbilgisel ayrımın ana hatlarını izleyerek, da-

Press, 1998, s. 289. Frankfurt Okulu entelektüellerine Mayıs 1968 gösterileri sırasında "ortada görünmemeleri" yüzünden yapılan saldırılara bir cevap olan bu makale, kuramın temaşa ile, eylemin de praksis ile eşitlenmesini tersine çevirir.

5. *A.g.y.*, s. 291.

6. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, s. 75-6.

7. Bkz. örneğin, Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 1998, s. 76. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki şu gibi aşırı ifadeler karşısında Adorno'yu bozgunculuk suçlamasına karşı savunmak zordur: "İnsanların en içten tepkileri o kadar bütünüyle şeyleşmiştir ki, kendilerine has herhangi bir şeye olmaları fikri zamanımızda yalnızca tamamen soyut bir görüş olarak varlığını sürdürebilir: kişiliğin parlak beyaz dişlerin, her türlü bedensel kokudan muafiyetin ve duyguların ötesinde bir şey ifade ettiği çok nadirdir" (*Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. John Cumming, Londra: Verso, 1979, s. 167). Her şeye rağmen, daha sonraki yazılarda –özellikle *Estetik Kuramı*'nda– geliştirildiği haliyle şeyleşme kavramının karmaşıklığı, şeyleşmeden kurtulmanın sürekli ondan kaçmaya yönelik daha incelikli stratejiler aramak yerine, kavramın diyalektik olarak incelenmesi yoluyla mümkün olduğunu gösterir.

ha net bir biçimde birbirlerinden ayrılmışlardır.[8] Kültürel alan Jameson için dünyayla özgürleştirici estetik bir kenetlenme mekânıdır; özne ile nesne hiç sorgulanmadan ayrılmışlıkları içinde bırakılır, öyle ki Jameson yazılarında, büyük bir ciddiyetle, geç kapitalist toplumlarda, örneğin bedensel egzersiz ve şiir okuma gibi etkinliklerin özünde insanları şeyleşmeden kurtarma potansiyeli olduğundan bahsedebilmektedir.[9]

Aynı belirlenimci bakış açısı sıklıkla Adorno'ya atfedilir, özellikle de geç dönem eserlerinde atfedilir. Mandel, gerçeklerin "trajik bir şekilde yanlış yorumlandığının" kanıtı olarak gördüğü şu pasajı aktararak bu yanlış yorumlamanın hâkim sınıfın ideolojik amaçları ile yenilgiyi baştan kabullenmiş, dolayısıyla da suç ortaklığına tekabül eden bir ilişki kurmaya yol açtığını söyler:

> Sözde-devrimci jest, Jürgen von Kempski'nin yıllar önce işaret ettiği, kendiliğinden bir devrimin teknik olanaksızlığının tamamlayıcısıdır. Bombaları denetleyenler karşısında barikatlar gülünç kalır; dolayısıyla insanların yaptığı barikatçılık oynamaktır ve efendiler şimdilik oyuncuların istediklerini yapmalarına izin vermektedir.[10]

"Sözde-etkinlik", Adorno'ya göre, durumun ciddiyetini kavramayı başaramaz; muazzam, değiştirilemez, neredeyse her şeyi bilen bir devlet karşısında takındığı nafile bir tavırla kendini avutur. Sözde-etkinlik bütünlüğü gerçek anlamda kavrayabilmekten uzaktır, dolayısıyla da tikellik içine batmış olarak kalır. Adorno'nun başka bir yerde bahsettiği "hobiler" ile meşgul olmak gibi,[11] sözde-etkinlik

8. Bkz. "The Dialectic of Utopia and Ideology", Jameson'ın *The Political Unconscious*'a yazdığı sonuç.

9. Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso, 1991, s. 383; "On Jargon", *The Jameson Reader*, haz. Michael Hardt ve Kathi Weeks, Oxford: Blackwell, 2000, s. 118.

10. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, s. 506. Bkz. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, s. 269. Jürgen von Kempski göndermesi, yazarın 1949 tarihli bir makalesinde vardığı bir sonuca atıfta bulunur. Bu sonuca göre, ileri endüstri toplumlarında devletin silah teknolojisinin üstünlüğü, "devrimler"i engellemek konusunda, 20 Temmuz 1944 Alman darbesini engelleyen bürokratik komuta yapılarıyla aynı işlevi görür; *Critical Models*'in 382. sayfasında çevirmenin notuna bakınız.

11. Özellikle "Free Time"da, Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde; ayrıca bkz. *Minima Moralia*, §84, s. 136-7.

şeyleşmiş dünya *esas alınarak* –başka bir deyişle, bütünlüğe dair hakiki bir bilgiden uzak olarak– girişilen bir etkinliktir; tamamen öznel bir düzeyde vicdanı rahatlatan bir merhem, özünde estetik, daha doğrusu estetikçi bir *telafi* görevi görür. Mandel, Adorno'nun buradaki tavrını temelde "kötümserlik" olarak görür; bu kötümserlik modernist aydınların tipik duyarlığıdır ve geç kapitalizm gerçekliğinin daha da gizemlileştirilmesi ile sonuçlanmıştır.

Şeyleşme "gerçekliğiyle" etkili bir uzlaşmaya varmasının doğal bir sonucu olarak, Jameson'da aynı tanıya daha iyimser bir görünüm verilmiştir. Jameson'ın şeyleşme kuramı ayrıntılarıyla incelenmeye değerdir, zira Jameson, Adorno'dan beri bu terimin en sadık kullanıcısı, hatta onu popüler hale getiren kişi olmuştur. Jameson'ın eserlerinde kavramın muğlaklıkları varlığını sürdürür, ancak bu muğlaklıklar Adorno'nun kullanımından epey farklı şekilde yorumlanmıştır. Düşünülmesi gereken en önemli etmen Jameson'ın "dönemselleştirici" yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın temeli başlangıcını Marx'ın erken dönem yazılarından alan bir "Mesihçilik" türüdür. Jameson'ın gerek şeyleşmenin gerçekliğiyle uzlaşması, gerekse "şimdilik" kültür kavramına bağlı kalmayı sürdürmesi bu temelde mümkün olmuştur. Ancak aynı temel, şeyleşme kavramının –özellikle Jameson'ın kavramı kullanış tarzının– idealist ve hatta "öznelci" olduğu suçlamalarına yol açmıştır. Benzer suçlamalar *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin 1923'teki basımını takip eden yıllarda Lukács'a yöneltilmişti. 1925 veya 1926 yılında yazılmış olup geçenlerde bulunan bir taslakta Lukács çalışmalarını böyle suçlamalara karşı –sırf kendisi için bile olsa– canla başla savunmuştur;[12] ancak bu savununun içeriğini ele almadan önce, "Mesihçilik" ile Jameson'ın dönemselleştirici tarihsel materyalizm yaklaşımı arasındaki yapısal bağlantıyı inceleyeceğim.

12. Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic*, Londra: Verso, 2000.

5

Mesihçilik, Tarihsel Materyalizm, Post-Yapısalcılık

YUKARIDA DA belirtildiği gibi, Jameson'ın düşüncesinde şeyleşmiş bilinç ile "estetik" deneyim arasında görünürde kategorik bir antitez ilişkisi vardır; aynı antitez ilişkisi Jameson'ın yapıtlarında da "ideolojik" düşünce ile "Ütopik" düşünce arasındaki kavramsal karşıtlık biçiminde karşımıza çıkar. Bu karşıtlık geleneksel bir değer yapısını yineler: "ideoloji", "yanlış bilinç" ile tahakkümün "olumsuz" bir Marksist yorumbilgisel değerlendirmesine delalet ederken, Ütopya "ideolojiden kurtuluşu vadeden bütün düşünce biçimlerini –"estetik metinde doğrudan doğruya ifade edilen *promesse de bonheur*" de dahil– kapsar.[1] Bununla birlikte, söz konusu karşıtlığın kendisi aynı zamanda "şimdi ve burada" mantığı (bu karşıtlıkların belirleyici, oluşturucu ve bu nedenle de kaçınılmaz olduğu bir gerçeklik) ile içerisinde böyle ikiliciliklerin (*binarisms*) çözüleceği bir "kolektiflik mantığı", bir *post-histoire* mantığı arasında yapılan kategorik ayrım üzerine kurulmuştur.[2] Böylece iki düzey –olumsallık, yalan ve zorunluluk düzeyi ile hakikat, özgürleşme ve uhrevilik dü-

1. *The Political Unconscious*, s. 285. "*Une Promesse de bonheur*" [bir mutluluk vaadi] güzellik deneyimini tanımlamak için Stendhal'in *Aşk Üzerine* kitabında ortaya attığı bir deyimdir ve Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde bu deyimi aktarması sayesinde üne kavuşmuştur. Bkz. Stendhal, *Love*, İng. çev. Gilbert ve Suzanne Sale, Londra: Merlin, 1957, XVII. Bölüm, s. 46; Türkçesi: *Aşk Üzerine*, çev. Ayberk Eray, Ankara: Lotus, 2004; Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, İng. çev. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 78 (3. makale, 6. Bölüm); Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. A. İnam, İstanbul: Say, 2004.

2. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 286-7.

zeyi– net bir biçimde birbirinden ayrıştırılır. İlkinde ideoloji ile Ütopya birbirinin kutupsal karşıtıdır; bu kutupsallık "şeyleşmiş" mantığın bir ürünü olmakla birlikte günümüz gerçekliği üzerinde kurucu bir rol oynaması açısından doğruluk değeri de taşır. İkincisi ise böyle karşıtlıkların tüm ideolojik giysileri içinde açığa çıkarıldığı bir alandır; fakat "iyi toplum"a yakın bir zamanda ulaşma olasılığının çok az olduğunu kabul etmeksizin, bu karşıtlıkların ideolojik giysilerini çıkarıp atmak konusunda diretmek biraz aşırıya, hatta siyasi açıdan despotik bir noktaya vardırmak olur. Kapitalist bir toplumda bu iki varoluş boyutunun olası tek sentezi "metodolojik" ya da –alternatif bir formülle– "estetik" bir sentezdir. Şiir gibi, kuramsal dil de günlük dilin şeyleşmesini kırmanın bir yoludur. Şiir gibi, kuram da "kendi dil üretimini yeniden öne çıkarır ve yeniden bir merkez icat eder"; kuramın zorluğu "günlük dilin şeyleşmişlik derecesi ile doğru orantılıdır."[3] Öte yandan, bu muğlaklıklar en iyi Jameson'ın kültür kavramı konusundaki açımlamalarında izah edilir.

The Political Unconscious'ta (Siyasi Bilinçdışı) Jameson, hem mevcut düzeni meşrulaştırmak gibi "ideolojik" bir işlevi, hem de bu ideolojiyi meşrulaştırmaya ve yıkmaya –hatta yıktıkları *ölçüde* meşrulaştırmaya– çalışan "teşvikler" içeren "Ütopik" bir işlevi olan bir kültür anlayışı ortaya koyar. İdeoloji ile Ütopya arasındaki ilişki bu nedenle pozitivist ve ikici (düalist) değil, diyalektik ve ekonomik bir ilişkidir: İdeolojik olan, Ütopik teşvikler sunmadan işlevini gereğince yerine getiremez; aynı zamanda, Ütopik teşvikler mevcut toplumsal sistemde daima hızla tahsis edilecek ve yayılacaktır. Kültürel üretim, der Jameson, en "ideolojik" tezahürlerinde bile kendi etkinliğinin feshedildiği gerçekleşmemiş –muhtemelen de gerçekleştirilemez– bir alana işaret eder:

> Durkheim'ın dine insan ilişkilerinin sembolik bir olumlanışı olarak bakması (ki biz bu din anlayışını kültürel etkinlikleri de içine alacak biçimde genişlettik) ve Heidegger'in sanat eserini insanların insan olmayanlarla, Doğayla ve Varlıkla olan ilişkisinin sembolik bir temsili olarak görmesi bu toplumda yanlış ve ideolojiktir; ancak bu görüşler Marx'ın deyimiyle tarihöncesi dönemin sonunda doğru olacak ve hak ettikleri yere ge-

3. "On Jargon", *The Jameson Reader*, s. 118.

leceklerdir. Dolayısıyla o zaman geldiğinde, ideolojik olanın Ütopik olana ya da işlevselci-araçsal olanın kolektif olana karşıtlığı sorunu sahte bir sorun haline gelecektir.[4]

Başka bir deyişle bu görüşlerin "Ütopik" işlevi son çözümlemede (bu her ne demekse), bütünüyle "şeyleşmiş" olan kendi biçimlerinden ortaya çıkacaktır – tıpkı bir kelebeğin krizalitten çıkması gibi. Bu arada, şeyleşmiş bir toplumda din, felsefe ve şiir insan mutluluğu için zorunludur ve evrensele erişmenin bir yolunu sunar; bu yol yalnızca kapitalist toplumun şeyleşmiş mantığı içinde yanlıştır. Şüphesiz böyle kavramlar Tanrı, hakikat, bütünlük ya da estetik deneyimin şeyleşmeyi aşmış eşdeğerlerine *hitap eder*, ancak söz konusu varlıkların bu şekilde *adlandırılabileceği* bir insanlık tarihi evresini tahmin ve tahayyül etmek mümkün değildir. Din, sanat ve felsefe şeyleşmenin olmadığı bir dünyanın anlık bir görüntüsünü sunarlar bize. Eski Marksist estetikçi Max Raphael, Paul Cézanne'in tablolarına yönelik olumlu bir diyalektik değerlendirme bağlamında bu noktaya değinerek şöyle yazar: Sanat "hayatta kavramlara indirgenemeyecek ayrışmalar ve kabullenilmiş ahlaki ölçütlerle değerlendirilemeyecek durumlar olduğunu göstererek bizi sözcüklere, kavramlara ve yanlış ahlaki değerlere esir olmaktan kurtarır."[5] Yine de en azından şunu not düşmek gerekir ki, Jameson'a göre "henüz ortaya çıkmamış olan kolektivite mantığı" şimdiye kadar bir "mantık"tan daha somut bir biçimde açımlanmamıştır ve bu eksiklik şeyleşmiş bir toplumda kaçınılmazdır. Yukarıda aktarılan pasajda, "tarih öncesi" terimi araya mesafe koyan bir manevrayla ("Marx'ın deyimiyle") kullanılmıştır; böylelikle sanki postmodern (ya da "geç kapitalist") durumda bu kadar bariz bir Ütopik terimin en iyi ihtimalle antika, en kötü ihtimalle de teleolojik ve idealist olduğu ve –prosedür olarak gerekli de olsa– kullanılırken muhakkak parantez içine alınması gerektiği ima edilmektedir.

Bu nedenle Jameson'ın kendi eleştirel metodolojisi, "araçlar ile amaçlar arasında, Ütopik tatmin ile ideolojik manipülasyon arasında ... en başta yapılan bir ayrıma" dayandığı müddetçe şeyleşmeyi

4. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 293.

5. Max Raphael, *The Demands of Art*, İng. çev. Norbert Guterman, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1968, s. 201.

öngerektirir.[6] Sean Homer, Jameson'ı, bütünlük kavramını "mevcut olmayan bir neden, temsil edilemez bir kavram olarak daha üst bir soyutlama düzeyinde" yeniden yazmakla itham ederken bunu kasteder.[7] Görünüşe göre Jameson ne yârdan geçmektedir ne de serden; zira "diyalektik" düşüncenin yüce dağlarında süzülmeyi mi "kültürel çözümlemenin daha alçak ve pratik düzeyinde"[8] gezinmeyi mi tercih ettiğine bağlı olarak hem muhaliftir hem de içkinci, hem aşkıncıdır hem de maddeci. Jameson kendisini, ayrı ayrı hem "negatifin emeğinden" kurtarılabilecek haz anlarına hem de bireyin toplumsal bütünlük içinde bireyin konumlandırılmasıyla mümkün kılınabilecek kolektif "şeffaflığa" ulaşma tasarısına adamıştır.[9] Tam da "şeyleşme"ye bağlılığının bir sonucu olarak, Jameson'un düşüncesinde, teoriyle pratik arasında –kendisi her ne kadar bunların "diyalektik iç içe geçmişliği" konusunda ısrar etse de– radikal biçimde kutuplaşmış bir ayrım varlığını sürdürür.

Jameson'ın tam anlamıyla (sözgelimi idealist bir yaklaşım yerine) gerçek anlamda tarihsel ve diyalektik bir yaklaşım sunma iddiası, ideolojiyi Ütopya'ya, Ütopya'yı da ideolojiye yaklaştırmış olmasına dayanır. Jameson'ın şeyleşme kavramı ilhamını, özel bir eskatolojiden –nihai şeylere dair bir kuramdan– alır. Devrimci bir perspektife sahip olduğunu iddia etmesine karşın, Jameson'ın düşüncesi, en başta, ideolojik formlarla böylesine iç içe geçmiş olduğundan Ütopik potansiyeli bütünüyle *yok etmekle* suçlanabilir kolayca. Jameson'ın düşüncesinde kültür alanı yalnızca Mesihçi yeni dünyanın habercisi olmakla kalmaz, bu Mesihçi dünyanın yerini alır. Bu nedenle öngörülen "Ütopya" uğrağı salt metodolojiktir. Jameson'ın "şimdilik" tabiri Marksizmde bulunan teleolojik "serap"ı –yani "birey öznenin, kendisini belirleyenin sınıf olduğunun her nasılsa tamamen bilincine varacağı" ve "ideolojik belirlenim döngüsünü katkısız bir bakış açıklığı ve düşünme süreciyle çözümleyebileceği"[10] uğrağı– yerinden etmeyi başarır. Sonuç olarak Marksizm, Jameson'da, saf yöntem olarak yeniden yaratılır. Jameson'ın tasarladığı

6. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 288.

7. Sean Homer, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Cambridge: Polity, 1998, s. 158.

8. *The Political Unconscious*, s. 287.

9. *A.g.y.*, s. 283. 10. *A.g.y.*, s. 283.

Aufhebung'un meydana geldiği "daha üst düzey", en azından Homer'a göre, akıl almaz ölçüde soyutlanmıştır. Tarihsel materyalizmdeki Mesihçi damar tam karşıtına –tüm Ütopik çabaların en baştan terk edilmesine; devrimci *telos*'un (erek) bir eleştiri pratiği olarak yeniden formüle edildiği, ereğin asıl konumundan alınıp metodolojik bir ilke, durmadan ertelenen, hatta yüceltilen bir hedef haline getirildiği bir sürece– dönüştürülür.

Edward Said, kuramsal modellerin farklı coğrafi ve tarihsel bağlamlarda peş peşe uyarlanarak temellük edilmelerini konu alan bir makalesinde, Lucien Goldmann'ın –*The Hidden God* (Gizli Tanrı) adlı kitabında– Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* hakkında yaptığı yorumu örnek verir. Goldmann, der Said, Lukács'ın şeyleşme kuramını devrimci değil, özünde skolastik bir çözümleme biçimine dönüştürür. Said çok haklı toplumsal ve tarihsel nedenleri olan bu değişikliğin "orijinal"inden daha az geçerli olmadığı konusunda ısrar etmekle birlikte, bunun Goldmann'ın akademik Marksizminin karakterini devrimci Lukács'ınkinden epey farklı kıldığını da ekler.[11] Bu anlamda Jameson, Goldmann'ın Lukács yorumuna kendi kabul ettiğinden daha çok şey borçluymuş gibi görünüyor. Tıpkı Jameson'ın Marksizmin ereğinden, bireyin bilincinin merkezi yerini "kolektif birlik"e bırakması olarak bahsetmesi gibi,[12] Goldmann da (Hıristiyanlıktakinin aksine) bireyselleştirilmiş, uhrevi bir öte dünyaya değil de bir kolektiviteye –"insanların tarih içinde ve tarih boyunca kendileri için kurdukları bir gelecek"e– bel bağlayan bir Marksist inanç tablosu çizer: "Bu inançta var olan aşkın unsur doğaüstü değildir ve bizi tarihin dışına ya da ötesine götürmez, yalnızca bireyin ötesine götürür."[13]

Tabii ki tarihin "ötesi"nden vazgeçmek ile tarihten –başka bir deyişle tarihi *değiştirme* amacından– vazgeçmek arasında çok ince bir çizgi vardır. Jameson gibi, Goldmann'a göre de "diyalektik yöntem"in en önemli meziyeti, burjuva ideolojisinin analitik yön-

11. Edward Said, "Traveling Theory", *The World, the Text, and the Critic* içinde, Londra: Vintage, 1991, s. 236-7.

12. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 283.

13. Lucien Goldmann, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*, İng. çev. Philip Thody, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1964, s. 90.

temlerinin bünyesindeki "etik" terimlerden uzak durmasıdır; Goldmann'ın "bütün ile parçalar" arasında sürekli bir hareket olduğuna dair metodolojik ısrarının anlamı budur; böylece Goldmann bireylerin sanatsal ürünlerini onları yaratan toplumsal bütünlükten –"dünya görüşü"nden– ayrı olarak düşünmeyi reddeder. Ancak Marksizm, yöntem olarak yeniden biçimlendirildiğinde, akademizme ve siyasi tevekküle kayma tehlikesiyle yüz yüze gelir. Burjuva ideolojisinin etik yapısından –sözgelimi, "ilerici" ve "gerici" terimleri tamamen bu yapıyla iç içe geçmiştir– vazgeçmek ile Marksizmin devrimci amaçlarından tümüyle vazgeçmek arasında ince bir çizgi vardır. Gerek Jameson gerekse Goldmann, yazılarında, mevcut kapitalist sistem karşısında muazzam bir itidal sergiler. Örneğin Jameson, Lukács'ı kendi şeyleşme kuramını "etik" –yani yargılayıcı– terimlerle sunduğu ve böylelikle bazı şeyleşme süreçlerinin (örneğin kapitalizmin "insanlıktan çıkarıcı" etkileri karşısında estetik deneyimin telafi olarak sunduğu özerkliğin) "Ütopik işlevini görmezden geldiği" gerekçesiyle eleştirir.[14] "Zorunluluğun deneyimi" olarak tarih ile kaçınılmaz olana boyun eğiş olarak tarih arasında da gerçekten çok ince bir çizgi vardır. "Kültürün her yerde olduğu"[15] yolundaki ısrarı, Jameson'ın "diyalektik" olmaktan ziyade özünde "trajik" bir dünya görüşünü –reddetmek için bile olsa– tekrarlamakla suçlanmasına yol açmıştır. Bu trajik görüşte insan "dünyayla tüm uzlaşma yollarını reddeder ve eylemlerine öyle sınırlamalar koyar ki içinde bulunduğu durumu aşma fırsatları neredeyse yok olur."[16] Jameson'ın kültürelciliği, sermayenin hükmettiği bir dünyadan alabileceğimiz tüm hazları kurtarma çabasını temsil eder. Jameson'ın birliği salt "metodolojik" olarak onarma çabası, insanlığın inşa edeceği bir geleceğe duyulan Marksist "inanç"tan dönmeyi, hatta belki de metafizik bir "agnostisizm"e sığınmayı önvarsayar.

Ne var ki, Jameson'ı bir dönek olarak nitelendirip silmeden önce, "aşkın" ile "doğaüstü"nü devrimci Marksizm projesi ile olası bağlantıları çerçevesinde birbirinden dikkatli bir şekilde ayırma-

14. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 63.

15. Jameson, *a.g.y.*, s. 102; *The Jameson Reader* s. 136.

16. Mary Evans, *Lucien Goldmann: An Introduction*, Brighton, Sussex: Harvester, 1981, s. 60.

mız gerekir. Goldmann'a göre, modern toplumda batıl inançların modasının geçmiş olmasına rağmen (tabii ki tümüyle yok olmamışlardır), Marksizmde kesinlikle bir "aşkın unsur" vardır. Hem trajik hem de diyalektik düşünceyi, Descartes, Hume ve Voltaire'in temsil ettiği rasyonalist dünya görüşünün amansız ampirizminden ayıran şey "Aşkın"dır. Goldmann'ın düşüncesini açıklarken Mary Evans trajik düşünce ile diyalektik düşünce arasında tek bir fark görür: "Reddedişin trajedisinde bahis –kumar– sonsuzluk ve aşkın bir tanrı üzerine oynanırken, diyalektik düşüncede bahis insanın dünyadaki geleceği üzerine oynanır."[17] Tanrı'nın varlığı konusundaki spekülasyon tarihin daha ileri bir aşamasında "insanlık sosyalizm ile barbarlık arasında bir seçimle yüz yüze geldiğinde, sosyalizm galip gelecektir"[18] şeklinde bir spekülasyona dönüştürüldü diye diyalektik "bahis" bahisliğinden bir şey yitirmiş değildir. İki durumda da belirleyici etmen, "bireyi aşan bir gücün varlığı üzerine" oynanan bahistir. Aynı şey muhtemelen Jameson için de doğrudur, zira Jameson, Paul Ricoeur'ün özünde dinsel olan düşünsel çerçevesinden "olumlu" (Ütopik) yorumbilgisi fikrini –"salt ideolojik olanın ötesinde Marksizme yaraşır bir anlam versiyonu"[19] ileri sürmek için kullandığı bir dizi araçtan biridir bu– miras almıştır. İşin aslı (Goldmann'ın gözünde "rasyonalist ve ampirik düşünce" gibi "bahse hiç önem vermeyen") kültürelci teslimiyetçilik ile[20] Goldmann ve Jameson'ın açıkladığı şekliyle materyalist diyalektik arasında yalnızca ince bir çizgi değil, dünya kadar fark vardır.

Bu nedenle bu Marksizm türlerini "seküler" ya da "agnostik" olarak tanımlamak bir hayli hatalı olacaktır. Aslında, dinin *Aufhebung*'unu ya da kökten dönüştürülmesinden değil de dosdoğru "ortadan kaldırılması"ndan bahsetmek dinsel inancı "tarihsel olmaktan çıkarmak" –ve böylece Jameson'ın tüm diyalektik düşüncenin tek mutlak emri olarak tanımladığı şeye ("Daima tarihselleştir!")[21] karşı gelmek– olacaktır. Aksine, Jameson'da Hıristiyanlık'taki tak-

17. *A.g.y.*, s. 64.
18. Goldmann, *The Hidden God*, s. 301.
19. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 284-5.
20. Goldmann, *The Hidden God*, s. 300.
21. "Daima tarihselleştir!" Jameson'ın *The Political Unconscious*'ının ünlü açılış sözcükleridir.

diri ilahi, Augustinus'un *Tanrı Şehri* adlı eserinde bulunan teleolojik tarihselcilik, hatta ilkel büyü gibi bazı dinsel kavramları "yeniden yazma" olanağı diyalektiğin içinde korunmaktadır, ki bu da Marksizm ile din arasında bir kopuştan ziyade metodolojik bir devamlılık olduğu fikrini destekler. Dinsel kavramlar, der Jameson, "tam bir bilimsel düşüncenin mevcut olmadığı kapitalizm öncesi toplumsal oluşumlarda, tarihsel materyalizmin habercileri"ni temsil ederler.[22] Goldmann'a göre ise aşkın "[kendi çalışmalarına konu olan] bireylerin ötesine geçen ve ifadesini onların emeklerinde bulan bir gerçekliğin varlığı"na işaret eder.[23] Her iki düşünüre göre, tarihsel materyalizmin Ütopik ruhu hayatını tam da "aşkıncılık" –*var olan dünyadan başka bir dünya* üstüne oynanan bahis– uğrağında sürdürür ve Jameson'a göre bu "bahis" daha önceki din düşünürlerinin Ütopik hayallerinde bulunabileceği kadar, sözgelimi, çağdaş Marksist kuramın diyalektik çözümlemelerinde de bulunur.

Jameson'ın dönemselleştirici metodolojisinin ikinci içerimi, görünüşte çizgisel bir tarih anlatısını yinelemesidir. Bir karşılaştırma olarak yine Goldmann'dan bahsedebiliriz. Goldmann'a göre "trajik görüş, önce rasyonalizmin ve ampirik bireyciliğin bulgularını bünyesine katıp bunların ötesine geçer, sonra da kendisi diyalektik düşüncenin bünyesine katılıp aşılır".[24] Goldmann'ın yorumuyla Avrupalı bilincin ilerleyişinin hikâyesi karmaşık fakat inkâr edilemez biçimde evrimcidir; Goldmann'ın yönteminin ve bu yöntemin merkezindeki "dünya görüşü" nosyonunun önkabulü insani evrenin özünde *kuramsal olarak kavranılabilir* olduğudur. "Dünya görüşü" "toplumsal bir grubun (çoğunlukla toplumsal sınıfın var olduğunu kabul eden bir grubun) üyelerini birbirine bağlayan ve onları başka toplumsal grupların üyelerinin karşısına koyan düşünceler, arzular ve hisler karmaşasının toplamı"nı ifade eder.[25] Goldmann'ın eserleri, toplumsal süreçler düzeyinde biraz kötümserse de –başka bir yerde "kolektif bilincin" piyasa toplumlarında hızla ve telafi edilemez bir biçimde yitip gitmekte olduğundan bahseder Goldmann[26]–

22. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 285.
23. Goldmann, *The Hidden God*, s. 15.
24. *A.g.y.*, s. 25. 25. *A.g.y.*, s. 17.
26. Lucien Goldmann, *Towards a Sociology of the Novel*, İng. çev. Alan Sheridan, Londra: Tavistock, 1975, s. 10-1.

akademik bir girişim olarak bu eserler tamamen iyimserdir, Hegel' den miras aldığı bir metodolojik coşku içindedir.[27]

Goldmann'ın genel olarak fazla hırslı olduğu teslim edilen bu tasarısının en başarılı şekilde gerçekleştirildiği yer *Gizli Tanrı* adlı kitabıdır. Bu kitapta Pascal ve Racine'in yazılı eserleri, on yedinci yüzyıl Fransasında dinsel Jansenist öğretinin *noblesse de robe* (cüppe asilleri/haybeden asiller) üzerindeki etkisi ile yakından ilişkilendirilerek kapsamlı bir biçimde tartışılır. Mutlak değerlerin, bozulmuş bir toplumsal dünya ile bağdaşmaz görüldüğü Racine'in oyunlarındaki "trajik görüş", XIV. Louis yönetimi altında tüzel soyluların vatandaşlık haklarının tedricen kısıtlanmış olması göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Bu nedenle, Racine'in *Phèdre*'sini tartışırken, Goldmann, Phaedra'nın kendisinden "etrafında Jansenistler ile kilise otoriteleri arasında büyük bir çatışma meydana gelen bir kahramanın ete kemiğe bürünmüş hali" olarak bahseder.[28] Goldmann'a göre, karmaşık toplumsal süreçlerin ve edebi metinlerin bir "bütünlük" içerisinde başarılı bir şekilde ve beraberce anlaşılmasını sağlayacak bir "yöntem"e –diyalektik ya da tarihsel materyalizme– muazzam miktarda veri tâbi kılınmıştır.

Jameson *Siyasi Bilinçdışı*'nda, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da "şimdiye dek var olan tüm toplumlar"ı "bir sınıf mücadelesi tarihi" olarak açıklamalarından bahseder ve önemli tarihsel çatışmaları "muazzam boyutta, tek ve henüz sonlanmamış bir olay örgüsü"nün bölümleri olarak sunmanın metodolojik gerekliliğinden dem vurur. Jameson'a göre Marksist eleştirinin "işlevi ve gerekliliği" "bu kesintisiz anlatının izlerini keşfetmesinde, bu bastırılmış ve gizlenmiş temel tarih gerçekliğini yeniden metnin yüzeyine çıkartmasında" yatar. Bu yaklaşımda, der Jameson, böyle olaylar "tek ve büyük bir kolektif öykü"nün birliğine iade edilirler.[29] "Çokkültürlülüğün" baskın çağdaş toplum modeli olduğu, hiçbir "kültürün" ya da "etnik grubun" nihai bir tarih versiyonuna sahip olmadığı bir devirde, gayet cesur, hatta neredeyse anıtsal ifadelerdir bunlar. *Post-*

27. Bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, İng. çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MA., ve Londra: MIT, 1993, s. 64.

28. Goldmann, *The Hidden God*, s. 376.

29. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 20, 19; bkz. Anderson, *The Origins of Postmodernity*, s. 53-4.

Sömürgeci Aklın Eleştirisi'nde, Gayatri Spivak, Jameson'ın hislerini Jean Paul Sartre'ın *Varoluşçuluk ve Hümanizm*'de söylediği sözlerde yatan "Avrupamerkezci kibir" ile karşılaştırır: "*İnsanın yeterli bilgisi varsa* bir geri zekâlıyı, bir çocuğu, ilkel bir insanı ya da bir yabancıyı anlamanın bir yolu her zaman vardır."[30] Günümüz dünyasında, bu tür "emperyal kanı"ların tümü, der Spivak, insanlık serüvenini "tek ve büyük bir kolektif öykü" olarak düşünen anlayış ile birlikte, kesin olarak mezara gönderilmelidir. Keza, Goldmann'ın "bir eserin genel anlamının tam ve tutarlı bir resminin" eleştirel olarak yapılabilirliğine duyduğu inanç ve "bir pasajın gerçek anlamı"ndan hiç mahcubiyet duymaksızın bahsetmesi "okur-odaklı" bir eleştiri çağında tuhaf kaçar.[31] Bu çağda, Barthes'ın "Yazarın Ölümü"nde yazdığı gibi, edebi bir metnin şifresini çözme iddiası "tamamen nafile bir hale gelir"; tek bir "teolojik" anlam fikri yerini, metnin "hiçbiri özgün olmayan çeşitli yazıların birbirleri ile karıştığı ve çarpıştığı çok-boyutlu bir uzam" olarak görüldüğü bir anlayışa bırakır.[32]

O halde, Jameson'ın tarihsel materyalizmi dönemselleştirmesi, bir taraftan devrimci etkinlikten geri adım atarak "salt" kültürel çözümlemeye saplanıp kalmak olarak yorumlanırken (Jameson'a yöneltilen standart Marksist eleştiri), diğer taraftan Jameson metodolojik totalitarizm suçlamalarına da aynı derecede açık görünür (standart "post-yapısalcı" eleştiri). Böyle bir değerlendirme, diyalektik düşünceyi "Hıristiyan tarihselciliği"nin sosyolojik vârisi ola-

30. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 208 (Spivak'ın vurgusu). Bkz. Jameson, *The Political Unconcsious*, s. 20; Sartre, *Existentialism and Humanism*, İng. çev. Philip Mairet, Londra: Methuen, 1948, s. 46-7. Bu ifade, Sartre'ın "gelişmemiş" bir ülkede yaşayan birinin *nouveau roman* (yeni roman) okuyamayacağı yolundaki bir diğer "ünlü" ifadesiyle (Jameson söz konusu ifadeyi *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*'de tartışır) karşılaştırılmalıdır. Bu sözün gerçek hedefi, tabii ki, Üçüncü Dünya değil, *nouveau roman*'dır – özellikle de Alain Robbe-Grillet'dir. Bkz. "'A Long, Bitter, Sweet Madness': An Interview with Jean-Paul Sartre", *Encounter*, C. XXII, No. 6 (Haziran 1964), s. 62; Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, s. 145. Ayrıca bkz. Maurice Cranston, "Sartre's Commitment", *Encounter*, C. XXIII, No. 2 (Ağustos 1964), s. 43-5.

31. Goldmann, *The Hidden God*, s. 12.

32. Roland Barthes, "The Death of the Author", *Image-Music-Text* içinde, İng. çev. Stephen Heath, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1977, s. 147-6.

rak yorumlar. Hıristiyan tarihselciliği, tarihe Düşüş öğretisi ile aynı ilahi anlam tekliğini atfeden ve klasik temsilini Augustinus'ta bulan bir kuramdır; Augustinus "Tanrı şehri"nin gelişimini, şehrin "dinsizlerin arasında inancıyla bir hacı gibi yaşadığı bu fani çağ" dan "şimdi sabırla beklediği o ebedi ve ezeli yuvanın güvenliğine kavuşacağı an"a kadar takip eder.[33] Geoffrey Bennington, Jameson'ın *Siyasi Bilinçdışı*'nı incelerken bunu hafife alan bir tavırla "'henüz değil' mantığı" olarak adlandırır ve "Aşkın tarih anlatısının birliği Jameson'ın tasarısı için elzemdir," diye yazar.[34] Spivak'ın Jameson-Sartre karşılaştırmasında da aynı amansız teleoloji koyutlanır.

Ancak Spivak Sartre'a kesinlikle haksızlık yapar ve muhtemelen Jameson'a da haksızlık yapmaktadır. Spivak'ın Sartre'dan aktardığı metne göz atarsak, Sartre'ın açıkça ifade ettiği evrenselciliğinin Jameson'ınki kadar "metodolojik" –diğer bir deyişle, eleştirel etkinliğin bir *ilke*si; tüm araçların yöneltildiği bir "amaç"tan ziyade, tüm belirgin amaçları askıya alınmış bir "araç"– olduğunu görürüz. Sartre'ın "evrenselliği" verili bir şey değil, ancak sürekli bir üretim ve yeniden-müzakere durumunda olan siyasi bir oluşumdur. Sartre aynı pasajda, "bu evrenselliği, kendimi seçerken yaratırım," der: "Onu ayrıca herhangi bir çağdan herhangi bir insanın amacını anlarken de yaratırım. Seçim ediminin bu mutlaklığı, her çağın göreli olduğu gerçeğini değiştirmez."[35] Evrensellik burada bir hegemonya –dayatılmış ya da totaliter bir kültürel gündem– değil, bir özlemdir. Yukarıda ima edildiği üzere, Jameson'daki "henüz değil" mantığı, Hegel'de olduğu gibi, diyalektik bir eleştiri olarak; "henüz değil" mantığı –Hegel'in deyimiyle "kötü sonsuzluk"– ile "şimdi ve burada" mantığı arasındaki karşıtlığın aşılması yahut *Aufhebung*'u olarak da anlaşılabilir. Günümüz gerçekliğinin kurucusu olan "şimdi ve burada"nın "şeyleşmiş" mantığını (tasvir ettiği dünya yanlış bir dünya olduğundan yalan söyleyen bir mantıktır bu; ama sunduğu açıklama mükemmel denecek kadar eksiksiz olup aslen bu dün-

33. Augustine, *The City of God against the Pagans*, İng. çev. R. W. Dyson, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 3; bkz. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 18.

34. Geoffrey Bennington, "Not Yet", *Legislations: The Politics of Reconstruction*, Londra: Verso, 1994, s. 82, 80.

35. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, s. 47.

yadan türediğinden aynı zamanda doğruyu da söyler) açıklamaya çalışan, yani tam da şeyleşmenin kuramı olan bu kuram, siyasi olarak bu dünyayı değiştirme davasına bağlı kaldığında bile, dünyanın şu anki halinden *çabayla kazanılmış* bir özgürleşmenin söz konusu olduğu hissini verir. Hegel'i (idealist değil de) materyalist terimlerle yeniden okuyan bir "materyalist" diyalektik, metodolojik olarak, şimdi ve burada'nın şeyleşmiş değerlerinden kurtulmuş, bu değerler karşısında özgür olan bir alana (Mutlak tin) işaret eder; ancak bu özgürlüğün, insan bilincinin her sahici ürününde de mevcut olduğunu savunur, zira bu ürünler içlerinde barındırdıkları tin (*Geist*) sayesinde birer hakikat aracıdırlar. Hegel'in, felsefenin içeriğinin "gerçeklikten başka bir şey olmadığı" konusundaki ısrarının –Adorno bunu *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nden alıntılar– anlamı budur.[36] Hegelci diyalektik *Geist*'ın gerçekleştirilmesinin uzak bir geleceğe yansıtılması demek değildir; daha ziyade, diyalektiğin içerdiği bahis, inanç edimi yoluyla, *Geist* ânını şimdi ve burada'nın içine zorla yerleştirir ve aynı zamanda kusurlu bir şimdi ile ideal bir gelecek arasındaki metafizik ayrımı da ortadan kaldırır. Başka bir deyişle, *Geist*'ın gerçekleşmesi yalnızca şeyleşmiş bir şimdi ve burda mantığında kıyametvari terimlerle temsil edilir.

Lukács'a göre, Marx'ın Hegel'i başaşağı etmesiyle "Hegel'in kendisinde, *Mantık*'ının en soyut ve idealist bölümünde ("Kavramın Mantığı"), sisteminin doruğunu oluşturan kategorilerin, proleter sınıf mücadelesinde nasıl da gerçek, pratik uğraklar haline geldiği açıkça ortaya çıkar."[37] Bu paradoks, bahsin Goldmann'ın düşüncesindeki statüsünü de tarif eder. Goldmann'ın söylediği gibi, sosyalizmin "tarihsel zorunluluğu" ile sosyalizmi yaratmak için mücadele etmenin gerekliliği arasındaki çelişki olduğu gerekçesiyle materyalist diyalektiğe yapılan tüm itirazlar, "insan gerçekliğinin diyalektik doğası"nı anlamakta başarısızdır.[38] Goldmann'a göre, Pascal'in Hıristiyanlığı, diyalektik düşünce ile aynı paradoksal yapıya sahiptir; bahsi Tanrı'nın varlığı üzerine oynamak, kanıt arama-

36. Adorno, *Hegel: Three Studies*, s. 67.

37. Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic*, İng. çev. Esther Leslie, Londra: Verso, 2000, s. 112.

38. Goldmann, *The Hidden God*, s. 303.

ya karşıt olmayı gerektirmez; bu arayış daha ziyade bahsi oluşturan şeydir ve aynı zamanda Pascal'in yaşadığı on yedinci yüzyılın Hıristiyanlık gerçeğini temsil eder. Bu dönemde Hıristiyanlık "insanın tüm ihtiyaçlarını giderebilme konusunda eşsiz bir konumdadır."[39] Özne ile nesnenin ayrılmazlığı üzerine kurulu olan diyalektik düşünceye göre bu koşul (insanların ihtiyaçlarını giderebilme) o dönem Hıristiyanlığının doğru olması için hem gerekli hem de yeterli koşuldur.

Goldmann'ın, kendi "bilimsel araştırma" tasarısının herhangi bir araştırmacı ya da yönetimin programından ziyade "sayısız bireysel çabanın işbirliğini gerektiren kolektif bir fenomen" olduğu konusundaki ısrarı, "dünya görüşü" kavramının –Hegelci vücut bulmuş "tin" ilkesinin Goldmanncı versiyonu– başka bir içerimidir.[40] Goldmann'ın projesi birbirinin peşi sıra gelen araştırmacıların gelecekteki işbirliğini varsayan sürekli bir projedir. Bu zamansal denklemin diğer ucunda Goldmann kendi eserini Marx ve Engels'ten, hatta Hegel'den bile önce başlamış ve hâlâ devam etmekte olan bir projeye yapılmış en yeni katkıdan ibaret olarak görür ve filozofların "kendilerinden önce gelen düşünürlerin eserlerini anlamak istedikleri zaman" diyalektik yöntemi evvelden beri hep gayriihtiyari uyguladıklarını vurgular.[41] Daha önceki bir "dünya görüşü"nü anlama süreci, bu görüşün dahil olduğu gelenek ile kişinin içinde bulunduğu gelenek arasındaki *süreklilikleri* olduğu kadar farklılıkları da ortaya çıkarma sürecidir. "Post-yapısalcı" düşünceyi Goldmann ve Jameson'ın temsil ettiği "dönemselleştirici diyalektik"ten kesin bir biçimde şöyle ayırabiliriz: Dönemselleştirici diyalektikte, dönemselleştirme tarihin diyalektik sürekliliğine duyulan bağlılık yüzünden hep "ertelenir". Post-yapısalcılıkta ise aksine (ve bu belirlemeyle bariz bir çelişki içinde), böyle süreklilikler hiç yoktur; tarihin anlatılarının bir saydamlık –insan bilincine ve topluma dair "nesnel bir bilgi," özne ile nesnenin birliği– noktasında ister istemez birleştiği fikri, Nietzsche'nin deyimiyle "gerçek" ya da "fiili" tarihe (*wirklishe Historie*) gösterilen direnci meşrulaştırma ve özümseme işlevini görür. Söz konusu "gerçek" tarih, insanlığın "bir tahakkümden diğerine geçtiği" bir süreçten; kurallar sistemi olarak

39. *A.g.y.*, s. 305. 40. *A.g.y.*, s. 4. 41. *A.g.y.*, s. 19.

düzenlenmiş (tarih felsefesi de bu sisteme dahildir) bir şiddet silsilesinden ibarettir.[42]

Bu post-yapısalcı eleştirinin klasik metni Michel Foucault'nun Nietzsche ile Hegel'i karşılaştırdığı 1971 tarihli "Nietzsche, Soykütüğü, Tarih" adlı denemesidir. İlk olarak Nietzsche'nin Hegel'in tarih felsefesine yönelttiği hararetli suçlama ve ikinci olarak da yapısalcılıkta tarihin dağıtılarak "söylem"e dönüştürülmesi temelinde, Foucault tarihin yerine soykütüğü koymayı teklif eder. Soykütük Foucault'nun Nietzsche'den aldığı bir terimdir ve tarihsel araştırmanın "değerler, ahlak, çilecilik ve bilgi" gibi pek çok unsuru konu edinmesini ifade eder.[43] Bu iki önermeyi biraz açmakta fayda vardır.

1. Foucault'nun "soykütüğü", gerek tarih felsefesinin tematiklerinden gerekse "köken arayışı"ndan vazgeçip "bizim için bir değeri olan ve halen varlığını sürdüren şeyleri doğuran ... tesadüfleri, küçük sapmaları –ya da aksine tamamen tersine dönüşleri– hataları, yanlış tahminleri ve hatalı hesaplamaları" benimsemeyi içerir. Soykütüğe dayalı bir yaklaşım benimsemek, diye ekler Foucault, "kimliğimizin ve bildiklerimizin kökeninde hakikatin ya da varlığın değil, *tesadüflerin dışsallığı*nın yattığını keşfetmektir."[44] Tarihin nesnel anlam arayışı yerini rastlantı, öznel yalıtım ve parçalanmadan ibaret olan –özne ile nesnenin dolayımlanmaktan ziyade yabancılaştığı– bir modele bırakır. Tek tek olaylar (güç ilişkilerinin tersine çevrilmesi, hükümet darbeleri, söz dağarının eleştirel olarak temellük edilmesi, kültürlerin dekadansa düşüşleri) "ideal bir süreklilik" içinde yitip gitmekten ziyade özgüllükleri içinde muhafaza edilirler.[45] Böylece "fiili" tarih, bir dönemselleştirme eleştirisi kılığına girerek, tarihsel olayların radikal bir şekilde dönemselleştirilmesine karşılık gelir. Önemli "uğraklar" bu şekilde yalıtılır, zamansallık hariç her şey ile –özellikle de "asli niyet" ve herhangi bir sonuç çıkarma fikriyle– ilişkileri kesilir. Bu uğrakların "anlamları"

42. Bkz. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", İng. çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, *The Foucault Reader* içinde, haz. Paul Rabinow, Harmondsworth: Penguin, 1986, s. 85.

43. *A.g.y.*, s. 80. 44. *A.g.y.*, s. 81 (vurgu bana ait T. B.).

45. *A.g.y.*, s. 94.

"rasgele" olma niteliklerinden –"tesadüfi olaylar bolluğu" olarak yeniden biçimlenmiş bir dünya üzerindeki etkilerinin derecesinden– gelir.

Nitekim Foucault, insan eyleminin temelini maddi çıkarlara dayandıran ilkeyle sınırlı bir tarih ve tarihyazım pratiğinin ve dolayımsızlıkta bulunup ayrıntılara gösterilen kesin bir dikkat yoluyla ulaşılan hakikat anlayışının ana hatlarını şöyle çizer: "Fiili tarih dünyası tek bir krallık tanır: içinde kaderin de nihai bir nedenin de olmadığı bu krallıkta yalnızca 'zorunluluğun, şansın zar kutusunu sallayan demir yumruğu' vardır."[46] Bu ifade tüm teleolojik ve eskatolojik fikirlerin kararlı bir reddini temsil eder; kendisini "Hıristiyan dünyanın ziddı" olarak, ilkelerin en amansızı olan güç istencinin ötesinde bir amaç varsayan tüm Mesihçilik ve tarih görüşlerinin bir olumsuzlaması olarak öne sürer. Geriye dönüp baktığımızda, düşünce tarihinin eleştirel bir uğrağı olarak görünen bir zamanda yazılmış olan bu uç metinde, Tanrı'nın ölümü sanki şimdi ve burada'nın içine gömülmüş dünyevi bir metodoloji tarafından onaylanır ve böylece "sayısız kayıp olay arasında herhangi bir nirengi işareti ya da referans noktasından yoksun varoluşumuz" teyit edilir.[47] Bu bağlamda, Foucault ile Goldmann arasında muazzam bir zıtlık vardır. Goldmann'a göre tarihyazımındaki doğruluğun esas biriminin ayrıntı olduğu fikri tarih felsefesinin laf kalabalığından ibaret olmasına dayanır. Eserin "nesnel anlamı"na, onu yaratan bireyin inançlarını ve yaşamını inceleyerek değil de, eserin temsil ettiği "dünya görüşü"ne gösterilen dikkat yoluyla ulaşılır. Asıl önemli so-

46. *A.g.y.*, s. 88-9; Foucault Nietzsche'nin *Tan Kızıllığı*'ndan aktarıyor (*Daybreak*, İng. çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, §130, s. 131-2; Türkçesi: *Tan Kızıllığı*, çev. H. Salihoğlu-Ü. Özdağ, Ankara: İmge, 2007).

47. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", s. 89. Bkz. *The Philosophical Discourse of Modernity*'de Habermas'ın benzer bir temele dayanan Foucault eleştirisi. Orada Habermas "yorumbilgisel olarak başlangıç durumunda takılıp kalmış bir tarihyazımının gayri iradi şimdiciliği"nden dem vurur ve soykütüksel tarih anlayışından, "söylem bütünlüklerindeki genel anlamıyla iktidarın çıkıntıları olmaktan başka tek bir ortak özelliği bulunmayan anlamsız, kaleydoskobik şekil değişimleri" olarak bahseder. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, İng. çev. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity, 1987, s. 276-7.

ru Pascal'in bir Jansenist olup olmadığı değil, yapıtlarının Jansenizmin yerleşmiş bir "kavramsal prototipi"ne nasıl benzediğidir.[48] *Gizli Tanrı*'nın başındaki metodolojik ifadeler, "kolaylık olsun diye" yapılan şematik çıkarsamaları destekleyen bir konumun ana hatlarını sunar. Örneğin aslında ne tam bir kuşkucu ne de tutarlı bir deneyci olan Hume'un felsefi konumuna dair hakikate, kendisi ancak bu şekilde –Kant'ın onu ele aldığı gibi– ele alınırsa ulaşılabilir.[49] Descartes hiç de ateist değildir, der Goldmann, ancak Kartezyen rasyonalizmin özü ateisttir.[50] Keza Spinoza "'Tanrı' sözcüğünü gerçek anlamda aşkın bir tavrı bütünüyle reddettiğini ifade etmek amacıyla kullanır." Bu düşünürlerin öznel (dini) tavırları, "benimsedikleri yeni dünya görüşünün yepyeni bir şarapla doldurduğu eski şişeler" olarak işlev görür.[51] "Dünya görüşü" "dünyanın şu anki durumu"nun üstesinden gelmemizi sağlayabilecek metodolojik bir araçtır. Foucault'nun, "kaderin de nihai nedenin de olmadığı" mevcut dünya dışındaki tüm dünyaları sekülarist bir tavırla reddetmesi, Goldmann'ın "bu dünyanın insanın yaşayabileceği, hareket edebileceği ve varlığını sürdürebileceği tek dünya olduğunu kabul etmeyi tamamen reddetmesi" ile –"salt" metodolojik diye gücü azalan bir reddediş değildir bu– karşı karşıya kalır.

2. Bir başlangıcı, bir yön duygusu ve –varsayılan, atfedilen ya da özgül– bir *telos*'u (amaç) olan çizgisel, ilerleyen bir tarih anlayışına yöneltilen post-yapısalcı eleştiri de, dünyanın dilsel kökenine işaret eden anlamlandırma işlemini tarihin kendisinin "köken niteliğinde olmayan kökeni" olarak gören yapısalcı bir motif üzerine kuruludur.[52] "Güç ve Anlamlandırma" adlı eski bir makalesinde bu motifi işleyen Derrida'ya göre dil tarihten önce gelir, hatta tarihi belirler ve böylece tarih *kendi* tarihselliği içinde ifşa edilmiş olur. Bu dilsel belirlenim, bu içgörünün ortaya çıktığı felsefi uğrağı ("yapısalcılık") da kapsar. Nitekim "gerek yapısalcı tutum gerekse bizim dil karşısında ve içinde takındığımız tavırlar, yalnızca tarihteki uğraklardan ibaret değildirler. Bunlar, daha ziyade, tarihin kökeninin

48. Goldmann, *The Hidden God*, s. 18.
49. *A.g.y.*, s. 19-20. 50. *A.g.y.*, s. 7-8. 51. *A.g.y.*, s. 29.
52. Jacques Derrida, "Force and Signification", *Writing and Difference* içinde, İng. çev. Alan Bass, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978, s. 4.

dil olması karşısında duyulan bir şaşkınlıktır. Bizzat tarihsellik karşısında duyulan bir şaşkınlık." Yapısalcılık, der Derrida, böylece "yapısalcılığın olabilirliğini zaten varsaymış olan klasik düşünce tarihinden kaçar"; çünkü düşünce tarihi "naif bir biçimde dil alanına aittir ve kendini dilin içinde ortaya koyar." Bu durum henüz ilan edilmemiş bir "post-yapısalcılık" uğrağına gebedir: Derrida'nın, yapısalcı uğrağı amansızca kendi mantığına maruz bırakarak "radikalleştirdiği" makalesinde "ilan edilen" ve kurulan bir uğraktır bu. Post-yapısalcı uğrak kendi kendisini yapıbozuma uğratır; yapısalcılıktan miras kalmış ve tüm bu "radikalleştirme" anlarını sorunsallaştıran –yalnızca "üzerine çarpı atılmış halde" (*sous rature*) tasarlanabilen (ya da yazılabilen)– bir temadır bu. Bunun içindir ki Gayatri Spivak, her tür tarihsel süreklilik "simulakrum"unda "epistemolojik bir ihlal" yapıldığını söyler. "Emperyalizmin epistemik öyküsü," der Spivak, "bir kesintiler dizisinin, bir daha dikilemeyecek olan zamanı tekrar tekrar yırtmanın öyküsüdür."[53] Benzer şekilde Derrida, "[gösterge sorununu (yapısalcılık için burada bir gösteren – T.B.)] zamanın bir göstergesine indirgeme hayali kurmak, şiddet hayali kurmaktır" diye yazar.[54] Yapısalcılık düşünsel bir moda uğrağına indirgenemez ve "tarihçiye kendini bütün halinde, bir gösteri gibi sunamaz"; aslında yapısalcılık, tarihyazımı kategorilerinin, "her zaman çoktan" tarihyazımından önce gelen bir imlem sistemi tarafından tamamen öngörülebilir olduğunu göstererek tarihçiyi şaşırtır. Derrida'nın *Of Grammatology*'de (Gramatolojiye Dair) daha yalın bir dille ifade ettiği gibi: "*Şimdi, geçmiş* ve *gelecek* kavramları, bunların kanıtlarını içeren tarih ve zaman kavramlarındaki her şey –genel olarak metafizik zaman kavramı– iz'in yapısını layıkıyla betimleyemez."[55] Dilin işleyişi, Derridacı "iz" terimi ile ifade edilen anlam *oyunu*, katı bir geçmiş-şimdi-gelecek çizgiselliğini aşar. Geoffrey Bennington bu pasajı başka bir temel Derridacı kavramla, *différance* ile ilişkilendirerek açıklar. *Différance* kavramının içerimlerine göre, der Bennington, anlam göstergede tümüyle mev-

53. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 207-8.

54. Derrida, "Force and Signification", s. 3.

55. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976, s. 67.

cut değildir ama "hiçbir zaman şimdi olmamış (ve bu nedenle gerçek anlamda bir geçmiş ya da gelecek denemeyecek) bir 'geçmiş' ile 'gelecek' arasında uzanır ya da yayılır" – başka bir deyişle "geçmiş" ve "gelecek" olmadan "şimdi"nin hiçbir anlamı yoktur. Buradan yola çıkarak şu sonuca varırız: Herhangi bir göstergenin şu anki anlamı, hatta herhangi bir "şimdi-lik" durumu, asla tam olarak yaşanmamıştır, tecrübe edilemez, daima ya "öngörülür" ya da "olaydan sonra yeniden kurulur."[56] Zaman kavramının, Derrida'nın "şimdinin basitliğinin yapıbozumu" süreci olarak tanımladığı bu prosedüre karşıt olarak, "diyalektik" bir şekilde işlenmesi yetersiz kalır, çünkü bu işleniş "temeldeki ardışıklığı" korur ve böylece "sıradan" çizgisellik modeline itaat etmeyi sürdürür. Yapıbozum daha ziyade, *zaman*, *şu an*, *evvel*, *şimdi*, *gecikme* gibi kavramları tekrar tekrar yineleyen bir terminoloji patlaması içerir ve çizgisel tarih anlatısının yerine, her yinelemede söylem olgusunun doğasında bulunan şiddeti kabul edecek bir söylem pratiği kurmaya çalışır.[57]

Ancak diyalektik gelenekte şimdinin, geçmiş ve gelecek ile iç içeliği ilkesi görevi gören (ve şeyleşme kavramının özünde bulunan) "kurtarma" ve "bütünlük" kavramları zaten anlamın "şimdi"nin dolayımsızlığına indirgenemeyeceği önkabulüne dayanır. Bu kavramların ima ettiği "dönemselleştirici" metodoloji, "sıradan" geçmiş-şimdi-gelecek sınırları içinde bir kısıtlama olmaktan ziyade –İsa'nın vücut bulması ile temsil edilen ve hayata geçen "yasadan kurtuluş" gibi– dünyevilikten, anlamlandırmanın dizginlerinden, dolayısıyla da dili sadece yetersizliğini peşinen kabul ederek kullanma, dilin anlam kapasitesini bir erteleme hali içinde tutma yolundaki teşviklerden (Derrida'nınki gibi) gerçek bir kurtuluştur. Romalılara Mektupta Aziz Pavlus, "Yasa bir insana, yaşadığı sürece egemendir," derken, İsa tarafından kurtarılmış olanlar için dünyevi olanın ötesinde bir alandan bahsetmektedir.[58] Benzer şekilde, "mutlak bilgi" vaadi ya da toplumun proletarya tarafından –ve proletaryanın suretinde– yeniden yaratıldığı bir uğrağın öngörülmesi

56. Geoffrey Bennington ve Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, İng. çev. Geoffrey Bennington, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1993, s. 72.

57. *Sous rature* elbette böyle bir söyleme yönelik bir jesttir.

58. Romalılar 7: 1.

de şeyleşme endişesinden ve böylece şeyleşmenin kendisinden bir kurtuluş tasarlar.

Yapısalcılık Goldmann'ın söylediği gibi, işlevin yapıdan yapay bir şekilde ayrılmasıyla sonuçlanmışsa,[59] yapıbozum da aynı ayrımı kendi eleştirel işleyişi için bir temel olarak *öngerektirir*. Derrida'nın iddiaları, diyalektik tarih anlayışının ta baştan (her zaman çoktan) feshetmiş olduğu, yapısalcı, tarihdışı ve kesinlikle "seküler" bir *langue* (dil) anlayışına dayanır. Sonuçta yer yer makul okumalar ve yorumlar getirebilmesine rağmen yapıbozumun içgörüleri, temelde banaldir – bu tarihdışı *langue* anlayışınca sınırlandırılmıştır ve bu anlayışın ötesinde herhangi bir uyumdan yoksundur. Asıl "bayağı" strateji ise, dile yani anlamlandırma düzenine sınırsız bir tabiyeti açığa vuran, *sous rature* stratejisidir. Buna karşılık, Jameson'a göre, kurtarma vaadi –metodolojik ve estetik olarak– şimdi ve burada *gerçekleştirilebilir*dir. *Geist* –"mutlak bilgi"den ayrılması mümkün olmayan, vücut bulmuş tin– kavramı, hakikatin aşkınlığına değil, içkinliği ve *maddeselliğine* ilişkin bir kavramdır. Diyalektik bir perspektiften bakıldığında, yapısalcılık ve post-yapısalcılık akımları düşünce tarihinden "kaçmayı" ne ölçüde başarmış olursa olsunlar, aynı ölçüde de bu tarihe dahildirler. Bu tematikleri birbirleri ile bağdaşmaz şeyler olarak, bir "*aporia*" olarak tasarlamak, düşünceyi tümüyle "şeyleşmiş" olan şimdi ve burada mantığına tâbi kılmak olur.

59. Lucien Goldmann, *The Human Sciences & Philosophy*, İng. çev. Hayden V. White ve Robert Anchor, Londra: Jonathan Cape 1969, s. 14.

6

Tanrı'nın İnsana Dönüşümü

EDWARD SAID, *The World, the Text and the Critic*'te (Dünya, Metin ve Eleştirmen), kendi "seküler eleştiri" pratiğini "dinsel" söylemden kesin bir biçimde ayırır. İlki "açık"tır, "tarihe ve insan üretimine dair bir fikir" verir; ikincisi ise "insandan-daha-fazla olanın, doğaüstü olanın, öbür dünyaya ait olanın otoritesine hürmeten insana dair her türlü araştırma, eleştiri ve çabayı durduran bir kapanım vasıtası işlemi görür".[1] Böyle değerlendirildiğinde, dinsel söylem Said'in "Şarkiyatçılık" olarak adlandırdığı emperyalist ve ırkçı söylemle aynı çizgiye koyulabilir. Her biri "'öteki'ni bir tür çağdaş Manici* teolojiye adapte etme" biçimidir; zira ikisinde de düşünsel sorgulamalar "mutabakatın ve otoritelere başvurmanın haricinde etraflıca düşünülemeyen ve açıklanamayan"a[2] başvurarak prematüre bir şekilde son bulur.[3] Said'in kitabı ve çalışmasının tamamı kendisini –"Manici" eğilime karşıt olarak– "seküler" eleştirinin tarafında ve Said'in çağdaş eleştiride yaygınlaştığını düşündüğü yeni bir dinsel duyarlığın karşısında konumlandırır. Bu yeni dinsel duyarlık, Said'e göre, düşünsel ve siyasi alanda "tükeniş, avuntu [ve]

* Manicilik (Manicheanizm) İran kökenli bir dindir. Evrenin aydınlık ile karanlık arasındaki mücadele sonucunda ortaya çıktığını; maddesel dünyanın, karanlığın aydınlığa saldırısı yüzünden geçici olarak yaratıldığını ve bu nedenle de kötü olduğunu savunan bir ikicilik üzerine kurulu bir inanç sistemidir. Dolayısıyla Manici terimi her şeyi siyah ve beyaz gibi keskin ikiliklere indirgeyen tavrı nitelemek için de kullanılır. *–ç.n.*

1. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Londra: Vintage, 1991, s. 290.

2. *A.g.y.*, s. 291.

3. *A.g.y.*, s. 290. Bu eleştiri, aşağıda, 10'uncu bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır, s. 69-70.

hayal kırıklığı"nın bir belirtisidir. Said'in eserlerinde hüküm süren –burada düşünülemezlik, karar verilemezlik, ve paradoks olarak adlandırılan– kavramsal biçimler açıkça Derrida ve Spivak gibi düşünürlerin eserlerine işaret eder. Dinsel eleştirinin seküler eleştiriyi yerinden etmesi, der Said, Walter Benjamin'in "modaya uygun" bir şekilde bir "gizli-mistik" olarak yeniden yaratılışında ve akabinde Benjamin'in Marksizminin gözden düşüşünde gözlenebilir. Bu arada feminizm ve psikanaliz de giderek "kamusal ve toplumsal" terimlerden ziyade "özel ve kapalı" –yani yarı-dinsel– terimlerle değerlendirilir.

Ne var ki, Said'in "seküler" ve "dinsel" terimlerini bu bağlamda kullanışı şeyleşmiş "mantığın" düalist ("Manici") düşünce süreçlerinin yeniden yaratılması tehdidini de beraberinde getirmektedir. Dini "kapalılık" ile, sekülarizmi de "açıklık" ile bir tutmak, en belirgin örnekleri Hıristiyan geleneğinde bulunan ve inancın karmaşıklığını "diyalektik" düşünceyi önceden haber veren yollarla incelemiş olan dinsel bir yazı türünü göz ardı etmek olur. Bu ayrıca, daha sonra Hıristiyanlıktan türetilmiş olan diyalektiğin belli bir temsilini; gerek "kapanım" ile "açıklık" arasındaki, gerekse "gizlilik" ile "vahiy" ve "maddesellik" ile "tinsellik" arasındaki ilişkinin bir "dolayım" kavramıyla karmaşıklaştırıldığı temsilini de görmezden gelmek olur. Ne de olsa, Hıristiyanlık bize insan haline gelmiş bir Tanrı, eşzamanlı olarak hem dolayımlanmış bir aşkın öz olan hem de dolayımlayan bir Tanrı sunar; Tanrı'nın Oğul figüründe tezahürü onun varlığının yalnızca tecellisi değil, aynı zamanda *dolayımlanmasıdır* – hatta bu tecelli, dolayım olduğu ölçüde bir tecellidir. Aynı şekilde, Hıristiyanlığın insanlığa önerdiği kurtuluş insanlığın yozlaşmışlığının ifşasından ayrılamaz – günahın ve günahın farkına varışın eşzamanlı hatta eşanlamlı olduğunu varsayan Düşüş metaforuyla ifade edilen bir ayrılmazlıktır bu. Aracı İsa Mesih figürü, diyalektik olarak, yalnızca aşkın ile insan arasındaki karşılıklı bağlantıyı kurmakla kalmayıp, onların birbirleri ile *özdeşleşme*lerine de yol açan bir figür olarak tasarlanmalıdır.

Üçüncü Bölümde daha ayrıntılı inceleyeceğim Amerikalı Katolik yazar Flannery O'Connor'ın eserlerinin çoğu "dünyevi" kurtuluş ile ölümden sonra ulaşılan kurtuluş arasındaki gizemli ayrımı konu alır. O'Connor'ın dindar bir büyükbaba ile torununun hayatta bir

kez yaşanacak bir şehir yolculuğuna çıkmalarını anlatan (metinde bu yolculuk açıkça Vergilius ile Dante'nin Cehenneme ve İsrafil ile Tobyas'ın Medya'ya yaptıkları yolculuk ile karşılaştırılır) "The Artificial Nigger" ("Yapay Zenci") öyküsü, bu iki kurtuluş kavramının birbirinden ayrılamayacağı hissi ve günah ile kurtuluşun eşzamanlı olduğu içgörüsü ile son bulur. Eve döndüklerinde büyükbaba Bay Head, torunu Nelson'ı o gün daha önce nasıl reddettiğini düşünür:

> Şaşkınlık içinde öylece kalakalmıştı; merhamet gururunu bir alev gibi sarıp kül ederken, kendi kendini Tanrı'nın titizliğiyle yargılıyordu. Daha önce kendisini hiç büyük bir günahkâr olarak düşünmemişti, ama şimdi umutsuzluğa düşmesin diye halis günahkârlığının kendisinden gizlenmiş olduğunu anlıyordu. Zamanın başlangıcından, *Âdem'in günahını kendi yüreğinde tasarladığı* andan, zavallı Nelson'ı reddettiği şu ana kadar günahlarının bağışlandığını fark etti. Kendisi için *hiçbir günahın üstlenemeyeceği kadar korkunç* olmadığını gördü ve Tanrı bağışladığı oranda sevdiği için *kendisini o anda Cennete girmeye hazır hissetti*.[4]

Hıristiyanlık burada bazı "diyalektik" hakikatlerin aracı olarak olumlanır, örneğin Marx'ın deyimiyle "tür varlığı" ile bireysel varoluşun birliği hakikati –Bay Head kendi günahlarından olduğu kadar Âdem'in işlediği günahtan (türün günahı) dolayı da suçludur– ve dolayımsız, dünyevi kurtuluş ile bir sonraki yaşamda (Cennette) ihsan edilecek olan kurtuluşun birliği hakikati gibi. Goldmann, Pascal'in anlayışını açarak, manevi büyüklüğün yalnızca bir umut ya da vaatten ziyade, "inancın inanmayan kişiye hemen şimdi kazandırdığı" bir şey olduğunu yazar. Pascal'in belirttiği gibi, kurtuluş inanan kişinin "bu hayatta kazandığı" bir şeydir; ancak aynı zamanda kurtuluşun "belirleyici özelliği –insanın bakış açısından– yetersizliğidir".[5] Diyalektik düşüncede kurtuluşun bu yönleri net sınırlarla birbirlerinden ayrıştırılmadıkları gibi, yalnızca "muğlak" olarak da bırakılmamışlardır. Daha ziyade, dönemselleştirici metodolojinin bir içerimi olarak, kefaretin bu farklı yönlerinin *özdeş* olduğu iddia edilmiştir. Dönemselleştirici metodoloji şimdinin bakış

4. Flannery O'Connor, "The Artificial Nigger", *A Good Man is Hard to Find & Other Stories* içinde, Londra: The Women's Press, 1980, s. 129; vurgu bana ait.
5. Goldmann, *The Hidden God*, s. 307.

açısı ile anlaşılamayacak, bizimkinden farklı bir gelecek toplumu öne sürer – diğer bir deyişle, geçmiş, şimdi ve gelecek ya da dünyevi ile uhrevi kurtuluş arasında yapılan bu tür ayrımların alt düzey bir mantığın ürünü olarak anlaşılabileceği bir toplum. Dönemselleştirme bundan dolayı kendini dönemselleştirme *olarak* fesheder; böyle paradokslar şeyleşmiş bir şimdi mantığının, dolayısıyla da tüm metodolojik dönemselleştirme stratejilerinin doğasında vardır.

Gelecek yaşamın bilinemezliği ve anlaşılamazlığı üzerine kurulu olan, "içedönük" ve "dışadönük" kurtuluşun aynı birliğine Stanley Spencer'ın, İsa'nın dönüşünü kendi memleketine yönlendirdiği, *Diriliş, Cookham* (1924-26) adlı tablosunda ulaşılmıştır. Tablo, Spencer'ın –kendisi ve ailesinin birkaç üyesi de dahil olmak üzere– yaşamı boyunca tanıdığı insanları bir kilise mezarlığında fiziksel olarak mezarlarından kalkarken resmeder. Hıristiyanlığın kıyamet ve son yargıya dair İkinci Geliş anlatısında, öbür dünya ile şimdi ve burada arasındaki ayrışıma –dünyevi mantığın bir ürünü olarak sahip olduğu edimsellik ve yetersizliğin kesintiye uğrattığı bir ayrışım– yaratıcı bir biçim verilir. Hıristiyan sanatında aynı ayrışım duyusal bir biçime de kavuşur. Hegel, Freud, Adorno ve Georg Simmel'in de içlerinde bulunduğu düşünürlerin güçlü bir biçimde sezdikleri gibi, Hıristiyanlık ve sanat neredeyse ortakyaşamsal bir ilişki içindedirler. Hıristiyanlık gibi, sanat da insanın yetersizliği –şimdi ve burada mantığı– ile bilinmeyen bir öte dünya arasındaki boşluğu diyalektik açıdan tatmin edici bir biçimde kapatır. Adorno bu ayrıma işaret ederek, sanat eserlerinin "uzak durdukları bir uygulamaya –adil bir yaşamın yaratılmasına– işaret ettiklerini" yazar;[6] yani sanat eserleri, kaçınılmaz olarak dünyevi temsilin içine gömülmüş olma durumlarını aşarak, şeyleşmiş varoluş ile şeyleşmemiş varoluş arasındaki uçurumu sahici bir biçimde kapatırlar. Aynı paradoksu "Hıristiyanlığın temel niteliği" olarak gören Simmel, Hıristiyanlığın düşünsel biçimini Tertullianus'un savsözü *credo quia absurdum** içine yerleştirir:

* İnanıyorum çünkü saçma. –*ç.n.*

6. "Commitment", İng. çev. Francis McDonagh, Ernst Bloch vd., *Aesthetics and Politics* içinde, Londra: Verso, 1980, s. 194; Türkçesi: *Estetik ve Politika*, çev. Ü. Oskay, İstanbul: Alkım, 2006.

Sanki "mümkün" olma aşaması öylece unutuluvermiştir: Hıristiyanlığın mutlak talepleriyle karşı karşıya kalan ruh kendini bir imkânsızlık, ama aynı zamanda da bir doyum ve kusursuzluk durumu içinde bulur. İsa "aracı" olarak, "muktedir olma" aşamasını gereksiz hale getirir; ruhun gerçekte yapamayacağı bir şeyi başarmakta olduğunu ifade eden ideal bir bağ kurulmaya başlar.[7]

Bir başka deyişle, paradoks Hıristiyanlığın kalbindedir: İsa vücut bulduğunda, insanlığı günahtan, dünyevi şeylikten kurtarmak amacıyla dünyevi bir biçim alarak gözle görülür, *şeyleşmiş* hale gelmiştir. Şeyleşme ânı şeyleşmeden kurtuluş ânına gebedir. Ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ile kanının simgesi –yani, bedensellikten kurtuluş vaadinin bedensel işaretleri– olduğu ekmek ve şarap ayini de aynı paradoksu temsil eder. Katoliklikte, ekmek ve şarabın yutma ânında maddesel olarak İsa'nın bedeni ile kanına dönüştüğüne duyulan inanç ve Kilisenin, bu sentezi gerçekleştirme konusunda Aşai Rabbani'nin (*Eucharist*)* (dolayısıyla da papazlığın) biricikliğine ve üstünlüğüne dair ısrarı bu ilişkinin çarpıcılığını daha da artırır. Bu üstünlük Raffaello'nun Vatikan'daki ünlü freski *Sakrament Tartışması*'nda tasvir edilir. Dünyevi ve ilahi âlemlerin harikulade düalist bir temsil olan bu freskte, kutsanmış ekmek dolayımın ve karşılıklı iletişimin sağlandığı tek bağlantı noktasını oluşturur. Böylece bu ritüel Protestan geleneğince rasyonelleştirilmiş "sembolik" niteliğinin yanı sıra, aynı zamanda fiziksel bir dönüşüm olarak kabul edilmeyi de sürdürür; "muğlaklığın" mistisizmi ve cehalet taraftarlığı geri dönmemecesine bir paradoksa –Lucien Goldmann'ın genel olarak Hıristiyanlığa atfettiği sürecin ta kendisine– dönüştürülmüştür.

İsa'nın kendisi, ikili varlığının, hem Tanrı hem de insan oluşunun üzerinde yoğunlaşan çelişkileri cisimleştirir. Bu sıfatlar birbirleri ile bağdaşmayan niteliklerden ziyade, birbirlerini tamamlayan niteliklerdir (bağdaşmamaları için aralarında diyalektik değil ekonomik bir ilişki olması gerekir). İsa hem bütünüyle insandır hem de bütünüyle tanrısaldır, bu tür kategorilerin düpedüz yetersiz, yahut

* İsa'nın yeryüzündeki son akşam yemeği anısına kiliselerde yapılan tören. –*ç.n.*

7. Georg Simmel, "Christianity and Art", *Essays on Religion* içinde, İng. çev. Horst Jürgen Helle ve Ludwig Nieder, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1997, s. 72.



Stanley Spencer, *Diriliş, Cookham* (1924-27)

dünyevi, olduklarının bir gösterenidir.

Kutsal Kitap bize İsa'nın hem Alfa hem Omega, hem başlangıç hem bitiş olduğunu söyler. Ancak Hıristiyanlık bir azınlık dininden bir Devlet dinine dönüştükçe ve hem güç sahipleri hem de ezilenler İsa'nın bayrağı altında toplandıkça, İsa daha başka ikilikleri de cisimleştirmeye başlamıştır: Kazanan ile Mağdur; Kurtarıcı ile Kurban; kralların Kralı ile "insanların yüz çevirdiği biri gibi hor görülen".[8]

Bu nedenle paradoks –Said'in imasının aksine– hiç de metafizik bir kapanım biçimi değil, bilakis "seküler" aklın sınırlı olduğunu öne süren bir sav ve teolojik hale getirilmemiş öteki'ne açıklığın olumlanmasıdır. Gerçekçi içerimleri de dahil olmak üzere "seküler" mantığa bağlılık –Said "kültür ve sistem tarafından saygı gören pek çok idol karşısında sağlıklı bir kuşkuculuk" içinde olmakla övünür– ideolojik "açıklığı", yanlış bilinçten kurtuluşu değil, böyle bir kurtuluşun ulaşılabilirliği konusunda tuzukuru bir emin olma durumunu gösterir; bu emin oluş ise aslında "şeyleşmiş" insanmerkezci şimdi ve burada mantığına bir şekilde hizmet etmek demektir ve sanat ile hakikat arasındaki ilişkiye dair son derece yavan bir anlayıştır.

İngiliz edebiyatında Hıristiyan diyalektik geleneğinin en dokunaklı ve etkileyici örneği, John Donne'un on dördüncü İlahi Sone' sidir. Bu sone hem (Tanrı-vergisi de olsa) insan rasyonalitesini aşacak –"İçimdeki vekilin Akıl, beni korumalıydı; / Ama tutsak oldu, güçsüz kaldı, ya da hainlik etti"– hem de "metafiziksel şiir" adıyla eşit derecede övülen ve alaya alınan yeni bir şiir türünün icadını zorunlu kılacak büyüklükte bir Yaradan'a hitap eder. Tanrı'yı kavramanın tek olanaklı biçimi O'nu bütünüyle kavramanın olanaksızlığını kabul etmektir; bu nedenle Donne'un şiiri boyunca savunulan mantık paradoksaldır. Sone peş peşe hayli yoğun diyalektik imgelerle son bulur:

> Oysa ben çok seviyorum seni, isterdim ki sevileyim de,
> Ama yazık ki, ben senin düşmanına sözlüyüm;

8. "The Dual Nature", Gabriele Finaldi vd., *The Image of Christ: The Catalogue of the Exhibition SEEING SALVATION* içinde, Londra: National Gallery, 2000, s. 45; "insanların yüz çevirdiği biri gibi hor görülen" sözü Yeşaya 53: 3'ten bir alıntıdır.

Ayır bizi, çöz ya da kopar şu düğümü yeniden;
Al beni yanına, hapset ki kurtulayım;
Çünkü senin kölen olmadıkça özgür olamam asla;
Ne de iffetli olabilirim, sen bana zorla sahip olmadıkça.*

Son derece dinsel ve duyumsal olan bu şiirin ışığında, "seküler" terimi, açıklığı öven bir eleştirel pratikten ziyade, bilinmeyene açık olmayı *reddeden* bir eleştirel pratiğe daha uygun gibi görünmektedir. Said öyle düşünmese de, örneğin bazı "post-yapısalcı" düşünürlerin dilin bir ötekisi olduğunu varsayan "aşkıncılığı" metodolojik olarak reddetmelerini, dinsel bir pratikten ziyade seküler bir pratik olarak düşünmek daha doğrudur. Dilin bir ötekisi olduğu önkabulü trajik ve dinsel düşüncenin olduğu kadar diyalektik düşüncenin de tipik bir özelliğidir ve dilsel zorunluluk tarafından belirlenmeyi reddedişe, mevcut "şeyleşmiş" biçimiyle dünyayı reddedişe işaret eder. Bu ret post-yapısalcıların maddeselliğe düzdüğü övgüler –"her zaman çoktan" ilkesi uyarınca gösterenin gösterilenden öncelikli hale getirilmesi– ile karşılaştırılabilir. Bu nedenle Said, "düşünülemezlik" ve "karar verilemezlik" gibi terimlerin eleştirel kuramda ortaya çıkışını, açıklığın değil, yorumbilgisel kapanımın kanıtı olarak görmekte haklıdır.[9] "Düşünülemezlik" ve "karar verilemezlik" –özellikle, Derrida'nın düşüncesinde olduğu gibi, temel metodolojik kavramlar düzeyine çıkarıldıkları zaman– agnostisizmin sloganları olurlar (dinsel inancın gerçek antitezi ateizm değil agnostisizmdir). Goldmann'ın Merleau-Ponty ve Sartre için söyledikleri Derrida için daha doğrudur: Çelişkinin "felsefi düşüncenin başlıca temalarından biri"[10] haline getirilerek rasyonelleştirilmesinde, muğlaklığın *sistematikleştirilmesini* ve dolayısıyla da özünde, kavranılamaz bir evren gerçeğine karşı süregelen bir mücadeleden ziyade, bu gerçeğin eleştirel bir kabulünü görürüz.

* Şiirin Türkçesi: John Donne, *Seçilmiş Şiirler*'den alınmıştır, çev. Bülent R. Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi, 1994, s. 150. *–ç.n.*

9. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, s. 291.

10. Goldmann, *The Hidden God*, s. 60-1. Goldmann 1952'de bu satırları yazdığından beri hem Sartre'ın hem Merleau-Ponty'nin konumlarını, her ne kadar "birbirine karşıt yönlerde" de olsa –Sartre muhtemelen devrimci siyasete daha açık bir bağlılığa, Merleau-Ponty ise "yansızlık" ve teslimiyete doğru– değiştirdiklerine dair bir dipnot ekler.

7

Marksizm ve Gizli Tanrı

DİYALEKTİK DÜŞÜNCENİN "kendini fesheden dönemselleştirme"sini, post-yapısalcı söylemlerde rağbet gören "*aporia*" mecazından ayırt etmemiz gerekir. Bunun en önemli nedeni, dönemselleştirmenin, tarihsel düşüncenin "naiflikleri"ne ve "yetersizlikleri"ne temelde engelleyici değil de kurtarıcı bir yaklaşımı mümkün kılmasıdır. Örneğin Jameson'ın, sırf Mutlak Tin kavramı açıkça aşkıncı diye Hegel'i bir kenara atıverme tavrını reddetmesini sağlayan şey, bir kurtarma anlatısıdır. Hegel'in bu kavramı der Jameson, temelde idealist bir felsefenin çekirdeği olmaktan ziyade, "Hegel'in düşünme biçiminin aşamayacağı tarihsel bir durumun belirtisidir".[1] Bu anlatıyı mümkün kılan, Jameson'ın dönemselleştirme stratejisidir – Hegel'i tarihin içine yerleştirmesidir: Hegel'in düşüncesinde "idealizmin" onarılamaz bazı kusurlarını teşhis etmektense, diye yazar Jameson (yapıbozum prosedürüne işaret ederek), "Hegel'i, daha mütevazı bir biçimde, kendi tarihsel uğrağında Marx olamamış olmakla suçlamalıyız." Marksizm devrimci ve ilerici potansiyelini tam da "aşkın" ya da "Mesihçi" yönlerinde; var olanın alternatifini –uğrunda, şimdi var olan ya da geçmişte var olmuş şeylerin "kurtarılabileceği" bir alternatifi– onaylayışıyla korur. Benjamin'in "mistik" versiyonu (yine, Said öyle düşünmese de) onun materyalist "özü"nden bir şekilde koparılabilecek isteğe bağlı bir ek değil, tam da bu özü kuran şeydir. Başka bir deyişle –Goldmann'ın aşkın ile doğaüstü arasında yaptığı ayrımı farklı biçimde yineleyecek olursak– materyalist bir aşkıncılığın ve hatta materyalist bir ölümsüzlük kuramının kendi içinde kavranamayacak hiçbir tarafı yok-

1. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 51.

tur.[2] Kavramsal düşünce (başka da bir düşünce türü yoktur zaten) tanımı gereği yetersiz ve basitleştiricidir; bu durum yapıbozumu, tarihsel materyalizmi, şeyleşme kavramını, Jameson'ın dönemselleştirici metodolojisini, sanatsal ve kültürel ifade alanında olanaklı olan her şeyi kapsar – ancak tam da bu kabulde başka bir şeyin onaylanışı vardır. Jameson bu paradoksal ilişkiyi herhangi bir üslup değişikliğine gerek bırakmayacak bir formülasyon içinde dile getirir: "Sanat eserleri bize neredeyse unutulmuş bir şifrenin göstergeleri olarak, artık hastalık gibi bile görülmeyen hastalıkların belirtileri olarak, onu görmek için gereken organları uzun zaman önce yitirdiğimiz bir bütünlüğün parçaları olarak görünür."[3] Bu formülasyon "aporetik" ya da durağan, yani aşılmaz değil, diyalektik ve devinimseldir. Sağlık ve bütünlüğün hüküm süreceği olası bir dünya önkabulünden yola çıkar. Jameson'a göre kültürel eserler, karanlıkta ufacık bir çatlaktan da olsa, tamamlanma ve hakikat alanına ulaşmanın yolunu açar. Post-yapısalcı *aporia* ise, aksine, metafizik bir kavramdır, herhangi bir eylem "ilkesi" ya da kılavuzu olmadığında salt karar almış olmak için karar alınması gereken bir durumu anlatır. Bu yüzden şeyleşme kavramının materyalizmi, belli bir "mistisizm" ile diyalektik olarak iç içe geçmiştir. Ne var ki bu, ayrı bir söylem değildir; hatta "mistisizm" ile "materyalizm"

2. "Materyalist bir ölümsüzlük kuramı" Ben Watson'ın kitabı *Art, Class & Cleavage*'ın (Londra: Quartet, 1998) iddialarından biridir. V. N. Voloşinov'un *Marksizm ve Dil Felsefesi*'ndeki dilbilim kuramı (çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı, 2001) Watson'ın bu düşüncesinin en önemli kaynağıdır. Watson ne yazık ki kendi diyalektik metodolojisinin sağlamlığını tam da ona bağlılığını büyük bir hararetle beyan ettiği anlarda tehlikeye atar – Voloşinov'un "Hıristiyan yalanlarından ölümsüzlük vaadini" kurtarmış olduğundan ya da "İncil'in sonsuz yaşam vaatlerini rasyonel ve dünyevi biçimde anladığı"ndan bahsettiği zaman olduğu gibi (s. 335-6). Yine de Voloşinov'un ideolojik göstergenin "çokvurgululuğu" kuramı, bu kuramın "içsel diyalektik niteliği" (yani, tersine çevrilebilirliği), dünyevi bireyciliğin yerine insanın "ölümsüzlüğü" üzerine kurulu bir diyalektik düşünceyi koymanın yollarından birini temsil eder. Bir diğer yolsa Alain Badiou'nun İnsan'ın "müstesnalığı" –zor durumlarda, "hesap edilemeyen" ve "sahip olunmayan"dan güç alarak, ontolojik "yaşayan varlık" kategorisini aşma yeteneği– konusundaki ısrarında bulunabilir; bkz. Badiou'nun *Etik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2004.

3. Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971, s. 416; Türkçesi: *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 1997.

arasındaki ilişkinin diyalektik bir biçimde işlenmesi, kısıtlayıcı değil kolaylaştırıcı bir prosedürdür ve mistisizm ile materyalizm arasında katı bir ayrım kurmaya çalışan her türlü kuramsal söylemin dışında bırakılmış olan tarihsel-kuramsal anlatıları bir derece anlaşılır kılmayı vadeder.

Bu nedenle Lukács –en azından *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde– şeyleşme kavramının gizil "mistik" içerimlerini, bu kavramın "bilimsel" bir kapitalizm eleştirisi bağlamındaki yerinden ayırt etmek için neredeyse hiç çaba göstermez. Aynı şey "tarih-aşırı" bir fenomen –insanlık durumunun bir gerçeği– olarak şeyleşme ile kapitalist üretim tarzına özgü tarihsel bir fenomen olarak şeyleşme arasındaki ayrım için de geçerlidir; aslında bu ayrım, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde tek tük geçtiği yerlerde de, nitelik değil nicelik düzlemi üstünden anlatılır. İlkel toplumlarda, der Lukács, yalnızca şeyleşme değil meta ilişkileri de bulunmaktaydı; ne var ki meta biçimi ancak modern kapitalizmin ortaya çıkışıyla "tüm yönleriyle topluma nüfuz etmeye ve toplumu kendi suretinde yeniden şekillendirmeye" başlamıştır.[4] Bu nicel ayrımın elbette nitel yankıları da vardır: "Metanın evrensel olduğu yerde, meta kendisini tikel, yalıtılmış, egemen-olmayan bir meta fenomeninden farklı bir biçimde gösterir." Yine de tarihsel süreklilik konusundaki bu ısrar metodolojik olarak önemlidir çünkü daha önceki "dünya görüşleri"nin (özellikle trajedi ile Hıristiyanlığın) –kurtarıcı bir yaklaşımla– Marksist düşüncenin diyalektik ön-temsilleri olarak değerlendirilebileceğini ima eder.

Hıristiyanlığın "yalanları"ndan, Hegel'in "mutlakçılığı"ndan ya da Kant'ın "burjuva ampirizmi"nden dem vuran baştan savma açıklamalara karşılık Lucien Goldmann, bu tür konumların ifadesini, tarihi kavrama konusundaki bir başarısızlığın ve tarihdışı bir metodolojinin gelişinin işareti olarak görür. Goldmann, Jameson'dan da ileri giderek Pascal'in on yedinci yüzyılında Hıristiyanlığın fiilen doğru olduğunu belirtir; Hıristiyanlık "muğlaklığı paradoksa dönüştürür ve insan yaşamını saçma bir macera olmaktan çıkarıp, iyiliğe ve hakikate giden tek yolda gerekli bir aşama haline getirir."[5] Goldmann'a göre, tarihsel materyalizmin Hıristiyanlık anlayışımız

4. Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 85.
5. Goldmann, *The Hidden God*, s. 308.

üstünde geriye dönük bir etkisi vardır; bu anlayışın özü, der Goldmann *Gizli Tanrı*'da, ne deist ne de ateisttir. Başka bir deyişle, Hıristiyanlık büyük ve güçlü bir Tanrı'dan yahut var olmayan, yanılsamadan ibaret bir Tanrı'dan ziyade "paradoksal ve çelişkili olan mizacı insan doğası ve umutları hakkında bildiğimiz her şeye harfi harfine tekabül eden bir Tanrı" üstüne kuruludur. Gerçekten de, on yedinci yüzyılda mevcut olan bu alternatif uçların, yani deizm ve ateizmin, ikisi de "ne hayvan ne de melek" olan ve kendisi de "çelişkili ve paradoksal" bir gerçeklikle yaşayan insan gibi bir türü tatmin edebilmekten uzaktı.[6] Hıristiyanlığın deist bir din olarak gösterilmesi, bu dinin insan toplumunun arzularını ifade etme niteliğini kaybettiği daha sonraki bir tarihsel uğraktan doğan eleştirel bir "geçmişe yansıtma" (*retrojection*) durumudur ve aynı şey Hegel'in ya da Kant'ın düşüncelerinin "metafizik" temeline yöneltilen geriye dönük eleştiriler –örneğin yapıbozum tarafından ileri sürülenler– için de geçerlidir.

Goldmann "gizli Tanrı" kavramını Pascal'den almış, Pascal ise bu kavramın kökenini Eski Ahit'te bulmuştur. *Deus absconditus* (gözle görülmeyen/gizli Tanrı) Latin Vulgate'deki* Yeşaya'dan bir alıntıdır: (resmi versiyondaki şekliyle) "Gerçekten sen kendini gizleyen bir Tanrı'sın".[7] Goldmann'ın, modern dünyada Kartezyen rasyonalizm ile Hegelci diyalektik düşünce arasında belirli bir tarihsel aşamada ortaya çıkmış bir arketip olan "trajik" insanın durumuyla ilişkilendirdiği bir kavramdır bu. Goldmann'a göre, *deus absconditus* "artık insanla doğrudan konuşmayan" bir Tanrı'ya işaret eder – tıpkı Racine'in *Phèdre*'sinde (1677) tasvir edildiği gibi. Bu oyunda örneğin Theseus, inançsız (olduğunu düşündüğü) oğlunu cezasız ve karısı Phaedra'yı da öcü alınmamış bir halde bırakan Neptün'ün olaya onun lehine müdahale etmeyi açıkça reddetmesinden duyduğu acıyı dile getirir; aynı şekilde, Phaedra da Venüs'e hitap ettiği monoloğunda ondan insani olaylara bir tiyatro izleyicisinin ilgisizliğiyle bakıyor gibi görünen "geçit vermez ve suskun bir Tanrı" ola-

* Kitabı Mukaddes'in günlük hayatta kullanılan Latinceye çevirisi (5. yüzyıl). İçinde Eski ve Yeni Ahit'ten toplam 73 kitap bulunur. –*ç.n.*

6. *A.g.y.*, s. 306, 307.

7. Yeşaya 45: 15: *Vere tu es deus absconditus: deus Israel saluato.*

rak bahseder.[8] Jansenist öğreti, der John Cairncross, tanrısal müdahalelerin "kuşkuculara doğal görünmesini ve bu müdahalelerin doğaüstü kökenlerinin yalnızca ortodokslar için aşikâr olmasını" gerektiriyordu.[9] Racine'in özellikle daha sonraki oyunları, der Cairncross (görünüşe göre Goldmann'ı izleyerek), Tanrı'nın gözden kaybolduğu bu teolojinin dramatize edilişini temsil eder. Racine Port-Royal'in ünlü bir Jansenist manastırında öğrenim görmüştür ve Goldmann'a göre Racine'in oyunları tarihsel açıdan "bu dünyada doğru bir hayat yaşamanın imkânsızlığını savunan bir ideolojinin ortaya çıkışı ve gelişimi" ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır.[10] Bu ideoloji de, sosyolojik açıdan, XIV. Louis'nin mutlakiyetçi rejimi altında belli bir sınıf fraksiyonunun siyasi olarak marjinalleştirilmesinin bir ifadesi olarak anlaşılabilir – ancak buradaki en önemli olay, Hıristiyanlığın bu durumu görünüşte kendi ilkelerini ya da dünyanın şu anki durumunun hakikatini bozmadan temsil etmeyi başarmış olmasıdır. Gizli Tanrı *aynı anda* hem "öte dünya"nın –yani bilinmeyenin, "öteki"nin– hem de "şimdi ve burada"nın olumlanmasıdır, zira gizli Tanrı, Tanrı kavramının onu üreten tarihsel koşullardan ayrılamayacağını kabul eder.

Goldmann'a göre, Racine gibi Port-Royal manastırı ile yakın ilişki içinde olan ve *le Dieu caché** terimini yaratan Pascal de gizli Tanrı fikrinin bir diğer temsilcisidir. Bu fikrin içerimlerinden biri de Tanrı'nın, kendi mevcudiyetinin tüm maddesel *ve kavramsal* temsillerini –dolayısıyla, belli tarihsel koşullar içerisinde, Tanrı fikrinin kendisini de– zorunlu olarak aştığıdır. Pascal'in *Düşünceler* adlı eseri boyunca değişik biçimlerde dile getirilen bir motif olan bu aşkınlık, Pascalci düşünce ile Goldmann'ın Hegelci Marksizmi arasındaki yakınlığa işaret eder: "Her Hıristiyanın yapacağı gibi," diye yazar Goldmann, "Pascal bulmak için hayatını harcadığı bu gerçekliğe Tanrı adını vermiştir. Bir rasyonalist bu gerçekliğe hakikat ve şöhret derdi, bir sosyalist ise ideal toplum. Bunların her ikisi de doğrudur ve insanın ulaşmaya çalıştığı bu gerçekliği ifade et-

* Gizli Tanrı. –*ç.n.*

8. Goldmann, *The Hidden God*, s. 391.

9. John Cairncross, "Jean Racine", Jean Racine, *Iphigenia, Phaedra, Athaliah* içinde, İng. çev. John Cairncross, Harmondsworth: Penguin, 1970, s. 24.

10. Goldmann, *The Hidden God*, s. 105.

menin başka birçok yolu vardır."[11] Goldmann'ın kendisi "bütünlük ya da tamlık" kavramını tercih eder – zira bu terimler, kendi deyimiyle, "ideolojik çağrışımlar"dan görece bağımsızdır. Bu gibi terimlerin kendilerinin Goldmann'ın yazdığı zamandan beri ideolojik çağrışımlarla yüklenmiş olması, Tanrı'nın gözden kayboluşunun o zamanlar çok hızlanmış bir süreç olduğunu gösterir; Mutlak için uygun gösterenler bulma güçlüğü modernliğin ve (günümüz sosyo-kültürel uğrağının her yerine nüfuz etmiş olan) şeyleşmeye yönelik endişenin belirgin bir özelliğidir.

Bununla birlikte, Goldmann'a göre, gizli Tanrı düşüncesinin özü, en yeterli temsilini diyalektik düşüncenin *yapı*sında bulur. Diyalektiğin trajik duyarlık ile paylaştığı bir yapıdır bu. Diyalektik evren gibi, trajik evren de bu dünyada birbirleriyle uzlaştırılamayacak çelişkili değerlerin varlığı ile tanımlanır. Racine'in *Phèdre*'sinde bu çelişkiler "tutku ile kişisel itibar, mutlak saflık ile yasak aşk, hakikat ile yaşam arasında"dır.[12] Diyalektik düşüncede bu gibi değerler, şimdi ve burada ile "öte dünya" arasındaki metodolojik ayrıma dönüşür; bu nedenle, hem Goldmann'a hem Jameson'a göre şeyleşmenin içine gömüldüğümüz sürece özünde trajik bir evrende zincire vurulmuş olarak kalırız – ama bu içgörü aynı zamanda şeyleşmeden kurtuluşun da anahtarıdır ve bu kurtuluş vaadi diyalektik düşüncenin Hıristiyanlık ile paylaştığı bir vaattir. Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'sinde İbrahim trajik bir kahraman olarak sunulur çünkü İbrahim'in Tanrı'ya karşı görevi, dünyevi varlığının etik kodu ile –insan yasası ile– bağdaşmaz ve radikal biçimde çelişir. İbrahim'in Tanrı'nın istediği gibi tek oğlunu kurban etmesi, gerek çocuk öldürme yasağının gerekse bir koca ve ebeveyn olarak kendi sorumluluklarının zorunlu bir ihlalidir. Bu çelişki *çözümlenebilir* bir çelişki olmaktan ziyade, öte dünyayı kavrama gücünden yoksun olan dünyevi mantığın yetersizliğini temsil eder. Kierkegaard'a göre tıpkı, Pascal'e ve –yüzyıllar önce– Tertullianus ile Augustinus'a göre de olduğu gibi, Hıristiyanlığın hakikatini ve gücünü oluşturan şey tam da bu uzlaşmazlık, bu yapısal paradokstur.

Lukács'ın Marksizm ile ilişkisi için de aynı şey söylenebilir. hem de sadece Marksist "dönüşüm"ünün hemen ardından gelen yıllarda

11. *A.g.y.*, s. 180. 12. *A.g.y.*, s. 379.

–Lukács'ın dogmatik bir Marksizm içine düştüğü düşünülen 1930' lar ve 1940'lardan önce– değil, "doğruluğunu şüpheli kılacak tüm olgu ve olaylara eşit derecede kapalı olan" ortodoks bir Marksizme bağlı kaldığı yaşamı süresince de.[13] Dünya ile hakiki bir diyalektik ilişkiyi ve hakiki bir paradoksal evren anlayışını açığa vuran şey, insanın aksi yöndeki tüm deliller karşısında sergilediği azimdir. Lukács'ın Marksizme bağlılığı, belki de, Pascal'in varlığına hayat veren çelişkilerin ışığında ele alınmalıdır.

> [Pascal] tüm dünyevi bilginin değerini inkâr etmiş, ancak bilimsel araştırmayı sürdürmüştür; otoriteyle uzlaşmayı reddetmiş, ancak Kiliseye itaat ettiğini açıklamıştır. Hakikatin ve dürüstlüğün bu dünyada zafer kazanabileceğine inanmamış, ama yaşamın tümünün onlar uğrunda mücadeleye adanması gerektiğini beyan etmiştir.[14]

Trajik duygu şayet insanın hakikatten, tanrısal olandan ve kendini gerçekleştirme yetisinden giderek daha çok ve geri dönmemecesine koparıldığı içgörüsünün bir ürünüyse, Marksist devrimci düşüncede bu dünya ile öbür dünya arasındaki kırılma da benzer epistemik boyutlardadır. Hem trajik hem de diyalektik düşünce *bu dünyanın içinde yaşamlarını sürdürdükleri halde* dünyayı reddederler – tüm paradoksal dünya görüşlerinin özü budur.[15] Trajedide bu çözümsüz çelişkilerin sonucu pathostur; oysa diyalektik düşüncede değişimin olabilirliği örtük olarak, özne ile nesnenin bu dünyada birbirlerine yabancılaşma durumu içinde oldukları kavrayışında mevcuttur – şeyleşme kavramından ayrılmaz bir kavrayıştır bu. Şeyleşmeyi aşmak aynı zamanda aşkın ve maddesel olanın birbirlerinden ayrı var oldukları –Tanrı'nın insanların ruhani yaşamlarının ürünü olmak ziyade bu yaşamları yönettiği– bir durumu da aşmak olacaktır. Trajik düşünce ile diyalektik düşünce arasındaki fark şudur: Diyalektik düşünce, içine gömüldüğümüz epistemolojik kategorilerin geçici olduğu içgörüsü sayesinde, değişimin olabilirliğine

13. Marshall Berman, "Georg Lukács's Cosmic *Chutzpah*", *Adventures in Marxism* içinde, Londra: Verso, 1999, s. 192; Türkçesi: *Marksizmle Maceram*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul: İletişim, 2005.

14. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism Cilt 3: The Breakdown*, İng. çev. P. S. Falla, Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 332.

15. Goldmann, *The Hidden God*, s. 284.

doğru giden önemli bir aşama kaydeder. Şeylerin düzeninde tasarlanan bir kırılma yahut dönüşüm tanımı gereği önceden tahmin edilebilir değildir, çünkü böyle bir dönüşüm, onun olabilirliğini inkâr eden kategorilerin radikal bir biçimde değiştirilmesini gerektirir. Tasarlanan dönüşüm, diye yazar Slavoj Zizek, "[kendisinden önce] var olan 'nesnel koşullar'a dayanarak açıklanamaz."[16] Değişim mevcut dünya bağlamında her zaman prematüre görünecektir; öte yandan, bu durumun "prematüreliği" de değişim için bariz bir koşuldur, çünkü aksi takdirde olayın zaten meydana gelmiş olması gerekecektir. Bu ise "baştaki durumun 'prematüre' göründüğü 'nesnel' güç ilişkilerini radikal biçimde değiştirecektir."[17]

Goldmann'ın "gizli Tanrı" kavramıyla Jameson'm –"namevcut neden" (*absent cause*) olarak tarih kavramı arasında (Jameson bu kavramı Althusser'den, Althusser de Spinoza'dan almıştır)– yapısal bir analoji vardır. Namevcut neden olarak tarih, der Jameson, "yalnızca metinsel biçim içerisinde ulaşabileceğimiz bir şeydir"; "ona ve Gerçeğin kendisine yaklaşımımız zorunlu olarak onun önceki metinselleştirilişinden, siyasi bilinçdışmdaki anlatısallaştırılış biçiminden geçer."[18] Ya da: "Tarih sadece etkileri aracılığıyla kavranabilir ve asla şeyleşmiş bir güç olarak doğrudan kavranamaz."[19] Tarih –yani tarihin *anlamı*, bütünlük– algılayan bilinç için ampirik olarak hazırda olmaktan ziyade, gizli ve atfedilebilirdir. Jameson'm felsefesini açımlayıp yorumladığı kitabında Sean Homer, bu fikri, bütünlük kavramını "daha üst bir soyutlama düzeyinde, ... temsilin ötesinde" yeniden yazmış olmakla eleştirir.[20] Ancak böyle bir "yeniden yazma" süreci tarihin kendi diyalektik deviniminden başka bir şey değildir – Tanrı'nın sürekli daha soyut kavramsallaştırma biçimlerinin arkasına çekilmesi diyebiliriz buna, yahut, bu formülasyonu tersine çevirirsek, Tanrı'nın giderek daha çok *gizli olarak*[21] te-

16. Slavoj Zizek, "Postface", Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic* içinde, Londra: Verso, 2000, s. 164.

17. *A.g.y.*, s. 163. 18. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 35.

19. *A.g.y.*, s. 102. 20. Sean Homer, *Fredric Jameson*, s. 158.

21. Malcolm Bull, Goldmann'ın *Gizli Tanrı*'sına hiç gönderme yapmaksızın, Tanrının gözden kaybolma sürecini "saklanmaya başlama" süreci olarak genel-ler. Bull bu süreçle hakikatin bir uyumsuzluk, dengesizlik ve gizlilik olgusu olarak yavaş yavaş ortaya çıkmasını, gerçeklik ile temsil biçimleri arasında kalıcı bir

zahür etmesi. "Bütünlük" kavramının kendisine ideolojik bir yük yüklendikçe (Homer bu süreci Jameson'ın "bütünselleşme" kavramına yönelttiği itiraz çerçevesinde tarif eder) bu daha ileri seviyedeki soyutlama muhtemelen "karar verilemezlik", "*aporia*" ve "*différance*" gibi post-yapısalcı kavramların görünümüne bürünür – bu kavramlar ki, aşkınlığın, ne denli üstü kapalı olursa olsun her türlü teleoloji ve öte dünya nosyonundan soyutlanmış vekilleridir. Böyle terimler sadece, diye yazar Jameson, "bütünlük kavramının statüsünü tam da ona gösterdikleri tepki yoluyla sağlamlaştırırlar" – hatta, der Jameson, Adorno'nun bir "negatif diyalektik" geliştirmesinde daha da açıkça görülen bir diyalektiktir bu.[22]

Post-yapısalcılığa yönelik uzlaştırıcı, özünde *kurtarıcı* tavrı benimserken, Jameson hem cömert hem de kendi metodolojik prosedürü ile tutarlıdır. Bu manevrayı Jameson'ın daha önce de Hegel'i kurtarıcı bir yaklaşımla yeniden kazanması ile karşılaştırabiliriz: Görünen o ki, Jameson'a göre, post-yapısalcılığın bariz tarihdışılığı, *artık* Marx olmanın mümkün olmadığı bir tarihsel uğrağın ürünü olarak görülerek anlayışla karşılanabilir. Jameson'ın metodolojik cömertliği Goldmann'a kabul ettiğinden daha çok şey borçludur; Jameson *Siyasi Bilinçdışı*'nda Goldmann'ın "benzeşiklikler" (homologies) modelini –*Gizli Tanrı*'da sınıf durumları, dünya görüşleri ve sanatsal biçimleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için öne sürülen bir modeldir bu– "basit ve mekanik"[23] bularak bir kenara atar: ancak Goldmann'ın kuramının "kurtarıcı" içerimleri, Jameson'ın, geçmiş ve gelecek kategorilerini askıya alınmış fesih ilkesi altında değerlendiren kendi dönemselleştirici yaklaşımı tarafından hemen hemen olduğu gibi devralınmıştır. Kısmen Walter Benjamin'in "tarih meleği" –sırtını şimdiye dayamış bir halde geçmişi temaşa ederken kuvvetli esen bir rüzgârla çaresizce sırtüstü geleceğin içine düşen bir melektir bu– masalından esinlenen Jameson'a göre tarihe dönemselleştirici bir yaklaşım aynı zamanda tüm dönemselleştirmenin yok edilmesidir. Başka bir deyişle, Marksist dönemselleştirmenin özünde, geçmiş, şimdi ve geleceğin aşıldığı baş-

uyumsuzluğun baş göstermesini kasteder. Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision and Totality*, Londra: Verso, 1999.

22. Jameson, *The Political Unconscious*, s. 53-4. 23. *A.g.y.*, s. 43.

ka bir dünya bulunur. "Çiçeklerin yüzlerini güneşe dönmesi gibi," diye yazar Benjamin, "geçmiş de, gizemli bir güneş tutkusunun verdiği şevkle, tarihin ufkunda yükselen güneşe uzanmak için çabalar."[24] Malcolm Bull'un isabetli bir şekilde gözlemlediği gibi, bu yaklaşımda söz konusu olan, şimdi'nin gelecek tarafından kullanılmasından veya hatta geçmişin şimdi tarafından kullanılmasından ziyade "bütün zamanların, zamanın dışından kurtarılması"dır – burada "zamanın dışı" ile kastedilen de, "zaman" ve "mekân" gibi dünyevi ve şeyleşmiş kavramlar tarafından sınırlandırılmamış bir zaman ve mekândır.[25] Benjamin *Arcades Project*'te (Pasajlar Projesi) diyalektik imgeden, "olmuş olanın" "şimdi" ile çarpışmasının ürünü olan bir *"takımyıldız"* olarak bahseder; zamansal değil de "mecazi" (*figural*) olan bu ilişkide "her bir 'şimdi' belli bir *ayırt edilebilirliğe* sahip bir şimdidir.[26] Tarih meleği tam da böyle bir diyalektik imgedir, tıpkı –Pascal'in deyimiyle insanlara hem yozlaşmışlıklarını hem kurtuluşlarını gösteren[27]– aracı İsa Mesih figürü gibi ve tıpkı dünyayı değiştiren, hakikati açıklayan, tarih yaratan devrimci proletarya imgesi gibi. Bu gibi imgelerin mecazi olarak (ya da diyalektik) işlenişi, onları ampirik tarihin arkaik alanı dışına atmaktan, onları "çatlayacakları noktaya kadar zamanla" doldurmaktan ve bu yolla Benjamin'in deyimiyle *intentio*'yu –daha çok insan bilimlerinin meselesi olan dolayımsız tarihsel bağlam– yok etmekten ibarettir. Bu patlama ânı aynı zamanda "sahici tarihsel zamanın doğuşudur, hakikat zamanıdır". Bu nedenle en azından Benjamin'in diyalektik imge anlayışında, aşkınlığın –bu dünyada her an mevcut olan başka bir dünyanın– olumlanması temel ve kaçınılmaz bir motiftir, bu dünyaya müdahale etme vazifesinin ayrılmaz bir koşuludur. Post-yapısalcı yaklaşım ise aksine temelde kurtarıcı olmayan bir yaklaşım gibi görünür.

24. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, çev. N. Gürbilek - S. Yücesoy, İstanbul: Metis, 1993, s. 41.

25. Malcolm Bull, *Seeing Things Hidden*, s. 156.

26. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, İng. Çev. Howard Eiland ve Kevin McLaughlin, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, s. 462-3 (vurgu bana ait).

27. Blaise Pascal, *Pensees and Other Writings*, İng. çev. Honor Levi, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 172; Bkz. Goldmann, *The Hidden God*, s. 307.

8

Post-Yapısalcılık ve Namevcut Tanrı

POST-YAPISALCILIKTA Tanrı adeta tümüyle gözden kaybolur, çekip gider – "mevcudiyet metafiziği"nin post-yapısalcı "yapıbozum"unun kaçınılmaz sonucudur bu. Derrida *Positions*'ta (Konumlar) bu prosedürü "idealizm ve ruhçuluğun tüm değişkeleriyle yıkılması" olarak tanımlar.[1] Post-yapısalcı eleştiride Tanrı'nın ölümü, tamamlanmış bir olaydır ve Tanrı'nın Saussurecü, Platonik ya da Nietzscheci düşüncedeki işlenişinin temelinde bu varsayım vardır. Post-yapısalcı eleştiride Tanrı inancının yapısının kendisi feshedilir, tıpkı Gilles Deleuze ile Félix Guattari'nin Ödipal anlatıdaki inanç yapısını feshetmeye –*Anti-Oedipus*'ta söyledikleri gibi, "ideolojik bir biçim olarak Oidipus'un *materyalist bir indirgemesini*" elde etmeye– çabalamaları gibi.[2] Deleuze ve Guattari, Tanrı'nın da babanın da hiç var olmadığında ısrar ederler; onlara göre bu gerçeğin, Tanrı'nın ölümüne ya da babanın ölümüne bakmaksızın süren inancın işleyiş biçimiyle hiçbir ilişkisi yoktur. İnancın kendisi zorunlu olarak, *ya-*

1. Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass, Londra: Athlone, 1987, s. 51.

2. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Londra: Athlone, 1984, s. 107. Post-yapısalcılık içinde (bu kategoriyi biraz esnetirsek) Jacques Lacan bu eğilime ilginç bir istisna oluşturur. Lacan'da "gizli Tanrı" mecazı Gerçek ya da "eksik" formunda ayakta kalır – *différence*'tan son derece farklı olan bu kavramda Derrida gizli bir metafizik aşkıncılık tespit eder. Lacan "tüm karmaşıklıklarıyla Doğa ve İnayet merkezli kadim tartışmaları kuran" terminolojiyle karşılaştırıldığında modern terminolojinin "fakirliği"nden dem vurur ve Pascal'den çeşitli alıntılar sunar. Bkz. Jacques Lacan, "Function and Field of Speech and Language", *Ecrits: A Selection* içinde, İng. çev. Alan Sheridan, Londra: Routledge, 1989, özellikle s. 54, ve s. 108'deki 24. not; Jacques Derrida, "Le facteur de la verite", *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde, İng. çev. Alan Bass, Londra: University of Chicago Press, 1987.

pısal olarak yanlıştır: "Baba meselesi Tanrı meselesine benzer: Bir soyutlamadan doğan bu mesele, insan ile doğa, insan ile dünya arasındaki bağın zaten kopmuş olduğunu varsayar, bu nedenle insan, doğaya ve insana dışsal bir şey tarafından üretilmelidir." Diğer bir deyişle, psikanaliz ve Hıristiyanlık gibi "metafizik" sistemler yabancılaşmanın; özne ile nesnenin, insan ile dünyanın birbirinden kopuşunun aynı anda hem ürünü, hem belirtisi, hem de nedenidir. Aslına bakılırsa bu kategoriler, onları (üçlü yapısıyla beraber) dinsel düşünceden devralan psikanaliz tarafından yeniden üretilirler. "İnsanı üreten Oidipus'tur", der Deleuze ve Guattari,

> sonsuz ilerleme ve gerilemeye dayalı yanlış harekete bir yapı kazandıran da odur: senin baban, babanın babası, Oidipus'tan başlayıp ta asal kavmin babasına, Tanrı'ya ve Paleolitik çağa giden yol boyunca giderek hızlanan bir kartopu. Hayır mı şer mi bilinmez ama bizi insan yapan Oidipus'tur, der hepimizi enayi yerine koymak isteyenler. [3]

Tam da son cümlenin doğruladığı gibi, *Anti-Oedipus* çok tedirgin bir eserdir; trajik evren –özne ile nesne arasında sürekli artan bir yabancılaşmanın yaşandığı bir dünya– karşısında süregen bir huzursuzluk sergiler. Deleuze ve Guattari'ye göre, bu dünya bize –Kant' ınki gibi– düşünsel yaşamın "yetilere" ayrılarak rasyonalize edildiği bir modernlik sunan diyalektik felsefelerden miras kalmıştır. İnsanların dünyaya ve kendilerine giderek daha çok yabancılaşmaları, yalnızca modernliğin değil bizzat diyalektik düşüncenin de bir sonucu olması açısından, şeyleşme süreciyle özdeştir. Neticede *Anti-Oedipus* dönemselleştirmeyi, geçmiş-şimdi-gelecek ayrışımını reddeder; Deleuze ve Guattari, Jameson ve Goldmann'ın çalışmalarında örneklenen "kurtarıcı" tarih yaklaşımının antitezini temsil ederler. Bunun sonucunda, tarihsel olaylar ve düşünce yapıları, günümüz olay ve düşünce yapılarına uydurulur. Tanrı *hiçbir zaman* belirli bir tarih-aşırı anlam yapısından başka bir şey *olmamıştır*. Deleuze ve Guattari şöyle yazar:

> "Tanrı'ya inanıyor musun?" diye soran herkese sıkı sıkıya Kantçı ya da Schreberci terimlerle yanıt vermeliyiz: "Elbette, ama sadece ayrık tasımın (*disjunctive syllogism*) ustası ya da *a priori* ilkesi olarak (tüm ikincil ger-

3. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 108.

çekliklerin bir bölme süreciyle türetildiği *Omnitudo realitatis* olarak tanımlanan Tanrı'ya).[4]

Bu ısrarın tonu ve vurgusu Jameson ve Goldmann gibi tarihsel materyalistlerin çalışmalarına temel olan sentez ve *kavrama* projesine her yönüyle aykırıdır. Deleuze ve Guattari'nin diyalektik olmayan ya da diyalektik karşıtı "ateizm"i, Tanrı'yı mükemmel, dolayısıyla ulaşılamaz, dolayısıyla da fiilen namevcut bir varlık konumuna çıkaran deist bir Tanrı kavramına eşdeğerdir.

Ateizm ve deizmin bu özdeşliği, inanç ve etiği konu alan postyapısalcı yazında son derece etkili bir isim olan Yahudi filozof Emmanuel Levinas'ın yazılarında daha açık bir şekilde görülebilir. Levinas Tanrı'yı gizli değil namevcut bir varlık olarak tasarlar. "La trace de l'autre"de (Öteki'nin izi) Levinas ötekinin kaynağı olan Tanrı'dan "tamamen namevcut" olarak; "Dieu et la philosophie"de (Tanrı ve Felsefe) ise "namevcudiyet derecesinde aşkın" olarak bahseder.[5] Nihayetinde ötekilik kavramının kendisini, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki Kantçı ayrım çizgisinde *bölen* ve böylece hakiki bir ötekilik yaratarak siyasetin aydınlatılmasını engelleyen (bu formül tersten de doğrudur) bir metafiziktir bu. Böyle bir bölünme, siyasi bir kavram niteliğindeki ötekiliği *şu anki haliyle* dünyaya doğru çeker; "ilahi" ötekilik ise buna mukabil olarak dünyevi alandan tümüyle uzaklaştırılır. Richard Kearney'nin yaptığı bir röportajda Levinas Tanrı'nın ötekiliğini açıkça öteki kişinin ötekiliğine benzetir: "'Tanrı'ya doğru gitmek' asli olarak öteki kişiye doğru gitmek açısından düşünülmediği sürece anlamsızdır. Tanrı'ya ancak, öteki kişi karşısında ve hakkında ahlaki bir kaygı duyarak gidebilirim.

4. *A.g.y.*, s. 13; ayrıca bkz. s. 71-2. *Omnitudo realitatis* Kant'ın bütünlük düşüncesi için kullandığı terimdir, bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Kitap II, Bölüm III, Kesim 2: "The Transcendental Ideal"), İng. çev. J. M. D. Meiklejohn, haz. Vasilis Politis, Londra: J. M. Dent, 1993, s. 398-9.

5. Emmanuel Levinas, "The Trace of the Other", İng. çev. Alphonso Lingis; Mark C. Taylor, *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy* içinde, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1986, s. 355; "God and Philosophy", İng. çev. Alphonso Lingis ve Richard Cohen; Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings* içinde, haz. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996, s. 141; Türkçesi: "Tanrı ve Felsefe", *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar* içinde, çev. Ö. Gözel - Z. Direk, İstanbul: Metis, 2005.

Etiğin inancı önvarsaydığını söylemiyorum. Tersine, inanç *dünya-içindeki-varlığımızın, bizi ötekine açan bir kesintisi* olarak, etiği öngerektirir."[6] Etiğin kendisi insan olmanın anlamından çıkmaktan ziyade insanın asli ontolojik tabiatını kesintiye uğratır. Levinas'a göre bizler her zaman çoktan dünyanın içine yerleştirilmiş ve dünyayla bütünleşmiş varlıklar olmaktan ziyade, ontolojik olarak ve tabiatımız gereği dünyadan yalıtılmış ve bağımsız varlıklarızdır. Levinasçı etik kendilik ve ötekilik düalizmini yineler. Görünüşe göre bu düalizmin önkabulü, Tanrı'nın Hıristiyanlık, Marksizm ve psikanalizin ayrı ayrı üçlü metafizik yapılarında ima edilen "gizliliği"nden ziyade ilk baştaki yokluğudur. Richard Kearney'nin aynı röportajında Levinas şöyle der:

> Tanrı'ya duyduğumuz arzu sınırsız ve koşulsuzdur: Arzumuz bitmez tükenmez ve sonsuzdur çünkü Tanrı kendini mevcudiyetle değil yokluk ile gösterir. ... Sonlu evrende noksan olan şey sonsuz düzende bir mükemmellik olur. Sonsuz düzende Tanrı'nın yokluğu mevcudiyetinden daha iyidir; insanın Tanrı'ya yönelik ilgisinin ve arayışının yol açtığı ıstırap da tamamlanmadan ve rahatlıktan daha iyidir.[7]

Aslına bakılırsa, Tanrı'nın başkalığının yerini komşunun başkalığının almasını sağlayan, Tanrı'nın mutlak yokluğudur, "namevcudiyete varacak ölçüde aşkın" [*jusqu' à l'absence*] –yani yokluğu "var'ın [*il y a*] kıpırdanışıyla karıştırılabilecek ölçüde" aşkın[8]– olmasıdır; bu karışıklık sonucunda komşuyla kurulan ilişkinin "çıkar gözetmezliği, yani yüceliği" artar ve "Sonsuz'un aşkınlığı ihtişamla yükselir" – yani akıl sır ermez bir hal alıp insanlıktan tamamen soyutlanır.[9]

6. Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester: Manchester Un. Press, 1984, s. 59.

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

8. Bkz. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, s. 141. *Il y a* Phillip Blond tarafından "saf kaba varoluş kategorisinin kendisi" olarak; ve Levinas'ın kendisi tarafından "tümüyle kişiler üstü olma fenomeni" ve "hiçbir nesnenin olmadığı basit bir var olma olgusu" olarak açıklanır; bkz. Phillip Blond, "Emmanuel Levinas: God and Phenomenology", *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* içinde, Londra ve New York: Routledge, 1998, s. 210; Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, İng. çev. Michael B. Smith, Londra: Athlone, 1999, s. 98.

9. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, s. 141

Bu nedenle şu nokta çok önemlidir: Levinas'a göre Tekvin'in 22. bölümündeki hakikat ânı, İbrahim'in, inancın derin yalnızlığı içinde, kendi oğlunu katletmesini isteyen Tanrı'nın emrine yanıt verdiği an *değil*, Kitabı Mukaddes'te anlatıldığı gibi dinsel "ayartma"nın eşiğinden etik olanın sayesinde geri adım attığı andır. Hatta Levinas, bu temele dayanarak Kierkegaard'ın Moriah'daki epizoda dair açıklamasına karşı çıkar.

> İbrahim'in, bir insan kurban etmesini yasaklayarak onu etik düzene geri çağıran sese kulak vermesi dramanın en can alıcı noktasıdır. İbrahim'in ilk sese itaat etmesi şaşırtıcıdır; fakat meselenin özü bu itaatle arasında, ikinci sesi duymasına yetecek bir mesafe olmasıdır. ... Burada, etikte, öznenin biricikliğine hitap edilir ve ölüme rağmen hayata bir anlam verilir.[10]

Levinas'ın "Tanrı ve Felsefe"deki savına göre, aşkınlığın yapısını örnekleyen, dinsel deneyim (İshak'ın bağlı vücudu üstüne kaldırılmış bıçak) –Tanrı ile kişisel iletişim içerisinde ulaşılmış bir biriciklik– değil de, etik olandır; insanın komşusuyla kurduğu ilişkiyle temsil edilen ve İbrahim'i *hüküm süren* etik evrene geri çağıran *evrensellik*tir. Görünüşe göre, Levinas için, aşağı yukarı Kierkegaard'ın estetik ve etik seçeneklerine tekabül eden iki alternatif vardır: tekillik ve evrensellik. Levinas'ın "namevcut" Tanrı kavramı göz önünde bulundurulduğunda, Kierkegaard'ın üçüncü –dinsel– seçeneği Levinas'a, bir yanılgı sonucunda tekrar yalıtılmış bir tekillik içine düşmek olarak görünecektir.

Levinasçı inanç ile Kierkegaardcı inanç arasındaki fark düalist bir felsefe ile diyalektik bir felsefe arasındaki farktır – tekilliğe karşı olan bir inanç anlayışı ile evrensellik ve tekillik arasındaki *zıtlığa* karşı olan bir inanç anlayışı arasındaki fark. Kierkegaard'ın inancı, genel geçer inancın aksine, yalnızlık içinde gücünü kaybetmez ve dolaysız bir tekillik biçimi de değildir. Dinsel inancın "dolayımsızlığı"na, (etik) bir dolayım –yani evrensel olan– *sayesinde* ulaşılır, bu dolayımın olumsuzlanması olarak değil.[11] İnanç –görünüşe

10. Emmanuel Levinas, *Proper Names*, İng. çev. Michael B. Smith, Londra: Athlone, 1996, s. 77; bkz. Derrida'nın *The Gift of Death* içinde bu pasaja dair tartışması, İng. çev. David Wills, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1995, s. 78n.

11. Bkz. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, İng. çev. Howard V. Hong,

göre Levinas'ın düşündüğü gibi– yalnızca tekil olana *karşı* evrenseli kurmakla kalmaz, evrensel ve tikelin birliğini de kurar. Kierkegaard'ın düşüncesinde bu üçüncü, dinsel aşamanın kurulumu evrensel ile tekillik, dolayım ile dolayımsızlık arasındaki yanlış bir karşıtlığın uzlaşmasıdır. Verili olmayan, dolayısıyla aşkın, bir üçüncü terim aracılığıyla Kierkegaard'ın felsefesi ve genel olarak diyalektik düşünce kendini şu anda sunduğu haliyle dünyayı hem maddesel hem tözel olarak aşar.

Bu şekilde gizli Tanrı kavramı genelgeçer ya da hüküm süren Tanrı kavramını eşzamanlı olarak fesheder ve korur – bir *fesih durumunda* korur. Diğer taraftan, "Tanrı'nın ölümü" *hüküm süren Tanrı kavramına* ayrılmaz biçimde bağlıdır; Tanrı'nın ölümünü telaffuz etmek, paradoksal bir şekilde, Tanrı'nın ne olduğu konusunda genelgeçer versiyona bağlı kalmak, Tanrı'yı mevcut kavramsal biçimi içinde ve böylece dünyanın kendisini de şu anda bulunduğu haliyle muhafaza etmek demektir. Levinas deist, namevcut, ilgisiz Tanrı kavramını meşrulaştırarak, "Ortaçağ ontolojisinin geliştirdiği bilgelik, güç ve nedensellik gibi en üstün nitelikler bile Tanrı'nın mutlak ötekiliğini anlatmaya yetmez" der.[12] Aksine, "Gizli Tanrı" *–ontolojik olarak* gizli, tarih boyunca kimliğini tedricen gizli *olarak* açığa vuran Tanrı– fikrinde Tanrı ile insanın eşzamanlılığı, Tanrı'nın temel olarak insan-odaklı oluşu ima edilir. Bu düşünce Tanrı'nın ötekiliğini ya da ötekinin tanrısallığını azaltmaktan ziyade, bu ötekiliği *tam da gerçekliğin yapısına* katar. Böylece sevgiliyle Tanrı dolayımıyla kurulan bir ilişki olan Hıristiyan evliliği, açıklanabilir ve –sözgelimi Kierkegaard'ın Yargıç Wilhelm'ine göre– "içinde dolayım olan bir dolayımsızlık, sonluluk olan bir sonsuzluk, fanilik olan bir ebediyet" olarak savunulabilir hale gelir.[13] Gündelik gerçekliğin kurucu öğesi olarak gündelik gerçeklikten başka bir şeyi onaylayan dinsel yahut diyalektik düşüncenin üçlü yapısı sayesinde, gündelik gerçeklik aşılır, sembolik ve maddesel olarak değiştirilir.

Princeton: Princeton University Press, 1983, s. 82; Türkçesi: *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul: Ara, 1990.

12. Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, s. 67.

13. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 432.

9

Atfedilen Sınıf Bilinci Nedir?

SİSTEMATİK DÜŞÜNCEYLE açıklanamayan, ifade edilemez bir şeyin, başka bir şeyin "Mesihçi" olumlanışı ya da öngörüşü, Batı Marksist geleneğine yönelik hem övücü hem de yerici yorumlardaki ortak bir temadır. Eleştirel ve biyografik literatürde Georg Lukács genellikle özünde dinsel bir düşünce yapısını politik alana taşıyan bir sima olarak betimlenir; bu taşıma tam da Lukács şeyleşme tezini geliştirmeye başladığı anda meydana gelir. Lukács'ın Marksist "dönüş"ü adeta bir din değiştirme hikâyesi olarak anlatılır – Lukács'ın arkadaşı Anna Lesznai'nin sık sık aktarılan şu değerlendirmesinde olduğu gibi: "Bir pazar günü Saul iken ertesi pazar Pavlus olup çıkmıştı".[1] Marshall Berman, Lukács'ı –onaylar bir şekilde– "komünizmin Aziz Augustinus'u" olarak tanımlayıp Lukács'ın 1910'lar ve 1920'lerdeki felsefi mizacını Kierkegaard ve Dostoyevski'ninkine benzetir. George Steiner, Lukács'ın komünizm davasına olan bağlılığından onun "tarihsel zorunluluk ile yaptığı Şeytan antlaşması" olarak bahseder ve Lukács'ın, Simone Weil gibi, "Kalvenci bir ruh"a sahip olduğunu yazar.[2]

Friedric Jameson da, Marksist eleştirinin özünde bulunan bir çabadan, "kavramın –ayın öteki yüzü gibi hiçbir zaman doğrudan göremeyeceğimiz ya da ulaşamayacağımız– başka bir yönünü, dışını, dışsal bir tarafını düşünme" çabasından bahsetmiştir.[3] Yine da-

1. Aktaran György Márkus, "Life and Soul: the Young Lukács and the Problem of Culture", Agnes Heller, *Lukács Revalued* içinde, Oxford: Basil Blackwell, 1983, s. 1.

2. George Steiner, "Georg Lukács and his Devil's Pact", *Language and Silence: Essays 1958-1966*, Londra: Faber and Faber, 1985, s. 367, 359.

3. Jameson, *Late Marxism*, s. 25.

ha yakın zamanlarda, Slavoj Zizek Marksizm ile Hıristiyanlığın ortak bir yükümlülüğü olduğundan bahseder; bu yükümlülük devrimci düşüncede Mesihçilik unsurunu korumak, "sahici Hıristiyan mirası"nı savunmak ve iki geleneğin de içinde bulunan köktenci eğilime karşı "siperin aynı tarafında savaşmak"tır. Bu köktenci eğilim Hıristiyanlığın Aziz Pavlus tarafından temsil edilen "kurumsallaştırılması"nın karşısında İsa'nın şahsını ve Marx'ın düşüncesinin Lenin figüründe "kemikleştirilmesi"nin karşısında Marx'ın şahsını fetiş haline getirir.[4]

Marksizmin bu sunumlarının hepsinin ortak noktası "gizli Tanrı" fikrine yakın olmalarıdır. Bu ise Hıristiyanlık ile Marksizm arasında siyasi ve düşünsel bir süreklilik olduğunu ima eder; bu süreklilik içerisinde Hıristiyanlık da Marksizm de Tanrı'nın mevcudiyetinin, insan ile Tanrı'nın ve özne ile nesnenin birliğinin dünyası olan şeyleşmemiş dünya karşısında farklı farklı ama *aynı derecede* yetersizdirler – ikisi de o dünyayı farklı ve yetersiz biçimlerde öngörür ve tasavvur eder. Dünyevi sınırlılıklarına karşın Slavoj Zizek'in –kendi deyimiyle "kırılgan mutlak" ya da hakikatin kendisi uğruna– izini sürmek istediği şey de Hıristiyanlık ile Marksizm arasındaki bu derin ve temel yakınlıktır.

Bunun karşıtı ise "modası geçmiş" bir Tanrı'yı kolayca yerinden etmiş bir Marksizm fikri, sonunda kaçınılmaz olarak Marksizmin kendisinin modasının geçmesine ve başarısızlığına yol açan bir Marksizm fikridir. Savaş sonrası yıllarda, solda Sovyet komünizminin büyüsünün bozulduğu sıralarda, komünist "dönekler"in makalelerinin toplandığı bir kitapta Richard Crossman, komünizmi ünlü deyimiyle "başarısızlığa uğramış Tanrı" olarak betimler ve kitaba katkıda bulunanların bir zamanlar sahip oldukları komünist inanca aktarılabilecek Hıristiyan vicdanının önemini açıkça belirtir.

> Komünizmin duygusal çekiciliği, tam da komünizme yeni geçmiş birinden talep ettiği –maddi ve manevi– fedakârlıklarda yatıyordu. ... Yeni yetme komünist, ruhunu Kremlin'in anayasasına tâbi kılarak, bir tür rahat-

4. Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?*, Londra: Verso, 2000, s. 2; Türkçesi: *Kırılgan Mutlak*, çev. Mehmet Öznur, İstanbul: Encore, 2003.

lama yaşıyordu, ki Katoliklik de özgürlük ayrıcalığının yorup hırpaladığı aydına aynı rahatlamayı sunar.[5]

Zizek bu düşünceden Marksizmi tam da "dünyevileştirilmiş bir dini mezhep" olarak niteleyerek gözden düşürmeye çalışan bir "liberal karalama" olarak bahseder.[6] "Başarısızlığa uğramış Tanrı" fikri bünyesinde kaba bir sekülarizm barındırır; buna göre Marksizm de tıpkı, Hıristiyanlık gibi, örtük olarak içerdiği dinsellik *sebebiyle* aldatıcıdır; bu dinsellik kaçınılmaz olarak dogmatizmin içinde kemikleşen bir aşkıncılıktır ve bu aşkıncılığa, güya düşünceyi tüm "izmler"den arındırarak karşı çıkılır. *Marx'ın Hayaletleri*'nde "'Marksist değilim' diyebilmek için Marx'ı hâlâ bir otorite olarak zikretmek zorunda mıyız?" diye sorar Derrida. "Marksist bir cümlenin ayırıcı özelliği nedir? Ve kim hâlâ 'Ben Marksistim' diyebilir?"[7]

Yapıbozumun, "metafiziğe" ve düşüncenin dogma içinde kristalleştirilmesine dair derin endişesi ile, bu liberal sekülarizmin en son ve en karmaşık versiyonu olduğunu söyleyebiliriz. Bu endişe böyle bir kristalleşmeden kurtulmaya yönelik metinsel stratejilerin çoğalmasına neden olur – sözcüklerin "üzerlerine çarpı atılarak" yazılması, sürekli yeni kelime ve mecazlar bulunması ve bir "metafizik" öncülün izlerini bulmak için metinlerin sonu gelmez sorgulamalara tâbi tutulması.[8] *Marx'ın Hayaletleri*'nde Derrida, Marksist eleştirinin yeni koşullara uyum göstermesinin gerekliliğinden bahsederek. Marksizmin modası geçmiş yönlerini sıralar: "sosyalist-Marksist Enternasyonal", "bütün ülkelerdeki proleterlerin evrensel birliğinin mesihçi-eskatolojik rolü" ve "proletarya diktatörlüğü".[9] Gelgelelim, Tanrı kavramı gibi, proletaryanın sınıf bilinci ve "sosyalist-Marksist Enternasyonal" de ancak ampirik terimlerle –en do-

5. Richard Crossman (haz.), *The God That Failed: Six Studies in Communism*, Londra: Hamish Hamilton, 1950, s. 11-2.

6. Zizek, *The Fragile Absolute*, s. 2.

7. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, İng. çev. Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge 1994, s. 88; Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin,, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

8. Esasen bu gibi endişelerin ifadesi olarak yapıbozumun eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. bana ait "Vulgar Marxism: The Spectre Haunting *Specters of Marx*", *Parallax* 20, Cilt 7, No. 3 (Temmuz-Eylül 2001) içinde.

9. Jacques Derrida, *Specters of Marx*, s. 159-61.

laysız ve yaygın kavranışlarına bire bir uyan nesneler olarak– anlaşıldıklarında "modası geçmiş" hale gelebilirler. Derrida'nın inanmadığı şey sosyalist-Marksist Enternasyonal ya da proleter devrimi değil; "Mesihçilik" kavramının ta kendisidir, yani dolaysız sunum devresinin dışında bir düşünce kategorisi, anlam düzeninin içindeki kendi temsilini tanımı gereği ve kusursuz şekilde aşan bir referans/imlem düzeni anlayışıdır. Bu ruh hali içerisinde Derrida "insanın her bir sistemden ve hatta her tür metafizik-dinsel belirlenimden, her tür *mesihçilikten* çekip kurtarmaya çalışabileceği bir tür vaat deneyimi"nin taraftarı olduğunu beyan eder; "'ruhani' ya da 'soyut' olarak kalmayıp yeni ve etkili eylemler, olaylar, uygulamalar, örgütlenme biçimleri vb. üreten [üretmesi gereken] bir vaattir bu.[10] *Marx'ın Hayaletleri*'nin başka bir yerinde Mesihçilik ile Derrida'nın deyimiyle "mesihlik" (*messianicity*) arasındaki bir ayrım şeklinde ima edilen bu olumlama, deist (ya da ateist) bir mistisizm ânında ötekinin muhafaza edilmesinden ziyade, ötekiliğin şeylerin var olan düzenine sokulması olarak açıklanabilir. Ama daha ikna edici bir yorumla, Tanrı'nın materyalist bir temelde reddedilişi (ateizm) gibi Derrida'nın "Mesihçiliği" reddedişinin de karşıtıyla özdeş olduğu –onu güdüleyenin tam da mesihlik görevinin sonsuz inceliğine ve hakiki öteki'nin kutsallığına dair bir his olduğu– gösterilebilir.

Marksist eleştirinin mesihçi gerilemesine karşı korunması gereken ruh, der Derrida, ideal, insan hakları (ve diğer haklar), özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, sermaye, insan (ayrıca, tanrı ve hayvan) ve son olarak demokrasi *kavramlarını*, hatta sözde ontolojik olmayan "gelecek demokrasi" (*democracy to come*) kavramını hiç durmadan ve ihtiyatla "sorgulayan" Marksizmdir.[11] Bu yolla (aynı zamanda kavramın kavramı olan) öteki kavramının kendisi çok yönlü ve sistematik biçimde imha edilir – kendi ötekiliğinden soyundurulur. *The Gift of Death*'de (Ölüm Armağanı) Derrida kendi deyimiyle "putperestçe basmakalıplaştırma ya da temsil"den uzak durmaya çalışarak Tanrı'yı "dışarıdan değil ancak içeriden görülebilen bir sırrı saklama olanağım" şeklinde yeniden tanımlar.[12] *Marx'ın Ha-*

10. *A.g.y.*, s. 89. 11. *A.g.y.*, s. 87.

12. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, İng. çev. David Wills, Londra ve Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 108.

yaletleri'nde de tüm olası ötekilik hazneleri metodolojik olarak sorgulanır. Sonuçta ortaya çıkan, bölünmüş bir öteki kavramıdır: bir yanda, fiilen namevcut sayılacak derecede, insanın erişebileceğinin çok ötesine yüceltilmiş bir varlık –kendisine uzanan değersiz insan eline sırtını dönen ulaşılmaz bir Tanrı; diğer yanda kendi içselliğimin ihlal edilmesine dayanan, yalnızca "sırrın sonsuz paylaşım ânında"[13]– yani etik olarak her (ya da herhangi) bir öteki insana *yönelişimde*" ortaya çıkan bir varlıktır.

İster ateist ister deist olarak tasarlansın, Tanrı'nın kategorik olarak insan deneyiminden çıkarılması anlamına gelen metodolojik "sekülarizm", Marksist söylemin sahici "dinselliği"yle tezat teşkil eder. Tarihsel materyalizm, metodolojik ve ilkesel olarak, var olandan başka bir şeyi olumladığı sürece Hıristiyan diyalektik geleneğinin mirasçısıdır. Lukács ve Goldmann'a göre proletarya ve parti gibi görünüşte "somut" terimler bile, ideal oldukları, geleceğe –bireyin bilincinin "üretim sürecinde belli ve tipik bir konum" ile örtüşeceği bir aşamaya– yansıtıldıkları ölçüde maddesel ve tam da şu anki bilinç tarafından ulaşılabilirdirler.[14] *Modern Prens*'te Antonio Gramsci devrimci parti fikrini, tarihsel değişimin vasıtasına dair aynı ölçüde paradoksal bir anlayış üzerine kurar. Machiavelli için, der Gramsci, arketipsel prensin/hükümdarın gerçek tarihsel bir varlığı yoktu, o "saf kuramsal bir soyutlamaydı – bir liderin ve ideal bir *condottiere*'in (şövalye) sembolüydü".[15] Bu nedenle, Machiavelli sonunda "gerçekten var olan" bir prensten (ismen Lorenzo de Medici) bahsettiğinde ideal ile maddeselin sentezi gerçekleşir: Hıristiyanlıktaki vücut bulma kavramında veya Aşai Rabbani töreninde –ya da Gramsci'nin analoji yoluyla geliştirdiği gibi, partinin rolünde– meydana gelen senteze benzer bir sentezdir bu.

13. *A.g.y.*, s. 115.

14. Georg Lukács, "Class Consciousness", *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* içinde, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin, 1971, s. 51.

15. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, İng. çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Londra: Lawrence & Wishart, 1971, s. 126; Türkçesi: *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, çev. Adnan Cemgil, 2. basım, İstanbul: Belge, 1997.

[*Prens*'in] sonuç bölümünde, Machiavelli halkın arasına karışır ve halk olur; ama bu "genel" anlamda bir halk değil, onun, Machiavelli'nin önceki argümanıyla ikna ettiği halktır – Machiavelli artık bu halkın bilinci ve ifadesi haline gelmiştir ve kendini de öyle hisseder, onunla özdeşleşir. Bütün o "mantıksal" argüman şimdi halkın geçtiği bir öz-düşünüm sürecinden –halkın bilincinde yürütülmüş ve ateşli bir yardım çığlığıyla son bulmuş bir iç uslamlamadan– başka bir şey değilmiş gibi görünmektedir.[16]

Bu varlık ve bu değişim tam da prensin (yahut Tanrı'nın, veyahut proletaryanın) var olduğu ve dünyayı değiştirebileceği üstüne oynanan bahis sayesinde ortaya çıkar. Bu, Lukács'ın, sınıf bilincini ampirik ya da psikolojik değil de "atfedilen" ya da "yüklenen" bir bilinç (*zugerechnetes Bewusstsein*) olarak sunmasına veya Lucien Goldmann'ın "potansiyel" ya da "olanaklı" sınıf bilincine (*conscience possible*) yaptığı göndermelere benzer.[17] Hıristiyanlığın öne sürdüğü kurtuluş imgesi gibi, "devrimci proletarya" da Lukács için ampirik bir gerçeklikten ziyade, kuramsal bir yapıdır; sadece "gelişimin diyalektik çelişkilerinin bütün olarak bilincine varıldığı" bir bilinç biçiminin vasıtasını temsil eder.[18] Böyle bir uğrağın olanaklı olduğuna inanarak, aksi yöndeki tüm delilleri hiçe sayarak yapılan bir inanç sıçramasında, bu uğrak –yeni bir bilinç durumu– yaratılır; tarihin kendisi proletaryanın *tikel* (ya da psikolojik) bilincinin evrensel bilinçle çakıştığı noktada hem maddesel hem tözel olarak değiştirilir: Bu çakışma devrim ânıdır ya da en azından bu andan ayrılamaz. Böylece sınıf mücadelesinin herhangi bir dış düşmana karşı olduğu kadar proletaryanın kendi kendisine –"kapitalist sistemin proletaryanın sınıf bilinci üstündeki yıkıcı ve yıpratıcı etkileri"ne– karşı başlattığı bir mücadele olduğu da açıkça gösterilmiş olur. Nesnel sınıf bilinci kuramı, der Lukács, sınıf bilincinin ampirik ya da psikolojik gerçekliğinin değil, "nesnel olabilirliğinin kuramıdır".[19]

16. *A.g.y.*, s. 126-7.

17. Lukács, "Class Consciousness", s. 51, 74; Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, İng. çev. Hayden V. White ve Robert Anchor, Londra: Jonathan Cape, 1969, s. 51, 112 vd.

18. Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic*, İng. çev. Esther Leslie, Londra: Verso, 2000, s. 92.

19. Lukács, "Class Consciousness", s. 79-80.

Slavoj Zizek "şeyleşme" terimini açıkça reddetmesine rağmen (kendisi şeyleşmeden "'tüketim toplumu'nun muhafazakâr eleştirmenleri tarafından ... uzun zaman önce temellük edilmiş" birkaç motiften biri olarak bahseder; "tüketim toplumu"ndan kasıt, Frankfurt Okulu'nun ilk zamanlarından "günümüz kültürel çalışmaları"na kadar uzanan salt "akademik" gelenektir),[20] güçlü bir şeyleşme kavramı *Kırılgan Mutlak*'taki tezine nüfuz eder. Lukács'a göre, şeyleşme aslında "kemikleşme"yi değil, "proletaryanın sınıf bilincini psikolojik olarak verili bir düzeye indirgemeye"[21] –yani, var olanın dışındaki her şeyin olabilirliğinin ideolojik olarak aşındırılmasını sağlamaya– çalışan kapitalist ideolojinin "oportünizm"ini gösterir. Şeyleşmiş dünya, der Lukács, "tek olanaklı dünya" gibi görünür.[22] Zizek de ayrıca, bu konuda açıktır: Kapitalizm yalnızca "geleneğin hayaletleri"nin askıya alınmasını değil, aynı zamanda "toplumsal yaşamın radikal bir şekilde dünyevileştirilmesini" de zorunlu kılar, yani "sahici soyluluk, kutsallık, onur gibi kavramların çevresindeki hâleyi insafsızca dağıtıp yok eder."[23] *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels'in kapitalizmden ayrılmaz olarak gördükleri bir modernleşme sürecidir bu; "dini tutkunun, şövalye ruhunun, küçük burjuva duygusallığının en yüce coşkularını, bencil hesabın buzlu sularında boğmuş" bir modernleşme süreci.[24] Aynı zamanda, der Zizek, bu dünyevileştirme sürecinin bünyesinde karşıt bir süreç de gözlenebilir – yani maddi üretim süreci tüm zamanlar için geçerli "ruhani" bir hakikat statüsüne ulaşır, "ruhanileştirilir". Radikal dünyevileştirme ateist olduğu kadar deist de bir süreçtir. Sermaye kendi yayılmasının mistik kaçınılmazlığı biçimine bürünmüş "kendi korkunç hayaletlerini" yaratır. Sermayenin uyguladığı şiddet, der Zizek, "artık somut bireylere ve onların 'kötü' niyetlerine atfedilebilir değildir, tamamen 'nesnel', sistemli, anonimdir."[25] Kapitalizmin modernleştirici, büyü bozucu bir güç olduğu

20. Bkz. Slavoj Zizek, "Postface: Georg Lukács as the Philosopher of Leninism", Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness içinde, s. 153-4.

21. Lukács, "Class Consciousness", s. 75.

22. Lukács, "Class Consciousness", s. 75.

23. Zizek, *The Fragile Absolute*, s. 14.

24. Karl Marx ve Frederick Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. Nur Deriş. İstanbul: Aydınlık, 1979, s. 48.

fikri, sermayenin yayılması karşısında üretilen mitlerin en güçlü ve ayartıcı olanıdır.[26] Aslında, kapitalizm büyü bozucu olmaktan çok radikal olarak dünyevileştirici bir güçtür – bunun sonucu ise, paradoksal bir şekilde, ateist olduğu kadar deist de olan bir tanrı, insan deneyiminde var olmayan bir tanrı anlayışıdır. Böylece mevcut ontolojik ve epistemolojik kategorilere terk edilmiş bir dünya anlayışı yinelenmiş olur. Şeyleşme bu anlamda –hümanist düşünce paradigmalarında olduğu kadar Hıristiyan geleneğin kurumlarında da bulabileceğimiz– radikal bir dünyevileştirme sürecidir.

25. Zizek, *The Fragile Absolute*, s. 15. Debord *Gösteri Toplumu*'nda, gösterinin "dinsel yanılsamanın maddi olarak yeniden kurulması" olduğunu söyleyip, "Böylece yaşamın en maddesel yönleri en anlaşılmaz ve görkemli yönler haline gelmiştir," diye yazdığında benzer bir şeyi kasteder. Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, İng. çev. Donald Nicholson-Smith, New York: Zone, 1995, s. 18; Türkçesi: *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı, 1996.

26. Marshall Berman bu mitin, belki de, en önde gelen kurbanlarından biridir; bkz. *All That Is Solid Melts Into Air*, Londra: Verso, 1983; Türkçesi: *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim, 1994.

10

Şeyleşme ve Dekolonizasyon

GÖRDÜĞÜMÜZ GİBİ, post-sömürgeci ve post-yapısalcı kuram şeyleşme kavramını reddetmek için her şeyden önce bu kavramın bünyevi düalist yapısına dayanan bir gerekçe sunar; bu düalizm ben ile öteki arasındaki emperyalist ve metafizik ayrımı yineler. Bu ayrım en etkili temsilini sömürge edebiyatında ve en ünlü olarak da Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nde bulur. Şeyleşme, der Spivak, "kullanım değeri"nin tek somut ölçüt olarak ayrıcalıklı hale getirilişini içerir.[1] Kavramın temelini metalaştırmadan zarar görmemiş kökensel bir saflık miti oluşturur. Bu mite göre "ilkel" toplumlar, varlığın "gelişmiş" Batı toplumlarında kaybedilmiş bir niteliğine erişme olanağına sahiptirler. Sömürgeci proje karşısında duyulan liberal korku ve tiksinti, ötekini bir namevcudiyet/yokluk olarak gösterdiği sürece temelde bu projenin bir devamıdır. Saf bir toplumun ve "uygarlığın" bu toplum üstündeki kötücül etkilerinin tasarlanışında, örneğin Afrika'yı kendi gelenekleri, tarihi ve kültürü olan bir kıta olarak kabul edememe durumunun devam ettiğini görebiliriz. "Karanlığın yüreği"nin gizemi ve anlaşılmazlığı fikrinde, öteki fiilen aşkın olarak *üretilir*: Öteki hem benliğin değerlerine karşı bir tehdittir –çünkü bu değerlerin radikal olarak yadsınmasıdır– hem de karşısında benliğin kurulduğu bir dışarısıdır.

O halde, bu post-sömürgeci eleştirinin özü şeyleşme kavramının, sömürgeci projenin kendisi gibi hemen hemen ya da potansiyel olarak metafizik bir kavram olduğudur. Hem sömürgecilik hem

1. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1999, s. 76n.

de şeyleşme eleştirisi, metnin dışında kalan tarihdışı, aşkın bir hakikate –örneğin uğrunda sömürgeci projenin başlatıldığı Hıristiyanlık hakikatine ya da dünyayı devrimci bir biçimde yeniden yaratacağı öne sürülen bütünlük (tikel ile evrenselin, özne ile nesnenin birleşimi) uğrağına– başvurularak meşrulaştırılır. Michael Hardt ve Antonio Negri'ye göre, Avrupa "benliğinin" ta kendisi, "sömürge egemenliğinin diyalektiği" dedikleri bir süreç olan Manici bir dışlama hareketinin içerisinde üretilir; modern egemenlik kavramının üretiminin merkezi olarak gördükleri ve *İmparatorluk* adlı kitaplarında devrimci "içkinlik" tarzının karşısına koydukları "aşkınlık" tarzı üzerine bir çeşitlemedir bu.[2] Hem Marksist şeyleştirme eleştirisi hem de sömürgeci proje bir Tanrı –meşrulaştırılan şeyin dışında meşrulaştırıcı bir otorite– kavramını, örtük olarak ya da alenen hipostazlaştırır.*

Edward Said'in, "Gezgin Kuram" başlığı altında yaptığı şeyleşme tartışması, kavramın, tüm öncü ve potansiyel olarak özgürleştirici fikirler gibi, sistemleştirilmeye ve kurumsallaştırılmaya, "dinsel" dogma düzeyine yükseltilmeye açık oluşunun bir çözümlemesidir:

> Nesnel biçimlerin sürekli yıkılmasından ve [Lukács'ın] sınıf bilinci ile ilgili makalesinde yaptığı gibi, şeyleşmeyi aşmanın mantıksal sonunun tam da devrimci sınıfın kendini yok etmesi olduğundan bahsetmek, Lukács'ın, kendi kuramını –(bana göre) kabul edilmez bir biçimde– fazla ileri götürdüğü anlamına gelir.[3]

Said'in Lukács'a karşı eleştirel konumunda içerildiği gibi, burada post-sömürgeci konum, şeyleşme kavramının metafizik öncüllerinin bir yapıbozumundan ziyade, liberal "başarısızlığa uğramış Tan-

* *Hypostasize* Yunanca *hypóstasis* (hipostaz) teriminden gelir. *Hypóstasis* felsefede töz, görünüşün ardındaki gerçek varlık anlamında kullanılmıştır. Platoncu idealar birer hipostazdırlar. Dolayısıyla hipostazlaştırma bir varlığı ya da kavramı görünür dünyanın altında yatan, onu destekleyen ve temelini oluşturan arkaik bir töz haline getirmektir. *–ç.n.*

2. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 2000, s. 127; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

3. Edward W. Said, "Traveling Theory", *The World, The Text, and the Critic* içinde, s. 239.

rı" tezine daha incelikli bir yaklaşım gibi görünmeye başlar. Sonuç olarak, belki de, post-sömürgecilik olarak adlandırılan etkili bir külliyatın arkasındaki önemli düşünürler arasında bir tek Said, Lukács'ın sömürgeci projeyi temsil etmek için *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde geliştirdiği modelden faydalanmıştır. Said Lukács'ın sınıf bilinci kuramı ile post-sömürgecilik arasında bağlantı kurmanın olanaklı olduğunu söyleyip bunu, büyük dekolonizasyon kuramcısı Frantz Fanon'un Lukács'ın devrimci proletarya modelini sömürge durumuna uyarladığı yolundaki spekülatif düşünce ile gerekçelendirir.

Fanon'un sömürgeci ve yerli kategorileri, Lukács'ın burjuva ve proleter kategorileri gibi, paradigmatik, neredeyse mitik bir niteliğe sahiptir. Fanon için, der Said, şiddet "beyaz adamın özne, siyah adamın ise nesne olarak şeyleştirilmesini aşan sentezdir."[4] Fanon dekolonizasyonu "tarihsel" bir süreç olarak tasarlar;[5] bu nedenle şeyleşmenin açıklayıcı bir araç olarak muhafaza edilmesi, Lukács'ın, dar bir sınıf mücadelesi anlayışı ile sınırlı olmayan ve sömürgeleştirilmiş ülkelerin bağımsızlığı için verilen mücadelede –ya da aslında herhangi bir özgürleşme mücadelesinde de– kendini gösterebilecek bir devrimci arketip kuramcısı olarak yeniden biçimlendirilmesine bağlıdır.

Aslına bakılırsa, Fanon'a göre şeyleşme kuramı sömürgeci sömürü ilişkilerine, kapitalist sömürü ilişkilerine olduğundan *daha* uygundur. Fanon sömürgeci ve kapitalist toplumların esas itibariyle farklı işlediğini yazar; ilki şiddet, ikincisi ise ideoloji aracılığıyla işler.[6] Sömürgeci bağlam bu nedenle kapitalist bağlamdan daha "saydam"dır, çünkü güç düzeneği daha dolaysız biçimde göz önündedir; ahlaki vaazların ya da ulusal gururun değil, saf gücün dilini konuşur. İşi Lukács'ın proleterinden daha kolay olan yerlinin görevi, yalnızca "tarihi kendi şahsında cisimleştirmeye karar vermek" tir.[7] Bu fikir Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, duygu ve düşünceleri bile tümden şeyleşen bürokratın aksine işçinin "kendisini varoluşu karşısında nesnelleştirme" becerisinin, onun şeyleşmeye

4. Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Londra: Vintage, 1994, s. 326.

5. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, İng. çev. Constance Farrington, Harmondsworth: Penguin, 1967, s. 27; Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: Avesta, 2001.

6. *A.g.y.*, s. 29-30. 7. *A.g.y.*, s. 31.

gösterdiği direncin kaynağı olduğunu söylediği pasajın meali olarak görülebilir.[8]

Said'in, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabı üzerinde Lukács'ın etkisi olduğu yolundaki tezi bir hayli ikna edicidir ve bunun sebebi yalnızca tarihlerin birbirine uyması değildir (*Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin Fransızca çevirisi 1960'ta, *Les Damnés de la terre* ise 1961'de çıkmıştır). Fanon'un sömürge toplumu tanımlamasını düşünün: Sömürge dünyası, der Fanon, "bölümlere ayrılmış bir dünya, hareketsiz, Manici bir dünyadır, bir heykeller dünyasıdır" – diğer bir deyişle baştan aşağı şeyleşmiş bir dünyadır. Dekolonizasyon süreci –Fanon bunun *tarihsel* bir süreç olduğunu vurgulayarak kaçınılmazlığını ve karşı konulmazlığını ifade eder– sömürge dünyasının şeyleşmiş statüsünün, dolayısıyla da sürdürülemez oluşunun ifşasına dayanır. "Tüm Akdeniz [Grek-Roma, yani Batı Aydınlanması anlamında] değerleri –bireyin zaferi, güzellik ve açıklık gibi değerler– cansız renksiz biblolar haline gelir. Tüm bu söylemler ölü sözcüklerden ibaretmiş gibi görünür; ruhu yüceltir görünen tüm değerlerin değersiz olduğu ortaya çıkar..."[9] Fanon burada açıkça "ikilici" (*binarist*) bir yaklaşım sergiler; kuram ile uygulama arasındaki ayrım bile, kasıtsız bir şekilde suç ortaklığı yapanlar (örneğin milliyetçi partiler) ile gerçekten bastırılmış olanlar arasındaki ayrım biçiminde korunur. Bu yüzden "bazı bireyler," diye yazar Fanon, "şiddet yöntemlerinin etkili olmadığı kanısındadırlar. Onlara göre, sömürge baskısını şiddete başvurarak yok etmeye yönelik her girişimin umutsuz bir çaba, bir intihar girişimi olduğu kuşku götürmez bir gerçektir; zira, sömürgecilerin tankları ve avcı uçakları bu gibi insanların beyinlerinin derinlerinde koca bir yer işgal etmektedir."[10] Diğer taraftan, halka göre silahlı mücadelenin şiddeti birleştirici ve "temizleyici" bir güçtür; Fanon bunu Lukácsçı terimlerle şöyle anlatır:

> Sömürgeyi aşağılık kompleksinden, yılgın ve umutsuz tavırlarından kurtarır; onu korkusuz kılar, rehabilite eder. Sömürgelikten çıkış [dekolonizasyon] hızla cereyan etse ve ortalık çabucak sakinleşse bile, halk kurtuluşta herkesin payının olduğunu ve liderlerin özel bir değerlerinin olma-

8. Lukács, "Relocation and the Consciousness of the Proletariat", s. 72.
9. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 40, 36. 10. *A.g.y.*, s. 49.

dığını anlayacak zamanı bulur... Onları umutsuz bir göğüs göğüse çarpışmaya itmiş olan praksis kitlelerde vahşi bir somut işler başarma isteği yaratır.[11]

Fanon'un bariz Manici görüşüyle kıyaslandığında, örneğin bir Adorno'nun kuramsal incelmişliği, vakti dolmuş bir elitin narsisizmi ve dekadansını andırır; Adorno'nun kendisi de zaman zaman, kendi elinde olmaksızın onun gibi ayrıcalıklara sahip olan birine raptedilen "hem talih hem de kabahat"ten bahsettiğinde, bunu kabul ediyor gibi görünür.[12] Jameson, *Tinin Görüngübilimi*'nde betimlenen Efendi-Köle diyalektiğinden türetilen Hegelci bir çerçeve kullanarak, Batılı aydının çöküşünden daha açık bir dille bahseder. Jameson'ın pasajının güzel bir dille yazılmış olması belki de semptomatik bir durumdur. Amerikalılar, der Jameson, kendilerini Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğinin sonucundaki Efendi'nin durumunda bulurlar; "idealizme –içinde bulunulan somut duruma dair her tür farkındalığın bir rüya gibi, dilin ucuna gelmiş ama hatırlanamayan bir sözcük gibi, şaşkın bir zihnin formüle etmekte yetersiz kaldığı rahatsız edici bir şüphe gibi geçip gittiği yersiz yurtsuz bir özgürlüğün lüksüne– mahkûm edilmişlerdir."[13] Bu "diyalektik" tutumu, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'nin anlatıcısı Marlow'un tutumundan tam olarak ayırt etmek zordur: Marlow Kongo'dan döndüğünde Brüksel'in, o "mezar gibi kent"in tanıdık vasatlığı karşısında hayal kırıklığına uğrar ama aynı zamanda bir rahatlama da duyar.[14] Bilhassa Adorno, estetik eserleri "kavranılamazlıkları" temelinde savunan ve bunu kültür endüstrisinin metalaştırıcı etkilerine karşı gösterilecek direncin yegâne garantisi olarak gören, şeyleşme-takıntılı, "Avrupamerkezci bir bakış açısıyla sınırlı" bir sima[15] olarak kolayca karikatürize edilebilir. Adorno'nun

11. *A.g.y.*, s. 74 (*Yeryüzünün Lanetlileri*, alıntı Türkçesinden yapılmıştır, s. 86).

12. Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, İng. çev. Henry W Pickford, New York: Columbia University Press, 1998, s. 168-9.

13. Fredric Jameson, "Third-world Literature in the Era of Multinational Capitalism", *The Jameson Reader*, s. 336.

14. Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, Harmondsworth: Penguin, 1983, s. 113-4.

15. Bkz. Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1978, s. 43; Neil Lazarus, "Hating Tradition Properly", s. 15.

"narsisizm"ini –özellikle de devrimci kendiliğindenliği rutin bir biçimde reddetmesi ışığında[16]– Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki kışkırtıcı militanlığının karşısına koymak da bir o kadar kolaydır. Fanon'un ve (daha aleni olarak) Jameson ve Adorno'nun eserlerinde merkezi bir konumda bulunan şeyleşme kavramının kendisi, Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'ndeki Maniciliği yeniden üreten tam da böyle bir özcü düşünme biçimi ile lekelenmiş gibi görünür. Adorno ile Fanon ilişkisinde kavramın aşırı kutupları karşı karşıya gelir. Can çekişmekte olan, "epistemolojik olarak felce uğramış" Avrupa (Jameson'ın deyimi)[17] "Üçüncü Dünya"daki vatandaşlık haklarından mahrum yaşam bolluğu ile tezat teşkil eder, tıpkı Hegel'in Efendi'sinin Köle ile tezat teşkil etmesi gibi. Jameson bir yerde "üçüncü dünya kültürü"ne belli bir "epistemolojik öncelik" bile tanıyarak üçüncü dünyanın "alegorik görüşü"nün "yukarıdan bakıldığında" görünmesi mümkün olmayan bir özne-nesne birliğine ulaştığını bir kez daha ima eder.[18]

Gayatri Spivak *Komünist Manifesto*'dan böyle ikili, dolayısıyla da emperyal düşünce modellerini açıkça eleştirmek için yararlanır. *Komünist Manifesto* –1848 öncesi bazı yazıların açık olduğu "romantik kapitalizm karşıtı" okumaların aksine– "bir taraftan burjuvazi ile proletaryanın diyalektik kucaklaşmasını ve diğer taraftan da ataerkil ya da zanaatkâr işliği geri kazanmanın pratik olanaksızlığını" vurgulayan bir metindir.[19] Spivak'a göre, karşıtlıkçı (*opposi-*

16. Bkz. Theodor W. Adorno, *Critical Models*, s. 269, 291-2. Bu inkârın en amansız ve kötümser olduğu yer, *Minima Moralia*'nın her şeye rağmen anlam yüzünden son derece zengin bir pasajıdır: "Dolayımlayıcı bir kişilik yapısının dengeleyici ağırlığından yoksun hızlı tepkiler, içtenlik ve kendiliğindenliği geri getirmez, sadece kişiyi bir merkezi otorite tarafından ileri geri sürülen ve ayarlanan bir ölçüm haline getirir. Bireyin tepkileri ne kadar çabuk ve dolaysızsa, aslında dolayım da o kadar derinleşmiş demektir: Anında verilen o dirençsiz karşılıklarda özne tümüyle sönüyordur" (*Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, s. 241).

17. Fredric Jameson, "Third-world Literature", *The Jameson Reader*, s. 336.

18. Jameson'a haksızlık etmemek adına şunu belirtmek gerekir ki, kendisinin Üçüncü-dünya ile ilgili makalesi Faulkner'ın *Absalom, Absalom!*'unun, Quentin' in abartılı inkârıyla gelen sonuna ("Üçüncü Dünya'dan nefret etmiyorum! Etmiyorum! Etmiyorum! Etmiyorum!") atfen, hafiften kendini tiye alan bir hava içerisinde biter.

19. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 74.

tional) düşünce, metayı ve "metalaştırma" sürecini mutlak kötüye, yarı dinsel bir anlam taşıyan bir gösterene yakınlaştıran bir tür "meta dindarlığı"na tâbidir.[20] *Kapital*'in ciltlerinde geliştirilen meta kuramı ise "homeopatik"* bir formdur, yani ondan –kapitalizmin kendisinin *Komünist Manifesto*'daki takdimi gibi– diyalektik bir kavramdan ziyade (ya da diyalektik bir kavram olduğu ölçüde) yapıbozumcu bir kavram olarak yararlanılabilir. Spivak'ın post-sömürgeci-kuramsal perspektifine göre (*Post-Sömürgeci Aklın Eleştirisi* boyunca kendi "homeopatik" niteliklerini koruma amacıyla ihtiyatla ele alınan bir perspektiftir bu) meta sermayesi devresi bizzat kendi fetiş-karakterine yönelik bir eleştiriye hizmet edecek şekilde "harekete geçirilebilir". Spivak bu konuda *Kapital*'in ikinci cildinden (biraz seçici bir tutumla) alıntı yapar: "Meta sermayesi, kapitalist üretim sürecinin doğrudan ürünü olarak, kökenini hatırlatır ve bu nedenle biçim olarak daha rasyoneldir, kavramsal farklılaşma açısından parasal sermayeden daha eksiksizdir, zira parasal sermayede üretim sürecinin tüm izleri silinmiştir..."[21] Başka bir yerde Spivak, post-sömürgeciliğin merkezi siyasi içerimlerinden biri olarak kabul edilen şeye –"kimlik" içine oturtulmuş bir siyasete, insanların farklı bir şeylik türüne saplanıp kalmasına neden olan bir siyasete başvurmaya– karşı potansiyel bir silah olarak meta biçimine onay verir. "Metalaştırmanın rasyonel bir şekilde hesaplanması," diye yazar Spivak (uzun ve epeyce etkileyici bir dipnotun başında), "salt parçalanmış bir kimlik siyasetinin tehlikelerinden korunmayı sağlar".[22] Bu beyanın anlamı Spivak'ın kendi metninde biraz muğlak kalır, ama Adorno'nun *Minima Moralia*'sıyla peş peşe okunduğu takdirde açıklık kazanır. "Bildiğimiz gibi, mültecilerin eski ya-

* Benzeri ile sağaltma, bir hastalığa sebep olacak maddeden azar azar vererek o hastalığı tedavi etme yöntemine ilişkin. –*ç.n.*

20. *A.g.y.*, s. 68n.

21. *A.g.y.*, s. 75n. Spivak cümlenin son yancümleciğini çıkarır: "...tıpkı metaların tüm tikel yararlı formlarının parada genellikle silinmesi gibi." Bu çıkarma metada varolan "rasyonalite" kalıntısının metanın kullanım değeriyle hiçbir ilgisi olmadığı, aksine metanın kapitalist üretim tarzının bir ürünü olarak statüsüyle ilgisi olduğu gerçeğinin üstünü örter. Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 2, İng. çev. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin, 1978, s. 131.

22. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 68-9n.

şamları silinmektedir", der Adorno – düşünsel yaşantının giderek daha çok "aktarılamaz ve tabiileştirilemez" olarak tanımlanmasının bir ürünüdür bu, zamana ve mekâna özgü bir ürün. Pasaja ilham veren, Adorno'nun kendisinin savaş sonrasında Birleşik Devletler'e gidişidir – ancak Adorno burada kültürler arasındaki farkların yalnızca kutsal değil, (en uç noktada) aşılamaz da olduğunu savunan bir ideoloji olan geç yirminci yüzyıl çokkültürlülüğünden de bahsediyor olabilir. Adorno şöyle devam eder:

> Şeyleşmemiş olanın, sayılıp ölçülemeyenin yaşamı da son bulmaktadır. Ancak, şeyleşme bununla da yetinmeyerek kendi karşıtına, dolaysızca fiilileşemeyen yaşama da yayılıyor: Sadece düşünce ve anımsama olarak sürüp giden şeylere. Bunlar için özel bir terim icat edildi: "Özgeçmiş". Soru formunda, cinsiyet, yaş ve mesleğin altında görülebilir.[23]

"Çokkültürcü" bir toplumda şeyleşme kendi tersine, farklılığa saygıya döner. Slavoj Zizek ve Hardt ile Negri'nin değişik şekillerde gösterdikleri gibi, "ırkçılık karşıtı" liberal bir politika, postmodern bir "düşünümsel ırkçılığın" aracıdır. Zizek'e göre postmodern ırkçılık, tam da ırkçılığın kendisine karşı dile getirilir – örneğin "ulus-devlet-sonrasında çatışmaları rasyonel müzakere, uzlaşma ve karşılıklı saygı gibi liberal-demokratik yollarla çözme sürecine karşılık", Balkanların "etnik korkuların ve hoşgörüsüzlüğün, birbiriyle savaşan ilkel irrasyonel tutkuların toprakları" olarak algılanmasında olduğu gibi.[24] Kültürel farkların *tarihsel kökeninin* unutulduğu, bu farkların "doğallaştırıldığı" bir süreç olan ırkçılık "kültürel hoşgörüsüzlük" olarak şeyleştirilir. Yeni ortaya çıkan neo-liberal mutabakatta, cinsel hoşgörüsüzlük de aynı şekilde, gittikçe daha da kabul edilemez hale gelir, öyle ki "standart normatif heteroseksüelliğin" yerini "kararsız ve değişken kimlik ve/veya yönelimlerdeki artış" almaya başlar.[25] Hardt ve Negri için de "postmodern ırkçılık" bir hiyerarşi değil, bir zamanlar biyoloji ve etniliğin oynadığı rolü kültürel farkın üstlenmeye başladığı bir ayrım biçimidir. "Bu ço-

23. Adorno, *Minima Moralia*, s. 50-1.

24. Zizek, *The Fragile Absolute*, s. 5. İkinci Bölümde daha ayrıntılı bir biçimde tartışılan, şeyleşmiş bilincin örnek bir biçimi olarak ırkçılık için bkz. Joseph Gabel, *False Consciousness: An Essay on Reification*, İng. çev. Margaret A. Thompson, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

25. Zizek, *The Fragile Absolute*, s. 13.

ğulculuk, bu kimlik farklılıkları temelinde davranmaya razı olduğumuz sürece, kendi ırkımızdan biri gibi davrandığımız sürece, kim olduğumuza dair tüm farklılıkları kabul eder."[26] Bu dönüşümde, "kültür", "farklılık", "kimlik", "hoşgörü" *şeyleşmeye karşı mücadelenin kendisinin şeyleştirildiği* birer araç haline gelir. Slavoj Zizek sermaye tarafından tamamen temellük edildiği gerekçesiyle "moda bir motif" olan şeyleşmenin reddedilmesini önerir – onun kadar hararetle olmasa da bu reddedişe Spivak da katılır.[27] Buna karşın, kavramla kuramsal olarak ilgilenmenin devamını her zamankinden daha yerinde ve gerekli kılan da aslında şeyleşme motifinin bu "temellük edilişi"nin ta kendisidir.

Spivak, bu tedrici temellük durumunda, meta biçiminin kendisinin gerçek bir direnişe araç teşkil edebileceğini ima eder. Ne de olsa metalaştırma, insana dolaysız gerçekliğinden soyutlanma gücü verir; hatta meta fetişizmi materyalist şeylikten bir çıkış yolu gösterir – fiziksel olarak, malları sınırların ötesine yayma eğilimi yoluyla, ya da hayali olarak, fetişleştirmenin nesnesine atfedilen (fetişleştirmeyi oluşturan ve şeyin kendisini hem araçsallığın hem de değişim değerinin üstüne çıkaran) aşkınlık yoluyla. V. S. Naipaul'ün bir alışveriş mağazasının Noel'de geçirdiği değişimi anlattığı şu kurgusal betimlemesini düşünün:

> Derken Tulsi Mağazası, diğer günlerde olduğu o karanlık, sessiz, gösterişsiz dükkân olmaktan çıkıp, derin bir romantizm ve sonsuz hazlarla dolu bir mekân haline geldi... Şimdi bütün gün gürültü ve koşuşturma vardı. Tulsi Mağazası'nda ve tüm diğer mağazalarda, hatta çarşının tezgâhlarında bile, gramofonlar çalıyordu. Mekanik kuşlar ıslık çalıyor; oyuncak bebekler cırlıyor; oyuncak trompetler deneniyor; topaçlar vızıldıyor; tezgâhların bir ucundan öbür ucuna fırlatılan arabalar elle yakalanarak havada yınlamaya devam ediyordu. Emaye tabaklarla saç tokaları geriye itilmiş ve onların yerini hoş kokulu talaşlarla dolu beyaz kutulardaki siyah üzümler, kokusu diğer her şeyi bastıran kırmızı Kanada elmaları, kutu kutu oyuncaklar, bebekler ve oyunlar, yepyeni ve pırıl pırıl cam eşyalar, yepyeni çiniler almıştı ve hepsi yeniliklerinin kokusunu yayıyordu...[28]

26. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 190.

27. Bkz. Zizek, "Postface: Georg Lukács as the Philosopher of Leninism", s. 153, 175.

28. V. S. Naipaul, *A House for Mr Biswas*, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 212.

Burada metalar "Sanat"tan önceki bir zamanda; geçiciliğin, işlevdışılığın ve aşkınlığın "gerçeklik"le, şeylikle bağdaşmamasının söz konusu olmadığı "sanatsallık öncesi" bir çağdaki sanat eserleri gibi bir işlev görür muhtemelen. Adorno'ya göre, bu tür sanatsallık öncesi bilincin bir kalıntısı, modern dünyanın havai fişeklere gösterdiği ilgide bulunabilir: "Havai fişekler kusursuz hayaletlerdir: Ampirik olarak görünürler ama ampirik olanın yükünden, yani süreklilik yükümlülüğünden kurtulmuşlardır; insan elinden çıkma da olsa göklerden gelen bir işaret, uğursuz bir uyarı, yukarıda parıldayan, kaybolup giden ve anlamı çözülemeyen bir yazıdır onlar."[29] Ya, bir çocuğun yılın ticari açıdan en hareketli zamanında mağazalardaki malların büyülü ışıltısına kapılmasında, paradoksal bir şekilde, kapitalizmin yoksunlaştırıcı etkilerine karşı bir cevap bulunabilirse?

Spivak'ın meta lehine yaptığı müdahale son derece soyut ama aynı zamanda son derece de anlamlıdır. Bu noktada Shakespeare'in *Troilus ve Cressida* metninde karakterin kendisi de dahil pek çok kişi tarafından tekrar tekrar metaymış gibi betimlenen Cressida'sını düşünebiliriz. "İnsanlar elde edilmemiş şeye o şeyin kendisinden daha çok değer verirler," diye düşünür Cressida. Marx'ın iki buçuk yüzyıl sonra geliştireceği meta fetişizmi kavramını önceleyerek. Sevgilisi Troilus'a göre, "Hindistan'dır onun yatağı; orada yatar, bir inci ... Biz ise tüccar." Gerçekten de Cressida daha sonra Truva tarafından çok değerli bir savaşçı olan Antenor'un bırakılması için acımasızca takas edilir. Ancak Cressida Yunan kampına ulaştığında Truvalı geçmişini geride bırakıp, Yunan komutanlarına öpücükler

29. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, İng. çev. Robert Hullot-Kentor, s. 81; çeviri değiştirilmiştir. *Minima Moralia*'da Adorno bir çocuğun oyun kapasitesine de aynı özgürleştirici niteliği atfeder. "Ömrümüzün sonbaharında yaşamın büyüsünü" kaybetmesini, fenomenin arkasındaki hakikati –şarkı söyleyen ve düdük çalan kuklalar gibi şeyleri hareket ettirmek için bir "çark"ın (ya da başka bir düzeneğin) varlığına ihtiyaç olduğunu– fark etmemize atfeden Friedrich Hebbel'e karşıt olarak, Adorno'ya göre aksine çocukların oyunları "fenomen ile satılabilirlik arasındaki çelişki"nin *inkârını* ve böylece yabancılaşmamış yaşamın bilinçsizce yapılmış bir provasını gösterir. Aynı özgürleşme çocukların hayvanları seyretmekten o kadar zevk almasında da kendini açıkça ortaya koyar: "Gergedanın biçimi, ben bir gergedanım der." Bkz. *Minima Moralia*, §146, s. 238-9 ("Oyuncakçı Dükkânı").

dağıtır ve sonunda, bariz bir güçsüzlükle kendisine yüklenen meta statüsünü, sahip olduğu yegâne hayatta kalma ve ilerleme aracı olarak benimser.[30] Spivak'ın yaptığı gibi,[31] meta biçimini, Derrida'nın daha önce tartıştığımız *pharmakon* kavramıyla ("homeopatik" bir kavramla, kendi içinde ve kendi başına hiçbir hakikati olmayan bir varlıkla) bir tutmak, özne ile nesnenin eski ayrıştırılmamış birliğine dönmeye çalışan ya da şeyleşmeyi mücadele edilmesi gereken bir kötülük olarak gören bir siyaset fikrinden vazgeçmektir; zira görünüşe göre hâkim ideolojinin kendisi giderek daha çok bu yöne meyletmektedir. Şeyleşme –mesela yaşamın bilinemezliğini kurumsal, çoğu kez sömürüye dayalı bir ideolojik yapı içerisine kapatan dinsel inanç formunda ya da hayli olumsal, çoğu kez de dışlayıcı bir mahiyette olan toplumsal davranış biçimlerini doğallaştırma işlevi gören "topluluk" hissi formunda– sermayenin işleyiş ve hareketlerini kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırabilir. Buna mukabil, kapitalizmin yayılması, insanları kısmen bu yapılardan kurtarma işlevini de görebilir; ama bir yandan da onları belki bu kadar görünür olmayan başka yapılar içine gömebilir.

Tüm bunlar kapitalizmin kendi çözümünü üretmesi gerektiği anlamına gelir; kapitalizmin kendisi, "sorun" olarak, bir şeyleşmedir. Spivak kendi perspektifinin Marx'ın "olgun" döneminin çizgisinde olduğunu söylemekte haklıdır. *Kapital*'in ilk cildinde Marx, (Conrad'ın Marlow'u gibi) her yerde "uygarlığın tahrif edici eli"ni gören radikalleri defalarca eleştirir; bu tavır, der Marx, "şimdiyi nasıl yargılayacağını ve mahkûm edeceğini bilir ama nasıl kavrayacağını bilmez."[32] Adorno da Aldous Huxley'nin romanı *Cesur Yeni Dünya*'ya benzer bir itirazda bulunur: Ona göre roman, "güzelliğini yâd ettiği geçmişin de aslında aynı olduğunu" fark etmeksizin geleceğe yöneltilmiş bir bedduadır.[33] Marx ve Spivak'a göre (hatta Fanon ve Adorno'ya göre de), "Doğa'ya dönüş gibi bir olasılık yok-

30. *Troilus and Cressida* I. 1; I. 2; IV. 5. *Troilus and Cressida*'da şeyleşme temasının ayrıntılı bir tartışması için bkz. Hugh Grady, "'Mad Idolatry': Commodification and Reification in *Troilus and Cressida*", *Shakespeare's Universal Wolf: Studies in Early Modern Reification* içinde, Oxford: Clarendon Press, 1996.

31. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 76.

32. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 194n, 638n.

tur" ve özne ile nesnenin birliğine dönüş gibi bir olasılık da kesinlikle söz konusu değildir. Adorno'ya göre yok edilmesi gereken uygarlık değil, hatta kapitalist üretim tarzı da değil, "eski ayrıştırılmamışlık bahsinin cezbedici büyüsü"dür.[34]

Bu yüzden Spivak, itinalı ve ısrarlı bir biçimde Adorno'nun kendisinin şeyleşmeyle ilişkisinin –kavramın kendisinin (Lukács'la bariz bir karşıtlık içinde) tümüyle paradoksal olarak kaldığı bir ilişkidir bu– karmaşıklığını yeniden ortaya koyar. "Genç Lukács'ın dönüşünü görmeye can attığı o anlamlı zamanlar," der Adorno, "önceleri sadece burjuva çağına atfettiği [*wir er es erst den bürgerlichen*] şeyleşmeye ve insanlık dışı kurumlara en az onun kadar bağlıydı. Ortaçağ kentlerinin o dönemki temsilleri," diye ekler Adorno, "genellikle halkı neşelendirmek için daha az bir idam gerçekleştirilmiş gibi görünür."[35] Ne de olsa Adorno'ya göre özne ile nesnenin neredeyse bütüncül bir uyum içerisinde olduğu bir toplumun en son örneği Hitler'in Almanyası'dır. Geç kapitalizm de gerçekliğin yönetiminin mantıksal sonucuna ulaştığı bir aşama –emekleri ile aralarında "yabancılaşmış" değil de "organik" bir ilişki varmış gibi görünen, tamamen disipline sokulmuş ya da kendi kendini disipline eden, "bütünleşmiş" öznelerin oluşturduğu bir toplum– olarak betimlenebilir. Örneğin son zamanlarda "örgütsel bütüncülüğün" bir iş idaresi söylemi olarak ortaya çıkmasıyla işçiler fiilen yeni bir güç sistemine tâbi olmuşlardır: işçilerin giderek daha çok kullanılıp atılabilecek araçlar olarak görülmesiyle çakışan bir ideoloji olan tinsel integrasyona:

> Görünüşe göre [bu] bütüncül vizyonun sonucu, şirket ideolojisinin genel olarak yürürlüğe girmesidir. Bu ideoloji öyle ikna edicidir ki her çalışan kendini, üstleri tarafından doğrudan denetlenmeden ya da yönetilme-

33. Theodor W. Adorno, "Aldous Huxley and Utopia", *Prisms* içinde, İng. çev. Samuel ve Shierry Weber, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1981, s. 106; Türkçesi: "Aldous Huxley ve Ütopya", *Edebiyat Yazıları* içinde, çev. S. Yücesoy, O. Koçak, İstanbul: Metis, 2004.

34. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 253; Adorno, "On Subject and Object", *Critical Models*, s. 247.

35. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, İng. çev. E. B. Ashton, Londra: Routledge, 1990, s. 191 (çeviri değiştirilmiştir). Bkz. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, s. 190.

den, bu doğrultuda disipline etmek isteyecektir. Bunun mutlu sonucu ... (Taylorcu) "kitle mantığı ve standart-denetim"in ortadan kalkması ve "birleşmiş bir çalışan grubunun kolektif zekâ ve yaratıcılığından sürekli bir gelişim kaynağı olarak yararlanılması"dır. Kararlar artık hiyerarşik olarak yukardan aşağı doğru iletilmez, bunun yerine "durumdan doğar ve şirketin misyon, vizyon ve kültürüne dair ortak bir bilince başvurarak verilir..."[36]

Bu durumda, şeyleşmenin kendisi sermaye hareketine bir engel haline gelmiştir. Tıpkı Shakespeare'in Cressida'sı gibi, çalışanlar da bir sonraki işyerlerinin "şirket dini"ni benimsemeye hevesli "kullanılıp atılabilen sahiciliğin seyyar, bireyci tüketicileri olmalıdırlar."[37] Zorla dayatılan bir "özneleştirilme"nin söz konusu olduğu durumlarda, özne ile nesne arasındaki kalıntısal bir yabancılaşma, özgürlüğün korunması, pekiştirilmesi ve nihayet "nesnelleştirilmesi" ya da gerçekleştirilmesinde bir manivela işlevi görebilir.

Gelgelelim, bu yapının farkına varılmasının uzun vadede ilerleme sağlayacak bir stratejiye vesile olup olamayacağı sorusu baki kalır. Ne de olsa meta, ancak potansiyel olarak tahakküm altına alıcı olduğu ölçüde potansiyel olarak özgürleştiricidir. Metalaştırma, ya da şeyleş(tir)me, burada gerçek düşünümselliği içinde gözler önüne serilmiştir – bu gelişmeyi Üçüncü ve Dördüncü bölümlerde daha ayrıntılı bir biçimde tartışacağım. Meta, süreci, şeylikten çıkarmayı (*dethingitude*) –örneğin üretim ilişkilerinin karmaşıklığını– *şeylik* olarak temsil eder; şeylikten çıkmanın ta kendisini görünürlük ve temsil sahnesine taşır, tıpkı dilin, bilinmesi imkânsız olan "öteki"ni idrak sahnesine taşıması (ve bu süreç içerisinde onu zorunlu olarak ihlal etmesi) gibi. Meta "soyutlama"nın, dolayısıyla da "bireysel niyetten kopuş"un ürünüdür.[38] Meta, her "temsili" siyasetin doğasında bulunan şeyleşme –ya da tanrısal olanı dünyevi terimlere "tercüme eden" her dinin doğasında bulunan şeyleşme– ile

36. Karen Lisa G. Salamon, "No Borders in Business: The Management Discourse of Organisational Holism", Timothy Bewes ve Jeremy Gilbert (haz.), *Cultural Capitalism: Politics after New Labour* içinde, Londra: Lawrence ve Wishart, 2000, s. 137-8. Salamon, Danimarka'da işletme çalışmaları profesörü olan Steen Hildebrandt'dan aktarıyor.

37. *A.g.y.*, s. 149-50.

38. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, s. 68n.

yapısal bir analoji olarak tasarlanabilir. Şeyleşme insanlığın antitezi değil, Adorno'nun belirttiği gibi, bir unsurudur; şeyleşme yalnızca "kendisinden kurtuluşun olanaklı olduğu durum" değil, aynı zamanda –en azından şeyleşmiş bir toplumda– "öznel itkilerin gerçekleşmesini" sağlayan araçtır.[39] Post-sömürgeci geleneğin bu kavramı öncelikle "Avrupamerkezci kibir"i ve ikinci olarak da modası geçmişliği yüzünden reddetmesi, kavramın kendisinin *kendi* eleştirisinde içerilebileceği, hatta içerilmesi gerektiğini, başka bir deyişle, şeyleşme kavramının kendisinin şeyleşmiş bir bilincin ürünü olabileceğini göz ardı eder. Şeyleşme, öznenin ayrışmasından önce var olan ilkel insan fikrinde olduğu kadar, kendisini bir tür tersten narsisizm ile değerlendirerek özlemle –ve kendine yönelik bir tiksintiyle– ötekine bakan, kurtuluşu için ondan medet uman filozof fikrinde de görülen bir durumdur. Dolayımsızlık ile fetişizm –ilkel ayrımlaşmamışlık ile kapitalist şeyleşme– arasındaki karşıtlık şeyleşmiş bir bilincin yaratısıdır ve şeyleşmiş bilinç her şeye rağmen bu karşıtlığın esaslı bir eleştirisi için aynı zamanda vazgeçilmez bir kategoridir.

39. Theodor W. Adorno, "Aldous Huxley and Utopia", s. 106.

11

Bütüncül Şeyleşme (I): Fanon'u Okumak

SPIVAK'IN çözümlemesinde Adorno da Fanon da yer almaz, ama her ikisi de başkalarının ellerinde "Manici" yanlış okumalara maruz kalmıştır. Fanon'un açıkça kışkırtıcı retoriği ile Adorno'nun bitkin melankoli havası göz önünde bulundurulduğunda bunu anlamak zor değildir. Her iki yazar da kendilerini sunuş biçimleri sayesinde bu durumu daha da körüklemiştir. Adorno, muhtemelen en çok okunan kitabı *Minima Moralia*'ya "Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar" alt başlığını koymuş ve "melankolik bilim" olarak tanımladığı bir perspektiften yazmakta olduğunu belirtmiştir. Öte yandan, Fanon'un kitaplarının ateşli adlarının –*Yeryüzünün Lanetlileri*, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, *Afrika Devrimi'ne Doğru* (*Toward the African Revolution*)– bu eserlere hayat veren mizaçtan kopuk oldukları iddia edilmiştir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'e yazdığı girişte, Homi Bhabha, Fanon'un başlıklarını Fanon'unkinden "son derece uzak bir siyasi ruhun boş yankıları" olarak yorumlar. Fanon "İnsanın ve Toplumun topyekûn dönüşümünü arzuluyor olabilir, ama dili en etkileyici haline tarihsel değişimin kararsız boşluklarından konuştuğu zaman ulaşır."[1] Bhabha'ya göre Fanon'un eserlerinin

1. Homi Bhabha, "Foreword", Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* içinde, İng. çev. Charles Lam Markmann, Londra: Pluto, 1986, s. vii, ix; Türkçesi: *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. M. Haksöz, İstanbul: Sosyalist, 1996. David Macey, Fanon'un Manici "yanlış okumaları"nın İngilizce çevirilerinin düşük kalitesinden de etkilendiğini söyler. İngilizce versiyonda en çok göze çarpan hata, *Black Skin White Masks*'in beşinci bölümü "L'Experience vecue de l'homme noir"ın sözgelimi "Siyah Adam'ın Yaşanmış Deneyimi" ("The Lived Experience of the Black Man") olarak değil de "Siyahlık Gerçeği" ("The Fact of Blackness")

devrimci bir kendiliğindenlik sembolü arayan bir izlerkitle –mesela Fanon'un 1970'lerde İngiliz solu içinde bulduğu türden bir izlerkitle– arasında dolaşması, önemi tutkusunun gücünden ziyade çelişkilerinin özünden gelen bir düşünürün sınırlandırılmasının başka bir yolunu temsil eder. Fanon'un ismine gösterilen "törensel saygı"nın bizzat kendisi Manici bir prosedür, sömürgeci ilişkinin kendisini niteleyen "derin psişik kuşku"yu örten "kibar, İngiliz usulü bir reddediş merasiminin parçası"dır.[2] David Macey'nin Fanon biyografisinde gösterdiği gibi, Fanon'un "reddedilişi"nin bu kadar kibar olmayan biçimleri de vardır; örneğin Allan Bloom'un, Fanon'un "Avrupalılara ölümcül bir nefret beslediğini ve terörizmi desteklediğini" söylemesi ya da Alain Finkielkraut'ın Fanon'un devrimci siyasetini *völkisch** milliyetçiliğe benzetmesi gibi – hem de Fanon ırkın ulustan veya kabilenin devletten üstün tutulması halinde ulusal bilincin uğrayacağı hasar tekrar tekrar vurguladığı halde.[3]

Fanon, kritik bir şekilde –ve Lukács'ın proletaryanın "hakikati-gösteren" rolü üzerine yazdıklarının belli bir yorumuna *karşıt olarak*– şunu vurgular: Sömürge durumundaki yerlinin gerçek bilinci sömürgecinin bilincinden "daha doğru" değildir. Fanon tüm müdahalelerin zorunlu olarak stratejik olduğu bir dünyaya müdahale et-

olarak çevirilmiş olmasıdır. Macey'nin söylediği gibi, Fanon için "siyahlık gerçeği" diye bir şey yoktur. Bkz. David Macey, *Frantz Fanon: A Life*, Londra: Granta, 2000, s. 26.

* Irka dayalı. –*ç.n.*

2. Homi Bhabha, "Foreword", s. viii. Bhabha'nın aklındaki tipik tutum Jack Woddis'inkidir. Woddis *New Theories of Revolution*'da Fanon'un kitabı *Les Damnes de la terre*'nin adının Eugene Pottier'in uluslararası işçi sınıfı marşı *L'Internationale*'in özgün sözlerinden alınmış olduğunu belirtir. Bhabha'nın vurgusuna karşıt bir vurgu yapan Woddis, "[Fanon'un] ruhunun derinliklerinde, eski kapitalizm dünyasının sona ermesini ve insanların kardeş gibi yaşayabilecekleri daha temiz, daha asil bir dünyanın yaratılmasını (bu dünya hakkındaki görüşü her ne kadar bulanık ve muğlak da olsa) arzuladığı" yorumunu yapar. Jack Woddis, *New Theories of Revolution: A commentary on the views of Frantz Fanon, Regis Debray and Herbert Marcuse*, Londra: Lawrence and Wishart, 1972, s. 175. Öte yandan David Macey, Fanon'un kitabının adının muhtemel kaynağını Jacques Roumain'in 1938 ya da 1939'da yazılmış "Sales nègres" ("Dirty Niggers") şiiri olarak gösterir: Macey, *Frantz Fanon*, s. 177-9.

3. Macey, *Frantz Fanon*, s. 21-2; bkz. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 119.

mektedir; bu dünyada, sömürgeleştiren güce ait ve tâbi bir teknoloji olarak dil, tahrif edici ama aynı zamanda vazgeçilmezdir. Kısmen dilin sömürgeci baskıda içerilme biçimiyle ilgili olan *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de, Fanon, Valéry'nin dile dair "tende yolunu şaşırmış tanrı" tanımını aktarır.[4] Dil hem yabancılaştırıcıdır hem de –bu nedenle– olası bir yabancılaşmanın-aşılmasının (*disalienation*) zorunlu zeminidir. Bu nedenle *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin "Şiddet Üzerine" bölümü, sömürgeci rejimi bir an önce ve zorunlu olarak şiddetle yıkmaya yönelik bir çağrı olmaktan çok, "homeopatik" bir tanı, var olan düzenin araçlarının bu düzenin yok edilmesi için temellük edilmesidir. Kendiliğindenlik kavramını konu alan bölüm de, sömürgecilerin taşlaşmış zihniyetine karşı yerli yaşam biçiminin canlılığının ve dolayımsızlığının bir savunması değildir; aksine –paradoksal biçimde– tam da *sömürgecilerin taşlaşmış zihniyetinin bir yaratısı olan* bu karşıtlığın bir eleştirisidir. Bilinç aydınlanmaya başladığı zaman, diye yazar Fanon, bunu "yalnızca kısmi, sınırlı ve sabit olmayan hakikatler üstünden" yapar.[5] *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde ilan edilen "insanlığın yeni tarihi" hiçbir şekilde sömürgecilikten önceki bir duruma dönüş ya da böyle bir durumun korunması değildir; bu tarih Üçüncü Dünya'nın post-sömürgeci bilincinde başlatılmıştır. Şiddet içeren imalarıyla *Yeryüzünün Lanetlileri*, Eski Ahit'ten bir öykü gibidir: Mesih'in gelişinden önce yapılan bir temizlik operasyonunun betimlemesi.

Madhu Dubey, yerinde bir tespitle Fanon'un bu konulardaki konumunu sarmalayan "baş döndürücü karmaşıklık"tan dem vurur.[6] Sömürgeleştirilmiş yerlinin, sömürgecinin teknik açıdan doğru olan tanısını reddetmesine ya da kuşkuyla karşılamasına neden olan sömürgeci durumda, doktor ile hasta arasındaki ilişkiyi niteleyen husumete dair bir anekdotta Fanon şu yorumu yapar: "Sömürge durumunun yalan oluşu, nesnel olarak ifade edilen hakikati sürekli geçersiz kılar."[7] Bu ifade hiçbir şekilde mistik değildir; tersine haki-

4. Fanon, *Black Skin White Masks*, s. 18.

5. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 117.

6. Madhu Dubey, "The 'True Lie' of the Nation: Fanon and Feminism", *Differences* Cilt 10, No. 2 (Yaz 1998), s. 21.

7. Frantz Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, İng. çev. Haakon Chevalier, Londra: Earthscan, 1989, s. 128.

katin, telaffuz edildiği somut koşullardan maddi anlamda ayrılmaz olduğu şeklinde bir önkabulü vardır. Sömürgecinin söylemi –doğruyu söylediğinde bile– yalandır, çünkü her nüansın önvarsaydığı ve tekrar ifade ettiği ilişki "[yerlinin] hayatını adeta tamamlanmamış bir ölüme çevirir".[8] Fanon aynı kitapta devrimci radyo istasyonu *Cezayir'in Sesi*'nin Cezayir mücadelesindeki için tarihi önemini belgeler. 1957 ve 1958'de Fransız ordusu istasyonun yayınlarını düzenli olarak bozmaktaydı, yani yayın nadiren ve yarım yamalak duyulabiliyordu. Oysa istasyonun salt varlığı bile güçlü bir simgeydi, ki engellenmiş frekansta ulaşılabilen tek ses parazit sesi olduğunda bile radyoyu bu parazit sesine ayarlama alışkanlığı bu durumun açık bir kanıtıdır. Dolayısıyla insanların istasyonu dinledikleri yolundaki iddiaları yalandı, ama bir anlamda doğru bir yalandı, tıpkı Fanon'un deyimiyle Cezayir ulusunun "doğru yalan"ı gibi. Radyodan gelen her cızırtının ardında işgalci güçlerin çöküşünün canlı bir hayalinin belirmesiyle, diye yazar Fanon, "düşman yoğunluğunu kaybetmiş ve işgal altındakilerin bilinç düzeyinde bir dizi ağır yenilgiye uğramıştır."[9] Doğruluk ile yalan arasındaki böyle paradoksal bir ilişkinin bir sömürge bağlamında sarf edilen her söylemi etkilediğini ve dolayısıyla bu durumun Fanon'un "kışkırtıcı" yazılarını da kapsaması gerektiğini görmek zor değildir.

Aslında, Fanon'un eserlerinin kalbindeki bu kopukluk şeyleşme kavramına ve –iddiam o ki– bu kavramın yeniden etkinleştirilmesine bir ipucu sunar. Fanon'un *Les Damnés de la terre* kitabının tek versiyonu, Sartre'ın bu kitabın "bize hitap etmediği" yolundaki ısrarını içeren önsözü ile başlayandır.[10] Dolayısıyla kitabın tek okur kitlesi, onu eline aldıktan sonra kendisine hedef kitle olmadığı söy-

8. *A.g.y.*, s. 128. Adorno için de, "özgür ve adil mübadele" meta dünyasının bir yalanıdır – farklı bir değerler düzeni önererek onun tahakkümünü kabul etmeyi reddeden, "onu yadsıyan yalan"ın, bir düzeltici haline geldiği bir durum. Bkz. *Minima Moralia*, §22, s. 48.

9. Fanon, *Studies in a Dying Colonialism*, s. 85-7.

10. Fanon, *The Wretched of the Earth*, İng. çev. Constance Farrington, Harmondsworth: Penguin, 1967, s. 21. David Macey *Les Damnes de la terre*'in 1968'de Francois Maspero tarafından, Fanon'un eşi Josie Fanon'un ısrarı üzerine, her ne kadar cildin içine girişi içeren katlanmış bir afiş ek olarak koyulmuş olsa da, Sartre'ın girişi olmadan yayımlandığını açıklar. Bkz. Macey, *Frantz Fanon*, s. 467-8.

lenecek olandır. Ampirik olarak var olan okurları için değilse, bu kitap kimin için yazılmıştır? Yine de Sartre'ın önsözündeki niteliğindeki ifadesi ima yüklü, paradoksal bir sataşmadan fazlasıdır. Bu ifade, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin –okuru, yazarı ve metni de kapsayan– *tamamen şeyleşmiş* bir duruma yapılan bir müdahale olarak algılandığı gerçeğine ilişkin bir ipucudur. Önceki kitabın adında işaret edilen beden ("siyah deri") ile yüzey ("beyaz maskeler") arasındaki "Manici" ayrım gibi, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde yerli ile sömürgeci arasında bir ayrım ve onunla birlikte kuram ile ideoloji arasında bir karşıtlık yaratılması, sömürgeciliğin neden olduğu epistemolojik "tahribat"ın tanınmasına ve sömürgeci girişimin temas ettiği her zihnin kaçınılmaz olarak daha "düşük seviyeli" olduğu kabulüne dayandırılır.[11] Fanon'un çözümlemesinde görülen arketipler, içinde bulundukları şeyleşmiş durum tarafından belirlenirler. Bhabha *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'den, "Çoğunlukla siyah ruh denilen şey, beyaz adamın ürünüdür" cümlesini aktarır.[12] Fanon'un, uğruna sömürge durumu çözümlemesi yaptığı öteki, yerliden ziyade, yerli ile sömürgeci arasındaki tümüyle şeyleşmiş ilişkinin *dışında* bir olasılık olarak var olan hakikat uğrağıdır. Fanon kitap boyunca tamamen şeyleşmiş bir toplum iddiasını destekleyen başka sözler de sarf eder ve bunlar son sayfalarda vecizeyi andıran bir tutumluluk derecesine ulaşır: "Zenci yoktur. Tıpkı beyaz adam gibi." "Zenci misyonu diye bir şey yoktur; beyaz adamın külfeti diye bir şey yoktur."[13] Said'in, Fanon'un 1960'ta *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okuduğuna dair tezinin aleyhine olacak bir şey varsa, o da sekiz yıl öncesinde yayımlanan *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de Fanon'un Lukács'ın şeyleşme kuramına şekil veren meseleler hakkında bağımsız bir anlayışa ulaşmış gibi görünmesidir. Burada Fanon, sömürgeci liberalizmin ideolojik aygıtını ölçülü bir biçimde reddederken, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde yapacağı "Aydınlanma" değerlerinin eleştirisini ve beraberinde, sömürge dünyasının şeyleşmiş doğasına –hem siyah hem beyaz kimliğin tamamen içerildiği bir durumdur bu– ilişkin içgörüsünü öngörür: "İnsanlığa, insan onuruna duyulan

11. Bkz. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 237.
12. Fanon, *Black Skin White Masks*, s. xv, 16.
13. Fanon, *Black Skin White Masks*, s. 231, 228.

inanca, sevgiye, merhamete hitap ederek siyahın beyazla eşit olduğunu kanıtlamak ya da kabul ettirmek kolay olurdu. Ama benim amacım epey farklı: Yapmak istediğim şey siyah adamın sömürge çevresi tarafından geliştirilmiş olan sayısız kompleksten kendisini kurtarmasına yardım etmek."[14]

Diğer bir deyişle, Madhu Dubey'in "sömürge bağlamının deforme olmuş gerçekliği" dediği şeyden kurtarılacak hiçbir hakikat kalıntısı yoktur.[15] Dubey, Fanon'un yazısındaki değişkenliğe onun "iki-sesli söylemi" olarak bakarken; Bhabha, Fanon'un yapıtlarındaki "kimlik ikilemesi"nden bahseder. Bhabha bu ikilemeyi *kimlik* ile *özdeşleştirme* arasındaki fark doğrultusunda ikiye böler; (Bhabha'yı takip ederek) biz de bu karşıtlığı ontoloji ile psikanaliz ya da metafizik ile siyaset ve hatta kuram ile pratik arasında kategorik bir ayrım olarak cisimleştirebiliriz.[16] Oysa ister Adorno'nun amansızca paradoksal "negatif diyalektiği"nde, isterse Fanon'un birbiriyle bağdaşmaz görünen pek çok özne konumunu stratejik olarak benimsemesinde içerilsin, "iki-sesli" söylemin düşünülebilecek tek bir gerekçesi vardır: dilin ve söylemin, aynı hakikati vadedip ifade ettiklerinde bile, bizi hakikatten sürekli daha da uzaklaştırdığı, *baştan aşağı şeyleşmiş* bir dünya –"tamamen şeyleşmiş" bir dünya kuramının kendisinin de şeyleşmenin bir sonucu ya da belirtisi olarak tasarlanabileceği bir dünya– fikri.

14. Fanon, *Black Skin White Masks*, s. 30.

15. Madhu Dubey, "The 'True Lie' of the Nation", s. 21.

16. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Londra: Routledge, 1994, s. 51.

12

Bütüncül Şeyleşme (II): Lukács'ı Okumak

FANON ve Adorno'nun maruz kaldığı Manici yanlış okumalar, Batı Avrupa ve Amerika'da Georg Lukács ile ilgili yorumları niteleyen kutuplaşmaların yanında hiç kalır. Bu kutuplaşmalar, özellikle son yıllarda, bir kabul edilebilir (Frankfurt Okulu öncesi), bir de kabul edilemez (Stalinist) Lukács betimlemeye yönelmişlerdir. Örneğin Marshall Berman, ikisi arasındaki kırılmanın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ikinci yarısında bir yerde meydana geldiği, basbayağı bir iyi bir de kötü Lukács saptar. Berman'ın yorumuna göre, en ünlü başarısı şeyleşme ile ilgili makalesi olan Lukács'ın düşüncesinin kendisi, kitabın son birkaç bölümünde "şeyleşmiş" hale gelir.[1] Berman *Tarih ve Sınıf Bilinci* boyunca hissedilen Bolşevizm havasını, Lukács'ın Marksist döneminden önceki yazılarının (*Ruh ve Biçim*'deki estetik makalelerinin, klasik eseri *Roman Kuramı*'nın) inceltilmiş bir uzantısı olarak sunar. Bu yazılardaki baskın ruh hali, der Berman onaylayarak, "dinsel ıstırap ve özlem"dir. Berman'a göre, Lukács erken dönemlerinde Marksist düşünce içerisinde yıkıcı bir bireycilik ve tinsellik sergiler; bu nedenle de Marksist geleneğin dışındaki yazarlarla içindekilere kıyasla daha fazla ortak noktası vardır.[2] Lukács'ın Marksizmi daha zengindir çünkü onun "kafadarları" (Rousseau, Dostoyevski, Nietzsche) Marx'tan "çok daha tuhaftırlar" – burada ima edilen, Marksizmin birincil tarihsel rolünün, Berman'ın 1850'lerdeki Paris'inde ya da 1960'lardaki New York'unda da ko-

1. Bkz. Marshall Berman, *Adventures in Marxism*, Londra: Verso, 1999, s. 201.

2. *A.g.y.*, s. 15.

laylıkla başarılı olabilecek bazı egzantrik ve yetenekli bireylere ideolojik bir ambar sunmak olduğudur.[3] Berman'ın "hümanist Marksizm"inde "başarısızlığa uğramış Tanrı" tezinin bir değişiğini görürüz: Lukács inancına *ihanet edip* Sovyet "mekanizma"sına girdiğinde bir çöküş sembolü haline gelir.

Agnes Heller "Lukács'ın Geç Dönem Felsefesi" adlı makalesinde bu direngen Maniciliğe karşı bir argüman sunar. Heller, Lukács'ın "Stalinizme dönüşü"nün, bir dönme (*apostasy*) edimi olmaktan ziyade farklı bir şeyi, inanç yolunda yürümeyi sürdürmeyi –insanın eylemlerinin başkalarının gözünde meşrulaştırılması gerekenin ötesinde (Kierkegaard'ın terimini kullanırsak) bir "aşama"ya doğru ilerleyişini– temsil ettiğini iddia eder: "Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni reddetmesinin ardında, hem bir mutlak lehine yapılan varoluşsal bir seçim hem de aynı mutlağın ortaya çıkardığı endişe vardı. ... Lukács Tanrı'sına inanır ama aynı zamanda 'Tanrı'nın yarattığı dünyanın tüm pisliğini ve dehşetini de görür ve bu mevcut dünyayı Tanrı'sına yaraşacak bir ideal dünyayla karşılaştırır."[4] Bunun içerimleri, pasajın devamında Heller'ın da belirttiği gibi, Berman'ın iki farklı Lukács tezi için pek hayırlı değildir: "Lukács'ı Stalinizm'in temsilcisi olarak görenlerin hepsi ... haklıdır, bununla birlikte onu Stalin'in en büyük felsefi düşmanı olarak görenler de haklıdır. Zira mutlağa duyduğu inancın sarsıldığı en son yıllarına kadar, Lukács bunların her ikisi birdendi." Budapeşte'nin inanç şövalyesiyle Moskova'nın *apparatçik*'i* arasında hiçbir çelişki yoktur. Bunu daha cesur ve açık bir tabirle şöyle ifade edebiliriz: Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde dile getirdiği şeyleşme kuramı ile bu kuramı daha sonraki reddi arasında hiçbir çelişki yoktur – ikincisi zorunlu bir hamle ve birincisinin doğal bir sonucudur. Buradaki paradoks, Tanrı'ya duyduğu en saf ve dünyevilikten uzak inancı, ancak anlaşılması ve toplumsal olarak kabul edilmesi imkânsız bir şey yapıp oğlu İshak'ı kurban ederek ifade edebilecek olan İbrahim'in paradoksudur.

* Sovyet bürokrat. –*ç.n.*

3. *A.g.y.*, s. 193; ayrıca bkz. Berman'ın *All That Is Solid Melts Into Air* (Londra: Verso, 1983) adlı kitabı.

4. Agnes Heller, "Lukács's Later Philosophy", Agnes Heller (haz.), *Lukács Revalued* içinde, Oxford: Basil Blackwell, 1983, s. 178.

István Eörsi, Lukács hakkındaki anılarını anlatırken şunları yazar: "Lukács Bolşevizm'i seçti, ama çağdaşlarının çoğunun sahip olduğu masumiyetle değil. Bir günah işlemekte olduğunun tamamen farkındaydı."[5] Eörsi, demek istediğini örneklemek için, 1919 Çek-Rumen taarruzu sırasında Budapeşte Kızıl Ordusu'nun Beşinci Bölüğü'ne siyasi komiser olarak atanmış olan Lukács'ın bir taburun görev yerlerini tek kurşun atmadan bırakıp giden sekiz üyesinin idamını emrettiği öyküsünü anlatır. "Bu yolla," demiştir Lukács, sonradan "düzeni az çok tekrar sağlamayı becerdim."[6] Lukács'ta manevi sahicilik ile parti mekanizmasına teslimiyet arasındaki "çelişki" ("mistik" Benjamin ile "Marksist" Benjamin arasındaki karşıtlık gibi) Frantz Fanon'un ulusal bilincin "doğru yalan"ından –şeyleşme kuramının ışığında yok olan, onu özümseyen ve içine alan bir çelişki– daha çelişkili değildir. Aslında, Lukács'ın çözülmesi imkânsız çelişki ve felç ile nitelenen trajik bir düşünsel aşamadan, bu çelişkinin tamamen çözülüp aşıldığı bir aşamaya geçmesini olanaklı kılan tam da şeyleşme kuramının gelişimidir. Lukács, Marksist döneminden önceki son makalelerinden birini, iyinin kötüden yaratılabileceğine –"Razumikin'in *Suç ve Ceza*'da söylediği gibi, yalanlar yoluyla hakikate varmanın mümkün olduğu"na– dair Bolşevik varsayımının metafizik bir soyutlama olduğu gerekçesiyle, Bolşevizme karşı demokrasiyi olumlayarak bitirir. "Bu yazar bu inancı paylaşmıyor," der sonuç olarak, "dolayısıyla da Bolşevizm'in kökünde aşılması imkânsız bir etik bir ikilem görüyor."[7] Yalnızca birkaç hafta sonra "Taktik ve Etik"i yazdığında, bu trajik bilgi Lukács için sahici bir ahlaki kararın –düşünceyi "iyi" ve "kötü"nün "şeyleşmiş", metafizik dilinin ötesinde bir düzeye; "aşılması imkânsız etik ikilem"in bastırılıp ortadan kaldırıldığı noktaya taşıyan bir karardır bu– temelini oluşturur:

Sadece hiç korkmadan ve tereddüt etmeden cinayetin hiçbir koşulda onaylanamayacağını kabul eden biri gerçekten –ve trajik biçimde– ahlaki

5. István Eörsi, "The Unpleasant Lukács", *New German Critique* 42 (Sonbahar, 1987), s. 10.

6. Georg Lukács, *Record of a Life: An Autobiographical Sketch*. İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Verso, 1983, s. 65.

7. Georg Lukács, "Bolshevism as an Ethical Problem", Arpad Kadarkay (haz.), *The Lukács Reader* içinde, Oxford: Blackwell, 1995, s. 220.

bir öldürme edimini gerçekleştirebilir. Bu derin insanlık trajedisini Hebbel'in Judith'inin güzel sözleri ile ifade edersek: "Tanrı benimle bana emredilen fiilin arasına günahı koymuş olsa bile – ben kimim ki bundan kaçabileyim?"[8]

Düşkün, "şeyleşmiş" bir dünyada, yalanlar hakikati söylemek için *sahip olduğumuz yegâne şeydir* ve günah da hakikate ulaşmanın tek yoludur. "Dönüş" öncesi Lukács (trajedi yazarı) ile "dönüş" sonrası Lukács (Bolşevik) arasındaki ayrım epistemik bir kırılmaya değil, Kierkegaardcı anlamda manevi yaşamın bir *aşamasından* bir *diğerine* doğru bir harekete işaret eder. Lukács 1914-15'te yazılmış erken dönem estetik eseri *Roman Kuramı*'nda bile kendi çağından, Fichte'nin deyimini kullanarak, "mutlak günahkârlık çağı" olarak söz eder –*Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki şeyleşme tezini doğrudan önceleyen bir metafordur bu.[9] István Eörsi Lukács'a erken dönem yazılarında "günah" sözcüğünü bu şekilde kullanırken neyi kastettiğini sorduğundaysa, Lukács basitçe "Şiddet" diye yanıt verir.[10]

Frantz Fanon'un sömürge durumunda şiddet kullanılmasına ilişkin hükümlerini işte bu çerçevede anlamalıyız. Tam günahkârlığın, bütüncül şeyleşmenin hâkim olduğu bir dünyada, her türlü eylemin ve her türlü kavramsallaştırmanın önceden belirlenmiş bir niteliğidir şiddet. Fanon ve Lukács'a göre, devrimci düşüncenin görevi bu şiddetin işleyişini *bu şekilde* görmek –dünyada işlerin günahkârlıkla, şiddetle yürüdüğünü görmek– ve şiddet içermesi kaçınılmaz olan çözümü uygulamaktır, çünkü ezilen bir halkın taşlaşmış bilincini ancak şiddet yerinden oynatabilir. Bir rejim ya da toplumun barışçıl bir biçimde değiştirilebileceği fikri, aslında devrimci şiddet kullanımından daha az şiddet içermez. Hatta ideolojik olarak daha

8. Georg Lukács, "Tactics and Ethics", *Political Writings 1919-1929: The Question of Parliamentarianism and Other Essays* içinde, İng. çev. Michael McColgan, Londra: NLB, 1972, s. 11. Lukács daha sonra "Taktik ve Etik" makalesini, "Komünist Parti'ye katılmamı olanaklı kılan, farklı izahların bir iç dengelenmesi" olarak betimlemiştir. Bkz. Lukács, *Record of a Life*, s. 54.

9. Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, İng. çev. Anna Bostock, Londra: Merlin, 1971, s. 152, 18. Fichte'nin bu alıntısı "The Characteristics of the Present Age", *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* içinde bulunabilir, İng. çev. William Smith (4. baskı), Cilt II, Londra: Trübner & Co. 1889, s. 17-8.

10. István Eörsi, "The Unpleasant Lukács", s. 10.

çok şiddet içerir, çünkü bu fikir şiddetin olmadığı, şeyleşmenin olmadığı bir dünyanın yakınlığına ve kolayca ulaşılabilirliğine dair bir aldanışa delalet eder.

Yine de, şeyleşme tezi böyle bir dünyayı öngörür ve böyle bir dünyanın olabilirliği varsayımına dayanır; bu dünyanın gerçekleşmesi ise şeyleşme kuramının sonu olurdu. Bir "mutlak günahkârlık çağı" varsayımı, Lukács'ın yıllar sonra *Roman Kuramı*'nı savunurken belirttiği gibi, *geçici* bir çağa dair *geçici* bir tanıdır.[11] "Bütüncül şeyleşme" tezinin doğasında kendi kendisinin doğrudan inkârı mevcuttur – bu inkâr onu öyle yakından takip eder ki onunla neredeyse eşzamanlıdır. Şeyleşme kendi üzerine düşünen bir kavram, yani diyalektik bir kavramdır; insan şeyleşme kavramının, bu kavrama yapılan tüm itirazlarda bir rol oynadığını fark eder – fakat aynı zamanda, şeyleşme kavramı her zaman tam da adlandırdığı sürece yenilmenin eşiğindedir. Lukács'ın Moskova dönemindeki "dönme" sürecinin –inancın (çökmekten ziyade) şeyleşme kuramının kendisiyle tamamen uyumlu bir şekilde keskinleşip yükselmesinin– doğru açıklaması da bu düşünümselliktir. Lukács'ın kendi kuramını reddetmesi, en kötü ihtimalle "prematüre" olan bu kuramın mantığının bir teyididir. Ama tabii aslında bu hüküm de şeyleşme mantığına ters düşer, zira bu mantığa göre prematürelik nosyonunun kendisi de yerini alma niyetinde olduğu şeyleşmiş bilincin bir ürünüdür.[12]

Şeyleşme bilinci şeyleşme kavramını kuran şeydir; kimsenin şeyleşmiş olduğunu düşünmediği şeyleşmiş bir nesne ya da bir durum fikri tek kelimeyle anormaldir. Şeyleşme ânı ona *uyanma* ânıyla eşzamanlı ya da ondan ayrılmazdır. Dolayısıyla şeyleşme sorununa bir çözüm aramak için bakmamız gereken yer bilinçtir. Öte yandan bu, şeyleşmenin "yalnızca" bilinç düzeyinde var olan ideal bir yapı olduğu anlamına gelmez; daha ziyade, şeyleşme kavramı bilinç (özne) ile dünyanın (nesnenin) diyalektik iç içeliği, düşünce ile eylem arasındaki yakınlık ve materyalizm ile idealizm karşıtlığının –tüm "mevcudiyet metafiziği" eleştirilerinde olduğu gibi bırakılan bir karşıtlıktır bu– zorunlu olarak uzlaştırılması konusunda

11. Georg Lukács, *Record of a Life*, s. 48.
12. Bkz. Zizek, "Postface", s. 162-4.

bizi uyarır. Adorno'nun Hegelci diyalektiğe dair savunmasını kendimizce ifade edersek, şeyleşme kavramında her türden idealizm ya da öznelcilik kendini fesheder – "çünkü öznenin ayrı bir şey olarak, özne olarak teşhis edilmesini sağlayacak hiçbir farklılık kalmaz."[13]

Bir "bütüncül şeyleşme" durumuna yaklaşmakta olduğumuz doğruysa, bu aynı zamanda şeyleşmeden *kurtulma* durumuna da yaklaşmakta olduğumuz anlamına gelir – birincisi, "bütüncül şeyleşme" özne ile nesnenin özdeşliğini temsil ettiği ve bu da şeyleşmenin sonu olacağı için; ikincisi, şeyleşme kuramının kendisi de böyle bir durumda kaçınılmaz olarak içerildiği için. Bu formülasyonda, şeyleşme kavramı, onu fark ederek potansiyel olarak şeyleşmenin ötesine geçen bilinçten ayrılmaz olduğundan askıya alınmış fesih durumunda varlığını sürdürür. Bu kuramsal bağlamda, bütüncül şeyleşmenin bir felaket olduğu görüşü düpedüz savunulamaz hale gelir. Bu çerçevede şeyleşme kavramının yeniden düzenlenip ifade edilmesi gerekmektedir. Lukács'ın şeyleşme kuramının çağdaş yankılarını ele alıp modern çağda bilinci ifade etmemizi sağlayan bazı önemli araçlar –sanat ve estetik, edebiyat ve kültürel kuram, siyaset ve toplumsal kuram, dinsel inanç ve felsefe– tarafından temsil edildiği şekliyle endişe olgusunu inceleyeceğim İkinci Bölüm'de, şeyleşme kavramını bu anlamda yeniden ifade etmeye çalışacağım. Üçüncü Bölüm'de ise Kierkegaard'ın endişe kuramını aslında bir şeyleşme kuramı olarak ele alarak bu ilişkinin diğer yönünü sergileyeceğim.

13. Bkz. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, İng. çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass. ve Londra: MIT, 1993, s. 69.

İKİNCİ BÖLÜM

TERS ÇEVİRME

Nesneler belki de bir bağlantı sağlayabilir, insanın bir özneden diğerine gitmesini ve böylece toplum içinde yaşamasını, başkalarıyla beraber olmasını mümkün kılabilir. Fakat diğer taraftan, toplumsal ilişkilerin her zaman muğlak olduğu, düşüncelerimin bir araya getirici olduğu kadar ayrılıklar da yarattığı, sözcüklerimin söylendiğinde ilişkiler kurduğu ve söylenmeden kaldığında yalıtım yarattığı, kendime ilişkin içimdeki öznel kesinlik ile başkalarına sunduğum nesnel gerçeklik arasında muazzam bir fark olduğu ve masum olduğumu hissetmeme rağmen kendimi daima suçlu bulduğum düşünülecek olursa ... dinlemeyi sürdürmem gerekir. Kendimi gözlemeyi eskisinden daha da büyük bir gayretle sürdürmem gerekir.

JEAN-LUC GODARD[1]

1

Şeyleşmenin Düşünümsel Niteliği

ŞEYLEŞME KAVRAMINDAN bahseden metinler her zaman bu kavramın kendisinin de şeyleştirme sürecine açık oluşuyla ilgili bir endişenin sıkıntısı içindedirler. *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki şeyleşme konulu makalesinde Georg Lukács, şeyleşme fikrinin kendisinin burjuva bilincinin şeyleştirici muamelesine –burjuva bilinci tarafından "genel insan ilişkilerinin ebedi modeli" olarak kavramsallaştırılmaya– karşı savunmasız olduğunu belirtir. Böyle bir çözümleme, der Lukács, kavramı ekonomik altyapıda bulunan temellerinden ayırır. Lukács'a göre, şeyleşme kavramının şeyleşmiş biçimi, kapitalizmin "toplum yaşamının tüm tezahürlerini kapsaması"nı zorunlu hale getiren sürecin bir örneğidir; bu süreçte kapitalizm kendi temel yanlışlığını gösteren düşmanca tanıyı bile bir "fenomen"e –karmaşıklığı ve görünüşteki aşılmazlığıyla hem "kaçınılmaz" hem de "şaşırtıcı" bir şeye– dönüştürür.[2] Şeyleşme kategorisini kapitalizmden ayıramayız Lukács'a göre; bu yüzden kapitalist üretim tarzının her yayılımının şeyleşmenin artması ile sonuçlanması gerekir. Diğer taraftan, şeyleşmenin aşılması (ki bu Lukács'ın "mevcut koşullar"ı altında her halükârda imkânsızdır), ancak "ısrarlı ve sürekli yenilenen çabalarla" varlığın şeyleşmiş yapısını kıran tarihsel materyalizmin sunduğu çözümleme dahilinde başarıla-

1. Jean-Luc Godard, *Two or Three Things I Know About Her*, İng. çev. Marianne Alexander, *Three Film Scripts: A Woman is a Woman, A Married Woman, Two or Three Things I Know About Her* içinde, Londra: Lorrimer, 1975, s. 139.

2. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* içinde, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin,1971, s. 95.

bilir.[3] Bu nedenle, şeyleşmeyi doğrudan "modernlik" ya da "ilerleme" ile ilişkilendirmek, bu kavramları yeterince sorgulamamak anlamına gelir. Şeyleşmeyi tarihsel olarak tersine çevrilebilir (ya da çevrilemez) biçimde gerçekliğin giderek artan dolayımlanma süreci –işbölümünün ya da yaşamın artan "karmaşıklığı"nın bir sonucu– olarak kavramak, şeyleşme kavramının şeyleşmiş bir halini, yani kapitalist sömürüde bulunan kökeninden koparılmış bir şeyleşme kavramını savunmak olur.

Lukács'ın makalesindeki bu eleştirinin odak noktası sosyolog Georg Simmel'dir. *The Philosophy of Money*'de (Para Felsefesi) Simmel, "nesnel kültür"ün şeyleştirici süreçleri (para ekonomisinin büyümesi bunların bir belirtisi ve aracıdır) tarafından giderek daha çok ihlal edilen bir "öznel kültür" kuramı öne sürer. Simmel'in gelişmiş bir modernlik kuramının parçası olan çözümlemeleri, felsefi bir "araştırma" ruhuyla yazılmış olup bu türün ima ettiği yansızlık ve nesnelliği içerme iddiasındadır: "Bizim görevimiz yakınmak ya da göz yummak değil yalnızca anlamaktır,"[4] der Simmel, metropoldeki zihinsel yaşam üzerine yazdığı ünlü makalesinin sonuç bölümünde. Bu yaklaşım bazı yorumcuların Simmel'i yabancılaşmış bir "sosyolojik *flâneur*"* olarak görmelerine yol açmıştır; bazıları ise –örneğin Lukács– Simmel'den bir "geçiş dönemi" figürü, "merkezini kaybetmiş" parlak bir felsefi ruh, "kararsızlığı" gözlemlediği fenomenler tarafından ayartıldığının (ve bunlara karıştığının) kanıtı olan bir düşünür olarak bahseder.[5]

Öte yandan, daha sonraki kuramcıların eserlerinde (Lukács'ın sonraki yazıları da dahil), Lukács'ın bizzat kendisi şeyleşme kavramını şeyleştirmiş ya da "yozlaştırmış" olmakla suçlanmıştır. Gillian Rose *The Melancholy Science*'ta (Melankolik Bilim) şeyleşmenin (*Verdinglichung*) nasıl hem yabancılaşma (*Entfremdung*) hem

3. *A.g.y.*, s. 197. * Aylak. –*ç.n.*

4. Georg Simmel, "The Metropolis and Mental Life", İng. çev. Edward A. Shils, David Levine (haz.), *On Individuality and Social Forms* içinde, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1971, s. 339.

5. David Frisby, *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londra: Heinemann 1981; Georg Lukács, "Georg Simmer", İng. çev. Margaret Cerullo, *Theory, Culture & Society*, Cilt 8, No. 3 (Ağustos 1991), s. 146.

de nesneleştirme (*Versachlichung*) ile eşanlamlı hale geldiğini göstermek için kavramın Marcuse, Benjamin, Adorno ve Lukács tarafından nasıl farklı farklı kullanılmış olduğunun izini sürer. Rose, kavramın "özgül bir üretim tarzı"ndaki temelinden nasıl da kolayca kurtarılabileceğini göstermek amacıyla, Marcuse'un terimi yanlış bir şekilde Hegel'e ve Lukács'ın da yine yanlış bir şekilde Marx'a atfetmesini örnek verir. Şeyleşme Marx'ın meta fetişizmi kuramının bir genellemesine dönüştürülmüştür, der Rose – ve o da örnek olarak Simmel'i gösterir. Simmel'in "parçalı (*piecemeal*) sosyal ontoloji"si "hem şeyler'den hem de nesneleştirmeler olarak düşünülen nesneler"den oluşur;[6] Simmel için bu sürecin görünüşteki kaçınılmazlığı onu kuramlaştırma sürecindeki kritik kararsızlığı belirler. Bazı yönlerden öncelediği Jean Baudrillard gibi. Simmel de "şeylerin düzeni"nin nesnel kültürün zaferini telafi etmesini sağlayacak potansiyel tedbirlerden üstü kapalı bir biçimde bahseder: "Nesnel kültürün zenginliği her gün ve her bakımdan artıyor, ama bireysel zihin kendi gelişiminin biçimlerini ve içeriğini ancak, kendisini bu kültürün gelişiminden daha da uzak tutarak ve kendi kültürünü çok daha yavaş bir hızda geliştirerek zenginleştirebilir."[7] Simmel her koşulda modernliğin bir savunucusudur; öznel ve nesnel kültür arasındaki yabancılaşmanın giderek artacağına ve geri dönüşü olmayan bu sürecin kendi kendini düzelteceğine dair görüşleri, Simmel'in şeyleşme kavramının kendisini şeyleşmiş bir biçimde ele aldığının belirtisi niteliğindedir. Simmel özne-nesne ilişkisini ikili, diyalektik olmayan ve bu nedenle de "katı" bir yapı olarak tasarlar; böylece, der Lukács, şeyleşme "her zaman var olan ebedi bir doğa yasası ya da daimi bir kültürel değer" haline getirilir.[8]

Gillian Rose, sonraki eserlerinde Lukács'ın da "kendi içinde bir değer" olarak Simmelci kültür kavramını kabul ettiğini belirtir; sahiciliğini ve özerkliğini yalnızca kapitalizm sona erdiğinde yeniden elde edebilecek olan bir kültürdür bu. Fakat böyle bir karşıtlık Lu-

6. Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1978, s. 35.

7. Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (2. baskı), İng. çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Londra: Routledge, 1990, s. 449.

8. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 157.

kács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde proletaryaya ayrıcalık göstermesinde de örtük olarak bulunur. Tüm insanlar kapitalizm altında şeyleşmiş ve metalaşmışken, der Lukács, işçi, bürokrattan farklı olarak, "insanlığını ve ruhunu" korur – tam da insanın şeyleşmeye isyan etmesini sağlayacak yetilerdir bunlar. Bürokratın ise aksine, "düşünceleri ve hisleri bile şeyleşmiştir."[9] Bu yüzden, Lukács'ın kuramında, şeyleştirilemez (*non-reifiable*) hakikatten ibaret tarihaşırı, toplumaşırı bir çekirdek vardır – proletaryaya atfedilmiş ve tarihin motoru olarak kavramsallaştırılmış bir çekirdek. Bununla birlikte, kendini şeyleşme kuramı olarak adlandıran herhangi bir şeyleşme kuramının kendi eleştirisine yenik düşmekten kurtulabilmesi olanaksız gibi görünmektedir. Ödenen bedel doğal olarak sürekli artmaktadır; kavramın şeyleştirilemez olduğunu varsaydığı ne varsa tam da bu varsayım ânında kaçınılmaz olarak şeyleşir.

Şeyleşme çözümlemesi duyduğu endişeyi er ya da geç hep kendine çevirir. Daha da ileri gidebiliriz: Şeyleşme çözümlemesi, kavramın anlaşılması en zor tezahürlerini konu alan her incelemenin sonunda bizzat kendisini bekler vaziyette bulmaya *yapısal olarak* eğilimlidir. Kavramla ilgili temel bir tutarsızlık vardır: Şeyleşme kavramı bazen bürokratik "gerçekçiliğe" karşı siyasi "idealizm"in tarafını tutar; başka zamanlardaysa yerleşik "idealizm"e karşı maddesel "gerçekliğin" tarafını tutuyor gibi görünür. Şeyleşme eleştirisi adına birbiriyle çelişen konumların savunulduğu, bunun ise daha da yoğun bir beyhudelik hissine yol açtığı görülür bazen. Örnek bir metinde şu beyanlar art arda yer alır:

> Tüm idealistleri birbirleri ile karşı karşıya getirenler, her tür vizyonun düşmanları – hiç şüphesiz düşman onlardır. Tek amaçları tüm kendiliğindenliği, tüm yoğunluğu hayatın dışında denetim altında tutmak ve düzene sokmak olan renksiz, tekdüze kimseler ve bağlı oldukları organlar tam da muhalefeti böldükleri için mücadeleyi kazanmışlardır.
>
> Neden tüm aşırı uçlar, Merkez'le olan sorunları birbirleriyle olan sorunlarından çok daha fazla olduğu halde birbirleriyle savaşırlar? İçlerinden birinin tam olarak gerçekleşmesi halinde son derece sıkıcı bir dünya ortaya çıkacakken, neden o yararsız ideolojilerine sımsıkı tutunurlar?[10]

9. *A.g.y.*, s. 172.
10. *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself: Preliminary*

Şeyleşme kendi üzerinde düşünen, nevrotik bir kategoridir. Bu kavram doğası gereği paradoksaldır, çünkü varsayım niteliğindeki bütüncül şeyleşme olayı, en azından mantıksal olarak, şeyleşmenin sonu olurdu. Kavramlar nesneleri ile özdeş olsaydı –Simmel'in terminolojisini kullanırsak, "nesnel kültür"ün zaferi, özne ile nesne arasında bundan böyle hiçbir uyumsuzluk olmayacak şekilde sağlamlaştırılsaydı– bu süreç zararlı yönünü, gerçeklik ilkesinin kendisiyle birlikte, hemen o anda kaybederdi. Şeyleşme özne ile nesne arasında uzlaşma olanağını hem vadeder hem reddeder; aynı şekilde, "dolayımsızlığın eski durumuna getirilmesi"nin arzu edilirliği üzerine kurulu olan şeyleşme *eleştirisi*, aynı anda dolayımsızlığın geri getirilemez bir şekilde kaybedilmiş olmasını gerektirir.[11] "Bütüncül şeyleşme" tezi kendi olanaksızlığına bağlıdır; çünkü, eğer bütüncül şeyleşmeye ulaşılsaydı, bu distopya aynı zamanda gerçek bir ütopya olurdu. Şeyleşme onu fark eden ve onun yasını tutan endişeden ayrılamaz; hatta bir kavram olarak şeyleşme bu endişe olmadan var olamazdı.

Gillian Rose'un şeyleşme kavramını konu alan tartışmasının, "Şeyleşmenin Yası" şeklinde gayet yerinde bir başlığı vardır. Bu tabir, Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'inden alınmıştır.[12] Rose, Adorno'nun, yapıtları boyunca tekrar tekrar bahsi geçen şeyleşme kavramı konusundaki "takıntı"sına değinerek bunu Adorno'nun terimi "eklektik" biçimde kullanmasına ve ara sıra "tüm insan etkinliğinin bir özelliği" olarak genellemesine bağlar.[13] Fakat Adorno şeyleşme ile endişe ya da yabancılaşma arasındaki bağlantının –"şeyleşmeye tekabül eden öznel bilinç durumu"nun– tamamen farkındadır.[14] Rose'un da belirttiği gibi, Adorno ayrıca şeyleşme ile ilgili pozitif açıklamalar yapmanın zorluğunun ve bu yolla kavramın kendisini şeyleştirme riskinin de farkındadır. Adorno'nun "şeyleşmenin yası" dediği şey, şeyleşme kavramının tam da, nesnel, sosyo-psikolojik

Theses of The Pleasure Tendency, Leeds: The Pleasure Tendency, 1984, s. 20-1; aşağıda Üçüncü Bölüm, 1. kesimdeki tartışmaya bakınız.

11. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, İng. çev. E. B. Ashton, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 192.

12. *A.g.y.*, s. 190.

13. Gillian Rose, *The Melancholy Science*, s. 43.

14. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, s. 190.

bir kategoriye, "koşulların insanlara görünme şekli"ne indirgendiği böyle bir şeyleşmiş versiyonudur.[15] Gerçek sorun, daha çok, "insanlığı acizliğe ve duyarsızlığa mahkûm eden ama aslında insan eylemiyle değiştirilebilecek koşullar" ile ilgilidir. Şeyleşmeye yönelik endişe, her an özne ile nesnenin uzlaşmasına duyulan hasrete dönüşme tehdidini beraberinde getirir; bu uzlaşma ise bütüncül şeyleşmenin eşzamanlı olarak hem *gerçekleşmesi* hem de *yok edilmesi* olacaktır.

Bir insan şeyliği kökten kötü olarak görüyorsa, tüm varlığı saf edimsellik doğrultusunda harekete geçirmek istiyorsa, ötekiliğe karşı, yabancılaşmaya adını veren (ki boşuna değildir bu) yabancı şeye karşı düşmanca davranma eğiliminde olur. Yalnız bilincin değil uzlaşmış insanlığın da kurtuluşu olacak türden bir özdeşliksizliğe (*non-identity*) meyleder. Diğer taraftan, mutlak hareketlilik, şiddetli tatmini kendi içinde yatan bir mutlak eylem, özdeşliksizliğin yalnızca bir vesile olarak görülüp suistimal edildiği bir eylem olacaktır.[16]

Özne ile nesnenin daha önceki "ayrıştırılmamışlığı"na geri dönme yolundaki her türlü talep barbarlığa geri dönme önerisidir. Özne ile nesnenin uyumu, diye vurgular Adorno, ancak ilkinin tasfiyesiyle elde edilebilir – totalitarizmin çözümüdür bu. "Saf edimselliğe" bağlılık zorbaca hatta fazla kibirli bir dürtüdür. Simon Jarvins'in yazdığı gibi, Adorno'nun düşüncesinin umudu öncelikle, şeyleşmesiz yaşam değil tahakkümsüz yaşamdır.[17] Şeyleşme insanın dünyaya dahil oluşunun ve ideallik ile gerçeklik arasındaki ayrımın gerektirdiği sembolik bir şiddettir; bu yüzden Adorno'ya göre şeyleşme, siyasetin kaçınılmaz ve zorunlu bir bileşenidir. Şeyleşmeyi yukarıda betimlendiği şekilde tasarlamak, yani kendini "pozitif" anlamda özdeşliksiz düşünmeye bağlamak demek, kendini Tanrı yerine koymak, *kendi* şeyliğini reddetmek, yüceliğe dünyanın şu anki durumunun kutupsal bir karşıtı ve olumsuzlaması olarak yaklaşmak demektir.

O halde, şeyleşme, sosyo-politik bir eleştiri olarak, şeyleşmeye yönelik endişe ile bir arada var olur; sürekli kendini sorgulamadı-

15. *A.g.y.* 16. *A.g.y.*, s. 191.

17. Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 1998, s. 191.

ğında, şeyleşme kavramının kendisi şeyleşir. Öte yandan, bu doğrultudaki bir tartışmada şeyleşme kavramının salt öznel bir kategori olarak kavramsallaştırılması olasılığı ön plana çıkarılır. Kavramın bir tür ebedi endişeye indirgenmesi, onun eleştirel-kuramsal kuvvetini elinden alma tehdidini de beraberinde getirmektedir. Eğer şeyleşmenin şeyleşmesinin bir versiyonu onun "genel insan ilişkilerinin ebedi modeli" olarak kavramsallaştırılması ise, buna verilen yaygın tepki dünyanın acımasızlığı ve/veya yavanlığı karşısında varoluşsal bir geri çekilme biçimini alabilir. Bu nedenle modern dünyanın kavramsal şiddeti ve bayağılığı yüzünden, soyutlamaya, sanata, "dekadans"a, dine ya da "taşra"ya kaçmak, söz konusu bireyin zihinsel sağlığına iyi gelmenin ötesinde daha geniş çaplı bir etkisi olmayan patolojik bir kaçıştır. Böyle bir çözüm Nathanael West'in romanı *Gönül Abla*'nın kronik endişeden mustarip başkahramanına önerilir: "Ona bir çiftlikte geçen çocukluğundan, hayvan sevgisinden bahsetti; kırların sesini ve kokusunu, kırdaki her şeyin ne kadar taze ve temiz olduğunu anlattı. Ona orada yaşaması gerektiğini ve bunu yaparsa bütün sıkıntılarının şehir sıkıntıları olduğunu anlayacağını söyledi."[18] Şeyleşme kavramının her tür çözümlemesi, kendisine vesile olan endişenin doğası –özellikle de, şeyleşmenin ne dereceye kadar yalnızca "öznel" bir patolojinin "nesnel" ifadesi olarak açıklanabilir olduğu sorusu– üzerine düşünmelidir.

18. Nathanael West, *Miss Lonelyhearts*, Harmondsworth: Penguin, 1991, s. 46; Türkçesi: *Gönül Abla*, çev. Tomris Uyar, İstanbul: YKY, 1999.

2

Bütüncül Yanılsama: Sermayenin Zaferi

MAKALESİNİN SONUNDA Lukács, burjuva toplumunun gerilemesi ve kapitalizmin eli kulağındaki çöküşü ile örtüşen bir zamanı öngörür. Şeyleşme biçimlerinin "güçlerini toplayıp" en aşırı ve keskin tezahürlerine bürünerek aynı anda hem kontrol alanlarını genişletip hem de kendi güvenilirliklerini baltaladıkları bir zamandır bu. Bu noktada, içkin bir çelişkinin iki yönü birbiri ile çatışır: Bir yandan şeyleşme biçimleri fenomenlere "hakkını vermekte" gittikçe daha aciz görünür: Lukács bunu "içi boş olduğu için kabuğun çatlaması" olarak betimler. Diğer yandan, şeyleşme biçimlerinde nicel bir artış olduğunu, "görünen fenomenlerin tüm yüzeyini kaplayacak" kadar büyüdüklerini görürüz. Proletarya için iki olasılık ortaya çıkar, der Lukács: (i) "içi boşaltılmış ve patlayan kabukların yerine kendi pozitif içeriğini koymak" – başka bir deyişle, devrimci potansiyelini gerçekleştirerek özne ile nesnenin nihai birleşimini mümkün kılmak; ya da (ii) "ideolojik olarak, burjuva kültürünün bu en boş ve en yoz biçimlerine uyum sağlamaya kendini alıştırmak" – yani, Lukács'ın eleştirel tarihsel konumlanışından dolayı proletaryaya atfettiği öznel sahiciliği daha da aşındıran kapitalizmin nesnelleştirici süreçleriyle bilerek ya da bilmeden suç ortaklığı yapmak.[1]

Lukács'ın 1922'den beri yazmakta olduğunu; bu iki olasılığın daha eski iki metinde –Bukharin'in 1920 tarihli *Ökonomie der Transformationsperiode*[2] (Değişim Dönemi Ekonomisi) metni ile Ferdi-

1. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 208.

2. Bkz. Nikolay I. Bukharin, *Economics of the Transformation Period* (Lenin' in eleştirel yorumlarıyla), New York: Bergman, 1971, s. 52.

nand Lassalle'in Marx'a yazdığı 12 Aralık 1851 tarihli bir mektupta– yer alan gözlemlere dayandığını; Lassalle'in mektubunun, yaşlılık döneminde Hegel'in ifade ettiği görüşlerle ilgili olduğunu ve bu görüşlerin kendilerinin de Hegel'in 1807'de yayımlanan ilk önemli eseri *Tinin Görüngübilimi*'nde öngörüldüğünü göz önüne alırsak Lukács'ın peşinde olduğu devrimci "ikame"nin gerçekten de çok uzun zamandır hevesle beklendiği sonucunu çıkarabiliriz. Lukács'ın tarih felsefesinin ereği (telos) –özne ile nesnenin uzlaşması– *Görüngübilim*'de betimlenen bilinç modelinden türetilmiştir. Felsefenin "hedef"i, der Hegel, "bilginin artık kendi ötesine gitmeye gereksinim duymayacağı, bilginin kendisini bulduğu, Kavram'ın nesneye ve nesnenin Kavram'a tekabül ettiği" noktadır.[3] Dağılıp gitmesi yakın olan ince bir şeyleşme örtüsü altındaki bir toplum imgesi de Hegelci bir imgedir. Hegel *Görüngübilim*'de aydınlanmanın batıl inançların yerini almasını, "görünmez ve algılanamaz bir Tin" in mevcut topluma nüfuz edip "tinsel yaşamın özü"nü ele geçirmesinden uzun bir süre sonra gelen toplumsal bir dönüşüm uğrağı olarak betimler. Tin'in önceki şekli olan batıl inanç, artık sadece "bilinçsiz bir idol", "kurumuş bir deri" gibi hiç acı çekmeden bir kenara atılabilecek "ölü bir form" haline gelmiştir.[4] Hegel bu sürecin aktörlerinin *filozoflar* olduğunu düşünürken, Lukács –teoride– bu rolü proletaryanın oynayacağına inanmıştır; şimdilerde ise ağır basan izlenim, "doğru bilincin" ete kemiğe bürünmüş hali olarak devrimci aktör görüşünün en sonunda terk edilmiş olduğudur. Lukács'ın devrim öncesi bir dönemin belirtisi olarak tasarladığı proletaryanın "burjuva kültürünün en boş ve yoz biçimlerine" sağladığı ideolojik uyumun, devrimci bilincin geçici bir zayıflığından ziyade geç kapitalizmin yaygın bilinci olduğu ortaya çıkmıştır.

Lukács'ın kuramını kabul etmek için, insanın proleter uyanışın *eli kulağında* olduğunu –daimi bir şekilde– kabul etmek gerekir. Proletaryanın kendisi ile sembolik rolü arasındaki tarihsel uzlaşmazlık ne dereceye geldikten sonra, doğru çözümleme için Lukács'tan Simmel'e döneceğiz? Lukács'ın "idealizm"ini reddetmek hangi

3. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, §80, s. 51.

4. *A.g.y.*, §545, s. 332.

noktada Simmel'in "burjuva" yansızlığının kabulünü gerektirir? İnsan hangi noktada, böyle bir nokta varsa şayet, şu üç sonuçtan birini kabul eder: (i) Lukács'ın ana hatlarını çizdiği proje –proletarya aracılığıyla tarihin eğilimlerinin farkına varılmasını sağlayarak toplumun, aynı anda hem şeyleşme fenomeninden hem de insanı insanlıktan çıkaran kapitalist ekonomik sistemden özgürleşmesi– kesin olarak başarısızlığa uğramıştır; (ii) Lukács'ın şeyleşme kuramını eskatolojik olarak sunuşunda temelden hatalı bir şey vardır; ya da (iii) devrimci uğrağın *yolunu gözlemek*, Lukács'ın sunuşunu bayağılaştırmak, dönemselleştirmek –özünde bir "oluş" (*becoming*) kuramı olan şeyi bir "varlık" (*being*) kuramına dönüştürmek– demektir.

Burada Lukács'ın tarihin amacına duyduğu devrimci inanç ile Simmel'in seküler akademizmi arasında net bir kutupsallık vardır. Ayrıca devrimci ideolojiden dönmenin yukarıda özetlenen üç çeşitlemesi ile "Tanrı'nın ölümü"nün dayattığı dinsel dönme biçimleri arasında da bir analoji kurulabilir. Lukács böyle bir analojiye giden yolu, şeyleşme makalesinin bir yerinde Tanrı'dan ve ruhtan "mükemmel olduğu (ve tümüyle bilindiği) düşünülen bilgi nesneleri bütünlüğünün birleşmiş öznesini veyahut birleşmiş nesnesini göstermek amacıyla kullanılan salt mitolojik ifadeler" olarak bahsederek açar.[5] Bu birleşmiş özne/nesnenin reddi –ve Simmel'in "sekülarizm"ine dönüş– üç biçimde olabilir: teslimiyetçilik, ateizm ve liberalizm. Teslimiyetçilik, seküler dünyanın zaferini kabul eder ve umutsuz bir ruh hali içerisinde köktenciliğini terk eder. Ateizm, şeyleşme kavramını idealist, baskıcı, burjuva ve karşı-devrimci bir kavram ilan ederek ona beslediği tarihsel inancın yanlışlığını kabul eder. Liberalizm ise özne ile nesnenin vadedilen yeniden birleşmesinin doğasına ya da zamanına dair bir hüküm vermenin olanaksızlığını kabul eder. Liberalizm, şeyleşmeden kurtuluşun idealleştirilmemiş bir anlamda, müteakip dönemlerde yeniden icat edilen ve siyasi praksiste sürekli güncellenen bir hedef olarak yeniden kavramsallaştırılması konusunda ısrar eder: Her çağ kendi gereksindiği özgürleşme biçimini yaratır.

5. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 115.

Görünüşe göre, "inatçı" bir proletarya ve kapitalizmin bariz zaferi ile yüz yüzeyken Lukács'ın kuramına yönelmek, bu üç konumdan birinin benimsenmesini zorunlu kılmaktadır. Diğer seçenek ise elbette, projeye sarılmak, İkinci Geliş'in yaklaşmakta olduğuna dair sarsılmaz bir inançla Sina Dağı'na tırmanmayı sürdürmektir. Marksist devrimciler, tıpkı pentekost Hıristiyanlar ve Yehova Şahitleri gibi, aksi yöndeki tüm işaretlere rağmen, anlamlı Olayın yakın zamanda olacağına inanırlar. Nihai hedefe (Oğul tüm ihtişamıyla geldiğinde hazır bulunma ya da devrimin zaferiyle tarihin temelinde yatan eğilimleri bilinç düzeyine çıkarma hedefine) beslenen "inancı sürdürme" ihtiyacı duyarlar. Devrimci de hacı da var olanı, dünyanın şu anki durumunu inatla yadsır; ikisinin de şimdiyle her tür müzakereyi reddettiği söylenebilir. Ayrıca ikisi de, rolünü "kuram"ın söylediği şekilde oynamamış bir toplumu prensipte başarısız kabul eder.

Lukács'ın vizyonunun bariz bir biçimde boşa çıkmasının daha "diyalektik" bir açıklaması, proletaryanın ideolojik "uyumluluğu"ndan ya da "teslim olması"ndan ziyade, kapitalizmin devrimci bilinç *biçimlerini* temellük etme konusunda fazlasıyla yetenekli çıkmış olması olabilir. Bu, direnişin nafile olduğu, gerçekliğin yönetiminin bütüncül olduğu ya da şeyleşme ile kapitalizm arasındaki bağın yanlış olduğu anlamına gelmez. Devrimci bilincin kendisinin başarıyla temellük edildiği anlamına da gelmez. Tersine, burada ima edilen, bariz olarak temellük edilmesinin hemen ardından devrimci bilinç anlayışının tümüyle yeniden şekillendirildiği ya da şekillendirilme ihtiyacı içinde olduğu; ayrıca böyle bütüncül bir temellük edilişin hem her zaman ortada hem de her zaman yanıltıcı olduğudur.

Simmel'in "öznel" ve "nesnel" kültür arasındaki çatışma modeli, bir ölçüde böyle bir açıklama sunar. Bu model nesnelleştirme sürecini modernlik süreciyle ilişkilendirmeyi dener ve bu sürecin tersine çevrilemezliğini kabul eder. Simmel'in kuramında, yaşam –Lukács'ın proletaryaya atfettiği güdümlü olmayan "insanlık ve ruh"– bizzat kendisi için ürettiği ve kendi "nesneleşmiş" mantıkları uyarınca sabit kimlikler kazanan biçimlere karşı sürekli bir mücadele içindedir. Böylece bu biçimler –sanat eserleri, dinler, bilimler ve teknolojiler, yasalar ve benzerleri– "onları yaratan ve bağımsız kı-

lan manevi dinamik"ten yabancılaşırlar.[6] Nesnel kültür, hiç durmaksızın ve ümitsizce tüm biçimleri aşmaya ve "çıplak dolayımsızlığı içinde ortaya çıkmaya" çabalayan öznel kültürün üstünde hâkimiyet kurmaya başlar.[7] Yaşam işte bu suretle bir yandan "tüm bu hareketin dinamiğini sağlar"ken diğer yandan da aşkınlığa ulaşma çabalarında biçimlerin giderek artan katılığı tarafından sürekli olarak kısırlaştırılıp hezimete uğratılır. Bu ikici model, herhangi bir diyalektik çözüm ile değil, temel terimlerinin daha fazla kutuplaşması ile sonuçlanır. Öznel kültür ile nesnel kültür arasındaki ilişki ikisi arasında radikal bir yabancılaşma ilişkisi haline gelir. Simmel *Para Felsefesi*'nde modern insanın nesnel kültüre aynı anda hem hizmet ettiğini hem de hükmettiğini yazar – görünüşte insanın dünyadan öznel kaçışından ayırt edilemeyen ve bir para ekonomisinin geliştirilmesi ile yakından bağlantılı bir durumdur bu:

> Modern insan uygun koşullar altında en kişisel varoluşu için bir öznellik adası, eski zamanların dinsel yaşam tarzının yerini kısmen dolduran –toplumsal anlamda değil de daha derin, metafizik bir anlamda– gizli, kapatılmış bir mahremiyet alanı elde edebiliyorsa; bunu paranın bizi bir yandan şeylerle doğrudan ilişki kurmaktan her geçen gün daha çok kurtarırken diğer yandan şeylere hükmetmeyi ve onların arasından ihtiyacımız olanları seçmeyi bizim için çok daha kolay hale getirmesine borçluyuz.[8]

Lukács da burjuva bilincinde tıpatıp aynı bölünmeyi betimler, ama çok daha eleştirel bir vurgu ile: "Bizim amacımız burjuva toplumunun düşüncesinde kendi evriminin tipik bir özelliği olan çifte eğilimin ortaya çıktığı noktanın yerini saptamaktır. Burjuva toplumu bir yandan, toplumsal varoluşunun ayrıntılarını kendi ihtiyaçlarına tâbi kılarak onlar üzerinde gittikçe daha fazla denetim sağlar. Öte yandan, bir bütün olarak toplumun düşünsel denetimini sağlama olanağını –yine kademe kademe– kaybeder ve böylece kendi önderlik vasıflarını da yitirir."[9] Burjuva toplumunun sonu insanların büyük çoğunluğu için radikal yabancılaşma, yalıtım ve güçsüzlük

6. Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture", *On Individuality and Social Forms: Selected Writings* içinde, haz. Donald N. Levine, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1971, s. 375.

7. *A.g.y.*, s. 393.

8. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, İng. çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Londra: Routledge, 1990, s. 469.

olacaktır; insanlara "ayrıntılar" üzerinde verdiği tam tahakküm ise bunun karşılığında ödediği cüzi bir tazminattır. Kapitalizm –kültür, araba ya da dekorasyon gibi konularda– bireysel beğeninin oluşturulması için bugüne kadar görülmemiş olanaklar ve duygusal, siyasi ve felsefi görüşlerden ibaret kişisel bir portföy geliştirme fırsatı –başka bir deyişle, insanın dünyayla arasındaki varoluşsal ilişkinin her öznel nüansını tatmin etme aracı– sunar.

Devrimci bilincin yeniden şekillendirilmesi Simmel'in yabancılaşmış, yalıtılmış nesnelliği içerisinde gerçekleşmez; bununla birlikte Simmel modern toplumun bir "düzenleyici ilke"si olarak meta formu olgusunun indirgenemezliğini fark eder ve bu farkındalık ona –tüm "burjuva" yansızlığına rağmen– Lukács'ın şeyleşme kuramını yeniden incelemeye yönelik her modern girişimde özel bir önem yükler.[10] Simmel'in modernlik modeli, Lukács'ın ileri sürdüğü gibi, özne-nesne ayrılmasının kaçınılmazlığına teslim olması ile tanımlanabilir; ne var ki tarih, Simmel'in "nesnel kültür"ün öznel özerkliğin her tezahürünü etkin bir biçimde sömürgeleştirdiği bir toplum görüşünü haklı çıkarmıştır. Baudrillard gibi daha sonraki düşünürler, yönetsel eğilimleri artık disiplin sağlamaya yönelik olmayıp cömert ve kapsayıcı olan bir toplumda, direnişin kendini öznel ifade ve bağımsızlık yoluyla değil, öznel "yok olma" olarak yeniden şekillendirdiği düzeneklerden bahsederler. Kitleler, der Baudrillard, siyasi öznenin pratiklerinden (kendini ifade etme, oy kullanma, özgürleşme) siyasi nesne pratikleri ("gelişmemişlik, hiperuyumluluk, tam bağımlılık, edilgenlik, ahmaklık") uğruna vazgeçmişlerdir. Bu nesne pratikleri, diye akıl yürütür Baudrillard, etkileri açısından daha üstün pratiklerdir, ama burjuva toplumu şimdilerde bunları yabancılaşma ve edilgenlik kavramlarıyla bir kenara atmaktadır.[11] Çok güçlü bir ideolojik zorlamanın, kitlesel katılım zorlamasının damgasını vurduğu bir kültürde "sinizm" terimi de yaygın olarak kullanılan olumsuz bir slogan haline gelir. Sinizmin ifa-

9. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 121.

10. Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, s. 55.

11. Jean Baudrillard, "The Masses: The Implosion of the Social in the Media", İng. çev. Marie Maclean, *Selected Writings* içinde, haz. Mark Poster, Cambridge: Polity, 1988, s. 218-9.

de ettiği ve küçümsediği tepki, der Baudrillard, kitlelerin en etkili silahıdır, çünkü bu yolla –suskunluk, katılımsızlık, hissizlik– iktidar, kendi yarattığı bir atalet ile, sistemin kendi mantığını yansıtan ve "kendi ölümünün göstergesi haline gelen" bir namevcudiyet ile karşı karşıya kalır.[12] Kitleler, der Baudrillard, artık kitle olarak yokturlar; onları ortaya çıkarma, "devrimci görevleri"ni[13] yerine getirmeye sevk etme yolundaki her girişim, tamamen iktidarın operasyonlarına bağlıdır.

1942'de yazdığı "Sınıf Kuramı Üzerine Düşünceler" adlı makalesinde Adorno, devrimci bilincin böyle bir yeniden şekillendirilmesi için bir gerekçe sunar. Geç kapitalizmin güdümlü dünyasında, der Adorno, iktidar "sermayenin yoğunluğunun arkasında gözden kaybolur":

> Bu durum sınıf kavramını, sınıf olgusunun hem korunmasını hem de değişmesini sağlayacak kadar yakından ele almayı zorunlu kılar. Korunmasını: zira sömürenler ile sömürülenler arasındaki ayrım hiç azalmadan varlığını sürdürmekle kalmayıp aynı zamanda zorlayıcılığını ve sabitliğini artırmaktadır. Değişmesini: zira ezilenler –kuramın tahminine uygun olarak günümüzde insanlığın ezici çoğunluğu– kendilerini bir sınıf olarak deneyimleyemezler.[14]

Adorno burada Simmel'in öznel ve nesnel kültürün kutuplaşması modeline ("sömürülenler" ve "sömürenler") yaklaşır. Simmel'in, yaşam karmaşıklığını artırdıkça, modernlikte gerçekliğin gittikçe daha dolayımlı hale gelmesi olarak tasarladığı sürece, Adorno'ya göre, iktidarın gitgide daha gayrişahsi bir hal alan kurumsal yapılar içerisinde kodlanması eşlik eder. Fakat öznellik hiç de ayrıcalıklı bir hakikat veya şeyleşmeden kurtulma alanı ya da devrimci bilincin me-

12. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the Social and Other Essays*, İng. çev. Paul Foss, John Johnston ve Paul Patton, New York: Semiotext(e), 1983, s. 23; Türkçesi: *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı, 2006. *Cynicism and Postmodernity* (Londra: Verso, 1997) adlı kitabımda sinizm kavramının detaylı bir tartışması bulunabilir.

13. Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, s. 13.

14. Simon Jarvis'in (kendi çevirisiyle) aktardığı gibi, *Adorno: A Critical Introduction*, s. 58; bkz. Theodor W. Adorno, "Reflexionen zur Klassentheorie", *Gesammelte Schriften* içinde Cilt 8: *Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, s. 380, 377.

kânı değildir. Hatta Adorno'ya göre Simmel'in betimlediği kendiniyalıtma süreci şeyleşmenin zaferine fazladan katkıda bulunur ve bu zaferin belirtisi niteliğindedir. Devrimci bilinç görünür düşmanını kaybettiği anda, öz-kimliğini de kaybeder. Metalaştırma süreçleri, kültür endüstrisinin bariz aşındırıcılığını kapsadığı kadar metalaşmaya öznel direnişi, düşünsel özerklik yanılsamasını da kapsar. Örneğin bizzat ifade özgürlüğü fikri zihnin "pazarlanabilirliği"ni önvarsayar. "Mübadele edimini örnek alan bütünün ağı, giderek daha da sıkılaşır. Bireysel bilince gittikçe daralan bir kaçış sahası bırakır, onu giderek artan bir titizlikle şekillendirir, her fark yozlaşıp eldekilerin tekdüzeliği içinde bir nüansa dönüşürken, bilinci adeta *a priori* olarak kendini farklılaştırma olanağından koparır."[15]

Bu nedenle Adorno, gerek Lukács'ın tarihin hem öznesi hem nesnesi olarak proletarya anlayışını, gerekse Simmel'in bireyin giderek küçülen ama aynı zamanda da giderek esnekleşen özel alanını koruma arzusunu açık açık reddeder. Adorno'nun, iktidarı şeyleşme ile, köktenciliği de diyalektik ile eşitleyen temel kapitalizm eleştirisini sorgulama altına alması bunun doğrudan bir sonucudur. Adorno'ya göre şeyleşme eleştirisinin bizzat kendisi her zaman şeyleşmiş hale gelme noktasındadır ve bu nedenle de daima kendini sorgulama ihtiyacı içerisindedir. Adorno bu sorunsalı daha 1955'te ifade etmiştir; Adorno burada Marx'ın felsefi idealizmin iflası ile ilgili klasik ifadesine gönderme yapar: "Bütün gelişmiş ekonomik ve siyasi konseylerin, asıl önemli olanın dünyayı değiştirmek olduğu ve onu yorumlamanın *allotria* [anlamsız] olduğu konusunda mutabakata vardıkları andan beri, Feuerbach'a karşı sadece *Tezler*'i öne sürmek güçleşmiştir."[16]

Bu ifade elinizdeki çalışmanın amacını özetlemektedir. Küresel kapitalizmin Marksçı çözümleme dilini ("katı olan her şey buharlaşıyor") sahiplenmesi ile, eleştiri, Peter Sloterdijk'in unutulmaz deyimiyle, "taraf değiştirir".[17] Bir "bütüncül yönetim" (*total admi-*

15. Theodor W. Adorno, "Cultural Criticism and Society", *Prisms* içinde, İng. çev. Samuel ve Shierry Weber, Cambridge, MA: MIT Press, 1981, s. 21.

16. *A.g.y.*, s. 29. *Theses on Feuerbach*, Marx'a ait *Early Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1975) içinde bulunmaktadır, s. 421-3.

17. Bkz. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, İng. çev. Michael Eldred, Londra: Verso, 1988, s. 169 vd.

nistration) durumunda, her ayrıcalıklı ve kemikleşmiş kurumu yeniden icat ve tasfiye etmeye uğraşan tam da iktidarın kendisidir. Şeyleşme kavramının şeyleşmesi, tarihin tüm izlerini şimdinin dışına atma istekliliği şeklinde yeni bir biçime bürünür. Şeyleşmeye karşı duyulan endişe egemen kültürel zihniyet haline gelmiştir. Şeyleşmemiş, leke sürülmemiş bir varoluşa duyulan arzunun başlıca kültürel ve siyasi değer haline geldiği, eşi görülmedik derecede düşünümsel (*reflective*) bir dünyada yaşıyoruz.

3

Şeyleşmenin "Estetik Yapısı"

ŞEYLEŞMEYİ doğrudan ona yönelik endişe ile ilişkilendirmek, şeyleşmenin yalnızca psikolojik –bu nedenle de yeterince somut olmayan– bir kategori olduğu ve Marx'ın da terimden bu yüzden uzak durduğu görüşüne destek verir. Simmel'in *Para Felsefesi* adlı eseri de benzer bir temelde –mübadele fenomenine ekonomik değil psikolojik bir açıdan yaklaştığı için– eleştirilmiştir. Bununla yakından ilişkili olan –ve eleştirmenlerin Lukács'ın terimi kullanışından da çıkardıkları– bir içerim, şeyleşmenin "bilimsel" bir çözümlemede temellenen bir kavramdan ziyade esasen estetik bir kavram olduğudur. Şeyleşme bir duyarlık meselesi, avangardın *beğeni*sine yakın bir mizaç ve siyasetin kendisiyle pozitif ilgisi olmayan bir kavramdır – aslında, şeyleşme kavramı siyaseti estetize eder. Varoluşun şeyleşmiş yapısını aşmak için gerekli olan "ısrarlı ve sürekli yenilenen çabalar", Ezra Pound'un "yenileme" çabasından, Diyojen'in "madeni parayı yeniden basma" çabasından ya da (Virginia Woolf'ün yazdığı gibi) James Joyce'un "kendisine beklenmedik görünen her şeyi tam bir cesaretle" hiçe sayma konusundaki istekliliğinden başka bir şey değildir.[1] Şeyleşme kavramının kendisi, modernizm içerisinde gelişen, yanlış hedeflere yönlendirilmiş bir estetik bilinçten doğar ve devrimci siyasi bağlama taşınır. Bu bağlamda şeyleşme kavramı, devrimin hedeflerine bireyci bir vurgu katar ve ardından "radikal siyaset"in geç kapitalizm bilincine uygulanamazlığına ilişkin bir yanılsama yaratır. Siyaset kuramında şeyleşme te-

1. Virginia Woolf, "Modern Fiction", *The Crowded Dance of Modern Life (Selected Essays: Volume Two)* içinde, haz. Rachel Bowlby, Harmondsworth: Penguin, 1993, s. 9.

ması –kavramın ontolojik ve eskatolojik önkabullerini derinlemesine sorgulamış olan– yapısalcı ve post-yapısalcı eğilimler ve kapitalizmin şeyleşme kavramını başarılı bir biçimde kendi kendisine karşı seferber etmesiyle sonuçlanan tarihsel gelişmeler tarafından anakronik hale getirilmiştir.

Lukács'ın şeyleşme eleştirisi, özne ile nesnenin tedricen ayrıştırılmasına karşı çıktığı ve kritik bir şekilde bu ayrışmayı tasfiye etmeyi amaçladığı ölçüde, Kant'ın "Estetik Yargının Eleştirisi"nde taslağı çizilen güzel(lik) analitiğiyle hiç şüphesiz yapısal benzerlikler içerir. Lukács'ın şeyleşme kavramı zorunlu olarak hem öznel hem nesnel kültüre yöneliktir, çünkü kavram burjuvazinin bu ikisi arasında yaptığı ayrıma karşı çıkar. Proletarya, ve yalnızca proletarya, tarihin hem öznesi hem nesnesidir; Lukács'a göre sadece proleter sınıf, tam da yönetici sınıf tarafından nesneleştirilmesinin bir sonucu olarak, şeyleşmeye direnecek öznel potansiyele sahiptir –Lukács'ın buradaki çözümlemesine doğrudan *Tinin Görüngübilimi*'ndeki efendi-köle diyalektiği şekil vermiştir– ve özne ile nesnenin birleşmesinin potansiyel olarak proletaryanın tabiatında bulunmasına olanak tanıyan da bu konumdur.

Güzel(lik) analitiği de aynı şekilde hem özneye hem de nesneye yöneliktir ve hatta bunlar arasında benzer bir uzlaşma oluşturur – Kant'ın, güzellik yargısının "öznel evrensel geçerliğe" sahip olduğuna dair görünüşte paradoksal ifadesinin anlamı budur.[2] *İyi* yargısı nesnel evrensel geçerliğe sahiptir: En aptal kişi bile iyi bir konserve açacağını ayırt edebilir, çünkü aletin kullanım değeri evrensel olarak ayırt edilebilirdir (iyi, toplumsal olarak yerleşmiş kavramlara göre yargılanır; örneğin iyi bir konserve açacağı, tartışmaya mahal vermeyen, belirgin bir işlevsellik fikrine başarıyla tekabül eder). *Hoş* olanla ilgili yargı yalnızca öznel geçerliğe sahiptir: kırmızı elmayla yeşil elma arasında yaptığım öznel tercihi evrensel terimlerle açıklayamam çünkü *duyularımın* uyarılmasıyla yapılmış bir değerlendirmedir bu (hoş olan bizi memnun eden bir duyuma neden olur ve bu nedenle de beğeniden ziyade bir duyu yargısıdır). Oysa *güzel*, nesnel bir tanınma talep eden ama böyle bir tanınmayı

2. Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İng. çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, s. 58.

zorla kabul ettiremeyen öznel bir yargıdır. Size bir manzara ya da bir sanat eserinin "güzelliği" hakkındaki kanımı dayatamam, ama bu kanının kendisi sizin onay vermenizi bekleyen bir talep niteliği taşır. Nesnel dünya bunu reddetse de, güzellik kategorisi evrensel ve nesnel bir kabul *talep eder*. Beğeni yargısı uzlaşmayı herkese *atfeder*, der Kant, onu *koyutlamaz*; diğer bir deyişle beğeni yargısı zorunlu bir koşul olarak herkesin uzlaşmasını gerektirmez, bu uzlaşmayı yalnızca varsayar ve başka türlü düşünen herkesi hatalı bulur.

Keza, görünüşe göre şeyleşme kavramı üstüne yargıda bulunma olanağı da pek yoktur. Güzellik gibi, şeyleşme de zorla kabul ettirme imkânı olmadığı halde nesnel uzlaşma talep eden öznel bir kategoridir. Bu nedenle şeyleşme öznel algıya sıkı sıkıya bağlı olmasından dolayı estetik ile yakından ilişkilidir; kavramın tümüyle bilimsel (bu nedenle nesnel) ya da tümüyle psikolojik (bu nedenle öznel) bir kategori olduğu savlarının kendileri, kavramın şeyleştirildiği formlardır. Şeyleşmiş bilincin ateşli eleştirmeni, örneğin, evliliğin sevgiyi katılaştıran ve şeyleştiren form olduğuna dair inancını yalnızca tanımamızı ve ona yandaş olmamızı talep eder. Evlilikte, der *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself*'in (Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi) yazarları, aşkın tazeliği ve kendiliğindenliği kuruma kanalize edilir, sahiciliğinden ve gerçekliğinden soyundurulur, bu "tüketim sarhoşu topluma karşı bir protesto" olmaktan çıkarılıp devletçe onaylanmış bir toplumsal düzen mekanizmasına, bir "cansız köle"ye ve "ona sımsıkı sarılanların özgürlüğünü daima boğan" bir güvenlik durumuna dönüştürülür.[3] Bu konum ile, örneğin, Kierkegaard'ın Yargıç Wilhelm'inin konumu arasında bir orta yola varılabilir mi? Zira Yargıç Wilhelm'e göre evlilik ruhani bir derinliğe sahiptir ve sonsuzluğa giden bir yol açar. İlk aşkın dolayımsızlığını üstün tutan materyalist filozofun doğal olarak erişemeyeceği bir sonsuzluktur bu – dolayısıyla şeyleşme eleştirisinin kendisinin de erişemeyeceği bir sonsuzluk.[4]

3. *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself: Preliminary Theses of The Pleasure Tendency*, Leeds: The Pleasure Tendency, 1984, s. 7, 35.

4. Søren Kierkegaard, "The Aesthetic Validity of Marriage", *Either/Or* içinde Bölüm II. Bu metin Üçüncü Bölüm'de, "Karşıtların Çakışması" başlığı altında daha etraflıca tartışılacak.

Aynı şekilde ben de belirli bir tüketicinin belirli bir meta ile ilişkisinin fetişist bir ilişki olduğu konusunda ısrar edebilirim: Tüketicinin bu metaya duyduğu beğeni bir "estetize etme"dir; metanın üretim ve tüketiminin, tüketicinin maddi ve ideolojik sömürüsünün aracını oluşturduğu süreçler karşısındaki körlüğün bir sonucudur, diyebilirim – ama böyle bir yorumu nasıl dayatabilirim? Şayet tüketici, sözgelimi, Ray ve Charles Eames'in dinlenme koltuğunun şeklinin ya da Yasmina Reza'nın oyunu *Art*'ın ironik dokusunun hoşuna gittiği konusunda ısrar ederse; eğer bu yanlılık, ilaveten, genel, hatta "kültürel" bir yanlılık olarak ortaya çıkarsa, böyle bir beğeninin aldatıcı olduğu kanaati neden ondan alınan basit zevkten daha çok itibar görmeyi hak etsin ki? Kapitalizmin şeyleşmiş ve güdümlü bir özne ürettiği süreçlerle ilgili kavrayış, estetik yargının kendisi kadar kesinlikten uzaktır; böyle olmasaydı, şeyleşme kategorisi güdümlü dünyanın bir kategorisi olurdu – yalnızca tümüyle şeyleşmiş bilincin sahip olabileceği bir kesinlik ile uygulanabilecek bir kategori. Şeyleşme eleştirisi ile estetik yargı –birbirlerine karşıt gibi görünen bu çözümlemeler– Adorno'nun da fark ettiği gibi bir hayli içli dışlıdır; aslında Adorno'nun tüm estetik kuramı bu farkındalık üstüne kurulmuştur.

Eğer hâlâ yararlı olacaksa, şeyleşme kavramı ona yönelik endişeyi de içine alacak şekilde yeniden şekillendirilmelidir – bu da kavramı eski statüsüne kavuşturmak için sürekli saflaştırmanın (Gillian Rose öyle düşünmese de) onu ihlal etmek olduğunu; bir kavram olarak şeyleşmenin farklı bağlamlardaki uygulamalarından ayrılmaz olduğunu; şeyleşme kavramını "kabul edilmiş" ya da temel bir anlayışa göre tasarlamanın en kaba şeyleşme olduğunu savunmak demektir. Adorno'nun sanat üzerine yazılarının gösterdiği gibi, şeyleşme kolayca çözülebilir bir olgu değildir; tarihte şeyleşmemiş ya da öznelliğin nesne ile dolayımlanmadığı bir toplum olduğuna dair herhangi bir kanıt da yoktur. Şeyleşme kapitalizmin yıkıcı sonuçlarının en aşırı çünkü en soyut modeliyse, bu soyutlama aynı zamanda şeyleşmenin kapitalizmin çağdaş evresinin anlaşılması için bir araç olarak yeniden seferber edilmesini mümkün ve gerekli kılan nedenin ta kendisidir.

4

Post-Yapısalcılık: *Différance* Olarak Şeyleşmiş Endişe

KAPİTALİZMİN küresel hâkimiyetini bariz bir biçimde pekiştirmekte olduğu bir çağda, toplumsal kuramda şeyleşme kavramının yerine büyük ölçüde "küreselleşme" ve "düşünümsel modernleşme" gibi kavramlar koyulmuştur – bu fikirler Lukács'ın burjuva düşüncesi ile bağdaştırdığı tüm karakteristikleri taşırlar: kaçınılmazlık ve değiştirilemezlik. Bu yer değişikliğini, şeyleşme kavramını örtük bir eleştiriye tâbi tutan post-yapısalcılığın kuramsal evresinin mümkün kıldığını, ya da her halükârda buna aracılık ettiğini düşünebiliriz.

Post-yapısalcı kuramda "*différance*" ve "sözmerkezcilik" (*logocentrism*) gibi terimler şeyleşmeye direniş stratejileri olarak ortaya çıkar – ikisi de gerçek bir süreç olarak kendi düşüncesinin bütünlüğünü tehdit eden ve mantıksal sınırları zorlandığında bizzat kendisi tutarsızlığa düşen kavramlardır. *Melankolik Bilim*'de Gillian Rose'un şeyleşmenin bir "kavram" bile olmadığı iddiası, Jacques Derrida'nın kendi icadı *différance*'ın "ne bir sözcük ne de bir kavram" olduğu konusundaki ısrarını yansıtır.[1] Derrida açısından bu ısrar tam da kendi teriminin şeyleşmesini önlemek için zorunludur –her ne kadar bunu yapmanın yeterli olup olmadığı son derece şüpheli olsa da. *Différance*'ın anlamı, ifade edilebildiği kadarıyla, *şeyleştirilemezlik*tir; *différance*, Saussure'ün anlamlandırıcı farklılık

1. Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, İng. çev. Alan Bass, Brighton: Harvester, 1982, s. 3.

(*signifying difference*) sistemi ve hem "farklı olmak" (*differ*) hem de "ertelemek" (*defer*) anlamına gelen Fransızca *différer* sözcüğü ile kelime oyunu yaparak kurulmuştur ve anlamın sözcükte hiçbir zaman tam olarak mevcut olmadığını ima eder. Anlam herhangi bir anlamlandırma dizgesi içerisindeki terimler ile kavramlar arasındaki farklılık tarafından biçimlendirilir ve anlam ertelenme ile nitelenir: anlam asla tutulmamış olan bir vaattir – daha doğrusu, belki de daima asla tutulmamış olacak olan bir vaat. Bu nedenle *différance* terimi dilin çok yönlülüğünü ve esnekliğini her zaman tehdit eden şeyleşme süreçlerini sürekli daha üstün bir taktik ile yenmek için bir yol önerir.

Ancak *différance* aynı zamanda şeyleşme kavramının kendi içinde sorunlu olduğunu da ima eder. Şeyleşme doğru bilinç ile yanlış bilinç arasında, bütünüyle kavramda mevcut olan bir anlam ile bazı açılardan kavramdan uzaklaşmış (ve böylece göstereni bir "boş kabuk" olarak bırakmış) bir anlam arasında bir ayrım ortaya koyar. Lukács'ın hayal ettiği özne ile nesne uzlaşması gibi –Adorno'nun da belirttiği gibi, Lukács'ın tarih felsefesinin hem kökeni hem de amacı olan bir uzlaşmadır bu– proletaryanın hakikat ile içli dışlı bir ilişkisinin olduğu ya da olmuş olabileceği fikri de yapı-bozumun ontolojik/teleolojik metafiziğe yönelttiği radikal eleştiriye tamamen karşıttır.

Derrida'nın şeyleşme kavramından bahsetmeye en çok yaklaştığı yer *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx'ın meta fetişizmi açıklamasına ilişkin yorumudur.[2] Bu yorum kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki karşıtlık ve Marx'ın meta ile kurulan fetişist ilişkiyi nitelemek için kullandığı "hayaletimsilik" metaforları (musallat olma, mistisizm, karanlıkçılık, görüntü oyunları, doğaüstücülük, duyuüstülük) etrafında odaklanır. Derrida bu karşıtlığı sorgularken kullanım değeri ile değişim değerinin nasıl karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu –özellikle de değişim değerinin dolaşımının, kendisinden önce geldiği varsayılan bir kullanım değerini değerlendirmek için nasıl gerekli olduğunu– göstermeye çalışır.

2. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, İng. çev. Peggy Kamuf, New York ve Londra: Routledge, 1994, s. 147-76.

Marx'ın meta üretimi açıklaması, mitik niteliğine rağmen, katı bir zamansal mantığa sahiptir: *Kapital*'in ilk bölümde betimlenen arketip bir tahta masa "bir meta olarak ortaya çıkıp" "aşkın bir şeye dönüştürüldüğü" ana kadar "o sıradan şey, yani tahta" olmayı sürdürür.[3] Keza, Marx metanın "mistisizm"inin piyasa ekonomisi ile birlikte yok olacağı varsayımsal ama tayin edici uğrağı şöyle betimler: "Metaların bütün gizemi ve emek ürünlerinin meta biçimini aldıkları anda çevrelerini saran büyü ve sihir, öteki üretim biçimlerine geçer geçmez, bu yüzden yok olur".[4] Lukács gibi Marx da işçinin emeğinin nesnesinden yabancılaşmasını çizgisel tarihin bir uğrağı olarak görür; kuram kullanım değerine dair, şu anda kaybedilmiş ama gelecekte yeniden kazanılabilecek bir saflık varsayar ve bu saflık tarihin hem amacını hem de kökenini oluşturur. Ama Derrida için ikame, mübadele edilebilirlik, yinelenebilirlik ve benzerlerinin önkabulü olarak değişim değeri, kullanım değerini "ya da hatta genel olarak değer kavramını" oluşturabilmek, "herhangi bir konuda bilgi edinmek veya herhangi bir masayı saptamak" için bile gereklidir.[5] Değişim değeri burada, Derrida'nın Marx eleştirisinde; Saussure, Rousseau ve Platon'da söz ile yazı arasındaki karşıtlığın yapıbozumunda yazı kavramının oynadığı rolü oynar. Örneğin, Platon'un *Phaidros*'ta yazıyı şeytanlaştırdığı metaforlar, Marx'ın değişim değerini kavramsallaştırdığı metaforlar ile karşılaştırılabilir: yazının gelişmesiyle düşünce değiştirilemez bir form içine kapatılır. Bunun sonucu olarak düşünce, *kendine ait yeri bir yaşam* edinip "konuyu anlayanlar ile konuyla hiç alakası olmıyanlar arasında eşit ölçüde" dolaşır.[6] Derrida biraz daha detaya girerek meselenin görüntü oyunu ile ilgili yönünü açar: "Yazı bağımsız bir an-

3. Burada canlı betimlemesinden dolayı Moore ve Aveling'in çevirisinden alıntı yaptım: Karl Marx, *Capital* Cilt 1; *A Critique of Capitalist Production*, İng. çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Londra: Lawrence & Wishart, 1974, s. 76; ayrıca bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 163; Türkçesi: *Kapital*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 1993.

4. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, s. 169; aktaran Derrida, *Specters of Marx*, s. 164 (alıntı Türkçesinden yapılmıştır, s. 86).

5. Jacques Derrida, *Specters of Marx*, s. 161.

6. Plato, *Phaedrus and Letters VII and VIII*, İng. çev. Walter Hamilton, Harmondsworth: Penguin, 1973, s. 97.

lam düzeni değildir; zayıf düşmüş sözdür o, tümüyle ölmemiş bir şey: bir yaşayan-ölü, dirilmiş bir ceset, ertelenmiş bir yaşam, nefesi andıran bir şey."[7] Benzer bir şekilde, *Kapital*'in ilk bölümünde kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayrıma atfedilen zamansal nitelik, der Derrida, meta formunun "sahnede" görünüş ânına kadar kullanım değerinin bozulmamış, "kendisiyle özdeş"[8] olduğunu ima eder; meta formu böylece kullanım değerinin bir türevine, yalnızca bir "hayalet"ine indirgenir (Derrida'nın değişim değeri ile Hamlet'in babasının hayaleti arasında kurduğu ince analojinin –ikisi de "gecikerek" ortaya çıkar– temeli budur).

Söze tarihsel ve felsefi olarak yazı karşısında ayrıcalık tanınması, Derrida'ya göre, "Batı metafiziği"nin ikili mantığının bir arketipidir. "Metalaştırma" mantığı ve dolayısıyla şeyleşme kavramı da bu mantığın diğer bir ifadesidir. Şeyleşme değişim değeri karşısında kullanım değerine, kültür karşısında doğaya, yazı karşısında söze (ya da düşünceye), dolayım karşısında dolayımsızlığa, rasyonellik karşısında içgüdüye, akıl karşısında duyguya, rutin karşısında kendiliğindenliğe, görünen karşısında görünmeyene, akşam karşısında sabaha, yaşlılık ve bilgi karşısında gençlik ve masumiyete, evlilik karşısında ilk görüşte aşka ayrıcalık tanır ya da tanır gibi görünür. Buna rağmen, Batı felsefesinin terimlerinin maskesini düşürmeye çalışan düşünürler bile kavramı örtük olarak kullanmaya direnmeyi başaramamışlardır. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin son sayfalarında Nietzsche, "Heyhat, siz nesiniz ki benim yazılmış ve resmedilmiş düşüncelerim!" der lirik bir dille:

> Tükettiniz yeniliğinizi, korkarım, bazılarına hakikat olmak üzeresiniz; daha şimdiden, öylesine ölümsüz, öylesine yürek burkucu biçimde haklı, öylesine can sıkıcı görünüyorsunuz ki! ... Bu sizin sadece *ikindiniz* benim yazılmış ve resmedilmiş düşüncelerim; yalnız sizin için renklerim, belki de pek çok renklerim var, çok renkli incelikler, elli çeşit sarı, kahverengi, yeşil ve kırmızı: Oysa hiç kimse bunlardan sabahleyin nasıl göründüğünüzü kestiremeyecek, siz yalnızlığımın apansız kıvılcımları ve mucizeleri, siz benim eski sevgililerim – *ne fena* düşünceler![9]

7. Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy", *Dissemination* içinde, İng. çev. Barbara Johnson, Londra: Athlone, 1981, s. 143.

8. Jacques Derrida, *Specters of Marx*, s. 159.

Nietzsche'den alınan bu pasaj sanatsal yaratıcılığın tam da şeyleşmeye yönelik endişeden kaynaklanan eşzamanlı sevinç ve endişesinin ifadesine örnek teşkil eder. Ancak şeyleşmenin mantığının yapıbozumcu eleştirisi, büyük Sokrates-karşıtı düşünür Nietzsche'nin bile tersinden bir Platoncu ve bir metafizikçi olduğunu ifşa eder.

Yapıbozuma sempatiyle yaklaşan yorumlara göre, Derrida şeyleşmeden bağımsız bir eleştirel pratiğe mümkün olduğu kadar yaklaşmıştır; Derrida'nın eserleri şeyleşmenin gerektirdiği mantığı "yapıbozum"a tâbi tutarak şeyleşme kavramını "farklı bir biçimde düşünme" yolunu göstermiştir; metafiziğin kendisi, yapıbozumda, "köken niteliğinde olmayan bir köken" aracılığıyla yeniden şekillendirilmiştir; ve tek şeyleşmemiş felsefe, paradoksal olarak, şeyleşmenin her yerde olduğunu kabul eden felsefedir. Bu gibi iddialar meşru olsun olmasın, şurası kesin ki yapıbozum –şeyleşme kavramının ortaya çıkmasında merkezi bir rol oynadığını savunduğum– şeyleşmeye yönelik *endişe*den hiçbir şekilde bağımsız değildir. Derrida'nın üslubunun belirgin özelliklerinden biri, kendi eserlerini vahim yanlış okumalardan ve "metafizik" yorumlardan yalıtmaya yönelik mekanizmaların çokluğudur. Derrida'nın yazımının metinsel zenginliği –"üzerine çarpı atılarak" korunmuş sözcükler, "metafizik söylem"i bertaraf etme olanağını eşzamanlı olarak onaylayan ve reddeden sonu gelmez paradoksal ifadeler– şeyleşme kavramının Derrida'nın yapıtlarında, tam da dışarıda bırakıldığı ve reddedildiği noktada, merkezi bir yer teşkil ettiğini açıkça gösterir.

Kaçınılmaz bir şekilde, yapıbozum, Derrida'nın kendi yazımında uygulanan denetimden bağımsızlaşmış daha geniş bir alanda da, yenmeye çalıştığı şeyleştirme sürecine karşı dirençsiz olduğunu apaçık göstermiştir. Örneğin "Düşünümsel modernleşme" fikri, postmodernizm ve yapıbozumun eleştirel yöntemlerini (büyük anlatılara yönelik bir kuşkuculuğun teşhisi, çizgisel tarih anlayışının sorgulanması, öznellik ile ideoloji arasındaki Althusserci bağ, doğa/kültür, söz/yazı, içsel/dışsal gibi karşıtlıkların yapıbozumu) ontolojik hakikatler olarak, dünyanın *şeyleştirilmezliği*nin, aklın dünya üzerindeki tahakkümünün sona erdiğinin kanıtı olarak görür –

9. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara, 1990, s. 226 (çeviri biraz değiştirildi).

ancak dünyaya ilişkin böyle bir hakikat fikrinin bizzat kendisinin aklın zaferini ve gerçeklik üstünde kurulan düşünsel hâkimiyeti içeren bir önerme olduğunu görmezden gelir.

Beck'in *Risk Society*'de (Risk Toplumu) ortaya koyduğu modernleşme kavramı, doğal (Batılı olmayan) dünyanın tedricen sömürgeleştirilmesini ya da dolayımlanmasını –fiilen veya sanal olarak tamamlanma noktasında olan bir süreci– ifade eder. Bu nedenle doğa/kültür karşıtlığının yapıbozumdaki eleştirel *sorgulaması*, bu karşıtlığın ontolojik olarak *yok edilişi* ile sonuçlanır: Endüstriyel modernleşme, "zafer"e ulaştığı anda, kendi aleyhine döner ve bunu "yaratıcı bir (öz-)yıkım" ve (genişleyen, iddialı, şüphe edilmez) bir tür modernleşmenin yerine (düşünümsel, kendisiyle yüzleşen, şüpheli) bir diğerini koyma sürecini başlatarak yapar.[10]

Düşünümsel modernleşmede, eşzamanlı olarak hem şeyleşmiş hem de şeyleştirilemez toplum fikri siyasi olarak saygın bir biçimde kurulur. Düşünümsel modernleşme, diye yazar Beck, "sınırları –sınıfların, iş sektörlerinin, ulusların, kıtaların, ailelerin, cinsiyet rollerinin ve benzerlerinin sınırlarını– ortadan kaldırır."[11] Fakat burada düşünümsel modernleşme kavramı, örneğin *Komünist Manifesto*'da betimlendiği şekliyle kapitalist genişleme sürecinden ayırt edilemez. Beck'e göre "sınırlar"ın aşınması, dünyanın hükmedilme sürecine verilen bir tepkiden ziyade etkin bir şekilde hükmedilmiş dan dünyanın yine bu dünyaya verdiği bir tepkidir. Slavoj Zizek bu kuramın içerimlerini şöyle tanımlar: "Cinsel yönelimlerimizden etnik aidiyetimize kadar tüm itkilerimiz gitgide daha sık seçime bağlı meselelermiş gibi tecrübe edilmektedir. Bize bir zamanlar aşikâr görünen şeyler –bir çocuğun nasıl besleneceği ve eğitileceği, karşı tarafı baştan çıkarmak için neler yapılacağı, nasıl ve ne yeneceği, insanın kendini nasıl dinlendireceği ve eğlendireceği– şu anda düşünümsellik tarafından 'sömürgeleştirilmiş'tir ve öğrenilecek, karar

10. Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", Ulrich Beck, Anthony Giddens ve Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* içinde, Cambridge: Polity, 1994, s. 2.

11. Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, İng. çev. Mark Ritter, Cambridge: Polity, 1997, s. 62; Türkçesi: *Siyasallığın İcadı*, çev. N. Ülner, İstanbul: İletişim, 1999.

verilecek şeyler olarak tecrübe edilmektedirler."[12]

Bu durum Frankfurt Okulunun "bütüncül yönetim" (*total administration*) varsayımını hatırlatır. Beck'e göre, insan varoluşunun güdümlü olmayan herhangi bir alanı kalmadığında, her şey bilinebilir ve dolayısıyla tartışılabilir bir seçim meselesi haline gelir. Beck'in dünya üstünde düşünsel hâkimiyet kurmanın olanaksız olduğu tezi, esasen, görünüşte bunun tersi olan tezden, yani Simmel'in şeyleşmenin kaçınılmaz olduğu tezinden çok az farklıdır – ve Simmel gibi Beck de bu durumu tümüyle olumsuz bir çerçevede görmeyi başaramaz. Beck ile *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koyulan çözümleme arasındaki fark şudur: Adorno ve Horkheimer için "bütüncül yönetim" yalnızca bir varsayımdır ve öyle kalması gerekir. Düşünümsel modernleşme, böyle bir "bütüncül yönetim" durumuna ulaşıldığını öne sürerek ve bu tanıyı ileri sürerken sahip olduğu metodolojik "bağışıklık" ile şeyleşme kavramının toplumsal kuramdan kalıcı olarak feshedilmesini ima eder. Beck'in düşüncesi görünüşe göre *yeterince* düşünümsel değildir. Düşünümsel modernleşme kendisini tamamlayacak gerçek bir *tersine çevrilebilirlik* kuramını gereksinir – toplumun tedrici yönetiminin onun özgürleşmesinden ayrılmazlığının bir versiyonunu üretecek, var olan dünyanın uysalca onaylanmasını değil de devrimci bir şekilde yok edilmesini içeren bir kuram. Böyle bir kuram radikalleştirilmiş bir şeyleşme kavramını içermek zorundadır.

Düşünümsel modernleşme *pozitivist* bir kuramdır; küreselleşme gibi, bu kuram da neredeyse afallatıcı bir şekilde Lukács'ın şeyleşme kuramına başvurarak açıklanabilir. Düşünümsel modernleşme çağdaş bir *mitoloji*dir; sorunu bütün *çözülemezliği* ile imgelemde yeniden üretmeye yarayan bir şeydir.[13] Kapitalist toplumda insan, diye yazar Lukács,

(bir sınıf olarak) kendi "yaptığı" ve kendisine yabancı olan doğal bir fenomen olarak görünen bir gerçeklikle karşı karşıya gelir; bütünüyle bu gerçekliğin "yasaları"nın insafına kalmıştır, tüm etkinliği belli bireysel yasa-

12. Slavoj Zizek, "'You May!'", *London Review of Books*, Cilt 21, No. 6 (18 Mart 1999).

13. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 194.

ların kaçınılmaz işleyişini kendi (bencil) çıkarları için sömürmekle sınırlıdır. Ama "etkinlikte bulunurken" bile, durumun doğası içinde, olayların öznesi değil nesnesi olarak kalır. Bu nedenle etkinlik alanı bütünüyle içselleştirilmiş bir hal alır: İnsanın bir yandan kullandığı yasaların farkındalığından, öte yandan da olayların yönlendirdiği gidişata duyduğu içsel tepkinin farkındalığından oluşan bir alandır bu.[14]

Lukács bu gibi pasajlarda gayet çağdaş bir görüntü sunar; kendisinin yaptığı çözümleme tarihsel olaylar tarafından demode kılınmamış, yalnızca geride bırakılmıştır. Bu nedenle, düşünümsel modernleşme Lukács'ın peşinde olduğu özne-nesne uzlaşımını bir anlamda ortaya koyar, fakat ters yönde; zira düşünümsel modernleşme, özerklik ve eylemliliği –yani "öznelliği"– nesnel tarihsel rolünün farkına vararak siyasi öznellik ile nesnel tarihi devrim uğrağında birleştiren proletaryaya değil, nesnel dünyaya atfeder. İlan ettiği devrim "tüm siyasi karar forumlarını es geçerek, kasıtsız ve siyasi olmayan bir şekilde" meydana gelen anonim bir toplumsal dönüşüm devrimidir.[15] Modernliğin kendisi, insanların yalnızca onun yasaları dahilinde hareket edebileceği doğal bir sürecin tüm niteliklerine sahip olmakla övünen özerk bir olay haline gelir. Modernliğin "kaçınılmazlığı" Lukács'ın terimleriyle saf şeyleşmedir, zira bu "kaçınılmazlık" modernliğin "kurulmuşluğu" ile herhangi bir uyumsuzluk göstermez. Dolayısıyla düşünümsel modernleşmenin sonuçları "inşa edilmiş kesinlik", "risk toplumu" ve doğanın yerine 'doğallaştırma" (doğal olanın taklit edilmesi) gibi oksimoron tarzında kavramlardır. Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi gibi (*Risk Society*'de Beck bu fikri "çılgın bir şaka" olarak niteleyip bir kenara atar[16]) düşünümsel modernleşme de, Batı kapitalizminin zaferini, yani kapitalizmin *olmadığı her şey* üzerinde kurduğu sağlam hâkimiyeti ve katılaşmış olan her şeyin ontolojik olarak "yitip gitmesi"ni koyutlaştırır. Düşünümsel modernleşme, bütüncül şeyleşme fantazisini tam da şeyleşmenin sonu olarak betimler ve böylece şeyleşme kuramının demode olduğuna karar verir. Fakat bu yolla,

14. *A.g.y.*, s. 135.

15. Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics*, s. 17.

16. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, İng. çev. Mark Ritter, Londra: Sage, 1992, s. 11.

düşünümsel modernleşme kendisini yalnızca postmodern kuramın ve "çağdaş tarihsel uğrağın" şeyleşmiş bir biçimi olarak değil, aynı zamanda zımnen şeyleşme kavramının kendisinin şeyleştirildiği uğrak olarak da gösterir.

5

Düşünümsel Modernleşme: Risk Olarak Şeyleştirilmiş Endişe

BİR DİĞER çağdaş mitoloji olan –modern yaşamın bir "gerçeği" olarak reddedilemez olduğu varsayılan– "küreselleşme" gibi düşünümsel modernlik de, kendisini, daha önceki "çizgisel" modernleşme kuramlarının ideolojik olarak dolayımlanmışlığından sonra dolaysız gerçekliğe geri dönüş ilan eder. Böyle rakip kuramlar, der Beck, işlevselcilik ve Marksizmden bahsederek, kendilerini mutlaklar olarak sunarlar; topluma yönelik suçlamalarını toplumun dışında bir konumdan ifade ederek, kendilerini kendi eleştirel öncüllerinden muaf tutarlar. Metalaşma, yabancılaşma, nesneleşme ve şeyleşme gibi kategorik anlatıları kullanabilmelerinin sebebi budur. Modernliğin kendisinin küreselleşme süreçlerine uygun bir biçimde modernleştirilmeye ihtiyaç duyduğu –düşünsel, metodolojik ya da devrimci– hiçbir kurumun modernleşme sürecinden kaçmayı düşünemeyeceği, çağdaş, "geleneksel sonrası" toplumsal düzenimizde, diye yazar Beck, bu gibi kuramlar "köhneyip taşlaşarak, kendi içi boş iddialarının ideolojik kalıntılarına" dönüşmüşlerdir.[1] Başka bir deyişle şeyleşme kuramının düşünsel bağlamı bir anakronizm, bizzat kendisi modernleşmeye muhtaç bir "ayrıcalık sahası"dır – yani şeyleşme kuramı, şeyleşmiş bir dünyaya karışmamış olmasını edilgenlikle temaşa ettiği bir kendinden hoşnutluk hali içerisinde bulunmaktadır; Beck bu halin kendisinin tamamen şeyleşmiş olduğunu ima eder.

Burada Lukács'ın şeyleşme kuramının en temel çıkarımı –yani hakikatin ve yanlış bilincin dolayımsızlığı ve dolayımı anlatıları-

1. Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics*, s. 13.

nın, kendilerini bunların ötesinde bir konuma yerleştirmeye çalışan kuramları bile kuran (hatta özellikle bunları kuran) anlatılar oldukları– doğrulanmış olur. Yeni bir "düşünümsel modernleşme" düzeni içerisinde modernleşme ve karşı modernleşme diyalektiğini aşmış olduğunu iddia etmek, ideolojiden bağımsızlık erdemine sahip olduğunu iddia etmek, kendini "solun ve sağın ötesi"ne yerleştirmek ve son olarak, insan bilgisi ile bilinmeyenin alanı arasındaki uyumsuzluktan doğan gerilimin geçmişte kaldığını iddia etmek demek, kendini diyalektiğin içine hiç olmadığı kadar sağlam biçimde yeniden yerleştirmek demektir. Böyle kanılar en ince ve bu nedenle de en zararlı yanlış bilinç biçimlerinin temsilcileridirler. Lukács'ın sözcüklerini farklı bir tarihsel bağlam içinde yeniden kullanırsak, düşünümsel modernleşmede "dolayımsızlık yalnızca daha üst bir düzeyde yeniden kurulmuştur".[2] Risk toplumunda hiçbir şey insan yönetiminden ve insan belirleniminden kaçamaz; "düşünümselliğin" içerimi, tüm dolayımın yok olduğudur. Beck'e göre sorun mutlak karşısında ne derece yetersiz kaldığımız değil, tam da mutlağın kendisidir. "Tehlikenin kaynağı artık cehalet değil bilgidir", diye yazar Beck, "doğa üzerinde kurulan yetersiz hâkimiyet değil mükemmelleştirilmiş hâkimiyettir; insan idrakinden kaçanlar değil endüstriyel çağla birlikte kurulan normlar ve nesnel sınırlamalar sistemidir".[3]

Gerek Beck'ten elli yıl önce yazan sosyolog Karl Mannheim, gerekse Frankfurt Okulu kuramcıları ve Fransız post-yapısalcı Marksist eğilim, Beck'in ideolojik istisnacılığa yönelik endişelerini öngörürler. Mannheim'ın ideoloji çözümlemesinin açıkça gösterdiği gibi, ideolojik istisnacılık, Beck'in, yerinden etmek istediği "çizgisel" modernleşme kuramlarında saptarken kendi yapıtlarında da düpedüz yinelediği bir sorundur. *İdeoloji ve Ütopya*'da Mannheim şöyle yazar: "İnsan karşıtlarının fikirlerini yalnızca toplumsal konumlarının bir işlevi olarak yorumlarken, kendi konumunu sorgulamayıp onu mutlak olarak görüyorsa, ileriye doğru atılması gereken belirleyici adım atılmamıştır."[4] Düşünümsel modernleşme "mut-

2. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 194.

3. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, s. 183.

lakçılar"ın iddialarını zayıflatırken kendi statüsünü en kaba mutlakçılık olarak güçlendirir; "mutlak", bir yandan mutlak *olarak* korunurken, bir yandan da salt var olana, dünyanın mevcut haline indirgenir. Diyalektik düşünce ise aksine, mutlakçılık ile göreciliğin birbirlerine hiçbir şekilde kutup kutba karşıt olmadıklarının ve kendi içlerinde mutlak değerler oluşturmadıklarının farkındadır; bilakis, böyle kutuplaşmaların birbirlerinden ayrılamaz –ve dolayısıyla en aşırı biçimlerinde özdeş– oldukları dolayım yoluyla gösterilmiştir. Şeyleşme makalesinde Lukács, "görecilik" tarafından kurulan ve akış ve "bengi dönüş" retoriğine rağmen özünde durağan olan dünyadan bahseder: "Görecilerin dünyayı harekete indirgemeleri nasıl ki yalnızca bir görüntüden ibaretse, dizgelerinden mutlakı sürgün etmeleri de yalnızca bir görüntüden ibarettir."[5] Bu cümle, hakkında yazıldığı Nietzsche için ne kadar doğruysa Beck ve Giddens için de en az o kadar doğrudur.

Düşünümsel modernleşme kuramının kendi en temel eleştirisine karşı korunmasız olduğu fikri, bu kuramın en önde gelen kuramcılarından biri olan Scott Lash'i, Giddens ve Beck'in düşünümsel modernleşmeyi "her şeye nüfuz eden bir düşünümsellik" yönünde "fazla ileri" götürdüklerini söylemeye sevk etmiştir.[6] Beck'in ve Giddens'ın kuramları, der Lash, rahatsız edici derecede güçlü pozitivist unsurlar" ile doludur; Lash "estetik" terimini kullanırken, düşünümsel özne altında sınıflandırılamayacak "haddinden fazla 'akış', 'olumsallık', 'farklılık' ve 'karmaşıklık' olduğunu" savunmak kaygısındadır. Düşünümsel modernliğe bir "estetik boyut" katmayı amaçlayan bu savda Lash, Beck'in çalışmasının, ne yazık ki kaçınılmaz bir içerimi olan şeye, yani düşünümsel modernliğin bildiğimiz anlamda bir estetik boyutunun olamayacağı fikrine karşı koymaktadır. Risk toplumu kuramının eleştirel bir tartışmasında, Slavoj Zizek de tam olarak bu sonuca varır ve "Günümüz sanatında

4. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, İng. çev. Louis Wirth ve Edward Shils, Londra: Routledge, 1991; Türkçesi: *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: Epos, 2002, s. 68.

5. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 187.

6. Scott Lash, "Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension", *Theory, Culture & Society* içinde, Cilt 10, No. 1 (1993), s. 2, 21.

düşünümselliğin en iyi örneği *küratör* rolü değil midir?" şeklinde retorik bir soru sorar. Zizek düşünümsel modernleşmede sanatın üretim değil yalnızca seçim süreciyle tanımlandığını ileri sürer:

> Günümüzün sanat sergilerinde insan dışkısından ölü hayvanlara kadar uzanan ve en azından geleneksel yaklaşıma göre sanatla alakası olmayan nesneler sergileniyor – peki bunun neden sanat olarak algılanması gerektiğini ki? *Çünkü gördüğümüz şey küratörün seçimidir.* Bu nedenle bugün bir sergiye gittiğimizde, doğrudan sanat eserlerini gözlemlemiyoruz – gözlemlediğimiz şey küratörün sanatın ne olduğuna dair fikridir; kısacası, asıl sanatçı üretici değil küratör ve onun seçme etkinliğidir.[7]

Zizek çağdaş sanatın hazır yapıtı (*readymade*) kurumsallaştırmasını, düşünümsel modernleşmenin modern dünyanın olabildiğince şekillendirildiğine inanmasının metaforu olarak kullanmaktadır; artık meydana gelebilecek tek şey var olan bu kurumsal biçimlerin sürekli değiştirilmesidir. Modern sanat, Benjamin'in yazdığı gibi, "ritüel" ya da sembolik bir amaç için değil, "sergilenme değeri" için üretilmektedir; dahası, bu denklemin dengesi öyle kaymıştır ki, artık bir nesnenin sergilenmesi onu bir sanat eserine dönüştürmek için bütünüyle yeterlidir. Bu çıkarım Adorno'nunki de dahil olmak üzere estetik kuramlarla tamamen tutarlıdır. Eğer çağdaş toplumda şeyleşme artık bir sorun, bir olanak ya da bir gerçeklik değilse, o zaman –(Adorno'nun) tanım(ı) gereği şeyleşmeye karşı bir protesto oluşturan– sanatın olanağı yok olur. Nesneleştirici, dayanıklı bir dünyanın karşısında öznel ifade artık sanatçının karar verme sürecinde bir etmen değildir. Benjamin'in sanat eserinin bir niteliği olarak bahsettiği "hâle", der Adorno, aynı zamanda "sanat eserinin olgusal gerçekliğinin ve içeriğinin ötesine geçen her şeyi kapsar; insan bunu ortadan kaldırıp da hâlâ sanat istemeye devam edemez."[8] Bu nedenle artık güdümlü olmayan hiçbir gerçekliğin var olmadığı –dolayısıyla da hiçbir yüceliğin, hiçbir hâlenin olanaklı olmadığı– düşünümsel modernleşme içerisindeki bir toplum, sanatın tama-

7. Slavoj Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra: Verso, 1999, s. 337; Türkçesi: *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Ankara: Epos, 2005.

8. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, İng. çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997, s. 45.

men kurumsallaşmış, araçsal ya da ticari bir uğraş olmanın dışında savunulamayacağı bir toplumdur aynı zamanda.

Lash makalesinde, Beck ve Giddens'ın eserleriyle Benjamin, Adorno ve Derrida'nın eserlerini (başka pek çok düşünürün yanı sıra) Habermas'ın yaptığı, sembol-alegori ayrımı temelinde birbirlerinden ayrı tutar. Habermas sembolü "ilhamını Protestanlıktan almış" bir kavram olarak görür, oysa alegori "Yahudilikteki, Tanrı'nın adının ağza alınmazlığı anlayışı" ile bağdaşan bir kavramdır.[9] İkinci grup (Yahudi) düşünürlerin çalışmaları Beck ile Giddens'ın modernlik eleştirisinden epey farklı bir eleştiriyi temsil eder. Adorno'nun "negatif diyalektiği", Derrida'nın *différance*'ı ve Benjamin'in kabalacılığa ilgisi, "nesnenin düşünümsellik tarafından kapsanmaktan kurtulmuş parçasına"na bağlılıklarının kanıtıdır – Lash bunun "estetik" ile işaret edilen parça olduğu ima eder.[10] Beck ve Giddens modernliğin estetik değil de bilişsel paradigmalarından türeyen bir sosyoloji geleneğinin en yeni mensuplarıdır. Gerek Sade, Baudelaire ve Nietzsche'nin, gerekse Benjamin, Adorno ve Derrida'nın temsil ettiği "yorumbilgisel" geleneğe göre, nesnenin öznede kapsanması –ya da tam tersi– her zaman yalnızca kısmi olabilir. İdrak, bir nevi, tikeli evrensel bilgi ("nesnel evrensel geçerlik") kategorilerine göre düzenleme süreci iken, estetik yargı asla böyle bir düzene indirgenemez. Bu yazarlarla özdeşleştirilen ve post-yapısalcı kuram içerisinde geliştirilen metinsellik, *différance* ve fazlalık gibi kavramlar, Kant'ın estetik yargı kuramında bir dereceye kadar öngörülür. Bu kuramda tikel nesne evrensel tarafından değil, (öznel) bir tikel tarafından kapsanır – daha önce bahsettiğimiz Kantçı "öznel evrensel geçerlik" paradoksunun anlamı işte budur. Tüm bu yazarlara göre, der Lash, nesne "tikel olarak saf biçimi içerisinde hiçbir zaman bulunamaz, her zaman kısmen –metin ya da *écriture* [yazı] olarak– evrenselleştirilmiştir ve bu nedenle de sınıflandırılamazdır".[11] Metnin dışında kalan hiçbir şey olmaması (*il n'y a pas de hors-texte*)[12] hem şeyleşmenin her yerde olduğunun hem de –*bunun sonucunda*– bütüncül şeyleşmenin olanaksızlığının bir ifadesi-

9. Scott Lash, "Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension", s. 15.
10. *A.g.y.*, s. 14. 11. *A.g.y.*, s. 9.
12. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, s. 158.

dir, çünkü nesne ile temsil arasındaki mütekabiliyetin derecesi asla gösterilemez; metin-dışı uğrak metinselliğin kalıntı olarak elinde bulundurduğu kullanım değeridir. "Metnin dışında kalan hiçbir şey yoktur" iddiası, genellikle yadsıdığı düşünülen metafizik varoluş düzenini –tam da metinsellik kavramı içerisine kazınmış yahut kaydedilmiş bir düzendir bu– olumlar; *hors-textuelle* [metin dışı] olana yalnızca, ama asla tümüyle olmamak kaydıyla, metinsellik yoluyla ulaşılabilir.

Öte yandan, Lash'in eleştirisi için en belirleyici adım, düşünümsel modernleşmeyi, geç kapitalizmde disipliner iktidar pratiklerinin dönüşümü konulu çalışması görünüşe göre Beck tarafından göz ardı edilen ya da en azından yumuşatılan Michel Foucault ile karşı karşıya getirmesidir.[13] Beck'in küreselleşmesinin öteki yüzü olan bireyselleşme, Simmel'in düşündüğü gibi "nesnel kültür"ün etkisinden bağımsız bir öznel alanın gelişmesi ve genişlemesi olmak şöyle dursun, tam da yeni bir tarz disipliner iktidar pratiğidir: "Düşünümsellik kuramının aktörün özgürlüğü olarak gördüğü şey Foucault için sadece bir diğer denetim aracıdır, zira beden üstünde doğrudan güç kullanımının yerini gücün beden üstünde ruh yoluyla dolayımlanmış kullanımı almıştır."[14] Derrida'nın *différance*'ı ve Adorno'nun özdeşliksiz düşünme stratejisi gibi, Foucault da düşünümselliğin "emperyalizm"ine sınırlar koyma konusunda daha önce girişimlerde bulunmuştur: *Deliliğin Tarihi*'nde Artaud'nun deliliğini övmüş, *Kelimeler ve Şeyler*'in başında Borges'in "Çin Ansiklopedi-

13. Bkz. Beck, *The Reinvention of Politics*, s. 161. Beck burada cevabı kendi içinde saklı bir soru sorar: "Foucault'nun, özgürleşme kurumlarının aslında karmaşık tâbi kılma sistemleri olduğu içgörüsünde bu kadar korkunç olan nedir? Şüphesiz hayal kırıklığına uğramış ideallerimiz isyan etmektedir. Aydınlanmanın deneysel düzeninin tümüyle Aydınlanmanın karşıtı olduğu görülmüştür. Ancak kendi tiranlığının anıtlarını keyifle yıkarken kendi kibrinden ve baştaki umutlarından herhangi bir çekince dahi duymayan Aydınlanma'nın en temel zevki olan maske düşürme arzusunun ifadesi değil midir bu?" Foucault'nun böyle tersine çevrilmesindeki rahatlık neredeyse tamamen Beck'in denetim ve baskının artık sona erdiği varsayımından kaynaklanır. Beck'e göre Aydınlanmanın kendi süreçleri baskıya karşı mücadele ile değil "haz" ile nitelendirilir. Foucault'un kuramları da artık süregiden, değişen iktidar stratejileri hakkında değil tarihin sonunda söylemin çöküşü hakkındadır.

14. Scott Lash, "Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension", s. 20.

si"ne açıkça gülmüş, hatta en "kuru" ve "boğucu" metni olan *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemin statüsünün bir aktiften, "sonlu, sınırlı, arzu edilir, yararlı... doğası gereği bir mücadelenin, siyasi bir mücadelenin nesnesi olan bir aktiften" başka bir şey olmadığında ısrar etmiştir. Tüm bu girişimler Kantçı estetik yargı yetisine dayanır ve şeyleştirilemezliğe ait bir mekânı ya da en azından tözel olmayan bir alanı, varsayar.[15] Kendisi olmayanı ilerici, son kertede bütüncül ve son kertede tehdit edicilikten uzak bir şekilde sömürgeleştiren bir modernleşme modeline sahip olan düşünümsel modernleşme, bu yaklaşımdan büsbütün habersiz gibi görünmektedir.

15. Bkz. Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, İng. çev. Richard Howard, New York: Pantheon, 1965; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage, 1994; *The Archaeology of Knowledge*, İng. çev. A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon, 1972, s. 120. *Bilginin Arkeolojisi* için kullanılan "Kuru" sıfatı, J. G. Merquior'in Foucault'ya giriş niteliği taşıyan, anlayış ve derinlikten uzak kitabından alınmıştır (J. G. Merquior, *Foucault*, Londra: Harper Collins 1991, s. 83). Bu kitapların Türkçeleri, sırasıyla: *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge, 1995; *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge, 1994; *Bilginin Arkeolojisi*, çev. V. Urhan, İstanbul: Birey, 1999 ve J. G. Merquior, *Foucault*, çev. N. Elhüseyni, İstanbul: Afa, 1986.

6

Anlaşılmazlığın Estetiği

BU HABERSİZLİK Beck'in edebi metinlere yönelik tartışmalarında gayet açık görülebilir. Walter Benjamin, Kafka'nın eserlerinin ana fikrini kavrayamamanın iki yolu olduğunu yazar: doğal (ya da psikanalitik) yorum ve doğaüstü (ya da teolojik) yorum.[1] Benjamin bundan ilkini pek açmaz, ama kendi deyimiyle "esas noktalar"ı kaçırdıkları gerekçesiyle hem doğal hem de doğaüstü yorumları aynı şekilde kusurlu bulur. Kafka'nın teolojik yorumu *Şato*'yu "yukarıdaki güçlerin, inayet alanının" bir temsili, *Dava*'yı da "aşağıdaki güçlerin, mahkemelerin ve mahkûmiyetin alanının" bir tasviri olarak görmeyi gerektirir. *Amerika*, tahmin edilebileceği gibi, diğer ikisinin arasında bulunan bir alanı, "dünyevi kaderi ve bu kaderin çetin talepleri"ni temsil eden bir eser olarak ele alınır. Kafka'nın eserlerindeki merkezi figürleri (K., Karl Rossmann, Gregor Samsa vb.) Oidipal anlatıda sembolik olarak eşdeğer konumlara koymayı gerektiren "psikanalitik" yorum gibi, "teolojik" okuma da eserin bütüncül bir yorumunu hedeflediği sürece hatalıdır. Her biri –temalarını son derece sabit terimler (Lacan'ın deyimiyle "Babanın Adı" üzerinden meşrulaştırılan ilahi yargı, sembolik düzen gibi) içerisinde kavramsallaştırdıkları– Kafka'nın metinlerini, otoritesi dışsal ve eserlerden bağımsız olan hazır şemaların içerisine sokar. İkisi de söz konusu metinleri salt anlamlandırma dizgelerine indirger; ikisi de belirli bir kuramsal aracı (psikanaliz, teoloji) seferber ederek metni ilahi ya da yarı-ilahi bir gerçeklik düzeniyle, mevcut dünyaya dair bir görüşle eşdeğerlik ilişkisine girmeye zorlar. Her iki du-

1. Walter Benjamin, "Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death", in *Illuminations*, İng. çev. Harry Zohn, New York: Schocken, 1968, s. 127-8.

rumda da mübadele ilkesi çok önemlidir; soyut bir değer (Oidipus, dinsel eskatoloji) birbiriyle karşılaştırılamayacak iki alanı –bir tarafta Kafka'nın metni ve diğer tarafta anlamlandırma düzeni– psikanalizin ve Yahudi-Hıristiyan metafizinin aracılığıyla dolayımlar.

Ulrich Beck'in Kafka'ya yaklaşımı psikolojik ve teolojik yanlış yorumların bir birleşimidir. Şüphesiz Beck esas noktayı ıskalar – öyle ki sırf bu konuya değinmek bile insanda kürekle kiraz çekirdeği çıkarmaya çalışıyormuş gibi bir his uyandırır. Düşünümsel modernleşme tezi, Kafka'nın eserlerinde bireycilik ve kişisel doyum psikolojisi ile birleşmiş bir görecilik ve yararcılık teolojisi keşfeder. Kafka'nın kendinden nefretinde, der Beck, "benliğin façasını kurtarma çabasının, bu çabayı sürdürenler için bugüne kadar temsil ettiği boyunduruktan kurtuluşun bir yankısını duymak ve yaşamak mümkündür."[2] Diğer bir deyişle Kafka'nın eserlerinin mesajı basitçe "geleneğin" –öykülerdeki ezici baba figürlerinin, merkezi karakterlerin "kadınları yaşadıkları zorlukların", başkahramanlara evlenmeleri hususunda yapılan baskıların işaret ettiği gibi– gerek kişisel mutluluk ile gerekse hakikatin tümüyle olumsal olduğu bir dünya ile bağdaşmaz olduğudur; ayrıca Kafka bize, "küçüklüğün genişliğini, göreciliğin, muğlaklığın, çoğul benlerin, (önceden üstbene boyun eğen) onaylanmış güdülerin hazlarını keşfetmek için" geleneğin yıkılmasının gerekliliğini gösterir.[3]

Romanların tonunda Kafka'yı kendini özgürleştirmenin ve gerçekleştirmenin hazlarına dair bir ders olarak okumayı destekleyecek çok az şey olduğunun muhtemelen farkında olan Beck, günlüklerden bir pasaj aktarır: "Eksikliğim ... doğuştan da değil, sonradan kazanılmış da değil"; "Sitemlerim içimde bir yerlerde yatıyor..." – ama takip eden cümleyi atlar: "Benim de içimde doğuştan gelen bir ağırlık merkezi var ve bunu en aptalca eğitim bile yerinden edemez."[4] Kafka'nın "kendinden nefret"inin can alıcı noktası şudur ki, başarısızlıklarının tesadüfi olması bu kendinden nefreti daha az acı verici ya da daha alt edilebilir kılmaz. Bilakis, Kafka'nın eksikliği-

2. Beck, *The Reinvention of Politics*, s. 162-3.

3. *A.g.y.*, s. 162.

4. Max Brod, haz., *The Diaries of Franz Kafka 1910-23*, İng. çev. Joseph Kresh ve Martin Greenberg, Harmondsworth: Penguin, 1964, s. 18-9.

nin "doğuştan olmaması", kişisel niteliklerinin bir sonucu olarak değil de bu niteliklere rağmen ortaya çıkmış olması bunu "çok daha acı verici" bir hale getirir. Kafka'da metafizik düzen anlaşılmazdır, erişilmezdir; Kafka'nın eserlerini Kantçı bir estetik yargı formülasyonu açısından çağrışım yüklü kılan tam da ele avuca sığmazlıklarıdır. Kafka 18 Ekim 1921 tarihli bir diğer günlük kaydında şöyle yazar: "Yaşamın görkeminin herkesin çevresinde ve her zaman tüm zenginliğiyle hazır beklediği, ama üstü örtülü olarak derinlerde, gözle görülmez, çok uzaklarda bulunduğu pekâlâ düşünülebilir. Ne var ki, düşmanca, gönülsüz, sağır bir tutum içinde değildir bu görkem; uygun bir sözcük ve uygun bir isimle çağrılmaya görsün, gelmezlik yapmaz. Bu da kendisi bir şey yaratmayan, salt çağırıp davet eden büyü ve sihrin doğası gereğidir."[5] Gizemli ve görünmez olan her şeyin tamamen yok olduğunu düşünen Beck, Kafka'nın Benjamin'i heyecanlandıran bu yönünü bütünüyle ıskalar. "Kimliğin, benliğin, hakikatin ve gerçekliğin çözülmesiyle," diye yazar Beck, "dış güçlerin emri ile insanların kendilerini hapsettikleri ve kendilerine eziyet ettikleri kelepçe ve prangalar açılır. Coşkun canlılıkları ile serseriler ve egzantriklerin, burjuva dünyasının şişirilmiş ego-tiranları ve burjuva sonrası dünyanın kendini bir şey sanan kahramanları karşısında sahip oldukları avantaj –en azından edebiyatta– şöyle bir hissedilebilir."[6]

Lukács'ın söylediği gibi, mutlak işte bu manevrayla yeniden üretilir; insan "açıklaması, yok etmesi ve sistematik olarak değiştirmesi gereken bu aşkın güçlerin yerine kendini koymakla yetinir."[7] Düşünümsel modernleşme kuramına göre, "ideolojiler" ve "şişirilmiş ego-tiranları" biçiminde gelip geçen tarih, insanlığın çekirdeğinde herhangi bir değişiklik yapmamıştır. Serserinin "coşkun canlılığı", (Hegel'in Efendi-Köle anlatısında olduğu gibi) tarihin diyalektik bir ürünü değil, biofilik (yaşamsever) bir alt-akımıdır, gerçekleşmesi sadece tarihsel olarak özgül, demode "ideoloji" tabakasının parçalanmasına bakan dolayımlanmış bir öz, evrensel bir sabittir. Bu ideolojilerin içinde demode ilan edilmesi gerekenlerin il-

5. *Günlükler*, çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Cem, 1995, s. 578.
6. Beck, *The Reinvention of Politics*, s. 163.
7. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 187.

ki dolaysız olanın ötesindeki bir alana duyulan inançtır. Ulrich Beck' in dünyasında kimse Godot'yu beklemez; zira düşünümsel modernleşme, Samuel Beckett'in Gogo ve Didi'sini, Gogo'nun Pireneler'de hayal ettiği o güneşli yere taşıyıverir.[8]

Düşünümsel modernleşme için –hem tür hem birey olarak– insan her şeyin ölçüsüdür. Çağdaş "küreselleşme" ve "bireyselleşme" kavramlarıyla ifade edilen bu amansız sekülarizm, örneğin Benjamin'in bilinmeyeni, ulaşılamayanı ya da "anlaşılamaz" olanı onaylama girişimi gibi girişimlerden ayırt edilebilir. Bireyselleşme, der Beck, küresel ekonominin içerisinde bulunan tüm insanların "mahkûm" olduğu bir durumdur. Bireyselleşme, yabancılaşmayı ya da toplumsal kopukluğu değil ideolojik ilkelerin yok oluşunu, metafizik doğruların yokluğunu ve bireylerin –kişisel biyografi, kimlik, bağlılıklar ve kanılar bakımından– yeni kesinlikler oluşturma yükümlülüğünü gösterir. Karar verme, düşünümsel modernleşmede, her şeydir.

Bu ışık altında, bir "şeyleştirilemezlik" alanını –herhangi bir karar verme sürecinden tanımı gereği etkilenmeyecek bir alanı– koruma çabası dinsel bir karaktere bir şeye sahip gibi görünebilir. Hatta şeyleşme kavramı, estetik alanın kendisi gibi, en kolay bu çerçevede eleştirilir. Momme Brodersen, Benjamin'in Bertolt Brecht gibi çağdaşlarını izleyerek, Benjamin'in Kafka makalesini "tamamen mistik" bularak neredeyse kaale bile almaz.[9] Ancak, bu gibi eleştirilerin geçerliğini kabul etmek ya da Frankfurt Institut für Sozialforschung (Frankfurt Sosyal Bilimler Enstitüsü) ile ilişkisi güçlendikçe kendi Kafka yorumunun "metafizik" yönünü reddetmek şöyle dursun, Benjamin daha sonraları kendisini bu yorumun yalnızca "özür dileyen karakteri"nden uzaklaştırmıştır; Gershom Scholem'e yazdığı bir mektupta dile getirdiği görüş, yani Kafka'nın eserlerinin "saflığını ve güzelliğini" kavramak için onları aynı zamanda, bir "başarısızlık" olarak da takdir etmek gerekli olduğuna ilişkin görüşü daha önceki "mistik" makalesiyle tümüyle uyumludur.[10]

8. Samuel Beckett, *Waiting for Godot*, *The Complete Dramatic Works* içinde, Londra: Faber, 1986, s. 76; Türkçesi: *Godot'yu Beklerken*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Kabalcı, 1992.

9. Momme Broderson, *Walter Benjamin: A Biography*, İng. çev. Malcolm R. Green ve Ingrida Ligers, Londra: Verso, 1996, s. 219.

Benjamin'e göre Kafka'nın romanlarının "bitmemişlik" statüsü –ya da "başarısızlık" niteliği– onların büyük başarılarının anahtarıdır. Kafka'nın eserleri soruların yolunu kesmez, açar. *Dava*'yı güdüleyen zor durumun hiçbir çözümünün olmaması sanatsal bir "başarısızlık"tır ve bu başarısızlık *Dava*'nın başarısının salt sanatsal bir tutarlık düzleminden tamamen uzak bir düzlemde konumlanmasını sağlar; sanatsal başarısızlık sanat eserinin hakikat içeriğini açığa çıkarma yoludur. Bu nedenle Kafka'nın metinlerinin sanat eseri statülerinin –en azından kısmen– yadsınması bu metinlerin başarıları arasındadır. Kafka'nın metafizik boyuta açık göndermeler yapmaktan kaçınma konusundaki azminin bariz zayıflığı bu başarının önemli bir unsurunu oluşturur. Adorno'nun deyimiyle, Kafka'nın eserlerinin tamamen metinsel düzeydeki "kapalı" (*hermetic*) niteliği, alışılmış edebi "sembolizm" aygıtının dışında onlara metafizik bir önem kazandırır. Kafka'da hiçbir yerde, der Adorno, sonsuz düşüncenin hâlesi parıldamaz, hiçbir yerde ufuk açılmaz. Hiçbir cümlesi mecazi değildir ve her cümle imler. Bu iki an (sembolde olacağı gibi) birleşmez, farklı yönlere doğru esner ve aralarındaki boşluktan sihrin göz kamaştırıcı ışığı parıldar."[11] Sanat eserlerini mükemmelleştirmeye doğru atılan her adımın "onların kendineyabancılaşması yolunda atılan bir adım" olduğunu düşünen Adorno sanatın kapitalist düzendeki "parçalanmış" doğası üzerinde ısrar ederken işte bunu kasteder.[12] Kafka sanat eserinin şeyliği ile düşünülmeyen (*unthought*) arasında bir bağlantı kurar, aşkınlığın bütün o bildik yollarını es geçerek salt var olandan belirlenemez olana doğru giden bir bağlantıdır bu. Kafka, der Benjamin, "hakikati onun aktarılabilirliğine, *haggadic** (söylence/anlatı) unsuruna tutunmak uğruna feda etmiştir."[13] Kafka, mevcut dünyayı etkileyen

* Haggada Musevi din kitaplarının tefsiri için kullanılan terimdir, "haggadic" de Musevi din kitaplarına ve onların tefsirlerine ilişkin anlamındadır. Ancak "haggadic" sıfatı bu kitaplarda karşımıza sık çıkan ibret verici öykülere dayanan ve bu tür öyküleri öne çıkaran anlatım türünü ifade etmek için de kullanılmaktadır. –ç.n.

10. Walter Benjamin, "Some Reflections on Kafka" (Gerhard [Gershom] Scholem'e mektup, 12 Haziran 1938), *Illuminations* içinde, s. 148-9.

11. Adorno, *Prisms*, s. 261, 246.

12. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 175.

13. Benjamin, *Illuminations*, s. 144.

eleştirel bilincin doğruluğunu ancak ve ancak bu süreç yoluyla dile getirir. "Boyun eğmeye itilmiş gibi görünse de," der Benjamin sonuç olarak, Kafka'nın yazıları "umulmadık bir biçimde mevcut dünyaya büyük bir pençe gösterir."

Kafka'dan Lash'in "estetik" anlayışının bir örneği olarak bahsetmek muhtemelen tehlikelidir, aynı şekilde çağdaş sosyal kuramda bazı akımların estetiğin yolunu tıkaması da öyle. Kafka'nın özel bir durum olduğu düşünülebilir. Yazımında tutarlı bir unsur olan anlaşılmazlık Kafka'ya özgüdür; bu nedenle onun eserleri üzerinde bir estetik kuramı temellendirmek belli bir sava hizmet amaçlı görünmektedir. Adorno, Kafka'nın büyüklüğünü hissetmiş herhangi biri "sanat" teriminin onu tanımlamak için ne kadar uygunsuz olduğunu bilir, der.[14] Fakat tam da bu nedenden –sanatsal olanı reddetmesinden– dolayı Kafka (Beckett, Schoenberg ve Proust gibi), şeyleşme kavramının merkezi bir yer teşkil ettiği bir estetik kuramı (Adorno'nunki) için önemli bir figürdür. Tüm insan etkinlikleri arasında bir tek sanat, bir yandan her noktada şeyleşmeye isyan ederken, bir yandan da şeyleşme tarafından belirlenmektedir. Onu kullanım değerinden mahrum bırakan ritüel bağlamından kurtulduğundan beri, sanat saf ifade ile kurumsallaşma arasındaki sınırda durmaktadır. Adorno'ya göre bir sanat eserinin tüketildiği nokta olan kavrama uğrağı eseri kurumsallaşma kategorisinin içine düşürme tehditini de daima beraberinde getirir. "Her cümle 'beni yorumla' der," diye yazar Adorno, Kafka'nın eserleri hakkında, "ve hiçbiri buna izin vermez... Kafka'nın önkabulleri arasında en önemlilerinden biri, metin ile okur arasındaki düşünsel ilişkinin köklerine kadar sarsılmış olmasıdır."[15] Kafka'nın eserleri hukuki yargılar da dahil olmak üzere tüm insani yargıların içerisinde verildiği radikal yalıtım durumu ile ilgili olduğu kadar ve sürece, şeyleştirilemezlik ile de ilgilidir. Benjamin, "'Kendinize put yapmayın' emrine bu kadar sadık bir şekilde itaat eden başka bir yazar olmamıştır," dediğinde bunu apaçık ifade eder.[16] Gerek Proust'un *Swann'ların Tarafı*'nda, cazibesine kapıldığı nesnelerin "soyut bir hakikat"[17] or-

14. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 339.
15. Adorno, *Prisms*, s. 246.
16. Benjamin, *Illuminations*, s. 129.

taya koymayı sürekli reddetmesi yüzünden edebi tutkuları hezimete uğrayan anlatıcı, gerekse "bizi tikel nesnelerin durumuna, onların maddeselliklerine, olağandışı olağanlıklarına döndüren"[18] Beckett gibi, Kafka da, dolayımsızlığın sembolik olarak şekil değiştirip aşkınlığa dönüşümünü –Adorno'ya göre burjuva sanatının şeyleşmiş pratiğini oluşturan bir dönüşümdür bu– kabul etmez. Var olanın dışında başka bir şeyin olanağı ancak bu reddediş sayesinde korunur. Hem "bir dava güden" sanat eseri kuramcıları hem de sanatın "özerkliği"nin burjuva savunucuları için kabul edilemez olan bu paradoksal formülasyon, şeyleşme kavramının bir yandan idealist ve siyasi olarak gerici, öte yandan ise indirgeyici bir şekilde materyalist olduğuna dair düşmanca eleştirilerin sebebidir.

17. Marcel Proust, *In Search of Lost Time*, Cilt 1: *Swann's Way*, İng. çev. C. K. Scott Moncrieff ve Terence Kilmartin, Londra: Vintage, 1992; Türkçesi: *Swan'ların Tarafı, Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: Yapı Kredi, 2004, s. 214.

18. Simon Critchley, *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*, Londra ve New York: Routledge, 1997, s. 149.

7

Muğlaklık ve Ütopya

ŞEYLEŞME –şeylik– tüm sanat eserlerinin olmazsa olmazıdır, ancak sanat şeyleşme kavramının bünyesi gereği muğlak olduğunu gösterir. Sanat nesnesinin kullanım değeri modern dünyada dinin düşüşü ve "birey kültü"nün gelişmesi ile birlikte körelmiştir. Sanatın "hâle"si artık ritüel ile değil, öncelikle (sanatçının) kendini ifade etme(si) ve (izleyicinin) duyusal deneyim(i) ile bağdaştırılır. Özerk sanat eseri bu yolla "mutlak" bir değer elde eder; sanat eserinin biricikliği, bir yandan rahatça değişim değerine dönüşebilen sahiciliğin ve "şeyleştirilemezliğin" bir ifadesi olurken, diğer yandan da değişim değeri kavramını istikrarsız kılar. Sanat eseri, saf parasal spekülasyonun nesnesi haline gelir, sanat piyasasının durumundaki bariz serbest düşüşe bakarak fetişleştirmenin derecesini görmek mümkündür. Biricik, "şeyleşmemiş" ve "şeyleştirilemez" sanat eserinde neredeyse mutlak bir metanın ortaya çıkışına şahit oluruz. Böylece sanat eseri, kendi mikrokozmosu içinde, şeyleşmenin sonunun aynı zamanda bir bütüncül şeyleşme durumu, arzunun ve değişimin yegâne öğelerinin şeyleşmiş nesneler olduğu bir toplumun ortaya çıkışının önkoşulu olduğu hakikatini ifade eder. Biricik sanat eseri fetişizmin en yüksek nesnesidir; deha kültü, bireysellik hâlesi, sahicilik rüyası –bunların hepsi kendini şeyleşmiş bilincin bir kalıntısı ve aracı olarak ifşa eden özerk sanat eserine bağlıdır.

Öte yandan sav güden (*engagé*), metalaşmış, ya da başka şekilde "araçsal" sanat eseri, kullanım değerini kaybetmiş ve bir mübadele sistemi içerisine sokulmuş sanat eserinin bir sembolü olarak da görülebilir. "Bir dava güden" sanat eseri, bu eserin maddesel özünün gerçek dünyadaki hedef ve nesnelere aktarılabilir hale geldiği bir ekonominin içine girer; bu nedenle bir dava güden sanat

eseri de özerk sanat eseri kadar "şeyleşmiştir", ama sadece özerk sanatın bakış açısından. Bir dava güden sanat eseri –"özerk" sanat pratiklerini meşrulaştırmaya hizmet ettiği sürece– şeyleşme kavramını *kavramın şeyleşmesi olarak* vurgulama konusunda ileriye doğru bir adım atar. Diğer taraftan metalaşmış sanat eseri –pop albümü ya da televizyon dizisi– eserin maddesel özünün bazı araçsal ve ideolojik amaçlarla değiştirilebilir olduğu farklı bir ekonomi içine girer. Yeterince ideolojik-eleştirel dikkat sarf edildiğinde, metalaşmış sanat eserinin oluşturucu unsurları egemen güçlerin maddesel hedefleriyle "karşılaştırılabilir" ya da değiştirilebilir. İki durumda da araçsallık sanat nesnesini bir değişim sisteminin içine sokar; bir dava güden ya da metalaşmış sanat eseri, sanat eseri olarak özgüllüğünün sahici şeyliğini kaybetmiştir. Fakat özerk sanat eseri, kendi bütünlüğünün evrensel bir statüsü olduğunu iddia ederken, en azından "bir dava güden" sanatçının radikal materyalist bakış açısından bakıldığında, hiç de daha az şeyleşmiş değildir. Özerk sanat eseri kendini –monad olarak tasarlanan– aşkın ile değiştirmeye çalışır. Özerk sanat eserinin önkabulleri –birleşmiş özne, bütünlüğün olanağı, Tanrı'nın tekliği, "temsil"den bağımsız "irade"nin varlığı– en az, sav güden "kültürel üretici"ninki kadar şeyleşmeye gömülmüş bir bilincin kanıtıdır.

Adorno işte bu muğlaklıklar sayesinde şu tür şaşırtıcı ve paradoksal beyanlarda bulunabilmiştir: "Sanat sahip olduğu toplumsal direniş gücü ile kendisini canlı tutar; kendisini şeyleştirmezse, bir meta haline gelir."[1] Bu radikal muğlaklık, kullanım ve değişim değeri açısından oluşturulmasıyla birlikte sanat eserinin kendisine ait bir şey olur. Sanat ne "metalaşma"nın ne "propaganda"nın ne de şeyleşmenin antitezinden ibarettir. Adorno'ya göre, bir dava güden, metalaşmış ve özerk sanat *kategorileri* eşit derecede yozlaşmış kategorilerdir. Sanat eserlerine çıkar gözetmeyen, "estetik" bir yaklaşım, nesnelerin mitik fetişleştirilmesinden türer ve onun devamıdır; bu nedenle çağdaş sanat eserinin kullanım değerinden ayrı düşünülmesi, salt kullanım değerine indirgenmesinden daha olası değildir. Sanat çalışma haftası ile sınırlanamaz; aynı zamanda bir "hafta sonu keyfine", rutine karşı bir panzehir statüsüne de indirgenemez,

1. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 226.

zira bu da başka bir kurumsallaştırmadır.[2] Adorno'nun ileri sürdüğü gibi, "tam" bir sanatsal mizaç sembolü olan Nietzsche figürünü dışarıda sekreterinin beklediği bir ofiste masa başında düşünmek, işten sonra golf oynarken hayal etmek kadar zordur.[3]

Öyleyse sanat eserleri ne bir "çıkar" ile (örneğin ilerici ya da gerici ideolojiler) ne de çıkarı reddetmekle ilgili olmayıp bu ikisi arasındaki ilişki ile ilgilidir.[4] Sanat eserindeki "anlaşılmazlık" kalıntısını oluşturan da bu *ilişki*dir. Estetik felsefesinin görevi bu anlaşılmazlığı anlamaktır – Adorno'nun deyimiyle onu "açıklayıp ortadan kaldırmak" için değil de, "anlaşılmazlığın kendisini anlamak için".[5] Gerek Sartre ve Brecht gibi "bir dava güden" sanat eseri kuramcıları, gerekse Clive Bell ve F. R. Leavis gibi özerk sanat eserinin burjuva kuramcıları, bu ayrımın kendisinin mevcut dünyanın bir ürünü ve iktidarın mevcut kavramsal yapısının bir parçası olduğunu ayırt edememişlerdir; bu ayrım toplumu seçimlerin basit (ve bu nedenle de elbette, son kertede karar verilemez) olduğu tanıdık bir zihinsel alanın içine yerleştirme işlevini görür: Sanat mı siyaset mi? Toplumsal bağlılık mı bireysel ifade mi? İnsan bu gibi karşıtlıkların meşruiyetini tanıdığı sürece, tümüyle şeyleşmiş kategorilerle düşünüyor demektir ve bütünleşmiş bir kuramın geliştirilmesi de imkânsızdır. Dada, Gerçeküstücülük, Fluxus ve Sitüasyonist/Durumcu Enternasyonel gibi estetik karşıtı hareketlerin de farkında olduğu gibi, sanat siyasi namevcudiyeti yalnızca şeyleşmiş, "burjuva" anlamıyla kullanıldığında temsil eder. Anlamın kendisi, gösterenden gösterilene geçiş, şeyleşmenin günlük yaşamın her alandaki mevcudiyetini ve zorunluluğunu örneklediğine göre (Saussure'ün göstergenin keyfi yapısı üzerindeki ısrarı şeyleşmeyi tam da anlamlı iletişimin meydana gelmesini sağlayan süreç seviyesine yükseltmiş olur), şeyleşmeyi merkezi ve belirleyici bir kavram olarak ele alan bir estetik kuramı anlamın yaratılma sürecini sorgulayan sanat eserlerini onaylayacak demektir. Adorno'ya göre Samuel Beckett'ın eserleri –ki Kafka'nın eserleri gibi bunlar da "olumlayı-

2. *A.g.y.*, s. 335-6.
3. Adorno, *Minima Moralia*.
4. Bkz. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 12.
5. *A.g.y.*, s. 347.

cı" olarak okuma teşebbüslerinden mustarip olmuşlardır– ne anlamdan yoksundur ne de sonsuz anlam yüklüdür; daha ziyade bu eserler "anlamı yargılar, onun tarihini gözler önüne sererler".[6]

Böyle yaparak, der Adorno, bu tür sanat eserleri, "sakındıkları bir pratiğe işaret ederler: adil bir yaşamın yaratılmasına."[7] Sanat eserleri "şey-sel" statülerinden dolayı şeyleşmiş bir varoluşa mahkûmdurlar – buna rağmen aynı zamanda var olan dünyanın dışında başka bir dünyanın mümkün olduğunu gösterirler; Adorno'nun *Estetik Kuramı*'nda söylediği gibi, ampirik yaşamın, "şeyleşmiş dışsal deneyimin onları mahkûm ettiği şeyleşmiş varoluştan" kurtulmasına yardım ederler.[8] Böylece iki varoluş düzeni ileri sürülmüş olur: tanımı gereği –en azından kapitalizm içerisinde– itibarını yitirmiş ve şeyleşmiş olan *halihazırdaki durum* ile potansiyelliğe ve "adalete" dayalı geleceğin bilinmeyen dünyası, kapitalizm içerisinde zorunlu olarak olanaksız ve hayal edilemez görünen güdümlü olmayan bir dünya. Adorno'nun bu ikisi arasındaki ilişkiye dair formülasyonu –birinci varoluş düzeni içine gömülmüş olsa da sanatın aşabileceği bir ilişkidir bu– mesela *Realpolitik* ile idealizm ya da gerçekçilik ile ütopyacılık arasındaki ayrıma paralel basit bir ayrım gibi görünmektedir. Adorno'nun estetik kuramı birdenbire (çalışmalarının sık sık karikatürize edildiği gibi) "özerk sanat"ın burjuva ya da elitist savunusundan çok, sanat eserlerinin devrimci Marksizmin hizmetindeki araçsallığının –ama biraz daha inceltilmiş anlamda bir araçsallığın– kuramına benzer. Sanat eseri ancak, doğaları gereği mevcut dünyayla ilgili olan ilgilenen "siyasi" ve partizan çıkarlara aldırmayarak gerçekten siyasi bir işlev kazanır; sanat eseri tam da bu etkinlik içerisinde *kaçınılmaz olarak* siyasidir, yani yalnızca kuramsal ya da soyut olarak tasavvur edilebilen yeni bir dünyayla kurulan ilişkide belirtisel (*indexical*) bir işlev sürdürür.

Ne var ki tasarlanan bu yeni dünyadan bahsederken "ideal" ya da "ütopya" gibi sözcükler kullanmak onu kaybetme riskine girmek demektir. "Düşünmedeki ütopik uğrak," der Adorno, "kendisini bir

6. *A.g.y.*, s. 153.

7. Adorno, "Commitment", Ernst Bloch vd. içinde, *Aesthetics and Politics*, Londra: Verso, 1980, s. 194.

8. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 4.

ütopya olarak nesnel(l)eştirip –bu da bir tür nüksetmedir– kendi gerçekleşmesini sabote etmeye ne kadar az meylederse o kadar güçlüdür."[9] Ütopya, Adorno'nun Hegel incelemesinde yazdığı gibi, "hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen bütün hakikat"in ta kendisidir; bununla birlikte söz konusu ütopya aynı zamanda "bütünün hakikatsiz olduğunu ifşa eden ışık demetidir."[10] Ütopya kavramı bu yolla diyalektik –yani şeyleşmemiş– bir karakter ile yoğrulur; ayrıca bu paradoksal formülasyonda "ütopya" şeyleştirilemezlik olanağıdır. Mesela sanat ile adalet arasındaki ilişki, yararcılık ile idealizm ya da umut ile gerçekleşme veya bu dünya ile sonraki dünya arasındaki gibi salt karşıt bir ilişki değildir, çünkü Adorno için sanat ile adalet birbirlerinden ayrılamaz. Ütopya şimdi ve burada'nın belirli bir uyarlaması ile elde edilebilen bir şey değildir. Ütopyaya ancak şimdi ve burada'nın bir *olumsuzlanması* olarak ve bu olumsuzlanmayla birlikte ulaşılabilir; bu nedenle şimdi ve burada, en azından şimdilik (ve sahip olduğumuz tek şey şimdidir) ütopya için vazgeçilmezdir. Bu prosedürün, Adorno'nun "negatif diyalektik" olarak adlandırdığı, pozitif sonuçları tasavvur edilemez. Bu yüzden böyle bir yaklaşım bir inanç hamlesi gerektirir. Bu inanç hamlesi itikadının ölçüsüyle Kantçı bir karakter sergilemekle kalmaz –zira hesap edilebilir bir amaçlar ve araçlar ekonomisinin dışında meydana gelmektedir– aynı zamanda neredeyse dinsel bir karakter sergiler. Bu post-Lukácsçı şeyleşme kavramı, tüm bilinmezliğiyle aşkını içinden zorla çekip almanın kesinlikle imkânsız olduğu bir kavramdır. "Bütünüyle mistik" Benjamin, Kafka'yı tam da ikinci emre –kendinize put yapmayın– sıkı sıkıya itaat ettiği için okur. Şeyleşme, aslında, bütünüyle mistik bir kavram olan "putperestliğin" diğer bir adı olmaktan başka bir şey midir?

9. Theodor W. Adorno, "Resignation", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, İng. çev. Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 1998, s. 292-3.

10. Theodor W. Adorno. *Hegel: Three Studies*, İng. çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge. Mass. ve Londra: MIT 1993, s. 88.

8

Din Fetişizmi ile Meta Fetişizmi Analojisi

WIM WENDERS'İN belgesel filmi *Buena Vista Social Club*'da oldukça yaşlı Kübalı müzisyenler grubunun baş şarkıcısı İbrahim Ferrer bizi oturma odasında bir mahfaza üstünde fetiş bir nesne olarak sakladığı Aziz Lazarus'un bir heykeliyle tanıştırır. Çiçekler, parfüm, bal ve rom dolu çömlekler sunduğu bu heykele karısı da arada sırada beze pişirmektedir. İbrahim bize ayrıca, 58 yıl önce ölen annesinden kalan ve filmin sonunda iyi talihini –yaşamı boyunca maddi kaygılardan özgür oluşunu ve müzikal başarısını– dayandırdığı, başında oymadan aziz figürü bulunan bir değnek gösterir.[1] Bir bütün olarak film, komünizme ithaf edilmiş bir ilahidir; bitiş sahnesinde Havana'nın duvarlarına yazılmış 'ESTA REVOLUCION ES ETERNA' ve 'CREYEMOS EN LOS SUEÑOS' gibi sloganlar görürüz.[2] Dinsel fetişizmi görünüşe göre İbrahim'in maddesel nesnelerin fetişizminden uzak durmasını sağlamaktadır. "Mal mülk servet peşinde koşmuş olsaydık, çok zaman önce yok olmuş olurduk," der kendi ülkesi için. "Biz Kübalılar çok şanslıyız; hem iyiye hem de kötüye direnmeyi öğrendik."[3]

Küba devriminin devam eden, "ebedi" bir devrim olduğu (diğer bir deyişle, şeyleşmemiş olduğu) iddialarını inanılır bulalım ya da bulmayalım; Küba komünizmi kapitalist Batının "mal mülk peşinde koşma"sından sahici bir anlamda kurtulmuş olsun ya da olmasın, bu epizot dinsel fetişizm ile meta fetişizmi arasında sorgulan-

1. Haiti'de Katolik ikonografinin pagan unsurlarla birleştirilmesinin benzer bir incelemesi için bkz. Michel Leiris, "Note on the Use of Catholic Chromolithographs by Haitian Voodooists", *Brisees: Broken Branches* içinde, İng. çev. Lydia Davis, San Francisco: North Point Press, 1989, s. 143-53.

2. "Bu devrim ebedi"; "Hayallere inanıyoruz".

3. *Buena Vista Social Club*, yön. Wim Wenders, Küba/ABD, 1999.

mayı hak eden bir ilişkiye işaret eder. Dolaysız olanın ötesinde bir dünyanın, aşkın olanın herhangi bir biçim içerisinde olumlanması, aynı zamanda dünyevi alanla ve tüm görünür nesnelerin –sonradan döneceğim bir imge kullanırsak– "sadece mukavva maskeler gibi" oldukları gerçeğiyle bir uzlaşmadır. Aşkın olana duyulan inanç bizi dolaysız dünyanın sahip olduğumuz tek dünya olduğu kaygısından ve böylece dolaysız dünyanın şeyleşmeye tâbi olmasının verdiği endişeden kurtarır. Dinsel inancı olan biri için, dünyevi alan çoktan düşkün hale gelmiştir ve bu nedenle de, bir zamanlar olduğu ve yine bir gün olacağı haliyle karşılaştırıldığında, düpedüz şeyseldir, gelecek dünyanın yalnızca bir gölgesidir. Şeyleşme kavramının kendisi meta fetişizmi ile ilgili olduğu sürece tamamen dünyevi bir kavramdır, çünkü dünyevi alanın ötesinde hiçbir şey varsaymaz –bazen Lukács'ın kuramı için söylendiği gibi– idealizmin izlerini taşıyorsa da, bu dünyaya sıkı sıkıya bağlı bir idealizmdir bu. Dolayısıyla –İbrahim Ferrer'de olduğu gibi, çoğunlukla bir fetişizm biçimi olarak açıklanabilen– dinsel inanç bir kurtuluş vadeder – şeyleşmeden değilse bile, en azından şeyleşmeye yönelik endişeden. Bu endişe daha önce de öne sürdüğüm gibi, şeyleşme durumuyla sınırdaş olmasa da ondan ayrılamaz.

Marx'ın metalaştırmayla ilgili olarak fetişizm terimini kullanmasını, belki de, tamamen metaforik bir çerçevede yorumlamak gerekir. Norman Geras meta fetişizmi ile dinsel inanç arasındaki analojinin "tam olarak doğru olmadığı"nı belirtmiştir. İkincisinde, der Geras, "insanlar bir varlığa hayali bir güç verirler"; meta fetişizminde ise nesneye verilen özellikler –her ne kadar nesnenin doğal özellikleri değil de toplumsal yaratımlar olsalar da– hayali değil gerçektirler. "Bu özellikler insanlar tarafından denetlenemeyen, hatta onların üstünde egemenlik kuran gerçek güçler, yani ekonomik ilişkilerin kapitalizm için tayin edici olan nesnel 'görünüş biçimleri'dirler."[4] Başka bir deyişle, toplumsal bir formasyon olan dinsel inanç meta fetişizmi ile karşılaştırıldığında özel bir baskıcılık sergilemez ve işçi sınıflarının acıları için bir merhem işlevi görebilir. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin başlangıcında din üstüne

4. Norman Geras, *Literature of Revolution: Essays on Marxism*, Londra: Verso, 1986, s. 59.

yazdığı ünlü pasaj Marx'ın dinin belli durumlarda insanları, "fantastik" bir biçimde de olsa, yabancılaşmalarından özgürleştirme niteliğine sahip olduğuna dair farkındalığını, ona sempatiyle yaklaştığını gösterir:

> Devlet ve bu toplum, dünyayı tersine çevrilmiş bir bilinçle algılayan dini üretir, çünkü onlar tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel kuramı, ansiklopedik özeti, popüler biçimdeki mantığı, manevi [*spiritualistischer*] namus meselesi, coşkusu, ahlaki yaptırımı, resmi tamamlayıcısı, teselli ve meşruiyetin evrensel temelidir. İnsanın özü hakiki bir gerçekliğe ulaşamadığı için, din insan özünün fantastik [*phantastische*] anlamda gerçekleşmesidir. Dine karşı mücadele bu nedenle dolaylı olarak manevi aroması din olan bu dünyaya karşı mücadeledir.[5]

Buradan çıkarılacak sonuç, şeyleşmiş bir dünyada hiçbir öznel tepkinin dinden daha anlaşılır ve daha doyurucu –hatta belki de, mantıksal ve siyasi olarak daha savunulabilir– olmadığıdır. Marx'a göre sorun kendi içinde din değil, acıyı ve sömürüyü sürekli kılan "tersine çevrilmiş" toplumsal sistemdir. Şeyleşmiş bir dünyada, diyebiliriz neticede, dinsel inanç "insanın özü"nün *tek olanaklı* ifadesi olarak kesinlikle zorunludur. Eğer "yanlış bilinç", post-yapısalcı kuramcıların sık sık öne sürdükleri gibi insan yaşamının kaçınılmaz ve evrensel bir koşuluysa; eğer dünyevi varoluş, on dokuzuncu yüzyıl İngiliz şiirinin kasvetli tonlarında tasarlandığı gibi, yalnızca bir "gözyaşı vadisi" ise;[6] eğer ölüm (ya da şeyleşme), Jonathan Dollimore'un iddia ettiği gibi, insanın kültürel üretiminin, tüm felsefenin ve tüm edebiyatın tam da ön koşuluysa;[7] eğer kapitalizm

5. Karl Marx, *Early Writings*, İng. çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 244 (bkz. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Band 1: Erster Halbband içinde, haz. David Rjazanov, Frankfurt am Main: Verlagsgesellschaft MBH., 1927, s. 607-8); Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1997.

6. Örneğin bkz. Robert Browning, "Confessions", *The Poetical Works of Robert Browning: Cilt 1*, Londra: Smith, Elder & Co., 1901, s. 598: "Neler fısıldıyor kulaklarıma?/ 'Ölümün eşiğine geldim diye, /Bir gözyaşı vadisine mi dönüştü dünya?' /Ah, sayın efendim, asla!", *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*'a göre deyimin kökleri Mezmurlar 84:6'dadır.

7. Jonathan Dollimore, *Death, Desire and Loss in Western Culture*, Harmondsworth: Penguin, 1999.

içerisinde düşünme, Adorno'nun *Minima Moralia*'nın alt başlığında ima ettiği gibi, yalnızca "sakatlanmış yaşam"ın bakış açısından olanaklıysa – o zaman Marx'ın bu pasajı, dini (şu anda ya da daha doğrusu, *öngörülebilir* herhangi bir gelecekte) evrensele ulaşmanın tek kuramsal yolu olarak kucaklamamızı salık veren reddedilemez ve buyurucu bir nasihat gibi görünmeye başlar.

Bir "gözyaşı vadisi" olarak yaşam, Marx'ın kendisinin de yukarıdaki pasajı takip eden satırlarda başvurduğu bir imgedir. Din, der Marx, "ezilen insanın iç çekişidir" ve yalnızca bu açıdan "halkın afyonudur". Onun "ortadan kaldırılması" insanların bu "yanıltıcı" mutluluğun yerini dolduracak gerçek bir mutluluk arayışını temsil eder. "İnsanların içinde bulundukları durumla ilgili yanılsamalardan vazgeçmelerini istemek, yanılsamalara ihtiyaç duyan bir durumdan vazgeçmelerini istemektir. Bu nedenle din eleştirisi, dinin hâlesi olduğu bu gözyaşı vadisine [*des Jammertales*] yönelik eleştirinin ilk aşamasıdır."[8] Din eleştirisi, bütünün bir eleştirisi olduğu sürece, doğrudan doğruya Marx'ın devrimci siyaseti ile ilgilidir. Bu nitelendirme olmadan, modernlik içinde eleştiri, insanların bir aldanmanın ürünü olan mutluluklarının yerine insanın sonluluğunun yürek dağlayan farkındalığından başka bir şey koymama tehdidini beraberinde getirir. (Yukarıdaki pasajda İngilizceye "ortadan kaldırılma" olarak çevrilmiş olan sözcük *Abschaffung* değil Hegel'in kullandığı *Aufhebung* sözcüğüdür. Bu terim aşma, üstesinden gelme, yerine başkasını geçirme, ama ayrıca koruma, yetiştirme gibi anlamları kapsar.) Dinin *kendisi*nin eleştirisi ise dolayımsızlığa –Lukács'ın bizi uyardığı o duruma, "[gerçekliği gizleyen] örtünün tekrar dikilemeyecek şekilde yırtılması"na– ulaşmak uğruna dolayımlı bir varoluşu ortadan kaldırdığı yanılsaması içersindedir.[9] Bunun sonucunda Tanrı'dan özgürleşme şeyleşmeye karşı bitmek bilmeyen bir mücadeleye köle olma haline gelir. Gerçek özgürleşme, kendisinin yerine gelişen şey tarafından engellenir: nesnel gerçeklikten tamamen uzaklaşmış olan ve bu nedenle de, Lukács'ın belirttiği gibi, bu gerçekliği yalnızca fark ya da reddedebilen hastalıklı, varoluşsal bir tefekkür durumu tarafından.[10] Lukács'a göre bu, "do-

8. Marx, *Early Writings*, s. 244.
9. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 199.

layımsız tefekkür üstüne kurulu kuramsal bir yaklaşım"ın sonucunda, burjuva düşüncesinde özne ile nesne arasında açılan "akıldışı uçurum"dur; Lukács böyle bir düşünme tarzına örnek olarak –kuram ile pratik arasında bir *hiatus irrationalis*, belirsiz bir boşluk olduğundan bahseden– Fichte'den (ve beraberinde Simmel'den) alıntı yapar.[11] *The Vocation of Man*'de (İnsanın İşi) Fichte "Hiçbir varlık yoktur," der. "Ben şahsen kesinlikle bilmiyorum ve yokum. Resimler ise vardır: – var olan yegâne şeyler onlardır ve kendilerini resimlerin bildiği gibi bilirler... Ben kendim de bu resimlerden biriyim."[12]

Fichte'nin de kabul ettiği gibi, böyle melankolik bir kendi içine gömülme, "inanç"tan kopmakla gerçeklikten ve öznellikten de kopan bilginin sistematikleşmesinin ve dolayısıyla yabancılaşmasının sonucudur. Bilginin pozitif bir içeriği yoktur; daha ziyade, yalnızca "hatayı yıkar ve yok eder". Bize hakikati veremez, çünkü kendi içinde bilgi tamamen boştur. Saussure'ün kavramsallaştırdığı anlamlama düzeni gibi, Fichte'ye göre "bilgi" öncelikle kendi dışındaki dünya ile herhangi bir zorunlu mütekabiliyet ile değil, içsel tutarlık ile nitelendirilen, kendi kendini ayakta tutan bir *sistem*dir. "Bütün bilgi yalnızca resimlerden, temsillerden ibarettir ve içinde her zaman eksik bir şey vardır – temsile tekabül eden şey. Bu eksiklik bilgi ile karşılanamaz; bir bilgi sistemi gerçeklikten, anlamdan ve amaçtan tümüyle yoksun olan, zorunlu olarak yalnızca resimlerden oluşan bir sistemdir."[13]

Herman Melville'in *Moby Dick*'indeki Kaptan Ahab figürü bu modern umutsuzluğun, insanın Tanrı'nın yerini gasp etmesinin doğrudan bir sonucu olan ıstırabın kişiselleştirilmesinin kurgusal bir temsilidir. Ahab'ın bacağını koparan "aptal hayvan"dan öç alma arzusu, ikinci kaptanı Starbuck tarafından Tanrı'ya küfür addedilip kınanır; gerçekten de, Ahab'ın balinanın peşindeki acı verici takibini güdüleyen, Tanrı-takdiri dünyaya duyulan inancın tümüyle çöküşü olmuştur. Ahab kamarasında kendi kendine konuşur; bir yan-

10. *A.g.y.*, s. 193. 11. *A.g.y.*, s. 119, 157, 192.

12. J. G. Fichte, *The Popular Works of Johann Gottlieb Fichte* (4. baskı, iki cilt): Cilt 1, İng. çev. William Smith, Londra: Trübner & Co., 1889, s. 402.

13. *A.g.y.*, s. 404 (çeviri değiştirilmiştir).

dan ilahi adaleti yerine getirme sorumluluğunu üstlenirken diğer yandan yerinden etmek istediği metafizik düzenin kendisine veriştirir: "Şu anda bir kehanette bulunuyorum: Beni parçalayanı parçalayacağım. O zaman, kâhin ve kehaneti gerçekleştiren artık bir. Bu sizin, siz büyük tanrıların, olup olabileceğinizden daha büyük bir şey. Siz kriket oyuncuları, boksörler, siz sağır Burkeler ve kör Bendigolar, size gülüyorum ve yuh çekiyorum."[14] Dahası Ahab şeyleşmeye yönelik endişeden modern edebiyattaki neredeyse hiçbir figürün olmadığı kadar mustariptir. Starbuck'ın Tanrı'ya küfür suçlamalarına karşılık Ahab, şeylerin görülen düzeninin gerçekliğinin bizzat kendisine inanmadığını ifade eder:

> Tüm görünür nesneler, insanlar, yalnızca mukavva maskeler gibiler. Fakat her olayda –canlı eylemde, şüphe edilmeyen fiilde– bilinmeyen ama yine de muhakeme eden bir şey, muhakeme etmeyen maskenin arkasından yüz hatlarını gösterir. Eğer saldıracaksan, maskeye saldır! Bir mahkûm duvarı kazıp delmenin haricinde dışarıya nasıl çıkabilir? Beyaz balina benim için yanıbaşıma dikilmiş bu duvar demek. Bazen bunun ötesinde hiçbir şey olmadığını düşünüyorum.[15]

Aynı zamanda "insan"ı terk etmeden Tanrı'yı terk etmek, zorunlu olarak radikal yalıtım, içebakış, sosyal bölünme ve (Fichte'nin de tecrübe ettiği) yaşamın salt biçimin içinde yitip gidiyor –ya da daha doğrusu yaşamın salt biçim *karşısında* özel, arındırılmış ve içsel bir alana çekiliyor– olduğu hissiyle sonuçlanır. Dünyadan tamamen koparılmış bir monad olarak benlik, Simmel'de olduğu gibi Fichte'de de korunur ve Melville'in Kaptan Ahab'ının, trajik (çünkü dayanılmaz) kibrinde kurgusal olarak temsil edilir. Romanın sonu ise, paradoksal bir şekilde, süreç boyunca zorunlu olarak daha da saflaştırılmış ve soyut terimlerle yeniden kavramsallaştırılan Tanrı'ya duyulan inancın onarımı ve artmasıdır.

Fichte "insanın işi"ne dair anlatısını inancının bu tür bir yeniden keşfi ve şekillendirilmesi ile sonlandırır. İnancını bağladığı nesne, manevi dünyanın Yasasından –"aklın bir ilkeye duyduğu sağlam ve

14. Herman Melville, *Moby-Dick or, The Whale*, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 183; Türkçesi: *Moby Dick*, çev. M. Urgan, S. Eyüboğlu, İstanbul: YKY, 2006; "sağır Burkeler ve kör Bendigolar" ibaresi 1830'lar ve 1840'larda iki İngiliz boksöre atıfta bulunur.

15. *A.g.y.*, s. 178.

değişmez güven"den, diye yazar Fichte;[16] ya da, yine, "Tek Ebedi, Sonsuz İstenç"ten– yani dünyanın yaratılışının yalnızca zihnimizin "sonlu aklı" içinde atfedildiği varlıktan daha somut bir şey değildir.[17] "Yüce ve Yaşayan İstenç!" diye hitap eder Fichte bu varlığa, on dokuzuncu yüzyıl İngilizce çevirisinin vaazı andıran nesrinde. "Hiçbir adla adlandırılamayan, hiçbir düşünceyle kavranılamayan! Ruhumu Sana doğru yükseltebilirim, çünkü Sen ve ben ayrı değiliz. Sesin içimde çınlar, benimkiyse Sende yankılanır ve bütün düşüncelerim iyi ve doğru oldukları takdirde Sende yaşarlar."[18] İkinci Emrin –Kendinize put yapmayın– bir hayli abartılmış bir biçimi Tanrı'nın "tek başına ve hiçbir araç ya da hissedilebilir malzeme kullanmaksızın hareket eden, salt istenç olarak işleyen bir İstenç" olarak yeniden tahayyül edilmesine katkıda bulunur.[19] İnancın bu tür yollarla geri kazanılması dünyanın mukavva maskelerden ibaret olduğu algısından kurtulma olanağı sunar:

> Daha şimdi şaşkınlıkla izlediğim dünya gözümün önümden geçip gidiyor ve görüş alanımdan çıkıyor. Onda gözlediğim tüm o canlılığı, düzene ve berekete rağmen aslında çok daha mükemmel bir dünyayı ve bu öbür dünyanın kendisini geliştireceği tohumu benden gizleyen bir perdeden başka bir şey değil. İNANCIM bu örtünün ardına bakıyor, bu tohumu besliyor, ona hayat veriyor. Net bir şey görmüyor ama burada, aşağıda kavrayabileceğinden fazlasını, tüm zamanlar boyunca kavrayabileceğinden fazlasını bekliyor.[20]

Fichte'ye göre bizler sonluluk içine gömülmüşüzdür, ancak tam da bu durumun kesinliği aşkınlığın gerekçesi olur. Sonsuz İstenç özerk bir varoluşun olanağı olarak yeniden şekillendirilen bizim varlığımızda misafir olur. "Ben kendi varlığımın ve onun fenomenlerinin yegâne kaynağı haline gelirim, ve bundan böyle, benim dışımda hiçbir şey tarafından koşullandırılmadan, yaşamı kendi içimde taşırım. Duyularüstü dünyanın düzeninde kendim dışında hiçbir yabancı aktör tarafından yönlendirilmeyen istencim gerçek hayatın ve sonsuzluğun kaynağıdır."[21] Tanrı *insanın içindeki aşkın* haline gelir – Tanrı'nın yok edilmesi ya da ölümüyle aynı şey değildir bu.

16. Fichte, *Popular Works*, Cilt 1, s. 454.
17. *A.g.y.*, s. 461-2. 18. *A.g.y.*, s. 463. 19. *A.g.y.*, s. 456.
20. *A.g.y.*, s. 478. 21. *A.g.y.*, s. 448.

Dini konu alan yazılarında Georg Simmel Tanrı'yı rasyonalizmin saldırılarından "kurtarmak" için benzer bir yol önerir. Bu yol, insanlığın ötesinde gerçek bir metafizik alan fikri ile dinsel inancı öznel bir fantazi olarak gören bilimsel görüş arasında bir "üçüncü yol" biçimindedir. "Muhtemelen bu inancın," der Simmel, "manevi doğanın bu gerçeğinin kendisi metafizik bir fenomendir ... İnsan tüm ampirik ayrıntıların ötesinde metafizik-ilahi bir varlık aradığı zaman, yalnızca ve daima korku ve umut, coşkunluk ve kurtarılma ihtiyacı gibi hislerini dışa vurmaz; aynı zamanda kendi içindeki metafizik unsuru, varlığının ampirik olanın ötesindeki unsurlarını da dışa vurur."[22] Başka bir deyişle din inancı, kendi gerçek hakikatini kurar ve teyit eder; öte yandan kuşku, bunun bir yalan olduğunu kanıtlar. İnancın kaybolması başlı başına insan ruhunun metafizik yetisinin ölümüne karşılık gelir. Fichte için olduğu gibi, Simmel için de yanılsamanın kendisi hakikattir; eğer yanılsama çökecek olursa, insanların manevi yaşamında gerçek bir fakirleşme meydana gelmiş olacaktır. Bu nedenle Nietzsche, sözgelimi, örtüyü kaldırmaktan ya da insanlığın manevi kölelikten "uyanışı"ndan değil de Tanrı'nın "ölüm"ünden bahsetmekte haklıdır, çünkü ilk ikisi Tanrı'nın daimi varoluşunu gerektiren metafizik, tarihaşırı bir hakikat düzeyini içerir.

Ancak Fichte de Simmel de –ki Lukács'a göre aynı şey Nietzsche için de geçerlidir– tarihsel materyalizmin talep ettiği bütünlük eleştirisine ulaşamamıştır. İkisi de eleştirilerini din olarak din'e yöneltir, halbuki mevcut toplumsal ilişkilerin sömürüye dayalı durumu (din bu durumun bir dışavurumudur) korunur. Başka bir deyişle, ikisi de dini, bütünün bir dışavurumu –Marx'ın sözcükleriyle tersine çevrilmiş bir dünyanın genel kuramı, "popüler mantığı"– olarak değil, kendi içinde ele alır. Fichte'nin "Sonsuz İstenç"i gibi, *Übermensch* de (Üstinsan) yalnızca, insanı "her şeyin ölçüsü" yaparak ve özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya dokunmayarak, Tanrı'nın yerine geçer. Şeyleşmiş dünyayla her tür bağdaşma bireyin vicdanında –Fichte'ye göre "tüm hakikatin kaynağı"dır bu–

22. Georg Simmel, "The Problem of Religion Today", *Essays On Religion* içinde, İng. çev. Horst Jürgen Helle ve Ludwig Nieder, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1997, s. 12.

meydana gelir. Böyle modern duyarlıklar için dünya hâlâ mukavva bir kaplama, yaşam da bir maskeli bir balodur.[23] Dinsellik kodlarına rağmen tümüyle öznel tepkiler olarak kalan Fichte ve Simmel'in tepkileri dünyayı olduğu gibi bırakır. Fichte "Yüce ve Yaşayan İstenç"te özne ile nesnenin birliğini kurduğunu iddia eder; fakat bireyin dışındaki her şeyin kendi felsefesinin ulaştığı aşkınlıktan dışlanması, onun öznelliğe düşmesini ve dolayısıyla nesnel dünya karşısında aciz kalmasını da beraberinde getirir. "Birey için," der Lukács, "şeyleşme ve belirlenimcilik ... yerinden edilemezdir. Bu öncüllerden 'kurtulma' yolundaki her girişim sonuçsuz kalmak zorundadır, çünkü 'içsel özgürlük'ün önkabulü bu dünyanın değiştirilemeyeceğidir."[24] Kierkegaard'ın günlüğündeki bir cümlenin meramı da tam olarak budur: "Yalnız bir insan bir çağa ne yardım edebilir ne de onu kurtarabilir; ancak onun batmakta olduğunu açığa vurabilir."[25] Simmel'in eserlerinin yorumcularının ve hatta Simmel'in kendisinin de belirttiği gibi, aynı şey Simmel'in sosyolojik yazıları için de geçerlidir. Dinin metafizik yönünü etkisiz hale getirmeye ya da onu insan monadı lehine temellük etmeye çalışan eleştirel rasyonalist bir din yaklaşımının başardığı tek şey, dinin "insan özü"nün cisimleşmesi olarak nötrleştirilmesi, kişisel manevi doyumun bir aracına indirgenmesi ve toplumsal hayatın daha da parçalanmasıdır. Din, yabancılaşmayı ve atomlaşmayı alt edebilmek için aşkın bir deneyim ve gerçek bir bütünlük kuramı ortaya koymalıdır – aynen felsefenin şeyleşmeyi alt edebilmesi için "gerçekliğin bütünüyle pratik ve devrimci bir ilişki kurması"nın gerekli olması gibi.[26] Şeyleşmiş bir toplumda din, bireyi anlamsız, yanıltıcı bir dünya içerisinde işleyen yalıtılmış bir monad olarak yeniden üreten din eleştirisine kıyasla insanın sonluluğu sorununa daha elle tutulur çözüm sunar.

23. Herman Melville, *The Confidence-Man: His Masquerade*, Oxford: Oxford University Press, 1989, s. 178.

24. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 193.

25. Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1996, s. 375.

26. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 193.

9

Aşkınlık Arzusu

DİNSEL İNANCIN insanları maddesellik içine gömülmüşlüklerinden kurtarma kapasitesi, Marksist-kuramsal bir perspektiften ve dinin hakikat iddiaları hilafına onun "kullanım değeri" olarak ifade edilebilir. Dinin bu kullanım değeri yarattığı yanılsamanın opaklığına –fetişist karakterinin tutarlılığına, bütüncül bir ideoloji ya da üstanlatı olarak başarısına– bağlıdır. Bu nedenle din bir anlamda kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki karşıtlığın yapıbozumunun failidir. Din fetiş niteliğini kaybettiği anda kullanım değerini de kaybeder; bunun sonucundaysa, Marksist meta çözümlemesine göre, fetiş bir nesne haline gelir: olası dünya görüşleri sisteminin içine girmiş, diğer dinlerle ya da sanatla veya felsefeyle değiştirilebilir hale gelmiş ve bu yolla insanları şeyleşmeden kurtarma rolünden kopmuş bir nesne. Bu nedenle "fetiş" terimini Afrika sanatına ait eserleri tanımlamak için kullanmak, Michel Leiris'in de belirttiği gibi, yanlıştır; çünkü bu tür nesneler, "günlük yaşamla yakından ilişkili ritüel bir işlevi yerine getirmeleri açışından" estetik değil faydacıdırlar.[1]

Başka bir deyişle din hakikat içeriğinden ayrılamaz ve bir kez bu içerik çıkarıldığında hemen hemen tüm işlevini yitirmiş bir biçimde varlığını sürdürür. Hegel'e göre en yüksek noktasına nesnenin kendisi ile hakikat içeriğinin birbirinden ayırt edilemez olduğu klasik dönemde ulaşan sanat gibi, din de *Geist*'ın –hakikatin ardı sı-

1. Michel Leiris ve Jacqueline Delange, *African Art*, İng. çev. Michael Ross. Londra: Thames and Hudson, 1968, s. 35; Michel Leiris, *Afrique Noire: La Creation Plastique*, in *Miroir de l'Afrique*, Paris: Gallimard, 1996, s. 1161.

ra tarihi de bünyesinde barındıran bu karmaşık ve çekici bir kavramın– bir cisimleşmesi olarak demode olmuştur. *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel klasik Yunan'ı "mutlak sanat"ın ortaya çıktığı çağ olarak tanımlar: Tin "yalnızca benlikten doğan bir töz değildir, aynı zamanda ..., nesne olarak temsilinde *bu benlik*tir; sadece kendini Kavram'mdan doğurmak için değil, bizzat Kavram'ının kendisini biçim edinmek için, ki bu sayede Kavram ve üretilen sanat eseri birbirlerini tek ve aynı olarak bilirler."[2] Düşünümsel bir çağda, düşünümselliğe elverişsiz olan sanat ancak –soyutlama ya da ayrıntılı bir düşünselleştirme biçiminde– bozulması yoluyla *Geist* ile teğet bir ilişki sürdürebilir. Bundan sonra uygulanabilir olan yegâne sanat kötü sanattır, der Hegel; tıpkı, kendisini kültü andıran bir egzantriklik ile sınırlayarak Hegel'in kullandığı anlamda tüm hakikat içeriğini kaybetmediği sürece, olanaklı tek dinin kötü din olması gibi.

Hegel estetikçi değildir; *Estetik* üzerine dersleri bu haliyle yanlış adlandırılmıştır. Din ve felsefe gibi, sanat da Hegel için kendine özgü bir hazzın ya da hakikatin kaynağı olarak değil sadece *Geist*'ın temsilinin bir aracı olarak geçerlidir. Bu haliyle, sanat artık insan aklının ürünlerini temsil edemediğinde, her daim insan bilinciyle ilişkili olan hakikatin kendisi "duyumsal" form içerisinde temsil edilebilenin ötesine geçtiğinde (antik dönemin tanrılarında olduğu gibi), din (Hegel bununla Hıristiyanlığı kasteder) tarihsel olarak sanatın yerine geçer. "Hıristiyanlıktaki hakikat anlayışı bu türdendir," der Hegel; "her şeyden önce, bugün dünyamızın ya da daha özel olarak dinimizin tini ve usumuzun gelişimi, sanatın Mutlak'ın bilgisinin en üst biçimi olduğu aşamanın ötesinde gibi görünmektedir."[3] Sanatın modasının geçmesi ve yerini dine bırakması açısından tayin edici olan gelişme, özbilincin ortaya çıkmasıdır; bu noktada tin sanat nesnesinden daha uygun bir ifade aracı aramaya başlar. Bu daha yüksek araç dildir. Dil, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde söylediği gibi, "dolaysız olarak öz-bilinçli varoluş olan bir dış gerçeklik" sunar ve bu yüzden "ruh olarak var olan ruhu" ifade

2. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977, §702, s. 426.

3. G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Cilt 1, İng. çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon, 1975, s. 10; Türkçesi: *Estetik I*, çev. H. Hünler, T. Altuğ, İstanbul: Payel, 1994.

eder.[4] Dil "dış gerçekliğinde dolaysız olarak saf etkinliğe –öz-bilince– sahip olan" sanat eserini olanaklı kılar; bu saf etkinlik "bir Şey olarak olarak var olduğu zaman" sanat eserine karşıdır ve onunla çelişir. Bu yüzden dil, Hıristiyanlığın kendisine en uygun gerçekleşme alanını bulduğu araçtır. Özellikle Hıristiyan ilahilerinde, diye sürdürür Hegel, dindarlığın (*devotion*) içselliği "aynı zamanda dışsal bir varoluşa sahip olur." Zamanla din de yerini felsefeye bırakır – özellikle de, Hegel'in soyut olarak saf tini düşünme tarzına, zira Hegel'e göre "düşünme" en yüksek biçimiyle "tinin özü ve Kavramıdır."[5]

Dolayısıyla Hegel'e göre şeyleşme, tarih boyunca, yaşamın kendisi yaşamın *formları*na üstün geldiğinde ortaya çıkan bir fenomendir; şeyleşme insan bilincini en gelişmiş aşamasında ifade etmeye yönelik evrensel çabadaki geç kalmışlığın –sürekli yaşanan ve sürekli aşılan bir geç kalmışlığın– maddesel bir cisimleşmesidir. Sanat artık ona uygun olmadığı için, hakikat içeriğinden koparıldığında, özgül bir şekilde "estetik" olan bir haz biçiminin aracı haline gelir. Kant'ın formüle ettiği gibi, estetik yargı yetisi, Hegel'in anladığı anlamda "tin"den tümüyle soyutlanmıştır; bu yeti sanatın kendine özgü amacını (tini maddesel ya da duyumsal biçimde ifade etme amacını) kaybettiği bir çağın ürünüdür. Bu gelişme içerisinde, sanat "şeyin kendisine dışsal olan" yanlış bir nesnellik kazanır ve böylece şeyleşir; bu andan itibaren sanat, düşünselleştirme (*intellection*) düzeyinde –yani, sanat ile hakikat arasında bir kırılma önvarsayan (her ne kadar gayriresmi ve öznelleştirilmiş de olsalar) estetik kurallar ve ölçütler çerçevesinde– bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Estetik kategorisi, bu kırılma için hem bir köprü görevi görür hem de bu kırılmanın varlığını sürdürmesini sağlar.

Gillian Rose, Adorno'nun şeyleşme kavramını Hegel'e "yanlış atfetmesi"nden (*misattribute*) yakınır; ancak Adorno Hegel'in düşüncesindeki şeyleşme kavramından bahsettiğinde, Hegel'in bilinçdin Kantçı bir şekilde ayrı alanlara bölünmesine yönelik eleştirisini kasteder.[6] Sanat eserleriyle ilişkimizi kuran yargı yetisi, bu eser-

4. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §710, s. 430.
5. Hegel, *Aesthetics*, Cilt 1, s. 13.
6. Bkz. Adorno, *Hegel: Three Studies*, s. 73, 74.

lerin hakikatten ayrılmasıdır, çünkü hakikatin kendisi kendi duyumsal görünüş olanağının ötesine geçer. Hegel bunu olabilecek en sade biçimde anlatır:

> Mesele, sanıldığı gibi, sanatını icra eden sanatçının, etrafındaki bütün o düşüncelerin yüksek sesinden ve sanat üstüne her yerde dile getirilmesi âdet haline gelen fikir ve yargılardan etkilenip eserlerine daha fazla düşünce katma hatasına düşmesinden ibaret değildir; asıl sorun tinsel kültürümüzün yapısıdır: Bu öyle bir yapıdır ki, sanatçının kendisi düşünce ve düşünce ilişkileri dünyası içinde bulunur ve kendisini hiçbir istenç edimiyle bu dünyadan soyutlayamaz; ayrıca özel eğitimle ya da yaşam ilişkilerinden kopmak suretiyle kaybettiği şeyi yerine koymak için özel bir yalnızlık tasarlayıp oluşturmayı da başaramaz.[7]

Hakikat içeriğinin kaybı ile birlikte sanatın "ölümü" meydana gelir. Bu ölüm sanatın düşünselleştirilmesi biçiminde vuku bulur: Sanat dolaysız, duyumsal dünyanın basit *temsilinden*, dolayımsızlığı yansıtma, temaşa etme ve böylece *aşma* tarzına dönüşür. Keza, "Tanrı'nın ölümü", Nietzsche tarafından Hegel'in sanatın ölümünü açıkladığı tondan çok daha gösterişli bir tonda ilan edildiyse de, insan bilinci felsefede mümkün olan üst düzey soyutlama ve kavramkurma yeteneğini kazandıkça, hakikati-gösteren bir girişim olarak dinin ölümüne işaret eder. Ne var ki sanat ve din sırasıyla duyumsal ve dilsel alanlardan çıkarıldıkça, insanları maddesellikten gerçekten özgürleştirme kapasitelerini kaybederler, çünkü kültürel piyasa alanında birbirleri ile rekabete zorlanarak bayağılaştırılırlar. Sanatın duyusallığı, yalnızca ilahi olanla sınırdaş olduğu zaman insanları ilahi olana götürme yeteneğine sahiptir; aynı şekilde, ilahi olanı dilsel bir biçimde ifade eden din de, hakikatini yalnızca *layıkıyla* ifade ettiği zaman insanları aşkınlığa "yükseltme" kapasitesine kavuşur. Özgül bir estetik haz biçiminin –"sanatın özerkliği"nin işaret ettiği kendine yeterlik– ya da ritüeller ve sembolik formlar ile sınırlanmış özgül bir dinsel "yaşam biçimi"nin evriminde, "sanat" ve "din", sanat ve din *olarak*, aşkınlıktan yoksun bırakılır ve yeniden maddeselliğin içine gömülürler. Sanat ve dinin şeyleşmesi modalarının geçmesinin bir belirtisidir ve araçsallaştırılmaları, yalnızca birer kullanım değerine indirgenmeleri biçimine bürünür. Bu

7. Hegel, *Aesthetics*, Cilt 1, s. 10-1.

noktada der Adorno, sanat ve din "kültürel mallar" haline gelir ve "artık hiç kimse tarafından pek ciddiye alınmazlar."[8]

Adorno'nun ilk makalelerinden biri olan ve İngilizce olarak kaleme aldığı "Günümüzde Sanat ve Din Üzerine Tezler", Hegelci "sanatın ve dinin kayıp birliği" teması ile ilgilidir. Bu alanların birbirinden ayrılması "imgelem ile kavram arasındaki arkaik birliğin" yok olduğu döneme aittir, diye yazar Adorno – bugün bu olay yüzyılların tarih ve kültürünce gizlenmiştir. O zamandan beri, "pozitif" din de "nesnel, her şeyi kapsayan geçerliliğini, birey-üstü bağlayıcı gücünü kaybetmiştir. Din artık her insanın sorgulamadan içinde var olduğu sorunsuz, *a priori* bir ortam değildir."[9] Bu uğrak din ile felsefe, dilsel kavram ile insan imgeleminin kapasitesi arasındaki birliğin çözülmesine tekabül eder; sanat ile dinin "kayıp birliği" gibi, bu da bilincin –tinin kendisinin– dünyayı düşünsel bir biçimde deneyimlemenin belirli bir tarzını modası geçmişliğe sevk ettiği bir uğraktır. Neticede din bundan böyle –hiçbir şekilde saf idealist bir kavram olarak değil, aksine bilinci, her zaman, zorunlu olarak somut maddesel ya da düşünsel pratikler içine yerleştiren bir kavram olarak anlaşılması gereken– *Geist*'ın bir cisimleşmesi değil, sonuçta nevi şahsına münhasır bir tepki haline gelir.

Dinin dolayımsızlığı hakikatinin kaybını, modernlikte yabancılaşmanın –en kaba Marksist çerçevede sadece sömürüden türediği düşünülen bu olgunun– ortaya çıkışından ayırmak olanaksızdır. "Yalnızca kendisi-için-varlık ve kendisinin-ötesinde-varlık'ın varoluşsal yapısına sahip olan bir varlık yabancılaşma deneyimini yaşayabilir", diye yazar Herbert Schnädelbach, Sartre ile ilgili olarak. Schnädelbach'ın parçalanmış "varoluşsal yapı" dediği şey tam da insan bilincinin, *Geist*'ın, modernlikte bir düşünüm aşamasına doğru ilerlemesi ile kastedilen şeydir. Diğer bir deyişle, yaşam ile form arasındaki uyuşmazlık ve modern düşüncede şeyleşmenin bir fenomen ve bir kavram olarak ortaya çıkması, yalnızca kapitalizmin ekonomik sömürüde yatan temellerinin değil aynı zamanda *bu sö-*

8. Theodor W. Adorno, "Theses Upon Art and Religion Today", *Notes to Literature: Volume Two*, New York: Columbia University Press, 1992, s. 295 (aslen *The Kenyon Review* Cilt VII, No. 4 (Güz 1945) içinde).

9. *A.g.y.*, s. 293, 292.

mürüyü öznel olarak yaşayabilen bir aklın gelişiminin kanıtıdır. Andrew Bowie, Schnädelbach'ın o cümlesini aktarırken şu iddiayı ekler: "Yalnızca böyle bir varlık estetik bir deneyim yaşayabilir. Bu tür bir deneyim öznenin dünyayla ilişkisinin kimi veçhelerini dönüştürebilecek şekillerde kendisinin ötesine geçebilme becerisine bağlıdır."[10]

Kant'ın formüle ettiği şekliyle estetik yargının, modern öznenin yabancılaşmasını ifade edebilecek yapı karmaşıklığına sahip olduğu açıktır. Adorno için olduğu gibi, Andrew Bowie için de, şeyleşmiş bir toplumda estetik yargıya düşünümsel bir çağın ruhunu cisimleştirme niteliği kazandıran, estetik yargının tam da bu paradoksal doğasıdır. Sanat, *estetik gibi*, tarihsel demodeliğinden bu yolla kurtarılır ve Kantçı formu içerisinde Hegelci *Geist* olarak yeniden şekillendirilir. Sanat, estetik gibi, felsefeyi takip eder – Adorno'nun estetik kuramının felsefi yazılarının her cümlesine nüfuz etmesinin nedeni de budur. "İdealizmin tek çözümü" diye yazar Robert Hullot-Kentor Adorno'nun yazıları hakkında "onu gerçekleştirmektir: maddesel olanın kendini ifade etmesini sağlamaktır."[11] Adorno'nun *Estetik Kuramı*, der Robert Hullot-Kentor başka bir yerde, okurlarına değil kendinde-şey'e yöneliktir.[12] Adorno'nun açıkça belirttiği gibi bu metnin her cümlesinin eserin bütününü yoğunlaştırılmış ve bağımsız bir biçimde içinde tüm eseri barındırması amaçlanmıştır.

10. Andrew Bowie, "Confessions of a 'New Aesthete'", *New Left Review* 1/225 (Eylül/Ekim 1997), s. 116.

11. Robert Hullot-Kentor, "Foreword: Critique of the Organic", Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* içinde, İng. çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, s. xiv.

12. Robert Hullot-Kentor, "Translator's Introduction", Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, s. xi.

10

Proust Üstüne Bir Yorum

"Günümüzde Sanat ve Din Üzerine Tezler"inin sonuncusunda Adorno, Leibniz'in monad kavramını sanat eseriyle karşılaştırarak sanat ile din arasındaki ilişki için bu kavrama dayalı bir model öne sürer. Leibniz'e göre her monad "kendi duvarları içinde evrenseli temsil eder"; yani, evrensele doğrudan ulaşma şansı olmasa ve herhangi bir gönderme yapmasa da, monadın kendi yapısı evrenselle bir ve aynıdır. Benzer şekilde, der Adorno, "sanat, kavramları 'tema'sı haline getiremez. Eser evrenselliklerle açıkça ne kadar az uğraşırsa, kendi bağımsız dünyasına, malzemesine, sorunlarına, tutarlılığına, ifade biçimine ne kadar yoğunlaşırsa, eser ile evrensel arasındaki ilişki o kadar derinleşir." Ardından Adorno "somut ve biricik olana, bir çöreğin tadına ya da bir hanımefendinin belli bir partide giydiği ayakkabıların rengine" takıntısı eserlerine "araçsal" bir nitelik veren Proust'tan söz eder. *Kayıp Zamanın İzinde* (*Á la recherche du temps perdu*) "teolojik bir düşünceyi, ölümsüzlük düşüncesini, maddeleştirmeyi" başarır. Adorno'ya göre, Proust, burada tam da her sanat eserinin hedefi olarak tasarlanabileceği öne sürülen şeyi –maddesellikten, şeyleşmeden özgürleşmeyi– başarır. Proust'un romanı "unutuşun tüm bireysel yaşamları saran gücünü kırarak ölüme meydan okumaya girişir". Proust, "Dinsel olmayan bir dünyada ölümsüzlük deyimini düz anlamıyla almış ve yaşamı bir imge olarak ölüm sancılarından kurtarmaya çabalamıştır. Fakat bunu kendisini belleğin en yararsız, en önemsiz, en geçici izlerine vererek yapmıştır."[1]

1. Adorno, *Notes to Literature: Volume Two*, New York: Columbia University Press, 1992, s. 297-8.

Proust'un romanının başlıca takıntısı sanat ile gerçeklik arasındaki ilişki ve ilkinin ikincisi karşısındaki amacıdır. Sanat tekrar tekrar, özellikle Swann'ın perspektifinden, başka bir varoluş düzenini gözler önüne sermeye yönelik dinsel işlevin vârisi olarak tanımlanır. Swann'ın Odette'e duyduğu aşkın şafağı ile bağdaştırdığı besteci Vinteuil'ün "cümleciği", "tabiatüstü varlıklar sınıfına dahildir; bu varlıkları daha önce görmediğimiz halde, görünmez âlemin kâşiflerinden biri ... bu tür bir varlığı ele geçirdiğinde ... mutlulukla kendimizden geçerek tanırız onu."[2] Tıpkı Swann'ın, Odette ile geçirdiği zamanın sahiciliği konusundaki belirsizlikten –sahte, "sırf Swann'ın kullanımı için ... sahne aksesuarlarıyla kartondan" ibaret bir şey mi yoksa "gerçekten Odette'in hayatının bir saati" mi olduğu[3] sorusundan– dolayı ıstırap çekmesi gibi, romanın anlatıcısı da gerçekliğin onun kendi hayal gücünün ürünlerine tekabül edemeyeceğine dair çocukluk endişesinden söz eder. Anlatıcının arzularının elde edilebilirliğine ilişkin inancı, Hıristiyanlığın öbür dünyadaki yaşam vaadine duyulan inanca benzetilir: "Floransa, Venedik ve Piza görüntülerini... tekrar tekrar zihnimde canlandırdığım o bir ay boyunca hep benden bağımsız bir gerçekliğe tekabül ettiklerine inandım ve onlar sayesinde, ilk dönem Hıristiyanlarının, cennete girmeden hemen önceki beklentileri kadar güzel bir umut yaşadım," diye yazar İtalya'nın kuzeyine yapacağı bir gezinin beklentisiyle hayallere daldığı bir dönemle ilgili olarak.[4] Ama –arzusunu uyandıran şey bu yerlerin sunduğu estetik haz olmasına rağmen– tren yolu tarifesinin ve kılavuz kitapların, "coşkunluğuna" sanat eserlerinden daha çok katkıda bulunduğunu fark eder, çünkü arzusunu gerçekten yerine getirmeyi vadediyor gibi görünen bu tarife ve kılavuzlardır.

Proust'un anlatıcısı geçmişten hep kendi hayal gücü ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyete duyduğu "inancın" bozulmadığı bir zaman olarak bahseder; Gilberte'e duyduğu çocukluk aşkının özü (ki bu aşk da Swann'ın Odette'e olan aşkıyla aynı ölçüde saftır) değer verilen fakat, uzun zaman önce terk edilmiş bir aldanış olarak görülür. Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere, anlatıcı Marcel'in geç-

2. Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 1999, s. 361.

3. *A.g.y.*, s. 308. 4. *A.g.y.*, s. 402-3.

mişten bir yadigâr olduğunu varsaydığı din gibi, sanatsal imgelemin de kendi biçimsel uzlaşımlarının sistematik olarak yerine getirilmesi dışında herhangi bir şey sunma vaadini yerine getiremediği vurgulanır. Aşk gibi sanat da son çözümlemede tamamen tekbenci bir hakikat lütfeder: "Gilberte'i sevdiğim dönemde, Aşk'ın gerçekten bizim dışımızda var olduğunu ... zannediyordum hâlâ."[5]

Swann bundan biraz daha tecrübeli, ama yine de, Vinteuil'ün "cümleciği"nin yardımıyla, kendini kasten kandırabilen biri olarak sunulur:

> Bu aşkın, başkalarının da görebileceği, kendi dışındaki herhangi bir şeye tekabül etmediğini açıkça hissediyordu; Odette'in niteliklerinin, onun yanında geçirdiği saatlere bu kadar değer vermesine bir gerekçe olamayacağının farkındaydı. Çoğunlukla, Swann gerçekçi aklın mutlak hâkimiyeti altındayken, bu hayali haz uğruna bunca zihinsel ve sosyal zevki feda etmekten vazgeçmek isterdi. Ama Vinteuil'ün cümleciği, daha onu işittiği anda, Swann'ın içinde kendine bir yer açabiliyor, ruhunun boyutlarını değiştiriyordu; Swann'ın ruhundaki özel bir bölme, tıpkı aşkı gibi, kendi dışındaki herhangi bir şeye tekabül etmeyen bununla birlikte, aşk gibi tamamen bireysel olmayan ve kendini Swann'a somut şeylerden üstün bir gerçeklik olarak kabul ettiren özel bir zevke ayrılmıştı.[6]

Swann için meselenin can alıcı noktası, Odette'e duyduğu aşkın nesnesinin bu aşkı haklı çıkarmamasıdır; zira değişim ekonomisinden bu sayede kaçar. Swann'ın estetik mizacı için dünya her halükârda bozulmuştur, mukavvadan yapılmıştır; fakat o cümlecik bu dünyayı –Swann'ın Odette'e olan aşkını kendi maddi çıkarlarının mukavva mantığı, "tüm insanları aynı şekilde etkileyen insani kaygılar" içerisinde temellük etmeye çalışacak olan bu dünyayı– önemsizleştirir.

Malcolm Bowie'nin deyimiyle "en yüksek değer olarak sanat ile hükümsüzlük olarak sanat"[7] arasındaki, gerçek aşkınlık olarak sanat ile en grotesk materyalizmin aracı olarak sanat arasındaki muğlaklık bu metin boyunca tekrarlanır. Proust'un betimlediği sanat eserleri (çoğu kurgusaldır) neredeyse her zaman hayli biçimselleştirilmiş toplumsal performans ve resepsiyon/davet bağlamları içi-

5. *A.g.y.*, s. 412. 6. *A.g.y.*, s. 245.

7. Malcolm Bowie, *Proust Among the Stars*, Londra: Harper Collins, 1998, s. 124.

ne yerleştirilirler. Proust'ta sanat, Bowie'nin de söylediği gibi, "salon savaşlarında bir silahtır."[8] Sanatın kullanım değeri –örneğin sonsuzdan bize sunduğu kesit– her zaman değişim değeri tarafından çürütülür; *Kayıp Zamanın İzinde*'de sanat üstüne sarf edilen her cümle, sanat eserlerinin metaların fetişizmini aştığına dair tuzuku-ru inancı protesto eder. Swann, Odette'e olan aşkında, Vinteuil'ün "cümleciği"nce onaylanmış olmasına rağmen, son kertede hayal kırıklığına uğramaktadır ne de olsa.

Swann çok düşünen bir karakterdir; aşkı yalın bir biçimde yaşama olanağı, aşkın düşünsel dolayımı –"bir aşk macerası yaşayan ve ... içsel bir büyü edinen insanların hayatını sürüyormuş" hissi– tarafından (bu her ne kadar Swann'ı memnun eden bir his de olsa) dizginlenir.[9] Hayatın daha ileri son dönemlerinde, der Marcel, biz aşkın *yardımına koşarız*; "hafızanın yardımıyla, telkinle yönlendiririz onu. Belirtilerinden birini tanıdığımızda, hatırlayarak diğer belirtileri canlandırırız tekrar."[10] Bu gibi stratejilerle dolayımlanmamış olan aşk *hônnete homme** için olanaksızdır. Keza, son kertede her zaman mübadele ilkelerine tâbi olan sanatın, Charles Swann kadar ince bir dünyevilik ve düşünsel karmaşıklığa sahip bir insan için sonsuza ulaşmanın bozulmamış bir aracı olmayı sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?

Swann'ların Tarafı'nda aşk ve sanat, bilinmeyen zevklere duyulan özlemi uyandıran, ama, en azından dolaysız şimdiki zamanda, bu özlemi "gidermeye yarayacak belirli bir şey" sunmayan dünyevi uğraşların bir bağıntısını temsil eder.[11] *Swann'ların Tarafı*'nın son sayfaları bunu açıkça gösterir: Burada Marcel, Boulogne Ormanı'nda yürürken etrafında gezinen insanları, gençliğinde onu cezbeden, ona "tutarlılığı, birliği ve yaşamı" cisimleştiriyor ve –anlaşılması güç bir biçimde– "inancını" meşrulaştırıyormuş gibi görünen kadınsı zarafet ve stil ile (ilkinin aleyhine) karşılaştırır. Geçmiştekilerin aksine, modern eşdeğerler onlara anlam vermeye yönelik tüm girişimlere direnirler: "önümden gelişigüzel geçen, dağınık, gerçeklikten yoksun unsurlardı, gözlerimin eskisi gibi birleştirmeye

* Centilmen. –*ç.n.*

8. *A.g.y.*, s. 70.
9. Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*, s. 244.
10. *A.g.y.*, s. 204.
11. *A.g.y.*, s. 245

çalışabileceği bir güzellik içermiyorlardı. Zarafetlerine inanmadığım, kıyafetlerini önemsemediğim sıradan kadınlardı bunlar."[12] Ancak bu bariz anlam özlemi hemen sonrasında gelen cümlede, muhafazakâr, nostaljik içerimlerini büsbütün ortadan kaldıran tarihsel bir gerekçeye dayandırılır:

> Ama bir inanç yok olduğu zaman, yeni şeylere gerçeklik kazandırma gücümüzü kaybettiğimizde, bunun yokluğunu telafi etmek üzere inancımızın bir zamanlar hayat verdiği eski şeylere fetişistçe bir bağlılık, sanki ilahi güç bizim içimizde değil, onların kendisindeymiş ve inançsızlığımız tesadüfi bir sebepten, tanrıların ölümünden kaynaklanırmış gibi, gitgide güçlenerek varlığını sürdürür.[13]

Burada "inanç" ile inancın "hayat verdiği şeyler" arasında net ve değiştirilemez bir ayrım vardır. Onları birleştirme, belirli bir toplumsal formu belirli bir anlam ile donatma arzusu, her zaman geç kalmış bir arzudur, her zaman bir *yeniden* donatma arzusudur. Yansıtıcı –biçim ile içerik arasındaki ayrışımın, tanımı gereği, sağlamlaştırıldığı– bir çağda, sanatta aşkınlığın korunması ancak tüm aşkınlık iddialarının reddedilmesi ile olanaklı olur ve aynı şey aşk için de geçerlidir. Maddesellikten kurtuluşa, bilinçli bir kendini yüceltme ile değil, maddeselliğin her-yerdeliğinin olumlanması ile ulaşılabilir. Bret Easton Ellis'in "nihilist" romanı *Amerikan Sapığı* (*Amerikan Psycho*), Douglas Coupland'ın Tanrı'yı yeniden bulan *Komadaki Sevgilim* (*Girlfriend in a Coma*) romanının hiçbir şekilde ulaşamayacağı bir aşkınlık seviyesine ulaşır. "Bugün dinsel sanat," der Adorno, "Tanrı'ya küfürden başka bir şey değildir."[14] Proust sanat ile hakikat arasında o zamandan bu yana genişleyen ve derinleşen estetik kırılmayı maddeleştirir. Özne ile nesne arasındaki yabancılaşmayı, gittikçe daha fazla aşan ve bunu tam da aralarındaki mesafeyi koruduğu ölçüde yapan şey estetiktir. Bu paradoksal ilişkinin başka içerimleri de vardır:

12. *A.g.y.*, s. 436. 13. *A.g.y.*, s. 436-7

14. Theodor W. Adorno, *Notes to Literature: Volume Two*, s. 294. Bkz. Bret Easton Ellis, *American Psycho*, New York: Random House, 1991; Türkçesi: *Amerikan Sapığı*, çev. Fatih Özgüven, İstanbul: Om, 1999; Douglas Coupland, *Girlfriend in a Coma*, Londra: HarperCollins, 1998; Türkçesi: *Komadaki Sevgilim*, çev. Zeynep Akkuş, İstanbul: Parantez, 2000.

1. Maskeyi çıkarmaya çalışmak, tüm mukavva gerçekliği içinde bu maskeyi tanımak, ona bir gerçeklik vermektir. Ahab beyaz balinayı kendi yabancılaşmasının bir sembolü olmaktan çıkarıp fetişleştirilmiş bir ilaha dönüştürerek onu hipostazlaştırır. Maskeyi olduğu gibi bırakmak ise, aksine, ondan kurtulmayı, onu daha eksiksiz bir şekilde imha etmeyi gösterir.

2. Gerçeklik dolayımsızlık içinde bellekte olduğundan daha çok ya da daha az gerçek değildir; deneyimler uzamın olduğu kadar zamanın da içine yerleşmiştir. Hatırlama geçmişin geçmişten zorla çekip çıkarılması haricinde olanaksızdır ve bu süreçte geçmiş kaçınılmaz olarak ya büyüsünü ya da hakikatini kaybeder.

3. İnancın çöküşünü kabul etmenin kendisi bir inanç edimidir; inancın korunmasına ve insanın kendi kurtuluşuna dair yegâne umudu bu kabul vadeder.

11

Dolayım ve Dolayımsızlık Hiyerarşisi

ESTETİK YARGI, değerlendirmenin nitel bir *tarzı* değil morfolojik bir *yapı*sıdır. Yabancılaşmış bilincin, özne ile nesne arasındaki ayrışımın ortaya çıkışı, Hegel'in de farkında olduğu gibi, düşünümsel bir temsil aracı gerektiren ve önvarsayan bir gelişmedir. Modern "estetik" deneyime özgü olan biçim-içerik ilişkisi bu duruma Hegel'in kabul ettiğinden çok daha uygundur. Estetik, dinin yapısal bir karmaşıklaştırılmasıdır, onun düşünümsel bir çağda yeniden kuruluşudur.[1] Biçim, diye yazar Adorno *Estetik Kuramı*'nda, "Dünyayı Tanrı'nın suretinde yapılmış bir imge olarak tasarlayan teolojik modeli dünyevileştirir, ama bir yaratım edimi olarak değil de, yaradılışı taklit eden insan davranışının nesneleşmesi olarak; yani *creatio ex nihilo** değil de yaratılmış olandan yaratma söz konusudur."[2] Diğer bir deyişle, biçim dinsel duyarlığın aşkınlığa duyduğu özlemi miras olarak alır, fakat onun ulaşılmazlığının ve temelde özleme bağlı olduğunun bilgisine de sahiptir. Görünüş ile gerçeklik arasındaki uyuşmazlığı katlanılmaz bulan ve bu uyuşmazlığın yıkılmasını arzulayan Kaptan Ahab'da cisimleşen kibirli itki, estetik duyarlık içerisinde, hakikatin düşünsel olarak kavranmasından doğan bir haz deneyimine dönüştürülür.

Biçim kendisini içeriğin yerine koymaz; aşkınlığa duyulan özlem estetiği kuran şeydir, fakat bu özlem yine estetik tarafından tüketilir. Biçim, içerikle yalnızca bir ilave ilişkisi, (geleneksel, sem-

* Yoktan var etme. –ç.n.

1. Bkz. G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Cilt 1, İng. çev. T. M. Knox, Oxford: Clarendon, 1975, özellikle s. 56-7.

2. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, İng. çev. Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 143.

bol öncesi ya da sanat öncesi dinsel ikonografide olduğu gibi) bir ikame ya da denklik ilişkisi içinde de bulunmaz; estetik ilişki, daha ziyade, Kant'ın biçimci sanat kuramı ile Hegel'in tinsel-tarihsel kuramı arasında köprü görevi görerek diyalektik bir yapı kazanan dinamik bir ilişkidir. Daha önce de söylediğimiz gibi, özne ile nesnenin birbirine kavuşması, estetik yargılar tarafından *koyutlan*maz, atfedilir – ve böyle bir kavuşmanın tarihsel olarak gerçekleşmesi kesinlikten giderek uzaklaşmaktadır. Adorno sanatın aşkınlığa ulaşma çabası ile ilgili olarak, "Özneyi özgürleştirmeyi ve böylece güçlendirmeyi vadeden şey, aynı zamanda onu yalıtıp zayıflatır,"[3] diye yazar. Sanatın hakikat *içeriği*, hakikati emniyet altına almaktan aciz olduğu halde ona ulaşmaya çalışan paradoksal *yapısından* ayrılamaz; modernlikte sanatın hakikat içeriğinin özü tam da budur. Biçimin kendisi dolayımsızlıktan çok dolayıma bağlılığı temsil eder, der Adorno,[4] yani sanat eserleri diyalektik olarak temsil ile kaplanmış bir dünya ortaya koyar – dünyanın *sanatın* hakikat içeriği olarak temsil edilişinin teyit ettiği bir hakikattir bu. Sanat ve estetik, dolayımsızlığın değil dolayımın hakikatin hamili olduğu gerçeğinin hamilleri ve gerçekleştiricileridir. Bu nedenle, özne ve nesnenin birliğinden ya da sanatın veya estetiğin gayesi olarak bir dolayımsızlık durumunun yeniden ele geçirilmesinden söz etmenin hiçbir anlamı yoktur; bu ikincisinden ancak, paradoksal bir şekilde, dolayımlı olanın dolayımsızlığı, nesnel ya da "tinsel" şekilde kurulmuş olanın öznel tutarlılığı olarak bahsedilebilir. Adorno Hegel'in *Din Felsefesi Üzerine Dersler* adlı eserinden "Dolayımsızlığın kendisi özsel olarak dolayımlıdır," cümlesini;[5] *Mantık*'tan ise "Bilginin dolayımsızlığı dolayımı dışlamaktan o kadar uzaktır ki bu iki şey birbirine bağlanmıştır – dolaysız bilgi aslında dolayımlı bilginin ürünü ve sonucudur," cümlesini aktarır.[6] Bunun örneğin öznellik açısından ne anlama geldiği, Hannah Arendt'in, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda tek başınalık (*solitude*) ile yalnızlık (*loneliness*) arasında yaptığı ayrım üzerine düşünerek açıklanabilir.

3. *A.g.y.*, s. 145. 4. *A.g.y.*, s. 144.

5. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, İng. çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Mass. ve Londra: MIT. 1993, s. 57.

6. *A.g.y.*, s. 59.

Andrew Bowie için estetik deneyim olanağının bir anlamda parçalanmış –Schnädelbach'ın sözcükleriyle "kendisi için varlık" ve "kendisinin ötesinde varlık" şeklinde ikiye ayrılmış– bir öznellikten doğması gibi, Arendt de yalnızlık deneyiminden farklı olarak, tek başınalık deneyiminin bölünmüş modern benliğin bir ürünü olduğunu yazar. Tek başınalıkta, der Arendt,

"kendi başıma"yımdır, kendimle birlikteyimdir ve bu nedenle ikisi-bir-aradadır, oysa yalnızlıkta tekimdir, tüm başkalarından ayrıyımdır. Kesin konuşmak gerekirse, her tür düşünme edimi tek başınayken gerçekleştirilir ve benimle kendim arasındaki bir diyalogdur; ama bu ikisi-bir-arada diyalog insan kardeşlerimin dünyasıyla teması koparmaz, çünkü onlar düşünce diyaloğunu yürüttüğüm benliğimde temsil edilirler. Tek başınalık sorunu, bu ikisi-bir-aradalığın yeniden tek olmak –kimliği başka kimseninkiyle karıştırılamayacak değişmez tek bir birey olmak– için başkalarına ihtiyaç duymasıdır.[7]

Arendt bu deneyimleri –yalnızlık ve tek başınalık– doğruluk/hakikat değerlerine göre birbirlerinden ayırt eder; ancak bu ayrım bu deneyimlerin her birinin ayrı ayrı doğruluk karşısındaki tutumlarını anıştırdığı kadar içgörülerinin önemini de anıştırır. Tek başına olan birey, dünyanın kendi düşünceleri üstünde aşındırıcı bir etkisi olduğuna kanaat getirip, dolayımsız bir varoluş olanağı içine yerleştirdiği sahiciliğe kavuşma arzusuyla kendisini yalıttığında, tek başınalık yalnızlık haline gelir. Yalnız birey, sadece apaçık ortada olanla iştigal eden saf mantıksal akıl yürütmenin amansızlığı içinde kapana kısılmış biri olarak, düşünmeden olduğu kadar deneyimden de kopmuştur. Bu nedenle yalnızlığın düşünce süreçlerinin "hakikatler"i bütünüyle boştur çünkü hiçbir şeyi *açığa çıkarmazlar*. Arendt, Luther'den şu cümleyi aktarır: "Yalnız bir insan sürekli olarak bir şeyden başka bir şey çıkarır ve her şeyi en kötüsüne vardırır." Ardından şu yorumda bulunur: "Totaliter hareketlerin ünlü aşırılıkçılığı, gerçek radikalizmle alakası olmak şöyle dursun, aslında bu 'her şeyi en kötüsüne vardırmak'tan, her zaman olası en kötü sonuçlara ulaşan bu sonuç çıkarma sürecinden ibarettir."[8]

7. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York ve Londra: Harcourt Brace Jovanovich, 1973, s. 476; Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları*, çev. B. S. Şener, İstanbul: İletişim, 1996.

Böylece Arendt yalnızlığın bireylerin kendilikleri içinde yalıtılmalarıyla değil, "kimliğini yalnızca ona güvenen ve güvenilir eşitlerinin arkadaşlığının sağlamlaştırabileceği" benliğin kaybıyla sonuçlandığı bir durumu betimler.

Böyle bir yalnızlık, der Arendt, "yüzyılımızın sürekli büyüyen kitlelerinin günlük deneyimi" haline gelmiştir.[9] Bu aynı zamanda totalitarizmin insanların içselliklerini düzenlerken başvurduğu süreçtir de. Totalitarizm "tek içeriği insanın kimliğini başkaları ile tüm ilişkilerinin dışında doğruluyor gibi görünen çelişkilerden kesin olarak kaçınmak olan içsel bir baskı" uygular. Tutarlılık konusundaki bu ısrar, der Arendt, hakikat içeriğinin düşüncenin kendisinden uzaklaştırılması gibi bir sonucu da beraberinde getirir; bu şekilde totalitarizm insanların büyük bir çoğunluğunu diyalektik bir tek başınalık deneyiminden mahrum bırakarak onları yalıtılmış bir yalnızlık içine gömer. O halde, yabancılaşma ile kastedilen budur ve Arendt'e göre bu (Batı ekonomilerinin "servet"ine ve "bolluğu"na sıklıkla atfedilen bıkkın hissizlik gibi) fazlasıyla dolayımlanmış bir toplumun değil, *yeterince dolayımlanmamış* bir toplumun sonucudur – ama bu tanı yine de bahsi geçen "yozlaşmış" Batı toplumları için de geçerlidir. Yalnızlık biçimindeki yabancılaşma, gerileme ve başarısızlıktır; ilerlemenin "fazla ileri gitmesi" ya da modernliğin başarı öyküsünün kaçınılmaz bir yan etkisi değil, modern toplumların insan potansiyelinden bir geri çekilme ya da bu potansiyeli denetim altına almanın ve sınırlandırmanın bir yoludur.

Fransız sosyolog Joseph Gabel bu şeyleşmiş bilinci tanımlamak için, Eugène Minkowski'nin "hastalıklı rasyonalizm" terimini kullanır.[10] Gabel'in Marksist toplumsal kuramın araçları ile klinik patoloji araçlarını sentezleyerek toplumsal koşulları çözümleme yolunda bir girişim olan ve İngilizceye *False Consciousness* (Yanlış Bilinç) olarak çevrilen kitabı *La fausse conscience*, bilincin hezeyan durumlarının *dolayımsızlığı* ile *yanlışlığı* arasındaki bağı

8. *A.g.y.*, s. 477. Luther burada Kutsal Kitap'taki "Âdem'in yalnız kalması iyi değil" cümlesini yorumlamaktadır. Tekvin 2: 18.

9. *A.g.y.*, s. 478.

10. Joseph Gabel, *False Consciousness: An Essay on Reification*, İng. çev. Margaret A. Thompson, Oxford: Basil Blackwell, 1975, s. xx.

açıkça belirtir. Gabel'e göre şizofreni fenomeni bizzat şeyleşmiş bilincin yapısına bir model teşkil eder. Gabel "hezeyan"ı –Schnädelbach'ın yabancılaşması, Arendt'in tek başınalığı ve Andrew Bowie' nin estetik yargısı gibi– modern düşünümsel özne için tayin edici bir deneyim olarak görür. "Yalnızca insan," diye yazar Gabel, "hezeyan durumlarını tecrübe edebilir ve –yanlış bilinç üstünde diyalektik bir aşkınlığın sonucu olan– sahici bilinç yine yalnızca insan için, *dolaysız biçimde verili* ... olmaktan ziyade bireyin olgunlaşma süreci içinde yavaş yavaş ulaşılan bir *zaferdir*."[11] Gabel'in şeyleşmiş bilinç olarak şizofreni değerlendirmesi, "şizofrenik" bir varoluşu postmodern öznelliğin aşırı enformasyon yüklü olma niteliği ile ilişkilendiren daha yeni bir gelenekle ters düşer. Bu gelenek "şizofreni"ye postmodernlikte gerçekliğin yok oluşuna çağdaş öznenin verdiği kaçınılmaz bir yanıt olarak ayrıcalık tanır ve özneyi kapitalizmin karşı konulmaz şeyleştirici güçlerini geride bırakmak için kendi yabancılaşmasını "ölümcül bir strateji" ile kucaklamaya teşvik eder. Fredric Jameson, şizofreniden "özdeş-olmayanın dehşet verici hücumu" olarak bahseder ve bununla, Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi, bütün o kafa karışıklığına rağmen şizofrenin "burjuva gerçeklik ilkesi"nin sıradan bilinçten gizlediği bir hakikate (özel olarak, kapitalizmin hakikatine) ulaştığını ima eder.[12] Jean Baudrillard da benzer bir doğrultuda şöyle yazar:

> Şizofren tüm sahnelerden yoksundur, kendine rağmen her şeye açıktır, en büyük kafa karışıklığının içinde yaşar... Onu niteleyen şey pek de, çoğunlukla söylendiği gibi, gerçekliğin kaybı, gerçeklikle arasındaki ışık yılları, mesafenin ve radikal ayrılığın getirdiği keder değil; tam aksine, mutlak yakınlık, şeylerin bütünüyle anlık olması, korunmasızlık, sığınacak yeri olmama hissidir. İçsellik ve mahremiyetin sonudur bu; hiçbir engele takılmadan ona ulaşan dünyanın kendini fazlaca göstermesi (*overexposure*) ve şeffaflığı. O artık kendi varlığının sınırlarını ortaya koyamaz, artık kendisini oynamayı ya da sahnelemeyi beceremez, artık kendisini bir ayna olarak ortaya koyamaz. O şimdi saf bir ekran, tüm nüfuz ağlarının değişip duran bir merkezidir.[13]

11. *A.g.y.*, s. 3.

12. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Londra: Verso, 1990, s. 16.

Baudrillard'a göre bu durum kaçınılmazdır ve bunu tamamen nötr bir tonda resmeder. Baudrillard'ın burada "iletişimin esrimesi" dediği şey, burjuva özneyi etrafındaki dünyadan ayıran bariyerin tedricen aşındırılmasının sonucunda dolaysız varoluşa bir geri dönüşü beraberinde getirir. Georg Simmel gibi, Baudrillard da özne ile nesne arasındaki ilişkiye dair sabit bir anlayışı, bu ilişki çözüldüğünde bile, korur; "kategorik iletişim buyruğunun düpedüz, tüm içselliğin zorla dışa döndürülmesini ve tüm dışsallığın zorla içe zerk edilmesini gösterdiğinden" bahseder.[14] Başka bir deyişle, bir zamanlar saf bir alan olan öznellik nesnel kültür tarafından sömürgeleştirilmiştir ve bu geriye döndürülemez bir süreçtir; içselliğe sarılmak çoktan ortadan kaybolmuş bir şeye sarılmaktır. Bu nedenle Baudrillard, sözcüklerin ve imgelerin tüm gösterme işlevini yitirdiği "şizofren"in bir "yanlış bilinç" durumu içinde olmadığını, "şeyleşme" durumundansa daha da uzak olduğunu vurgular; bu kategori, eğer bir şekilde uygulanabilirse, endişeden mustarip modern burjuva öznenin özerklik iddiasına uygun düşer.

Gabel'e göreyse, aksine, şizofreni çoğu kez "diyalektik" düşünmenin bulunmayışıyla ve öznel olarak "benmerkezci" ahlaki bir evrene gömülmüş olmakla nitelendirilen bir yanlış bilinç biçimidir: "İdeolojilerin kavramsal araçları benmerkezci bir şekilde biçimlendirilmiştir: Bilinç alanında ayrıcalıklı bir dizgenin varlığı, farklılıklara ilişkin sezginin yitip gitmesi pahasına, anti-diyalektik bir özdeşleştirmeyi teşvik eder ve bunu da şizofrenlerin mantığına yakın bir düzenek sayesinde yapar."[15] Burada Gabel'in perspektifi Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki pespektifine benzer. Arendt'e göre, totalitarizm halka birtakım kanılar aşılamayı değil, bireyi dünyadan radikal bir biçimde yalıtarak bu kanıların oluşturulma olanağını yok etmeyi amaçlar. Toplum, adaletin, erdemin ve hatta rasyonelliğin taleplerine kayıtsız kalan tamamen "nesnel" bir mantık izler.[16] Bu çözümlemeye göre örneğin Milli Piyango dünyadan

13. Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", Hal Foster, haz., *Postmodern Culture* içinde, Londra: Pluto, 1985, s. 133.

14. *A.g.y.*, s. 132.

15. Joseph Gabel, *False Consciousness*, s. 87.

16. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 468.

tüm rasyonelliği silip atan ve bu nedenle kendine benmerkezci olmayan, tarihsel terimlerle bakabilen bir halkın, siyasi olarak birleşmiş bir işçi sınıfının oluşumunu köstekleyen ve hatta yasaklayan yarı-totaliter bir kurumdur. Saf rastlantı biçiminde tasarlanan doğaya, insanların kaderleri üstünde tam bir egemenlik tanınmıştır – tıpkı Üçüncü Reich sırasında, ırksal köken biçiminde tasarlanan doğanın, insanların rejimin katılımcıları mı yoksa kurbanları mı olacağını belirlemesi gibi. "O sen de olabilirsin!", Himmel'in söylevlerinde, kendilerini "iki bin yılda bir ortaya çıkan büyük bir görev"e dahil olarak düşünmeye teşvik ettiği Nazi yetkililerinin "seçilmişlikleri"ne dair ısrarıyla bütünüyle aynı türden ideolojik bir duygudur.[17]

"Bizi Aptallaştırmaya Yönelik Komplo" başlığı altında David Runciman, milli piyangoların görünürde asil olan amaçlarının bilinç düzeyindeki küçük düşürücü etkileriyle bağdaşmadığından bahseder:

> Hükümetin gelir kaynakları arasında bir tek Piyango'dan toplanan para ulusun genel ve klasik bir anlamda ahlaki yaşamı diyebileceğimiz şeyin (ki bu anlamda sanatsal ve sportif başarılar da ahlaki başarılar olarak düşünülür) ilerlemesini sağlamak için bir kenara ayrılır. Ancak hükümetin gelir kaynakları arasında bir tek, bu gelişmeler için harcanan para cehaleti, batıl inançları ve korkuyu besleyip güçlendirerek toplanır.[18]

Milli piyangolar işleyişlerini yanlış bilince ve şanstan türeyen hakkaniyet hissiyle bir arada var olan bir inanca borçludurlar. Bu inanç ilk olarak insanların seçtiği rakam dizilerinin onlara "ait olduğu" –katılımı aksatmamak gerektiği kanısı açısından elzem olan fetişist bir ilişki– ve ikinci olarak da bazı rakam dizilerinin (örneğin "gelişigüzel görünen" dizilerin) çıkma şansının diğerlerinden (örneğin ardışık dizilerden) daha yüksek olduğu inancıdır. Bu inançlar, sözde eşitlikçi şans fikriyle bağdaşmaz. Milli piyango ideolojik olarak tutarsızdır ve Gabel'e göre aynı tutarsızlık, şeyleşmiş düşüncenin tipik bir numunesi olan ırkçı bilincin başat düşünsel özelliğidir.

17. Bkz. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 105. "O sen olabilirsin!", İngiliz Milli Piyangosu işletmeni Camelot'un reklam sloganıdır.

18. David Runciman, "The Plot to Make Us Stupid", *London Review of Books*, Cilt 18, No. 4 (22 Şubat 1996).

Irkçı yanlış bilinç "tarihsel bir kökene dayanan ırksal özelliklerin tarihdışı ve 'doğal' olduklarını düşünür" (örneğin Yahudilerin para tutkusu ya da İskoçların alkole düşkünlüğü veya –Frantz Fanon'un örneği– Cezayirlilerin suça yatkınlığı gibi her biri tarihsel koşullar değişir değişmez kaybolan tarihsel bir fenomen olarak açıklanabilecek olan özelliklerdir bunlar[19]). Bu arada ırkçı ideoloji de "Yahudiliği tarih aracılığıyla açıklamak yerine, Tarihi Yahudilik aracılığıyla açıklama iddiasında bulunan bir sözde-tarih"i bu yanlış bilincin üstüne kurar.[20] Irkçılık, dünyanın gözle görülür bir mantıksal tutarlılıktan yoksun olması karşısında bir tür güven kaynağı olarak benimsenmiş diyalektik olmayan bir bilincin örneğidir; keza Milli Piyango da insan toplumundan özerk olan bir dolayımsızlık biçimine duyulan inanca psikolojik bir geri dönüşü temsil eder – ancak bu dönüşte, *öznel olarak* yüklenen bir amaç hissi vardır, ki bu da onun "şizofrenik" doğasını oluşturur. Freud şizofrenide, sözcüklerin, uyku esnasında örtük rüya düşüncelerini aşikâr rüya içeriklerine dönüştüren yer değiştirme ve yoğunlaştırma süreçlerinin aynılarından geçtiğini yazar. "Bu süreç tek bir sözcüğün, eğer bu sözcük içerdiği çok sayıdaki bağlantıdan ötürü özellikle elverişliyse, koca bir düşünce zincirinin temsilini üstüne almasına varacak kadar ileriye gidebilir."[21] Gabel'e göre aynı durum şeyleşmiş zihin yapısı için de geçerlidir. Şizofrenik düşünce sürecinin "özdeşleştirici bir temel"i vardır, yani "özdeşleştirme fonksiyonunun patolojik olarak bir üstünlüğü" söz konusudur.[22] Bu süreç, tarihsel nedensellik düzeyinde değil dolaysız mütekabiliyet düzeyinde bağlantılar kurarak bir tür "hastalıklı rasyonalizm" oluşturur. Böylece bu süreç Arendt'in yalnız filozofunun ya da totaliter bir rejimin öznesininkine eşdeğer bir kafa yapısına işaret eder: yani "kendi içine kapanmış, dogmatik, gerçeklikten kopuk, deneyim ile değişmeyen düşünce"ye.[23] Ve hem Arendt hem Gabel bu durumu modern hükü-

19. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, İng. çev. Constance Farrington, Harmondsworth: Penguin, 1967, s. 239 vd.

20. Gabel, False *Consciousness*, s. 12-3.

21. Sigmund Freud, "The Unconscious", *Penguin Freud Library* içinde, Cilt 11: *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin, 1991, s. 204.

22. Gabel, *False Consciousness*, s. 85, 80. 23. *A.g.y.*, s. 81.

metlerin tipik bir ideolojik hedefi olarak görür.

Anti-Oedipus'ta Deleuze ile Guattari de geç kapitalizmin genel bilincini "şizofrenik" olarak tanımlarlar. Ancak *Anti-Oedipus*'un vurgusu Gabel'in eserininkinden bir hayli farklıdır; Deleuze ve Guattari'ye göre eleştirel "yersiz yurtsuzlaştırma" ya da "şizo-analiz" prosedürü, "arzulayan özne" konumuna ulaşmak için şeyleşmiş bilincin bütünlüğünü yarıp geçme sürecidir. Deleuze ve Guattari işte bu nedenle, Proust ve Kafka gibi yazarların yazılarına bu kadar yüksek bir değer verirler. "Eğer şizofreni evrenselse," diye yazarlar, "büyük sanatçı şizofrenik duvarı aşıp artık hiçbir zamana, hiçbir muhite, hiçbir okula ait olmadığı, bilinmeyenin diyarına ulaşan kişidir."[24] *Kayıp Zamanın İzinde* "büyük bir şizo-analiz girişimidir: Tüm düzlemler moleküler kaçış çizgilerine, şizofrenik yarıp geçme noktalarına ulaşıncaya kadar kat edilir..."[25] Proust'un bütünsel anlamı, "rizomatik çizgileri"nin üstünde ve ötesindeki "Bütün", sadece "bir üründür; diğer parçaların yanında onları ne birleştiren ne de bütünleştiren bir diğer parça olarak üretilmiş bir üründür".[26] Öte yandan Ulrich Beck gibi, Deleuze ve Guattari de Kafka'yı bir özgürleşme yazarı, "büyük bir neşeyle, bir *joie de vivre** ile gülen bir yazar" olarak okur ve Kafka'nın melankolik düşüncelerin ve tek başınalığın sanatçısı olarak tanınmasını, yalnızca, yazarın acizliğini ve suçluluğunu haykırdığı "soytarıca beyanları"nın yanlış anlaşılıp eserlerinin "aptalca" ve "çarpıtılarak" yorumlanmasına bağlarlar.[27] Kafka'da, adaletin "arzu"dan başka bir şey olmadığı gösterilir ve bu arzunun "çokseslilik" Kafka'nın yazılarının asıl derdidir.

Bu edebi yorumlar Deleuze ve Guattari'nin diyalektiği reddetmeleri ile uyumlu görünmektedir:

> Antik bir heykelin parçaları gibi, son parçasının ortaya çıkması beklenen, böylece orijinal birliği ile tamamen aynı olan bir birlik yaratmak için hepsi yeniden yapıştırılabilecek fragmanların var olduğu mitine artık inan-

* Yaşama sevinci. –*ç.n.*

24. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Londra: Athlone, 1984, s. 69.

25. *A.g.y.*, s. 318. 26. *A.g.y.*, s. 43.

27. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, İng. çev. Dana Polan, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 41, 95-6n;

mıyoruz. Bir zamanlar var olan asli birliğe ya da bizi gelecek bir tarihte bekleyen nihai bir bütünlüğe artık inanmıyoruz... Yalnızca çevresel olan bütünlüklere inanıyoruz. Ve birbirinden ayrı pek çok parçanın yanı sıra böyle bir bütünlüğü keşfetsek de, bu parçaları bütünleştirmeyen ama bu tikel parçaların toplamı olan bir bütünlüktür bu; bu tikel parçaları birleştirmeyen ama bu parçaların kurduğu bir birliktir; bu parçalara, ayrıca üretilmiş yeni bir parça olarak eklenmiştir.[28]

Böyle bir dolayımsız, "moleküler" hakikat fikri, hakikat ile dolayım arasındaki yakın ilişkiye, yani özne ile nesnenin, parça ile bütünün fiilen birleştiği *Geist* kavramında ("en yüce Kavram," der Hegel, "modern çağa ve bu çağın dinine ait olan bir kavram")[29] önvarsayılan ilişkiye –en azından retorik olarak– karşıdır. *Tinin Görüngübilimi*'nin Giriş'indeki etkileyici paragraflardan birinde Hegel bu ilişkiyi ve dolayımın kendisinin doğasını anlatır:

> Mutlak konusunda, özünde bir sonuç olduğu ve yalnızca en sonunda gerçekten olduğu şey olduğu söylenmelidir; *doğası tam da bundan oluşur*, yani *edimsel olmaktan, özne olmaktan, kendiliğinden kendisi halini almaktan*... Başlangıç, ilke ya da –önceleri dolaysız olarak ifade edildiği gibi– Mutlak yalnızca evrensel olandır. Tıpkı "*tüm* hayvanlar" dediğimde, bu ifade zooloji yapmak sayılamayacağı gibi; "İlahi", "Mutlak", "Ebedi" vb. sözcükler de *içerdikleri şeyleri ifade etmezler*; ve aslında, yalnızca bu tür sözcükler, sezgiyi dolayımsız bir şey olarak ifade ederler.[30]

Hegel'in tarih felsefesinin ışığında, "Mutlak" gibi terimlerden korkuyla geri çekilen bir "ters" fetişizm biçiminin var olduğu; dahası, bu geri çekilme hareketinin kendisinin gerçekten nevrotik, gerçekten fetişleştirici, gerçekten şeyleşmiş bilinci oluşturduğu bariz olarak görülür. "Bir zamanlar var olan asli birlik" ya da "bizi gelecek bir tarihte bekleyen nihai bir bütünlük" olarak Mutlak düşüncesi, genel olarak tam tersine inanılsa da, Hegelci bir düşünce değildir. Hegelci *Geist*'ta, özne ile nesnenin birliği bilginin nihai amacı değil, tarihin her uğrağına hakkedilmiş olan metodolojik bir ilkedir. Hegel'de, örneğin numen ile fenomen, rasyonellik ile gerçek, bilim

Türkçesi: *Kafka: Minör Bir Edebiyat İçin*, çev. Özgür Uçkan, Işık Ergüden, İstanbul: YKY, 2001.

28. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 42.
29. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §25, s. 14.
30. *A.g.y.*, §20, s. 11 (vurgular bana ait).

ile estetik, parça ile bütün ve hatta dolayım ile dolayımsızlık arasında hiçbir Kantçı ayrım yoktur. Hegel'deki dolayım kavramı üstüne önemli bir makalesinde Adorno şöyle yazar: "Kant'ta eleştiri, bir akıl eleştirisi olarak kalır; aklın gerçeklikten Kantçı bir anlamda ayrılmasını eleştiren Hegel'de aklın eleştirisi aynı zamanda gerçek olanın da bir eleştirisidir."[31] Benzer bir düşünce Lukács'ın şeyleşme konulu makalesinin de önkabulüdür; hatta Lukács, Hegel'den aktarılan yukarıdaki pasajı örtük olarak anıştırarak elli yıl sonra Deleuze ve Guattari'nin diyalektik tarih felsefesine yapacakları itirazı *önceden ifade eder*. Bütün, parçalarının toplamı değildir; sadece parçalarının toplamından *daha fazla* –bir Gestalt– da değildir. Daha ziyade, "diyalektik yöntemin özü, diyalektik ile doğru olarak kavranan her unsurda bütünlüğün tümüyle kapsandığı ve tüm yöntemin tek tek her unsurdan çözülebileceği gerçeğinde yatar."[32] Lukács'a göre, Hegel'in felsefi sistemi "sonsuz ilerleme" (ya da, tersine, sonsuz gerileme) olarak bilgi fikrini *reddetme*yi olanaklı hale getirir. "Tarihin gelişmekte olan eğilimleri," der Lukács birkaç sayfa sonra, "ampirik gerçeklerden daha yüksek bir gerçeklik kurar"[33] – ancak bu ne dolayımsızlığa ne de dolayımsızlıktan uzağa doğru giden bir harekettir. Hegel'de dolayım kavramı, geleneksel olanın aksine, iki aşırı uç arasında bir "uzlaşma", birbiriyle bağdaşmayan iki ilkeyi "uzlaştıran" üçüncü bir yol değildir. Robert Hullot-Kentor'un da belirttiği gibi, Hegel'e göre dolayımın kendisi bir aşırılıklar güzergâhıdır;[34] dolayım, özne ile nesnenin, dolayımlılık ile dolayımsızlığın, varlık ile oluşun, düşünce ile eylemin birliğini, bir *kutuplar* birliği olarak üretir. Yanlış adlandırılmış olan diyalektik "sentez", bir kavram en mükemmel biçimde gerçekleşerek *kendi karşıtı haline geldiği* an meydana gelir. Uzlaşım olarak dolayım, çıkış noktası olarak, dünyanın şu anki durumunun daha önceden var

31. Theodor W. Adorno, "The Experiential Content of Hegel's Philosophy" *Hegel: Three Studies* içinde, s. 72.

32. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 170.

33. *A.g.y.*, s. 181.

34. Robert Hullot-Kentor, "Forward: Critique of the Organic", Adorno, *Kierkegaard* içinde, s. xviii; ayrıca bkz. Theodor W. Adorno, "Aspects of Hegel's Philosophy" *Hegel: Three Studies* içinde, s. 8-9.

olduğunu varsaydığı için, "alıkoyarak aştığı" şeyi olumladığı halde, Hegelci dolayım mecut dünya ile başka bir dünyanın (*the world as other*) birlikte var olduğunu –hatta *özdeş* olduklarını– önvarsayan dinamik bir eğilimdir. Dolayım eşzamanlı olarak hem dolayım hem dolayımsızlıktır, tıpkı Adorno'ya göre düşünmenin, eşzamanlı olarak hem eylem hem de düşünme olması gibi. Bunları birbirlerine karşıt konumlarında tutmak –örneğin eyleme düşünme karşısında ayrıcalık tanımak– tümüyle düşünsel bir prosedürdür, verili kabul edilen kavramsal dünyanın ta kendisine gerçeklik atfeden şeyleşmiş bir bilincin ürünüdür.[35] Benzer bir biçimde, dolayımsız, kendinde şey –Lucien Goldmann'ın dediği gibi, *le monde comme donné*– ancak dolayımlanma süreci içinde ulaşılabilirdir; hatta, dolayımlanmış olan yalnızca dolayımı içinde dolayımsızlığa erişir. Düşünce yalnızca eylem için gerekli olmakla kalmaz; şeyleşmiş bir dünyada, düşünce eylemi *kurar*, hem de verili dünya temelinde gerçekleştirilen herhangi bir eylemden daha fazla kurar.

Bu perspektiften bakıldığında Hegel bir idealist olmadığı gibi, Hegel'in tarih kuramı da "anıtsal" ya da totaliter bir kuram değildir. Bu nedenle Hegel'e *karşı*, "Mutlak" ya da "evrensel" gibi "anıtsal" sözcüklerin şeyleştirici şiddeti konusunda ısrar etmek ya da diyalektiği bu gerekçeyle bir kenara atmak anlamsızdır, çünkü Hegel için mutlak bilgi uzak gelecekte olması beklenen bir hipotezdir; bu hipotez bilimsel olduğu kadar (ya da ondan daha çok) metodolojik ve siyasi bir öneme sahiptir.

"Hitler faşistlerin cinsel güdülerini uyandırmıştır," diye yazar Deleuze ve Guattari. "Devrimci bir mekanizma, en azından baskıcı mekanizmaların kırılmalar yaratma ve akımlar seferber etme gücü kadar büyük bir güç elde etmezse bir hiçtir."[36] Aksine, devrimci bir "mekanizmanın" gerçek amacı, dolayımsızlık *açısından* diğerleriyle yarışmak değil, bu gibi "baskıcı mekanizmalar"ın ürettiği dolayımsız gerçekliği *dolayımlamak*tır. Lukács şeyleşmeden "kurtuluş"tan ya da "özgürleşme"den değil, şeyleşmenin "aşıldığı" ger-

35. Bkz. Theodor W. Adorno, "Resignation", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, İng. çev. Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 1998.

36. Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 293.

çek bir durumdan bahseder. Şeyleşmeyi aşmak dolayımın, "yanlış bilincin" "katmanlar"ına nüfuz etme meselesi değil, tam da doğru olmayan, "dolayımsız" gerçekliği *dolayımlama* meselesidir. Sorun, Deleuze ve Guattari'de olduğu gibi, dolayımın mantığı ile şeyleşmenin mantığı eşitlendiği zaman ortaya çıkar; aslında bu mantıklar zıtlaştırılmalıdır: Şeyleşme eleştirisi her zaman "dolayım mantığı" nın kendisinin bir eleştirisidir.

Bu nedenle Deleuze ve Guattari, sözgelimi rizomatiği anıtsalın, materyalisti totaliterin, dolayımsızı dolayım metafiziğinin karşısına koydukları gibi, Proust'u da Hegel'in karşısına koyarken yanlış yapmaktadırlar. *Kayıp Zamanın İzinde*'nin bütünsel anlam ve önemi anlatılmaz; metin kendi maddeselliğini bu şekilde aşar, tıpkı Swann'ın davranışının rasyonalist açıklamayı aşması gibi – ancak bu, anıtsal rasyonelliğin bir yok oluşu değil, tam da maddesel gerçekliğin diyalektik olarak dolayımlanması durumudur. Swann'ın Odette'e olan aşkını yendiği ve yok ettiği *Du côté de chez Swann* (*Swann'ların Tarafı*) ile *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* (*Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*) arasındaki boşlukta, Swann Odette'le evlenir! Maddeselliği başarılı bir şekilde aşan ilk aşkın dolayımsızlığı değil, evliliğin dolayımlı oluşudur. Proust'un anlatıcısı bize şöyle der: "Küçültücü evlilikler az çok cazip bir durumdan, çok özel bir mutluluk uğruna fedakârlık yapmak anlamına geldiğinden, genellikle en değerli evliliklerdir."[37] Swann, Odette ile evlenerek ölmekte olan aşkını başarıyla dolayımlamış olur; bu yolla "fazladan bir kişi, bu dünyada aynı ismi taşıyan kişiden ayrı" bir insan yaratır.[38] Dünyanın saygısını reddetmesi Swann'ın –ve Proust'un girişiminin– büyük utkusudur; işte bu nedenle, sanatın demodeliğine ilişkin metin boyunca gösterilen tüm kanıtların aksine, *Kayıp Zamanın İzinde* boyunca sanata ve estetik yargıya verilen değer varlığını sürdürür. Proust, sanatın önemli olduğu iddialarını reddetmesine rağmen, *ve reddettiği ölçüde*, sanata değer verir. Diğer parçaların yanına yerleştirilecek bir parça değil, *Kayıp Zamanın İzinde*'nin her cümlesinde örtük olarak bulunan bir bütündür bu.

37. Marcel Proust, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, çev. Roza Hakmen, İstanbul: YKY, 1998, s. 41.

38. *A.g.y.*, s. 40.

12

Modası Geçmişliğin Erdemi

ADORNO günümüzde Hegel okumanın cazibesini şu paradoksa dayandırır: Hegel bir yandan bilim ve öğrenim sistemi tarafından modası geçmiş kılınmıştır; ne de olsa yana mutlak bilgi elde edilememiş ve insanlık batıl inançların yerine rasyonelliği koyma yolunda çok büyük bir ilerleme de gösterememiştir. Öte yandan böyle gerçekler, onlara karşı çıkmak için Hegel'i her zamankinden daha güncel ve daha gerekli hale getirir.[1] Hegel tam da kuramı tarih tarafından sarsıldığı ölçüde radikal bir güçtür; modasının geçmiş olması tam da onun değerinin kaynağıdır. Savım o ki, benzer bir durum Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde genişletildiği haliyle şeyleşme kavramı için de geçerlidir.

Jean Baudrillard'ın eseri hem şeyleşmenin neden anakronik hale getirildiğini hem de kavramın neden bu bariz antikleştirmeye rağmen hâlâ kritik bir önem taşıdığını açıklar. Baudrillard'ın en etkili eserlerinde öne sürüldüğü şekliyle klasik "yüksek postmodernist" tanı –gerçekliğin, medyalaştırma sürecinin yol açtığı bir kirlilik etkisinden mustarip olduğu, sonuç olarak gerçeklik ilkesinin kendisinin modası geçmiş hale geldiği, gerçekliğin artık "uzamsal" hakikat ve görünüş modeline göre işlemediği tanısı– Baudrillard'ın *Kusursuz Cinayet* adlı kitabında tipik bir incelik ile güncellenmiştir. Gerçeklik, der Baudrillard, onun varoluşunu reddedenlerle işbirliği yapmaya, bunu yaparken de "paradoksal olarak onları haklı çıkararak" onlardan öç almaya başlamıştır, "En sinik, en provoka-

1. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, İng. çev. Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MA ve Londra: MIT 1993, s. 55-6.

tif hipotezi doğrulamak aslında gayet ucuz bir hiledir; sözlerinizin amansız bir gerçeklik tarafından içler acısı bir biçimde onaylanması ile eliniz kolunuz bağlanır."[2]

Şeyleşmenin modasının geçmesinin nedeni, gerçekliğin, temsilden ayrı olarak var olduğu numarasını (ya da inancını) terk ederek kendi doğruluğunu onaylaması ve bu yolla eleştirel dayanak noktasını ortadan kaldırmasıdır. Baudrillard'ın da belirttiği gibi, "doğrulanmış bir kuram artık kuram değildir"; düşünce ile gerçekliğin örtüşmesi "kavramın ölüm sancıları"na karşılık gelir[3] – ve şeyleşme, kavrama, tüm diğer kuramlardan daha fazla bağımlıdır. Baudrillard'ın çözümlemesinin kasten kafa karıştırıcı olan mesajı, hüküm süren bu gerçekdışılığın, bireylerin vatandaşlık haklarının siyasi olarak her zamankinden çok kısıtlandığı gerçek bir durum olduğudur. Gerçeklik kendi inşa edilmiş karakterini kabul etmekle eleştirel olarak çözümlenme olanağını bile ortadan kaldırır. "Tüm düşüncelerin koşulsuz olarak gerçekleştirilmesi," der Baudrillard, cehennemin başladığı yerdir, cehennemin ta kendisidir;[4] burada yine Hanna Arendt'in, tam şeyleşme fikri ile bütüncül yönetim arasında bir analoji kuran totalitarizm kuramına anıştırma yapılır.

Kusursuz totalitarizm öz ile eylem –ya da varlık ile oluş– arasında bir ayrım yapmanın mümkün ya da gerekli olmadığını ima eder. Kusursuz totalitarizmde, der Arendt, "tüm insanlar Tek İnsan haline gelir"; "her edim Doğa'nın ya da Tarih'in çoktan verdiği bir idam kararının infazıdır".[5] Gerçek totaliter hükümetlerin yönetimi altında korku artar ama artık nasıl davranmak gerektiği konusunda yol göstermez; terör "kurbanlarını bireysel eylemlere ve düşüncelere bakmaksızın, sırf doğal ya da tarihsel sürecin nesnel zorunluluğuna göre seçer." Totaliter rejimlerin sakinleri "doğa ya da tarih sürecinin hareketini hızlandırmak uğruna bu sürecin içine atılmış ve burada sıkışıp kalmışlardır; bu halleriyle, bu sürecin içkin yasasının yalnızca cellatları ya da kurbanları olabilirler."[6] Başka bir deyişle,

2. Jean Baudrillard, *The Perfect Crime*, İng. çev. Chris Turner, Londra: Verso, 1996, s. 100; Türkçesi: *Kusursuz Cinayet*, çev. Necmettin Sevil, İstanbul: Ayrıntı, 2006.

3. *A.g.y.*, s. 101. 4. *A.g.y.*, s. 102.

5. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 467.

6. *A.g.y.*, s. 468.

kusursuz totaliter rejimler *özü* terör olan *saf dolayımsızlık* toplumlarıdır. Baudrillard'ın "tüm düşüncelerin koşulsuz olarak gerçekleştirilmesi" dediği şeyin altında yatan distopik görüş budur; bu görüş özne ile nesne arasında bir mütekabiliyeti, tüm dolayımın yıkılıp dolayımsızlığa dönüşmesini ve gelecek ile geçmişin, eşzamanlı olarak tarihin hem sonu hem kökeni olan şimdinin hortumu içerisinde birleşmesini belirtir. Totalitarizmin hem kurbanları hem de cellatları için şu söylenebilir: Bu insanlar, "öz-kimlikleri"nin "nesnel kültür" tarafından aşındırılmakta olduğu, içsel varlık ile dışsal belirlenim arasındaki bir ayrışımdan mustarip oldukları, yaşamın "kendisinin donuk bir yansıması" haline geldiği vs. gibi "geç modern" toplumlarda yaygın olduğu düşünülen hislerden muaftırlar. Şeyleşmeye karşı duyulan endişenin yokluğu, ideal totaliter devlet ile romantik kuramcılar tarafından hayal edilen "şeyleşmemiş" dünyanın ortak noktasıdır, ki bu da şeyleşme kuramı açısından endişe verici ve zararlı bir yokluktur. Metalaşma ve şeyleşme gibi kategorik kavramların topluma üstten –kendisi bu endişeden etkilenmeyen bir konumdan– uygulanmasını sağlayan Aşkın "üstanlatılar"ın gücünü yitirmesi ile birlikte, bu kavramların kendileri askıya alınır.

Gelgelelim, Arendt'e göre böyle bir rejim hiçbir zaman saf bir halde var olmamıştır; hatta Arendt böyle toplumlar yaratma girişimlerinin kendi kendisini bozguna uğratan, kendi işleyiş ilkeleriyle kendi kendisini zorunlu olarak tahrip eden girişimler olduğunu ima eder. Totaliter rejimlerin terörü birey ile toplum arasında yukarıda ima edilen bağıntıyı kuramamalarından kaynaklanmaktadır. Kusursuz totalitarizm artık aynı şekilde totaliter olmayacaktır, çünkü totalitarizmi ayırt etmek için gerekli olan gerilim (birey ile toplum, özne ile nesne arasında) artık yoktur. Bireylerin ereklerinin tanımları gereği kolektivitenin erekleri olduğu bir toplumda bütüncül bireysel doyum ile bütüncül bireysel baskı birbirlerinden nasıl ayırt edilebilir? Keza, bütüncül şeyleşme çağının, daha önce de söylediğim gibi, bireysel özgürlük üstünde hiçbir aşındırıcı ya da kısıtlayıcı etkisi olmayacaktır, çünkü bireyin yapısı o koşullar altında çok farklı olacaktır. Bir insan şeyleşme tarafından tehdit edildiğini hissediyorsa, bu o kişinin maddesel gerçekliği aştığının, bütüncül şeyleşmenin şu anda olanaksız olduğunun ve bu nedenle şeyleşme *kuramının* faydalı olmayı sürdüğünün kanıtıdır. Öte yandan, herhan-

gi bir şeyleşme hissinin var olmadığı durumda, fenomenin kendisinin somut bir gerçekliğe sahip olduğunun söylenip söylenemeyeceği tartışmalı hale gelir.

Düşünümsel modernleşme "bütüncül yönetim" durumuna ulaşılmış olduğunu yalnızca öne sürmekle, şeyleşme kuramını doğrular ve en aşırı postmodernistin düşüncesinden bile daha nihilist bir sonucu beraberinde getirir. Ulrich Beck ile Jean Baudrillard'ın, kabul ettiklerinden çok daha fazla ortak noktaları vardır. Arthur Kroker daha da pervasızca dönemselleştirerek, yabancılaşma ve şeyleşme çağlarını takip eden taklit evresinin yerini artık iktidarın "kendi yok oluşunun boş bir göstergesi olarak" ortaya çıktığı bir "sinik iktidar" evresinin aldığını ileri sürmüştür.

Öz-göndergeli, hareketlerinde gelişigüzel, her zaman modernist kültürün efsaneleşmiş sözümona karşıtlıklarını (ben ve öteki, doğa ve kültür, öz ve deneyim) altüst ettiği için her zaman içsel bir çelişkisi olan sinik iktidar bugün hegemonik ideolojidir. İngiliz toplumsal kuramcı Anthony Giddens'ın hürmetkâr bir eda takınarak "düşünümsel modernleşme"nin "üçüncü yol"u olarak tarif ettiği şey budur. "Üçüncü yol" – milenyumda mikro-faşist bir siyasi biçim olarak sinik iktidardır bu.[7]

Fakat, Kroker, bu duruma tarihte yeni bir evre statüsü yakıştırarak –kötüleyici tonuyla ima ettiği tüm eleştiriye rağmen– Giddens ve Baudrillard'ın çizdiği dünya tablosunu haklı bulur ve *güçlendirir*. Bu iki yazar da kendi kuramına hoşgörülü bir aile reisinin evladına gösterdiği cömertlik ile bakar; ikisi de siyasi olarak müdahale etmeyi reddettiği bir durumda kendi kuramının yol açabileceği bütün sonuçları kabul etmeyi başaramaz. Giddens'ın "üçüncü yol"u –tıpkı Beck'in düşünümsel modernlik kuramı, Baudrillard'ın taklit kuramı ve Kroker'in "sanallaştırma" modeli gibi– tarihsellikten tamamen uzak olmakla eleştirilmelidir. Baudrillard, Beck, Giddens ve Kroker, Adorno'nun Hegel'e neden her koşulda bu denli önem verdiğini anlamamızı sağlayan birer örnek sunarlar. Her biri şu anki durumun son derece geçerli bir *betimlemesi*ni ortaya koyar – ama yine her biri bu yolla şu anki durumla aciz bir suç ortaklığına gire-

7. John Armitage, "Dissecting the Data Body: An Interview with Arthur and Marilouise Kroker", *Angelaki*, Cilt 4, No. 2 (Eylül 1999), s. 72.

rek kendi *eleştirel* lüzumsuzluğunu ortaya koymuş olur.

Tümüyle şeyleşmiş bir toplum içinde yaşadığımız fikri (her halükârda aynı anlama gelen) şeyleşme "çağ"ının sona erdiği fikri kadar savunulmazdır. Bunu yine analoji yoluyla açabiliriz. İlk olarak tekel kavramını düşünelim; (çok çeşitli üretim yapan tek bir şirketin her şeye sahip olduğu ve tüm piyasalara tamamen hükmettiği, her bir satış noktasmdan fiilen kendisiyle rekabet ettiği) varsayımsal bütüncül bir tekeli, bütüncül, atomlaşmış ve bu nedenle de denetim altında olan rekabetten ayırt etmek ne kadar olanaklıdır? Tekel fikri gerçekleşmemesine *–karşısında* tekel kurulacak daha küçük bir şirketin varlığına– bağlıdır. Bu nedenle biraz daha spekülasyon yapabiliriz: Anonim şirketler, kültürel ve ekonomik tahakküm kurmayı başardıkları ölçüde olduğu gibi *başaramadıkları* ölçüde de öfke uyandırırlar. McDonald's ya da Starbucks gibi büyük şirketlerin sömürgeleştirici eğilimlerine karşı duyulan infialde, büyük şirket fikrinin kendisi bir şeyleştirmedir: "Sunulan şey, gerçek bir seçim değil, bir tür seçim yanılsamasıdır... Daha fazla içecek sunarlar sunmasına fakat burada hafiften sinsi bir şey de yok değildir, çünkü size seçimin bir taklidini, sıcak bir ortamın ve samimiyetin bir taklidini sunarlar – oysa aslında sadece büyük bir şirket tarafından manipüle edilmektesinizdir."[8] Mesela, "gerçek seçim"den değil de "seçimin bir taklidi"nden bahsetmek ne demektir? "Büyük bir şirket tarafından manipüle edilmek" ne demektir? Toronto'da Starbucks'ın düşmanca tekliflerine karşı koymuş "ve kazanmış" olan bağımsız bir kafe –Dooley's– hakkında bir hikâye anlatılır. Müdavimleri tarafından yürütülen yoğun bir yerel kampanyanın sonucunda Starbucks "kiralamış olduğu dükkânı yine Dooley's'e bırakır".[9] Bu gerçekten bir bağımsızlık zaferi midir, yoksa tehlikeli, cömert bir çoğulculuk yönünde bir aşama ileriye taşınmış tüketici kapitalizminin kendi içkin mantığı mıdır? "Eylemciler" bazı kapitalist girişimlere düşmanlıklarını öznelci (ya da bütünleştirici) terimlerle dile getirerek, kampanyalarının, düşmanlarına yönelik fetişist

8. "Tasarım gurusu" Stephen Bayley, aktaran Oliver Burkeman ve Emma Brockes, "Trouble Brewing" (Seattle DTÖ isyanlarıyla ilgili haber, 30 Kasım 1999), *Guardian*, 3 Aralık 1999.

9. *A.g.y.*

bir anlayışa bağımlı olduğunu doğrulamış olurlar. Bu eylemciler, sözgelimi, "küresel sermaye"nin bünyesinde barındırdığı kötülükten bahsetmekle kapitalizmin şeyleştirici etkilerine katkıda bulunur ve bütünlüğün doğru bir çözümlemesini daha da olanaksız hale getirirler.

İkinci bir analoji, Jean Baudrillard'ın gerçeklik ile temsil arasındaki ilişkiyi işleyen kitabı *Kusursuz Cinayet* ile ilgili olmakla beraber, şeyleşme kavramıyla kuramsal bir bağı olan tekelden muhtemelen "daha saf" bir metafor olan kusursuz cinayet analojisidir. Baudrillard'ın kusursuz cinayetin, "gerçekliğin öldürülmesi"nin "her zaman çoktan" vuku bulduğu –bu "kusursuz cinayet"in insan varoluşunun kendisinin en başta gelen ilkesi olduğu– fikrinin aksine, kusursuz cinayet kavramı tarihdışı bir soyutlamadır.[10] Kusursuz (ya da çözümü zor) cinayet iki biçimde olabilir: (i) hiçbir nedeni olmayan cinayet (Raskolnikov'un duyusal ve düşünsel zevk için insan öldürdüğü, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sında olduğu gibi), ve (ii) hiçbir faili olmayan cinayet ("katil"in akılsız bir orangutan olduğunun ortaya çıktığı Edgar Allan Poe'nun *Morgue Sokağı Cinayeti*'nde olduğu gibi). Ancak 1920'lerdeki Loeb-Leopold vakasından –hatta *Suç ve Ceza*'dan– bu yana "nedensiz cinayet" işlemenin çekiciliğinin kendisi olası cinayet güdüleri listesindeki maddelerden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim İtalya'da yakın geçmişte yaşanan bir olayın etkisi üstüne hazırlanmış bir raporda şöyle yazdığını görürüz: "Araştırmacılar iki genç akademisyenin 'kusursuz cinayet' kavramına düşünsel olarak kendilerini kaptırdıklarına ilişkin birtakım imalarda bulundular."[11] Şeyleşmiş (ya da şeyleşmemiş) nesne kavramı gibi, nedensiz cinayet kavramının da tarihsel gerçeklikte bir karşılığı yoktur, çünkü düşünce zaman içinde tam da güdü yokluğundan bir güdü üretecektir. İkinci olarak, faili olmayan bir cinayet, cinayet değildir – olsa olsa, yalnızca bir "cinayet efekti"dir. "Gerçekliğin öldürülmesi" bir dolayım fazlalığından de-

10. Baudrillard, *The Perfect Crime*, s. 1. Baudrillard'a göre, kusursuz cinayetin olanaksızlığı elbette, tam da onu kusursuz yapan şeydir. Ancak, onu epistemolojik bir model olarak konu dışı ve siyasi bir çözümleme olarak kullanışsız kılan da budur.

11. Bkz. John Hooper, "'Tamamen amaçsız cinayet' vakası İtalya'yı etkisi altına aldı", *Guardian*, 13 Şubat 1999.

ğil gerçekliği dolayımlayamamaktan kaynaklanan bir yanılsamadır; gerçekliğin "ölüm"ü çağdaş dünyanın en dolaysız durumuna geri dönüş yolu ile gerçekleştirilmiştir, dolayımın tersine çevrilmiş "mantığı"nın ve bu mantığın sonucunda ortaya çıkan şeyleşme endişesinin bir ürünüdür. Baudrillard'ın kitabı, doğru ve kaçınılmaz bir şekilde, bu durumun gerçek faili olarak kendisini suçlar. Yazar kitabın temelini oluşturan düşüncenin kendisinin bir cinayet silahı olduğunu ima eder; bu şekilde Baudrillard "kusursuz cinayet" kavramının somut siyasi çözümlemeye ne kadar az bir katkısı olduğunu doğrulamış olur.[12]

Bütüncül şeyleşme fikrine dair son analoji ise kusursuz sanat eseri fikridir. Giorgio Agamben Jean Paulhan'ı takiben iki tür sanatçı arasında ayrım yapar: Retorikçi ve Terörist. Bu sanatçıların ikisi de farklı bir kusursuz sanat eserini arar. Retorikçi, estetik modernliğin çokbilmişidir, anlamı küçümseyen, "tüm anlamı biçim içinde eritmeye ve biçimi edebiyatın tek yasası" yapmaya çalışan, kişidir. Öte yandan Terörist, paradoksal bir şekilde tüm biçimi yok edecek kusursuz bir sanat eseri yaratarak sanatı yıkmak ister; onun hayali "anlamdan ibaret bir dil, alevinde göstergenin tamamen yanıp yok olacağı, yazarı Mutlak'la yüz yüze getirecek bir düşünce"dir.[13] İkisi de diğerinin naifliğini hor görür. Böylece Terörist, Retorikçinin saf biçiminden kaçar ama kendi saf anlam arayışı yalnızca eserlerinin saf biçim içine daha da çok kısılıp kalmasına neden olur. Kusursuz sanat eserinin peşinden koşan biri, kaçınılmaz olarak, sadece ve sadece "beğeni" insanı haline gelir, ki bu kategori dehadan kültürsüz insan kadar, hatta muhtemelen ondan çok daha fazla uzaktır. "Beğeni insanı, bir an için kendi hakkında düşünürse," diye yazar Agamben, "sadece sanat eserlerine karşı kayıtsızlaştığını değil, beğenisi ne kadar incelirse, ince bir beğeninin kusur bulmadan edemeyeceği her şeyin kendiliğinden ruhunu o kadar cezbettiğini de fark etmesi gerekir, sanki ince beğeni kendini saptırarak

12. Baudrillard, *The Perfect Crime*, s. xi.

13. Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, İng. çev. Georgia Albert, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, s. 8; Walter Benjamin'in sanat eserinin teşhir değeri ile kült değeri arasında yaptığı benzer bir ayrım için bkz. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", *Illuminations* içinde, İng. çev. Harry Zohn, New York: Schocken, 1968, s. 224–5.

tam tersine yöneltme eğilimi taşıyormuş gibi."[14] Deha ve ince beğeni yalnızca birbirlerinden ayrı nitelikler olmakla kalmaz, aynı zamanda tek bir beyin içinde bir arada barınamazlar. "Beğeni" fikrinin kendisi ile beraber ortaya çıkan kusursuz sanat eseri kavramı bir hiçtir. Deha beğeni değerlerini hiçe sayan, onları gerçek yerlerine, yani konu dışı alana, gönderen kişidir. Agamben Flaubert'in şu sözünü aktarır: "Les chef-d'oeuvres sont bêtes; ils ont la mine tranquille comme les productions mêmes de la nature, comme les grands animaux et les montagnes" ("Başyapıtlar aptaldır: Tıpkı doğanın kendi ürünleri gibi, büyük hayvanlar ve dağlar gibi halim selim yüzleri vardır").[15] "Kusursuz" sanat eseri itkisini güdüleyen "kusurlu" olandan ya da biçim-içerik ilişkisinin kendisinden duyulan tiksinti olabilir, tıpkı şeyleşmemiş bir varoluş itkisini güdüleyenin şeyleşmiş dünyadan duyulan tiksintiden çıkması gibi; ama bu tiksinme, kendisini iten şeyin bir parçasını alıkoyar. Başka bir deyişle saf anlamın sanatsal olarak peşinden koşmanın sonucu, saf ve niteliksiz estetik biçimin bir ürününden başka bir şey olamaz.

Bütün bunlar yalnızca şeyleşme kategorisinin tarihin içine yerleşmiş olduğunu değil, şeyleşmeye yönelik *endişe*nin, şeyleşmenin başat çağdaş kültürel biçimi olduğunu da ima eder. Tüm göstergeler çağdaş bilincin baskın özelliğinin tam da *şeyleşme korkusu* olduğu yolundadır. Tüm soyutluğu içinde şeyleşme, başat kötülük –ve böylece bizzat kendisinin şeyleşmiş biçimi– haline gelmiştir. Jullian Stallabrass kışkırtıcı bir biçimde "hafif yüksek-sanat" (*high art lite*) diye adlandırdığı sanata yönelik eleştirisinde benzer bir noktayı dile getirir. Genç İngiliz sanatçılar, diye yazar Stallabrass, "kuram"ı "sırf eserin özerkliğine hizmet etsin diye" kullanırlar.[16] Belirlenemezlik, yapıbozum ve benzerleri "asla indirgemeci olmadan, asla söylemi kapatmadan, asla kimsenin öznelliğini çiğnemeden, bir düşünceyi asla tamamlamadan, her şeyi ve hiçbir şeyi söylemenin, bir esere değerli damgası vurmanın birbiriyle bağlantılı ve kullanışlı araçları haline gelirler." Burada bahsi geçen prosedürlerin hepsi şeyleşmenin örnekleri olarak görülebilir. Şeyleşmeye di-

14. Agamben, *The Man Without Content*, s. 18.
15. Flaubert, aktaran Agamben, *The Man Without Content*, s. 9.
16. Julian Stallabrass, *High Art Lite*, Londra: Verso, 1999, s. 123.

renme stratejileri amaçlarından koparıldıkları zaman kendi başlarına amaç haline gelirler ve böylece tamamen anlamsızlaşırlar – Lukács'ın sözlerini değiştirerek söylersek, tam da karşı koymak istedikleri şeyleşmenin yoz bir versiyonu haline gelirler.[17]

Öte yandan, şeyleşme kavramının kontrol edilemezliği belki de onun hantal soyutluğundan kaynaklanmaktadır. Kavram –kendisi de şeyleşmek şöyle dursun– yayılma eğiliminden, Hegel'in deyimiyle "kötü sonsuzluk" haline gelme eğiliminden dolayı eleştirilebilir. Bazı yorumcular metalaşma, ırkçılık, özcülük, nesneleştirme gibi daha özel terimleri kullanmanın daha iyi olduğunu söyler. Edward Said şeyleşmenin –en azından Lukács'ta– nasıl "fazla kapsayıcı, sürekli fazla etkin ve genişleyen bir zihin alışkanlığı" haline geldiğinden bahseder; bu noktada şeyleşme üstesinden gelmesi tasarlanan durumun "kuramsal bir parodisi" haline gelir.[18] Gillian Rose, Adorno'nun kavramla ilgili "takıntı"sından bahsederken aşağı yukarı aynı uyarıcı tonda yazar; ancak Rose'a göre, tartıştığı dört önemli kuramcı arasından bir tek Adorno, "insanlar arasındaki ilişkinin bir nesnenin doğal bir özelliği biçiminde ortaya çıkması" ile ilgilenir. Şeyleşme teriminin kuramsallaştırılmasına öncülük etmiş olsa da, Lukács aslında "yabancılaşma" ile, Benjamin meta fetişizmi ile ve Simmel de kuramsal "bağdaştırmacılık" (*syncretism*) ile ilgilenmiştir ve Rose'un iddiasına göre bu durum şeyleşme kavramının daha sonraki hantal gelişiminde rol oynamıştır.[19]

Benim buradaki niyetim, aksine, tam da bütünleştirici anlatıların savunulamaz gibi göründüğü noktada şeyleşme kavramının evrensel bir eleştiri olarak muhafaza edilmesini sağlayan şeyin kavramın soyutluğu ve muğlaklığı olduğunu vurgulamaktır. Örneğin, siyasi düzenin bariz bir şekilde ırkçılık karşıtı ve son derece "hoşgörülü" olduğu bir durumda, şeyleşme kavramı bu hoşgörüyü bile potansiyel olarak baskıcı ve aşağılayıcı görerek bir kenara atar. Stephen Lawrence'ın "sırf siyah olarak doğduğu için" öldürüldüğü ve,

17. Bkz. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 188.

18. Edward Said, "Traveling Theory", *The World, the Text, and the Critic* içinde, Londra: Vintage, 1991, s. 239.

19. Gillian Rose. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londra ve Basingstoke: Macmillan, 1978, s. 30-1 vd.

dahası, bunun "hâlâ ne kadar uzun bir yol kat etmemiz gerektiğinin işareti" olduğu ifadesi bütünüyle reddedilmesi gereken bir kurmacadır.[20] Şeyleşme kavramı hem ırkçılığı hem de ırkçılığa karşı liberal, nefret dolu tepkiyi içerir; bu tepki böyle bir kötülüğün kaynağını araştırmaya ancak faillerin başarılı bir şekilde yargılanmasıyla son verir ve "ırkçı bilinci" kendine yeten bir asli neden seviyesine çıkarır. Öte yandan, siyasetin "aslı astarı/somut içeriği olmayan bir uydurma"dan ibaret olduğu –yani, ideolojinin işleyişinin hiç olmadığı kadar bariz göründüğü– bir durumda şeyleşme kavramı, uydurma fikrinin kendisinin bile ideolojik bir canavar, içerisinde ideolojinin şeyleştirildiği, kontrol altına alınabilir hale getirildiği bir yalan olduğunu vurgular. Bu "uydurma", görüntünün *altında* ya da görüntü *ile dolayımlanmış* uzamsal bir hakikat modelini, "uydurulmuş" ile "uydurulmamış" arasında bir ayrımı önkabul olarak alır. "Uydurma" kavramı "çıkar çevreleri"nin dışında kirlenmemiş bir siyaset alanı olduğu fikrine destek verir; dolayımın hakikate değil, hakikatten uzağa götürdüğünü savunan mantığı sürdürür; "uydurma" yoğun bir eleştirel incelemeye tâbi tutulması gereken ideolojik bir kurmacadır.[21]

O zaman çağdaş, "dolayımsız" gerçekliği her aşamada *dolayımlayacak* siyasi bir eleştiriye acil olarak gereksinim duyulmaktadır. Neredeyse tüm genel görüşlerin aksine, daha önce olduğundan daha fazla dolayımlanmış bir toplumda değil, daha az dolayımlanmış bir toplumda yaşamaktayız. Günümüzde gerçeklik, görüntüsüyle giderek daha çok örtüşmektedir, tıpkı siyasi gündemlerin iddia edilenle giderek daha çok örtüşmeleri gibi – ancak bu, şeyleşmenin aşıldığının değil arttığının, açıklama ve dolayıma değil tutarlılığa ve dolayımsızlığa dayanan bir doğruluk modelinin kanıtıdır.

Proust'un anlatıcısı büyük sanat eserinin genellikle onu anlayabilecek az sayıdaki çağdaşları arasında bir izleyici kitlesi araması ya da "zamanının ötesinde" ortaya çıktığı için böyle bir kitleyi yalnızca "gelecek kuşaklarda" bulması gibi bir durumun söz konusu

20. Tony Blair, İşçi Partisi Konferansı Konuşması, 28 Eylül 1999.

21. Bkz. benim "Truth and Appearance in Politics: The Mythology of Spin". Timothy Bewes ve Jeremy Gilbert (haz.), *Cultural Capitalism: Politics after New Labour* içinde, Londra: Lawrence and Wishart, 2000, s. 158-76.

olmadığını belirtir. Daha ziyade, dehanın eseri yalnızca kendine ait gelecek kuşağı değil, (etkin bir biçimde kendi izleyicisini "şekillendirerek ve genişleterek") gelecek kuşağın bizzat kendisini *yaratır*. Bu nedenle sanatçı, eserini şimdiye hitaben ya da şimdiyi yansıtan bir şekilde değil "cesaretle uzak geleceğe" yönelik üretmelidir.[22] Keza, tarih hakikatin keşfi değil oluşturulmasıdır; hakikat arayışı ya da hakikatin yansıtılması değil açıklanmasıdır – bu da hakikati gizleyen örtüyü kaldırmaktan değil hakikati üretmekten ibarettir. Şimdi'yi düşünceye dalarak değil diyalektik olarak; tarihin bir özeti ve son noktası olarak değil dolayımsızın daha geniş bir bütünlük içindeki yerine ilişkin metodolojik bir ısrar ile; unutulabilir bir geçmişin utku dolu zirvesi veya öngörülebilir (ya da hatta öngörülemez) bir geleceğin başlangıcı olarak değil, geçmiş ile geleceğin bir dolayımı olarak görmek gerekir.

Anlaşılır bir şekilde, "bütünlük" kavramı çağdaş çevrede anakronik bir izlenim bırakır. Proustçu "estetik", tarih felsefesi gibi, sınıf ayrıcalığının, sosyo-kültürel ayrımcılığın ve Avrupamerkezciliğin bir ürünü olarak tanınır. Çokkültürlü toplum, doğası gereği evrensel değerleri konu alan tartışmalara uzak kalır. Buna karşın farklılık, geç modernliğin siyasi sloganı ve toplumun, oy birliğiyle, yirminci yüzyılın ilk yarısındaki ideolojik korkuların üstesinden gelmesini sağlayan bir araç haline gelmiştir. Ancak farklılığa evrenselliğin üstünde bir ayrıcalık tanımak, tarihin –yani, "Aydınlanma"nın genelde kötülenen terimleriyle, evrenselliğe duyulan özlem olarak tarihin– sonu tanısını kabul etmek anlamına gelmektedir. Farklılık, artzamanlı değil eşzamanlı bir perspektifi, zamansal değil uzamsal terimler içinde tasarlanmış bir paradigmayı ve bu nedenle de tarihin kendisinin "büyük anlatısı"nın reddini içerir. Çağdaş toplumda değerlerin çoğullaştırılması gerçeği ve evrenselliğin –heterojenlik adına yapılan– postmodern eleştirisi ile dünyanın şu anki durumunun epistemolojik temelini –çalışma ilkesi olarak– reddeden eleştirel bir pratiğe duyulan ihtiyacı birbirleri ile uzlaştırmak olanaklı mıdır?

Lukács şeyleşmeyi konu alan makalesinde şeyleşme kavramında içerilen bütünlük ilişkisinin "açık" hale gelmesinin gerekli ol-

22. Marcel Proust, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*.

madığını, yalnızca "bütünlüğe ulaşma emeli"nin yeterli olduğunu yazar.[23] Lukács'ın buradaki savunması boşunadır, çünkü bütünlük kategorisi zaten *tanımı gereği* bir özlem kategorisidir – "bütünlük" onun evrensel niteliğini kaybetmeden elde edilemez (şeyleştirilemez). Yirminci yüzyılın sonlarındaki eleştirel düşüncenin ve Lukács'ın şeyleşme kuramının kendisinin esas mesajı rasyonellik ya da tarihsel ilerleme gibi "üstanlatılar"ın ölümü değil, budur. Bütünlüğe duyulan bağlılığı onun gerçekleştirilemezliği gerekçesiyle bir kenara atmak –mesela, Derrida'nın gösterilenin "sürekli ertelenmesi" kuramından hareketle anlam olanağını bir kenara atmak– özlem kavramının kendisini ve böylece siyasi gerçekliğe müdahale etme olanağını tümüyle bir kenara atmak demektir. Bütünlük kuramlarına ilişkin postmodern kuşku, yaygın ama örtük bir inanç olan tarihin sonunun geldiği inancının belirginleşmesi gibi bir etki yapmış ve Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinin postmodern bir şaka olduğunu düşünenler bile bundan etkilenmiştir.[24] Fukuyama'nın makalesinin ironik etkilerinden biri, tarihin sonuna duyulan bu belirgin inancın *solda* bu şekilde ifade edilmeden kalması olmuştur.

Öte yandan, şeyleşme kavramı Lukács'ın formüle ettiği şekliyle varlığını sürdüremez. Ne de olsa tarih, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden beri, Lukács'ın tarihin hakikat hamili özne-nesnesi olarak işçi sınıfına duyduğu inancı meşrulaştırmayı başaramamıştır. "Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci", Adorno'nun, eleştirdiği kültürün kendisini de içerdiğini fark edemeyen burjuva kültürel eleştirisine atfettiğine benzer "amansız bir katılık" ile yazılmıştır. Böyle bir eleştiri kullanmakta olduğu kategorilerden soyutlanamayarak bizzat kendi eleştirisine yenik düşer. Keza, şeyleşme kavramı da, endişe kavramını içine alarak, kendi eleştirisinde içerildiğini kabul etmelidir.

Diğer taraftan, şeyleşme kavramını bir kenara atmak, şeyleşme sürecinin Adorno tarafından öngörülen (ama yalnızca öngörülen) "aklı bütünüyle özümseme" aşamasına ulaştığını kabul etmek de-

23. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 198.

24. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press. 1992; Türkçesi: *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Gün, 1999.

mektir.[25] Bir önceki tartışmada göstermeye çalıştığım gibi, akıldışı ve teslimiyetçi bir kabuldür bu; şeyleşmiş bir şeyleşme nosyonu öne sürer ve gerek düşüncenin gerekse eylemin tam da temeli olan anlamın çökme noktasında olduğunu ima eder. Tarihin sonu ile birlikte, şeyleşmeye mahkûm bir varlık olan *kavram* ya boş, niteliksiz bir tas ya da şeyin kendisi haline gelir. Bu gerçek, tam da kavramı ve beraberinde anlamı, tarihi, tasavvur edilmeyen geleceği ve şimdiye müdahale etme olanağını kurtarmak için şeyleşme kavramının yeniden seferber edilmesini gerektirmektedir.

25. Theodor W. Adorno, "Cultural Criticism and Society", *Prisms* içinde, İng. çev. Samuel and Shierry Weber, Cambridge, MA: MIT Press, 1981, s. 34.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURTULUŞ

Aynada BENİ gördüm elbette, ama daha iyi bir şekilde: eskisinden daha bir "ben". Ve çok acayip bir hisse kapıldım: Üstümde –o an bunu tarif edecek başka sözler bulamadım– üstümde GÖMLEĞİN KENDİSİ ve CEKETİN KENDİSİ vardı: Ve onların içinde ben de KENDİMdim...

WIM WENDERS[1]

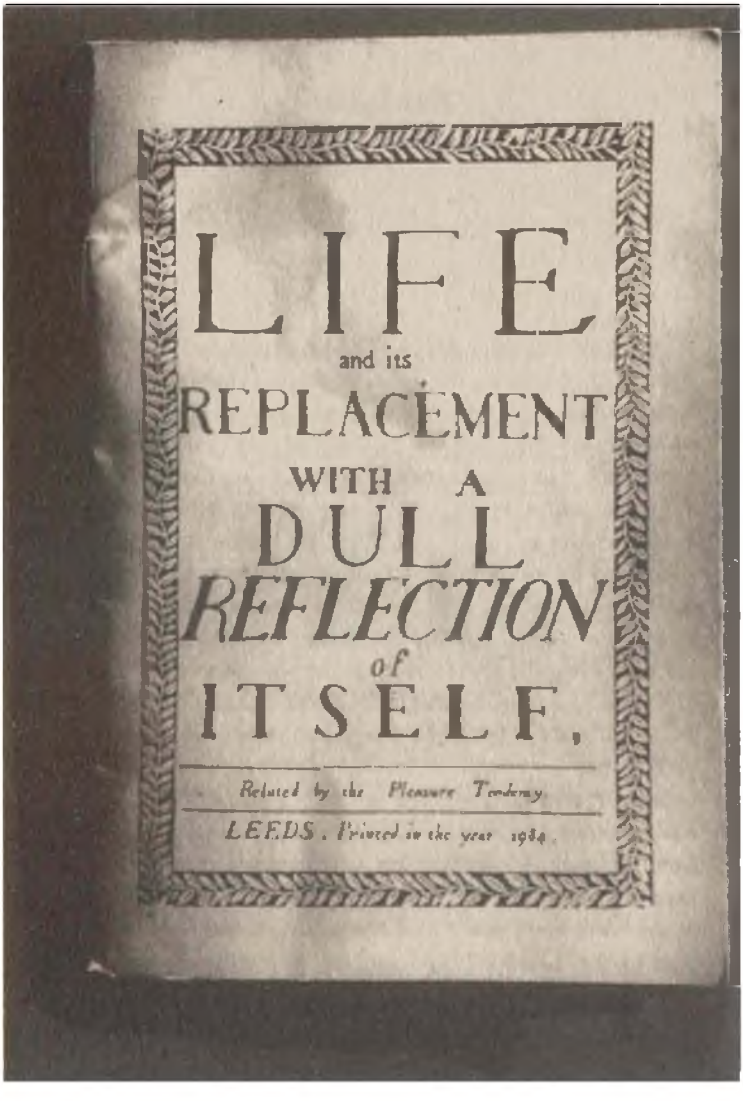
1

Haz Eğilimi

ŞU SON BİRKAÇ YILDIR, nadiren bilincinde olduğum ya da kabul ettiğim ama bakışlarım ya da parmaklarım ne zaman çalışma odamdaki kitap rafları arasında, 1984'teki basımından kısa bir süre sonra edindiğim küçük ince bir broşüre takılsa yeniden uyanan bir suçluluk hissi sarıyor içimi. Vicdanımı rahatsız eden şey bu broşürü edinme şeklim değil, sırf onu sahiplenmiş olmam, zira bu, metnin kendisi tarafından koyulmuş bir yasağa doğrudan bir itaatsizlik anlamına geliyor. Ön kapağın içinde okurun bu broşüre sahip olmasını açıkça yasaklayan bir koşul yer alıyor: "*BAŞKASINA VERİN. Bu kitap hedavadır ve KİŞİSEL MÜLKİYET İÇİN DEĞİLDİR. Eğer bu kitabı bir arkadaşınızın rafında bulursanız, alın; bu kitap onun olduğu kadar sizindir de.*"

O zamandan beri, yalnızca kitabın kaybolacağı korkusundan değil, aynı zamanda kitap karşısındaki tavrımla kitabın üretilip dağıtıldığı ruhu ihlal ettiğime, kitabın tam da hedefi olan "küçük burjuva" bilincine yenik düştüğüme, "çözüm"den çok "sorun"a katkıda bulunduğuma ve kitabın ortaya koyduğu aşırı-sol konuma duyduğum tüm sözde sempatiye rağmen, kitapla bir süreçten ziyade bir nesne, bir şey olarak fetişist bir bağ kurduğum için benim kendi konumumun geriye yönelik ya da düpedüz gerici bir konum seviyesine düştüğüne dair süreğen bir histen de mustaribim. Kitabın muhafızlığını yaptığım ilk yıllarda, beni ziyaret eden bir tanıdığın onu bulabileceği ve başındaki koşulun verdiği cesaretle onda hak iddia edebileceği korkusundan dolayı kitap zararsız bir polisiye romanın

1. Wim Wenders, "Notebook on Clothes and Cities", *The Act of Seeing* içinde, Londra: Faber and Faber, 1997, s. 84.


LIFE
and its
REPLACEMENT
WITH A
DULL
REFLECTION
of
ITSELF.
Related by the Pleasure Tendency
LEEDS. Printed in the year 1984.

arkasına saklanmış vaziyette rafların en dibinde sararıp soldu. Hatta bir keresinde maddi varlığını tehdit eden riske karşı kitabın özünü korumaya yönelik bir girişimde bulunarak bütün metni bilgisayarımın sabit sürücüsüne kaydetmiştim; ama makine epey zaman önce bozuldu ve atıldı, ama kitap her zamanki kırılganlığı ve gizemiyle bende duruyor.

Kitabın "bana ait" olan kopyasını ilk kez 1984'te bir yaz akşamı, kitabın üstünde görünen basım tarihinden bir ay sonra, Londra'nın Farringdon Yolu'nda bulunan bir birahane olan The Metropolitan'da bir masada elden ele dolaşırken görmüştüm. Üst katta küçük bir odada ünlü anarşist punk grubu, Conflict, o gece "Increase the Pressure" (Baskıyı Artır) takma adı ile sahneye çıkıyordu. Kitap masayı dolaştıkça, başındaki koşul her okurun gözüne çarpıyor ve sanki kitabın üstünde bir lanet varmış etkisi yaratıyordu. Herkes kitabın bir-iki paragrafına göz gezdiriyor ama kimse onu birkaç saniyeden fazla elinde tutmuyordu. Az sonra, herkes grubu dinlemek için ayrıldığında ganimetimle baş başa kaldım ve diğerlerinin peşinden üst kata çıkmadan önce onu cebime attım.

Kitabın adı *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself*'tir (*Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi*) ve yazarı olarak da "Haz Eğilimi" (The Pleasure Tendency) adı geçmektedir; kitap bu "Haz Eğilimi"nin "tezlerine bir giriş" sunduğunu iddia eder. Başlıktan da anlaşılabileceği gibi, bu kitap şeyleşmenin giderek arttığı, neredeyse bütüncül hale geldiği bir çağda –ya da ona rağmen– yaşamak için yazılmış bir manifestodur. Yazar ya da yazarlar "modern"in eleştirisini yaparken onu savunmaya yeltenmezler ve "modern" terimi "Ekonomi" terimiyle neredeyse dönüşümlü olarak kullanılır. Metin "hayatın kendisi"nin parçalanarak kendi kültürel "form"larına –bunların en iyi örnekleri metalar, para ve resmi kurumların altyapısıdır– dağılmasına karşı çıkar; hatta metalaşma "hayatın en temel yanlışlanma biçimi", gerek iş gerekse boş zamanın her yerine yayılmış ve "aşka, duygulara ve doğaya" bile nüfuz etmeye başlamış bir "kanser" olarak tasvir edilir.[2] Metni

2. *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself: Preliminary Theses of The Pleasure Tendency*, Leeds: The Pleasure Tendency, 1984, s. 2 (§4.1). Metnin muğlaklığından dolayı aşağıdaki tartışmada metinden uzun alıntılar ya-

ticari olarak basıp dağıtmak –fiyat ne kadar ucuz ya da satıcı ne kadar gayriresmi olursa olsun– metinde savunulan uç konumlara gölge düşürmek olurdu. Metinde kitabın bir amacının onu "mümkün olduğunca hem alternatif hem de resmi ellerden uzak tutmak" olduğu belirtilir.[3] Onu belli bir fiyata sunmayı reddetmek, tezlerin kendilerinin de açıkça belirttiği gibi, kitaba sırf ekonomik değerin ötesinde bir nitelik yükleme isteğini de kanıtlar: "insanın, başkasının kaybettiği bir şeyi bulunca ya da çalıntı bir şeye sahip olunca hissettiği o özel zevke işaret etmek isteriz. Burada nesne adeta kendi değerleri ve nitelikleri ile, fiyat denen sözde-nitelikten sıyrılmış olarak, karşımızda durur (ya da elimize düşer)."[4] Aslında, benim kitaba duyduğum (şüphesiz sapkınca) bağlılığın da gösterdiği gibi, bu gibi fiyat biçilmez nesneler kolayca "bütünüyle" fetiş haline getirilebilirler; kapitalizmde eşsiz sanat eserlerinde olduğu gibi, değerleri mutlak metalar düzeyine yükselir ve kullanım değerleri de bu şekilde tümüyle yok edilmiş olur.

Elbette, mülkiyet-koşulunun, kitabın kuramcı ya da eylemci çevreler arasında açık tartışmalara konu olmasını kolaylaştırmaktan ziyade önlediği düşünülebilir. Eğer kitap basılıp kitabevlerinde satılsaydı, düşünsel ya da siyasi bir etki bile yaratabilirdi. Şüphesiz basılan az sayıda kopya arşivleme tutkusuna yenik düşen –benim gibi– bireylerin özel kütüphanelerinde uzun süre önce kaybolup gitmiştir; ya da daha büyük bir olasılıkla, dağıtım noktasının yakınlarındaki mekânlarda bira altlığı olarak kullanıldıktan ya da üzerine telefon numaraları karalandıktan sonra bir yerlere atılmış ya da ortadan kaldırılmıştır. Kitabın sahiplenilmeye karşı hararetli yasağının ve "resmi" kurumlara karşı düşmanlığının bir başka ihlali de Eylül 1984'te ve Ekim 1986'da gerçekleşmiş, bu tarihlerde kitabın kopyaları iki kere Londra'daki British Library'ye koyulmuştur.

Yine de kitabı kendi çapında son derece başarılı bir eser olarak görmemek zordur; onu oldukça ilginç ve sözünü esirgemeyen bir şeyleşme eleştirisi örneği haline getiren de bu tutarlılıktır. Tama-

pacağım. Göndermeler sayfa numaraları olarak verilmiştir; sayfa numarasından sonra parantez içinde metnin kendisindeki şekliyle ilgili tezin numarası verilmiştir (tez numaraları her bölümde tekrar baştan başlamaktadır).

3. *A.g.y.*, s. 15 (§4.3). 4. *A.g.y.*, s. 12 (§1.14).

men kuram düzeyinde işlediğini iddia etmesine rağmen, *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi*, ilk okumada şeyleşme temasının diğer işlenişlerini niteleyen düşünümsellik ya da felsefi sakınıma pek az sahipmiş gibi görünür; hatta kitap şeyleşme fenomeninin kötücüllüğü, ortadan kaldırılmasının olanaklılığı ve metalaşma, temsil, dolayım, kapitalizm ve modernliğin her biri ile fiili eşzamanlılığı konularında gayet nettir – halbuki bunların tümü son zamanların literatüründe ihtiyatla, hatta kuşkuculukla ele alınan iddialardır.

Kuram, kitapta yalnızca "hiçbir zaman kanıtlanmamış ve her zaman tartışmaya açık bir hipotez" olması temelinde meşrulaştırılır ve bu yolla –"insanların düşüncelere göre şekillendirildiği bir sınırlama" olan– ideolojiye karşıt bir konuma yerleştirilir.[5] *Para Felsefesi*'nde Georg Simmel'in, hedefi "önkoşullar olmadan" düşünmek olan "daha temel bir bilim" arayışı gibi –ya da modern yazındaki en güçlü kuram savunusu olan Adorno'nun "Teslimiyet" makalesi gibi– Haz Eğilimi tezlerindeki, kuram savunusu şeyleşme kavramının etrafında düzenlenmiştir; hatta kitabın bütünü için de geçerlidir bu.[6] Kuram, insanın tümüyle şeyleşmiş kategorilerin (eylem yalnızca bu kategoriler içinde mümkündür) dışında düşünmesine olanak sağlar. Kuram ben ile öteki arasındaki ikili, ekonomistik ilişkiyi aşmamızı sağlar; sağduyuya dayalı egemen yaşam görüşünden farklı bir yaşam görüşü sunar. Bu nedenle Hıristiyanlığa ve örgütlü dine sürekli yönelttiği eleştirilere rağmen *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi* materyalist ya da seküler bir metin olarak tanımlanamaz; çünkü mütemadiyen var olmayan bir şeyin olabilirliğini, hatta kaçınılmazlığını olumlar.

Kitap, geleceğin neye benzeyeceğini konu alan "Söylenemeyen" adlı bir bölümle başlar; başlığın açıklamasında bize "yanlışlama"nın telaffuz etmek ile başladığı söylenir.[7] Bu nedenle bu geleceğin nasıl olacağına dair yalnızca ipuçları sunulabilir. Kitabın ön-

5. *A.g.y.*, s. 1 (§3.11).

6. Bkz. Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (2. basım), İng. çev. Tom Bottomore ve David Frisby, Londra: Routledge, 1990, s. 53; Theodor W. Adorno, "Resignation", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, İng. çev. Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 1998.

7. *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself*, s. 1 (§3.0)

gördüğü zamanda,

yalnızca dışarıda yürüyüşe çıkmak bile haz merkezini gıdıklayacaktır. Yanlışlanmış deneyim tufanı geri çekilecek, hâlâ okunan birkaç kitap tartışmaları tetikleyecek, öğrenmeye katkıda bulunacak ve eyleme ilham verecek kitaplar olacaktır. Tüm hayat yoğun bir şekilde yaşanacak ya da tam da insanın istediği gibi geçecektir. Asalak Sanat artık olmayacaktır.[8]

Kitap boyunca, burada olduğu gibi, temsil ve dolayım yanlışlama ile eşitlenir; temsilden bir lanet olarak bahsedilir ("bir şey, bir kere temsil edildiğinde, artık ölüdür").[9] Bu nedenle metin temel bir yapıbozumcu okumaya açıktır. Bu yapıbozumcu okuma –Derrida'nın "Platon'un Eczanesi"nde ya da *Gramatolojiye Dair*'de giriştiği söz/yazı karşıtlığının eleştirisinde olduğu gibi– temsile yönelik düşmanlığın ve "doğal" olana ayrıcalık tanımanın, yazının zorunluluğunun her zaman çoktan altüst ettiği metafizik bir mantığı nasıl önvarsaydığını gösterecektir. Temsilden önce var olan ya da temsil tarafından kirletilen Cennet diye bir şey yoktur. Anlamlandırmanın kendisi tüm hakikat iddialarının, ebedi barış planlarının, aşkınlık uğraklarının öncesinde gelen ve bunların temelini oluşturan bir şiddet uğrağıdır. Yapıbozumcu eleştiri bu yolla Haz Eğilimi tezlerinin ütopyacı görüşünün böyle bir şiddet tarafından kurulduğunu ve bu şiddetten ayrılamaz olduğunu gözler önüne serecektir. Şiddetin sonu, "asalak"lardan ve "yanlışlama"dan temizlenmiş bir dünya tasarısı, Ekonomi'nin "geride bırakılacağı" o özlemle beklenen uğrak – bu tür Mesihçi beklentiler köktenci bir yanılsamayı sürdürürler ve lanetledikleri şiddetin ta kendisinden ayrılamazlar.

Fakat metnin sunduğu toplumsal eleştirinin abartılı dili bütün bunların zaten farkındadır belki de. *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi* –bu açıdan Valerie Solanas'ın *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*'na çok benzer bir şekilde[10]– benimsediği aşırı-solcu söylemi *alıntılamakta* ve böylece kendi "metafizik" bölgesini tam sınırlarını çizdiği anda tahliye etmektedir. Söylemdeki bu masumiyet noksanlığı kitabın ayırt edilebilir siyasi kimlikleri

8. *A.g.y.*, s. 1 (§2.1). 9. *A.g.y.*, s. 22 (§2.1).

10. Valerie Solanas, *SCUM Manifesto*. Edinburgh ve San Francisco: AK Press, 1996; Türkçesi: *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, çev. Ayşe Düzkan, İstanbul, Sel, 2002.

sunuş tarzında da görülür. Sonunda Haz Eğilimi tezleri, tüm dışsal özne konumlarını savunulamaz bularak bir kenara bırakır. "Anarşistler", "Komünistler" ve "Sosyalistler"in hepsi açıkça eleştirilir.[11] Çağdaş kadınlık, açıkça belirtilmeyen bir anlamda, "kadınlığın özü" nün bir ihlali olduğu gerekçesiyle reddedilir.[12] Greenham Common* nükleer karşıtı protestocuları "otoritenin dişi yüzü" ve "gönüllü enayiler ordusu" nitelemeleriyle saldırıya uğrar.[13] Irkçılık-karşıtlığı sürekli sızlanan ve kafayı "normal toplumun sınırındakiler"e takmış "ilerici" gündemin bir parçası olmakla suçlanır.[14] Liberal davalar, "Meseleler" –suni olarak üretilip beslenen ve insanlara hazır kimlikler yüklemeyi onları tek vazifeleri olan "Ekonomiyi aşma" çabasına yönelmekten alıkoyan Toplumsal Sorunlar– olarak nitelendirilir.[15] Pozitif kimliğin kendisi bir tür metalaşmadır, Ekonomik Örgütün "ruhun ta kendisine giderek daha çok sokulduğu" bir sürecin belirtisidir.[16] Kitabın hiçbir yerinde sabit bir özdeşleşme alanı yoktur – ancak, "resmi dile", temsile ve akla gelebilecek tüm kurumlara yönelik düşmanlık gibi, kimlik eleştirisi de metin boyunca kitabın öznel siyasi bağlantıları hakkında spekülasyonlara girişmeyi davet eden bir kesinlik ile dile getirilir.

Aslında, pozitif bir özdeşleşmenin yokluğu metnin gerçek özne konumuna işaret eder ve –iddiam o ki– şu anda endişenin kendi içinde toplumsal ve siyasi açıdan ne kadar büyük bir önemi olduğunun belirtisi niteliğindedir. *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla*

* Eski bir ABD Hava Gücü İstasyonu. *–ç.n.*

11. "Anarşistler 'Her Şey Mübahtır' sözünün insanların, yaptıklarından sıkılıncaya kadar size istediklerini yapmalarına –karşınızdakinin özgürlüğü uğruna– izin vermeniz gerektiği anlamına geldiğine inanmanızı beklerler." *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself*, s. 32 (§1.0). "Sosyalistlerin rüyası – herkes kendi konsey dairesinde yaşayacak... Komünizm, kapitalizmin iyi taraflarını yitirmiş halidir. *A.g.y.*, s. 18 (§§1.0-2.0).

12. *A.g.y.*, s. 25 (§5.1). Kitapta başka bir yerde kadınlığın özü şu özelliklerle yoğrulur: "kabalık, zayıflık, ıslaklık, şiddet, kayıtsızlık, esrime, acımasızlık, dağınıklık, yararsızlık, esneklik, doyumsuzluk". Bu haliyle, kadın cinselliği metin tarafından "kusursuz dünyanın ve yaşamın" örneği olarak kabul edilir (s. 28 – §2.0).

13. *A.g.y.*, s. 33 (§2.2), 34 (§6.0).

14. *A.g.y.*, s. 10 (§3.0), 30 (§5.0).

15. *A.g.y.*, s. 27 (§§ 2.0-2.1).

16. *A.g.y.*, s. 3 (§1.3).

İkame Edilişi, anonimliğine rağmen (tonundaki kontrollü nesnellik ve şaşmazlıktan bahsetmek bile gereksiz) bir yana esasen öznel bir hoşnutsuzluğun ifadesidir; bu hoşnutsuzluğun yol açtığı pathosun en şiddetli olduğu yerler ise gelecek ile ilgili düşsel spekülasyonlar ve "angarya" ile geçen bir yaşamın küçük boşluklarından alınan hazzı betimleyen pasajlardır.[17] Zaman zaman bu ateşli polemikten bir zayıflık ve şaşkınlık doğar – genellikle tezler dikkatlerini, cilanın arkasında ne yattığı sorusuna çevirdiklerinde olur bu. O an, hasmın adlandırılamazlığı ve kavranamazlığı, acizlikten doğan bir feryada yol açar: "Boşluğa yumruk atıyoruz. Sorumlu kim? İlk darbeyi nereye vuracağız? Kimsenin doğru cevabı bulmamış olması hiç de tesadüf değil ... Bunları kavramaktan uzak olduğumuz şu halimizle, takıldığı örümcek ağında, kıvranıp duran bir sinek gibiyiz ..."[18] Kitapta sağlam kalan, belirsizlik ya da küçümseyici bir yergi olmaksızın sunulan tek konum, öznel bir endişeyi ifade eden bu pasajdan çıkarılabilecek olan konumdur. Birdenbire metnin "düşünümsellik"ten ya da "sakınım"dan muafiyetinin retorik bir yanılsama olduğu açıkça görülür. Aksine bir bütün olarak kitabın en ikna edici ve güçlü tematiği, Haz Eğilimi tezlerinin düşünümselliği, kendisine yönelik şüphesi ve sakınımıdır.

İlk bakışta yapıbozumcu eleştiriye açık gibi görünse de *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi* bu eleştiriye muazzam bir kayıtsızlık gösterir ve neticede onu aşar. Bu güçlü kayıtsızlığın aracı bizzat geç kapitalizmin öznesinin *bilinci*dir. Bu bilinç kolayca yapıbozuma uğratılamaz ve inkâr edilemez bir varlıktır; devam etmekte olan işleyişinin izleri –aşkınlığın metafizik bir yanılsama olduğunu öne süren mantığa rağmen– sayısız sanat ve edebiyat eserinde bulunabilir. Haz Eğilimi tezleri endişe temasını bir kez takdim ettikten sonra bu temaya tekrar tekrar geri dönerler, tıpkı ben ile öteki arasındaki ilişkiyi *dolayımlayan* üçüncü bir terim olarak bilinci önvarsayan ve kuran motife de döndükleri gibi. Bilinç hem

17. "Bir sevgilinin kollarında bulunabilecek bu haz ve empati anlarını sürdürmeye çalışmak yarım yamalak hatırlanan bir ezgiyi hatırlamaya çalışmak gibidir ve bu tüketim sarhoşu toplumun yapısına aykırı olarak kendi içinde yıkıcıdır." *A.g.y.*, s. 7 (§1.3).

18. *A.g.y.*, s. 33 (§§2.11-2.2).

özneden hem de nesneden ayrıdır, fakat bununla beraber, aşma ânında ikisini de özümsemeyi ve dönüştürmeyi vadeder. Kitabın giriş bölümündeki şu önermeyi düşünelim:

> Eski yanılsamaların savunucuları atalarından yalnızca biraz daha zekidirler. Dev bir tiyatronun sahipleri gibi, gösterileri seyircinin hislerine giderek daha çok yaklaşabilir, ama ikisi arasındaki ayrım bu yüzden yalnızca daha da artar. Öyle ki neticede hayatla hayatın temsili arasındaki ilişkinin *biçimi* duyular tarafından kavranılabilecek yegâne şey olarak kalır.[19]

Burada –özne ile nesne, algı ile fenomen arasındaki boşlukta– işaret edilen tam da ayrışıma (*disjunction*) yönelik endişedir. Bu his Kierkegaard, Freud ve Sartre'ın endişe tanımlarında açıkça ifade ettikleri gibi, *belirlenebilen hiçbir nesne*ye sahip olmaması ile (örneğin *korku*dan) ayırt edilir. Endişe özne-nesne sisteminin dışındadır; bu nedenle de –sırf varoluşuyla, belirlenebilirliğiyle, insanın onu yaşamasıyla– bu düzenin hükümsüzleştirilmesini ummaktadır. Bu durum bir sonraki önermede açıkça görülür: "Gözlemci giderek şikâyet edecek daha az şey görür. Tüm hissettiği, içindeki uçurumun büyümesinden doğan ıstıraptır."[20] Burada şeyleşmeye yönelik endişe yoğunlaştırılmış biçimde ifade edilir; Melville'in tanrılara ateş püsküren Kaptan Ahab'ında, Proust'un fenomenlerin estetik önemlerini sorgulayan çocukluk anlatıcısında, Swann'ın Odette'le ilişkisinin sahiciliği konusunda çektiği acıda ve Fichte'nin *İnsanın İşi*'nde bir resimli kitap gerçekliğine tekbenciliği andırır bir şekilde ricat edişinde gözlemlenen histir bu. Dahası Haz Eğilimi tezlerinin çare bulmaya çalıştığı şey de bu endişedir: "Sıradan, hali vakti yerinde bir kişinin hissettiği –toplumsal bir sır olarak saklanan– neredeyse yasadışı denebilecek hoşnutsuzluk, insanlığı bir sonraki aşamaya taşıyacak bir güç de olabilir."[21] Nitekim kitabın Haz Eğilimini "hayal kuran uygarlık" olarak tanımlaması da (arka kapakta slogan olarak görünen bir tabirdir bu) çözümün, en azından ilk aşamada, bilinçte bulunacağını ima eder. "Uygarlık" adlı bir bölümde şunu okuruz: "Bizler yalnızca geniş, sakin caddelere, görkemli binalara, bin bir farklı biçimiyle uygarlığa ait bir geleceği hayal edip

19. *A.g.y.*, s. 2 (§§5.1). 20. *A.g.y.*, s. 2 (§§5.2).
21. *A.g.y.*, s. 11 (§4.0).

planlayabiliyoruz."[22] Okur bu putkırıcılığın altında haklı olarak örtük bir muhafazakârlık görebilir; zira bütün karşı-kültürel tavrına (anonimliğine, manifestovari tonuna, sıra dışı dağıtımına) rağmen, *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi*, yer yer "Avrupamerkezci" ve kesinlikle nostaljiktir.[23] Ancak daha ilginci, bu metni öncelikle ana-akımın, "küçük burjuva" endişelerinin bir ifadesi, ama bunlara alışık olmayan ve bunlara yönelince anakronizmini sergileyen karşı-kültürel bir dil içindeki ifadesi olarak görmektir. Haz Eğilimi tezleri şeyleşmeyi yenmek için pratik hiçbir öneride bulunmaz, ama son derece kuramsal, hatta neredeyse anlaşılmaz bir toplumsal eleştirinin ne derecede genelleştirilmiş bir toplumsal endişe haline geldiğini çarpıcı bir biçimde gösterirler.

Kierkegaard'ın endişe kuramını daha sonraki bir bölümde tartışacağım, ama burada onun endişe tanımının en bilinen yönünü kısaca incelemek yararlı olacaktır: endişe ile korku arasındaki ayrım. Korku, der Kierkegaard, "belirli bir şey"e ilişkindir, oysa endişe bireyin özgürlüğüyle ilgilidir; endişe "olanağın olanağı olarak özgürlüğün edimselliği"dir.[24] *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre bunu şöyle açıklar: "Yaşamımın dışarıdan değiştirilme olasılığının olduğu bir durum, korkuya yol açar; varlığım ise o durumda kendime ve vereceğim tepkilere güvenmediğim ölçüde endişeye yol açar."[25] Sartre'ın verdiği örnek baş dönmesidir; baş dönmesi, der Sartre, "uçurumdan aşağı düşmekten değil, kendimi aşağı atmaktan korktuğum ölçüde"

22. *A.g.y.*, s. 31 (§3.1).

23. "Uygarlık" konulu bölüm kitabın nostaljik tavrını ele veren şu pasajı içerir: "Şüphesiz ... İngiltere yıllar içinde bir yerlere 'gitti'. Uygar dünyanın haritasından hemen hemen silindi, kesinlikle bir kenara itildi ve onun yerini doldurmak için en rezil Amerikan çer çöpünden başka hiçbir şey ortaya çıkmadı. ... Bir Isaac Newton, bir Shakespeare, bir Drake, bir Wren, bir Handel çıkardığımızdan beri ne kadar oldu? Ya Avrupa bir Leonardo, bir Galileo, bir Beethoven, bir Einstein çıkardığından beri?" *A.g.y.*, s. 31 (§§2.0-2.1).

24. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, İng. çev. Reidar Thomte, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 42; Türkçesi: *Kaygı Kavramı*, çev. T. Armaner, İstanbul: İş-Kültür, 2003.

25. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, İng. çev. Hazel E. Barnes, Londra: Methuen, 1957, s. 29. (İngilizce çevirisi Sartre'ın *l'angoisse*'ı için "endişe" [*anxiety*] yerine "ıstırap" [*anguish*] kullanır; burada değişiklik yapılmıştır.)

bir endişe türüdür. İnsani endişe bireylerin özgürlüğünün bir belirtisidir; endişe bu nedenle kendi içinde dinsel –ya da din-*öncesi*– bir deneyim türüdür, "doyum ve kusursuzluk durumu"nun olanaksız olduğunun algılanmasından (ama ruh *yine de* bu durumun yakın olduğunu hisseder) kaynaklanan bir gerilimdir.[26] Endişe, öznel tepkinin dışsal durum tarafından önceden belirlenmekten uzak olduğu bir bireysellik fazlalığını, aşırılığını gösterir; bu yüzden de Derrida'nın bazen karar verilemezlik durumu dediği şeye benzer – ancak tam da bu endişenin varlığı bilincin kendisinin yapıbozuma uğratılamazlığının kanıtıdır. Endişe, özgürlüğü ve bireyselliği içerir. Özgür –son çözümlemede, nesnel toplumsal süreçler tarafından belirlenemez ve bu süreçleri bozabilecek– varlıklar olduğumuz için endişe yaşarız. Kierkegaard'a göre bu, dinsel içgüdünün ve aşkınlık kapasitesinin, eğitim yoluyla kurtulabileceğimiz bir batıl inancı ya da aksine tanımı gereği ulaşılmaz olan bir varlığı ima etmekten ziyade, insanlığın bir niteliği, içimizde var olan bir şey olduğunu söylemek ile aynıdır.

Yakın (ve içkin) olabilirliğe ilişkin bu "dinsel" model için uygun bir siyasi bağlam Frantz Fanon'un bilincin "bir aşkınlık süreci" olduğu konusundaki ısrarında ve "insan"ı "kozmik armonileri titreten bir evet" olarak gören çağrışım yüklü görüşünde bulunabilir.[27] Fanon'un çalışmasının doruğundan ziyade, bir öncülü olan bu görüş, yazarın ilk kitabı *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in ilk birkaç sayfasındaki iddia ve polemik fügünden doğar ve bize Fanon'un sömürge toplumunu kurtarmak istediği şeyleşmenin doğası hakkında çok şey anlatır. Fanon bozulmuş bir dünyada, siyah ile beyaz ve erkek ile kadın arasındaki şeyleşmiş, Manici ilişkilerin, ancak onları oluşturan ve belirleyen endişe ile yan yana çözülebileceğini ima eder. Bu karmaşıklık Tanrı'nın, varoluşu "insan"dan ayrılamaz bir varlık olduğunu –Simmel'in deyimiyle insanın "doyum ve kusursuzluk durumu"ndan daha az (ya da daha fazla) bir şey içermediği-

26. Georg Simmel, "Christianity and Art", *Essays on Religion* içinde, İng. çev. Horst Jürgen Helle ve Ludwig Nieder, New Haven and Londra: Yale University Press, 1997, s. 72.

27. Frantz Fanon, *Black Skin White Masks*, İng. çev. Charles Lam Markmann, Londra: Pluto, 1986, s. 10.

ni– unutmaktan kaynaklanır. Endişe, siyah ile beyazı –ve daha temelde, insan ile Tanrı'yı– her zaman karşı karşıya getiren ben ve öteki *sisteminden* doğan hoşnutsuzluğun bir ifadesidir: "Köklerinden koparılan, kovalanan, şaşkına dönen, kendi bulduğu doğruların peş peşe yok oluşunu izlemeye mahkûm olmuş insan, *kendisi ile bir arada var olan bir antinomiyi* dünyaya yansıtmayı bırakmak zorundadır," der Fanon.[28] Başka bir deyişle, nesnel dünyanın egemenliği, bu antinominin kabulü ile birlikte, benliği zayıflatmayı bırakır; nesnel kültür aksine benliğin güçlenip tamamlanması için bir araç ve fırsat haline gelir. Modern insanın trajik yazgısı –modernliğin ilerlemesi ve tanrıların geri çekilmesi ile insanın gittikçe eksilmesi– tersine dönerek gerçekleşme ve bütünlüğe doğru bir yolculuk halini alır.

28. *A.g.y.* (vurgu bana ait).

2

Kültürel Endişe Olarak Şeyleşme

ŞEYLEŞMEYE YÖNELİK endişe ile insanın sonlu, sınırları görülebilirliğin sınırlarıyla belirlenen bir dünyada yaşadığı bilgisi arasındaki bağıntı kolayca yeniden kurulabilir. "Tanrılar göklerden aşağı indirildiklerinde," diye yazar René Girard, "kutsal olan dünyaya akar; bireyi tüm dünyevi erdemlerden ayırır; insan ile *ici-bas** dünyası arasında onu eskiden *au-delà*'dan** ayıran uçurumdan çok daha büyük bir uçurum yaratır. Ötekilerin yaşadığı dünya yüzeyi ulaşılmaz bir cennet haline gelir."[1] "Tanrı'nın ölümü" yalnızca bir mistikleştirmenin aşılma anı değil, insanlığın kendisi daha önce ilahi olanın işgal ettiği yere yükseldikçe, ben ile öteki arasında yaşanan bir yabancılaşma deneyiminin de başlangıcıdır. Bu andan itibaren birey olarak insan, benliğin kusursuzlaştırılabilirliği fikrini ölümden sonraki dünya vaadiyle ilişkilendirmez, benliğin kusursuzlaştırılabilirliğini azaltan her şeyi benliğin dışındaki şeylere –dünyaya, ilerlemeye, modernliğe– yükler. Benlik ile dünya arasında açılan bu uçurum şeyleşmeye yönelik endişeyi artırır.

Bu çalışma boyunca –ben ile öteki, içsellik ile dışsallık, insan ile doğa arasındaki dolayımsız ilişkinin ötesindeki her şeyin varlığını, temel bir ilke olarak reddeden– ikici ya da "seküler" düşünce modelleri ile; ben ile ötekinin, bu ikisini aşan ve başarıyla sentezleyen üçüncü bir varoluş düzeni tarafından dolayımlandıklarını düşünen üçlü, diyalektik ya da "dinsel" model arasındaki önemli bir

* Yeryüzü. –*ç.n.* ** Aşkın. –*ç.n.*

1. Rene Girard, *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, İng. çev. Yvonne Freccero, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1965, s. 62; Türkçesi: *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, İstanbul: Metis, 2001.

ayrımı açığa çıkarmaya çalıştım. İlki çağdaş eleştirel, felsefi ve siyasi düşüncenin egemen modelidir ve ikili, karşıtlığa dayalı modelleri "yapıbozuma uğratma" çabalarında bile (post-yapısalcılıkta ve post-sömürgecilikte olduğu gibi) egemenliğini sürdürür. İkincisi Hıristiyan, Hegelci ve Marksist metafiziklerin paylaştıkları bir yapıdır; bu yapı içinde, ben ve öteki sisteminin yol açtığı endişe önemli bir üçüncü terim tarafından etkili bir biçimde özümsenir: İsa Mesih, mutlak bilgi ya da yaklaşan proleter devrimi. Benim iddiam, bu felsefelerde *esas* olan unsurun –üçüncü, dolayımlayıcı terimin– hiçbir şekilde demode olmadığıdır; aksine, şu anda yeniden keşfedilmeye ve/veya yeniden icat edilmeye en çok ihtiyaç duyulan şey bu üçüncü terimdir. Aslına bakılırsa burada argümanın izleyeceği yol şöyledir: Bu üçgen yapı çoktan –hatta *her zaman çoktan*– vardır; bu kitapta izini sürdüğüm şeyleşmeye yönelik endişe bu yapının hâlâ mevcut olduğunu ima eder; aşkın bir üçüncü terimin modern yaşamı anlama potansiyeli, kendinden önce gelen terimlerin geçmişte sahip oldukları potansiyelden az değildir; ben ile ötekini dolayımlayıp birleştirme konusundaki başarısızlık, "aşkınlığın" "gerçeklik" içinde yok edilmesinden ziyade, ikici, seküler bir metafiziğin benimsenmesine ilişkin kültürler-arası bir *kararlılığa* atfedilebilir.

Girard'ın klasik çalışması *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*'in büyük içgörüsü işte budur. Girard burada metafizik arzunun dinsel inancın çözülmesine rağmen varlığını sürdürdüğünü gözlemler. "Tanrı'nın inkârı aşkınlığı ortadan kaldırmaz," der Girard, "onu *au-delà*'dan* *en-deçà*'ya** döndürür. İsa'yı taklit etme arzusu komşuyu taklit etme arzusuna dönüşür." Böylece, akranlara beslenen "haset, kıskançlık ve aciz nefret", Tanrı'yla ilişki kurma özleminin yerini alır.[2] Buna paralel olarak, şeyleşmeye yönelik endişenin arkasında yatan da bu ket vurulmuş özlemin ta kendisidir. Tanrı ile ilişkimizi geri kazanabilseydik ya da yeniden keşfedebilseydik, bu endişe ve beraberinde şeyleşmenin kendisi tamamen kontrol altına alınır, hatta yok edilirdi.

Marcel Proust'a göre bu üçgen yapı, sanat eserlerinin değerlendirilmesi ile sınırlı kalmayan bir düşünme tarzı olan estetik algı ala-

* Aşkın. –*ç.n.* ** Öte. –*ç.n.* 2. *A.g.y.*, s. 59, 65.

nında ortaya çıkar; hatta, sanat eserleri *Kayıp Zamanın İzinde*'de genellikle estetik değerlendirmenin düşmanı olarak sunulurlar, çünkü bunlar çok kolay bir şekilde nesnel dünyanın parçası haline gelebilirler – böylece kitap boyunca sunulan değerlendirmelerde sanat eserleri "ulvi" ama içi boş metalar olarak kabul edilir. Proust'a göre estetik, yaşama karşı, ağırlık ve önem bakımından dinsel inançla karşılaştırılabilecek, bütüncül bir yaklaşımı temsil eder. "Memleket İsimleri: İsim"de Proust estetik algıdan açıkça bir inanç biçimi, bu algı tarzının çöküşünden de bir inanç kaybı olarak bahseder. Boulogne Ormanı'nda yürürken, anlatıcı Marcel şöyle düşünür:

> O zamanlar kafamdaki mükemmeliyet kavramı, bir faytonun yüksekliğinden ve o yabanarısı kadar çevik, öfkeli ... atların zayıflığından oluşuyordu... Heyhat! Artık sadece, iriyarı, üniformalı uşakların eşliğindeki bıyıklı şoförlerin kullandığı otomobiller vardı... Benimse, görüntünün bu yeni unsurlarına bir yoğunluk, bir bütünlük, bir varlık kazandıracak inancım kalmamıştı; önümden gelişigüzel geçen, dağınık, gerçeklikten yoksun unsurlardı, gözlerimin eskisi gibi birleştirmeye çabalayabileceği bir güzellik içermiyorlardı.[3]

Özne ile nesneyi dolayımlayan ve dönüştüren aşkın bir olanak olarak estetiğin kendisi burada bilinç ile bağlarını yitirmiştir. Sanat onu sürdürecek bir inanca –sanatsal üretimin nesnelerinin anlamı, hakikat içeriği olduğu inancına– dayanan bir etkinliktir ve inanç, daha önce de belirttiğim gibi, ne (içsellikle sınırlı) bütünüyle öznel ne de (dünyayla sınırlı) bütünüyle nesnel olan dönüştürücü bir düzenektir. İnanç eşzamanlı olarak bir algı ve yaratıcılık tarzıdır; estetik yargı gibi, inanç da ne yönetilebilir ne de zorla kabul ettirilebilir, ne doğrulanabilir ne de yalanlanabilir.

Girard gibi Proust da inanç ile şeyleşme arasındaki ters bağıntının farkındadır –yazarın inanç yok olduktan sonra bile ayakta kalan "fetişizm"e yaptığı (daha önce aktardığımız) göndermenin önemi de budur.[4] Sanat ile hakikat arasındaki yakınlığın kaybolmasıyla birlikte estetizme, Sanata ya da *l'art pour l'art*'a* doğru bir yozlaşma olur – derin bir endişenin hâkim olduğu bir ruh halidir bu.

* Sanat için sanat. –*ç.n.*

3. Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*, s. 436.

4. *A.g.y.*, s. 436; yukarıda bakınız, s. 198.

Yaşama anlam veren, bilinmeyen ama aşkın olan Tanrı, birdenbire, vahim bir şekilde ölü bir biçime hapsedilir. Şeyleşmeye yönelik endişe –aynı zamanda meselenin kuramlaştırılmasını tetikleyen bir endişedir bu– dünyaya ben ile öteki arasındaki kapalı, *ekonomik* ilişki açısından bakan bir sekülarizmden kaynaklanır. Bu sekülarizme göre, çekici ve baştan çıkarıcı öteki, tatmin edici olmayan şimdi-ve-burada tarafından sürekli gizlenir. Ama şeyleşme durumunun bu *kuramlaştırılma* süreci bir bilinç yayılması meydana getirir, böylelikle bu sekülarizmin yerini üçgen bir yapı ve *var olan her şeyi* –tüm şeyleşme kuramları da dahil– şüphe altında bırakan aşkın bir üçüncü terim alır.

Lukács'ın kendi şeyleşme kuramını geliştirdiği dönemin neden bu kadar kısa sürdüğünü –kuramın neden, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde formüle edildikten neredeyse hemen sonra kendi feshini talep ettiğini– görmek zor değildir. Çünkü insan bir şeyleşme kuramında bulunması gereken geniş perspektife ulaşır ulaşmaz, şeyleşme fenomeninden artık hiçbir tedirginlik duymaz; endişe, bizzat *kendisinin* şeyleşmiş bilincin bir sonucu olduğu ortaya çıktıkça, yavaş yavaş yok olur. Şeyleşme, nesnel dünyadaki her başarının öznel dünyada bir eksilmeye tekabül ettiğini düşünen ikici bir felsefenin ürünüdür. Bu ikiciliğin reddedilmesi ile hem şeyleşmeye yönelik endişe hem de, sonuç olarak, şeyleşme kuramının kendisi tamamen modası geçmiş hale gelir.

The Social Construction of Reality (Gerçekliğin Toplumsal İnşası) adlı kitaplarında (metnin bariz hümanizmini birebir yansıtan fevkalade isabetli bir başlıktır bu), Peter Berger ve Thomas Luckmann kavramın daha az düşünümsel (daha az diyalektik) bir versiyonunu sunarlar. Şeyleşme, diye yazar Berger ve Luckmann,

> insan etkinliğinin ürünlerinin, insan ürünlerinden başka şeylermiş gibi –örneğin doğa olayları, kozmik yasaların sonuçları, ilahi takdirin tezahürleri olarak– algılanmasıdır. Şeyleşme insanın insan dünyasını bizzat kendisinin yarattığını unutmaya muktedir olduğunu ve dahası bilincin, insan –üretici– ile yarattığı ürünler arasındaki diyalektiği yitirdiğini gösterir.[5]

5 Peter Berger ve Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatse in the Sociology of Knowledge*, Harmondsworth: Penguin, 1971, s. 106.

Berger ve Luckmann şeyleşmenin "bilincin bir kipliği" olduğunu kabul ederler. Ancak onların sözlüklerinde, "bilinç" dünyadan tümüyle bağımsız olan, hatta benliğin ötekiliğe karşı koyması biçiminde dünyaya *karşı koyan* bir alana işaret eder. Berger ve Luckmann için özne ile nesnenin yabancılaşması bilincin bu etkinliğinin istenmeyen, düzeltilmesi gereken bir ürünü değil, kendi dünya görüşlerinin temelini oluşturan algının ta kendisidir; hatta, bunu kitaplarının başlangıcındaki beyanlarında da doğrularlar. Burada "gerçeklik", kendi iddialarına göre "sokaktaki adam"ın onaylayacağı bir şekilde –başka bir deyişle, "kendi irademizden bağımsız bir varlığa sahip olduklarını gördüğümüz fenomenlere ait bir nitelik" olarak– tanımlanır. Bu arada bilgi de "fenomenlerin gerçekliğine ve tipik/özgül özelliklere sahip olduklarına ilişkin kesinlik" olarak tanımlanır.[6] Berger ve Luckmann'ın tezinin önkabulü, insanın (zımnen erkek, Avrupalı, "modern" insanın) olası bilinç deneyiminin zirvesi; çevresindeki kavramsal dünyanın inşasından bütünüyle sorumlu olan ve gerek bütünlüğü gerekse tamamlanmayı tecrübe edebilmek için yalmzca dünyayı kendisinin yarattığını kabul etmesi gereken bir varlık olduğu *gerçeğidir.* Bu "gerçek", Berger ve Luckmann'a göre elbette insan bilincine dışsaldır; insanın Tanrı'nın yerine geçmesinin modernliğin ileri bir aşaması olduğunu hiç sorgulamadan kabul eden Berger-Luckmann tezinde endişeye hiç yer yoktur. Berger ve Luckmann, Girard'ın ortaya koyduğu *ici-bas* (*yeryüzü*) ile *au-delà* (*aşkın*) ilişkisine açıkça karşı çıkarlar: Onlara göre, bu dünyanın yalnızca bir taklidi olduğu başka bir varoluş düzeni fikri tam da şeyleşmiş algının bir örneğidir; bu nedenle (diye yazar Berger ve Luckmann) "toplumun düzeni, tanrılar tarafından yaratıldığı haliyle bütün evrenin makrokozmosunu yansıtan bir mikrokozmos olarak düşünülür. 'Aşağı'da olan her şey 'yukarıda' olup bitenin soluk bir yansımasından başka bir şey değildir."[7] Burada, şeyleşme kuramcısı, daha katı bir materyalizmin himayesi altında, gerçekten "şeyleşmeyi aşmış" bir topluma yönelik özlemden (Marksist şeyleşme eleştirisi bu aşkın olanak adına gerçekleştirilir) fiilen vazgeçer. Berger ve Luckmann'a göre "şeyleşmenin aşılması", yeni bir dünya tasarısı ya da düşünce yapılarında gerçekleşecek bir

6. *A.g.y.*, s. 13. 7. *A.g.y.*, s. 107.

devrim gibi kökten değişimler içermez; şeyleşmenin aşılması için (ister Hıristiyan ister Marksist devrimci terimlerle dile getirilmiş olsun) "Mesihçi" bir bilincin amaçlarını terk etmek yeterlidir – ve elbette kapitalist modernlik, bu terk ediş için bir engel değil, kolaylaştırıcı bir etmendir. Berger ve Luckmann'a göre dünyanın şeyleşmeyi aşması – "tarihte ve tüm bireysel biyografilerde nispeten geç bir gelişme olan – sekülerleşme süreciyle eşdeğerlidir.[8] Şeyleşmeyi aşma süreci nispeten sıkıntısız ve sorunsuz bir süreçtir; Berger başka bir yerde farklı kültürler arasında artan temasın, bilgide bir "kriz"e yol açtıkça ve "eski dünyanın şeyleşmiş sabitliği"nin daha da zayıflamasına yol açtıkça, nasıl benzer bir biçimde şeyleşmeyi aşma etkisi yarattığını yazar.[9] Kendisinin öncelikle endişe olarak statüsünü göz ardı eden bir şeyleşme kuramının, yaptığı çözümlemenin her noktasında özne ile nesnenin yabancılaşmasını yeniden üretmeye mahkûm olduğu gerçeğini çürütmek imkânsız görünmektedir.

Evlilik hem arketip bir ben-öteki ilişkisidir hem de, (Berger ve Luckmann'ın da aralarında olduğu) birkaç şeyleşme kuramcısı için şeyleşmiş bir kurumun en iyi örneğidir; bu kuramda öteki (muhtemelen kadın), benliğin (kaçınılmaz olarak erkek) zedelenmesinin kaynağı haline gelir. Bu örnekte, der Berger ve Luckmann, süregelen bir insan üretimi "ilahi yaratma edimlerinin bir taklidi olarak, doğa yasalarının evrensel bir fermanı olarak, biyolojik ya da psikolojik güçlerin zorunlu sonucu olarak ya da sosyal sistemin işlevsel bir buyruğu olarak" şeyleştirilir.[10] Her durumda üçüncü terim, insani fenomenleri insani olmayan ya da insanüstü bir düzene –örneğin daha az özgül olan doğal (ya da basitçe "nesnel") düzene veya daha özgül olan ilahi kozmosa– atfeder. Bu nedenle evlenmekte olan

8. *A.g.y.*, s. 107.

9. Peter Berger ve Stanley Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness", *New Left Review* 1/35 (Ocak-Şubat 1966), s. 70. Daha yakın zamanda, Homi Bhabha da "miras alınan dünyanın sıkıcı nesrini yıkarak, *ipso facto* (kendiliğindenlik) kavramının ta kendisi"ni sorguladığını söylediği çokkültürlülük ile ilgili benzer büyük iddialarda bulunmuştur – "The Dislocation of Culture", *All Tomorrow's Parties: 30 Years of Radical Politics and Philosophy* konferansında sunulan makalesi, Birkbeck College, University of London, 13 Mayıs 2000.

10. Berger ve Luckmann, *The Social Construction of Reality*, s. 108.

eğitimsiz bir köylü çiftin hissettiği "metafizik korkunun ürpertisi" şeyleşmeyi aşmayı sağlayan bir deneyimden ziyade, "şeyleştirici" bir deneyimdir, kurumsal tiranlıktan öznel-nesnel bir özgürleşmeden ziyade, öznelerin kendi davranışlarının maddesel olmadığı nesnel dünyanın bir yanlışlamasıdır.

Hemen hemen aynı zamanlarda yazan Adorno, burada dinsel değil sanatsal hale ile meşgul olsa da, bu görüşe dâhice bir düzeltmeyle karşı çıkar: "Dünyanın mitten-arındırılması yoluyla bilinç kendisini o eski ürpertiden kurtardıysa da, bu ürperti özne ile nesne arasındaki tarihsel antagonizma içinde sürekli olarak yeniden üretilmektedir."[11] Başka bir deyişle, "metafizik korkunun ürpertisi"nin yerini bir tek, metafizik ürperti olarak, Tanrı inancından çok daha "şeyleştirici" ve alçaltıcı bir ilişki alabilir. Tanrı inancı, Tanrı'yı –hayali olmanın ötesinde, somut bir şekilde– evliliğin denetçisi ve dolayısıyla da özne ile nesne, ben ile öteki arasındaki ilişkinin sentez aracı olarak tayin eder. Bu aşkın "sentez"in bilinç düzeyinde meydana gelmesi onu daha az gerçek kılmaz; hatta, bu sentezin bilinçli deneyimi her türlü sahici özne-nesne dolayımının koşuludur. Berger ve Luckmann'a göre şeyleşme, yalnızca bireyin toplumsal olarak belirlenmiş tipleştirmeleriyle" özdeşleşmesine karşılık gelen, incelik ve nüanstan uzak bir süreçtir;[12] böyle bir özdeşleşmenin ne dereceye kadar aynı zamanda şeyleşmenin *aşılması* olarak anlaşılabileceğine, hangisinin söz konusu olduğuna dair tartışmaları bir karara bağlamanın imkânsızlığına ya da "özerk birey"in kendisinin tüm şeyleşmelerin en katısı ve uzlaşmazı olduğu gerçeğine dair görünürde hiçbir farkındalık yoktur.

Berger ve Luckmann'ın tezine benzer bir gelişme de, şeyleşmeye yönelik endişenin çağdaş kültürün her alanına yayılmış olması-

11. Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, İng. çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997, s. 83-4.

12. Berger ve Luckmann, *The Social Construction of Reality*, s. 108. Berger ve Luckmann burada ve şeyleşme kavramını konu alan tartışmaları boyunca, Adorno'nun sosyolojiyi eleştirel kuramın karşısına koyan olumsuz yargısını görünüşe göre doğrularlar: "Eleştirel kuram özne olarak toplum fikrine yönelmiştir, oysa sosyoloji şeyleşmeyi kabul eder, yöntemlerinde onu yineler ve bu yolla toplumun ve toplumun yasasının kendini ilk olarak ifşa edeceği perspektifi kaybeder." Bkz. Theodor W. Adorno vd., *The Positivist Dispute in German Sociology*, İng. çev. Glyn Adey ve David Frisby, Londra: Heinemann, 1976, s. 34.

dır. Bu endişenin ifadesi modern kapitalizmin yabancılaşmış öznesine neredeyse hiç dokunmaz ve söz konusu özne de çözümü Fichteci bir tekbencilikte görür. Sam Mendes'in filmi *Amerikan Güzeli*'nin (1999) Amerikan yaşamının her köşesine nüfuz ettiğini gösterdiği şeyleşmiş varoluşa çözüm olarak Proustçu estetizmi önerdiği yorumu yapılabilir.[13] Gerçekten de filmin kahramanı Lester Burnham'ın kurtuluşunun yolu, bir eleştirmenin deyimiyle "saiklerin en bayağısı, kızının 16 yaşındaki okul arkadaşına duyduğu sersemletici arzu"dan geçerek Proustçu bir nitelik sergiler.[14] Filmin en önemli sahnesinde, komşunun oğlu Ricky Fitts, Lester'ın kızı Jane'e rüzgârda uçan bir naylon torbayı videoya çektiği kısa bir film izletir. Filmin "kurtarıcı" dersi olduğu ortaya çıkan sahnede, Ricky Jane'e estetik deneyim hakkında nutuk çeker: Dediğine göre, "şeylerin ardındaki bütün bu yaşam" onu büyülemektedir "Bazen dünyada o kadar çok güzellik oluyor ki bunu kaldıramayacağımı hissediyorum ve kalbim duracakmış gibi oluyor." Akıllardan çıkmayan, hakikati-gösterir mahiyette bir piyano partisyonu eşliğindeki sahne, görünen gerçekliğin mukavva maskesinin ardındakini görmeye yönelik arzuyu temsil etme konusunda Melville'in Ahab'ının ıstırap yüklü vizyonundan açıkça daha ileride ve daha başarılıdır; ancak Ahab'ın girişiminin başarısız olmasının nedeni –insanı kendini yücelterek Tanrı'nın yerine koymaya iten kibir– Mendes'in filminde hiçbir şekilde çözülmemiş, yalnızca yerini estetik algının tekbenciliğine bırakmıştır. Gerek Proust'un gerekse Adorno'nun ayırt edeceği gibi, *Amerikan Güzeli* metalaşmış ve güdümlü varoluş sorununu evrenselleştirici bir fetişizm ile çözer: Özne ile nesnenin yabancılaşması narsistçe bir ürperti içinde muhafaza edilir. Buna karşın, Proust'un romanı şayet bir kurtuluşa ulaşmışsa bu kurtuluş, salt estetik bir şekil değişiminin mümkün olduğunu kabul etmeyi paradoksal olarak reddetmesinde yatar; tek çözüm tüm mevcut çözümlerin ötesinde bir çözümdür.

Peter Weir'in *The Truman Show* (1998) ve Wachowski Kardeşler'in *The Matrix* (1999) filmlerinin ikisi de son kertede şeyleşmiş

13. *American Beauty*, yön. Sam Mendes, ABD 1999.

14. Philip Kemp, "The Nice Man Cometh", *Sight and Sound*, Cilt 10, No. 1 (Ocak 2000), s. 25.

varoluşlarının dışına çıkabilen tamamen şeyleşmiş bir bireyin (sırasıyla Truman Burbank ve Thomas "Neo" Anderson) kurgusunu üretirler – Truman, filmin sonunda, farkında olmadan yıldızı olduğu tüm gün televizyon programının setinden ayrılmaya ve gerçek dünyaya girmeye karar vererek; Neo ise *Matrix*'in başlarında sanal gerçeklikteki varoluşundan fişini çekip körelmiş uzuvlarını yeniden canlandırarak ve sonunda (o ana dek kendisine atfedilen) rolü, insanlığı Matrix adlı yapay zekâ sisteminin içindeki yanlış bilincinden kurtaracak olan O Kişi (The One) rolünü kabul ederek şeyleşmiş varoluşunun dışına çıkar.[15] Bu filmler arasında önemli bir vurgu farkı vardır. *Matrix* yanlış bilincin daha radikal bir temsilini sunar – bilinçli deneyimleri tümüyle "sanallık" içinde üretilen insanların doğmayıp lenfatik kapsül tarlalarında "yetiştirildikleri" grotesk bir imge. Film bize İsa benzeri, seçilmiş bir birey sunar; bu birey her biri gerçek dünyayla Matrix arasındaki sınırda meydana gelen vücut buluşu, ölümü ve dirilişi yoluyla dünyayı kurtaracaktır. Filmin sonunda Neo sanal dünyanın dışında "özgür" bir varoluş olanağını reddeder ya da bu olanaktan yoksun bırakılır ve tüm insanlara –"kuralların ve denetimlerin, sınırların ya da hudutların olmadığı bir dünyaya, her şeyin olanaklı olduğu bir dünyaya" dair– kurtuluş mesajını götürmek için Matrix'e geri döner; elbette bu kurtuluş, yalnızca Matrix'in *içerisinde* geçerli ve olanaklıdır.[16]

15. *The Truman Show* içinde (yön. Peter Weir, ABD 1998), Truman Burbank rolü Jim Carey tarafından; *The Matrix* içinde (yön. Wachowski Kardeşler, ABD/Avustralya 1999), Thomas 'Neo' Anderson rolü ise Keanu Reeves tarafından canlandırılmıştır.

16. Bu nedenle *Matrix*'in önerdiği kurtuluş ile ilgili, Gayatri Spivak'ın deyimini kullanırsak, "homeopatik" bir şey söz konusudur. Neo'nun son konuşmasının ("Orada olduğunuzu biliyorum. Sizi hissedebiliyorum. Korkuyorsunuz biliyorum. Bizden korkuyorsunuz. Değişimden korkuyorsunuz... Bu insanlara görmelerini istemediğiniz şeyi göstereceğim. Onlara sizin olmadığınız bir dünyayı göstereceğim...") muhatabının kim olduğu son derece belirsizdir. (Bir nevi Vaftizci Yahya figürü olan) Morpheus'un liderlik ettiği özgürlük savaşçılarıyla olduğu kadar insanlıktan çıkarıcı makinelerle konuşuyor olması da mümkündür – bu yorum isyancı yoldaşlarının gerçekliğe duydukları kuvvetli inancı reddedip Matrix'e dönüş planı yapan sevimsiz bir karakter olan Cypher'ın filmin daha önceki bir sahnesinde ifade ettiği duyguyu da destekleyecektir: "Bence Matrix bu dünyadan daha gerçek olabilir." Öte yandan *The Truman Show* bu "homeopatik" perspektifi bir radyo programı sırasında Christof'un gelen bir telefona karşılık

Truman Show yaptığı toplumsal eleştiriyi tamamen manipüle edilmiş tek bir birey figüründe somutlaştırır; yine de bu figür izleyiciler için bir özdeşleşme noktası ve endişelerinin odak noktası işlevini görür. Truman bir kurtarıcı değildir – ya da daha ziyade hem bir kurtarıcıdır hem de kurtarılandır. Truman'ın saflığı ve masumiyeti böyle niteliklerin ortadan kaybolduğu bir dünyada şovun ticari başarısının kaynağını oluşturur; ama aynı zamanda Truman'ı kendisi kadar sağlam olmayan bir gerçekliği sorgulamaya sevk eden niteliklerdir bunlar. O Kişi olarak "başkalaşma" ânında Matrix'in sanal dünyasını dijital koduyla "görme gücü"nü elde eden Neo gibi, Truman'ın başkalaşımı da etrafındaki dünyanın ve kendisinin bu dünyadaki mutlak gücünün yanlışlığına ilişkin kritik bir içgörü biçimine bürünür. Aniden geliveren bir açıklıkla, (tüm varoluşunu oluşturan, aslında dev bir film seti, kurgusal bir kasaba olan) Seahaven'da kaldığı sürece hiçbir şekilde zarar görmeyeceğini fark eden Truman bu varsayımını bir otobüsün önüne atlayarak ve cam silmekte olan bir temizlikçiye çantasıyla vurarak test eder ve iki durumda da kendisine hiçbir ters tepki verilmez. Voltaire'in Kandid'i gibi, Truman da olası dünyaların en iyisinde yaşamaktadır – yaşadığı gerçeklikte içinde küçük sorunlar (hatalı "hava durumu programı" ya da yönetmenin sette Truman'ın etrafında bulunan oyunculara ve ekibe verdiği talimatların araba radyosundan duyulması gibi) baş gösterdiği zaman bariz olarak fark edilen fazla kusursuz bir dünyadır bu. *Truman Show*, televizyon şovunun yaratıcısı ve "beyni" olan Christof'un şahsında bizi kolayca tanınabilir bir "Onlar" ile, mukavvanın arkasındaki bir yüz ile karşı karşıya bırakır. Ahab'ın *Pequad* ile yerkürenin okyanuslarında bir o yana bir bu yana beyaz balinayı çılgınca takip etmesinin trajikomik bir taklidi olan kritik bir sahnede, Truman tekneyle yapay "denizin" öteki tarafına geçmeye çalışır. Bilgisayar ile denetlenen bir fırtınaya yakalandığında, Ahab'a benzer bir biçimde, yaratıcısıyla alay eder: "Yapabileceğinin en iyisi bu mu? Beni öldürmek zorunda kalacaksın!"

kendi programını savunması sahnesinde sunar: "Bu dünya, *sizin* yaşadığınız yer, iğrenç bir yer," der Christof arayan kişiye: "Seahaven dünyanın olması gereken şekli" – bu kanı filmin *Truman Show*'un izleyicilerini Truman'ın kendisinden daha çok aldatılmış olarak sunması ve Truman'ın kendisinin tartışmasız düşkün bir dünya üstündeki kurtarıcı etkisi ile belli belirsiz doğrulanır.

Film Truman'ın teknesinin Seahaven'ın "ufku"nun mukavva arka fonuna düpedüz toslamasıyla sona erer.

Bu üç filmin eleştirel değerlendirmeleri, fikirlerdeki şeyleşme temasını ve şeyleşmeye yönelik endişenin önüne geçme arzusunu doğrulayan terimlerle onları övmüşlerdir. "*Amerikan Güzeli*'ni izlerken, bir adamın kurtuluşa, kim olduğunu hatırlamaya doğru yaptığı yolculuğu izlemekte olduğumuzu fark ederiz yavaş yavaş."[17] "*Truman Show* yaratma endişesinin, Darwin sonrası dünyada gerçek güce sahip olan yegâne varlıkların, özgür istenç kapasitemizin etrafını çeviren uzak kamusal figürler ve kötü niyetli bilinmeyen güçler olduğu korkusu ve umudunun hareketli anlatımıdır."[18] "Wachowsky kardeşler insanlığın kendi mega-bilgisayarı tarafından saklandığı, korunduğu ve durmadan geri dönüşüme tâbi tutulduğu sefil bir ütopya sunarlar. Bu yapay hareketsizliğin alternatifi, her zaman olduğu gibi, fani insancıkların aklının alabileceğinin hayli ötesindedir."[19] Fakat, üç filmde de (belki *Matrix* hariç)[20] şeyleşmiş varoluşun eleştirisi şeyleşmemiş ve şeyleştirilemez bir benlik özü ile karşılaşınca duruverir. Bu nedenle bu filmlerin her biri hem şeyleşmeyi hem şeyleşmeden özgürleşmeyi bu özgürlüğü şeyleştiren bir şekilde nesnelleştirir; üç film de seyircisine bir tür bireycilik ya da "gerçekliğe" karşı kuşkuculuk dolayısıyla da şeyleşmeden muaf olma utkusu empoze ederek bu yaygın endişeyi dağıtmaya çalışır.

17. Philip Kemp, "The Nice Man Cometh", s. 25.

18. Leslie Felperin, "How's it going to end?", *Sight and Sound*, Cilt 8, No. 10 (Ekim 1998), s. 37.

19. Philip Strick, *The Matrix* eleştirisi, *Sight and Sound* içinde, Cilt 9, No. 7 (Temmuz 1999), s. 47.

20. Bkz. not 16.

3

Tersine Çevrilebilirlik Üstüne

ÖNE SÜRMEYE çalıştığım metodolojik ayrımın kavramsal kutupları, daha önce ana hatlarıyla ortaya koyduğum, din ve sekülarizm metaforları ile nitelendirilebilir. Bundan sonraki bölümlerde, şeyleşme kavramını göründüğü gibi ele alarak onu öncelikle endişe açısından değil de nesnel dünyadaki kötücül gelişmelerle ilişkili toplumsal bir "fenomen" olarak değerlendiren egemen "seküler" şeyleşme modeline karşı, "dinsel" bir şeyleşme modelini inceleyip geliştirmeye çalışacağım. Berger'ın ve Luckmann'ın sosyolojisi bu seküler modele dayanır. Bu model son zamanlarda Hollywood'da çekilen ve şeyleşmeyi topluma, özgürlüğü de bireyselliğe bağlayan pek çok uzun metraj filmde işlenen temalara dolaylı olarak biçim verir; ayrıca şeyleşme kavramını –artık rağbet görmeyen "aşkın gösterilen", "mevcudiyet metafiziği", tarihsel "büyük anlatı" ve "köken" gibi nosyonlarda içerildiği gerekçesiyle– tümden reddeden bazı yüzeysel post-yapısalcı görüşler de söz konusu modeli yineler. Bu seküler kullanımı, Adorno'nun felsefesinde (özellikle estetik kuramında), Lukács'ın şeyleşme konulu yazılarında (sonradan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni "savunmak" için yazdığı yazılar bu konuda kitabın kendisinden bile daha açık ve nettir), endişe yüklü *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi*'nde, Lucien Goldmann'ın "gizli tanrı" tezinin öncüllerinde, ama ayrıca örtük olarak Flannery O'Connor'ın kurgusal yazılarında, René Girard ile Giorgio Agamben'in bazı edebi okumalarında,[1] Søren Kierkegaard'ın takma adla

1. Burada doğrudan tartışılmayan Agamben'in edebi okumalarından bir örnek için bkz. Agamben'in "Bartleby, or On Contingency" makalesi, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy* içinde, İng. çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press 1999, s. 243-71.

yazdığı "felsefi" ve kendi adıyla yazdığı "dinsel" yazılarında ifade edilen "dinsel" model ile karşılaştırmak istiyorum. Bu son dört yazarın hiçbiri şeyleşme kavramını doğrudan kullanmaz, ama eserlerinde ifade edilen ve savunulan "dinsel" düşünce tarzları şu anki tartışmaya son derece uygundur. Bu durum özellikle Kierkegaard için öyle doğrudur ki, kendisi şeyleşme kavramının adının koyulmasından önce yazmış olmasına rağmen ilk şeyleşme kuramcısı olarak okunabilir.

Bu dinsel modelin en önemli sonucu şeyleştirilemez –hatta aynı zamanda adlandırılamaz, ama *sadece geçici olarak* "şeyleşmeden kurtuluş" denilebilecek– bir şey *adına* şeyleşme kavramını olumlamasıdır. Dolayısıyla, şeyleşme kavramının ve ona bir çözüm olarak sunulan dinsel metaforun da zorunlu olarak şeyleşmiş statüsü olumlanır. "Din" her tür şeyleşmeden –son çözümlemede, dinden de– özgürleşmeyi içerir: Kierkegaard'ın dinsel yazılarının kaynağı olan paradoksal doruk işte budur. Dini kendi içinde idealist, nihilist, metafizik ya da teleolojik bir dünya görüşü addeden bir zihin, şeyleşmiş bilincin ürünüdür; "gerçek" dinsellik bu bilinci kolayca aşar. Şeyleşme kavramı örtük olarak "dinsel" ya da "idealist" olmakla kalmaz (kavrama bu temelde yapılan tüm eleştiriler kesinlikle doğrudur); aynı zamanda kavramın kendisi ve kavramı reddeden kuramsal ve felsefi yaklaşımların büyük mutsuzlukları, insanlığın ve dünyanın içkin dinselliğine şahadet eder. Ancak bu "dinsellik" pek karmaşık bir iddiadır, çünkü tüm kavramların –yalnızca din, şeyleşme, idealizm, Hıristiyanlık, evlilik gibi soyutlamaların değil, aynı zamanda (Marx'ın en ince detayına kadar bildiği) masa ya da (*Matrix*'ten bir örnek verirsek) kaşık gibi daha "somut" kavramların da– özsel olarak *tersine çevrilebilirliğini* içerir.[2] Tersine çevrilebilirlik temel bir varsayımı ima eder; bu varsayım, dilin bir ötekisi olduğu, metnin dışında olan ve onun ifade edemeyeceği bir

2. Kurabiye pişiren anaç bir kadın olarak Matrix'te yaşayan bilge "Kâhin"e yaptığı bir ziyarette Neo, istediği zaman bir kaşığı eğebilen, üzerinde "Doğulu" giysileriyle bağdaş kurmuş bir erkek çocuğu ile tanışır. Çocuk kaşığı Neo'ya verir ve şöyle der: "Kaşığı eğmeye çalışma – bu imkânsız. Onun yerine, sadece hakikati gerçekleştirmeye çalış... – kaşık diye bir şey yok! O zaman göreceksin ki, eğilen kaşık değil, sadece sensin." *The Matrix*, yön. Wachowski Kardeşler, ABD/Avustralya 1999.

şey olduğudur. Metin bu dış ile kıyaslandığında, bir hiç, sadece şeysel bir şeydir ve bu ifade edilemez başkalık yahut ötekilik adına konuşmak, zorunlu olarak şimdi ve buradayı oluşturan her şeyin çelişkili yönünü vurgulamak ya da basitçe önvarsaymak demektir.

"Masa" örneği elbette, *Kapital*'in birinci cildinde meta fetişizmini konu alan bölüme bir göndermedir. Burada Marx masayı bir meta haline geldiği noktada baş aşağı ederek masanın "duyusal" varoluşunu aşar – tıpkı daha önce de Hegelci diyalektiğin "idealizm" ini baş aşağı ettiği gibi.[3] Hatta Marx *Kapital*'de daha da ileri gider ve neredeyse masayı "kendi özgür iradesiyle" dans etme gücü ile donatır.[4] *Kapital*'in işte bu bölümü Lukács'ın şeyleşme kuramının başlangıç noktası olmuştur, ancak her iki durumda da Marx'ın masasının "doğru durmadığını" görmek önemlidir. Aslında Marx masanın "tüm diğer metalarla olan ilişkisi açısından, ters durur"ken bile ayakları üstünde durmaya devam ettiği konusunda ısrar eder. Meta fetişizmi bu haliyle bir yanlışlama değil, bir *şeyleşme* uğrağıdır – bu sadece nesnenin "taşlaşma"sını ya da "kemikleşme"sini değil, aynı zamanda ve çok daha radikal bir şekilde, nesnenin kavramsal olarak her bakımdan istikrarsızlığını, *tersine çevrilebilirliğ*ini de içerir. Şeyleşme mantığının *kendi şeyleşmiş statüsü*nü içerdiği içgörüsü ile birlikte, şeyleşme hem sabitliği hem değişebilirliği, hem açıklığı hem kapalılığı, hem hatırlamayı hem unutmayı, hem türdeşliği hem farklılığı gösterebilen değişken bir kavram haline gelir.

Moore ve Aveling'in *Kapital* tercümesi Marx'ın diyalektiği "yeniden doğru yöne" çevirdiğini iddia etse de, bu tersine çevrilebilirlik Marx ve Engels'in Hegelci idealizm eleştirisi için de geçerlidir. Bu hata en son İngilizce versiyonunda düzeltilmiştir: "Mistik kabuk içindeki rasyonel özü keşfetmek için [Hegelci idealizmin] ters çevrilmesi gerekir."[5] Var olan her şeyi böyle bir "ters çevirme" süreci şeyleri düzeltme süreci değil, gerçek diyalektik eleştiridir. Marx

3. Bkz. Karl Marx, "Postface to the Second Edition", *Capital: A Critique of Political Economy* Cilt 1 içinde, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 103.

4. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, s. 163-4.

5. Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Berlin: Dietz Verlag, 1974, s. 27; *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt

ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazarlar: "'Hayaletler', 'zincirler', 'daha yüksek varlık', 'kavram', 'vicdan' ve benzerlerinin yalnızca yalıtılmış birey tarafından ortaya koyulan idealist, manevi ifadeler olduğu apaçık ortadadır; bunlar, içerisinde yaşamın üretim tarzının ve bu tarz ile eşleşen ilişki biçiminin hareket ettiği ampirik pranga ve sınırlamaların imgesinin ta kendisidir."[6] Ancak, apaçık ortada olan bir başka şey de bu tür "hayaletler"in aynı zamanda, ve aynı derecede dünyanın mevcut halini –tüm bu hortlaklar ve hayaletlerle birlikte– uzun zaman önce şeylik alanına sevk etmiş bir bilincin aracı olabileceği gerçeğidir. Lukács'a göre gerçek bir proleter bilincin ortaya çıkmasının doğal bir sonucu olan varlıktan oluşa, olgudan sürece, nesnelerden ilişkilere dönüşüm, gerçekliğin "düzeltilme"si değil, "dolayım"ıdır; bir gerçekliğin yerini başka bir gerçekliğin alması değil, burjuva gerçekliğinin kendisinin çözülüp "gerçekliğin kesintisiz üretimi ve yeniden üretimi sürecine" dönüştürülmesidir – ki Lukács bu çözülmeyi, "ampirik 'olgu' lar"dan üstün bir gerçeklik ile tanımlar.[7]

"Bu üstün gerçeklik bazı belli başlı Tanrı tanımlarıyla (örneğin çelişiklerin uyumu" olarak Cusalı Nicholas'ın tanımı, sonsuzluk ile hiçliğin buluşma noktası olarak Pascal'in tanımı, "sıfır ile sonsuzluk arasındaki teğet nokta" olarak Alfred Jarry'nin tanımı ya da "hem Alfa hem Omega, hem ilk hem son, hem başlangıç hem bitiş" olarak Havari Yuhanna'nın Esinleme'deki tanımı) hiçbir şekilde bağdaşmaz değildir.[8] Tanrı kavramının özünde tersine çevrilebilir olu-

1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 103; *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, Cilt 1, İng. çev. Samuel Moore ve Edward Aveling, Londra: Lawrence & Wishart, 1974, s. 29.

6. Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology*, haz. C. J. Arthur, Londra: Lawrence & Wishart, 1974, s. 52; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, A. Kardan, Ankara: Sol, 1992.

7. Georg Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* içinde, İng. çev. Rodney Livingstone, Londra: Merlin, 1971, s. 180, 181.

8. Bkz. Nicholas of Cusa, *The Vision of God*, İng. çev. Emma Gurney Salter, Londra: J. M. Dent, 1928, s. 43-4: "Senin, varlığını gizleyen örtüden sıyrılmış bir halde bulunduğun yerin çelişiklerin uyumuyla kuşatılmış olduğunu öğrendim ve yine öğrendim ki bu, Senin içinde yaşadığın Cennetin duvarıdır." Ayrıca bkz. Blaise Pascal, *Pensees and Other Writings*, İng. çev. Honor Levi, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 69; Alfred Jarry, "Concerning the Surface of God",

şu, Tanrı'nın hem dilin dışındaki gerçek varoluşunun –yani, tüm dillerin onun varlığı karşısında tümden yetersiz kalışının– hem de insanlıktan ayrılamayacağının bir işaretidir; çünkü o hem ben hem ötekidir, hem tikel hem evrenseldir, hem şimdi ve burada hem de ötedir, "şu anda var olan, geçmişte var olmuş olan ve gelecekte var olacak olan"dır.[9] Tanrı, aslında, *burjuva gerçekliğinin kendisinin yok olma olanağı*dır, ki bu da (diğer anlamlarının yanı sıra) her terimin ve kavramın tersine çevrilebilirliği anlamına gelir. Bu bakış açısından Tanrı'nın "Hıristiyan devlet"le pek alakalı olmayıp daha çok hem "idealist" hem "materyalist", hem "dinsel" hem "seküler", hem "Hegelci" hem "Marksçı" gelenekler içindeki diyalektik düşünce yapısıyla ilgili olduğunu görmek kolaydır. Diyalektik, layıkıyla ele alındığında, bu karşıtlıklardaki iki kutba da indirgenemez.

Kierkegaard'ın *Fædrelandet* (Anavatan) dergisinde yayımlanan makalelerinden ve kendi yayımladığı *Øieblikket* (An) adlı derginin on sayısından oluşan son kitabı *Attack Upon 'Christendom'* ("Hıristiyan Âlemi"ne Saldırı) Hıristiyanlığın bizzat kendisinin tersine çevrilebilir doğasını konu alır. Kierkegaard'ın tüm eserlerinde bir dereceye kadar hissedilen bir endişenin sarstığı bir metindir bu; Kierkegaard'ın külliyatının tamamını bu son derece öznel deneyim ile sistematik bir mücadele olarak görmek mümkün olsa da, yazar bu endişenin üstesinden asla tam olarak gelememiştir. Yaşamının sonundaki Kierkegaard için şu ifadelerin ikisi de doğrudur:

> Bizler o ölçüde Hıristiyanız ki, aramızda en güçlü sözlerle Hıristiyanlığın bir yalan olduğunu ilan eden, *ayrıca* en güçlü sözlerle kendisinin de bir Hıristiyan olmadığını ilan eden bir Özgürdüşünür yaşasaydı – elinden gelen bir şey olmazdı: O bir Hıristiyandır; yasaya göre cezalandırılabilir, o ayrı mesele, ama sonuçta bir Hıristiyandır.[10]

İşin aslı, bizler Hıristiyan olmamanın yanı sıra, paganlar gibi bile değiliz, zira Hıristiyan doktrini paganlara utanıp sıkılmadan vaaz edilebilir-

Exploits and Opinions of Doctor Faustroll, Pataphysician: A Neo-Scientific Novel içinde, İng. çev. Simon Watson Taylor, *Selected Works* içinde, haz. Roger Shattuck ve Simon Watson Taylor, Londra: Jonathan Cape, 1969, s. 256; Esinleme 22: 12.

9. Esinleme 1: 8.

10. Søren Kierkegaard, *Attack Upon "Christendom"*, İng. çev. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968, s. 107.

di; fakat bir yanılsama, devasa bir yanılsama ("Hıristiyan âlemi", Hıristiyan bir devlet, Hıristiyan bir ülke, Hıristiyan bir dünya) paganlar kadar açık fikirli olmamıza bile engel olur.[11]

Bu pasajlar, *Øieblikket*'in Haziran ve Temmuz 1855 sayılarından alınmıştır (Kierkegaard o yılın kasım ayında, son sayıdan birkaç hafta sonra ölmüştür). Bu iki pasajın bariz uyumsuzluğu, yalnızca "Hıristiyan âlemi" ile Hıristiyanlık, çağdaş Danimarka'nın devlet dini ile bireysel din arasındaki ayrımı değil (bu tür ayrımlar Kierkegaard'ın eleştirisinde de içerilmiş olmasına rağmen), aynı zamanda, çok daha ciddi bir şekilde, yeryüzündeki ibadet yaşamı ile bu ibadetin öte dünyadaki hayata dair *tüm önkabulleri* arasındaki derin bağdaşmazlığı da kapsar. Bu pasajlar bir tarihselleştirme süreci ile –örneğin Danimarkalı Lutherci Kilise ile Devlet arasındaki kurumsal bağın günümüzün modern Hıristiyanlığında olduğundan çok daha az feshedilebilir olduğunu göstererek; Hıristiyanlığa geçmemiş bir Yahudi, Türk ya da Müslüman değilseniz, sırf on dokuzuncu yüzyılda Danimarka toprağında doğmuş olmanın sizi otomatikman bir Hıristiyan yaptığını yineleyerek– birbirleri ile uzlaştırılamazlar.[12] Öte yandan Walter Lowrie, tam da bu gerekçelerle *"Hıristiyan Âlemi"ne Saldırı*'nın "bu diyalektik adamın ta kendisi" tarafından diyalektik düşünceden son bir sapmayı temsil ettiğini iddia eder.[13] Lowrie'ye göre, *Øieblikket*'teki metinler öncelikle hicivdir ve bu durum metinlerin papazlık konusundaki abartılı, "ısrarla tek taraflı" görüşünü açıklamak için yeterlidir. Böyle bir iddia Kierkegaard'ın eleştirisinin geçerliliğini sadece on dokuzuncu yüzyıl Danimarkasının yerleşik Kilisesi ile ya da dinin yarattığı "tedirginlikler"den ziyade, sırf "avutucu" yönleriyle sınırlamamızı sağlar.[14]

Aksine, *"Hıristiyan Âlemi"ne Saldırı*'dan açıkça anlaşılacağı gibi, Hıristiyanlıktaki düğün töreni ya da ibadet edimi gibi ortodoks, doktriner uygulamalar da dinin formel yönleri (cüppeler ve törenler, litürjik süsler, papaz aylıkları ve dolaylı olarak siyasi tevekkül)

11. *A.g.y.*, s. 139.

12. Bkz. Howard A. Johnson, "Kierkegaard and the Church: A Supplement to the Translator's Introduction", *a.g.y.* içinde, s. xxii.

13. Walter Lowrie, "Introduction by the Translator", *a.g.y.* içinde, s. xiv.

14. Johnson, "Kierkegaard and the Church", s. xxiii.

kadar abes ve ikiyüzlüdür. Kierkegaard'a göre, Tanrı'ya "ibadet etmek" bile ona aptal muamelesi yapmaktır, çünkü insan bu yolla "Ruhun Tanrısı'nı ... gülünç bir saçmalığa" dönüştürmüş olur.[15] Sahici Hıristiyanlık Kierkegaard'ın Danimarkası'ndan uzun zaman önce silinip gitmiştir, öyle ki onu uygulamak artık olanaksız hale gelmiştir ve Yeni Ahit de Hıristiyan yaşam tarzı için bir rehber olmaktan çıkmıştır.

Öyleyse, bir yandan, Hıristiyan olmayı isteyen herkes için en acil edim dürüstçe "Hıristiyan olmadığını *ve olmayacağını*" kabul etmektir – kendi içinde son derece paradoksal bir durumdur bu.[16] Öte yandan, bu nedenle Hıristiyanlığın ne olduğu ile ne olabileceğini –sahip olduklarımız ile bir gün sahip olabileceklerimizi– birbirlerinden ayırmak artık olanaklı değildir. Kierkegaard burada "bizim Hıristiyan dediğimiz şeyin aslında Hıristiyan olmak anlamına geldiği"ni kabullenir[17] – ve böylece argüman başlangıç noktasına geri döner. Neticede, "hepimizin Hıristiyan olduğunu" iddia eden Hıristiyanlık yorumu (yani Avrupa toplumundaki yasal, ahlaki ve kentsel hayatın içine işlemiş olan Hıristiyanlık) Kierkegaard'a, terimin en kullanışlı, anlamlı ve sahici yorumu olarak görünür.

"Hıristiyanlık" terimine ilişkin bu iki farklı yaklaşım arasındaki uyumsuzluk, *"Hıristiyan Âlemi"ne Saldırı* boyunca sürer ve çözülmesi ya da bir karara bağlanması mümkün değildir, ancak bu, Kierkegaard'ın kuramsal dikkatinin azalmasıyla ya da düşünsel enerjisinin tükenmeye başlamasıyla alakalı olmadığı gibi, yalnızca "tarihsel" etmenlerin –çağdaş Danimarka'daki toplumsal ve siyasi yapının kendine has özelliklerinin ya da Kierkegaard'ın felsefesinin dünya tarihinin özel bir "aşama"sındaki yerinin– bir belirtisi de değildir. Bu "çözümlenemezlik" kendi içinde teolojik bir konum, Tanrı'nın kategorik olarak "kavranılamazlığı" ile sonuçlanan türden bir teslimiyet ifadesi de değildir.[18] Daha ziyade, *"Hıristiyan Âlemi" ne Saldırı* Kierkegaard'ın getirdiği ilk felsefi yenilik olan "ya/ya da"nın, olgun dönem dinsel düşüncesinde varlığını sürdürdüğünün

15. Kierkegaard, *Attack Upon "Christendom"*, s. 60. 110; bu metinden yapılan alıntıdaki üç nokta çeviride vardır ve eksiltiyi değil Kierkegaard'ın orjinal metnindeki tirenin yerine, İngilizce metinde konulmuş olan noktalamayı gösterir. Bkz. *a.g.y.* çevirmenin önsözü, s. vi.

16. *A.g.y.*, s. 84 (vurgu benim). 17. *A.g.y.*, s. 110.

kanıtıdır. Kierkegaard'ın "Hıristiyan Âlemi"ne saldırısını hazırlarken günlüğüne yazdığı 1853 tarihli bir yazı, ya/ya da kategorisini kendi Hıristiyanlık anlayışına nasıl kattığını gösterir: "Ya/ya da'nın (fakat ayrıca hem-hem de'nin, vs.) hizmet etmediği bir dava, sırf bu nedenle Tanrı'nın davası olmaktan uzaktır; ama bu, ya/ya da'nın hizmet ettiği her davanın Tanrı'nın davası olduğu anlamına gelmez."[19] Yalnızca ya/ya da Hıristiyanlığın ve tüm kavramlar ile düşüncelerin gerçek tersine çevrilebilirliğini ifade eder; fakat ya/ya da Hıristiyan ortodoksluğunun çözümü veya ıslahı değildir – aslında, böyle bir çözüm kaçınılmaz olarak yeni bir öğreti biçimine bürünecek ve hemen ardından onu "ıslah" etmek gerekecektir.

Kierkegaard'ın tersine çevrilebilir Hıristiyanlık kavramı, burada işlediğim haliyle şeyleşme kavramına yakın bir kavramın Kierkegaard'ın felsefesindeki mutlak merkeziliğini kanıtlar. Tersine çevrilebilirlik ile şeyleşme arasındaki bağın en ikna edici ifadesi Theodor Adorno'nun Walter Benjamin'e yazdığı son mektuplardan birinde bulunur. 29 Şubat 1940 tarihli bu mektup Benjamin'in (Proust'un *mémoire voluntaire** ile *mémoire involuntaire*** arasında yaptığı ayrımı tartışan) "Baudelaire'deki Bazı Motifler Üzerine" adlı makalesine bir yanıttır. Adorno şöyle yazar:

Her şeyleşme bir unutuştur: Nesneler diğer yönlerinin süregitmekte olan mevcudiyetleri olmaksızın hatırlandıkları anda tamamen şeysel hale gelirler: bir parçaları unutulduğu anda. Bu ise unutmanın ne dereceye kadar benim epik unutuş olarak adlandırdığım, deneyimi şekillendirebilecek bir unutuş ve ne dereceye kadar refleks unutuş olduğuna ilişkin bir soruya neden olur... Bu açıdan, burada amacımızın asla sadece Hegel'in şeyleşme ile ilgili hüznünü[20] yinelemek olmadığını, daha ziyade şeyleşmenin müna-

* İradi hafıza. –*ç.n.* ** Gayri iradi hafıza. –*ç.n.*

18. Bkz. Søren Kierkegaard, *Papers and Journals: A Selection*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1996, s. 557 (53 X 5 A 134).

19. *A.g.y.*, s. 556 (53 X 5 A 119).

20. Daha önce de belirttiğim gibi, Hegel şeyleşme terimini hiçbir zaman kullanmaz; bu nedenle Adorno'nun bu göndermesini Herbert Marcuse'a yönlendirmek daha doğrudur. *Us ve Devrim*'de Herbert Marcuse *Tinin Görüngübilimi*'nin giriş bölümlerini ("Bilinç" isimli ilk bölümü) bir şeyleşme eleştirisi olarak okur – şeyleşme ile Marcuse "pozitivizm"i ya da "özdeşlikle düşünme"yi kasteder. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı mektupta yeniden değerlendirmeye çabaladığı yorum, terimin bu yorumdur. Daha sonra, Hegel üstüne yazdığı *Üç İnceleme*'de

sip bir eleştirisini formüle etmek, yani bu tür bir unutuşun içerdiği çelişkili anları ortaya çıkarmak, başka bir deyişle, iyi ve kötü şeyleşme arasında bir ayrım formüle etmek olduğunu ayrıca belirtmeye gerek duymuyorum.[21]

Martin Jay bu pasajı "şeyleşme" teriminin, ikisi de kendi başlarına şeyleşmenin özünü kavrayamayan son derece farklı iki kullanımının bir müzakeresi olarak açıklar. Adorno'nunki "heterodoks" bir kullanımdır, Lukács'ın "Hegelci" kullanımı ile "Nietzscheci" olduğu öne sürülen bir kullanımın dolayımlanmasıdır. Adorno'ya göre, şeyleşmenin birinci anlamda sona erdirilmesi, ikinci anlamda sürmesine neden olur;[22] başka bir deyişle, kemikleşme/taşlaşma olarak şeyleşmenin yerini alsa alsa değişebilirlik ve istikrarsızlık olarak şeyleşme alabilir. Bu yüzden şeyleşmeyi unutuş olarak nitelendirirken bazı kayıtlar düşmek gerekir. Adorno "iyi" ve "kötü" şeyleşmeyi birbirlerinden ayırt etmenin bir yolu olarak "epik" ve "refleks" unutuştan bahseder – böylece Proust'un *mémoire voluntaire* ile *mémoire involuntaire* arasında yaptığı ayrımı tersine çevirir. Proust'a göre, "hatırlama", geçmişi duyusal ve gayriiradi bir şekilde anımsamaktır, bir parça çöreğin insanı birden geçmişe götürüvermesinde olduğu gibi; diğer taraftan iradi bellek geçmişi "düşünsel" olarak yeniden ele geçirme girişimidir ve "geçmişin kendisinden hiçbir şeyi muhafaza etmediği" için başarısızlığa mahkûm bir çabadır.[23] Adorno *mémoire voluntaire*'in kaçınılmaz olarak "refleks" unutmanın bir tarzı olduğunu, çünkü var olan düşünce kategorilerini kullandığını ima eder; bu nedenle *mémoire voluntaire* yeniden ele geçirmeye çalıştığı geçmişi yanlışlar – geçmiş aşk ilişkilerinin "belleği" bu ilişkileri içinde bulunduğumuz anda, gerçek karmaşıklıklarından soyutlanmış olarak, şekillendirip yeniden yaratmamızı sağladığında olduğu gibi.[24] Samuel Beckett, daha önceki Proust in-

Adorno, Hegel'in kendisini bu yeniden değerlendirmenin hizmetinde seferber edecektir.

21. Adorno'dan Benjamin'e yazılmış mektuptan, 29 Şubat 1940, Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1923-1940* içinde, İng. çev. Nicholas Walker, Cambridge: Polity, 1999, s. 321.

22. Martin Jay, *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984, s. 69.

23. Marcel Proust, *Swann'ların Tarafı*. 24. *A.g.y.*

celemesinde, *mémoire voluntaire*'yi "bireyin Eski Ahdinin uygulanması" olarak tanımlar.[25] Öte yandan, Proust'a göre *mémoire involuntaire* yaşamın belirlenemezliğinin, dünyevi varoluşu saran ve bu varoluşun bilinçli bir şekilde yorumlanmasına ya da aşılmasına yönelik tüm girişimleri hüsrana uğratan antinomi durumunun sembolüdür. O halde, *mémoire involuntaire*, geçmişin, onu aklımıza getirme çabalarımıza hiç aldırmadan, kendini ifşa etme yetisidir. Dahası, deneyim her zaman ânın içine gömülüdür ve kolayca unutulur; her çaya batırılmış çörekten alınan her lokma ile deneyimin yarattığı etki azaltılır. Böylece *mémoire involuntaire*'in endişe deneyimi ile yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Kierkegaard'ın tanımladığı şekliyle endişe deneyiminin önkabulü bireylerin özgürlüğüdür; yani, kendi yaşamlarına fiilen müdahale etme ve kendi yaşamlarını değiştirme olanağıdır; yani insan deneyiminin nesnel nedensellik tarafından belirlenemezliğidir; yani, en azından, dünyanın kendisinin çelişki ilkesi olarak Tanrı'nın varoluşudur. *Kayıp Zamanın İzinde*'deki başkalaştırıcı/yüceltici hatırlama anları çoğu kez yoğun endişe hislerini kesintiye uğratır ya da onlar tarafından kesintiye uğratılır; bu endişe, başkalaşma/yücelme olanağının temelini oluşturan ve bu olanaktan ayrı düşünemeyeceğimiz bir insan deneyimidir. Proust'un bu deneyime dair betimlemesi Kierkegaard ve Sartre tarafından formüle edildiği şekliyle endişe kavramına bir hayli benzerdir:

> Artık hiçbir şey hissetmiyorum, o durdu, belki tekrar aşağı indi; kimbilir bir daha karanlığın içinden yukarı çıkacak mı? Tekrar baştan başlayıp on kere ona eğilmem gerekiyor. Her defasında da, bizi bütün zor görevlerden, önemli işlerden caydıran tembellik, bu çabadan vazgeçmemi, çayımı içip sadece o günkü dertlerimi, ertesi günün zorlanmadan tekrarlanabilen isteklerini düşünmemi öğütledi.
>
> Sonra ansızın o hatıra karşımda beliriverdi... [26]

Keza, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*'de bir umumi lavabonun "serin havasız yer kokusu"nun tetiklediği kendinden geçme his-

25. Samuel Beckett, *Proust* ve *Three Dialogues with Georges Duthuit*, Londra: John Calder, 1965, s. 32; Türkçesi: *Proust*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis, 2001.

26. Proust, *Swann'ların Tarafı*, s. 52.

si, o "enfes, dingin, kalıcı bir gerçeklikle donanmış açıklanamaz, kesin ve güvenilir sevinç", Marcel'in Swann'a yazdığı on altı sayfalık mektupta "arzuları[n]ın ne kadar temiz, ruhu[n]un ne kadar iyi niyetli" olduğunu anlatmayı başaramamış olma hissinden kaynaklanan yoğun bir endişenin ardından tüm benliğini sarar. "Oysa belki de," diye düşünür anlatıcı, "Swann, cömertliğin çoğu kez, henüz adlandırılıp sınıflandırmadığımız bencilce duyguların içimizdeki yansıması olduğunu biliyordu sadece."[27] Marcel'in kendi içsel "iyi niyetli"liğine ilişkin fikri ve Swann'ın ona itibar etmesi için duyduğu istek, aslında Swann'ın kızı Gilberte'e duyduğu aşkın soyut ve şeyleşmiş biçimdeki bir ifadesidir; oysa Swann'ın (en azından Marcel'in ıstırap yüklü düşüncelerine göre) fark edemediği şey, bu "aşk"ın kendi ruhunun "iyi niyetli"liği kadar şüpheli olmasıdır, çünkü henüz olgunlaşmamış bir durumdadır – Marcel'in kendisinden soyutlanmamış ve dolayısıyla "diğer aşkların çoğunluğu"ndan yabancılaşmıştır. Marcel'in ruhsal durumu, içsel nitelikler ile bunların toplumsal *biçimleri* arasındaki ilişkiye dair derin bir tedirginlik durumudur – yani görünüşe göre, doğrudan doğruya şeyleşmenin *tersine çevrilebilirliğ*inden doğan bir endişe durumudur, çünkü soyutlanmamış (içsel) "aşk" ile soyutlanmış (dışsal) "cömertlik" aynı derecede birer yanlışlamadır. Proust'un hislerini betimlemek için Kierkegaardcı ifadeler kullanması şaşırtıcı değildir: "Kendimi yıkılmış, çökmüş hissediyordum" (*j'étais désespéré*).[28] Marcel tam da bu noktada o kendinden geçirici hatırlama ânını yaşar.

Adorno'nun Benjamin'e yazdığı mektupta belirttiği gibi, "en iyi düşüncelerimiz"in "daima sonuna kadar götüremediklerimiz" olmasının nedeni yaşamın belirlenemezliği, bilinçli varoluşun kategorileri içerisinde anlaşılmazlığıdır. Fakat Adorno Benjamin'in Proust'un yaptığı ayrımı Freudcu bilinç ve bilinçdışı kategorilerine benzetme hevesini de sorgular. Böyle bir bağıntı –unutma ve hatırlama, şeyleşme ve şeyleşmenin aşılması deneyimleri ile beraber– *mémoire voluntaire* ve *mémoire involuntaire* deneyimlerinin *nitelik olarak* birbirlerinden farklı olduğunu ima ederdi. Halbuki Adorno'ya göre, şeyleşme kavramı, daha ziyade, "diyalektik bir unutma ku-

27. Proust, *Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde*, s. 60-1.
28. *A.g.y.*, s. 46.

ramı"nı, yani bu kavramların gerçekten tersine çevrilebilir olarak incelenmesini öngerektirir. Unutma *mémoire involuntaire*'in temeli olduğu kadar karşıtının da temelidir; Adorno Benjamin'e, yaptığı çözümlemenin "evrensel toplumsal bir potansiyel" kazanmasını istiyorsa bu noktayı çözümlemesine dahil etmesi gerektiğini söyler.[29]

Amerikan Güzeli'nde Ricky, kendi estetik felsefesini Lester'a hatırlama açısından betimler: "Videonun değersiz bir döküntü olduğunu biliyorum. Ama hatırlamama yardım ediyor. Hatırlamaya mecburum." Hiç şüphesiz Ricky'nin estetizmi, "gündelik bilinci", Homi Bhabha'nın deyişiyle "*ipso facto*"* mantığını altüst eder;[30] ancak Ricky'nin dünyayla kurduğu –kamerasının merceği aracılığıyla somutlaşan– röntgenci ilişki son derece fetişist ve bu nedenle de son derece şeyleştiricidir. Rüzgârda uçan naylon torba ya da üniversite çimenliğindeki ölü kuş sahneleri tarihin ve bağlamın bütünüyle askıya alınışını temsil eder.[31] Hatırlama ile unutma arasındaki sürekliliğin hangi noktasında günlük bilincin sekteye uğraması siyasi ve psikolojik olarak zararlı hale gelir? "İpso facto"nun parçalanmasının bireyi eninde sonunda öznelci yalıtım alanına çekeceğini –ya da, tersine, böyle bir parçalanmanın öznel, siyasi özgürleşmenin bir önkoşulu ve bir garantisi olduğunu– söylemek mümkün müdür? Hatırlamanın unutma tarafından bütünüyle içerildiği bir nokta ya da hatırlama ile unutmanın kategorik ayrım içine düştüğü başka bir nokta var mıdır?

* *ipso facto*: "Durumun gereği olarak, kendiliğinden" anlamına gelen Latince bir deyim. –*ç.n.*

29. Adorno'dan Benjamin'e yazılmış mektuptan, 29 Şubat 1940, s. 320-1.

30. Bhabha, "The Dislocation of Culture".

31. Adorno, Benjamin'e daha önce yazdığı –Benjamin'in, bu kez Kafka üzerine bir makalesine yanıt olan– bir başka mektupta "fetişist olmayan" bir fotoğraf anlayışı metaforunu öne sürer. Kendi yazdığı (şu anda kayıp olan) eski bir Kafka yorumunu aktaran Adorno şöyle der: "Kafka'nın kurtarılmış bir yaşam perspektifinden dünyevi yaşamımızın bir fotoğrafını temsil ettiğini iddia etmiştim. Bu fotoğraf kurtarılmış yaşamı resmin kenarındaki bir parça siyahlık olarak gösterir, oysa dehşet verici uzaklıktaki fotoğraf imgesi, eğimli bir açıya sahip olan fotoğraf makinesinin kendi imgesinden başka bir şey değildir..." Diğer bir deyişle, makinenin merceğinin nesneleştirici bakışının yerini, Kafka'da, yalnızca nesnel olarak temsil edemeyişini kaydeden çarpık bir araç alır. Adorno'dan Benjamin'e yazılmış mektuptan, 17 Aralık 1934, Theodor W. Adorno ve Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1928-1940* içinde, s. 66.

Aslında hatırlama ile unutma ya da *mémoire voluntaire* ile *mémoire involuntaire* arasındaki ilişki ne bir karşıtlık olarak ne de bir ekonomi olarak anlaşılmalıdır. Daha ziyade, her hatırlama zorunlu olarak bir unutmadır ve tersi de doğrudur – "bu tür bir unutuşun içerdiği çelişkili anlar"dan bahsederken Adorno'nun anlatmak istediği de budur. Bellek tersine çevrilebilir kavramın en iyi örneğidir; Samuel Beckett belleğin *Kayıp Zamanın İzinde*'deki işleyişini Gayatri Spivak'ın *pharmakon*'u "homeopatik" bir biçimde ele alışını öngören bir imge ile nitelendirir: Bellek, diye yazar Beckett, "zehir ve ilaç, uyarıcı ve yatıştırıcı ile dolu bir klinik laboratuvardır."[32] Hatırlama ve unutmanın bu "tersine çevrilebilirliği"nin bir şeyleşme belirtisi, cennetin bu yakası olan dünyaya anlam katmayı hedefleyen zorunlu olarak hatalı bir girişim olduğunu unutmamalıyız. Kierkegaard'ın *Either/Or*'unda (Ya/Ya da), bellek ile unutmanın özdeş olduğu iddiasıyla, eleştirmen "B"nin –Yargıç Vilhelm'in– "etik" dertleri olan yanıtlarında değil, estetik yaşamın dünyadaki savunucusu olan "A"nın evrakları arasında karşılaşırız.[33]

Cennete ulaşmak ile bellek ve unutma ikiliği arasındaki ilişki, Dante tarafından *Araf*'ın son kantolarında, şairin göğün katlarından geçmeye başlamadan önce Beatrice ile ilk karşılaşmasını anlattığı kısımda dramatize edilir. Dante'nin göğün en son katına kabulü Lethe ve Eunoë nehirlerine sırayla birer kez dalması şartına bağlıdır; bu nehirlerin ilki tüm günah belleğini siler, ikincisi ise sevap belleğini yeniden canlandırır.[34] Kurtuluşun çelişkili yönlerinin bu temsili Adorno'nun iyi ve kötü şeyleşme arasında yaptığı ayrım açısından okunabilir; ancak bunu biraz daha geliştirebiliriz. Lethe'nin sularından içmek, der Mark Musa, "günahın *duygusal* belleğini alıp götürür";[35] diğer bir deyişle, Lethe *var olan her şeyi* yakında gerçekleşecek devrim ya da ifşanın ışığına tutarak dünyevi yaşamı saran endişeyi ortadan kaldırır. Bu olay dünyayı aşan ya da hüküm-

32. Beckett, *Proust*, s. 35.

33. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1992 ("Crop Rotation"), özellikle s. 235-6.

34. Dante, *The Divine Comedy*, Cilt II: *Purgatory*, İng. çev. Mark Musa, Harmondsworth: Penguin, 1985, s. 304 (Kanto XXVIII, 11. 127-32); Türkçesi: *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak, 1999.

35. *A.g.y.*, s. 340n (vurgu bana ait).

süz kılan veya her halükârda dünyanın tersine çevrilebilirliği –geleceği ifşa edilmesinden önce görmemizi sağlayan biçimi– hareketе geçiren üçüncü bir terimi oluşturur. Kierkegaard'ın "A"sına göre, tersine çevrilebilirlik unutma ve belleğin "ustaca ulaşılmış özdeşliği" ve "insanın tüm dünyayı kaldırdığı bir Arşimet noktası" dır.[36] Şimdinin diyalektik eleştirisi Dante'nin Hacı'sının Lethe'nin sularına dalmasına eşdeğerdir ve gerçekliğin dolayımında bir ilk aşamayı, mevcut koşulların Marx'ın Ruge'ye yazdığı ünlü mektubunda tasavvur ettiği "var olan her şeyin amansız eleştirisi" ile karşılaştırılabilecek sembolik imhasını temsil eder.[37] Bu süreç ayrıca tam da şeyleşme kavramının geçici olarak seferber edilmesi şeklinde yorumlanabilir.

Eunoë, ikinci bir dalış, vadedilmiş topraklara girileceğine işaret eder. Eunoë sevap belleğini ya da anlama yönelik endişe bir kez dağıldıktan sonra anlam olanağını geri getirir. Eunoë'nin suları öncelikle kurtarıcıdır; bu sular unutma ânının kendisinin unutulduğu ânı, şimdinin bakış açısından hayal edilemez olan bir toplumun olabilirliğine yönelik bir inanç edimini simgeler. Eunoë'nin suyundan içmek şeyleşme kavramının bizzat kendi eleştirisine tâbi tutulduğu ve bu yolla aşıldığı bir edimdir. Eğer *Tarih ve Sınıf Bilinci* Lukács'ın Lethe'yi keşfini temsil ediyorsa, kitabı daha sonraki reddi de –çoğunlukla 1920'lerin ortalarında meydana geldiği kabul edilen bu durum en net biçimde kitabın 1967 baskısının önsözünde ifade edilmiş, fakat aslında, daha önce de öne sürdüğüm gibi, neredeyse kitapla eşzamanlı olarak ortaya çıkmıştır– Eunoë'nin sularından içmesini temsil eder. Gerçekte, unutma ile hatırlama anları –Lethe ve Eunoë'ye batıp çıkmalar– her zaman eşzamanlıdır; *Araf*'ın 28. Kantosunun iki nehrin tek bir kaynaktan çıktığını söylemesi önemli bir ayrıntıdır. Bu anların eşzamanlılığı, hem yadsımayı hem de muhafaza etmeyi –hatırlama ve unutmanın özdeşliğini (ya da tersine çevrilebilirliğini)– ifade eden, Hegelci *aufheben* kavramında (Kierkegaard'ın Dancasındaki eşdeğeri *ophæve*) içerilir. (Yahut kurtuluş olarak yeniden tasarlanan bir yapıbozumdan; yapıbozum-

36. Kierkegaard, *Either/Or*, s. 235.

37. Marx'tan Ruge'ye, Eylül 1843. Robert C. Tucker, haz., *The Marx-Engels Reader* (2. baskı) içinde, New York: W. W. Norton, 1978, s. 13.

cu eleştirinin kategorilerinin –karar verilemezlik, *aporia*, iz– mümkün olana kıyasla var olan her şeyin mutlak şeyselliğini olumladığını öne süren bir metodolojiden bahsedilir. Derrida, Lacan'a karşı, şu ünlü cümleyi sarf eder: "Bir mektup hedefine her zaman ulaşmayabilir." Oysa herhangi bir mektubun başına gelebileceklere dair olasılıklar içinde mümkün olan en yanlış formüldür bu. Örneğin "Bir mektup alıcısına hiçbir zaman ulaşmamış olmayacaktır" demek ya da hatta –Lacan'ın özgün ifadesi olan– "Bir mektup hedefine her zaman ulaşır" demek bile çok daha doğrudur.)[38]

Bu nedenle Lethe ve Eunoë uğrakları birbirlerinden ayrılamaz; şeyleşmeden özgür bir toplum kurmadıkça endişeden kurtuluş hiçbir zaman bütüncül olmayacaktır ve tersi de geçerlidir. Belki de endişeden ve şeyleşmeden bu eşzamanlı kurtuluş asla gerçekleşmeyecektir. Belki de asla bir devrim olmayacak, "proletarya" asla kendisine atfedilen rolü gerçekleştirmeyecektir. Ancak bu iddianın somut bir tarafı yoktur – gerçek anlamda yoktur; zira "asla" kavramı, Lethe'nin sularından bir yudum alır almaz unutulan kavramlardan biridir. "Asla" bir şeyleşme, bir hayalettir; insan zaman hakkında teleolojik ya da ontolojik terimlerle değil diyalektik terimlerle düşünmeye başlar başlamaz bunu apaçık görür. Bir diyalektik olarak, an ile sonsuz birbirinden ayrılamaz, tıpkı tikel ile evrenselin ya da birey ile insan ırkının birbirinden ayrılamayacağı gibi. *Kaygı Kavramı* boyunca Kierkegaard böyle şeyleşmiş kategorilerle düşünen bir insanın durumunun vahametini vurgular; Kierkegaard'ın örneği, Âdem günah işlememiş olsaydı ne olurdu diye düşünmeye cüret eden sorgulayıcı bir bireydir – bu merak hem soruyu soran kişinin insan ırkının günahlarından yabancılaşmışlığını hem de şeyleşmiş bir zaman kavramını içerir. "Sonsuzdan soyutlanmış bir şekilde yalnızca ânın içinde yaşayan kişi *günah işler*," diye yazar Kierkegaard.[39] Aynı şey, uluslararası proleter devrimin başarısız oluşu

38. Jacques Derrida, "Le facteur de la verite", *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond* içinde, İng. çev. Alan Bass, Londra: University of Chicago Press, 1987, s. 444; Jacques Lacan, "Seminar on 'The Purloined Letter'", İng. çev. Jeffrey Mehlman, John P. Muller ve William J. Richardson (haz.), *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading* içinde, Baltimore, Maryland ve Londra: Johns Hopkins, 1988, s. 53.

39. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 93 (vurgu bana ait);

Marksist tarih kuramını geçersiz kılmaz mı, diye soran gerici düşünürler ya da, sözgelimi, işbölümünü veya ilkel birikimi insanlığın ortak çıkmazının kaynağı, uzak geçmişte yaşanan bir Düşüş olarak gören ateşli "devrimciler" için de söylenebilir – bu iki konum da, günahkâr, şeyleşmiş bir zaman kavramına ve özne ile nesnenin ayrımına dayanır. Hiç şüphesiz, "asla", "her zaman"a çevrilebilirdir, öyle ki bu ikisi aslında özdeştir: Bu nedenle endişeden ve şeyleşmeden eşzamanlı kurtuluş *her zaman* meydana gel*ebilir*; *her zaman* bir devrim ol*abilir*; proletarya *her zaman* kendi tarihsel kimliğini kucaklama noktasında ol*abilir*. Walter Benjamin'in çok iyi bildiği gibi, kurtuluş ileriye doğru olduğu kadar geriye doğru da işler – ama bu kategoriler her halükârda özdeştir.

4

Yaratılmışların Tehditkâr Yakınlığı: Flannery O'Connor

MASUMİYET durumu, der *Kaygı Kavramı*'nda Kierkegaard, bir zamanlar var olan ama sonradan bozulmuş bir şey olmadığı gibi, kurtuluş süreci içinde *yeniden ele geçirilebilecek* bir şey de değildir. Daha ziyade, masumiyet tam bozulduğu anda yaratılmıştır; Düşüşte, masumiyet "bozulmadan önceki ve şimdi bozulmuş olan haliyle ortaya çıkar."[1] Masumiyet kavramının özündeki bu tersine çevrilebilirlik, dünya tarihini ikiye ayıran, uzak ve değiştirilemez bir geçmişte konumlandırılmış bir olay olarak düalist bir Düşüş fikrinin zıddıdır. Böyle bir anlayış "günahkâr"dır, der Kierkegaard, çünkü bu anlayış Düşüşe düşünsel ya da "estetik" bir tavırla yaklaşır; bu nedenle bu algılama biçimi dünyanın günahkârlığı içindeki yerinden tamamen yabancılaşmıştır.

Amerikan Katolik roman ve kısa öykü yazarı Flannery O'Connor, "Hıristiyanlığın temel gizemi"ne yönelik kendi anlayışı ile "ortalama bir Katolik okur"un "Manici" algısı arasında benzer bir ayrım yapar; bu Manici algı doğa ile inayeti, şimdi ve burada ile öteyi mümkün olduğunca birbirlerinden ayırmaya çalışır. O'Connor'ın 1957 tarihli "Kilise ve Roman Yazarı" adlı denemesi, sanatın "olan karşısında" (*in the face of what-is*) bir alçakgönüllülük tavrı ve yazarın rolünün de "doğada zuhur ettiği şekliyle" inayeti bulup çıkarmak olduğunu savunur. Edebiyat, diye yazar O'Connor, "doğaüstü

1. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, İng. çev. Reidar Thomte, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 36-7; bkz. *Samlede Værker*, Bind IV, Kopenhag: Gyldendalske Boghandels Forlag, 1902, s. 308.

hissimizi onu somut, gözlenebilir gerçekliğin içine yerleştirerek güçlendirmelidir."[2] Manici yaklaşım ise, aksine, doğal ile doğaüstünü tamamen zıt şeyler olarak görür.

Günah ile kurtuluş arasındaki ilişkiye dair genel kabul gören nosyonlarla ilişkilendirilmiş karmaşık bir şeyleşme kavramının hem Kierkegaard'ın hem de Flannery O'Connor'ın düşüncelerine şekil verdiğini gösterebiliriz. O'Connor şeyleşmiş bir doğa algısının iki edebi etkisini teşhis eder. İlki, duygusallık, doğanın ve masumiyetin idealleştirilmiş çöküşünün bir sonucudur; burada masumiyet öyle "abartılı bir şekilde vurgulanır" ki neticede kendisinin zıddı haline gelir, inayetten tümüyle koparılır. "Masumiyetimizi düşüşte kaybettik," diye iddia eder O'Connor,

> ve ona geri dönüşümüz İsa'nın ölümü ve bizim de bu ölüme yavaş iştirakimiz sonucu Kurtuluş yoluyla olacaktır. Duygusallık, bu süreci kendi somut gerçekliğinde yaşamadan es geçip vaktinden evvel sahte bir masumiyet durumuna ulaşmak demektir ve bu sahte masumiyet güçlü bir biçimde kendi karşıtını andırır.[3]

Edebiyatta doğanın şeyleşmesinin ikinci etkisi ise yabancılaşmış, "yaşamdaki anlamı"ndan "sırf kendi başına bir deneyim" haline gelecek biçimde koparılmış bir cinsellik algısının sonucu olan pornografidir.[4] Doğanın "müstehcen" olduğu fikri doğanın duygusal olarak idealleştirilmesi kadar yanıltıcıdır. O'Connor saldırgan ve skandal yaratıcı edebi eserlerin, karşıtları kadar "Hıristiyan ruhuyla dolu" eserler olabileceği konusunda ısrar eder.[5] Buradaki soru eserin kendisinin pornografik olup olmadığı değil, öncelikle eserin okurlarının böyle kitapları okumak için gerekli olan "donanım"a sahip olup olmadıklarıdır; O'Connor'ın argümanı, yazarın, İnancın doğruluğunu kanıtlama görevini yerine getirebilmek için imgelemini özgürleştirmesi gerektiğini, bunun için de "doğal bağlamda kendisine görme izni verdiği şeyleri kısıtlaması"nın lazım geldiğini söyleyen Katoliklere karşı çıkar.[6] O'Connor'a göre, Hıristiyan ruhu ile dolup taşan bir hayatı oluşturan şey, dolaysız gerçekliğin

2. Flannery O'Connor, *Mystery and Manners: Occasional Prose*, haz. Sally ve Robert Fitzgerald, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969, s. 147, 148.
3. *A.g.y.*, s. 148. 4. *A.g.y.*
5. *A.g.y.*, s. 149. 6. *A.g.y.*, s. 147.

içinde Tanrı'nın mukavva maskenin kendisinden sızan inayetini görebilmektir. O'Connor'ın sanatsal ve eleştirel yaklaşımının, genel kabul gören doğal ve doğaüstü nosyonlarının tersine çevrildiği ve Tanrı'nın istencinden yayılan ışıkta yeniden şekillendirildiği bir *dolayım* yaklaşımı olduğunu görebiliriz.

O'Connor'ın *The Violent Bear It Away* (Dizginler Zorbaların Elinde) adlı romanı görünüşte "seküler" ile "dinsel" arasındaki ayrımı açık ve net bir biçimde temsil eder. Roman, kendine özgü bir peygamber olan büyük amcası Mason Tarwater tarafından Amerika'nın güneyinin derinliklerinde yalnızlık içinde büyütülen bir erkek çocuğu olan Francis Marion Tarwater'ın öyküsünü anlatır. Romanı biçimlendiren ve genç Tarwater'ın romanın büyük bölümünde sıkışıp kaldığı tematik karşıtlık yaşlı Tarwater'ın aşırı, egzantrik Hıristiyanlığı ile yeğeninin ateist rasyonalizmi arasındadır. Rayber adında bir öğretmen olan bu yeğen, Francis'in ölmüş olan annesinin erkek kardeşidir. Yaşlı adam bebek Tarwater'ı "hakikate göre" yetiştirmek için yeğeninden "kurtarmış", vaftiz etmiş ve Tennessee'de bir tarla bölgesi olan Powderhead'deki kendi ücra arazisine kaçırmıştır.[7]

The Violent Bear It Away bir düzeyde Tarwaterların ortodoks olmayan Hıristiyanlığını şeyleşme sorununa bir çözüm olarak sunar ve böylece şeyleşmiş bilincin ta kendisi olan yaygın materyalist din görüşünü tersine çevirir. O'Connor şeyleşmiş bilinci, Tarwaterların açıkça dengesiz dinciliklerinden ziyade öğretmenin sekülarizmiyle bağdaştırır. Roman boyunca giderek güçlenen bu görüş, O'Connor'ın *The Violent Bear it Away*'de Rayber'ın Şeytan'la tam olarak özdeşleştirilemese bile en azından Şeytan tarafından motive edildiği yolundaki kanaati ve beyanıyla derinden bağlantılıdır.[8] Romanın başlarında büyük amcanın Tarwater'a söylediği gibi: "Seni özgür olman, kendin olman için kurtardım! ... Onun kafasında bir bilgi parçası olmaman için! Onunla yaşıyor olsaydın, tam şu anda bilgi haline gelmiş olacaktın ve dahası, ... okula gidiyor olacaktın." Bir

7. Flannery O'Connor, *The Violent Bear It* Away, Londra: Faber and Faber, 1980, s. 41.

8. Flannery O'Connor, John Hawkes'a Mektup, 20 Kasım 1959, *The Habit of Being: Letters* içinde, haz. Sally Fitzgerald, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979, s. 359-60.

iki sayfa sonra anlatıcı, Tarwater'ın kendi düşüncelerini aktarır: "Öğretmen onu eline geçirmiş olsaydı, şu anda okulda olacaktı, diğerleri gibi, sürüden ayırt edilemez olacaktı ve öğretmenin kafasında sayılar ve kesitler halinde yer edecekti."[9]

Eğitimi bir yanlışlama olarak gören bu yaklaşım Marksist ideoloji çözümlemesinde, özellikle de Althusserci gelenekte, çokça dile getirilmiş bir konumdur. Étienne Balibar bir ideolojik "çağırma" süreci olarak eğitim ile şiddet arasında açık bir bağlantı kurar: "Tüm temel eğitim süreçleri, bireyi hegemonyanın yapısı ile bütünleştirmenin bir yoludur... Eğitim sadece öznelerini 'normalleştirmek'le kalmaz, onları toplumun değer ve ideallerinin taşıyıcıları haline getirerek öznelerinin bireyselliğini de kurar."[10] Ancak Balibar eğitim veren devlet aygıtının ideolojik işlevini, "dine dönüş"e benzetmekle hata yapar, çünkü bu iki deneyimin en azından varsayımları tamamen farklıdır. Seküler eğitim dünyanın rasyonel olarak kavranabilir ve kusursuzlaştırılabilir olduğuna, dolayısıyla da şiddetin bu dünyadan sökülüp atılabileceğine ilişkin yanlış bir öncül üzerine kuruludur; oysa din dünyanın hakikatinin, dünyanın onu anlamak için öne sürdüğü çeşitli kategorilerden özerk olmadığı –yani, yeni bir dünya yaratmak için zorunlu olan şiddetin azaltılamayacağı, ya da (tekrar etmek gerekirse) ibadet yaşamı ile bu ibadetin öte dünyadaki hayatta önvarsaydığı her şey arasındaki bağdaşmazlığın baki olduğu– fikri üzerine kuruludur. "Eğitim" bireyi bir grup dünyevi kategoriye bağlar; "aydınlattığını" ya da "yanılsama"dan kurtardığını iddia ettiği bireyi dünyanın gerçekte olduğu haline zincirleyen kategorilerdir bunlar. Dine dönüş ise, aksine, bireylerin öznellikleri üstünde uygulanan ideolojik şiddetin dünyevi icrasından ziyade, dünyadan şiddeti söküp atmanın zorunlu olarak içerdiği şiddete –Balibar'ın (diyalektik bir terim olan *Gewalt*'ı kullanarak) "kendisi ile sürekli iç içe olan ... başka bir dünyanın, başka bir gerçekliğin izi"ni taşıyan bir şiddet olarak tanımladığı şiddete–[11] benzeyen bir deneyimdir.

9. O'Connor, *The Violent Bear It Away*, s. 16, 18.

10. Etienne Balibar, "Violence, Ideality, and Cruelty", *New Formations* 35 (Sonbahar 1998), s. 15.

11. *A.g.y.*, s. 12.

O'Connor'ın şiddet ile kurtuluş arasındaki ilişkinin çok yakın ama karmaşık olduğunun farkında olduğu, romanının adından da kolaylıkla anlaşılabilir. Bu ad (Douay-Rheims versiyonunda) romanın epigrafi olarak görünen Matta'nın bir pasajından alınmıştır: "Vaftizci Yahya'nın zamanından beri Cennetin Krallığı şiddetten mustariptir ve dizginler zorbaların elindedir."[12] Pasajın yasanın ve kehanetlerin gerçekleştiği, "cennetin krallığı"nın İsa'nın şahsında geldiği anla ve bu gelişi tanımlayan ve niteleyen şiddetle ilgili olduğunu düşünürsek, kendi içinde ne kadar ilginç olduğunu görürüz. Vaftizci Yahya'nın kendisi o zamana kadar doğmuş en yüce insan olmasına rağmen krallığın dışında kalan bir geçiş figürüdür; bu nedenle İsa bir önceki ayette şöyle der: "Size doğrusunu söyleyeyim kadından doğmuş olanların arasında Vaftizci Yahya'dan daha üstün olanı çıkmamıştır; ama cennetin krallığındaki en önemsiz kimse bile ondan üstündür."[13] Yahya yeni düzenin habercisidir, ama görme gücü ve anlayış biçimi tümüyle eski düzene aittir.

Bu devrimci durum –Frantz Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde çözümlediği sömürge toplumu ve Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda teşhis ettiği "mutlak günahkârlık" çağı gibi– şiddetin içine batmıştır. Aynı zamanda, Vaftizci Yahya'nın sakınımının ve İsa Mesih'in eğilimlerinin insanlarda eşit derece şüphe uyandırdığı, yoğun bir dinsel hararetin ve endişenin kontrolü altında olan bir toplumdur bu.[14] Tüm geleneksel değerler altüst olmuştur ya da yeniden icat edilme süreci içindedir. Hiçbir pasaj bu durumu, Matta'nın incilinde birkaç bölüm önce yer alan, Dağdaki Söylev bölümünden iyi betimleyemez. Burada cennetin krallığı, pasajın başındaki "mutlak

12. Matta 11: 12.

13. Matta 11: 11. Dante'ye gore Vaftizci Yahya, ölümüyle İsa'nın yeniden dirilişi arasındaki iki yılı Limbo'da (Cehennem'in İsa'dan önceki dönemde yaşayıp İsa'yı tanıma şansı hiç olmayanlara ayrılmış olan ilk katmanında) geçirmiştir. Sonra Tanrı'nın Oğlu onu Cennet'in inayetine yükseltmiştir. Bkz. Dante, *The Divine Comedy* Vol. III: *Paradise*, İng. çev. Mark Musa, Harmondsworth: Penguin, 1986, s. 377 (Canto XXXII, 11. 31-3). Vaftizci Yahya örneği Neo'nun *Matrix*'teki son konuşmasının –bir yandan yeni düzeni haber verirken diğer yandan hiç şüphesiz eski düzenin figürleri olan– Morpheus ve takipçilerine hitaben yapıldığı argumanını destekler. Bkz. Üçüncü Bölüm, s. 249, n. 16.

14. "Yahya geldiğinde ne yedi ne de içti, ve ona 'Cinli' dediler; insanın Oğlu geldiğinde ise hem yedi hem içti ve ona da "Şu obur ve ayyaş adama bakın..." dediler. Matta 11: 18-9.

saadetler"den –buna göre açlar doyurulacak, hakarete uğrayanlar ödüllendirilecek ve alçakgönüllüler dünyayı devralacaktır– İsa'nın yandaşlarına "Düşmanlarınızı sevin ve size eziyet edenler için dua edin," diye buyurduğu ana kadar, tüm normları ve genel kanıları tersine çeviren bir düzen olarak sunulur.[15] Kierkegaard'ın *"Hıristiyan Âlemi"ne Saldırı* adlı kitabının tersine çevrilebilirlik ruhunun, yıkmaktan ziyade öykündüğü değerlerin bir yeniden değerlendirilmesidir bu.

Flannery O'Connor'a göre, şiddetin kendisi "homeopatik" ya da tersine çevrilebilir bir niteliğe sahiptir – daha önce de gördüğümüz gibi, açık ya da örtük olarak şeyleşme kavramını kabul eden tüm kuramsal çözümlemelerin ortak bir özelliğidir bu. Şiddet, der O'Connor 1963'te, "özümüzde ne olduğumuzu en iyi ifşa eden uç bir durum, ... iyi ya da kötü yönde kullanılabilecek bir güçtür ve diğer şeylerin yanı sıra cennetin krallığı da onun kontrolü altındadır."[16] O'Connor'a göre şiddet, devrimci ya da özgürleştirici duruma özgü bir niteliktir; O'Connor'ın retoriği Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde şiddetin hakikati söyleyen, hatta "arıtıcı" niteliklerine düzdüğü övgüleri hatırlatır. "Şiddet durumu içindeki insan," der O'Connor, "kişiliğinde en az vazgeçilebilir olan nitelikleri, beraberinde sonsuzluğa götüreceği tüm nitelikleri gözler önüne serer."[17] O'Connor burada bir büyükanne ile ailesini soğukkanlılıkla katleden, kendini Uyumsuz olarak adlandıran psikopat bir suçlu hakkındaki "İyi Adam Zor Bulunur" isimli öyküsünden bahseder; ama söyledikleri *The Violent Bear It Away* adlı romanının din ile şeyleşme arasındaki ilişki açısından neden bu kadar ilginç olduğunu açıkça gösterir. O'Connor'a göre şiddet askıya alınmış bir dünyanın –yani her şeyi açıklayacak bir Mesihi beklemekte olan bir dünyanın– endişesi ile ilişkilidir. *The Violent Bear It Away*'de betimlenen dünya, yeryüzündeki yaşamın ta kendisi olan bir geçiş dünyasıdır – 1952 yılının

15. Matta 5: 3-11, 44. Fanon da, *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki şiddet konulu bölümde, Matta incilinden alıntı yapar ve İsa'nın 19. bölümdeki sözlerini sömürgelikten çıkışın bir tanımı olarak sahiplenir: "Birinciler sonuncu, sonuncular da birinci olacak" Bkz. Matta 19: 30; Frantz Fanon. *The Wretched of the Earth*, İng. çev. Constance Farrington, Harmondsworth: Penguin, 1967, s. 28.

16. O'Connor, "On Her Own Work", *Mystery and Manners*, s. 113.

17. *A.g.y.*, s. 114.

birkaç sıcak, ebedi haftasına ve Amerika'nın güneyinde birkaç yüz hektarlık bir alana sıkışmış bir dünya.

Öğretmen Rayber muhtemelen O'Connor'ın romanındaki en sıkıntılı karakterdir. Tarwater gibi anne babasından "kurtarılıp" küçük yaşta yaşlı adam tarafından vaftiz edildikten bir süre sonra bu defa da hayat sigortası satıcılığı yapan babası tarafından Powderhead'den "kurtarılmış" olan yetişkin Rayber, küçükken yaşlı Tarwater tarafından kafasına sokulan "batıl inanç" şeytanını çıkarmaya uğraşır. Büyük amcanın ölümü ile başlayan romanın genelinde, Rayber ile Tarwater arasındaki mücadele, sekülarizm ile din arasındaki bir gerilime işaret eder. Ancak bu karakterlerin ikisi de birer endişe yumağıdır; ikisinin de kendi belirlenmiş kimliği karşısındaki tutumu, yaşlı adamın kanaatlerinin kesinliğinden uzaktır.

Rayber yaşlı Tarwater'ı estetize eder ve bu tavır onun hakkında yazdığı bir dergi makalesine de yansır. "Amca, sen neredeyse nesli tükenmiş bir tipsin!" der ona;[18] fakat kendi rasyonalizmine yönelik derin şüpheler Rayber'ı rahat bırakmaz. Kierkegaard'a göre, endişe insanlardaki kusursuzluğun bir işaretidir; ne hayvanlar ne de melekler endişe duyar ve bu nedenle ikisi de "insandan daha az kusursuzdur".[19] Metafizik yeti bir kez edinildiğinde bir daha kaybolmaz – Kierkegaard'ın "hepimiz Hıristiyanız" diye ısrar etmesinin altında yatan mantık da budur. Rayber amcasına şöyle der: "Aptalca umutlarını, ahmakça şiddetini bana aşıladın. Her zaman kendim olmuyorum, her zama..." Bu noktada susup geç de olsa ağırbaşlılığını geri kazanır.[20] Yaşlı adamın Rayber hakkında düşündüğü gibi: "Damarlarında iyi kan dolaşıyor ... Ve iyi kan Tanrı'yı tanır – bu konuda yapabileceği hiçbir şey yok. Dünyada ondan kurtulmasının hiçbir yolu yok."[21] Rayber'ın Tarwater'ı büyük amcasının mirasından "korumak" için gösterdiği azimde kesinlikle ateşli bir şeyler vardır; onu rasyonalizme çevirme çabasının ateşiyle parıldayan gözlerini gencin üstüne çevirdiğinde "fanatik bir taşra vaizi" görüntüsü sergiler.[22] Rayber'in ateizmi, içinin rahat olduğu bir inanç sisteminden ziyade, karar verilmiş bir şey niteliğine sahiptir.

18. O'Connor, *The Violent Bear It Away*, s. 29.
19. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 188–9.
20. O'Connor, *a.g.y.*, s. 73. 21. *A.g.y.*, s. 59.

Öte yandan Tarwater'ın bilinci, Kiekegaard'ınki kadar şiddetli bir "ya/ya da"nın etkisi altındadır. O gerçekten de bir peygamber midir, büyük amcasının söylediği ve çevresini kuşatan "sessizliğin" de ısrarla ima eder göründüğü gibi? Yoksa büyük amcası aldanmış mıdır, Rayber'ın inandığı ve Tarwater'ın kafasındaki şeytani sesin iddia ettiği gibi? Hangisi, dayısı mı yoksa büyük amcası mı gerçek dünyada yaşamaktadır? Hangisi onun kurtarıcısıdır? Bu sorgulama süreci kitabın sonuna doğru Tarwater'ın zihnini kurcalayan şu soru ile en yoğun ve somut safhasına ulaşır: Rayber'ın "geri zekâlı çocuğu" Bishop'ı (yaşlı Tarwater'ın buyurduğu gibi) vaftiz mi etmelidir, yoksa boğmalı mıdır?

Ya/Ya da'da Kierkegaard etik yaşam ile estetik yaşam arasındaki farkı iyi ile kötü arasındaki bir seçim olarak değil, seçme ile seçememe arasındaki bir ayrım olarak formüle eder: "Estetik olarak yaşayan biri seçmez; etik olanı kavradığı anda, estetiği seçen biri ise artık estetik alanda yaşamaz, çünkü günah işlemiş ve –yaşamı etik *olmayan* bir yaşam olarak tanımlansa da– etik kategorisi altına girmiştir."[23] Tarwater "görev"ini bırakıp dünyaya girmek ile dünyayı bırakıp misyonunu sürdürmek ve böylece kendini seçilmiş kişinin "sessizliği"ne mahkûm etmek arasında bir açmazdadır. Fakat, seçimi her ne olursa olsun, sırf karar vermek bile onu, belirleyici özelliği eylemeyi de seçmeyi de beceremeyen Rayber'ın ruhsal mertebesinin ötesinde bir mertebeye çıkaracaktır. Tarwater' ın romanın en kritik bölümüne sahne olan küçük gölün kıyısında bulunan pansiyondaki bekçi kulübesindeki resepsiyon görevlisi kadına söylediği gibi: "Bir şeyi yapmayacağını başka bir şey yaparak göstermen lazım. Buna bir son vermen lazım. Öyle ya da böyle."[24] Tarwater oğlanı boğarsa, elbette onu vaftiz edemeyecektir; eğer onu vaftiz ederse, der içindeki ses, yaşamının geri kalanı boyunca insanları vaftiz edecektir. Yaşamdaki gerçek seçim seçmek ile seçmemek arasındadır; Rayber'ın zayıflığı yanlış bir seçim yapması değil, hiç seçim yapamamasıdır – ya da daha doğrusu, yaşlı Tarwa-

22. *A.g.y.*, s. 174.

23. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 486.

24. O'Connor, *a.g.y.*, s. 157.

ter'ın onu "dine döndürmesinden" önceki safhaya, yani iyi ile kötü arasındaki seçimin yalnızca alakasız, batıl inanca dayalı bir anakronizm olarak göründüğü safhaya geri dönme arzusudur.

İnancın zıddı, daha önce de söylediğim gibi, ateizm değil agnostisizmdir. Ateist ilkeleri benimsemesine rağmen, Rayber'ın suçu budur; zira Kierkegaard'ın "ruhsuzluk" olarak adlandırdığı duruma duyduğu endişe yüklü ve –"etik" açıdan– *günahkâr* özlem, bu ilkelerin Rayber için sahte olduğunu gösterir.[25] Kierkegaard'ın etik temsilcisi ('B' – Yargıç Vilhelm). *Ya/Ya da*'da, "Günahın dünyaya girmemiş olmasını dilemek insanlığı daha az kusursuz bir şeye geri götürmektir," der.[26] İyi ve kötünün diyalektik olarak iç içe geçmişliklerinin gösterildiği *The Violent Bear It Away*'in ışığında gayet mantıklı bir görüştür bu; insan günahın olmadığı bir dünyayı arzularken zorunlu olarak iyiliğin de olmadığı bir dünyayı arzulamış olur. Rayber'ın iyiliğin dışına çıkmak istemekle zaten "içinde" olduğunu gösterir. Günah bile masumiyetten daha yücedir, çünkü masumiyet sadece günahın beraberinde ortaya çıkar. O'Connor'ın romanın basımından sonraki bir gözlemi bu yoruma destek verir niteliktedir; roman yazarları arasında neredeyse bir tek O'Connor eserlerinin temelini oluşturan teoloji hakkında açıkça konuşur: "Kötülük konusunda serinkanlı bir tavır takınmayı, kötülüğün yüzüne doğrudan bakıp onda (hiç tartışmaya girmediğimiz) kendi sırıtkan yansımamızı görmeyi çoğumuz öğrendik, ama iyilik başka bir meseledir. İyiliğin yüzüne, onun da grotesk olduğunu, iyiliğin içimizde yapım aşamasında olduğunu kabul edecek kadar uzun süre bakabilmiş insan sayısı çok azdır."[27]

"İyi Adam Zor Bulunur" öyküsünde Uyumsuz, büyükanneyi göğsünden vurmadan birkaç saniye önce düşüncesini ona şöyle ifade eder:

[İsa] söylediklerini gerçekten yaptıysa iki elin kanda olsa her şeyi bırakıp O'nun izinden gideceksin, yok yapmadıysa önündeki birkaç günün tadını çıkarmaya bakacaksın – adam öldür, evini yak ya da başka bir hainlik yap

25. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, Böl. III, s. 93 ve sonrası.

26. Kierkegaard, *Either/Or*, s. 431.

27. O'Connor, "Introduction to *A Memoir of Mary Ann*", *Mystery and Manners* içinde, s. 226.

... Keşke orada olaydım. ... Orada olmamam ne haksızlık, çünkü orada olsam bilirdim. Dinle hanım teyze, ... orada olsam bilirdim, şimdiki gibi de olmazdım.[28]

Metafizik şüphe durumunda Uyumsuz'un şiddeti, en azından dolaysız fiziksel dünyada, bir nebze kesinlik yaratır. Keza Tarwaterlara göre de gerçek özgürlüklerini teyit eden şey, Rayber'ın güçsüzlüğüne ve kararsızlığına karşı, eyleyebilmektir. Uyumsuz'un çirkin, şiddet içeren eylemleri ile Tarwaterların sözde Tanrısal vahiyleri arasındaki çizgi son derece incedir, hatta belki de hiç yoktur. Aslında bu yakınlık, iyi ile kötünün ve kutsal ile dindışının *tersine çevrilebilirliklerinin* ve dünyadaki Rayberların donuklaştırıcı, şeyleştirici etkisine karşı ittifaklarının bir kanıtıdır. O'Connor bir keresinde Uyumsuz karakterinin, belki de başka bir öyküde, bir peygamber olacağı yorumunu yapmıştır;[29] şurası kesin ki, Uyumsuz ve Tarwaterlar Rayber'ın aciz rasyonalizminden aynı derecede uzaktırlar.

Matta'nın incilindeki, romana ismini veren pasaj şiddet uğrağının olabilirlik alanında bulunan, ama şimdiye kadar yalnızca hayal edilmiş bir dünyaya indirgenemeyeceğinin ifadesidir. O'Connor'ın öyküleri ve karakterleri de, dünyadan kaçmanın ya da dünyayı değiştirmenin tüm olanaklı yollarının zorunlu olarak bu dünyanın bayağı değerlerinde içerildiği teolojik bir imgelemin ürünüdür. Tarwater'ın Bishop vaftizi –ki bu vaftiz onu boğmasıyla aynı anda tamamlanır– kendi başkalaşımına açılan kapıdır; Tarwater ancak karşıtların bu sentezi yoluyla tüm dünyevi nosyonların (vaftiz töreni ve öldürme yasağı da dahil) şeysel niteliklerine yönelik anlayışını hem ifade etmiş hem de gerçekleştirmiş (hayata geçirmiş) olur. Bu olay, İbrahim'den oğlu İshak'ı aynı anda hem kurban edip hem de katletmesinin –anlaşılması ve meşrulaştırılması mümkün olmayan bir diğer çocuk katilliğidir bu– istenmesini hatırlatır, ama tabii romanda Tanrı'nın meleği Tarwater'ın elini durdurmak için son anda ortaya çıkmaz. Mutlak günahkârlık dünyasında, afaroz edilmiş biri ile vaftiz edilmiş biri, inayet yaşamına doğru giden yolu göster-

28. Flannery O'Connor, "İyi Adam Zor Bulunur", *Ormanın Tam İçinden* içinde, çev. Tomris Uyar, Fatih Özgüven, İstanbul: Mitos, 1993, s. 171.

29. O'Connor, "On Her Own Work", *Mystery and Manners* içinde, s. 113.

me kapasiteleri açısından özdeştir.

Dünyanın ve dünyadaki tüm nosyonların bir niteliği olan tersine çevrilebilirliğin, bütünüyle dünyevi olan şeyleşme kavramını da belirlemesi gerekir. *The Violent Bear It Away*'de Rayber ve Tarwater'ın ayrı ayrı pasajlarda bilinçli olarak kendi gerçeklik anlayışlarını sınırlamaya çabaladıklarını görürüz. İki durumda da söz konusu olan itki, Kaptan Ahab'ın beyaz balinanın dış görüntüsü ve bu görüntünün arkasında yatan şey konusundaki saplantısının ya da Proust'un Combray'deki yabandikenlerinin ya da Martinville'deki çan kulelerinin vadettiği aydınlanmaya yönelik ısrarlı düşüncelerinin tersidir.[30] Tarwater'a ve Rayber'a işkence eden, vahyin anlaşılmazlığı değil, beklentisidir:

> [Tarwater] ... dosdoğru yüzünün önünde duran şeyden daha fazlasını görmemek ve gözlerinin bu şeyin yüzeyinde durmasını sağlamak için görüşünü mümkün olduğunca sabit bir düzeyde tutmaya çabalıyordu. Gözünün herhangi bir şey –bir kürek, bir çapa, katırın Tarwater'ın sabanının önündeki arka ayakları, altındaki kırmızı saban izleri– üzerinde onu tanımak için gereken zamandan bir an fazla durmasına izin verirse, o şeyin aniden tuhaf ve dehşet verici bir şekilde önüne çıkacağından, onu adil bir biçimde adlandırmasını ve bu ad konusunda hesap vermesini talep edeceğinden korkuyordu sanki. Yaratılmışların bu tehditkâr yakınlığından kaçınmak için elinden geleni yapıyordu.[31]

> [Rayber'ın] Bishop'a normal bakış biçimi yazgının genel çirkinliğine karşılık gelen bir *x* gibiydi ... küçük oğlan başka bir çözüm gerektirmeyen basit bir denklemin parçasıydı, tabii hiç beklemediği ya da pek az beklediği bir sırada tüm benliğinin korkutucu bir sevgiye boğulduğu anlar dışında. Çok uzun süre baktığı her şey buna sebep olabiliyordu. Bishop'ın etrafta olması gerekmiyordu. Bir sopa ya da bir taş, bir gölgenin çizgisi, kaldırımda yürüyen bir sığırcığın yaşlı bir adamınkini andıran komik adımları olabilirdi bu. Eğer düşünmeden kendini bu şeye bırakırsa, birdenbire dehşet verici, onu budalaca bir hamdetme sevdasıyla yere serecek kadar güçlü, ölümcül bir sevgi taşkını hissediyordu. Tamamen akıldışı ve anormal bir durumdu bu.[32]

"Yaratılmışların tehditkâr yakınlığı" Marx'ın *Kapital*'in ilk bölümünde fetişizm –şeylerin kendi özgür iradeleriyle dans eder gibi

30. Proust, *Swann'ların Tarafı*.
31. O'Connor, *The Violent Bear It Away*, s. 21-2. 32. *A.g.y.*, s. 113.

göründüğü, insanlarla yabancılaştırıcı ve yanlışlayıcı bir yakınlık kurduğu uğrak– dediği şey için O'Connor'ın kullandığı tabirdir. Görünüşe göre Tarwater, nesneleri egemenliği altına alma, böylece de bir anlamda onları bağlamlarından özgür kılma tehdidini beraberinde getiren değişim değerine karşı, nesnelerin tek belirleyici niteliği olarak kullanım değerlerini korumaya çalışır. Öte yandan Rayber, çocuğunun varoluşunu tümüyle etiyolojik, yani bilimsel terimlerle rasyonalize etmek için Bishop'a duyduğu "akıldışı" sevginin yönünü değiştirir. Rayber'ı alt eden sevgi neden-sonuç ilişkisinin dışından gelir; dolayısıyla bu sevgi endişe ile aynı türdendir: "Nedeni olmayan bir sevgiydi bu, geleceği olmayan bir şeye duyulan, yalnızca kendisi olmak için var olan, buyurgan ve talepkâr bir sevgi, bir anda kendini rezil etmesine yol açan bir sevgi."[33] Bu pasajlarda en dikkat çekici olan, "dehşet verici" veçhesiyle gerçekliğin; kendini onu algılayanlara dayatışındaki adeta karşı konulmaz güçtür; insanın yapabileceği tek şey bu hayaletin gündelik bilinci –Rayber ve Tarwater'a göre manevi değil rasyonalist ve yararcı bir farkındalık düzenidir bu– ele geçirmesini önlemektir. *The Violent Bear It Away*'de hakikate en yakın olan, (her şeyi "bilgi"ye dönüştüren) rasyonalist ve yararcı düzenden ziyade manevi düzendir.

Böylece O'Connor'ın dolaysız dünya ile onun "hayali" dönüşümü arasındaki ilişkiye yönelik anlayışı, hem Marksist yanlış bilinç kuramının hem de Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi açıklamasının tersine çevrilmiş biçimidir. O'Connor'ın bu kadar canlı bir şekilde betimlediği duygu dünyanın mistik bir yanlışlaması değil Tanrı'nın inayetinin bir tezahürüdür. Tanrının inayeti yalnızca görünür nesnelerin mukavva maskesini zorla kabul ettirmekle kalmaz, aynı zamanda maskenin kendisinden de yayılarak ânın hem yanlışlığını hem de doğruluğunu ifşa eder. "Tuhaf ve dehşet verici" hayalet, aslında, günlük bilincin *bozulmasını*, gerçekliğin doğru *dolayımını* (karşıtını değil) ve dünyanın hem feshedilmesini hem de tümüyle dönüştürülmesini sağlayan vasıtayı meydana getirir.

Karl Marx ve Flannery O'Connor'ın aynı süreçten bahsettiğinden emin olabilir miyiz? Fetişizm hem klasik Marksist açıklamanın kabul ettiği gibi yarı-dinsel bilince hem de *The Violent Bear It*

33. *A.g.y.*, s. 113-4.

Away'in bu okumasının gerektirdiği gibi bütünüyle seküler materyalizme nasıl atfedilebilir? Ne de olsa yaşlı Tarwater rahatlıkla şeyleşmiş bir bilincin örneği olarak okunabilir; şeyleşmiş bilinçte dinin –insan tarafından *üretilmiş* bir gerçeklik– sanki insanlığa yabancı "doğal bir fenomen"miş gibi özgürce ve grotesk bir şekilde caka satmasına izin verilmiştir.[34] Dinsel inanç –kırsal Tennessee gibi coğrafi veya kültürel açıdan taşra ortamlarında gelişen bir yanlış bilinç paradigması– farklı başarı düzeylerinde Tarwater ve Rayber'ın karakterlerine aktarılarak beraberinde yıkıcı ve yok edici sonuçlar getirmiştir. Her Marksist O'Connor'ın romanını, ideoloji ve öznel özgürleşmeyle ilgili olduğu kadarıyla, son derece mistikleştirici ve şeyleştirici bir roman olarak okuyacaktır. Aksi halde, "şeyleşme" teriminin –ne Marx'ın ne de O'Connor'ın kullandığı ve bu yan yanalık tarafından anlamını fiilen yitirecek kadar geniş bir anlam yelpazesine yayılmaya zorlanan bu terimin– tutarsızlığını ve neredeyse işe yaramazlığını göstermez mi bu? Doğal dünyanın öznel algılanışıyla ilgili bu iki kurgusal pasaj, insanların kapitalizm altında emeklerinin ürünleriyle kurdukları ilişkilerin kuramsal analizi ile neden karşılaştırılsın ki?

Öte yandan, *The Violent Bear It Away*'den alınan iki pasaja yeniden bakarsak, ikisinin de gerçekliğin şeyleşme ya da şeyleşmenin aşılması doğrultusunda dönüşümü *fenomen*iyle ya da *olay*ıyla ilişkili olmadığı açıkça görülür. Daha ziyade, pasajların her ikisi de bu dönüşümün beklentisiyle, *öngörülmesiyle*, ona yönelik *endişeyle* ilgilidir. Tarwater'ın ve Rayber'ın algıları "korkutucu sevgi"nin temsil ettiği ve hem yakınlığı hem de kaçınılmazlığı apaçık ortada olan "doğru bilince" yönelik öznel direnişin göstergesi olarak alınmamalıdır. Çünkü hakikat, geldiği zaman, tüm beklentileri boşa çıkarır, kendisine yönelik endişeli öngörüyü bile kendisinin bir ihlali haline getirir; aslına bakılırsa, hakikatin ayırt edici niteliğidir bu. En azından kitabın son birkaç sayfasına kadar Rayber da Tarwater da hakikate erişemez ya da ancak negatif olarak, mevcut dünyanın şeyliğine yönelik ısrarlı endişe biçiminde erişir.

Roman Tarwater'ın, Powderhead'de gerçek bir başkalaşım ge-

34. Bkz. Lukács, "Reification and the Consciousness of the Proletariat", s. 135.

çirmesiyle son bulur; bu başkalaşım sırasında Tarwater'ın kafasında, alacakaranlıkta kendilerine tek bir sepetten ekmek ve balık dağıtılan koca bir kalabalık vizyonu belirir. Tarwater'ın dönüşümü niteliksel bir dönüşümdür ve yankıları sondan başa doğru kitabın bütününe yayılır. En önemlisi, Tarwater'm deneyimi metnin içinde karşılaştığımız daha önceki tüm dinsellik gösterenlerini aşar ve etkisiz kılar: Rayber'ın pentekost mabedinin penceresinden izlediği genç vaiz kız; Bishop'ın, kutsallığının bir işareti olarak kabul edilen hastalığı – metin her ikisinin de cahilliğin, sömürünün, batıl inancın hatta deliliğin bir ürünü olduğunu gösterir. Bu çok yönlü fesih mantığı, Tarwaterların kullandığı dili, kehanete yani, cehennem ateşine ve "İsa Mesih Efendimizin özgürlüğü"ne dayalı dili bile kapsar – hem de böyle bir dil romancının kendi eğilimlerine en yakın dilmiş gibi görünmesine rağmen.[35] Tarwater sıradışı vizyonu sayesinde birdenbire dünyanın sahteliğinin, ötede ne olduğuna dair dünyevi görüşlerin hepsinin sahteliğinin farkına varır:

> Açlığını artık bir acı olarak değil de bir dalga olarak hissediyordu. İçindeki bu açlık hissi, adeta zamanın ve karanlığın içinden, geçmiş yüzyıllardan gelerek kabarıyordu; biliyordu ki bu his, onu yaşatmak için seçilmiş kişilerin içinde kabarmıştı hep. Yeryüzünün dört bir yanında gezinen, sessizliğin sadece ve sadece hakikati haykırmak için bozulduğu o şiddet yüklü diyardan gelen yabancılardı bunlar.[36]

"O şiddet yüklü diyar," elbette, cennetin krallığıdır, ama aynı zamanda bir sessizlik diyarıdır da – yani içeriği, tözü zorunlu olarak bu dünyadan koparılmıştır ve bu dünya için anlaşılmazdır. Tarwater'ın vizyonunun betimlemesinde, dinsel imgelerin hissedilir bir yokluğu söz konusudur; çoğaldıkça çoğalan ekmek ve balığın bile onun açlığını dindirmeye yetmeyeceğini okuruz. "GİT VE TANRI'NIN ÇOCUKLARINI MERHAMETİN KORKUNÇ HIZINA KARŞI UYAR" emrini duyduğundaysa, sözcükler "kanında tek tek çatlayan tohumlar kadar sessiz"dir. Bu sonuç sayfalarında, Hıristiyanlık hakikatinden

35. Bu yorum O'Connor'ın John Hawkes ile roman hakkındaki mektuplaşmalarında doğrulanır: "Modern okuyucu okul öğretmeni ile özdeşleşecektir," diye yazar O'Connor, "ama benim adıma konuşan yaşlı adamdır." Flannery O'Connor, John Hawkes'a Mektup, 13 Eylül 1959, *The Habit of Being: Letters* içinde, s. 350.

36. O'Connor, *The Violent Bear It Away*, s. 242.

ya da Tarwater'ın kehanet niteliğindeki çağrısının sahiciliğinden daha fazlasına işaret edilir. O'Connor'ın –metnin kapalı dünyasında bariz şekilde sempati duyduğu karakterler olan– Tarwaterları grotesk bir şekilde resmedişi, sunulamaz olanı sunmaya yönelik en "uhrevi" ve dolayısıyla da en anlamlı girişimlerin bile ihlal edici, şiddet yüklü doğasının bir ifadesidir.

Tarwater'ın başkalaşımı, ("açlığının nesnesi"nin ve "dünya üzerinde hiçbir şeyin onu doyuramayacağı"nın farkına varması ile birlikte) Neo'nun Matrix'in "gerçekliği"ni dijital kodu ile görmesine, Truman'ın aniden Seahaven'ın sahteliğini ve oradaki yenilmezliğini hissetmesine benzer. Başkalaşım ânında tüm endişe yok olur; bu olay dünyanın sahteliğini hissetmenin dönüştürücü gücüne o kadar sıkı sıkıya bağlıdır ki ondan ayırt edilemez. Aynı şey *Matrix* ve *Truman Show*'daki başkalaşımlar için de geçerlidir; Neo ile Truman'ın birdenbire kadiri mutlak hale gelmeleri, başka bir dünyanın yalnızca olanaklı olduğunun değil aynı zamanda *kaçınılmaz* olduğunun farkına varılmasına işaret eder. Bu kanı, yaşamlarını o ana kadar tanımlayan yoğun endişeden doğrudan özgürleşmelerini sağlar; her iki yaşam da kendisine şimdi ve burada anlam veren bir dışarısı ile karşı karşıya gelir. En azından Tarwater ve Neo için, özgürleşme öbür dünyaya ertelenmez; dışarısı dışarısı olarak kalmaz, yalnızca tanınması ve kabul edilmesi sayesinde bu dünyanın kurucu bir unsuru haline gelir ve neticede bu dünya da radikal bir değişime uğrar.

Stanley Spencer, eserlerinde dünyanın sahteliğini canlı bir biçimde sergileyen vizyonlar bulunan bir diğer sanatçıdır; özellikle dini tabloları, günlük yaşamla birlikte var olan ve onu sürekli ıslah eden başka bir dünyanın gerçekliğini önvarsayar. Örneğin, Spencer'ın kutsal kitaptan alıp resmettiği sahneler, yirminci yüzyılın belirgin kırsal mekânlarında meydana gelir – bu konumların özgüllüğü, evrensel ile tikelin birbirine yakınlığını çok daha çarpıcı hale getirir. Spencer'ın dünyasında, İsa'nın her yerde mevcut oluşunun güçlü bir dönüştürücü ve kurtarıcı etkisi vardır; *Diriliş, Cookham*'da, örneğin, uyanan karakterler endişenin hiç var olmadığı bir huzur ve rahatlık durumu içerisindedir. Spencer bu etkiyi şöyle betimler:

> Bu tabloda hiç kimsenin acelesi yoktur. Sağda solda yavaş yavaş hareket eden bir şeyler vardır, ama çoğunlukla öyle bir haz durumuna dirilirler ki, dirilikleri yerde kalmaktan memnun ve mutludurlar. Bu hayatta bir far-

kındalık durumuna, âşık olma durumuna ulaştığımız zaman, bir tür diriliş tecrübe ederiz ve böyle zamanlarda geçmişte pek çok kez yaptığımız şeyleri yeniden yapmak isteriz, çünkü şimdi bunları Cennette bambaşka bir şekilde yapmaktayızdır.[37]

Tarwater'ın imgeleminde olduğu gibi, Spencer'ın imgeleminde de şeyleşmiş bir zaman düşüncesinin yerini ânın evrenselle, bireyin tür ile, dünyadaki yaşamın öte dünya ile ve günahın sürekliliğinin kurtuluş ânı ile iç içe geçtiği diyalektik bir anlayış alır. Spencer ve O'Connor'ın en büyük ortak noktaları bu tür "dini" kaygılara sahip olmaları değil –bu kaygılara pek çok sanatçı ve yazar sahiptir– dünyanın şeyleşmesine, iyi ve kötünün tersine çevrilebilirliğine, kurtuluşa şeylikten muaf bir dışarının olumlanması ile ulaşılabileceğine ve böyle bir olumlamanın en erişilir ve anlaşılır aracının din olduğuna dair bir histir. Bir sanatçı olarak Spencer, O'Connor'a kıyasla, "endişenin ötesinde" yaşanan bir yaşamın itici, hatta korkutucu görünüşünün çok daha az farkındadır. Sanki kendi uhreviliğinin şiddet yüklü ve yıkıcı sonuçları konusunda cehalet ve aldırmazlık içinde yaşamış gibidir. O'Connor'ın okurları Tarwater'ın kitabın sonlarında Powderhead'den yola çıkarak varmayı hedeflediği "karanlık şehir"deki misyonunun olası sonuçlarını öğrenemez, ama yaşlı adamın inancının modern dünyanın sosyal değerleri açısından –O'Connor kitabında bu değerlere cephe almakta haksız değildir– genel olarak felaket getiren etkilerine ilişkin hiçbir şüphemiz yoktur. O'Connor'ın David Eggenschwiler tarafından dile getirilen yaygın bir yorumu, onun da "Milton gibi, farkında olmadan şeytanın tarafında olduğu"dur.[38] Bu ifade Milton için ne kadar doğruysa O' Connor için de o kadar doğrudur. O'Connor'ın vizyonu, son kertede iyi ile kötü arasındaki Manici karşıtlığı aşar ve fesheder. O'Connor gerek hakikatin uhrevi, radikal, son derece rahatsız edici doğası ile, gerekse dünyanın zaten kabul ettiği terimlerin basitçe olumlanmasına eşlik eden yanlışlama ile cesurca yüzleşir.

37. Stanley Spencer'dan Richard Carline'a, aktaran Richard Carline, *Stanley Spencer at War*, Londra: Faber and Faber 1978, s. 172. Tablonun kısa bir tartışması ve kopyası için bkz. Birinci Bölüm, s. 75.

38. David Eggenschwiler, *The Christian Humanism of Flannery O'Connor*, Detroit: Wayne State University Press, 1972, s. 19.

5

Karşıtların Çakışması

MARX DİNSEL DÜNYANIN, gerçek dünyanın yalnızca bir yansıması olduğunu vurgulamıştır. Ve bu dinsel yansımalar "ancak gündelik yaşamda insanın insanla ve doğayla arasındaki pratik ilişkiler, kendilerini ona genel olarak şeffaf ve rasyonel bir biçimde sunduğu zaman" yok olabilir.[1] Din şeyleşmiş bir toplumun belirtisidir, yani şeyleşmeye yönelik endişenin bir ifadesidir. Düşünce ile gerçeklik arasındaki ayrışımdan doğan din, bu ayrışımın tarafları arasında köprü kurmayı, endişeyi hafifletmeyi sağlayan bir araçtır. Din yalnızca şeyleşmenin çözümü dinsel olmayan bir biçimde elde edildiği zaman; özne ile nesne arasındaki uçurum "sahte bir biçimde" değil "sahici bir biçimde" kapatıldığı zaman; dinin bünyesinde barındırdığı özgürleşmenin hakikati *onun* hakikati olarak, dinsel dünyanın bir niteliği olarak değil, *tek* hakikat olarak anlaşıldığı zaman; endişe, odağa endişe *olarak* yerleştiği zaman ortadan kalkacaktır. Bu noktada din gözden kaybolacak, çoktan demode hale gelecektir; bu, dinin evreni yöneten kavramsal çerçeveyi oluşturduğu, dolayısıyla da *bu haliyle* görünmez olduğu modern öncesi durumun tersine çevrilmişidir.

Şeyleşmenin, özünde tersine çevrilebilir bir yapı –bizzat kendisinin inkârını içeren, kendisine yönelik endişeden ayrılamayacak bir kavram– olarak incelenmesi böyle bir çözüme ulaşmanın yollarından biridir. Bu stratejinin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değildir; çünkü şeyleşmenin çözümünün, dinsel ya da dinsel olmayan bir biçim almasına göre *tözel olarak* farklı olacağını iddia et-

1. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1976, s. 473; *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Erster Band, Berlin: Dietz Verlag, 1974, s. 94.

mek, yalnızca şeyleşmenin şüphe altında bıraktığı dünyevi bilginin kategorilerine fetişistçe bir bağlılığı değil, aynı zamanda tarihten –meydana gelen olaylardan, bu olayları üreten ve onlarca üretilen düşünce yapılarından– kopuk şeyleşmiş bir hakikat kavramını da sürdürmek olur. Dinin modasının geçmesi siyasi bir proje değil –bir belirti olarak din, ezme potansiyeline olduğu kadar özgürleştirme potansiyeline de sahiptir– kültürel-tarihsel bir süreçtir. Dinin modasının geçmesi onun tersine çevrilebilirliğinin, gerçek dinin kendi inkârını, kendini aşmayı içerdiğinin gittikçe daha çok farkına varılmasının bir ürünüdür.

Bu nedenle, şeyleşme sorununa "dinsel olmayan" bir çözüm bulma olanağının olup olmadığı sorusuna öteki taraftan, yani bizzat dinin tarafından da yaklaşılabilir; hatta, dinin bir düşünce paradigması olarak bizim için hâlâ büyük ölçüde tanıdık ve ulaşılır olduğu düşünülürse, böyle bir yaklaşım gayet mantıklıdır. Ancak mesele, maneviyata karşı materyalizm, Tanrı'ya karşı insan, Hıristiyanlığa karşı ateizm meselesi değil, sonsuzluğa karşı sonluluk, olanaklılığa karşı zorunluluk, özgürlüğe karşı baskı meselesidir. "Sonluluğun sefaleti içine batmak istemeyen herkes," der Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda, "en derin anlamda sonsuzluk ile mücadele etmeye mecburdur."[2] Kierkegaard sonsuzluk ile mücadelenin meydana geldiği evre için "dinsel" terimini kullansa bile, bu terimi tam karşıtı ile özdeşliğini içerecek şekilde algılar. Burada din ile din-dışı arasında tasarlamaya çalıştığım ilişki her ikisinin de diğerinin üstüne yıkılma noktasında olduğu bir ilişkidir; şeyleşme kavramının kendisi gibi, din de yalnızca modasının geçmesine ramak kalmış bir düşünce dizgesi olarak anlaşılabilir. Kierkegaard sonsuzluk ile mücadelenin "olanaklılık ile eğitim"i temsil ettiği konusunda ısrar eder; Rayber'ın Tarwater'a sunduğu –dünyevi düşünce kategorilerince sınırlanmış– "sonluluk ile eğitim"in karşıtıdır bu. Daha sonraları Kierkegaard Hıristiyanlık kurumlarına sonluluk tarafından zayıflatılmaya başladıkları için serzenişte bulunur, ama buna rağmen dinsel ilkeler genellikle "olanak" istikametinde işlenmeye özellikle açıktır. Bu süreç dinsel kategorilerin bizzat kendi karşıtla-

2. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, İng. çev. Reidar Thomte, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 160.

rını kapsama ve kucaklama biçimlerinin vurgulanması ile başlayabilir. Hıristiyanlıktan üç örnek böyle bir işlenme sürecini resmeder: evlilik kavramı, Aşai Rabbani töreni ve şehitlik geleneği.

Kierkegaard'ın *Ya/Ya da*'sının ikinci cildi, "etik" bir yaşam görüşünü savunan hayali Yargıç Vilhelm'in (namıdiğer B), kitabın Birinci Cildinin hayali esteti olan A'ya yazdığı iki uzun mektup ile başlar. İlk mektup evliliği estetik olarak, ama etik bir bakış açısından meşrulaştırmaya çalışır, ikinci mektup ise etik olan ile estetik olan arasındaki ilişkiyi bir denge ya da –burada kullanmakta olduğum bir terimi tekrarlarsak– *tersine çevrilebilirlik* ilişkisi olarak tanımlar. Birinci cilt boyunca A, evliliği özgürlüğün potansiyel kösteği; sınırlılığın, geleneğin ve can sıkıntısının somut hali; gençlik, doğa ve güzelliğe (bir erkeğin herhangi bir eşte bulması muhtemel nitelikler olan) bağımsızlık, cilve ve cazibeden daha çok değer veren estetiğe bir saldırı olarak niteler.[3] "Ürün Rotasyonu" adlı makalede ve –A'nın yazıları arasında bulunan ve Kierkegaard'ın hayali editörü Victor Eremita'nın "Johannes" takma adıyla A'nın kendisinin yazdığından şüphe ettiği– "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nde, evlilik ilk aşk denen şiirsel serüven ile karşılaştırıldığında sıradan ve öngörülebilir bir şey olarak kötülenir. Evlilik "kral yolunun ortası"ndan giderken, aşk, Grib Ormanı'na gizlice "girmeyi" saygın bir yürüyüşe üstün tutarak kendi yolunu açmayı tercih eder.[4] "Ürün Rotasyonu"nda A, bekâr yaşamın öznel bütünlüğünü ev yaşamında özgürlüğün tedricen kaybedilmesinin karşısına koyar:

> İnsan tek kişinin çok kişi haline geldiği herhangi bir yaşam-ilişkisine girmemeye daima dikkat etmelidir ... Çok kişi olduğunuz zaman özgürlüğünüzü kaybetmişsinizdir ve istediğiniz zaman yolculuk ayakkabıları sipariş edemez, amaçsız bir şekilde gezinemezsiniz. Eşiniz varsa, bunu yapmanız zordur; eşinizin yanı sıra çocuk sahibi olma ihtimaliniz de varsa, bunu yapmanız sorun çıkarır; hem eşiniz hem de çocuklarınız varsa, bunu yapmanız imkânsızdır.[5]

Vilhelm'in A'ya sunduğu, yaklaşık ikı yüz sayfa süren argüman, evliliğin ilk aşkın dolaysız, sözde daha yoğun, anlık hazlarından yal-

3. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 266.
4. *A.g.y.*, s. 339. 5. *A.g.y.*, s. 237-8.

nızca etik olarak değil, tam da *bu nedenle* estetik olarak da üstün olduğudur. Evlilik, yaşamın en etik halinin en güzel hali olduğunu göstererek etik ile estetik arasındaki dünyevi ayrımı aşar. Vilhelm, A'nın estetiği seçerek hata yaptığını değil, estetiğin seçim yapamamanın bir sonucu olduğunu iddia eder. Estet dünyaya anlamlı bir müdahalede bulunmanın tüm olanaklarından vazgeçerek dünyanın değerlerini kabul eder. Her şey şans kategorisi altında algılanır; bu nedenle estetik yaşam ona sıkça atfedilen özgürlükten mahrumdur. Yalnızca etik olan, sahiden hem etik hem estetiktir; yalnızca etik olan –ya da daha iyisi, dinsel olan– etik ile estetik arasındaki ayrımı aşar. Yalnızca dinsel olan, hem manevi *hem de* maddidir, hem dünyevi *hem de* uhrevidir, hem sonsuzdur *hem de* tarihsel uğrak içinde kök salmıştır. *Ya/Ya da*'daki ifadelerin en özlü ve manidar olanlarından birinde, B A'ya şöyle yazar: Evli adamın yaşamı "gerçekten şiirseldir, kendisi en büyük muammayı çözer: Sonsuzlukta yaşamak ama saatin çalma sesini de o şekilde duyar ki bu ses onun sonsuzluğunu kısaltmak yerine uzatır..."[6] Evlilik bir diyalektiktir, aşkın (ve hakikatin) elde edildiğinin bir işareti olmaktan ziyade katmer katmer açıldığı bir süreçtir. Bu evlilik kuramı, evliliği ilk aşkın sonu –bütün sürecin finali– addeden (örneğin romantik romancıların eserlerinde bulabileceğimiz) yaygın görüşün neredeyse zıddıdır. "Atlattıkları pek çok badireden sonra," der Vilhelm, "sonunda sevgililer birbirlerinin kollarına atılırlar, perde iner, kitap biter, ama okur bundan pek bir şey öğrenmez ... [Bu tür eserlerde] yanlış olan şey bu mücadelenin, bu diyalektiğin, tümüyle dışsal olması ve aşkın, mücadelenin içine ne kadar soyut bir biçimde girdiyse ondan yine o kadar soyut bir biçimde çıkmasıdır."[7] İlk aşkın evlilikten daha kolay "temsil edilmesi" –ve evliliğin estetik açıdan ilginç betimlemelerinin günümüzün kültürel biçimleri arasında olduğu kadar on dokuzuncu yüzyıl Danimarka'sının romantik edebiyatında da az bulunur olması– gerçeği ilk aşkın dünyeviliğini ve estetik dünya-görüşünün kendisinin yüzeyselliğini kanıtlar. "Burada bahsettiğim her şey estetik olarak temsil edilebilir," diye ısrar eder Vilhelm; "ama şiirsel röprodüksiyon aracılığıyla değil, yaşayarak, fiili hayatta gerçekleştirerek."[8]

6. *A.g.y.*, s. 463. 7. *A.g.y.*, s. 392. 8. *A.g.y.*, s. 461.

Evliliğin bu savunusu aslında evliliğin kendi içinde, bir şey olarak eleştirilmesidir. Evlilik ancak kendi içinde bir hiç olduğu sürece savunulabilir; zira kendisi yalnızca bir *ilişki* olarak *vardır* – tikel ile evrenselin, dünya ile dünya olmayanın, an ile sonsuzun ilişkisi. Evlilik yalnızca *evlilik* olmadığı sürece *vardır*: bir şey'den ziyade, dünyanın ötesindekine ulaşmanın zorunlu olarak dünyevi yolu; sonluluk ile sonsuzluğun, gündelik olan ile ilahi olanın bir birleşimi; bunların iç içe geçmesinin bir aracı; her sonlunun içinde yaşayan sonsuzluğu, tikelliği kaplayan evrenselliği kavramanın bir vasıtası olduğu sürece. Evlilik aştığı bir dünyanın aynı zamanda içinde kalarak büyük bir eleştirel potansiyel barındırır. "Evlilikteki aşk, çatışması zamanın içinde, zaferi zamanın içinde, mutluluğu zamanın içinde olan bir aşktır," der Yargıç, evlilikle tarihsel uğrak arasındaki paradoksu ifade ederek.[9] Halbuki ilk aşk "zamanın dışında kalan bir andır, hakkında istediğimiz yalanı uydurabileceğimiz gizemli bir şeydir". İlk aşk *özünde* bir soyutlamadır, tarihten ve insanlıktan tümüyle kopuktur. Vilhelm ilk aşkın şeysel niteliğini son derece açık ve net dile getirir:

> İlk aşk sadece dışsal bir ortamda hareket ettiği için hiçbir zaman içsel bir töz elde edemeyen, gerçek olmayan bir *An-sich** olarak kalır; evlilikteki aşk ise etik ve dinsel niyeti bakımından içsel tarih olanağına sahiptir ve tarihselin kendinin tarihsel olmayandan ayırdığı gibi o da kendini ilk aşktan ayırır.[10]

A kendini, içgörülerini ve değerlerini dünyanın gerçeklerinin karşısında konumlandırarak kendisini Tanrı'nın yerine koyar. Sinizm ile romantizmin eşdeğerliğini göstererek; ikisinin de tarihin ve toplumun dokunamayacağı "iyi bir konum"un hayalini kurduğunu belirtir – boyutları açısından tümüyle burjuvaya has bir hayaldir bu. A'nın uhreviliği, etrafındaki her şeyi –dünyada bulunduğu kadarıyla kendisini bile– yanlışlayan bir türdendir. "Seninle ormanda gezintiye bile çıkmam," der B A'ya, "çünkü senin katılımın hep yalan; çünkü sen zevk alıyorsan, insan her zaman biz diğerlerinin zevk aldığı şeyden değil de ... kendi aklındaki bir şeyden zevk aldığından emin olabilir."[11] Evli adam ise aksine dünyadan, ister

* Şey. –*ç.n.* 9. *A.g.y.*, s. 465. 10. *A.g.y.*, s. 432.

içinde ister dışında olsun, zevk alabilir. Dünyanın sunabileceği şeylerden çok daha fazla zevk almasını sağlayan başka bir değer ölçeğine aşinadır. Evli adam estetten hem daha dolu dolu dünyadadır hem de dünyadan daha bütün bütün kopuktur; ama bu bir "karar verilemezlik" ilişkisi değildir, çünkü olanaklılık alanında bu ikisi birbirine özdeştir.

Dinin karşıt terimleri birleştirmedeki bu yeteneği, ikinci olarak, Katolik Aşai Rabbani'de örneklenir. Katolik Aşai Rabbani maddi olanla manevi olan arasındaki ikircikliliği ya da bunların arasındaki ilişkiyi değil, bu ikisinin özdeşliğini ifade eder. Flannery O'Connor 1959'da yazdığı bir mektupta ritüelin diyalektik inceliklerini nasıl algıladığını şöyle anlatır: "Kudas* bir törendir, ama İsa'nın ekmek ve şarap formları içerisinde 'gerçekten, sahiden ve tözel olarak' mevcut olduğu bir törendir."[12] Ayinde kullanılan ekmek ve şarap (sacraments) başka bir kavramsal ya da fiziksel alanda var olan İsa'nın bedeninin ve kanının *sembolleri* değildirler; daha ziyade, ekmek ve şarap, tam da, İsa'nın bedeni ve kanıdır – *ve tersi de geçerlidir*. O'Connor burada Trent Konseyi'nin 1545-63 tarihli *transubstantiation*** doktriniyle ilgili hükmünden alıntı yapar – ancak kendisinin bu törene ilişkin anlayışı pek de ortodoks görünmez. Ekmek ve şarap ile İsa'nın tözelliği arasındaki ilişki, en ilerici ve diyalektik biçimi içerisinde, tersine çevrilebilir bir ilişkidir. İki tarafa da ayrıcalık tanınmaz; *transubstantiation iki tarafta da* meydana gelir. Bu nedenle *intersubstantiation**** terimi Aşai Rabbani ayininde olanı daha iyi açıklar. İsa'nın bedeni ve kanı her yerde etrafı-

* Kudas: Hz. İsa'nın havarileriyle birlikte yediği son yemeği anmak için, Hıristiyanların kilisede bir kap içinde ekmek ve şarabı kutsayarak yaptıkları tören. –*ç.n.*

** Karşılıklı dönüşüm. –*ç.n.*

*** Ekmekle şarabın İsa'nın etiyle kanına dönüşmesi. –*ç.n.*

11. *A.g.y.*, s. 507. Böyle bir "iç göç"ün ilk elden örneği için bkz. "Crop Rotation": A, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar sıkıcı bulduğu bir tanışıyla ilgili bir hikâye anlatır. Bir gün, monoloğu sırasında adamın aşırı derecede terlediğine ve ter damlalarının burnundan aşağı akarak en uçta asılı kaldığına dikkat etmiş, bunun üzerine adamın konuşmalarını yeni ve sapkınca bir zevkle izlemeye başlamıştır. *A.g.y.*, s. 239-40.

12. Flannery O'Connor, Cecil Dawkins'e Mektup, 23 Aralık 1959, *The Habit of Being; Letters* içinde, haz. Sally Fitzgerald, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979, s. 364.

mızdadır – bu ise O'Connor'ın tabiriyle "nihai gerçeklik" ile "mevcut gerçeklik" arasında hiçbir ontolojik farklılık olmadığını ima eder. Tanrı'nın İsa'da vücut bulması (*Incarnation*) hem nihai hem de mevcut gerçekliktir, der O'Connor bir diğer mektubunda; birinden daha çok diğeri değildir, biri olduğu kadar diğeridir de. Aslında, O'Connor'a göre yalnızca tek bir gerçeklik vardır.[13] Bu gerçeklik mistik olanın zıddıdır; *The Violent Bear It Away*'de "yaratılmışların yakınlığı" olarak ifade edilen şeydir. Bu kitapta gerçekliğin hakiki *tersine çevrilebilirliği* –dünyevi olanın kutsallığı, kutsal olanın dünyeviliği– Tarwater ve Rayber'ın bilinçlerinde dünyanın başkalaşımının eli kulağında olduğu şeklinde yansır.

Aşai Rabbani'nin tümüyle paradoksal yapısı Hieronymus Wierix'in on yedinci yüzyıl başlarında yaptığı gravürde resmedilir. Burada İsa büyük bir şarap teknesinin içindedir, Baba Tanrı ise onun arkasında durmuş, İsa'nın sırtındaki çarmıhı öne doğru eğen vidayı döndürerek kanını cenderenin ve aşağıdaki hacıların ayin kadehlerinin içine akmaya zorlamaktadır.[14] Ortaçağ Avrupası'nda popüler bir imge olan mistik şarap teknesi İsa'nın kanını törenlerde kullanılan şarap ile *eş tutar*; böylece aradaki ilişkinin zaman-aşırı, salt "metaforik" bir şekilde yorumlanması engellenmiş olur. Resimden Aşai Rabbani dönüşümünün ne tümüyle sembolik ne de tümüyle fiziksel bir yorumunu çıkarmak mümkündür, zira gravürde İsa'nın kendisi, "metaforik" vekili ile birlikte görünür. Ekmek ve şarap ayininin hakikati –Protestan gelenekte olduğu gibi– manevi dünya ile maddi dünya arasındaki çelişkinin "sembolizm" biçiminde tercüme edilmesi ya da çözülmesi değil, bilakis *korunmasıdır*. Aşai Rabbani, dünyanın şu anki durumuna bir ötekilik atfeder. Kutsal ekmek ve şarapta herhangi bir sembolizm varsa, metaforik olarak değil metonimik olarak işleyen bir sembolizmdir bu; ekmek ve şarap yaradılışın dışındaki bir şeyi (örneğin Yaradanı) değil, yaradılışın bütününü temsil eder. Bu yüzden Aşai Rabbani'yi *yorumlamaya* –örneğin onu psikanalitik ya da felsefi terimlere tercüme etmeye– yönelik ayartmalara direnmek gerekir. Bunun yerine, Aşai Rabba-

13. Flannery O'Connor, "A"ya Mektup, 2 Ağustos 1955, *The Habit of Being* içinde, s. 92.

14. Hieronymus Wierix, *İsa Şarap Teknesinde*, takriben 1600.



Hieronymus Wierix, *İsa Şarap Teknesinde* (takriben 1600).

ni'nin olduğu gibi kalmasına izin verildiğinde, yaradılışın gizemi ya da Tanrı'nın gizliliği korunur. Flannery O'Connor, yerinde bir saptamayla, dogma "gizemin gardiyanıdır" der.[15]

Üçüncü olarak, Michele Nicoletti Hıristiyan şehitlik geleneğinden, ilhamını Kierkegaard'ın düşüncesinden alan bir siyasetin modeli olarak bahseder. "Sadece şehitler dünyayı en kritik anda yönetebilirler," diye yazar Kierkegaard, *Adler Üzerine Bir Kitap*'a[16] önsöz olarak tasarladığı yazısında. Nicoletti bu ifadeyi şehitliğin, tanımı gereği, sonluluk ile sonsuzluk arasındaki karşıtlığı dolayımlamasından ötürü "Kierkegaardcı" bir siyasetin anahtarı olarak öne sürer. Şehit "hem hakikate hem de sonluluğa ihanet etmektense, ölmeye hazırdır. Şehit dünyada ölür, çünkü dünyadaki hakikatin 'kanıtı olmak' ister. Şehit yalnızca hakikatin önemini değil aynı zamanda, insanın hakikati yaşamak zorunda olduğu ve gerçekleştirebileceği tek yer olarak dünyanın gerçekliğini de vurgular."[17] Bu nedenle şehide göre gerçekliğin iç yapısını antagonizma (ya da tersine çevrilebilirlik) karakterize eder. Dünyanın "gerçek yönetim"ini üstlenmek için gerekli niteliklere bir tek o sahiptir, çünkü dünya ona zaten sahip olmadığı veya az da olsa arzuladığı hiçbir şey sun-

15. Flannery O'Connor, Cecil Dawkins'e Mektup, 23 Aralık 1959, *The Habit of Being: Letters* içinde, haz. Sally Fitzgerald, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979, s. 365. Jean-Luc Godard'ın filmleri de benzer şekilde "çözümü güç" bir niteliğe sahiptir; hatta, Susan Sontag bunu hem Godard üstüne yazdığı bir makalede hem de "yoruma karşı" kaleme aldığı ünlü makalesinde vurgulamıştır. Godard'ın kendisi şöyle bir yorumda bulunmuştur: "İnsanlar *Une Femme est une femme*'ı (Kadın Kadındır) sevmedi çünkü ne anlama geldiğini bilmiyorlardı. Ama hiçbir anlamı da yoktu. Masanın üstünde bir buket çiçek görseniz, bunun bir anlamı var mıdır? ... Amacım birbirlerine pek uymayan şeyleri yan yana koyan, çelişkili bir film yapmaktı, aynı anda hem neşeli hem de kederli bir film." Aktaran Tom Milne, "Jean-Luc Godard and *Vivre sa vie*", David Sterritt (haz.), *Jean-Luc Godard: Interviews* içinde, Jackson, Mississippi: University Press of Mississippi, 1998, s. 6. Bkz. Susan Sontag, "Godard", *Styles of Radical Will* içinde, Londra: Seeker & Warburg, 1969, özellikle s. 179-85; *Against Interpretation*, Londra: Vintage 1994, s. 11.

16. Søren Kierkegaard, *The Book on Adler*, İng. çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998, s. 235.

17. Michele Nicoletti, "Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr", George B. Connell ve C. Stephen Evans (haz.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard* içinde, New Jersey ve Londra: Humanities Press, 1992, s. 191.

maz. Hıristiyan, başka bir doyum düzenine göre tatmin olmuştur; "dünyanın tüm karmaşasına ve isyanına rağmen," diye yazar Kierkegaard, Hıristiyan "dünyayı ziyadesiyle fethetmiştir çoktan."[18] Bu nedenle Hıristiyan için yönetme görevi kişisel bir ihtiras değildir, çünkü onun bu görevden elde edebileceği hiçbir şey yoktur; bu daha çok bir sorumluluk ve çiledir. Dördüncü gücün [yazılı basının] ortaya çıkmasından beri, der Kierkegaard –yani, tiranların yönetiminin çöküşünden, demokrasinin gelişinden beri– seküler yönetim mümkün olmamıştır. "Dördüncü güç kurulduğu andan itibaren, yönetim ancak ilahi olarak, dinsel olarak yapılabilir."[19]

Kierkegaard başka yerlerde dini siyasetin dünyevi kaygılarından ayrı tutmak için büyük çaba harcar, ama burada siyaset ile din arasındaki ilişki sonluluk ile sonsuzluk arasındaki ilişkiye benzer bir biçimde onaylanır ve aynı onun gibi tersine çevrilebilirlik tarafından tanımlanır. Kierkegaard'ın, siyaseti bir "girdap", dinin temelindeki istikrarın yerine "ilerideki sabit bir nokta"[20] yanılsamasını koyan temelsiz bir hareket olarak nitelendirmesi, kurulu dinin olduğu kadar kurulu siyasetin de bir reddidir –bunların her ikisi de on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında seküler bir yenilenme rotası üzerine kurulmuştur. Kierkegaard'ın dinselliği, buna bağlı olarak, dünya tarafından öne sürülen her şeyin baştan feshedildiği gerçekten devrimci bir *siyaseti* olumlar. Her zaman çoktan galip gelmiş bir siyasettir bu – her başarısızlığı ya da ıstırap ânını, sonsuzlukta erişilen zaferin önemsiz bir yan ürünü olarak gören bir siyaset.

Yirmi birinci yüzyılda bir siyaset modeli olarak Kierkegaard'ın inanç şövalyesi özünde uhrevi, hatta apolitik gibi görünebilir. *Adler Üzerine Bir Kitap*'a devrimlerle dolu bir yıl olan 1848'de yazdığı önsözde, Kierkegaard yeryüzünde eşitliği sağlama çabasını hicveder ve bu çabanın seküler anlamda en uç noktasının "komünizm" de temsil edildiğini söyler. Ancak tam da aynı nedenlerle bu uç noktanın bariz bir karşıtı olan "dincilik" (*pietism*) da eşit ölçüde yanlıştır. Dincilik "sofuluğun" bir versiyonu olup onunla aynı derecede dünyevidir, zira o da dinin şeyleşmiş formlarına bağlıdır ki yaşanan

18. Kierkegaard, *The Book on Adler*, s. 232. 19. *A.g.y.*, s. 235.

20. Søren Kierkegaard, *Letters and Documents*, İng. çev. Henrik Rosenmeier, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978, No. 186, s. 262.

andan tamamen kopuk bir sonsuzluk kavramı –yani "ilerideki sabit bir nokta"– da bu formlara dahildir.[21] Kierkegaard'ın eleştirisi mevcut dünyanın formlarına adanmış olarak kalan, bu nedenle de hiç durmadan önceliklerini ayarlamakla meşgul olmaya, sürekli yozlaşmışlıkla suçlanmaya ve bu suçlamalar karşısında güçsüz kalmaya mahkûm olan her türlü siyasi ve dini tezahüre yöneliktir:

> Dünyevi tutku yanılgıya düşüp, sadece ölçüp biçmeye ve hesap kitap yapmaya bıkıp usanmadan devam edilirse insanlar arasında dünyevilikte eşitlik sağlamanın mümkün olduğunu zannedebilir. Her halükârda, sonlu diyalektik inanılmaz sayıda farklı kombinasyonlar üretebilecektir. Değişmeyen nakarat ise şu olacaktır: ihanet, ihanet. Hayır, iş başka bir şekilde yapıldığında, *burada* biraz çıkarma, *şurada* biraz toplama yapılıp sonra da çıkan fazlalık –elbette buradaki, şuradaki ve oradaki, buradaki ve ötedeki, yukarıdaki ve aşağıdaki farkla karşılaştırıldığında ortaya çıkan fark unutulmadan– eşit olarak bölündüğünde – o zaman insan-benzerliğinin denklemini, ortak bölenini, parasal standardını; *dünyevi* insan-benzerliğinin, yani –farklı– eşitliğin denklemini dünyevilik içinde, yani farklılık içinde bulmak zorunlu olarak mümkün olacaktır. ... Dünyevilik az ile çokun, biraz daha çok ile biraz daha az, çok, biraz, azıcık ve benzerlerinin muazzam bir çeşitlilik arz eden bileşimlerinden ibarettir, yani dünyevilik farktır.[22]

Dünyevilik, Kierkegaard'a göre, farklılaşma ve dolayısıyla farklılığı açımlayıp ve uzlaştırmak için düzenlenmiş bir yönetim gündemi üzerine kuruludur. Böyle bir süreç, farklılıklar kaçınılmaz olarak arttıkça ve kontrol altına alınabilirlikleri giderek azaldıkça insanlığın tecrübe ettiği endişe düzeylerinin yavaş yavaş şiddetlenmesine sebep olabilir. Kierkegaard bürokratikleşme ile endişe arasındaki pozitif bağıntıyı şöyle betimler: "Tüm bunların, bu paragraflar ya da yönetim değişiklikleri silsilesinin ortasında insan ırkının kafası gitgide daha çok karışacaktır, tıpkı etrafa giderek daha büyük bir şiddetle saldıran, daha fazla içmemesine rağmen giderek daha çok sarhoş olan bir adam gibi."[23] Kierkegaard'ın siyaseti "kavrayamadığı" yolundaki itirafı, seküler bir dünya anlayışından doğan hasis gündemin bir reddidir. Kierkegaard'ın "dinsel" kategorisi –dinsel düşüncenin dünyevi biçimleriyle yalnızca ikincil dereceden ilişkili

21. Kierkegaard, *The Book on Adler*, s. 236.
22. *A.g.y.*, s. 230-1. 23. *A.g.y.*, s. 231-2.

bir kategoridir bu– Nicoletti için "siyasetin mutlakçı iddialarının yıkımı"nı temsil eder.[24] Dinsel olan, seküler modelin ve burjuva gerçekliğinin iç tutarsızlığını açığa çıkartarak siyasetin "arındırılması"nı önerir. Dinsel olan, yeni ve tahayyül edilemez bir dünya sunarak siyasetin ve mevcut dünyanın kendisinin onarılmasını olanaklı kılan bir olaydır.

Şehitlik, bu bağlamda, insanın kendisinden daha büyük bir hakikati, hiç şüphesiz bu hakikatin dünyevi temsilinden çok daha büyük bir hakikati olumlama istekliliğini gösteren bir figürdür. Şehidin yapacağı son şey Hıristiyan Kilisesinin otoritesini olumlamaktır, tıpkı evli bir insanın kutlayacağı son şeyin kendi içinde evlilik kurumu olması gibi. Hiçbir şehit canını Kilise için feda etmez; hatta, şehitler genellikle tam da inançlarının "dünyevi" temsilcileri (ilkelerini çiğnedikleri kimseler) tarafından öldürülmüş ya da ele verilmişlerdir – örneğin Nasıralı İsa, Jan Dark, Thomas Cranmer, Malcolm X, Leon Troçki vakalarında olduğu gibi. Şehitlik bu nedenle dinin hem icrası hem de imhasıdır.

O halde. "din" açısından evlilik, Aşai Rabbani ve şehitlik kavramlarının her biri fiziksel ile manevi, sonluluk ile sonsuzluk, düzanlamlı ile sembolik, dünya ile dünya olmayan arasındaki çelişkiyi –kavrayan bilince dolaysızca açık olan bir biçim içerisinde– muhafaza etmenin bir yolu olarak işlenebilir. Bu kavramlar Hıristiyanlığın kendisinin tersine çevrilebilirliğini ifade eder. Kierkegaard'ın evlilik görüşü, O'Connor'ın Aşai Rabbani görüşü, Nicoletti'nin şehitlik görüşü, hepsi şeyleşmenin çözümünün zorunlu "uhreviliğini" kabul eder, ama aynı zamanda bu uhreviliği dünyanın içine taşır. Her biri "kendini" doğrudan iptal eden –ya da, daha ziyade, hem kendi hakikat içeriğine özgü hem de bu içerikten ayrılmaz olan– bir biçim içerisinde "öte dünya"yı olumlar; hem "dünya"nın hem de "öte dünya"nın başkalaşım geçirdiği bir olayı göstermek için burada öne sürülen *intersubstantiation* teriminin anlamı işte budur. Her biri hakikatin hamili olarak dinsel bir düşünce kategorisi benimser ve onu "dünyevi" sofuluğunun aşılıp, yalnızca dikkat dağıtan bir unsur olarak gösterildiği bir noktaya çıkarır.

24. Nicoletti, "Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr", s. 192.

Öte yandan, dinsel olmayan açıdan benzer bir tersine çevrilebilirlik, özü hem şeylik hem şeyliğin aşılması, hem nesne hem hayalet, hem mistisizm hem maddesellik olan metaya atfedilebilir. Marx'ın meta biçimi çözümlemesinde betimlediği, kendi işgücünün nesnesi ile karşı karşıya gelen işçinin durumu, Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nda betimlediği, kendi olanağı ile karşı karşıya gelen bireyin diyalektik olarak tersine çevrilmişidir. Başka bir deyişle, Marx'ın "materyalizmi" Kierkegaard'ın "dinselliği" ile aynı derecede sonsuzluk ile bir mücadeledir. Gillian Rose, Marx'ın meta fetişizmi kuramından "madde ile özne" ya da "gerçeklik ile yanlış temsil arasındaki çelişkinin sunumu" olarak bahseder. Bu formülasyonun asıl önemli terimi "gerçeklik" ya da "yanlış temsil" değil, "çelişki"dir.[25] *Kapital*'in ilk bölümünde meta fetişizmini konu alan kısmı okuyarak bunu doğrulayabiliriz. Bu kısmın sonunda metanın karakteri, baştakine kıyasla daha az "esrarengiz" değildir. Tarwater ve Rayber'ın "yaratılmışların tehditkâr yakınlığı" ile karşı karşıya kaldıklarında duydukları endişenin, ya da oğlu Bishop'ın varlığında Rayber'ın dünyasına sızan "korkutucu sevgi"nin, temelini oluşturan şey de özne ile nesne arasındaki aynı çelişkidir. Tarwater'ın Powderhead'de duyduğu ürpertiyi öngören Kierkegaard 1839'da kendi dergisinde şöyle yazar: "Varlığın tümü, en küçük sinekten Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasının gizemlerine kadar, beni endişelendiriyor. Hiçbiri açıklanamıyor, en çok da ben. Bana göre tüm varoluş kirlenmişlik içinde, en çok da ben."[26] Yaradılış ile onun "kirlenmesi" (ya da şeyleşmesi) veya işçinin öznelliği ile onun nesneleştirilmesi (ya da şeyleşmesi) arasındaki boşlukta bilinç vardır, endişe vardır – bu nedenle de ayrışıma bir çözüm aramamız gereken yer bu endişedir.

25. Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Londra: Athlone, 1981, s. 218.
26. Søren Kierkegaard, *Papers and Journals*, s. 102 (39 II A 420).

6

Bir Şeyleşme Kuramcısı Olarak Kierkegaard

KIERKEGAARD'IN *Ya/Ya da*'sında Yargıç Vilhelm'in isimsiz estete yazdığı mektuplar argümanım açısından önemlidir, çünkü Vilhelm' in karşı çıktığı düşünce tarzı, her şey bir yana, şeyleşmeye yönelik bir endişe olarak nitelendirilebilir. A'nın mutsuzluğu, aşkın "tikelliği"nin evrensele yayılmasına dair bir korku olarak açıklanabilir. "Sırf senin aşkına özgü olan şeyin tadını çıkarmak istiyorsun," diye yazar Vilhelm;

> aşkın bütün tutkusunun sende parlamasını istiyor ve fakat Peter ile Paul'ün de aynı şeyi yaptığı fikrinin seni altüst etmesini istemiyorsun ... ne ki senin bu mantığın, ilk aşkı altüst eden bir düşünce tarzını gizliyor. Aşk, yukarıda da belirtildiği gibi, evrensel ile tikelin bir birliğidir, ama senin yaptığın anlamda tikelin keyfini çıkarmayı istemek, tikeli evrenselin dışına koymuş bir düşünce tarzını gösterir.[1]

A'nın, tikeli evrenselle bağdaşmaz gören aşk anlayışı, şeyleşme ile ona yönelik endişe arasındaki ilişkinin genel yapısını çok net bir biçimde ortaya koyar. Dolaysız şimdinin sınırlarının ötesine geçmeyen sonlu bir dünyadan kaynaklanan bu endişenin benlik hissi kırılgandır ve değerleri bütünüyle öteki insanların değerlerine bağlıdır. Estetin dünyası Manici bir evrendir, benliğin sınırlarının yalnızca "öteki"nden farklılaşarak tanımlandığı, öznelliğin mutlak ve nesnelliğin dindışı olduğu ve sonluluk ile sonsuzluğun kutupsal, uzlaştırılamaz karşıtlar sayıldığı kapalı bir *ekonomi*dir. Böyle bir

1. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, İng. çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin, 1992, s. 428.

dünyada, iki insan arasındaki aşk, tamamen öznel ve geçici türden bir aşkınlık dışında hiçbir aşkınlık sunamaz.

"Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nün sonunda, Cordelia ile uzun zamandır beklediği buluşmasının hemen öncesinde Johannes, Fichte'nin aşkınlık hasretini bir hayli hatırlatan tekbenci terimlerle ifade ettiği bir öngörü çılgınlığı içindedir: "Her şey imajdan ibaret; bizzat ben bile kendim hakkında bir mitten ibaretim, zira bu buluşmaya daha ziyade bir mit olarak koşturmuyor muyum? Kim olduğumun bununla hiç ilgisi yok. Sonlu ve zamansal olan her şey unutulur, yalnızca sonsuz olan kalır, aşkın gücü, özlemi, mutluluğu."[2] Johannes, Cordelia'ya son mektubunda şöyle yazar: "Bir aradayken güçlüyüz, dünyadan daha güçlü, tanrıların kendilerinden daha güçlü." Ancak Johannes, buluşmadan tüm coşkusu sönmüş ve morali bozulmuş bir halde döner; kendisini ona vererek, diye yazar günlüğünün son kaydında, kız her şeyi kaybetmiş, tüm masumiyetini ve güzel kokusunu yitirmiştir. Ardından Johannes hüzünlü bir şekilde şöyle ekler: "Bir daha asla görmek istemiyorum onu." İlk aşkın gücü boyun eğmez ama aynı zamanda tamamen kırılgandır. İlk aşkın evlilik karşısında estetik olarak yüceltilmesi kibirli ve tekbenci bir tutumdur; dünyaya karşı bu inatçı meydan okuma, B'nin deyimiyle, yalnızca "akılda" sürdürülebilir. İlk aşkın yüceliği benliğin dışına taşınabilir değildir, mutluluğu ölüme mahkûmdur, "biricikliği" sevgilinin zihnindeki bir hayaletten ibarettir. İlk aşk kendisini aşağılık bir dünyanın üstüne yükseltmeye çalışarak bir düalizm kurar; buna göre ilk aşkın zaferine ancak dünyanın bozguna uğratılması ile ulaşılabilir ve tam tersi de geçerlidir. Sonluluğun isteklerinden ve olumsallıklarından "özgürleştiği"nde, ilk aşkın sonsuzluk iddiası tümüyle buharlaşıverir.

Bu derin endişe, var olan her şeyi ben ve ötekinden oluşan ikili bir modele göre açıklamaya çalışan "seküler" dünya görüşünün aptallığı içinde kaldığı sürece doyumsuzluğa mahkûmdur. Johannes evli yaşamın kurallarını reddeder ama estetiğin kuralları baki kalır. Bu mizaç, kendi önünde duran gerçeklikten soyutlanmayı beceremez. Gerçekliğin içine gömülmüş olan ve onun yüzünden acı çeken estet, olanaklılığı gerçeklikten üstün tutan ve var olan her şeyi

2. *A.g.y.*, s. 375-6.

tanımı gereği yanlış addeden hiçbir perspektifle bağlantı kuramaz. Seküler, düalist bilincin algıladığı her şey (özellikle de kendisi) bir şeyleşmedir. Johannes'in "din"i reddi yalnızca bir hayaletin, bir hortlağın reddi olmaktan öteye geçmez ve hiçbir şeyi değiştirmez. Johannes'in dini din olarak eleştirmesi, ilişkiler bütününe hiçbir biçimde zarar veremez; estetik bilinç tam da göründüğü şey olmasına izin verilmesi için dünyanın eğilimleriyle işbirliği yapar. Johannes'in estetizmi gerçekliğe hiç dokunmaz; evliliği evlilik olarak reddetmesi, evliliğin temelindeki metafizik yapı için hiçbir kritik sonuç yaratmaz. Her iki durumda da Johannes sadece bir yanılsamanın (Tanrı/evlilik) yerine başka bir yanılsama (İnsan/baştan çıkarmanın hazları) koyar. "Baştan Çıkarıcının Günlüğü"nün sonunda Johannes'in endişesinin sadece azalmamakla kalmayıp hiç olmadığı kadar şiddetlenmiş olduğunu görmek şaşırtıcı değildir.

Evlilik ise aksine kendi karşıtını içine alıp özümser ve böylece var olan her şeyi (kendisi de dahil) sembolik bir boşluğun içine atan mevcut koşulları gerçek anlamda aşar. Düğün töreni, der Vilhelm, aşkı ilk insan çiftinin birleşmesi bağlamında sunarak, "evrensel ile tikeli bir arada" takdim eder. Her evlilik, her insan yaşamı gibi, "aynı anda hem bir birey hem de bir semboldür."[3] Bu nedenle, evlilikteki evrensel anlamsız bir soyutlama değil, her evli insanın bilincindeki somut bir mevcudiyettir. A'ya yazdığı mektuplarda Vilhelm, aynı zamanda şeyleşme *kavramının* da eleştirisi olan bir şeyleşme eleştirisi kurar. Evlilik, çiftleri şeyleşmeye yönelik *endişeden* –ötekinin isteklerinin ya da kurumun otoritesinin benliğin birliğini alıp götüreceği endişesinden– kurtararak şeyleşmeden de kurtarmış olur. Evliliğe nezaret eden bir Tanrı'ya duyulan inanç, her iki eşi de gündelik hayatı tehdit ediyor ve aşındırıyor gibi görünen sonluluğun dışına çıkarır; gündelik hayatı dünyevi ve banal olmaktan çıkaran da bu inançtır. Evli aşk "gündelik olduğu için kutsaldır." Benliği alıp götürmek şöyle dursun, evlilik benliği büyütür ve tamamlar.[4] Eşler hayatta hem tümüyle bireysel hem de tümüyle kolektif olan bir amaç ve anlam bulurlar – birbirlerine daimi biricikleri içinde bağlanmışlardır. Bu şekilde, evlilik kısıtlamanın ve köleleştirmenin zıddıdır. İnançlı eş "şayet sevdiği kişi için Tanrıya

3. *A.g.y.*, s. 428. 4. *A.g.y.*, s. 463.

şükrederse," diye yazar Vilhelm,

ruhu acıya karşı güvendedir; Tanrı'ya şükredebilmesi, sevdiği kişiyle arasına kendisinin nefes almasına yetecek bir mesafe koyabildiği anlamına gelir. Üstelik bu durum endişeli bir şüphenin sonucunda meydana gelmez. İnançlı eş böyle bir histen habersizdir. Dolaysızca ortaya çıkan bir durumdur bu.[5]

Kierkegaard'ın etik düşüncesinde evrensel statüsünü üstlenen, kendi içinde özne ile nesne kutuplarından birisi değil, tam da özne ile nesne arasındaki *ayrım*dır – buna alternatif olarak karı ile koca arasındaki ayrım da diyebiliriz, ki Tanrı'nın bu ayrımda hem koruyucu hem de köprü kurucu bir rolü vardır.[6]

Her endişe şeyleşmeye yönelik bir endişedir, çünkü her endişe şeyleşmeden, "bu"nun var olan tek şey olduğuna dair (ateist) algıdan –ya da, tersine, insani olabilirlikten kategorik olarak kopmuş olan ulaşılmaz bir "öte dünya"ya duyulan (deist) inançtan– mustariptir. Kierkegaard'ın kullandığı anlamıyla endişe –yani nesnesi olmayan korku– modern toplumda egemen olan ruh halidir; endişe Jean-Luc Godard'ın 1966 tarihli filmi *2 ou 3 choses que je sais d'elle*'deki (Onun Hakkında Bildiğim İki Üç Şey) şu monologda ifade edilen duygudur:

Bazen arzuladığım şeyin ne olduğunu biliyorum. Diğer zamanlarda, bilmiyorum. Örneğin hayatımda bir şeyin eksik olduğunu biliyorum, ama ne olduğunu gerçekten bilmiyorum. Veya korkulacak belli bir şey olmamasına rağmen korkuyorum... Bir şey beni ağlatabiliyor, ... ama bu gözyaşlarının nedeni yanaklarımdan süzülen gerçek gözyaşlarıyla doğrudan ilgili olmuyor... Yaptığım her şeyi betimlemek mümkün ama bir şeyi yapma nedenim her zaman betimlenemez.[7]

Modernlikte endişenin ortaya çıkışını "Tanrı'nın ölümü"nün yol açtığı boşlukla açıklamak kolay olurdu. Böyle bir prosedür endişeyi yalnızca demode bir aldanışın kalıntısı –kısa süre içinde bu aldanışı takip ederek demode olması gereken bir şey– olarak görürdü. Ancak işin aslı Tanrı ölmemiştir, Tanrı gizlenmiştir ve O'nun orta-

5. *A.g.y.*, s. 411. 6. *A.g.y.*, s. 572.

7. Jean-Luc Godard, *Two or Three Things I Know About Her*, İng. çev. Marianne Alexander, *Three Film Scripts: A Woman is a Woman, A Married Woman, Two or Three Things I Know About Her* içinde, Londra: Lorrimer, 1975, s. 135-6.

dan kaybolma süreci öncelikle fiziksel düzlemde değil, kavramsal düzlemde meydana gelmiştir. Tanrı'nın gerçekliği, gerçek insanların manevi yaşamından ayrılamaz; ancak var olan düşünsel Tanrı formları –büyük ölçüde, Tanrı kavramının kendisi de dahil olmak üzere– artık O'nun gerçekliği için yetersiz kalmaktadır. Tanrı, benliği aşma olanağını temsil eder; bu olanak benlikle aynı anda var olur ve ondan ayrılamaz. Benliğin ötekiliğini, benliğin içindeki bir ayrışımı, benliğin çözülüşünü imleyen Tanrı, yaradılış ile, yaradılışın içindeki her noktadan erişilebilir olan bir yakınlık durumuna ulaşma olanağıdır. Bu paradokslar serisi Hegelci "tin" (*Geist* – ya da Danimarkacada *Aand*) ile işaret edilen şeydir; hakikatin aracı addedilen bu kavrama göre tinsellik maddeselliğin içine gömülmüştür, maddesellikten sızar ama ondan soyutlanamaz. Tin insan tarihinin aracıdır; bireyin türle, ânın sonsuzlukla, aşkınlığın maddesellikle özdeşliğini ifade eder. Tanrı, yani tinsel hakikatin hâkim göstereni, insanlar tarafından üretilmiştir; bu yüzden Tanrı insanların kendileri kadar gerçektir ve bizim evrenselliğimiz ile tikelliğimiz arasındaki bağlantı noktasıdır.

Tinsellik açısından egemen ruh halinin endişe olduğu bir toplumda, bu endişe Tanrı'nın tezahürünün yaygın biçimidir. Karşı karşıya olduğumuz Tanrı yalnızca gizli bir Tanrı değil, aynı zamanda onu temsil eden mevcut kavramsal araçlardan da uzaklaşmış bir Tanrı'dır – yani arzularımızın ve korkularımızın nesnesi artık *kavramsal* olarak bile elimizin altında değildir. Endişe, hakikatin gerçekliği ile onun ikamet ettiği biçimler arasında bir ayrışım olduğu zaman –bu biçimler yetersiz ya da çok katı göründüğü zaman– baş gösterir. Bu nedenle, endişenin nesnesi daima bir hiçtir – bir uçurum, bir boşluk, bir yokluktur. Endişe geç kapitalist toplumda o kadar yaygındır ki onun tanımlayıcı niteliği haline gelmiştir. Şeyleşme yalnızca kendisine yönelik endişeden ayrılmaz olmakla kalmaz; endişe her zaman şeyleşmeye dair bir endişedir. Endişenin sonucu şeyleşmedir (ve tam tersi de geçerlidir) çünkü endişenin *önkabulü* şeyleşmedir, yani ruh ile biçim arasındaki uyumsuzluktur; bu uyumsuzluk, ruh ile biçimin diyalektik olarak tersine çevrilebilirliklerinin, yani tam da uyumsuzluklarının tabiatında bulunan özdeşliğin, farkına varıldığında yok olup gider. Johannes ötekine duyulan aşkın benliğin kısmi kaybına sebep olacağı, yanlışlamadan

kurtulabilen tek aşkın geçici aşk, nesnesini tek bir an içinde yaşayıp terk eden aşk olduğu yolundaki kesin kanaatiyle Cordelia'yı ve kendisini şeyleştirir; bu felsefe nesnenin olduğu kadar öznenin de grotesk bir yanlışlamasıdır. Ahab'ın beyaz balinayı takibi de Johannes'in baştan çıkarma maceraları gibi özne ile nesne arasındaki yanlış bir antagonizmayı yansıtır; Ahab'ın üstüne üstüne gelen mukavva gerçekliğe yönelik endişesi, gerçekliği mukavva niteliğine indirgeyen sürecin ta kendisidir. Endişe şeyleşme bilincidir; şeyleşme şeyleşmeye yönelik endişedir. Her ikisi de diğeri olmaksızın var olamaz.

7

Bütüncül Şeyleşme (III): Hardt ve Negri'yi Okumak

MICHAEL HARDT ve Antonio Negri'nin günümüz durumunu nitelemek için kullandıkları "bütüncül-kriz" (*omni-crisis*), "kalıcı istisna" (*permanent exception*) ve "her yerde görülen çürüme" (*endemic corruption*) kavramları da şeyleşmenin yaygınlığını ifade eder.[1] Hardt ve Negri'ye göre, "çürüme" teriminin kullanımı ahlaki imalar içermez, insan varoluşunun "ontolojik" temelinin ve bu nedenle de insanın korku ve arzusunun nesnelerinin istikrarı ve bilinebilirliğinin yok olduğunu ima eder. Ontolojinin yok oluşu, söylemin dışında hiçbir şeyin var olmadığını ve eşzamanlı olarak, iktidarın kendi temsilinin ötesinde ya da kendi tahakkümünün sınırlarının dışında bir yerde bulunduğu düşüncesinin reddedildiğini gösterir.

Bu nedenle Hardt ile Negri'nin "her yerde görülen yozlaşma"sı tipik bir post-yapısalcı önermedir. Hiç şüphesiz Hardt ve Negri'nin çözümlemesi Deleuze, Foucault ve Derrida'nın eserleri üzerine kuruludur; örneğin iktidarın deontolojikleştirilmesi, üç düşünürün eserlerinde bulunan, iç/dış karşıtlığının yapıbozuma uğratılmasını öngerektirir.[2] Hardt ve Negri'nin kitabı *İmparatorluk*'un bu klasik

1. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 2000, s. 18, 38, 201; Türkçesi: *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2001.

2. Bkz. örneğin, Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, İng. çev. Brian Massumi, Londra: Athlone, 1988, s. 3-25; Michel Foucault, "On Power", *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984* içinde, haz. Lawrence D. Kritzman, Londra: Routledge, 1988, s. 102-6; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1976, s. 44-65.

post-yapısalcı metinlerden ayrıldığı nokta, bu fikri siyaset bilimi disiplinine nispeten yalın bir biçimde tercüme etmesi ve bu durumu çizgisel bir tarih anlatısı aracılığıyla açıklamanın içerdiği ontolojik "şiddet"i üstlenmedeki istekliliğidir. Başka bir deyişle "deontolojikleştirmek" gerçek bir siyasi gelişmedir – fakat aynı zamanda gerçek siyasi gelişmelerin olanaksız olduğu yeni bir küresel durumu başlatan bir gelişmedir.

Bu durum, paradoksal olarak, hem bir özgürleşme durumu hem de tam tersidir. Hardt ve Negri "İmparatorluk" kavramını, egemenliğin artık ulus devlete değil, kendi deyimleriyle "çokluğa" ait olduğu bir dünya düzenini tanımlamak için geliştirmişlerdir. Bu "çokluk", Lukács'ın "devrimci proletarya" varsayımının güncellenmiş bir biçimidir; hatta Hardt ve Negri'nin "sanallık" terimini kullanışlarında da "atfedilmişlik" kavramı açıkça mevcuttur. Çokluğun evrimi, değerleri herhangi bir "aşkın güç ya da ölçüt" tarafından değil de "insanlığın kendisinin sürekli yenilenmesi ve yaratımı" tarafından belirlenen bir dünyada –yani sanal âlemde– meydana gelir.[3] Çokluğun kendisi sanaldır; çokluk direnişin yeni mekânıysa da, tek etki alanı "sanallık ile olanaklılık arasındaki bağ"dır – bu ifade Lukács'ın proletaryayı basitçe "bir bütün olarak gelişmenin diyalektik çelişkilerinin bilincine varıldığı" araç olarak tanımlamasını hatırlatır.[4] Çokluk, yalnızca sanallıktan olanaklılığa geçiş meydana geldiği sürece var olur. Çokluk tanımı gereği atfedilmiş bir kavramdır; ontolojinin yokluğu nedeniyle, tüm etkinlikleri zorunlu olarak deneyseldir. Bu sebeple çokluğun isyanının tam olarak hangi biçimi alacağı ve nasıl bir etki bırakacağı (her zaman) daha sonra belli olacaktır.

İmparatorluk ötesi, ötekisi olmayan bir iktidar yapısıdır – daha doğrusu, imparatorluğun ötekisi kendi içinde bulunur, aynı anda hem ona karşı hem de onun ötesinde, onunla "aynı bütünlük düzeyinde" işler.[5] İmparatorluk emperyalizm çağının tarihsel vârisidir; imparatorluk kavramı emperyalizmin amaçlarının *gerçekleştiril-*

3. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 356.

4. *A.g.y.*, s. 361; Georg Lukács, *A Defence of* History and Class Consciousness: *Tailism and the Dialectic*, İng. çev. Esther Leslie, Londra: Verso, 2000, s. 92.

5. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 21.

mesi ile *başarısızlığını* eşzamanlı olaylar olarak temsil eder. İmparatorluk, gerek, bu sözde karşıtların özdeşliğinin, gerekse gerçekliğin bizzat kendisinin antagonistik yapısının aşikâr hale geldiği tarihsel konjonktürdür. Fevkalade tersine çevrilebilir bir kavram olan imparatorluk, hem "mevcut durumun sonsuza kadar"[6] sabitlenmişliğini, hem de bu durumun bünyesindeki değişkenliği gösterir; yeni bir ontoloji olarak deontolojikleştirmeye; yeni bir masumiyet olarak evrensel yozlaşmaya işaret eder. *İmparatorluk* (İkinci Bölüm' de anlattığımız) "düşünümsel modernleşme" kuramının radikalleştirilmesi, "gerçek bir tersine çevrilebilirlik" kuramı ile tamamlanması olarak okunabilir; bu gerçek tersine çevrilebilirlikte, krizin ölçeği kapitalizmin nihai zaferine duyulan inançla ya da kavramların dokunulmazlığına ilişkin pozitivist inançla sınırlı değildir.

"Deontolojik" bir dünya, olanaklılığın her yerde olduğu bir dünyadır; yani, hiçbir şeyin şeyleştirilmediği –ya da (aynı duruma tekabül eden) her şeyin şeyleştirildiği– ve devrimci etkinliğin siyasi anakronizmden her zamanki kadar uzak olduğu bir dünyadır. Küreselleşen dünya ekonomisi göz önüne alındığında reddedilmesi zor olan "bütünüyle güdümlü" toplum fikri, Frankfurt Okulu düşünürlerinin öne sürdüğü feci içerimlere sahip olamaz – yine de Hardt ve Negri'ye göre bu düşünürlerin "olumsuzluğu", eserlerinde "katılımı reddeden" bir tutum sergilemeleri, günümüz kalabalıklarının "çölde yaşam"ını öngören "sakatlanmış yaşam" deneyiminden doğar ve krizin hüküm süren insani ve toplumsal durum olduğu bir dünya tarafından özel olarak üretilen özgürleşme olanakları üstüne düşünme yolları sunar.[7]

İmparatorluk kavramı, Kierkegaard'ın "özgürlüğün olanağı" – "tüm sonlu amaçları tüketen ve bunların aldatıcılığını keşfeden" bir ruh hali– olarak tanımladığı endişe kavramıyla kesişir.[8] Endişe ontolojinin yokluğu tarafından belirlenir; endişenin varlığı dünyanın ontolojik olarak sınırlı olmasının olanaksızlığını gösterir. Kierkegaard'ın endişe kavramı, diye yazar Vilhelm F. Fischer, "bireyin kendi olanaklarının bilincinden, bu olanakları seçmesi için hiçbir nes-

6. *A.g.y.*, s. xiv. 7. *A.g.y.*, s. 379-80.

8. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, İng. çev. Reidar Thomte, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 155.

nel gerekçesi olmadığını fark etmesinden ve olası bir seçimin tüm sonuçlarını öngörme konusundaki sınırlı kapasitesinden oluşan bir deneyim durumu"dur.[9] Endişe her tür kesinliğin erozyona uğradığı bir dünyada varlığını sürdürür ve mücadele eder. Kierkegaard'a göre bireyde endişenin ortaya çıkışı, özgürlük ile özgür olmama arasında kurulmuş naif bir karşıtlıktan doğan zincirlerden kurtulmaya doğru ilerlemede bir aşamadır. Aslına bakılırsa endişe "bağlı özgürlük"tür, yani özgürlük "kendi içinde özgür değil bağlıdır, onu bağlayansa zorunluluk değildir, kendi içinde bağlıdır."[10] Endişe insanı şeyleşmeden, günahın olmadığı bir dünyanın bir zamanlar var olduğuna –dolayısıyla da özgür olmamaktan tamamen muaf bir özgürlüğün mümkün olduğuna– inanma yanılgısından kurtarır. Kierkegaard'a göre can alıcı ayrım iki yaşam biçimi arasındadır: Bunlardan ilki bu dünyanın şeylerini göründükleri gibi kabul eden, var olan terimlerin ve kavramların tözelliğine inanan ve bu nedenle de dünyanın kendisinin "sonluluğu"na teslim olan "gerçekliği" temel alır, diğeri ise bunları reddeden –var olmayan şeylere var olanlardan daha yüksek değer veren ve dünyanın tersini hayal edebilen– olabilirliği. Bu ayrım benim bu kitapta yapmakta olduğum "seküler" düşünce modeli ile "dinsel" düşünce modeli arasındaki ayrıma benzemektedir.

Kierkegaard'ın okurlarına tavsiye ettiği "olanaklılık ile eğitim" şeyleşme kavramının içinde olup aynı zamanda insanın kendi sonsuzluğunu ölçüt alan bir eğitimdir: "Ancak olanaklılığın endişesini görüp geçiren biri endişeden muaf olma eğitimi almıştır; bunun nedeni bu insanın yaşamın kötülüklerinden kaçabilmesi değil, bu kötülüklerin olanaklılığın kötülüklerine kıyasla her zaman zayıf kalmasıdır."[11] Kierkegaard bu "eğitim"in neye benzediğini, dünyanın insanlara sunduğu tesellilerin ne ölçüde reddini içerdiğini ve endişenin anlamı yanlış anlaşıldığında bu süreçte ortaya çıkabilecek riskleri –yani, intiharı– canlı bir imge ile betimler; ancak bu eğitimin amacı endişeden bir tür özgürleşmedir ve bu özgürleşme endi-

9. William F. Fischer, *Theories of Anxiety*, Washington DC: University Press of America, 1988, 2. basım, s. 89.

10. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 49.

11. *A.g.y.*, s. 157.

şenin, "olanaklılığın" insanda *baki* kalmasını gerektirdiği bir şey olarak kavramsallaştırılması biçimindedir, "kendi sayısız yanlışlamaları"na artık kanmayan bir kavramsallaştırma biçiminde:

> Olanaklılık içine batan kişinin gözü kararmıştır, gözü seçemez olmuştur, bu nedenle sıradan insanların onu kurtarmak için uzattıkları ölçüm sopasını yakalayamaz; kulağı kapanmıştır dolayısıyla, kendi zamanında, insanın piyasa değerinin ne olduğunu duyamaz, çoğunluk ne kadar iyiyse kendisinin de o kadar iyi olduğunu duymamıştır. Tamamen batar, fakat sonra uçurumun derinliklerinden yaşamdaki tüm sıkıntılı ve kötü şeylerin ağırlığından kurtulmuş olarak çıkar.[12]

Kierkegaard'ın endişe kavramı bireyci bir kategori gibi görünür. Bu eğitimi almanın en kolay yolu, der Kierkegaard, "olanağın öğrencisi"ni insan toplumundan ve olaylarından koparıp "her şeyi dünya tarihi sahnesinde alkış almış bir insandan daha mükemmel, daha doğru, daha eksiksiz olarak yaşayacağı..." Jutland kırlarının ortasına koymaktır.[13] Görünüşe göre endişeyi aşmak, bireyi bireyselliğine yapıştırma ve böylece beraberinde dünyaya geri döneceği geçici ama belirleyici bir ben-öteki özdeşliğine ulaşma deneyimidir. Dünyanın sahteliği toplumun değerleri ile ilişkilidir, öyle ki insan yalnızca dünyadan ayrılarak onun hükümsüzleştirilmesini kavrayabilir. Fakat toplumdan ayrı iken kavranabilen hakikat bireyci bir hakikat değildir. Fichte'nin tekbenciliği topluma *karşı* bireyin birliğini koruma gereksiniminden doğmuştur; Kierkegaard için ise aksine yalnızlığın hakikati, benliğin *çözülmesi* üzerine, ben ile ötekinin yalıtılmışlık içinde aşikâr hale gelen tersine çevrilebilirliği üzerine kuruludur.

Godard'ın 1962 tarihli filmi *Vivre sa vie*'de (Hayatını Yaşamak), Fransız dil felsefecisi Brice Parain, filmin başkarakteri Nana tarafından konuşmak ile konuşmamak arasındaki ilişki hakkında –konuşmadan yaşama arzusu ve bunu yapmanın olanaksızlığı hakkında– bir tartışmanın içine çekilir. İyi konuşmak için, der Parain, dilin şiddetinin farkına varmanın aslında onu kullanmamızı yasakladığı bir aşamadan geçmemiz gerekir: "İnsan ancak yaşamdan bir süreliğine vazgeçtikten sonra, iyi konuşmayı öğrenir bana kalırsa... Yaşamla ilişkisi açısından, konuşmak neredeyse bir diriliştir. Ko-

12. *A.g.y.*, s. 158. 13. *A.g.y.*, s. 159.

nuşma, insanın konuşmadığı zamankinden başka bir yaşamdır. Bu nedenle, konuşma içinde yaşayabilmek için yaşamın ölümünü konuşmadan görüp geçirmek gerekir... Yaşamı belli bir mesafeden görmeyi başarana kadar insanın iyi konuşmasını engelleyen bir nevi çileci kural vardır."[14] Bu diyalog, Nana'nın tanıştığı erkekler tarafından giderek daha çok nesneleştirildiği bir öykünün sonuna doğru gelişir. Film Nana'nın fahişeliğe düşüşü ile başlar ve pezevengi tarafından pazarlanışı ve en sonunda da pazarlık sırasında vuruluşuyla biter. Parain ile karşılaşma sahnesi, diğer yönleriyle gayet karamsar olan bu filmin kurtuluş uğrağı ve tek gerçek insani etkileşim sahnesidir. Diyalog, yalnızca korkunun ortasında yaşamanın olanaklılığını değil, sonunda bu korkuyu aşmak için bir reddetme ruhu içinde onu es geçmenin gerekliliğini de ifade eder.

Kierkegaard'a göre, olanaklılık içinde eğitim çileciliğe bütünüyle gömülmekten ziyade, çilecilik tecrübesinden tam da bu şekilde geçmeyi temsil eder. Şeyleşmeye yönelik endişe son derece öznel ve yalnız, hatta şeyleştirici bir deneyimdir; Lukács'ın hemen keşfettiği gibi, şeyleşme *kavramının* kendisi, şeyleştiricidir. Olanaklılık içinde eğitim şeyleşmeye yönelik endişe ile onun karşıtının, yani şeyleşmeden özgürleşmenin eşzamanlılığı içinde bir eğitimdir. Gerçekte, ölüm ile diriliş eşzamanlı olarak meydana gelir. Parain'in Nana'ya dediği gibi, "ikisi arasında gidip geliriz, çünkü yaşamın hareketi budur. İnsan günlük yaşamdan koparak daha üstün dediğimiz yaşama yükselir: düşünce yaşamına. Ama bu yaşam insanın gündelik olanı, o fazla basit yaşamı, öldürmüş olmasını önvarsayar."

Şeyleşmeden özgürleşme, hem şeyleşmeye yönelik endişeyi hem de şeyleşmenin demodeliğinin kabulünü gerektiren bir süreçtir; ilki gündelik olanı öldürür, ikincisi ise diriltir. Olanaklılığın öğrencisinin görevi yaşamdan vazgeçişin ve yaşamın konuşmayla dirilişinin *eşzamanlı olarak* meydana gelebileceği dünya ile bir ilişki geliştirmektir. Böyle bir ilişki ironiden ziyade ciddiyetle ilgilidir. Herhangi bir değeri olan tek "ironi", der Kierkegaard, derinden derine son derece ciddi olandır; ne konuda ciddi olunacağını bilir ve dolayısıyla bu dünyanın şeylerini hafife alabilir, zira dünyanın

14. *Vivre sa vie*, yön. Jean-Luc Godard, France 1962.

"şeyselliği"nin dünyanın tümü olmadığı bilgisine vâkıftır.[15] *Vivre sa vie*'de, Parain'e göre, yalnızca sözcükler bize ihanet etmez; *biz* de *onlara* ihanet ederiz – yani sözcükler, yalnızca onlara yönelik endişemizin izin verdiği ölçüde yanlış, şeysel ve gerçekliği aşındırıcı bir niteliğe sahiptir.[16]

Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* adlı kitaplarının konuyla ilgisi, tüm kavram ve değerlerin tersine çevrilebilirliğini temel alan bir ilkeye göre işleyen bir toplum için siyasi-kuramsal bir model sağlamasında yatar. İmparatorluk baskı ve özgürleşmenin, Dante'nin *Araf*'ındaki Lethe ve Eunoë nehirleri gibi, aynı kaynaktan çıktığı bir kuramsal yapıdır. İmparatorlukta, zafer ve yenilgi eşzamanlıdır. Üretim alanlarının kapitalizmde belirli mekânlardan koparıldığı bir süreç olan yersiz yurtsuzlaştırma (*deterritorialization*), emeğin pazarlık konumu tedricen zayıflar ve denetim sistemleri merkezileşip genişlerken, aynı zamanda bir bölgeselleştirme (*territorialization*) sürecidir.[17] Hardt ve Negri'ye göre kapitalizm aynı ölçüde şeyleştirici ve şeyleşmeden arındırıcıdır; kaynaklar malların üretiminden ziyade değerlerin üretimine aktarıldıkça, manevi olan maddesel olandan giderek daha az ayrılabilir hale gelmektedir. İmparatorluğun ortaya çıkışıyla ve olanağın hayaletinin ontolojiyi yavaş yavaş yerinden etmesi ile birlikte endişe genelleşmiş bir bilinç durumu ve toplumun manevi hakikatinin başlıca ifadesi haline gelir.

İmparatorluk'un yazarları, yaptıkları çözümlemenin kendi özünden kaynaklanan nedenlerle, bu çözümlemenin yeni bir "siyasi program" yönündeki içerimlerini telaffuz etmeyi reddederler. Bu kitap öncelikle koyduğu tanılar açısından önemlidir; benim amaçlarım açısından ise kitabın önemi, aynı zamanda şeyleşmenin aşılması durumu olan "bütüncül şeyleşme" durumunu açımlamak için bir terminoloji geliştirilmesine yaptığı katkıda ve (burada formüle etmiş olduğum) "tersine çevrilebilirlik" temasını siyasi alana tercü-

15. Bkz. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, s. 150.

16. Brice Parain'in yaşamı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. *La Nouvelle Revue Frangaise*'nin özel sayısı No. 223 Temmuz 1971). Maurice Blanchot'nun Parain hakkındaki ilginç tartışması için ayrıca bkz. "Studies on Language", *Faux Pas*, İng. çev. Charlotte Mandell, Stanford. CA: Stanford University Press, 2001.

17. Hardt ve Negri, *Empire*, s. 296-7.

me etmekteki cesaretinde yatmaktadır. İmparatorluk kavramı yirmi birinci yüzyılın başında –ve muhtemelen diğer dönemlerde de– hüküm süren insanlık durumunu betimlemekte oldukça başarılıdır: Hardt ve Negri kitabın sonuna doğru, "Sanal ile olanaklı'yı birbirine bağlayan sonsuz sonluluğun tam da kıyısında duruyoruz," diye yazarlar.[18] İmparatorluk kavramı Birinci Bölüm'ün sonunda betimlenen bütünselleşme fikrine yönelik diyalektik yaklaşımların bir örneğidir. Hem Lukács'a hem de Fanon'a göre, durumun aşırılığının *–bütünlüğü*nün– kabulü onu değiştirmenin koşuludur; bütünselleşme acil değişim gerektiren ve değişimin eli kulağında olduğu her durumun bir niteliğidir. İmparatorluk, "mutlak günahkârlık çağı" ya da sömürge toplumunun tamamen deforme olmuş gerçekliği gibi, "geçiş niteliğindeki bir çağın geçiş niteliğindeki bir tanısıdır." Bu haliyle bu çağ bütünselleştirici terimlerle incelenmelidir; hatta, bütünselleştirici bir inceleme olanağı tüm geçiş uğraklarının önkoşuludur.

Burada bahsettiğimiz şey toplumun, ona karşı direniş yaratmak için tasarlanmış retorik bir mübalağası ya da metaforik bir nitelendirilmesi değil, bütünlük ve geçicilikten ibaret olan iki uç noktanın eşzamanlı ve zorunlu olarak doğru olduğu diyalektik bir çözümlemedir. Fanon ve Lukács da dahil olmak üzere, kendi toplumlarına yaratıcı ve tarafsız bir açıdan bakmış olan düşünürler geleneğinde Hardt ve Negri, o toplumdaki tüm hususlar için geçerli olan bir kavramsallaştırma girişimine cesaret etmiş, böylece de toplumun dönüşüm sürecini değiştirilemez ve tersine çevrilemez bir yola sokmuşlardır. Endişe bu tür durumların hepsini oluşturan bilinçtir; endişe her bütünlüğün çözümlemesinden sızan olanaklılık ruhudur. Şeyleşme kavramının kendisi gibi, imparatorluk kavramı da mevcut gerçekliğe bir ötekilik katar ve bu ötekilik gerek bilinç düzeyinde gerekse ötesinde mevcut gerçekliğin yakında ve radikal bir biçimde dönüştürülmesini teminat altına alır.

18. *A.g.y.*, s. 361.

8

Sonuç: Yakınlığa Doğru

BİZİ SÜREKLİ yakınlığı/samimiyeti (*intimacy*) ile tehdit eden bir dünyada yaşıyoruz. Masalar ve sandalyeler uzun süredir kendiliklerinden dans etmekteler, ama bizimle kurmaya kararlı göründükleri diyalogların miktarı giderek artmakta, öyle ki bu gidişle artık kendi düşüncelerimizi duyamayacak hale geleceğiz. Bu hayalet söylemleri kendimizden uzak tutma yolunda en basitinden en karmaşığına çok çeşitli çabalar harcanmakta. Naomi Klein *No Logo* adlı kitabına, *The Violent Bear It Away*'in başkarakteri Tarwater'ın etrafındaki dünyayı kontrol altına alma arzusunun ilginç bir yankısı ile başlar: "Eğer gözlerimi kısar, başımı yana eğer ve sol gözümü kapatırsam," diye yazar Klein, "pencereden bakınca göle kadar görebileceğim tek şey 1932'dir."[1] Klein aynı kitapta Tocqueville'in demokratik sanatın "fantastik" niteliği ve demokratik beyinli şairlerin uyandırdığı "acayip yaratımlar" hakkındaki korkularını aktarır; etrafımız "Tocqueville'in öngörülerinin gerçekleştiği nesnelerle çevrilidir: ampullerle bezeli ışıl ışıl altın kemerler; arkadan aydınlatmalı, fevkalade göz okşayıcı ilan tahtaları; sahte eğlence parklarında haşır huşur gezinen fantastik çizgi film karakterleri."[2]

No Logo'da marka ve logonun gerçekliğimizi bizim için tanımlama gücünden ve Klein'ın deyimiyle "sahtenin ayartıları"na karşı zaafımızdan duyulan bir kaygının ifadeleriyle sıkça karşılaşırız. Kitaptaki yorum olağanüstü bir etki yaratmıştır –veya belki de kitap

1. Naomi Klein, *No Logo*, Londra: HarperCollins, 2001, s. xiii; Türkçesi: *No Logo: Küresel Markalar Hedef Tahtasında*, çev. N. Uysal, Ankara: Bilgi, 2002.
2. *A.g.y.*, s. 143.

yalnızca daha kapsamlı endişelerin bir belirtisidir– ve "markalama" (*branding*) tartışılıp düşünülecek bir "mesele", kitapçılarda bir altbölüm, başlı başına kültürel bir marka haline gelmiştir. Bir gazete eki, "Markalar bize gerçekten ne ifade ediyor?" diye sorar ve bu soruyu her ürünün pek çok şey ifade ettiği bir şehir tüketimciliği sahnesini betimleyen bir karikatür ile resmeder: Bir tişört "Ben İroniden Anlarım" derken bir diğeri bir "medya tipi"ne (*media type*) işaret eder; alışveriş torbaları "Bilinçli Müşteri"yi ve "Fransız Bir Şey" in biraz önce satın alındığını ele verir; barın sırf adı bile, müşterileri oranın "Kızlar için Güvenli Bar" olduğuna ikna eder.[3]

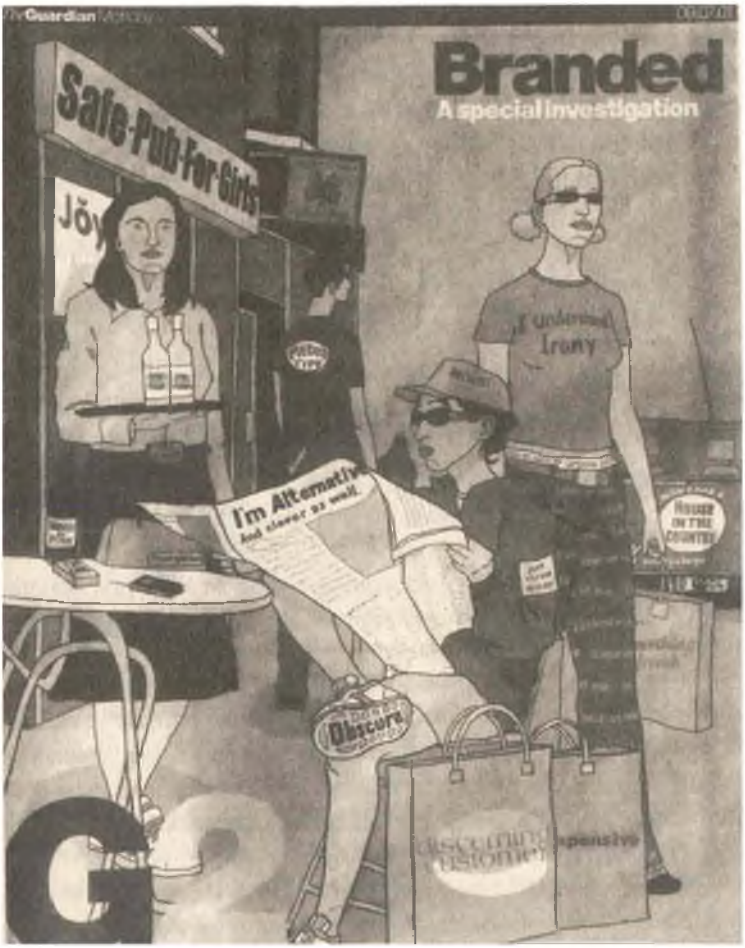
Naomi Klein'ın yanıtı kesindir: "Markalama, en iyi ve en gelişmiş örneklerinde, anonim şirketlerin aşkınlığıyla ilgilidir."[4] Markayı üründen ayıran şey, diye devam eder Klein, onun "manevi" bileşenidir – yani, elbette, markanın (tahta ya da başka bir şeyden olan) beyninden "grotesk fikirler" geliştirme eğilimidir. Klein büyük bir kararlılıkla Amerikan korporatizmi tarafından kurulmuş olan mukavva dünyayı yıkmaya girişir. Klein'ın başarısı *Amerikan Güzeli*'nin estetizminden daha elle tutulur ve Melville'in Kaptan Ahab'ının "maskeye saldırma" girişimlerinden daha az muğlaktır – ama Klein'ın hasmı da öyledir. Zira Klein, Amerikan kolektif bilincini gittikçe daha fazla tanımlayan "cezbedici plastiklik"liğin[5] arkasındaki hakikatin bir küresel etmenler kompleksi olduğunu gösterir; bu etmenler Batılı şirketlerin kısıtlayıcı pratiklerini, hükümetler ile iş çevreleri arasındaki manevraları ve Asya ve Latin Amerika'daki yaygın *sweatshoplar*'ın* seyyar altyapısını kapsar. Klein'ın "Gösterişli ambalaj"ın[6] arkasında ne yattığını araştırırken –tesadüfen, *Pequod*'un izini de yakından takip ederek– yaptığı seyahat, tam da dünyadaki en düşük işgücü maliyetinin peşindeki sermayenin seyahatidir. Klein rotayı Güney Çin Denizi ve Pasifik Okyanusu boyunca çizer; Tayvan, Kore ve Japonya'dan Endonezya, Çin, Tayland ve Filipinler'e kadar: "Göç modelleri Reebok'ın üreticileri ile açıkça belgelenmiştir. 1985 ve öncesinde Reebok hemen hemen tüm spor

* İşçileri, kötü çalışma koşulları altında, düşük ücretle uzun saatler çalıştıran fabrika, atölye veya işyeri. –*ç.n.*

3. *Guardian* (G2), 9 Temmuz 2001.

4. Klein, *No Logo*, s. 21.

5. *A.g.y.*, s. 143. 6. *A.g.y.*, s. 325.



The Guardian (G2 eki) ön kapak, 9 Temmuz 2001.

ayakkabılarını Güney Kore ve Tayvan'da üretmiş, Endonezya ve Çin'de ise hiç üretmemiştir. 1995 yılına gelindiğinde ise bu fabrikaların neredeyse hepsi çoktan Kore ve Tayvan'ın dışına kaymış ve Reebok sözleşmelerinin yüzde 60'ı Endonezya ve Çin'e gitmiştir."[7]

Sermayenin bu hareketi temelinde, şirketlerin markaların kimliklerini giderek daha da yüceltilmiş terimlerle yaratmaları mümkün hale gelir. Çağdaş kapitalizmin yaygın üretim tarzı olan "dış kaynak kullanımı" (*out-sourcing*), pazarlama ile üretim arasında ya da "manevi" ile "maddi" dünyalar arasında bir *güvenlik kordonu* kurar, öyle ki Batılı şirketler artık sattıkları ürünlerin üretilmesinden sorumlu değildirler. Şirketin yaptığı iş saf *fetişizm* ya da *şeyleştirme* işi haline gelir: soyutlamanın sistematik bir biçimde üretimi ve böylece toplumun kendisinin daha da mistikleştirilmesi. Nike bir ayakkabı üreticisi değil, "insanların yaşamlarını geliştirme"yi amaçlayan bir "spor ve sağlıklı yaşam" şirketidir; Polaroid bir fotoğraf makinesi değil, "toplumsal bir kaynaştırıcı"dır; IBM bilgisayar değil "iş çözümleri" satar, vesaire.[8] İçinde yaşayıp hareket ettiğimiz dünya, ruhani değerlerle doldurulmuş bir dünyadır – tüm görünür nesnelerin "metafizik incelikler ve teolojik ayrıntılar"[9] ile yüklü olduğu, durmadan bilmecelerle muhatap edildiğimiz bir dünya. Çağdaş kapitalizm, diye belirtir Klein, hiç olmadığı kadar "tinsel" dir, ama burada tinsel terimi pek de Hegelci anlamda kullanılmamaktadır: "Şirketlerinin 'ruhunu' yarattıktan sonra, süper marka şirketleri hantal bölümlerinden kurtulmaya yönelmişlerdir ve onlara göre hiçbir şey ürünleri üreten fabrikalar kadar hantal, tiksinti verecek ölçüde maddesel olamaz."[10]

No Logo kültürel eleştiriye değil siyasi ekonomiye yöneliktir; bu nedenle Klein reklamların "içerik eleştirisi"ni yapmaktan açıkça kaçınarak bunun yerine "reklamlar için para ödeyen şirketler"e olgulara dayalı suçlamalarla saldırmayı tercih eder.[11] Yine de, bu kitap özel bir küresel-ekonomik ilişkiler kümesinin çözümlemesi olduğu kadar daha geniş bir kültürel endişenin ifadesi olarak da

7. *A.g.y.*, s. 224. 8. *A.g.y.*, s. 23.

9. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin, 1990, s. 163.

10. Klein, *No Logo: Küresel Markalar Hedef Tahtasında*, s. 218.

11. *A.g.y.*, s. 291-2.

okunmalıdır; çünkü Klein'ın ilgilendiği meta fetişizmi süreci yeni bir süreç değildir – fakat, bir anlamda, Klein'ın bu fetişizmi inceleyişinde meta fetişizmi yeniden üretilmiştir. Bu çözümleme ile nesnesi arasında bir "benzeşiklik" ilişkisi vardır. *No Logo*, iki-katmanlı küresel kapitalizm modelini betimleyerek tam da kaçındığı şeyleşmeyi üretir: bir yanda Nike'ın "*swoosh*"unun* her yerde mevcut olduğu, olağanüstü yapıtların, markalamanın ve içi boş "maneviliğin" gözle görülür dünyası, diğer yanda ve emek, üretim, sömürüden oluşan ve hiçbir logonun olmadığı gizli, farklılaşmamış bir dünya. Bu ikili model, canlı, ayartıcı, sanal bir gerçekliğin karşısına monoton ve yavan bir gerçekliğin konduğu *Matrix*'i hatırlatır. Klein'ın Filipinler'de, Manila'nın dışında bulunan Cavite'deki "serbest-ticaret bölgesi"ne ilişkin betimlemesine baktığımızda, bu betimlemenin Morpheus'un Neo'yu soktuğu dünyanın –devrimci üniformaların, endüstriyel donanımın ve sıvı besinlerin dünyasının– tüm grotesk dolayımsızlığına sahip olduğunu görürüz:

> Üretim, bölgenin içinde sanki zehirli atıkmışçasına konsantre olmuş ve izole edilmiş ... Ucuz plastik ve alüminyum kaplamalarla yapılmış penceresiz atölyeler yan yana, ancak bir ayak boyu aralıklarla sıralanmış. Güneşte pişen vardiya kartları, her işçiden maksimum işin ve her günden maksimum çalışma saatinin söke söke alındığından emin olunmasını sağlıyor. Bölgede sokaklar ürkütücü derecede boş ve açık kapılardan –ki bunlar pek çok fabrikada havalandırma sistemini oluşturuyor– gürültülü makinelerin üzerine eğilmiş sıra sıra genç kızlar görülüyor.[12]

İki katmanlı model Klein'ın kitabının epigrafında bile (Endonezyalı yazar Y. B. Mangunwijaya'dan bir alıntıdır bu) mevcuttur: "Yüzeyde henüz bir şey görmüyor olabilirsiniz, ama yeraltı çoktan alev almış durumda." Mesaj açıktır: Tüketim toplumunda yaşam kolektif bir halüsinasyondur. Cavite gelişmiş kapitalizmin "ötekisi", gizli hakikatidir – bu hakikatin ifşası salt "fenomenal" yönünü belirginleştirir. Görünüşe göre Klein'ın radikal hippi olan anne babası tamamen haklı çıkmıştır; savaş oyuncakları, şekillendirilmiş plastik ve hazır yemekler "yemyeşil tarlalar ve yüce dağlar"ın olumsuzlamasıdır.[13] *No Logo*'da çağdaş kapitalizme yönelik endişenin, açık-

* Nike'ın logosunun adı. –*ç.n.*

12. *A.g.y.*, s. 225. 13. *A.g.y.*, s. 143-4.

ça seküler olan başka bir ikili biçim içinde ifade edildiğini görürüz: düşkün bir benliğin plastik, şeysel durumunu düzeltecek bir ötekine duyulan özlem.

Kitabın varlığı bu kavramsal yapının maddesel bir reddi olsa bile, *No Logo* bu yapıyı yineler. Ne de olsa Klein'ın kitabı, toptan imalatla bu yapının üst düzeyinden çıkmıştır – bu yapının içindeki bir istisna değil, onun güzide bir örneği, mükemmel şekilde muhakeme edilmiş bir "ürün"üdür. Kitap küresel bir yayımlama operasyonunun değişik kaynaklarıyla yaratılmış ve pazarlanmıştır. *No Logo* dünyanın "fakirleşmesi" sürecini kaçınılmaz hale getiren üretim ve sömürü ilişkilerini betimleyip suçlarken bile bu sürece dahil olur. Dolayısıyla, *No Logo* bu "fakirleşme"nin *tersine çevrilebilirliğ*inin bir ifadesidir, zira kendisi bu süreç tarafından maddesel olarak desteklenir ve ondan ayrı düşünülemez. Neticede, düşman –"çokuluslu sermaye" ya da "küresel korporatizm"– bu şekilde isimlendirildiği anda (yani, aşkın bir biçim içerisinde "öne çıkmaya" zorlandığı anda) tözelliğini yitirir ve bunun sonucunda da karşısında onunla yüzleşen ve onu kınayan kendi tersine çevrilmiş gerçekliğini bulur.

No Logo ileri kapitalizm toplumunun bilincini niteleyen, hatta belki de tanımlayan endişenin olağanüstü sürükleyici bir anlatısıdır. Kapitalizmin siyasi köktenciliğin gösterenlerini sahiplenme eğilimini ele aldığı bir bölümde, Klein, Paris'teki 1968 Mayıs olaylarını öngörmüş ve kısmen tahrik etmiş bir devrimci-kuramsal hareket olan "Durumculuk"tan (Sitüasyonizm) bahseder. Daha formel olarak "Durumcu Enternasyonel" diye adlandırılan bu hareketin en tutarlı ve en ünlü ifadesi Guy Debord'un 1967 manifestosu *Gösteri Toplumu*'dur. "Asla Çalışma", "Yasaklamak Yasaktır", "Arzularını Gerçeklik Say" gibi 1960'ların gerçekten yıkıcı mesajları, der Klein, şimdi bir Sprite ya da Nike kampanyasının sloganı gibi gelir kulağımıza.[14] Ancak *Gösteri Toplumu* Klein'ın kitabının yanında okumak için en uygun metindir. "İktidarın varoluşun koşulları üstünde totaliter bir hâkimiyete sahip olduğu bir çağda, gösteri iktidarın kendi portresidir," diye yazar Debord ve böylelikle hem *No Logo*'nun hem de *Gösteri Toplumu*'nun bu toplumun ürünleri

14. *A.g.y.*, s. 283.

olarak içerildiği bir ilişkiyi betimler. Kitabın "içerik" çözümlemesini değil de "siyasi-ekonomik" çözümlemesini yapan herhangi bir inceleme muhakkak, *No Logo*'da çokuluslu kapitalizm dünyasının *kendi kendisine hitap ettiği* sonucuna varacaktır.

Bunlardan hiçbiri, son yıllarda Batı dünyasındaki belki en büyük, kesinlikle en belirgin radikal siyasi hareketi hızlandırmış olan Klein'ın kitabını eleştirmek amacıyla söylenmiş şeyler değildir. Zaten bu düşünümsel bilgi *No Logo*'nun kapsamlı eleştirisinin içsel bir unsurudur. Hiç şüphesiz, Klein kitabın kendi betimlediği meta fetişizmi ilişkilerine ne derece dahil olduğunun farkındadır; bu gerçek kitabın kapağında "No Logo" montu giymiş kapüşonlu bir çocuğun fotoğrafıyla nükteli bir şekilde kabul edilir. Ancak Klein'ın kapitalizme karşı mücadele anlayışı, kapitalizmin tersine çevrilebilirliğine ve nesnesinden etkilenmeyen bir eleştirel perspektifin olanaksızlığına dair bir farkındalık tarafından da şekillendirilmiş gibi görünmektedir: "Anonim şirketlere karşı düzenlenen kampanyalar, bir yandan enerjilerini pazarlamanın gücünden ve kitlesel çekiciliğinden alırken, diğer yandan bu enerjiyi günlük hayatımızı büyük bir başarıyla sömürgeleştiren markalara aynen geri fırlatırlar."[15] Klein'a göre, küresel seferberlik konusunda bize "hızlandırılmış ders" verdikleri için markaların kendilerine teşekkür etmemiz gerekir.[16] *No Logo*'nun yaklaşımı bu açıdan *Hayat ve Kendi Donuk Yansımasıyla İkame Edilişi*'nin dünyanın tedricen "fakirleştirilmesi"ne bulaşmamış kuramsal bir alan yaratma çabasıyla karşılaştırılabilir. Klein kapitalizmin çelişkili doğasını daha önce incelediğimiz bu metinden çok daha bütünlüklü bir şekilde özümsemiştir; öyle ki Haz Eğilimi tezlerinin, (kıyametvari bir tınıyla) iktidarın "merkezsizleştirilmesi" olarak tanımladığı durum, Klein'ın kitabının her noktasında örtük olarak bulunan bir varsayımdır.[17]

No Logo hakkındaki görüşlerimi, Gayatri Spivak'ın provokatif deyimiyle, bir meta ya da gerçeklik "dindarlığı" konumunu destek-

15. *A.g.y.*, s. 371. 16. *A.g.y.*, s. 442.

17. "İktidar merkezi olmaktan çıkmıştır; ağaçlar yüzünden göremediğimiz ormanın arkasında dağınık parçalar halinde saklanmaktadır." *Life and its Replacement with a Dull Reflection of Itself: Preliminary Theses of The Pleasure Tendency*, Leeds: The Pleasure Tendency, 1984, s. 30 (§1.1).

lemek için değil, elinizdeki eserin temel iddialarından üçünü daha iyi vurgulamak için anlattım: (i) şeyleşmenin öznel ve nesnel yönlerinin birbirlerinden ayrılmazlığı, yani şeyleşmeye yönelik endişenin kavramın bünyesinde barındırdığı bir unsur oluşu; (ii) modern kapitalist öznenin kuruluşunda bu endişenin merkeziliği; ve (iii) şeyleşme kavramını titizlikle ele alan her yorumun bir içerimi olarak tüm terimlerin ve kavramların tersine çevrilebilirliği. *No Logo*' da, çocukluğunda "sahte olanın cazibesi"ne kapılan yazarın şimdi bundan duyduğu tiksinti ile, dolayımsızlık dünyasından gerçek özgürleşmeye sözgelimi ayak bileğine yapılan bir Nike "*swoosh*" dövmesi ya da bir Barbie bebek fetişi ile ulaşılabileceğine dair farkındalık arasında bir gerilim söz konusudur. Böyle jestler toplumumuzda dinsel sadakate diğer her şeyden çok benzer; bunlar modern kapitalist öznelliğin kendisini oluşturan gerilimin bir ifadesidir. Şeyleşmiş ve şeyleştirici bir toplumda tüketim alanı özgürleştirici, "manevi" bir işlev gerçekleştirebilir, hatta gerçekleştirmelidir.

Elinizdeki kitabın temalarından birini tekrar ifade edersek, dinin yok oluşu ancak şeyleşmenin yok oluşu ile mümkündür. Bu iki olayı salt spekülatif boyuttan kurtarmanın anahtarı onların *tersine çevrilebilirliğinin farkına varmaktır*. Dinin yok oluşu, hakikatinin gerçekleşmesine, tapınma nesnelerinin tezahürüne, inanç ile İkinci Geliş (sonrasında dinin varlığını sürdüremeyeceği bir olaydır bu) arasındaki göstergebilimsel ayrışımın silinmesine özdeştir. Keza, şeyleşmenin yok oluşu onun bütünselleşmesi ile özdeş olacaktır. Tersine çevrilebilirlik, burada anlattığım biçimiyle şeyleşme kavramının yalnızca bir içerimi değil, aynı zamanda kavramın kendisine ait olan bir özelliktir. Nike'ın logosu *swoosh* –İsa'nın çarmıhı, evliliğin resmi ilanı ve Mau Mau bıçağı gibi– tersine çevrilebilir bir gösterenin *mükemmel bir örneği*dir.

Tersine çevrilebilirliğin felsefi bir ifadesi olarak Kierkegaard'ın dinsel olmayan dinsellik diyalektiği, bu araştırmanın amaçları açısından gayet olumlu bir niteliğe sahiptir – zaten var olan kuramsal bir formasyonun (Hıristiyanlık) temellük edilmesine dayanan yaratıcı açıklık niteliğine. Hem genç Lukács'ı hem de genç Adorno'yu Kierkegaard'ın yazılarına çeken bu açıklık olmuştur. Muhtemelen ilk şeyleşme kuramcısı olan Kierkegaard, Fichteci öznelcilikten ne kadar uzaksa ortodoks Hıristiyanlıktan da o kadar uzaktır (bunlar

Kierkegaard'ın eserlerine en sık yöneltilen iki suçlamadır). Kierkegaard'a göre hakikat, diye yazar Adorno 1939'da, "bir 'sonuç' değildir, öznel temellük sürecinden bağımsız bir nesnellik değildir, aksine tam da öznel temellük sürecinin kendisine dayanır."[18] Öte yandan, Adorno'nun bu tespiti, hakikatin "inancın yaşayan sürecinde, teolojik olarak söylersek, İsa'nın taklit edilmesinde varlığını sürdürdüğü"nü söylemekten başka bir şey değildir. Adorno burada Kierkegaard'ın eserleri hakkında vardığı olumsuz yargıya rağmen Kierkegaard'ın düşüncelerinde her zaman örtük olan ve dinsel yazılarının sıkıcı "laf kalabalığı" ile felsefi eserlerinin paradoksal rasyonalitesi arasında bir bağlantı işlevi gören tersine çevrilebilirliğin farkında gibi görünmektedir. Kierkegaard Hıristiyanlığı "Aziz Pavlus'un zamanında olması gerektiği şekliyle" "yeniden canlandırmak" ister, diye yazar Adorno: "[Hıristiyanlık] Yahudilere göre bir skandal, Yunanlılara göreyse bir ahmaklıktı. Skandal Kierkegaard'ın Hıristiyan paradoksudur. Yunanlıların ahmaklık olarak gördüğü şey ise, Kierkegaard'ın dinsel vaazlar boyunca inatla savunduğu zorlama basitliktir."[19]

Kaygı Kavramı Kierkegaard'ın bu açmazdan çıkış yolu bulmaya en yaklaştığı metindir. Bu kitap aynı zamanda Kierkegaard'ın başka bir adla yazıp da kendi adını taşıyan bir "öğretici söylev"* (*upbuilding discourse*) ile birlikte yayımladığı ilk eseridir – bu durum, Gordon D. Marino'nun da belirttiği gibi, kitabın takma adla yazılmış diğer eserlerde bulunmayan, bir ifade açıklığına sahip olduğunu gösterir.[20] Ancak bu "ifade açıklığı"nın sonuçları kolayca anlaşılır olmaktan çok uzaktır; din ile felsefe arasındaki karşıtlığı dolayımlama tasarısı din ile felsefenin sürekli ve eşzamanlı olarak birbirlerine çevrilmesini gerektirir; *Kaygı Kavramı*'nda söylemin sınırları, kendisinin kavrayamadığı hakikate işaret edecek şekilde

* Kierkegaard'ın, insanın etik bütünlüğü üzerine yoğunlaşmış, on sekiz tane "öğretici söylev"i vardır. Bu söylevler 1847'de basılmıştır. *–ç.n.*

18. T. W. Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love", *Zeitschrift fur Sozialforschung*, Cilt VIII (1939), No. 3, München: Kosel-Verlag, 1970, s. 413.

19. *A.g.y.*, s. 415.

20. Gordon D. Marino, "Anxiety in *The Concept of Anxiety*", Alastair Hannay ve Gordon D. Marino (haz.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 310, 313.

zorlanır. Bu kitap hem, Adorno'nun Kierkegaard'ın eserlerinin geneli hakkında yazdığı gibi, "teolojinin felsefi alan içine yerleştirilmesi"ni, hem de tam tersini yapmaya girişir. Kierkegaard'ın düşüncesi felsefenin "feragat etmesi"ne çabalar, zira felsefe Mutlağa ancak böyle bir özveri edimi ile yaklaşabilir.[21] Kierkegaard'ın Hıristiyanlığını ya da felsefesini açıklamaya yönelik bir girişimin başarılı olabilmesi için, adı geçmediği halde, eserlerinin her yerinde, ama en çok da *Kaygı Kavramı*'nda görülen şeyleşme kategorisi üzerinden ilerlemesi gerekir.

Adorno, 1933 tarihli daha eski bir kitabı olan, *Kierkegaard: Estetiğin İnşası*'nda Adorno, Kierkegaard'ın varoluşçu Hıristiyanlığını "avutucu" bir söylem, "nesnelerini rahatça içsel ve dışsal, ruh ve doğa, özgürlük ve zorunluluk şeklinde sınıflandıran" "yüzeysel bir idealizm"in ürünü olarak gördüğü için reddeder.[22] Ancak, Adorno burada Kierkegaard için bu kavramların ne ölçüde her zaman tersine çevrilebilir, her zaman karşıtlarıyla özdeşleştirilebilir olduğuna yeterince önem vermez. Kierkegaard "doğmakta olan yüksek-kapitalizm"in "sıkıntıları"na, Adorno'nun dediği gibi[23] "kayıp bir dolayımsızlık adına" değil, ruhun dünyası, adalet ve adilliğin hüküm sürdüğü "sonsuz bir ilahi düzen"[24] –fakirleşmiş bir şimdinin şeyleşmiş, "idealist" terimleri dışında betimlenemeyen bir gelecek– adına karşı çıkar. Yani Adorno, incelik ve sağlamlık açısından kendi şeyleşme yorumu ile kıyaslanabilecek kadar güçlü bir şeyleşme kavramının. Kierkegaard'ın Hıristiyanlığa ilişkin felsefi sorgulama ve savunmasının her sözcüğüne ne ölçüde nüfuz ettiğini, her sözcüğünü nasıl nitelediğini gözden kaçırır ya da görmezlikten gelir.

Kaygı Kavramı'nda Kierkegaard, günahkârlık içine, şeylik içine gömülmüş olduğunu fark edemeyen –bunun sonucunda da ne kendi mutsuzluğunun farkına varan ne de üstüne üstüne gelen en-

21. Adorno, "On Kierkegaard's Doctrine of Love", s. 414.

22. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, İng. çev. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, s. 40.

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

24. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling and Repetition*, İng. çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1983, s. 27.

dişeyi kabul eden– bir bilinç durumunu tanımlamak için "ruhsuzluk" (*Aandløsheden*) terimini ortaya atar. Ruhsuzluk, "günah bilincinin olmaması günahının sonucu"dur.[25] Ruhsuzluk şeyleşmiş bilinçtir, "ruhun durgunluğu" ve "idealitenin karikatürü"dür,[26] ki aslında bu ikisi aynı şeydir. Tarihin bir aşamasında, ruhsuzluk ruhun tüm içeriğine sahip bile olabilir, der Kierkegaard, "ancak dikkat ediniz, ruh olarak değil, hayaletlerin musallat olması olarak, anlamsız bir söz olarak, bir slogan olarak, vb. Ruhsuzluk hakikate sahip olabilir," diye devam eder, "ama dikkat ediniz, hakikat olarak değil, rivayet ve kocakarı masalları olarak."[27] Bazı durumlarda, der Kierkegaard,

> ruhsuzluk, en zengin ruhun söylediği şeyin tıpatıp aynısını söyleyebilir, ama bunu ruhtan dolayı söylemez. Ruhsuz bir niteliğe bürünen insan bir konuşma makinesi haline gelmiştir ve onu felsefi bir tekerlemeyi, bir inanç açıklamasını, ya da siyasi bir resitatifi ezbere tekrarlamaktan menedecek hiçbir şey yoktur.[28]

Özdeş ifadeler ya da formülasyonlar, yalnızca birbirinden çok az farklı durumlarda hakikati söyleyen ya da yanlışlayan beyanlar olabilirler. Ruhsuzluk yanlışlığa mahkûm bir bilinç biçimidir, çünkü kendi doğrularını, bu doğruların kavrandığı *formların* ontolojik sınırlayıcılıklarını ima eden terimler ile tasarlar. Ruhsuzluk hakikate sahip olduğu bilgisinden şüphe duymaz; bu tür bir güven ise onu hakikatten her zamankinden daha da uzak kılar. Ruhsuzluk endişenin yokluğu biçimindeki endişedir; kendi endişesinin –aynının nüvesinde başka bir şeyin, bir ötekinin varlığının rahatsız edici sezgisinin– icabına onun tüm izlerini acımasızca silerek bakan bir seküler bilinçtir. Ruhsuzluk dolayımsız dünyanın ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı kanısıdır, bu kanı "seküler" bir dünya görüşü olarak ortaya çıktığı sıklıkla "dinsel" inanç biçiminde de ortaya çıkabilir, çünkü Kierkegaard'm "idealitenin karikatürü" deyimi, Mutlağın *var olan kavramsal biçimleri*ne duyulan tuzukuru bir inanca tekabül eder. Dinsel inanç bu kitapta yeniden tanımlamaya çalıştığım haliyle, "dinsellik" yapısından olabildiğince uzak biçimlerde hâlâ yay-

25. Søren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, İng. çev. Reidar Thomte, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, s. 81 vd.
26. *A.g.y.*, s. 95. 27. *A.g.y.*, s. 94. 28. *A.g.y.*, s. 95.

gın bir şekilde varlığını sürdürmektedir.[29]

Adorno, Kierkegaard'a göre dinin "şeyleşmenin aşırılığından kurtuluşu getirdiği"ni yazar.[30] Bu yalnızca görünüşte doğrudur; çünkü din, "tersine çevrilmiş bir dünyanın popüler biçimdeki mantığı"nı cisimleştirmenin yanı sıra, Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da yazdıkları gibi, "ardında bir sürü burjuva çıkarının pusuya yattığı" burjuva önyargısının yaptığı pek çok soyutlamadan birisidir.[31] Elinizdeki eserin peşinde olduğu son şey Marksizmi Hıristiyanlıkla *uzlaştırmak*tır, böyle bir uzlaşma Marx ve Engels'in "feodal sosyalizm" terimi ile reddettikleri kabullenici bir siyasi formasyondur – "biraz yakınma, biraz taşlama: biraz geçmişin yankısı, biraz geleceğin gözdağı".[32] "Dinsellik" yalnızca, Hıristiyanlığı tersine çevrilebilirlik olarak, diyalektik düşünce olarak, var olan her şeyin eleştirisi olarak gören Kierkegaard'a has bir Hıristiyanlık anlayışı içerisinde, şeyleşmeden gerçek özgürleşmenin bir yolunu sunar. Böyle bir özgürleşme, şeyleşmeye yönelik endişenin *yok olmasını* değil, bu endişenin enerjisinin mevcut kavramsal biçimlerin tahayyül edilemeyen ama yakın bir geleceğin ışığında değerlendirildiği bir angajman tarzına doğru seferber edilmesini gerektirir. Marksizm ile dinsel düşüncenin *özdeşliği* bu gelecek adına üretilir; bu özdeşlik her birinin aynı anda reddedilişi ve kurtarılışı olarak temsil edilebilecek bir komplekstir: idealizmin doruğu olarak materyalizmin zaferi.

Devrimci düşüncenin sıklıkla rastlanan bir varsayımı, gerçekliği kendi içinde eleştirmeye başladığında eleştirinin hakiki siyasi boyutunu kaybettiği; siyasi düşüncenin bu yolla entipüften bir metafiziğe dönüştüğü ve hedeflerinin Hegel'in "kötü" ya da "yapay" bir sonsuzluk dediği şeye –yani, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde yazdığı gibi, sonludan "nitel olarak ayrı" bir sonsuzluk kavramına– gerilediğidir.[33] Teorinin Felsefeye dönüştüğü an, radikal düşüncenin dünya ile asla tatmin edilemeyecek bir ilişkiye girdiği, olanaklılık

29. Bu iddianın doğruluğundan emin olmam mümkün değildir, zira dinsel inancın kesin içeriği –kitlesel ölçekte bile– İbrahim'in Moriah Dağı'nda inzivaya çekildiği zamanki düşünceleri kadar doğrulanamazdır.

30. Theodor W. Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, s. 40.

31. Karl Marx ve Frederick Engels, *Komünist Partisi Manifestosu*, s. 59.

32. *A.g.y.*, s. 80.

boyutunun makas değiştirip olanaksızlığa döndüğü, tanımı gereği hiçbir zaman var olmayan sonsuzluğun, şimdi ve burada'dan tümüyle ve sonsuza dek kopuk bir soyutlama olarak üretildiği andır.

Bu varsayıma, gerçekliğin kendi içinde eleştirisinin, yani "bütüncül" eleştirinin, etkisizce karşı çıktığı "sonluluğu" olduğu kadar bu egemen "yapay" sonsuzluk kavramını da zorunlu olarak kapsadığı hatırlatması ile karşı çıkılmalıdır. "Bütüncül" eleştiri, Hegel'in "yapay" sonsuzluğundan daha dar değil daha geniş kapsamlı olan gerçek bir sonsuzluk adına konuşur, zira sonluluğun kendisi de bu sonsuzluğun kapsamına girmektedir. Bu nedenle gerçek sonsuz, sonsuzun ve sonlunun *tersine çevrilebilirliğ*ini içerir. Sonsuzluk, Cusa'lı Nicholas'ın da fark ettiği gibi,[34] tersine çevrilebilirliğin bir gösterenidir ve aynı şey onun zıddı, yani kendi eleştirisi içinde şeyleşme kavramını içeren "tam" şeyleşme için de doğru olmalıdır. Şeyleşmenin *bütüncüllüğü* konusunda ısrar eden mantık, Lukács'ın şeyleşme kavramını neredeyse formüle eder etmez reddetmesini kaçınılmaz kılan mantıkla ile aynıdır.

Siyasi devrimci eleştiri bütünselleştirici terimler içerisinde ifade edilmelidir. Bu sadece kuramsal bir aksiyom değildir; çünkü ileri kapitalist toplum bilincini konu alan tüm titiz araştırmaların göstereceği gibi, şeyleşme hızla bütüncüllük aşamasına yaklaşmaktadır; hatta belki de oraya çoktan varmıştır. Bu durum, dünyaya radikal olarak müdahale etme olanağının artık var olmadığı anlamına değil, böyle bir müdahalenin çok yakın ve kaçınılmaz olduğu –vuku bulmamasının *olanaksız olduğu*– anlamına gelir. Dahası, bütüncül şeyleşme durumunda, etkin eleştiri kaçınılmaz olarak şiddet içeren bir biçimde ortaya çıkacaktır; bu biçimin tüm liberal düşüncelerle taban tabana zıt olması, hatta şimdiye kadar etkili olmuş saygın "kapitalizm karşıtı" protesto biçimleriyle hiçbir belirgin ilişkisinin olmaması mümkündür. Devrimci eleştirinin yeni biçimleri, yerinden etmeye çabaladığı gerçeklik kadar "şeyleşmiş" bir bilinçten doğabilir – hatta doğmak zorundadır.

33. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, İng. çev. A. V Miller, Londra: George Allen & Unwin, 1969, s. 139.

34. Bkz. Cusa'lı Nicholas, *The Vision of God*, İng. çev. Emma Gurney Salter, Londra: J. M. Dent, 1928, özellikle s. 61-3.

"Bütüncül şeyleşme" figürü, bariz idealizmine rağmen, yeni bir hayaletler neslinin gözlerimizin önünde çoğaldığı bir dünya için uygun bir figürdür. "İleri kapitalizm", kendisine tamamen yabancı görünen biçimler içerisinde *ürettiği* tüm ötekilik tezahürleri dahil her şeyi mistikleştiren, tümüyle şeyleşmiş bir toplumdur. Bu tanının doğruluğu, aşırı şiddet edimleri, özellikle de büyük ölçekli şiddet, şeyleşmenin geçici olarak yerinden edilmesi ile sonuçlandığında –sözgelimi, sömürge Cezayir'in de olduğu gibi Manici yanlışlık içinde taşlaşıp kalmış bir gerçeklik üzerinde, Fanon'un deyimiyle "arıtıcı bir güç" rolü oynadığında– teyit edilir. Bu durumun bütüncüllüğünü fark etmek gerçek bir değişim için zorunludur. Yanılsama olan yalnızca mukavva dış cephe değil, aynı zamanda arkasındaki grotesk gerçekliktir; yalnızca şeyleşmiş tezahür değil, aynı zamanda onu teşhir eden şeyleşme eleştirisidir. Şeyleşme hem bütüncüldür hem de yanıltıcıdır – bütüncül bir yanılsamadır. Şeyleşme insan bilincinin mevcut gerçekliğini o kadar bütünüyle koşullandırır ki, kendi eleştirisi de bu gerçekliğin içinde tamamen içerilir. Herbert Marcuse bunu *Tek Boyutlu İnsan*'ın sonunda özlü, gizemli bir formülasyon içinde ifade eder: "Eğer reddedişin soyut karakteri bütüncül şeyleşmenin sonucuysa, o zaman reddedişin somut zemininin hâlâ mevcut olması gerekir, çünkü şeyleşme bir yanılsamadır."[35] Şeyleşmenin şiddetinin "mutlak reddi"nin zemini bu reddin şiddetine bakmaksızın mevcuttur; çünkü "mutlak ret", hakikat ile yanılsamaya, gerçeklik ile ideolojiye, nesne ile özneye iki ayrı alan tahsis eden düzenin kendisini bozmayı vadeder. Başka bir deyişle, şeyleşmenin bütüncüllüğü kendisinin tersine çevrilmesini –yani şeyleşmenin aşılmasını– içerir. Şeyleşme kavramının tersine çevrilebilirliği onun rehabilitasyonunun ve dünyanın şeyleşmeyi aşmasının anahtarıdır.

Şeyleşme deneyiminin bu kitapta ortaya koymaya çalıştığım çözümü, geleneksel "praksis" kavramından biraz uzak görünebilir; bu terim genellikle "kuram ile pratiğin birliği"ni göstermek için kullanılır, ama Marx bunu, daha özlü bir biçimde, "insan duyularına ait pratik etkinlik"[36] olarak tanımlar. Bu kitapta "tersine çevrile-

35. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Londra: Sphere, 1968, s. 200; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. S. Erdoğan, İstanbul: May, 1968.

bilirlik" eleştirel bir anlayış yapısına, gerçekliğin diyalektik olarak dolayımına işaret etmektedir; söz konusu dolayım, şeyleşme fenomeninin gerçekliği ve her yerde mevcudiyeti, şeyleşme ile ona yönelik endişenin eşzamanlılığı ve bu endişenin insan bilincinin deneyiminden ayrılmazlığı üstüne kuruludur. Tersine çevrilebilirlik, her şey bir yana, çok daha acımasız ve fiziksel olarak zahmetli bir "bütüncül eleştiri"nin –önü kesilmediği takdirde, hatta belki de her halükârda yaklaşmayı sürdüren bir eleştirinin– önünü kesme çabasıdır. Ancak bu önermenin görünüşte soyut doğası sadece siyasetten idealizme bir kaçış değil, siyasetin kendisinin gerçekten idealleştirilmesine, öznel deneyim ile nesnel gerçekliğin yavaş yavaş birbirlerine tekabül etme sürecine, bir yanıttır. "Bütüncül şeyleşme" olayı özne ile nesne arasındaki mutlak *yabancılaşmanın* yıkılarak mutlak *özdeşleşmeye* dönüşmesine işaret eder. Slavoj Zizek'in "'gerçek soyutlama'nın egemenliği"[37] dediği bir dönemde yaşıyoruz; bu dönem insanların pratik ve düşünsel etki alanının o kadar ötesindeki süreçler ve güçler tarafından tahakküm altına alınmıştır ki, bu güçleri evrenselleştirmek ya da onlarla özdeşleşmek kaçınılmazdır. Theodor Adorno, düşüncenin artık olanaklı olmadığı, yalnızca "tepki"nin –mevcut dünyanın yanlış öncüllerine dayanan bozulmuş bir rasyonalitenin– olanaklı olduğu bir "mutlaklaşmış praksis" çağında yaşadığımız tanısını koyar.[38] "Gerçek soyutlama" ile "mutlaklaşmış praksis" elbette özdeştir. İkisi de egemen ideoloji biçiminin "gerçek dertleri olan gerçek insanlar"a vurgu yaptığı bir durumu betimler; bu vurgu, Adorno'nun deyimiyle, yalnızca kapılara barikat kurulduğu gerçeğini gizlemeye hizmet eden bir oyalama yoludur. "Gerçek soyutlama" toplumunda, herhangi bir etki yaratan tek eylem "kendi reklamı için kendisini şişirip abartan" eylemdir.[39] Fiziksel düzlemde girişilen gösterişli yıkım edim-

36. Karl Marx, "Theses on Feuerbach", *Early Writings* içinde, Harmondsworth: Penguin, 1975, s. 422.

37. Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian legacy worth fighting for?*, s. 16.

38. Theodor W. Adorno, "Resignation", *Critical Models: Interventions and Catchwords* içinde, İng. çev. Henry W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998, s. 291.

39. Adorno, "Resignation", s. 291.

leri ve kuramsal düzlemde tüm kavramsal biçimlerin eksiksiz bir şekilde dolayımlanması, haklı ve doğru olan her şeye karşı katılaşmış bir dünyayı yerinden etmenin tek yoludur. Ne var ki, "gerçek soyutlama" çağında, "insan duyularına ait pratik etkinlik" bütünüyle dolayımın tarafında konumlanır; çünkü fiziksel yıkım, Adorno'nun deyimiyle "sahte gerçekliğin", sahte toplumun bir ürününün içerisinde hareket eder. Aşırı şiddet, soyut gerçekliğe dokunmaksızın, kendisini maddi dünya üzerinde *tüketir*. Aşırı şiddetin, dikkati geçici olarak bu soyut gerçekliğin çelişkilerine çekmekte sınırlı da olsa gösterdiği başarı, şiddet eylemlerinin siyasi gerçekliğe hizmet ettiğinin neredeyse hiç duyulmadığı bir çağın belirtisidir. Adorno, böyle bir dönemde eleştirel düşünceye duyulan ihtiyaç konusundaki ısrarını yılmadan sürdürür: "Durumu geri dönüşü olmayan nihai bir durum olarak kabul etmemek düşünceye bağlıdır. Durum, şayet değiştirilebilirse, gücünü yitirmemiş bir içgörü tarafından değiştirilebilir."[40] Kararlılık ve itici güç sayesinde bu dönüşüm devrimci bir ölçekte bile gerçekleştirilebilir.

Tüm terimlerin ve kavramların tersine çevrilebilirliği üzerinde düşünmek için bulduğum kaynaklar arasında, uzun zamandır diyalektik incelikleri ile tanınan yazarların –Hegel, Adorno, Lukács, Proust, John Donne ve Søren Kierkegaard– yanı sıra, genellikle kuramcı sayılmayan diğerlerini de –Flannery O'Connor, Dante ve Herman Melville– görmek mümkündür. Ancak burada geliştirilmiş olan tezin içerimleri, böylesi kaynakların potansiyel olarak herhangi bir metinde bulunabileceği yolundadır: manevi açıdan en yavan ya da siyasi açıdan en itici olanından, dünyayı dinsel sofuluk konumundan değerlendirenlere ya da teknokratik sıradanlığın ölümcül bakışını sunanlara kadar. Her metin dünyevi şeyliğin koşullarına tâbidir; gerek metnin kendisinin gerekse dünyanın hakikat içeriğini ifşa etmek için dolayımlanması gereken koşullardır bunlar.

Bu kitapta uzun metodolojik ifadelerden kaçınmaya çalıştım; ancak burada benimsenen perspektifin eleştirel kuramsal düşüncenin alışılmış prosedürünü ne dereceye kadar tersine çevirmeye çalıştığını vurgulamak uygun olabilir. Şeyleşme kavramını içerdiği örtük dinsellik nedeniyle bir kenara atmaktansa, eleştirel düşünce-

40. *A.g.y.*

nin "dinselliğe" koyduğu yasaktan kurtulmaya –daha doğrusu, sekülarizm ile din arasındaki karşıtlığı *dolayımlamaya*– ve bu yolla şeyleşme kavramını rehabilite etmeye çalıştım. Bu strateji "kurtarıcı" bir strateji olarak tanımlanabilir; iddiam o ki, yapıbozuma ve onun mantıksal sonucuna gerçek alternatif, "inşa" ya da "yeniden inşa" değil, kurtarmadır. Bu yaklaşım bizzat yapıbozum ile bağlantılı olarak da benimsenebilir; fakat benim burada böyle bir fırsatım olmadı. Buna rağmen, tersine çevrilebilirlik düşüncesinin, Derridacı karar verilemezlik nosyonunun kurtarıcı bir yeniden adaptasyonuna giden yola işaret ettiği açıktır.

Belki de, Lukács'ın şeyleşme kuramının ya da Kierkegaard'ın estetik ve etik aşamalar arasında yaptığı ayrımın örneğini izleyerek, bu eser için umulabilecek en iyi şey, kitabın kavramsal modelinin olabildiğince hızlı demode olması: tüm terim ve kavramların tersine çevrilebilirliğinin, ontolojik yetersizlikleri açıkça kabul edilen bu terim ve kavramları benimseyip kullanma yolunda gösterilecek kuramsal bir isteklilik ile aşılması; şeyleşmenin kendi zıddı ile eşzamanlılığının ardından bu kategoriden bütünüyle özgürleşmenin gelmesi; endişenin artık insan bilincinin bir koşulu değil kurtulunacak bir zincir olması; "sanal çokluğun" yeniden güçlenmiş bir proleter devrimi modeli üzerine kurulu bir siyasi değişim kuramına yol açmasıdır. Ne var ki özlemi çekilen bu feshin etkileri arasında en önemsizi, bu sayfalarda öne sürülen her şeyin doğrulanması olurdu; en önemlilerinden biri ise, insanlığın yaratılmış ve yaratılmamış dünya ile bir yakınlık durumuna ulaşması.

—

Dizin

Achebe, Chinua, 44
Âdem, 25, 72, 266
Adorno, Theodor, 18, 29, 31, 44, 46-50, 62, 86, 106-7, 112-6, 121, 133, 135-6, 145, 150, 157, 163-4, 171-3, 233, 248, 252, 262-4, 319-22, 325, 326
Aydınlanmanın Diyalektiği, 157, 48n
Estetik Kuramı, 177, 193, 48n
Minima Moralia, 15-6, 31, 47, 108-9, 116, 182, 107n
Negatif Diyalektik, 135
"Sınıf Kuramı Üzerine Düşünceler", 144
Afrika sanatına ait eserlerin faydacı işlevi, 188
Agamben, Giorgio, 219, 220, 252
agnostisizm, 77, 276 (*ayrıca bkz.* ateizm, deizm)
Aufhebung, 55, 57, 182, 37n
Amerikan Güzeli (Mendes), 248, 263, 312
Amin, Samir, 36
anarşizm, 231, 235, 33n
Anderson, Perry, 43, 48
anlaşılmazlık/kavranıl(a)mazlık, 167-73, 258
Anti-Oidipus (Deleuze ve Guattari), 88-9, 208-9
aporia, 69, 78, 79, 86
Arendt, Hannah
Eichmann in Jerusalem, 206n
Totalitarizmin Kaynakları, 201-2, 205, 214, 215
Artaud, Antonin, 165
"aşikâr yazgı", 39
Aşk/sevgi
Either/Or – Ya/ya da'da (Kierkegaard), 242-4, 301
ve evlilik, 149, 286, 299
ilk görüşte aşk (evliliğe karşı), 154, 286-8, 298
kurtarıcı gücü, 283
Swann'ların Tarafı'nda (Proust), 195-7, 212, 262
Violent Bear it Away, The'da (O'Connor), 279, 285
aşkınlık, 103, 180, 188-93, 261
sanatta, 198
Tanrı'nın, 82, 92-3, 200, 242
ateizm, 77, 81, 90, 97-100, 140, 270, 276 (*ayrıca bkz.* agnostisizm, deizm)
"atfedilen sınıf bilinci" (*zugerechnetes Bewusstsein; conscience possible*), 99-100, 94-101, 103
atfedilmişlik, 201, 249, 266, 304
Athusser, Louis, 30, 85, 155, 271
Attridge, Derek, 37n
Augustinus, 58, 61, 94
Avrupamerkezcilik, 60, 106, 223, 238
Aydınlanma, 25, 105, 120, 223, 165n
Aydınlanmanın Diyalektiği (Adorno ve Horkheimer), 156, 48n
Aziz Pavlus, 68, 95, 319

Babil Kulesi, 25
Badiou, Alain, 79n
Balibar, Etienne, 271
Barthes, Roland, 60
baş dönmesi, endişeye örnek olarak, 238-9
başkalaşma/yücelme, 261, 282

batıl inanç, 206, 213
Baudelaire, Charles, 164
Baudrillard, Jean, 15, 133, 143-4, 204-5
In the Shadow of the Silent Majorities, 144n
Kusursuz Cinayet, 213, 214, 218-9
Beck, Ulrich, 167, 168, 169, 170, 216
Reinvention of Politics, The, 256n, 158n, 160n
Risk Society (Risk Toplumu), 156-65
Beckett, Samuel, 173, 176-7, 260, 264
Godot'yu Beklerken, 170
Proust, 260-1, 264
bedensellikten kurtuluş, 74,
Bell, Clive, 176
bellek/hafıza
iradi hafıza-gayri iradi hafıza ayrımı, 259-64
ve unutma, 264-5
ben(lik)-öteki ilişkisi, 202-3, 241, 246, 247, 256, 298-302, 316
Benjamin, Walter, 71, 78, 86-7, 133, 163, 164, 167, 221, 259, 262, 219n, 263n
Bennington, Geoffrey, 61, 67
Berger, Peter, 26, 244-7, 252
Social Construction of Reality, The (Gerçekliğin Toplumsal İnşası), 244-7
Berman, Marshall, 122-3, 101n
beyaz işçi sınıfı, 39n
Bhabha, Homi, 33, 116, 121, 263, 117n
biçim-içerik ilişkisi, 220
bilim, estetikle ilişkisi, 209-10
bilinç, 190, 192, 236-7
günlük bilinç, 263, 279
metodolojik önemi, 16-17, 30, 126-7, 236-7, 280
şeyleşmiş bilinç, 52, 211
yanlış bilinç, 51, 161, 181, 205, 206, 249-50, 279, 280
bireyselleşme, 165, 170
Blair, Tony, 222n
Blond, Philip, 91n
Bloom, Allan, 117
Bolşevizm ve Lukács, 15, 122, 125
Borges, Jorge Luis, 165
Bowie, Andrew, 193
Bowie, Malcolm, 196-7
Brecht, Bertolt, 170, 176
Brewster, Ben, 26n
Broderson, Momme, 170
Brown, Glenn, 14n
Browning, Robert, 181n
Buena Vista Social Club (Wenders), 179-80, 227
Bukharin, Nikolay, 138
Bull, Malcolm, 87, 85n
burjuvazi, 35, 37, 113, 138, 139, 142, 224, 238
bütünlük kavramı, 34, 68, 83, 86, 186, 223-4, 310, 323
bütünselleşme, 86, 310
Cairncross, John, 82
Cennet, 25, 234
cennet, 272, 283
Césaire, Aimé, 17
Cézanne, Paul, 53
Cezayir, 119, 324
Cezayir'in Sesi radyo istasyonu, 119
cinsiyetçilik, 24
Conflict, punk grubu, 231
Conrad, Joseph, 39-45
Coupland, Douglas, 198
Cranmer, Thomas, 295
Cranston, Maurice, 60n
Critchley, Simon, 173n
Crossman, Richard, Başarısızlığa Uğramış Tanrı, 95
Cusa'lı Nicholas, 255, 323

çağdaş sanatta, 220
Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde (Proust), 212, 261-2
çocukların oyunları, 111n
çokkültürlülük, 59, 109, 223, 39n, 246n
"çokluk", 304, 327
çokuluslu kapitalizm, 312-7

Dada, 176
Dağdaki Söylev (Matta), 272
Dante
Araf, 264-5, 309, 264n
Cehennem, 72
Cennet, 272n
Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, 316, 101n
değişim değeri ve kullanım değeri, 152-4, 174-5, 279
deha, 174, 223
beğeniye karşıt olarak, 219
deizm, 81, 90, 93, 98, 100 (*ayrıca bkz.* agnostisizm, ateizm)
dekolonizasyon, 104-5
Deleuze, Gilles, 88-9, 204, 303
Anti-Oedipus, 208, 210, 212
DeLillo, Don, 14n
demokrasi, 97
Derrida, Jacques, 10-11, 36, 37, 66-69, 71, 77, 153-4, 164, 224, 239, 266, 303, 327
différance, 36, 67, 86, 151-9, 164, 37n, 88n
Marx'ın Hayaletleri, 96-8, 152-3
Of Grammatology (Gramatolojiye Dair), 234, 67n, 164n
Positions (Konumlar), 88
"seküler" bir düşünür olarak, 69
Gift of Death, The (Ölüm Armağanı), 97, 92n
Descartes, René, 57, 66
devrimci şiddet, 125-6
différance, 36, 67, 86, 151-9, 164, 165, 37n, 88n
din, 30, 70-1, 189, 192, 209, 233, 239, 272-83, 299
dine dönüş, 271
ve felsefe, 53, 190, 319
"halkın afyonu" olarak (Marx), 182
inanç olarak, 112, 179-82, 186, 188, 280, 321-2
kayboluşu, 174, 191, 285, 318
Marx ve Engels'in görüşleri, 44, 181-2, 284
rasyonalist yaklaşım, 187
sanatla ilişkisi, 53, 194
ve siyaset, 293-5
şeyleşmeden kurtuluşu vadetmesi, 253
dinsellik
Kierkegaard'ın görüşleri, 293
Spivak'ın görüşleri, 107-8, 317
diriliş, 249-50, 282-3
diyalektik düşünce, 37, 55-6, 57, 58, 62, 63, 69, 84, 89, 98, 126, 162, 205, 163, 241, 266
diyalektik imgeler (Benjamin), 87
etiğe karşı, 56
Hegelci, 62, 81, 127, 254
Hıristiyan diyalektiği, 98
"negatif diyalektik", 86, 121, 164
pozitivizmle / özdeşlikle düşünmeyle karşılaştırılması, 52, 162
şeyleşmiş düşünceye karşı, 27
Diyojen, 147
doğa, 112, 158, 231, 286
doğa-kültür karşıtlığı, 154, 155,
endüstriye karşı, 315
şeyleşmeye çözüm olarak doğaya dönüş, 112, 137
şeyleşmiş algısı, duygusallık ve pornografi biçiminde, 269
"doğallaştırma" (Beck), 158
dolayım/aracılık, 71, 222-3, 255
aracı olarak İsa Mesih, 87
dolayımsızlıkla ilişkisi, 161, 200-12, 215, 219, 222-3, 233, 234, 107n
O'Connor'da, 269, 280
dolayımsızlık, 201, 204, 207, 210, 215
Dollimore, Jonathan, 181
Donne, John, 76-7, 326
Dostoyevski, Fyodor, 94, 122
dönemselleştirme, 50-61, 63, 73, 78, 89, 140
Deleuze ve Guattari'nin reddi, 89
post-yapısalcı eleştirisi, 63, 66-8
Dreyfus vakası, 39
Dubey, Madhu, 118, 121
Durkheim, Émile, 52
duygusallık, doğanın şeyleş(tiril)mesi

olarak, 269
dünyevi ile kutsal, tersine çevrilebilirlikleri, 290
dünyevileş(tir)me/sekülerleştirme, 100-1, 246
düşünce-eylem karşıtlığı, 210, 211
düşünümsel modernleşme, 151, 157-61, 162-70, 216, 305

Eames, Ray ve Charles, 150
Efendi-Köle diyalektiği, 106, 169
Eggenschwiler, David, 283
eğitim
olanaklılık ile (Kierkegaard), 306, 308
yanlışlama olarak, 271, 271
Ellis, Bret Easton, 198
endişe, 19, 32, 42, 45, 135, 136-7, 151-9, 215, 224, 235-6, 237-40, 256, 261, 264, 273-4, 282, 296, 297, 305-7, 309, 310, 327
Kierkegaard'ın kuramı, 268, 300, 305-6, 319-22
özgürlükle ilişkisi, 238-9
risk olarak şeyleştirilmiş endişe, 160-6
Sartre'ın görüşleri, 238-9
şeyleşmeye yönelik, 14, 16, 42, 69, 220, 242, 244, 246, 247-8, 251, 252, 284, 300-2, 308, 318, 321-2
Tanrı'nın tezahürü olarak, 301
Engels, Friedrich, 28, 35, 59, 63, 100, 254, 322, 30n
Komünist Manifesto, 28, 35, 59, 100, 107-8, 156, 322
Eörsi, István, 124, 125
epik, 13, 15
estetik, 162-3, 164, 190, 193, 198-200, 210, 223, 242-3, 263
Adorno'nun kuramı, 171-3, 252
anlaşılmazlığın, 167-73
karşıt hareketler, 176
Kierkegaard'ın anlayışı (etik ve dinselden ayrı), 92, 268, 275, 286-9, 297-9, 327
Proustçu, 197-9, 223, 242-3, 248
estetik yargı (Kant), 148-50, 164, 166, 169, 190, 193, 200
etik, 91, 92
Kierkegaard'ın kullanımında, 92, 286-7, 327
Levinas'ta, 91-3
Eunoe, Dante'de geçen nehir, 265, 309
Evans, Mary, 57, 56n
evlilik, 34, 149, 154, 212, 246, 286-9, 295, 295, 299, 318
resmi ilanı, 318
evrensellik, 61, 92-3, 223, 266

Fanon, Frantz, 104-7, 116-21, 125, 207, 239, 240, 310, 324
Siyah Deri Beyaz Maskeler, 116-8, 120
Studies in a Dying Colonialism, 17n
Yeryüzünün Lanetlileri, 105, 116-20, 272
Faulkner, William, 107n
Felperin, Leslie, 251n
felsefe, 62, 154-5, 187, 319
ve din, 53, 190, 210
tarih felsefesi, 223
feminizm, 71
Ferrer, İbrahim, 179-80
fetişizm, 34, 188, 199, 206, 209, 229, 243, 248, 263, 279,
dinsel, 179-87
meta fetişizmi, 24, 32, 110-11, 133, 150, 152, 174, 179-86, 197, 221, 254, 296, 315
"ters" fetişizm, 209
Feuerbach, Ludwig, 145
Fichte, J. G., 183, 184-7, 248, 298, 307, 318
Finkielkraut, Alain, 117
Fischer, Vilhelm F., 305
Flaubert, Gustave, 220
Fluxus, 176
fotoğrafçılık, Kafka'yla ilgili olarak Adorno'nun görüşleri, 263n
Foucault, Michel, 36, 64-66, 303
Beck'in görüşleri, 165n
Bilginin Arkeolojisi, 166

Deliliğin Tarihi, 165
Habermas'ın eleştirisi, 65n
Kelimeler ve Şeyler, 165
Post-yapısalcı "sekülarizm"in temsilcisi olarak, 66
Frankfurt Okulu, 157, 161, 170, 305, 48n
Freud, Sigmund, 19, 21, 73, 237, 262
Frisby, David, 132n
Fukuyama, Francis, 158, 224

Gabel, Joseph, 203-6, 207-8
Geist (Hegel), 26, 62, 69, 189, 193, 301
gelecek kuşaklar, 222, 223
Geras, Norman, 180
Gerçek, 85, 88n
"gerçek soyutlama" (Zizek), 325, 326
gerçeklik, 157, 199, 210, 211, 214, 215, 218-9, 222, 245-7, 305, 310
Gerçeküstücülük, 176
Gestalt, 210
Giddens, Anthony, 162, 164, 216
Girard, René, 241, 243, 252
Godard, Jean-Luc, 300, 307, 292n
Goldmann, Lucien, 27, 57-59, 62-63, 65-6, 69, 78, 80, 89, 90, 99, 211
Gizli Tanrı, 55, 59, 66, 81-3, 85, 86, 252, 31n
Lukács and Heidegger, 26n
Towards a Sociology of the Novel, 58n
görecilik, 162
Grady, Hugh
Shakespeare's Universal Wolf, 28n, 112n
Gramsci, Antonio, 98-9
Greenham Common, 235
Guattari, Félix, 88, 89, 204, 208, 210, 212
günah, 275, 320
ve bellek, 264
ve Düşüş, 71, 267, 268-9
günahtan kurtuluş, 74, 269, 283
masumiyetten daha yüce oluşu, 276
"mutlak günahkârlık" (Lukács), 125-6, 272, 310
seçmeyi reddetme günahı, 275

Habermas, Jürgen, 164
Philosophical Discourse of Modernity, The, 65n
hakikat, 183, 187, 189, 190-1, 223, 280, 307, 319
ve din, Hegel'de, 189
ve dolayımsızlık, 209
Fanon'un "doğru yalan"ı, 119-21
maddeselliği, 69
ve sanat, 243
ve yalanlar, 119-21, 125
ve yanılsama, ters çevrilebilirliği, 186
Hall, Stuart, 39n
Hamlet (Shakespeare), 154
Hardt, Michael, 109-10, 303-10
"hastalıklı rasyonalizm" (Gabel), 203
hatırlama ve unutma, 263, 264
havai fişek, 111
Havari Yuhanna, 255
Havva, 25
Hayat ve Kendi Doruk Yansımasıyla İkame Edilişi, 134, 149, 229-38, 252, 317
Haz Eğilimi, 231, 233-40, 317, 135n, 317n
Hegel, Georg W. E., 26, 59, 61-4, 78, 86, 106-7, 180, 182, 201, 209-12, 213, 216, 242, 260, 265, 326, 47n
Din Felsefesi Üzerine Dersler, 201
diyalektik düşünce, 81, 127, 254
Estetik, 189
Geist, 26, 62, 69, 188-9, 193, 301
Hegel'de Mutlak, 26, 78, 80, 189
Mantık Bilimi, 322
sanat üzerine, 73, 188-91
şeyleşmenin önemi, 190, 259-60n
Tinin Görüngübilimi, 26, 106, 139, 189
Heller, Agnes, 123
"her yerde görülen çürüme" (Hardt ve Negri), 303
hezeyan, 204

Hidden God, The (Gizli Tanrı, Goldmann), 55, 59, 66, 81-3, 86, 252
Hildebrandt, Steen, 114n
Himmler, Heinrich, 206
Hıristiyanlık, 65, 71, 72-3, 74, 76, 80-3, 89, 95, 141, 189-90, 233, 246, 257-8, 281, 285, 285, 293, 295, 319, 320
(Kierkegaard'ın) Danimarka(sın)da, 258
dille ilişkisi, 189-90
düğün töreni, 257, 299
ekmek ve şarap (Aşai Rabbani) ayini, 25, 74, 98, 286, 289-90, 295
evlilik, 93, 286, 299
ibadet edimi, 257
ilahiler, Hıristiyan sanatının mükemmel biçimi olarak, 190
Katoliklik, 74, 268, 269, 270, 289, 289-90
ve Marksizm, 95, 98, 322
şehitlik, 286
tersine çevrilebilirliği, 256, 295, 322
vaftiz, 270, 274, 274-8, 281
Vücut bulma, 25, 68, 74, 290, 296
Hitler, Adolf, 113, 211
hobiler, 49
Hollywood, 14
Homer, Sean, 43, 54
Horkheimer, Max, 157
Hullot-Kentor Robert, 193, 210
Hume, David, 57, 66
Huxley, Aldous, *Cesur Yeni Dünya*, 112

IBM, bilgisayar şirketi, 314

2 ou, 3 choses que je sais d'elle (Godard), 129, 300, 131n
İbrahim, İshak'ın kurban edilişi, 83, 92, 123, 277
idealizm, 126-7, 134, 178
ideoloji, 31, 160, 233, 271, 280
Ütopya'nın karşıtı olarak, 42, 48-9, 51-3, 54
ayrıca bkz. bilinç: yanlış
İktidar, "sinik" (Kroker), 216
imalat işçileri, 315
İmparatorluk (Hardt ve Negri), 303-5, 309-10
inanç, dinsel, 92, 184-6, 198-9, 319
inayet, 268-9, 277
İnsanın Düşüşü, 32, 39, 61, 71, 267, 268
insanlık ile yaratılmışların yakınlığı, 301, 311, 327
The Violent Bear it Away'de (O'Connor), 278-9, 290, 296
intersubstantiation, 289, 295
ırkçılık, 24, 35, 46, 109-10, 207, 221
karşıtlığı, 235
İsa Mesih, 68, 73, 74, 76, 95, 242, 272, 272-3, 281, 295
aracı olarak, 71, 87
çarmıhı, 318
İsa Şarap Teknesinde (Hieronymus Wierix), 290, 291
işçi sınıfı, 224
beyaz, 39n
"iyi"
güzel'den ayrı olarak (Kant), 148
ve "kötülük", 24, 276-7, 283

Jameson, Fredric, 42-44, 49-61, 63, 78, 83, 86, 89-90, 94, 106-7, 204
Marxism and Form, 79n
Political Unconscious, The (Siyasi Bilinçdışı), 52, 59, 61, 86, 29n
Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism, 49n
Jan Dark, 295
Jansenizm, 66, 82
Jarry, Alfred, 255
Jarvis, Simon, 136, 48n, 136n
Jay, Martin, 27, 260
Joyce, James, 147

kabalacılık, 164
kadınlık, özcü açıdan, 235, 286
Kafka, Franz, 167-73, 208, 263n
Amerika, 167
başarısızlık, 171, 263n

Dava, 167, 171
Günlükler, 168-9
kendinden nefreti, 168-9
Şato, 167
Kandid, 250
Kant, Immanuel, 66, 80, 81, 89, 90, 148-9, 164, 169, 190, 193, 201
Critique of Pure Reason, 90n
sonluluk-sonsuzluk ayrımı, 90
Yargının Eleştirisi, 148-9
kapitalizm, 99, 100, 131, 133, 138-46, 151, 158, 323, 29n, 37n
dünyevileştirici bir güç olarak, 101
ekonomik sömürü, 192
Fanon'un ilişkisi, 104, 117n
geç kapitalizm, 49, 113, 139, 144, 165, 236, 301
özgürleştirici niteliği, 100, 112
şeyleştirici ve şeyleşmeden arındırıcı, 309
yayılması, 100, 156
Kaptan Ahab (*Moby Dick*), 183-4, 199, 200, 237, 248, 278, 302, 312
Karanlığın Yüreği, 39-42, 102, 106-7, 112
karar verilemezlik, 77, 86, 289, 327
karşı-kültür, 238
Katoliklik, *bkz.* Hıristiyanlık
Kaygı Kavramı (Kierkegaard), 266, 268, 285, 296, 319-21
Kearney, Richard
Dialogues with Contemporary Continental Thinkers, 33n, 91n
Kemp, Philip, 248n, 251n
Kemski, Jürgen von, 49
kibir, 136, 184, 200, 248, 298
Kierkegaard, Soren, 92-3, 149, 187, 239, 252-3, 258-9, 262, 274, 275, 319-22, 327, 292-3n
Attack Upon "Christendom" ("Hristiyan Âlemi"ne Saldırı), 256, 273
Book on Adler, The (Adler Üzerine Bir Kitap), 292-4
Either/Or (Ya/Ya da), 264, 275, 276, 286-9, 297-302
endişe kuramı, 237, 238, 261, 305-6, 307-9
Kaygı Kavramı, 266, 268, 285, 296, 319-21
Korku ve Titreme, 83, 92
şeyleşme kavramı, 297-302, 318-9
kimlik siyaseti, 108, 110, 235
kitleler
Arendt'in görüşleri, 203
Baudrillard'ın görüşleri, 143-4
hissizlik, 144, 203
kitlelerin nesne(l)eştirmeyi kucaklaması, 143
Klein, Naomi, *No Logo*, 311-8
Kolakowski, Leszek, 15, 84n
komünizm, 95, 235, 125n
Kierkegaard'ın görüşleri, 293
Küba'da, 179
konuşmak ile konuşmamak arasındaki ilişki, 307-8
korporatizm, 312, 316
"kötülük", 24, 276
Kroker, Arthur, 216
kullanım değeri ve değişim değeri, 34, 152-4, 174-5, 232, 279, 108n
Kunene, Mazisi, 17n
kuram, 52, 233
kurtarma/kurtuluş, 68, 69, 72, 86-7, 267, 269, 283, 327
şiddet ile ilişkisi (O'Connor), 272
Truman Show'da, 248-51
kusursuz cinayet fikri, 218, 219
kutsal-dindışı/dünyevi karşıtlığı, 277, 290
Küba, 179
kültür, 49, 52, 56, 154, 155
çağdaş, 247
kültür endüstrisi, 175
küreselleşme, 28, 31, 35, 157, 170, 314-5, 37n

L'Internationale, 117n
La fausse conscience (Yanlış Bilinç), 203, 28n
Lacan, Jacques, 167, 266, 88n
Lash, Scott, 162-6, 172
Lassalle, Ferdinand, 138-9

Lawrence, Stephen, 39, 221, 39n
Lazarus, Neil, 35, 47n
Leavis, F. R., 40, 176
Leibniz, G. W., 194
Leiris, Michel, 188
Lenin, Vladimir İliç, 95
Lesznai, Anna, 94
Lethe, Dante'de geçen nehir, 264, 265, 309
Levinas, Emmanuel, 90-3
liberallik, 235
Loeb-Leopold davası, 218
Luckmann, Thomas, 244-7
Lukács, Georg, 13, 15, 18, 21, 27, 28-29, 34, 38, 50, 62, 98, 113, 139-43, 182-3, 260, 310
  ve Bolşevizm, 15, 124-5
  Marksizmle "dinsel" ilişkisi, 83-4, 94
  ve proletarya, 27, 30, 37, 117, 145, 148, 255
  Record of a Life, 23n, 124n
  Roman Kuramı, 125, 126, 272
  şeyleşme kuramı, 18, 29, 37, 120, 126-7, 151, 158-61, 180, 210-1, 213, 254, 308-9, 327, 28-9n
  Tarih ve Sınıf Bilinci, 29, 80, 104, 122-7, 131, 224, 244, 252, 265, 29n
Luther, Martin, 202, 203n
Lutherci Kilise, Danimarka, 257
Lyotard, Jean-François, 30n

Macey, David, 117, 17n
Machiavelli, Niccolò (Prens), 98, 99
Malcolm X, 295
Mandel, Ernest, 45, 49
  Late Capitalism, 49n
Mangunwijaya, Y. B., 315
Manicilik, 70-71, 103, 106, 117, 120, 122, 239, 268-9, 283, 324, 117n
Mannheim, Karl, 161
Marcuse, Herbert, 26, 133, 259n
  Akıl ve Devrim, 25, 26n
  Tek Boyutlu İnsan, 324
Marino, Gordon D., 319
markalama, 311-8
Marksizm, 23, 25, 27, 32, 35, 53-57, 59, 71, 78-88, 94-5, 103, 122-3, 188, 271, 322, 29n
  devrimci, 142, 246
  Hıristiyanlıkla ilişkisi, 95-6, 322
  metafizik olarak, 242
  tarih kuramı, 267
  toplumsal kuram olarak, 203
Marx, Karl, 26, 28, 35-36, 37, 38, 50, 63, 100, 112, 147, 265, 280, 296, 324
  Alman İdeolojisi, 255
  din üzerine görüşleri, 181-2, 284
  Kapital, 108, 153-4, 254, 279, 296
  Komünist Manifesto, 28, 35, 59, 100, 107-8, 157, 322
masumiyet, kaybı, 268-9, 276 (*ayrıca bkz.* İnsanın Düşüşü)
materyalizm/maddesellik, 186, 188, 198, 212, 296, 79n
  idealizmle ilişkisi, 62, 322 (*ayrıca bkz.* tarihsel materyalizm)
  mistisizmle ilişkisi, 78-9, 296
  ve ölümsüzlük, 79n
Matrix, The (Wachowski Kardeşler), 248-51, 253, 315
Matta (Yeni Ahit), 272, 277
Mau Mau bıçağı, 318
McDonald's restoranları, 217
Medici, Lorenzo de, 98
Melville, Herman, 326
  Moby Dick, 183-4, 237, 248, 278, 302, 312
  Confidence Man, The, 187n
Mendes, Sam, *Amerikan Güzeli*, 248
Merleau-Ponty, Maurice, 77
Merquior, J.G., 166n
Mesihçilik, 50, 55, 65, 95, 97, 234
metafizik, 155, 186, 242, 247
  Hegelci, 81, 242
  Hristiyan, 89, 168, 242
  Marksist, 242
metafiziksel şiir, 76-7
metalaş(tır)ma, 32, 43, 134, 145, 152-3, 160, 174, 180, 215, 221, 231,

233, 235, 108n
özgürleştirici niteliği, 110-1 (*ayrıca bkz.* meta fetişizmi)
metodoloji, 46, 52-6, 258-66, 326-7
Milli Piyango, 205-6
Milton, John, 283
Minima Moralia (Adorno), 15-16, 31, 47, 108-9, 116, 182, 107n
Minkowski, Eugéne, 203
mistisizm
Benjamin'de, 170, 178
ve materyalizm, 79-80, 296
metanın, 153
modernlik, 26, 30, 31, 33, 34, 132, 182, 233, 240, 245
muğlaklık, 74, 174-8
mukavva/karton, şeyleşme imgesi olarak, 180, 184-5, 187, 195, 196, 199, 248, 251, 270, 279, 302, 312, 324
Musa, Mark, 264
Mutlak, 83, 161-2, 219
Hegel'in görüşleri, 26, 62, 78, 80, 189, 209-11
Lukács'ın görüşleri, 123, 169
"mutlak bilgi", 68, 211, 213, 242
"mutlak günahkârlık" (Lukács), 125, 126, 272, 310
"mutlak sanat", 176, 189

Naipaul, V. S., 110
Nasıralı İsa, 295 (*ayrıca bkz.* İsa Mesih)
Nazizm, 206
Negri, Antonio, 109-10, 303-10
negritude, 17-18, 272n
nesnel kültür, 133, 135
nesnel(l)eştirme, 24, 25, 32, 133, 141-4, 148-50, 158, 160, 201, 221, 240, 296
Nicoletti, Michele, 292, 295
Nietzsche, Friedrich, 19, 63, 88, 122, 162, 164, 176, 260
İyinin ve Kötünün Ötesinde, 154
Tanrı'nın ölümü üzerine, 186, 191
Nike, spor ayakkabı imalatçısı, 315
No Logo (Klein), 311, 314-5, 316, 317
Noel alışverişi, 110
nostalji, 15, 44, 238
nouveau roman, 60n

XIV. Louis, 59
O'Connor, Flannery, 252, 268, 326
"Artificial Nigger, The" (Yapay Zenci), 72
Aşai Rabbani ayini üstüne, 289-90
Habit of Being, The, 292n
"İyi Adam Zor Bulunur", 273, 276-7
Mystery and Manners, 269n
Violent Bear it Away, The (Dizginler Zorbaların Elinde), 270-83, 290, 296
O'Hagan, Andrew, 14n
Oidipus kompleksi, 19, 88-9
Kafka'da, 167, 168
olanaklılık, gerçeklikten farklı olarak, 298, 305-6
zorunluluğa karşı, 285, 286
ontoloji ve deontoloji, 303, 304, 305, 309

ölüm, 181
ve diriliş, 249, 308
Tanrı'nın ölümü, 27, 65, 88, 93, 140, 186, 191, 241, 300
ölümsüzlük, 194, 79n
özdeşleştirme ve şizofreni, 207
özdeşliksiz düşünme, 136, 165
özne ve nesne
arasındaki ilişki, 29, 31, 49, 63-4, 129, 148, 248, 296
birliği, uzlaşması, 15, 27, 103, 112-3, 136, 158, 209-10
özdeşliği, 211, 325
öznel kültür ve nesnel kültür, 133-4, 141-4, 205, 240, 296

para ekonomisi, 142, 174, 231-2
Parain, Brice, 307-8, 309n
paranoya, 18-9
Pascal, Blaise, 59, 62-63, 66, 80, 82-4, 87, 88, 255

Paulhan, Jean, 219
Phaidros (Plato), 153
Pharmakon, 36, 112, 264
Phédre (Racine), 59, 81, 83
Picasso, Pablo, 14
Platon, 153, 234
Poe, Edgar Allan, *Morgue Sokağı Cinayeti*, 218
Polaroid, fotoğraf makinesi şirketi, 314
pornografi, doğanın şeyleş(tiril)mesi olarak, 269
Port-Royal, Jansenist manastır, 82
postmodernizm/postmodernite, 155, 159, 204, 213
  evrenselliğin eleştirisi, 223
  "postmodern ırkçılık", 109
post-sömürgecilik, 33, 36, 38, 102, 102-3, 104, 108, 118
post-yapısalcılık, 60, 63, 77, 78, 86, 88-93, 102, 148, 151-9, 164, 181, 303
  maddeselliğin övülmesi, 76-7
  tarih eleştirisi, 66-8
Pottier, Eugene (*L'Internationale*), 117n
Pound, Ezra, 147
pozitivizm, 157, 162, 305
proletarya, 27, 29, 37, 62, 68, 87, 96-7, 98, 99, 104, 107, 117, 134, 138-41, 145, 148, 152, 224, 242, 266, 304, 327 (*ayrıca bkz.* "atfedilen sınıf bilinci", "çokluk")
Proust, Marcel, 172, 194-9, 212, 222, 243, 259, 260-2, 278, 326, 173n
  diyalektik inceliği, 326
  ve estetik, 197-8, 223, 242-3, 248
  "somut olana" takıntısı, 194
Proust'a göre dünyevi varoluştaki antinomi durumu, 261
psikoanaliz, 71, 89
Pullberg, Stanley, 26, 32n

Racine, Jean, 59
  Phédre, 59, 81, 83
Raffaello, *Sakrament Tartışması*, 74
Raphael, Max, 53
Raskolnikov (*Suç ve Ceza*), 218
rasyonellik, 209, 213, 325
Reebok, spor ayakkabı imalatçısı, 312, 314
Rees, John, 272n
Reza, Yasmina, 150
Ricoeur, Paul, 57
risk toplumu, 158, 162
Robbe-Grillet, Alain, 60n
Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, 241-2
Rose, Gillian, 25, 32, 132, 151, 190, 221, 296, 29n
Roumain, Jacques, 117n
Rousseau, Jean-Jacques, 19, 122
Rönesans, 25
Ruge, Arnold, 265
"ruhsuzluk" (Kierkegaard), 321
Runciman, David, 206

saadetler (Matta), 272-3
sahiciliğe kavuşma arzusu, 202
Said, Edward W., 38-43, 55, 76-7, 78, 103-4
  ve Fanon, 120
  Kültür ve Emperyalizm, 28n, 45n
  World, the Text and the Critic, The (Dünya, Metin ve Eleştirmen), 70-1, 40n, 42n, 55n
Salamon, Karen Lisa G., 114n
"sanallık", 304, 327
sanat, 24, 162-6, 174, 189-90, 190, 191, 198, 212, 243
  Afrika sanatı, 188
  ve aşkınlık, 196, 198, 200-1
  çağdaş, 14, 220
  ve demokrasi, 311
  dinsel, 198
  düşünselleştirilmesi, 189
  ve hakikat, 190-1
  ve Hristiyanlık, 74, 179n
  küratörlük, 163
  "mutlak sanat", 174, 189
  "Retorikçi" olarak sanatçı (Paulhan/Agamben), 219

şeyleşmeden kurtuluş olarak, 53
"Terörist" olarak sanatçı (Paulhan/Agamben), 219
Yunan sanatı, 189
sanat eseri, 163-4, 171-3, 174-6, 178, 188, 219-20, 222-3
estetik değerlendirmenin düşmanı olarak, 243
kült değeri, 219n
sergilenme değeri, 163, 219n
Sartre, Jean-Paul, 60, 61, 77, 176, 192, 237, 209
Fanon üzerine, 119-20
Varlık ve Hiçlik, 238
Varoluşçuluk ve Hümanizm, 60n
Saussure, Ferdinand de, 153, 176, 183
Schnadelbach, Herbert, 192-3
Schoenberg, Arnold, 172
Scholem, Gershom, 170
Schreber, Daniel Paul, 89
Seattle DTÖ isyanları (1999), 217n
Seeing Salvation sergisi, National Gallery, Londra, 76n
seküler-dinsel ayrımı, 66, 68, 69, 70-1, 76, 77, 98, 241, 244, 252, 270-1, 283, 298-9, 321, 327
sekülerlik, 293-5
sembol-alegori ayrımı (Habermas), 164
Senghor, Uopold, 17
sıfır ve sonsuzluk (Jarry), 255
Simmel, Georg, 73, 139-45, 147, 186-7, 221
Essays on Religion, 186
Philosophy of Money, The (Para Felsefesi), 132-3, 142, 147, 233
sınıf
Adorno'nun görüşleri, 144
ayrıcalığı, 223
bilinci, 96, 99-100, 103 (*ayrıca bkz.* "atfedilen sınıf bilinci")
mücadelesi, 99, 104
sinizm, 143-4, 288
"sinik iktidar" (Kroker), 216
Sitüasyonist/Durumcu Enternasyonel, 176, 316
siyasal ekonomi, 314
siyasi düzen, 221
Sloterdijk, Peter, 145
Social Construction of Reality, The, 32n, 247n
Sokrates, 25
Solanas, Valerie
Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu, 234
sonluluk
insan varoluşunun, 181, 185, 187
ve sonsuzluk, 90, 285, 288, 292, 295, 297-9
sömürgeci toplum, 104-5, 117-21, 125, 272
sömürgeleştirme, 39
sözmerkezcilik (*logocentrism*), 151
Spencer, Stanley, 282, 283
Diriliş, Cookham, 73, 75, 282-3
Spinoza, Benedict de, 66, 85
Spivak, Gayatri Chakravorty, 34-36, 60, 61, 67, 71, 102, 317
A Critique of Postcolonial Reason (Post-Sömürgeci Aklın Eleştirisi), 36, 108, 112, 37n
Stalinizm, 122, 123
Stallabrass, Julian, 220, 14n
Starbucks kafeleri, 217
Steiner, George, 94
Stendhal, 51n
Strick, Philip, 251n
Suç ve Ceza, 124, 218
Swann'ların Tarafı (Proust), 172, 195-8, 212, 237, 262
"sweatshop", 312
şarkiyatçılık" (Said), 70
şehitlik, 286, 292-5
şeyleşme, 38-45, 132-3, 218-9, 241-51, 323-5
anakronikliği, 213
aşılması, 26-27, 29, 33, 35, 53, 245-7, 308-9, 324
Berger ve Luckmann'ın görüşleri, 244-7
bütüncül, 29, 30, 43, 120, 125-7, 136, 215, 219, 231, 249, 309, 318,

323-5
ve Derrida'nın felsefesi, 33, 152-5
dilsel kökenleri, 23
din, şeyleşmeye çözüm olarak, 322
doğanın şeyleşmesi, 269
estetik yapısı, 147-50
ve iktidar, 145
karşısında endişe, 14, 16, 42, 69, 220, 242, 244, 246, 247-8, 251, 252, 284, 300-2, 308, 318, 321-2
Kierkegaard, şeyleşme kuramcısı olarak, 297-302
literatürü, 233, 28-9n
şeyleşmesi, 31, 43, 131-2, 133-4, 137, 146, 225
unutuş olarak, 259-60
zaferi, 145
şeyleşme kavramının "modası geçmişliği", 23-31, 158, 213-25, 327
şeyleşmemiş ilkel toplumlar, 33, 47, 102, 115
"şeylik", 16-17, 108, 114, 174, 255, 283, 326
"şeylikten çıkarma", 114, 296
şiddet, 125, 126, 271-3, 277, 282, 283, 323
anlamlandırma olarak, 234
aşırı şiddet edimleri, 324, 326
Fanon'un görüşleri, 104, 105-6, 117-8, 125
Lukács'ın görüşleri, 125-6
O'Connor'ın görüşleri, 273
sermayenin uyguladığı, 100
sömürgeci, 104, 105
şiir, 49, 52
şizofreni, 204-5, 207, 208
Tanrı, 24, 97-8, 182, 185-6, 241, 242, 244, 255
gizli (*deus absconditus*), 78-88, 93, 95, 252, 290, 300-1
inancı, 34, 89-90, 247, 299
inayet, 268-9, 277
inkârı, 242
insanın doyum ve kusursuzluk durumu olarak, 239-40, 301
İstenç olarak (Fichte), 185-7
namevcut, 90
Omnitudo realitatis olarak, 90
ölümü, 27, 65, 88, 93, 140, 186, 191, 241, 300
sahneden çekilmesi, 88-93, 98
tanımı, 255
temsili, 290
varoluşu üzerine bahis, 57, 62-3
Yahudi geleneğinde adının ağza alınmazlığı, 164
tarihsel materyalizm, 55, 58, 59, 60, 131, 186
tek başınalık, yalnızlıktan farklı olarak (Arendt), 201-3
tekel kavramı, 217
tekil, evrensel ile ilişkisi, 92-3, 299, 299
totalitarizmde, 215
temsil, 52, 183, 218, 233, 234
terör, totaliter toplumlarda, 215
tersine çevrilebilirlik, 252-5, 278, 285-6, 290, 292, 296, 309; 309, 316, 318, 323, 324, 327, 79n
belleğin, 264
Hıristiyanlığın, 256, 259
şeyleşmenin, 18, 259, 262
Tanrı kavramının, 255
Tertullianus, 73
Thomason, Burke C., 32, 28n
Tin (Hegel), 139, 189, 301(*ayrıca bkz. Geist*)
Tocqueville, Alexis de, 311
totalitarizm, 16-17, 136, 203, 205-6, 208, 212, 214-5, 316
Trajedi, 31, 40, 56, 59, 80, 83, 89
Trent Konseyi (1545-63), *transubstantiation* doktriniyle ilgili hükmü, 289
Troçki, Leon, 295
Troilus ve Cressida (Shakespeare), 111, 114, 112n
Truman Show, The (Weir), 248-51
tüketim toplumu, 312, 313, 315

Une Femme est unefemme (Godard), 292n

uydurma, siyasette, 222

Üçüncü Dünya, 43, 107, 118, 60n
ütopya, 48, 51-54, 56, 57-58, 174-8

vaftiz, 270, 274, 274-81
Vaftizci Yahya, 272
varlık ve oluş, 210, 255
varoluşçuluk, 192
  Hıristiyanlıkta, 320
Violent Bear it Away, The (Dizginler Zorbaların Elinde, O'Connor), 270-83, 290
Vivre sa vie (Godard), 307-9
Vocation of Man, The (İnsanın İşi), 183, 237
Voloşinov, V. N., Marksizm ve Dil Felsefesi, 79n
Voltaire, 57
Voodoo, Haiti'de, 179n

Watson, Ben, 79n
Weil, Simone, 94
Weir, Peter (*The Truman Show*), 248-51
Wenders, Wim, 227
West, Nathanael, 137
Wierix, Hieronymus, *İsa Şarap Teknesinde*, 290-1
Woddis, Jack, 117n
Wood, Ellen Meiksins, 35
Wood, Michael, 14n
Woolf, Virginia, 147

yabancılaşma, 24, 30, 31, 32, 64, 84, 89, 135, 160, 192, 203, 221, 241, 246, 248, 325
yalnızlık, tek başınalıktan farklı olarak (Arendt), 201-3
yanlışlama, 233-4
yapıbozum, 34, 37, 67-69, 96-7, 155-6, 234, 327, 33n
yapısalcılık, 66-7, 69, 148
yaşam ile biçim/form karşıtlığı, 141-2, 190, 231, 301
yazı-söz karşıtlığı, 153-5, 234
Yehova Şahitleri, 141
yersiz yurtsuzlaştırma, 208, 309
Yeşaya (Eski Ahit), 76n, 81n
yorumbilgisi, 57, 164

zaman, 67-8, 266, 283, 288
Zizek, Slavoj, 85, 95, 96, 100, 109, 156, 163, 325
zugerechnetes Bewusstsein, *bkz.* "atfedilen sınıf bilinci"

METİS
TARİH TOPLUM FELSEFE

Albert O. Hirschman

TUTKULAR VE ÇIKARLAR

Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?

Çeviren: Barış Cezar

Siyasal iktisadın tanınmış isimlerinden Albert O. Hirschman, kapitalizmin şekillenmekte olduğu on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki düşünsel havayı inceleyerek, çok uzun süre günah sayılan maddi çıkar peşinde koşmanın nasıl olup da hayatın merkezine oturduğu sorusuna cevap arıyor.

Kapitalizmin yükselişine farklı bir yorum getiren yazar, Marksist ve Weberci düşüncenin ortak paydası olan kopuş fikrine değil, eski ile yeni arasındaki sürekliliğe vurgu yapıyor. Montesquieu, James Steuart, John Millar, Adam Smith gibi düşünürlerin görüşlerini inceleyen Hirschman, yaşanan uzun süreli ideolojik değişimi içsel bir süreç olarak tanımlıyor ve uzun bir tarihsel dönem boyunca zıt kavramlar olarak tanımlanmış tutku ve çıkarların, Adam Smith tarafından aynı kefeye konmasıyla birlikte koskoca bir düşünce zincirinin hafızalardan silindiğine işaret ediyor. Kapitalizmin "eksiksiz insan kişiliğinin" gelişmesine engel olduğu yolundaki eleştirileri ele alırken, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde kapitalizmin zaten hükümdarların ve diğer soyluların tutkularını bastırma ve "daha az yönlü, öngörülemezliği azalmış, tek boyutlu bir insan kişiliği" yaratma amacıyla savunulduğuna dikkat çekiyor. Keynes gibi "bırakınız yapsınlar" ideolojisi savunucularının savlarının da, kapitalizmin gerici yüzünü göstermesinden önce hakim olan "herkesin kendi çıkarının peşinden koşması iyi bir düzen sağlayacaktır" fikrinin bir tekrarından ibaret olduğunun altını çiziyor.

Düşünce tarihinin bu kitapta ele alınan bölümü hakkında bilgi edinmek, kapitalizm üzerine yapılacak çalışmalara ciddi ölçüde katkı sağlayacaktır.

Timothy Bewes
Şeyleşme

Kapitalizmin insan ilişkilerinde yarattığı tahribatı tanımlamak için kullanılagelmiş çeşitli kavramlar arasında en çarpıcı ve en kolay anlaşılanlardan biri olan "şeyleşme", sermayenin bilinç üzerindeki somut etkilerini tanımlama konusunda eşsiz bir araç gibi görünür. Gelgelelim 20. yüzyılda ağırlık kazanan ikici, "seküler" düşünce modellerinin etkisiyle gözden düşmüştür.

Bewes bu eğilime karşı çıkarak, bir toplumsal/kültürel endişe biçimi olarak yeniden formüle ettiği "şeyleşme" kavramının "geç kapitalizm" döneminde de hâlâ çok işe yarayabileceğini öne sürüyor. Bahsedilen ikici modellere karşı, her ikiliğin, içerdiği terimleri aşan ve sentezleyen üçüncü bir varoluş düzeni tarafından dolayımlandığı üçlü diyalektiği ya da 'dinsel' modeli yaratıcı bir biçimde tekrar ele alıyor: "Şeyleşme kavramını, içerdiği örtük dinsellik nedeniyle bir kenara atmaktansa... sekülarizm ile din arasındaki karşıtlığı dolayımlamaya ve bu yolla şeyleşme kavramını rehabilite etmeye çalıştım," diyor.

Bewes şeyleşme kavramıyla hesaplaşırken salt akademik saikler gütmüyor. Amacı dine dönmeyi vazetmek de değil. Son derece önemli bir siyasi meselesi var: "Marksizmin devrimci ve ilerici potansiyelini, tam da 'aşkın' ya da 'Mesihçi' yönlerinde ısrar ederek; ...uğrunda, şimdi var olan ya da geçmişte var olmuş şeylerin 'kurtarılabileceği' bir alternatifi onaylayarak koruyabileceğini" göstermek, "materyalist bir aşkıncılık" perspektifi geliştirmek istiyor.

Adorno'dan Derrida'ya, Lukács'dan Negri'ye neredeyse bütün bir 20. yüzyıl fikriyatının kapsamlı ve eleştirel bir analizini sunan, Proust ve Flannery O'Connor gibi edebiyatçıların eserlerinden de sık sık yararlanan bu kitabın ilgiyle okunacağını umuyoruz.

Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN-13: 978-975-342-650-3

Metis Yayınları
www.metiskitap.com